

Keyifli Okumalar Dileriz

Binlerce kategoride milyonlarca PDF e-kitap, ders kitapları, dergiler ve romanlara platformumuz üzerinden ücretsiz ulaşabilirsiniz.

RESMİ WEB SİTEMİZ

<https://rantey.org>

Yedek ve Duyuru Kanallarımız

Sitemize erişim engeli gelmesi veya adres değişikliği durumunda aşağıdaki kanallardan güncel giriş adresine erişebilirsiniz:

- Telegram: <https://t.me/birkitapbir>
- WhatsApp Kanalımız : <https://whatsapp.com/channel/0029VbDHv8uE50Us4lvMoc0Y>

Menderes Çınar

Siyasal Bir Sorun Olarak İslâmcılık



SİYASAL BİR SORUN OLARAK İSLÂMCILIK

Menderes Çınar:.. 1998’de Bilkent Üniversitesi, Siyaset Bilimi bölümünde doktora çalışmalarını tamamladı. Avrupa Üniversitesi Enstitüsü’nde Giorgio La Pira araştırmacısı olarak bulundu. Halen Başkent Üniversitesi, Siyaset Bilimi ve Uluslararası İlişkiler Bölümü’nde çalışmaktadır



Siyasal Bir Sorun Olarak İslâmcılık
© Dipnot Yayınları & Menderes Çınar

Kapak Tasarımı: Sinan Solmaz

Baskı ve Cilt: Mattek matbaası

Dipnot Yayınları 4
Memleket halleri dizisi 2

1. Baskı 2005 / Ankara
ISBN: 975 9051 03 6

DİPNOT YAYINLARI

Selanik Cad. No: 82/32 Kızılay / ANKARA

Tel: 4192932 Fax: 4192932

E posta: dipnotkitabevi@yahoo.com

www.dipnotkitabevi.com

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - <https://rantey.org>

Menderes Çınar

SİYASAL BİR SORUN OLARAK İSLÂMÇILIK



İÇİNDEKİLER

Önsöz . Ümit Cizre.....	7
Giriş Ya Da Siyaseti Savunmak.....	9
Siyasal Bir Sorun Olarak İslâmcılık.....	17
Siyasetin Ahlâki Varoluş Krizi Ve Yeni Oluşumlar.....	47
Yeni Merkez Alacakaranlığın Sonu Mu.....	63
Postmodern Zamanların Kemalist Projesi:	
Türkiye’yi Refahlaştırmak.....	71
Millî Görüş Hareketi Kurumsallaşabilecek Mi?.....	87
Millî Görüş Hareketi: Gidenler Ve Kalanlar.....	101
Ak Parti: Yenilikçi Gündem Küreselmeye Mi	
İhale Edildi?.....	115
Seçimler Vasıtasıyla Akp Üzerine.....	129
İslâmî Ekonomi Ve Refah’ın Adil	
Ekonomik Düzeni.....	137
Yükselen Değerlerin İşadamları Cephesi: Müsiad.....	161
Akit Gazetesi: “Şer Güçlere Karşı Ateş Hattında”	173

ÖNSÖZ

**Prof. Dr. Ümit Cizre,
Bilkent Üniversitesi**

Menderes Çınar'ın elinizdeki kitapta yer alan yazıları farklı bir duyarlılık ve zenginlik içermekte. Bir kere, Çınar, “siyaset”in bitip tükenmek bilmeyen yaşam enerjisine büyük bir inanç beslemeyi sürdürebilen bir siyaset bilimcisi olarak zor bir işi başarmaktadır. Böylece, siyaseti sorun çözmekten çok sorun üreten, strateji ve piyasa ilişkilerine bağımlı, ikincil, tükenmiş, kirlenmiş, yaşamdan ve sorunlardan kopmuş bir düşünce disiplini ve faaliyeti saymakta hiçbir sakınca görmeyen son 25 yılın koşullandırmasının dışına çıkabilmektedir. Bu başarıyı asla küçümsememek gerekir. Çünkü, (siyasal) iktidarı seven ama siyasetten nefret eden, resmi tekçi tanımların dışına taşan her türlü farklılığa şüpheyle/korkuyla bakıp cephe alan, ve karşı tarafı empati yoluyla anlamaya çalışmayı, onunla müzakere, uzlaşma ve diyalog olanaklarını siyasetin vazgeçilmez ilkeleri olarak değil, pragmatik nedenlerle olumlayan marazi bir koşullandırmayı aşmak aslında şöyle bir anlam ve imayı barındırıyor: Zecri tedbirlerle ve milli güvenlik mülahazaları ile önü kesilen temel sorunlar ancak “siyasallaştırılarak” daha verimli ve etkin bir biçimde çözülebilir.

İkinci olarak, Menderes Çınar, Milli Görüş Hareketinin ve aktörlerinin inişli-çıkışlı, serüveninin içinde gizlenen sorunsalları, ‘siyasal olan’ın yol göstericiliğinde tartışırken, siyaset bilimi alanında çok sık gözlemlediğimiz bir açmazla düşmemekte, Hareketi ve aktörlerini topluluktan, insan unsurundan, günlük yaşamdan, ve sistemden soyutlayarak incelememektedir. Tersine, Çınar, Hareketin ve taşıyıcı örgütlerin rolünü, anlamını ve önemini hem kendi kişisel tarihimiz hem de siyasal sistemimizin tarihi ışığında, dahası, global sızmalarla iç içe ve karşılıklı etkileşim içinde anlamamıza yardımcı olabilecek analitik bir

perspektif kullanmaktadır. Asıl önemlisi, Menderes Çınar, bazı eklentilerle yeniymişçesine sürekli devrede tutulan “aynı” problematikleri, sabit teorik modelleri kullanarak açıklamanın (örneğin, modernleşme paradigmasına atıfta bulunarak, İslâm-demokrasi uyuşması ya da karşıtlığı sorunsalının sürekli tekrarlanması ve aynı değişkenlerle tartışılması) bıkırtıcı kolaylığını ya da basitliğini yaratıcı biçimlerde aşmaktadır. Menderes Çınar, İslâmcı siyasetleri romantize edip, “yürek tellerine” yani, bu coğrafya insanının duygusal aşinalık unsuruna ve aydınların “demokrasi” özlemine vurguda bulunarak, daha “sıcak” bir biçimde açıklayan/çözümleyen (bu durumda açıklanacak/çözümlenecek “siyasal” bir mesele kalmadığını da not edelim) ancak bunu yaparken siyasal analizlerin önünü tıkayan çizgiden tamamen uzak kalmayı da başaran genç bir siyasal bilimcimizdir. Kuşkusuz, yaklaşımı analitik ve sorun çözücü, seçtiği kavram ve teorik çerçeveler eleştirel, ve başvurduğu teorik çerçeve ve kavramları ayıklama biçimi son derece titiz olan bu bilim insanından, resmi ideolojik saiklerden etkilenecek araştırma sorunsalını kirletmesi de beklenmemeli.

Menderes Çınar’ın projesi, siyasetin çevre ile etkileşerek dönüşen ve dönüştüren potansiyelini zaman-mekan-ajan üçlünün ivmesi ile İslâmcı siyasetler özelinde tartışırken, son 25 yılın neo-politikalarının siyasal kavramına indirdiği öldürücü darbeleri de yaratıcı ve ısıltılı bir perspektifle aşıyor. Dolayısıyla, Menderes Çınar’ın bu kitabından geriye, siyasal İslâm başlığı altında üst üste, yan yana, karmakarışık yığılmış verilerden çıkarılmış hep aynı, apolitik ve duygusal sonuçlar yerine “siyasal olan’a” taraf olmakla övünen, taze, bağımsız, zihin açıcı ve analitik tartışmalar kalıyor.

GİRİŞ YA DA SİYASETİ SAVUNMAK

12 Eylül (1980) darbesi yapıldığında henüz ortaokula başlayacak küçük bir çocuktum. Darbeden bir kaç gün sonra, ağabeylerimin dükkanında sabah çayı içerken, komşumuzun ülkücü yeğeninin ‘darbe kötüdür’ demesini, ve babamın Örf-i İdare lafını hep olumsuz ve endişeli bir biçimde kullanmasını uzun süre anlamlandıramadım. Zira, benim için darbe, yolda yürürken Hürriyet gazetesini tersyüz etme ve Cumhuriyet gazetesini Gırgır dergisinin içine saklama zorunluluğu ile evimde güvende olmadığım hissini uyandıran silahlı sokak çatışmalarının sona ermesi anlamına geliyordu. Ağabeyimin kitaplarının yakılışını hayretle izleyip, Livaneli kasetimin üzerine Müslüm Gürses kaydedilişine tanık olup, gazetelerin toplatıldığını ve kapatıldığını gördükten sonra, darbenin sağladığı ‘huzur ve güven ortamı’nın huzursuzluğunu ve güvensizliğini fark ettim, ama (sivil ve demokratik) siyasetin *değerini* hala anlayabilmiş değildim.

Bugün de, Türk toplumunun büyükçe bir kesimi, siyaseti ko-runması gereken bir değer olarak değil, kolayca ve hatta terci-hen vazgeçilebilecek bir faaliyet olarak görüyor. Tersî olsaydı, toplum kendi temsilcilerini bu kadar kolay aşağılamazdı ve örneğin milletvekili dokunulmazlığı meselesinin, siyasetin özerkliği ile de bağlantısı olduğunu görebilirdi. Kitabın ilerleyen sayfalarında görüleceği gibi, bu kavrama güçlüğünün kökeninde, sadece siyaset sınıfının başarısızlıkları değil, Türkiye’de siyasetin özerk bir alan olarak kurumsallaşamaması da yatmaktadır. Özgürlüğün olduğu gibi, siyasetin de değerinin anlaşılması uygulamadan/pratikten bağımsız değildir.

Siyaset neden değerli bir faaliyetdir? Demokrasi neden iyi bir rejimdir? Çoğu insan, siyasetin değerli bir faaliyet olabileceğini düşünmez iken demokrasinin de iyi bir rejim olduğunu sorgu-

lamadan kabul ediyor. Bu çelişkili durum hem çarpık bir demokrasi anlayışına işaret ediyor, hem de demokrasi-siyaset ilişkisinin yanlış kurulmasından, daha doğrusu siyasetin ne olduğunun tam olarak anlaşılmamasından kaynaklanıyor. Siyasetin çıkış noktası çıkar ve kimlik farklılıkları ve *varış* noktası da bu farklılıkları uzlaştıran 'ortak iyi'dir. Siyasetin vardığı nokta kesinlikle bir 'son durak' değildir, çünkü toplumsal meselelerde herkesi memnun edecek rasyonel, nesnel ya da mükemmel bir çözüm yoktur. Dolayısıyla, bir çatışma, uzlaşma ve zorlama süreci olarak 'siyasetin sonu yoktur'. Oysa, Türkiye'de çıkış noktamız, ya da ön şartımız, gerçekte varılması 'ortak iyi' noktası olan 'birlik ve bütünlük' -ki bu çoğunlukla aynılıkla karıştırılmaktadır- olduğu için, Türk demokrasisi aslında siyasetsiz bir 'demokrasiyi' idealize etme eğilimindedir.

Demokrasi, en kaba ifadeyle bir kişinin, bir grubun veya bir ailenin değil, halkın yönetimini öngördüğü için, bir toplumu oluşturan bütün bireylerin *özne*, yani kendi tarihini yapan insanlar olabileceğini kabul eder. Pratikte herkes özne olamayabilir, herkes özneleşmeye de zorlanamaz, ancak demokrasi ideali gereği hiç kimseye de özneleşme yolu kapatılamaz. Özneleşmek, içinde bulunduğumuz toplumun kuruluşuna katkıda bulunmamız, yaşayacağımız dünyayı kendi irademiz ve aklımızla belirlememiz ve neyin bizim için 'bireysel ya da ortak iyi' olduğunu tanımlamamızdır, ki bu alttan yukarıya tanımlama süreci, toplumsal/ulusal bütünlük için olmazsa olmazdır. Neyin iyi hayat olduğu ve nasıl bir toplumun kurulacağı siyasetin temel konusudur. Diğer bir deyişle, iyi hayat ve toplumsal düzen kararları/kavramları aslında siyasaldır. İşte bu nedenle, demokrasi ve siyaset arasında kuvvetli bir bağ vardır. Demokrasi siyasetin olduğu yerde, yani nasıl bir toplumda yaşayacağımızın siyasal tartışma konusu olduğu yerde mümkündür. Siyaset değerli bir faaliyettir, çünkü içinde bulunduğumuz toplumsal, ekonomik, kültürel vb. şartların nasıl belirleneceğine dair ahlaki uzlaşmayı ifade eder. Demokratik siyaset, modern-karmaşık toplumlarda, toplum ve yönetim arasında bağ kurmak ve toplumsal varoluşumuzun toplum tarafından belirlenmesini sağlamak için gereklidir. Aksi takdirde, şeffaf olmayan ve he-

sap vermeyen bir yönetimin nesneleri haline dönüştürür. Böylesi bir dönüşüm ise toplumsallığımızı kaçınılmaz olarak zayıflatıcaktır. Toplumun özneleşmemesi aynı zamanda -eğer kaydedilen bir ilerlemeden bahsedebiliyorsak- ilerlemenin toplumsal bir başarı sayılmaması ve toplumun kendisini yeniden kuramaması anlamına gelir. Türkiye'deki (öz)güven(sizlik) sorunun, sosyal sermaye eksikliğinin, aşağılık kompleksinin ve hatta 'Avrupa Avrupa duy sesimizi' sloganının kökeninde kanımca bu siyasallaşamama, dolayısıyla özneleşmeme sorunu vardır.

Siyasetin önemini vurguladığım bu bağlamda, Şerif Mardin'in merkez-çevre ayrımını incelediği ünlü makalesinden yola çıkarak Türkiye'de demokrasi sorununu tartışanların düştüğü temel bir yanıla işaret etmek gerekmektedir. Mardin, Osmanlı'dan devraldığımız merkez-çevre ayrımının, Cumhuriyetle beraber derinleştiğini/keskinleştiğini belirtir, çünkü kültürcü Türk modernleşmesi laiklik ilkesi ile merkez ve çevre arasındaki tek bağ olan İslâmı ortadan kaldırmıştır. Ortada, topluma ait olmayan bir merkez vardır. Bu merkez, toplumundan kültürel olarak yabancılaşmıştır, toplumunu bir yönetim nesnesi olarak görür. Dahası, 'oy kazanmak için köylere giderseniz, ulusal birliğimiz tehlikeye düşer' diyebilecek kadar gayri-katılımcıdır. Modernleşmedeki başarı moderniteyi anlamlandırmadaki başarıya bağlı iken, kendi modernleştirme projesini anlamlandıramayan, dolayısıyla, başarısızlığa mahkum bir merkezdir/-devlettir.

Mardin'in merkez-çevre makalesi Türk sosyal bilimcileri tarafından muhtemelen en çok okunan makaledir ve bu makaledeki merkez-çevre kavramsallaştırması neredeyse anonimleşecek ölçüde yaygın bir kabul görmüştür. Ancak, Türkiye'nin demokrasi (eksikliği) sorununu tartışırken Mardin'in analizinin kültürel yabancılaşma boyutuna 'takılı kalarak', sorunun daha önemli olduğunu sandığım ve siyasal yabancılaşma dediğim boyutunu gözden kaçırmaktayız. Zira, kültürel yabancılaşmaya odaklandığımızda, katılım ve demokrasi eksikliği sorunlarının çözümünü, 'toplumun % 99.9'u Müslümandır' iddiasından hareketle rejime biraz (daha) İslâm enjekte ederek kültürel yaban-

cılaşmanın yumuşatılmasında veya ortadan kaldırılmasında bulabiliriz. Oysa, merkez ile çevrenin kültürel ‘yakınlaşması’, 12 Eyll rejiminin İslâm’ı resmi söyleme entegre ederken yaptığı gibi, gayrı-demokratik motivasyonlarla ve biçimlerde gerekleēebilir. O halde, kültürel yabancılaşmanın bazı siyasal sonları olabilir, ancak kültürel yakınlaşma kendi başına demokratik, otoriter veya herhangi bir siyasal niteliēe işaret etmeyebilir. Kaldı ki, devlet, sadece kendisine kültürel açıdan yabancı gördüğü kesimlerin deēil, kültürel olarak kendisiyle benzeşen, laik, liberal, sosyalist, batıcı vb. kesimlerin de özerk siyasal faaliyetine karşı bir ‘hassasiyet’ duymaktadır.

Ayrıca, Mardin’in temel çıkış noktası ve makalesinin ilk cmleri olan “toplumun merkezi vardır” iddiası artık tartışmaya açıktır. Çünkü, merkezi deēerler sisteminin modern toplumların var olabilmeleri için şart olduēunu kabul eden (klasik) toplum modeli son yıllarda giderek artan bir biçimde sorgulanmaktadır. Ortak kültür, ortak deēerler, ya da üzerinde anlaşılmış bir merkez siyasetin n şartı mıdır? Hayır. Çünkü, her şeyden önce modern toplumlar, deēerler açısından oēl toplumlardır, homojen deēillerdir, üniter bir ahlak sistemleri yoktur ve eēer bir merkezleri varsa bu çatışma ve uzlaşma sonucu oluşmuş bir siyasal konsensüsü temsil eder. Siyaset, bu hetorejen toplumları anlamlandıran ve birleştiren bir faaliyettir ve bunun için deēerli bir faaliyettir. Farklılıklar, siyaset sayesinde aynı gemide olduklarının farkına varırlar, birlik ve topluluk esasına dayalı bir ahlak hissiyatı geliştirebilirler. Bunu söylerken, siyasetin çatışma ve zorlama boyutlarını reddetmek ya da siyasetin veya demokrasinin rasyonel bir tartışma olduēunu düşünmek gerekmez. Ancak, niter bir ahlak sistemini siyasetin nşartı olarak dayatmak, bizzat siyasal faaliyete, dolayısıyla toplumun zneleşmesine engel oluşturur.

Elinizdeki kitabı oluşturan ve deēiřik zamanlarda yayınlanmış makalelerin hemen hepsi, kurucu ve bütünleştirici bir faaliyet olarak siyasetin deēerini savunmakta, ve oēnlukla İslmcılıkla ilgili çeşitli siyasal duruşları deēerlendirirken, o duruşların siyasal niteliklerine odaklanmaya çalışmaktadır. ‘Siyasal’ İslâmcılık hareketi içinde, Refah’tan AKP’ye gözlemlenen de-

ğişim, AKP'nin İslâmcı bir gündeminin olmaması ile açıklanabilir. Tabii burada aksini iddia edenlerle İslâmcı gündemin ne demek olduğu konusunda ayrıştığımız açıktır. Ancak, İslâmcı gündem sorusunu bir kenara bırakarak, Refah ve AKP arasında, devlete karşı takındıkları tutum açısından bir farka kısaca değinmek yararlı olabilir: Refah Partisi'nin temel sorunsalı, Prof. Mardin'in sorunsalı yani devletin Müslüman toplumdan kültürel düzlemde yabancılaşmasıydı. Dolayısıyla parti, devletin kurumsal yapısını, örneğin iktidarı altında olan alanları sorunsallaştırmadan, devletin laik içeriğini, yani siyasal olanı kültürleştirerek eleştiriyordu. Bunun sonuçları, kültürel yakınlaşma adına devleti ve toplumu *İslâmileştirme*, siyaseti *kişiselleştirme*, toplumu bir yönetim nesnesi olarak görerek *nesneleştirme*, ve son kertede Kemalist devlet-toplum ilişkisi biçimini muhafaza etmek oldu. AKP ise devletin laikliğinden çok, kurumsal yapısına odaklanıyor görünmektedir. Bu, AKP'nin mevcut laiklik pratiğini sorunsallaştırmadığı anlamına gelmez, ancak AKP'nin laiklik sorununa çözümü, Refah'ınki gibi yukarıdan aşağıya, iktidarı kullananları değiştirerek yapılacak bir İslâmileştirme değildir. AKP de Refah gibi modernleşmenin Batılılaşma ile eşitlenmesine karşıdır, ancak AKP bu eşitlemenin kendisinden çok, bu eşitlemeden güç alan bürokratik-devletçi devlet yapısına odaklanmaktadır. AKP, gerek 'toplumun önünü açmak', gerekse benimsediği çağdaş neoliberal modernleşme anlayışını uygulayabilmek için, tepeden inmece bürokratik devlet yapısını değiştirmek, yani kurumsal olarak yeniden yapılandırmaktan yanadır.

Bu dar açıdan bakıldığında, AKP, yenilikçi, ve devlet iktidarını sınırlama anlamında demokratikleştirici görünmektedir. Yenilikçi görünmektedir, çünkü seksenli yıllardan bu yana giderek artan bir biçimde sorunsallaştırılan mevcut devlet yapısını Avrupa Birliği üyeliğini bir katalizör olarak kullanarak reforme etmeyi taahhüt etmektedir. Öte yandan, Türkiye'nin demokrasi sorunu aynı zamanda devletin yeniden yapılandırılması sorunu olduğu için, AKP'nin duruşu demokratik de görünmektedir. Ancak, asıl sorun şudur: AKP politikaları, demokrasinin top-

lumsal boyutlarını göz ardı ederek, demokrasiyi sadece siyasetçilerin manevra alanını genişletecek şekilde devletin yeniden yapılandırılmasına indirgeme riskini taşımaktadır. Bu anti-siyasal tavrın nedeni, AKP'nin, antik Yunan'ın toplum anlayışına benzer bir biçimde, toplumda doğal bir uyum olduğunu varsayması, dolayısıyla çıkar ve kimlik farklılıkları ve çatışması olduğunu göz ardı etmesidir. Bu göz ardı ediş, siyasetin normalleşmesi ve toplumsallaşması açısından tehlikelidir, çünkü siyasetin başlangıç noktası toplumsal farklılıkların doğallaşması, normalleşmesidir. Güçlü bir sivil toplum, katılımcı bir demokrasi ancak bu şekilde kurulabilir. Bütün bunlar, AKP'nin Avrupa Birliği'ne üyelik projesini ısrarlı bir şekilde takip ederek, önemli demokratikleşme reformları yaptığını küçümsemek anlamına gelmez, fakat AKP'nin siyasetinin entelektüel zeminin zayıflığına işaret eder. AKP'nin Alevi kimliğine karşı tutumu, Erdoğan'ın kamusal eleştiriden rahatsız olması ve kamusal alanın toplumsal farklılıkların alanı olduğunu sadece başörtüsü sorununa değinirken hatırlaması söz konusu entelektüel zayıflığın semptomları olsa gerek.

Kürt meselesini bir kenara bırakırsak, Refah Partisi'nin İstanbul ve diğer 'modern' metropollerde 1994 yerel seçimlerini kazanmasıyla, İslâmcılık, doksanlı yıllarda Türk siyasetine damgasını vurmaya başlamıştır. Refah'ın 1995 seçimlerinden birinci parti çıkması ve büyük koalisyon ortağı olarak iktidar gelmesi, siyaseti sömürgeleştirmeyi göze alarak 'irtica tehdidi'ne savaş açan 28 Şubat Sürecini başlatmış, 28 Şubat süreci ise İslâmcı hareket içinde bölünmeyle sonuçlanacak ayrışmayı hızlandırmıştır. Bugün ise, büyük çoğunluğu Refah'tan ayrılanlardan oluşan AKP'nin ezici bir çoğunluğa sahip olduğu bir Parlamentomuz var, ancak ülkede laik bir sektörle, İslâmi denilebilecek kesim arasındaki iktidar mücadelesi hızını kaybetmek yerine güçlenerek sürüyor. Bazıları ikinci bir 28 Şubat sürecinden korkuyor, bazıları ikinci bir 28 Şubat sürecini talep ediyor. Elinizdeki kitapta toplanan makaleler, deyim yerinde ise, Türkiye'nin tek dinamik siyasal hareketi olan İslâmcılığı ve bu dinamizmin bir göstergesi olarak İslâmcılıktaki dönüşümü, genel Türkiye siyaseti bağlamı içine

oturtmaya çalışarak yazılmıştır. Kitabın ana gövdesini Refah'tan AKP'ye giden süreçte yazılmış makaleler oluşturmaktadır. İslâmcı hareketin Refah-dışı unsurlarından MÜSİAD ve Akit gazetesi ile ilgili makalelerimi de konuyla ilgili olduğunu düşünerek derlemeye ekledim. Elinizdeki kitabın derlenmesine öncülük ettiği için sevgili Emirali Türkmen'e ve kitabın provasını dikkatle okuduğu için daha da sevgili Onur'a teşekkür ediyorum. Dileğim kitabın zevkle okunmasıdır.



SİYASAL BİR SORUN OLARAK İSLÂMÇILIK*

İslâmcı hareketler genelde iki ön kabulden hareketle anti-modern ve anti-demokratik görülürler. Birinci ön kabul, dinin toplumsal hayattaki önemini yitirmesi anlamında laikliği, demokrasinin ve modernleşmenin olmazsa olmaz bir şartı olarak görür. İkinci ön kabul ise İslâm'ı, modernite ve demokrasiyle uyum sağlayamayan ve İslâmcılığın siyasal özelliklerini – İslâmcı siyaseti – belirleyen bir din ve kültür olarak betimler. Her iki ön kabul de, Müslüman toplumlarda demokratikleşmenin/demokrasinin gerçekleştirilmesini pratikte İslâmi kimliğin bastırılmasına bağlar. Bu nedenle de laikliği/demokrasiyi gerçekleştirme veya koruma adına bazı demokrasi-dışı pratiklerin meşrulaştırılmasına yol açabilir. İslâmcılığa bu ön kabullerle yaklaşıldığında, İslâm ve demokrasi/modernlik birbirlerini tamamen dışlayan kutupları oluşturur ve kutuplardan biri bütün iyi şeylerle, diğeri de bütün kötü şeylerle ilişkilendirilerek aradaki nüans ve çeşitlilik göz ardı edilir. Örneğin; İslâmcılığın sadece 'moderniteyle uyumsuzluk' temelinde sorunsallaştırılması, onun siyasal yönleri üzerine odaklanmaktan çok bu siyasal yönleri özcü (essentialist) bir İslâm portresinden (t)üretir. Dahası, ikili düşündükleri için laik siyasal tutumların demokrasiyle bağdaşır olduğunu varsayan bu tür sorunsallaştırmalar, modernleştirici devletleri uyguladıkları laikliğin siyasal rejimine bakmadan sadece 'laik' olmaları nedeniyle tercih ederler.

* Teşekkür: Tuğba Alan ve Hande Yiğitbaşı'na çevirileri; Özgür Özmen Uysal, Çağkan Sayın ve Onur'a da çeşitli aşamalarda Türkçe metni okuyarak bu yazıya katkıda bulundukları için.

Bu yazıda, eğer Türkiye gibi ‘Müslüman’ ülkelerde daha fazla demokratikleşme sağlanacaksa,¹ İslâmcılığın İslâm’dan farklı bir temelde incelenmesi ve dinilikten farklı bir çerçevede sorunsallaştırılması gerektiği iddia edilecektir. Bu amaçla, modernitenin din ve siyaset ayrılığı biçiminde ifade edilmesi ve İslâm’ın özü itibarıyla işlevi bozuk (dysfunctional) bir din olarak betimlenmesi sorunsallaştırılacaktır. Bu sorunsallaştırma, “İslâm, modernite veya demokrasi ile uyumludur” şeklinde bir iddiadan değil, konumuz açısından İslâm’ın bağımsız bir değişken veya analitik bir kategori olmamasından kaynaklanmaktadır. Her şeyden önce, konumuz İslâm’ın kendisi değil İslâmcılıktır. İkincisi, İslâmcılıkta dahil olmak üzere neyin, ne kadar İslâmi olduğu, İslâmi kaygılar taşıyanlar açısından anlamlı olabilir, fakat burada önerilen yaklaşım açısından alakasızdır. Bu yazıda, modern toplumların -aynı zamanda dinin de rolünü, alanını ve işlev(ler)ini belirleyen- siyaset faaliyeti sayesinde ve etrafında birleşmiş heterojen toplumlar olduğu kabul edilerek, İslâmcılığın da sadece topluma karşı siyasal tutumu –siyaseti-temelinde sorunsallaştırılması gerektiği önerilecektir.

Bu amaçla, ahlâki eleştiriyi ve farklılıkları dışlamayan ve meşru siyasal faaliyeti bazı ön koşulların yerine getirilmesine bağlamayan bir siyaset yap(tır)ma biçimi olarak, ‘demokratik siyaset’ kriterinden yola çıkılacaktır. Zira bu kriter sayesinde, içinde bulunulan durumun ahlâki eleştirisini yapan bir hareket olarak İslâmcılık hem *normalleştirilebilir* hem de *sorunsallaştırılabilir*.

Öncelikle, idealize edilmiş bir modernite ve klişeleştirilmiş bir İslâm temelinde, İslâmcılığın damgalanması ve bunların bazı siyasal sonuçları tartışılacaktır. İkinci olarak, İslâmcılığın hem varlığını normalleştirmemiz hem de onun siyasetini sorunsallaştırmamız için, bize normatif bir zemin sağlayacak olan

¹ Varolan demokrasi düzeyinin, İslâmi hareketin siyasal özelliklerini de belirlediğini ve(ya) belirleyeceğini düşünerek, İslâmcı bir hareketin varlığını demokratikleşmenin ertelenmesi açısından mazeret olarak değil, ilerletilmesi için bir fırsat olarak da görebiliriz.

demokratik siyaset tanımı öne sürülecektir. Üçüncü olarak, Türkiye’de Millî Görüş Hareketi’nin temsil ettiği İslâmcılık, onun İslâmililiğine özel bir atıfta bulunmadan, öngördüğü devlet-toplum ilişkileri temelinde tanımlanacak ve sorunsallaştırılacaktır. Son olarak, İslâmcılığın demokrasinin gelişimine verebileceği tesadüfi katkı olasılıkları üzerinde durulacaktır.

SİYASAL OLMAYAN YAKLAŞIMLAR: ANALİTİK KATEGORİLER OLARAK İSLÂM VE MODERNİTE

Siyasal İslâm: Modernite Temelinde Damgalama

İdealleştirilmiş kavramsallaştırmasında, modernite, toplumun bilimsel ve rasyonel örgütlenmesini ifade eder ki, bu da, dinin toplumsal rolünün gerilemesi ve dini inancın özelleşmesi olarak tanımlanan sekülerleşme ile eş anlamlı olarak ele alınır.² Buna göre, modern toplumlar, geleneksel toplulukların aksine, kendilerini düzenlemede dine ihtiyaç duymayan rasyonel olarak örgütlenmiş toplumlardır. Bu ‘ideal tip’e göre değerlendirildiğinde, İslâmcılık da dahil olmak üzere herhangi bir dini hareket, ya toplumdaki gelenekselliğin ve irrasyonelliğin bir yansımasıdır, ya da moderniteye karşı patolojik bir isyandır.³ Çünkü, din için uygun olan alanın özel alan olduğu yolundaki modernite ilkesi, din/İslâm siyasallaştırılarak ihlal edilmektedir. Ayrıca, dinin özelleş(tiril)mesi demokrasinin bir ön koşulu olarak görüldüğü sürece, İslâmcılık/dini hareket aynı zamanda demokrasiye de karşıdır.

² Roy Wallis ve Steve Bruce, “Secularization: The Orthodox Model,” Steve Bruce, derl., *Religion and Modernization: Sociologist and Historians Debate the Secularization Thesis* (Clarendon Press; Oxford, 1992).

³ Emmanuel Sivan, *Radical Islam: Medieval Theology and Modern Politics* (New Haven: Yale University Press, 1990).

Fakat, dinin özelleş(tiril)mesi ve toplumsal öneminin azalması anlamında sekülerleşme fikri, aslında bir miti yeniden üretmektedir.⁴ Bu mit, tarihi insanlığın -batıl inançtan akla, inançtan inançsızlığa, dinden bilime doğru- ilerici evrimi olarak görür. Son yıllardaki kamusal ve özel alan ayrımını sorgulayan yaklaşımlardan yola çıkarak, modern toplumların özelleş(tiril)-miş bir dini gerektirdiği düşüncesinin, aslında belirli bir iktidar yapısını savunan ve belirli bir siyasal seçkinler grubunu ahlâki eleştiriden izole etmeye çabalayan bir ideoloji olduğu düşünülebilir.⁵ Öte yandan, modernitenin pratiği ulusal bütünlük, modernleşme, kamu ahlâkı ve muhalefeti terbiye etme gibi çeşitli amaçlar için dinin araçsallaştırmasını/kullanılmasını dışlama-maktadır. Batı dünyasında hiçbir yerde kilise ve devlet tam anlamıyla ayrılmamıştır ve genellikle önemli bağlara sahiptir.⁶ Üstelik devletler “yurttaşlık erdemleri” (civic virtues) telkin eden ılımlı dinleri destekleme eğilimindedir.⁷ Bununla birlikte,

⁴ Jose Casanova, *Public Religions in the Modern World* (Chicago: Chicago University Press, 1994). 17. Ayrıca bakınız, Raimundo Pannikar, “Religion and Politics. The Western Dilemma” Peter Merkl ve Ninian Smart, derl., *Religion and Politics in Modern World* (New York, New York University Press, 1985), 55. Modernite ile dini ve siyasi güçlerin ayrılmadığını fakat aralarındaki ilişkiyi yeniden düzenledikleri görüşü için bkz. Wolfgang Schluchter, *Rationalism, Religion, and Domination: A Weberian Perspective*, translated by Neil Solomon, (Berkeley, LA: University of California Press, 1989).

⁵ Ole Riis, “Religion Re-Emerging: The Role of Religion in Legitimizing Integration and Power in Modern Societies,” *International Sociology*, 13, 2, (1998): 249-272.

⁶ Nikki Keddie, “Secularism and the State: Towards Clarity and Global Comparison,” *New Left Review*, 223 (November/December, 1997): 21-41, 24. Ayrıca bkz., John Madeley, “Politics and Religion in Western Europe” G. Moyser, derl., *Religion and Politics in the Modern World* (London: Routledge, 1991).

⁷ Nikki Keddie, “Secularism and the State: Towards Clarity and Global Comparison,” 37.

dinin toplumsal düzenin devamına yapacağı olumlu katkı aslında siyasal bir konu olup, onun işlevi/rolü üzerinde varılacak siyasal uzlaşmaya bağlıdır. Bu siyasal niteliği itibarıyla böyle bir uzlaşma gene siyaset vasıtasıyla gözden geçirilmeye ve yeniden tanımlanmaya tabiidir.

Moderniteyi analitik bir araç olarak kullanarak İslâmcılığın anti-modern olmaktan çok yarı-modern olduğu da iddia edilmektedir.⁸ Buna göre, İslâmcılık yarı-moderndir, çünkü bir yandan ulus-devlet ve teknoloji gibi modernitenin örgütsel ve araçsal boyutlarını kabul ederken, diğer yandan da bireycilik, kozmopolitlik ve cinsel eşitlik gibi aydınlanma ideallerini ret etmektedir. İslâmcılık gerçekten de bu aydınlanma ideallerine karşı çıkıyor olabilir, ancak, modernitenin siyasal-tarihsel pratiğinin kendisi de yarı-moderndir: sadece demokrasi ve çoğulculuk değil, faşizm, totalitarizm ve militarizm de modernitenin pratiklerindendir. Ayrıca aklın toplumu geliştirmedeki rolü hakkında şüpheli olan ve aydınlanmadan türeyen fikirleri ret eden bir çok sağcı hareketinin varlığı, sadece İslâmcılığın anti-modern ya da yarı-modern olarak anılmasını kabul edilemez kılmaktadır. En önemlisi de modernitenin yeterince karışık olan tarihsel pratiğini dikkate aldığımızda İslâmcılığın yarı-modern, anti-modern ve hatta modern olduğunu saptamanın, bizi onun siyasal yönleri hakkında yeterince aydınlatamayacağını görebiliriz. Eğer modernite kapitalizmle ilgiliyse, İslâmcılık modern sayılabilecek kadar kapitalisttir. Eğer modernite dinin çeşitli kullanımlarıyla ilgiliyse, İslâmcılık bu çeşitliliğe bir katkıda bulunmaktadır. Eğer modernite sadece demokrasi ve liberalizmle ilgiliyse, bu kesinlikle modernitenin kısmi bir betimlemesidir. Dolayısıyla, modernite kavramının İslâmcılığı anla(t)makta kullanılamayacak kadar müphem (bir araç) olduğu söylenebilir.

⁸ Fred Halliday, "The Politics of Islam: A Second Look," *British Journal of Political Studies*, 25, 3, (July, 1995): 399-417, 400, 416-417.

Kültürel Özcülük

Özcülük, Batı'nın 'rasyonalitesini,' onun kültürü ile açıklamanın hem bir sonucu hem de nedenidir. Örneğin, Basam Tibi'ye göre Avrupa, bilim ve teknolojiye dayanan kültürünün sağladığı iktidar sayesinde, Batılı olmayan dünyanın büyük bir kısmını fethedebilmiş ve yeniden örgütleyebilmiştir.⁹ Batı'nın rasyonelliğinin ve üstünlüğünün onun kültürü ile açıklanmasının doğal sonucu olarak, Doğu'nun 'irrasyonelliği' ve geri kalmışlığı da, onun, her şeyden çok dini tarafından belirlenen, kültürüne bağlanmaktadır. Batı düşüncesinin, bilimi ve tarihsel metodolojiyi kabul etme gibi laik yönleri ile Hıristiyanlık arasında yakın bir ilişki olduğu iddia edilmekte,¹⁰ Batının ve Doğunun farklı tarihsel gelişimleri, Hıristiyanlığın ve İslâmın farklılıkları ile açıklanmaktadır. Buna göre, Batı, dinine rağmen değil, dini sayesinde modern ve sekülerdir.¹¹

Hıristiyanlığın aksine İslâm modernleşme açısından işlevsel bir din olamaz; çünkü, özcü betimlemeye göre İslâm'da gelişme

⁹ Basam Tibi, *The Crisis of Modern Islam: A Pre-Industrialist Culture in the Scientific-Technological Age* (Salt Lake City: University of Utah Press, 1988), 2.

¹⁰ William M. Watt, *Muslim-Christian Encounters: Perceptions and Misperceptions* (London: Routledge, 1991), 131.

¹¹ Böyle bir karşılaştırmanın kökenleri Max Weber'e kadar uzanabilir. Schluchter'e göre, Weber Hıristiyanlığın modern birey, devlet, kapitalizm ve bilimin yükselişine nasıl bir katkıda bulunduğunu göstermeye çalışmıştır. Bkz. Wolfgang Schluchter, *Rationalism, Religion and Domination: A Weberian Perspective*, 253. Armando Salvatore de Weber'in İslâmın bir eksiklikler bütünü olarak tanımlanmasına bilimsel bir statü kazandırdığını iddia eder. Bkz. *Islam and the Political Discourse of Modernity* (Berkshire, Ithaca Press, 1997), 98. Burada kısaca Weber'in İslâm-Hıristiyanlık karşılaştırmasında İslâm'daki din-siyaset ilişkilerine bakarken, aynı şeyi Hıristiyanlık için yapmaması nedeniyle, analitik araçlarında tutarlı olmadığını belirtmeliyiz. Bkz. Ralph Schroeder, *Max Weber and the Sociology of Culture*, London: Sage Publications 1992), 70, 142.

fikri hiç yoktur.¹² Montgomery Watt, Müslümanlıkta, bireyler ve toplumlar için değişmezliğin (unchangingness) bir ideal olduğunu ve insanlığın ve çevresinin gerçek niteliğinin değişmez olarak algılandığını iddia eder. Buna göre, insan doğasının değişmezliği varsayımı, Müslümanları teknolojik gelişmelerin doğurduğu yeni sorunlara karşı körleştirir ve insan davranışlarına/ilişkilerine dair Kuran'da ve peygamberin sünnetinde ifadesini bulan kural ve kanunlarının kesin olduğu iddiasını destekler. İslâm'ın son din olduğu iddiası ise insanlık için gerekli olan bütün ahlâki ve dini gerçekliğin/doğruluğun İslâm'da mevcut olduğu inancına yol açar. Bu haliyle İslâm, diğer kültürlerden ödünç alma ihtiyacı duymayan, kendi kendine yeten bir dindir. Bu nedenle de, İslâmi olmayan her şey kuşkuyla karşılanır ve diğer kültürlerden ödünç alma konusunda bir isteksizlik vardır. Dahası, Muhammed'in ve Asr-ı Saadet deyiminden anlaşılacağı gibi erken İslâmın idealleştirilmesi, günün gerçek sorunlarını ve zorluklarını görmede ve bunların üstesinden gelmede acze düşen, geçmişe ait bir şeyin yeniden yaratılması taahhüdüne sahip bir topluluğun ortaya çıkmasına yol açar. Netice itibarıyla, İslâm değişime ayak uyduramayan savunmacı bir kültüre yol açtığı için, Hristiyanlığın tersine, değişimin ajanı olamayacak bir din olarak betimlenir.¹³ Böylece, İslâmçılık, hızlı ekonomik gelişmenin yol açtığı karışıklığın (disorientation) ve aslında Hristiyan olan modernitenin bazı yönlerinin transferi sonucu meydana gelen toplumsal değişimin Müslüman toplumlarda yarattığı hoşnutsuzluğun bir tezahürü olarak algılanır.¹⁴

¹² Bu paragraf için bkz. William M. Watt, *Islamic Fundamentalism and Modernity* (London: Routledge, 1988), 3.

¹³ Tibi, *The Crisis of Modern Islam: A Pre-Industrialist Culture in the Scientific-Technological Age*, 5-6, 138.

¹⁴ P. T. Vatikiotis, "Islamic Resurgence: A Critical View" Alexander S Cudsi ve Ali E. Hilal Dessouki, derl., *Islam and Power* (Baltimore and London: The John Hopkins University Press, 1981), 193.

Siyasal Özcülük

İncil'deki "Sezar'ın hakkını Sezar'a, Tanrı'nın hakkını Tanrı'ya verin" deyimini, kutsal ve seküler alanların iki farklı alan olarak tanındığı ve bu nedenle de sekülerleşmenin Hristiyanlığa içkin olduğu iddiasına yol açar. İddiaya göre, bu farklılaşma, daha sonra modernitenin temellerini oluşturan devlet-kilise ve din-sivil hukuk gibi farklılaşmalara izin vermiş ve özerk bir seküler kültür ve sivil toplum alanının gelişmesini teşvik etmiştir. Dolayısıyla, modern devletin, demokrasinin, sivil toplumun, endüstriyel ekonominin -ve bütün iyi/modern şeylerin gelişimi Hristiyanlığın seküler alana bahsettiği 'izinlerle' ilişkilendirilir.¹⁵

Bu özcü anlatımda, Hristiyanlığın aksine İslâm, tevhid ilkesi nedeniyle, dini ve dünyevi olanı ayırtıramayan ve bu nedenle de ne sekülerleştirilebilen ne de özelleştirilebilen bir dindir. İslâm sadece din olarak değil aynı zamanda siyasal bir topluluk olarak doğmuştur. Muhammed de sadece peygamber değil aynı zamanda devlet başkanıdır. Üstelik, dinin ve devletin bu kaynaşması yalnızca erken İslâmi topluluğa özgü bir şey değildir; daha sonraki İslâmi devletlerde de bu özellik görülmektedir.¹⁶ İslâm, kendisinininkinden başka bir toplum düzenlemesine ve modern kurumların gelişimi için merkezi önem taşıyan özerk bir seküler alana izin vermeden, hayatın bütün alanlarını kuşatan bir dindir. Dolayısıyla, özgürlük, vatandaşlık, katılım, bireycilik, liberalizm, anayasal devlet, insan hakları, hukukun üstün-

¹⁵ Antony Black, "Classical Islam and Medieval Europe. A Comparison of Political Philosophies and Cultures," *Political Studies*, XLI, 1, (1993): 58-69. Sekülerleşmenin kökenlerini Batı'nın dini gelenekinde bulan bir görüş için bkz. Peter Berger "The Process of Secularization" *The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion* (New York: Anchor Books, 1990 [1967]).

¹⁶ Bernard Lewis, "Introduction" idem, (derl.) *Islam from Muhammad to Capture of Constantinople, Vol. 1: Politics and War*, (New York: Oxford University Press, 1987), xvi. Ayrıca bkz. Bernard Lewis, *Islam and the West*, (New York: Oxford University Press, 1993), 5.

lûgü, demokrasi, serbest pazar ve kilise-devlet ayrılığı gibi Batılı fikirler İslâm'a yabancıdır ve İslâmi toplulukların tarihinde görülmez.¹⁷ Diğer dinler, siyasal modernleşmeye/demokratikleşmeye elverişliyi, bir eksiklikler toplamı olarak tanımlanan İslâm bunlara elverişli değildir.¹⁸ Böylece, modernleşen Müslüman ülkelerde demokrasinin varol(a)maması, İslâm'ın demokrasiye elverişsiz olduğu düşüncesiyle açıklanır ve bu topluluklarda var olan demokrasinin İslâm'a rağmen başarılı olduğu düşünülür. Günümüzdeki İslâmçılığın ise, İslâm'daki Allah'ın hakimiyetine olan inanç nedeniyle, demokrasiyi ve sekülerizmi ret eden, totaliter bir İslâm devleti yaratmayı amaçladığı iddia edilir.

Siyasal Sonuç: Demokrasiye Bir Engel Olarak Özcülük

Bütün zamanlarda/mekanlarda toplumsal ve siyasal pratiklere hakim olan ve dolayısıyla günümüz İslâmçılığının da siyasal yönlerini belirleyen bir İslâm'ın varlığını öne süren özcü betimlemeler, son yıllarda, din ve devlet kaynaşmasının İslâm medeniyetini karakterize etmediği ve İslâm'ın sekülerleştirilemez olarak tanımlanmasının yanıltıcı olduğu öne sürülerek eleştirilmiştir.¹⁹ Ayrıca, İslâmçılığın siyasal yönlerini belirleyen un-

¹⁷ Bernard Lewis, "Islam and Liberal Democracy: A Historical Overview," *Journal of Democracy*, 7, 3 (April, 1996): 52-63; Bernard Lewis, "Islam and Liberal Democracy," *Atlantic Monthly*, 271 (1993):89-98.

¹⁸ Bu tür bir görüş için Myron Weiner, "Political Change: Asia, Africa, and the Middle East" idem ve Huntington, S. P., derl., *Understanding Political Development* (Illionis: Waveland Press, Inc, 1994) [1987]), 60.

¹⁹ Sadik, J. Al Azm, "Is Islam Secularizable?" *Jahrbuch fur Philosophie des Forschungsinstituts fur Philosophie Hannover*, 7, (1996): 15-24; Dale, F. Eickelman, "From Here to Modernity: Ernest Gellner on Nationalism and Islamic Fundamentalism" John A. Hall, derl., *The State of the Nation: Ernest Gellner and the Theory of*

surun İslâm değil, İslâmcıların içinde bulunduğu totaliter ya da demokratik olmayan siyasal bağlamlar olduğu iddia edilmiştir.²⁰ Nitekim, İslâmı, İslâmcı siyaseti belirleyen ‘bağımsız bir neden’ olarak ele aldığımızda ‘Taliban’dan Erbakan’a’ farklı İslâmcılıkları açıklamakta zorlanırsınız. Buna karşılık, bu makale, söz konusu özcü betimlemelere ‘hayır İslâm aslında şöyledir veya böyledir’ demek için değil, bazı siyasal sonuçları nedeniyle ilgilanmaktadır. Bahsedilen özcü betimlemelere göre hareket edersek, seçeneklerimiz, ‘ya İslâm ya da modernite’ ile, daha doğrusu, ‘ya modernleşme için İslâmi kimliğin bastırılması ya da İslâmın dirilişi’ ile sınırlıdır. Şöyle ki, İslâm modernleşme açısından işlevsel olmadığı için, modernleşme hedeflerinin gerçekleştirilmesi doğrultusunda kişisel motivasyonu seferber eden bir ‘sivil din’ olamaz.²¹ Bu nedenle, Müslüman bir toplumda modernleşme ve sekülerleşme sadece ‘İslâm’a rağmen’ gerçekleştirilebilir ve İslâm’la modernleştirici devlet arasındaki ilişki sadece sıfır-toplamlı bir oyun olabilir. Ayrıca, İslâm bir siyasal bir güç olarak tanımlandığı sürece, ‘ilerici’ modernleştirici rejim ve ideolojilere karşı, sürekli kontrol edilmesi gereken daimi bir gerici tehdit potansiyeli olarak düşünülür.

Nationalism (Cambridge: Cambridge University Press, 1998); Ira, M. Lapidus, “State and Religion in Islamic Societies,” *Past and Present*, 151, (1996): 3-28.

²⁰ Ahmed S. Moussali, “Modern Islamic Fundamentalist Discourses on Civil Society, Pluralism and Democracy” Augustus R. Norton, derl., *Civil Society in Middle East* (Leiden: E. J. Brill, 1995); Sayyed V. Nasr, “Democracy and Islamic Revivalism,” *Political Science Quarterly*, 110, 2 (1995), 261-285. Ayrıca bkz. Mary-Jane Deeb, “Islam and the State in Algeria and Morocco: A Dialectical Model” ve William I. Zartman, “The Challenge of Democratic Alternatives in the Maghrib” her ikisinde John Ruedy, derl., *Islamism and Secularism in North Africa* (London: Macmillan, 1996 [1994]).

²¹ Robert N. Bellah, *Beyond Belief: Essays on Religion in a Post-Traditionalist World* (Berkeley, Los Angeles: University of California Press, 1991), 180-181.

Örneğin; Donald E. Smith tarafından ifade edilen beş sekülerleşme türünden sadece biri İslâm için uygundur.²² *Siyasa sekülerleşmesi* –siyasa ile dinin kurumsal ayrışması ve siyasanın dini kimliğinin reddi– tek kelimeyle mümkün değildir; çünkü, İslâm bir devlet dinidir.

Siyasa-genişleme sekülerleşmesi, yani eskiden din tarafından düzenlenen toplumsal alanların siyaset vasıtası ile düzenlemesi de mümkün değildir; çünkü, İslâm tevhid ilkesi nedeniyle bütüncül/toptan bir hayat tarzıdır. Benzer şekilde, *siyasal kültür sekülerleşmesi* de mümkün değildir, çünkü Müslüman toplumlarda siyasal topluluk aynı zamanda dini bir topluluktur ve topluluğa dair bütün değerler aslında dinidir. Dini meselelerin etkisinin azalması ve dini kimliğin zayıflaması, yani *siyasal süreç sekülerleşmesi* ise, Müslümanlar devlet(lerin)in şeriatı savunmasını ve dini geliştirmesini umdukları için gerçekleşemez. Eğer İslâm’da din ve siyaset ayrılığı yoksa, dinin siyasal hayatta hiçbir rol oynamamasını sağlamanın en iyi yolu, onu kontrol altına almaktır.²³ Bu durumda, İslâmi toplumlarda sadece *siyasa hakimiyeti sekülerleşmesi* mümkündür. Bu tür bir sekülerleşme, hiçbir dini özerkliğe izin vermeyen radikal bir sekülerleşme planına ve dinin etkisini ya tamamıyla bertaraf etmeye ya da dini resmi ideoloji ile aynı çizgiye getirmek için yürürlükteki dinin içeriğini radikal olarak değiştirmeye yönelik politikaları içerir.

Nitekim, Batılılaştırıcı Türk devleti sadece İslâm’ın toplumsal rolünü sınırlamaya çalışmamış, aynı zamanda, İslâmı Kemalist devrimin yerleştirmek istediği yeni fikirlerin hizmetine sunmak için çeşitli reformlara tabi tutmuştur.²⁴ Bu açıdan Türk

²² Donald E. Smith, “Religion and Political Modernization: Comparative Perspectives” idem, derl., *Religion and Political Modernization* (New Haven: Yale University Press, 1974), 8, 85-123.

²³ Binnaz Toprak, *Islam and Political Development in Turkey* (Leiden: E. J. Brill, 1981), 25, 33.

²⁴ Paul Dumont, “Islam As a Factor of Change and Revival in Modern Turkey” Sabri Akural, derl. *Turkish Culture: Continuity and Change* (Ankara: Ankara University Press, 1974), 10, 10-11.

laikliği, aynı zamanda gerçek İslâmın ne olduğunu tanımlama ve yerleştirme çabasını ifade eden bir Türk Müslümanlığı kurma çabasına işaret etmektedir. Bu çaba aslında modernite pratiğine yabancı olmayan bir sivil din yaratma çabası olarak da görülebilir. Cumhuriyet iradesinin yukarıdan aşağıya, Durkheimci değil, Rousseaucu bir sivil din yaratmaya çalıştığını söyleyebiliriz. Bu Türk Müslümanlığını oluşturmaya çalışan haliyle Türk Laikliğinin laik olması kategorik olarak mümkün değildir. Nitekim, eğer Türk laikliğinin dediği gibi bilime uygun olan her şey akla en yakın din olan İslâm'a da uygun ise ve gerçek İslâm demokrasi ile çelişmiyorsa, Türk Laikliği, bilim ve demokrasi aynı zamanda İslâmidir.²⁵ Türk laikliği aslında Cumhuriyet'in dini bireyin özgürlük alanına dair bir sorun olarak görmeyen 'devlet dini' geleneğini ele vermektedir.²⁶ Fakat bir sivil din haline getirilmeye çalışılan bu devlet dini, Cumhuriyet iradesi tarafından meşru siyaset alanının dışında bırakılmıştır. Netice itibarıyla, bugün, laikliğin siyaset vasıtası ile sorgulanması ya da İslâmi kimliğin siyasal olarak ifade edilmesi, dinin siyasal amaçlar için kullanılması olarak sınıflandırılması riskini taşımaktadır. Bu sorgulama yada ifade etme de hem Cumhuriyet Anayasasını ihlal eden bir suç, hem de Türk laiklerinin/Müslümanlarının gözünde, bir günahtır.²⁷ Türk laikliğinin sorunu çoğulculuğu ve siyaseti aynı anda dışlamasıdır.

(Bloomington, Indiana: Indiana University, Turkish Studies 6, 1987). Ayrıca bkz. Sencer Ayata, "Patronage, Party, and State: The Politicization of Islam in Turkey," *Middle East Journal*, 50, 1, (Winter, 1996): 40-56, 41, 42.

²⁵ Hasan Bülent Kahraman, "Demirel, Din ve Laiklik," *Radikal*, 5 Kasım 1999.

²⁶ Tektaş Ağaoğlu, "Laik Cumhuriyetin Amentüsü," *Marxism ve Gelecek*, 3 (Yaz, 1994): 57-71.

²⁷ "Günah ve Suç İşliyorlar," *Hürriyet*, 9 2. 1997. Demirel: dini siyasalaştırmaya çalışanlar hem günah hem de suç işlemektedirler.

Müslüman ülkelerde, devlet öncülüğündeki sekülerleşme hareketleri gayrıliberaldir.²⁸ Bu hareketler pratikte modern devletin hesap verebilir olmasını isteyenleri dışlıyordu²⁹ ve laikliğin sorgulanmasını veya dinin rolünün/alanının ne olması gerektiği tartışmalarını siyasal faaliyetin meşru alanından çıkarıyordu. Bu nedenle, demokrasi/demokratikleşme ile kökeninde resmi olmayan İslâm'ın kültürel ve siyasal nitelikleri itibarıyla modernleşme için işlevsel ol(a)mayacağı ön kabulü yatan, gayrıliberal laiklik arasında bir gerilim vardır. Buradaki kısır döngü ise şudur: modernleşme/demokratikleşme İslâm'ın/İslâmi kimliğin bastırılmasını gerektirir; fakat, bu bastırılma paradoksal bir biçimde demokratik değildir ve otoriteryanizmi besler. Bu nedenle, İslâmıcılığın karşısında sadece laikliğin veya modernliğin savunusunu yapmak, demokratik gelişme açısından, sanıldığından daha az verimlidir.

İslâm'ın Dirilişi Olarak İslâmıcılık

Çağdaş İslâmıcılık incelemelerinde ise, genellikle, modernleşmeye karşı olan İslâmi norm ve değerlerin siyasal davranışın ana belirleyicileri olduğu Müslüman bir toplulukla ve bu topluluğun Müslümanlığının modernleşme, sekülerleşme ve rasyo-nelleşme uğruna modernleştirici devlet tarafından bastırılışıyla karşılaşmaktadır. Böylece, İslâm, İslâmi kimliği bastıran modernleştirici devletin kontrolü çeşitli nedenlerle zayıfladığında, yeniden dirilecek ya da canlanacak bir siyasal bir güç olarak, genelde çevre olarak anılan 'orada' beklemektedir.³⁰ Eğer mo-

²⁸ Nikki Keddie, "Secularism and the State: Towards Clarity and Global Comparison," 30,

²⁹ Ghassan Salame, "Introduction: Where are the Democrats?" idem, derl., *Democracy Without Democrats: The Renewal of Politics in the Muslim World* (London and New York: I. B. Tauris, 1994), 3.

³⁰ John L. Esposito, "Islam and Muslim Politics" John L. Esposito, derl., *Voices of Resurgent Islam* (New York: Oxford University Press, 1983), 11; Haldun Gulalp, "The Crisis of Westernization in Turkey: Islamism vs. Nationalism," *Innovation* 8, 2 (1995): 175-182; Mark

derleşme 'İslâm'a rağmen' ise, yeniden canlanan İslâm da doğal olarak modernleşme karşıtı olarak algılanacaktır. Modernleştirici devletlerin vaat ettikleri refahı sağlamada veya batılılaşma hedeflerini kitleler için anlamlı kılmada başarısız olması, devletin kontrol gücünü zayıflattığı için, otomatik olarak İslâmi canlanışla sonuçlanır. Burada başarısızlığın kriteri bizzat İslâmcılığın varlığıdır. Bunun dışında, modernleştirici devletlerin hangi durumlarda ve ne kadar zamanda başarılı sayılacaklarının kriteri yoktur.

Başka bir alternatif ise, orada -'pusuda'- beklemekte olan İslami siyasal gücün, kendini gerçekleştirecek fırsatları modernleşmenin sonucu olarak ele geçirdiği için canlanmasıdır. Küreselleşmeyi açıklayıcı bir araç olarak kullanan diğer yaklaşımlar da aynı mekanik mantığı paylaşırlar. Küreselleşme, vaat edilen refahın yaratılabilmesi olasılığını kısıtlayarak ve devletin düzen/anlam sağlama yeteneklerini zayıflatarak, modernleştirici devletlerin İslâm'ı kontrol edebilme kabiliyetlerini zedelemektedir.³¹ Dolayısıyla, İslâm kaçınılmaz bir biçimde (yeniden) 'di-

Tessler, "The Origins of Popular Support for Islamist Movements: A Political Economy Analysis" John Pitelis, derl., *Islam, Democracy and the State in North Africa* (Bloomington: Indiana University Press, 1997); Jeff Haynes, *Religion in Third World Politics* (Buckingham: Open University Press, 1994), 145; Nazih N. Ayubi, *Political Islam: Religion and Politics in the Arab World* (London: Routledge, 1991), 212; Mark Jurgensmeyer, *The New Cold War? Religious Nationalism Confronts the Secular State*, (Berkeley, LA: University of California Press, 1993), 194; Emmanuel Sivan, "The Islamic Resurgence: Civil Society Strikes Back" Lawrence Kaplan, derl., *Fundamentalism in Comparative Perspective* (Amherst: The University of Massachusetts Press, 1992), 100, Şerif Mardin, "Religion and Politics in Modern Turkey" James Piscatori, derl., *Islam in the Political Processes* (Cambridge: Cambridge University Press, 1986), 155-156; Şerif Mardin, "Islam in Mass Society" M. Heper ve A. Evin, derl., *Politics in the Third Turkish Republic* (Boulder: Westview Press, 1994).

³¹ Cyrus Bina, "Towards a New World Order: US Hegemony, Client-States and Islamic Alternative" Hussin Mutalib ve Taj ul-Islam Hasmi, derl., *Islam, Muslims, and the Modern State: Case Studies of*

ilmektedir'. Postmodernleşmenin modernleşmenin yerini aldığı durumlarda ise, İslâmçılık artık modernleşme sürecinin alt üst edici etkilerine değil, postmodernitenin ayrık çoğulculuğuna ve uçuculuğuna (ephemerality) karşı tutunacak bir dal arayışını ifade eden bir tepkidir.³²

Böylece İslâm, kontrol edilemediğinde otomatik olarak İslâmçılığa yol açan ve onun siyasal yönlerini belirleyen bağımsız bir değişken haline gelir ve odağımız, modern, laik, demokratik ya da İslâmi olduğunu iddia eden aktörlerden, bedensiz bir aktör haline gelmiş olan İslâm'a kayar. Günümüz İslâmçılığının, ya da bu çerçeveye daha uygun bir deyişle İslâmın günümüzde yeriden canlanmasının, tarih boyunca tekerrür eden bir olayın son halkası olduğu söylenir.³³ Dolayısıyla, toplumsal temsilciler olarak dini-siyasi hareketlerin içinde bulunduğu bağlamlar, oynadıkları roller ve amaçları ikinci plana itilmiştir. Bu noktada ne birer etken olarak Müslümanların çabaları, ne Müslüman ülkelerde İslâmçılıktan başka siyasal ifade biçimlerinin olasılığı, ne de İslâmçılığı belirleyen etmenler olarak modern yapılar/ideolojiler ile İslâm arasındaki etkileşim hesaba katılmaktadır. Önce bir İslâm inşa edilmekte, sonra da İslâmçılık bu 'inşa' temelinde açıklanmaktadır.³⁴ Bu nedenle, Müslüman ülkelerdeki

Muslims In Thirteen Countries, (New York: St. Martin's Press, 1994). Ziya Onis, "The Political Economy of Islamic Resurgence in Turkey: The Rise of the Welfare Party in Perspective," *Third World Quarterly*, 18, 4 (1997), 743-766. Peter Beyer, *Religion and Globalization* (Sage, London: 1994), 105.

³² Bryan S. Turner, *Orientalism, Postmodernism and Globalism* (London, Routledge, 1994), 80. Bronislaw Misztal ve Anson Shupe, "Making Sense of the Global Revival of Fundamentalism" Bronislaw Misztal ve Anson Shupe, derl., *Religion and Politics in Comparative Perspective: The Revival Religious Fundamentalism in East and West* (London: Preager, 1992), 5.

³³ John L. Esposito, *Islam and Politics* (Syracuse: Syracuse University Press, 1991).

³⁴ Edward W. Said, *Orientalism* (London: Penguin, (1987) [1978]).

demokratikleşme olasılıklarını ‘İslâm ve demokrasi’ ya da ‘İslâm ve modernite’ çerçevesinde tartışmak, tam ve istikrarlı bir demokrasinin gerçekleştirilmesi açısından başlı başına bir engeldir.

İslâmcılığın Modernliği Üzerine Bir Not: Kültürcülük

Çağdaş İslâmcılık, Müslüman toplumun modernleşme/değişim sürecine karşı verdiği muhafazakar bir tepki değildir. İslâmcılık daha çok, modernleşmenin Batılılaşmayla eşitlenmesine karşı çıkar.³⁵ Bu açıdan, İslâmcılığın bir tür farklılık arayışı olduğu söylenebilir. İslâmcılık, İslâm’ın modernleşme için uygun olmayan bir kültür olduğu iddiasına karşı çıkarak, Müslüman ülkelerin sadece İslâm’ı işlevselleştirerek modernleşebileceğini savunmakta ve otantik bir modernleşme yolu aramaktadır. Eski Sudan Başbakanı El-Sadık El-Mehdi’nin beyanı bu konuyla ilgili bir örnek teşkil etmektedir: “Batılılaşma ... Batı kültürü ve çıkarlarının içine gömülüdür. ... Modernleşme bu kültürel ve tarihi ifadelerden ayrıştırılabilir ve ayrıştırılmalıdır.”³⁶ Bununla birlikte, aranılan otantikliğin modernitenin

³⁵ Nilüfer Göle, “Authoritarian Secularism and Islamist Politics: The Case of Turkey” Augustus R. Norton, derl., *Civil Society in Middle East*, Vol. 2. (Leiden: E. J. Brill 1996). 24; Edmund Burke, III, “Orientalism and the World History: Representing Middle Eastern Nationalism and Islamism in the Twentieth Century,” *Theory and Society*, 27, 4 (August, 1998): 489-507; Ira, M. Lapidus, *A History of Islamic Societies*, (Cambridge: Cambridge University Press, 1990 [1988]); Jeffrey Alexander, “Modern, Anti, Post and Neo.” *New Left Review*, 210, (March/April, 1995): 63-101; John Brohoman, “Universalism, Eurocentrism and Ideological Bias in the Development Studies: From Modernization to Neoliberalism”, *Third World Quarterly*, 16, 1, (1995): 121-140.

³⁶ Al-Sadiq Al-Mahdi, “Islam: Society and Change” John L. Esposito, derl., *Voices of Resurgent Islam* (New York: Oxford University Press, 1983), 239. Ayrıca Meryem Gamberi’nin Ziyaüddin Serdar ile mülakatı “Batılılaşma Tuzaktır”, *Gerçek Hayat*, 1-7 Şubat 2002.

yeniden tanımlanmasından değil onun meşrulaştırılmasında İslâm'ın oynayacağı rolden kaynaklanacağını belirtmeliyiz.

Bu bağlamda, eğer gelişme sorunlarının kültürel çerçeve içerisinde ele alınması/algılanması Weberci ise, İslâmçılık da, tıpkı modernleştirici rejimler gibi Webercidir. Çünkü her ikisi de ekonomik, toplumsal ve siyasal sorunları birer (uygun/uygun olmayan) kültür ve ahlâk sorunu olarak görür. Gerçekten de, o-tantik modernleşmenin ön koşulu, yani Batı karşısında İslâm medeniyetinin canlan(dırıl)ması, kendi kimliğinin ve kültürünün farkında olmaktır. Bu nedenle, İslâmçılık kültürcü bir hareket olarak tanımlanabilir. İslâmçılar, 'bilinçli Müslümanlar' olduklarını iddia ederek, henüz Müslüman sıfatını hak etmeyen bir topluma bilinç aşılama çabalarlar.

Bilinçlendirici bir hareket olarak İslâmçılık milliyetçiliğe benzer, ama milleti daha dini/İslâmi bir temelde tanımlar. Bu, İslâmçılığın amacının eski bir düzeni yeniden kurmak veya modernleşme kavramını yeniden tanımlamak olduğunu göstermekten ziyade, siyasal topluluğun İslâmi değerler ve kimlik etrafında birleşmiş olan İslâmi/ahlâki bir topluluk olarak yeniden tanımlanmasını ve kapitalist rasyonalitenin İslâmi bir biçimde meşrulaştırılmasını ifade eder. Bu açıdan İslâm'dan beklenen, bütünleştirici bir rol oynaması ve kendini İslâmcı devletin siyasal yetkesiyle sınırlandırmasıdır. Diğer bir deyişle, öncelikli olan İslâm değil siyasettir. Bu nedenle, toplumun İslâmleştirilmesi aslında sivil din projesinin geniş çerçevesi içinde ele alınabilir; çünkü, netice itibarıyla amaçlanan, ulusal amaçların elde edilmesi için, kişileri motive eden ve harekete geçiren bir tür İslâm'dır. Fakat, bütün bunlar, İslâm'ın anti-modern ve modernleşme için işlevi bozuk bir din olduğu iddialarına karşı, İslâmçılığın modernliğini gösteren anlamlı savlar olmakla birlikte, bizim için önemli olan İslâmçılığın siyasal yönleri ve siyasete bakış açısı hakkında bilgi vermemektedir.

MEŞRU SİYASET ALANININ DEMOKRATİK YAPILANDIRILMASI

Stankiewicz'den ödünç alınarak demokrasi, ne yapılması gerektiği hakkında farklı fikirlere izin veren bir *ideoloji* olarak tanımlanabilir.³⁷ Burada ideolojisinin demokrasi olması beklenen kurum, meşru siyaset alanının sınırlarını çizen devlettir. İdeolojisi demokrasi olan bir devlet, aslında tarihsel bir gerçeklik değil ideolojik bir mit olan ve burada kullanılan 'cumhuriyetçi siyaset' anlayışına da aykırı olan 'tarafsız devlet' anlayışıyla karıştırılmamalıdır. Faydalarını maksimize etmeye çalışan bireyler arasındaki etkileşimleri düzenleyen bir kurum olarak 'tarafsız' devlet, toplumun üyelerinden kaynak almanın/aktarmanın bireysel özgürlüklere karşı bir saldırı olduğu varsayımına dayanarak, içeriksel (substantive) bir ortak iyiyi gerçekleştirmeye çalışmaktan kaçınır. Fakat, kamu yararı diye bir şeyin olmadığı fikri aslında içeriksel siyasal argümanları siyasal hayatın dışında bırakır, ki bu da aslında toplumun ortak iyisi hakkında olan siyasetin ortadan kaybolmasıdır. Siyaseti stratejik bir iktidar oyunu, fayda maksimize edici bireylerin yarı-ticari ilişkilere girdiği bir piyasa olarak kavramak, Andreas Schelder'in deyişiyle, siyaset karşıtlığının *ahlâk dışı* çeşididir.³⁸

Bu yazıda kullanılan siyaset kavramı, siyasal aktiviteyi tüm toplumun içeriksel ortak iyisinin meşrulaştırılması, yeniden üretilmesi, gözden geçirilmesi ve yeniden tanımlanması olarak görmesi açısından cumhuriyetçidir. Buna göre, demokratik siyaset, toplumun ortak iyisinin ne olması gerektiği hakkındaki farklı görüşlerin meşru kabul edildiği siyasettir. Bu da, kaçınılmaz olarak, kamusal faydaların ve kötülüklerin tanımlanmasını, çatışan çıkar ve kimliklerin koordinasyonunu,

³⁷ W. J. Stankiewicz, *In Search of a Political Philosophy: Ideologies at the Close of Twentieth Century* (London: Routledge, 1993), 416.

³⁸ Andreas Schelder, "Introduction: Antipolitics –Closing and Colonizing the Public Sphere" idem, derl., *The End of Politics? Explorations into Modern Antipolitics* (London: Macmillan, 1997),

harmonizasyonunu ve toplumun karşılaştığı sorunlara çözümler üretilmesini içerir. Daha da önemlisi, demokratik olarak yapılandırılmış bir siyasette, devlet gerçekleştirmeye çalıştığı herhangi bir verili ortak iyi fikrini, onun siyasal niteliğini zedeleyecek şekilde ahlâkileştirmez. Demokratik bir devlet, gerçekleştirmeye çalıştığı ortak iyinin gözden geçirilmesinin ve yeneden tanımlanmasının meşruiyetini kabul eder. Çünkü, herhangi bir içeriksel ortak iyi tanımının ahlâkileştirilerek siyasetin üstüne ve dışına taşınması, siyasetin meşru alanının daralması ve siyasetin önceden tanımlanmış bir ortak iyinin gerçekleştirilmesine yönelik bir 'idare'ye indirgenmesi anlamına gelir. Oysa, bir kez (siyasi olarak) kurulanın varlığı sonsuza kadar sorgulanmaksızın kabul edilemez, çünkü, modernliğin özü "olan ve olması gereken" arasındaki çe-lişkidir.³⁹

Dolayısıyla, devlet, eğer ortak iyi olarak gerçekleştirmeye çalıştığı belli bir batılılaşma anlayışını kabul etmeyi meşru siyasal faaliyetin ön koşulu yapmak istemiyorsa, onu ahlâkileştirerek siyasetin dışına taşımamalıdır. Aksi takdirde, rasyonel-sağlıklı ve erdemli siyasetin sınırları saptanır ve verili olan ortak iyi kavramının sorgulanması irrasyonel addedilerek gayrimeşrulaştırılır. Oysa, siyasetin kendisi neyin rasyonel olduğu hakkındadır. Verili olanın ahlâki açıdan eleştirilmesi ve sorgulanması ve toplumun ortak iyisinin niteliği hakkındaki tartışmalar demokratik siyasetin unsurlarıdır; çünkü, ne tür bir dünyada yaşamak istediğimiz ve devletin izlemesi gereken ortak iyinin niteliği, siyasetin gündeminden meşru bir şekilde dışlanamayacak kadar hayati öneme sahip unsurlardır.⁴⁰ Bu açıdan, siyasetin görevi verili olanla/olanı 'idare etmek' değil, yeni bir adalet düzeni kurmaktır. Dahası, siyasetin bu şekilde kavramsallaştırılması demokrasinin kapanamayan, bitirilemeyen, ya da konsolide edilemeyen, açık uçlu geliştirici ve oynak bir hedef

³⁹ Agnes Heller, "The Concept of the Political Revisited" David Held, derl., *Political Theory Today* (Cambridge: Polity Press, 1991).

⁴⁰ Richard Bellamy, *Liberalism and Modern Society: A Historical Argument*, (Cambridge: Polity Press, 1992), 256.

olarak tanımlanması ile uyumludur.⁴¹ Bu nedenle, siyasetin çıkış noktası ne 'ortak' değerler, ne de Batılılaşma gibi bir ortak iynin tüm aktörlerce kabul edilmesidir. Bernard Crick'in de işaret ettiği gibi;

Çoğu kez bu 'anabilim'in [masterscience](siyaset) işleyebilmesi için, hali hazırda paylaşılan bir 'ortak iyi' fikrinin, bir 'uzlaşmanın' ... var olması gerektiği düşünülür. Fakat bu ortak iynin kendisi pratik uzlaşma sürecidir ...objektif olduğu iddia edilen bir 'genel irade' veya 'kamu çıkarı' değildir. Bunlar bir toplumun nasıl bir arada tutulduğuna dair yanıltıcı ve iddialı açıklamalardır; daha da kötüsü bunlar, topluluğun bazı unsurlarının diğerleri lehine aniden yıkımını haklı çıkarabilirler... Fakat farklı gruplar siyaset yaptıkları için bir arada kalırlar ... Özgür bir toplumun ahlâki uzlaşması esrarengiz bir şekilde siyasetten önce veya siyasetin üzerinde olan bir şey değildir: o (medenileştirici bir aktivite olan) siyasetin kendisidir.⁴²

İslâmcılığın Normalleştirilmesi: Pragmatik ve Normatif

Bu aşamada, İslâmcılığın varlığını, onunla 'mücadele ederken' demokratikleşmeden fedakarlık etmeden, diğer siyasi hareketler gibi normalleştirebiliriz. Yukarıdaki demokratik siyaset tartışmasının ışığında, İslâmcılık meşru bir siyasal aktivitedir; çünkü, bir direniş hareketi olarak İslâmcılık, alternatif bir ortak iyi ve yaşanılacak bir dünya vizyonu öne sürerek, içinde bulunduğumuz durumunun ahlâki bir eleştirisini yapar. Böyle bir normalleştirmenin, İslâmcılığın 'dini hareketler her yerde var' diyerek normalleştirilmesinden

⁴¹ Andreas Schelder, "What is Democratic Consolidation," *Journal of Democracy*, 9, 2, (1998): 91-107.

⁴² Bernard Crick, *In Defense of Politics* (Middlesex: Penguin Books, 1973), 24.

farklı olduğunu belirtmek gereksizdir.⁴³ Ayrıca, İslâmcılığın varlığının normalleştirilmesi laiklik fikrinin yukarıda belirtilen demistifikasyonundan da çıkartılmamıştır. Daha da önemlisi, İslâmcılığın normalleştirilmesine yönelik bir argüman, 'her şey mübah' diyerek onu sorunsallaştırmamak anlamına gelmez. Burada ileri sürülen, demokratik bir siyasal yapılandırma, Batılılaşma ve laikleşme gibi siyasal uygulamaların, siyasetin üzerinde olmadığı, bu nedenle de karşı çıkılabilir olduğudur. Normatif açıdan, amaç mümkün olduğunca kapsayıcı bir toplumsal sözleşmeyi gerçekleştirmektir. Bu toplumsal sözleşmeyi, tarihsel bir gerçeklikten/tarihsel bir olaydan ziyade, ulaşılması gereken bir norm olarak kabul eden Kantçı toplumsal sözleşme fikridir. Dolayısıyla, demokratik bir düzen, İslâmi kimliği de içinde barındırmayı hedeflemelidir. Burada muhtemel bir itiraz, İslâmcıların gerçekten demokratik bir sosyal sözleşmeye dahil edilip edilmeyeceği ile ilgilidir. Bu itiraz İslâmcıların demokrasi tarafından sağlanan özgürlükleri kötüye kullanarak, onu yok edecekleri korkusundan kaynaklanır. Nihayetinde, bu itiraz risksiz bir demokrasi arayışını ifade eder ki, bu da demokrasilerin savunmasız oldukları inancına dayanır. Gerçekte yanıltıcı olan bu inanç, kaygısı (daha fazla) demokratikleşmeden çok rejimin istikrarı olan güçlerin lehinedir. Oysa Claus Offe'nin yakın zamanda işaret ettiği gibi:

demokrasiler savunmasız değildir. Hakların ve kaynakların dağılımı yoluyla şiddetli çatışma potansiyellerini kontrol edebilirler, böylelikle, hem siyasal topluluğun kendini cumhuriyetçi olarak tanımasını ve üyelerin anayasada içerilmiş olan hakkaniyet ilkelerine bağlılıklarını teşvik eder, hem de bölünmüş vatandaşları uzlaştırır ve (bireysel yaşam planları ve tercihlerindeki büyük farklılıklara rağmen)

⁴³ Dünyadaki farklı fundamentalist hareketler için Martin E. Marty ve Scott Appelby'nin (1991-1995) *Fundamentalism Project* çerçevesinde derlediği kitaplara bakılabilir. Ayrıca bkz. Mark Jurgensmeyer, *The New Cold War?*

men tanınan) bireysel ve eşit haklara dayanan liberal siyasal topluluğun temellerini güçlendirirler. ⁴⁴

İslâmcılık bir kez normalleştirildikten sonra, onu demokratik ilerlemeye katkıda bulunacak bir şekilde sorunsallaştırabiliriz. Bu da İslâmcılığın normalleştirilmesinin pragmatik nedenidir. Bu durumda normalleştirme: İslâmcı *siyasal* alternatifin yukarıda anımsatılan demokratik siyasetin ışığında değerlendirilmesini/sorunsallaştırılmasını içerir. Burada önerilen, İslâmcıların seçimler, parlamento ve laik kanunlar gibi unsurlar hakkındaki görüşlerini tartışmak değildir. Çünkü, çoğu İslâmcının kabul ettiği bu unsurlar, tek tip bir demokrasiye yol açmazlar. Tam da bu nedenle demokrasi içerikten yoksun bir süreçler toplamına indirgenemez. Eğer seçimleri demokrasinin prosedürel bir boyutu olarak ele alırsak, demokratik süreçlerin demokratik olmayan içerikleri gizleyebileceğini belirtmeliyiz. Demokrasi, iktidarın şiddete başvurmadan ve seçim yoluyla el değiştirmesinden ibaret değildir. Bu açıdan, birçok İslâmcının seçimlerle iş başına gelip gitmeyi kabul etmesi çok anlamlı olmayabilir. Eğer bir ‘demokrasi’ iktidarın seçimler yoluyla ve şiddete başvurmadan el değiştirmesine izin veriyor, fakat toplumun karşılaştığı temel sorunları siyasal gündemden çıkararak siyasetin meşru alanını sınırlandırıyor; seçimlerin toplumsal çeşitliliği siyasal alana taşımasını bekliyor; ve seçimleri -hükümet aslında toplumun seçiminin bir sonucudur diyerek- toplumu hükümetin bir nesnesi olarak gören perspektifleri meşrulaştırmak için kullanıyorsa, bu tür bir demokrasi, içerikten, yani siyasetten yoksun bir demokrasi değil midir?

⁴⁴ Claus Offe, “‘Homogeneity’ and Constitutional Democracy: Coping with Identity Conflicts through Group Rights,” *The Journal of Political Philosophy*, 6, 2 (1998): 113-141, 122.

İslâmcılığın Sorunsallaştırılması: Siyaset Karşıtı bir Siyasal Hareket Olarak İslâmcılık

İslâmcı siyasal duruş, iki ana nedenden dolayı, siyaset karşıtı tavrın dini bir çeşididir.⁴⁵ İlki, İslâmcılığın hem sorunları hem de çözümleri kişiselleştirmesidir. İslâmcılığın dini yönleri, siyasetini Kuran'dan veya İslâmi 'ilkelerden' çıkarmasından değil, dini söyleminden ve dindarlıkla erdemi ve iyi yöneticiliği ilişkilendirmesinden kaynaklanır. İkinci neden, İslâmcılığın toplumu homojen bir kitle olarak tasavvur ederek, bireylerin ve alt-grupların varlığını görmezden gelmesidir. Bu nedenle, İslâmcılık toplum içindeki çatışmaları ve aslen siyasetin görev alanında bulunan, farklılıklar arasındaki uyum sorunlarını göz ardı eder. İslâmcılığa göre, ortak iyi sorunu önceden çözülmüştür ve asıl sorun bu amacı gerçekleştirmeye uygun *idare* sorunudur. İslâmcılık, toplumsal hedeflerin tanımını ve savunmasını tekelleştirerek, toplumun ortak iyisinin ne olması gerektiği etrafında dönen bir faaliyet olarak siyaseti inkar eder.

İslâmcılığa göre siyaset, toplumu -modernleştirici rejimlerin izlediği Batılılaşma politikalarının neden olduğunu iddia ettikleri ahlâki krizden kurtarmanın başlıca aracıdır. İslâmcılar, Batılılaştırıcı seçkinlerin, Müslümanların kültürüne, tarihine ve dine karşı bir savaş açarak toplumu ahlâken yozlaştırdığını ve ülkeyi bağımsızlıktan, kimlikten ve özgüvenden yoksun bir uydu haline getirdiğini savunurlar.⁴⁶ Bu nedenle, İslâmi medeniyete dönüş ve ahlâki gelişme yada manevi kalkınma otantik

⁴⁵ Aşağıda değerlendirilen İslâmcılık, Türkiye'de 1970lerden bu yana İslâmcılığı siyasal arenada temsil eden Milli Görüş Hareketidir, bu değerlendirmenin esin kaynağı için bkz. Andreas Schelder, "Anti-Political-Establishment Parties," *Party Politics*, 2, 3, (1996): 291-312.

⁴⁶ Necmettin Erbakan, *Türkiyenin Meseleleri ve Çözümleri* (Ankara: 1991), 13, 31. benzeri bir görüş için bkz. Ali Ameer, "Islamism: Emancipation, Protest and Identity," *Journal of Muslim Minority Affairs*, 20, 1 (April, 2000).

modernleşmenin ve tüm diğer 'iyiliklerin' ön koşuludur.⁴⁷ Fakat, bunlar yalnızca İslâmcıların yönetiminde gerçekleştirilebilir; çünkü, İslâmcılara göre kendileri dışındaki tüm siyasal durumlar ve aktörler Batılılaşma, ve dolayısıyla, yabancı mantık ile bağlantılıdır. Bu ayrım içinde tartışma 'İslâmcı bizler' karşısında, Batı, Siyonist güçler ve IMF ile birlikte halka karşı işbirliği yapan 'Batılılaşmacı diğerleri' veya 'komprador laikler' çerçevesinde yürütülmektedir. Gerçek çelişkinin Müslüman toplum ve Batı arasında olduğunu düşünen bu haliyle İslâmcılık 3. Dünyacılığın bir versiyonudur. Böylece, toplum içindeki çeşitli siyasal durumlar arasındaki farklar göz ardı edilir ve bunlar arasındaki siyasal rekabet sahte olarak betimlenir. İslâmcılar 'diğerlerinin' yalnızca kendilerinin karşı durduğu bir iktidar karteli oluşturduklarını iddia ederler.⁴⁸ 'Diğerleri' ehliyetsiz, bencil, yozlaşmış, sorumsuz ve insanların refahı hakkında kayıtsızdırlar.⁴⁹ Tüm sorunların kaynağında yatan da onların yanlış siyasetleridir.

Bu iktidar kartelinin karşısında duranlar olarak, İslâmcılar, dindar olmaları nedeniyle devleti idare etmeyi hak eden erdemli yöneticilerdir.⁵⁰ Ehil, kaygılı ve adaletlidirler.⁵¹ Batılılaştırıcı seçkinler gibi iktidarı kendi çıkarları için değil, ahlâken üstün amaçlar ve Türkiye'yi kurtarma misyonu için isterler. İslâmcı-

⁴⁷ Necmettin Erbakan, *Türkiyenin Meseleleri ve Çözümleri; Refah Partisi Secim Beyannamesi: 24 Aralık 1995*. Ali Yaşar Sarıbay, *Türkiye'de Modernleşme, Parti ve Din Politikası: MSP Örnek Olayı* (İstanbul: Alan Yayıncılık, 1985), 113, 122-129. Saadet Partisi için de ahlâki kalkınma bir ön koşuldur, bkz. "Saadet Partisi: Program," *Milli Gazete*, 22 Temmuz 2001.

⁴⁸ Hasan Hüseyin Ceylan, derl., *Erbakan ve Türkiye'nin Temel Meseleleri* (Ankara: Rehber Yayıncılık, 1996), 153, 231.

⁴⁹ "Erbakan: Halk Sirkeden Kurtulacak," *Türkiye*, 21 Aralık 1995.

⁵⁰ Abdullah Şanlıdağ, "RP'nin Yükselişini Hazmedemeyenler," *Milli Gazete*, 17 Ekim 1995.

⁵¹ Selami Güder, "Tarihte 26 Yıl Önce," *Milli Gazete*, 16 Ekim 1995.

larınki, siyasal iktidar kazanmak uğruna tüm kötü şeyleri yapmak anlamına gelen *politika* değil, devleti gerektiği şekilde idare etmek/yürütmek anlamına gelen *siyasettir*.⁵² Dolayısıyla, İslâmcılığın sloganı ‘çözüm İslâmdır’ değil, ‘çözüm dindar Müslümanlar olan bizleriz’dir. Bu haliyle, İslâmcılık belli İslâmi fikirler etrafında değil, İslâmcı önderlerin etrafında toplanmış bir harekettir. Batıcı seçkinlere karşı olan retoriğin içerisinde tutarlı bir alternatif ideolojik duruş yoktur. Bu nedenle fikirlerden ziyade kimliğe ve zihinlerden ziyade duygulara vurgu yapılır. Dolayısıyla, insanların İslâmcı hareketlere katılımı, onların İslâmi kimliğinin ifadesinin bir aracıdır, fakat, ‘Batıcı’ kimliğe ve rejime karşı muhalefetleri haricinde, bu kimliğin ne olduğu ve İslâmi fikirlerin neleri içerdiği belirsiz kalır.

İslâmcılar toplumla çatıştığını iddia ettikleri ‘diğerlerine’ muhalefet ederlerken, tüm toplumun ve onun kolektif fikrinin/bilincinin gerçek temsilcileri olduklarını iddia ederler.⁵³ Tarih buna uygun anlatılır: dindar Müslüman insanlar, ülkelerinin sömürgeleşmesine bir bağımsızlık savaşı açarak tepki göstermişlerdir; fakat, o zamandan beri yabancılaştırmış Batılılaştırıcı bir seçkin grubu devleti ele geçirmiş ve iç sömürgeciler gibi davranmıştır. İslâmcılar, bu nedenle, devleti ve toplumu komp-rador laiklerde diyebileceğimiz Batılılaştırıcı seçkinlerden kurtarmayı amaçlarlar ve İslâmi addettikleri çizgide, devletin ve milletin kaynaşması için çabalarlar. Toplumdaki kimlik ve çıkar farklılıkları Batılılaştırıcı seçkinlerin manipölasyonunun bir sonucu olarak betimlenir ve popülist bir tavırla ‘halk’ kimlik ve çıkar farklılıkları olmayan homojen bir varlık olarak resmedilir.

İslâmcılık toplumun farklılaşmış olduğunu kabul etmeyerek ve kendisinin İslâm anlayışına uymayanlara şursuz Müslüman diyerek, toplumu öncü İslâmcılar tarafından uyandırılmayı bekleyen bir kitle olarak görür. Halkın gerçek sesi olduklarını iddia eden İslâmcılar, toplumun ne söylediğini/düşündüğünü keş-

⁵² Veyis Ersöz, “İslâm ve Siyaset,” *Milli Gazete*, 22 Mayıs 1995.

⁵³ Ceylan, *Erbakan ve Türkiye’nin Temel Meseleleri*, 121; Erbakan, *Türkiyenin Meseleleri ve Çözümleri*, 15, 7.

fetmek zorunda değildirler. İslâmcılar halkın içinden geldikleri ve sağduyulu oldukları için, halkın ne istediğini bilirler ve tüm toplumu 'diğerlerine' karşı temsil ederler. Dolayısıyla, İslâmcılar ve toplum aynı şeydir, ya da İslâmcılar nasıl betimliyorsa toplum aslında öyledir.

İslâmcılığın mevcut toplumu hiçe saymasının tek sonucu, popülist ve demokrasi karşıtı bir hükümet etme tarzı değildir; aynı zamanda, bir karşı-sosyal mühendislik projesi ile de karşı karşıyayızdır. Eğer Batılılaştırıcı bir devlet, bir sosyal mühendislik projesi yoluyla, (Batılılaşmış) bir insan modeli meydana getirmeyi amaçlamışsa, İslâmcılığın hakimiyeti altında, aynı devlet, yeni ideolojisi uyarınca bu kez de dindar bir Müslüman insan modeli inşa etmeyi amaçlayacaktır. Böyle bir karşı sosyal mühendislik, yukarıda bahsedilen otantik modernleşme arayışını ve Batı medeniyetine kaymayı bir hastalık, İslâm medeniyetine geri dönüşü de bir tedavi olarak gören teşhisle uyum içeresindedir. Açıktır ki, burada toplum/halk, sadece devletin ideolojisine uygun olarak şekillendirilecek bir 'hükümet nesnesi'nden ibarettir. Erdemli insanlar yaratmak, dindar insanların yönetimini gerektirir.⁵⁴ Çünkü, dindar bir iktidar, 'laik' ders kitaplarını İslâmi olanlarla değiştirerek, dindarlığı ve dolayısıyla erdemliliği 'özendirecektir'. Dindar insanlardan yoksun bir demokrasinin, hak etmeyen insanların, yani İslâmcı olmayanların, yönetimine yol açacağı savunulur.⁵⁵ Ayrıca, dindar olmayan insanların, kamusal alana karşı görevlerini ve yükümlülüklerini yerine getiremeyeceği iddia edilir.⁵⁶ Çünkü, İslâmcılara göre, kamusal ahlâk yalnızca İslâmi olabilir ve dindarlıkla erdemlilik doğru orantılıdır. Tüm İslâmleştirci adımlar, yalnızca dindar,

⁵⁴ Erbakan, *Türkiye'nin Meseleleri ve Çözümleri*, 53, 59, Sarıbay, *Türkiye'de Modernleşme, Parti ve Din Politikası*, 102.

⁵⁵ Sarıbay, *Türkiye'de Modernleşme, Parti ve Din Politikası*, 100-101, Süleyman Arif Emre, "Atatürk'un Cizdigi Laiklik Cercevesi," *Milli Gazete*, 8 Şubat 1997 ve Süleyman Arif Emre, "Derin Devlet Olayı," *Milli Gazete*, 20 Ekim 1998.

⁵⁶ Erbakan, *Türkiye'nin Meseleleri ve Çözümleri*, 56.

dolayısıyla erdemli insanların inşası sayesinde gerçekleşebileceği sanılan, istikrarlı ve düzenli bir topluluğun kurulması amacıyla hizmet etmek içindir. Dolayısıyla, İslâmcılığı, Müslüman toplumlarda sivil toplumun uyanışı veya Müslüman toplumun yeniden dirilişi olarak açıklamak yanıltıcıdır.⁵⁷ Zira, İslâmcılar ile heterojen toplumun büyük bölümleri ve hatta İslâmi kimliğe sahip olanlar arasında da bir çatışma vardır.

Modernleştirici ve laikleştirici devlete karşı, İslâmcı muhalefetin niteliği bu bağlam içerisinde daha iyi anlaşılabilir. İslâmcılık, Batılılaştırıcı devletin toplumu dönüştürmek amacıyla şekillenmiş olan ve pek de demokratik olmayan kurumsal yapısına karşı çıkmaz; çünkü, bu kurumsal yapının korunması toplumun (yeniden) İslâmleştirilmesi için işlevseldir/gereklidir. Diğer deyişle, İslâmcılık modernleştirici devletin Batılılaştırıcı içeriğine karşıdır; onun siyasal biçime, yani toplum(uy)la kurduğu siyasal ilişkinin niteliğine itiraz etmez. Dolayısıyla, örneğin, eğer modernleştirici devlet belli bir ‘laiklik/Müslümanlık’ anlayışını yerleştirmek için dini kontrol ediyorsa, İslâmcı muhalefetin nesnesi dinin kontrolünün kendisi değil, bu kontrolün arkasında yatan ‘laik’ niyettir. İslâmcılık bu kez belli bir İslâmleştirmenin gerçekleştirilmesi için dinin devlet tarafından kontrolünün devamını amaçlar. Nitekim, ‘Refah Partisi’nin hükümetteki tecrübesi göstermektedir ki bu parti ... bizzatihi ‘mevcut sistemi’ ‘muhafaza etmek’ adına İslâmi değerleri seferber etmeye endekslenmiştir”⁵⁸

İslâmcılık toplumun homojen olduğunu düşündüğünden, siyaseti farklı çıkarların ve kimliklerin uzlaştırılmasına yönelik faaliyet olarak göremez. Toplumun kolektif fikri daha önce tanımlandığından, siyaset insanların kolektif fikrini keşfetmeye dair bir faaliyet olamaz. Siyaset, İslâmcı anlayışa göre, sadece insanlara gerçek kolektif fikirlerinin ne olduğunu öğretmek

⁵⁷ Krş. Emmanuel Sivan, “The Islamic Resurgence: Civil Society Strikes Back,” 100.

⁵⁸ Ümit Cizre, *Müktedirlerin Siyaseti: Merkez Sağ-Ordu-İslâmcılık*, (İstanbul: İletişim Yayınları, 1999), 138.

hakkında olabilir. Bu çerçevede, İslâmcılık hakim olmayı hak eder ve bu hakimiyet insanların yabancılaşmış iktidar karteli karşısında kendisini ortaya koyması olarak betimlenir.⁵⁹ Bu inanç ve tavır hükümet ederken uzlaşma aramayan katı bir tarza yol açar. Anayasa mahkemesi ve sınırlı hükümet fikri gibi, siyasal iktidar üzerindeki denge ve kontrol mekanizmaları, halkın iktidarını engelleyen unsurlar olarak görülür. Eğer, demokratik tavrın bir tür göreliliği ve ılımlılığı gerektirdiğini düşünüyorsak, İslâmcılık, laikliği/İslâmı siyasallaştırmaktan çok, demokratik bir siyasetin başlangıç noktası olan toplumun farklılaşmış/çok-ölçü niteliğini tanınamaması nedeniyle, demokrasi ile uyumsuz.

SONUÇ

İslâmcılığın Batı karşıtlığı veya laiklik karşıtlığı niteliği yerine siyaset karşıtlığı niteliğini vurgulayarak, demokrasi karşıtı olduğunu göstermeye çalıştım. Çünkü, demokrasi eğer siyaset varsa mümkündür. Meselelerin demokratik bir şekilde halledilmesi için önce siyasal olduğunun kabul edilmesi gerekir. İslâmcılığın siyaset karşıtı tutumu toplumu homojen (ve bilinçsiz) bir varlık olarak tanımlamasından kaynaklanmaktadır. Zira, siyaset toplumun farklı ve karşılıklı olarak bağımlı üyelerden oluştuğunun varsayılmasını veya bu gerçeğin kabul edilmesini gerektirir. Sadece İslâmcılığın önerdiği İslâmi homojenliği sorunsallaştırmak, homojen toplum fikrinin kendisini sorunsallaştırmak ile aynı şey değildir. Oysa, demokratik bir siyaset açısından önemli olan homojenliğin niteliği değil kendisidir. Dolayısıyla, İslâmcılığa karşı 'mücadele' ederken başka türlü bir homojen toplum tasarımını savunmak, demokratik gelişme açısından en az İslâmcılık kadar olumsuzdur.

İslâmcılık, bütün siyaset-karşıtı tutumuna rağmen, İslâmi kimliğin kamusal alanda görünmesini yasaklayan gayriliberal laikliği siyasallaştırmaktadır. Bu siyasallaş(tır)ma söz konusu laikliğin liberalleştirilmesi için bir vesile olarak ele alınabilir.

⁵⁹ Aziz Al-Azmeh, *Islams and Modernities*. (London: Verso, 1993), 29.

İslâmcı muhalefet, daha önce depolitize edilmiş bir konuyu tekrar siyasetin gündemine taşıyarak, onu olası bir demokratik anlaşmanın konusu haline getirmektedir. Bu ne İslâmcı muhalefetin demokratik veya liberal olduğunu, ne de söz konusu siyasallaşmanın mutlaka liberal-demokratik bir anlaşma ile sonuçlanacağını gösterir. İslâmcılık böyle bir olasılığı yaratması nedeniyle, demokratik gelişmeye kazara da olsa bir katkıda bulunabilir. Ancak, İslâmcılığa, özcü betimlemelerden yola çıkarak yaklaştığımızda gayrıliberal laiklik güçlenecektir. Benzeri bir şekilde, İslâmcılığın meseleleri ‘yanlış siyasallaştırması’ da İslâmi kimliği kamusal alandan dışlayan gayrıliberal laikliği güçlendirecektir.⁶⁰ Siyasal alana ve onun demokratik yapılandırılmasına odaklanırsak, hem İslâmi kimliği kapsayan bir demokrasiyi, hem de demokratik olmayan hareketlerle mücadele ederken demokratik karakterini kaybetmeyen bir siyaseti düşleyebiliriz.

⁶⁰ Hakan Yavuz, “Cleansing Islam from the Public Sphere,” *Journal of International Affairs*, 54, 1 (Fall, 2000): 21-43.

SIYASETİN AHLÂKİ VAROLUŞ KRİZİ VE YENİ OLUŞUMLAR

I. Kriz, kriz, kriz

“Ekonomiyi siyasetten bağımsızlaştırmak” son ekonomik krize çözüm olarak ortaya konulan politikaların en belirleyici özelliği oldu.¹ Siyasetten bağımsız bir ekonominin olanaksızlığı nedeniyle aslında siyaseti piyasa mantığına tabii kılma anlamına gelen bu neoliberal yaklaşım, öyle görünüyor ki, Türkiye toplumu tarafından çabucacık benimsendi ve istendi. Bu durumu sadece IMF’nin dayatmaları ile açıklamak eksik olur. Siyasetten bağımsız bir ekonomi arayışının –ve onu dile getiren Kemal Derviş’in- popülaritesi daha çok bir yiyiciler ve sömürücüler sınıfını oluşturduğu ve toplumu temsil etmediği düşünülen siyasetçilerin elinden Türkiye ekonomisini kurtaracağı umuduyla destekleniyor. Siyasetçilerin yarattığı kambur olmasa, her şey “tıkırında” gidecek: Neoliberaler için ekonomik rasyonalite sağlanacak, rekabetçi piyasa dengesini bulacak ve uyum sağlayamayan şirketler ve *insanlar* elenecek; halkımız için ise zaten kıt olan kaynaklarımızın eş dost akraba ve partidâşlara peşkeş çekilmesi önlenecek.

Bu durum aslında oldukça derin bir siyaset krizine işaret ediyor. Yakın geçmişte Cumhurbaşkanının Başbakanı Anayasa kitapçığı fırlatması ile oluşan “yerel” siyasal krize indirgenemeyecek olan bu “genel” siyaset krizinin odağında siyasetin sorunların çözümü olarak değil nedeni olarak algılanması var. Siyasetin sorun üreten bir mekanizma olarak algılanmasını “siyasetin ahlâki varoluş krizi” olarak adlandırabiliriz. Nitekim, son

¹ Bu yazıdaki bazı bölümler daha önce *Görüş* Dergisinin Ocak 2001 sayısında yayınlanmıştır.

yılların en çok tartışılan konularından biri de bir çoklarının nezdinde artık kendi içinde çelişkili bir kavram haline gelmiş olan “siyasal ahlâk” oldu. Bugün Türkiye’de siyasetçi denilince aklına sadece bencil-yiyici milletvekilleri gelenlerin sayısı hiç bir zaman olmadığı kadar yüksek. Benzeri bir şekilde, “kolayca yalan söyleyebilmek” siyasetçi olacakların sahip olması gereken ilk vasıflardan sayılıyor. Siyaset kurumuna olan bu güvensizlik, kamuoyu yoklamalarında karşımıza sandığa gitmeyeceklerin yüksek sayısı, yani toplumun siyasete yabancılaşması olarak çıkıyor.

Belki de en endişe verici olanı, siyasetteki yozlaşmanın sadece siyasal düzeyde kalmayıp topluma yayılması. Hemen herkesin eli başka birinin cebinde: siyasetçi pozisyonun ve gücünün yarattığı imkanları toplumdan alıkoyarak sadece kendi etrafı için kullanıyorsa, örneğin bir gazete bayi de sattığı gazetesinin yaptığı bardak-çanak promosyonunu parasıyla gazete satın alana vermeyerek kendi eş-dostuna dağıtmakta veya ayrıca satılabilmekte. Bir kooperatif başkanı kooperatifin bütçesinden yaklaşık 400 kişiyi bulan asker arkadaşlarına mektup atabilmektedir. Dahası, bunlar artık kanıksanan “normalleşmiş” pratikler haline gelmiştir. Büyük ya da küçük sahip olunan iktidarı etraf lehine kullanmamak anormal hale geldi. Sadece dindar olmaları nedeniyle erdemli olduklarını iddia edenler de “memleketimizi kalkındırmak” adına çeşitli dindar saadet zincirleri vasıtasıyla toplumsal yozlaşmaya katılmışlardır. Siyasal ve toplumsal yozlaşmanın paralelliğine uygun örneklerden biri de vergilendirilmeyen kayıt dışı bir ekonominin devlet katkındaki dengi olan gizli bütçedir.² Bu bütçe hacim açısından resmi bütçeye denktir fakat gizli olduğu için bilinmez ve kontrol edilemez. En önemlisi de, yozlaşmakta olan toplumda sık sık seslendirilen “bütün siyasetçiler yozlaşmıştır” şeklindeki faşizan yargının bizzat kendisinin “bana milliyetçiler adam öldürüyor de-dirtemezsiniz,” “işçiyiz, haklıyız,” veya “Müslümanlar içindeki

² Sayıştay’ın hazırladığı bir Mali Raporda dile getirilen Gizli Bütçe için bkz. *Zaman*, 1 Aralık 2000.

adamlarla beraber otel yakmaz” yargıları kadar özcü ve gayri-ahlâki olduğudur. Zira, toplumdaki temiz siyaset arayışı son derece anti-siyasal bir biçimde siyasetçilerden ve siyasetten kurtulma, yani siyazetsiz bir siyaset arayışına dönüşmüş durumda.

Modern toplumları bir arada tutan unsur siyasetin dışında ve ondan bağımsız olduğu sanılan dini, milli vb. “mutlak” değerler değildir. Modern toplumları bir arada tutan en önemli unsur siyasal faaliyetin kendisi ve onun sayesinde üretilen “ortak fakat siyasal,” -yani değiştirilebilen, sorgulanabilen, tartışılabilen- değerlerdir. Bu açıdan siyasetin ahlâki varoluş krizi toplumun çözülmesine de yol açmaktadır. Eğer toplumsal/ortak hedeflere yönelik hareket etmek için gerekli olan en önemli unsurlardan biri güven ise³ ve eğer güven gerçekte *siyaset vasıtası* ile yaratılabilen bir unsur ise, siyaset krizi siyasal toplulukların üzerine kurulduğu temeli de zedelemektedir. Türkiye’de ne devlet topluma, ne toplum devlete, ne de bireyler kendilerine ve birbirlerine güvenmektedir.⁴ Yıllarca hazırladığınız bir sınavın sistemi bir çırpıda değiştirilmesi örneğinde olduğu gibi, her an, her şeyin olabileceği bir ortamda gelişecek en son şey kurumlara karşı duyulacak güven olsa gerek. Bugünün işi yarına belki de yarın ne olacağı bilinemediği için, daha doğrusu yarın başka bir şeyin olması ihtimali muhtemel olduğu için bırakılır.

II. Ahlâki Bir Faaliyet Olarak Siyaset

Siyaset krizi bir taraftan siyaset karşıtı mantıkların ve siyaset dışı odakların siyasete müdahalesini meşrulaştırırken, diğer taraftan da siyaseti diriltebilecek bazı yeni umutlara/oluşumlara yol açıyor. Yeni Oluşumların başarısı da siyasetin ahlâki varoluş krizine getirecekleri çözüme bağlı olacak. Bu noktada siyaset krizinin nasıl tanımlandığı da belirleyici olacak. Nedir siyasetin ahlâk krizi? Siyasetçilerin yozluğundan mı, devletin eko-

³Patrick J. Dobel, “Political Prudence and Ethics of Leadership,” *Public Administration Review*, 58,1 (Jan/Feb 1998): 74-84.

⁴Ahmet İnsel, “Büyük Bunalım ve Güvensizlik” *Radikal İki*, 22 Nisan 2001.

nomiye karışmasından mı, eğitimsizlikten mi, yasal boşluklardan mı, kültürel nedenlerden mi, bencilliğe neden olan materyalizmden mi veya dini değerlerin laiklik adına feda edilmesinden mi kaynaklanmaktadır?

Bir kaç yıl önce parlamentoda siyasal ahlâk üzerine yapılan ve zamanın önde gelen bazı politikacılarının ve Amerikan Kongresinden bazı temsilcilerin katıldığı bir toplantıda, siyasetçileri ahlâklı kılacak bir davranış kuralları bütününe Meclis tarafından benimsenmesi gerektiği sonucuna varılmıştı. Ne var ki, bütün tartışmalar siyasal faaliyetin doğasına ilişkin hiç bir şey söylenmeden yapılmıştı. Oysa, siyasal faaliyet sadece devlet yönetimi veya iktidar kullanımı ile ilgili bir faaliyet olmadığı için siyasal ahlâk da sadece devlet yönetimi ile ilgili normlara ve kurallara indirgenemez.⁵ Siyasal ahlâk öncelikli olarak topluma karşı sorumlulukla ilgilidir.

Machiavelli'yi ilk modern düşünür yapan, O'nun modern siyasetin yerleşik ahlâktan bağımsız bir faaliyet olduğunu, daha doğrusu olması gerektiğini söylemesi idi. Zira, sanılanın aksine, siyasal faaliyetlerde sadece kurallara uymak, çılmamak ve dürüst olmak ahlâki olmak için yeterli değildir, hatta bunlar siyasal yozlaşmanın nedenleri dahi olabilir. Kurallara hapsedilmiş bir siyaset, ahlâki bir siyasal varoluşun ön şartı olan özgürlük ile çelişir. Ahlâki eylemin belirleyici özelliklerinden biri de özgür eylem olmasıdır. Siyaseti ahlâki bir faaliyet yapan, onun üzerinde duracağı toplumsallık, ortak hayat, ortak iyi ve toplumsal sorumluluk zeminidir. Siyaset toplum için yapılan bir faaliyet olarak ele alındığında, siyasal ahlâk mevcut düzenin oluşturduğu normlara ve kurallara uymanın ötesinde, bunları sorunsallaştırmayı, sorgulamayı, direnmeyi ve değiştirmeyi de içerir. Eğer siyaset bu şekilde anlaşılırsa, sadece siyasal eylemler/davranışlar değil, siyasal eylemsizlikler ya da siyasetlessizlik de siyasal ahlâkın bir konusu haline gelir. Dolayısıyla, siyasal

⁵ krş. Coşkun Can Aktan, *Ahlâki Yeniden Yapılanma ve Toplam Ahlâka Doğru 3: Siyasal Ahlâk, An Düşünce ve Toplumsal Gelişim Derneği* (Temmuz, 1999), s. 13.

yozlaşma, rüşvet, irtikap, zimmet, adam kayırmacılık, patronaj, hizmet kayırmacılığı, oy ticareti, lobicilik ve vurgunculuk gibi *yapılan şeylerden* ibaret değildir.

Eğer Hobbes gibi iyi-kötü yönetim ayrımı yapmasaydık, siyasetin ahlâki bir faaliyet olduğunu da düşünmezdik. Siyasal faaliyetin amacı aslen etkili ve verimli yönetim anlamında iyi bir yönetim de değildir. Bu daha çok uygulama ile ilgilenen kamu yönetiminin konusudur. Siyaset “ne”yin uygulanacağına ilişkindir. Siyaset daha iyi bir yaşam ve sorunların çözümü için “ne yapmalı” sorusunu cevaplayarak, toplumsal çıkarı belirlemek ve gerçekleştirmek üzerine kurulur. Siyasetin toplumsal boyutu, siyasetçinin toplum için ve toplum(l)a “ne” yapmak istediğidir. İçeriksel, ideolojik, ahlâki (moral) olan bu boyuttur. Farklı ahlâki tercihler, ya da farklı ortak iyi anlayışları siyasal alanda çatışır ve uzlaşır ve siyaset vasıtası ile meşrulaştırılır. Uzlaşmalar veya yürürlükte olan herhangi bir ortak iyi kavramı mutlak değil geçicidir, siyaset bunu gözden geçirilebilir ve yeniden tanımlayabilir. Burada dikkat edilmesi gereken, siyasal faaliyetin sadece ilkelerin savunulmasından ibaret olmadığıdır. Gerektiğinde ilkelerden taviz vermeyi kabul etmemek hem bir uzlaşma süreci olarak siyasetin sonunu getirecek, dolayısıyla *siyasal* ahlâki anlamsız kılacak, hem de toplumdaki farklılıkları veya farklı değerleri hiçe sayabilecek ve dolayısıyla, siyasal *ahlâki* anlamsız kılacak bir eylemdir. Çünkü, taviz içermeyen bir siyaset anlayışı, toplumu sadece yönetilecek bir *nesne* olarak görmeyi ve zamanı geldiğinde “güç bende, bildiğimi yaparım” zorbalığını ima eder. Taviz siyasette zorbalığın alternatifidir ve zorbalık ahlâki olamaz. Siyasetçi, değerlerini savunurken meslektaşlarına, ve dolayısıyla da toplumun farklı kesimlerine karşı asgarî saygıyı göstermelidir. Mütevazılık ve sorumluluk, cesaret kadar önemli siyasal erdemlerdir.⁶

Ahlâki siyasal davranış hiç bir zorlama unsuru olmayan, herkesin olurlarını almış, bir davranış da değildir. Kant’ın siyasal

⁶ Garrath Williams, “Love and Responsibility: A Political Ethic for Hannah Arendt,” *Political Studies*, 46, 5 (December 1998):937-951.

düşüncesinden yola çıkarak herkesin rızası amaçlanabilir ve amaçlanmalıdır. Fakat, toplumdaki bazı kesimlerin itirazına rağmen belli bir ortak iyi anlayışı/toplumsal çıkar politikası uygulanabilir. Ortak iyi adına yapılacak siyasal zorlamalar, toplumdaki farklılıkların ve çatışmaların doğal bir sonucudur. Örneğin Refah Devletinde, sınıflar arası olmasa bile sınıf içi bir refah dağılımı/transferi vardır. Bunda herkes anlaşılamayabilir, ancak bir eylemin *meşru* olması için de herkesin rızası gerekmez. Farklılıklara saygılı olmak adına siyasal-toplumsal dönüşümlere öncü olmamak ve onların yolunu açmamak siyaset değıldir. Sadece tavizler verilerek yürütölen bir siyaset veya aranan bir iktidar, ideolojik boyutu ihmal etmek ve topluma karşı olan sorumluluğı bir kenara bırakmaktır. Dolayısıyla, tavizler de ilkeli olabilir. İlkeli taviz kişinin özerkliğine ve kişiliğine saygıya, sosyal ve siyasal eşitlik ilkelerine bağılı kalarak verilen tavizlerdir.⁷ Dahası, toplumu toplum yapan gelenekler ve ortak değerkler çatışan tarafların verdikleri tavizlerin kesiştiğı noktada oluşur.

Siyaset toplumsallık üzerine kurulduğı için ahlâk ile iç içedir. Siyasal ahlâkın dışsal şartları siyasal faaliyetin içinde gerçekleştiğı siyasal kurumsal yapıdır. Siyasal yozlaşma sorunu ele alınırken sadece siyasetçilere odaklanıp, siyasetin dışsal koşulları göz ardı edilmemelidir. Siyasal faaliyeti içinde gerçekleştiğı bağlam ile birlikte değerklendirmeliyiz. Çünkü, bu bağlam bize siyaset yapmanın ve siyasetçi olarak varolmanın koşullarını verir. Öte yandan, bu koşullar gerçekte siyaset tarafından değıştirmek olan “siyasal” koşullardır. Zira, siyasal faaliyeti ve davranışı belirleyen tek şey onun koşulları olsaydı siyaset verili olan düzeni yeniden üreten bir faaliyetten ibaret olurdu. Oysa, siyaset içinde bulunduğı koşulları da değıştirir. Bu açıdan bakınca siyaset(çiler) içinde bulundukları yapının basit birer ürünü değil birer değışim ajanıdır. Dolayısıyla, koşullar siyaset yap-

⁷ J. Patrick Dobel, *Compromise and Political Action: Political Morality in Liberal and Democratic Life*, Rowman&Littlefield Publishers, Inc, 1990, s.90

mak için elverişli değilse, ahlâki bir siyasal varoluş bu koşulları sorunsallaştırmayı gerektirir. Kurallara uymak bu nedenle de siyasal ahlâk için yeterli değildir.

III. Koşullar: Global Bağlam

Bu çerçeve içinde, siyasetten bağımsız bir ekonomi arayışı sorunların çözümü değil, en azından kısmen nedendir. Çünkü, ahlâki varoluşun temellerini dinamitleyen şey, ekonomi, siyaset ve toplum arasındaki bağı kopartarak, toplumu sadece piyasa değişimlerinin kesiştiği yer olarak tanımlayan global neoliberalizmdir.⁸ Zygmunt Bauman siyasetin giderek iktidarsızlaştığından bahsederken bize sunulan siyasal alternatiflerin piyasa-
dan önce değil, piyasa işlemlerinin bir sonucu olarak oluştu-
ğunu belirtir.⁹ Siyaset değil piyasa tarafından oluş(turul)an bu seçenekler, siyasetin önüne uyulması ve uygulanması gereken ve rasyonelliği sorgulamayan “veri”ler olarak gelir. Neoliberal *ekonomizmde* ekonomi bir araç değil bir amaçtır ve hemen her şeyden önce ve üstündür. Piyasaların ve ekonomik göstergelerin “iyi”liği kendi başına, örneğin, halk ekmek büfeleri önünde kuyruğa girenlerin sayısından daha önemlidir ve önceliklidir. Dolayısıyla, demokrasi/siyaset ancak ve ancak ekonomik rasyonalitenin çizdiği sınırlar içinde mümkündür, çünkü artık en tartışılmaz en rasyonel olan ekonomik rasyonalitedir. Bu ise siyasetin toplumdan kopmasına yol açmaktadır. Teknokratların yönetimi bu nedenle tercih edilir. Siyaset sadece gereksiz değil aynı zamanda imkansızdır da, çünkü tarihi akış içinde gerçekleşen engellenemeyen, değiştirilemeyen, ve kontrol edilemeyen globalleşmeye karşı beklemekten başka bir şey yoktur. Oysa, siyaseti ahlâki bir faaliyet yapan “ne yapmalı” sorusudur. Verili olanı sorgulayamayan, eleştiremeyen, değiştiremeyen siyaset/toplum kendi hayatını yönlendiren bir özne olduğunu unut-

⁸ John Gray, *Enlightenment's Wake: Politics and Culture at the Close of the Modern Age* (Routledge: Londra, 1995). Bölüm 7.

⁹ Zygmunt Bauman, *Siyaset Arayışı*, (Metis Yayınları: İstanbul, 2000), s. 83-88.

muş, globalleşmenin/ekonominin nesnesi olmuştur.

Öte yandan, toplumsallığı baskıcı ve tek tipçi bir biçimde kuran kamu felsefelerinin postmodern eleştiriler vasıtası ile sorgulanması, yeni bir ahlâki varoluşun temelini oluşturacak özgürleştirici bir gelişme olabilir. Fakat, burada dikkat edilmesi gereken, bir kamu felsefesinin yokluğunu tercih etmenin özgürleştirici olmadığıdır. Özgürlük bir toplumsallık bağlamında anlamlıdır. Bu nedenle, kamu felsefesizliği, siyasal ahlâk açısından yağmurdan kaçarken doluya tutulmak anlamına gelebilir. Eğer “her şey mubah” ise ne ahlâki bir varoluştan bahsedebiliriz ne de, Bauman’ın dediği gibi, ancak toplumsal bir vizyon doğrultusunda gösterilecek çaba ile korunacak olan bireysel özgürlükleri koruyabiliriz.¹⁰ Sorun toplumsallığı ve toplumsal sorumluluğu tanımlayan bir kamu felsefesinin varlığı ile değil, niteliği ile ilgilidir. Zaten siyaset de bu nitelik üzerine yapılan bir faaliyet olduğu için ahlâki bir faaliyettir.

IV. Koşullar: Türkiye

Hannah Arendt, Montesquieu’dan da esinlenerek her siyasal düzenin bir prensibi olduğunu belirtir. Bu prensipler bireyin eylemini belirleyen motifler değildir, bireye dışsaldır, belli bir gruba veya kişiye bağlı değil geneldir ve bir amaç sunmazlar. Prensipler hangi eylemlere girişileceğine ilham olur ve her siyasal eylemde bu prensipler gösterilir.¹¹ Siyasal ahlâk/faaliyet de bu çerçeve içerisinde değerlendirilebilir. Örneğin, bireysel ve grup çıkarlarının savunulması ve siyasal yozlaşma türlerinden sayılan lobicilik¹² ABD’de normal/meşru iken, Fransa da siyasal etiğe uygun görülmemesinin nedeni sanıldığı gibi iki ülke arasında var olduğu düşünülen sabit kültürel farklılıklar değil, farklı siyaset anlayışları ve siyasete biçilen farklı misyonlardır.

¹⁰ Bauman, *Siyaset Arayışı*, 15.

¹¹ Garrath Williams, “Love and Responsibility: A Political Ethic for Hannah Arendt,”

¹² Coşkun Can Aktan, *Ahlâki Yeniden Yapılanma ve Toplam Ahlâka Doğru: 3- Siyasal Ahlâk*

Farklı siyasal kültürler, siyasete biçilen farklı misyonların ve siyasetin içinde gerçekleştiği farklı siyasal kurumsal yapıların ürünüdür. Dolayısıyla, Türkiye’de siyasal kültür ve ahlâk, Türkiye’de siyaset yapmanın koşullarından bağımsız değildir.

Türkiye’de siyasal faaliyet üzerindeki mevcut sınırlamalar, siyasal yozlaşmaya müsait bir ortam yaratmaktadır. Bu sınırlamalar Kürt meselesi, Laiklik, AB gibi konularda siyasetçinin vizyon geliştirme yeteneği bastırılmaktadır. Dolayısıyla da, ancak toplumsal sorunlar üzerinde düşünülebildiği zaman mümkün olan ahlâki bir siyasal varoluşun önkoşulları rehin alınmaktadır. Cumhuriyetin idealleri ve bu ideallere nasıl ulaşılabileceği bellidir ve bunlar herhangi *siyasal* tartışmanın, sorgulamanın veya gözden geçirmenin konusu değildir. Cumhuriyet, hiç bir zaman “biz demokrasiyi kabul etmiyoruz” demez, “biz demokrasi istiyoruz ama yalnızca bizim çizdiğimiz demokrasi doğru demokrasidir” der.¹³ Dolayısıyla, Cumhuriyetin ideal siyaseti verili çözümleri uygulayacak bir siyaset, daha doğrusu idaredir. İdeal siyasetçisi de aslında bürokrat siyasetçidir. Çizilen “demokratik” rasyonalite sınırlarına uymayan herhangi bir siyasal davranış, devletin ne tarafsız ne de ilgisiz kalamayacağı bölücü veya irticaî gayrı-meşru davranışlardır.¹⁴ Doruk noktasına 28 Şubat süreciyle ulaşan bu “demokratik” rasyonalite, aynı zamanda içinde bulunduğumuz krizin de nedeni olarak görülebilir. Nitekim, 28 Şubat ile birlikte zaten sadece seçim boyutundan ibaret olan Türk demokrasisi anlamsızlaştırılmadı, aynı zamanda RP/FP ve DYP, yani muhalefet, hiç bir siyasal alternatifi unsuru olamayacak şekilde siyasal arenanın dışına

¹³ Neşe Düzel, Taha Parla ile söyleşi, 13.09.1999, *Radikal*.

¹⁴ Nasıl bir toplumsal varoluşun “iyi” olduğunun belirlenmiş olması ve siyasetten bunun uygulanmasının istenmesi, gerektiğinde meşruyetin kullanılan araçlardan veya takip edilen yollardan değil sadece amaçların kendisinden kaynaklanabileceğini de göstermektedir. Rasyonel olan amaca uygun olandır, bu amaç için hangi aracın kullanılacağı, en son andıç olayında görüldüğü gibi önemli değildir. Bu konuda bkz. Ömer Laçiner “Generallerin Gecesi,” *Birikim*, 140 (Aralık 2000): 3-10.

itildi. Bugünkü hükümetin bariz başarısızlığına ve toplumsal desteğini yitirmesine rağmen “alternatifsizliği” de böylece kaçınılmaz oldu.

Siyaseti en başından kurallara hapsederek, onun hayatiyetini yok eden bir siyasal-kurumsal yapı içinde, siyaseti anlamlı ve ahlâklı bir faaliyet yapan ortak bir “iyi” ya da “amaç” tartışılmaz. Dolayısıyla, siyasal ahlâkın ilk şartı siyasetin idareye indirgenmemesi ve bununla bağlantılı olarak siyasetçiye toplumsal meselelerle ilgili vizyon geliştirme özerkliğinin tanınmasıdır. Gerek toplum, gerekse siyaset ancak bu şekilde “özneleşebilir. Ahlâk ise öznelerin alanıdır, nesnelerin değil.

Siyaset İçin ve Siyaset Sayesinde Politikacı

Siyasal faaliyetin kısıtlandığı bu durumun sonuçlarından biri, idealleri ve toplumsal kaygıları olanlar için siyasal faaliyette bulunmanın giderek daha çok anlamsızlaşmasıdır. Son yıllarda çok şikayet edilen Meclisteki kalite düşüklüğünün nedeni, “kaliteli” saydığımız kişilerin, siyasetin iktidarsızlığını/anlamsızlığını görerek, siyasete yabancılaşmış olmalarından olsa gerek. Eğer Max Weber’in dediği gibi siyaset “için” ve siyaset “sayesinde” yaşayan politikacı olmak üzere iki seçeneğimiz varsa, Türkiye’de siyaset yapma koşullarının bizi siyaset “sayesinde” yaşayan siyasetçilere mahkum ettiğini düşünebiliriz. Rüşvet, adam kayırmacılık, oy ticareti gibi çok şikayet edilen siyasal yozlaşma pratikleri bu bağlam içinde daha iyi anlaşılabilmektedir. Eğer koşullar siyaset “sayesinde” yaşamaya daha elverişli ise, yani fikir/proje bazında oy toplamayı ve siyasal olarak varolmayı zorlaştırıyorsa, tarım ürünlerine yüksek taban fiyatı ya da pancar yetişmeyen yerlere şeker fabrikası kurma sözü verme şeklinde tezahür eden popülist davranışlar, birer oy satın alma mekanizmaları olarak bu çerçevede içinde daha iyi anlaşılabilir.

V. Siyasetçiler: Meslek Etiği

Siyasetsizlik de bir siyasal yozlaşma biçimidir. Yapılması gereken fakat yapılmayan eylemlerde, örneğin “dürüst” olmak siyasal ahlâk için yeterli değildir. Bu nedenle “hırsız” siyasetçilerden bıkmış olup sadece “dürüst” siyasetçi arayan toplum aslında bir illüzyona kapılmıştır. Örneğin –Ecevit gibi– “dürüst” bir politikacı olmak, yerli makam otomobili kullanmak, siyasal etiğin şartlarını yerine getirmek için yeterli değildir. Dürüst fakat eylemsiz olan siyasetçi, yeterince siyasi olmayarak işgal ettiği siyasi pozisyonun gereğini yerine getirmiyorsa, a) siyasal ahlâktan bahsedemeyiz, çünkü ortada bahsedilen dürüst kişinin yürüttüğü/takip ettiği bir siyaset yoktur veya b) yoz bir siyasal davranıştan bahsedebiliriz, çünkü şahıs hem siyasi bir pozisyonu işgal etmekte hem de siyasi olmaya direnerek topluma karşı sorumluluğunu yerine getirmemektedir. Aslında, Türkiye siyasetine damgasını vurmuş hemen hemen bütün siyasiler, yıllar boyunca iktidarlarını gönüllü olarak iktidarsızlaştırmış, herhangi bir değişimin öncülüğünü yapmamış ve statükoyu devam ettirmişlerdir. Bu nedenle de çarpıcı bir örnek olan Ecevit ile aynı grupta yer alırlar. Temiz ve adil yönetim vaadiyle iktidara gelip, Susurluk olayının yarattığı fırsatları “fasa fiso” diyerek tepen dindar Erbakan da dahil olmak üzere Türkiye’nin siyaset sınıfı ne topluma ne de kendilerine güvenmemektedir. Demokrasiyi yalnızca oy politikalarına ve iktidar nimetlerinin dağıtılmasına indirgeyen ve kısa vadeli hedeflere kilitlenen bu siyaset sınıfı bireyi devlete karşı özgürleştirme ve hakim paradigmayı sorgulama niyet ve yeteneğinden yoksundur.¹⁵

Farklı düşüncelere hayat hakkı tanımamak etik bir davranış değildir. Bu çerçeve içinde, Türkiye’deki duruma baktığımızda, siyaset sınıfının ne topluma, ne kendi meslektaşlarına ne de kendi “meslek”lerine, yani siyasete karşı saygılı olduklarını görüyoruz. Bunun gerisinde siyasal faaliyetin, toplumu değil siyaset üstü ve dışı kalması gereken unsurları tatmin etmeye yönelik

¹⁵ Ümit Cizre Sakallıoğlu, “Refah Partisinin Ardından,” *Görüş*, (Hazar 1998): 54-58, 57.

bir biçimde yapılmasıdır. Örnekler çok: Çok yakın bir geçmişte, Başbakan Bülent Ecevit, Türkiye'nin oldukça geniş bir bölgesini neredeyse tek başına temsil eden bir partiyi gayrimeşru ilan ederken başka bir partiyi, bu parti ile işbirliği yaptığı için suçlamıştı. Bunu yaparken muhatabının adresi siyasetin dışıydı. Daha uzak bir geçmişte, siyasal etik(sizlik) konusunda bir derya olan Tansu Çiller, önce, Erbakan'ı Apo'yla eş tutarak hem Erbakan'a hem de onun temsil ettiği toplum kesmine karşı siyasal etiğe uymayacak bir davranışta bulunmuştu. Sonra da, öcüleştirdiği bu şahısla, Meclis araştırmalarından kurtulmak için işbirliğine girerek topluma ve oy aldığı kesime karşı aynı etiksiz tutumunu sürdürmüştü. Erbakan ise, diğer meslektaşları gibi, toplumu sadece yönetilecek bir nesne olarak gördüğü için, siyasal hayatı ve başbakanlığı süresince, hiç bir zaman toplumsal gerçekliği ya da farklılığı dikkate almamış, iktidardayken tek dikkat etmesi veya uzlaşma araması gereken unsur olarak egemen güçleri görmüştür. Başbakanlığı döneminde siyasal alanı da genişletecek bir yasa maddesini (312. madde) kolaylıkla kaldıracakken, Yaşar Kemal ve Eşber Yağmurdereli gibi solculara yarayacağı için kaldır(t)mayan Erbakan şimdi kendisi bu maddeden hüküm giydiğinden arkadaşlarına bu maddenin kaldırılması için çalışın emrini vermiştir. Halefi Recai Kutan, bir taraftan AB üyeliğinden yanadır ancak başka bir taraftan da bu yoldan çıkmamak için gereken Apo'nun idamının ertelenmesini bu kararı alacak hükümette yer alan MHP'nin tabanından oy çalabileceğini düşündüğü için desteklemez.

Erbakan'ın yaptığı gibi, 28 Şubat'ın bir Mason komplosu olduğunu iddia ederek bariz bir durumu çarpıtmak, Tansu Çiller'in yaptığı gibi Ordu'nun kendisinin arkasında olduğu izlenimi vermeye çalışmak, veya Mesut Yılmaz'ın, yaptığı gibi statükoyu somutlaştırmadan sorgulamak her şeyden çok siyasal yozlaşma kavramı içerisinde değerlendirilmelidir. Çünkü, bu tür davranışlar, hem siyaset-dışı bir kurum olması gereken Ordu'nun müdahalelerini, müdahale kendilerine olmadığı sürece teşvik etmekte ve normalleştirmektedir, hem de etik açıdan gerekli olan siyaset dışı kurumlara karşı siyasetçi dayanışmasını içer-

memektedir. Türkiye siyaset sınıfının anlamsız ve yapay kutuplaşmalarının ve taviz sözcüğünden ilkesizliği anlamasının arka-sında toplumdan kopukluk ve siyasetsizlik yatmaktadır. Çünkü, siyasetsiz siyasetçi varlığını ya karşısında bir toplumsal kutup yaratmaya, ya da yapay olarak yarattığı toplumsal tabanı korumak ve geliştirmek için kullanacağı iktidar olanaklarına bağlamıştır. U dönüşleri ve yapay kutuplaşmalar birer varoluş kaynakları olarak bu bağlamda daha anlaşılabilir olmaktadır. Dolayısıyla, etiksizliğin en temel belirtisi olan ilkesizlik, basitçe, bir eğitim veya adab-ı siyaset yoksunluğundan değil, toplumu göz ardı eden değerlerle siyaset yapmaktan kaynaklanmaktadır.

VI. Yeni oluşumlar

Sonuç olarak siyasetin ahlâkî varoluş krizi, adam kayırmacılığı ve patronaj gibi siyasal yozlaşma pratiklerini aşan bir siyasetsizlik krizini ifade etmektedir. Bu açıdan bakınca ne sadece dürüstlük, ne bazı yasal düzenlemeler, ne de statükoya karşı çıkıyor “gibi yapmak” çıkış yolu değildir. Sadece topluma öncülük edecek, toplumsal dinamiklerin önünü açacak ve onları yönlendirecek, siyasetsizliği yeniden üreten koşulları sorunsallaştıracak ve siyasetini gönüllü olarak iktidarsızlaştırmayacak bir siyasal yaklaşım krizden çıkış yolu olabilir. Görüldüğü kadarıyla, sorgulamadıkları/eleştirmedikleri koşulların da katkısıyla mevcut düzeni devam ettiren mevcut siyasiler değişimi başaracak kapasiteden yoksunlar. Öte yandan, toplumun mevcut siyasal düzene ve siyasetçilere yabancılaşması gelişmekte olan bazı yeni oluşumlar için fırsat niteliğinde.

Paraşüt Operasyonu: Bu yeni oluşumlardan adı konmamış, resmen başlamamış olanı büyük ihtimalle DSP’ye monte edilecek olan ve başlangıcı itibarıyla son derece anti-siyasal olan Kemal Derviş’in başını çekeceği oluşum. Şimdi olduğu gibi ileride de Derviş’in toplumla kuracağı ilişkilerde monte edileceği partiden ziyade medya ve uluslararası destek temel unsurlar olacak. Muhtemelen Üçüncü Yol’un Türkiye versiyonunu temsil edecek olan Derviş’in “inişi” Türkiye siyasetinin iflasının en

veciz ifadesi. Siyaset sınıfında büyük bir endişe yaratan durum “tasfiyeci” Derviş’in her açıdan avantajlı olması. Zira, Derviş’in siyasi geleceği ekonomik programın akıbetinden bağımsız. Cengiz Çandar’ın *Yeni Şafak* gazetesindeki bir yazısında belirttiği gibi, programının başarısı kendi başarısı, başarısızlığı ise siyasetçilerin/hükümetin başarısızlığı olacak. Dahası, görüldüğü kadarıyla insan unsurunu içermeyen sadece dış borç servisindeki likidite krizinin çözmeye yönelik olan programın göstergeleri düzeltmedeki başarısının bedeli fakirliğin artması olacak, fakat bundan gene Derviş değil, hiç bir alternatif üret(e)meyen muhalefet ve krizin sorumlusu hükümet olacak.

Derviş’in henüz bir siyasal niteliği yok, hatta tek niteliği siyasal olmaması. Kürt meselesi, bireysel özgürlükler, laiklik, AB için yapılmayan Ulusal Program gibi konularda bir fikri olup olmadığını, varsa fikrinin ne olduğunu henüz bilmiyoruz. Derviş’in kamuoyu yoklamalarındaki popülaritesi belki de bu siyasal niteliksizlikten kaynaklanıyor. Nitekim, onun popülaritesine katkıda bulunan en önemli unsur muhtemelen “dışarıdan gelen bir teknokrat” olması. Teknokrat kimliği ile hem “iş bilen” hem de yozlaşmış siyasetçilerden olmayan biri olarak, hatta, yozlaşmış siyasal düzene son vermek isteyen biri olarak görülmekte. Derviş’in ekonomiyi bildiğini varsayıyoruz, zira o Dünya Bankasından geldi. Oysa, özellikle ekonomi profesörü Tansu Çiller tecrübesinden sonra, Derviş’in mükemmel Fransızcısına veya kaç dil bildiğine dayanarak değil, ekonomiye bakışı hakkında bilgilendirildikten sonra bir yargıya varmamız gerekmiyor muydu? Dünya Bankası’ndan, ABD’den, yani “dışardan” gelmesi ise toplumsal psikolojimizdeki başarılı adam hayranlığı, rasyonel Batılı imajı, “kurtarıcı” adam arayışı ve kendi özgüvensizliğimizle örtüşüyor ve Derviş’i popüler kılıyor. Derviş bizim varmak isteyip de varamadığımız menzilden geliyor. Dolayısıyla, Derviş’in üzerinde yükseldiği anti-siyasal temel toplumun siyasetten bıkkınlığını ve özgüvensizliğini yansıtıyor. Aslında endişe verici olan da bu. Öte yandan, Derviş, yaratacağı etki sayesinde, kendini yenileyemeyen siyasetin kısır döngüsünü kırabilecek bir unsur olarak da görülebilir. Ancak, siyaset

krizinin çözümü Derviş'in şu anda olmayan siyasetine ve bunun niteliklerine bağlı olacak. Herhangi bir yapısal dönüşüm/reform hedeflemeyen, içi boş, medya ve uluslararası çevre destekli yeni bir hareket, alternatif arayan toplum için bir adres oluşturabilecektir fakat siyaset krizinin tezahürünü sadece bir daha ki sefere kadar erteleyecektir.

Kamuoyu yoklamaları, gelecekte başa güreşecek hareketler olarak, Kemal Derviş'in "sol" çizgisinin karşısında Recep Tayyip Erdoğan'ın başını çektiği bir sağ hareketi işaret ediyor. Erbakan çizgisindeki İslâmcılığa mesafe ile yaklaşmış Cemil Çiçek gibi bazı muhafazakarları da içeren Fazilet Partisi'nin Yenilikçilerinin belkemiğini oluşturduğu bu "Yeni Oluşum"a Saadettin Tantan gibi "dürüst" fakat vizyonsuz kadrolar da katılabilir. Yeni Oluşum Erdoğan'ın yasağı kalkmasa bile, örneğin Abdullah Gül liderliğinde devam edecek. Alternatif arayışında olan toplum, Derviş'le karşılaştırıldığında ilk bakışta bir siyasal niteliğe sahip olan bu hareketin de yelkenini rüzgarla dolduracaktır. Erdoğan'ın 28 Şubat sürecinden bu yana belli aralıklarla tekrarladığı "Türkiye'nin kurtuluşu ilkeli siyaset sayesinde mümkün olacaktır" teşhisi doğru olmakla birlikte, hangi ilkelere savunulacağı ve siyasetin sadece ahlâki/siyasi ilkelerin savunulmasına indirgenip indirgenmeyeceği veya sadece ilkelerden tavize dayalı bir siyaset yürütülüp yürütülmeyeceği açılarından şimdilik muğlaktır. Ancak, Ahmet Küskün'ün daha önce *Birikim*'de belirttiği bir eğilim, yani Erdoğan'ın "Türkiye ve Dünya'daki yerleşik siyaset algısını, anlayışını ve eylem biçimini onayla[ma]" ve "Siyaseti pratik sorunların çözümünü mümkün kılan bir teknoloji" olarak algılama eğilimi, Türkiye'nin sorunlarının ve krizlerinin sadece bir iyi/kötü yönetim sorununa indirgenmesi anlamına gelecektir.¹⁶ Bu anlayışın kendisi içinde bulunduğumuz sorunlu durumun nedenlerinden biridir. Yeni Oluşum, sorunları bir iyi/kötü yönetim sorununa indirgemediği ve sadece iyi yönetim anlayışının/arayışının, İstan-

¹⁶ Ahmet Küskün, "Mr. Erdoğan Goes to Ankara," *Birikim*, 128, (Aralık 1999): 5-7.

bul Belediyesinde kazanılan küçümsenemeyecek başarının Türkiye ölçeğinde tekrar edilmesi için yeterli olmadığını gördüğü sürece umut vaat edecektir. Yeni Oluşum, tavizlerin de toplumdaki farklılıklardan kaynaklandığını ve toplumsal unsurlara karşı verilmesini gerektiğini kabul eden kapsayıcı bir siyasal vizyon çizdiği ölçüde başarılı olacaktır. Bu da meselenin sadece bir iyi yönetim meselesi olmadığını görülmesini, Avrupa Birliği, laiklik gibi konularda çoğulcu, kapsayıcı ve birleştirici bir vizyon oluşturmayı gerektirmektedir.

Her iki oluşumun da kalıcı başarısı, toplumu da hesaba katan bir siyasal vizyon çerçevesinde, uzun vadeli, yapısal, özgürlükçü, risk almaktan korkmayan, yüksek taban fiyatları veya seçim bölgesini yatırıma boğmak yerine topluma doğruları samimi bir şekilde söyleyen, toplumu sadece yönetilecek bir nesne olarak görmeyen, kısacası hakim paradigmayı sorgulayabilen siyasal hareketler olmalarına bağlı olacaktır. O zamanda, belki kurulu düzenin koruyucuları ile karşı karşıya gelinecektir. Ama siyaset aynı zamanda bir toplumsal vizyonu meşrulaştırmak ve gerçekleştirmek için oynanan bir oyun ise, o zaman, en azından bu oyunu oynayan aktörlerimiz olacaktır.

YENİ MERKEZ ALACAKARANLIĞIN SONU MU?

Merkezin erimesi ve parçalanması sürecinin köklerinde 1980'li yıllarda hakim olmaya başlayan ideolojisiz, toplumsal projesiz ve yaratıcı fikir yoksunu bir siyaset yapma tarzı vardı. Yapılacak işlerin ne olduğunu sormayarak siyaseti, "idare"ye indirgeyen bu çeşit siyaset yapma tarzının hakim olduğu 24 Aralık 1995 seçimleri, bir belirsizlik ve kilitlenme üreterek, Merkez'in erimesi ve parçalanması sürecinde artık bir doruk noktasına ulaştığımızı göstermişti. Bu anlamda, seçimden çıkan mesaj aslında AnaYol değil, Türkiye siyasetinin yeniden yapılandırılacağı bir "alacakaranlık kuşağı" olmuştur.¹ Bu yeniden yapılandırma sürecinde ise siyaset, Merkez'in laik değerleriyle çatışma halinde olan RP'nin birinci parti olması nedeniyle, laiklik-irtica ekseninde dönmüştür. Laik rejimin koruyucusu ve kollayıcısı olmayı üstlenmesi nedeniyle Türk Silahlı Kuvvetleri (TSK) de, bu belirsizlik ve kilitlenmeden çıkış sürecine seyirci kalmamıştır.

Merkez'in yeniden yapılandırılması sürecinde, öncelikle, dışarıdan destekli bir Anavatan Partisi (ANAP) ve Doğru Yol Partisi (DYP) koalisyon hükümeti ile, geleneksel Merkez diriltilmeye çalışıldı. Bu koalisyon, TSK'den gelen temennilerin etkisiyle, ANAP'ın, Refah Partisi (RP) ile yapacağı koalisyon-
dan son anda vazgeçmesi sonucu oluşmuştu. Bu çaba, aslında Merkez'in erimesini onun parçalanmışlığına bağlayan hatalı anlayışın önerdiği bir "çözüm"dü. AnaYol koalisyonu, kendi başbakan yardımcısı Tansu Çiller'i hırpalama hükümetine dönüşünce, RP'nin de katkılarıyla, bozuldu. Temennilerin aksine,

¹ Ümit Cizre-Sakallıoğlu, "Alacakaranlık Kuşağı Seçimleri", *Birikim*, 81, Ocak 1996.

parlamento aritmetiği, partiler bütünlüklerini koruduğu ve/veya partiler üstü bir milletvekili inisiyatifi oluşmadığı sürece, içinde RP'nin bulunmadığı bir hükümetin imkansızlığını gösteriyordu. Bir anlamda mecburiyetten kurulmuş olan RP-DYP hükümeti 24 Aralık seçimlerinin oluşturduğu Meclis'ten çıkan ikinci hükümetti. Bu hükümet, İslâmcı bir partinin Merkez'e dahil olması olasılığı nedeniyle de tarihi öneme sahip bir hükümetti. Ancak, öncelikle belirtmek gerekir ki, bu koalisyon, Merkez'in yeniden tanımlanmasına katkıda bulunacak bir toplumsal barış koalisyonu olmamıştır. Çünkü, DYP'nin ortağına karşı laikliğin koruyucusu olacağını ilan etmesinden de anlaşıldığı gibi, Merkez'in yeniden tanımlanmasının en önemli unsuru olan laiklik konusunda taraflar bir uzlaşmaya varmamıştır. Diğer partilerin RP'ye karşı laiklik konusundaki muhalefetlerinin tutarlı bir çerçeveye dayanmadığı göz önüne alındığında, RP için laiklik konusunda uzlaşılacak kurum olarak sadece laik cumhuriyetin koruyucusu olan TSK kalmıştır.

RP'nin uzlaşacağı kurumla ilişkilerinin gerilimli ve kutuplaşmaya elverişli olacağı ise açıktı. Nitekim, TSK yaklaşık 14 yıl önce hazırladığı "Terör ve Terörle Mücadele" adlı kitapta, RP'nin Millî Görüş'ünü irticaî ve potansiyel terörist unsurlardan saymıştı. Bu açıdan bakıldığında, daha bir kaç ay önce, TSK'nin Millî Askeri Strateji Konsepti'nde yaptığı bir değişiklik ile RP'yi "yok edilmesi hayati öneme haiz" iç tehdit unsurlarından sayması normal bir gelişmedir. Daha sonra devam eden brifingler serisi ile, TSK'nin bir sivil toplum örgütü olarak faaliyette bulunması sonucu RefahYol hükümeti istifa ettirilmiştir. Böylece, TSK Merkez'in tanımlanması sürecindeki rolünü oynamıştır. Buna göre, yeniden tanımlanmakta olan Merkez'de, laik değerlerle çatışan RP'ye ve laik değerleri "gerektiğinde" feda edebileceğini gösteren Tansu Çiller liderliğindeki bir DYP'ye yer olmadığı göstermiştir.

RP'nin de, iktidar sürecinden kendisi aleyhine sayılması gereken bir sonuç çıkmasına katkısı olmuştur. RP başlangıçtaki hem Merkez'i hem de kendi tabanını tatmin etmeye çalışan mutedil yaklaşımını, Taksim Camisi projesini İstanbul'un yeniden

fethi olarak yansıtmaları ve Erbakan'ın isabetli bir davranış olduğunu iddia ettiğı tarikat liderlerine Başbakanlık konutunda iftar yemeğı vermesi ile terk etmiştir. Ocak/Ramazân ayına kadar gizli kalan gerilim, bu girişimlerle hem görünür hale gelmiş hem de artmıştır. Şevket Kazan'ın bir partili olarak Sincan olaylarının sorumlusu Bekir Yıldız'ı cezaevinde ziyaret etmesi gibi davranışların, RP için bir rasyoneli olduğunu da söyleyebiliriz. Bu rasyonel, RP'nin hem Merkeze yerleşmeyi amaçlamasından, hem de onu Merkez'e yerleştirecek oyların Merkez'in değerlerine sert bir muhalefet sonucu alınmasından kaynaklanmaktadır. Dolayısıyla, RP her iki tarafı da tatmin etme paradoksu ile karşı karşıyadır. Bu paradoks, Merkez'i tatmin ederken tabanından; tabanını tatmin ederken, Merkez'den uzaklaşacak olmasından kaynaklanmaktadır.

Yeni Bir Merkez Mi?

Bugün, bir ANAP/DYP/DTP koalisyonu bir azınlık ve restorasyon hükümeti olarak görevdedir. Bu hükümet 24 Aralık seçimleri ile oluşan parlamentodan çıkan üçüncü ve son hükümettir. Ancak, bu hükümetle Merkez'in yeniden tanımlandığını ve Türkiye'nin artık alacakaranlık kuşağından çıktığını söyleyemeyiz. Doğrusu, hükümet TSK'nin aktif katkılarıyla kurulduğu için Türkiye demokrasisi alacakaranlık kuşağının "karaca" bir yerinde sayılabilir. Ancak, Türkiye siyasetinin hala "alaca" bir noktaya gelme şansı da vardır. Çünkü, TSK katkılı bu hükümetle Merkez'in sadece çatısı belli olmuş ve içeriğinin tanımlanacağı bir sürece girilmiştir. Bu sürecin önümüzdeki seçimin sonrasına kadar sarkması muhtemeldir. Her ne kadar kuruluş şekli itibarıyla olumsuz gelişmelere yol açacak bir ortam yaratıldıysa da, sivil siyasal aktörlerin krizi, kutuplaşmayı derinleştirmeden bir açılıma çevirme imkanları da mevcuttur. Çünkü, Merkez'in içeriğinin kutuplaşmaya izin vermeyecek bir şekilde tanımlanması aslında sivil siyasal aktörlerin yapabileceğı bir iş tir.

TSK'nin Merkez'in parametrelerini çizip kendi özgöl ve özerk siyasal alanına çekilmeye başlamasından TSK'ye yönelik

iki nokta ortaya çıkmıştır. Birinci nokta, Merkez'in içeriğini tanımlayacak olan sivil siyasi aktörler tarafından da dikkate alınması gereken ve açılım imkanı veren bir noktadır. Bu nokta, TSK'nin MGK vasıtası ile Türkiye siyasetinde sahip olduğu ağırlığın ortaya çıkmış olması ve bu ağırlığın sadece RP iktidarı dönemine özgü değil, normal siyaset zamanlarında da mevcut olduğunun görülmüş olmasıdır. MGK'nin özerk pozisyonunun ve siyasal ağırlığının ortaya çıkmasında en önemli etken ise RP'nin yukarıda değinilen paradoksunu çözmek yerine, onu korumaya çalışarak, Merkez'e yönelik net bir tavır almaması ve dolayısıyla iktidarda iken devlete muhalif bir konuma düşmesidir. Zira, MGK ilk defa kendisine muhalefet eden bir iktidar ile karşılaşmıştır. Ancak, hemen belirtmek gerekir ki, RP'nin MGK'ye karşı muhalefeti bir demokratikleşme ve/veya sivil otoritenin tesisi stratejisi olduğundan değil, muhalefet etmek zorunda kalmasından kaynaklanmaktadır. Özellikle 28 Şubat 1997 MGK kararları, Erbakan'ın siyasi idam fermanı niteliğindedir. Eğer sivil siyasal aktörlerin "sivilleşme" gibi bir kaygıları varsa, TSK'nin MGK vasıtası ile sahip olduğu ağırlığın açığa çıkması Türkiye siyasetinde yeni bir açılımın başlangıç noktası olabilir. Bu, RP'nin kazara da olsa demokrasiye bir katkısı olarak kaydedilebilir.

İkincisi ise, yasal olarak sahip olduğu yüksek siyasal seviyeden müdahalesi yeterli olmayınca, TSK daha alt seviyelerden, kamuoyu oluşturmak amacıyla, siyasete girmiştir. Böylece, TSK kendisinin belirlediği özgül alanın dışına çıkmış ve bir yıpranma sürecine girmiştir. Özellikle, İslâmcı basın, MGK'nin irticaî sermayeye karşı giriştiği mücadeleye bir misilleme olarak, TSK'nin dış güçlerle ve büyük sermaye ile işbirliği içinde olduğunu sık sık ima eder olmuştur. Benzeri bir biçimde, kesintisiz 8 yıllık temel eğitim konusundaki tavrı nedeniyle TSK'nin, Marksistlerin, solcuların etkisinde olduğu da İslâmcı basında sık sık dile getirilmektedir. Böylece TSK ve komutanları arasında bir ayırım yapılmakta ve komutanların meşruiyeti sorgulanmaktadır.

Bu yıpranmaya rağmen, TSK büyük bir kamuoyu, siyasetçi ve sivil toplum desteğini de görmüştür. RP'nin mevcut toplumu veri almayan, onu değiştirmeye çalışan ve ona savaş açan siyaset anlayışı, hem TSK'nin hükümetin düşürülmesinde aktif bir rol oynamış hem de TSK'nin bu rolüne destek vermeyi meşrulaştıran bir işlev görmüştür. RP belirtilen siyaset anlayışı nedeniyle, kutuplaşmanın ve gerilimin artmasına da katkıda bulunmuştur. Böylece, laiklik tartışmaları demokratikleşme tartışmalarının önüne geçmiş ve TSK'nin siyasi pozisyonu sorgulanamaz hale gelmiştir.

TSK'ye RP karşıtlığı temelinde verilen desteğin olumlu yönü, gene bu karşıtlığın sonucu olarak kurulmuş mevcut hükümete de verilmiş bir destekten bahsedebilmemizdir. Bu açıdan bakıldığında, mevcut hükümet zorlama bir Çankaya hükümeti değildir. Tam aksine toplumsal meşruiyeti olan bir hükümettir. Ancak, TSK destekli olması nedeniyle eksik bir meşruiyeti vardır. Daha da önemlisi, bahsedilen eksik meşruiyet, devletin Kemalist ideolojisi ekseninde kutuplaşan bir siyasette, (RP'ye) karşıtlık sayesinde kazanılmış bir meşruiyettir. Bu açıdan bakıldığında, TSK'ye verilen desteğin olumsuz yönünü görebiliriz. Çünkü, bu destek laiklik-irtica ekseninde kutuplaşmayı tasvip eder niteliktedir. Aslında, mevcut hükümetin üyeleri, Kemalist laiklik-İslâmcılık kutuplaşmasını yaratan değil, yararlanan unsur olmuşlardır. Gene de, bu karşıtlıktan/ kutuplaşmadan yararlanma temelinde kazanılmış meşruiyet gelecek için bir tehlikenin işareti sayılabilir. Zira, meşruiyetin karşıtlık temelinde devam ettirilmesi halinde, sadece kutuplaşma artmayacak, laik kesim TSK üzerinden siyaset yapmaya devam edecek ve üzerinde kuracağı talep baskısıyla TSK'yi gündelik siyasetin de içine sokmaya çalışacaktır.

Ancak, prensipte bu handikap aşılamayacak bir sorun değildir. Merkez'in içeriğinin henüz belli olmaması, yukarıda da belirtildiği gibi, karşıtlık temelindeki meşruiyetin başka zeminlere de kaydırılarak aşılmasında sivil siyasal aktörlere önemli bir fırsat tanımaktadır. Kaldı ki, mevcut hükümetin üyeleri RP sorununun çözümünü devlete havale ederek, bir anlamda, kendile-

rine bir esneklik de sağlamıştır. Hükümet üyeleri RP-TSK geriliminde RP'nin karşısında olduklarını açıkça belirtmişlerdir, ancak TSK'nin ne kadar yanında oldukları, Kemalist ilkelere ne kadar bağlı oldukları şüphelidir. Örneğin, Merkez'in yeniden tanımlanmasında en önemli unsur olan laiklik konusunda, ANAP, DTP ve DSP iktidara gelirken; Kemalist bir laiklik söylemini kullanmamışlardır. Ayrıca, sağ partilerin TSK'nin belirlediği bir laiklik söylemi ile taban desteği bulmaları da oldukça zordur. Dolayısıyla, mevcut hükümetin ne derece TSK'nin belirlediği sınırlar içinde kalacağı şüphelidir. Bu partilerin kendilerine toplumsal destek sağlayabilmeleri için devletin laiklik tanımıyla uyumlu, ama aynı zamanda ondan farklı bir laiklik anlayışı geliştirmeleri gerekmektedir. Bu durumda, TSK direkt olarak siyasete girmediği sürece katı/Kemalist laiklik politikalarının uygulanması zordur. Dolayısıyla, İslâmcı çevrelerde iddia edilen "1930'lara dönüş" senaryosu ve bu senaryonun yol açacağı kutuplaşma muhtemel bir olasılık değildir.

Bu açıdan bakıldığında, mevcut hükümetin başlamış olan ve kendisinin direkt katkıda bulunmadığı kutuplaşmanın derinleşmesini önlemesi mümkündür. Dolayısıyla, ANAP önderliğinde kurulan hükümetin, kutuplaşmaya giden siyaseti normal mecrasına çevirme gibi oldukça önemli bir misyonu vardır. Bu şans iyi kullanılmadığı takdirde, oluşturulmaya çalışılan Merkez de daha çok bir kutup haline gelecektir. Böyle bir durumda siyaset bir kavram kargaşası içinde sadece karşıtlıkların yarıştığı ve taraflıkların hep gizli kaldığı bir şekle bürünecektir. Negatif bir siyaset anlayışının hakim olacağı böyle bir ortamda Türkiye toplumu hep "ehvenişer" seçimler yapmak zorunda kalacaktır. Mevcut hükümetin başarılı bir içerik tanımlaması ile eksik meşruiyetini tamamlaması pozitif, kapsayıcı ve vizyon sahibi bir siyasal yaklaşım getirmesine bağlıdır. Bunu başarmanın ilk adımı, Merkez'in erimesi sürecinin bir parçalanmışlıktan, çok partililikten değil, toplumsal projesiz, dolayısıyla siyasetsez, bir siyaset anlayışından kaynaklandığının fark edilmesidir. Merkez sadece onu oluşturan partilerin, başka bir partiye karşı bir araya gelmesi ile kurulamaz. Toplumu bir arada tutacak Merkez an-

cak topluma umut vaat eden, devlete bir ideoloji atfetmeyen, siyasi rakiplerini hakları ve özgürlükleri olan kişiler ve platformlar olarak gören çoğulcu ve kapsayıcı bir toplumsal/siyasal proje ile oluşturulacaktır. RP seçmenini de kapsayabilecek olan böyle bir toplumsal proje ile sadece Merkez'de sıkıntı yaratan RP'nin yükselişi önlenmiş olmakla kalmayacak, aynı zamanda onun da Merkez'e dahil edilebilmesi gündeme gelecektir. Bahsedilen projeye dayalı bir siyaset anlayışı, Türkiye'deki yaygın devlet Merkez'li siyaset yapma anlayışının yenilenmesini gerektirmektedir. Bu uzun vadeli bir süreçtir.

Mevcut hükümetin henüz yeni bir siyaset anlayışı gerektiğinin farkında olduğunu söyleyemeyiz. Ancak, yaşanan krizler sonrasında siyasetten beklentileri fazlaca olmayan bir toplumda, mevcut hükümet hukuk devletinin tesisi ve insan haklarına önem veren bir rejim yaratmaya yönelik adımlar atmak gibi küçük iyileştirmeler yaparak toplumu (u)mutlu hale getirebilir ve zaman kazanabilir. Kısa dönemde sonuç getirecek bu yaklaşımın, uzun vadede mutlaka alternatif bir toplumsal proje ile desteklenmesi gerekmektedir. Aksi takdirde, RP "sorunu" ile tekrar ve daha tehlikeli bir biçimde karşılaşmamız mümkündür. "Siyaset üstü" konumu ve bağlı olduğu değerler itibarı ile Türk Silahlı Kuvvetleri'nin böyle bir siyasal Merkez projesini yapma/uygulama kabiliyeti yoktur. İçine girdiğimiz süreç siyasetçilerin alternatif bir Merkez oluşturma kabiliyetlerinin olup olmadığını göreceğimiz ve olduğunu umut edeceğimiz bir süreçtir.

POSTMODERN ZAMANLARIN KEMALİST PROJESİ: TÜRKİYE'Yİ REFAHLAŞTIRMAK

“Aydınlanma felsefesinin insanlık tarihindeki yerini belirlemeden, laik Türkiye Cumhuriyetini değerlendirmenin olanağı yok.”... “Atatürk devrimi ancak bu kapsam içinde anlaşılabilir bir atılım.”

İlhan Selçuk, 23.8.1996 Cumhuriyet

“Türkiye’nin meselelerinin asıl sebebi taklitçi zihniyetlerin yanlış politikalarıdır... Biz iki bin yılına kadar iktidarda olursak baş meselemiz taklitçilik hastalığını tedavi etmek, Batı taklitçiliği zihniyeti yerine milletimize kendi ‘Milli Görüş’ünü temel görüş olarak kazandırmaktır. Bunun için çok yönlü şuurlu bir çalışmanın yürütülmesi şarttır. Bu çalışmada... milli eğitim, kültür, sanat, ekonomik ve sosyal sahada atılacak adımlar ve faaliyetler çok büyük önem ve mana taşırlar.”

Necmettin Erbakan, Türkiye’nin Meseleleri ve Çözümleri, 1991

Modernite: Mit ve Pratik

Kemalist İlhan Selçuk’un yorumuna göre, Türk modernleşmesi Aydınlanma prensipleri (veya modernite miti) üzerine kurulmuş top yekûn bir modernleş(tir)me projesi idi. Bu evrensel (olma iddiasındaki) prensiplere göre tanımlı itibarıyla “irrasyonel” olan bütün yerel/geleneksel inanç ve moral değerler rasyonel akıl ile yenilenerek bu dünyada bir “yeryüzü cenneti” yaratılabilirdi. Bu rasyonelleşme ile birlikte (irrasyonel) dinin sosyal entegrasyonu ve meşrûiyeti sağlamada artık bir (baş) rolü olmayacak, din kamusal alandan çekilerek veya kişiselleşerek/özelleşerek toplumun *tümü* için geçerli hiçbir rol oynamayacaktı. Fakat, gerçekte Aydınlanma prensiplerine dayanarak oluşmuş tek ve “saf” bir modernite yok (Pieterse, 1995). Zaman ve mekâna göre değişen yollarla modernleşmiş toplumlar, Aydınlanma prensiplerinin öngördüğünün tersine, tamamen rasyonel, akla dayanan bir şekilde oluşmadı. Modern toplum bir yandan geleneklerini yıkarken, diğer yandan geçmişten gelenler

üzerine kuruluyordu.¹ Din ve devlet işlerinin, -esasen Hıristiyanlık içi olan çift kılıç doktrininin evrilmesinin sonucunda- ayrılması ile öne sürülen, dinin siyasal alanda bir rol oynayamayacağı varsayımının tersine, örneğin ortak kültürün bir unsuru olarak din, modern toplumun birleştirici ideolojisi olan milliyetçiliğin içinde vurgulandı. Evrensellik ve aşkınlık hariç, din ile benzeşen birçok yönü olması nedeniyle Ninian Smart'ın aşiret dini olarak tanımladığı ve en az fundamentalizm kadar farklılıkları giderici olan milliyetçilik ise modern toplumların gözden kaç(ırıl)an bir irrasyonelliği olsa gerek. Ya da tersine, gözden kaç(ırıl)an "fundamentalizm" in modernliği... Kurumsallık (kilise) zincirinden kurtularak özelleşmiş/sekülerleşmiş olan din de modern toplumlarda marjinalize olmamış (Moyser, 1991), aksine, sadece nerede, ne zaman, hangi rolü oynayacağı önceden tahmin edilemez olmuştu (Beckford, 1989). Din modern toplumun değişmiş ama vazgeçil(e)mez bir unsuru idi. Nitekim, değişik teorisyenler modern toplum(lar)da dinin rolünü -kimi zaman istikrarlı bir sistem için (Parsons), kimi zaman kapitalist sınıfın elinde bir hükümetme aracı olarak (Marx), kimi zaman da sanayi sonrası toplumda bireylerin karşılaştığı "ciddi" sorulara tutarlı cevaplar verdiği için (Bell)- gerekli gördü.

Türkiye'de modernleşme başlangıçta sadece sanayide, teknolojide ilerlemeyi değil, Aydınlanmanın ruhuna uygun olarak, bu alanlarda ilerlemeyi mümkün kıldığı varsayılan rasyonel aklı da yerleştirmeyi amaçlıyordu. Çünkü (doğası gereği irrasyonel olan) dinlerinde/geleneklerinde ısrar edenler ilerleyemezdi. Önceliği "rasyonel" aklın hâkim kılınması olan bu projenin olmazsa olmazı ise, Aydınlanma prensiplerinin ruhuna uygun olarak, "laik"likti. Dolayısıyla, laiklik modernleşme ile aynı an-

¹ Örneğin, hükümlanlık (*sovereignty*) haklarının kökleri feodal beylerin gerektiğinde vassallarından malî "yardım" alabilme hakkına dayanıyordu (Strayer, 1970, 43). Benzeri bir biçimde, hükmeden ve hükmedilen arasındaki karşılıklı sorumluluk (*obligation*) kavramı Yunan/Roma geleneğinin Hıristiyanlık tarafından "sağlamlaştırılmasına" kadar geriye gidiyor (Bendix, 1970, 231).

lamı ifade eder hale geldi. Modernleşme için ön koşul laiklikti; laiklik ise din ve devlet işlerinin ayrılmasından öte, akla ve bilime dayanan, objektif “model adam”lardan kurulu bir toplum ve devlet düzeni inşa etmeyi gerektiriyordu. Egemenliğinin kaynağını yeryüzündeki henüz var olmayan (veya varlığının *bi-lincinde* olmayan) milletinde bulan yeni Türkiye Cumhuriyeti’nin model adamı da “hayatta en hakiki mürşit ilimdir” düsturuna uygun olarak (okullarda) yetişecekti. Bunun için atılan en *görünür* (ilk) adım ise kılık kıyafet gibi bir takım göstergelerde rasyonel gibi görünmeyi sağlayan değişikliklerdi² Ancak Türk modernleşmesi kültürümüzün Türk-İslâm olduğunu kabul eden ve İslâmcıların sandığının aksine, dinin kökünü kazıyan bir proje değildi. Nitekim, bu (Kemalist) modernleş(tir)-me projesine göre sorun dünyadaki en güçlü, en yapıcı, en kutsal, en dinamik ve inananlarına her zaman “ilerlemeyi” isteyen din olan İslâm’dan değil, onu bize yüzyıllardır yanlış anlatanlardan kaynaklanıyordu. Bu çerçeve içinde İslâm, modern Türk’ün (millî) kimliğinin bir unsuru olarak tanınmış, modernleştirici amaçlara paralel olarak en rasyonel, en akla yatkın din olarak, özellikle Diyanet İşleri Başkanlığı vasıtasıyla, “doğru” bir şekilde yeniden yorumlanmış, bu yorum da resmîleştirilerek İslâm kontrol altına alınmıştır. Buna göre, resmî İslâm anlayışının yayılmasına hizmet etmek üzere kurulmuş olan Diyanet İşleri Başkanlığı’nın ve “laik” cumhuriyetin bir memuru olan

² Bugün başörtüsü gibi bir takım şekilselliklerin ilericilik/gericilik bağlamında değerlendirilmesi (siyasallaşması) bu göstergelerde yapılan değişikliklerin başlangıçta ilericilik olarak sembolleşmesi ile ilintili olabilir. Bu sembolizmin neden olduğu şekilcilik sadece Yekta Güngör Özden tarafından da sürdürülmüyor. *Birikim*’in postdüşünürlerinden Ertuğrul Özkök’ün onaylayarak aktardığına göre T. Özal, Türk halkının kılık kıyafetindeki “değişme, zihniyet değişmesini de getirecek” demiş (20.10.1996, *Hürriyet*). Bu mantığa göre, örneğin polis kurumunun iyileştirilmesi için her şeyin tıpkı Los Angeles’daki gibi olması gerekiyor(muş). Antalya Emniyet Müdürlüğü yerine de *Antalya Police Department* demeliy(miş)iz.

Başkan'ının *ilerici sarığı* ile, sokaktaki gerici yobazın başındaki sarık arasında ilerici olanının modernleştirme projesine muhalefet etmemesini gerektiren bir fark vardır (Aytekin Bozkurt, 25.9.1996, *Cumhuriyet*)

İstikbal Köklerde (Mi)dir?

Sadece bir siyasal parti (RP) değil, aynı zamanda alternatif bir modernleş(tir)me projesi, (Millî Görüş) olarak değerlendirildiğinde, RP Aydınlanma prensiplerine dayanan ve (evrensel?) Batı kültürünü üstün görüp onu naklederek ilerlemeyi öngördüğünü iddia ettiği, bizi kendi kültürümüze yabancılaştıran, hattâ kendi kültürümüze “savaş” ilân eden (sözde laik) modernleş(tir)me projesine karşı bir hareket. Ancak, bu hareket kesinlikle gerici ve/veya sadece kendi kültürümüzle barışı yeterli gören bir hareket değil. Kemalist projenin ilerleme/muasır medeniyet seviyesine ulaşma hedefini ödünç alıyor. Nitekim, son zamanlarda DP ile devamlılığını vurgulayan RP dolaylı olarak Türkiye’yi “küçük Amerika” yapma misyonunu da devralmış sayılır. Fark, ilerlemek için gerekli olan araçların ne olduğu konusunda ortaya çıkıyor. Millî Görüş hareketi kendi kültürümüzle yapılacak bir barışın bize güzel günler (Yeniden Büyük Türkiye) getireceğini iddia ediyor. Daha doğrusu, bir başkasının kültürü ile değil, *ancak ve ancak* kendi kültürümüzü koruyarak (ve geliştirerek) ilerleyebileceğimizi savunuyor. Bu bağlamda, RP’nin temel savı muasır medeniyet seviyesinin pekâlâ İslâmî de olabileceğidir.³ “İstikbal köklerdedir”⁴ modeli diyebileceğimiz bu model her ne kadar önemli bir değişikliği ifade eden bir yaklaşım da olsa Kemalist modernleş(tir)me projesi ile önemli bir benzerliğe/sürekliliğe sahip: Kültürün önceliği. Zira, RP’ye göre de her işin başı kültürdür ve bugün içinde bulunduğumuz bütün sorunlar aslında bir zihniyet meselesinden ibarettir. An-

³ Recep Tayyip Erdoğan’la 13.10.1996’da Kanal 7’de yapılan röportaj.

⁴ “İstikbal Köklerdedir” deyimini Mustafa Özel’den (1996) ödünç alıyorum

cak RP'nin söyleminde ilerlemek için gerekli olan zihniyet değişiminin hangi düzeyde gerçekleşmesi gerektiği biraz karışık-
tır. Bir yandan sadece yönetici zihniyetin değişmesi yeterli iken,
diğer taraftan, sadece yönetici zihniyetlerin değişmesini yeterli
gören mantığın varsayımlarıyla çelişir biçimde, toplumsal zih-
niyetin de değişmesi gerektiğini iddia ediyor. Birinci nokta
RP'yi bugünkü sorunların çözümü için ideolojisi, gerçekçi ana-
lizlere dayanan bir siyaseti (programı) olmayan, "biz gelirsek
her şey düzelecek" diyerek sadece muhalefet yapan bir partiye
dönüştürüyor. İkinci nokta ise, Millî Görüş hareketine sosyolo-
jik bir misyon yüklüyor ve onu Kemalist projeye daha da çok
benzetken özellikler kazandırıyor.

Politik Misyon: Pragmatizmin Kökleri

RP'ye göre laik cumhuriyetin tarihi halkıyla barışık olmayan
ve önceliği halka vermeyen bir avuç mutlu azınlığın Batı taklit-
çisi yanlış politikaları ile devletin milletinden kop(arıl)masının
tarihidir. Devletin diskotek çocuklarının eline geçmesi ile ger-
çekleşen bu kopuş ise eski büyük Türkiye'nin (Osmanlı İmpa-
ratorluğu) yok olması, hizmet etmek için var olan "garson dev-
let" yerine zulmetmek için var olan gardiyan devletin doğması
gibi birçok sorunun nedenidir. Aslında, dünyanın en zengin ül-
kelerinden biri olan Türkiye geri kalmamış, Batı taklitçisi bir
zihniyet tarafından, geri *bıraktırılmıştır*. Bu açıdan bakıldığın-
da, halkımızın zihniyetinden kaynaklanan bir sorun yoktur. So-
run yalnızca halkı ile "savaş" halindeki yöneticilerde, çözüm de
yalnızca halkımızın kendi görüşünü temsil eden Millî Görüşçü
kadroların işbaşına gelmesiyle devlet-millet kaynaşmasının oto-
matikman sağlanmasındadır. Yani, sorunları çözmek için ge-
rekli olan zihniyet değişiminin yöneticiler düzeyinde gerçekleş-
mesi yeterlidir.

Sistemi/düzeni onu yönetenlere indirgeyen bu yaklaşım, Mev-
dudi'nin sorunları "ideal" olmayan yöneticilere indirgemesine ben-
zer bir biçimde çözümü mevcut (örneğin kapitalist) düzen içinde
inançla, ibadet aşkıyla, rüşvet almadan, yolsuzluk ve israf yapma-
dan hizmet edecek/yönetecek dindar kişilerde arıyor. Dolayısıyla,

örneğin son 15 yıldır uyguladığımız, emek-yoğun mallar ihraç ederek “modernleşme” stratejisinde bir değişiklik olmayacak. Elbette yöneticiler önemlidir ve bu öneri acemi, yeteneksiz yöneticiler tarafından yönetilen bir yerde kayda değerdir. Belki de bu nedenle, belediyelerdeki başarı ve özellikle İstanbul’daki performans, “ideal” yöneticilerin neler yapabileceğine örnek olarak gösteriliyor. Ancak, bu öneri akılcı/gerçekçi bir analiz üzerine kurulmuş, belli bir programı içeren siyasal/kurumsal bir alternatif değildir. Özünde ahlâkî değerleri ön plana çıkaran *kişisel* bir öneridir. Belki de böyle gayri-siyasal nitelikli kişisel bir öneriye sahip olması nedeniyle, RP/Erbakan 24 Aralık seçimleri sonrasında parti programlarının veya seçim beyannamelerinin koalisyon görüşmelerinde hiçbir önemi olmayacağını gönül rahatlığıyla söyleyebildi. Aslında, RP’de zaten program yok, daha doğrusu “program” diye sunulan metinlerin içinde, sadece kendileri “kişi”likleri var. Bu anlamda, Yeniden Büyük Türkiye’yi kurmak için gerekli olan “siyasal program” veya düzen değişikliği bütün sorunların kaynağı olarak görülen “bir avuç mutlu azınlığın”, RP genel merkezinde toplanmış başka bir avuç mutsuz azınlık ile yenilenmesinden ibarettir.

Sosyolojik Refah: Hadi Barışalım (Mı?)

RP bu programsız, “lafzolog” ve “kişi”sel önerilerini yaparken birkaç varsayıma dayanıyor: devlet ile millet kopuktur, bu kopukluk bugünkü geri kalmışlık gibi sorunların nedenidir, Millî Görüşçü kadroların işbaşına (devlete) gelmesi ile bu kopukluk otomatikman giderilecek, sorunlar çözülecek, muasır İslâmî medeniyete ulaşılacaktır. Çünkü, *toplum aslında millî görüşçüdür*. Bu varsayımlar RP’nin tarihe hipermetropik bakarak tarih bilincini sadece yerini aldığı düzeni yadsıyan Cumhuriyetin ilk yıllarına sıkıştırmasına dayanıyor. Böyle bir tarih bilinci ise, geçen yetmiş yılda “laik” modernleş(tir)menin hiç değişmediğini ve toplumu dönüştüremeyerek başarısız olduğunu iddia ederek hem RP’nin misyonunun içeriğini belirliyor, hem de o misyonu normalleştiriyor/meşrûlaştırıyor. Buradan hareketle, RP/ İslâmcılık geleneklerimizle/ kültürümüzle/ toplumla barışık otantik/yerel bir modernleşme modeli önerdiğini iddia ediyor. Kavramı Mustafa Özel’den ödünç alarak “İstikbal

Köklerdedir” modeli dediğim bu model ancak, yetmiş yıllık sürecin iliklerine kadar Batıcı olduğunu ve bunu bugüne dek sürdürerek, hâlâ bu Batıcılığa direnen kültürü/toplumu ile savaş halinde olduğunu varsaydığımız takdirde anlamlı ve doğal bir proje olabilir. Kemalizmin zamanındaki düzeni yadsımasına karşılıklı kurulan bu proje, yukarıda bahsettiğim modernite pratiği, Japonya gibi “Batılılaşmadan modernleşmiş” ülkeler, yerelliği/otantikliği “hoş”gören postmodern savların son yıllardaki popüleritesi,⁵ ve bu savlardan hareketle oluşmaya başlayan kültürel aidiyete bağlı olarak moderniteye giden farklı yollar olabileceğinin ve modernleşmenin illâ ki sekülerleşme demek olmadığını kabulü eğilimleri göz önüne alındığında daha da anlamlı ve her şeyi yerli yerine oturtacak bir proje gibi de algılanabilir.⁶ Çünkü, RP’ye göre, Batılı Aydınlanma prensiplere dayalı Kemalist model bizi kendi köklerimizden uzaklaştıran, maneviyatımızı yitiren, Batılı bir kültürü evrenselleştirerek Türkiye’yi gönüllü sömürge haline getiren bir modeldir. Tam bağımsızlık ise aynı zamanda kültürel bir tam bağımsızlığı içermelidir. Bu anlamda, RP kendi kültürümüzle barışın partisidir.

Ancak, gerçekte durum RP’nin sandığı gibi değil. Birincisi, modernleştirme projesi sonuna dek Aydınlanma prensiplerine sadık kalmadı. Nasıl Aydınlanma prensiplerine dayalı saf bir modernite yoksa, bu prensiplere dayanan saf bir modernleş(tir)-

⁵ Bu noktada postmodern savlar ve İslâmcılığın yerellik/otantiklik bağlamında kesişmesi, ikisi arasında bir gerilim olmadığı anlamına gelmiyor. Bizzat kendisi bir büyük anlatı olan İslâm(cılık) da postmodern eleştirilerin hedefidir. Bu konuda bkz. Ali Yaşar Sarıbay, (1995, böl. 1), Turner, (1994).

⁶ Bu meşrûlaştırıcı kaynaklardan saydığım faktörlerden bazıları sadece birer entelektüel savdan ibaret olduğu için illiyet rabıtası sorgulanabilir. Öncelikle, RP’nin veya İslâmcılığın yükselmesi bağlamında bu savlar arasında bir nedensellik ilişkisi kurmuyor, bir alış(veriş)ten bahsediyorum. Ayrıca, unutmamak gerekir ki, bilginin hem toplumu, hem de kendisini karşılıklı bir etkileşim içinde yapılandığı bir durumda, her ne kadar içerikten ve mantıktan yoksun da olsa varsayımlar, “bilimsel” inançlar ve bakış açıları sosyal hayata gerçek etkilerde bulunabilir

me de yok. Nitekim, geçen 70 yıllık sürede Türk modernleşmesi sadece modernite miti üzerine kurulu bir proje olarak kalmamış, İslâm son olarak 1980'lerdeki Türk-İslâm sentezi ile hem (Batı Taklitçisi) devlet tarafından birleştirici bir unsur olarak kabul edilmiş, hem de entelektüel söylem bazında Türkiye'nin, belki de en fazla meşrûiyet kazanan unsuru olmuştur (Toprak, 1993, Birtek ve Toprak, 1993). İkincisi, geçen yetmiş yıllık sürede hiçbir zaman İslâmı reddedemeyen, ancak onu resmîleştirerek kontrol altına alan devlet sadece başlangıçtaki projesini modifiye etmekle kalmadı, aynı zamanda kendi istediği gibi bir toplumu da aşağı yukarı inşa etti. Bu açıdan bakıldığında, RP'nin barış yapacağı toplum şimdiki toplum değil, bir zamanlar olduğunu varsaydığı toplum. Bu durumda, barış veya devlet-millet kaynaşması köklerimizdeki o İslâmî kültürün "hâkim" olduğu toplum yaratılmadan gerçekleşmeyecektir. Dolayısıyla, millî görüş hareketi var olan toplumla barışın değil, (olması gereken) kültürümüzü/toplumu *inşâ edişin* partisi. Bu nedenle, RP'nin İslâmcılığı, "İslâmî" kimliğin kamusal alanda tanınması talebinden, dolayısıyla bir demokratikleşme çabasından öteye gidiyor. Çünkü, RP'ye göre hâkim olması gereken kültür, has kültürümüz olan (kendisinin yorumladığı) İslâm'dır. Buradan hareketle, RP'nin kendi kültürümüzle barışı temsil etmesine ve Kemalizm'in bir arızasını düzeltmeye (demokratikleşmeye) aday olmadığını söyleyebiliriz. Nitekim, bu inşâ ediş anlamında, RP'nin "istikbal köklerdedir" veya "maddî kalkınmanın temeli manevî kalkınmadır" anlayışı, Kemalist proje ile aynı mantığı taşıyan ve onu bir başka açıdan yeniden üreten bir model. Doğal olarak da, bu modernleştirici/tepeden inme mantığının sebep olduğu bütün sorunları sadece şekilsel bir değişiklik ile yeniden üretecek bir model. Diğer bir deyişle, RP, tıpkı Kemalist proje gibi, topluma savaş açan bir projeye sahip. Şimdiki "biz" in gerçek "biz" olmadığının farkına varmayı gerektiren "şuurluluğa" yapılan vurgu RP'nin demokratik değil de, Kemalist bir projeye sahip olduğunun en önemli işareti.

Postmodern Zamanların Kemalist Projesi Türkiye'yi Refahlaştırmak

RP de aslında, yukarıda Erbakan'dan yaptığım alıntının da gösterdiği gibi, kendilerinin barış içinde olduğu, tasavvur ettikleri gibi bir toplum olmadığını kabul ediyor. Dolayısıyla, yanlış olan sadece bir avuç azınlık değil, toplum da yanlış. Nitekim, RP'nin projesinde çözüm politik RP'nin "biz çözümümüz" önerisinden öteye giderek, İslâmî muasır medeniyet seviyesine ulaşmak için gerekli olan zihniyet değişiminin toplum için de gerekli olduğunu kabul etmek durumunda kalıyor. Bu anlamda sorunların çözümü için gerekli olan devlet-millet kaynaşması, yani (barış) süreci "halkımızın" kendi görüşü olan Millî Görüşün muktedir olması ile bitmiyor, sadece başlıyor. Bu süreçte Millî Görüşçü *kadrolar* "barış" içinde oldukları/olacakları kendi halklarını inşa edeceklerdir. Şuurlandırma süreci de diyebileceğimiz bu süreçte şuursuz halkımız Millî Görüşçü kadrolar tarafından (İslâmî) aslına rücu ettirilecektir. RP, bu amaca yönelik çok şuurlu bir çalışma başlatacak ve *gerçek* millî eğitime geçecektir. Aslımız ise, Asr-ı Saadet'te değil, Osmanlı'da ve/veya "gâvur"a karşı mücadele ettiğimiz Kurtuluş Savaşı yıllarındadır. Nitekim, RP'ye göre, Cumhuriyeti Millî Görüş kurmuştur ve Millî Görüş Atatürk'ün yaptıklarının aynısını savunmaktadır. "Millî Gençliğin" alternatif gençlik bayramı ise, ona Fatih'in torunu olduğu hatırlatacak, İstanbul'un fethinin yıldönümüdür. Maddi kalkınmanın temelini atarak manevî kalkınmayı sağlama işlevi de yüklenen bu köklere dönüş sürecinde, tıpkı laik modernleş(tir)mede olduğu gibi, Diyanet İşleri Başkanlığı'na da çok önemli görevler düşecektir.⁷ Bu vesile ile, tıpkı Kemalist projede olduğu gibi, devlet bir İslâm tercihi olduğunu belirtmeye devam edecek, ancak bu tercihin ne olduğu değişecektir/Refahlaşacaktır. Tıpkı Türk milletini yoktan var eden, ama var eden, Kemalist proje gibi henüz olmayan veya yeterli adette

⁷ Erbakan'ın 10.1.1996 ve 24.1.1996'da yaptığı basın toplantıları.

bulunmayan kendi model adamını (dindar Müslüman) yaratmaya yönelik başka bir sosyal mühendislik projesi.

Bizi şuurlandırıp gerçek (İslâmî) kimliğimize kavuşturarak köklerimize döndürecek bu alternatif sosyal mühendislik projesi millî kimliğimize biraz daha İslâm enjekte ederek “hakkadır hakka tapan” milletimizi husule getirecektir. Bu anlamda gerçek rakibi, şimdiki kimliğimiz olan “laik” milli(yetçi) kimliktir. Bu rekabet, her rekabette olduğu gibi bir benzerlikten kaynaklanıyor. Her iki milliyetçilik de *Türkiye* (ulus-devlet) toplumunu bir arada tutacak, ancak Millî Görüşçü birleşmenin ekseni farklı (İslâmî) olacak. Diğer bir deyişle, Millî Görüşçü alternatif de “imtiyazsız, sınıfsız, kaynaşmış” kitle projesi öneriyor, ancak bizi kaynaştıran bu sefer İslâm bağı olacak “Laik” milliyetçi kimliğin İslâmı nominal olarak tanıdığı ve model adamının Müslüman-*Türk* olduğu göz önüne alındığında, Millî Görüşün alternatifi sadece bir vurguda farklılaşıyor. Çünkü, köklerimize dönüş (şuurlan[dır]ma) bize sadece *Müslüman* Türk olduğumuzu hatırlatacak Millî Görüşçü toplumun milli(yetçi)liği din kardeşlerimize, yani diğer İslâmî ülkelere bakışında da görülebilir. *Uluslararası İslâm kardeşliği* (Yeni Bir Dünya) projesi ancak din kardeşlerimizin de bu kardeşliğin farkına varması (şuurlanması) ile gerçekleşecek. Bu İslâm kardeşliği gerçekleştirilirken, hepimizin Hz. Muhammed’in ümmeti olduğu, ama biz *Müslüman* Türkler’in yüzyıllarca İslâm’ın bayraktarlığını yapmış, İslâm’ın bahadır kahramanı Fatih’in torunları ve kardeşlerimizin ağabeyi olduğumuz da ortaya çıkacaktır. Dolayısıyla, İslâm kardeşliği, gerçekte, bizim ağabey onların kardeş olduğu, milliyetçilik de kokan bir emperyal vizyona dönüşüyor. Bu Türk-*İslâm* milliyetçiliği, RP’nin iddiasına göre Kürt meselesi için de çözüm olacak. Ancak, millî kimliklerinin farkına yeni yeni varan Kürt din kardeşlerimizin de Fatih’in torunları olan Türkler’in onların ağabeyi olduğunu kabul edecek kadar şuurlandırılması gerekecek.

Bütün bunlar, Erbakan’ın da dediği gibi, ülke Şeriatla yönetilecek anlamına gelmiyor. Nitekim Erbakan 24 Aralık seçimlerinden sonra yaptığı birkaç açıklamada ülkeyi “ilim, akıl (ras-

yonellik), demokrasi” prensiplerine göre yöneteceğini söyledi. İstediklerinin sadece, din düşmanı olmayan, Meclis’in Kur’an okunarak açılmasına, Kur’an üzerine yemin edebilmeye vb. izin veren, Batı’daki gibi bir laiklik olduğunu söyledi. Bunların meşrû talepler olduğu ve Türkiye’deki mevcut laiklik anlayışının gayrimdemokratik olduğu aşikâr. Ancak yukarıda söylediğim gibi Millî Görüş hareketi modernleşme mantığını koruyan ve onda sadece şekilsel bir değişiklik öngören bir sosyal mühendislik projesi olduğu için, laiklik konusunda da aslında demokratikleşmek istemiyor. Bizi köklerimize döndürecek, İslâmî bir modernleşme projesine sahip bir devletin/yönetimin “ilim, akıl, demokrasi” prensipleri bu projeye göre şekillenecektir. Çünkü, “ilim ve akıl”ın ne olduğu yaptığımız tercihlere göre şekillenir. Buradan İtalya’ya gitmenin en rasyonel yolunun, önceliğinizin ucuzluk mu, hız mı olduğuna göre değişeceği gibi, “Halkımızı” (*Müslüman* Türk) inşâ etmek isteyen bir yönetim, her ne kadar ülkeyi Şeriata göre yönetmese de, örneğin Kur’an ezberleyerek (model) adam olacak mahkûmların cezalarından indirim yapmayı düşünebilecektir. Kendi model adamını yaratırken, Diyanet İşleri Başkanlığı vasıtasıyla İslâm’ı kontrol edip standartlaştıracaktır. Bu yaklaşım nedeniyle ki, diğer İslâmcı çevreler RP’nin İslâm’ın tek temsilcisi olmadığını ısrarla vurguluyorlar.

Demokrasi açısından baktığımızda ise RP’yi tıkanan Türk siyasetinde açılım olmaktan alıkoyan anlayış, ne Recep Tayyip Erdoğan’ın demokrasiyi bir araç olarak görmesi, ne de RP’nin yeteri kadar “laik” olmaması. “İslâmcı” RP’nin seçimle gidip geleceğine de şüphe yok. Ancak, Kemalist projede sadece şekilsel bir değişiklik yapan bir sosyal mühendislik projesi en fazla o proje kadar demokratik olabilir. Hattâ belki de daha az olur, çünkü Kemalist proje, bütün aksaklıklarına rağmen, Türkiye’yi dünya konjonktürüne entegre ederek demokrasinin yurttaşlık, bireysellik gibi kavram ve kurumlarına aşina kılmıştı. (Sarıbay, 1995, bl. 12) Halkımızın şuursuz ve bu nedenle zavallı olduğunu iddia eden bir hareket, daha doğrusu hareketin genel merkezi/kadroları, bizi şuurlandırırken, bizim için neyin iyi olduğunu da bize öğretecektir. Bunu yaparken de, çok eleştirdiği

“halk için halka rağmen” mantığını yeniden üretecektir. Çünkü, “hak geldi bâtil zail oldu” düsturuna göre RP her zaman doğru, diğerleri her zaman yanlıştır. Bu anlayışın demokrasiye uydu-
rulması ise demokrasinin halk yönetimine, halkın da henüz var
olmayan gerçek halkımız adına Millî Görüşçü RP seçmenine
indirgenmesine dayanıyor. Buna göre, RP’yi iktidara getirme-
yen demokrasi (halk yönetimi), (gerçek) demokrasi (halkın yö-
netimi) değildir. Daha genel anlamda ise RP’nin demokrasi an-
layışı seçim mekanizmasından ibarettir. RP’ye ve aslında bütün
diğer partilerimize göre, demokrasilerde halk seçimlerde san-
dığa gider, en fazla oy alan parti de iktidar olur. Buraya kadar
bir aksaklık olmayabilir, ancak buradan sonra (hükümetteyken)
o partinin yapacaklarında sınır yoktur, dolayısıyla da liberal
demokrasinin en önemli unsurlarından olan sınırlı hükümet
(hükümetin sınırlanması) de yoktur.

Sonuç

Yukarıdaki tartışmanın ışığında RP’nin iki önemli yönü ol-
duğunu söyleyebiliriz. Birincisi, siyaset-siz, ideolojisiz, çözüm
olarak sadece kendi kadrolarını öneren ve dolayısıyla U dönüşü
yapacağı bir programı olamayan, her ortama uyabilecek (sistem
içi) yönü. İkincisi, Kemalist projeyi şekilsel bir değişiklikle ye-
niden üretecek, bugünkü toplumu veri al(a)mayan gayride-
mokratik sosyal mühendis yönü. Eğer son yıllarda sık sık iddia
edildiği gibi Türkiye’de siyaset/sistem tıkanmış ise, RP iki yö-
nüyle de bu tıkanıklığı açma yeteneğine sahip değil. Platoncu
yönü diyebileceğimiz birinci yönü ile sistemi sadece kişilere in-
dirgediği için sistem değişikliğinden de sadece kendisinin işba-
şına gelmesini anlıyor. İkinci yönü ise, bir anlamda bugün
içinde bulunduğumuz sorunları üreten mantığı şekilsel bir deği-
şiklikle yeniden üretiyor. Kişisel veya şekilsel bir değişikliğin
ihtiyacımız olan “sistemsal”/kuramsal değişiklikten farklı ol-
duğu açık.

Erbakan’ın beşinci kongrede verdiği Partinin sağa (sola de-
ğil!) kayabileceğine yönelik mesajlar, RP’nin şekilsel deðişik-
likçi sosyal mühendis mantığını yumuşatmasıyla veya terk et-

mesiyle sonuçlanabilir. Cami cemaatini aşip kitleleşme çabaları ile böyle bir sürecin zaten başlamış olduğunu düşünebiliriz. Ancak bu merkez sağa kayış süreci uzun ve engebeli bir süreç olacaktır. Bu engeller de sadece, güzide şuur merkezimizin mevcut yanlış/köksüz toplumun değiştirilmesi gerektiğine inandırdığı tabanından gelecek “homurdanmalardan” ibaret olmaya-bilir. Çünkü, şuur merkezi olan genel merkez de yekpâre değil. Korkut Özal’ın anılarında anlattığına göre, kendisinin partiye katılmak için şart koştuğu; dinî motifin esas alınmadığı ve İslâm eşittir Refah denkleminin kurulmadığı, tutarlı bir siyasî program ortak bir çalışma ile üretilmiş olmasına rağmen, 1993’teki kongre öncesi yürürlüğe konması son anda parti içi (MKYK) engellere takılmış (Gürel, 1994).⁸ Yani, RP’nin slogancılıktan ve sosyal mühendislik mantığından kurtulmasının parti içi engelleri de olabilir. Bu engeller aşıldığında ise, politika üretimine katkıda bulun(a)mayan, partiye/lidere inanan bir ordu olarak görülen/yetiştirilen tabanın verilen emirleri yerine getirmesi beklenecektir. Ancak, davası RP’yi tebliğ etmek, halkımızı şuurlandırmak olan bu tabanın en azından bir kısmı, şuur merkezinin bu davadan olası vazgeçışı ile, kendilerini bir misyon-suzluk boşluğunda bulacaktır. Zaten, RP’nin iktidarda verdiği tavizlerle devletleşmeye/Türkiyeleşmeye başlamasıyla tabanda soru işaretleri olduğu görünüyor. Ancak, genel merkez her zaman doğru (hak) olan güzide şuur merkezi ve o “dava”nın yaratıcısı, tek temsilcisi olduğu için değişmesi (şuursuzlaşması), RP mantığına göre, mümkün değildir. Zira, şuur merkezinin şuursuz duruma düşebilmesi kategorik olarak mümkün olmayan, saçma bir durumdur. Bu mantığı yeterince içselleştiremeyerek, parti ve dava arasında bir fark olduğunu gören “bilinçliler” (radikaller), RP’nin sadece “light” versiyonunu üreterek “dava”-dan vazgeçmesi karşısında, partiden kopabilecektir. RP’nin ne yapmak istediğini Oktay Ekşi’nin bile bilmesine rağmen bil-

⁸ Aynı zamanda RP’ye katılması beklenen Ali Coşkun ise RP’yi (muhtemelen bu anlaşılan konular üzerinde) samimi bulmadığını söylüyor. (18.10.1994 *Yeni Günaydın*)

mezden gelen bu bilinçliler, şimdilik kaydıyla, ne Refah'ın dışında gözükmeye cesaret edebilen, ne de Refah'ı içlerine sindirebilen “(d)ost kılıklı düşmanlar”dır. (Zeki Ceyhan, 22.10.1996. *Milli Gazete*) Olası bir kopma ile de şuursuz/düşman veya her (kötü) şey olabilirler. Fakat o zaman RP'nin karşısında, onunla aşağı yukarı aynı dili konuşan bir muhalefet olacaktır. Davası adamlar tarafından şekillendirilmiş İslâmcılık karşısında adamları dava etrafında toplanmış İslâmcılığın muhalefeti, laik-Müslüman çatışması denen çatışmaya odaklanmayı azaltacak, belki de siyaseti daha renklendirecektir. Ama yapılması gereken işlerin ne olduğunun sorgulanmaksızın kabulü sürdükçe ve siyaset o işlerin kim tarafından yapılacağı üzerine değil de hangi işlerin yapılması gerektiği üzerine kurulamayarak içerikten yoksun kaldıkça, çok renk az sorun anlamına gelmeyecektir.

KAYNAKLAR

- Beckford, J., (1989) *Religion and Advanced Industrial Society*, Unwin Hyman, Londra.
- Bendix, R., (1970) *Embettled Reason: Essays on Social Knowledge*, Oxford University Press, New York.
- Birtek, F., ve Toprak, B., (1993) "The Conflictual Agendas of Neo-Liberal Reconstruction and the Rise of Islamic Politics in Turkey: Hazards of Rewriting Modernity", *Praxis International*, 13, 12, sayfa, 192-212.
- Gürel, Nail, (1994) *Gerçek Tanık: Korkut Özal Anlatıyor*, Milliyet Yayınları, İstanbul.
- Moyser, G., (1991) "Politics and Religion in Modern World: An Overview", (der) Moyser, G, *Politics and Religion in Modern World* Routledge, Londra.
- Özel, Mustafa, 1996, *İstikbal Köklerdedir*, İz Yayıncılık, İstanbul.
- Pieterse, J.N., (1995) "Melange Modernities in the East: Modernization and Globalization", basılmamış makale.
- Sarıbay, Ali Yaşar, (1995) *Sivil Toplum, Postmodernite, İslâm, İletişim*, İstanbul.
- Smart, N., (1983) "Religion, Myth, and Nationalism" *Religion and Politics in Modern World* içinde (New York University Press, New York.)
- Strayer, Joseph, (1970) *On the Medieval Origins of the Modern State*, Princeton University Press, Princeton.
- Toprak, B., (1993) "Islamist Intellectuals Revolt against Industry and Technology", (der) Heper, Öncü, Kramer, *Turkey and West: Images of New Political Culture*, I.B. Tauris and Co. Ltd Publishers, Londra.
- Turner, Bryan., S. (1994) *Orientalism, Postmodernism and Globalism*, Routledge, Londra.

MİLLÎ GÖRÜŞ HAREKETİ KURUMSALLAŞABİLECEK Mİ?

Fazilet Partisi'nin birinci olağan genel kongresinde Yenilikçiler olarak adlandırılan grubun açık muhalefetine tanık olduk. Millî Görüş Hareketinin otuz küsur yıllık tarihinde bir ilk olan Yenilikçi muhalefet, Hareket ile ilişkisini tarif etmede “kurucu ve doğal lider” sıfatlarının yetersiz kalacağı Necmettin Erbakan'ın fiziksel varlığında pek de mümkün olamazdı. Buna rağmen, Yenilikçi muhalefetin, yasaklı olması nedeniyle “yok” olan, fakat varlığı her zaman ve yerde hissedilen Erbakan'a rağmen ve Erbakan'a karşı olduğunu söyleyebiliriz. Fakat, Kongrenin önemi ve başarısı sadece bir ‘ilk’e tanık olmamızdan değil, bu ‘ilk’in niteliklerinden ve bu niteliklerin işaret ettiği olası dönüşümlerden de kaynaklanmaktadır. Aslında, Erbakan ve kumpanyasından oluşan Gelenekçiler, “ilkesel veya ideolojik hiç bir farklılığımız yok” diyerek Yenilikçi muhalefetin niteliksel farklılığını gizlemeye çalıştı. Zira, Gelenekçilere göre eğer her iki grubun arasında herhangi bir “içeriksel” veya ideolojik fark yoksa; Yenilikçilerin mücadelesi ancak itaatsiz ve vefasız basit bir koltuk kapma mücadelesi olabilirdi. Buna karşılık: Yenilikçiler de aynı şekilde ideolojik herhangi bir farkları olmadığını ısrarla vurgulayarak, Hareketin tabanına “İslâmî kimliğin hak ve özgürlüklerini savunma davamızdan vazgeçmiyoruz” garantisini vermeye çalıştı. Yenilikçiler farklarının *sadece* davayı savunma ve yürütme tarzları olacağını ısrarla vurguladılar.

Siyasetin sadece savunulacak ideoloji/değerler ile ilgili bir faaliyet olmadığı, ideolojinin/değerlerin savunulması tarzını da içerdiğini kabul ettiğimizde, ortada ‘dava’yı iki farklı şekilde yürütecek, iki farklı siyaset anlayışının olduğunu görebiliriz. Daha da önemlisi, ideoloji, kendisinin savunulma tarzından tamamen bağımsız olmadığı için, bu iki farklı siyaset tarzının yü-

rütülecek davanın içeriğine yönelik bazı sonuçları olabileceğini de söyleyebiliriz. Siyaset tavizler vermeyi de gerektiren bir uzlaşma sanatı olduğu ölçüde, ideolojiden kısmen bağımsızlaşabilmelidir. Ancak, sadece uzlaşmaya veya çatışmaya odaklanarak ideolojisini göz ardı eden bir siyaset tarzı da siyaseti esas içeriğinden yoksun bırakacaktır. Bu açıdan baktığımızda, Yenilikçilerin muhalefeti basit bir makam-koltuk hırsına indirgenemeyecek, ideolojik bir dönüşümü de işaret eden nitelikli bir siyaset (yapma) anlayışı mücadelesi olarak algılanabilir. Nitekim, Yenilikçiler Erbakan'ın şahsında ifadesini bulan siyaset yapma anlayışından oldukça farklı bir siyaset anlayışı vaat ettiler. Kongrenin ve Yenilikçilerin önemi, gerek hareketin kendisi, gerekse genel Türkiye siyaseti açısından önemli sonuçlar doğurabilecek bir niteliksel farklılıktan kaynaklanıyor. Yenilikçilerin vaat ettiği tarzın niteliksel farklılığı ve önemi ancak eleştirdikleri geleneksel tarz da göz önüne alındığında anlaşılabilir.

Geleneksel Tarz: Davanın Kişiselleşmesi, Muğlaklaşması ve Tekelleşmesi.

Millî Görüş Hareketinin geleneksel tarzı, bazı tarihsel nedenlerin de katkısıyla, İslâmî/İslâmcı misyonun Erbakan'ın şahsında *kişiselleşmesini* ve onun kontrolü altındaki Genel Merkezin idaresi altında *tekelleşmesini* ifade eder. Bunun doğal bir sonucu olarak, Erbakan ve onu temsil eden yakın çevresinin Hareketin tabanı ve siyasal alanda görünür olan seçkinleri ile kurduğu ilişki ağının temel unsuru itaattir. Bu, itaate dayanan hiyerarşik ilişki biçimi, ataerkil ve duygusal bir söylemle meşrulaştırılmıştır. Bu çerçevede içinde, tabana biçilen rol misyonun veya izlenecek yolun ne olduğunun belirlenmesine katılım değildir. Tabandan beklenen, Genel Merkez tarafından saptanmış misyonun, gene Genel Merkez istediği zaman ve izin verdiği ölçüde, sadece ve sadece gerçekleştirilmesine/uygulanmasına katılımdır. Hareketi parlamento gibi üst düzeylerde temsil edenler için de durum benzeridir. Hareketin siyasal seçkinleri diyebileceğimiz bu grup izlenen siyasete ilişkin şikayetlerini/muhalefetlerini Genel Merkeze daha kolay duyurabilirler.

Fakat, bu “duyuruların” Hareketin izlediği siyasete pratik etkisi yok denecek kadar azdır. Nitekim, Partinin siyasal seçkinleri tarafından başlatılan Yenilikçi hareketin mensuplarının hemen hepsi aslında geleneksel yapıda yetişmiş, doksanlı yıllarda Refah Partisinin seçim başarılarına önemli katkılarda bulunmuş, fakat Genel Merkezde aldıkları görevler, siyasi olmaktan ziyade -siyaset üretiminde etkisiz-“idari” olmuş kişilerdir. Netice itibarıyla, Erbakan ve liderlik oligarşisi denilen yakın çevresinin tek hakimi olduğu Genel Merkez, İslâmî misyonun ne olduğuna, ne zaman, nerede ve nasıl savunulacağına, ve bu misyondan ne şekilde tavizler verilebileceğine tek başına karar vermiştir.

Dolayısıyla, Millî Görüş Hareketinin açık ve belli bir dava etrafında değil, davayı temsil eden kişiler etrafında toplanmış bir hareket olduğu söylenebilir. Kişiselleştiği ölçüde davanın tam olarak ne olduğu belli değildir. Belli kişiler ne diyorsa dava ‘o’dur. Diğer bir deyişle, geleneksel tarzda, Millî Görüş ideolojisinin muğlak olduğunu iddia edilebilir. Tam da bu nedenle, Hareketin “şeriatçı” bir ideolojisi olduğunu söylemek bir spekülasyondur. Ancak, Erbakan ve kumpanyasının elinde, Millî Görüş Hareketinin, İslâmî kimliğin hak ve özgürlüklerini hiç bir zaman demokratik bir çerçeve içinde savunmadığını da hatırlarsak, demokratik bir tarzdan da bahsedemeyiz. Dolayısıyla, Ruşen Çakır’ın “ne şeriat ne demokrasi” diyerek yaptığı gibi Hareketi ne olmadığı temelinde tanımlamak daha az spekülatiftir.

Geleneksel tarz, İslâmî kimliğin hak ve özgürlüklerini savunurken, Kemalist mantığı tekrar edercesine, karşı sosyal mühendislik tasarımı niyetini gösteren ve bugünkü Türkiye toplumu olduğu gibi tanı(ya)mayan bir söylemle siyaset sahnesinde varoldu. Hareketin geleneksel siyaset yapma tarzı muhalefetten sert, bağırان fakat bir şey söylemeyen çıkışları, taviz vermeden de kendini inkar edercesine bir önceki söylediklerinden vazgeçmeyi anladı. Geleneksel tarz, kesintilerle de olsa, siyasal arenadaki varlığını, günü birlik çıkışlar yaparak ve u dönüşü izlenimleri veren tavizler vererek, tabana ve devlete karşı olmak üzere çift söylem ve eylem kullanarak devam ettirdi. Kişiselleştirme ve tekelleştirmenin sonucu olan ideolojik muğlak-

lık/belirsizlik, beraberinde sadece tavizler vermede faydalı olan esnekliği değil aynı zamanda bir “öngörülemezliği” de getirdi. Genel Merkez her an herhangi bir tavrı takınabilir, bunlar size göre birbiriyle çelişebilir, ama, geleneksel mantığa göre, hiç bir zaman “dava”dan herhangi bir sapmayı içermez. Kullanılan çift söylem ve “öngörülemezlik” nedeniyle karşı sosyal mühendislik tehdidi hep var oldu. Bu nedenle geleneksel tarzın uzlaşmacı tavizlerinin samimiyeti her zaman sorgulandı. Aslında, topluma değil devlete verilen bu tavizler de Türkiye siyasetini hiç bir zaman rahatlatmadı. Çünkü, devletin gözünde Hareket her an başka türlü de davranabilirdi. Geleneksel tarz, Türkiye toplumunu muhatap alan ve mevcut darboğazları aşmayı hedefleyen bir siyaseti değil de, devletle yapılacak ve statükoyu koruyacak uzlaşmalar hedefleyen bir siyaseti yürüttüğü için de üreticiliği sıfır olan kısır bir tarzdı.

Bu ideolojik muğlaklık veya vizyonsuzluk bağlamında, gelenekçi tarzın hakim olduğu Millî Görüş Hareketi, özellikle yükseliş yıllarında, sürekli koşan/koşabilen fakat hiç bir zaman durup nereye koşuyorum diye sormayan bir insana benzetilebilir. Çünkü, hem Hareketin “dava”sı kişiselleştiği ölçüde muğlaktır, hem de Hareketin merkezi tabanından dava için gece gündüz demeden, fedakarca ve disiplinli bir şekilde çalışmasını bekler. Ama çalışmanın “ne için” yapıldığını sadece Genel Merkez bilir, çalışanlar Genel Merkez’e inanır ve koşmaya devam eder. Geleneksel tarzda, kişiselleştirme ve tekelleştirme nedeniyle zaten varlığı tartışmalı olan ideolojinin öznesi olan bir taban yoktur. Etik olarak doğru olup olmadığı bir yana, gelenekçi siyaset tarzının başarısız/sorunlu olduğu, Gelenekçiler dışında herkes için aşikâr. Kongre sürecinde Gelenekçilerin sık sık dile getirdiği, “birlik ve beraberliğimizi bozmayalım” ve bunun için de “A. Gül adaylıktan çekilsin” temennisi, aslında Gelenekçilerin hala durup da düşünemeyen, fakat emir verildikten sonra sürekli koşacak bir parti (tabanı) arzuladıklarını gösteriyor.

Geleneksel tarzın ne ilkesizliği, ne tutarsızlığı, ne de ucuz fırsatçılığı sorgulanabilirdi. Genel Merkezin, daha doğrusu Genel Merkez’e hakim iç konseyin, aynı zamanda bir şuur merkezi

olduğu ve şuur merkezinin herhangi bir şekilde yanıldığını, bırakın iddia etmeyi, düşünmenin bile mümkün olmadığı bir önceki makalede belirtilmişti. Davanın ne olduğunu, kişiselleştirme ve tekelleştirme nedeniyle, zaten o ilkesizlik görüntüsünü verenler saptıyor, o halde hangi kritere (ideolojiye) göre ilkesizlikten bahsedebiliriz ki? Geleneksel tarzdaki yapılanma, ne dışarıdan yapılacak bir eleştiriyi, ne de içeriden yapılacak sesli bir özeleştiriye hazmedebilir. Başarısızlıklar dışsallaştırılır. Örneğin, geleneksel tarza göre, 28 Şubat sürecinde Millî Görüş Hareketinin hiç bir hatası olmamıştır. Geleneksel tarzın açıklamalarında ya Refah Partisi üzerine kurulmuş bir komplo vardır, ya da Millî iradenin üstünde iktidar odakları Refah Partisinin iktidarını istememiştir. Sorun, ne olursa olsun, “onlar”dan kaynaklanmaktadır. “Biz”in hiç bir sorumluluğu yoktur. Millî Görüş Hareketinin kadroları, bu erişilemeyecek güçlere karşı mücadele eden bir avuç kahramandır. İnsanın elini kolunu bağlayan ve bizim karşısında hiç bir şey yapamayacağımız, Yahudi komplosu gibi, komplo teorileri bir yana, bu bir avuç kahramanın fevrî ve popülist çıkışları dışında, ne zaman Türkiye siyasetinin gayrîdemokratik yapılanmasını ciddi bir demokratikleşme vizyonu içeren ve bir açılım yaratabilecek bir söylemle eleştirdiğini soracak olursanız, yanıt “hiç bir zaman” olacaktır.

Ayrıca, bu derginin daha önceki sayılarında da belirtildiği gibi, Genel Merkezi sorgulayan kişiler, dost kılıklı düşmanlar da dahil her (kötü) şey olabilir. Bu açıdan bakıldığında Yenilikçiler muhalif tavırlarıyla aynı zamanda bir riski de göze aldılar. Bu risk, dışlanma, aşağılanma, suçlanma ve şoursuz olarak adlandırılma riskidir. Nitekim, Abdullah Gül ve arkadaşları itaatsizlik ve vefasızlıkla, rantiyeye alet olmakla suçlanmıştır. Yanlış yolda olduğu, ya da şoursuz olduğu, ne yaptığının farkında olmadığı, adaylıktan çekilmesi gerektiği “Gül dalında güzeldir” gibi sloganlarla, telkin edilmiştir. Bununla beraber, bazı Millî Gazete yazarları tarafından dostlar arsından çıkan düşmanlardan sayılmış, ve “İsrail gülü” olmakla suçlanmıştır. Kongrede Abdullah Gül’e yönelik atılan “devlet seninle gurur duyuyor” sloganı da Yenilikçilerin aynı zamanda bölücü olarak görüldüğü-

nün bir örneğidir. Bu bağlamda, Yenilikçilerin, cesurca bir eleştirel tavırla Hareketin geleneksel tarzını sorunsallaştırmaları ve sorgulamaları, ürettiği sonuçlara bakılmaksızın, kendi başına, önemlidir.

Vaat Edilen Tarz: Misyonun Kurumsallaştırılması, Toplumsallaştırılması ve Şeffaflaşması

Millî Görüş Hareketi'nin 28 Şubat sürecinden bu yana siyasetteki boşluğu değerlendiremediği ve rölantide gittiği açık. Yenilikçiler bu durumu eleştiriyor. Gelenekçilerin mazereti ise gene bir dışsallaştırma içeriyor: olağanüstü şartlardan geçiyoruz, Parti'nin üzerinde bir baskı var vb. Elbette, Erbakan'ın yokluğu da bir mazeret olabilir, ancak bu mazeret bile davanın kişiye bağlı olduğu, handikapının bir göstergesidir ve bir açıklama değildir. Aslında, Hareketin rölantide gitmesi bir sindirilmişlikten ziyade, bir ısrarın, geleneksel tarz ile siyaset yapma ya da değişmeme ısrarının göstergesi. Zira, siyasetteki mevcut boşluğu doldurabilecek tarz geleneksel tarz olamaz. Siyasetteki boşluğu dolduracak tarz, kitlelere umut zerk eden, toplum ve siyaset arasındaki bağları yeniden kurarak insanlara birer "siyasal hayvan" olduklarını hatırlatan ve siyasi rakiplerini hakları ve özgürlükleri olan kişiler ve platformlar olarak gören çoğulcu ve kapsayıcı bir toplumsal/siyasal proje içeren bir tarz olacaktır. Bu durumda, yukarıda tarif etmeye çalıştığımız gibi, diğer şeyler yanında, fikirsiz ve vizyonsuz olan geleneksel tarzın siyasetteki boşluğu doldurabilecek bir tarz olmadığı açık. Yenilikçiler sadece siyasetteki boşluğu değil, boşluğu doldurmanın fikirsel/ideolojik gereklerini de kavramış görünüyorlar.

Abdullah Gül'ün deyimiyle Yenilikçilerin vaat ettiği tarz, hissiyatı değil gerçekliği ön plana alacak ve siyaseti gereksiz bir biçimde gerginleştirmeyecek bir tarz olacak. Yani duygulara değil akla hitap edecek, komplo teorilerinden uzak, siyasal akla dayanan gerçekçi bir tarz. Ayrıca, vaat edilen yenilikçi tarz verdiği tavizleri savunduğu ilklerle bağdaştırabilecek ve Hareketin tabanıyla daha az hiyerarşik ve daha çok katılımcı bir ilişki ku-

racak. Yenilikçilerin sadece meydan okumasının bile haddinden fazla kişiselleştirilmiş misyonun kurumsallaşması doğrultusunda bir adım olduğunu düşünebiliriz. Fakat, daha da önemlisi, Yenilikçilerin söylediklerinin de misyonun kurumsallaşmasına, arkasında tutarlı bir şekilde durulabilecek bir hale getirilmesine ve kitlelere açılarak toplumsallaşmasına işaret ettiğini de söyleyebiliriz. Bu açıdan bakıldığında, Yenilikçiler, en son hatırlayamayacağımız kadar uzun süre önce yapılmış olması muhtemel bir sorgulama yapıyorlar. Yenilikçiler, aslında diğer partilere de hakim olan, ufku siyasal arenada sadece “var olmak” ile kısıtlı bir tarzı sorguluyor. Günü birlik siyaseti aşan, siyasal arenada varolmanın niteliğine dair bir sorgulama bu. Vaat edilen de uzun soluklu olabilecek bir vizyon/misyon ile bu arenada varolmak. Vizyonun uzun soluklu olmasının ne kadar kapsayıcı ve çoğulcu olduğuna ve ne kadar umut verdiğine bağlı olduğu Yenilikçiler tarafından fark edilmiş görünüyor. Bu ise siyasetin yeniden toplumsallaşması açısından bir umut kaynağı.

Ancak, bunlardan Yenilikçilerin siyasetteki boşluğu doldurmak için İslâmî kimliğimizden/davamızdan vazgeçelim dediği sanılmasın. Tersine, Yenilikçiler, İslâmî kimliğin hak ve özgürlüklerini savunmada Geleneksel tarzın başarısız olduğunu iddia ediyorlar. Yenilikçilere göre, İslâmî kimliğin kamusal alana serbestçe giriş davası, liderlik oligarşisi tarafından geriletilmiştir. Nitekim, İslâmî kimlik, haklarının ve özgürlüklerinin Geleneksel tarz tarafından demokratik bir çerçeve içinde savunul(a)mamasının kurbanları olmuştur. Yenilikçiler, İslâmî kimliğin hak ve özgürlüklerinin savunulmasının, karşı sosyal mühendislik iması içermeyecek demokratik-çoğulcu bir tarzda yapılması gerektiğini iddia ediyorlar. İslâmî kimliğin hak ve özgürlüklerinin “çoğulcu bir demokrasi” çerçevesinde savunulmasının birkaç olumlu yönü vardır. Her şeyden önce, eğer siyasal kültür siyasal pratik ile değişebilecek bir unsur ise böyle bir yaklaşım başta İslâmî kesim olmak üzere, Türkiye siyasetine hakim olan cemaatçi mantığın yıkılmasına yönelik bir ilk adım olabilir. Bu tür bir ilk adımın da hem İslâmî kimliği mücadelesinde daha avantajlı bir konuma sokacağını hem Türkiye siya-

setini rahatlatacağını da söyleyebiliriz. Yenilikçi tarz, mevcut siyasal yapıyı koruyarak sadece İslâmî kimlik için alan açma yerine, mevcut siyasal yapıyı da demokratik bir biçimde dönüştürerek İslâmî kimlik için alan açma anlayışının işaretini vermesi nedeniyle hem İslâmî kimlik hem de Türkiye siyaseti için bir umut kaynağıdır.

Yenilikçi tarzı umut kaynağı yapan en önemli unsurlardan biri onun Hareketin tabanıyla kuracağı ilişki biçimidir. Geleneksel tarzın Hareketin tabanıyla girdiği ilişki, toplumla girdiği/gireceği ilişkinin küçük çaplısıdır. Geleneksel tarzda kurulan, İslâm davası adına/için katı bir hiyerarşiye itaati güçlendirmeye/içselleştirmeye yönelik bir 'bilinç'lendirme ve eğitime ilişkisidir. Demokratik mekanizmaların ikamesi olan istişare mekanizması ise bu doğrultuda, yani bir ikna ve eğitim mekanizması olarak çalışmakta ve yüz yüze ilişkiler vasıtasıyla itaatkar yapıyı meşrulaştırmaktadır. İstişare mekanizması ile taban üst yönetime hesap vermekte, ondan yeni direktifler ve eğitim almakta ve diri tutulmaktadır. Fakat, taban/teşkilatlar hiç bir şekilde siyaset üretimine katılmamakta ve Hareketlerinin öznesi olarak değil liderlerinin nesnesi olarak kalmaktadır. Eğer bir hesap verilecek ise bunu yapacak olan tabandır. Yönetimi hesap vermekten kurtaran komplo teorileri gibi araçlar vardır.

Geleneksel tarzın tabanıyla girdiği ilişkini biçiminin, demokratik bir devlet-toplum ilişkisi açısından iç karartıcı yönleri ile birlikte, en önemli ve en çok sıkıntı yaratan sonucu, Hareketin tabanının bir muamma olarak kalmasıdır. Hareketin tabanı, siyaset üretimine herhangi bir katkısı olmadığı için, kendisini ifade edemez. Bu nedenle, hakkında farklı şeyler söylenen ve bizlerin bunlardan birine inandığı, esrarengiz bir tabandır. Tabanın esrarengizliği aynı zamanda onun suistimallere de açık olması anlamına gelir. Gerek laik çevreler gerekse Hareketin liderlik kadrosunun bizzat kendisi bu esrarengizlikten faydalanmaya çalışmışlardır. Örneğin, 28 Şubat sürecinin en sıcak günlerinde, Oğuzhan Asiltürk, "RP kitlesine hakim oluyor, RP olmasa kargaşa çıkar" diyerek, Refah Partisi'nin muhalefet ettiği devlet için aynı zamanda işlevsel olduğunu ve bu nedenle de

kapatılmaması gerektiğini iddia etmiştir. Sorun şu ki: Tam olarak ne olduğunu bilmediğimiz bu tabanın kendi başına kalsa kargaşa çıkarıp çıkarmayacağını da bilemeyiz. Daha doğrusu, biz bu tabanın radikal olup olmadığını veya kargaşa çıkarıp çıkarmayacağını aslında onu, izlediği siyasetle, esrarengiz kılan Asiltürk gibilerin yansıttıklarından biliriz. Yoksa tabanın kendini ifade edeceği herhangi bir kanal yoktur. Dikkat edilirse, taban adına ve taban hakkında konuşan Asiltürk'ün söylediği şey aynı zamanda Partinin varlık nedeni Hareketin tabanın kontrolüne ve bunun devlet için işlevsel olduğuna indirgiyor. Buna göre, RP kendi yarattığı/yansıttığı tehdidi kontrol etmesi nedeniyle devlet için faydalı bir partidir. Diğer taraftan, tabanın esrarengizliği başka grupların da kendi varlıkları için ihtiyaç duydukları tehdidi yaratmalarına elverişli. Örneğin, varlık nedenini “şeriatçı tehlike” karşısında olmakta bulan gruplar için de bu esrarengiz taban bulunmaz bir nimettir.

Yenilikçilerin vaat ettiği tarz ile tabanın esrarengizliğinden fayda sağlama olanakları azalacaktır. Yenilikçiler misyonun halka, tabana ve teşkilata açılmasını, yani demokratikleşmesini, savunarak hem misyonun kurumsallaşmasını hem de toplumsallaşmasını ve şeffaflaşmasını istiyor. Taban ile kurulacak katılımcı bir ilişki sayesinde misyon tekel idaresinden kurtulacak ve üyeler kurumsallaşmış Hareketlerinin/ideolojilerinin öznesi haline gelebileceklerdir. Özneleşme, diğer partilere de örnek olabilir ve Türkiye siyasetini toplumdan kopukluğunu gidermeye yarayacak bir ilk adım olarak görülebilir. Ancak daha önemlisi, şeffaflaşmış ve toplumsallaşmış bir misyon sayesinde, varlığı tabanın esrarengiz kalmasına bağlı olan ve Türkiye siyasetini kuşatan laik-şeriatçı gibi sanal kutuplaşmalar/ikilikler sorgulanmaya başlayacaktır. Böylece, hem varlık nedenini genellikle “laiklikçilik” karşılığında bulan geleneksel tarz hem de şeriatçılara karşı olmaktan başka hiç bir özelliği olmayan laiklikçi kanat, kendilerini neye karşı oldukları temelinde değil de, neye taraf oldukları temelinde tanımlamaya, dolayısıyla da siyaset üretmeye, zorlanacaktır. Böylece, topluma yıkıcı kar-

şıtlıklar arasından değil de yapıcı taraflıklar arasından seçebilme olanağı doğabilecektir.

Kongre: Fikirsel Sefalet ve Güç İlişkisinin Doğuşu

Siyaset yapma anlayışı fikirsel temelden ve vizyondan yoksun olan Gelenekçilerin, Yenilikçi muhalefetin karşısına herhangi bir fikir içerikli sav kurarak çıkması beklenemezdi. Yukarıda da belirttiğim gibi, geleneksel tarz eleştirileri ve başarısızlıklarını ancak dışsallaştırarak savuşturabilir Nitekim, “FP üzerindeki baskı,” “içinden geçtiğimiz anormal şartlar” ve “bu birlik olunması gereken şartlar altında Yenilikçilerin rekabet yaratarak ve ulu orta konuşarak en şefkatli şekliyle “şuursuz bir biçimde”- ‘bölücülük’ yapmaları, kartel medyasına alet olmaları ve partiyi zayıflatmaları” dillendirilen karşı ‘sav’lardandır! Gelenekçilerin Yenilikçilere karşı en önemli silah ise Erbakan’a yaptıkları itaatsizlikti, eğer ortada bir hata varsa, o da “Erbakan’ın bir zamanlar A. Gül’ün elinden tutmuş olmasıydı.” Bu ve benzeri suçlamalar karşısında Yenilikçiler kendilerini savunmaktan, ne yapmak istediklerini anlatmaya pek fırsat bulamadılar belki, ama Erbakan’a itaatsizlik olarak yansıtılan muhalefetlerinin aslında davaya sadakatten kaynaklandığı mesajını, Gelenekçilerin düştüğü seviyeye düşmeyerek, net bir biçimde verebildiler. Bu açıdan bakınca, Fazilet partisinin birinci olağan kongresi ile davanın kurumsallaşmasının başladığını söyleyebiliriz.

Kongre sonucunda, adamları ve parti içinde tuttukları köşe başları çok fakat fikirleri az olan Gelenekçiler yönetimi aldı, fakat yeni ve gerçek bir vizyon umudu veren Yenilikçilere karşı, Ömer Çelik’in deyimiyle, siyasal açıdan mağlup oldular. Yenilikçilerin oyların yarıya yakını alması ve Gelenekçilerin kıl payı genel başkanlığı ve yönetimi ele geçirmeleri ile kongre aslında bir başlangıç olarak sona erdi. Aslında, Gelenekçiler kongrenin üstüne sünger çekebilmeyi, kongreyi sanki hiç yapılmamış sayabilmeyi isterlerdi. Fakat, kongre sonuçları bir miladı ifade ediyor. Bu milat sadece kurumsallaşmanın başlamasını değil, aynı zamanda Yenilikçiler ve Gelenekçiler arasında

bir güç ilişkisinin doğuşunu ifade ediyor. Yenilikçilerin artık Erbakan'ın lütuflarından bağımsız ve Erbakan'a rağmen, sadece vaat ettikleri -fakat tam olarak ifade edemedikleri siyasal vizyonları sayesinde kazandıkları bir siyasal güç/destek var. Gelenekçilerin hakim olduğu Genel Merkez, Yenilikçilerin bu gücünü her an ensesinde hissedecek. Ayrıca, Yenilikçilerin gücünün fikirsel bir temeli olması nedeniyle, Gelenekçiler enselerinde hissettikleri bu gücü, başka partilerin yaptığı gibi, kolayca biçemeyecekler.

Aslında, Gelenekçiler Yenilikçileri kongrede ağır bir yenilgiye uğratıp, onlara evden kaçıp sonra evine lütfen tekrar kabul edilmiş sorunlu bir evlat muamelesi yapmayı arzu ediyorlardı. Yenilikçiler ise bu evden kaçma riskini ve şefkatsiz ebeveynleri göze almıştı. Ne var ki, kongre sonuçları, ebeveynlerin sandığının aksine, evlatların reşit ve fiil ehliyetine sahip olduğunu ve daha da önemlisi artık aile reisinin değil ev idaresinin öncelikli olduğunu gösterdi. Eğer iyi anlaşılırsa, bu ataerkil değerlerle de beslenen duygusallığın yerine siyasal aklın konulmasını gerektiriyor. Bundan böyle, Millî Görüş Hareketi, ve özellikle yönetimi, eş, dost ve akrabalarından oluşan geniş bir ataerkil aile veya cemaat değil de küçük bir toplum olmaya başlayabilir. Fakat, kongre sonuçlarını değerlendirmek için "anketler vasıtası ile kamuoyunun neticeye nasıl baktığı belirlenmelidir" gibi anlamsız şeyler diyebilen bazı Gelenekçilerin varlığı nedeniyle durum hiç de umut vaat etmiyor. Aslında, Gelenekçilerin değişmemek için kendi siyasal akıllarını ret ettiklerini bile düşünebiliriz. Ya da siyasal akılsızlıkları nedeniyle değişim ile davadan vazgeçmeyi eş tutuyorlar ve değiş(e)miyorlar.

Partinin yarısını temsil ettiği için de biçilmesi zor olan Yenilikçi güç, Kongreden önce yapılan tüzük değişikliği nedeniyle, yönetimde temsil edilmiyor. Yönetime katılımın aynı zamanda bir entegrasyon mekanizması olduğunu göz önüne aldığımızda, Partinin fiili olarak bölünmüş olduğunu söyleyebiliriz. Buna rağmen, Recai Kutan'ın demeçlerinde, yönetimde de temsil edilmeyen Abdullah Gül ve arkadaşlarının da en az kendisi kadar Partinin başarısından sorumlu tutulacağını söylemesi de

aslında geleneksel tarzı ile bir devamlılık arz ediyor. Yenilikçiler yönetimde değil. Yönetim de Yenilikçilere gidip fikirlerini sormayacak. Fakat, Kutan'ın demeçlerinden öğrendiğimize göre, bu grubun getireceği teklifler lütfen dikkate alınacak. Yani, Yenilikçiler isterse teklif götürecektir, yönetim de keyfine göre bunları dikkate alacak. Hatırlanacağı gibi, Yenilikçi grup daha önce yönetimde olmalarına rağmen, siyaset üretimine hiç bir etki yapamamıştı. Zaten, bu nedenle parti içi muhalif bir hareket olarak ortaya çıkmışlardı. Dolayısıyla, Gelenekçiler parti yönetiminde hiç bir etkili rolleri olmayan, ya da yetkisiz olan, Yenilikçi grubu, "birlik ve beraberlik" değerlerini de vurgulayarak, Partinin başarısından/başarısızlığından sorumlu tutmaya çalışıyor. Bu aynı zamanda, Gelenekçilerin yönetiminin sorumluluğu kabul etmemeleri ile aynı şey. Zira, herkesin sorumlu olduğu yerde aslında hiç kimse sorumlu değildir. Abdullah Gül ise yeni yönetim büyük sorumluluk almıştır diyerek, Kutan ve arkadaşlarına aldıkları sorumluluğu hatırlatıyor ve "kim talimat verirse versin benimsemediğimiz politikalara evet demeyeceğiz diyerek" parti içi muhalefetin sinyallerini veriyor. Fakat, en azından bir sonraki kongreye kadar, kol kırılabilir bile yen içinde kalacak ve açıktan muhalefet yapılmayacak. Böylece, zaten Partinin yarısını oluşturduğu için biçilmesi zor olan Yenilikçi teşkilatların biçilmesine de fırsat verilmeyecek.

Fazilet Partisi sadece büyümek için değil, davasını daha iyi savunabilmek ve can çekişen siyaseti tekrar diriltebilmek için Yenilikçi doğrultuda adımlar atmak zorunda. Ama, Hareketin içinde büyüme ile Hareketin sulandırılmasını eş anlamlı görenler, davanın kurumsallaşmasını istemeyenler ve önceliği cemaatçi yapıyı korumak olanlar varken, yenilikçi adımların atılacaksa bile çok sancılı bir biçimde atılacağını söyleyebiliriz. Bundan sonra, Gelenekçilerin enselerinde hissettikleri Yenilikçilerin gücü geleneksel tarzı "terbiye" edici bir faktör olacak. Bu doğrultuda, Gelenekçiler, Yenilikçileri yönetime katmadan da olsa, rölantide gitmekten vazgeçip daha etkili bir muhalefet yapmayı deneyecek. Ancak, herhangi bir fikirsel içerikten ve siyasal vizyondan yoksun olduğu sürece, Fazilet Partisinin ya-

pacağı muhalefetin etkisi tartışmalı ve olası başarısı da saman alevi gibi geçici olacaktır. Her halükarda, Yenilikçilerin varlığı sayesinde, Gelenekçi yönetimin yaptıklarından ve yapmadıklarından ilk fırsatta sorumlu tutulacaktır. Birilerinin zoraki de olsa sorumluk alması ve hesap vermek durumunda olması Millî Görüş Hareketi için bu aşamadaki önemli bir değişimin ve gelecekteki olası dönüşümlerin işareti olsa gerek.

MİLLÎ GÖRÜŞ HAREKETİ: GİDENLER VE KALANLAR

Türkiye’de siyasal hareketlerin bölünmelerinin fıkırsel bir temeli olmadığı, kişisel nedenlere dayandığı hep iddia edilir. Bu iddia öne sürülürken bölünen hareketin belli bir fikirler dizisi etrafında birleştiği varsayılır. Oysa, Türk siyasetinin önemli bir özelliğinin ideolojisizlik/fıkırsızlık olduğu düşünüldüğünde bölünmelerin zaten fıkırsel bir temeli olması mümkün değildir. Diğer bir deyişle bölünmelerin kişisel nedenlerle olmasından ‘kalanlar’ ‘gidenlerden’ daha çok sorumludur. Fazilet Partisinin kapatılmasından sonra Millî Görüş Hareketi’nin Saadet Partisi ve Adalet ve Kalkınma Partisi olarak iki ayrı partiye bölünmesi hakkında düşünürken dikkat edilmesi gereken önemli noktalardan biri Hareket’in bu genel fıkırsızlık ortamından bağımsız olmadığı, hatta Erbakan’ın Hareket içindeki özel konumu nedeniyle Türkiye’deki en ‘kişisel’ hareket olduğudur. İsmet Özel’in deyimiyle muhtevassızlıkla malul olan İslâmcılık veya Millî Görüş en azından FP dönemine kadar Erbakan’ın şahsı olmuştur. Millî Görüş Hareketi ve Recep Tayyip Erdoğan özelinde dikkat edilmesi gereken bir başka nokta ise “bu adamlar değişmez, dolayısıyla bölünmelerinin geçerli hiçbir sebebi olamaz” şeklin-deki özcü, kolaycı ve ucuz yargılardan kaçınmaktır. Ayrıca, RefahYol tecrübesinden bu yana, Türkiye’de laiklik meselesinin siyasal bir sorun olmaktan çıkartılıp bir güvenlik meselesi haline getirildiğini ve mevcut laiklik pratiğini eleştirenlerin kanun dışılık ve rejim düşmanlığı suçlaması ile yüz yüze olduğunu unutmamalıyız.

Bölünmenin nedenlerini/temellerini ararken ve bunların SP ve AKP’nin takip ettiği siyasete yansımalarına bakarken, Erdoğan’ın yakın zamanda başörtüsü birinci önceliğimiz değil demesini de, kanımca, o kadar abartmamalıyız. Nitekim, SP’nin

(sanal) genel başkanı Recai Kutan'ın "hayır, başörtüsü bizim birinci önceliğimiz" demesi, başörtüsü meselesinin daha önce bu Hareket tarafından nasıl ele alındığını ve bunun gerçekleşen bazı olumsuz sonuçlarını düşündüğümüzde kendi başına bir anlam ifade etmiyor. Zira, Refah Partisi iktidarı döneminde yaratılan gerilimi azaltmak yerine, artırmış; toplumla kavgalı ve kutuplaştırmacı siyasal tarzı ile hem kendi meşruiyetini zayıflatmış hem de erken Cumhuriyet laikliğini yeniden diriltmeye ve bütün siyasal alanı yeniden şekillendirmeye çalışan 28 Şubat sürecinin meşrulaştırılmasına bizzat katkıda bulunmuştur.

Dolayısıyla, SP'nin başörtüsü meselesini birinci önceliği yapması kendi başına başörtüsü yasağından en çok rahatsız olan kesimlerin nezdinde hiçbir anlam ifade etmeyebilir. RP'nin başörtüsü meselesini 'çözme' metodundan kaynaklanan "gerçekten çözmek mi istiyor yoksa bu meseleyi kullanmak mı istiyor" şeklinde şüpheler, meseleyi sadece *yeniden* birinci öncelik yaparak giderilemeyebilir. Bölünme ve farklılaşma konusunda asıl bakılması gereken yer çözülmesi gereken sorunların ele alınış, siyasal alana taşınış, siyasallaştırış tarzı ile ilgili olsa gerek. Diğer bir deyişle, RP'nin sıkıntıları/kısıtlılıkları sadece dindarlara yönelik hesaplarla siyaset yapmasından değil, temsil ettiğini iddia ettiği bu sektörle kurduğu siyasal ilişkinin niteliğinden de kaynaklanıyordu. Bu nedenle, İslâmcılığın karşılaştığı sıkıntıları "herkesi kucaklayarak" aşmayı denemesi kısmen yanlış bir teşhise dayanan anlamsız bir tedavi niteliğindedir. Zira, herkesi kucaklayan aslında hiç kimseyi siyasal olarak kucaklamıyordu. Buna karşılık, RP gibi kendi tabanı dahil herkesi bir hükümet nesnesi olarak gören de aslında kimseyi temsil etmiyordu.

Bugün SP başörtüsü meselesini insan hakları ve demokrasi çerçevesinde ele alacağız diyor, ama yarın birisi çıkıp "bunlar bazı kötü maksatlar için insan hakları ve demokrasiyi şemsiye olarak kullanıyorlar" dediği zaman ne yapacak? Fazilet Partisi döneminde olduğu gibi "Türk Silahlı Kuvvetlerinin laiklik endişesini anlayışla karşılıyoruz", "haklı olmasına rağmen, başörtüsü meselesini gündeme getirmeyeceğiz" diyerek haklarını savunduğunu iddia ettiği kitleleri bir kenara bırakıp, partinin var-

lığını güvence altına mı almaya çalışacak? Daha önce yaptığı gibi programını onaylanması için Genel Kurmaya mı gönderecek?

Refah(Yol) Tecrübesi Üzerine Bölünmeler

FP, Hareket içindeki yenilikçi-gelenekçi şeklindeki bölünmenin, özellikle 1999 seçimleri öncesindeki küskünler hareketinden başlayarak iyice su yüzüne çıktığı; 28 Şubat sürecinin yarattığı dar geçitten ihtiyatlı davranarak geçmenin hedeflendiği; neyi nasıl yapacağı konusunda kararsız ve zikzaklar çizen; fırsat çıktıkça partinin kapatılmamasını ve Erbakan'ın yasaklarının kalkmasını sağlayacak yasa değişiklikleri için girişimlerde bulunmak dışında hiç bir 'siyaset' takip etmeyen; uzlaşmacı olmak adına "hiç bir çatışmanın tarafı olmayacağız" diyecek kadar da antisiyasal ve bu nedenle de toplumla bağını koparmış bir parti olarak tarihe geçti. Hareketin, 14 Mayıs 2000 tarihinde gerçekleşen FP Kongresinden sonra kaçınılmaz hale gelen bölünmesinin tek nedeni Erbakan olarak görünüyorsa, bunun nedeni Erbakan'ın Millî Görüş'ün İslâmcı siyasetinin içeriğinden örgütlenmesine bir çok şeyini belirleyegelmiş olması ve bu belirleyici konumunu yasaklı olmasına rağmen sürdürmek istemesidir. Dolayısıyla, Erbakan statüsü hakkında gibi görünen bölünme aslında Türkiye'deki İslâmcı siyaset tarzı hakkındadır. Bölünme, Refah Partisi döneminde doruğuna ulaşan İslâmcı siyasetin yaşadığı Refahyol/28 Şubat süreci tecrübesi, bu tecrübeden çıkarılan dersler ve onların hayata geçirilebilmesi hakkındadır.

Bugün AKP'de toplanan yenilikçi kanat, Erbakan'ın şahsında temsil edilen klasik İslâmcı siyaset anlayışının Refah Partisi'nin iktidara gelmesiyle tükendiğini, çıkmaza girdiğini iddia ediyor. Buna göre, RP sadece İslâmi kimliği ilgilendiren meseleleri ele alması ve bunu yaparken kullandığı dışlayıcı toplumu kucaklayamayan üslubu nedeniyle, saygı duyulmayan, iktidar olabilen ama muktedir olamayan bir parti oldu. Ayrıca, dış politikada yanlış öncelikler kullandı ve tarikat liderlerine başba-

kanlık konutunda yemek vermek gibi bazı politik hatalar yaptı. En önemlisi de Recep Tayyip Erdoğan'ın yakın bir zamanda "bedel öderiz ama halkımıza bedel ödettirmeyiz" diyerek göndermede bulunduğu gibi İslâmi kimliğin kazanılmış haklarının gerilemesine katkıda bulundu. Dolayısıyla, RP'nin siyaset tarzının ve iktidar tecrübesinin, yani bunları belirleyen Erbakan'ın, gözden geçirilmesi gerekiyordu.

Yenilikçiler RP dönemine ve Erbakan'a karşı takındıkları bu eleştirel tavırla "Erbakan bana şuradaki köpek leşini ağzınla al sokağa at dese, tereddüt etmeden yerine getiririm" ifadesinde kendini bulan, tenkit barındırmayan, iyiye güzele ulaşmada yetkililerin olduğu, yetkili olmayanların yetkililere yardım edeceği aşırı hiyerarşik ve sorgusuz itaate dayalı Millî Görüş kültürünün dışına çıkıyorlardı. Böyle bir itaat kültüründe eleştirmek, hele hele 28 Şubat sürecine katkıda bulunulduğunu iddia etmek ancak 'makam kaygısı' nedeniyle olabilirdi. Çünkü, Millî Görüş Erbakan'ın şahsında temsil edilen ve yanılması mümkün olmayan bir 'mutlak doğru'yu temsil ediyordu. Mutlak doğruyu temsil eden[ler]in karşısına çıkıp 'bir sorun var' demek, yüzsüzlük, statükoculuk, [en çok kimin işine yarayacaksa onlarla] işbirlikçilik, Özalcılık, Amerika'dan icazet almak, kartelci medyaya kanmak, rantiyenin oyununa gelmek, cahillik gibi kötü şeyler anlamına geliyordu. Kuvvet ise ideolojik/fikrîsel temelinin ne olduğu o kadar da önemli olmayan [Erbakan etrafında bir] birlikten doğuyordu. Yenilikçilerin taban dedikleri ise ne olup bittiğinin tam olarak ayırdında olamayan saf halkımız olsa gerekti. Kaldı ki, Erbakan'ın 28 Şubat sürecine bir katkısı yoktu: olan bazı çevrelerin -ki Kutan'a göre bunların arasında ordu yoktur; medya, sendikalar, iş dünyası, rantiyeye vardır- millî iradenin üstünlüğü olarak anlaşılan demokrasiye müdahalesiydi. Oysa, demokrasi seçimle gelen hükümetlerin seçimle gitmesini gerektiriyordu. FP döneminde yeni amaç ise ne kadar değerli bir şey olduğu 28 Şubattan sonra anlaşılan, fakat hala sadece millî iradenin üstünlüğüne indirgenen ve yargı erkinin halkın iradesinden bağımsız olmasına izin vermeyen çoğunlukçu demokrasinin tesisiydi.

Saadet Partisi: Temel ‘Doğrulara’ Dönüş

FP’nin Anayasa Mahkemesi tarafından kapatılmasından sonra, Erbakansız olmaz diyen gelenekçilerin kurduğu SP’nin siyasal kimliğine ilişkin temel bir sorunu kendisini yenilikçilerin kurduğu AKP’den farklılaştırmaktı. Bunun en kolay ve güvenli yolu ise sürekli “biz değiştik” mesajları vererek siyasal kimliğini değişim üzerine kuran Erdoğan ve AKP’nin karşısına, “hayır, biz değişmedik” diyerek çıkmak ve bu vesile ile ‘ihtiyatlı’ FP dönemindeki “biz yepyeni, sıfır kilometre bir partiyiz” şeklindeki demeçlerin sadece RP’nin devamı olduğu gerekçesiyle kapatılmamak için kullanılan bir aksesuar olduğunu itiraf etmekte. Gelenekçi-yenilikçi çekişmesinin yaşandığı FP’nin ilk ve tek kongresi sürecinde “aramızda mentalite farkı yok, farkımız metodolojimizde” diyen gelenekçiler, yenilikçilerin vaat ettiği tarzın yarattığı heyecan karşısında, aslında kongre sonrasında başlayarak mentalitelerinin de farklı olduğunu söylemeye başlamışlardı. Yenilikçilerin SP’ye katılmayacağını kesinleşmesi ile “biz bir elmanın iki yarısıyız” söylemi terk edildi. SP artık kendi siyasal kimliğini tanımlarken “değişmez doğrularından” ve AKP’nin tersine “Türkiye’nin realitelerini körü körüne kabul etmeyen tavizsiz değişim [devrim?] geleneğini” koruduklarından bahsediyordu.

Değişmeyen doğru ise Erbakan’ın mutlak/matematiksel bir doğruluk atfettiği Millî Görüştü. Siyasal, sosyal, ekonomik ve kültürel sorunlara bakarken Millî Görüş şablonunu kullanmak kestirmeden biz değişmedik demenin göstergesiydi. RP’nin 1995 seçimleri sonrasında, Tansu Çiller’i önce çeşitli yolsuzluk dosyaları ile suçlamak sonrada hükümet ortaklığı karşılığında “sütten çıkmış ak kaşık” diyerek aklamak türünden yaptığı şaşırtıcı manevralar Millî Görüş’ün tavizsizlikten ve ilkelilikten kastettiği şeyin kolayca anlaşılamayacak kadar karmaşık olduğunun bir göstergesi olarak düşünülebilir. Değişimden kastedilene ise biraz sonra değineceğim.

Millî Görüş şablonunun SP’nin kendisini diğer partilerden farklılaştırmada kolaylık yaratmasının bir başka nedeni ise bu

şablonun ikili ve dolayısıyla kutuplaştırıcı bir yaklaşımı içermesidir. Buna göre, Türkiye’de iki parti vardır: doğru hak anlayışına sahip olan, şuurlu Müslümanların toplandığı, maneviyatçı, Millî Görüşçü SP ve yanlış hak anlayışını benimsemiş materyalist, taklitçi diğerleri. Diğerleri, sömürgeci dış mihrakların desteklediği ve işsizlik, açlık, baskı, borç, esaret ve bölünmüş ve güçsüz bir Türkiye dışında bir şey veremeyecek olan partilerdir. Kendisinden olmayan herkes gibi AKP de ‘diğerleri’ kategorisindedir. Dolayısıyla, örneğin, SP IMF’ye karşı iken AKP diğerleri gibi taraftardır; SP adaletsiz bulduğu mevcut düzene karşı iken, AKP mevcut düzenle uzlaşma gayreti içindedir. Bunu da başörtüsü birinci önceliğimiz değil diyerek göstermiştir.

28 Şubat sürecinin bizzat muhatabı olduktan sonra, gerek Erbakan’ın gerekse Kutan’ın çeşitli demeçlerinden “demokrasinin ne kadar değerli bir şey olduğu” sonucunu çıkardıkları ve taklitçiliğe ek olarak demokrasisizliği de Türkiye’nin temel meselesi olarak vurguladıkları görülmektedir. Bu durum SP’nin programına da yansımıştır: “Saadet Partisi, ülkede yaşayan herkesin saadetini istemekte ve bunun ancak insan haklarına, özgürlüklere ve hukukun egemenliğine dayalı tam bir demokrasi ile mümkün olacağına inanmaktadır.” Ancak, özellikle geçmişte Erbakan’ın laiklik sorununu bir demokrasi sorunu olarak ele aldığını, fakat demokrasiyi halkın kendi öz görüşü ve gerçek iradesi olarak yansıttığı Millî Görüş’ün hakimiyetine indirgediğini hatırladığımızda, sorun SP’nin demokrasiden ne anladığı ve bu anlayışla Türkiye’de demokrasinin başarılabileceği değildir. Dolayısıyla, sorun, SP’nin ne yönde ve ne kadar “tavizsiz değişim” taraftarı olduğu ve bunun Millî Görüş’ün klasik çizgisinden ne kadar farklı olduğu ile ilgilidir.

Kısa süren bir FP ‘teneffüsünden’ sonra Millî Görüş’ün klasik çizgisine dönen SP’nin programında, daha önce “Saadet Nizamı” denilen şey, “insanların saadeti” olarak geçmektedir. Tam demokrasinin yanında, “refah”, “özgürlüklerin sınırlarının adaletle çizilmesi” gibi başka şartları da bulunan “insanların saadeti”, programa göre, “ancak ‘önce ahlâk ve maneviyat’ pren-

sibi ile gerçekleşebilir.” Nitekim, eski Adil Düzen kitapçıklarını andıran bir biçimde, SP de “[a]hlâki ve manevi değerlere bağlı milletlerin büyük uygarlıklar kurduklarına bu değerlerden uzaklaşanların ise güçlerini yitirdiklerine ... Yeniden Büyük Türkiye’nin ancak ahlâk ve maneviyat temeli üzerine kurulacağına ... Bu nedenle SP olarak güzel ahlâkın kökleşmesi ve geliştirilmesini toplumsal hayatın sağlıklı bir şekilde yürümesi için zorunlu” olduğuna inanmaktadır.

Dolayısıyla, tam demokrasinin ön şartı, tıpkı RP’nin Adil Düzen’inin ön şartında olduğu gibi, erdemli, yani ahlâklı, din-dar ve nefsi terbiye edilmiş, insanlar yetiştirmektir. Bu bağ-lamda, örneğin devlet-toplum ilişkilerini belirleyen 1982 Ana-yasasında kaynaklanan bir sorun yoktur. Sorun bu anayasada dile getirilen hükümlerin tatbikatı ile ilgilidir. Bu anayasada dile getirilen evrensel hükümleri doğru bir şekilde uygulayabilecek tek zihniyet Millî Görüş, tek parti SP’dir. Ekonomik ve siyasal bütün sorunlar, yanlış zihniyetli, materyalist, nefesine esir yöne-ticilerin yanlış politikalarından ve haram-helal demeden yap-tıkları hortumlamalardan kaynaklanır. Çözüm ise, bu yanlış mentaliteye sahip kişilerin yerine, ahlâklı, maneviyata önem ve-ren, nefisini terbiye etmiş ve bu nedenle “tekeden bile süt çık-a-rabilecek” inançlı ve şuurlu Müslüman olan Millî Görüşçü ki-şilerin geçmesidir. Bu ‘idareci’ değişikliği sayesinde bağımsız ve kendi gücümüzle kalkınma başarılabilir ve tam demokra-siye geçilebilecektir. Millî Görüşçü kadroları, SP’yi diğerlerin-den ayıran onun ‘maneviyatçılığı’ ve buna uygun olarak, örne-ğin, insanların nefislerinin terbiye edileceği bir idare ve eğitim sistemi kurmak, toplumda ahlâki ve manevi gelişmeyi mutlaka sağlamak amacıyla olmasıdır. SP’nin sürdürdüğü tavizsiz de-ği-şim geleneği de budur. Mevcut siyasal-kurumsal yapıdan kay-naklanan bir sorun görmediği için, SP’nin önerdiği değişim mevcut devlet-toplum ilişkisinin homojenleştirici cemaatçi bi-çimini değil, (materyalist) içeriğini hedef almaktadır. Diğer bir deyişle, tıpkı RP gibi, SP de devlet-toplum ilişkisi bağlamında, devletin mevcut yapılanmasını, devletçiliği ve toplumun bir hü-kümet nesnesi olma durumunu koruyan, fakat devlet ile ken-

dileri ilişkisi bağlamında, orada kendine bir yer açılmadığı için, devletin mevcut yapılanmasını ve ideolojisini sorgulayan bir partidir.

Eskiden hak (mutlak doğru) ve batıl (mutlak yanlış) deyimleriyle ifade edilen kutuplaştırıcı ayrımın, SP programında “doğru hak” “yanlış hak” anlayışları olarak geçtiğini ve eskiden kullanılan “sorunların çözümü ‘x’ tir” kalıbının yerine de “sorunların çözümünün ‘x’ olduğuna inanıyoruz” kalıbının kullanıldığını görüyoruz. Bu mutedil/ılımlı dil, fikirlerini matematiksel bir kes(k)inlikle ifade eden Erbakan’ın tersine, Kutan’ın yumuşak üslubunun bir yansıması olarak görülebilir. Demokratik tavrın ılımlılık ve görecelilik gerektirdiğini düşündüğümüzde, SP’nin ılımlı dili olumlu karşılanabilir. Öte yandan, bu tarzın ne kadar kalıcı olduğu tartışılabilir. Gerçekte, Kutan ılımlı tarzı ile içinden geçilen 28 Şubat şartlarında Hareketi/durumu en iyi ‘idare edecek’ kişi olduğu düşünülerek, Erbakan tarafından atanmıştı. Kutan’ın inisiyatifsizliği ve güçsüzlüğü şimdi SP nispeten homojen bir yapıya kavuştuğu için pek fazla görünmüyor. Fakat, FP döneminde kendisini pek de ciddiye almamızı gerektiren durumlara düştüğünü biliyoruz. Erbakan ise yaşadığı 28 Şubat tecrübesinden sonra demokrasiyi ve ideolojik olmayan bir devleti vurgularken, bunları gerektiren temel varsayımlardan biri olan Türkiye toplumunun çeşitli farklılıkları içeren heterojen bir toplum olduğu gerçeğini hiç bir zaman göz önüne almadı. Erbakan’ın demokrasi vurgusunu belirleyen şey onun 28 Şubat sürecini okuma biçimi idi. Erbakan, bu sürecin ancak devletle ilgili olan kısmını, yani seçilmiş olmanın hükümet olmaya yetmediğini ve kendisinin istifa ettirilmesini görüyor. Bunun millî iradenin üstünlüğü ve hükümetlerin seçimle gidip geleceği ilkelerine aykırı olduğunu söylüyordu. Fakat, bu süreçte Millî Görüş ile millî iradeyi eşitleyen çoğunlukçu yaklaşımının kendisinin toplumsal-demokratik meşruiyetini zayıflattığını; yani toplumla kurduğu, daha doğrusu kuramadığı, ilişkinin yarattığı sıkıntıları göz ardı ediyordu. Bugün de bu sıkıntıları gidermeye yönelik herhangi gerçek bir adım atıldığını söyleyemeyiz. Düşünülen, laiklik-ba-

şörtlüsü gibi bazı temel sorunlara demokratik-çoğulcu, dolayısıyla gerçekçi, çözümler üretmek yerine, bu sorunları 'işleyerek' siyaset piyasasından, küçük de olsa, bir pay elde etmektir.

Adalet ve Kalkınma Partisi

RP'nin yükselişinde önemli bir rol oynayan yenilikçi kadro parti içi örgütlenme ve siyaset yapma biçimi bakımından Erbakan tarzı siyaseti eleştiriyordu. Recep Tayyip Erdoğan liderliğinde kurulan AKP'nin de en belirleyici özelliği Erbakan tarzı siyaseti/örgütlenmeyi ret etmiş olmasıdır. Diğer bir deyişle, AKP nedir sorusunun ilk ve en kolay cevabı 'siyaset *a la* Erbakan değildir' olacaktır. Parti örgütlenmesi açısından, AKP takım çalışması, kolektif akıl ve parti içi demokrasi ilkelerini ön plana çıkararak, kendisini tek aklın Erbakan olduğu lider merkezli Millî Görüş çizgisinden farklılaştırdı. Siyasal tarz açısından, dürüst, ilkeli ve nasıl davranacağı tahmin edilebilir bir parti olacaklarını belirterek, Erbakan'ın kendi tabanını ve toplumu şaşırtan -fırsat yaratmaya veya ortaya çıkan fırsatları değerlendirmeye yönelik- siyasetine benzer bir siyaset yapmayacaklarını belirttiler.

Hala devam eden 28 Şubat sürecinin yarattığı dinamiklerin (son zamanlarda Ertuğrul Özkök hariç), kendisini Millî Görüşçü geçmişinden dolayı sürekli anormalleştirmesi karşısında, Erdoğan da sürekli olarak kendisinin ve AKP'nin devletle sürtüşen, toplumda gerilim yaratan bir siyaset izlemeyeceğini, [Türkiye'nin en siyasal ve en tartışmalı meselesinin toplumu birleştiren unsurların ne olduğu konusu olduğunu göz ardı ederek, sanki toplumu birleştiren unsurlar üzerinde anlaşılmış gibi] toplumu ayrıştıran değil birleştiren unsurlar üzerinden, uzlaşma ve diyalog arayışına dayanan bir siyaset izleyeceğini belirtti. Yüksek Seçim Kurulu'nun milletvekili seçilmeyeceği kararı almasından sonra yaptığı konuşmada, Erdoğan'ın uğradığı haksızlıktan dolayı devletine küsmeyeceğini, kızmayacağını belirtmesi sadece 'devlet sever' Türk siyasal kültürünün bir yansıması olarak değil, aynı zamanda AKP'yi normalleştirme ve 3

Kasım'da yapılması beklenen seçimlerde gerilim istemeyen potansiyel toplumsal tabanından başka partilere oy kaymasını önleme çabası olarak da görülebilir.

AKP devletle sürtüşmeyen 'normal' bir kitle partisi olma amacına yönelik olarak sert, kutuplaştırıcı ve İslâmcı söylem- den kaçındı. Israrla, İslâmcı değil, Türkiye'de çoğunlukta olan ılımlı Müslümanları temsil eden "muhafazakar demokrat" bir parti olduğunu vurguladı ve sadece dindarlara yönelik hesap- larla siyaset yapmayacağını, Millî Görüş'ün geleneksel tabanını yabancılaştırmadan toplumsal tabanını genişleterek bir kitle partisi haline gelmeyi amaçladığını belirtti. Erdoğan'ın din par- tisi olmayacağız demesi aslında yeni değil, RP döneminde de partisinin bir din partisi olmadığını söylüyordu, ancak o zaman lider değildi. AKP'nin hizmet partisi olacağını söyleyerek ve merkezsiz mesajlar vererek Özal'ın ANAP'ına yaklaştığı iddia edilebilir. Fakat, AKP, Özal'ın ANAP'ı gibi dört eğilimi bir çatı altında toplama iddiasında değil. Partinin ileri gelenlerine göre ANAP'ta dört eğilim aynı partide toplanmıştı ama bunları bir- leştiren bir ilkeler bütünü yoktu, oysa AKP belli ilkeler etra- fında birleşmeyi hedefliyordu. Erdoğan, Erbakan'dan ayrı bir kulvarda yürümeye başlarken "Müslümanların nasıl siyaset ya- pacağını göstermek istiyoruz" demişti, herhalde şimdi birleştiri- ci ilkeden anlaşılan da bu "Müslüman" kimliği olsa gerek. AKP illa Özal'ın ANAP'ıyla ilişkilendirilecekse, onu ANAP'ın dört eğiliminden sadece muhafazakar kanadından oluşan daha homojen bir yapı olarak tanımlayabiliriz

Türkiye'de toplumun oldukça zengin bir demokratikleşme potansiyeline sahip olduğu, fakat mevcut yarıdemokratik devlet yapısının bu potansiyelin gerçekleşmesine engel olduğu tezini kabul edersek, demokratikleşme mevcut devlet yapısını sorgulamayı, eleştirmeyi ve hatta onu koruyanlarla sürtüşmeyi gerektiriyor. Bu durumda, AKP'nin "devletle sürtüşmeyeceğiz" yaklaşımının demokratikleşme açısından pek umut verici olma- dığını düşünebiliriz. Erdoğan'ın/AKP'nin, özellikle gayride- mokratik laiklik pratiği açısından devleti sorunsallaştıramama- sının bir nedenin içinde bulunduğumuz ve oluşumuna Erba-

kan'ın da katkıda bulunduğu 28 Şubat ortamı olduğunu düşünebiliriz. Zira, bu ortamda, demokratikleşme gibi bir soru yoktur ve tek geçerli soru 'laik misin, değil misin?' sorusudur ve bu soruya verilecek "laikim ama..." türünden cevaplar, güvenlik mantığı gereği, İslâmcılık, laiklik karşıtlığı, rejim düşmanlığı olarak kategorize edilme eğilimindedir. Diğer bir deyişle, 28 Şubat süreci aslında siyasal olan meseleleri bir güvenlik meselesi haline getirerek, bu meseleler üzerinde siyasal tartışmayı sona erdirmiş, siyasal hayatı bir güvenlik mantığı ile kolonize etmiştir. Bu açıdan bakıldığında, AKP'nin şaşalı, gösterişli, abartılı olmayan sade dindarlığı önemsemesi ve buna her yerde saygı olduğunu varsaymasının temeli yoktur. Nitekim, bu durum Cumhurbaşkanı Ahmet Necdet Sezer'ın, Erdoğan'ın "dine dayalı değil, dine saygılı devlet istiyoruz" demesine "arada bir fark yok ki" diyerek cevaplaması ile bir kez daha görülmüştür.

AKP'nin/Erdoğan'ın bir demokratikleşme perspektifi ile devleti sorunsallaştıramamasının bir başka nedeni ise, önceliğinin demokratikleşme olmaması ve devleti sorunsallaştırabileceği bir demokratikleşme perspektifi oluşturamamış olmasıdır. Nitekim, AKP önceliğinin "alternatifi olmayan bir model olarak taraftar olduğu Avrupa Birliği" ve demokratikleşme değil, ekonomi olduğunu, önce ekonomik sorunları çözeceğini, sonra demokratikleşmeyi gerçekleştireceğini daha kuruluş aşamasında ve sonra da çeşitli zamanlarda belirtmiştir. Cumhuriyet tarihinin en ağır ekonomik krizlerinden birini yaşadığımız bu dönemde, ekonomiye yapılan bu vurgu anlaşılabilir. Ancak, bu konuda Erdoğan'ın sorun olarak işaret ettiği ve çözüm olarak önerdiği şey klasik Millî Görüş çizgisine paraleldir: Ekonomiyi siyasal çıkarları için feda etmeyecek ve hortumcuların hortumunu kesecek *dürüst* bir yönetim. Fark ise, Erdoğan'ın *dürüst* yöneticileri açıkça dindar yöneticilerle eşitlememesi ve dindarlıktan çok "Türkiye'ye (kara)sevdalılığını" vurgulamasıdır. Bu kişisel çözüm önerisi konusunda, Erdoğan'ın -İstanbul Belediye Başkanlığı sırasında genel kabul gören ve hiç bir medya desteği olmadan bütün Türkiye'ye yayılan başarısından kaynaklanan- özel bir inandırıcılığı var. Erdoğan da zaten hortumlarını keserek

ekonomiyi düzelterek derken, İstanbul'daki performansını örnek gösteriyor. Ayrıca, 28 Şubat sürecinin bir yan etkisi olarak artan yolsuzlukların da bu 'çözümü' halların gözünde anlamlı kıldığını belirtmemiz lazım.

Erdoğan'ın ekonomik sorunları vurgulaması ve bir hizmet partisi olacaklarını söylemesi, bizi Özalvari bir biçimde siyaseti bir tekniğe indirgelediği kanısında götürebilir. Fakat, başka bir yaklaşımda, başarılı bir ekonomik performansla siyasal meşruiyetini artırdıktan sonra, demokratikleştirici bazı reformları yapabilecek güce erişmek stratejisini izlediği yönünde olabilir. Nitekim, Erdoğan'ın, örneğin, başörtüsü meselesi birinci önceliğimiz değil demiş olması bu meseleyi gündeme getirmeyeceği anlamına gelmiyor, çünkü, Erdoğan'a göre, siyaset dini hayata dair taleplere ve sorunlara değinmesin demek, siyasetin tabiatına aykırıdır. AKP'liler aslında dindarlara karşı bir ayrımcılık olduğunu, bunun da bir hak ve özgürlükler sorunu olduğunu ve başka partiler ilgilenmese de kendilerinin başörtüsü meselesi ile ilgileneceklerini belirtmişti.

Demokratikleşme konusunda Erdoğan'ın verdiği mesajların çok aydınlatıcı olmadığını ve bu konudaki siyasal duruşunu sağlam bir zemine oturtmadığını söyleyebiliriz. Genel Kurmay Eski Başkanı Kıvrıkoğlu'nun "değişmediklerine inanıyoruz, 28 Şubat bin yıl sürecek diye boşuna mı söyledik" şeklindeki demeci için, Erdoğan'ın "demokrasiyi gölgeledi" ve "tehditlerin saptanmasında siyaset kurumu öncelikli işleve sahiptir" şeklindeki cevabı, sivil siyasal otoritenin önceliğini -ki bu demokrasinin şartlarından biridir- vurgulayan ve kendi deyimiyle, siyasal 'duruş' sergileyen bir cevap olmuştur. Ayrıca, Erbakan'ın hak-batıl ikileminin belirlediği siyasal tarza taban tabana zıt bir şekilde, "demokrasilerde mutlak doğru yoktur, tartışma, çoğulculuk ve uzlaşma arayışı vardır" diyerek demokratik gelişme açısından olumlu bir tavır sergilemiştir.

Ne var ki, Erdoğan'ın kamu tarafından kontrol edilen yerlerde içki içilmesi ile ilgili verdiği mesaj, kendisinin siyaset anlayışı ve buna bağlı olarak demokrasi anlayışı ve demokrasiyi gerçekleştirebilme entelektüel kapasitesi hakkında bazı soru işa-

retleri doğurmuştur. Erdoğan kamu kurumları tarafından kontrol edilen yerlerde –herhalde daha ‘demokratik’ olsun diye- kamu-oyu araştırmasına veya referanduma başvurarak içkinin yasaklanmasını gündeme getireceğini belirtmiştir. Bunu önerirken, Anayasanın “Devlet, gençleri alkol düşkünlüğünden, uyuşturucu maddelerden, suçluluk, kumar ve benzeri kötü alışkanlıklardan ve cehaletten korumak için gerekli tedbirleri alır” şeklindeki 58. maddesini ve insanın boğaz köprüsünden atlamasının hak olmadığı gibi, kamusal alanda kafayı bulup kaza yapıp 5-6 kişinin ölümüne sebep olmasının da hak olmadığını gerekçe göstermektedir. Bu yaklaşım aslında Kemalist kamusal alan anlayışını farklı bir içerikle yeniden üreten, yani kamusal alan toplumsal farklılıkların bir arada olabileceği şekilde değil, kamuyu kontrol eden iktidarın ideolojisine göre düzenlensin diyen Kemalist bir yaklaşımdır. Eğer Kemalist laiklik anlayışı, kamu tarafından kontrol edilen yerlerde (ki bu yerlere üniversite de dahildir) başörtüsünü çağdaşlığa ve bilimselliğe aykırı, gerici, irticaî diye yasaklıyorsa, Erdoğan’da içkiyi topluma ve sağlığa zararlı diye yasaklayacaktır.

Oysa, her şeyden önce, başörtüsü/içki meselesi birer siyasal meseledir. Bu özellikle Türkiye gibi sembollerin önemli olduğu bağlamlarda daha da geçerlidir. Siyasal meseleler de çağdaşlığa aykırıdır veya bilimsel olarak sağlığa zararlıdır (ki tam tersine yararlı olduğu söylenerek tavsiye de edilmektedir) diyerek, bilim gibi siyaset dışı bir unsura başvurarak ilgili tarafları göz ardı eden teknik meseleler olarak ele alınamaz. Siyasal meseleler, ilgili tarafların çatışması, diyalogu ve uzlaşması ile çözülebilir. Çoğulculuğa da ancak bu süreç sonucunda ulaşılabilir.

Erdoğan, muhtemelen başörtüsünü bir hak, içki içmeyi ise bir hak olarak görmediği için söz konusu yerlerde içki serbestisinin referandum konusu yapılabileceğini, çoğunluğun iradesine başvurarak, dolayısıyla ‘demokratik’ bir biçimde yasaklanabileceğini düşünüyor. Ancak, kendisi içki içmenin bir hak olmadığını düşünüyor olabilir, ama bir çok içki içene göre de içki içmek hak olabilir. Bazı Müslüman Türk vatandaşları içkili ortamda bulunmayarak dinlerini yaşayacak diye, neden başka bazı

‘akşamcı’ vatandaşlar -ki bunlarında çoğu kendini Müslüman olarak tanımlar- ‘bir kadeh yuvarlama haklarından mahrum olsun’. Bunu, bazı Müslümanların kendileri içmeseler dahi, içkili ortamda bulunmayı günah sayarak ret etmelerini küçümsediğim için değil, kamusal alan sorununun ne kadar çetrefilli bir sorun olduğuna işaret etmek için söylüyorum. Erdoğan’ın “Devlet dinler karşısında tarafsızlık ve dindarın dinsize karşı, dinsizin de dindara karşı hakkını koruma anlamındaki laiklik ilkesine göre örgütlenmelidir” şeklindeki niyeti, ancak bu amaca yönelik iyi çalışılmış/düşünülmüş, felsefi bir arka planı olan çoğulcu bir ideoloji ile başarılabilir. Bahsettiğim ‘bilimsel’ yaklaşımı nede niyle, Erdoğan’ın böyle bir ideolojiye sahip olduğunu henüz söyleyemeyiz. Bir takım olarak yansıtılan AKP’nin kolektif aklını ise ancak bekleyince göreceğiz. AKP’nin kendisini İslâmcı değil de “muhafazakar demokrat” olarak tanımlarken, muhafazakarlığının kültürel meselelere yaklaşımından, demokratiğinin ise liberal ekonomik politikalar uygulayacak olmasından kaynaklandığını belirtmesi ise eksik bir demokrasi anlayışları olduğunun işaretini vermektedir.

Son olarak, bütün yetersizliklerine, sorgulamalara ve abluka ya rağmen, AKP’nin kuruluşundan itibaren birinci parti konumuna yerleşmesi ve 3 Kasım tarihinde muhtemelen yapılacak olan seçimlerden şu andaki verilere göre birinci parti olarak çıkacak olması kısmen 28 Şubat’ın ters etkisidir. Çünkü 28 Şubat süreci İslâmcılığı ‘bitirmek’ isterken aslında bütün siyasete vurmuş ve devlete karşı ‘sorumluluğu’ siyasal meşruiyetin neredeyse tek koşulu haline getirerek, siyasal partilerin toplumla bağlarının kopmasına neden olmuştur. Bu siyasal boşluk ortamında, toplumla kurduğu ilişki en sahici olan parti AKP’dir ve bu ilişkinin Erbakan’ın kurduğu ilişkiden daha açık ve samimi olduğu söylenebilir. AKP’nin muhtemel başarısında etkili olan bir unsur Türkiye siyasetindeki boşluk ve toplumun alternatif arayışı ise, bir başka unsurda AKP’li kadroların FP döneminden başlayarak ‘yenilik’, ‘değişim’, ‘partiiçi demokrasi’ diyerek yeni bir siyasal vizyon geliştirme niyetlerini toplumda kendilerine yönelik bir umuda çevirebilmeleridir.

AK PARTİ: YENİLİKÇİ GÜNDEM KÜRESELLEŞMEYE Mİ İHALE EDİLDİ?

Avrupa Birliği'nin Kopenhag Zirvesi öncesinde, Recep Tayyip Erdoğan tarafından ziyaret edilen İtalya Başbakanı Silvio Berlusconi'nin "Türkiye'de bugüne kadar muhatap bulamıyorduk, nihayet bir muhatabımız oldu" şeklindeki demecinden de anlaşılacağı gibi, 3 Kasım seçimleri Türkiye'de bir siyasi irade oluşturdu. Hatta bu iradede, 1990'lı yıllarda eriyen merkezin yeniden kurulabileceği umudu da doğdu. İlk bakışta sanılanın aksine, bu umut, sadece 3 Kasım seçimleri sonucunda Türkiye'nin son yirmi yılına damgasını vuran partilerin tasfiye edilmesinden, iki partili bir parlamento oluşmasından veya meclisteki 550 sandalyenin 363'üne sahip 'güçlü' bir hükümet kurulmasından kaynaklanmamakta. Çünkü, daha önce *Görüş*'te belirtildiği gibi,¹ merkezin erimesi sürecinin, parti sistemindeki parçalanmadan daha belirleyici bir nedeni vardı: egemen merkez anlayışı, siyaset üstü sayılması gereken odaklarca kurulmakta, bu nedenle de toplumsal projeler ve yaratıcı fikirler içeren bir siyasal vizyon vasıtasıyla yeni toplumsal dinamiklere yer açılmamaktaydı.

Eğer bu teşhis doğru ise, adaletsiz seçim sisteminin de katkısıyla, Ak Parti'nin ezici bir çoğunluğa sahip olduğu iki partili parlamento, siyasal parçalanmaya son değil, ara da vermiş olabilir. Ancak, Ak Parti'nin eriyen merkezi yeniden kurabileceği umudu, sahip olduğu aritmetik çoğunluktan değil, yeni bir siyasal vizyon geliştirme çabalarından kaynaklanmakta. Zira, Ak Parti'yi kuran yenilikçiler, Fazilet Partisi (FP) içindeki muhalefetlerinden başlayarak 'yeni bir merkez' arayışında olmuştur. Bu açıdan bakıldığında, yeni bir merkezin kurulması ve Ak

¹ Menderes Çınar, "Yeni Merkez Alacakaranlığın Sonu mu?", *Görüş*, 32, (Temmuz-Ağustos, 1997): 26-30.

Parti'nin kendi siyasal kimliğini kurması iç içe geçmiş süreçler olarak belirmekte. Aşağıda, önce Ak Parti'nin yeni bir siyasal vizyon umudu veren niyetine değineceğim. Daha sonra, merkezin yeniden kurulması sürecinin içinde bulunduğumuz siyasal bağlamdan ve Ak Parti'nin 'siyasal vizyonundan' kaynaklanan iki önemli sıkıntısından bahsedeceğim. Son olarak, Irak krizinin Ak Parti'ye ve Türkiye siyasetine yönelik bazı sonuçlarını tartışacağım.

Yeni Gündem

Bugüne kadar sürekli 'biz İslâmcı değiliz' demek zorunda kalmasının da etkisiyle Ak Parti'nin kendisini daha çok ne olmadığı ile tanımladığını ve bu nedenle de siyasal kimliğini henüz tam olarak kuramadığını söyleyebiliriz. Ancak, Ak Parti gerek sorunsallaştırdığı konular gerekse bu konulara yaklaşımı açısından yeni bir siyaset anlayışının işaretlerini vermektedir. Kısaca belirtmek gerekirse, Ak Parti, Türkiye'deki bütün siyasi partilerin muzdarip olduğu, devletin toplum karşısındaki konumunu yada toplumun devlet karşısındaki konumunu, ne merkezsiz gibi yumuşatmak ne de İslâmcılar gibi Batıcı içeriğini değiştirerek *muhafaza* etmek niyetindedir. Ak Parti'nin eleştirisinin odak noktası, cumhuriyetin kültürel değişime öncelik veren modernleşme anlayışının Batıcı içeriği değildir. Ak Parti, eleştirisinde, Batıcı içeriğin yol açtığını düşündüğü bürokratik-devletçi-otoriter-tepeden inmece kamu yönetimi yapısına odaklanmaktadır. Buna göre, devletin hakim olduğu alanları oldukça geniş tutan bu anlayış, toplumun kendi dinamikleriyle kendini yenilemesini ve ekonomik refahını engellemektedir. Dahası, bu kamu yönetimi (modernleşme) anlayışı, toplumun kendi tecrübesiyle kurduğu kurum ve değerlere müdahale ederek kargaşa ve huzursuzluk doğması riskini yaratmaktadır.² Liberal demokrasinin aynı zamanda devletin hakim olduğu alanların kısıtlanmasına dair olduğunu hatırladığımızda, Ak Parti'nin bu yaklaşı-

² *AK Parti Seçim Beyannamesi 2002*, 12, 13, 22.

mının devlet-toplum ilişkilerinde liberal bir paradigmaya geçişi yansıttığını söyleyebiliriz.

Erbakan tarzı İslâmcılığın aksine, Ak Parti, ne “bize oy verirseniz hem dünyanız hem ahiretiniz kurtulur” diyerek din ve parti eşitliği kurmakta, ne de milletin kendi görüşü olduğunu iddia ettiği Milli Görüş’ü topluma empoze etmeyi amaçlamaktadır. Merkez sağ siyasetten farklı olarak da, demokrasiyi, milli iradenin, yani çoğunluğun üstünlüğüne indirgeme eğiliminde değildir.

Ak Parti, demokrasinin/siyasetin tartışma, diyalog, uzlaşma ve katılım boyutlarını vurgulayarak, çoğunluk iradesini mutlaklaştırmaktan kaçınmaktadır. Ak Parti milli iradeyi siyaset kurumunu güçlendirmek, sivilleşme, demokratikleşme, hak ve özgürlükleri ülke şartlarına göre değil evrensel şartlara göre düzenleme, yeni bir anayasa hazırlama ve merkez-çevre ayrımını kaldırma gibi, yeni bir siyasal altyapıyı ima eden ‘vizyonunun’ gerçekleşmesi için bir araç olarak kullanabilir.³

Ak Parti’nin bu yenilikçi yaklaşımının, 11 Eylül saldırıları sonrasında siyasal İslâma karşı gelişen tepkiden veya ikinci 28 Şubat süreci baskısından kaynaklandığı, dolayısıyla gerçek olmadığı, takkiye olduğu iddia edilebilir. Ancak, Ak Parti’ye kendisinin kabul etmediği bir kimlik atfeden ve bir ‘korku siyasetine’ dayanan bu tür şüpheci ve muhafazakar bir yaklaşım, ne onun siyasal kimliğini geliştirmesine ve göstermesine, ne de Türk demokrasisinin gelişmesine katkıda bulunacaktır. Ak Parti’nin gündemini gerçekleştirme kapasitesi ile ilgili daha doğru ve yararlı analizlere gerek olduğu açıktır. Bu tür bir yaklaşım da, rejimin parametrelerini ifade eden siyasal bağlamı ve Ak Parti’nin siyaset anlayışını dikkate almak durumundadır.

³ Bu niyetler için bkz. *AK Parti Seçim Beyannamesi 2002*; *AK Parti Kalkınma ve Demokratikleşme Programı*, ve *Ak Parti Genel Başkanı R. Tayyip Erdoğan, Grup Konuşmaları, 14 Ağustos 2001-14 Ağustos 2002*, s. 87-88.

Arka Plan

Ak Parti varlığını ve bugünkü konumunu bir anlamda '28 Şubat Sürecinin' yarattığı dinamiklere borçludur. Ancak, aynı dinamikler Ak Parti'nin hareket alanını da kısıtlayıcı niteliktedir. Refah Partisi'nin (RP) 1995 seçimlerinde birinci parti ve sonra da hükümet ortağı olması ile başlayan 28 Şubat süreci sadece laik rejimi tehdit eden irticayı yok etmeye çalışmamıştır. Süreç aynı zamanda 1995 seçimlerinde iyice belirginleşen laik merkezin erimesi sürecini durdurmayı hedeflemiştir. Gerçekte ise Süreç, öngördüğünün aksine, Ak Parti alternatifinin hem gelişmesine, hem de, eriyen merkezi iyice çökerterek, iktidara gelmesine katkıda bulunmuştur. Bir kere, RP, başkalarının hayat tarzını tehdit eden siyasal tarzı ve söylemi ile, 28 Şubat sürecinin siyasal İslâmı sindirmesini meşrulaştırmıştır. Bu başarısızlığın tetiklediği yenilikçi sorgulama ise gerek partilerin kapatılması, gerekse RP'nin başarısız tarzının en temel belirleyicisi olan Erbakan'ın yasaklanması sayesinde daha kolay su yüzüne çıkmıştır. Dahası, bu sorgulamayı yapan yenilikçiler (öz)eleştirilerini demokrasi perspektifinden yapmışlardır. Bunda RP'nin aşırı hiyerarşik örgütlenmesine duyulan tepki kadar, 28 Şubat sürecinin, laikliği demokrasi pahasına korumasının etkisi büyüktür. Nitekim, kendisindeki Batı yanlısı değişimin nedeni sorulduğunda, Erdoğan, şiir okuduğu için hapse girmesinden bahsetmiştir.

28 Şubat süreci, laik merkezi restore edip güvenlik altına almaya çalışırken, aslında siyasal olan meseleleri birer güvenlik sorunu haline getirerek bütün siyasal alanı kolonize etmiştir. Dolayısıyla, Ak Parti'ye rakip olabilecek partileri çökerterek onun önünü açmıştır. Doğru Yol Partisi ve RP/FP'nin veto edilmesi ile başlayan Süreç, daha sonra, siyasetçilerin öncelikli görevinin güvenlik konusunda alınan kararları uygulamak olduğu "ikili hükümet"⁴ yapısını pekiştirmiştir. Böylece, toplum-

⁴ Heat Lowry, "Ne O Ne Bu: Yirmibirinci Yüzyılın Başında Türkiye'nin Siyasi Yapısı," *Türkiye'nin Dönüşümü ve Amerikan Politikası*, derl. Morton Abromowitz (Liberte Yayınları; Ankara, 2001).

sal taleplerin siyasal arenaya taşınmasından ve toplumsal temsilden çok, laik rejimin güvenlik ihtiyaçlarına cevap veren ve herhangi bir toplumsallığa dayanmadığı için kendini yenileyemeyen bir “eylemsizlik siyaseti”⁵ oluşmuştur. Diğer bir deyişle, rekabetçi siyasetin laiklik ilkesini sulandırdığı varsayımı üzerine kurulan süreç,⁶ laik merkezi güçlendirmek isterken, siyasetin topluma yabancılaşmasına yol açmıştır. Demokratik Sol Parti, Milliyetçi Hareket Partisi ve Anavatan Partisi’nden oluşan üçlü koalisyonun, Şubat 2001 ekonomik krizi ve krizin yönetimini IMF’ye ihale etmesi başta olmak üzere bütün başarısızlıklarına rağmen devam edebilmesi, o zamanki Meclis kompozisyonunda veto edilmeyen başka parti olmaması ve siyasal gündemin birinci önceliğinin laik rejimin güvenliği olarak saptanması sayesinde. Dolayısıyla, 3 Kasım seçimlerindeki ‘büyük tasfiyenin’ nedeni toplum ve siyaset arasındaki bağın 28 Şubat sürecinde oluşan eylemsizlik siyaseti sonucunda kopmasıdır.

Ak Parti’nin Kapasitesi ve Bağlam

Siyasal alanı kısıtlayarak siyaseti eylemsizleştiren şartlar Ak Parti lideri Erdoğan’ın sandığı gibi seçimler sonucu güçlü bir irade oluşması ile kendiliğinden ortadan kalkacak nitelikte değildir.⁷ Tam tersine, bütün değişim mesajlarına rağmen, İslâmcı geçmişleri nedeniyle Erdoğan ve arkadaşlarının laik rejime sadakatinden şüphe duyulmaktadır. Nitekim, daha seçimlerin hemen ertesinde, yüksek yargı mensupları, tasfiye edilen Ecevit, Cumhurbaşkanı ve ana muhalefet CHP laiklik vurgulu açıklamalar yaparak, Ak Parti’nin laik rejime sadakatine dair şüpheyi

⁵ Ümit Cizre, “Demythologizing the National Security Concept: The Case of Turkey,” *Middle East Journal*, 57, 2 (2003): 213-229

⁶ “Silah Kullanınız,” *Hürriyet*, 12 Haziran 1997.

⁷ Utku Çakırözer, “Avrupa’ya Karşı TSK’yı Savundu,” *Milliyet*, 1 Aralık 2002.

canlı tutmuşlardır.⁸ Bu şüphe, laik rejimin güvenliğini öncelleyen devlet büyükleri için, Ak Parti hükümetinin eylemsizleştirilmesi ve kontrol altına alınmasının bir gerekçesidir. Bu kısıtlayıcı duruma, Şubat 2001 krizinden sonra ekonominin siyasetçilerin düzenleyebileceği esnekliğe sahip bir alan olmaktan biraz daha çıkmış olması eklenmelidir.

Örneğin, Ak Parti için öncelikli olmasa da önemli olan başörtüsü meselesi henüz siyasetçilerin ele alabileceği bir konu değildir. Eğer mutlaka ele alınacaksa, ‘tavsiye’ edilen çözümlerden biri İmam-Hatip Liselerine kız çocuklarının alınmamasıdır.⁹ Nitekim, başörtüsü meselesi, bu konuda çözüm bekleyen tabana da mesaj verecek biçimde, Meclis Başkanı Bülent Arınç’ın başörtülü eşinin protokole girmesi ve öğrenci affı bağ-lamlarında gündeme gelmiştir. Ancak, meselenin Ak Parti’nin düşündüğü gibi bir insan hakları meselesi olarak değil, hala bir irtica meselesi olarak görüldüğü, TSK’nın Arınç’ı Meclis Başkanı seçilmesi nedeniyle tebrik ziyaretinin, çok kısa bir protesto ziyaretime dönüşmesinden anlaşılmaktadır. Siyasetin hukuk ilkelelerine göre yapılmasını isteyen Cumhurbaşkanı da kamusal alanda başörtüsünün Anayasaya aykırılığını kesin bir dille belirtmiştir.¹⁰

28 Şubat sürecinin yarattığı dinamiklerin benimsemiş devlet büyükleri için, Ak Parti’nin İslâmcı bir gündem takip etmemesi de sanıldığı kadar rahatlatıcı değildir. Zira, siyasetin parametreleri laik rejimi korumak adına daraltıldığı için, Ak Parti’nin bu parametreleri genişletecek olası adımlarından, laiklik karşıtı adımlar olarak şüphe duyulmaktadır. Örneğin, Ak Parti’nin programında da yer aldığı gibi yeni ve özgürlükçü bir anayasa hazırlama niyeti, laik rejime sadakatleri konusunda “tereddütleri ar-

⁸ Bkz. “Ecevit: AKP Devlet Sorunu,” *Radikal*, 12 Kasım 2002; “Rejim Korunmalı,” *Radikal*, 13 Kasım 2002; “Baykal’dan AKP’ye Rica Ederim Yapmayın,” *Sabah*, 28 Kasım 2002.

⁹ MGK Genel Sekreteri Tuncer Kılınc’ın demeci için bkz. Hilal Köylü, “Türbana ‘Askeri’ Çözüm,” *Radikal*, 17 Aralık 2002.

¹⁰ “Çankaya Muhtırası,” *Hürriyet*, 25 Aralık 2002.

tiran ani bir talep” olarak değerlendirilmiştir.¹¹ Siyasal alanın genişlemesinden en az iktidar kadar sorumlu olan ana muhalefet partisi lideri Deniz Baykal ise ‘hiç bir şeye dokunmayın, yoksa gerginlik olur’ şeklinde özetlenebilecek muhalefet tarzı ile Ak Parti önderliğinde yeni bir anayasa hazırlanmasına katkıda bulunmayacağını belirtmiştir. Böylece, kefilliğini üstlenenlerin¹² bile, toplumun çok farklı kesimleri ile birlikte hak ve özgürlükler konusundaki eksiklikleri nedeniyle çok uzun süredir eleştirdiği 1982 Anayasasının yenilenmesine yönelik umutlar karar-mıştır.

Türk siyasetçisinin ‘muhalefet için muhalefet’ yapması, somut politikalar/siyasalar üzerinde rekabet yapmaması, siyasal azgelişmişliğimizin önemli bir nedeni ve göstergesi olarak ele alınır. Buna göre, siyasetçiler uzlaşmacı bir kültüre yol açacak somut politikalar üretmek ve tartışmak yerine, çatışmacı olan ‘ideolojik’ siyaset yapmaktadır. Bu da demokrasimizin gelişmesini engellemektedir.

Yüzeysel olarak bakıldığında, ana muhalefet partisi CHP’nin yukarıda örnek verdiğim tutumu da, sorunun siyasetçilerden kaynaklandığını gösteren bir delil olabilir. Ancak, bu tür, önerilen politikaya değil de öneren kişilere odaklanan ve yapıcı olmayan, bir siyaset anlayışının kökenlerinde, rejimin koruyucularının sadece Ak Parti’den değil, bütün siyaset sınıfından şüphe duyması da yatabilir. Siyasal faaliyete duyulan şüphe, siyaset sınıfının ‘güvenilir olanlar ve olmayanlar’ biçiminde ikiye ayrıldığı cemaatçi bir anlayışa zemin hazırlamaktadır. Bu cemaatçi zeminde, CHP gibi bazı siyasal partiler/oluşumlar, devlet nezdinde güvenilir olmaya odaklı bir siyaset tarzını takip edebilmektedir.

Şüphencilik, siyasetin ‘kişiselleştirilmesine’ de yol açmaktadır. Örneğin, Cümhurbaşkanı’nın bir anayasa değişikliğini Erdoğan’a da yaradığı için kişiye özgü bir düzenleme sayarak veto

¹¹ “Kasımpaşalıya Mesaj Var,” 27 Kasım 2002.

¹² Murat Ören’in Kenan Evren ile mülakatı için bkz. “Anti-Demokratik Maddeler Var,” *Yeni Binyıl*, 20 Şubat 2000.

etmesi, kendisinin 'bu düzenleme kime yarıyor' diyerek, yani kişi merkezli, düşündüğünü göstermektedir. Benzeri bir biçimde, Milli Eğitim Bakanı Erkan Mumcu'nun yüksek öğrenim reformu önerisi, önerinin tartışılmasından çok, "biz bu ülkenin hassasiyetlerini biliriz" diyerek Ak Parti hükümetinin şüpheli ve vesayetçi bir biçimde toptan reddedilmesine yol açmıştır.¹³ Bu tavrın demokratik gelişmemize yapacağı katkı ise tartışmalıdır. Öte yandan, Mumcu'nun, önerisine aşırı tepki verenleri *anayasal demokratik sistemin meşru hükümetine* saygıya davet etmesi,¹⁴ demokratik meşruiyetin prosedürel/biçimsel boyutuna dikkat çekmesi açısından son derece önemlidir. Çünkü, demokrasi aynı zamanda bir prosedürler ve kurumlar rejimidir. Aksi takdirde, meşruiyetin oluşmasında/tanımlanmasında amaçlar, hukuksallık gibi araçlardan, cemaat aidiyetliği de kurumlardan daha önemli hale gelir.

Özetle söylemek gerekirse, Ak Partinin ilk dört aylık hükümetinde düşük yoğunluklu fakat sürekli bir gerilim yaşanmıştır. Bu gerilimin tek nedeni Erdoğan ve arkadaşlarının İslâmcı geçmişlerinden kaynaklanmamakta. Ak Parti'nin yenilikçiliğinin göstergesi sayılabilecek Kıbrıs, Avrupa Birliği, Anayasa gibi konularda 'devlet politikalarına' karşı 'çıkışları' da ondan duyulan şüphenin ve ona karşı geliştirilen eylemsizleştirme politikalarının nedenidir. Dolayısıyla, İslâmcı bir gündemi ve söylemi olmayan Ak Parti'ye karşı gelişen direnç aynı zamanda bir kavram kargaşasına da işaret etmektedir: laik rejimin mi, yoksa statükonun mu korunmak istendiği net değildir. Bunun en iyi örneği, yargı denetimine tabi olmaması bakımından hukuk devleti ilkesine aykırı bir statüde olan Yüksek Askeri Şura kararlarına, Başbakan Abdullah Gül'ün koyduğu şerhin 'irticanın desteklenmesi' olarak değerlendirilmesidir.

¹³ Hilal Köylü, "Rektörlerden AKP İsyanı," *Radikal*, 21 Aralık 2002.

¹⁴ "YÖK Siyaset Yapıyor," *Yeni Şafak*, 27 Aralık 2002.

Ak Parti'nin Açmazı

Bu eylemsizleştirici ve gerginleştirici bağlamda, Ak Parti'nin realist olmak ve hiçbir gerilimin tarafı olmamak amacı ile yenilikçiliği arasında bir açmaz vardır. Zira, gerilim yaratmanın en güvenli yolu eylemsizleşmektir, ki bu yenilikçilik iddiasının bir kenara bırakılmasını gerektirir. Ak Parti'nin 'devlet politikalarına' karşı bazı çıkışlar yapmakla birlikte, genelde açık ve net bir pozisyon almadan durumu idare ettiği, dolayısıyla açmazını devam ettirdiği, ve pozisyon aldığı da bunun statükoyu sürdürmekle sonuçlandığı söylenebilir. YAŞ kararları ile TSK'dan uzaklaştırılan Ramazan Toprak'ın Milli Savunma Komisyonu Başkanlığından istifa ettirilmesi; Erdoğan'ın üç ay sonra Kıbrıs konusunda devlet politikalarına 'kesin dönüşü', başörtüsü meselesinin ertelenmesi; ve Gül hükümetinin programında yer alan YAŞ kararlarının yargı denetimine alınması konusuna Erdoğan hükümetinin programında yer verilmemesi, devletten yana politikalarla örnek olarak verilebilir. Öte yandan, Kıbrıs sorunu, yeni bir anayasa, yerinden yönetim gibi konularda adımlar atmanın zor ve zaman alıcı olduğunu düşündüğümüzde, Ak Parti'nin açmazı ile birlikte partiye beslenen umutların da devam ettiği düşünülebilir. Ayrıca, Ak Parti'nin 11 Eylül sonrasında dünya tarihinin yeniden yazıldığı, uluslararası alanda yeni konfigürasyonların ve kutupların oluştuğu oldukça çalkantılı bir konjonktürde işbaşına gelmiş olması, 'iç' politika konularına yoğunlaşamamasının ve yenilikçilikçi bir pozisyon al(a)mamasının temel bir nedeni olarak düşünülebilir. Ak Parti'nin ekonomi de dahil olmak üzere bütün alanlarda hazırlıksız olduğu kanısının oluşmasına yol açan uyumsuzluğunun ve tutarsızlığının fiilen iki lidere sahip olmasından da kaynaklandığı ve bunun Erdoğan'ın başbakan olması ile artık azalacağı da düşünülebilir.

Ancak, 'iyi niyet', 'iyi şeyler' için yeterli olmayabilir. Ak Parti'nin açmazını yenilikçilik lehine çözememesinin, kendisinden kaynaklanan iki nedeni daha vardır: yenilikçi gündeminin teknik bir adaptasyon projesinden ibaret olması ve topluma gü-

venememesinden kaynaklanan özgüven eksikliğinin yol açtığı cesaretsizlik ve iradesizlik.

Ak Parti siyaseti topluma hizmet etmenin bir aracı, demokrasiyi siyasal partilerin topluma hizmet için rekabet etmesi, ve siyasal partileri de toplumun taleplerini devlete ileten ve devlet mekanizmasını bu talepler yönünde çalıştıran bir iletişim kayışı olarak görmektedir. Siyasetin, bencil siyasetçilerin kendilerinin ve çevrelerinin çıkarını korumak ve ilerletmek için yaptığı bir faaliyet olarak anlaşıldığı bir toplumda, Ak Parti'nin bu yaklaşımı kuşkusuz anlamlıdır. Ancak, dürüst bir yönetimle herkesin taleplerinin tatmin edileceğini varsayan bu siyaset anlayışı, siyasetin varlık nedenini oluşturan çıkar çatışmalarını ve siyasal kararların bütün talepleri karşılayamayabilecek niteliğini göz ardı eden bir yaklaşımdır.¹⁵ Başka bir açıdan bakarsak, bu yaklaşım Ak Parti'nin siyasal tercih yapmayı ertelemesine yol açabilir.

Ak Parti, çatışmacı ideolojik siyasetin soğuk savaş döneminin çift kutuplu dünyasına ait olduğunu iddia ederek, içinde bulunduğumuz küreselleşme sürecinde bu anlayışın geçerli olmadığını sanmaktadır. Çatışma ve tartışma değil 'birlik' anlayışı kuvvetli olan Türkiye toplumun hoşuna gidebilecek bu anlayış, son kertede, 'yapılacak iş bellidir' şeklinde özetlenebilecek yaygın bir siyaset karşıtı anlayışı yeniden üretmektedir. Ak Parti'ye göre, demokratikleşme, kamu yönetiminde katılımcı anlayışlar getirme ve 'devletin hakim olduğu alanların daraltılması' gibi, 'yapılacak işler' küreselleşme sürecinin gerektirdiği işlerdir. Diğer bir deyişle, Ak Parti, 'vizyonunun' ideolojik bir boyutu olmadığını, küreselleşme sürecinin getirdiği ve herkes için iyi olan teknik bir adaptasyon projesi olduğunu iddia etmektedir. Böylece, Ak Parti yenilikçi gündemini küreselleşme sürecine ihale etmektedir. Bunu yaparken de, Cumhuriyet'in çağdaş dünyayı yakalama hedefini yeniden örnek göstererek, yenilikçiliğine karşı rejimi koruyan çevrelerde oluşacak direnci de gerilim yaratmadan kırmayı ummaktadır. Ak Parti'nin daha

¹⁵ Michael Freeden, "Editorial: On Pluralism through the Prism of Ideology" *Journal of Political Ideologies*, 7, 1 (2002): 5-14.

seçilir seçilmez, Kopenhag zirvesi öncesinde oldukça etkili bir kampanya yürütmesi de bütün demokratikleşme projesinin, ki bu Ak Parti'nin kendi güvenliği ile de ilgilidir, AB ile entegrasyona ihale edilmesi bağlamında daha iyi anlaşılabilir. Bu yaklaşımın, Türkiye'nin en 'siyasal' projesi olması, Ak Parti'nin içinde bulunduğu siyaset-karşıtı ortamdan kaynaklanan bir ironidir. Bu ironinin belirginleşmesinde, yukarıda Ümit Cizre'den ödünç alarak bahsettiğim eylemsizlik siyaseti ve laik rejimin güvenlik ihtiyaçları ile Avrupa Birliği üyesi olma faaliyetinin çelişmesi sonucu son yıllarda gelişmeye başlayan üçüncü dünyacı, izolasyonist ve muhafazakar siyasal çizgi de etkili olmuştur. Zira, Türkiye siyasetinin eylemsizliği, Avrupa Birliği ile entegrasyonun tek dönüştürücü dinamik haline gelmesine yol açmıştır. Ak Parti, Batıya entegrasyon çizgisini, Cumhuriyetin muasır medeniyetler seviyesine erişmek düsturuna bağlayarak, rejimin koruyucularıyla doğrudan yüz yüze gelme/çatışma riskini azalttığını ve onların muhafazakarlığını ifşa ettiğini düşünmekte.

İçinde bulunduğu ortam açısından anlaşılabilir olan bu ideolojisizleştirme/teknikleştirme aynı zamanda Ak Parti'nin handikapıdır. Çünkü, özü itibarıyla siyaset karşıtı olan bu anlayış, Ak Parti'nin siyasal niteliğini ve fikirsel temelini zayıflatmaktadır. Siyasette, sadece toplumsal tabanın değil, fikirlerin de bir güç kaynağı olduğunu düşündüğümüzde, Ak Parti'nin adaptasyonla sınırlı vizyonu, herkesi tatmin etmeyecek zor tercihler yapmasını gerektiren durumlarda, karar alma yeteneğini zayıflatan bir özelliktir. Bu da, Ak Parti'nin geçen üç ayda verdiği tutarsızlık görüntüsünün bir nedeni olabilir. 11 Eylül sonrasında gelişen uluslar arası konjonktürde küreselleşme, ayrımcılığa karşı her alanda eşitliği savunan katılımcı ve özgürlükçü siyasal anlayışlar yerine,¹⁶ güvenlik gerekçeleriyle, devletin topluma müdahale alanını genişleten otoriter eğilimleri güçlendirmiştir. Böylece, Ak Parti'nin varlık nedenini oluşturması gereken demokrasiye dair 'entelektüel/ideolojik' zemin kaymıştır.

¹⁶ *AK Parti Seçim Beyannamesi 2002*, s. 7, 31.

Bu bağlamda, uluslararası çalkantıların Ak Parti'ye etkisi oldukça fazladır. Kopenhag zirvesinden çıkan kararın da, Ak Parti'nin AB dinamiğine atfettiği önemi karşılamadığını, dolaşısıyla hükümetin Türkiye'yi demokratikleştirme yönünde adımlar atma kapasitesini zayıflattığını söyleyebiliriz. Ancak, eğer Türkiye'nin demokratikleşmesinin önündeki engellerin aşılması gerekiyorsa ve bazı devlet büyüklerimizin dediği gibi 'reformları kendi halkımız için yapıyorsak', AB perspektifinin zayıfladığı şartlarda Ak Parti'nin demokratikleşme yönünde atacağı adımlar daha çok kendisinin ve Türkiye'nin rüştünü ispatlayıcı olacaktır. AB, Kopenhag zirvesinde müzakere tarihi vermeyerek, belki de Türkiye'ye karşı ön yargısını değil, Türkiye'den rüştünü ispatlama beklentisini ortaya koymuştur.

Bunun bir unsuru da topluma güvenmek ve bugüne kadar seçkinler seviyesinde tartışılmış AB'ye tam üyelik meselesinin toplumsallaşmasını sağlamaktır. Eğer siyasetten sadece halkın taleplerini siyasal gündeme taşımak anlaşıyorsa, ve Ak Parti'li Adalet Bakanı Cemil Çiçek'in dediği gibi toplumun da özgürleşme ve demokratikleşme gibi bir talebi yoksa,¹⁷ bir açılım olasılığı yoktur. Ak Parti'nin 'siyasal' vizyonunun teknik bir adaptasyonla sınırlı olması da böyle bir siyasallaşmayı zorlaştırmaktadır. Ancak, Erdoğan'ın "ekonomik gelişmenin ön şartı demokrasidir" saptaması, ağırlıklı olarak ekonomik refah isteyen toplumun demokratikleştirilmesi için bir umut noktası olabilir.

Irak Krizi

Ak Parti'nin Irak krizini yönetmedeki başarısızlığı da siyasal tercihler yapmasını zorlaştıran, genel siyaset anlayışıyla yakından ilgilidir. Ak Parti'nin insiyatifsizliği, savaş gibi önemli bir konuda karar alma süreçlerine dahil olanların da sorumluluğu sadece Ak Parti'ye yüklemesi ile birleşince, ABD ile tam işbirliği yerine asgari işbirliğinin yapıldığı bir sonuca yol açmıştır.

¹⁷ Neşe Düzel'in Cemil Çiçek ile mülakatı "Hakimiyet Eskiden Milletindi," *Radikal*, 17 Şubat 2003.

Ancak sorun, içinde bulunduğumuz asgari iş birliği durumunun kendisi değildir. Aldığımız siyasal pozisyona göre, ABD ile tam işbirliği yap(a)mamamızın olumlu ve olumsuz sonuçları olduğunu iddia edebiliriz. Zira, ekonominin çok hassas dengelere dayandığı durumda yüklü bir kredinin kaçması ve ABD ile ilişkilerin gerilmesi kadar, haksız olduğu için bütün dünyada tepki toplayan bir savaşa aktif destek vermemek de önemlidir.

Sorun, bu noktaya gelirken Ak Parti'nin açık ve net bir siyasal irade gösterememesi ve siyasal alanda muhtemelen Ordu'nun dolduracağı bir boşluk yaratmasıdır. Ak Parti Irak Krizinde, güvenlik odaklı 'devlet politikalarını' ne savaş karşıtı toplumun tercihini yanıştırarak değiştirebilmiş, ne de devlet desteği olmaksızın uygulayabilmiştir. Politikaları değiştirmemesi, 'hazırlıksızlığının ve yetersizliğinin' bir göstergesi olabilir, ancak uygulayamaması, siyasal iradesinin oldukça zayıf olduğunun göstergesidir. Bu da, politikaları yapanların aynı zamanda uygulamayı da ele alması ile sonuçlanabilir. Ak Parti'nin şansızlığı, toplumsal muhalefetin çok güçlü olduğu savaş gibi zor bir konuda devlet desteği olmaksızın, devlet politikasını uygulayarak siyasal rüştünü ispatlama zorunda kalmasıdır.

İkinci tezkerenin reddedilmesi basit bir partiiçi demokrasi veya Meclisin noter gibi çalışmaması meselesi değildir. Cumhurbaşkanı'nın siyasal konulara salt hukuk açısından yaklaşması; Ordu'nun görüş bildirmekle sorumlu olduğu platformda sessiz kalması; CHP'nin ülkenin geleceğinden sadece iktidarı sorumlu tutan muhalefet anlayışı ve Ak Parti'nin kendi içindeki muhalefeti yeteri kadar ciddiye almaması, ikinci tezkerenin reddedilmesinde etkili oldu.

Süreçte Meclis belki güçlenmiştir, MGK anlamını yitirmiştir, CHP'nin köşeye sıkıştırma oyunu ortaya çıkmıştır, ama Ak Parti hükümeti de, makamının gereğini yerine getir(e)meyerek, ağır bir yara almıştır. Eğer Irak krizini bir irade koyarak başarı ile yönetse idi, Ak Parti'nin Erdoğan'ın başbakanlığı ile yeni bir başlangıç yaptığını söyleyebilirdik. Ancak, görünür gelecekte alternatifi olmayan Ak Parti'nin aldığı darbe, onun eylemsizleştirilmesini kolaylaştırabilecek bir unsurdur. Buna karşılık,

yenilikçilik ve gerçekçilik arasındaki açmazını inisiyatifsiz olarak hala devam ettirmesi de dikkate alınmalıdır. Ak Parti, üzerinde yükseldiği toplumsal dinamiğin değişim istediğinin farkındadır. Bu durum varoluşunun ve olası yenilikçi tercihlerinin gerekçesidir.

SEÇİMLER VASITASIYLA AKP ÜZERİNE

Türkiye’de siyasal partiler meşruiyetlerini sadece toplumdan değil, toplumun/siyasal sistemin üstünde kontrol edici bir pozisyonda olan devletten de alırlar. Dolayısıyla, siyasal partiler ‘meşruiyetlerini’ koruyabilmek için sadece toplumu değil, devleti de temsil etmek durumundadır. Bu temsil boyutlarından bazen biri bazen de diğeri ağırlık kazanmıştır. 1995’te Refahiyol hükümetinin kurulması ile başlayan 28 şubat süreci, siyasal alanı kolonize ederek, siyasal partileri daha çok topluma karşı devleti temsil etmek zorunda bırakmış, yani bir temsil krizi yaratmıştır. Sonuçta, 3 Kasım seçimlerinde yerleşik partiler toplum tarafından tasfiye edilmiş ve başından beri siyasal alandaki boşluğu doldurmayı hedefleyen Milli Görüş’ün Yenilikçilerinin kurduğu AKP ezici bir seçmen desteği kazanmıştır.

AKP’nin 28 Mart yerel seçimlerinden 3 Kasım’dakinden daha ezici bir oy oranıyla çıkması sadece CHP’nin/muhalefetin giderek artan sefaleti ile açıklanamaz. Zira, AKP geçen 15 ayda birçoklarını şaşırtacak bir biçimde oldukça başarılı bir ‘yönetim’ performansı göstermiştir. Bundan kastım, AKP’nin siyaset kurumunu güçlendirmesi, siyasetçilere saygıyı yeniden kazandırmaya başlaması, siyasal alanı genişletmesi ve topluma geleceğe dönük bir umut zerk edebilmesidir. AKP’nin performansını değerlendireceğimiz en yakın kriterin siyasetsizliğin doruk noktasını temsil eden DSP-ANAP-MHP üçlü koalisyonu olduğunu düşündüğümüzde, bugün karşımızda en azından ülkeyi yönetmeye çalışan bir ‘hükümetin’ olması bile söz konusu umut zerki için belki yeterli olabilirdi. Ancak, AKP, örneğin Uzan operasyonu gibi “memlekette iktidar var” kanısını uyandıran bir performansla “yönetmeye çalışmaktan” “yönetmeye” geçmiş olduğunu topluma hissettirmiştir. Ayrıca, ekonomide ve iç/dış siyasette bütün eksikliklerine rağmen olumlu sayılabilecek bir

'performans' sergilenmiştir. Enflasyon oranı ve döviz kurları gibi günlük hayatımızı da ilgilendiren makro ekonomik göstergelerde bariz bir düzelme vardır. Bu düzelmenin yatırım oranlarındaki artış ve işsizlik oranının azalması gibi göstergelerde görülmediği, dolayısıyla da vatandaşa henüz yansımadağı söylenebilir. Ancak, geçmiş yıllarda gördüğümüzün tersine elektrik, gaz, su vb. temel girdilerin fiyatlarının düzenli olarak artmaması bile vatandaşa yansıyan bir iyileşme olarak değerlendirilebilir. Bu açıdan AKP'nin şansı ülkenin geçmiş yönetimleridir.

İç ve dış politika AKP hükümeti döneminde her zamankinden daha çok içice geçmiş görünüyor. Bu iç içelik, birincisi, devlet merkezli bir modernleşme projesi olarak Kemalizmin toplum merkezli modernleşme anlayışlarının hâkim olduğu günümüzde giderek anakronikleşmesinden; başka bir deyişle devlet merkezli paradigma ile modernleşmenin aynı anda yürütülmesinin güçlüğünden kaynaklanmaktadır. Üniversiteleri devletin bir organı olarak gören, başörtülü diye sanıkların adalet arama hakkını engelleyen, hukuk devleti sınırlarını fersah fersah aşan psikolojik hareket andıçlarına ve sosyetik fişlemelere başvuran yaklaşımlarla ne kadar modernleşeceğimiz bellidir. İç ve dış siyaset ayırımın giderek kaybolmasının ikinci nedeni ise AKP'nin kendisi, siyaset ve siyasal toplum için bir varoluş alanı yaratabilmesi ile Cumhuriyet'in tarihsel hedefleri olarak gösterilegelmiş Batılılaşma/AB üyeliğini gerçekleştirme gereklerinin çakışmasıdır. Soli Özel'in belirttiği gibi, AB hedefi ve ABD desteği dönüşüm isteyen toplumun ülkedeki yerleşik çıkar ağlarını ve devlet kurumlarını aşması açısından işlevsel. Nitekim, AB projesinin malzemededen çalmayan ve işi zamanında teslim etmeye çalışan yüklenicisi olarak, AKP hükümeti de Türkiye'de siyasal alanın genişletilmesine yönelik hiç de küçümsenmemesi gereken önemli adımlar atmıştır. Buna karşılık, bu yılın başında ardı ardına gelen AB Komisyon Başkanı gibi 'önemli' ziyaretçiler, AKP hükümetinin uluslararası 'saygınlığının' 'öneminin' ve 'desteğinin' göstergesi olarak okunabilir. Bu ziyaretlere ve ziyaretçilerin burada zikrettiklerine bakarak, AKP hükümetinin herhalde hiçbir cumhuriyet hükümetine nasip olmamış bir uluslararası desteğe sahip olduğunu görebiliriz. Bunda, Oryantalist varsayımlarla beslenen Büyük Orta-

doğu Projesi çerçevesinde, AKP'nin Türkiye'sini bir 'ılımlı İslâm' modeli olarak gösterebilme imkânı kadar, AKP'nin kendisinin başka İslâmcı hareketlere gösterilecek bir model olarak kurmak amacı da etkilidir.

Önümüzde AKP karşıtı olmak dışında hiçbir özelliğini bilmediğimiz bir CHP var. Daha da önemlisi, CHP'nin karşısında bir kale gibi durduğu AKP, mevcut/gerçek AKP değil, CHP'nin kurguladığı AKP. CHP'nin niyet okumaya, daha doğrusu niyet atfetmeye dayanan ve gerçeklikle çakışmayan AKP tanımı, onun oynadığı kutuplaş(tır)ma oyununun başarılı olabilme sınırlarını da gösteriyor. Zira, ismi, diyelim Hasan olan ve bunu çeşitli vesilelerle gösteren birine, veya basitçe Hasan olmak isteyen birine, sürekli 'hayır sen Hüseyin'sin' diye çıkışmanın bizi götürebileceği bir hedef yoktur. Elbette, 'dön baba dönelim'de bir tercihtir. CHP'nin kutuplaşmaya oynarken hiçbir toplumsal temsil kabiliyeti olmadığını söylemek doğru olmaz. Rehabilitasyon diye bir kavram olduğunu düşünmeyen, bir kere İslâmcı olanın her zaman İslâmcı olacağını düşünen, AKP'nin bir 'ilk günah' ile doğduğunu ve bu nedenle de lanetlenmesi (ülkeyi hiçbir zaman yönetmemesi ve derhal iktidardan uzaklaştırılması) gerektiğini düşünen bir toplum kesimi de vardır. Anlaşılan CHP bu kesimi temsil etmek ve temsil ettiği bütün AKP muhalefetini de bu kategoriye sokmak istemektedir. Ancak, bu tutumu ile CHP, ne demokratik sabır ve kültürün gelişmesine/yerleşmesine, ne de siyasal faaliyetin derinleşmesine katkıda bulunmaktadır. CHP'nin yaptığı kendisine rağmen de genişleyen siyasal alanı kullanmaktan ziyade boşaltmak, bu vesile ile demokratik siyaset dışı güçlere ve yöntemlere mekân hazırlamaktır. CHP, 'niyet' atfetmeye dayanan, 'hiçbir şeye dokunmayın, yoksa gerginlik olur' şeklinde özetleyebileceğimiz muhalefet tarzı ile, önerilen politikalardan çok öneren kişilere odaklanan bir siyaset tarzı izleyerek siyaseti bir anlamda kişiselleştirmekte ve rejimin koruyucularının siyasetten/siyasal faaliyetten duyduğu şüpheyi bu kez de siyasetin içinden, siyaset sınıfının bir mensubu olarak yeniden üretmektedir. Böylece, CHP siyaset sınıfından beklenen ve siyaset kurumunun savunulmasını gerektiren 'meslek etiğinin' dışına çıkmaktadır. CHP seçmenlerin yarısına yakınının oyunu alan bir partinin şüpheli olduğunu id-

dia ederken o partiye oy verenlere karşı da muhtemelen 'bilinçsiz seçmen' yakıştırması ile yaklaşmaktadır.

Seçmenin bilinçsiz olduğu zımni kabulünden yola çıkarak demokrasi sorununu tartışmamızın bizi götüreceği nokta ise aslında 'bilinçlilerin' katılmasını/yönetmesini öngören bir elitizmdir. Mülk sahibi, eğitilmiş veya 'bilinçli' olmak üzere sadece toplumun belli bir kesiminin siyasete katılmasını öngören demokrasi anlayışı 17. yüzyıldan kalma arkaik bir demokrasi anlayışıdır. Çağdaş demokrasi, evrensel siyasal efitlik ilkesi üzerine kurulmuştur. Ancak, ('bilinçsiz') çoğunluğun siyasal sistemle oynamaması için geliştirilmiş hukuk devleti, sınırlı iktidar gibi mekanizmalar geliştirilmiştir. Türkiye'de ise tartışma bu tür kurumsal düzenlemelerden ziyade, erdemli/erdemsiz, dolayısıyla yönetmeyi hak eden/etmeyen kişiler sorusu ekseninde dönmektedir. Bazı, 'görgülü' Türklerin Batı hakkında konuşurken 'adamlar sistemi oturmuş bizde daha sistem yok' tespitleri de kendileri farkında olmasa bile aslında bu kişiselleştirmeye bir göndermedir.

Alternatifsiz olan muhalefetiniz kutuplaşmaya oynayan ve Hasan Bülent Kahraman'ın da Neşe Düzel'e verdiği mülakatta belirttiği gibi siyaseti gerilimle eşitleyen bir muhalefetse, en fazla 'sığ demokrasi'yi başarabilirsiniz. Nitekim, CHP, sayısız örneğin arasında, kefil olan Kenan Evren'in bile eleştirdiği 1980 Anayasası'nın değişmesine, milletvekili dokunulmazlığının sınırlaması bahanesi ile katkısını esirgeyerek, 'AB'den tarih almak için bu kadar reform yeter, MGK yönetmeliğinde değişikliğe gerek yok' diyerek ve son olarak da MHP ile aynı görüşleri paylaşabildiğini ilân ederek ne kadar sivil/demokratik bir parti olduğunu göstermiştir. CHP, AKP'nin şüpheli statüsünü yeniden üretmek toplum nezdinden çok, şüphe duyanlar nezdinde güvenilir olmaya çalışmaktadır. Dolayısıyla, CHP bazılarının başka bazılarında şüphe duyabilmesini mümkün kılan bir 'sistemi' yeniden üretmekte, rejimi ve statükoyu korumayı birbirine karıştırmakta ve son derece sınırlı temsil kapasitesini gönüllü olarak benimsemiş bir parti olarak siyaset sahnesinde yer almaktadır.

Öte yandan, AKP'nin siyasal faaliyeti derinleştirme/toplumsallaştırma kapasitesini değerlendirmemize yardım etmesi açısından soracağımız soru "AB projesi olmasaydı, AKP siyasal alanı genişletebilir miydi?" sorusudur. Bu soru da aslında AKP'nin siyasal kimliği nedir sorusuna bağlanabilir. AKP'nin devletin hâkim olduğu alanları daraltmak ve demokratikleşme gibi hedefleri var ve bu hedeflerini küresel trendlere/AB sürecine uyumun, yani çağdaşlaşmanın bir gereği olarak sunuyor. Böylece, çağdaşlaşma amacını üstlenerek içinde bulunduğu siyaset karşıtı ortamı rejimin sahipleriyle çatışmadan aşmak istiyor. Ancak, bu haliyle AKP'nin projesinin, kendisine siyasal bir kimlik kazandıracak ve toplumun da siyasallaşması konusunda bir çerçeve çizecek olgunlaşmış bir fikişsel temeli yok. Göç yolda belki düzülür. AKP de şu ana kadar kervanını başarılı ile yürütmüş gözüküyor. Ancak, gene de gidişatın yola çıkarak birkaç olası handikap noktasına işaret edilebilir.

Cemil Çiçek'in verdiği bir mülakattan yola çıkarak, AKP'nin toplumda özgürlük diye bir talep olmadığını düşündüğünü söyleyebiliriz. Muhtemelen bu nedenle, AKP, örneğin AB/Demokratikleşme projesinin toplumsallaştırılmasına yönelik bir ça-badan kaçınıyor, hattâ korkuyor. AKP'nin Denktaş da dahil olmak üzere kimseyi dışarıda bırakmamak istemesi, siyasetin ça-tışma boyutundan kaçınmasına/korkmasına işaret etmektedir. İçinde bulunduğu kutuplaştırma eğilimi yüksek ortamın eline koz vermemek amacıyla açıklanabilecek bu kaçınma/korkma aslında AKP'nin topluma güvensizliğinden, 'yarın darbe olsa arkamızda kim durur' sorusuna bir cevap vermemesinden beslenmektedir. AKP'nin sorunu toplumun bir özgürlük talebi olmadığını bir veri olarak kabul etmesi ve demokrasi/özgür-leşme talebi yaratacak bir siyasal vizyon oluşturmaya çalışmasıdır.

Geçen süreç içinde AKP toplumun çoğulculuk gerektiren farklılaşmış yapısına dair net bir tavır takınmamış, takındığı zamanda bu toplumun siyasallaşmasını benimseyen bir tavır olmamıştır. Ali Bayramoğlu'nun deyiimiyle, AKP'nin "vermeyi seven" ama "istenmesinden aşırı ve tepkisel bir tedirginlik duyan" zihniyeti, 'memlekete komünizm gelecekse, onu da biz

getiririz' zihniyetini andırmaktadır. Bu reformcu (?) zihniyet "toplumu ve bireyi 'makûl ve edilgin olduğu', 'açık ve örgütlü talepte [ve] girişimde bulunmadığı' [ve] 'kendisi için atılan doğruları gördüğü' oranda toplum ve birey olarak kabul etmektedir."

İster zihniyetten, isterse korkudan kaynaklansın, AKP'nin yaklaşımı toplumun uzaktan desteklese bile katılmadığı, öznesi olmadığı bir sürece işaret etmektedir. Bu sürecin ne kadar reform süreci olduğu ise tartışılabilir. Çünkü, eğer AKP toplum adına siyaset yapan, fakat toplumla siyaset yapmayan bir parti olarak devam edecekse, gittiği yol geleneksel Türk modernleşmesinin Batı'nın kurumlarını transfer etmeyle sınırlı yolu olacaktır.

Siyasetin toplumsallaşmasına dair fıkırsel çerçevesi olmayan bir partinin sadece iktidar-odaklı, iktidar arayışında olan bir partiye dönüşmesi yüksek bir olasılıktır. Zira, iktidar olmadan, muhafazakar demokrasi anlayışının -ki daha çok kimliğini başkalarının kurmasını engellemek için öne sürülmüştür- önceliği olan ve siyaset-dışı bir kavram gibi görüldüğü anlaşılan 'adaleti' dağıtmanın imkânı yoktur. Muhtemelen bu nedenle, AKP 28 Mart yerel seçimlerde Melih Gökçek gibi kendi orijinal çizgisine pek fazla uymayan ancak seçim kazanabilecek siyaset tüccarlarını kendi listesinden aday gösterebilmiştir. Öte yandan, Recep Tayyip Erdoğan'ın bir demecinden anlaşıldığı kadarıyla, AKP'nin kendisine olan akımı partinin 'kimliği' açısından kontrol etmek istediği anlaşılmaktadır. Ancak, AKP'nin başlangıçtaki iddiaların tersine, fikirler değil, Erdoğan'ın karizması etrafında toplanan bir parti haline gelmesi, kendisine olan akımın kontrolüne rağmen, AKP'yi diğer partilere benzemekten alıkoyamayacaktır.

İSLÂMÎ EKONOMİ VE REFAH'IN ADİL EKONOMİK DÜZENİ

İSLÂMÎ EKONOMİ VE REFAH'IN ADİL EKONOMİK DÜZENİ

Bir Metafor Olarak İslâmî Ekonomi

Dünyamızda azgelişmişlik sorunları hâlâ devam ediyor ve Müslüman ülkelerin arasında en gelişmiş olanı, sanırım, Türkiye. Böyle bir durumda İslâmî bir ekonomi alternatifini bu azgelişmişlik sorununa bağlamak mümkün. Tıpkı fundamentalizm gibi, ve aslında onun uzantısı sayılabilecek, İslâmî ekonomi de modern bir fenomen (bu alanda ilk çalışmalar 1960'lı yıllarda başlamıştır). Sorunsal modern dünyanın yarattığı sorunsallardır; insanların refahını arttırmak, ekonomik gelişmeyi sağlamak vb. Bütün bu 'modern' tepkiler aslında 'kurulu düzen'e ve onun başarısızlıklarına olan tepkilerdir. Dolayısıyla, hedef uzak geçmişe dönmek değil, günümüzün sorunlarına çözüm bulmaktır (Gülalp 1993;66). Kurulu düzenin 'kapitalist' bir düzen olduğunu göz önüne aldığımızda, İslâmî bir ekonomik alternatif de önce bu düzenin bir eleştirisiyle başlamaktadır. Onun yarattığı sorunları (adaletsizliği) çözmeyi amaçlamaktadır. Bu anlamda popüler olabilecek ve/veya popülist sayılabilecek politik-ekonomik bir söylem kullanılmaktadır. Fakat, İslâmî bir ekonomi, sosyalizmi de 'bâtıl' olarak algılamaktadır ve onu vücuda uymayacak bir baş olarak görmektedir. İslâmî ekonomi, veya örneğin Refah'ın Adil Düzen'i, bu 'biz(ler)e göre olmayan' düzenlerin 'iyi' yönlerini kapsadığını, fakat bunların ikisi de olmadığını, üçüncü bir yol olduğunu iddia etmektedir. Kapitalizmin ve sosyalizmin maddecilikleri, menfaatçilikleri ve kültürel emperyalist doğaları ret edilirken; birincisinin serbest piyasası/girişimi/mülkiyeti ve teknolojisi, ikincisinin ise eşitlikçiliği 'iyi' olarak algılanmış ve kabul edilmiştir. Fakat, bilinen iktisat modellerindeki birtakım değişkenleri İslâmî değişkenlerle yenilemek (faizi kaldırıp zekâtı getirmek gibi) ile başlayan çabala-

rın sonucunda, bugüne dek İslâm ekonomisi nedir, gibi bir soruya kesin cevap vermek mümkün olmamıştır (bkz. Özel 1993 ;100, 104). Bu anlamda, İslâmî ekonomi bir ‘eklektisizm’ olabilir (mi?). Nedir İslâmî ekonomiyi diğerlerinden farklılaştıran?

İslâmî bir ekonomik sistem, taraftarlarınca, İslâmın “öğretile-rine” uygun, “adil” ve “insancıl” bir ekonomik sistem olarak tanımlanmaktadır. Açlık ve fakirlik, bu anlayışa göre, tamamıyla adil olmayan ekonomik sistemlerin bir sonucu olup insanların yarattığı bir sorundur. Çünkü, Allah dünyaya getirdiği herkese rızkını vermiştir. İslâmî bir Ekonomik Sistem (bundan sonra İES) adaleti vurgulamasına rağmen tek hedefi bu değildir. Alternatif olarak sunulan İslâmî sistem de nihaî amaçlarında diğer ekonomik sistemlerden farklı değildir, çünkü bütün ekonomiler, adil gelir dağılımı ile gelişme gibi, aşağı yukarı aynı sorunlarla karşı karşıyadır. Adalet, sanayileşme, verimlilik, gelişme ve istihdam gibi hedeflerin arasında ulaşılabilecek hedeflerden sadece biridir. Zira, İslâmın genel mesajı teknolojik gelişme yolu ile dinamik bir “değişimi yakalamaktır” (Ahmad 1991; 27). Özel mülkiyet ve özel girişim temelinde üretim için kaynak kullanımının olumlu olarak desteklenmesi, maddesel (materyal) ilerlemenin ve zenginliğin kabul edilmesi, ortak sorumluluk ve birlikte çalışma, sosyal adalet, dengeli gelir dağılımı, faizin yasaklanması ve kumar gibi belli yasaklardan uzak durma İES’in belli başlı özelliklerindendir (Bannerman 1988;98). Bu arada şunu da bir kenara yazmalıyız ki; insanlar farklı yetenek ve zekâ seviyelerine sahip olduğu için İslâmda adalet, mutlak bir adalet değildir ve farklılıklar, herkesin ‘temel’ ihtiyaçları karşılandığı sürece, kabul edilebilir. İES’i diğerlerinden farklılaştıran, onun bu benzer amaçlara ulaşmak için kullandığı araçlardır. Peki ama bu benzer amaçlara ulaşmak için kullanılacak araçlar nelerdir? Sosyal adalet İslâmda ne demektir ve nasıl sağlanacaktır? Piyasa nasıl düzenlenecektir? İstihdam nasıl arttırılacaktır? Kaynaklar nasıl dağıtılacaktır? İnsanların ihtiyaçları nasıl karşılanacaktır?

İES'in birincil kaynakları *Kur'an* ve *Sünnet*'tir. Şeriat'ın diğer kaynakları olan fetvalar, icma, içtihat vd. İES'in ikincil kaynakları olarak ele alınabilir. Bir İES taslağı çıkarma çabalarının temel eksikliği sadece *Kur'an* ve *Sünnet*'in kaynak olarak alınmasından kaynaklanmaktadır. Zira, hukuk sistemi ve sosyal düzeni tarım ekonomisi temeli üzerinde olan bir dinsel geleneğin, yedinci yüzyılda düşünülmesi mümkün olmayan, günümüzün ekonomik sorunları ile ilgilenmesini bekleyemeyiz. *Kur'an*'ın mesajları ise sadece ona inandığınız ve onun kalıplarına göre yaşadığınız sürece ebedîdir. Bu anlamda "eski" bir üstyapının yeni ve değişen bir altyapıya uygulanması çabası vardır. Belki de bu eksik nedeniyle sadece bir İslâmî ekonomik sistemden bahsetmek mümkün değil. Çünkü, bir sosyal adalet dini olduğu söylenen İslâmın günümüzün sosyoekonomik olaylarını düzenleyebilmesi için insan yapısı yasalar gerekmektedir (Mehmet 1990; 35). Fakat, bu konuda dahi bir ortak görüş yoktur. Örneğin, Seyyid Kutub'a göre İslâmî ekonominin amacına ulaşması için modern yasalar gerekli iken, Mevdudi'ye göre İslâmın buna ihtiyacı yoktur (Mehmet 1990; 72). Bu yasalar İslâmî kurallara göre yapılabilir, ancak birden fazla İslâmîyet anlayışı olması da İslâmî ekonomik teorideki "çoğulculuğa" katkıda bulunmaktadır. Her İslâmî ekonomist bulunduğu ortama göre bu kaynaklardan değişik çıkarımlar yapmaktadır. İES anlayışları "saf" liberal serbest piyasa ekonomisinden devlet müdahalesinin oldukça yüksek olduğu "devletçi" ekonomiye kadar değişebiliyor. Tabi hepsinin temelleri *Kur'an*'ın değişik okumalarında. Burada şunu söylemek mümkün: İslâm radikal popülist hareketlerin ideoloji kaynağı olabileceği gibi, eşitsizliğin olduğu ve varlıkların bazı ellerde toplandığı bir sistemi de mazur görebilir/gösterebilir.

Bu konu üzerinde kayda değer ölçüde kafa yoran Choudhury'ye göre İslâmî ekonominin üç temel prensibi vardır: Tevhid ve Kardeşlik, Çalışma ve Verimlilik ve Gelir Dağılımın-

da Eşitlik Prensibi. Bu prensiplere dayanarak; ribanın (faizin) kaldırılması ve onun yerine mudaraba [kâr-(zarar) ortaklığı] mekanizmasının kullanılması/kurulması, israftan kaçınılması ve tüketimde 'mütevazilik' ve zekât kurumunun yerleştirilmesi, uygulanması gereken politikaların esasını oluşturmaktadır (bkz. Choudhury 1986; 9-18). Buradan hareketle herhangi bir İslâmî ekonominin üzerine inşâ edileceği üç ana temel olduğunu söyleyebiliriz: Kurallar (normlar), zekât ve kâr ortaklığı (faizsiz bir sistem). Bu temel prensiplere ek olarak devletin rolüne dair, aşağıda görüleceği gibi, değişik görüşler vardır ve belki de İslâmî ekonomiler aslında bu noktada farklılaşmaktadırlar.

***Homo İslamicus* veya Normlar**

Tevhid ve Kardeşlik, ekonomik açıdan, insanların sahip olması gereken bütün elzemlerin özetidir ve insanların ekonomik ilişkilere nasıl gireceğini ve nasıl davranacağını, onların Allah ile olan ilişkisi ışığında öğretir (Choudhury 1986 ve Nakvi 1985; 75-77). Bu prensibin ekonomideki sonucu, homo economicusun alternatifi olan, *homo İslamicus*dur. Ya da ekonomizmin alternatifi olarak manevî değerlere de önem verilmesidir. Bir *homo İslamicus* adil, hayırsever, toplumsal bakımdan sorumlu, çabuk ve kolay kazançların çekiciliğinden uzak durmayı başaran ve böylece de toplumun çıkarlarını kollayan, müsrif olmayan bir idealdir. İES'de rasyonel davranış *Homo İslamicus* davranışıdır. Bu rasyonalite İslâmî moral değerlerin katkısı ile sağlanmaktadır, çünkü bir insan *homo İslamicus* olarak davranıldığında aynı zamanda 'öbür dünya'ya da yatırım yapmaktadır. Etik hedefler üretimin, tüketimin, ve paylaşımın yapısını belirlemede kayda değer bir rol oynamaktadır. Dolayısıyla, ekonomik düzenin esasını ahlâkî düzen teşkil etmektedir. Devlet ise sadece bu *homo İslamicus* yeterli olmadığında devreye girecektir (Hosseini 1992; 110-111).

Kâr etmek için ticaret ve üretim serbesttir, ancak bu menfaat arayışları helâl yollardan yapılmalı ve başkalarına zarar vermemelidir. Ücretler 'adaletli', kârlar 'normal', ve fiyatlar 'uygun'

olmalıdır. Bu ahlâkî nizamın tüketim tarafında ise, kaynaklar gayrı meşrû faaliyetlere yöneltilmemeli, müsriflikten kaçınılmalı ve sade olunmalıdır: Böylece, kıtlık ve talep fazlalığının yarattığı enflasyon sorunlarının çözülebileceği umut edilmektedir. Fakat ihtiyaçlar(ın) sınırsız (olduğu), insanların hep tüketmek istedikleri kabul edilmiştir. Dolayısıyla, tüketimde sadelikten kastın ne olduğu tartışılabilir, ve ortamlarla çok yakından ilgilidir; bir yerde sadelik olabilecek bir şey (örneğin hazır kahve), başka bir yerde olmazsa olmaz sayılabilir. Zira, “adalet”, “normal”, “uygun” gibi kavramlar muğlak kavramlardır ve her türlü yoruma açıktır. Özünde, İslâmî kurallarda bu kavramların anlamları tam rekabetçi piyasadaki anlamlarıyla aynıdır (Behdad 1992; 90). İslâm'da âdil fiyat kavramı masa başında belirlenmiş fiyattan çok piyasada belirlenmiş fiyata yakındır. Fiyatlardaki dalgalanmaların Allah'ın elinde olduğu birçok kez tekrarlanmıştır (Mehmet 1990; 81). Hz. Muhammed kendisinden fiyatları kontrol etmesi istendiğinde, İbn Teymiye'nin iddiasına göre, “Allah fiyatları kontrol edendir” demiştir (bkz. Behdad 1992; 86). Başka bir hadiste ise aynı görüş tekrarlanmaktadır: “[e]şyanın kıymetini düşüren ve artıran ancak Allah'tır” (Sınav 1993; 86). Ancak, iddiaya göre, İslâmın serbest piyasasının farkı daha âdil ve daha serbest bir piyasa olmasından kaynaklanmaktadır, çünkü içindeki insanlar hırslı, açgözlü, bencil... ekonomik insanlar değil Müslüman insanlardır (homo İslamicus).

Normlarla ilgili bir sorun da uygulanabilirlikten kaynaklanıyor; küçük bir toplumda insanları gözlemek kolaydır ve normlara uyulup uyulmadığını kontrol edebilirsiniz. Böyle bir toplumda uygunsuz bir davranışın cezası da ağır olacaktır - dışlanma gibi. Ama, kalabalık toplumlar için bunları söylemek mümkün değildir. Kaldı ki insanlar, maalesef, *Homo Islamicus* olarak doğmuyor; bu son derece ciddi ahlâkî eğitim gerektiren bir olay, başarılabilmesi uzun zaman alacak bir süreçtir. Ve bu sü-

recin sonunda 'mezun'ların *Homo İslamicus* olacağı garanti değildir. Benzeri bir süreç sosyalizm tecrübesi ile de yaşandı, ama yetmiş yıllık sosyalist eğitim, medyanın ve propagandanın yarattığı refah toplumu imajı karşısında fazla dayanamadı (sosyalist kalamadı). Acaba *homo İslamicus* da bir ütopya mıdır?

Zekât

Başlangıçta gönüllü bir ödeme olan zekât daha sonra (Medine'de) zorunlu asgarî 'vergi' haline gelmiştir. Fakat, bugün bir vergi mi yoksa gönüllü bir ibadet mi olduğu konusunda değişik görüşler vardır. Zekât, mükellef olan herkesin belli varlıklarından, belli ama varlığına göre değişen oranlarda, bir kısmını hayır işlerine adanması diye tanımlanabilir. Gümüş, altın, ve atların değeri için yüzde 2.5, tarımsal gelirler için yüzde 5 (eğer toprak sahibi tarafından işlenmemişse yüzde 10) oranında zekât ödenmelidir. Bir kimsenin zekât vermekle mükellef olup olmadığını belirleyen nisab dereceleri vardır. Örneğin, Altın için 85 gram, Gümüş için 595 gram gibi. Hem üzerinden zekât alınacak (verilecek) mallar, hem nisab dereceleri, hem de zekât oranları bugünkünden çok farklı bir yapıda olan bir toplumda belirlendiği için yükün kimin sırtına düşeceği ve sosyal adaleti ne kadar sağlayacağı belli değildir. Çünkü varlıklılığın göstergeleri (araçları) değişmektedir, ve bu varlıkların değerleri de değişmektedir. Varlığını altın halinde tutan birisi için nisab (mükellefiyet) derecesi değer olarak daha yüksek olurken, varlığını gümüş olarak tutan birisi için nisab derecesi neredeyse altı kat daha azdır (1984'de, 1100 dolara karşılık 200 dolar). Yani, hem 1100 doları olan hem de 200 doları olan kişiler mükellef olacak ve her ikisi de aynı oranda (yüzde 2.5) zekât ödeyecektir. Bu da kurulu olan düzenin sosyal adalet kavramından bile geri bir kavramdır. Suudi Arabistan'daki zekât uygulamasında üzerinden zekât alınamayacak mallar var. Aslında zekâta tâbi olmayan ev, araba gibi varlık araçları ise sadece satılık oldukları zamanda zekâta tâbidir. Oysa bunlar da bir varlıktır. Malezya'da uygulanan zekât tecrübesinde pekişmiş, hattâ yük sadece tarım sektöründekilere düştüğü için artmıştır. Burada bir

yeniden dağılımdan bahsetmek mümkün değildir. Dolayısıyla, Nakvi'nin İslâmın devrimci prensibi olduğunu iddia ettiği, fakirin zenginden alması gerekenin hayır değil, hak olması da biraz 'havada kalıyor'. İslâm'ın sosyal adalet prensipleri günümüze kadar imtiyaza dayalı toplumları meşrulaştırmakla kalmışlardır, ve gerçeklik daima çizilen ideallerin gerisinde kalmıştır (Rodinson 1973). Çünkü, İslâmî adaletin neyi gerektirdiği belli değildir, cemaat içindeki zenginlerin gelirleri oranında karşılıklı yardımlaşmaya katkıda bulunmaları ise bir yeniden dağılım anlamına gelmez. İslâm'da, fakirin "temel" ihtiyaçları karşılanana dek zenginden aldığı, haktır (Ahmad 1991; 16). Ancak bu temel ihtiyaçlar nelerdir? *Kur'an*'ın açlık halinde yapılan hırsızlığı mazur görmesini göz önüne alırsak; kimsenin, zeytin ekmek yiyerek de olsa aç kalmadığı bir ortamda, İslâmî sosyal adaletin gerekleri sağlanmış mı sayılacaktır?

Ancak, sosyal yardımlaşma sadece yardımsever insana dayanmaz. Zekât yetersiz olduğunda devlet bütçesi devreye girecektir. Buna göre kamu harcamaları öncelikli olarak farklılıkların giderilmesi amacıyla sadece fakirlere yönelik olmalıdır (Ahmad 1991). Başka bir alternatif ise devletin, bir refah devleti gibi, bizzat ekonomiye girmesidir. Her iki durumda da gerekçe, temel ihtiyaçların karşılanmasından toplumun (ve dolayısıyla devletin) sorumlu tutulmasıdır. Burada, sanırım, hayırsever *homo Islamicus*'un imkânsız/yetersiz olacağı zımnî olarak kabul edilmiştir. Belki de kabul edilen, serbest mülkiyetin İslâmî kuralların geçerli olduğu toplumda dahi dengesizliklere yol açmamasının imkânsızlığıdır.

'Refah devletimsi' devlet müdahalesi anlayışına göre, zekât İslâmî ekonominin ekonomik ve sosyal güçler arasında zayıf ve fakirden yana olan bir denge kurmak amacına ulaşmak için kullanacağı araçlardan sadece biridir. Ve eğer refahın maksimizasyonu geniş devlet müdahalesini gerektiriyorsa, meşrû İslâmî politikalar kullanıldığı sürece, hiçbir güç bunu engelliyemez. Nakvi'nin bu 'devletçi' anlayışına göre sosyal adalet ne zekâta, ne de piyasaya bırakılmıştır. Tüketim sepeti (ve dolayı-

sıyla refah kavramı da) değiştirilmelidir. Devlet belirleyici bir rol oynamalıdır, çünkü bu sepetteki bütün mallar kâr maksimizasyonu için uygun değildir. Sosyal adalete ek olarak, genel eğitim, ekonomik gelişme ve yaşam kalitesini yükseltme İslâmî ekonominin hedeflerine ulaşması için gerekli alt-amaçlardır. Bunları başarabilmek için ise fırsat ve varlık eşitliği, istihdamı arttıracak dengeli ve sürekli bir ekonomik gelişme oranı, emek ve sermaye oranının mevcut kaynaklara uyumlu olacağı bir gelişme türü (formu) ve sadece gelir dağılımını değil zenginlik (varlık) dağılımını da sağlayacak bir özel mülkiyet regülasyonu (düzenlemesi) gerekmektedir. Burada önemli bir nokta, varlık dağılımı konusunda sadece toprak/arazi dağılımından bahsedilmesidir. Bu esasen tarım toplumu için 'adalet'tir. Fakat eğer bir tarım ülkesinde yaşamıyorsanız toprak zenginlik kaynağı olmayabilir. Herkese toprak, herkesin karnını doyurabilmesinden öte bir sonuç doğurmayabilir. Potansiyel olarak da ölçek ekonomisinin, dolayısıyla verimliliğin kaybolması tehlikesi mevcuttur. İstihdamın artırılması ve emek/sermaye dengesini korumak ise, gelişmekte olan (sermayenin kıt, emeğin bol olduğu) bir ülkede emek-yoğun üretim süreçleri kullanılması demektir. Eğer ülke uluslararası rekabet gücü kazanacak ise, bu emeğin refahının azaltılması ile doğru orantılı olacaktır. Bu da pek o kadar adaletli bir strateji olmayabilir. Unutulmamalıdır ki çağ teknoloji çağıdır. Sürekli ve dengeli bir ekonomik gelişme sağlamak da dış pazarlarda bir yer edinmekle doğrudan orantılıdır.

Faiz

Kur'an'ın bugünkü anlamda faizi yasaklayıp yasaklamadığı aşlında kesin değildir. *Kur'an*'ın yasakladığı, altın ve gümüşün değişim araçları olduğu dönemde, borcun zamanında ödenmesi durumunda ikiye, üçe... katlanmasıdır. Bu emeksiz bir kazançtır, faiz de böyle bir kazanç olduğu için yasaklanmıştır. Ne var ki, Rodinson'a göre, bu yasak istikrarlı biçimde, sürekli delinmiştir. (Paranın değişim aracı olduğu ve enflasyonun olduğu günümüzde, enflasyon oranına endekslenmiş faiz oranı, belki

bu yasak kapsamı dışında bırakılabilir. Çünkü ortada bir kazanç değil, sahip olduğunuz değer korunması vardır.) Yasaklanan faizin yerine getirilecek mekanizma ise bankacılığın sadece devlet tarafından yapılması (birçok yorumcu bu görüştedir) ve/veya kâr(-zarar) ortaklığı sistemidir. Böyle bir sistemde açılacak hesapların değişik adları vardır: Mudaraba, muraba, muşeraka gibi. Kâr (ve teorik olarak zarar) ortaklığını faiz sisteminden farklı kılan, tasarrufların kesin ve belli bir getirisi olmamasıdır, ancak pazarlığa tâbi olan bir oranda tasarrufunuzun finanse ettiği bir projenin kârından pay verilmektedir. Kâr ortaklığı İslâmın bir buluşu değildir, ancak faizin yerine ikame edilmesi İslâmın bir buluşudur. Ortaklık oranının pazarlığa tabi olması zayıf tasarrufçunun sömürülmesine yol açabilecektir. Ayrıca, bu sistemde işletmelerin kârlarını düşük göstermesi riski vardır. Teorik olarak da olsa zarar ortaklığı da mümkünken, belki daha iyi yöneticilik yapabilecek olan tasarruf sahibinin işletme üzerinde hiçbir söz/kontrol hakkı yoktur. Oysa göze aldığı bir risk vardır. Bu da pek hakkaniyetli bir durum sayılamaz. Kaldı ki, son analizde bir mudaraba hesabından elde edilen gelir emek sarf etmeden kazanılmış bir gelirdir. Bu açıdan kâr ortaklığı da pek İslâmî değildir. Dahası, böyle bir sistemde bir projenin veya hesap yılının bitmesi kadar uzun süreli olmayan, kısa vadeli tasarruflar ve kredilerin pozisyonunun ne olacağı da merak konusudur. Bunlar yatırıma dönüşebilecek midir? Nakvi'ye göre kâr ortaklıkları eşitsizlikleri güçlendiren bir sistemdir. Bu konuda farklı görüşleri olan Beni Sadr'a göre bir üretim aracı olarak sermaye üretimden hiçbir pay talep edemez, sadece kira (faiz) talep edebilir.

Mülkiyet

Mülkiyet ilişkileri bir ekonomik sistemin temel ilişkilerindendir. Bu nedenle, İES'de mülkiyet ilişkilerinin nasıl düzenlendiğine kısaca bakmakta yarar var. *Kur'an*'da özel mülkiyete muhalefet yoktur ve ticaret hileli işlere tercih edilmiştir. Sünnet de kâr arayışını, ticareti ve piyasa için üretimi *Kur'an* kadar

destekler (Jomo 1992; 126, Rodinson 1973; 11, 15). Ancak, ve sadece teoride, mutlak mülkiyet Allah'ındır, insanlar ise sadece birer emanetçidir. İşte bunun sonuçları 'anlayışa' göre değişmektedir. Bir anlayışa göre bu özel mülkiyet üzerine sınırlama getirilmektedir (Nakvi vd. 1992; 156, Engineer 1992; 118). Çünkü, insanların özel mülkiyet sahibi olma özgürlüğü toplumun "ihtiyaçlarından" öte/öncelikli değildir. Zira, İslâm'daki özgürlük ile *laissez faire*'deki özgürlük aynı şeyler değildir. Farkı, kendi özgürlüğünü kısıtlayan (veya devletin özgürlüğünü kısıtladığı!) *homo İslamicus*tur. Ortak çıkarı savunan devletin, İslâm'da, özel sektörün çalışmasını etkileme ve düzenleme yetkisi vardır (Ahmad 1991; 28). Aslında, bu anlamda İslâmî devlet bildiğimiz kapitalist devletten farklı olmayabilir.

Mutlak mülkiyetin Allah'ın olmasına üç farklı yaklaşımın olduğu söylenebilir: *laissez faire*, popülist ve popülist devlet kontrolü yaklaşımları. Birinci yaklaşıma göre İslâm insana bireyciliğin âlâsını öğretir: İslâm'da insanın sahip olacağı zenginliğin ve varlığın sınırı yoktur. Burada tasvip edilmeyen zenginlik değil, onun beraberinde getirebileceği küstahlık ve mağrurluktur. İslâm dünyevî varlıkları (mülkiyetleri) ve bunlara sahip olanların çabasını kabul etmekle kalmaz, saygı da duyar. İnsan küstahlaşmadığı, faiz ve diğer yasaklara uyduğu, ve sahip olduğu kaynakları âtıl bırakmadığı sürece mülkiyetinin sınırı yoktur. Dolayısıyla ekonomik meselelerde adalet sadece belli yasakların uygulanması ve üretimin bir kısmının vergilendirilmesi ile sınırlıdır (Rodinson 1973; 21). Suriye, Pakistan ve Mısır gibi ülkelerde sağcı popülist hareketlerin de destekledikleri ikinci yaklaşımın belirleyici özelliği ise toplumda kimsenin mülkiyetsiz kalmamasıdır. Bu yaklaşım büyük mülkiyet sahipliğini kısıtlamayı/önlemeyi amaçlar. Dolayısıyla, özel mülkiyetin sınırlarını belirleyen politik bir tavan yaratılabilir. Üçüncü ve en devletçi yaklaşım ise zenginliğin bir topluma Allah tarafından verildiği ve insanların refahı için kullanılması gerektiği inancından yola çıkarak daha katı sınırlamalar ve daha çok devlet müdahalesi getirmeyi önermektedir. Özellikle doğal kaynakla-

rın özel teşebbüs tarafından kullanılması sosyal adaleti ve eşitliği zedeleyecektir (Shagil 1989; 153). Bu nedenle, sosyal amaçlara ulaşabilmek için üretim ve dağıtım (paylaşım) toplum (aslında devlet; çünkü devlet insanlar tarafından hayatın bütün alanlarındaki ortak işlerini yürütmek için kurulmuştur) tarafından kontrol edilmelidir (Engineer 1992; 120). Bu son yaklaşıma göre zekât ve faizsiz sistem sadece vitrinden ibarettir. İslâmî ekonomi bu iki unsura indirgenemez, çünkü birincisi sadece sınırlı bir kaynak (yeniden) dağılımı olarak ekonomik adaletsizlikleri sona erdirmeye yetersizdir, ikincisi ise fakirin zengin tarafından sömürülmesinden başka bir şeye katkıda bulunmayacaktır. Devletçi yaklaşımlarda insanlara ve yaratılacak *Homo Islamicusa* 'güven'sizlik açıktır, fakat sistem aynı zamanda bu güvenilmeyen insanlara dayandırılmaya çalışılmaktadır. Böyle bir durumda sıkı bir devlet kontrolü ihtimali yüksek olacaktır. Devlet müdahalelerinin yerinde olacağı iddia edilirken yöneticilerin 'doğru' ve 'dürüst' davranacağı varsayılmaktadır. Oysa, bunlar, özellikle geniş ve gelişmiş toplumlarda, göreceli kavramlardır. Çünkü çıkarlar farklılaşmaktadır. Liderlerin bütün toplumun 'olur'u ile işbaşına gelecekleri ve karar alırlarken cemaat'e danışıp sosyal oydaşma (concensus) arayışı içinde olacakları varsayımları ise gene bu çıkarların kökten çatışabilmeleri nedeniyle sorunludur. Fakat son kerte de İES'in öngördüğü mülkiyet ilişkilerinin çerçevesi, en fazla, müdahaleci bir refah devletinin öngöreceği bir çerçevedir. Üstelik böyle radikal olmayan, yasal kısıtlamaları tekelleşme ile sınırlı kalacak olan bir reform dahi İslâmın kendisinde radikal değişiklikler gerektirmektedir (Behdad 1992). Zira birçok İslâmî ekonomist, devletin rolünün, fiyat kontrolleri ve İslâmî kuralların uygulanmasını gözetmekle kalmasından yanadır.¹

¹ Burada Katolik kilisesinin de bir ekonomik alternatif sunma çabasında olduğunu belirtmekte yarar var. Ne var ki, tekelleşme, özel teşebbüs, serbest piyasa, sağlam para, temel ihtiyaçların karşılanması,

Adil Düzen

“Refah Partisi’nin temsil ettiği Millî Görüş ‘Yeniden Büyük Türkiye’yi kurmak için, bugünkü... köle düzenini ortadan kaldıracak, yerine... herkese refah getiren, herkese hakkını veren ve herkese fırsat eşitliği tanıyan [bir düzen kuracaktır.] Millî Görüş’ün kuracağı yeni düzende faiz olmayacak, haksız vergiler kalkacak, paranın değeri hak ölçüsü olarak kabul edilecek, sağlam paraya geçilecek... krediler adil ölçüler içinde faydalı iş yapacak herkese verilecek” (s. 10). *“Adil Düzen’de... ekonomi çok hızla [hızlı] döndüğü ve geliştiği için asıl mesele işsiz insan bulmaktır... Adil Düzen’e geçilir geçilmez bugün kahvehanelerde boş oturan işsizler bir anda yüksek ücret alma potansiyeline ve imkânına kavuşacaklardır. Onlar iş arayacaklarına müteşebbisler kredi alabilmek için onları arayacaktır”* (s. 22). Ayrıca, Adil Düzen (AD) enflasyonu önleyecek, üretimi arttıracak, işsizliği önleyecek, ihracatı hayalî değil gerçek anlamda arttıracak, gelir dağılımının bozulmasını önleyecek ve herkesi müreffeh yapacak bir düzendir (s. 46-49).

Özet olarak, AD şu anda içinde bulunduğumuz “köle düzeni”nin alternatifi ve onun fakirlik, açlık, ahlâkî değerlerin erimesi, azgelişmişlik gibi birçok sorununun da çözümüdür. Yukarıdaki alıntıların da gösterdiği gibi popülist vurgularla dolu AD kitapçıklarının teşhisine göre sorunların kaynağında dört

tüketimcilikten kaçınma, “normal” ücretler, ve ahlâkî değerlerin önemi gibi konularda Katolik prensiplerin hâkin olacağı bir ekonomi amaçlarında, prensiplerinde ve kavramlarının muğlaklığında İslâmi bir ekonomiden çok farklı gözükmemektedir. İkisinin farklılaştığı belki de tek konu faizdir. Ancak, bu iki yaklaşımın karşılaştırılması ayrı bir çalışmanın/yazının konusudur. Hristiyan ekonomi konusunda bakınız Pryor (1993) *Journal of Comparative Economics*, 17, içinde sayfa 129-150, McKee (1993), Lenches (1993) *International Journal of Social Economics*, 20, 2 içinde sayfalar 27-50 ve 51-64, ve Scaperlanda (1993) *IJSE*, 20, 10 içinde sayfa 4-12.)

mikrop vardır: Faiz, adaletsiz vergilendirme, karşılıksız para basma ve kambiyo ve kredi mekanizması. AD'de komünizm ve kapitalizmin iyi yönlerini alıp, kötü yönlerini bırakan bir düzendir. Serbest piyasa, kâr, özel mülkiyet hakkı vardır, sosyal sorunlar önceliklidir, ama tekelleşme yoktur, faiz yoktur. AD'nin para, kredi, vergi ve sosyal güvenlik için yedişer prensibi vardır. Üç genel prensibi ise şahısların ekonomik faaliyetleri yürüttüğü düzende devletin görevlerini belirler. Buna göre devlet, genel tanzim hizmetlerine ek olarak, yatırım projelerini yapar ve destekler, ancak bu faaliyetleri şahıslar yürütür. Fakat, toprağın, madenlerin, ormanların (kısaca doğal kaynakların) sahibi devlettir, ve devlet 'şu veya bu' nedenle bazı işletmelerin de sahibi olabilir. Paranın üretimin bir aracı değil sadece sembolik bir değeri olduğu Düzen'de, bankacılık da devlet tarafından yapılacaktır (fakat, bu genel prensiplerde belirtilmemiştir).

Para =Mal Prensibi

AD tüketici toplumun bir eleştirisiyle başlar: İnsanlar "tabiatı itibarıyla sadece tüketmek istiyorlar", oysa sadece cennette insanlar üretmeden tüketebileceklerdir (s. 16). Bütün sorunlar da bu tüketici yapıdan kaynaklansa gerek ki, AD'nin temel şartı, herkesin ürettiği kadar tüketebilmesidir. Böylece, kimse başkasının hakkını yememiş olacaktır. Herkesin ürettiği (daha doğrusu üretebildiği) kadar tüketmesi ise bir tüketim senedi olarak paranın sadece ve sadece üretim (mal) karşılığında olması ile sağlanacaktır. Dolayısıyla Adil Düzen'de para=mal prensibi vardır. AD'de para arzı fazlası olmadığı için fiyatlar da yükselmeyecektir. Burada, enflasyon karşılıksız para basmanın bir sonucu olarak görülmüştür. Dolayısıyla, para=mal prensibi bir yandan herkesin ürettiği kadar tüketmesini (adaleti) sağlar-ken, diğer yandan para fazlalığının sebep olacağı talep fazlalığından kaynaklanan enflasyon da önlenmiş olacaktır. Bu, bazı İslâmcı çevrelerin eleştirdiği monetarist anlayıştan çok farklı değildir. Monetarist anlayış ise doğru veya yanlış olabilir, ancak

kendi içinde tutarlı bir savdır. Fakat, tedavi kitapçığının ilerleyen sayfalarında, selem senedinden bahsedilirken, piyasalarımızda ne kadar para dolaşacağına IMF'nin karar verdiği söylenmekte ve IMF'nin bu miktarı bilinçli olarak insanlar daha fazla senet ve faizli kredi kullansın diye gerekenden az saptadığı belirtilmektedir (s. 26). Dolayısıyla, fiyat artışlarının (enflasyonun) nedeni artık para fazlalığı değil, azlığı ve onun sonucu olan faizli kredi ve senet kullanımının çokluğu olmuştur. Çünkü, AD'ye göre piyasada ne kadar çok senet varsa o kadar çok pahalılık vardır.

Adil Düzen'de Piyasa

“Ne kadar tüketeceksen o kadar kendin üreteceksen” şartı aslında, *laissez faire* anlayışına yakındır, ve belirleyici olan çalışma değil, üretim ve onun AD'de oldukça ilginç bir yöntemle belirlenen “piyasa” değeridir. Daha çok üretime giden yollardan ise sadece birisi daha çok çalışmaktır. Üretim, üretim süreçlerinde teknoloji kullanılarak da arttırılabilir. Bu ikinci yolda Türkiye gibi sermaye kıt ülkelerin karşılaşacağı engeller vardır. Dahası, üretim sermaye yolu ile arttırıldığında, emek-sermaye arasındaki paylaşım sorunları/çatışmaları olmayacak mıdır? AD bu tür olası çatışmaların çözümünü, aşağıda görüleceği gibi “piyasa” kavramına değil, içinde devletin “ağırlığını hissettireceği” korporatist bir sisteme bırakmaktadır. Kredi alacak atölyelerin kaç işçi ile çalışacağının “Ahlâk Topluluk”larınca belirlendiği bir ekonomide daha çok çalışmak/üretmek izine bağlı olabilir. Bu da serbest piyasadan çok, devletin ağırlığının olduğu bir düzenin daha yakın bir olasılık olacağına işaretler. Dolayısıyla, herkesin ne kadar üreteceği ve tüketeceği birileri tarafından belirlenebilecektir. Dahası, bu ‘Ahlâk toplulukları’yla bir tekelleşme süreci başlayacaktır ki İslâm buna karşıdır.

Tam değişim serbestisinin olduğu AD'de “ülkenin her yerinde herkese aynı fiyat uygulanır”. Bu aslında sadece serbest piyasadan vazgeçilmesi halinde mümkün gözüküyor. Fakat, Düzen aynı zamanda bir serbest piyasa düzeni olma iddiasında-

dır. Aslında teorik tam rekabet piyasası hariç hiçbir 'piyasa'da fiyatlar her yerde aynı olmamıştır. Fazla kâr etmek isteyenleri, spekülâtörleri vb. bir kenara bırakırsak, ki İslâm bunları önlemeyi 'Müslüman adam' (*Homo İslamicus*) kavramına bırakmıştır, bir malın arzı talebini karşılamaya yeterli olsa dahi her mal her talep edilen yerde üretilmediği için ve taşıma maliyeti diye malın fiyatına eklenmesi gereken bir ek maliyet olacağı için bütün fiyatların her yerde aynı olmasını beklemek doğru olmayacaktır. Aslında bütün fiyatlar her yerde aynı olabilir-eğer ki devlet, örneğin taşıma maliyetini, sübvansederse. Fakat, bu pek adaletli olmayabilir, çünkü kimin parasıyla kimin sübvans edildiği ve bunun İslâma göre ne kadar adaletli olduğu gibi bir soru çıkacaktır ortaya. Kaldı ki bu, aslında serbest piyasadan bir sapmadır. Başka bir alternatif ise her yerde fiyatları en yüksek olacak bölge fiyatlarına göre ayarlamaktır, ki bu da daha düşük fiyatlarla alabileceklere haksızlıktır. Fakat, kitapçıkta verilen örnekte bunlardan hiç bahsedilmiyor. Verilen buğday .örneğinden anlaşıldığı kadarıyla, fiyatların her yerde aynı olması için önce belli bir kalem maldan ülkenin toplam ihtiyacının ne olduğu saptanacaktır. Fakat, benim X malından gelecek yılki, hattâ yarınki, talebimin ne olacağını nasıl saptanacak? Piyasa eğer serbest olacak ise böyle bir şey mümkün değil. Böyle bir saptama yapıldığı zaman en iyi ihtimalle insanların hangi maldan ne kadar tüketeceğine devlet tarafından karar verilmesine yol açacaktır. Bu da her fırsatta eleştirilen sosyalist sistemin yıkılmasına sebep olduğu iddia edilen serbest olmayan piyasanın ta kendisidir.

Gelecekteki (!) toplam talep saptandıktan sonra bütün depoları birbirine bağlayan ve düğmeye bir basışla depolarda ne kadar X malı olduğunu görebileceğimiz bir bilgisayar ağı gerekmektedir ki fiyatlar her yerde aynı olsun. Bu mekanizmaya göre bir kişi malını satmak istediği vakfa götürecektir, stoklara bağlı olan fiyat hakkında bilgi alacak ve işine gelirse satacak, işine

gelirse alacaktır. Ancak, AD fiyatlar düşükken bolca alıp fiyat yükselince satacaklara karşı her türlü tedbiri almıştır (ancak hiçbirisi kitapçıkta belirtilmemiştir). Burada, stokçu olmayan *Homo Islamicus*'un bir reddi vardır ve devlet gerekeni yapacaktır. Açıktır ki, böyle bir piyasanın her yerinde devlet olacaktır. Oysa üretici-satıcının hem kendisinin, hem de ürettiği malın dayanma gücü var mıdır, malların bekletilebileceği mekânlar var mıdır/yeterli midir gibi sorular AD'de pek göz önüne alınmamıştır. Gerçi, kredi bahsinde rehin karşılığı krediden bahsediliyor ki bu üreticinin dayanma gücünü arttırabilir. Ancak, burada da kredi karşılığında rehin verilen ürünün fiyatının ileride artacağı varsayılmıştır. Böyle bir varsayımı yapmak piyasanın serbest olduğu bir yerde, enflasyonun da olmayacağını iddia ediyorsanız, pek tutarlı değildir. Dolayısıyla, AD'nin ya piyasası 'serbest' değil ya da bu enflasyonsuz bir ekonomi değil. Fakat, AD her ikisinde de iddialı. M. Özel'in belirttiği gibi, AD yaklaşımındaki temel hata, piyasanın basit bir mekanizma olduğu varsayımından kaynaklanmaktadır. Oysa piyasalar, içinde milyonlarca tarafın milyonlarca malı milyonlarca kez değiştiği bir keşif sürecidir. Böyle bir süreci hiçbir aygıt kontrol edemez. (bkz. Özel 1993;75-85).

Ayrıca, AD'nin serbest mülkiyet esasına dayanan serbest piyasasında üretim de ilmî esaslara uygun olarak saptanmış oranlarda paylaşılacaktır. Dahası bu üretimden alınacak pay, anayasa ile belirlenecektir! Böylece, herkes üretim sürecine girmeden payının ne olacağını bilecektir. Bu nedenle AD, iddiaya göre, menfaat çatışmalarının olmadığı bir ortaklık düzenidir. Çünkü, taraflar üretim sürecine girmeden paylarının ne olacağını bileceklerdir. Dolayısıyla, örneğin bir işçi daha çok kazanmak istiyorsa daha çok çalışmak zorunda kalacaktır. Böylece hem tembellik önlenmiş olacaktır, hem de bütün çıkarlar uyum içinde olacaktır. Bu "ilmî esas"ların neler olacağı ve bunlar üzerindeki muhtemel uyumsuzlukları bir yana bırakırsak, üretimden alınacak pay oranlarının 'ilmî' esaslara göre anayasada be-

lirtilmesinin bilinen serbest piyasa kavramı ile hiç alâkasının olmadığı açıktır. Bu, aslında, AD'nin devletçiliğinin en büyük işaretidir. Böyle bir iddianın gerçekleşmesi Türkiye gibi çok geniş ve 'sınıflı' bir toplum için, ancak, AD'nin işaretlerini verdiği korporatizm yoluyla mümkün olacaktır. Korporatizm ise piyasaların/üretim süreçlerinin/çıkar temsilinin "serbestî"sinden çok "kontrol"ünü içeren bir sistemdir.

Sosyal Adalet?

Sosyal güvenlik ise sosyal huzursuzlukları önlemekten çok, bir toplumsal görev olarak anlaşılmıştır. Amaç vatandaşların açık kalmaması ve herkesin insan onuruna yaraşır bir biçimde yaşama imkânı bulmasıdır. AD manevî eğitimi esas aldığından, AD'de zenginler fakirlere içlerinden gelen gayretle ve ibadet aşkıyla her türlü yardım ve destekte bulunurlar (*homo İslamicus*), ancak sosyal adalet asıl devletin görevidir. AD'de herkes bütçeden finanse edilen ve katkı payı gerektirmeyen bir sosyal güvenlik kurumuna tâbi olacaktır. İşsizlik sigortası uygulamasına geçilecektir. (Oysa, başlangıçta yaptığım alıntıya göre AD'de işsizlik olamayacaktı!) AD aynı zamanda isteyene istediği zaman emekli olma ve bu kararından vazgeçip tekrar çalışabilme hakkını tanımaktadır. Bu gibi durumlarda yapılacak transfer ödemeleri ise yaş, tahsil, hizmet ve ehliyet esasına göre belirlenecektir. Burada ilgi çekici olan, sosyal güvenlik harcamalarının bütçeden yapılması ve hiçbir katkı gerektirmemesidir. Aşağıda belirtildiği gibi, vergisini aynî olarak toplayan devlet bu yardımları nakdî olarak nasıl yapacaktır? Yoksa, aynî olarak mı yapacaktır? Her iki halde de bütçe açıkları nasıl kapatılacaktır? Faiz ödemelerinin açığın büyük bir kısmını oluşturduğu günümüz bütçesinde, böyle bir sosyal güvenlik sistemini kurmak için, borçların ve faizlerinin bir kalemde silinmesi ve bunun sonuçları göze alınabilecek midir? Bazı temel ihtiyaçların karşılanamaması anlamına gelecek bu hareketle AD ta başından hedefinden sapmış olmayacak mıdır?

Malî politikalar ise zenginliği değil, üretimi eşit dağıtmayı amaçlayan politikalardır. Dolayısıyla, en iyi ihtimalle mevcut farklılıkları donduracak politikalardır. Adil Düzen’de devlet genel hizmetleri sunduğu ve üretime katkıda bulunduğu için vergi (üretimden pay) alma hakkına sahiptir. Devlet, ayrıca, mevcut zenginlikleri koruduğu için çok cüz’i oranda da olsa payını alacaktır. Yani ürün-vergi tek gelir kaynağı olmayacaktır. Ancak, vergiler, kazanca göre artan oranlarda değil, tek oranda (takriben yüzde 20) (s. 33) ve sadece üretimden ürün cinsinden alınacaktır. Bu ürün-vergi’yi devlet de, tıpkı şahıslar gibi, istediği zaman o andaki piyasa fiyatı üzerinden paraya çevirebilir (s. 29). Yani, gelirler vergiye tâbi değildir, bu nedenle de net ve brüt gelir aynı şeydir. Verginin sadece üretimden alınmasının yeniden dağılımı sağlayacağına ve ucuzluk getireceğine inanılmaktadır.

Bugünkü sistemde de devlet genel hizmetleri yerine getirdiği için vergi alır. Ancak verginin tek oranda ve ürün cinsinden alınması ile ilgili sorunlar vardır. Birincisi, devlet ülkenin her yerinde, her sektörüne aynı derecede mi hizmet ediyor ki aynı oranda vergi alıyor? Bütün üretim süreçlerine katkısı aynı olmalıdır ki onları aynı oranda vergilendirmesi “sosyal adalet dini” olan İslâma ve hakkaniyet ilkelerine uygun olsun. Sadece ürün cinsinden vergi alınması ise nakdî (para) ekonomiden aynî ekonomiye geçişin en önemli işaretidir. Burada, muhtemelen gene, piyasa basit ve az taraflı küçük bir piyasa olarak algılanmıştır. Fakat, günümüzde böyle bir sistem son derece ciddi değişim darboğazları oluşturabilecek, hattâ ekonomiyi durdurabilecektir. Devlet, gelirleri aynî olduğunda, genel hizmet yatırımlarını nasıl yapacaktır? Kredileri nasıl verecektir? Belki devlet de piyasaya tüccar olarak topladığı ürün-vergileri satıp nakde çevirmek için girecektir. Ancak her mal ürün olarak vergilendirilecek kadar dayanıklı değildir. Zira, böyle bir sistem nakdî vergi toplamaktan daha etkin ve verimli bir sistem ol(amay)acaktır. Bu sistemde, devlet Beymen ceketlerden

Arnetta külotlara, Antep fıstığından yoğurda kadar bir dizi malın sahibi olacaktır. Bu, uygulanması absürd olacak kadar “basit” sistemde, değişik kalitede/fiyatta mallar üreten firmaların nasıl vergilendirileceği merak konusudur. Üreticinin yıl sonuna kadar satamadığı malı ve/veya çürük, bozuk, dayanıksız malı devlete vergi olarak “giydirmesi” tehlikesi mevcuttur. Bu halde devlet bunları paraya nasıl çevirecektir? AD’nin vergi sisteminde hizmet sektörü nasıl (angarya ile mi) vergilendirilecektir? Bir gazete veya televizyon kuruluşu nasıl vergilendirilecektir? Yoksa bunlar vergilendirilmeyecek midir?

AD’ye göre tüccar (aracı) vergi vermeyecektir, çünkü aslında vergiyi veren tüccar değil, ondan alışveriş yapan fakirler ve memurlar olmaktadır. Bu anlamda, tüccar Maliye’nin tahsildarıdır. Bu da pahalılığa yol açmaktadır. Oysa, sadece üretimin vergilendirilmesi ucuzluk getirecektir. Çünkü, böylece vergi maliyete dahil olmamaktadır! Bu son iddia da ilgi çekicidir. Üretici ürettiği malın bir kısmını vergi olarak vermesine rağmen, bunun maliyeti etkilemeyeceğine inanılmıştır. Burada vergilendirilen kazanç değil, gerçekleşmiş üretimdir ve işletme sahibinin satacağı malın fiyatını saptarken bunu göze almamasına imkân yoktur.

AD’de vergi kaçırma, vergi uyuşmazlığı gibi sorunlar da olmayacaktır, çünkü düzen adil olduğu için herkesin hakkına riayet edeceği varsayılmıştır. Artı, her işletme ödediği vergi oranında devlet tarafından sigorta edileceği için, işletmeler böyle çekici bir unsur karşısında dayanamayarak beyanını doğru yapacaktır! AD verginin beyana göre olacağını söylerken, aslında beyana ihtiyaç olmadığını da belirtmektedir. Çünkü, AD’ye göre yeminli ambarcılar ve muhasebeciler tarafından kontrol edilen bu süreçte, mal ambara girdiğinde vergi üretim cinsinden toplanmış olacaktır. Ambarlar ise ya devletin olacaktır, ya da onun kontrolü altında olacaktır. Yani, böyle bir sistemde aslında beyana gerek olmayabilir, çünkü devlet kimin ne ürettiğini am-

bara giren mallardan saptayacak durumdadır. Ancak, bütün mallar ambara girecek midir? AD hizmet üretimini ambara nasıl sokacaktır?

Faiz ve “Selem Senedi”

AD’de bankacılık hizmetleri de devlet tarafından yapılacaktır, ancak “şahısların banka kurmaları, faizsiz olarak çalışıp müdîlerine kâr temin etmeleri mümkündür” (s. 21). Hatırlanacağı gibi, AD’de para, üretimin bir unsuru sayılmamıştı. Oysa, kredi bahsinde üretim için ‘para’ (üretimin bir unsuru olarak sermaye) verilmesinden bahsedilmektedir. Böylece, AD başlangıçta paranın bir üretim unsuru olduğunu açıkça reddederken, daha sonra paranın üretim için gerekli olduğu gerçeğini ‘yan cebine koymaktadır’. Benzeri bir biçimde, AD’ye göre “Kapitalist düzende bu [tüketim hakkınızı gösteren] parayı bir bankaya koyuyorsunuz. Bir yıl sonra faizinin ilâvesi ile beraber bu parayı size iade ediyor. Siz bu bir yılda üretim yapmadınız. Buna mukabil size üretim yapmadan ilâve bir tüketim hakkı veriliyor” denilmektedir (s. 18). Fakat, AD’nin “mümkündür” dediği kâr ortaklığı sisteminde tasarruf eden kişi bizzat üretim yapmakta mıdır ki kapitalist sistemden daha adil olduğu iddia ediliyor? Sonuç itibarıyla kâr ortaklığından elde edilen kâr da emeksiz bir kazançtır. Ama, tasarrufçunun parası çalışmıştır diyorsanız, o zamanda parayı bir üretim unsuru olarak görüyorsunuz demektir. Sanırım, RP’nin içi boş faiz vurgusunun kitleler önündeki inandırıcılığı aslında son on küsur yıldaki rant ekonomisine ‘kayış’ın bir sonucu olsa gerek.

Ne var ki, M. Özel’e göre AD’de de faiz vardır. Ancak, bu geriye işleyen bir faizdir. AD’nin “zorlama” bir mekanizması olan selem senedi karşılığı kredi, iddiaya göre mühim bir olaydır ve kurulu düzeni bu mekanizma ile yıkmak mümkündür. Sipariş kredisi de diyebileceğimiz bu mekanizmaya göre peşin para verip, belli bir zaman sonra teslim alacağınız malı (diyelim altı ay) önceden ucuza alıyorsunuz (“kapatıyorsunuz”). Böylece, üreticinin elinde üretim yapabilmesi için sermayesi oluyor. Bu sistemde malın altı ay sonraki fiyatını bugünden bilmek

(saptamak) gerekmektedir ki bugün yapılacak ödemeler için iskonto yapılsın. Bu da, iddia edilenin aksine, altı ay sonraki fiyatların suni olarak artmasına yol açabilir, çünkü fiyat piyasa şartlarında değil anlaşma bazında saptanmaktadır. Aksi takdirde altı ay sonra fiyatların ne olacağını bilmemiz mümkün değildir. Selem senedi tarihte paralı tüccarın köylünün malını kapatması sonucunu doğurmuştur. Ayrıca, daha önceden parası ödenen malın anlaşmadaki kalitede olması için ya çok sıkı bir kontrol mekanizması ya da üreticinin çok emin birisi olması gerekmektedir. Dahası selem senedinde vade azaldıkça, mal pahalılaşmaktadır ki bu faizin geriye doğru işletilmesinden başka bir şey değildir (bkz. Özel 1993;83-85).

AD'de kredi sisteminin sosyal mobilizasyonu sağlayacağı da iddia edilmektedir. Oysa verilecek olan rehin karşılığı kredide mal, emek karşılığı kredide atölye, (daha çok) ödenmiş vergi karşılığı (daha çok) kredide ise mevcut vergi ödeme (dolayısıyla varlık) kapasitesi kıstas olarak alınmaktadır. Bu tür kıstaslar şimdiki sistemde göze alınan kıstaslardan çok farklı değildir. Bu da, tıpkı selem senedi gibi, sosyal mobilizasyonu sağlamaktan çok sosyal farklılıkları en iyimser ihtimalle dondurma eğiliminde olan bir kredi sistemidir. Kredi bahsinde üzerinde durulan ve korporatist bir düzenin işaretlerini veren "Ahlâk Toplulukları" konusu da AD'nin getireceği bir "yenilik" olacaktır. Örneğin, emek karşılığı kredi alacak bir atölye sahibi dürüst bir insan olduğuna dair mensup olduğu Ahlâk Topluluğundan tezkiye belgesi getirmek zorundadır. Dahası, atölyede kaç usta ve işçi ile üretim yapılacağı "meslek kuruluşu, lonca" tarafından belirlenmiş olacaktır. Böylece, muhtemelen, üretimin, dolayısıyla tüketicinin de, bu kuruluşlar tarafından kontrol edildiği 'Ortaçağ piyasa ekonomisine' bir geçiş yapılacaktır. Böyle bir düzende vurgu serbestiden çok kontrole olacaktır.

AD'ye geçişte ve onun başarısını sağlamada son, fakat belki de en önemli unsur "irfanlı insanlar ve inançlı kadrolar"dır. Bu, düzenin olmazsa olmazlarından biridir. Ancak, insanın, doğal olarak, burada çizilen tipe uygun olmadığı kabul edilmektedir.

Dolayısıyla, böyle bir tip (eğitim yolu ile) yaratılmalıdır. Zaten bu nedenle parti programı en fazla eğitime yer ayırmıştır. Böyle bir eğitim ise Milli Görüşçü olacaktır. Burada dinî ve ahlâkî düzen topluma yararlı bir insan yetiştirmek için âdeta bir insan yetiştirme fabrikası gibi görev yapacaktır. Nefis terbiyesine büyük önem verilecektir, insanlar iyi ahlâk sahibi insanlar olarak yetiştirilecek, israf yapmayacak, herkese yardım etmekten manevî haz alacaklar ve ibadet aşkıyla çalışacaklardır (s. 53). Burada çizilen insan tipi ‘Müslüman adam’ ya da *homo Islamicus* tipidir. Fakat, bu tip insanın yaratılmasına yukarıda bahsettiğim sorunlar burada da geçerlidir. Adil Düzen’de *Homo Islamicus* olmayan tiplerin, Düzen’i baltalayacakları düşünülerek, “tercih” edilmeyecekleri, sanırım açıktır. Dolayısıyla, bu düzende Müslüman olmayanların ve dinsiz olanların eşit muamele görememesi ihtimali yüksektir. Bu anlamda Düzen’in ne kadar demokratik ve “herkesi kucaklayan” bir düzen olduğu tartışma konusudur. Oysa, iddiaya göre, AD toplumda herkesi kuşattığı için ideal bir sistemdir (s. 44). Allah’tan başka kimseye hesap vermeyi ret edebilecek “inançlı kadroların” da ne kadar demokratik olacağı tartışma konusudur.

‘Lâfzoloji’

Adil Ekonomik Düzen genelde ulaşılabilecek amaçlar ile belirlenmiştir. Bu amaçlar ise kurulu “köle” düzeninin “ceza”sını çekenlere hitap etmektedir. Kurulu düzenin “tercih”ini mutlu azınlık yönünde kullandığını gözönüne alırsak, alternatif Adil Ekonomik Düzen otomatik olarak geniş kitlelere hitap edebilecek (popülist sayılabilecek) “değiniş”lerle (“tenkid”lerle) doludur. Hedefleri ise çekicidir. Ancak, AD sadece amaçları belirtmekle yetinmemiş, kullanacağı mekanizmalardan da bahsetmiştir. AD’nin radikalliği de halen mevcut mekanizmaları aşağı yukarı bütünüyle “yeni”leyeceğinden kaynaklanmaktadır. Ne var ki, her yenileşme bir iyileşme demek değildir. AD’nin hedeflerine ulaşması zordur, çünkü kullanacağı araçlar etkili olmayacak kadar basittir. Program yazılırken düşünülen toplum/piyasa/ekonomi, anlaşıldığı kadarı ile son derece basit ve

günümüzde bu kavramların ifade ettiklerine oldukça uzak olan bir yapıdadır. Bu bağlamda, kullanılacak araçlardan bahsedilmesine rağmen, bu araçların etkinliği son derece sorgulanabilir olduğu için, AD'nin daha çok bir 'lâfzoloji' (vaatler ve umutlarla dolu ancak mekanizmaları/kavramları arasında bir tutarlılık olmayan kelimeler dizisi) olduğu kanısı uyanmaktadır. Bunun nedeni, sanırım, genelde İslâmî bir ekonominin, özelde ise AD'nin oturmuş bir teorik çerçevesinin olmamasıdır. Nitekim, AD bir yandan serbest piyasa düzeni olduğunu iddia ederken, diğer yandan bu serbest piyasada devlete oldukça önemli bir rol vermektedir. Para üretimin bir unsuru olarak hem kabul edilmiştir, hem de edilmemiştir. Bu yetersiz teorik çerçeve ve çelişkiler, sanırım, günümüzün sorunlarına çözüm ararken başka bir toplum yapısını düzenleyen ve aralarında çelişebilecek kadar değişik tercümelere açık "tarihî" ilham kaynaklarına bağlı kalabilme çabasından kaynaklanıyor. Kitapçıklardaki bütün "karğaşa"ya ve tutarlı bir şekilde anlatılmamasına rağmen, satır aralarından, bir AD kurma çabasının gayridemokratik ve devletçi korporatist metoda dayanacağını söylemek sanırım yukarıdaki tartışmanın ışığında uygun olacaktır.

KAYNAKLAR

- Ahmad, Ziauddin (1991) *Islam, Poverty and Income Distribution*, The Islamic Foundation, Leicester.
- Bannerman, Patrick (1988) *Islam in Perspective: A Guide to Islamic Society, Politics and Law*, Routledge, London.
- Behdad, Sohrab (1992) *Property Rights and Islamic Economic Approaches*,

- Jomo, K.S. (derleyen) *Islamic Economic Alternatives*, Macmillan, London içinde.
- Choudhury, Massidul A. (1992) *Principals of Islamic Political Economy: A Methodological Enquiry*, St. Martin's Press, New York.
- (1986) *Contributions to Islamic Economic Theory: A Study in Social Economics*, St. Martins Press, New York.
- Engineer, Ali. A. (1992) *Islamic Economics: A Progressive Perspective*, Jomo K.S (Derleyen) içinde.
- Gülalp, H. (1993) "İslamcı Radikalizmin Toplumsal ve Tarihsel Kökleri", *Birikim*, Ağustos, 52, s. 66-71.
- Hosseini, H. (1992) *From Homo Economicus to Homo Islamicus: The Universality of Economic Science Reconsidered*, Bina, C. ve Zageneh H (der) *Modern Capitalism and Islamic Ideology in Iran*, St. Martins Press, New York içinde.
- Jomo, K.S (1992) *Islam and Capitalist Development: A Critique of Rodinson and Weber*, Jomo, K.S (der) içinde.
- Mehmet, O (1990) *Islamic Identity and Development: Studies of the Islamic Periphery*, Routledge, London.
- Nakvi, S.N.H (1985) *Ekonomi ve Ahlak*, İnsan Yayınları, İstanbul.
- Nakvi, S.N.H vd. (1992) *Principles of Islamic Reform*, Jomo, K.S (der) içinde.
- Rodinson, Maxim (1973) *Islam and Capitalism*, [İslâm ve Kapitalizm, Hür Yayınları 1974] Panthenon, New York.
- Özel, Mustafa (1993) *Piyasa Düşmanı Kapitalizm*, İz Yayıncılık, İstanbul.
- Shagil, M (1989) *Islamic Economics: A Global Perspectives*, Ashish Publishing House, New Delhi.
- Sınav, Tahsin (1993) "İslam Ekonomisinde Tam Rekabet", *Yeni Zemin*, Şubat, no. 2, s. 86-87.

YÜKSELEN DEĞERLERİN İŞADAMI CEPHESİ: MÜSİAD

Yükselen Değerler: Neo(liberal) Modernleşme için İstikbal Köklerdedir

Başkanı Erol Yazar'ın 3 Ağustos 1996'da *Milliyet* gazetesine verdiği kısa bir mülakattan ödünç aldığım başlıkta kastedilen yükselen değerler her toplumun bağlı bulunduğu medeniyetinde ve/veya köklerinde olan değerleri ve bunlarla birlikte, bunlardan faydalanarak "modernleşme" anlayışıdır. Müsiad da, İslamcılık gibi, muhalefet ettiği, kendisine karşı çıkına misyonunu yüklediği, *Batılılaşma olarak modernleşme* anlayışının aslında Batının uluslararası hegemonyasını sağlamak/sağlamlaştırmak için geliştirilmiş bir ideoloji (teori değil) olduğu son yıllarda Batılı sosyal bilimciler tarafından da kabul ediliyor. Yerelliği/Farklılığı vurgulayan postmodernizm de artık moderniteye giden farklı yollar olduğu anlayışına katkıda bulunuyor. Son yıllarda entelektüel tartışma gündemlerinin üst sıralarında yer alan Huntington'un Medeniyetler Çatışması tezi de Batılılaşma olarak modernleşme anlayışının iflasının bir uzantısı olarak görülebilir. Çünkü, Huntington'un tezinde ki iddialardan/imâlardan birisi de her ülkenin değişmez bir unsuru olan kendi kültürünü değiştirmeye çalışmak gibi fuzuli bir işe kalkışmak yerine onu koruyarak ve "kollayarak" modernleşmeye çalışmasıdır.¹ Batılılaşma olarak modernleşmenin sonu, gerçekte, modernleşme projesinin sonunu değil değişimini ve/veya daralmasını ifade ediyor. Esnek modernleşme veya

¹ Belki de bu nedenle, Huntington'un Türkiye'deki en sıkı eleştirileri modernleşmeden Batılılaşmayı anlayanlar tarafından yapıldı. Bu konuda bkz., örneğin, Alev Coşkun, "Samuel Huntington'a Yanıt", 17.9.1996, *Cumhuriyet*.

neomodernleşme diyebileceğimiz bu yeni modernleşme anlayışı da aslında eskisi kadar ideolojik, fakat, muhtemelen, top yekûn modernleşme anlayışını terk ettiği için bu fazla göze çarpmıyor. Ya da, hepimiz aynı ideolojiyi sorgulamaksızın kabul etmişiz. Yerelliklere, farklı kültürlerle izin vermesine rağmen, esnek modernleşme anlayışının da evrensel kabul ettiği değerler var: piyasa rasyonalitesi ve şekli demokrasi.² Dolayısıyla, yeni ve esnek modernleşme anlayışı, her ne kadar kültür konusunda esnek olsa da, bu iki konuda oldukça katı. İslâmcılık genelde bu iki kritere göre değerlendirilmektedir. Özellikle son yıllarda İslam ve Demokrasi konusunda bir çok makalenin yazılması da bu hassasiyetin göstergesi olarak algılanabilir.

İslâmcılık, İslâmı koruyarak/İslâmî yollardan modernleşmeyi de amaçlayan bir harekettir. Misyonlarından biri de oryantalist (ve yanlış) bir sav olan dinin “mani-i terakki” olmadığını göstermektir. Hedef Yeşil Medeniyeti (yeniden) yaratmaktır. Müsiad’da bir SİAD olarak bu yaratmaya katkıda bulunan ve savlarıyla bu esnek modernleşme çerçevesinde değerlendirilebilecek, “vatana, millete hizmet” için kurulmuş bir kurumdur. Müsiad’ın bağımsız ekonomik kalkınma, teknolojik gelişme, daha çok ihracat yapma gibi hedeflerinin ardında İslâm Medeniyetini yeniden canlandırma ulvî hedefi vardır. Bu Yeşil Medeniyeti yeniden canlandırma çabası Batı(l) medeniyetinden olası bütün farklılıklarına rağmen, onunla en global gerçek olan piyasa rasyonalizmi konusunda birleşmektedir. Fakat, bu rasyonalizm kültürel değil ekonomik/ekonomist bir rasyonellik olduğu için Müsiad tarafından da kabul edilmektedir. Diğer bir deyişle, Yeşil Medeniyet, piyasa rasyonalizmi konusunda Yeşil olmayan medeniyetlerle kesişmektedir. Dahası, uyuyan medeniyeti uyan-

² J. Alexander, “Modern, Anti, Post and Neo”, *New Left Review*, 210, (1995), s. 63-101. Çok kutuplu dünyanın piyasaya bağılılık temelinde birleştiği konusunda, ayrıca, bkz. Agnew ve Corbridge, *Mastering Space: Hegemony, Territory and International Political Economy*, (Routledge, London,1995) Nitekim, Müsiad Başkanı, demokrasinin ideal bir rejim olmadığını söylerken, uluslararası ticarete (bile) arı-
nulan bir unsur olduğunu da kabul etmiştir.

dırma amacı, kendi kendini meşrulaştırması imkansız olan, John Gray'in deyimiyle neoliberal piyasa fundamentalizmini meşrulaştırmanın da bir aracı haline gelecektir.³

Burada, İslâmî ekonomi anlayışı hiç mi bir şey ifade etmiyor diye düşünülebilir. Ancak, bir önceki makalede belirttiğim gibi kutsal İslâmî ekonominin şeriatteki prensiplerinin ne anlama geldiği duruma göre değişmektedir. Bugüne kadar İslâmî ekonominin ne olduğu hâla belirlenememiştir.⁴ İslâmî ekonomi büyük ölçüde biraz şundan, biraz bundan oluşan bir eklektiktir. Bu eklektik yapıya eklenen en önemli (tek ayırt edici) unsur da mevcut ekonomik düzende benzerleri/karşılıkları bulunabilen Zekat, Kar Ortaklığı gibi “yeni” düzenlemeler değil, *homo İslamicus*dur. İslâmî ekonomi, son kertede, bildiğimiz kapitalist ekonomi artı *homo İslamicus*'un getireceği ahlâktır. İslâmî ekonomiyi diğer ekonomik sistemlerden farklılaştırması beklenen de takva sahibi *homo İslamicus*'un (olası) ahlâkıdır. Ancak, bu farkın ne olduğunu görebilmek için önce herkesin *homo İslamicus* olma sürecinden (eğitiminden) geçmesini beklememiz gerekeceğini ve bu eğitimin başarısının şüpheli olduğunu bahsettiğim yazımda belirtmişim.

Demokrasi, Müsiad'ın da kabul ettiği gibi uluslararası ticarette aranan bir unsurdur. Tüsiad'ın demokrasi raporu yazdırmasının arkasında yatan neden de bu uluslararası ortam olabilir. (Gündem yaratması açısından olumlu görülebilecek bu raporun arkasında yatan neden yüzünden demokratikleşme sorunumuzu göz ardı etmemeliyiz.) Ancak, Müsiad'ın da şekli (mevcut) demokrasi konusunda haklı endişeleri vardır. Buna göre, demokrasi, halkın yönetimi olmaktan çok bir avuç güç sahibi insanın, parasıyla, seçmeni yönlendirdiği hatta onun tarihlerini bastırdığı bir ideal olmayan rejim, aranılan bir aksesuardır. Tüsiad'ın içinde bulunmak istediği uluslararası ortam demokratiklik ara-

³ John Gray, *Enlightenment's Wake: Politics and Culture at the Close of Modern Age*, (Routledge, London, 1995).

⁴ Müsiad bu belirsizlik bağlamında oldukça önemlidir, çünkü Türkiye'de somut İslami ekonominin ne şekil alacağını da belirlemektedir.

yan bir ortam ise, Müsiad'ın içinde bulunmak istediği uluslararası ortam için demokratikleşme en fazla, ekonomik gelişmeden sonra gelen, ikincil bir öneme sahiptir.⁵ Müsiad'ın *homo İslamicus* raporu da bu bağlamda değerlendirilmelidir. İstikbalini köklerde arayan bir hareketin SİAD kolunun, köklerimizde mevcut olmayan bir rejimi geliştirmeye katkıda bulunmasını beklemek haksızlık olabilir. Zira, İslâm nizamı en mükemmel nizamdır. Ancak, bu mükemmel nizam, yukarıda da belirttiğim gibi, aynı zamanda Müsiad'ın neoliberal ekonomide (ona alternatif üretme yerine) başarılı olmasının da meşrulaştırıcı, veya neoliberal ekonomizmine kılıf uydurucu, bir aracı olacaktır. İslâm, diğer bir deyişle, hem içerik olarak, hem de işlevsel olarak, aranan bir araçtır.

Müsiad için güçlü bir Türkiye'nin yaratılması, ve bu vesile ile İslâm medeniyetinin canlanması için ekonomik kalkınma öncelikli hedeftir. Ekonomik kalkınma da, günümüz şartlarında, daha çok ihracat, daha çok neoliberalizm, daha çok piyasa rasyonalizmi demektir. Bunu sağlamak için de nasıl Doğu Asya ülkeleri kendi (Konfüçyüs) kültürlerini itaatkâr işgücü sağlama gibi amaçlar için kullandıysa, bizde kendi (İslâm) kültürümüzü bu amaç için kullanmalıyız. Nitekim, Müsiad'ın Başkanı uluslararası alanda güç ve medeniyet Batıdan Doğuya kayıyor derken, örnek aldığı, imrendiği ve Türkiye'de uygulanmasını istediği (ekonomik) kalkınma modelinin ve bu modelin neoliberal mantık ile ne kadar uyumlu olacağının da işaretlerini de vermektedir. Başkan Erol Yazar'a göre, Doğu Asya ülkelerinin kalkınma modelleri sosyal güvenlik sistemi yerine aile kurumunu güçlendirmesi, kanun-nizam hakimiyetini sağlaması, milli şuuru ön plana çıkarması ve tembelliği teşvik eden uygulamalara yer vermemesi nedeniyle övgüye değer ve bizim toplumumuzun yapısına uygun modellerdir.⁶ Yapılacak iş bellidir: Serbest dünya

⁵ Burada, Türkiye de demokrasisinin genelde, örneğin Avrupa ile bütünleşmek için, bir aksesuar/araç olarak görüldüğünü de belirtmeliyiz. Bu demokrasi anlayışı konusunda bkz Ümit Cizre Sakallıoğlu, "Türkiye de Yeni Sağ," *Toplum ve Bilim*. 65 (1995)

⁶ 26.7.1996, *Hürriyet*.

piyajasızına ihracat yapabilir hale gelmek, ki bu İslâm medeniyetini canlandıracaktır. Bu vesile ile köklerimize dönüş, İslâm Medeniyetinin canlandırılması için gerekli olan piyasa rasyonalizmini de içeren bir kökün yaratılması anlamına gelecektir. Bu açıdan bakıldığında, *homo İslamicus*, ayrı bir İslâmî düzeni yaratmak için geliştirilmiş bir model adam değil, Müsiad'ın serbest piyasa rasyonalizmine bir yandan meşrulaştırma hizmetini edecek, diğer yandan da bu piyasanın yarattığı sorunları, Allah'ın izniyle ve yüksek ahlâkı ile çözecek bir adamdır. Sonuçta, *homo İslamicus*, Weber'in protestan ahlâkı gibi bir işlev görerek, İslâm medeniyetinin canlan(dırıl)ması için bu dünyada zenginliği kutsallaştıracaktır, ki bu İslâm geleneğinde olmayan bir şey değildir. Ama bu maddeci kapitalizmden farklı bir ekonomi yaratacak(mı)dır, yoksa onu kutsallaştıracak(mı)dır.

Kapitalizm: Arabası var....

İslâmcı bakışta kapitalizmin birbiriyle çelişen iki değişik algılanması aynı anda var: Kapitalizm hem Protestan ahlâka hem de ahlâksız/bencil *homo economicus*'a dayanan bir sistem olarak görülüyor. Birincisinde, kapitalizm temelinde bir (Protestan) *ahlâk* olan Hristiyan Batı kültürünün, ki bu da son kertede maddeci bir kültürdür, bir ürünüdür ve bizim değerlerimize uymaz. Bunun yerine biz İslâmî ahlâka dayalı bir ekonomik model geliştirmeliyiz, ki bu model de kapitalist ekonomiden, İslâm ahlâkına dayandığı için farklı olacaktır. Bu vesile ile hem köklerimize dönmüş oluruz, hem de gönül gücünü üretime kattığımız için kalkınmamızı hızlandırabiliriz. İkincisine ise, kapitalizmde hiç bir ahlâk unsuru yoktur. Kaba maddeci, zenginliği bir amaç olarak gören, sadece kâr ve maliyet ölçülerini göz önüne alan, maksimum fayda peşinde koşan bencil insan (*homo economicus*) modeline dayanan bir sistemdir. Eşitsizlik, mutsuzluk, adaletsizlik gibi sorunlar da buradan kaynaklanmaktadır. Oysa, *homo İslamicus* böyle değildir, dolayısıyla *homo economicus* dayalı bir sistem bize uymaz, ve bu toplumda fazla yaşayamaz !! Son yıllarda uygulanan ve ekonomiyi insanların ihtiyaçlarını karşılamak için gerekli bir araç olmaktan çıkarıp

kendi başına bir amaç haline getiren, meşruiyetini sadece ekonomik gelişmeye dayandıran ve bunun otomatik olarak insanların ihtiyaçlarını karşıladığını varsayan neoliberal politikaların eleştirilmesi elbette doğaldır. Ancak, İslâmcı Müsiad için de ekonominin hedefi insanların mutluluğu değil İslâm medeniyetinin canlandırılması olacaktır, bu medeniyet bir kere canlandıktan ve *homo İslamicus* yaratıldıktan sonra, insanlar otomatikman mutlu olacaktır, aç açık kalmayacaktır.

İslâmî Kapitalizm: Farkı Mefkure Heyecanı

İslâm bazı ikinci Meşruiyet dönemi aydınlarının da dediği gibi sosyal bir dindir, yani, Tevhid ilkesi gereği, siyasetten cinselliğe hayatın her alanını düzenler. İslâmî bir düzen İslâmın getirdiği prensiplere uygun kutsal bir düzendir. Bu nedenle, İslâmî ekonomiden, İslâmî siyasal sistemden vb. bahsedilmektedir. Çünkü, kutsal ve prafan arasında bir ayrım yoktur ve örneğin karlılık gibi seküler olan bir anda kutsallaşabilir.

Müslümanlık şuuru şimdilerde pek parlak olmayan İslâm medeniyetinin dirilmesi için çaba göstermeyi gerektirir. İslâm medeniyetini canlandırmanın bir aracı da maddeten terakkidir.⁷ Bunun için Müslümanlar her alanda Batı'dan üstün olmaya çalışmalı, onlar gibi iyi arabalar (nedense iyi arabalardan kast daha çok Mercedesler) üretmeli, yüksek teknoloji kullanarak bağımlılıktan kurtulmalıdır. Bu vesile ile İslâm medeniyeti Batı ile, ahlak(sızlık), dejenerasyon vb. hariç her alanda rekabet edebilir hale gelmelidir. Bizim "güzel ahlâkımız" da bu rekabete eklendiğinde Batı'ya karşı üstünlüğümüz ortaya çıkacaktır. Özünde, Batı'nın teknolojisini, maddi üstünlüğünü alalım, kendi manevi değerlerimizi koruyalım çizgisinin bir devamı olan bu anlayış, Müsiad için de geçerlidir. Nitekim, Müsiad "raportörü" Niyazi Kahveci'nin de dediği gibi, İslâm iyi incelendiğinde görülür ki kalkınma için önerilen modellerin özü dinde vardır ve tek yapılacak şey bu özü bulmak için İslâmı iyice in-

⁷ 2.10.1994, *Yeni Asya*

celemeştir.⁸ Örneğin, peygamber sünneti olan Medine Pazarı bize pazarın müminlere teslim edildiğini öğretmektedir. Dolayısıyla, İslâmî bilinç, şuurlu müslüman “bir lokma bir hırka” tuzağına düşmemelidir. Yani, iyi müslüman onu kalkındıracak özü keşfetmiş, Medine pazarının ne anlama geldiğini bilen müslümandır. Bu vesile ile ticaret de bir ibadet haline gele(bile)cek ve maddeten terakki kutsallaşacaktır. Müsiad, Yeşil Medeniyeti canlandırma kutsal girişiminin işadami koludur, ve büyük ölçüde ekonomik kalkınmaya bağlanan bu canlandırma da en önemli rolü oynayacaktır. Tabii her şeyden önce İslam medeniyetini canlandırma şuuruna sahip olmak gerekmektedir. Bu zorlu ve uzun bir mücadeledir ve inançları çok sağlam, birlikteliğini sağlamış, bilgili, çalışkan bir milletin işidir. Bu mücadele *dünya kaygısı ve arzusu yerine*, ecdadımız gibi kendini bu uğurda vakfetmiş, emeklilik düşüncesini aklından çıkarmış, fert ve millet ister.⁹ Ancak bu bilinçle zenginleşildiğinde, ibadet edilmiş olur ve bu amaçla zenginleşen biri aslında zenginleşmiyor, İslâm medeniyetini yeniden canlandırıyordur.

Kendim için bir şey istiyorsam namerdim anlayışı olarak özetleyebileceğimiz bu anlayış mevcut modele (İslâmî bir) alternatif üretmekten ziyade, bu düzen içinde hangi değerleri manüple (?) ederek başarılı olacağımızı öğretmektedir. Aslında eleştirdiği bu kapitalist düzene bir mefkûre heyecanı katarak onu yeniden üretmeyi meşrulaştırmaktadır. Bu anlayış, geçmişte Milli Burjuvazinin yaratılmasında da vardı. Fark o günkü milli burjuvanın Türk, bugünkünün de Müslüman olmasından kaynaklanıyor. Bu benzerliği ve farkı görmek için Zafer Toprak'ın, *Milli İktisat-Milli Burjuvazi*¹⁰ adlı incelemesinde aktardığı Ömer Tarhan'dan (Seyfettin) kısa bir alıntı yapmakta yarar var. Ömer Seyfettin'e göre, Türkler bugün “ferden” zengin olmak için değil Türklük mefkûresi için iktisat ve ticaret âlemine

⁸ 24.9.1994, *Milli Gazete*.

⁹ Erol Yazar, 20.11.1994, *Yeni Asya*, vurgu eklendi.

¹⁰ Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1995, sayfa, 169.

atılmıyorlardı. “Türk ticareti Türklük mefkûresi ile beraber yürüyecek, beraber yükselecektir” diyordu Ömer Seyfettin. Müsiad da İslâm medeniyetini yükseltme heyecanıyla “piyasaya” girmiştir. Bu ulvî amaç için kâr edecektir. Bu vesile ile sevap da kazanmış olacaktır.

İslâmî Ekonomi: Toplumsal Sorumluluk Ahlâkı

Aslında, *homo Islamicus* sadece bizim değil, aynı zamanda bütün insanlığın kurtuluş reçetesi olan değerlere sahip bir insan tipidir. Çünkü, *homo Islamicus* helâl ve meşru yollardan kâr ederken toplumsal ve vicdani sorumluluklarını unutmayan, emeğin hakkını veren, adaleti üstün tutan, ahlâk sahibi kanaatkar bir insandır. Takva sahibi olduğu için esas sorumluluğunun Allah’a karşı olduğunu bilir. Fayda anlayışı, *homo economicus*unkinin tersine sadece kişisel fayda ile sınırlı değildir. *Homo Islamicus* bir işveren toplumsal sorumluluğunun farkında olduğu için işçisine hakkını, alnının terini, verir. Dahası, *homo Islamicus* işveren o kadar toplumsal sorumluluğunun farkındadır ki, işçisinin alnının ne kadar terlediğini ondan daha iyi “takdir” eder! Çünkü, *homo Islamicus* işveren sadece İslâm medeniyetinin yükselmesi amacıyla yatırım yapan, kâr eden ve istihdam yaratan bir girişimci değildir, aynı zamanda İslâm ahlâkına sahip olduğu için bencil olmayan, sadece kendini düşünmeyen, toplumsal dengeleri göz önünde tutan bir işverendir. Bu işverenin daha çok kâr ederek İslâm medeniyetine daha çok hizmet etmek ve muhabbetle yaklaştığı işçisinin hakkettiği ücreti vermek arasında dengesiz bir tercih yapması ise söz konusu değildir. Çünkü, o takva sahibi olduğundan iyi/doğru takdir eder. Kaldı ki, gerek kendisi, gerek işçisi için İslâm medeniyetini yükseltme ulvî amacı ön planda olduğu için yaratılan değerlerin paylaşımı diye bir sorun yoktur, aksine ikisinin de ortak bir amacı vardır. Bu bağlamda, patron ve işçinin çıkarlarının çatışmadığı da açıkça görülebilir.¹¹ Dahası, bir işçi İslâm medeniyetinin canlanmasına hizmet eden bir patronun yanında çalış-

¹¹ Değerin emek teorisine göre bu imkansız bir durumdur.

şarak, sadece para değil, sevap da kazanmaktadır. Tabii, bu arada girişimci patronuna da para/sevap kazandırmaktadır. İslâmî prensiplere göre belirlenecek ücretin, bildiğimiz piyasa ve/veya firma kârlılığı şartlarına göre belirlenecek ücretlerden farklı olmayacağı ve bu nedenle de *homo İslamicus* bir işverenin kârlılığı İslâma hizmet için düşünmesinden ve “adam azmeder zengin olur, şükreder adam olur” düsturu gereği şükretmesinden başka hiç bir farkı olmayacaktır. Çünkü, aslında kapitalist rasyonalitenin barometresi olan kâr(lılık) prensibi bozulduğunda İslâm medeniyetini canlandırma yürüyüşüne çelme takılmış olacaktır. Ancak, gene de *homo İslamicus* bir işçi Allah’a şükretmesini ve çalışmanın bir ibadet olduğunu ve öbür dünyaya da yatırım yaptığını bilecektir. Dolayısıyla, aldığı ücretten tatmin olmasa bile, işini severek, tezcanla, süratli, temiz, ham madde ve malzemelere ihtimam göstererek ve emir ve talimatları dinleyerek yapacaktır. *Homo İslamicus* bir işçi, toplumda dayanışma ve işbirliği olduğunun ve maddiyata dayalı bir çatışma olmadığının farkındadır. Bu bilince sahip olduğu için grev düşünmez (zaten böyle bir hakkı da yoktur, çünkü grev maddeye dayalı bir çatışmaya dayandığı için İslâmî değildir).¹² Mevcut sendikal hareket ise aslında işçi ve işveren arasında bir çatışma olmadığının farkında olunmadığı için, Türk ekonomisine katkıda bulunmak üzere değil, reaksiyoner bir hareket olarak ezilen işçi zümresini işverene karşı teşkilatlandırmak ve güçlendirmek gayesi ile ortaya çıkmıştır. Halbuki, İslâmî anlayışta ise ben çalışma arkadaşlarıma ne verebilirim düsturu önce geldiği için, işçi ve işveren arasında böyle bir çatışma yoktur ve bu çatışma ekseninde kurulacak sendikalara da gerek yoktur.¹³ Yazar’a göre, ülkemizde İslâm medeniyetine hizmet edecek, (muhtemelen kendisinin istediği çizgide, Sarı) İslâmî bir sendikacılıktan bahsetmek lazım.

¹² Müsiad’ın *Homo İslamicus* raporu 27.12.1994, *Milliyet*, ve 25.12.1994. *Milli Gazete*

¹³ Erol Yazar ile mülakat, 27.1.1996, *Zaman*

Sonuç

Müsiad'ın alternatif ekonomi anlayışının tek farkı kendi kendini meşrulaştırması zor olan mevcut piyasa rasyonalizmini, farklı bir şekilde meşrulaştırmaya çalışmasından kaynaklanmaktadır. Buna göre, piyasa rasyonalizmi İslâm medeniyetinin yeniden canlanmasının bir aracı, İslâm medeniyetinin canlandırılması amacı da piyasa rasyonalizminin meşrulaştırılmasının bir aracıdır. Bu vesile ile piyasa rasyonalizmi de kutsallaşabilecektir. Piyasa rasyonalizmi açısından bakıldığında, Müsiad'ın İslâmî ekonomisi de son on beş yıldır yürürlükte olan neoliberal global konsensüse katılmaktadır. Velhasıl, Müsiad bize alternatif bir ekonomi değil, alternatif bir meşrulaştırıcı ideoloji önermektedir. Ekonomi, Müsiad' a göre de, insanların ihtiyaçlarını gidermesi için değil, İslâm medeniyetinin yükseltilmesi için gerekli bir araçtır. Gerçek fark olarak görülebilecek İslâm medeniyetinin canlandırılması şuuruна sahip *homo Islamicus* ise gene piyasa rasyonalitesini daha kolay işletecek, (olmayan) sosyal hakları kaldırarak insanları çalışmaya “sevk edecek” piyasa rasyonalitesinin ideolojik kılıfıdır. Yeşil Medeniyeti canlandıracak İslâm ahlâklı ekonomi, bildiğimiz kapitalizmden çok farklı bir ekonomi olmayacaktır.

YÜKSELEN DEĞERLERİN İŞADAMI
CEPHESİ: MÜSİAD

AKİT GAZETESİ: “ŞER GÜÇLERE KARŞI ATEŞ HATTINDA”

Aslında her din (bazı) insanlar ve Tanrı'nın ortak yarattığı bir inanç, eylem ve kurumlar bütünüdür, çünkü İlahi olan Kitap'ın burada ve şimdi ne anlama geldiğini insanlar belirler/yorumlar. Gelenek, daha doğrusu geleneksel din, sadece 'yerleşik bir yorumlama' biçimidir. Bir siyasal ideoloji olarak İslâmcılık ise iddia ettiğinin aksine, gelenekten bir sapmayı içerir. Türköne'nin de dediği gibi İslâmcılık, orijinal kaynaklara dönerek işlenmemiş biçimiyle bu kaynakları yeni kuramlara kaynak gösterir, yeni durumlara uyarlar,¹ ki bu aslında gündeme hakim (Batılı) paradigmaların kategorilerini İslâmî geleneğe ve/veya siyasal teoriye dahil ederek yeni bir gelenek icat etme durumu-dur. Dolayısıyla, İslâmcılık, iddia ettiği gibi, özbenliğimizi, geleneğimizi temsil eden bir hareket değildir. İslâmcılık, daha çok, kendilerini şuurlu/bilinçli Müslüman sayan kişilerin İslâmı referans alarak gelenek, özbenlik inşa etmeleri ve bu inşaata yönelik siyaset yürütmeleridir. Fakat, icat edilen geleneğin tek (tip) bir gelenek olmaktan ziyade, müteahidine göre değişen gelenekler olduğu açıktır. Liberal Müslümanlar Kur'an ve gelenekte liberal prensipler ararken, sosyalist eğilimleri olan Müslümanlar da Kur'an ve gelenekte kolektivist yönler bulmaya çalışacaktır, ama hep İslâmî olduklarını da iddia edeceklerdir. Dolayısıyla, İslâm kendi başına bir siyasal pozisyon değildir, ancak İslâmî referanslarla siyaset yapan kişilerin eğilimleri ile siyasal bir renk kazanır. Ali Bulaç'ın dediği gibi, “din, iyi ve doğru insanların elinde ahlâki olgunlaşma, manevi arınma, barış, sosyal dayanışma, özgürlük, katı-

¹ Mümtaz'er Türköne, *Siyasi İdeoloji Olarak İslâmcılığın Doğuşu*, İletişim, İstanbul, s. 31.

lım ve karşılıklı ihtirama dayalı bir siyasal kültürün tesisinde önemli rol oynar.”² Buradan çıkan tek sonuç İslâmın siyasal renginin onu kullanacak kişiler tarafından belirleniyor olması değildir. Bulaç’ın bu kanısı bize aynı zamanda, ‘iyi’lik, ‘demokrat’lık, ‘özgürlükçü’lük ile dindarlık arasında, bazı İslâmcıların iddia ettiği gibi doğru orantılı bir ilişki olmadığını da gösterir. Diğer bir deyişle, bütün sorunlara son kertede İslâmî ahlâk öneren İslâmcılığın ahlâkının ‘iyi’liği İslâmcı ile, İslâmdan daha çok, alakalıdır. Bu anlamda, siyasetini felsefi değil de dindar ahlâk temelinde yürüten ‘bir kısım İslâmcılığın’ pislüğün içinde oturup pişkin pişkin biz pis işlere bulaşmadık, temiziz diyerek oturması İslâmın değil, siyaseten hassas olması gereken yerleri nasırlaşmış ‘bir kısım İslâmcılığın’ sorunudur. Bulaç’ın da ima ettiği gibi önce ‘adam’ olmak gerekmektedir. Esas sorun ise ‘adam’ olmak için neyin gerektiği, ve herkesin tek kendi tanımladığımız biçimde adam olmasının şart olup olmadığıdır. Fakat, bu esas soru(n) bu yazının çerçevesini aşan bir konu, onu bir kenara kaydedip ayrıca düşünmeliyiz. Bu yazının konusu bir yazarının deyişi ile “kimliğinde ‘şeriatçı’ olmak zarureti”³ olan ve başka bir yazarının da dine inanıp da onu kafasına göre yaşamak isteme olar-ak tanımladığı laikliği din düşmanlığı durumu olarak tanımladığı,⁴ Akit gazetesi.

Aslında Akit gazetesinin aşağıda belirtilecek nahoş özellikleri, bir çok açıdan, ‘bir kısım medya’nın da paylaştığı özellikler. Unutmamak gerekir ki, Türkiye’de bir (demokratik) medya (eksikliği) sorunu var, ve bu Türkiye’nin demokrat bir zihniyet için birbirinden hiç de farkı olmayan “çeşitlilikle uğraşmak gibi bir”⁵ sorunu olmamasından kaynaklanıyor olabilir. Her medya grubu kendisini halkımızın vicdanı ilan ederek konuşuyor, ama

² Ali Bulaç, “Dinlerin Siyasallaşması,” *Yeni Şafak*, 14.5.1997.

³ Yılmaz Yalçınar, “Şeriatçılık Korkusu!” *Akit*, 31.8.1996.

⁴ Yaşar Kaplan, “Laik Zihniyetin Gerisindeki Sirk ve Tuğyan,” *Akit*, 4.5.1996. Bu yazıya göre çatışma inananlar ve inanmayanlar arasında değildir. İnaniyormuş gibi yapanlarla, inanlar arasındadır.

⁵ Asu Aksoy, “Türk Medyasını Anlamak,” *Birikim*, 61, (Mayıs, 1994). s.16.

halkımızın birden fazla ve birbiriyle hiç de uyuşmayan vicdanları olduğunu hiç fark etmiyor. Buradan da medya'nın favori aksesuarının Türkiye'ye bakarken taktığı at gözlükleri olduğu anlaşılıyor. Akit'in güzel örneklerinden birini verdiği gayridemokratik, kaba, manipulatif tutum, başka bir dille, 'bir kısım medya' tarafından da takınılmış durumda. Türkiye'nin siyasal alandaki iki totaliter alternatif arasına sıkışmışlığı medyaya da yansıyor, daha doğrusu her iki kısım medyada da büyük bir istek ve heyecanla yeniden üretiliyor. Bir kısım medyanın İslamcı kesime yönelik tavrı belli bir akıl yürütmeye dayanmayan ve son zamanlarda gayridemokratik bir alternatife kayıtsız şartsız bir destek veren fütursuz ve aşağılayıcı bir saldırı iken, 'bir diğer kısım medya'nın tavrı da rakibine karşı aynı ayanı bozuk aşağılamaları, saldırıları tekrarlayan cinsten. Rakibini düşman görmek de ve siyasi konumların ardında ihanet veya maddi çıkar aramak aslında faşizan bir durum. Çatışmacı tavrın müzakere ve mutabakat anlayışlarına baskın olması, 'yukarıda', yani siyaset dünyasında, olan bitenle ilgili analiz, haber, bilgi yerine komplo teorileri, 'kahraman kurtarıcı' kişiler, demagoji ve ajitasyon üretilmesi, Türkiye'de medyayı sıradan faşizmin en entegre tesisidir haline getiriyor. Tabii, bu arada tutunacak bir dal arayan kitleler fazla yorulmadan oturdukları yerden medyanın bu hayata bakış kalıbından etkileniyor, ki bu da post-faşizmin bir özelliğidir.⁶ Bu arada haber alma, bilgilenme hakkımız da manipülasyon, çarpıtma arasında güme gidiyor.

Asker ve Hermes

Gazetemiz Akit, 1950'li yıllarda Ahmet Emin Yalman'a suikast teşebbüsünden dolayı "içeri düşmüş" yazarı, Hüseyin Üzmez'in tarifine göre "**Beklenen Vakit**" olarak 12 Eylül 1993 günü, Türk basın dünyasına nur topu bir yavru gibi doğmuştu. Dört yılda gelişti, serpildi, güçlendi. Bugün nice münafıkların

⁶ Bu yazıdaki faşizm tanımlaması büyük ölçüde Tanıl Bora'nın "'Sıradan Faşizm': Yurttan Sesler" başlıklı *Birikim*, 78, (Ekim, 1995) de yayınlanan yazısından ödünç alınmıştır.

ve hainlerin önünde yerleri öptükleri “efsanevi bir pehlivan” haline geldi. Şer kuvvetlere karşı ateş hattında savaşıyor.”⁷ Ancak, Akit gazetesi sadece şer güçlere karşı savaşan bir asker değil, çağdaş bir Hermes’tir de. Nasıl Hermes tanrıların buyruklarını ölümlü olanların anlayabileceği bir dile çevirmişse, Akit’te kendi okuyucusuna onların ‘öbür dünyası’ olan siyaset dünyasından ‘haber’ler verir. Sadece haber vermekle de kalmaz, aynı zamanda aydınlanmaya ihtiyacı olan halkımızı, küçük iğnesi (tirajı) ile büyük balonlar patlatarak aydınlatır. Bu anlamda, Akit sadece bir haber taşıyıcısı değil, bir ‘bilinçlendirici’dir de. Başyazar A. Dilipak’tan bu bilinçlendirme sürecin nasıl işlediğini ve küçük tirajın nasıl büyüdüğünü okuyoruz:

“Tirajımız küçük. Ama etki gücünün düşük olduğunu sanmıyorum. Bir kere onlar [bir kısım medya] bir büyük güven krizine uğradılar. Sürekli okuyucuları bile bir başka kaynaktan çek [kontrol demek istiyor] etmedikçe haberlerin doğruluğuna inanmıyorlar. ... Ya Akit, öyle mi? Bizde bir gazeteyi en az beş kat daha fazla kişi okuyor. Gazetelerin büyük bir bölümü ... işyerlerine alınıyor. Kasabın, bakkalın yaptığı ilk iş, gazeteyi enine boyuna okumak. Sonra gelene gidene akşama kadar okutmak.”⁸ Bu kadarla kalıyor mu sanıyorsunuz. Esnaf alıyor telefonu, bu mesajın iletilmesi gereken ne kadar yer varsa tek tek arıyor ve anlatıyor. Okuyor, yorulmuyor.... Akşam derneğe davet ediyor, olmadı eve çağırıyor. Sonra geçiyor faksın başına, samimiyeti olmayan adamlara tek tek fakslatıyor bazı yazıları. Bu arada bir kaç fotokopi aldırıp okuyacak vakti olmayanların eline tutuşturuyor. Zaten akşam bize yakın yerel radyo ve televizyon-ların çoğu okuyacaktır bu haberleri, makaleleri hem de yorumlaya-

⁷ Hüseyin Üzmez, “İzindeyiz!...,” *Akit*, 9.6.1997.

⁸ Bunun bir “uydurma” olmadığını 22.6.1997 tarihli Akit gazetesinde yer alan bir haberde görüyoruz. İşte Akit okurunun farkı başlığıyla verilen haberde, Bağcılar da bir marketin sahibinin okuduktan sonra haberleri keserek marketinin en görünür yerine asmasından övgüyle bahsediliyor. Doğru haberler ve yazarların doğru değerlendirmeleri, marketin müşterilerinin çoğunu mest ediyormuş. Market sahibi aynı zamanda Yavuz Sultan Camii lokaline de her gün bir gazete alıyormuş.

rak... Sindire sindire.. Belgesel örneklerle zenginleştirerek. Hemen her saat başı her Akit okuru bir kişiye kendi haberini aktarıyor. Bizimkilerin tirajını bu hespla 10'la çarpmak gerekiyor. Buna göre Akit'in etki gücü 800.000 olması lazım. İşler bununla kalsa iyi. Bu işin hastaları var. İşyerinde bir gazete arşivi oluşturuyorlar. Bunlar hali vakti yerinde olanlar. Telefon, faks, fotokopi derken bir gazetenin o kişiye maliyeti de elbette üç-beş kat artıyor. Bu kişiler evlerine de bir gazeten alıyorlar, onlar da konu komşu, hanımlara servis [gazeteleri okumaları için] veriyor. Mesela öteki gazeteler okununca işi biter. Okunmuş Akit'ler eğer arşivlenmiyorsa ya birilerine gönderilir, ya da verilir. Akşamları köy minibüslerine verilip köy odalarına gönderilir.”⁹

Buna göre Akit okuyucuları, daha doğrusu Akit'i satın alıp okuyan militan okuyucuları, vasıtası ile de yalan/komplo balonlarını patlatarak halkımızı aydınlatır. Fakat, bu aydınlatma sürecinde Akit tartışma ve mantığa dayanan öneriler ve bu önerilerin gerisinde yatan bir felsefe ile hareket etmez. Akit tıpkı Batı'daki aşırı sağcı hareketler ve bizdeki Doğu Perinçek'in 'sosyalist' alternatifinde olduğu gibi aklımıza, mantığımıza değil ruhumuza hitap eder. Psikolojiye yaptığı vurgu ile Akit, aşırı sağ, faşist hareketlerle kesişir. Faşizm de totaliter rejimine kitle desteğini 'halkımızın' ruhuna hitap ederek bulmuştur.¹⁰ Tabii, Akit'in, aynı psikolojik gramer içinde, en azından farklı kelimelerle cümleler kurmaktan kaynaklanan, farklılıkları da var. Akitçilik son kertede, benzeştiği siyaset anlayışları gibi, siyasi tartışmaları, sorgulamaları bitiren, tartışılmaz doğruları olan teokratik ve bu doğrularından sapmalar, doğrularına eleştiriler olduğu zamanda 'tahrik' olan bir alternatiftir. Akit'in hitap ettiği psikoloji ise İslâmcılığın burjuvasının, entelektüelinin değil, alt tabakasının psikolojisidir. Akit okuruna, 'Dinle Küçük Adam' diyerek hitap eder, ve onu 'cennet parçası yurdumuzun

⁹ A. Dilipak, "Akit Okuru," *Akit*, 2.6.1997.

¹⁰ Tanıl Bora, "'Sıradan Faşizm': Yurttan Sesler," *Birikim*, 78, (Ekim, 1995).

gerçek sahibi' ilan ederek ruhunu okşar. Dolayısıyla, Akit okuru da kendi dışında bu memlekete ait olmadığını öğrenir. Tarihte bu anlayışa uygun okunarak bir süreklilik sağlanır, "Milli Mücadele yıllarında ortalarda pek görünmeyen" hariciler, "İkinci Meclis'te boy göstermeye" başlarlar.¹¹ Onlar, yani diğerleri, ne yazık ki bu memlekette yaşayan 'satıcı', 'çıkarıcı' hain kişilerdir. Bunlar, dolayısıyla, (potansiyel) düşmanlardır. Buradaki faşizan popülizmi, başka bir faşizan özellik olan, sorunları 'yukarıdaki' diğerlerinin kişiliklerine bağlayan bir anlayış takip eder.

Bilinçlenmeye ihtiyacı olan Akit okuru değişik siyasal pozisyonları fikirler ekseninde değil, o pozisyonları savunanların, 'düşmanların', *kişilikleri* ekseninde öğrenir. Sorunlar ilişkilerin yapısında değildir. Akit'in teşhisi son kertede sorunların siyasal değil kişisel olduğu ve dolayısıyla çözümlerin de kişisel olacağıdır. Aslında Akit okuru asla bilinçlenmez, onun yerine nefret edeceği objeleri öğrenir. Her an herkes bu objelerden biri olabilir. Akit okuru bu ülkenin sorunlarının Aziz Nesin, Koç, Aydın Doğan, Murat Karayalçın, Yekta Güngör Özden, Patrikane, Yahudiler ve sol gibi varlıklardan kaynaklandığını düşünür. Bunların, ortak özelliği komplo teorilerinin birer parçaları olmaları, ve Akit'in savunduğu şeriat'a karşı çıkmalarıdır.

Bu nefret yelpazesinde yer alan, Yekta Güngör Özden gibilerinin demokrasi açısından savunulacak bir yönlerinin olmadığı açıktır. Ancak, Akit rakiplerinin fikirlerini tartışmak yerine kişiliklerini önyargılı ve demagojik bir biçimde ele alarak, onları aşağılamayı, onlara hakaret etmeyi, onlarla alay etmeyi tercih eder. Akit'in rakipleri bu nedenle nefret objeleridir. Bunlar komplo teorilerinin de bir parçası olduğu zaman zavallı birer kuklaya dönüşür. Bu yaklaşım belki tercihtir, fakat belki de savunulacak karşı fikir eksikliğinden kaynaklanan bir durumdur. Ancak, sonuçta rakip/düşman hakları ve özgürlükleri olan ve bunlara saygı gösterilmesi gereken bir kişilik değildir.

¹¹ Bayram Demirci, "Dünden Bugüne İHL Kavgası," *Akit*, 18.6.1997.

Akit bir yandan memleketimizin gerçek sahibi olan okuyucularını aydınlatırken, diğer yandan da onların adına konuşur. Onların ayrıca konuşmasına gerek yoktur, çünkü Akit “kendi istediklerini değil, okuyucuların istediklerini yazabilen, onların duygularını dile getirip, dertlerine tercüman olan”¹² ‘asıl yazar’lardan oluşan bir gazetedir. Akit halkımızın içinden gelen bir gazetedir, ve bunu halkımızın kullandığı dili, içinde pezevenk olan başlıklar atarak, ve bu lafı kullananlara sahip çıkarak gösterir.¹³ Kişisel olduğunu saptadığı sorunlara, çözüm gördüğü kişilerde bu tip ‘halkın içinden gelen’ Şevki Yılmaz, Hasan Hüseyin Ceylan gibi en ağır ithamları şaka mı yapıyor dedirtirecek kadar büyük bir ciddiyetsizlik içinde yapabilen, sulu, cazgır kişiliklerdir. Bunlar vizyon sahibi, kahraman kurtarıcılardır. Örneğin Şevki Yılmaz, halkımızın içinde olan Yaşar Kaplan’a göre, Anadolu’daki büyük dönüşümün adıdır. Yaklaşımları avami olabilir ama etkili olması için başka bir şansı yoktur, çünkü, “Anadolu’da okuması yazması olmayan halk, bizim aydınlarımızın kitaplarını, dergilerini okuyarak değil, Şevki Yılmaz dinleyerek yolunu bulmaktadır.” Bunu öyle “İstanbul’dan Ankara’dan [yukarıdan] bakarak bunları görmek mümkün değildir. Bunu görmek için halkın arasına karışmak ve tabanın sesine kulak vermek gerekir.”¹⁴ Akit gazetesi hem popülist hem de elitisttir. Hem halkçıdır, hem de kahraman kurtarıcıları vardır. Bu kahraman kurtarıcılarda, söylediklerinin arkasında sadece ‘halkının’ arasında duran bukalemunlar olabilir.¹⁵

¹² Hüseyin Üzmez, “Gensoru İmzacıları,” *Akit*, 22.5.1997.

¹³ Atilla Özdür, “Pezevenk Haklıymış be,” *Akit*, 20.5.1997, Hüseyin Üzmez, “Yine Pezevenklik Meselesi,” *Akit*, 8.6.1997.

¹⁴ Yaşar Kaplan, “Seçim Tuzakları ve Refah’ın Budanmak İstenen Kolları,” 6.6.1997, *Akit*.

¹⁵ Şevki Yılmaz montaj benim konuşmam değil diye reddettiği incilerini, Akit gazetesini ziyaretinde gene montaj diyerek övünçle sahipleniyor: “Elhamdülillah Rabbim nasip etti ve bizleri sevmeyen, karalamak isteyen güçler, o konuşmaları kırparakta, montajlayarakta olsa halkımıza gösterdi. Halkımız da Türkiye’de olan bitenin farkına vardı.” 8.6.1997, *Akit*.

Standart 'Siyasal' Argüman: Yahudi/Mason/Siyonist Komplosu.

Komplo teorileri aslında Batı siyasal düşünce geleneğinin asli bir unsurudur. Kaynağı Hristiyanlıkta dünyanın Tanrı ile Şeytan arasındaki mücadeleye indirgenmesinde bulunabilir. Bu anlayış, gizli bir şeytani elin varolduğu anlayışını destekler. Aydınlanma, bu anlayışı basitleştirmiş ve laikleştirmiş, dünyayı, grubun içindekiler ve dışındakiler arasındaki mücadele olarak görünür kılmıştır. Dolayısıyla, siyasal hayatın görünen yüzünün arkasında, kötü bir komplo'nun mevcudiyeti fikri eski bir fikirdir. Auguste de Baurruel, siyasetin komplo teorisi açısından bakarak yorumunu yapan ilk kişi sayılabilir. Baurruel, Fransız Devrim'in Masonların komplolarının bir ürünü olduğuna inanıyordu. Masonların komplosu kitlelerin kafasını zehirlemiş, monarşiye olan doğal bağlılıklarının Cumhuriyetçiliğe dönmesine yol açmıştı.¹⁶ Bu bağlamda, Akit'in komplo teorileriyle konuşması aslında bir Batı taklitçiliğidir. Ne var ki, Batı'nın en kötü yönlerinden birinin taklitçiliğidir.

Siyaset bir mite tâbi olarak görüldüğü ve Akit bu mitlerle gazetecilik yaptığı için tarih Akit'i haklı çıkarır. Çünkü, Akit Erbakan'ın istifasından, Sivas ve Başbağlar katliamına kadar her şeyi komplo ile açıklayabilir. Zira, Hristiyan rahibeler tarafından ders verilen Notre Dame de Sion lisesinden Birleşmiş Milletler'e kadar etraftaki hemen her şey Siyonist Yahudilere hizmet etmektedir.¹⁷ Bunların ayrıca ispatlanmasına gerek yoktur, çünkü komploların ispatlanamaması bizzat ortada bir komplo olduğunun göstergesidir. Erbakan iktidara gelirken olası komplolardan bahsedilmiştir,¹⁸ giderken de gidişi komp-

¹⁶ Bu konuda bkz. *The Nature of Right: European and American Politics and Political Thought since 1789*, Roger Eatwell ve Noël O'Sullivan (der), (London: Pinter Publishers, 1989): 146-167.

¹⁷ Yaşar Kaplan, "Denize Düşen Aliyev," *Akit*, 12.5.1997, 13.8.1994 *Beklenen Vakit*.

¹⁸ Yılmaz Yalçın, "Erbakan Hoca için Endişeliyim!," 13.5.1997, *Akit*. "Bir taraftan Siyonist-ABD ittifakı, öte taraftan Avrupa şu sıra-

lolarla açıklanır. Akit tutarlı bir gazetedir. RP'ye eleştiriler başladığında, ayaklı Akit, Hasan Hüseyin Ceylan'ın demeci sekiz sütuna manşet olur: CIA BÖYLE İSTEDİ.¹⁹ Çünkü, Hoca Beypazarı trona projesini devreye sokmuştur. Ceylan'ı takip eden Hasan Karakaya ise komplo teorilerine pek itibar etmez, ama komplolara kurban seçilen kimselerin neden kurban seçildiğini de bir gazeteci olarak *araştırmak* (?) durumundadır. Araştırma sonucu ortaya hiç de şaşırmayacağımız bir sonuç çıkar, hedef Erbakan'dır ve neden de Beypazarı trona projesi: "Atatürkçülük falan hikaye. ABD tarafından kurulmuş kuklalar programlandıkları hedefe atış yapıyorlar. İşin esası bu."²⁰ Bunun bir sonucu olarak RP'yi eleştirenlerin Amerikan çıkarlarını korumaktan başka bir amaçları ve kendilerine ait akılları olmayan Amerikan uşaklarıdır. Akit okuru zaten Amerikan dış politikasına, hatta dünyaya, Siyonist Yahudi grupların yön verdiğini bilir.²¹ Hükümetin düşürülmesi ise İsrail'den Fransız Masonlarına, oradan da Türkiye'de, Tepebaşındaki Üst düzey Mason Necip Arıdurı'ya gönderilen Fransız Masonları Büyük Amiri Paul Veyssset imzalı (5 Şubat 1997) tarihli "Türk basınındaki ve ilgili kuruluşlardaki biraderleri örgütleyiniz ve Refah Partisi'ni, iktidarı bırakmaya mecbur etmek için gerekli diğer bütün tedbirleri alınız" emirinin bir sonucudur.²² Bu açıklamayla Akit okuru aydınlanır, fakat çaresizliğin de içine düşer,

larda olanca güçleri ile Erbakan Hoca sonrası RP üzerinde çalışmaktalar. .. Siyonist İttifak'ın hocanın canına kastedeceğinden çok, ama çok ciddi endişeler taşıyorum." Benzeri bir biçimde, Erbakan'ın Başbakan olmasından sonra A. Dilipak soruyor: "Bakalım ... siyasetin timsahları, laikçi provokatörler, komplocular ne yapacaklar! CIA, MOSSAD ne yapacak" A. Dilipak, "Erbakan'lı Günler," 3.7.1996, *Akit*.

¹⁹ 14.11.1996, *Akit*.

²⁰ Hasan Karakaya, "Demek Trona, . . O halde Vur Ona," 14.11.1996, *Akit*.

²¹ 14.11.1996, *Akit*.

²² Mehmet Gökalp, "Parti Kapatmak da Neymiş?," 24.5.1997 *Akit* ve "İlk Raund Masonların" başlığı ile, 17.6.1997, *Akit*.

çünkü ortada bir komplo varsa ve bunu Erbakan, Şevki Yılmaz gibi 'kahraman kurtarıcı'lar bile engelleyemiyorsa, öfke duymaktan başka, yapacak bir şey yoktur. Komplo teorisinin bir yararı da hataları, realiteyi ikinci plana itmeye hizmet etmesidir. Erbakan'ın hükümetten böyle düşürüldüğünü açıklamak, aynı zamanda Erbakan'ı da temize çıkarıyor.²³ Komplo teorileri 'suç'u, örneğin masonlara yıkarken aynı zamanda aktörleri de yaptıklarından hiç bir sorumluluğu olmayan kişiler olarak gösteriyor. Tâbi, bu arada halkımız Akit tarafından bilinçlendirilirken, örneğin, Türkiye'deki askeri-sivil otorite ilişkilerinin yapısı hakkında hiç bir bilgi edinmiyor. Sadece, Ordu'ya sol (Akit için önemli bir öcü) zihniyetin hakim olduğunu ima yoluyla öğreniyor.

Gazetede, 1970'lerde yayınlanmış Richard Harwood adlı komplo teorisyeninin *Did Six Million Really Die?* (Altı Milyon İnsan Gerçekten Öldü mü?) başlıklı kitapçığının ve A. R. Butz'un *The Hoax of the Twentieth Century* (Yirminci Yüzyılın Oyunu) adlı kitabının, tezlerini tekrarlayan, antisemitist komplo teorileri de görmek mümkün. Bunlardan, İkinci Dünya savaşı sırasında Yahudilerin katledildiğinin bir yalan olduğunu, en azından sayısının abartıldığını, ve soykırımın Filistin'de bir Yahudi devleti kurulması amacıyla gerçekleştirildiğini öğreniriz. "Soykırım Yalanı" adıyla yerli antisemitist komplo teorisyenimiz Harun Yahya tarafından hazırlanan yazı dizisinde Lenni Brenner adlı bir başka komplo teorisyeninin Naziler ve Yahudilerin işbirliği içinde olduğu tezi büyük ölçüde iktibas ediliyor. Başlık YAHUDİLİĞİ HİTLER KURTARDI!. "Eğer Naziler Siyonizme destek olursa, hem ülkelerindeki Yahudilerden kurtulmuş olacaklar, hem de Siyonistleri destekleyen büyük sermayedarlardan önemli finansal destekler bulacaklardı. Bu oldukça mantıklı bir ittifak önerisiydi. Bu sinsi işbirliğinin nihai amacı [Filistin'de] bir Yahudi devleti kurmaktır. Dünyada Yahudi sorunun çözümü için Almanya kadar çaba gösteren bir başka ülke daha yoktu." Bu tezin sadece Harun Yahya'nın veya diğer

²³ Bu arada, Dilipak'ın Erbakan'ın yapması gerekenleri, somut hatalarını, belirttiği bir yazısının olduğunu da belirtmeliyim.

bir komplo teorisyeninin spekülasyonu olmadığını da dönemin etkin Siyonistlerinden ve dünyaca ünlü bir yazar olduğu iddia edilen Emil Ludwig adlı bir “Siyoniste” referans vererek “isbat” ediliyor: “Hitler belki bir kaç yıl sonra unutulacak olabilir. Ama Filistin’de muhteşem bir Hitler anıtı dikileceğine eminim ...Yahudiliklerini yitirmiş olan binlerce Yahudi onun sayesinde kimliklerine geri döndürülebilmiştir. Bu yüzden ben şahsen ona karşı büyük minnettarlık besliyorum.”²⁴ Fakat, komplo bu kadarla kalmıyor, aslında Yahudileri katleden Hitler değil, o bile yanında çalışan 77 Yahudi subayın kuklasıdır. Eğer ortada bir katliam varsa, bunu bu subaylar göçü hızlandırmak için yapmışlardır. Akit küçük iğnesi ile büyük bir balonu patlatmıştır: **YAHUDİLERİ YAHUDİLER KATLEMİŞ!**²⁵

Nefret objeleri

Akitçiliğin özünde kaba ve mitik bir tepedekiler-aşağıdakiler şeması içinde bizi bizden olmayanlar yönetiyor anlayışı vardır. Bu tezle ‘biz’e kim olduğumuzu ve bizden olmayan kişilerin de nasıl kişiler olduğunu öğretir. ‘Biz’ olmayanlar, genelde seçilmiş bir kısım siyasetçiler ve entelektüeldir fakat asla ‘halkımız’ değildir. Bunlar hakaretimiz, aşağılayıcı ve demagojik bir dille anlatılırken, ‘biz’in sağduyusu, sabrı, ve memleketin gerçek sahibi olmamız vurgulanır, ruhumuz okşanır ve tahrik edilmemiz gerektiği uyarısı yapılır. Her an herkes bir nefret objesine dönüşebilir. Akit’in savunduğu zihniyet(ler) teflon tava gibi yanmaz, bulaşmaz, olduğu için, eleştirilmesini bırakın savunulmaması bile kabul edilemez, bunu yapan Fethullah Hoca’nın (S)TV’si bile olsa.²⁶ Nefret objeleri “beyin kıvrımlarında Siyonizmin par-

²⁴ 31.8.1996. *Akit*

²⁵ 4.12.1996, *Akit*. Bu yorum İngiliz The Daily Telegraph’ta yanılanan Hitler’in yanında 77 Yahudi subay çalışıyormuş haberi iktibas edilirken yapılıyor.

²⁶ Yaşar Kaplan, “Sende mi Brütüs,” 31.5.1997 de Hem Müslüman olup hem de RP’ye destek vermemeyi, başlıktan da anlaşılacağı gibi, ihanet olarak görüyor.

mak izi" olan ve kafaları "yandan kollu manyeto ile çalışan" çağdaş yobazlardır. Bu "hıyar"lar o kadar yobazdırlar ki, başörtülü birinin kanını pis kan olarak görüp kan kaybından ölmek üzere olan hastaya, hasta sahibinin ısrarına rağmen, kan vermesini engellerler.²⁷

Bütün entelektüel ve elit tabaka popülist ve antientelektüel bir dille nefret objesi haline getirilir. Onlar, Ahmet Süreyya Duma'ya göre hem çağdaş hem de yobazdırlar ve kendilerini, sanki bulunmayan paha biçilmez Hint kumaşı gibi görüp, halka ucuz işporta malı gibi, tepeden bakarlar. Anadolu kültür ve medeniyeti yerine, Avrupa kültür ve medeniyeti, Osmanlı sarığı yerine, Bizans kardinallerinin istavroz motifli serpuşunu, tolerans ve düşünce yerine baskıcı ve skolastik düşünceyi tercih ederler. Toplumun "kutsal saydığı her şeye savaş ve provokasyon bizim çağdaş yobazların iliklerine kadar işlemiş ilkelik tutkusudur."²⁸ Bu hakaretimiz, aşağılayıcı, popülist "totaliter dil"in muhatabı bazen "Jöleli saçlar, pahalı rugan iskarpinlerle entel bir görüntü çizen" YDH üyeleridir, Akit bu halleriyle onların tabana inmeyi nasıl başaracağını merak eder.²⁹ Fakat, Akit okurunun YDH'nin siyasal programından haberi olmaz. Eğer Hasan Fehmi Güneş gibi biri laikliği savunuyorsa, bu önce şeriata saldırı olarak haber olur. Sonra da, Güneş'in neden saldırdığı anlatılır okuyucuya: "Siyasi gözlemciler; böyle [daha önce Aynur Aydan'la olan ilişkisi yüzünden istifa etmiş] bir insanın şeriata karşı çıkmasının normal olduğunu" söylemişler.³⁰ Siyaseti gözlemleyenlerin de 'ruhumuzun doktoru' olduğunu biliyoruz.. Akit muhalefeti kabul etmez, Bayram Meral gibi muhalefet edenlerinden fikirlerine değil, "hem alkolik, hem de kumarbaz"³¹ olduğuna bakar. Bu aşağılayıcı, kişilikçi totaliter dilin kemiği de yoktur, ölümler arkasından da kullanılır. Cevat Akka-

²⁷ Ahmet Süreyya Durna, "Çağdaş Yobazlık ve Hıyar'lık" 4.5.1996, *Akit*.

²⁸ *Age*.

²⁹ *Beklenen Vakit*, 6.8.1994.

³⁰ *Akit*, 23.6.1997.

³¹ 25.5.1997

nat'ın Mustafa Ekmekçi için yazdığı yazıyı okuyoruz: "Küfrediyordu. Dinine [küfür dini] layık bir yaşayışın bütün icaplarını yerine getiriyordu. Samimi görünüyordu dininde. /Domuzcu, Ekmekçi.. / Domuzcuydu. Domuz etini, domuz yetiştiriciliğini hemen her ortamda savundu. Yaygınlaştırmaya çalıştı./ **'Domuza Yazılar'**ı yazdı/ Domuzların babası ve anne-siydi. Yetim ve öksüz kaldı domuzlar. İnanlara inanların şeriatına küfretti hep."³²

Nefret objeleri bazen şaka mı yapıyorlar dedirten, alaycı, uydurma haberlere de vesile olur: ÖZDEN BEYİN AMELİYATI OLDU MU? Kaynağı bilinmeyen (minik kuş olabilir) bir yerden edinilen bilgiye göre Özden kendisini sağlıklı karar alma yeteneğinden mahrum bırakacak ağır bir beyin ameliyatı geçirmiştir, ama doktorlar bunu kamuoyu önünde, meslek sırrı olduğu için, açıklayamıyorlarmış. Savunulacak hiç bir tarafı olmayan Özden'e karşı Akit okuru fikirlerle bilinçlenmez, sadece onun artık beyinsiz olduğunu düşünmeye teşvik edilir.

Siyonist destekli, laik, Kemalist, sermayesever solculardan oluşan ve rantıye 'bir kısım medya' da önemli bir nefret/aşağılama objesidir. Hakaret aşağılama devam eder. Bunlar, "hükümetin basınla ilgili düzenlemelerine karşı çıkarak yabancı *hayvanlar gibi* özgür olmak" istemektedir.³³ Medya mensuplarının "çoğu iyi çocuktur ama kendilerini düşünmez, vicdan muhasebesi yapmaz, kendi gerçeklerinden kaçır", dolayısıyla da Türkiye'yi temsil etmez, edemezde.³⁴ Aslen iyi olan bu çocuklar, maalesef şu anda Türkiye'nin çıkarlarından çok kendi çıkarlarını düşünmektedir ve "tek değer verdiği şey yeşilliktir (yeşil yeşil dolarlar)."³⁵ Medya halka karşı sermayeyi ve ihaneti temsil eder. Eskiden solcu olan medya mensupları, Gültepe'den Ulus'a taşınıp maaşları artınca TÜSİAD uzmanı kesilmişlerdir. Bu nedenle, sokağın dilini anla(ya)maz, dolayısıyla Şevki Yıl-

³² Cevat Akkanat, "Domuzcu, Ekmekçi," 28.5.1997, *Akit*.

³³ "Medya Ulufe İstiyor," *Akit*, 15.10.1996

³⁴ Yaşar Kaplan, "İlanen Tebliğ Olunur" 22.6.1997, *Akit*

³⁵ Yaşar Kaplan, "Medya Niçin Hedef?," *Akit*, 14.5.1997.

maz'ı hiç anlayamaz.³⁶ Medyanın Şevki Yılmaz'a saldırmamasının ardında bu halktan kopukluk vardır, ama aynı kopukluk nedeniyle yazarı bir siyasal İslâmcı olan İstiklal Marşına da sahip çıkmaya hakkı yoktur.³⁷ Zaten, medya gerçek halkımız olan Müslümanları hedef gösteren silahsız bir teröristtir.³⁸

Antisol(culuk)

Akit için bütün diğerleri, sol, patentçi ve dış destekli sermaye, medya, sinsi bir işbirliği içindedir. İslâmcı sermayeye karşı 'alışveriş yapmayın' listesinin Ordu'nun değil de, dışa bağımlı TÜSİAD, patentçi Koç, ve (bu) sermaye ile birleşen sol zihniyetin olduğu düşünülür.³⁹ Nitekim, Kombassan'ın üzerine giden SPK'ye da, devlet değil, sol zihniyet hakimdir.⁴⁰ Ama Akit'in sözüne sol zihniyetin ne demek olduğu konu olmaz, sol sadece her türlü çirkinliğin arkasındadır. Medyada cinsi sapıklıkların hoş görülmesinin arkasında bile Marxistler vardır.⁴¹

Standart açıklama komplo teorisi ise, standart suçlu, veya günah keçisi de soldur. Yaşar Kaplan'dan okuyoruz:

"Bizim Solcuların ilginç davranış biçimleri ve alışkanlıkları var. Mesela her halükarda kendilerini haklı görmek gibi. ... kendilerini herkesten vatansever göstermek gibi. ... Üstelik hiç de ileride ve de hiç de ilerici olmadıkları, hiç de vatansever olmadıkları ... halde. Türkiye'nin başı her zaman ağrıtılmak istenmiştir. Başka suçlu aramaya gerek yok, bunun baş aktörleri baş sorumluları bizim 'ömre bedel' solcularımızdır. Türk solu ...dış güçlerin emellerine hizmet etmekten başka bir misyon üstlenmemiştir. Yani, Türk solu, her zaman dünya sağ'ının (Kapitalist ve emperyalist ağaların) hizmetinde olmuş ve doğrusu efendilerine gönüllü olarak verdikleri bu

³⁶ Ahmet Kekeç, "Şevki Yılmaz'ı Seviyorum," *Akit*, 7.6.1997.

³⁷ Yaşar Kaplan, "Medya Niçin Hedef?," *Akit*, 14.5.1997.

³⁸ Alişan Hayırlı, "Terör Üzerine Çeşitlemeler," *Akit*, 8.11.1996.

³⁹ 20 ve 22.6.1997, *Akit*, A. Dilipak, "Ne Hallere Düştük," 8.6.1997, *Akit*, .

⁴⁰ *Akit*, 19.6.1997, 23.6.1997.

⁴¹ Haluk Nurbaki, "Medya'nın Çürümüşlüğü," *Akit*, 7.11.1996.

hizmette de kusur etmemişlerdir. Solcularımızın huyudur ülkeye ve topluma hiç dirlik vermek istemezler. Buna rağmen sanki ... kendilerinden başka toplumcu, kendilerinden başka vatansever yokmuş gibi de birtakım havalara girerler. ... Huzursuzluk çıkarmaktan zevk alırlar. Sadisttirler, muzırdırlar. Namussuz ve nankördürler. Gafildirler, hâindirler. Hattâ denilebilir ki, bunların dünyada en çok zevk aldıkları şey ihanet etmektir.”⁴²

Değersiz Hayatlar ve Otorite Aşkı

Ülkeye topluma huzur vermeyen, her türlü sorunun nedeni olan varlıkların yok edilmesinde de bir mahsur yoktur. Akit’in ‘öcü’leri vardır ve bunlar “öl(dürül)se de olur.” Akit devletin öldürürken, tutuklarken, yargılarken tarikatçı ile barikatçıyı, tetik çeken ile tespih çekenı dikkatle ayırt etmesini ister. Akit devlet kimseyi dövmesin/öldürmesin demez, ‘biz devlet severleri’ kollasın der. Medya mensuplarının polis tarafından dövülmesi üzerine Yaşar Kaplan’ın yazdıkları otorite aşkının, anti-solculuğun ve bazıları ölse de (daha iyi) olur anlayışının tipik bir örneği.

“Bazı medya kurumlarında çalışan ve polisin karşısına muhabir kılığıyla çıkan herkes muhabir değil. Adam ... militanlık yapıyor. .. onların ne mal olduklarını çok iyi bilen polisten dayak yiyince, olayı bir kez daha çarpıtarak olmadık yerlere çekmek istiyorlar. ... Kimsenin burnunun kanamasını istemeyiz, *ama* her gün bir yerlerde olay çıkarmayı ve barikatlar kurarak polisle çatışmayı, halka rahatsızlık vermeyi iş edinmiş **barikatçı** militanlardan birisi ölse ‘masum vatandaş’ olarak takdim edi[li]yor, polisi yanlış adam öldürmekle suçluyorlar. Öldürmek her zaman üzücüdür. *Doğru adamı* da öldürsen, üzücüdür bu. .. *Ama militanlar da ölümün üstüne gidiyorlar*. Sonra bu azgın militanlardan birisi ikisi ölecek olursa militan kabul edilmiyor, sokaktan her hangi bir vatandaş kabul edili-

⁴² Yaşar Kaplan, “Barikatçı ile Tarikatçıyı bir Tutanlar,” *Akit*, 21.7.1996.

yor. .. Masum vatandaşı da, o militanların arasında ne geziyor? Efendim, bakkala sigara almaya gitmiş. .. Yok canım, bu polisleri bu kadar enayi yerine koymamak gerekir”⁴³

Kaplan bize üzülssek de bunların öldürülmesi doğru olacak insanlar olduğunu ve bunlardan bazılarının ‘kaşınarak’ ölümün üstüne gittiğini öğretiyor. Bu dersle bilinçlenen Akit okuru için ise in-san hayatından daha kutsal bir şeylerin olacağı açıktır. Akit en hassas olmamız gereken yerde/konuda, ayağımızı vuran bir ayakkabı gibi, yüreğimizi nasırlaştırır. “Ölse de olur”lar sadece ‘solcu’ gazeteciler değildir, mahkumlar da ölse olur. Zaten mahkum edilmiş, suçlulardır. Bu da ‘asmayıp da besleyelim mi’nin bir versiyonudur. Bir zamanlar, birilerinin öldürülmesi gerektiğini düşünmüş ve bunu denemiş, Hüseyin Üzmez’in soğuk ve rasyonalist kaleminden, gene, okuyoruz: “Elbette hangi sebeple olursa olsun, insanoğlu ölüm karşısında duygusuz ve hareketsiz kalmaz. Düşmanı olsa kurtarmaya çalışır. *Ancak*, unutmamak gerekir ki (Sayın Livaneli’nin de yazısısında belirttiği gibi) *bu gençleri kimse ölüme zorlamamış*. İnsan için dilediği gibi yaşamak nasıl ‘demokratik bir hak’sa, ‘dilediği gibi ölmek’de isteyenin hakkı olmalıdır. Zaten *bir kişi ölmeye karar vermişse, onu önleyecek (Allah’tan başka) bir güç de yoktur.*”⁴⁴ Tabii, bu arada Şevket Kazan’ın gücünü göz ardı ediyor Üzmez. Üzmez’e göre, bu ülkede zaten açlıktan, işsizlikten köprü altlarında ölen bir sürü adam vardır, onlar dururken bu mahkumlarla uğraşmanın da bir alemi yoktur, ve illa mahkumlara yardım edilecekse, ‘suçsuz yere yatan’ Sivas mahkumlarına yardım edilmelidir.

Sivas

Değersiz hayatlar mantığı, (Beklenen V)Akit gazetesinin Sivas olaylarına yaklaşımında da devam etmektedir. Sivas *olayları*, aslında, Başbağlar *katliamı*, için hazırlanmış bir komp-

⁴³ Yaşar Kaplan, “Barikatçı ile Tarikatçıyı bir Tutanlar,” *Akit*, 21.7.1996.

⁴⁴ Hüseyin Üzmez, “Livaneli Arabulucu,” *Vakit*, 1.8.1996.

ludur.⁴⁵ O nedenle, Dürüst Gazete Beklenen Vakit için bu olayı kınamak çok zordur, zira ortada kınanacak bir olay değil Başbağlar katliamı için hazırlanmış bir komplo vardır. Medya'nın da hem Sivas'ı abartıp, hem de Başbağlar'a "kör, sağır, dilsiz"⁴⁶ kalmasının da bir alemi yoktur. Başyazar, Abdurrahman Dilipak'tan okuyoruz:

Aydın hakkı diye bir hak yok, insan hakkı var. Yaşama hakkı eşit bir haktır. Başbağlar'daki köylü ile otelde yakılarak öldürülenler aynı canı taşıyorlardı. (..) Teslime Nesrin'in, ya da Salman Rüştü'nün kışkırtıcı hezeyanları ve beyanları, onlarca insanın ölümüne sebep oldu. Ama, bazı çevrelere göre bu kişiler hala masum. Onurları incinen on binlerin temel haklarını görmezlikten gelenler, birtakım sapıkların hezeyanlarını fikir hürriyeti çerçevesinde görenler, namus hürriyetini, inanç hürriyetini, vicdan hürriyetini aynı derecede ciddiye almıyorlar. (....) son zamanlarda sürekli olarak İslâma ve Müslümanlara karşı tahrikkâr bir tavır takınan Aziz Nesin'in, *Pir Sultan Senliği adı altında*, aynı şekilde *İslâma ve Müslümanlara karşı kışkırtıcı bir senaryoya* figüran olarak çağırılması basit bir tesadüfler zinciri ile açıklanamaz. Sivas olayları, Başbağlar katliamının gerekçesi olarak kullanılmıştır. Hedeflenen Alevi-Sünni çatışmasıdır. Ama bu tahrikler fayda vermemiş, *Sivas halkı bu tahrikçilere katılmamıştır*. Bu tahrikçileri son yerel seçimlerde her türlü ittifaka rağmen tekrar mağlup etmiştir. Belki Aziz Nesin'i yargılamamak mümkündür. ... cezai ehliyet açısından değerlendirilmesi gerekir.... mükellef olmadığı sonucu çıkabilir mi diye düşünüyorum. Tabii asıl kafamı karıştıran nokta, eğer Aziz Nesin tahrikçi idi ise, DGM Savcısı bir yıl niye bekledi? ... yeni bir belge mi ele geçti. Ele geçen bilgi ve belgeler ışığında tek tahrikçi Aziz Nesin mi idi? ... Eğer durum biliniyor idi ise, şimdiye kadar niçin beklendi? Yoksa bu iş de bir başka

⁴⁵ Başyazar A Dilipak böyle bir(er) komplo olduğunu söylüyor 12.8.1994 tarihli *Beklenen Vakit* gazetesinde.

⁴⁶ *Beklenen Vakit*, 13.8.1994.

“komplo”nun bir başka parçası mı? Bilmiyorum, ama tekin bir gelişme değil.⁴⁷

Önder Sav gibi mahkeme tarafından yargılanan kişilerin 15 yıl hapisle cezalandırılması üzerine, ateş düşüğü yeri yakar diye düşünüp, “dünyanın en ağır cezası verilse dahi, yakınlarının 3 yıldır süregelen acıları dinmeyecektir” dersiniz, Akit’e göre, bu sözler ile “‘Kazıklı Voyvoda’ mantığının çağdaş uzantısı olduğunu ortaya” koymuş olursunuz.⁴⁸ Zaten Sav’ın ‘sol’ zihniyeti, uygulandığı iddia edilen komplo senaryosunun esas oğlanıdır. Nitekim, bunlar son yerel seçimde Sivas’ta mağlup olmuştur, ama, Beklenen Vakit’in iddiasına göre, Başbağlar katliamının katillerini, suçüstü yakalandıkları halde, siyasal baskılar sonrası (o zaman iktidardaydılar) serbest bıraktırmayı başarmışlardır. Sanıklarda Avrupa’ya kaçtığı için yargılanacak sanık bulunamıyor, hesap sorulamıyor, ve “[v]atandaşlar, bu yüzden katillerin cesaret bularak yeni yeni Başbağlar benzeri cinayetlere ve toplu kıyımlara yöneldiğini belirtiyorlar[mış].⁴⁹

Olay bir provokasyon ve tahrik sonucu olduğuna göre, bir kısım medyanında olayı abartması yersizdir. Fakat sadece yersiz değil aynı zamanda, komplonun bir parçası olmasının, ‘bir kısım’ olmasının ve “ahlâksızlığın” bir göstergesidir. Sonradan ne kadar Türkçü olduğunu ezanın Türkçe okunması dileğini ağızından geçirerek gösterip İslâmî kesimin tepkisini çeken dönemin DGM başsavcısı Demiral, olaydan bir yıl geçtikten sonra Aziz Nesin’i ‘tahrik’ ile suçladığında, Akit bu suçlamayı eleştiren bir kısım medyaya olayı saptırdığı için *ahlâksız* diyordu. Demiral “olayların *asıl* tahrikçisini” görmüştü, fakat geçmişte de işçileri kullanarak ülkeyi Kanlı Pazar’lara sürükleyen, ‘fikir fahişesi’, ‘İslâm, Müslüman ve Şeriat düşmanı’ medyadan başka ne beklenirdi ki.⁵⁰

⁴⁷ A. Dilipak, “Teslime Nesrin, Aziz Nesin ve Başbağlar,” *Beklenen Vakit*, 12.8.1994.

⁴⁸ “Sav, Yine Şeriat Saldırdı,” *Akit*, 3.7.1996.

⁴⁹ *Beklenen Vakit*, 11 ve 12.8.1994.

⁵⁰ *Beklenen Vakit*, 13..8.1994.

Eğer demokratik bir siyasal toplumun, olmazsa olmazlarından biri 'sivil toplum' ise sivil toplumun da olmazsa olmazlarından biri kişilik haklarına (fikirlerine değil) saygı, fikirlere eleştirilerde ve tartışmalarda aşağılama ve hakaret yerine nezaket, saygı sivil toplum olabilmenin şartlarından biridir. Buna göre, rakiplerimiz, kişi(lik)ler değil fikirlerdir ve onların ne/nasıl giy(in)diği, sakallı mı, türbanlı mı, küpeli mi olduğu tartışma konusu değildir. Çünkü, bunlar fikir değildir. Rakib gördük-lerimizin temel hak ve özgürlüklerine, ki bunların en önemlisi yaşama hürriyeti olsa gerek, saygı duymamız, sadece demokrasinin değil 'adam' olmanın da bir şartı olsa gerek. Akit yazarlarından Abdülkadir Özkan'ın Susurluk'tan bahsederken kendi kendisine sorduğu "Devlet Ne Yapabilir" sorusuna verdiği cevapta hürriyetleri herkes kendine istemeye, ancak kendisi gibi düşünmeyenlere çok görmeye devam ettiği sürece temel insan haklarına saygılı bir yönetim tarzının oluşturulmasını zor gördüğünü belirtiyor.⁵¹ Bence, Akit'in, başka birini değil, kendi yazarının bu teşhisini tekrar okuması ve acilen dikkate alması gerekiyor. Özkan'ın dediği gibi, "[b]irtakım kimseler kendilerini devlet koruyucusu, bazıları ise devlet düşmanı olarak görmeye devam ettiği sürece" ihtiyacımız olan zihniyet değişimi gerçekleşmeyecektir. Öyleyse, sorun ne bu memleketin gerçek sahiplerinin belirlenmesi ve devletin onlara verilmesi ile, ne de devletin verilmemesi gereken bazıları 'ölse de olur' mantığı ile çözülecektir. Akit okurunu bu yönde bilinçlendirmelidir. Patlaması gereken balonlar, komplo balonları değil, kitleleri siyasetin gerçekliklerinden uzaklaştıran, habersizleştiren, ve siyasetin aktörü değil figüranı haline getiren balonlardır. Akit, anladığım kadarıyla, patlaması gereken balonları şişirmektedir, hem de kuvvetle üfleyerek.

⁵¹ Abdülkadir Özkan, "Devlet Ne Yapabilir?," *Akit*, 8.11.1996.



**MEMLEKET
HALLERİ**

KİTAPLARI

Milli Görüş Hareketinin ve aktörlerinin inişli-çıkışlı, serüveninin içinde gizlenen sorunsalları, 'siyasal olan'ın yol göstericiliğinde tartışırken, siyaset bilimi alanında çok sık gözlemlediğimiz bir açmazda düşmemekte, Hareketi ve aktörlerini topluluktan, insan unsurundan, günlük yaşamdan, ve sistemden soyutlayarak incelememektedir. Tersine, Çınar, Hareketin ve taşıyıcı örgütlerin rolünü, anlamını ve önemini hem kendi kişisel tarihimiz hem de siyasal sistemimizin tarihi ışığında, dahası, global sızmalarla iç içe ve karşılıklı etkileşim içinde anlamamıza yardımcı olabilecek analitik bir perspektif kullanmaktadır. Menderes Çınar'ın projesi, siyasetin çevre ile etkileşerek dönüşen ve dönüştüren potansiyelini zaman-mekan-ajan üçlüsünün ivmesi ile İslamcı siyasetler özelinde tartışırken, son 25 yılın neo-politikalarının siyaset kavramına indirdiği öldürücü darbeleri de yaratıcı ve ışıltılı bir perspektifle aşıyor. Dolayısıyla, Menderes Çınar'ın bu kitabından geriye, siyasal İslam başlığı altında üst üste, yan yana, karmakarışık yığılmış verilerden çıkarılmış hep aynı, apolitik ve duygusal sonuçlar yerine "siyasal olan'a" taraf olmakla övünen, taze, bağımsız, zihin açıcı ve analitik tartışmalar kalıyor.

Ümit Cizre



dipnot yayınları

Selanik Caddesi 82/32 Kızılay - Ankara

ISBN 975-9051-03-6



9 789759 051037