

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>

Zafer Yılmaz

Yeni Türkiye'nin Ruhu

Hınc, Tahakküm,
Muhtaçlaştırma



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

İletişim



Zafer Yılmaz • YENİ TÜRKİYE'NİN RUHU

ZAFER YILMAZ

Yeni Türkiye'nin Ruhu

Hınç, Tahakküm,
Muhtaçlaştırma



ZAFER YILMAZ • Yeni Türkiye'nin Ruhu

ZAFER YILMAZ ODTÜ Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Bölümü'nden 2001 yılında mezun oldu. Aynı bölümden 2004 yılında master derecesini aldı. 2002 yılında Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Bölümü Siyasal Teori Kürsüsü'nde araştırma görevlisi olarak göreve başladı. Doktorasını Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Bölümü'nde 2011 yılında tamamlayarak, Siyasal Düşünceler Tarihi, Çağdaş İktidar Kuramları, Çağdaş Siyasal Akımlar derslerini vermeye başladı. Doktora çalışması sırasında Berlin, Freie Universität, Sosyoloji ve Brunel University Londra, Siyaset ve Tarih bölümlerinde, doktora sonrasında ise University of California Berkeley, Sosyoloji bölümünde misafir araştırmacı ve misafir öğretim üyesi olarak bulundu. *Toplum ve Bilim*, *Praksis*, *Mülkiye*, *Turkish Studies*, *Ayrıntı* ve *Birikim* gibi dergilerde yayımlanmış çeşitli makale ve yazılarının yanında, Dipnot Yayınları tarafından basılan *Yoksulları Ne Yapmalı?* isimli bir kitabı bulunmaktadır. Siyasal teori, siyasal düşünceler tarihi, yoksulluk araştırmaları, toplumsal hareketler, otoriterliğin kaynakları gibi çeşitli konularda çalışmaktadır. 7 Şubat 2017 tarihinde yayımlanan 686 no'lu kararnameyle, "Bu Suça Ortak Olmayacağız" barış bildirisini imzaladığı için görevine son verilmiştir. Potsdam Üniversitesi Genel Sosyoloji Kürsüsü'nde misafir öğretim üyesi olarak çalışmalarına devam etmektedir.

İletişim Yayınları 2666 • Araştırma-İnceleme Dizisi 437

ISBN-13: 978-975-05-2466-0

© 2018 İletişim Yayıncılık A. Ş. (1. Basım)

1. BASKI 2018, İstanbul

EDITÖR Aybars Yanık

DİZİ KAPAK TASARIMI Ümit Kıvanç

KAPAK Suat Aysu

KAPAK FOTOĞRAFI Hüseyin Türk

UYGULAMA Hüsnü Abbas

DÜZELTİ Remzi Abbas

BASKI Sena Olsel • SERTİFİKA NO. 12064

Litros Yolu, 2. Matbaacılar Sitesi, B Blok, 6. Kat, No: 4NB 7-9-11

Topkapı, 34010, İstanbul, Tel: 212.613 38 46

CİLT Güven Mücellit • SERTİFİKA NO. 11935

Mahmutbey Mahallesi, Devekaldırımı Caddesi, Gelincik Sokak,

Güven İş Merkezi, No: 6, Bağcılar, İstanbul, Tel: 212.445 00 04

İletişim Yayınları • SERTİFİKA NO. 10721

Binbirdirek Meydanı Sokak, İletişim Han 3, Fatih 34122 İstanbul

Tel: 212.516 22 60-61-62 • Faks: 212.516 12 58

e-mail: iletisim@iletisim.com.tr • web: www.iletisim.com.tr

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

Sevgili annemin aziz hatırasına...

Bugünkü “  lden” çıkacağımıza kaya gibi inanıyorsam, böyle basit bir hatırlatmanın bile, en seçkin zihinleri boğan bu düşünce boşluğu içinde etkisinin on misli artabileceğini d    nd  ğ mdendir. Bo luğu sessizliğinde yüksek sesle konuşma yürekliliğini gösterirseniz birileri sizi mutlaka duyar.

– LOUIS ALTHUSSER, *Gelecek Uzun Sürer*, s. 240



İÇİNDEKİLER

Giriş	11
AKP ve Yeni Türkiye'nin Ruhu: Kanaat Endüstrisi, Hınç Toplumu ve Mağduriyet Tahayyülleri	19
Türkiye'nin sembolik siyaseti ve reaksiyoner-paranoyak haletiruhiye	25
Kanaat endüstrisi, mağduriyet tahayyülleri ve hınç toplumu	31
Adalet, eşitlik ve özgürlük peşinde bir muhalefet için hazırlanmak	41
Demokratik-cumhuriyetçi momenti örgütlemek ve siyaseti savunmak	53
AKP ve Yoksulluk: Paternalizm, Muhtaçlaştırma ve Tahakküm Stratejileri	61
Tanımadan minnet üretimine yeni yardım politikaları	63
Paternalizm ya da "vura vura bizi büktüler..."	68
Yeni "fark yaraları" ve ezilenlerin öfkesi	73
AKP ve Devlet Hayırseverliği: Minnet Ekonomisi, Borç Toplumu ve Siyasal Sermaye Birikimi	77
Hediyeden sadakaya: Hayırseverlik ve borcun üretimi	85
Patron-klientelizm, yardımlar ve siyasal sermaye birikimi	102

AKP, hayırseverlik ve çifte borç toplumunda borç-minnet kapanı	111
Sonuç	132
Bir "Kanaat Toplumu" Olarak Türkiye ve İşlevsel "Entelektüelleri"	137
OHAL ve Plebisiter Otoriterlik: Korkuyu Beklemek ya da Demokrasiyi Kazanmak!	157
Gemi Batıyor: Filikaları Yakalım!	175
KUTU: <i>Kobane Direnişi ve Türkiye Siyasetinin Yaklaşan Schmitt Momenti</i>	193
Yeni Türkiye'nin "Dava" Seferberliği ve "Muarızları"	199
AKP, "biz" in dışına düşenler ve yeni temsil siyaseti	202
Radikal popülizm ve demokratik asabiyet	207
KUTU: <i>Ankara Katliamı, Kötülüğün Sıradanlığı ve Yas Siyaseti</i>	213
Bir Meslek Olarak İtaat ve Üniversite	217
Sonuç: Sivil Ha(l)k Hareketleri Niçin Yenilmezler?	231
Gezi Parkı Direnişi ve Türkiye siyaseti	232
Hak hareketleri, yeni siyasal öznellik biçimleri ve Gezi	236

Giriş

Türkiye, neredeyse her ânı sonu gelmeyecek gibi görünen siyasi ve ekonomik krizlerle dolu bir ülke ve bu krizlere yakın zamanda daha şiddetlileri de eklenecekmiş gibi görünüyor. Ahmet Hamdi Tanpınar, sıkça alıntılanan “Türkiye evlatlarına kendisinden başka bir şeyle meşgul olmak imkânını vermiyor” cümlesini sarf etmişti.¹ Oysa eskisiyle yenisiyle Türkiye’nin en büyük başarısı, “evlatları”nın temelde ne kendi dertleriyle ne de memleketle meşgul olmasına izin verişidir de denebilir. Türkiye’nin mütemadiyen krizlerle, OHAL’lerle ve tasfiyelerle dolu siyasi tarihi ve gündelik hayatı, memleketin siyasal sorunları üzerine esaslı bir irdelemeyi, ciddi bir düşünme çabasını, derin bir soruşturmayı imkânsızlaştırarak, “en yakındakilerle ilgilenmek üzerine kurulu, her günkü haletiruhiyemizin doğurduğu unutmamanın kudreti”ne tutunmuş, “hiçbir şeye bağlı kalmayan, hiçbir şeye meyletmeyen, gün ne getirirse ona kendini teslim eden, ama yine de her şeyi üstlenen o kayıtsızlığın meşum

1 Bkz. Ahmet Hamdi Tanpınar, *Günlüklerin Işığında Tanpınar’la Başbaşa*, I. Enginün ve Z. Kerman (haz.), Dergâh Yayınları, İstanbul, 2013, s. 259.

duygusuzluğunu” benimsemiş bir meşguliyet biçimini hepimize dayatıyor.² Kriz koşullarında yaşamını sürdürme çabası, düşüncenin ve ifade özgürlüğünün despotik bir baskı altında gelişimi ve Türkiye’nin bir kanaat toplumuna dönüşümü, en yakında ve erişilebilir olan ile ilgilenme ve kısa süreli bir bakış açısıyla şimdiki zamana gömülme halini daha da şiddetlendirerek, zihinlerimizi hayatı çekilmez hale getiren siyasal krizlerin temelinde yatan esas sorunları düşünmekten ve onlara yönelik beraber çözüm arayışlarına girişmekten alıkoyuyor. Türkiye’de sadece düşünme çabası açısından değil, kalabalıkların geçim mücadelesi açısından da gündelik olanı hâkim kılma, siyasi tercihler bağlamında reaktif kanaatler ve duyguları belirleyici hale getirme, anlık tepkileri yüceltme ve siyasal tahayyülü otoriter imgelerle donatma edimi, güçlü siyasal, ekonomik ve kültürel temellere sahip bir yönetim stratejisi aslında. Süratle toplum için bir hayatta kalma sorununa dönüştürülen bu krizler, sadece devletin, toplumun ve ekonominin kuruluşuna ilişkin temel açmazların kaçınılmaz sonucu değil, aynı zamanda kalabalıkları yönetilebilir kılmanın, siyasal alanı dar bir devletçiliğe hapsedmenin ve eşitlik talep eden hak mücadelelerini bastırmanın da en temel aracı. Bu stratejinin insanda şaşkınlık uyandıracak derecede başarılı olmasının ardında ise kuşku yok ki siyasi faaliyetin Türkiye’de ifa edilme tarzı, siyasal alanın kurumsal ve hukuksal yapısının almış olduğu biçim, olağanüstü devlet biçiminin yerleşikleşmesi ve siyasal kültür ve birikimin zayıflığı yatıyor.

Elinizdeki çalışma, Türkiye siyasetinde belirleyici olan güç mücadelesine yön veren duygusal yatkınlıkları, kanaat üretim yapılarını ve baskın tahayyül biçimlerini, bir başka deyişle, siyasal eylemin ve düşüncenin belirleyici koşullarını

2 Bkz. M. Heidegger, *Varlık ve Zaman*, K. H. Ökten (çev.), Agora, İstanbul, 2008, s. 366.

tartışmayı amaçlıyor. İlerleyen bölümlerde değinileceği gibi, temelde güç mücadelesi üzerine kurulu bu siyaset, siyaseti siyasal topluluğun eşit kuruluşuna, haklara ve özgürlükçü siyasal eyleme dair bir mesele olmaktan çıkararak, mütemadiyen bu topluluğu temsil iddiasındaki devletin muhafazasına/bekasına dair bir soruna dönüştürürken, demokratik kurucu siyasal eylemi sürekli kılma çabasının yanında, eşitlik ve özgürlük doğrultusunda hakları genişletmeye çalışan siyasal eylemi ve demokrasiyi kurumsallaştırma gayretini de bastırıyor. Siyaset ne kadar devleti tanzim etmeye, onu güçlendirmeye ve tahkim etmeye dair mesele haline geliyorsa o kadar siyasal topluluğun üyelerinin, yani yurttaşların refahıyla, mutluluğuyla, ortak eylemiyle ve özgürlüğüyle ilgili bir mesele olmaktan da çıkıyor.³

Aslında siyasetin hâkim icra edilme tarzı, siyaseti devletin bekasına, ulusun/ümmetin varlığının devamına, sembollerin muhafazasına ve kanaatler etrafında siyasal grupların inşasına dair bir mesele haline getirerek hem siyasal düşüncenin gelişmesini önlemeyi hem de siyasal faaliyetin bizzat kendisini sönmüslendirmeyi, bir anlamda onu devletin sürekliliğini sağlamaya dair sığ bir faaliyete ya da temelde kitle manipölasyonunda demirlenmiş dar anlamda siyasal temsil işlemine indirgemeyi amaçlıyor. Belki diğer düşünce alanlarına nazaran, Türkiye’de siyasal düşüncenin sınırlı doğasını açıklayan en önemli etken de yine devlet merkezli ve katı bir milliyetçilikle malul bu siyasal alanın ve onun muktedir aktörlerinin, Türkiye’yi sürekli ve topyekûn bir kriz toplumu olarak kurmayı başarılmasında yatıyor. Topyekûn kriz hali, devletin kendisinin basitçe bir kurum olmanın çok ötesine geçerek siyasetin ta kendisi haline gelmesini sağlıyor ve

3 Bu bağlamda güç siyaseti, iktidar ve siyasal topluluk arasındaki ilişki konusunda bkz. Hannah Arendt, *The Origins of Totalitarianism*, Penguin Books, 2017, s. 178-179.

her siyasal faaliyetin devletle ilişkisi üzerinden anlaşılmasını siyasetin tüm icracılarına dayatıyor. Söz konusu olan basitçe devletin despotik bir aygıt olarak siyasal faaliyeti bastırması, sınırlandırması ve yönlendirmesi de değil. Mesele, Türkiye’de devletin kendini bir kurum, düşünce ve şiddet olarak kurabilmenin çok ötesine geçerek, kendisini bir arzu haline getirebilmesinde, siyasal grupların oluşumunu devletleşme refleksiyle doldurabilmesinde, en önemlisi de devlet olma/devlet gibi davranma arzusunun kalabalıkların ve onların geleneksel ve muhalif entelektüellerinin zihninde güçlü bir biçimde kök salabilmesinde yatıyor.⁴

Bu bitmek bilmez kriz hali ve devlet inşası/muhafazası beraberinde olağanüstü usulleri, milliyetçi-muhafazakâr kanatlar ve hınç gibi duygular etrafında örgütlenmiş kitle aksiyonerliğini, şiddet yüklü askerî müdahaleleri ve güvenlik devletin hak talep edenlere karşı her alanda hâkimiyet kurmasını getiriyor. Sonuç olarak, muadilleriyle karşılaştırıldığında son derece sık bir düşünsel birikime sahip olan siyasal elitler grubu, onun eşlikçisi kanaat endüstrisi ve mütemadiyen güç kazanan güvenlik aygıtları, giderek karmaşıklaşan bir toplumu ve yükselen hak ve özgürlük taleplerini ulus-devlet ekseninde hizalamak ve muhalif siyasal grupları ve onların organik entelektüellerini de devlet çıkarının ve aklının olmasa da devlet reflekslerinin taşıyıcısı durumuna getirmek için, sadece baskı yoluyla değil, aynı zamanda ruh-

4 Gilles Deleuze ve Felix Guattari'nin dediği gibi, “devlet, despotun kafasından kullarının kalfesine, ve entelektüel yasadan, yasadan kurtulan ya da serbestleşen fiziksel sistemin bütününe geçen arzudur. Devlet arzusu, en inanılmaz bastırma makinesi yine de arzudur, arzulayan öznedir ve arzusunun nesnesidir.” Gilles Deleuze ve Felix Guattari, *Anti-Oidipus, Kapitalizm ve Şizofreni-1*, F. Ege, H. Erdoğan, M. Yiğitalp (çev.), Bilim ve Sosyalizm Yayınları, 2012, s. 295. Türkiye’de diğer pek çok şeyin yanında siyasal düşüncenin gelişmemesinin en önemli nedeni, “arzusunun despotik devletin tuzaklarında kısıtlanmış olması, bütünüyle devletin makinesine yatırılmış olması” değil midir? Bkz. Deleuze ve Guattari, *Anti-Oidipus*, s. 298.

ları da özgürlüğe ve eşitliğe karşı kazanmanın yollarını bu-
larak krizler içinde kolayca yönetilebilir bir ülke yaratıyor.

İşte tam da bu nedenle, Türkiye’de beraberliğin kurucu
gücüne, özgürlüğün yaratıcılığına, yurttaşlığın ortak eyle-
mine ve tüm canlılar arasındaki ortaklığa çağrı çıkaran bir
siyasetin, bütün mercileri sorgulayan ve ruhlarımızı özgür-
leştirecek bir mikro-siyasetle, “bir arzu siyaseti”yle de bü-
tünlenmesi gerekiyor. Daha ileride etraflıca ele alınacağı gi-
bi istisnai de olsa bu tür anlara yakın zamanlarda tanıklık et-
tik. Gezi Direnişi, 7 Haziran 2015 Seçimleri ve 2017 Anaya-
sa Referandumu, söz konusu siyasal yapının kırılğanlıklar-
la dolu olduğunu, kendini hâkim kılmakta bir hayli zorlan-
dığını ve başka bir siyasallığın açığa çıkabileceğini hepimize
gösterdi. Bu bağlamda muktedir aktörlerin bu kriz ve baskı
halini nasıl sürekli kılmayı başardığından çok, bu düzene-
ğin toplumsal mücadeleler ve etkili bir muhalefet tarafından
hangi biçimlerde kesintiye uğratıldığı ve bu müdahale an-
larının etkisinin niçin sınırlı kaldığı meselesi üzerine daha
fazla düşünmemiz gerekiyor. Gezi Direnişi sonrası reaksiyo-
ner, devletçi ve milliyetçi bir geri-tepkinin başarıyla örgütle-
nişini, bu tür özgürlükçü ve eşitlikçi anları, onları uzun sü-
reli kılacak yapılara, ilişkilere ve siyasal programlara evrilte-
rek, bu baskıcı siyasal yapıyı dönüştürmekte başarısız olma-
mızın bir nişanesi olarak değerlendirebiliriz. Fakat bu anla-
rın en önemli başarısının, bizlerin olduğu kadar iktidarın da
sınırlılıklarını ortaya koyması, siyasette hâkim olan mevcut
düşünsel ve maddi sınırların ortadan kaldırılabilceğini gös-
termesi, otoriter ve baskıcı ruha karşı içerisinde ütöpik bo-
yutu muhafaza eden başka bir ruhu filizlendirmesi ve siya-
sette imkânlı/imkânsız olan arasındaki ilişkiyi dönüştüre-
rek, demokrasiyi yeniden siyasetin ufkuna yerleştirmesi ol-
duğunu da unutmamalıyız; çünkü alternatif bir demokratik
toplum tahayyülünün imkânları tam da bu anlarda yatıyor.

15 Temmuz darbe girişimi sonrası Adalet ve Kalkınma Partisi (AKP), mevcut kriz eğilimlerini daha da yoğunlaştırarak ve yukarıda değindiğimiz siyasal alanın tüm imkânlarını kullanarak, Türkiye'nin bitmek bilmez OHAL tarihinde yeni bir sayfa açtı. Nasıl kapanacağını henüz bilmediğimiz bu sayfa otoriter bir atılımı, muhalefetin baskı altına alınışını, tek kişinin yönetimine yönelik bir idari ve hukuksal düzenlemeyi ve ancak güvenlik ve baskı politikalarıyla üzeri örtülebilen derin bir siyasal krizi de beraberinde getirdi. Giderek daha da derinleşecek olan bu siyasi kriz, demokrasi ve hak talep edenler tarafından demokratik bir kurucu momente dönüştürülmediği müddetçe de sonlanacak gibi görünmüyor. Fakat AKP'nin şiddet yüklü güvenlik politikalarının ve ilerleyen bölümlerde ele alınacak olan kanaat endüstrisinin başarılı algı operasyonlarının yanında, mevcut baskı politikalarına itiraz edenler arasında kanaatlere ve reaktif duygulara dayalı bu siyasal yapının süregelen etkisi, bu tür bir demokratik momenti örgütlemenin önündeki en büyük engel olarak duruyor. Bu nedenle Türkiye'nin esaslı sorunlarına çözüm üretebilmek için, kurumlarda, siyasi partilerde ve yasalarda yapılacak olan dönüşümü öncelleyen, kanılarda, görüşlerde, duyarlıklarda, tutumlarda, arzulara gerçekleşecek bir değişimi nasıl mümkün kılabileceğimizi her zamankinden daha büyük bir aciliyetle düşünmemiz gerekiyor.

Fakat mevcut krizin derinliği ve yoğunluğuyla beraber, "Yeni Türkiye"nin insanı soluksuz bırakan otoriter, pragmatist ve reaktif ruhu, giderek şiddetlenen zora dayalı politikalarla karşı koyma çabası ve haysiyetli bir biçimde ayakta kalma mücadelesi, yukarıda değindiğimiz gündeliğe/şimdiki zamana gömülme halini daha da derinleştirerek doğal olarak hepimizi, yaşadığımız sorunlara dair genelde aklımızdaki her sorunun yanıtı olabilecek basit ve genel düşünce-

ler aramaya, iktidarın bizlere dayattığı karşılaşma anlarında çabuk zaferler elde etmeye doğru itiyor. Elinizdeki denemeler ise bu tür kolay ve hızlı yanıtlar vermeyi amaçlamadığı gibi bunu mümkün de görmüyor. Bunun yerine okura, baskı karşısında sabır ve sebatı geliştirebilmek, mevcut adaletsizliklere karşı kararlı ve dirayetli bir siyasal birlikteliği inşa edebilmek ve bu yolda ısrarcı olacak bir ortaklığın olanak koşullarını açığa çıkarmak için, mütevazı bir beraber düşünme çağrısı çıkarıyor. Bu bağlamda Gezi'den son OHAL sürecine, dayatılan bu baskıcı siyaset biçimine karşı toplumsal mücadelelerle yüklü kolektif belleği canlı tutmayı, demokratik kolektif tahayyülü harekete geçirmeyi, siyaseti düşünme tarzlarımızı kanaatlerin ve reaktif duyguların ötesine taşımayı, sözün özü, akli ve gönli demokrasinin, eşitliğin, özgürlüğün, insan haysiyetinin, adaletin ve pek tabii ki barışın peşinde olanlar için, umudu ve demokratik siyaseti canlandırarak, “Yeni Türkiye”nin üzerimize çöken otoriter ve reaktif ruhunun ağırlığını biraz olsun seyreltecek düşüncelerin ve şahlanan milliyetçi-militer otoriterizm karşısında bizleri güçlendirecek özgürlükçü beraberlik biçimlerinin önünü açmayı ve bunu başarmak için de yanıtlanması gereken doğru soruları beraber sormayı hedefliyor; çünkü “endişe içinde geçmişten ruhları çağırarak” yerine, siyaseten neleri yapmaya muktedir olduğumuzu ancak bu yolla öğrenebilir ve bizi bu “çölde” çıkaracak siyasal çözümleri üretmek için gerekli umut, cesaret ve kolektif akli, ancak “boşluğun sessizliğinde” birbirimizi duyarak kazanabiliriz.

AKP ve Yeni Türkiye'nin Ruhu: Kanaat Endüstrisi, Hınç Toplumu ve Mağduriyet Tahayyülleri

Bildiğimiz anlamda modernleşme sürecinin süratle sonuna doğru gittiğimiz, dost-düşman ikiliği üzerine kurulu bir siyasetin son anayasa referandumu sonrası kendisine tek kişinin yönetimine dayalı uygun bir baskıcı kurumsal yapılanma üretmeye doğru ilerlediği bir zamanda, farkında olmasak ve görmezden gelsek bile yanıtlamak zorunda olduğumuz asli soru şudur: Günümüz Türkiye'sinde yurttaş olmak, daha doğrusu yurttaş olarak kalmak için ne yapmalıyız? Giderek toplumun daha geniş bir kesimi Arendt'in deyişiyle "haklara sahip olma hakkını" yitirmekte, gündelik muhalefetin kendi halinde icracıları dahi kendini Türk milliyetçiliği ve İslâmın katı bir mezhepçi yorumu etrafında kurmuş meşru siyasal topluluğun süratle dışında bulmakta ve vatan, millet, devlet söylemi çerçevesinde ya da "terörist" lafzı altında linç malzemesi edilmek için insanlığın "dışına atılmaktayken", bizler hak, adalet ve özgürlük talebimizde nasıl ısrarcı olabilir, buna uygun siyasal birliktelik, dayanışma ve eylem biçimlerini nasıl yaratabiliriz? Fakat bu sorulara yanıt vermeye girişmeden önce belirtmek gerekiyor ki

gerek son anayasa referandumunu gerekse de Anayasa Mahkemesi'nin OHAL kararnamelerinin denetimine ilişkin aldığı yetkisizlik kararı sonrası bildiğimiz cumhuriyetin ve hukuk devletinin *de facto* ve *de jure* sona erdiği gerçeğiyle öncelikle yüzleşmeden, bu sorulara yanıt vermek ayrıca zor ve imkânsız. Çünkü bu gelişmeler mevcut sorunların sadece otorite-rizme direnme, baskıya karşı koyma, süregelen savaş siyasetine karşı barış talep etme ve tektipleştirici mevcut milliyetçi ve İslâmcı projeyi reddetme meselesi olmaktan çıkarak, aynı zamanda yeni bir cumhuriyet ve yeni bir siyasal topluluk kurma, bu yolda eşitlik, özgürlük, adalet ve ortaklık üzerine kurulmuş başka bir yurttaşlık inşa etme meselesi haline dönüşmesine de neden oluyor.¹

“Hayır” diyebilen, “haklarını arama hakkı”na sahip çıkan ve mevcut baskı ve aynılaştırma rejimini reddeden bir yurttaşlık eyleminin, Türkiye’deki etnik, dinî, cinsel yönelim ve hayat tarzı farklılıklarına ve toplumsal eşitsizliklere ilişkin hak taleplerine yanıt verebilecek, eşitlik ve özgürlük üzerinde temellenmiş bir duygu ve aidiyet ortaklığı içerisinde kendini siyasal bir birlik olarak kurmaya “Evet” diyebilen bir yurttaşlar topluluğu projesi ile tamamlanması zorunluluğu, sorunun çözümünü daha da karmaşıklştırıyor. Sözün özü, yeni bir kurucu demokratik projenin, mevcut rejimin reddiyle bir arada inşa edilmesi gereği, iktidar karşısında kapsamlı ve başarı şansı olacak bir siyasal muhale-

1 Bu satırlar kaleme alındığı ve basıma hazırlandığı sırada, Türkiye 24 Haziran 2018’de gerçekleşecek bir erken seçim dönemine daha girdi. Seçimler ve olası sonuçlarını bu çalışmanın sınırları dahilinde değerlendirmek mümkün değil; ama iktidarın yürüttüğü kampanyanın biçimi ve söz konusu seçimleri dayatma tarzı ile muhalefetin halihazırda izlediği karşı stratejinin yetersizliği, yukarıda değinilen sorunun bizler için giderek artan önemini bir kez daha doğruluyor. Kısa bir değerlendirme için bkz. Zafer Yılmaz, “Yaklaşan Haziran Seçimleri (I): Bir Sorun ve Çözüm Olarak Muhalefet”, *Birikim Güncel*, 23 Mayıs 2018, <http://www.birikimdergisi.com/guncel-yazilar/8915/yaklasan-haziran-secimleri-i-bir-sorun-ve-cozum-olarak-muhalefet#>. Wyug062B0U0

fetin örgütlenmesini daha da çetrefilli hale getiriyor. AKP ve Cumhurbaşkanı R. T. Erdoğan bu zorluğun oldukça farkında ve kendi otoriter projesini reddetme doğrultusunda birleşen toplumsal kesimlerin, hem milliyetçi ve devletçi reflekslerini uyandırarak hem de muhalif siyasal gruplar-arası karşıtlıkları belirleyen duygusal, kanaatlere dayalı, stereotipleştirmelerden ve önyargılardan mülhem siyasal tutum ve eğilimleri canlı tutmak suretiyle, kurucu bir demokratik proje etrafında bir araya gelmelerine başarıyla engel oluyor.

Bir başka deyişle zorluk, sadece iktidarın, milliyetçi bir tepkiselliği örgütleyerek despotik güvenlik devletini canlandıran, bu yolda yasa koruyucu ve yasa koyucu şiddeti birleştiren, hukuk devletini ilga ederek keyfiyeti tümüyle hâkim kılan, ifade özgürlüğünü her alanda baskılayan, yürütmenin takdir yetkisini tek belirleyici haline getiren ve zor yoluyla korkuyu çevreselleştiren stratejilerinden kaynaklanmıyor. Katlanılamaz olanın, affedilemez olanın ve kabul edilemez olanın yeniden tanımlandığı ve her seferinde eşitlik, adalet ve özgürlük talep edenler üzerindeki baskının daha da arttığı bu alacakaranlık kuşağında, mevcut düşünce dağarcığımız ne gidişatı tam olarak anlamaya ne de ona yön veremeye yetiyor. Bizlerin bireysel idrak ve eylem kapasitesini fazlasıyla aşan bir “örgütlü kötülük”le ve sadizm temelli bir yönetme biçimiyle karşı karşıya olduğumuz da ortada.² Yine de koruyacak “kalelerimizin”, kendimizi içerisinde var ettiğimiz kurumlarımızın, güven duyduğumuz siyasal yapıların kalmadığı ve “her şeyi yeniden yaratmak” zorunda olduğumuz, Necmi Erdoğan’ın çok yerinde bir şekilde ifade ettiği gibi, Türkiye toplumunun ortak adalet hissiyatını ve dolay-

2 Sadizm ve iktidar konusunda bkz. A. M. Aytaç, “Siyasette sadizm üzerine”, *Gazete Duvar*, 18 Aralık 2017, <https://www.gazeteduvar.com.tr/yazarlar/2017/12/18/siyasette-sadizm-uzerine>

sıyla da bir siyasal “toplum olma vasfını” yitirdiği böyle bir ezici boşluk ânında, her zamankinden daha güçlü bir şekilde sormak zorundayız: Hukuk bağıyla birleşmiş ve ortak bir adalet fikri etrafında bir araya gelmiş, bir eşit ve özgür yurttaşlar topluluğu, yani eskinin hatalarını ve günahlarını tekrar etmeksizin, içerisinde tüm yeri ve adı olmayanların kendine bir yer ve ad bulduğu bir halk ve bir cumhuriyet olmak için ne yapmalıyız?³

Öncelikle, bu soruyu yanıtlama yolunda kolektif bir akıl ve eylem oluşturabilmek için siyasal tartışmaya, düşünce haznemizi genişletmeye ve Türkiye’de hem entelektüellerin hem de kalabalıkların siyasal düşünme, eylem ve davranış tarzını belirleyen temel kaynaklara dair kapsamlı bir soruşturmaya ihtiyacımız var; çünkü ancak bu şekilde bu alacakaranlığı dağıtabilir ve yolu yeniyi düşünmeye doğru açabiliriz. Türkiye siyasetinin kanaatler, güç yatırılmış semboller ve tepkisel hisler üzerine kurulu mevcut yapısının oldukça köklü ve kuvvetli olduğu aşikâr; fakat bu yapının zannedildiğinin aksine sadece AKP ve taraftarıyla ya da milliyetçi mukaddesatçı kesimle sınırlı olduğunu düşünmek son derece yanıltıcı. Benzer bir tepkiselliğin farklı formlar içerisinde muhalif olan toplumsal kesimler tarafından da üretildiğini söylemek mümkün. Soldan sağa siyasal grup kimliklerinin kurulmasında işlevsel araçlar olarak iş gören entelektüeller de siyasal grupları karşılıklı tepkisellik içerisinde temsil etmeye, kalabalıklara tepkisel davranış tarzlarını benimsetmeye ve tepkiselliği haklılaştırma yoluyla kendi sözlerini grup adına yetkilendirmeye özel bir önem gösteriyor. Fakat tepkiselliğin temel örgütleyicisi, hiç kuşku yok ki sıkı sıkıya milliyetçi temeller üzerine kurulmuş olan ulus-devlet ve siyasal alanın baskıcı karak-

3 Bkz. Necmi Erdoğan, “Türkiye bir toplum mu?”, *Birgün*, 18 Ekim 2015, <https://www.birgun.net/haber-detay/turkiye-bir-toplum-mu-92688.html>

teri. Türkiye’de daha çok, siyasal grupların inşasını ya temelden belirleyen ya da bu inşaya etki eden, siyasal tutumları duygularla perçinlenmiş bir tepkisellik etrafında biçimlendirmeye, siyasal grupları da kendi kimliklerini semboller ve basmakalıp kanaatler üzerine inşa etmeye yönelten, devlet merkezli bir siyasal alanın hâkimiyetinden bahsetmek mümkün.

Hem mevcut otoriterliğin enerjisini nereden aldığını hem de bu otoriter ivmelenmeye karşı çıkacak demokratik bir kurucu siyasal proje ve tahayyülün önünün nasıl açılabileceğini bulabilmek için, zihnimize düşen bu devlet gölgesini, düşünme çabamızın üzerine örten bu tepkisel ideolojik katmanları kaldırmak ve bizleri reaksiyoner düşünme ve eylem biçimleri içerisinde “aptallaştıran” duygusal, düşünsel ve imgesel yatkınlıkları mümkün merteye görünür kılmak gerekiyor. Aşağıda daha etraflıca açıklanacağı gibi, güç siyasetinin ve sembolik siyasetin hâkimiyeti altında şekillenen ve dolayısıyla da koşullanmış duygusal yatkınlıkların/tepkilerin belirleyici olduğu, kanaat endüstrisinin ürettiği kanaatlerin siyasal gücü altında kalabalıkların siyasal tutumlarının biçimlendiği bir siyasal ortamda, bunu başarmak sanıldığından daha da zor bir iş. Çünkü bu çaba, kanaat ve grup inşası arasında kurulan ve soldan sağa siyasal grupların oluşumunda entelektüeli işlevsel bir kanaat üreticiye indirgeyen düzenekle de mesafelenmeyi, hınç gibi belirli duyguları onlara raptetmek suretiyle bireyleri siyasal grubun parçası kılan hâkim siyasal duygular alanını katetmeyi ve mevcut otoriter hegemonyayı perçinleyen biz/onlar ayrımı üzerine kurulmuş siyasal temsilcileri boşa çıkarmak için, çeperde ve çaprazlarda bir konumlanmayı gerektiriyor. Sözün özü, Türkiye siyasetinin sembollerle, kanaatlerle, otoriter ve milliyetçi imgelerle ve reaktif duygularla aşırı yüklenmiş ve kalabalıkları bu yönde

mobilize eden hâkim karakterine bir son vermeksizin, yukarıda bahsettiğimiz türden bir kurucu demokratik siyasal projeyi ne geliştirmek ne de genelleştirmek mümkün görünüyor.

Bu yönde bir çabaya sınırlı da olsa katkı sunmak için elinizdeki çalışma ve denemeler toplamı şu sorulara yanıt arıyor: Yeni Türkiye’yi karakterize eden, sözün psiko-siyasal anlamında genelleşmiş bir ruhu var mı? Her şeyden önce Türkiye’de üzerine konuşabileceğimiz, yargıda bulunabileceğimiz ve tahlil edebileceğimiz bir siyasal toplumun varlığından artık bahsedebilir miyiz? Eğer Yeni Türkiye’yi karakterize eden bir haletiruhiye varsa bu ruh hangi duygu, kanaat ve tahayyüllerin hâkimiyeti altında biçimleniyor? Siyasette hâkim olan gruplar hangi “hissetme yapıları”nı taşıyorlar?⁴ Siyasetin aşırı kutuplaştığı günümüz Türkiye’sinde siyasi tutum ve davranışlarımızın belirleyicileri neler? Ortada kıymet görmeye değer bir siyasal düşünce- nin olduğundan bahsedebilecekseniz eğer, siyaset üzerine düşünme, konum ve tavır alma tarzımızı belirleyen unsurlar neler? Bu soruları yanıtlamak için sadece AKP’nin siyasal ideolojisine ya da siyasal eylemlerine değil, bir bütün olarak Türkiye’de siyasal alanın nasıl biçimlendiğine ve dolayısıyla, Theodor Adorno’nun bahsettiği gibi, otoriterizmin kaynaklarını anlamak için bir kez daha bütün siyasal “kültürel iklime” ve “toplumun bütünsel yapısına” bakmak gerekiyor.

Belki de tüm dertlerimizin kaynağı olan siyasal düşünce haznemizin kasıtlı olarak zayıf tutulmuş bünyesi hem bu siyasal kültürü anlamamızın hem kurucu demokratik bir projeyi kavramlaştırmamızın, hem de bunun önündeki mevcut sınırlarla hesaplaşmada en büyük engel olmaya de-

4 Kavram için bkz. Zizi Papacharissi, *Affective Publics: Sentiment, Technology and Publics*, Oxford University Press, Oxford, 2015.

vam ediyor. Türkiye'nin karşı karşıya olduğu siyasal sorunların büyüklüğü ile ülkede gelişme şansı bulan siyasal düşüncenin derinliği arasındaki açık her daim büyük olmuştur. Fakat siyaset üzerine düşünmeyi ve soru sormayı meslek edinmişler olarak bizler, bugün her zamankinden daha zor bir görevle karşı karşıyayız. İçinden geçtiğimiz zor, yıldırma ve baskı ile örülmüş bu süreç, bir anaför gibi zihinlerimizi ve hayatlarımızı içine çekerek farklı ve eleştirel olanı düşünmemizi de olanaksızlaştırıyor. Yeniyi düşünmeye en çok ihtiyaç duyduğumuz ve bu düşüncenin en olanaklı olduğu anda, tam da siyasal düşüncemizin zayıflığından kaynaklı olarak ondan en uzağa düşüyoruz. Siyaset üzerine düşünme tarzlarımızı dönüştürmeksizin ve siyasal tutumların duygu, kanaat ve imgelerden oluşan temel belirleyicilerini güçlü bir biçimde ortaya koymaksızın, giderek daha da katılaştıran bu tahakküm yapılarını kırmak, bu yapıları pekiştiren zihinsel örüntüleri yerinden etmek ve mevcut otoriter rejimin sembolik, duygusal ve düşünsel kaynaklarını ortadan kaldırmak da kuşku yok ki mümkün değil. Bu ekseninde öncelikle ele almamız gereken, güç siyasetinin ve sembolik siyasetin Türkiye'de süregelen gücü ve hâkimiyeti; çünkü bu tür bir siyaset AKP'nin hâkim kıldığı reaksiyoner haletiruhiyenin en büyük katalizörü durumunda ve AKP'nin kanaat teknikleri de bunu çok iyi keşfetmiş görünüyor.

Türkiye'nin sembolik siyaseti ve reaksiyoner-paranoyak haletiruhiye

Bir dönemin ruh halini anlamak demek, o zaman zarfında hâkim olan duygusal yatkınlıkları, belirleyici kolektif imgeleri, döneme rengini veren dünya görüşlerini ve bireylerde dünyaya belirli bir tarzda yönelme, onu algılama ve gör-

me biçimlerini ortaya çıkaran kolektif psikolojik yapıları anlamak ve bunların nasıl genelleşen atmosferik bir haletiruhiyeyi ortaya çıkardığını kavramak demektir. Otoriterizmin mevcut sağ popülist, İslâmcı ve milliyetçi versiyonlarının enerjilerini nereden türettiğini görebilmek için bu ruh halini kavramak, bugün özel bir önem kazanmış durumda. Adorno, *Otoriter Kişilik* isimli çalışmasında, siyasal, ekonomik, toplumsal kanaatlerinin, bir zihniyet ve ruh gibi birbirine bağlanmış geniş ve tutarlı bir örüntü oluşturduğunu ve bu örüntünün karakterde yatan derin eğilimlerin bir ifadesi olduğunu düşünüyordu. Bu anlamda faşizm, otoriterizm ya da aşırı sağ popülizm, bir toplumda hâkim olan psikolojik yatkınlıkların doğrudan bir ürünü değildir demektedir. “Aksi-ne,” diyordu Adorno, faşizm, “bütünüyle psikolojik olmayan güçler tarafından başarılı bir biçimde sömürülen ve kişisel çıkar adına teşvik edilen bir psikolojik alanı tanımlar”.⁵ Asıl sorun dün olduğu gibi bugün de liderlerin, faşist ve otoriter hareketlerin bu tür bir psikolojik alanı hem nasıl inşa ettiğini hem de kitle psikolojisinin liderler tarafından nasıl devralındığını açıklayabilmek.⁶

Türkiye bahsinde bu haletiruhiyenin reaksiyoner bir ortak duyuyu inşa etmeye yönelmiş ve sembolik siyasetin tepkisel dünyasıyla iç içe geçmiş bir yapıya sahip olduğunu söyleyebiliriz. Türkiye siyasetinde devlet, millet, kurucu lider ve vatan kavramları etrafında inşa edilmiş semboller, meşru siyasal alanın belirlenmesinde, üzerine konuşulabilir

5 Bkz. Adorno, “Freudian Theory and the Pattern of Fascist Propaganda”, *The Essential Frankfurt School Reader* içinde, 1982, s. 135.

6 Adorno, bunu başarmak ve takipçilerinin psikolojisini yapılandırmak için liderin yapması gereken en önemli şey kurnazca kendi psikolojisini sömürmektir, diyordu. Fakat bu tür bir lider imgesi, basitçe yukarıdan aşağıya işlemez, takipçilerinin bir tür genişlemiş hali olarak lider, onların otoriteye tabi olma ve fakat aynı zamanda otoritenin ta kendisi olma hissini de tatmin eder ve böylece insanlar kendilerini liderin ta kendisi olarak yaşamaya başlarlar. Bkz. Adorno, a.g.m., 1982.

ve konuşulamaz olanın tayin edilmesinde kritik bir rol oynuyor. Türk milliyetçiliği ve devlet arasında kurulmuş güçlü bir bağa yaslanan bu sembollere yönelik, ülkede yaşayanların çok erken yaşlardan itibaren istikrarlı, uzun erimli duygusal tepkiler edinmesine hem eğitim sisteminde hem devletim tüm kurumlarında hem de kamusal alanda özel bir özen gösteriliyor. Semboller sadece düşünülmeyen, otomatik ve refleksif duygusal tepkiler yaratmak ve uzun vadeli duygusal yatkınlıkları bireylerin dünyasına zerk etmek için değil, aynı zamanda toplumsal aktörleri test etmek, onları biteviye vatana, millete ve devlete yönelik samimiyet sınavlarına sokmak için de kullanılıyor. David Sears'ın belirttiği gibi, siyasal semboller, sığ bir siyasal alanda bilginin süratle işlenmesini sağlayan edinilmiş duygusal yatkınlıklar ve önceden koşullanmış duygusal tepkiler aracılığıyla, kalabalıkların siyasal tutumlarını yapılandırmayı kolaylaştırıyor.⁷

Semboller dünyanın meşru görünüşünü tasvir ve empoze etmenin yanında, siyasal iktidarın sembolik bir boyut edinmesini sağlayarak, iktidarın meşruiyetinin ve otoritesinin, içerisinde arzuların, isteklerin, duyguların ve taleplerin yoğunlaştığı imgelerle de desteklemesini sağlıyor. Bir nevi süratli tepkileri harekete geçirecek, üzerine fazla düşünülmezsizin yargıda bulunmayı sağlayacak, bir başka deyişle, algı, sezgi ve tutumları belirleyen kısa yollar olarak iş gören şemaları, bireylerin psişik yapılarına ve siyasal grupların toplumsal evrenine yerleştiriyor. Sonuçta, semboller siyasal aktörlerin kendi grup kimliklerini kurduğu temel odak noktası olarak öne çıkarken, siyaset de sembollerin kamusal görünürlüğüne düzenleme, izin verme ya

7 Bkz. D. Sears, "Symbolic Politics: A Socio-Psychological Theory", Shanto Iyengar ve William J. McGuire (der.), *Explorations in Political Psychology* içinde, Duke University Press, 1993.

da tümüyle yasaklamaya dönüşüyor. Bu tür bir siyaset, sözü, tartışmayı, muhakemeyi değil de semboller üzerine kurulmuş grup kimliğini ve sembollerin gerçek kaynağı olarak da devleti ya da lideri öne çıkardığı ölçüde siyasal düşüncenin önünü alıyor. Daha önemlisi, kalabalıkların siyasal tutumlarını semboller ve duygular etrafında yapılandırırken, farklı olanı bastırarak, siyasal grupları homojen birimler olarak kurma işini sembollerin içselleştirilmesine ve dolaşımına indiriyor. Ortak hissetme yapılarının üretimini de zorunlu olarak devlete, millete ya da lider kültürünün yüceltimine demirliyor.

Türkiye siyasetinin bu yönü özel olarak AKP tarafından yaratılmasa da AKP'nin hem bu semboller ve güç siyasetinin sınırlılıklarından hem de imkânlarından faydalandığını söylemek mümkün. Türkiye siyasetinde hâkim olan milliyetçi, devletçi ve İslâmcı sembolik evren AKP'nin reaksiyoner bir ortak duyuyu inşa etmesini kolaylaştırdığı gibi, bu semboller evreninin örtük olarak üzerine kurulu olduğu ilan edilmemiş dost-düşman karışıklığı, partinin komplo teorileri, sürekli bir varoluşsal tehdit algısı ve güvensizlik hissi üretimine dayandırdığı reaksiyoner ruh halini hem güçlendirmesini hem de kolayca genelleştirmesini sağlıyor. Parti yöneticileri ve partinin kanaat teknikerleri tarafından desteklenen, sürekli bir paranoyak “kuşatma mantığı” etrafında düşmana karşı kitle hareketliliğini teşvik eden ve tepkisel bir tavır örgütlemeye çalışan bu yaklaşım, muhatabı kıldığı herkesi içerisine çeken ve onaylamak ya da reddetmek zorunda bırakan, hangi tarafa dönerseniz dönün solumak zorunda olduğumuz atmosferik bir ruh hali yaratmaya çalışıyor. Bu ruh halinin en belirgin özelliği, Hofstadter'in *The Paranoid Style*'da özetini verdiği paranoyak karakterin tüm özellikleri sergilemesi: Temeli olmadan aşırı şüphe, yoğun bir kaygı hissi, hassasiyet, stereotipleştirme, sürekli bir

otorite arayışı, aşağılanmanın gizli göstergelerini arama eğilimi, kendi karakterine bir saldırı algılama ve suçlamak ve savaşmak için mütemadiyen düşman arayışı.⁸ Bu bağlamda kanaat endüstrisi, bir anlamda sadece düşman olarak tanımladıkları ve bertaraf etmeye yöneldikleri arasında değil, AKP'nin siyasal ideolojisinin taşıyıcıları arasında da sürekli korku ve kaygı yaratmayı hedefliyor. Bunun altında kaygının ve korkunun bireyleri mevcut otoriterizme onay vermeye yöneltmekte hınç gibi kilit bir duygusal-psikolojik durum olduğunun bilinci yatıyor. Sahte bir şüphe üzerine kurulu, kendi kendini doğrulayan ve ihtiyaç duyulan etkiyi yaratmaya odaklanmış komplo teorileri de kitle psikolojisini bu doğrultuda biçimlendirmenin en önemli aracı olarak iş görüyor.

Kanaat endüstrisi dolaşımında tutulan komplo teorileri etrafında paranoyak eğilimleri genelleştirmeye özel bir önem gösteriyor; fakat Türkiye siyasetini paranoyaya, komplo teorilerine bu düzeyde açan daha köklü kaynaklar var. Her şeyden önce tehdit algısı üzerine kurulmuş hâkim ulus düşüncesi ve devlet fikriyatı, siyaseti temelde paranoya üzerinden düzenliyor. AKP ve kanaat teknikerleri, Türk İslâmcı kimliği, Batı/Doğu, seküler/dindar, milli/gayri milli gibi ikili karşıtlar üzerinden inşa ederken, onu, temelde varlığına kökten düşman bir dünya içerisinde ve saldırı altında kendini var kılmaya ve muhafaza etmeye çalışan bir bünye olarak temsil ve tahayyül ediyorlar. Memleketin asli sahipleri olarak temsil edilen Anadolu'nun "saf ve temiz yürekli", dindar-milliyetçi Sünni Türk kesiminin, yani ümmetin, iç ve dış haçlı seferleri altında mütemadiyen saldırı altında olduğu fikrine dayanan ve bu kimlik ile onun nostaljik devletli tarihini kabul etmeyen herkesi "kökü dışarıda"

8 Bkz. Hofstadter, Richard, "The Paranoid Style in American Politics", *Harper's Magazine*, Kasım 1964, s. 77-86.

olarak gören bu reaksiyoner haletiruhiyeye güncel kaynağını, özenle ve büyük sermaye desteğiyle yaratılan yeni kanaat endüstrisi sağlıyor.⁹

Bu kanaat endüstrisi tıpkı, kitlelerin beğenilerini biçimlendirmeyi amaçlayan kültür endüstrisi gibi, siyaseti tepkisel kanaatler üzerine inşa ederek, Türkiye siyasetinde var olagelen siyasi grup ve kanaatler arasındaki ilişkiyi hayatta kalma ya da yok etme mantığı üzerine kurulu bir mücadele etrafında biçimlendiren bakış açısını da perçinliyor. Daha temelde ise “bireysel fantezinin toplumsal sahaya tutunması”nı sağlayan, bu işlem için ona imgesel biçimler sunan, bireyin, “tüm bastırıcı yatırımları, özdeşleşme fenomenlerini, ‘süper-ego’laşmayı ve hadım edilmeyi, tüm feragat etme arzularını, bu düzenin hizmetinde ölme feragatini de içerecek şekilde” egoya taşıdığı, ölümsüz bir grup fantezisi inşa ediyor.¹⁰ Her zaman tehdit altında olsa da ölümsüz olan bu bünye, bir yandan parçası olanlardan her daim feragat ve uğruna yaşamını feda etme, diğer yandan da bu “güdü dışarıya yansıtıldığı ve yabancılara çevrildiği sürece de (yabancılara ve bizden olmayanlara ölüm)” öldürmeye hazır olma mantığını barındırıyor.¹¹ Türkiye siyasetinin, aşırı bir biçimde “şehitlik” kavramı ve ölüm mefhumu etrafında yapılanmasının altında da bu tür bir siyasal topluluk anlayışı ve bu topluluğu dinç tutmak, ona yaşam vermek için “her bir öznenin kimliğinden arındırılmasını” talep eden bir tür grup fantezisi yatıyor.¹² Paranoya, bu tür bir siyasal grup anlayı-

9 Yerlilik ve millilik bahsinde bkz. A. M. Aytaç, “Bir Türk’ü nereden tanırırsınız?”, *Gazete Duvar*, 13 Kasım 2017, <https://www.gazeteduvar.com.tr/yazarlar/2017/11/13/bir-turku-nereden-tanirsiniz>

10 Deleuze ve Guattari, *Anti-Oidipus, Kapitalizm ve Şizofreni-1*, Fahrettin Ege, Hakan Erdoğan, Mustafa Yiğitalp (çev.), Bilim ve Sosyalizm Yayınları, İstanbul, s. 89.

11 Deleuze ve Guattari, *a.g.e.*, s. 90.

12 Deleuze ve Guattari’nin belirttiği gibi fantezi başından itibaren kolektiftir. Bkz. Deleuze ve Guattari, *a.g.e.*, s. 91.

şının vazgeçilmez parçası ve kanaat endüstrisi paranoyayı, sadece grubu zinde tutmak için değil, bireyleri her an ortaya çıkabilecek ve geri dönebilecek “mutlak hesaplaşma” anlarında grubun bir neferi haline getirmek ve mücadele edilecek “düşmanı” hem “ümmetin/ulusun” tahayyülünde bedenleştirmek hem de düşmanın her yerde ve her zaman saldırmaya hazır olduğunu göstermek için de sürekli dolaşımda tutuyor.

Kanaat endüstrisi, mağduriyet tahayyülleri ve hınç toplumu

Türkiye, siyaseti resmî ideoloji tarafından desteklenen milliyetçi ve devletçi kanaatlerin siyasi grupların kimliklerinin oluşumunda uzun süredir belirleyici olduğu bir ülke. Fakat memleketin bir “gösteri toplumu”na ya da “izleyici toplumu”na dönüşmesinin yanında medya-siyaset ilişkilerinin dönüşümü ve sanal medyanın kanaatleri yücelten karakterinin artan etkisiyle beraber, son zamanlarda kanaatlerin siyasi gücünde mutlak bir artış meydana geldi. Kanaat endüstrisinin etki alanı sadece AKP’nin otoriter projesinin destekleyicileri ile de sınırlı değil. Türkiye’de siyasal grupların kimliklerinin kurulması ile kanaat bloklarının inşası ve entelektüellerin bu yönde aracı kanaat üreticisi olarak iş görmesinin, Cumhuriyet’in tarihi ile yaşıt olan önemli bir geçmişi var. Sadece resmî ideoloji, Kemalizmin özellikle sığ versiyonları ve milliyetçilik, basmakalıp fikirler üzerine kurulu kanaatlere dayanmıyor, sol muhalif kimlik de kanaatler ve narsist grup kimlikleri arasındaki sıkı ilişkiyi, tam da kimlik siyasetini reddettiği lafzı altında sürekli yeniden üretiyor. Kanaatlerin modern demokrasilerin işleyişi açısından rolü kaçınılmaz olsa da Türkiye’de kanaatlerin bu gücü, siyasal grup kimliklerinin dışa kapalı, homojen,

kolayca lider ya da parti tarafından temsil edilebilir ve tehdit altında yapılar olarak kurulması doğrultusunda iş görüyor. Entelektüel de bu kanaatler ve siyasal gruplar evreninde, sözünü ancak bir kanaate iliştirerek ya da kanaatleştirerek kıymet kazanıyor. Kanaat bloklarının çarpışması ve kanaatlere güç yatırılması üzerine kurulu bu evrende, siyasal tavırlar ağırlıkla kanaatleri ileri sürme, savunma, yönetme ve kanaatler doğrultusunda hızlı reaksiyonlar verme ya da kitlesel reaksiyonları kanaatler etrafında örgütlenme ekseninde şekilleniyor. Medyanın her daim güçlü olan kanaatleri biçimlendirme gücü, entelektüelin kendini tümüyle medyaya ve narsistik siyasal grup kimliğine bağımlı hale getirişiyse birleşince, ortaya kanaatlerin tek belirleyici haline geldiği bir düşünsel ve siyasal alan çıkıyor. Bu, soldan sağa muhalif ve eleştirel entelektüellerin çoğunluğu için de geçerli.

Baker'in belirttiği gibi asıl mesele hâlâ Türkiye'de bir kanaate bu gücü neyin sağladığını anlayabilmek.¹³ Kanaatler ve fikirler ayrımı ya da kanaatler ve duygular karşıtlığı üzerinden ilerlemekse çok aydınlatıcı değil; çünkü kanaatler halihazırda güçlü duygular ve imgelerle iç içe geçmiş durumda. Nasıl bir duyguya her zaman bir kanaat, genelleşmiş bir yarı bilgi eşlik ediyorsa, kanaatlerle güçlü kitlesel duygular da iç içe geçmiş durumda. Bu nedenle Türkiye'de siyasetin merkezî görevi kanaatleri, duyguları ve imgeleri organize etmek ve tanımlamaktır. AKP ve yeni kanaat endüstrisi bu gerçeği de çok iyi keşfetmiş görünüyor; kanaatler temelinde ve biz-onlar ekseninde kutuplaşmış reaktif bir kamuyu inşa etmek için stereotipleri, basmakalıp önyargıları, reaktif duyguları dolaşımda tutmaya çalışıyor ve bu yolda "organik yalancılık"ın her türünü hayata geçirmekten de çe-

13 Bkz. Ulus Baker, *Kanaatlerden İmajlara: Duygular Sosyolojisine Doğru*, Birikim, İstanbul, 2010.

kinmiyor. Organik yalancılığı toplum sathında yaymaya çabalayan kanaat endüstrisinin doğuşunu görmese de organik yalanın nasıl iş gördüğünü çok iyi kavrayan Max Scheler'in sözleri bugünün Türkiye'sini anlamak için çok şey söylüyor. Scheler şöyle demektedir:

Bütün bilinçli yalanların ve çarpıtmaların ötesinde derin bir "organik yalancılık" vardır. Burada çarpıtma bilinç düzeyinde değil, izlenimler ve değer hisleri daha ilkel zihin süreçleriyle aynı aşamada oluşur: Deneyimin bilince gittiği yol üzerinde. Bu kişinin zihni ancak kendi "çıkarına" ya da içgüdüsel tavrına hizmet eden izlenimleri kabul edebiliyorsa, "organik yalancılık" vardır... "Yanılığını organikleştirmiş" birinin yalan söylemesine gerek yoktur! Hatıraları, izlenimleri ve hisleri otomatik biçimlendirme süreci onun durumunda gayri iradi biçimde eğrilmiştir; öyle ki, artık bilinçli tahrife gerek kalmamıştır. Hatta en dürüst ve riyasız kanaatler bilincin kıyısında yer bulabiliyordur.¹⁴

Max Scheler'in bu bağlamdaki sözleri kendi döneminden çok, Kabataş ve başka pek çok yalanı günlerce gündemde tutarak, organik çarpıtmaya dayalı refleksler vermeyi içselleştirmiş bir sosyal tip yaratmaya kendini vakfetmiş, bugünün Türkiye'sinin siyasal iktidar yanlısı medyasını açıklıyor gibi.

Bu organik yalancılık teşviki bir diğer taraftan da bir tür "sahtelik" üretimine dayanıyor. Düşünüldüğünün aksine, bugünün Türkiye'sinde AKP tarafından asıl ihtiyaç duyulan gerçekten inançlı bir kitle değil. Sadece sahteliğin icrasının yarattığı etkilere inanmış bir kitlenin üretilmesi gerekiyor. Kanaat endüstrisi ve AKP tarafından asıl ihtiyaç duyulan, kitlelerin liderle özdeşleme eylemini icra etmelerini, liderin performansına katılmalarını, bu doğrultuda on-

14 Max Scheler, *Hınç*, Abdullah Yılmaz (çev.), Kanat, İstanbul, 2004, s. 37.

ların kendi coşkularını yaşamalarını sağlayacak, “sahte bir fanatiklik”.¹⁵ Bu anlamda sarf edilen sözlerin, verilen rakamların, bahsi geçen komplo teorilerinin doğru olup olmamasının da özel bir önemi yok. Sadece partiyi destekleyen kitlelerin bunlar gerçekmiş gibi yaşamasının, bu komplo teorilerinin ve rakamların doğruluğunu temel alan eylemlerin icra edilmesinin ve bu bağlamda kitleleri harekete geçirmenin bir önemi var. Bir anlamda herkesin liderin hayata geçirdiği performansa katılarak parçası haline geldiği ve kendisini bizzat liderin ta kendisi “kıldığı”, içerisinde hem özdeşleşmenin hem de sahteliğin ortaklaşa icrasının yarattığı coşkuyu barındıran, tam da bu nedenle “gerçek olmamasının” bir kusur haline gelmediği bir “sahte fanatiklik” söz konusu. Buradaki dillendirilmemesi gereken sahtelik ne bu performansın şiddetinden ne de onun yıkıcı etkisinden bir şey götürüyor. Medya bu bağlamda, söz konusu sahteliğin bir gerçek olarak inşasında ve kitleler tarafından icrasında özel bir rol oynuyor. Kitleleşmenin yeni biçimlerini olanaklı kılan sanal teknolojiler de bu kitlesel icrayı şiddetlendirerek, siyaseten etkili kılıyor.

Bu bağlamda, kanaat endüstrisini bu düzeyde etkili kılan bir diğer gelişme ise hem siyasetin medyalaşması hem de kamusal alanın giderek artan dijitalleşmesi. Söz konusu dijitalleşme, kanaatlerin üretimi ve dolaşımını farklı bir düzeye taşıyarak kamunun geçici, mesele eksenli ve reaktif inşasını da mümkün kılıyor. Yarı bilginin hâkimiyetine, sahip olunan ve kişiyi grubun parçası kılan kanaatlerinin uyumlanmasına dayalı, bir süre sonra bireyin sadece kendisi gibi olanın sesini duyduğu “yankı adacıkları”na dönüşen ve kişinin kendi malumunu ilan ettiği bu tür dijital kamusalılık,

15 Kavram için bkz. Adorno, a.g.m. Özdeşleşme bahsinde Adorno şöyle demektedir: “Kitleler tam da lideri kendi ideali yaparak kendilerini severler ve kendi hayal kırıklıklarından ve benliklerini kirleten ‘lekelerden’ kurtulurlar.”

olabildiği kadarıyla tartışmanın, fikir beyanının ve kamusal çatışmanın ifade olunduğu alternatif kamusal alanların yerini alıyor. Fakat hemen eklemek lazım: Kuşkusuz dijitalleşme ve siyasette medyanın artan rolü tek bir boyuta indirgenerek anlaşılamaz. AKP, Gezi süresince böyle bir dijitalleşmenin farklı bir kamusal ve demokrasi mücadelesi için de nasıl seferber edilebileceğini çok iyi gördü. Tam da bu nedenle parti, sanal dünyayı öncelikle zor yoluyla kontrol etmeye, kontrol edemediği zaman da önüne konulanı reddetme ya da kabul etme üzerine kurulu bir ikili mantık etrafında bu dünyanın katılımcılarını reaktif bir kitleye indirmeye çalışan, milliyetçi ve İslâmcı sanal kampanyalar vasıtasıyla kişileri vatanseverlik, milliyetçilik ve devletçilik testine tabi tutan bir *troller* ağını da iş başında tutuyor. Bu *trol* ağının ve AKP taraftarı kanaat endüstrisinin tüm çabası, “insanı koşullanmış refleksler demeti olarak gören davranışsal insan” anlayışını, otoriter ve İslâmcı popülist siyasal projeleri bağlamında gerçekleştirmek ve koşullanmış duygusal reflekslere dayalı siyasal tutumları toplumda genelleştirmek doğrultusunda gibi. Bu nedenle biz-onlar ayırımında temellenen siyasal kutuplaşmanın mütemediyen basmakalıp kanaatlerle, reaktif duygularla ve tarihsel bir anlatıyla çevrelenmiş mağduriyet tahayyülleriyle de desteklenmesi gerekiyor.

Türkiye’de biréyler, seçmenler, siyasal partilerin destekçileri, kendilerine sunulan temel siyasal duygulanımlara neden bağlanıyorlar sorununun yanıtı, hâkim kanaatler dünyasıyla ilişkili olduğu kadar, bu kanaatlere eşlik eden tahayyüllerle de doğrudan bağlantılı. Türkiye siyasetinde hâkim olan otoriter İslâmcı popülist mağduriyet tahayyülleri, içerisinde belirli bir reaktif siyasal *ethos*u barındırıyor ve hem kendisine hem de karşıt gördüğü gruplara dair belirli temsilleri yürürlüğe koyuyor. Bir tarafta her daim pa-

sif, kendine yapılan kötülöklere maruz kalan ama her zaman naif ve içten kalmayı başarmış muhafazakâr Türk-İslâmıcı özne varken, diğler tarafta kökü dışarıda, yapay, gayri milli ve ilk başta varlığıyla muhafazakâr İslâmıcı öznenin bütönlüğüne ve sahihliğine bir tehdit oluşturarak ona zulüm eden ve tam da bu nedenle asla affedilemez olan Batılı, Kemalist, gayrimüslim, beyaz Türk, Kürt, Yahudi, Ermeni, Alevi ve benzeri olan özne var. Söz konusu mağduriyet tahayyülü, kâh kendine dair mitik bir moralleştirmeyi imgelerle donatarak, kâh Cumhuriyet'in kuruluşundan itibaren zulme uğrayan "dindar Müslüman Türk" imgesi etrafında kurulmuş bir tarihsel anlatıyı devreye sokarak, kâh İslâm karşıtı merkez ve iktidar hakkı gasp edilmiş çevre söylemini yeniden ve yeniden üreterek tarihsel bir rövanşa durmaksızın çağrı çıkartıyor. Bilindiğı gibi bu mağduriyet söyleminin en etkili ve canlı kaynağı Necip Fazıl Kısakürek'in yazıları. Açikel'in "kutsal mazlum" olarak tariflediğı bu mağduriyet tahayyülü, içerisinde güçlü rövanşist ve reaktif duyguları yoğunlaştırırken, kendisini, ancak tarih nezdinde iktidarsızlaştıran bir söylem aracılığıyla tarihin bir aktörü olma mertebesine çıkartıyor.¹⁶

Wendy Brown'ın belirttiğı gibi, bu tür bir mağduriyet tahayyülü üçlü bir görevi eşzamanlı olarak başarıyor: Bir yandan acı ile yüklenmiş olan bireyin acısını bastıran bir haklılık etkisi ve öfke yaratırken, diğler taraftan onun acısından sorumlu bir özne ve acısını yerinden edecek bir tür intikam

16 Bkz. Fethi Açikel, "Kutsal Mazlumlüğün Psikopatolojisi", *Toplum ve Bilim*, sayı 70, Güz 1996, s. 153-198. Yine, Tanıl Bora, "Muhafazakâr ve İslâmıcı Söylemde Beyaz Türk Hıncı: Beyaz Türk'e Kahretmek", *Birikim*, sayı 350, 2014, s. 6-45; Necmi Erdoğan ve Tanıl Bora, "Biz, Anadolu'nun Bağrı Yanık Çocukları ...": Muhafazakâr Popülizm", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce*, cilt 5: *Muhazafakarlık* içinde, Tanıl Bora ve Murat Gültekingil (der.), s. 632-644, İletişim, İstanbul, 2006 ve son olarak Zafer Yılmaz, "The AKP and the spirit of the 'new' Turkey: imagined victim, reactionary mood, and resentful sovereign", *Turkish Studies*, 18: 3, 2017, s. 482-513.

sahnesi inşa ediyor.¹⁷ Mağduriyet söylemi mağdur öznenin, sadece “başına gelenler”den değil, aynı zamanda kendinin yapıp ettiklerinden de, mağdur özneye kâh onun kendine yasakladığı arzuların keyfini sürerek kâh hakkı olandan (zenginlik, saygınlık, iktidar vs.) onu mahrum ederek durmaksızın eziyet eden, mutlak iktidar sahibi kurgusal bir özneyi sorumlu kılmasını sağlıyor.¹⁸ Böylece “mağdur” özne, kadın cinayetlerinden kitlesel linçlere kadar yaptığı en acımasız edimlerde bile kendini sorumlu görmeyerek, kendi eyleminin kurbanına “bak bana neler yaptırdın” deme hakkını da kolayca kendinde bulabiliyor. Bu kendini mütemadiyen sorumsuzlaştırma hali, varlığına sürekli tehdit üzerine kurulmuş bir dünyada acı çeken özne tahayyüllüyle birleşerek, daha önce değindiğimiz paranoyak yatkinlikleri siyasal alanda alabildiğine güçlendiriyor.

Üzerinde durulması gereken bu tür bir tahayyülün doğruluğundan ya da kimliğin inşası açısından zorunlu bir kurgu olmasından çok, onun yarattığı kaçınılmaz siyasal etkiler. Deleuze’ün belirttiği gibi, “tahayyül gerçek olmayan değil, gerçek olmayanın gerçekten ayırt edilemezliğidir”.¹⁹ Sonuç olarak bu tahayyüle de gücünü veren şey, belirli kesimlere, onların “dışlanmışlığını”, “ezilmişliğini” ve “acı çeken var oluşunu” açıklayan ve “güç-intikam istemini” haklılaştıran bir tarihsel anlatı sunuyor olması. Bu tür anlatıların etkili olması, ancak etkili bir performans, katılım ve onu kanatleştirme kabiliyeti ile mümkün. Bayart’ın vurguladığı gibi, “tahayyül, hakiki ile sahte arasındaki gri bölge ile ilgilidir;

17 Bkz. Wendy Brown, *States of Injury, Power and Freedom in Late Modernity*, Princeton University Press, Princeton, 1995, s. 68.

18 Bkz. Garrath Williams, “Dangerous Victims: On Some Dangers of Vicarious Claims of Victimhood”, *Distinktion: Journal of Social Theory* 9, no. 2 (2008), s. 77-95.

19 Aktaran Jean-François Bayart, *Kimlik Yanılsaması*, Mehmet Morali (çev.), Metis, İstanbul, 1999, s. 93.

bu gri bölgeyi ortaya çıkaran şey, araçsallaştırma ve katılmanın yarattığı çifte eylemdir”.²⁰ Siyasi liderlerin ve hareketlerin büyük başarısı da bu tür tahayyülleri bir dünya görüşünün ete kemiğe bürünmüş biçimi haline getirebilmesinde, bu tür imgeleri toplumun önemli bahislerinin temsil odağına dönüştürebilmesinde, söz konusu tahayyülleri, kendisini destekleyen toplumsal aktörlerin kimliğinin tarihsel kuruluşunda hegemonik kılabilmesinde ve onların arzularını bu yönde harekete geçirebilmesinde yatıyor. Gerek kanaat endüstrisi gerekse AKP ve Cumhurbaşkanı R. T. Erdoğan tarafından sürekli dolaşımda tutulan mağduriyet tahayyülleri de işte bu görevi görüyor ve Türkiye siyasetini mağdurlar ve zulmedenler arasındaki mücadele etrafında bölünmüş ve bu doğrultuda ortak adalet duygusuna sahip olmanın bir role sahip olmadığı bir rövanş alanına dönüştürüyor ve bir anlamda hınç toplumunun oluşumunu tetikliyor. Bu bağlamda AKP yanlısı kanaat endüstrisinin ve sosyal medya ağlarının, toplumun muhalif kesimlerine, farklı düşünenlere ve yaşayanlara yönelik özel bir hınç örgütleyicisi işlevini üstlendiğini belirtmek lazım.

Max Scheler’in vurguladığı gibi hıncın “dışavurumunun biçimsel yapısı her zaman aynıdır: A kendi içkin niteliği nedeniyle değil, B’yi reddetme, aşağılama ve yok sayma amacıyla olumlanır ve övülür. A, B’yi saf dışı etmek için oyuna sokulur”.²¹ Daha önemlisi, dışarıya yöneltmiş hınç ve aynı nesneye yönelik bir sevgi yaratmak suretiyle bireylerin kendisini ötekiyle özdeşleştirmesi, grup üyelerinin birbirlerine yönelik horgörüsünü ve kıskançlığını da bastırma işlevi görür.²² İçte dönük bu horgörü ve kıskançlık ile beraber, grubun kendi kimliğinin gerçekliğine dair duyduğu şüp-

20 Jean-François Bayart, *a.g.e.*, s. 148.

21 Bkz. Scheler, *Hınç*, s. 28.

22 Bkz. Adorno, “Freudian Theory and the Pattern of Fascist Propaganda”, 1982.

he ne derece şiddetliyse, dışarı yöneltilmiş hınç da o derecede şiddetlenecektir.²³ Bu anlamda denebilir ki tanınma yoksunluğuna, beklenti ve hırslar ile imkânlar arasındaki açığın telafi edilme isteğine ve iktidarsızlık hissine yanıt olarak üretilen hınç, meydan okuduğu, haset ettiği ve kendini ona karşı örgütlemeye giriştiği tarafın sembolik üstünlüğü tarafından baştan belirlenmiştir. 10 Ekim Ankara Katliamı sonrası Konya Büyükşehir Stadyumu'nda yapılan saygı duruşu esnasında gerçekleştirilen ısıklama eyleminde gördüğümüz gibi, kritik anlarda aldığı boyutlara tanıklık ettiğimizde hepimizi irkiltten düzeydeki bu hınç, reaktif duygularla, sembollerle ve kanaatlerle bilinçli bir biçimde besleniyor. İktidarın kendini üzerinden kurduğu ve devamlılığını murat ettiği ikiliklerin üretilmesi, sadece kendi destekçileri arasında değil, karşıtları arasında da hıncın üretilmesini zorunlu hale getiriyor. Bu nedenle, kendi destekçileri gözünde otoritesini, var olan mücadele mantığını ve hınç ekseninde siyasal topluluk oluşumunu onaylamak için, muhalif kesimleri içerisine çekecek bir reaktif kamunun/toplumun her alanda yaratılması özel olarak amaçlanıyor. Muhalif cenahta açığa çıkan hor görme, küçümseme ve dışlama örnekleri süratle genel mağduriyet söyleminin parçası kılınarak, özellikle sosyal medyada dolaşıma sokuluyor ve gündemde tutuluyor.

Sözün özü, lider ile kitle arasındaki libidinal bağın hem yatay hem de dikey inşasında, hınç gibi reaktif duygular özdeşleşmeyi tetikleyen daha pozitif duygularla beraber iş görüyorlar. Türkiye'de siyasal muhalefetin bu alanı katedecek

23 En uç noktada bu varoluşsal bir haset yaratıyor. Scheler şöyle demektedir: "Başkasının bizatihi doğasına yönelik olan varoluşsal haset, ressentiment'in en güçlü kaynağıdır. Haset durmaksızın fısıldar gibidir: Her şeyi bağışlayabilirim ama seni" asla. Scheler'in ifadesiyle varoluşsal haset, seni sen yapan şeyin, yani sende olanın bende olmamasını ve aslında sen olmamamı asla affedemem demektir. Scheler, 2004, s. 13-14.

ve hınç gibi reaksiyoner duyguları alt edecek ortak hissetme yapıları oluşturabildiğini ya da buna yönelik duygusal siyasal stratejiler geliştirebildiğini söylemek mümkün değil. Hıncın toplumsal formasyon içerisinde, hâkim siyasal gruplar ve muhalif kesimler içerisinde dağılımında da entelektüeller özel bir rol oynuyorlar. Aracı işlevsel entelektüeller grubun kendi haklılığına olan inancı pekiştirme, siyasal tavır ve tutumları grup kimliklerinin özsel ve kaçınılmaz sonucu olarak temsil etme, grup kimliğini mümkün mertebe reaktif bir zeminde kurma doğrultusunda çaba sarf ediyorlar. Bu bağlamda öncelikle muhalefetin AKP ve taraftar kitlesine gereğinden fazla homojenlik atfettiğini de belirtmek lazım. Fakat mesele sadece AKP tabanının sosyolojik ve siyasal olarak farklılıklar içeren heterojen bir bileşim içermesinin göz ardı edilmesi de değil. AKP tabanının sadece muhafazakârlıkla malul görülmesi beraberinde atfedilmiş bir homojenleştirmeyi ve muhafazakârlaşmanın siyaseten başarının kaçınılmaz unsuru olarak görülmesini de getiriyor. Sosyolojik gerçeklik statüsüne yükseltilen muhafazakârlığın siyasal olarak inşa edildiği gerçeği göz ardı edildiğinde, lider ile kitleler arasındaki özdeşlik ilişkisi de özelleştiriliyor. Siyasal iktidarın en büyük başarısı, hınca, öfkeye ve nefrete dayalı duygular üzerinden kurulan karşıtlıkların kaçınılmazlığını, kendine muhalif olan parti ve kesimlere kabul ettirebilmiş olmasında yatıyor. Oysaki siyasal iktidarın ve kanaat endüstrisinin etnik ve dinî temellerde sosyolojik gerçeklik statüsüne yükseltmeye çalıştığı ve hınç gibi reaktif duygularla, farklı kimliklere yönelik basmakalıp kanaat/stereotiplerle ve mağduriyet tahayyülleriyle birbirine teyellediği bu siyasal grup oluşumu mantığını yerinden etmek için, siyasal grupları çapraz kesen yeni duygusal ortaklıklar, eşitlik üzerine kurulmuş yeni beraberlik ve dayanışma biçimleri ve özgürlüğü cisimleştiren ortak tahay-

yıl ve hareket etme tarzları yaratmak gerekiyor. Belki bunu gerçekleştirmeye en uzak olduğumuzu düşündüğümüz bu alacakaranlık kuşağı, bunu başarmaya en yakın olduğumuz andır da. Fakat bunun için, Türkiye siyasetini bitmek bilmeyen mevcut krizini ve bu alacakaranlık kuşağını cumhuriyetçi bir demokratik kurucu momente evriltmemiz ve zor olanı başarmaya yönelmemiz gerekiyor. İşte bunun için de iktidardan önce, aklını ve iradesini adalete, eşitliğe ve özgürlüğe adanmış yeni bir muhalefet için çalışmak ve hazırlanmak gerekiyor.

Adalet, eşitlik ve özgürlük peşinde bir muhalefet için hazırlanmak

Adalet ve Kalkınma Partisi'nin siyasal başarisının önemli bir kısmının bir tarihsel blok yaratma meziyetinden çok, etkili bir muhalefet ile karşılaşmamasından, muhalefet karşısında izlediği hegemonik stratejilerden ve muhalefeti k h müesses nizamın temsilcisi k h geçmişin devamı olarak temsil etmeyi başarmasından kaynaklandığı malumun ilanı durumunda. AKP'nin, daha önce değindiğimiz siyasal alanın taşıyıcısı olarak resmettiği ana muhalefetin de özellikle parti- nin iktidarının ilk yıllarında bu temsilden ve kendisine biçilen “muktedir muhalif” rolünden rahatsızlık duyduğunu söyleyemeyiz. AKP ve destekçisi kanaat endüstrisinin gündem yaratma taktiklerinin, algı operasyonlarının, milliyetçi refleksleri kolayca partiye kanalize edebilmesinin, güvenlik devletini süratle tahkim edebilmesinin ardında da muhalefetin hem mevcut devlet merkezli siyasal alanla kurduğu bağlayıcı ilişki hem de kendi ideolojik donanımının ağırlığı- nı buradan türetmesi yatıyor. Tam da bu nedenle, eşitlik ve özgürlük peşinde bir muhalefeti örgütlemeye hazırlanmak için, hem AKP'nin muhalefet karşısında izlediği hegemonik

stratejilerin bir soykütüğünü çıkarmak hem de özellikle ana muhalefet partisi CHP'nin ve diğer muhalif kesimlerin bu stratejiler karşısında izlediği siyasal hattı, barındırdığı yanlış ve doğrularla etrafıca tartışmak gerekiyor.

AKP ilk iktidar yıllarından itibaren, kendisini daha önce değindiğimiz devlet merkezli siyasal alanın hem muarızı hem de mağduru olarak resmederken, ana muhalefeti de özel olarak yerleşik değerlerin ve çıkarların temsilcisi, bir anlamda demokrasi karşısında bürokratik-askerî ve sayetin taşıyıcısı olarak temsil etmeyi hedefledi. Kürt meselesinden dış politikaya müesses nizamla girilen kısmi çatışmalar, sınırlı demokratikleşme paketleri, ordu gibi yerleşik güç odaklarıyla girilen çatışmalar, hane halklarının borçlanmasına dayalı büyüme politikaları partinin politikaları etrafında geniş bir tarihsel bloğun kurulmasını sağladığı gibi, muhalefetin ülkenin yaşadığı temel siyasal ve ekonomik sorunlara dair etkili bir siyaset üretememesi ve siyasetini sadece rejimin tehlike altında olduğu söylemi üzerine kurması, müesses nizamla ve temsilî demokrasi karşıtı bir konumla kolayca özdeşleştirilmesine yol açtı. Muhalefet, rejimin bugün kolay bir biçimde dönüştürülebiliyor olmasının en temel koşulunun, onun içinin halihazırda bizzat onu savunan aktörler tarafından içeriden boşaltılmış olması gerçeği olduğunu, içeriksiz bir rejim savunusu yapmak adına AKP iktidarının başından itibaren göz ardı etti. AKP'nin siyasal alanı kendi siyasal programı çerçevesinde esnetmeye yönelik hamleleri karşısında, özellikle partinin ilk iktidar yıllarında rejimin tehlike altında olduğu söylemi, etkin bir siyaset yürütmekten ve AKP'nin hegemonya projesinin demokratik sınırlarını ortaya koymaktan çok, eskinin ve sınırlı siyasal alanın muhafazasından daha fazla bir anlam ifade etmedi. Ne kapsamlı bir demokrasi projesine ne güçlü bir toplumsal mobilizasyona ne de toplumda yükselen ta-

lepleri karşılayabilecek bir hegemonik projeye sahip olan muhalefet, kendisinin marjinalleştirilmesi ve stereotipleştirilmesi süreçlerine önemli bir katkıda bulundu. Ana muhalefetin bu hatası, muhalefetin kaygılarının tamamen yersiz olduğu anlamına gelmez, sadece bu tepkiye temel oluşturan siyasal ilkelerin kaynağını kapsamlı bir demokrasi projesinden almamasının, AKP'nin ilk dönemlerinde izlediği hegemonik sıçramayı karşılamakta yetersiz olmasıyla doğrudan ilişkili olduğu anlamına gelir.

Aslında AKP'nin, muhalefet karşısında siyasal alanı hegemonik bir biçimde yapılandırmasını olanaklı kılan beş temel strateji izlediğini söylemek mümkün görünüyor: siyasal alanı temelde milli/gayri milli ikiliği üzerinden yapılandırmak suretiyle muhalefeti mütemadiyen milliyetçilik/vatanseverlik sınavına tabi tutabileceği bir söylemsel alana doğru çekme; yerleşik düzenin temsilcisi olarak sunmak vasıtasıyla muhalefeti kısmi çıkarların savunucusu olarak resmetme; temelde muhafazakâr değerlerle ilgili ikilikler üzerine kurulu olan siyasal çatışmaları dolaşıma sokmak suretiyle muhalefeti bu ikiliklerin tarafı kılarak stereotipleştirme ve makro çatışmalara hapsedme; muhalefeti geniş toplum kitleleri nezdinde, kanaat endüstrisinin de desteğiyle toplum ve ekonomik büyüme karşısı ilan ederek ve ülkede olumsuz giden hemen her şeyden sorumlu bir tür günah keçisine çevirerek itibarsızlaştırma; ve özellikle Kürt hareketine yönelik olarak, güvenlik söylemi ile devlet/millet çıkarı etrafında muhalefetin bizzat varlığını gayrimeşru ilan ederek onu kriminalleştirme ve düşmanlaştırma. Demokrasiyi ve siyasal meşruiyeti sadece seçimlere indirgeyen AKP'ye göre temelde meşru bir muhalefetin tek ölçüsü, koşullarını kendisinin belirlediği iktidar oyununun içerisinde sonunda onunla her konuda hemfikir olmaktan geçiyor aslında. Bu bağlamda muhalefete biçilen temel rol, geldiğimiz

noktada seçimlere dayalı meşruiyetin işliyor olduğu görünüşünü ayakta tutmak ve rejimin uluslararası arenada despotik diktatörlüklerden farklı olduğu iddiasını muhafaza etmek için, parlamentoda oldukça sınırlı bir görevi ifa etmesi ve dışarıya demokrasinin kurumsal kaidelerinin işlediğı izlenimini vermesi.

Fakat daha önemlisi, partinin siyasal topluluğu daha önce belirttiğimiz gibi düşmana karşı savunma altında homojen bir etnik/dinî birlik biçimi olarak görmesinden kaynaklı olarak, her tür muhalefet edimini baştan itibaren bu siyasal birlik biçiminin reddi olarak ya da onu ortadan kaldırmaya yönelik bir edim olarak sunuyor ve gayrimeşrulaştırıyor olması. Bu durumun kendisi muhalefeti, milliyetçilik ve devletçilik bahsinde, iktidar ve toplum önünde nafîle bir biçimde rüşdünü sürekli ispat etmeye itiyor. Özellikle CHP, bu stratejiler karşısında AKP'nin ileri sürdüğu milli-muhafazakâr değerler alanının siyasal alandaki merkeziliğini ya da toplumsal kuruculuğunu, laiklik gibi parti açısından temel değerlerle çatışmadığı sürece tümüyle kabulleniyor gibi duruyor. Partinin giderek daha fazla muhafazakâr adaylara sarılması, bazı dış politika meselelerinde ve özellikle sınır ötesi operasyonlarda AKP'nin hemen her adımının desteklenmesi bunun bir göstergesi. Bir diğer taraftan ise CHP, hem AKP'nin mezhep temelli siyasetine hem de Kürt hareketi başta olmak üzere yükselen tanınma taleplerine karşı, farklılıklar karşısında nötr bir devlet anlayışında ve hukuki bir bağ olarak soyut yurttaşlık söyleminde ifadesini bulan bir tür evrensellik tahayyülünü öne çıkarıyor.²⁴ Fakat bu

24 Hem AKP'nin hem de CHP'nin farklılıklar karşısında izlediğı stratejilerin kapsamlı bir analizi için bkz. Bülent Küçük ve Ceren Özselçuk, "Mesafeli' Devletten Şirket Devlete: AKP'nin Kısmi Tanıma Siyaseti", *Toplum ve Bilim*, sayı 132, (2015), s. 162-190. Küçük ve Özselçuk, CHP ve AKP'nin farklılıklar karşısındaki tutumunu şöyle özetliyorlar: "CHP'nin devlete başvurarak kurduğu evrensellik farkların ancak kendi tekilliklerin-

evrensellik tahayyülü, Küçük ve Özselçuk'un belirttiği gibi, Türkiye toplumundaki yapısal adaletsizlikleri göz ardı ettiği gibi, hem toplumdaki tanınma taleplerini karşılamaktan hem de AKP'nin izlediği kısmi tanıma stratejisi bağlamında, etnik ve dinî farklılıkları "içererek dışlamak"tan oluşan projeyi karşılamaktan çok uzak. Daha önemlisi ise CHP'yi tam da AKP'nin ona biçtiği muktedir görünümlü muhalefet alanına sıkıştırarak, ulus-devletin ve onun ulusal aidiyet temelinde kurulmuş yurttaşlık fikrinin basit taşıyıcısına indirgiyor ve devlet merkezli bir evrensellik anlayışına, bağımsız yurttaş ve kamusal alanı olmayan bir cumhuriyet savunusuna hapsediyor.²⁵

Oysa hem farklılıkları tanıyarak güçlendiren hem de onları yeni ortaklık biçimleri içerisinde bir araya getiren farklı bir evrensellik ve yurttaşlık siyasetini oluşturmak ve izlemek de mümkün. Bunu üretmek için muhalefetin AKP'nin izlediği hegemonik stratejileri yerinden edecek bir siyaset tarzı ve program geliştirebilmesi gerekiyor. Fakat ana muhalefetin bunu başarmak için artık çok fazla vakti olduğunu söyleyemeyiz; çünkü 2017 Anayasa Referandumu'nun ardından, AKP ile MHP arasında yapılan seçim ittifakı so-

den vazgeçerek evrenselleşebileceklerini söyleyerek, ve aynı zamanda bu evrenselliklerinin normatif, tikel başvuru kaynağına da (aydınlanmacı seküler Türk) körleşerek farkları dışlamış olduğunu inkâr ediyor. AKP'nin imparatorluk vaadi üzerinden kurduğu evrensellik ise farkları hiyerarşik bir düzen (butunluklu bir beden olarak millet) içine alıp yerleştirerek kısmi olarak tanısa da ne var olan toplumsal yapısal eşitsizliği, ne de toplumsal taleplere yeni bir referans olarak önerilen normatif ayrıcalıklı kimliği (Müslüman muhafazakâr Türk) sorgulamaya açıyor. Daha önemlisi, seven vs. sevilen ve makul vs. makul olmayan ayrımları üzerinden hak ve özerklik taleplerini mazlum ya da makul kimliklere indirgeyerek farkların siyasallaşmasını ve yeni evrensellikler kurmasını o da CHP gibi inkâr ediyor."

- 25 Yine de eklemek gerekiyor ki tek bir CHP'den söz etmek mümkün değil ve parti içerisinde bu siyasetin çok ilerisinde bir siyasal programa ve ufka sahip olan milletvekilleri de var ve bu milletvekilleri hem parti içinde hem de ülke genelinde etkili bir muhalefet yürütmeye çalışıyorlar; fakat burada vurgulanan partiden dışarıya yansıyan hâkim bakış açısı ve yaklaşım.

nucu seçim kanununda yapılan son düzenlemeler ile beraber, artık seçimler ve siyasal meşruiyet arasındaki ilişkinin de tümüyle şekli bir biçim olarak, muhalefet etme kanallarının ve muhalefetin seçim kazanma şansının şiddetli bir biçimde sınırlanacağını söylemek mümkün.²⁶ OHAL ilanı ve anayasa referandumu sonrası özellikle yargıda açığa çıkan kurumsal erozyonun yanında, siyasal alanı yapılandıran kuralların köklü bir şekilde değişiyor olması, muhalefet etme imkânlarının neredeyse bütünüyle ortadan kalkma ihtimalini de beraberinde getirecek gibi. Son anayasa referandumu, temelde CHP ve HDP'den oluşan muhalefetin seçimlerde sadece AKP ile değil, süratle parti devletine dönüşmeye başlayan devletle de bir rekabet içerisinde olduğunu tümüyle ifşa etti.²⁷ Bu nedenle muhalefetin, eğer siyasal bir aktör olarak varlığını devam ettirebilmek ve demokrasi mücadelesini sürdürmek istiyorsa, hem devlet hâkimiyetinde biçimlenen bu siyasal alanla mesafelenmesi hem de şimdiye kadar izlediği siyasal stratejilerini süratle gözden geçirmesi gerekiyor.

Hiç kuşku yok ki bugün ana muhalefetin en önemli eksikliği her şeyden önce demokratik ve adil bir toplum tahayyülüne ve programına sahip olmaması. Şimdiye kadar, rapor hazırlamak dışında ana muhalefet partisinin böyle bir perspektif geliştirmek gibi esaslı bir çabası olduğundan da bahsetmek ne yazık ki mümkün değil. Çünkü dokunul-

26 AKP'li ve MHP'li milletvekillerinin ortak imzaları ile 298 sayılı Seçimlerin Temel Hükümleri ve Seçmen Kütükleri Hakkında Kanun, Siyasi Partiler Kanunu, Milletvekili Seçimi Kanunu ve Mahalli İdareler ile ilgili Kanun'da değişiklikler içeren 26 maddelik "Kanun Teklifi", 21 Şubat 2018 tarihinde TBMM'ye sunuldu ve 13 Mart 2018'de kabul edildi.

27 Elbette ki 1990'ların kadroları etrafında kurulan İyi Parti'yi de muhalefet içerisinde saymak mümkün ve parti etkili bir muhalefet de yürütmeye çalışıyor; fakat bahsettiğimiz siyasal alanın organik parçası olarak uzun yıllarını harcayan sıkı devletçi ve milliyetçi bir ekibin, esaslı bir demokrasi projesini üreteceğini veya böyle bir projeyi destekleyeceğini düşünmek fazlaca iyimser olacaktır.

mazlıkların kaldırılmasından Kürt meselesinde demokratik bir çözümü benimsememesine kadar yaptığı vahim hatalar bir yana, muhalefetin cumhuriyetten anladığı hâlâ sadece “Devlet-i Ali”nin muhafazasından fazlası değilmiş gibi görünüyor. Son zamanlarda gerçekleştirilen, devletçi reflekslere tutunarak “kaleleri” savunma hattından otoriterizmi teşhir etme siyasetine yapılan geçiş de durumun gerektirdiği türde bir muhalefetin örgütlenmesini sağlayamamanın yanında, kapsamlı bir demokrasi projesinin eksikliğini de sürdürüyor. Mevcut haliyle demokrasi için kolektif aksiyonerliği örgütleyecek kavramlardan, programdan ve aktörlerden uzak, etkili bir siyasal liderliğe sahip olmayan, yoksullarla örgütlü bağlar geliştirememiş, memleketin kaybedenleriyle yan yana olmayı sağlayacak dayanışma ağlarını yerel düzeyde inşa edememiş ve bu baskıcı siyasal alanı var eden milliyetçilik ve devletçilikle esaslı bir hesaplaşmayı sürekli göz ardı eden bir muhalefetin, karşı karşıya olduğumuz tarzda bir otoriter atılımı karşılaması da mümkün değil. Bütün bu hataların sonucu, tam da AKP’nin muhalefete dayattığı şekilde, muhalefetin makro siyaset bünyesinde toplumsal değerler ya da kurumlar temelli savunma/çatışma siyasetinin içerisine sıkışıp kalması ve gündelik hayatın içerisinde neredeyse tamamen yok olması. Oysa son Adalet Yürüyüşü’nde olduğu gibi muhalefetin başarılı olduğu anlar, mevcut tahkim edilmiş ayrımları yerinden edecek çapraz siyasal kimlikleri açığa çıkarabildiği, toplumun geniş kesimlerinin kendilerine içerisinde bir yer bulabildiği siyasal çerçeveler üretebildiği, eşitsizlikleri gündem haline getirebildiği, yükselen toplumsal talepler arasında eşdeğerlik ilişkileri kurabildiği, kendisi hakkında kurulan mitleri, önyargıları ve kanaatleri bizzat sokakta yerinden edebildiği ve başta adalet gibi kavramları yeniden siyasallaştırabildiği anlar; çünkü bu anlar muhalefetin siyasal topluluğun yeni-

den kurulmasına olanak tanıyacak kapsamlı bir demokrasi projesine de dokunduğu anlar.

Başarıyla örgütlenen ve fakat devamı getirilemeyen Adalet Yürüyüşü bunun iyi bir örneğini sunuyor. Bugün Türkiye’de adalet talep etmek, basitçe haksızlıkların giderilmesini, hukuk devleti ilkelerinin tesis edilmesini ve temel insan haklarının güvence altına alınmasını istemekten daha fazlasına işaret ediyor; çünkü adalet talebinin yükselişine sebep olan nedenler sadece bireyin ya da belirli bir grubun devlet karşısında haklarının güvence altına alınması ya da devletin iç organları arasındaki ilişkilerinin düzenlenmesi ile ilgili değil. Adaletsizliğin vardığı düzeyden, yaygınlığından ve derinliğinden kaynaklı olarak, doğrudan bizi siyasal bir topluluk yapan şeyle ilgili. Ünlü Alman düşünür Carl Schmitt’in siyasetin devleti öncelediği önermesine şerhle diyebiliriz ki aslında adalet düşüncesi ve bir toplumdaki adalet hissidir devleti önceleyen, çünkü bizi bir halk yapan ve o halkı da cumhuriyetle özdeş kılan şey bir düşmana sahip olmamız değil, bizi bir arada tutan bir adalet hissiyatına sahip olmamızdır. Bu yüzden etik-politik bir inşaa olarak vicdanın bugünün Türkiye’sinde olduğu gibi erozyonu, gerçek bir siyasal sorunun varlığına ve siyasalın hayatın her alanına yayılan krizine işaret ediyor; çünkü söz konusu olan bizlerin bireysel hislerinin çok ötesinde, kamusal beraberliğimizi kuran, bizi bir halk yapan en önemli bağlardan birinin tümüyle ortadan kalkıyor olması.

Yüzyılların ötesinden bize seslenen Cicero, cumhuriyet (*Res Publica*, *kamusal şey*) ortak bir adalet anlayışı etrafında bir araya gelmiş, hukuk bağıyla birbirine bağlı insanlar topluluğudur demektedir. Düşünürün ortaya koyduğu gibi, adalet siyasal topluluğun kuruluşunun, yani bir cumhuriyetin inşasının asli bağıdır, bir başka ifadeyle onu bir araya getiren kurucu *ethos*tur. Bu siyaseti ahlâka veya huku-

ka indirgemek anlamına gelmez, aksine adalet düşüncesi-
nin vazgeçilmez siyasal doğasını siyasal topluluğun kuru-
luşunu anlamak için merkeze almayı gerektirir. Dolayısıy-
la, AKP eliyle yaratılmış, kayıtsızlığı, şiddeti, güvenlik dev-
letini, gösterişçi tüketimi dayatan bu borç ve hınç toplu-
muna karşı, gündelik hayatta karşılığı olan etik-politik il-
keler üzerine kurulmuş bir beraberlik hissinden güç kaza-
nan yeni bir demokratik toplum tahayyülü yanında, hakla-
rını genişletme hakkına sahip çıkan dinamik bir yurttaşlık,
devletten bağımsız ve ona karşı inşa edilmiş güçlü kamusal
alanlar inşa etmek için, yeniden temellere dönerek, nasıl bir
cumhuriyette yaşamak istediğimizi ve adaletsizliğin, eşitsiz-
liğin, otoriterliğin ve sömürünün derinleşmesine karşı na-
sıl bir cumhuriyeti beraber var edebileceğimizi yeniden dü-
şünmemiz gerekiyor. Bunun ilk koşulu da kuşkusuz, en bü-
yük sorunu demokratik bir cumhuriyet kavrayışıyla bağla-
rının son derece zayıflamış olması olan muhalefeti yeniden
yapılandırmak.

Özgürlükçü bir muhalefeti örgütlemek ve farklı toplumsal
kesimler arasında yeni ittifaklar dizisini inşa edebilmek için
de öncelikle Türkiye'nin kadim sorunlarına yönelik hak ta-
leplerini karşılayacak ve toplumdaki yapısal adaletsizlikleri
ortadan kaldıracak çözüm önerilerine dayanan bir demokra-
tik toplum tahayyülü geliştirmek, tümüyle geleceksiz ve gü-
vencesiz çalışan işçilerden, şiddetin ve baskının her türüne
maruz kalan kadınlara, en temel haklarına kavuşmak ister-
ken müteahhadiyen devlet şiddetiyle karşılaşan Kürtlerden,
varlığı yok sayılan Alevilere, adı mağdurlar listesinde her za-
man eksik yazılan tüm ötekilerin adalet ve eşitlik talepleri-
ni sahiplenecek siyasal kavramları ve beraberlik biçimleri-
ni, hak talep eden öznelerin bizzat kendileriyle birlikte üret-
meye koyulmak gerekiyor. Fakat bunun önündeki en bü-
yük engel de mevcut parti yapıları ve siyasal faaliyetinin ve

gayretinin önemli bir kısmını bu yapılarda konsolide olmaya vakfeden, kendi dar çıkarlarına odaklanmış günümüz siyasal elitleri. Bu nedenle, öncelikle mevcut parti yapılarının örgütsel katılığını kırmak ve bu yapılar üzerinde basınç uygulayarak onları dönüştürmek için gençlerden, kadınlardan, yoksullardan ve sivil siyasete inanan tüm toplumsal kesimlerden oluşan güçlü bir toplumsal hareket mobilizasyonuna ihtiyaç var; çünkü mevcut hallerine, kadrolarına, yapılarına ve programlarına bakıldığında muhalif siyasal partilerin bu tarzda bir siyasal muhalefeti örgütlemesi şimdilik olanaksız görünüyor. Türkiye siyasetinin kalıcılaştırmış baskıcı yapılarını dönüştürme umudunu içerisinde barındıran fakat 7 Haziran seçimlerinin ardından yükselen şiddet siyaseti, dokunulmazlıkların kaldırılması, parti binalarına yönelik saldırılar, partinin medya görünürlüğünün neredeyse tamamen ortadan kaldırılması ve lider kadrolarının hapsedilmesi ile beraber nötralize edilen HDP için de bugün ne yazık ki aynısını söylemek mümkün.²⁸

Unutmamak gerekiyor ki siyasal tutumları ve yönelimleri katılaştırarak işgören mevcut temsil siyasetinin kırılma ve dönüşüm anları temel dinamiğini, iktidarın dayattığı siyasal karşılaşma biçimlerini ve temsil mantığını reddeden ve demokrasi için mobilize olan parlamento-dışı muhalefetin, özellikle muhalif siyasal partileri etkilemeye başladığı ya da onlarla yeni demokratik projeler etrafında buluştuğu anlar-

28 HDP'nin umut vaat eden Türkiyelileşme ve demokratik özerklik siyaseti, devletin başlattığı operasyonlara karşılık PKK'nin Kürt meselesini yeniden silahlı mücadele etrafında organize olmuş bir egemenlik çatışmasına çeviren ve savaş doğrudan kentlere taşıyan siyaseti sonucu, anlamını tümüyle yitirdi. Devlet tarafından başlatılan operasyonlar ve PKK'nin yürüttüğü şiddet eksenli siyaset karşısında ne yazık ki HDP ve demokratik siyaseti destekleyen diğer aktörler, örgütlü ve etkili bir barış mücadelesi otaya koyamadılar ve savaş beraberinde insani olarak muazzam bir yıkımı, yükselen bir militarizm ile milliyetçiliği, demokratik mücadelenin hem bölgede hem de ülke genelinde tahakküm altına alınarak yıldırılmasını ve otoriterizm ile güvenlik devletin bir kez daha tahkim edilmesini getirdi.

dan alıyor. Muhalif siyasal partiler, ancak gençlerden, kadınlardan, LGBTİ bireylerden, güvencesiz koşullarda çalışan ve süratle proleterleşen yeni orta sınıflardan ve yoksullardan oluşan bu yeni parlamento dışı muhalefetle demokrasi mücadelesi etrafında bir araya gelmelerini sağlayacak siyasal projeler üretebildiklerinde mevcut kutuplaşmayı dönüştürme kudretine sahip, toplum çapında etkili bir mobilizasyon yaratabiliyorlar. Fakat bunun için muhalefetin bu geçici buluşmaları demokrasiyi savunmak adına sürekli ve kalıcı bir mobilizasyona dönüştürmenin yeni yollarını bulması gerekiyor. Bu buluşmanın temel kilidi de haysiyet, adalet, eşitlik ve tanınma mücadelesi veren aktörlerin enerjisini parti siyaseti için kanallı edebilmeyi mümkün kılacak, “sıradan insanı” siyaseten güçlendirecek, yerel ve mesele temelli hareket mobilizasyonunu içererek bu tarz mobilizasyonu kapsamlı bir demokrasi projesiyle birleştirebilecek bir siyasal projede yatıyor.

Bir yandan AKP’nin yeni rantlar yaratmaya odaklanmış, sadece doğayı ve insanı değil, elinin değdiği her şeyi tahrip eden projelerle toplumun her alanına yaydığı neoliberalizmin ve sınırsız rantierliğin yıkıcı sonuçlarına karşı durabilecek, diğer taraftan mevcut otoriter devlet ve toplum projesine dur diyebilecek, bir diğer taraftan da Türkiye’nin Kürt meselesi gibi kadim sorunlarını çözecek bir siyasal projeyi bir seferde oluşturmak elbet kolay değil, ama gündelik hayata yeniden nüfuz etmesini mümkün kılacak örgütlenme ve dayanışma yapılarını inşa edebilmiş, eşitlikçi unsurları ve ütöpik olanı içeren bir siyasal programa sahip, iktidarın dokunmaktan kaçındığı konuları siyasileştirme kudreti gösterebilen, mevcut siyasal ve iktisadi borçlandırma siyasetine karşı haysiyeti ve yaşanmaya değer bir yaşamı, sömürüye ve yok saymaya karşı eşitliği ve ortaklığı, haksızlıklara karşı adaleti, baskıya karşı özgürlüğü savunan bir muha-

leket, mevcut otoriterlik karşısında güçlü bir toplumsal mobilizasyon yaratarak, bu yönde bir programı tabandan yukarıya inşa edebilir. Temelde toplumun en zengin yüzde birini ve AKP etrafında örgütlenmiş oligarkları nemalendiren ekonomi politikalarına karşı esaslı bir alternatif geliştirmeye yönelmiş, bu alternatif politikaların yoksulların hayatında bir anlamı olmasını sağlayacak bölüşüm politikalarını ve dayanışma çemberlerini yerellerde örgütleme mücadelesi vermeyi amaçlayan, hak taleplerini karşılamak ve siyasal topluluğu eşitlik temelinde yeniden kurmak için kültürel hakların tanınmasından bölgesel devlete kadar idari ve hukuki siyasal düzenlemeleri kamusal alanda tartışmaya açmaya hazır ve iktisadi ve siyasi oligarşik ağların demokrasiyi felç etmesine karşı toplumsal hareketleri ve “sıradan” insanı siyaset sahnesine taşımaya gönüllü bir muhalefet, siyasal alanı genişleterek iktidara karşı güçlü bir alternatif yaratabilir. Tam da bu nedenle, organizasyonel olarak da yenilenmiş ve yerellerde inşa edilecek yeni kadın, işçi, yurttaş, gençlik ve benzeri meclisleri vasıtasıyla kalabalıklarla ve toplumsal hareketlerle buluşabilmiş bir muhalefetin, eşitlik, özgürlük ve adalet gibi kadim kavramları merkeze alarak, bu demokratik toplum tahayyülünü hem bizzat kendi örgüt yapısında hem de toplum nezdinde somutlaştırması lazım. Sözün özü, bugünkü baskıcı iktidara karşı bir alternatif geliştirmek; ancak yeni bir muhalefeti var etmekle, yeni bir muhalefeti var etmek ise ancak yeni bir demokratik toplum ve cumhuriyet kurmaya yönelmekle mümkün; çünkü sorunların kısmi değil, kapsamlı/bütünsel olduğu bir anda, çözüm önerilerimiz de öyle olmak zorunda. Günümüz Türkiye toplumunda demokratik ve cumhuriyetçi ilkeyi muhafaza etmenin tek yolu, sadece onun mevcut halini değil, partileri, kanaatleri ve bu yolda kendi arzularımızı da dönüştürmekten geçiyor.

Demokratik-cumhuriyetçi momenti örgütlemek ve siyaseti savunmak

Yazının başında sorduğumuz soruya şimdi tekrar yanıt vermeye çalışabiliriz. Bugün yurttaş olarak kalmak, haklara sahip olma hakkımıza sahip çıkmak istiyorsak her şeyi yenisinden yaratmaya girişmek ve demokratik-cumhuriyetçi bir momenti nasıl örgütleyebileceğimizi düşünmek zorundayız. Bu momenti örgütlemek adına unutmamalıyız ki, özellikle Gezi Direnişi ve 7 Haziran seçimleri sonrası, demokrasi taraftarlarını ve özgürlük talep edenleri baskı altına almak için AKP tarafından örgütlenen, Kürt illerinde yürütülen savaş sonrası daha da güç kazanan, Türkiye siyasetinin şiddet yüklü karanlık ve enformel yüzü ile başa çıkmanın tek yolu, kararlı, uzun soluklu ve direngen bir birliktelik inşa etmekten ve demokratik tahayyülü canlandıracak bir cumhuriyet projesi üretebilmekten geçiyor. Bizleri çaresizleştiren, yalnızlaştıran ve mecalsizleştiren enformel ağlara dayanan bu kirli güç siyasetini kısa devreye uğratmak için hem kendi zihinlerimizi hem de kalabalıkların zihinlerini reforme etmek, siyasal iktidarın sembolik dayanaklarını yeniden değerlendirmek, mevcut iktidarın motivasyonel kaynaklarını boşa çıkarmak ve yeni ortak duygu ve beraberlik biçimlerini üretmeye koyulmak zorundayız. Kurumların, yasaların dönüşümünü önceleyen zihinlerde başaracağımız bir sembolik devrim ve kültürel dönüşüm, bu demokratik momenti örgütlemek için ilk koşul. Ulus ile devlet arasındaki bağı askıya alan, toplumsal eşitliği benimsemiş ve özgürlükleri savunan yeni bir demokratik yurttaşlık tanımı geliştirmeksizin, daha önemlisi toplumsal adaleti, siyasal eşitliği ve özgürlüğü merkezine alan bir demokratik kurucu iradeyi beraber örgütlemeksizin, mevcut gidişatı tersine çevirmek imkânsız görünüyor.

Bunun için de öncelikle siyasal iktidarın en temel avantajını elinden almak ve giderek yerleşikleşen, siyasal gruplar arası ilişkileri iktidarın amaçları doğrultusunda düzenleyen Türkiye'nin hâkim siyasal kültürünü dönüştürerek, farklı Türk, Kürt, Alevi, Sünni, erkek, kadın, heteroseksüel, eşcinsel... oluş biçimlerinin, kolektif özneleşme tarzlarının önünü açmak gerekiyor. Ne bu kimlikleri tek bir biçime/öze indirgemek ne de onları birbirinden tümüyle kopartarak anlamak mümkün. Fakat farklı kimlikleri içerisinde eriten değil de onların ifadesini güçlendiren bir siyasal ortaklığın inşası için, her şeyden önce mevcut reaktif siyasal kültürü yerinden etmemiz ve demokratik kurucu iradeyi inşa etme doğrultusunda sadece farklı siyasal kimlikler arasında değil, aynı zamanda insan ile hayvan ve insan ile doğa arasında da bir "ittifaklar" dizisi oluşturabilmemiz şart. Bu bağlamda başarmamız gereken, "ötekilerin" kimliklerini taklit etmek, yüklenmek ya da mağdurlar gibi yapmak değil, bir "arasında" ve "içinde" olma hali üretmektir.²⁹ Bir tür ayırt edilemezlik hali yaratabilme, algılanamaz oluşa çekilme, kendi sınıfına, kendi cinsiyetine ve çoğunluğuna "ihanet ederek" yeni yaşam olanakları yaratabilmektir.³⁰ Deleuze bir insanın hayvan gibi hissetmesini sağlayacak bir yoğunluğu kendi bedeninde yaratabileceğini belirterek söyle demektedir: "Kendini hayvan sanmak değil, vücudun insani organlaşmasını bozmak, herkesin kendisine ait bölgeleri ve o bölgelerde bulunan grupları, toplulukları, türleri keşfetmesiyle, bedenin şu ya da bu yeğlilik bölgesini keşfetmek" tir.³¹ Kanaat endüstrisi ve onun reaksiyonier entelektüelleri her şeyden önce, aramızda yeni ortaklıklar, bağlar ve ilişkiler yaratacak bu tür yo-

29 Mustafa Demirtaş, "Minör Edebiyat ve Minör-Oluş", A. M. Aytaç ve M. Demirtaş (der.), *Göçebe Düşünmek* içinde, Metis, İstanbul, 2014, s. 349.

30 A.g.m., s. 350.

31 G. Deleuze, *Müzakereler*, İnci Uysal (çev.), Norgunk, İstanbul, s. 20.

ğunlukları duymaktan, keşfetmekten ve düşünmekten bizleri alıkoyuyor.

İktidarın ve onun kanaat teknikerlerinin sabit kimlikler, özler, ayrımlar ve hiyerarşiler gördüğü yerde, geçici süreliğine de olsa tıpkı Gezi’de, 7 Haziran’da ve son anayasa referandumunda başardığımız gibi, bizleri kendi dışımıza çıkaran, farklı olana maruz bırakan ve siyasal tutumlarımızı, kanaatlerimizi ve duygusal yönelimlerimizi bu bağlamda dönüştüren beraberlik, eylem, ittifak ve örgütlenme biçimleri yaratmamız gerekiyor. Ne yazık ki uzun bir süredir gücünü siyasetten değil de “sahip olduğu” hakikatin gücünü göstermek için bireysel ve toplumsal hayatı ahlâkçılaştırmaktan alan sol, bu yaratıcılığı gösterecek bir kabiliyete sahip gibi görünmüyor. Gene de bunca despotik baskıya ve şiddete rağmen solun farklı kesimlerinin direnebilmesi, milliyetçilikle ve devletçilikle mesafelenmesi ve Türkiye’nin önemli sivil sığrama anlarında kitlelere eşlik edebilmesi çok önemli ve değerli. Daha önemli ve umut verici olan ise, Gezi ya da 16 Nisan 2017 Anayasa Referandumu gibi anlarda kısa süreliğine de olsa deneyimlediğimiz gibi, Türkiye’nin önemli ölçüde şiddet karşıtı, kararlı ve demokratik karakterde bir sivil-siyasal yurttaş hareketine sahip olduğunu görmüş olmamız.

Kuşkusuz bu anlara gereğinden fazla değer atfetmenin bir anlamı yok, ama bu anların içerisinde barındırdığı potansiyeli, eksikleri ve sorunları ile beraber iyi değerlendirmeliyiz; çünkü ileriye yönelik bir demokratik projenin kurucu ruhu tam da buralarda yatıyor. Her şeyden önce Gezi ve 7 Haziran seçimleri bizlere kanaat endüstrisinin sürekli pekiştirmeye çalıştığı siyasal matrisin ve temsil siyasetinin kırılma noktalarını ve sınırlarını gösterdi; beraber mücadele anlarında, siyasal grupların stereotipik imgelerinin üretimine dayalı temsil siyasetinin ve onun kalıcılaştırmış duygusal yönelimlerinin, hınç yüklü hissetme yapılarının kırılabileceğini, bu süreçte

yeni kolektif siyasal öznelerin açığa çıkabileceğini ve bireylerin, içerisine kapatıldıkları ve oradan Kürt, Türk, Sünni, Alevi, eşcinsel, travesti ve başka siyasal grupları belirli bir biçimde görmesini sağlayan grup kapanını parçalama kapasitesine sahip olduğunu, reddedilemez bir biçimde ortaya çıkardı. İktidarın, onun kanaat tekniklerinin veyahut eleştiri adına bizlere sürekli kim olduğumuzu hatırlatanların aksine, başka türlü duyma, görme ve davranma kudretini beraber kazanabileceğimizi, çapraz ilişkiler içerisinde mağdurların maruz kaldığı adaletsizliklerin onların benliklerinde yarattığı etkileri sınırlı da olsa anlayabileceğimizi ve onlarla, yanı başımızdakilerle bir hemdertlik/ortaklık geliştirebileceğimizi açığa çıkardı. Deleuze'ün belirttiği gibi, "sorun hiçbir zaman şu ya da bu ayrı grubun doğasından ibaret değildir. Şu ya da bu şeyin ... yarattığı etkilerin *her zaman başka yollarla yaratılabilir* çapraz (*transversal*) ilişkilerden ibarettir. 'Ben şuyum, ben buyum' diye düşünenlere ve ayrıca bunu *psikanalitik* bir biçimde düşünenlere (çocuklarına ya da yazgılarına gönderme) karşı belirsiz, şüpheli sözlerle düşünmek gerekir".³² Bu anlar hem siyasi gruplar arasında hem de kendi benliklerimizde tam da düşünürün bahsettiği bu tür çapraz ilişkileri yaratabildiğimiz anlar olduğu için çok değerliler. Tanınırlığını, saygınlığını ve enerjisini hâkim siyasal matristen türeten kanaat endüstrisinin muhafazakâr, liberal veyahut Marksist işlevsel aracı entelektüelleri arasında, bu anların panik ve reaksiyon yaratmasının ardında da işte bu yatıyor.

Sadece bu anları süreklileştirecek, örgütleyecek ve buradan doğan ilişkilerin kendini siyasal olarak etkili kılacağı yapıları, kurumları ve ilişkileri yaratmamız lazım. AKP'nin kasıtlı olarak yarattığı ve kanaat endüstrisinin mütemadiyen kışkırttığı siyasal kutuplaşmanın ortadan kaldırılmasının yegâne yolu da kutuplaşan toplulukları çapraz kesen

32 Deleuze, a.g.e., s. 20.

ve onları farklı kimlikler, hissetme yapıları, duyma/görme biçimleri etrafında bir araya getiren çapraz siyasal kolektif oluşumlarının yaratılmasından geçiyor. Bu tür çapraz siyasal kolektif oluşumların ortaya çıkması, bizlerin yeniden bir “halk” olması için de bir imkân barındırıyor. Ancak bu çaprazlarda ortaya çıkacak yeni hissetme, eyleme ve düşünme biçimleri aracılığıyla bizleri yeniden bir halk ve cumhuriyet kılacak etik-politik değerleri üretebiliriz gibi görünüyor. Herkesin eşitliğinin, özgürlüğünün ve haysiyetinin kabulünün, bizleri yurttaş yapan ortak bağın en temel koşulu olduğu ve bizlerin bu doğrultudaki ortak eylemiyle açığa çıkacak bir siyasal topluluk üzerine kurulu bir cumhuriyet için, dayatılan gruplaşma/kutuplaşma mantığını yerinden etmek ve özgürlükçü kamusal ruhu yeniden canlandırmak gerekiyor. Bu ruha çağrı çıkarmak ve onu örgütlemeye girişmek, cumhuriyetçi-demokratik bir momentin önünü açmanın da ilk adımıdır.

Fakat unutmamalıyız ki ne cumhuriyetçi-demokratik bir momentini örgütlemek ne de ona hayat verecek siyasal projeler üretebilmek kısa sürede gerçekleştirilebilecek bir iş. Siyasal güç mücadelesinin baskısı altında bunalan zihinlerimizi ve despotluk karşısında çabuk zaferler isteyen arzularımızı yönlendirerek, beraber başka bir şey olmak, bu yolda güçlü, uzun süreli ve iktidar karşısında bize kudret kazandıracak “sürekli karşılaşmalar” örgütlemek için, yeni yapılara, kurumlara, düşüncelere ve her şeyden önce siyasetin gücüne yeniden inanmaya ihtiyacımız var. Bu nedenle hepimizin, kendi gibi olmayanla karşılaşmak ve bu yolda beraber başka bir şey olmak için, her şeyden önce siyaseten kendisine ezber ettiği yolları değiştirme kudretini göstermesi, bizleri bir gruba bağlasa da yalnızlaştıran kanaatler, duygular ve tahayyüller üzerine kurulu bu tutumları ve eğilimleri yüceltmek yerine “hemdertlerimizle” ve kalabalıklarla bu-

luşmak için yeni yollara sapması ve bu yolda cesaret göstermesi gerekiyor.

Bu bağlamda belirtmek gerekiyor ki kastettiğim, siyasal grupları birbirine karşı kapatan ve onları kendilerini homojen birimler olarak kurmaya yönelten bir çokkültürcü temsil siyaseti değil, onları siyasal arenada birbirine açan, eşitlik içerisinde ortak olanı beraber inşa etmelerini mümkün kılacak, bu yolda devletle, şiddetle, milliyetçilikle, cinsiyetçilikle sömürüyle ve tahakkümle mesafelenmiş ve her şeyden önce bizleri bunu birlikte başarmak için güçlendirecek sivil bir siyaset. Eşitliği ve özgürlüğü arzulayanlar arasındaki dayanışma ve ortaklık üzerinde temellenmiş, bizlere dayatılan mekânsal, sınıfsal, düşünsel ayrımları aşmamızın koşulu olan etik-politik bağları kurmamızı sağlayacak, özgürlüğü beraber solumak için her birimizi yeniden kendi dışına ve ötesine açarken, beraberliğin dönüştürücü kudretini de yeniden benliklerimize taşıyacak bir siyaset. Zihinlerimizin, tahayyül kapasitemizin ve irademizin üzerinden devletin, hâkim siyasal grup oluşum tarzının, bu oluşumlara eşlik eden kanaat endüstrisinin ürettiği baskıcı siyasal kültürün ve arzularımızı iktidarın hizmetine sunan narsizmin, bizleri iktidarı içselleştirmeye ve ona itaate zorlayan gölgesini kaldıracak bir siyaset. Bu tür bir siyaset etrafında, AKP'nin harekete geçirdiği ürkütücü güvenlik düzeneğine, yıkıcı savaş aygıtına, despotik devlet tertibatına ve halkın "her şey ama hiçbir şey" olduğu bu siyasal düzene karşı, içerisinde her kesimin kendisini ifade ettiği, hepimizin "herkes, kendisi ve herkesten biri" olabildiği bir cumhuriyeti mümkün kılacak bir demokratik momentü örgütlemek, yani geldiğimiz bu "sıfır noktası"nda yeniden bir eşitler cemaati ve bir halk olmanın yollarını aramak gerekiyor.

Öncelikle sebatı, kararlılığı ve umudu örgütlemekle işe koyulan bir demokratik kurucu irade ortaya çıkarmak için,

bu despotizmin ve kötülüğün bizleri savurduğu her noktadan yeniden doğrularak umutla ve cesaretle özgürlüğün ve beraberliğin gücünü düşünmeliyiz; çünkü biliyoruz ki “kimse yoktur umut etmemeyi önleyecek/çünkü umut kaçınılmaz gelecektir/bütün gümbürtüsüyle”. Demokrasinin büyük düşünürlerinin defalarca belirttiği ve büyük devrim anlarının defalarca kanıtladığı üzere, unutmayalım ki demokrasi bir icattır ve bizim onu “kaderimiz” olan bu topraklarda, bizleri eşit ve özgür kılacak bir ortaklık içerisinde hemen şimdi yeniden icat etmemiz gerekiyor. Bu yolda en çok ihtiyaç duyduğumuz şey, bir kez daha birbirimize bunun mümkün olduğunu daha yüksek sesle hatırlatmak ve yolların “sosyalizm ve barbarlık”, “despotluk ve cumhuriyet”, “kölelik ve özgürlük” arasında çatallandığı bu alacakaranlık kuşağında, kaderimizi kendi ellerimize almak için seçimimizi yaparak, siyasal eşitlik, özgürlük ve adalet için demokrasiye ve yeni bir cumhuriyete önce kendi zihinlerimizi ve tahayyülümüzü açmak ve bu yolda demokratik siyasetin ve beraberliğin gücünü hiç unutmamak; çünkü şairin dediği gibi, bunca adaletsizliğe ve haksızlığa karşı, “insan nasıl direnir başka”.

AKP ve Yoksulluk: Paternalizm, Muhtaçlaştırma ve Tahakküm Stratejileri¹

Türkiye'nin en zengin ve güçlü ailelerinden birinin üyesinin, “zenginin giderek daha zengin yoksulun ise daha da yoksul olduğu bir dünyada” yaşadığımızı belirterek, çocuklarının geleceğinden endişe ettiğini ifade ettiği bir toplantıda, Çalışma ve Sosyal Güvenlik Bakanı Faruk Çelik, Türkiye’de “günlük 4 doların altındaki nüfusun oranının % 30’lardan % 2'lere gerilediğini” söyleyerek, AKP'nin yoksullukla mücadeledeki “şanlı” başarısını bir kez daha ilan etti. Her zaman olduğu gibi, bu tür kaygıların memleketin ve dünyanın sayılı zenginlerinden biri ve üstüne bir de bakan tarafından dile getirilişi, yoksulları ve yoksulluğu gündelik hayatta ya da medyadaki görünmezlikten kısa süreli de olsa kurtararak gündeme taşıdı. Böylece, ya seçim dönemlerinde makarna ve kömür için “oyunu sattığı” iddiasıyla ya da gündelik hayatlarına dair dehşetli ve trajik bir imgenin dolaşıma girmesiyle gündeme gelen yoksullar, bir kez daha yoksulların anlam dünyasını, yoksulluğun yarattığı etkileri, yoksulların sorun çözme biçimlerini ve eşitsizliğin yoksulların dün-

1 Ayrıntı Dergi, sayı 10, AKP'nin 13 Yılı, Mayıs-Haziran 2015.

yasındaki çok-boyutluluğunu ele almamızı olanaksız kılacak şekilde oluşturulmuş bir temsil çerçevesi dahilinde, tartışmanın “nesnesi” olarak odağa oturdular. Nasıl yoksulluğa dair dehşetli imgeler bizleri “yoksulların gözlerini” değil de bu imgeye bakanın bakış açısını görmeye davet ediyorsa, bakanın söyledikleri de bizleri yoksulların değil, yoksulluğun sosyal, siyasal, etnik ve cinsiyete dayalı çok-yönlülüğünün üzerini örten sayıların sözlerini duymaya davet ediyor. Hiç kuşku yok ki yoksullukla ilgili muhalif ve eleştirel söylemlerin bile argümanlarını sayılar etrafında kurduğu ve gerçeğin sayılar üzerine kurulmuş olan “doğru” temsillerini gündeme getirmeye gayret ettiği bir dönemde, biz de AKP ve yoksulluk meselesini tartışırken sayılara dayalı bir tartışmanın yolunu tercih edebiliriz. Bu bağlamda da bol miktarda veri ve tartışma da bulunmaktadır.² Fakat sayıların doğruluk yanlışlık iddiasını önceleyecek şekilde yapılması gereken asıl olarak sayıları kavrayışımızı belirleyen mantığı çözümlmek ve bu doğrultuda kimin yoksul sayılması gerektiğine karar veren bu “sayı” temelli mantığı kesintiye uğratarak, yoksulluk temelli politikaları belirleyen siyasal mantığı tartışmaktır.³

2 Bu konuda sayıları, sayılara dayalı yaklaşımın tipik bir örneğini vermeden kullanan Balaban, Türkiye’de sosyal içermeye uygulamalarını tartıştığı makalesinde, kapsamlı bir şekilde bu rakamların doğruluğunu tartışıyor. Balaban’a göre, Dünya Bankası’nın yoksulluk üzerine henzer bir çalışması, aynı rakamlar üzerine farklı sonuçlar ortaya koyuyor. Yine Türkiye’de ortalama gelirin % 60’ının altında yaşayanların 2006’dan 2013’e artış-azalış oranına baktığımızda (% 25’ten % 22,3’e) rakamlar hiç de iç açıcı değil. Kısacası, Türkiye, sosyal yardımlar vasıtasıyla yoksulluğun etkilerini azaltma çabasında benzeri ülkelerle kıyaslandığında son derece başarısız durumda. Ayrıntılar için bkz. Balaban, U., “Türkiye ve Avrupa Birliği’nde Sosyal İçermeye Uygulamaları: 2000’li Yıllara İlişkin Karşılaştırmalı Bir Değerlendirme”, *Mülkiye*, sayı 38 (1), 2014.

3 Alternatif bir yoksulluk kavramlaştırması için bkz. Yılmaz, Z., “Yoksulluğun Ontolojik kavranışı: Maddi-sembolik süreçler bütünü olarak yoksulluk ve yoksulluk çalışmalarında tekniğin perdesini aralamak”, *Toplum ve Bilim*, sayı 122, 2011.

Tanımadan minnet üretimine yeni yardım politikaları

Adalet ve Kalkınma Partisi'nin (AKP) yüksek düzeylerde seyreden oy oranlarının ve seçim başarılarının arkasında sosyal politikaların, özellikle de belediyeçilik dönemlerinden süzülerek geliştirilmiş olan sosyal yardım uygulamalarının yer aldığı artık genel kabul görmüş bir gerçek durumunda. Bu bağlamda tartışmalı olan konu, bakanın iddia ettiğinin tam aksine bu politikaların yoksulluğu azaltmakta başarısız olmasına rağmen, hâlâ nasıl ve hangi yollarla partiye yönelik siyasal desteğin sağlanmasını güvence altına aldığıdır. Bunu anlamak için, partinin devlet merkezli hayırseverlik politikalarını yapılandıran siyasal mantığı esaslı bir şekilde tartışmak gerektiğini düşünüyorum. Yoksullara yönelik yardım politikalarına, rakamlara vesaire baktığımızda kolayca gördüğümüz gibi, partinin başarısı yoksulluğu toplumun geniş kesimleri açısından bir sorun olmaktan çıkarılmaktan çok, popülizm ya da patronaj ilişkileri üzerinden kolayca açıklayamayacağımız şekilde, yoksulluğun siyasal yönünü kavramasından ve yoksullarla parti arasında, tanınma ilişkilerinde ve siyasal cemaatin sosyal-siyasal kuruluşunda demirlenmiş bir bağ kurmayı “becermesinden” geliyor.

2001 krizinin hemen ardından AKP'nin yükselişi, yoksulluğun gelir dağılımı eşitsizliğine ilişkin bir sorun olmadığını, aksine kapsamlı bir siyasal sorun olduğunu bizlere gösterdi. AKP, bir yandan mevcut eşitsizlik sorununu siyasileştirerek yoksulları, inşasına yöneldiği “biz”in içinde adlandıırken, diğer yandan da yoksulların tarif edilen bu “biz” içinde kendini bulmasını sağlayacak maddi-sembolik ve kurumsal bir çerçeve yaratmaya koyuldu. Bu bağlamda parti, sosyal yardımların kapsamını genişletmenin yanında, mevcut refah rejimini de dönüşüme uğratacak kapsamlı bir idari-hukuksal

girişim başlattı.⁴ Daha önce de ifade ettiğim gibi, parti iktidara geldikten sonra sosyal politikalara ilişkin hem iş yasasını değiştirerek hem de kapsamlı bir sağlık reformu yaparak bir taraftan sistemi neoliberalleştirirken, diğer taraftan ise, onun geçmiş dönemden gelen “korporatist” karakterini törpüleyerek dönüştürdü.⁵ AKP dönemi sosyal politikaları bir anlamda genel olarak sosyal politika sahasını liberalleştirme girişimini, bu yolda formel çalışanların haklarına yönelik bir müdahaleyi, enformel çalışanların durumunu kısmi olarak iyileştiren politikalarla birleştirdi.⁶ Bu politikalar Türkiye’de var olan refah rejimini yeniden yapılandırırken, bu rejimin 1980 sonrasında edindiği karakteri muhafaza etmenin ötesine geçerek, onun bazı yönlerini daha da derinleştirdi: bu rejimin devlet iktidarının inşasında demirlenen paternalist doğasını ve temelde aile merkezli yapısını. Yoksulların siyasal temsilinden onların siyasal bir özne olarak kabulüne kadar yoksulluğun siyasal bir sorun olduğunun keşfinin sonucu, yoksulların etkinleştirilmesi ve güçlendirilmesi değil, yoksulların sistem üzerinde basınç yaratan taleplerinin partinin pragmatist ve siyasal amaçları doğrultusunda seferber edilmesi ve partiye destek veren yoksulların paternalist tanınma politikaları aracılığıyla içerilerek tabiiyet altına alınması oldu.

2001 krizinin toplumda yaratmış olduğu muazzam yoksullaşma, neoliberalizmin artık toplumda yerleşikleşmiş

4 Aile ve Sosyal Politikalar Bakanlığı’nın 2014 Faaliyet Raporu’na göre, 2.274.182 hane periyodik sosyal transferlerden yararlanırken, 1.892.656 hane geçici sosyal transferlerden yararlanıyor. Yaşlılık ve engelli maaşı hak sahiplerinin sayısı 1.300.377. Sadece kömür yardımıyla yararlanan aile sayısı ise 2.149.272. Bkz. Aile ve Sosyal Politikalar Bakanlığı (ABSP), “2014 Faaliyet Raporu”, <http://sgb.aile.gov.tr/duyurular/aile-ve-sosyal-politikalar-bakanligi-2014-yili-idare-faaliyet-raporu>, 2014.

5 Candaş, A. ve Buğra, A., “Change and Continuity under an Ecelectic Social Security Regime: The Case of Turkey”, *Middle Eastern Studies*, 47: 3, 2011, s. 515-528.

6 Tuğal, C., “Fight or Acquiesce? Religion and Political Process in Turkey’s and Egypt’s Neoliberalizations”, *Development and Change*, 43 (1), 2012, s. 23-51.

olan güvence ağlarını aşındıran uzun süreli etkisiyle ve yoksulların geçim stratejilerinin giderek daha da kısa sürelileşmesiyle birleşince, AKP'nin Refah Partisi döneminden devraldığı yoksullara hitap eden söyleminin yankısını geniş bir alanda bulması oldukça kolaylaştı. AKP'nin mahalleler düzeyinde yoksullarla parti arasında güven ağları kurulmasına dayalı ve onların gündelik sorunlarına çözüm bulma odaklı siyaseti, yine Refah Partisi döneminden gelen, mahalle odaklı yerel örgütlenme stratejileriyle desteklenince ortaya güçlü bir seçmen desteği çıktı. AKP'nin toplumun aşırı yoksul kesimlerinden aldığı oy oranlarının yüksekliği ve oy oranlarının dağılımı da bu iddiaları doğrular görünüyor.⁷ Bu bağlamda partinin yoksullara yönelik bu politikalarıyla yoksullar arasındaki ilişkiyi, piyasa mantığından hareketle bir değiş tokuşa indirgeyen ve yoksulları oy satmakla itham eden yaklaşımların ya da AKP'nin kısmi, kısa süreli ve sosyal yardımların dağılımında yönetimin takdirini öne çıkaran politikalarını “sadaka toplumu” ibaresiyle eleştiren yaklaşımların, oldukça sorunlu olduklarını baştan belirtelim. Birinci yaklaşım, AKP ile yoksullar arasındaki piyasa-dışı karşılıklılık ilişkilerini ya da seçmen davranışına yön veren özdeşleşme, tanınma ve duygusal bağlanma gibi pek çok etkeni göz ardı ederek işi kolay yoldan yoksulları suçlamaya indirgediği gibi, ikinci yaklaşım da teolojik bir yön kazanmakla beraber kâdim armağan düşüncesinden neşet eden hayırseverlik, sadaka gibi piyasa-dışı karşılıklılığa dayalı ilişkilerin topluluk kurucu yönlerini ve bu ilişkilerin devlet düzeyinde kuruluşunun siyasal-sosyal sonuçlarını oldukça basitleştiriyor. Sonuç olarak her iki bakış açısı da yardımları basit birer araca indirgerken, Javier Auyero'nin etkili bir biçimde

7 Sezgin Tüzün'ün çalışmaları bu bağlamda oldukça fikir verici. Tüzün, S., “AKP Oyları Nereden Geliyor”, *Bianet*, 2012, <http://www.bianet.org/bianet/siyaset/139325-akp-oylari-nereden-geliyor>, indirilme tarihi: 19 Mayıs 2015.

kuramlaştırdığı yardımın tanınma boyutuyla beraber, radikal bir eşitsizlik kurucu yönünü ve bunun yoksulların dünyasında, onların benliklerinden toplumsal ilişkilerine, piyasa-dışı geçim stratejilerinden muhalif örgütlenme stratejilerine kadar yaratacağı çok-boyutlu etkileri iskalıyor.

Yukarıda ifade ettiğimiz gibi yoksulluk politikaları basitçe yoksulların yönetimi, kontrolü, disipline edilmesi ve siyasal destek sağlanmasına indirgenemeyecek, arzuların yönetimini de içeren, hem yoksullar hem de onlara yönelik geliştirilen temsil stratejileri açısından güçlü bir anlam üretimi ve tanınma boyutuna da sahip olan, çok-boyutlu stratejilere ve süreçlere dayanıyor. Auyero'nun ifade ettiği gibi, bu süreçte parti araçlarının, kamusal bir temsili içeren bir performansı sergileyenler, yani sorun çözenler ve sorun sahipleri arasındaki ilişkilerin kuruluşunda ortaya çıkan kamusal temsil sürecinde gerçekleşen sembolik emeği taşıyanlar olarak, nasıl iş gördüğünü daha yakından anlamaya çalışmak gerekiyor.⁸ Bu bağlamda, dağıtılan yardım paketlerinin, yoksullarla parti araçları arasında kalıcı bağlar kurucu ve parti araçlarının yoksullarla kendi aralarında inşa ettiği uzun süreli ilişki ağlarını sürdürücü olduğu kadar, bir kültürel temsil aracı olduğunu da göz ardı etmemeliyiz.⁹ Bir kültürel temsil siyaseti olarak sosyal politika, yoksullarla "ilgilenme" ve onların sorunlarını kısa süreli, bağlayıcı, kısmi biçimler içinde de olsa "çözme" biçiminde mikro politik bir alanda işlerken, yoksullarla parti ve liderler arasında kurulacak özdeşliklerin, onların kamu nezdinde "temsiline" ve duygularının olduğu kadar siyasal aktivizmlerinin de parti için seferber edilmesinin kaldırım taşlarını döşüyor. Daha önce belirttiğim gibi, "mahalle ekseninde kurulan parti bağları vası-

8 Auyero, J., *Poor People's Politics*, Duke University Press, Durham ve Londra, 2001, s. 16.

9 Auyero, J., *a.g.e.*, s. 23.

tasıyla, belediyeler ya da vakıflar eliyle dağıtılan sosyal yardımlar, AKP özelinde siyasal sermayenin kendisini cemaat, topluluk veya ümmet için bir efor, çaba ve özveri olarak örgütlemesi için, mikro düzeyde bir alanı yerelden ülke geneline örgütlüyor. Bu süreç sırasında parti ve devlet, bir hayırseverlik odağı olarak kurulurken, aynı zamanda karşılıklılığa dayalı duyguların, sembollerin ve özdeşliklerin üretimini içeren, içerisinde enformel bilgilendirme ağlarının ve parti ile yoksullar arasında güven ilişkilerinin inşa edildiği ve devletle sivil toplumun hayırseverliğin örgütlenmesi bağlamında iç içe geçtiği bir alan da siyasal sermayenin işleyişine açılıyor".¹⁰ Bu alan, yoksulları kontrol etmenin alanı olduğu kadar, yoksullara yönelik siyasal performansların, yoksullar arasında partiye yönelik belirli bir duygusal yatkınlıklar şeması yerleştirme çalışmasının, yoksulların arzularını yönetilebilir kılmanın, onların anlam dünyasına nüfuz etme uğraşının ve de onları neoliberal projeye destek veren aktörler haline getirme gayretinin de alanı. Bu alan içerisinde hayata geçirilen yardım politikalarının temelde, karşılıklılığı borca çeviren, dolayısıyla da minnet yaratmaya dönük ve yoksulları borçlandırmayı hedefleyen politikalar olduğunu göz ardı etmemeliyiz.

Gündelik hayatın genelde üzeri örtük kalan ve temelde yoksullar tarafından paylaşılan bu mikro siyaseti, kuşkusuz partiyi popülist bir odak olarak kurmaya yönelik makro kurumsal ve sembolik siyasetle de bütünleniyor. Yürütülen politikalar bir yandan Erdoğan'ın şahsında cisimleşen, AKP'nin yoksullar adına bir kolektif çaba olarak görünlütülenmesine, buna yönelik imgelerin yaratılarak dolaşıma sokulmasına, bu doğrultuda sembollerin inşa edilmesine, bir diğer taraftan ise hayırseverliğe dayalı ilişkilerde et-

10 Yılmaz, Z., "AKP ve Devlet Hayırseverliği: Minnet Ekonomisi, Borç Toplumu ve Siyasal Sermaye Birikimi", *Toplum ve Bilim*, sayı 128, 2014, s. 63.

kin olan genelleşmiş karşılıklılığın ve dayanışma ilişkilerinin partinin siyasal amaçları uğruna seferber edilmesi sonucu, bu karşılıklılık türlerinde etkin olan “gayri ekonomik” mantığın bertaraf edilmesine ve dolayısıyla da bu mantığın tümüyle aşındırılmasına yol açıyor. Sonuç ise, hiç kuşku yok ki, devlet ve yardım vermesi sağlanan çevreler arasındaki karşılıklı çıkarların birbirine teyellenmesinden oluşan tahakküm ağlarının yoksullara doğru genişletilmesi. Bu genişletme sürecindeki en kilit kavramlardan biri de paternalizm ve paternal iktidarın vazgeçilmez önkoşulu olan yoksulları muhtaçlaştırma. Daha ileride vurgulayacağımız gibi, muhtaçlaştırma basitçe paternalizmin koşullarını oluşturmak yerine, bizzat paternalizm tarafından yaratılarak yoksulların hayatına onun tarafından yeniden ve yeniden perçinleniyor.

Paternalizm ya da “vura vura bizi büktüler...”

Paternalizm bildiğimiz gibi, eşit olmayan insanlar arasında kurulan bir bağa yaslanan, maddi olmanın yanında aynı zamanda simgesel de olan bir otorite biçimidir. Paternalist uygulamaların yoksulluk nezdinde hedef aldığı yeri daha net ortaya koymak için birkaç soruyla yola koyulmakta fayda var: İktidarı koruyucu bir “kılıf altında” çerçeveyeerek onun her zaman bizler –konumuz özelinde yoksullar– için var olduğunu iddia ederken, bizleri de iktidara tabiiyetle zorunlu kılan bu iktidar düzeneği, iktidar karşısında yaşam ve benliklerimiz söz konusu olduğunda, en temelde neyi/neyi hedef almaktadır? Carl Schmitt’in, *Siyasal Kavramı* kitabında alıntılıdığı, her devletin temel ilkesini oluşturan, “koruyorum, o halde kendime bağlıyorum” ibaresinde ifade olunan ve bu bağlanma ibaresinde açığa vurulan ilişki, bizlerden nasıl bir tabiiyet biçimi beklemektedir? Daha doğru bir ifadeyle, iktidar karşısında bizleri hiyerarşik ola-

rak her zaman altta bir konuma yerleştiren söz konusu bağlanma tarzı, bu bağlanma içerisinde bizlerin nelerden/neyden vazgeçmesini istemektedir? İktidarı, “bağımlı olan kişi- nin etki altında kaldığı, ancak, [bu kişinin] kendisine bakmakta olanlara etki edemediği tek yanlı bir denetim” haline getiren paternalizm,¹¹ iktidar karşındaki farklılıklarımız, benliklerimiz ve yoksulluğumuz söz konusu olduğunda, nasıl iş görmekte ve ne tür yaralar açmaktadır? Kolayca cevap verilemeyecek olan bu sorulara bir yanıt mahiyetinde bizlere başlangıç olabilecek yegâne kavramın, özellikle günümüz Türkiye’si söz konusu olduğunda, artık *başı dik durmak* ve *haysiyet* olduğunu düşünüyorum. Çünkü bildiğimiz gibi paternalizmin farklılığı, yoksulluğu ve eşi- sizliği tanıma ve kabulü, dolayısıyla onları bir mesele olarak ele alışı, tek bir koşula dayanır: *itaat altına alarak himaye etme ve kendine bağlı/ bağımlı kılma*. Bu bağlamda da yoksulun bedeninin yanında benliği de “tahakkümün ve sömürünün şiddetinin asıl nesnesi” haline gelir.¹² Her ne kadar paternalizm, yoksulu tanıma, koruma ve onun yaşam koşullarını iyileştirme iddiasıyla ortaya çıksa da yoksullarla kendi arasındaki iktidar ilişkilerini, yoksulların dünyasına minneti, suçluluk hissini ve tabiiyeti zerk etmekle daha da perçinler.

Bu nedenledir ki Richard Sennett, paternalizm için sahte sevgiye dayalı otorite biçimi demiştir. Ve bugün biz, eşi- sizlikler karşısındaki bu sahte “sevginin” de, paternalizmin “iyicil” görünüminün de artık bütünüyle sonuna gelmişiz gibi görünüyor. AKP dönemi sosyal politikalarının asıl sorunu, sadece bu yardımların partizanca “yandaş” yaratma doğrultusunda seferber edilmesi ve bu doğrultuda iddia edildiği gibi Aleviler gibi bazı toplumsal kesimlerin bu yardımlardan

11 Sennett, R., *Otorite*, K. Durand (ev.), Ayrıntı, İstanbul, 1992.

12 Erdoğan, N. vd., *Yoksulluk Halleri: Türkiye’de Kent Yoksulluğunun Toplumsal Görünümleri*, İletişim, İstanbul, 2007.

dışlanması değildir. Bizzat yardıma konu haline getirdiği yoksulları ki Simmel'in "Yoksul" adlı yazısında bir yoksulun ancak kendisiyle bir yardım ilişkisi kurulduğunda, yardım düzeneğinin bir nesnesi haline getirildiğinde yoksul haline geldiğini de hatırlayalım, onları kültürel olarak "temsil ederken", "biz" içerisinde konumlandırırken, pragmatik amaçları doğrultusunda siyasal enerjilerini seferber ederken, açıkça tabiiyet altına almaya çalışmasıdır. Bu tabiiyet altına alma sürecinde tam da hedef alınan işte bu "dik durma" halini aşındırmaktır. Paternalizm, doğası gereği koruduğunu kendi iktidarına tabi kılmaya çalışırken, onun bağımsız hareketini de kendine bir tehdit olarak kodlar ve bu bağımsız hareketin olası zeminini mümkün olduğunca aşındırarak, benliklerde kendi iktidarına karşı olası bir karşı çıkış ihtimalini de yok etmeyi amaçlar. Bunu hayatını kaybeden bir SOMA emekçisinin yakınının, "Vura vura bizi büküler..." sözlerinden daha iyi ne ifade edebilir ki.¹³

Bu bel bükme ve boyun eğdirme işlemi, sadece neoliberal politikaların emek piyasası nezdinde derinleştirilmesi, emek piyasasının bir koridor gibi yapılandırılarak tahakkümün emekçinin bütün yaşamına yayılması yoluyla olmadı. Yoksulları kısa süreli, yardım temelli geçime mahkûm eden ve finansal ve siyasi borçlandırılmasını olanaklı kılan politikaların hayata geçirilmesinin yanında, giderek daha az sayıda insanın elinde toplanan zenginliğin simgesel ve maddi ifşasını sağlayan politikalara eşlik eden, kentsel ayrışma ve dönüşüm politikaları yoluyla da yoksulluğun etkileri yoksulların hayatında yoğunlaştırıldı. Bütün bu süreçte hemen görülebileceği gibi sosyal yardım alanı, sosyal sorunun depolitize edilmesinde ve bu sorunun bir ahlâk, disiplin ve nesiller arasındaki "dayanışma" sorunu olarak aile merkezli bir ku-

13 Fatih Pınar'ın röportajı için bkz. T24, 15 Mayıs 2014, <http://t24.com.tr/video/vura-vura-bizi-buktuler-egildikcene-egildik>,138.

rum-sal-idari bağlamda yeniden siyasileştirilmesinde özgül bir alan olarak öne çıktı.

AKP'nin sosyal politikaları, sosyal politika alanında doğrudan çok-aktörlü bir yapının doğmasına yol açtı. Yine daha önce vurguladığım ve Singer'in de ifade ettiği gibi, bu çok-aktörlü yapı bir tür "karma hayırseverlik ekonomisi"nden beslenmekte ve devlet ile sivil toplum arasında, hem sosyal refahın sağlanması hem de siyasi ve iktisadi ilişkilerin düzenlenmesine yönelik yeni bir ortaklığa işaret etmektedir.¹⁴ Bu ortaklığın en önemli göstergelerinden biri, sayıları her gün artan inanç temelli yardım dernekleridir. Daha yakından baktığımızda, "bu yardım derneklerinin, İslâmi hayırseverlik anlayışını yaygınlaştırmaya ve geliştirmeye çalışırken, neo-liberal yoksulluk algısını da yeniden ürettiklerini söylemek mümkün"dür.¹⁵ Bu deneklerle birlikte AKP'nin hayırseverliği devlet düzeyinde örgütlemesi ve onu pragmatik amaçlara tabi kılması, aslında hayırseverlik ve hayırseverliğe dayalı ilişkilerin dayandığı piyasa-dışı karşılıklılık ilişkilerinin de açık siyasal amaçlara tabi kılınmasıyla ve bu tür karşılıklılık ilişkilerinin çözülmesiyle sonuçlandı demek yanlış olmayacaktır. Sosyal politikayı, hak-hayırseverlik ikiliğinden okuyanlar, hayırseverlik kavramının içerdiği "biz" kurucu yönü, harekete geçirdiği güçlü duygusal kenetlenmeleri göz ardı ediyorlar. Hayırseverlik, karşılıklılığı teolojik ve hiç kuşku yok ki hiyerarşik bir zemine demirlerken, "ruhsuz dünyanın ruhu" gibi de iş görüyor. Fakat yoksulluğun ortadan kaldırılmasında çözüm kuşkusuz ki hayırseverlikte değil, sadece tahakküm kurucu pratiklere karşı sosyal politikayı bir insan hakları sorunu olarak gördüğümüz kadar, insan haklarını bu bağlamda geliştirme çabasının, siyasal topluluğun ku-

14 Singer, A., *İyilik Yap Denize At: Müslüman Toplumlarda Hayırseverlik*, A. Özdamar (çev.), Kitap Yayınevi, İstanbul, 2012 ve Yılmaz, Z., a.g.m., s. 55.

15 Yılmaz, Z., a.g.m., s. 56.

ruluşunun ve bu yolda yeni beraberlik ve duyma biçimlerinin üretiminin de temel bir veçhesi olduğunu göz ardı etmemeliyiz. Hayırseverliğin devlet düzeyinde örgütlenişi ve devletin Türkiye’de bir *entegre hayırseverlik devleti* biçimini alışı, kavramın içerdiği dayanışma ve karşılıklılığın tümüyle siyasal amaçlar tarafından içerilerek tabiiyet altına alınmasına yol açtı. Bu tabiiyet biçimi de temelde borç ve yardım dağıtanlara yönelik, yardım ağları tarafından oluşturulmuş alanda açığa çıkan bir *artı-rant* üretimini hedefliyor.¹⁶

Bugün sosyal yardımların dağıtım biçimi, yoksullar nezdinde bir tahakküm stratejisinin derinleştirilmesi olarak iş görmektedir. Söz konusu tahakkümü derinleştirme girişiminde borç kavramı kritik bir rol oynamaktadır. Türkiye’nin toplumsal ve ekonomik yapısı bugün üçlü bir yapı arz ediyor gibi: En tepede yer alan % 5-10’luk bir kesim ve onun hemen altında yer alan % 10-70’lik bir kesim ve dip % 20. Üst kesimin dışında yer alan diğer iki kesim arasında geçişlilik varken, en üst kesim hem sosyal hem ekonomik hem de mekânsal anlamda bağımsız bir yerde durmaktadır. Bu ayrışma ekonomik olduğu kadar kentsel, sosyal olduğu kadar da finansal. Toplumun önemli bir kesiminin gündelik hayatını sürdürmek için yardımlara bağımlı hale geldiğini, borçlanarak tüketimi sürdürme eğiliminin ve çalışan yoksulluğunun yerleştiğini söylemek artık mümkün. Bu bağlamda yardıma dayalı karşılıklılık ilişkilerinden türeyen siyasal borçlanma, yoksulların geçiminin finansallaşmaya ve borçlanmaya dayalı hale gelmesiyle birleşerek, yoksulların hayatını çevrelemiş görünüyor. Bir başka deyişle, iç içe geçen ve birbirini besleyen bir borçlanma sarmalı, siyasal olarak oluşturuluyor ve sosyal politikalarla da destekleniyor. Hane halklarının artan borçlanma istatistiklerini değerlendiren Yiğit Karahanoğulları’na göre, “hanelerin toplam kre-

16 Yılmaz, Z., a.g.m.

di kullanımlarının, hane halkı tüketimine oranı 2002 yılında % 2.6 iken 2010 yılında bu oran 21.7'ye yükselmiştir".¹⁷ Yine Albayrak da, 2003-2010 dönemi için "dünya ile paralel olarak Türkiye'de de hanehalklarının borçlanarak yaşam standartlarını koruma ya da yükseltme çabası içinde oldukları bir dönem olarak ortaya çıkmakta" demek ve en fakir % 5'lik gelir diliminde hane borçlarının toplam hane gelirleri içindeki payının 2010 yılında % 112'ye çıktığını belirtmektedir.¹⁸ AKP döneminde yaratılan entegre hayırseverlik devleti bu çifte borçlandırma bağı üzerinde yükseliyor demek yanlış olmayacaktır.¹⁹

Yeni "fark yaraları" ve ezilenlerin öfkesi

Bir yandan kentsel dönüşüm süreci sonucu giderek mekânsal ayrışmanın konusu haline gelen ve kentsel dönüşüm süreçlerine direndiği ölçüde de medya destekli marjinalleştirme stratejilerinin sonucu suç ve güvenlik söyleminin parçası kılınan bir yoksulluk söz konusu. Bir diğer taraftan ise sosyal yardımlar vasıtasıyla AKP'ye desteği sürekli kılınmaya çalışılan, fakat etnik, mezhepsel ve cinsiyete dayalı ayrımlar üzerinden pek çok boyut kazanan ve giderek daha da derinleşen, yoğunlaşan bir yoksulluk var. Fakat bütün bu farklılıklara karşın, paternalist uygulamaların yanında, çalışma ilişkilerinin dönüşümü, güvencesizleştirme, taşeronlaştırma ve fõrmel/enformel emek ayrımının belirsizleşmesi de yoksulluğun farklı hallerinin birbirine eklenerek genel bir örüntünün ortaya çıkmasına yol açıyor. Bu bağ-

17 Karahanoğulları, Y., "Neo-liberal Popülizm: 2002-2010 kamu maliyesi, finans, dış ticaret dengesi ve siyaset", *Toplum ve Bilim*, sayı 123, 2012, s. 133-134.

18 Albayrak, Ö., "Türkiye'de Reel Gelirlerin Gelişimi, 2003-2010", D. Çubukçu (der.), *İsmail Türk'e Arımağan içinde*, Mülkiyeliler Birliği, Ankara, 2013 ve Yılmaz, Z., a.g.m., s. 62.

19 Yılmaz, Z., a.g.m.

lamda, Türkiye’de sosyal sorunun aldığı yeni biçimin, basitçe “sınıf-altı” veya “sosyal dışlanma” gibi terimler aracılığıyla marjine ilişkin bir sorun olarak görülemeyeceğini, –R. Castel ve L. Wacquant’ın etkili bir biçimde gösterdiği gibi– marjine atfedilen kimi temel niteliklerin (eksik istihdam, işsizlik ve güvencesiz-geleceksiz çalışma gibi), tam da toplumun genel karakterini ortaya koyan nitelikler haline geldiğini söyleyebiliriz.²⁰ Bu genelleşme sürecinin gerisinde yatan mantık da onunla asli olarak ilişkili de olsa, basitçe sermayenin çıkarlarını hâkim kılmak değil. Aksine, paternalizm bahsinde tartıştığımız gibi, parti politikaları nezdinde devlet gücünü inşa etmeye yönelen ve bu bağlamda siyasal cemaati yeniden kurmaya ve bunun önündeki, yoksulların örgütlü eylemliliğinden muhalif hareketlere desteğine, tahakküm ve sömürüye karşı “dik duruşundan” adalet için isyan etmesine kadar bütün engelleri, muhtaçlaştırma, borçlandırma ve gündelik hayata mahkûm etme gibi çeşitli yollarla ortadan kaldırmaya çalışan bir siyasal müdahale söz konusu. Bu bağlamda AKP’nin bu stratejileri merkez sağ gelenekten devralarak, daha da derinleştirdiğini söylemek mümkün. Fakat stratejilere bakarak onların başarılı olduğuna kanaat getirmek hiç kuşku yok ki doğru değil ve böyle yapmak yoksulları bir kez daha iktidar stratejileri içinde görünmezleştirmek demek.

Buğra ve Keyder’in değindiği gibi, kent-kır ilişkisinin dönüştüğü, kente göçün ivme kazandığı, kentsel rant arzusu içinde kent mekânının radikal bir biçimde yeniden düzenlendiği, yeni kısa süreli çalışma biçimlerinin yaygınlaştığı ve özellikle bu bağlamda geleneksel dayanışmacı aile yapısının dönüşüme uğradığı bir dönemde, yoksulluk da yeni bir hal

20 Wacquant, L., *Punishing the Poor: The Neoliberal Government of Social Insecurity*, Duke University Press, Durham ve Londra, 2009 ve Castel, R., *From Manual Workers to Wage Laborers: Transformation of the Social Question*, Transaction Publishers, New Brunswick, 2003.

alıyor.²¹ Bu halin, aynı 2001 krizi öncesi dönemdeki yoksulluk gibi pek çok farklı biçimi olduğu gibi, yoksullara ilişkin açığa çıkan temsillerden kaynaklı pek çok yeni fark yarasının ve yoksulların dünyasında bu fark yaralarına eşlik eden adalet isteminin doğurduğu farklı duyguların olduğu da muhakkak.²² Böyle olmakla birlikte, yoksulların geçiminin giderek kısa sürelileştiği ve daha fazla finansal ve siyasal borca dayanmaya başladığı, bununla beraber paternalist yardım pratiklerinin yoksulların bedenlerini olduğu kadar benliklerini de hedef aldığı bir dönemde, sömürüden, tahakkümden ve fark yaralarından dolayı açığa çıkan duyguların adalet istemine mi yoksa başka bir yere mi kanalize olacağını ise henüz bilmiyoruz. Ancak Necmi Erdoğan'ın alanında kültleşen çalışması gibi çalışmalar, bizlere, yoksulların kendi anlatımlarını romanize etmeden, bu duyguların nereye ve nasıl kanalize olabileceğini, madun yoksulların yardımların bu şekilde dağıtılışından toplumsal farkların sembolik maddi yeniden kuruluşuna kadar, bu yeni süreci nasıl deneyimlediğini, duyumsadığını ve anlamlandırdığını gösterebilir.²³ AKP, hem siyasal söyleminden hem de yoksulluğu bir sorun olarak ele alış tarzından kolayca çıkarabileceğimiz gibi, kuvvetle muhtemel ki bu tür duyguları hislere dönüştürerek yaşam tarzlarına dair bir hınca, muhafazakâr bir ivmelenmeye ve paternalizmle tabiiyetin derinleştirilmesine kanalize etmek istiyor.²⁴ Partinin başarılı

21 Buğra, A. ve Keyder, Ç., "The Turkish welfare regime in transformation", *Journal of European Social Policy* 0958-9287, cilt 16(3), 2006, s. 211-228.

22 Bu bağlamda İşeri'nin kentsel dönüşüm süreci ekseninde yoksullarla yapmış olduğu görüşmeler oldukça fikir verici. Bkz. İşeri, G., *Ateşin ve Sürgünün Gölgesinde*, Nota Bene Yayınları, Ankara, 2015.

23 Necmi Erdoğan'ın kitabı bu konudaki temel başvuru kaynağı olma özelliğini korumaktadır. *Yoksulluk Halleri: Türkiye'de Kent Yoksulluğunun Toplumsal Görünümleri*, İletişim, İstanbul, 2007.

24 Hayat tarzı siyaseti ve paternalizm üzerine bkz. Aytaç, A. M., "Hayat Tarzı Siyaseti ve Türkiye'de Paternalizm, Yasaklanan Farklılıklar", AÜ. SBF. İnsan Hakları Merkezi ve İnsan Hakları Ortak Platformu, Sempozyum, 2014.

olup olmayacağını ya da eşitlikçi ve özgürlükçü alternatif bir hegemonyanın yoksullarla birlikte düşünmeyi, hareket etmeyi ve görneyi becererek, hem farklı bir sosyal politika pratiğini hem de muhalif bir oluş biçimini ve ona eşlik eden duygulanımları, görme ve bilme biçimlerini üretip üretemeyeceğini de henüz bilmiyoruz. Fakat söz konusu olan, hor görme, hay-siyet ve “fark yaraları” açma, borçlandırarak ve muhtaç bırakarak boyun eğdirme olduğunda, Ulus Baker’in öncüsü olduğu *Körotonomedia* sitesindeki görselde yer alan bir araba arkası yazısını her zaman akılda tutmakta fayda var: “Ezilenlerin öfkesi yaman olur!”

AKP ve Devlet Hayırseverliği: Minnet Ekonomisi, Borç Toplumu ve Siyasal Sermaye Birikimi*

Ev içi barışının ya da ailede hükmedenlerle itaat edenler arasındaki düzenli uyumun kaynağı budur. Çünkü ötekilere bakanlar onlara hükmeder -koca karıya, ana-baba çocuklara, efendiler uşaklara-; kendilerine bakılanlar da itaat eder - kadınlar kocalarına, ana-babalarına, uşaklar efendilerine. Fakat imanlı yaşayan ve gökyüzü devletine sefere çıkmış bir hacı gibi olan adil bir adamın ailesinde, hükmedenler görünüşte komutaları altında bulunanlara aslında hizmet ederler; çünkü onların hükmetmesi bir erk sevgisinden değil, başkalarına borçlu oldukları bir ödev duygusundandır - yetke gururundan değil, merhamete olan sevgisinden.¹

Adalet ve Kalkınma Partisi'nin (AKP) yüksek düzeylerde seyreden oy oranlarının ve seçim başarılarının arkasında sosyal politikaların, özellikle de belediyecilik dönemlerin-

(*) *Toplum ve Bilim*, sayı 128, 2013. Yazıyı okuyarak çok değerli katkılarını sunan Ali Fıkrıkoca, Özlem Albayrak, Aydın Ördk ile Özge Özkoç'a ve son olarak da UC Berkeley Sosyoloji Bölümü'nde sürdürmekte olduğum misafir öğretim üyeliği sürecinde yazıyı okuyarak değerli eleştiri ve yorumlarını sunan Cihan Tuğal'a çok teşekkür ederim.

1 Augustinus, A., "Tanrı Devleti'nden Seçme Parçalar", M. Tunçay (çev. ve der.), *Batı'da Siyasal Düşünceler Tarihi 1*, A.Ü. S.B.F. Yayınları, Ankara, 1969, s. 224-225.

den süzülerek geliştirilmiş olan sosyal yardım uygulamalarının yer aldığı genel kabul görmüş bir gerçek durumunda.² Bu gerçeğe karşın, bazı istisnai çalışmalar dışarıda tutulmak kaydıyla, AKP'nin sosyal yardım pratikleri üzerinden yoksullarla kurduğu ilişkinin siyasal doğası üzerine ve bu yardımların yoksulların dünyasında nasıl bir anlam ihtiva ettiğine dair pek fazla çalışma yapılmış değil. Sosyal yardımlar üzerine medyadan da aşına olduğumuz tartışmalarda sorun, yoksullara ve onların siyasal iktidarla kurdukları ilişkiye dair geniş ve çok katmanlı bir temsil çerçevesi üzerine inşa ediliyor. Bu temsil çerçevesi içerisinde, makarna ve kömür için “oyunu sattığı” iddia edilen yoksullar, bir taraftan oyunu satabilecek kadar muhasebe yapma kabiliyetine sahip rasyonel özneler mertebesine “yükseltilirken”, diğer taraftan ise kendi uzun dönemli çıkarlarını göremeyen yanlış bilinç kurbanı mağdurlar derecesine “indiriliyorlar.”³ Sosyal yardımların

2 Sosyal politika alanında önemli çalışmalar kaleme alan Buğra, “AKP'nin Seçim Başarısının Garipliği ve Anlaşılabilirliği” başlıklı yazısında seçmenin neden AKP'ye oy verdiğini açıklamak için bakılması gereken en önemli alanın sosyal politika olduğunu belirtiyor; bkz. Buğra, A., “AKP'nin Seçim Başarısının Garipliği ve Anlaşılabilirliği”, *Bianet*, 2011, <http://bianet.org/biamag/bianet/130856-akpnin-secim-basarisinin-garipliği-ve-anlasilabilirliği>, erişim tarihi: 25 Şubat 2013.

3 Yapılan saha araştırmaları kısmi olarak bize yoksulların basit bir şekilde alıcı durumunda olmadığını ve yardım almak için ya da yardımı aldıktan sonra pek çok değişik strateji izlediğini gösteriyor. Yardımlara ulaşmakta yerel ilişkilerin harekete geçirilmesi özel olarak önemli iken, yoksullar ihtiyaç duymadıklarında yardım olarak aldıkları kömür fazlasını satma, yardımları kendi aralarında daha yoksul olanlara dağıtma, gizli bir biçimde birkaç yerden yardım alma gibi pek çok yola başvuruyor; bkz. Apaydın, A., “Social Assistance as a Poverty Alleviation Strategy: Case of Altındağ Social Assistance and Solidarity Foundation”, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara: METU (Graduate School of Social Sciences), 2011, s. 90. Ayrıca daha ileride ele alacağımız, inanç temelli yardım dernekleri tarafından dayatılan muhafazakâr sosyal disiplinin yoksullar tarafından “gizli senaryolar” etrafında manipüle edilip edilmediğine, eğer ediliyorsa hangi yollarla edildiğine, yoksulların bu süreçleri nasıl anlamlandırdığına da bakmak gerekiyor. Örneğin Aydoğan'ın görüştüğü ve Alevi olduğu için belediyeden yardım alamadığını iddia eden bir görüşmeci, yardım alan bir başka Alevi'nin yardımı ancak kimliğini saklayarak alabildiğini iddia edi-

ve bu minimum transferlerin yoksulların dünyasında ne gibi bir anlam içerdiği, yardımlar vasıtasıyla siyasal iktidarlarla yoksullar arasında ne türde ilişkilerin kurulduğu ve dokunduğu analiz edilmeksizin, sorunun anlaşılması hak-sadaka gibi ikiliklere ya da popülizm-hegemonya gibi, açıklayıcılığı kendinden menkul kavramsal çerçevelere havale ediliyor.⁴

AKP'nin bir devlet politikası düzeyinde kurumsallaştırdığı bu politikaların açıklanmasına günümüzde üç temel sorunsallaştırma hâkim durumdadır: İlk olarak meseleyi hak-sadaka ikilemine sıkıştıran ve hukuki güvence altındaki haklarla sadakayı karşılaştıran hukuki söylemsel açıklama biçimi. İkinci olarak özel olarak devlet hayırseverliğini ve genel olarak hayırseverliği, sosyalin kuruluşu ve hayırseverliğin bu kuruluş içindeki işlevinden hareketle çözümleyen ve hayırseverliğin işlevini temelde sosyalin tutunumunun/bütünleşmesinin sağlanmasına indirgeyen sosyolojik söylem. Son olarak da eleştirel bir perspektiften sorunu bir hegemonya inşa süreci merceğinden okuyan ya da popülist politikaları bir açıklayıcı olarak kullanan daha siyasal bir açıklama biçimi. Bu baskın açıklama biçimlerinin, yardım-

yor; bkz. Aydoğan, R. E., "Deeper into Charity: Social Assistance Mechanisms in Turkey and the Case of Greater Municipality of Ankara", Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul: Boğaziçi University (Institute for Graduate Studies in Social Sciences), 2009, s. 84. Bu iddianın doğruluğu tartışılır olsa bile, bize görüşmecinin Aleviliğe ilişkin sahip olduğu güçlü dışlanma hissine ve nesilden nesile aktarılan dışlanma kültürünün öznelde nasıl güçlü etkiler yaratabildiğine dair pek çok şey söylüyor.

- 4 Bu yazı da hiç kuşku yok ki bu konuya ilişkin doğrudan bir saha çalışmasına dayanmadığı ölçüde eleştirdiği yaklaşımı belirli bir düzeyde yeniden üretme hatasını işliyor. Fakat bizim buradaki amacımız, bu politikaların siyasal veçhesini ve onu yapılandıran rasyonaliteyi serimlemek ve buna yönelik eleştirel bir analiz yaparak bazı varsayımları ortaya koymak. Yine de bu analizi bütüncülemek için yoksulların anlam evrenine daha fazla müdahil olmak şart. Bu eksikliği biraz olsun kapatmak için, yürütülmüş olan saha araştırmalarına yeri geldiğinde göndermede bulunacağım. Yazının ilk iki bölümü özellikle bu alanda eksik olan kuramsal tartışmayı geliştirmeyi, ikinci bölüm ise bu tartışmayı güncel gelişmelere odaklanarak somutlaştırmayı amaçlıyor.

lar vasıtasıyla kurulan bağımlılık ilişkilerinin özgül doğasını ve onun sembolik materyal veçhesini ıskaladığı kanaatindeyim. Devlet hayırseverliğinin Türkiye'deki özgül biçimini ve bu özgül biçimin siyasal doğasını ortaya koymak için çokkatmanlı, siyasal antropolojik bir çözümleme ile sosyal politikanın siyasal analizini buluşturan bir analitik çerçeveye ihtiyacımız var.⁵ Bu yazı, bir hediye olarak yardım ve yardımın sembolik ekonomisinin analizinden hareketle, yardımseverliğin Türkiye özelinde özgül bir biçime sahip siyasal sermaye birikimi tarafından nasıl ve hangi yollarla soğurulduğunu ve ne türde bir çifte borç toplumunun oluşumuna yol açtığını ortaya koymaya çalışıyor.

Sadece belediyeler ve inanç temelli refah örgütleri kapsamında değil, 1980 sonrası devlet düzeyinde sistematik olarak örgütlenen yardım eksenli sosyal politikaların siyasal doğasını ortaya koymak için yazı, üç ayrı meseleyi buluşturma amacıyla olan üç ayrı bölümden oluşuyor. Birinci bölümde, bir hediye/bağış olarak hayırseverlik kavramından hareketle, İslâm dininde hayırseverliğin nasıl bir karşılıklılık ve ne türde bir borç ilişkisinin üretimini içerdiğini analiz ediyorum. Marcel Mauss, Marshall Sahlins ve Pierre Bourdieu gibi antropolog ve sosyologların ortaya koyduğu gibi, hediye bir tür karşılıklılığı ve örtük bir zamansal gecikmeye dayalı borcu kapsar. İslâm'da tanımlandığı biçimiyle hayırseverlik de belirli bir karşılıklılık ve borç ilişkisi üretmektedir. Hayırseverliğin genel ekonomisinin analizi bize hediye verme ve bağışta bulunma pratiklerinde somutlaşan, klasik ekonomiden fark-

5 Türkiye üzerine olan yoksulluk araştırmaları, bu tür bir analiz için önsel bir giriş niteliği taşıyacak veriler sunmakta. Özellikle Erdoğan'ın çalışması çok önemli etnografik ipuçları veriyor; bkz. Erdoğan, N., *Yoksulluk Halleri: Türkiye'de Kent Yoksulluğunun Toplumsal Görünümleri*, Demokrasi Kitaplığı Yayınevi, İstanbul, 2002. Benzer bir etnografik malzemeyi, Tuğal'ın son dönemdeki en yenilikçi ve kapsamlı araştırmalardan biri olan çalışmasında da bulmak mümkün; bkz. Tuğal, C., *Pasif Devrim: İslâmi Muhalefetin Düzenle Bütünleşmesi*, F. B. Aydar (çev.), Koç Üniversitesi Yay., İstanbul, 2010.

lı bir yapı arz eden bir ekonomik mantığı sunacağı gibi, bu alanda yapılan minnet ekonomisinin işleyiş tarzını da açığa çıkaracaktır. Bunun yanında hediye cisimleşen karşılıklılığın ve onun farklı ekonomik ve siyasal mantıklarla buluştuğunda geçirdiği başkalaşımın siyasal bir analizi, bize karşılıklılığın soğurulması üzerinden kurulan siyasal ilişkilere dair de çok şey söyleyebilir. Daha ileride ele alacağımız gibi, bu özgül karşılıklılığı içeren İslâmi hayırseverlik pratiklerini neoliberal politikalarla buluşturan belediyeler ve yönetici partiler, burada açığa çıkan ekonomiyi farklı bir siyasal birikime tahvil etmenin etkin yollarını keşfettiler ve yoksullarla bağ kurmakta oldukça başarılı oldular. Yazının ikinci bölümü, İslâmi hayırseverlik pratikleri ile neoliberal politikalar arasındaki özgül eklemlenme üzerinden yürütülen politikaların açıklanmasına ilişkin siyasal tartışmanın temel unsurlarını ele alıyor. Bilindiği gibi siyaset bilimi yazınında sosyal yardımlara dayalı politikalar temelde klientelizm, popülizm veya hegemonya kavramları etrafında değerlendirilmiştir. Bu açıklama tarzları içerisinde yardımlar temelde yoksulların desteğini kazanmanın ve yoksulları denetlemenin basit araçlarına indirgenirler. Oysa ki, bu yardımlar basitçe iktidarlar ile alt sınıflar arasında tabiiyet ilişkileri kurmanın ötesinde, alt sınıfların sembolik onayıyla değerlenen ve gerçekleşen siyasal sermaye birikiminin önemli araçlarıdır.⁶ Bu bölümde Bourdieu'nün sermaye ve alan kavramlarından hareketle, siyasal sermaye inşası ve sosyal yardım alanı arasındaki özgül ilişki değerlendirilecektir.

6 Bu sembolik değerlenmenin nasıl gerçekleştiğine dair de yeterince saha çalışması yapılmış durumda değil. Yapılan saha araştırmalarından gördüğümüz kadarıyla yoksullar yardımların yetersizliğini ve aynı olarak yapılmasını eleştirse de özellikle yakacak yardımları söz konusu olduğunda çok olumlu konuşuyorlar. Yardımlardan dolayı hükümete karşı olumlu tutum, görüşmecilerden biri tarafından şöyle ifade edilmekte: "Hükümetin başına bir şey gelmesin diye her gün dua ediyorum. En azından çocuklarım kışları sıcak bir evde yaşayabiliyorlar", Apaydın, a.g.m., s. 88.

Son bölümde ise, AKP dönemi sosyal yardım politikalarını ve bu politikalar üzerinden devlet hayırseverliğinin kurumsallaşmasını, ikinci bölümünde geliştirilen çerçeveden hareketle ele alıyorum. Günümüzün devlet merkezli hayırseverlik politikaları, Sahlins'ten ödünç aldığım bir kavramla belirttiğim gibi olumsuz bir karşılıklılık içermekte ve sembolik minnet ekonomisinin soğurulmasından kaynaklı bir borç toplumu oluşumuna yol açmaktadır. Borç ve borçlandırma, hediye biçiminde sunulan bu hayırseverlik pratiklerinin içine kazılıdır. Bu eksenle finansal genişlemeye dayalı neoliberal muhafazakâr popülizm, bir taraftan sözcüğün hem iktisadi hem de siyasal-sosyal anlamında bir çifte borç toplumunun oluşumunu hızlandırırken, diğer taraftan da yardımlar ve yoksullarla kişiselleştirilmiş bağlar vasıtasıyla güçlendirilen ve AKP ile Recep Tayyip Erdoğan'ın kişiliğinde tecessüm eden bir siyasal sermaye birikimini teşvik etmekte ve siyasalın inşasını hayırseverlikle çerçevelendirilmiş bir cemaat oluşumuna demirlemektedir.⁷ Aslında uzun bir süredir gerçekleşmekte olan, AKP'nin kişisel ilişkilere dayalı ve artık devlet düzeyinde kurumsallaşmış yardım ağları vasıtasıyla, İslâmi cemaatin parçası olanlar arasındaki hayırseverliğe dayalı sosyal ilişkilerden doğan ve karşılıklı tanınma temelinde “bir tür ortak varoluş etiği” de içeren sosyal borcu, sürekli olarak siyasal borca çevirme sürecidir. İslâmi hayırseverlik anlayışından neşet eden bu sosyal borç

7 2005 yılında Endonezya'ya giden başbakan R. T. Erdoğan, orada yaptığı açıklamada “Hayırseverlik genimde var,” demişti; bkz. “Hayırseverlik genlerimde var”, *Yeni Şafak*, 7 Şubat 2005, <http://yenisafak.com.tr/arsiv/2005/subat/07/p01.html>, erişim tarihi: 25 Şubat 2013. En büyük hayırsever ve iyiliksever olarak AKP ve Erdoğan'ın ve bu bağlamda parti eksenli yardım ağlarının inşası, AKP ve tabanı arasındaki ilişkiyi anlamak için üzerinde mutlaka durulması gereken önemli bir konudur. Borçlanmanın bir diğer ayağı da ekonomik olarak borç altına girmektir. Bu süreç doğrudan finansallaşma ile ilgilidir. Finansallaşma konusunda bkz. Güngen, A., “Finansallaşma: Sorunlu Bir Kavram ve Verimli bir Araştırma Gündemi”, *Praksis*, sayı 22, 2010.

ilişkisinin özel olarak neoliberal bir karakteri olmamasına rağmen, gerek sosyal yardım derneklerinin yoksulluk algısı, gerekse AKP'nin bu yardım sistemini neoliberal bir refah anlayışıyla örtüştürmesi ve sosyal karşılıklılık ilişkilerine yapılan siyasal müdahale, sosyal borcun giderek neoliberal ve siyasal bir karakter kazanmasına yol açmaktadır.⁸ Finansal borç toplumun yoksul kesimlerini her gün giderek daha fazla pençesine alırken, sosyal borç da finansal borç benzeri bir karakter kazanmakta ve yoğun bir biçimde siyasilenmektedir. Bir başka deyişle, sosyal politikalar ve finansal politikalar arasında, borcu bir tür bağımlılık/tabiiyet ilişkisi kurucu araç durumuna getiren ve etik-politik düzeyde borçlu ve borcundan sorumlu bir tür özneliği teşvik eden, onu her alanda yeniden üreten ve destekleyen bir eş-yapılılık doğmuş durumdadır.⁹ Bu eş-yapılılık, temel mantığını,

8 Fazla ilerlemeden hemen bir hatırlatma yapmakta fayda var: İslâmi hayırseverlik anlayışı, diğer dinsel hayırseverlik anlayışlarında olduğu gibi bir tür genelleşmiş karşılıklılığı içerir. Fakat bu hayırseverlik, ilksel toplumunkinden farklı olarak güçlü hiyerarşik dolayımlara tabidir. Dolayısıyla işin içine bir yaratının girdiği durumda basitçe genelleşmiş karşılıklılıktan artık bahsedemeyiz. İkinci olarak bu hayırseverlik pratiklerinin neoliberalizmle buluşması, söz konusu karşılıklılığın karakterini önemli ölçüde dönüştürmüştür. Bu hayırseverlik pratiklerine yaslanan güncel hareketler ve yardımlaşma pratikleri, Polanyi'nin bahsettiği anlamda güçlü bir piyasa karşıtı öge de içeriyor olabilirdi ve bir dereceye kadar hâlâ içerdikleri de iddia edilebilir. Fakat bizim 90'lardan itibaren sosyal politika uygulamalarında tanık olduğumuz şey, bir ikili hareketten farklı olarak, hayata geçirilmeye çalışılan yeni türde bir kurumsal yapılanma ve siyasal proje dolayısıyla, çalışmanın dayatılması, muhafazakâr sosyal kontrolün tesisi, ranta dayalı ağların yerel düzeyde inşa edilmesi ve buradan neoliberal projelere siyasal desteğin türetilmesi ekseninde, piyasa ilişkilerini daha da derinleştiren bir neoliberal hayırseverlik anlayışının Türkiye'de yerleştirilmesidir. Hiç kuşku ki ne bu hayırseverlik faaliyetine katkıda bulunan aktörlerin ne de faydalanıcıların tümü doğrudan bu tür bir piyasalaşmaya destek vermiyor, fakat daha ileride de göreceğimiz gibi, sadece AKP'nin neoliberal sosyal politikaları değil, inanç temelli refah örgütlerinin hayırseverlik, yoksulluk ve yoksul algısı da neoliberal anlayış ile önemli bir biçimde örtüşüyor.

9 Borç kavramının günümüzde ne türde bir etik-politik özneliği ve tabiiyet ilişkisi biçimini teşvik ettiğinin kapsamlı bir analizi için bkz. Lazzarato, M., *The Making of the Indebted Man: An Essay on the Neoliberal Condition*, Joshua Da-

bir taraftan yoksulluğu temelde bireyin sorumluluk alanına ait ve idari bir problem olarak gören, diğer taraftan ise tabiiyet yaratıcı sosyal politikaları küresel düzeyde genelleştirmeyi amaçlayan neoliberal rasyonaliteden almaktadır.

AKP, İslâmi dayanışma örüntülerini çok özgül bir biçimde onun içerisinde soğurarak ve onu Türkiye'nin özgül koşullarına yaratıcı bir biçimde uyarlayarak, bu neoliberal rasyonaliteyi Türkiye bağlamında başarıyla yeniden üretmiştir. Bu bağlamda yeni bir hegemonyadan bahsedeceksek eğer, bu artık ulus, halk ve cemaatin inşasını borca dayalı sosyal politika uygulamalarıyla iç içe geçirmeyi başarmış bir hegemonyadır. Sosyal yardım faaliyetleri bu hegemonyanın kurumsallaşmasında kritik bir rol oynamaktadır. AKP, muhafazakâr sosyal politika uygulamaları aracılığıyla cemaatin maddi-sembolik inşasını, borçla malul bir tür öznelliği ve cemaat inşasına ruhunu veren karşılıklılık ilişkilerinin olumsuz bir karşılıklılık doğrultusunda massedilmesi, siyasal sermaye birikiminin temeli haline getirmektedir. Dönemin analizine geçmeden, ilk olarak hediye bağlamında hayırseverliğin ne tür bir karşılıklılık ve borç ilişkisini yürürlüğe koyduğunu kavradığımızda, bu ilişkinin İslâmi hayırseverlik anlayışı içinde almış olduğu özgül biçimi daha iyi göreceğiz. Bu özgül biçime baktığımızda ise, İslâmi hayırseverlik anlayışının, hem genel hem yerel düzeyde kendine has kimi belirsizlikler içerse de, yararlanmaya hakkı olanlar ve olmayanlara dair sınırlara sahip bir siyasal cemaat inşasını içeren bir siyasal projeye, ne yönden ve nasıl eklemlenebildiğini, bu süreçte nasıl bir dönüşüm geçirdiğini daha iyi kavrayabileceğimizi düşünüyorum.

vid Jordan (çev.), *Semiotext(e)*, Amsterdam, 2012; Michael Hardt ve Negri, A., *Duyuru*, Abdullah Yılmaz (çev.), Ayrıntı, İstanbul, 2013; Graeber, D., *Debt - Updated and Expanded: The First 5,000 Years*, Melville House Publishing, New York, 2011.

Hediyeden sadakaya: Hayırseverlik ve borcun üretimi

*Dördüncü doğa yasası, minnettarlık. Adalet nasıl ki daha önceki bir ahde dayanırsa; MİNNETTARLIK da önceki bir iyiliğe; yani, önceki bir bağışa dayanır; ve dördüncü doğa yasasıdır; bu yasa şöyle ifade edilebilir, bir başkasından salt iyilik amacıyla fayda elde etmiş olan bir kişi, o faydayı sağlayanın, iyi niyetinden pişmanlık duymaması için gayret etmelidir. Çünkü, hiç kimse, kendine bir iyilik gelmesinden başka bir amaçla, kimseye bir şey vermez...*¹⁰

Mauss, “Bağış ve Hediye Verme Zorunluluğu Üzerine” isimli çok ünlü çalışmasında şu soruya yanıt arıyordu: İlkel ya da arkaik toplumlarda alınan hediyenin geri dönmesi zorunluluğunu gerektiren hak ya da çıkar ilkesi nedir? Verilen şeyde nasıl bir güç vardır ki alanı geri ödeme yapmaya zorlamaktadır?¹¹ Mauss bu toplumlarda tamamen zorunlu olmasına rağmen armağanlarla ve hediyelerle isteğe bağlı bir şekilde gerçekleştirilen yükümlülükler ve karşı yükümlülüklerden oluşan bir tür toplam yükümlülükler sistemini analiz etmiştir.¹² Mauss’un çalışmasını ayırt edici kılan, bu toplam yükümlülükler sisteminin basit maddi değiş tokuşun çok ötesine geçen ve bu yükümlülükleri yapılandıran bir sembolik evrene sahip olduğunu ortaya koymuş olmasıdır. Mauss’a göre, bu toplumlarda hediyenin ruhu olduğu düşünülen şey, yani *hau*, toplum içinde birtakım karşılıklılıklar ve yükümlülükler sisteminin oluşmasına yol açıyor; nesneye (*taonga*) içkin olduğu düşünülen bu ruh, karşılık vermeye yönelik bir edimi, iki kişi ve grup arasındaki

10 Hobbes, T., *Leviathan, veya Bir Din ve Dünya Devletinin İçeriği, Biçimi ve Kudreti*, S. Lim (çev.), YKY, İstanbul, 1995, s. 111.

11 Mauss, M., *Sosyoloji ve Antropoloji*, Ö. Doğan (çev.), Doğu Batı, Ankara, 2006, s. 206 ve Sahlins, M., *Taş Devri Ekonomisi*, Taylan Doğan, Şirin Özgün (çev.), bgst Yayınları, İstanbul, 2010, s. 148.

12 Mauss, M., *a.g.e.*, s. 201.

ilişkiyi doğayla da dolayımlyarak, kişiler-arası ve grup-içi zorunluluğa dayalı bir karaktere sahip bir şekilde sosyal evrene yerleştiriyordu.¹³

Mauss'un ufuk açan çalışmasından sonra antropologlar, hem *hau* kavramının ifade ettiğı anlamı hem de hediye alıp verme/bağış işleminde mevcut olan tarafların sayısını ciddi bir şekilde tartışmışlardır.¹⁴ Bu tartışmaları geliştiren Firth'e göre, "ikinci ve üçüncü taraflar arasındaki mübadele, hediye

13 Mauss'un yorumları Maorililerin açıklamalarının bir yorumuna dayanır: "*Hau* konusunda, yani şeylerin, özellikle de ormanın ve ormandaki av hayvanlarının ruhu konusunda, R. Elsdon Best'in en iyi bilgi kaynaklarından biri olan Maorili Tamati Ranapiri, bizlere tamamen tesadüfi bir biçimde ve hiçbir ön yargı olmaksızın bu sorunu çözme olanağı veren bir anahtar sunmuştur. Sizde *haudan* bahsedeceğim... *Hau* sıradan bir şey değildir. Kesinlikle değil. Farz edin ki belli bir eşyaya sahipsiniz (*taonga*) ve bu eşyayı bana vereceksiniz, sabit bir fiyat olmadan vereceksiniz. Bu konuda pazarlık yapmayız. Fakat ben bu eşyayı üçüncü bir kişiye vereceğim ve bu kişi belli bir zaman geçtikten sonra ödeme olarak (*utu*) bana bir şey verecektir, bana bir şey hediye edecektir (*taonga*). Oysa bana verdiği bu *taonga* sizden aldığım ve o kişiye verdiğim *taonganın* ruhudur (*hau*). (Sizden gelen) bu *taongaların* karşılığında aldığım *taongaları* size geri vermem gerekir. İster güzel (*rawe*) ister nahış (*hino*) bir şey olsun, bu *taongaları* kendime saklamam, benim için doğru (*tika*) olmaz. Bunları size vermem gerekir, çünkü bana verdiğiniz *taonganın* *hausudurlar*. Eğer bu ikinci *taongayı* kendim için saklarsam bana kötülük ve hatta ölüm getirebilir gerçekten. İşte *hau*, kişisel mülkün *hausu*, *taongaların* *hausu* ve ormanın *hausu* böyle bir şeydir. *Kati ena* (bu konuda yeterli sanırım)", Mauss, a.g.e., s. 219-220. Metnin başka çevirileri için bkz. Sahlins, a.g.e., s. 149-150.

14 Bu konudaki kapsamlı derlemeler için bkz. Sahlins, a.g.e.; Peebles, G., "The Anthropology of Credit and Debt", *Annual Review of Political Science*, 39, 2010, s. 225-240; Singer, A., *İyilik Yap Denize At: Müslüman Toplumlarda Hayırseverlik*, A. Özdamar (çev.), Kitap Yayınevi, İstanbul, 2012. *Hau* kavramının anlamı konusunda Sahlins'in açıklamaları oldukça fikir vericidir: "*Hau*, her şeyden önce, belirli ölçüde ruhlar olan nesneler ve belirli ölçüde nesneler olarak etkileşim içinde bulunan birey ve gruplar arasındaki ruhsal bağların bir karışımından oluşur", Sahlins, a.g.e., s. 149; keza *hau* "fazla parçalar, herhangi bir tam ölçüden fazla olan kısım" anlamına gelen bir isimdir. *Hau* aynı zamanda, "mal, ganimet" anlamına da gelir, s. 161. Yazar yine bir başka yerde şöyle demektedir: "Nasıl ki dünyevi mübadele bağlamında *hau* bir maldan elde edilen getiriyse, ruhsal bir özellik olarak *hau* da bereket ilkesidir. Birisinde olduğu gibi eşit şekilde diğerinde de insan tarafından elde edilen fayda –onu bir kaynak olarak muhafaza edebilmek için– kaynağına iade edilmelidir", s. 166. *Hau* grup-içi bütünsel yükümlülükler sistemini doğaya doğru da genişletir.

olarak verilen ilk malın ya da onun *hau*'sunun yerine geçebilecek ikinci bir malı devreye sokmak için gerekliydi".¹⁵ İlişki basitçe iki kişi arasında vuku bulan bir alıp-verme ilişkisinin çok ötesinde, grup içinde ittifakların oluşumunu ve dayanışma ilişkilerinin yerleşmesini tetikleyen ve bu grup inşasını insan ile doğa arasındaki birliğin kuruluşuna demirleyen bir karaktere sahiptir. Hediye, kendinden önceki alıp-verme ilişkilerinin doğasını/yükünü de kendinde taşıyan ve sembolik bir evren içinde bu alışverişi hem kişiler-arası hem grup-içi ilişkilere yayan, bir tür karşılıklılık ve yükümlülükler sistemi yaratmaktadır. Böylece hediye taraflar arasında olduğu gibi, grupla doğa arasında da sınırlı bir borç evreni oluşturur. Sahlins'in deyişiyle, "hediye'nin bizatihi kendisi, onu verenin kişiliğini ve ormanın *hau*'sunu kendinde cisimleştirerek geri ödemeyi mecburi kılmaktadır. Hediye alan, verenin ruhu tarafından borçlu kılınır".¹⁶

Hediye'nin geri dönmesiyle beraber sabit olmayan roller de değişir ve hediye veren/bağışçı, alıcıya dönerken karşılıklılık üçüncü kişilerin aracılığıyla tamamlanır. Kochuyt'un ifade ettiği gibi, "eğer karşı hediye kabul edilirse dönmesi gereken dönmüş olur ve kabul edildiği takdirde hediye bir kez daha karşılık isteyecektir, böylece kendi kendini ve süregelen ilişkiyi üretebilen, sonsuz ileri-geri hareketi elde ederiz. Hediye aracılığıyla sosyal bağlar, sürekli olarak kuvvetlendirilir ve eğer gerekliyse bu bağlar tekrar değerlendirilir".¹⁷ Peki, hediye basitçe bir eşitlik ilişkisi mi tesis etmektedir? Hediye aracılığıyla tesis edilen sınırlı borç ve yükümlülükler ilişkisi tabiiyet ilişkilerine nasıl dönüştürülmektedir? Bir başka soru da hediye alma ve verme sürecinde açığa çıkan zaman-

15 Sahlins, *a.g.e.*, s. 154.

16 Sahlins, *a.g.e.*, s. 151.

17 Kochuyt, T., "God, Gift and Poor People: On Charity in Islam", *Social Compass*, 56, 2009, s. 28.

sal gecikme ve tarafların karşılıklılığın zorunluluğu konusundaki gönüllü göz ardı etme tavrıdır. Bu soruların yanıtlarını verebilmek için karşılıklılığın almış olduğu biçimlere, hediye verme ve bağışın simgesel ekonomisine ve aynı zamanda karşılıklı alıp vermeye içkin olan zamansal gecikmeye duyarlı bir analiz geliştirmek gerekmektedir. Sahlins ve Bourdieu'nün açıklamaları da işte bu doğrultudadır.¹⁸ Daha

- 18 Bourdieu'nün bahsettiği anlamda, hâkim ekonomik sorunsaldan farklı bir tür "bağış ekonomisine, simgesel metalar ekonomisinin genel kuramı"na ihtiyaç var; bkz. Bourdieu, P., *Pratik Nedenler: Eylem Kuramı Üzerine*, H. U. Tanrıöver (çev.), Hil, İstanbul, 2005, s. 164. Burada, "toplumsal eyleycilerin oralarda 'çıkart gütmemekten' bir çıkarı olmasını sağlayacak (...) nesnel koşulları yaratan" bir ekonomik evren vardır. Bourdieu, a.g.e., s. 164. Bu tür bir ekonomi anlayışının kökleri Karl Polanyi'nin çalışmalarında, Polanyi'den hareketle geliştirilen ekonomik sosyoloji yaklaşımında ve Bourdieu'nün çalışmalarında vardır, bkz. Polanyi, K., "The Economy as Instituted Process", Polanyi, K., M. Conrad ve H. W. Pearson (ed.), *Trade and Market in the Early Empires: Economics in History and Theory* içinde, Free Press, Gleece, Illinois, 1957. Bourdieu, ekonomiyi, kâr elde etmeye yönelik merkantil değişime indirgemeyen, toplumsal olarak ekonomik adıyla tanımlanmayan pratiklerin bütünlüğünün yeniden kavranmasını olanaklı kılabacak, pratiklerin genel ekonomisinin bilimini oluşturmaya çalışmıştır; bkz. Bourdieu, P., "Forms of Capital", N. W. Biggart (der.), *Readings in Economic Sociology* içinde, Blackwell Publishers, Oxford. Bilindiği gibi Polanyi, karşılıklılık, yeniden dağıtım, ev idaresi ve değişime dayalı, "piyasalar tarafından kontrol edilen, düzenlenen ve yönlendirilen" piyasa ekonomisi sistemi olmak üzere temelde dört tipi birbirinden ayırtmıştır; Polanyi, K., "The Economy as Instituted Process", 1957, s. 251; Polanyi, K., *Büyük Dönüşüm, Çağımızın Siyasal ve Ekonomik Kökenleri*, A. Buğra (çev.), İletişim, İstanbul, 2000, s. 99, 114. Polanyi'nin insanın geçimini sağlamak için doğaya ve içinde bulunduğu gruba dayalı olduğu ekonominin özsel anlamı ile araç-amaç ilişkisine dayalı formel anlamını nasıl farklılaştırdığı ve karşılaştırmalı olarak bu ayırtmaları nasıl kullandığı konusunda bkz. Polanyi, K., *The Great Transformation: the Political and Economic Origins of our time*, Beacon Press, Boston, 1944; "The Economy as Instituted Process", 1957 ve "Our Obsolete Market Mentality", Dalton, G. (ed.), *Primitive, Archaic, and Modern Economies: Essays of Karl Polanyi*, Beacon Press, Boston, 1971, s. 59-77. Polanyi sadece bütün ekonomik biçimlerde bulunduğu düşünülen unsurların tarihsel göreliliğini göstermemiş, aynı zamanda karşılaştırmalı tarihsel bir model kullanarak toplum içindeki farklı ekonomi biçimlerine de dikkat çekmiştir. Polanyi'nin ekonomi üzerine çalışmaları için bkz. Özveren, E., "Return of the Primitive in Modern Social Sciences: The Institutional Legacy of Karl Polanyi", METU Economic Research Centre, Working Paper, no. 99/1, 1999; Dalton G. (ed.), "Introduction", *Primitive, Archaic, and Modern Economies: Es-*

ileride göreceğimiz gibi, sosyal yardım ve hayırseverlik pratiklerinde açığa çıktığı biçimiyle devlet eliyle verme, tam da karşılıklılığın bu doğasına ve siyasal sermaye birikimi adına simgesel ekonominin yapısına müdahale etmektedir. Bu nedenle karşılıklılığa daha yakından bakmalıyız.

Sahlins, toplumun maddi yaşam süreci olarak ekonomi anlayışından hareketle, geri ödemelerin hemen yapılıp yapılmamasına, geri ödemelerin eşdeğerliliğine ve mübadelelenin buna benzer maddi ve mekanik boyutlarına dayanan bir karşılıklılık şeması ortaya koymuştur.¹⁹ Genelleşmiş karşılıklılık, saf hediyeeye dayanır ve diğerkâmlıkla yapıldığı varsayılan değiş tokuşlara göndermede bulunur. Bir diğer karşılıklılık tipi olan dengelenmiş mübadele ise, “aynı türde malların aynı miktarlarda eşzamanlı olarak mübadele edilmesini” içerir. Son olarak da olumsuz karşılıklılık, genelleşmiş mübadelede olduğu gibi çıkarların göz ardı edilmesine değil, bencilce özçıkara seslenir ve “açıkça faydacı avantajlar elde etmek üzere başlatılan ve bu doğrultuda sürdürülen” alışverişleri kapsayan, “en gayri şahsi mübadele biçimidir”.²⁰ Hayırseverlik ve bağış ekonomisi de ilk bakışta bir tür genelleşmiş karşılıklılık içermektedir. Hayırseverlik, basitçe bir tür iyi niyet ve iyi kalplilik meselesinin ötesine geçen, kadim hediye ahlâkının bir tezahürüdür aslında.²¹ Fakat işin içerisine siyasi bir merkez girdiğinde karşılıklılığın doğası da bir değişim geçirecektir. Siyasal merkezden kaynaklı hiçbir verme edimi, basitçe genelleşmiş karşılıklılık içerisinde

says of Karl Polanyi içinde, Beacon Press, Boston, 1971; Block, F., “Karl Polanyi and the Writing of the Great Transformation”, *Theory and Society*, 32, 2003, s. 275-306; Lie J., “Embedding Polanyi’s Market Society”, *Sociological Perspectives*, 34 (2), 1991; Jenkins, A., “‘Substantivism’ as a Comparative Theory of Economic Forms”, Hindess, B. (ed.), *Sociological Theories of Economy*, Mc Millan, Londra, 1977.

19 Sahlins, a.g.e., s. 188.

20 Sahlins, a.g.e., s. 191.

21 Singer, a.g.e., s. 24.

anlamlandırılmaz.²² Genelleşmiş karşılıklılık içerisinde as-
kıya alınan çıkarlar ve beklentiler, iktidar odaklı verme bağ-
lamında yeniden yürürlüğe konulur. Bu tür bir verme doğru-
dan, statü ve iktidar inşasına dayalı bir üstünlük kurduğu gi-
bi, bağış ile karşı bağış, hediye ile karşı hediye arasındaki za-
mansal gecikmeyi de ortadan kaldırır. Oysa ki, bu iki edim
arasındaki zamansal gecikme, “bağışla karşı bağış arasında bir
perde oluşturma[yı] ve tamamen bakışsız olan bu iki edi-
min, tek ve birbiriyle bağlantısız edimler olarak görünmesi-
ni sağlama”yı olanaklı kılar.²³ Bir başka deyişle, “[b]ir karşılı-
ğın bulunmama riski, tam da bağışın ‘al gülüm ver gülüm’den
farklı olmasını sağlamaktadır”.²⁴ Bağışın/hediyenin simge-
sel ekonomisi temelde hesap yapmayan ve bir başka deyişle
öz-aldatmaca evreninde eyleyen özneler dolayısıyla işler.²⁵
Bourdieu’nün ifadesiyle bu özneler şöyle demektedir aslında:
“Ekonomik bir edimde bulunuyorum ama bunu bilmek iste-
miyorum; bunu öyle bir biçimde yapıyorum ki, kendi kendime
ve başkalarına bunun ekonomik bir edim olmadığını söy-
leyebiliyorum – ve başkalarının gözünde, ancak buna bizzat
kendim de inandığım takdirde güvenilir olabilirim.”²⁶ Devlet

22 Sahlins’in belirttiği gibi, siyasal odaklı bir “cömertlik, aynı anda hem olum-
lu bir ahlaki eylemdir hem de sıradan topluluk üyelerinin borçlu duruma so-
kulmasıdır. (...) Burada her bir hediye sadece bir statü ilişkisini ifade etmekle
kalmaz, tıpkı karşılığı doğrudan ödenmeyen genelleşmiş hediye gibi, sadakate
sevk edici bir rol de oynar”; Sahlins, *a.g.e.*, s. 202.

23 Bourdieu, *Pratik Nedenler: Eylem Kuramı Üzerine*, s. 165. Hediye, bağış ve yar-
dım arasında doğrudan bir denklik kurmak kuşkusuz sorunludur. Fakat ilk-
sel toplumlarda hediyeye dayalı karşılıklılık ve yükümlülükler sistemi ile te-
olojik bir bağlamda yeniden tarifi edilen bağış ve cemaat; ve sonradan da devlet
merkezli olarak yeniden kurulan yardım arasında önemli bir eş-yapılılık var-
dır. İlerleyen bölümlerde bu eş-yapılılık ve farklılaşmayı ele alıyorum.

24 Bourdieu, *a.g.e.*, s. 165.

25 Bourdieu’nün ifadesiyle, “öz aldatmaca, bir kendini mitoslaştırma (...) temeli
nesnel yapılarda ve başka türlü düşünme ve eyleme olanağını dışlayan zihin-
sel yapılarda bulunan gerçek bir kolektif tanımama olan kolektif öz-aldatma-
ca tarafından desteklenir”; Bourdieu, *a.g.e.*, s. 167.

26 Bourdieu, *a.g.e.*, s. 190.

merkezli modern bağış ekonomisinde ise tam da hesaplayıcı özneler üzerinden işleyen simgesel ekonomiyi askıya alan ve saf çıkarı yeniden yürürlüğe koyan bir mantık iş görmektedir.

Bu mantık, bağış ekonomisine içkin olan borcun da farklı bir biçimde yeniden üretimine dayanır. Sahlins'in deyişiyle borç, bağış ve hediyeye içkindir; çünkü "hediyeler bir borç oluşturur ve bu borç ödenene kadar sürece dâhil olan bireyler arasındaki ilişkiler dengesiz bir durumdadır" ve "hediye alan kişi, üzerine 'borçluluk gölgesinin düşmesiyle' birlikte veren kişiyle ilişkilerinde belirli kısıtlamalara maruz kalır".²⁷ Alıcı tarafından borcun kabulü, bu simgesel bağlamda iş gören bir çeşit *minnet ekonomisini* de doğurmaktadır denebilir. Sonuçta, "borcun kabulü minnete, bu cömert edimi gerçekleştirene karşı kalıcı bir duyguya dönüşür".²⁸ Fakat daha fazla ilerlemeden hemen belirtelim ki borç/borçlandırma ağının ilksel toplumlarda iş görme biçimi ile devletin müdahalesi sonucu aldığı biçimi ve kapitalist aksiyomatik ile iç içe geçmesi sonucu edindiği yeni iş görme biçimini birbirine karıştırmamak gerekir. Devletin müdahalesi, kuşkusuz her zaman siyasal bir boyuta sahip olan borcu dönüştürerek, onu yeni özneler arasında vücut bulan siyasal bir ilişkiye çevirirken, hem borç ilişkisini hem de onu kaydeden belleği katı hiyerarşilere tabi kılar.²⁹

27 Sahlins, *a.g.e.*, s. 203, 204.

28 Bourdieu, *a.g.e.*, s. 175

29 Deleuze ve Guattari'nin yanında, Sahlins'in bu konudaki açıklamalarını takip ederek bu toplumlar arasındaki farklılıklar üzerine kimi saptamalar yapmak mümkündür: Bütünsel yükümlülük sistemiyle malul olan ve sürekli hediye-alma verme işlemine dayanan ilksel toplumlarda "daimi bir sözleşme durumunda olmakla herkes her şeyi, kendi klanındaki başka herkese ve karşı klandaki bütün herkese borçlu olur". Ve borç temelde sınırlı bir karakter arz eder; Sahlins, *a.g.e.*, s. 167. Deleuze ve Guattari'nin etkileyici bir biçimde *Anti-Oidipus*'ta Leach'ten alıntıyla ortaya koydukları gibi, ilksel toplumda "yapının yanal sürekliliği (...) [d]aha ziyade borçlu ve alacaklı arasındaki ekonomik ilişkilerin bir zinciri tarafından sürdürülür. (...) İttifak ilişkisinin devamlılığını belirten şey işte bu ödenmemiş borçların varlığıdır"; Deleuze, G. ve F. Guattari,

Hediyenin teoloji bağlamında bağış vermeye dönüştüğü ya da kral veya imparatorun ihsanı haline geldiği, onun cömertliğinin bir tezahürü olduğu topluluklarda vermek, hem yukarıda temel hatlarını sunduğumuz ekonomik olmayan “ekonomi” mantığını kesintiye uğratar hem de sınırlı borcu ilk defa temel iyilik sağlayıcının bedenine sınırsız borçlanmak anlamında sonsuz bir borca çevirir.³⁰ Devletle birlikte “borç blokları vergi biçiminde sınırsız bir ilişki haline” gelirken, “borç bir varlık borcu, öznelere kendi varoluşlarının bir borcu haline gelir”.³¹ Kapitalist aksiyomatik ise bilindiği

Anti-Oedipus, Bilim Sosyalizm Yayınları, İstanbul, 2012, s. 197. Borç, yanal ittifaklar zincirlerini ör ve seyyar borç ittifaklarının zeminini oluşturur. Fakat burada bahsi geçen borç, görel ve öğeleri (kadınlar, ayin nesneleri, haklar, itibar ve mevki gibi) değişken olan, dolayısıyla kendisi de seyyar olan borçlardır; Deleuze ve Guattari, *a.g.e.*, s. 201. Deleuze ve Guattari'nin belirttiği gibi borcu basitçe mübadeleye indirgemek son derece yanlış olacaktır. Yazarlar ilkel kayıt makinesi açısından borç ve bilinçdışı sorununu şu şekilde ortaya koyarlar: “Mauss'un en azından açık bıraktığı soru şudur: borç temelde mübadele ile mi ilişkilidir yoksa mübadelenin bir tarzı, mübadelenin hizmetindeki bir vasıta mıdır? Kategorik bir yanıt ile Levi-Strauss bu soruyu yeniden kapatmış gibidir: borç sadece bilinçdışı toplumsal gerçekliğin akçeye çevrildiği bir üstyapı, bilinçli bir biçimdir. Söz konusu olan başlangıç ilkeleri üzerindeki teorik bir tartışma değildir; ama toplumsal pratiğin bütün bir tasavvuru, bu pratik açısından iletilen önermeler ve bütün bir bilinçdışı sorunudur”; Deleuze ve Guattari, *a.g.e.*, s. 248. İttifak-borç aynı zamanda ilkel kayıt makinesi açısından bir hafıza sorunudur; Deleuze ve Guattari, *a.g.e.*, s. 248 ve 255. Devletin borç ve ittifak ilişkisine müdahalesi de dolayısıyla, hem bireysel-toplumsal hafızaya hem borç dolayımıyla kurulan ittifakların niteliğine hem de borcun boyutuna/yoğunluğuna bir müdahale olacaktır.

30 Cömertliğini tebaasına sergileyen imparator-kral, temel bağışçı ve hediye verici olarak Foucault'nun belirttiği gibi, tebaasını koruyup kollayan bir tür çoban imgesinde cisimleşen bir tür pastoral iktidarı da sergiler. Pastoral iktidar, korur, kollar, ihsan eder, affeder ve cezalandırır. Bağış ve cömertlik pastorallığın her zaman için en önemli aracı olmuştur; bkz. Foucault, M., *Security, Territory and Population, Lectures at the Collège de France, 1977-1978*, G. Burchell (çev.), Palgrave Macmillan, New York, 2007, s. 120-152. Bu tür despotik cömertliğin tipik risalesi, Seneca'nın *Merhamet Üzerine* adlı yapıtıdır. Seneca, *De Beneficiis*'de de doğrudan iyilik yapmayı ele alır; bkz. Seneca, L. T., *Moral and Political Essays*, J. M. Cooper ve J. F. Procope (der. ve çev.), Cambridge University Press, Cambridge, 1995.

31 Deleuze ve Guattari, *a.g.e.*, s. 260-261, 265. Çünkü yazarların ifade ettiği gibi, “Despotizmin ufkunda her zaman için bir tek tanrıcılık vardır”; s. 265.

gibi sınırsız borcun, despotun-imparatorun bedenine değil, ama finansallaşma yoluyla sermayenin genişlemesine ve gerçekleşmesine dayalı hale geldiği sınırsız borçlanmanın sürekli ve helezonik evrenini kurar ve bu evreni sürekli genişleterek derinleştirir. Kredi ve bankacılık sistemi, borcu kapitalizmin sınırsız evrenine demirler. İşin içine devletin, Tanrı'nın ve sermayenin girdiği anda, artık hediye, karşılıklılık, borç gibi kavramlar muazzam bir başkalaşım geçirirler. Pe-ki, borcun, karşılıklılığın ve yükümlülüklerin bu karmaşık sistemi, sadaka vermeye ve hayırseverliğe büyük önem atfe-den İslâm dini içinde nasıl işlemektedir? Karşılıklılık, hediye ve borç üzerine açıklamalarımızdan hareketle şimdi bu simgesel ekonominin İslâmi hayırseverlikte almış olduğu özgül biçimi değerlendirebiliriz.

Hayırseverlik ve sadaka üzerine yürütülen tartışmalarda, hayırseverliği basitçe haklarla karşılaştırmak gibi bir hata yapıldığına değinmiştim. Yukarıda temel hatlarını verdiğim çerçeveden hareketle görülebileceği gibi, hayırseverlik-bağış ve sadakanın arkasında da güçlü bir karşılıklılık sistemi ve bir çeşit doğal hukuk anlayışı yatmaktadır. Singer'in ifadesiyle, "hayırseverlik bir yandan yasanın talep ettiği bir hediye ya da bağıştır; öte yandan, hayırseverlik yoksulun bir hakkını veya topluluktan haklı bir talebi temsil eder".³² Ge-

Borç basitçe sınırsız hale gelmez, aynı zamanda tinselleştirilir ve içselleştirilir; s. 280. Nietzsche'nin deyişiyle "kara vicdanın vakti yaklaşır"; s. 296. Burası artık, tepkisel kuvvetlerin sınırsız borca demirlendiği, "despotik devletin aşırı tinselleştirilmesi ve kapitalist sahanın aşırı içselleşmesi" tarafından tariflenen kâra vicdanın alanıdır; s. 355. Nietzsche, bilindiği gibi *Ahlâkın Soykütüğü*'nde kara vicdanı ele alır ve vicdan, suç ve borç meselesini ilişkilendirir; bkz. Nietzsche, F., *Ahlâkın Soykütüğü Üstüne*, A. Inam (çev.), Gündoğan Yayınları, Ankara, 1998, s. 57-92.

- 32 Singer, a.g.e., s. 17. Kelimenin "İngilizce sözlük tanımı (...) hem maddi bir veçheyi, yani muhtaç durumdakilere kayda değer bir yardım yapılmasını, hem de daha duygusal veya felsefi bir bileşeni, yani insan sevgisini içerir"; s. 18-19. Yoksul erken dönem Hristiyanlık açısından inananın bir tür prototipini de sunar. *Charity* ifadesi, Latince *Caritas*'tan gelmekte ve sevgi anlamını da

nel tanımını itibarıyla “kamunun iyiliği için gönüllü eylem” olarak görebileceğimiz hayırseverliğin, İslâm dini içerisinde güçlü kökleri vardır.³³ Yine Singer’in ifadesiyle, “hayır amaçlı verme, Müslümanlar için evrensel, ömür boyu üstlenilen, İslâm toplumlarına hem dini bir ideal hem toplumsal bir uygulama olarak sinmiş bir yükümlülüktür ve böyle olmaya da devam etmektedir”.³⁴ İslâmi kaynaklarda bilindiği gibi hayırseverliğe ilişkin iki uygulama öne çıkmaktadır: zekât ve sadaka.³⁵ Zekât İslâm dini tarafından farz olarak

içermektedir. Kur’an-ı Kerim’de de sadaka ve zekât verme üzerine çok sayıda ayet bulunmakla birlikte, höyle özel bir sevgiden ve yüceltmeden bahsetmek mümkün değildir. Hayırseverlik ve din konusunda kapsamlı bir derleme için bkz. Cohen, M. R., “Introduction: Poverty and Charity in Past Times”, *Journal of Interdisciplinary History*, XXXV: 3, 2005. Hayırseverliğin Avrupa’daki tarihi için ayrıca bkz. Jütte, R., *Erken Modern Avrupa’da Yoksulluk ve Saphınlık*, B. Kurtege-Sefer (çev.), Boğaziçi Yayınları, İstanbul, 2011 ve Yılmaz, Z., *Yoksulları Ne Yapmalı, Sosyal Sorunun Yönetimi, Belirsizliğin Keşfi ve Yararsızlık*, Dipnot, Ankara, 2012.

- 33 Singer, a.g.e., s. 22. İslâmi kesimler tarafından bu kökler gerek gazeteler gerek televizyon programları gerekse de kitaplar aracılığıyla sürekli gündeme getirilmektedir. Örneğin, toplumsal yardımlaşmanın “Allah’ın emri” olduğunu belirten Pınarbaşı, “Yüce Rabbimiz aciz ve yoksulların korunup kollanmasını emretmiştir” demektedir ve Kur’an ahlâkının geçerli olduğu toplumlarda aciz durumdakilere yardımın da olacağını belirtmektedir. *Yeni Şafak*’ta yazan Kutlu da aynı konuya eğilmekte ve meselenin İslâm dini içindeki önemine değinmektedir; bkz. Pınarbaşı, G., “Yüce Rabbimiz aciz ve yoksulların korunup kollanmasını emretmiştir-1”, *Milli Gazete*, 11 Mayıs 2010, http://www.milligazete.com.tr/haber/Yuce_Rabbimiz_aciz_ve_yoksullarin_korunup_kollanmasini_emretmistir_1/159276#.USyLH6K8mbA, erişim tarihi: 25 Şubat 2013 ve Kutlu, M., “Hayırseverlik”, *Yeni Şafak*, 11 Ağustos 2011, <http://yenisafak.com.tr/Yazarlar/?i=28519&y=MustafaKutlu>, erişim tarihi: 25 Şubat 2012. *Umrân* dergisi yayın yönetmeni Cevat Özkaya da şöyle diyor: “Bizim geleneğimizde yoksulun, yetimin başını okşamak diye bir şey vardır. Kibirlenmek için değil, ama onun yanında olduğunu bildirmek ve kalbini yumuşatmak için. Yoksulun varlığı karşısında kibirlenmemek, Allah’a şükretmek için onunla birlikte yaşamalı Müslüman”; Özkaya C., “Ya Müslümanlıktan vazgeçecekler ya da...”, *Post Express*, sayı 127, 2012. Ayrıca bkz. Eraslan, S., “Batman”deki kâbus gibi”, *Post Express*, sayı 127, 2012, s. 38-41.

- 34 Singer, a.g.e., s. 34.

- 35 Zekâtın en önemli biçimlerinden biri de Ramazan ayında verilen fitre zekâtıdır. Günümüzde belediyelerce yardım paketleri şeklinde verildiği gibi, inanç temelli örgütler tarafından da dağıtılmaktadır.

görülür, sadaka vermek ise gerek hadisler gerekse Kur'an-ı Kerim'in ilgili ayetleri tarafından güçlü bir şekilde tavsiye edilmiştir.³⁶ Zekât ve sadakanın kelime anlamı itibarıyla bile güçlü bir biçimde adalet ve hediye kavramıyla ilişkisi vardır. Mauss'un belirttiğine göre, "Arapça bir kelime olan sadaka, İbranice'deki *zedāqa* gibi başlangıçta sadece adalet anlamına geliyordu ve daha sonra bildiğimiz sadaka halini almıştır. Hatta, iyilik ve yardımseverlik düşüncesinin ve Hristiyanlık ve İslâm'la birlikte dünyanın her yerine yayılan sadaka düşüncesinin, Mişnaik dönemde, 'Yoksullar'ın zaferiyle Kudüs'te doğduğunu söyleyebiliriz. *Zedāqa* kelimesi bu dönemde anlam değiştirir, zira bu kelime İncil'de sadaka anlamına gelmemektedir".³⁷ Hem sadaka hem de zekâtın hediye kavramıyla da ilişkileri vardır. Hediyeenin, servet fazlası olanların zenginliklerini paylaşma yükümlülüğüne dayanan zekâta dönüştüğü şeklinde bir Maussçu yorum yapmak olanaklıdır ve kelimenin kökeni de İslâm dinindeki bağış-verme pratikleri de bu yorumu destekler niteliktedir.³⁸ Singer'e göre, İbranice *sedaka*, Arapça *sadaka*'yla kökteştir ve her ikisi de Sami dilindeki "hak", "imtiyaz", "bağış" veya "hediye" anlamlarına gelen /sad-del-kaf/ köküyle ve belirlenmiş bir hediye vermenin uygun bir hareket tarzı olduğu fikriyle ilişkilidir.³⁹

36 Zekâtın hesaplanması tarih içinde dönüşüm geçirmiştir. Singer'in belirttiği gibi, "geleneksel olarak zekât beş servet kaynağı üzerinden hesaplanır: hayvanlar, tarımsal ürünler, altınla gümüş, madenler ve ticaret"; Singer, *a.g.e.*, s. 63. Nisap (asgarî tutar) her biri için ayrı ayrı hesaplanır. Örneğin, altınla gümüşten toplanan nisap ortalama % 2,5 oranındayken, bazı kaynaklara göre sığır sayısı otuzdan az ise zekât alınmaz. İslâmi hayırseverlik örgütleri tarafından zekât hesaplama siteleri bile oluşturulmuştur; bkz. Singer, *a.g.e.*, s. 62-65.

37 Mauss, *Sosyoloji ve Antropoloji*, s. 234.

38 Singer, *a.g.e.*, s. 57.

39 Singer, *a.g.e.*, s. 17. Hayırseverlik kavramında geçen hayır kelimesinin de İslâmi anlayış içerisinde önemli bir yeri vardır. Hayırseverlik, hayır-şer karşılığında önemli bir yer ve rol almaktadır. Kutlu'ya göre, "sözlükte 'iyi' yahut 'iyilik' mânasında ve 'şer'in karşısı olarak geçen 'hayır' kelimesi ayrıca 'akıl,

Yine de zekât ile sadaka arasında önemli bir farklılığın olduğunu gözden kaçırmamak gerekmektedir. Sonuçta zekât, İslâm devletinin vergi sistemini meydana getiren en önemli üç bileşenden biridir ve “Sünni fıkıh okulları (...) zekâtı Müslüman devletinin lideri olarak Peygamber’e ve halife olarak onun arkasından gelenlere borçlu oldukları bir ödeme olarak görme konusunda birleşirler”.⁴⁰ Zekât vermek yoluyla mal sahibi aslında hesaplamaya tabi kıldığı servetini arıtma niyetini ortaya koyduğu gibi, servetinin bir kısmından vazgeçerek kalan kısmının kutsanmasını da sağlamış olur. Zekât vermek en temelde servetin yeniden bölüşümünü, teolojik bir bağlam içinde yeniden düzenlemekte ve üçüncü bir tarafın, yani Allah’ın dahliyle servette hak sahibi olanların haklarını almasını ve servetin geri kalanının Allah ve cemaat nezdinde makbul hale getirilmesini teminat altına almaktadır. Kur’an’da ilgili ayetler vasıtasıyla zenginliğin paylaşımında yoksulların hakları olduğu doğrudan beyan edilmiş ve gerek zekâtla ilgili ayetler yoluyla gerekse inananları sadaka vermeye sevk edici ayetler yoluyla bu hak bir tür güvence altına da alınmıştır.⁴¹ Gerek sadaka gerekse

mal, adalet, fazilet ve faydalı nesne’ vb. gibi mânalara da gelmektedir”; Kutlu, a.g.m.

40 Singer, *a.g.e.*, s. 53.

41 Bkz. Kur’an-ı Kerim, 70. sure, 24. ayet ve 51. sure, 19. ayet: “Onlar, mallarında; isteyenler ve (isteyemeyip) mahrum kalanlar için belli bir hak bulunan kimselerdir” (Kur’an-ı Kerim, 70/24) ve “Mallarında (yardım) isteyen ve (iffetinden dolayı isteyemeyip) mahrum olanlar için bir hak vardır” (Kur’an-ı Kerim, 51/19). İsrâ Suresi, 26. ayet: “Akrobaya, yoksula ve yolda kalmış yolcuya haklarını ver, fakat saçıp savurma” (Kur’an-ı Kerim, 17/26). Sadaka vermek ile ilgili de çok sayıda ayet vardır. Örneğin, Bakara Suresi, 273’te şöyle denmektedir: “(Sadakalar) kendilerini Allah yoluna adayan, yeryüzünde dolaşmaya güç yetiremeyen fakirler içindir. İffetlerinden dolayı (dilenmedikleri için), bilmeyen onları zengin sanır. Sen onları yüzlerinden tanırsın. İnsanlardan arsızca (bir şey) istemezler. Siz hayır olarak ne verirsiniz, şüphesiz Allah onu bilir.” Yine, 271’de: “Sadakaları açıktan verirsiniz ne güzel! Fakat onları gizleyerek fakirlere verirsiniz bu, sizin için daha hayırlıdır ve günahlarınızdan bir kısmına da keffaret olur. Allah, yaptıklarınızdan hakkıyla haberdardır” (Kur’an-ı Kerim, 2/273 ve 271). Bakara, Nisa ve Tevbe surelerinde geçen çok sayıda aye-

zekât verme pratikleri yukarıda ana hatlarını hediye verme bağlamında verdiğimiz üç taraflı yapıyı teolojik bir bağlam içinde yeniden üretmekte, fakat karşılıklılık ilişkilerini dönüşüme uğratmakta ve borçluluk zincirini farklı bir sembolik ekonomi bağlamında yeniden kurmaktadır. Bu bağlamda T. Kochuyt'un çalışması oldukça fikir vericidir.

Kochuyt'un ifade ettiği gibi, “zekât halihazırda onlara Allah'ın daha önceden verdiği karşılık bir karşı hizmettir. Allah ve onun sadık inananları arasındaki karşılıklı ilişkinin bağlayıcı sonucudur: Allah'ın onlara vermesi gibi, onlar da ihtiyaç içinde olanlara vermektedirler”.⁴² Bu karşılıklılık ilişkisi, zekât ödemeye ve bağışlamaya yönelik bir tür yükümlülükler sistemi yaratır. Bağışlayan vermek zorundadır; çünkü kendisi de Allah'ın kendisine bahsettiği zenginliğin bir alıcısı durumundadır. En üstteki bağışlayıcı ise Allah'ın ta kendisidir ve zenginlik onun bir hediyesi durumundadır. Allah cömertlikte en cömert olandır ve tam da bu nedenle, “zekât Allah'a bir borçtur ve zekâtın cemaate yararı, istense ve hoş karşılanırsa bile, ikincil bir yan üründür. Dağıtılan zekât için herhangi bir övgü ödeyenlere değil, Allah'a aittir”.⁴³ Her ne kadar her iki taraf da bir tür gönüllülük perdesi altında olsa da geri plandaki yükümlülükler sistemi, verme ve alma edimini dayatmaktadır. Sadaka söz konusu olduğunda bu gönüllülük daha açık bir şekilde görülebilir. Sadakada vermeyi gönülden istemek ve verirkenki niyet de son derece önemlidir. Birey herhangi bir şahsi selamet kaygısı gütmemeli ve niyetine gölge düşürmemelidir.⁴⁴

te bakılabilir. İslâm dini çok farklı yollarla infakı (paylaşmayı) teşvik etmiştir. Bu konuda fikir verici bir çalışma için bkz. Denek, M. N., *İslâm, eşitlik ve sosyal adalet*, Phoenix, İstanbul, 2010.

42 Kochuyt, a.g.m., s. 100.

43 Singer, a.g.e., s. 88.

44 Bakara Suresi 262. ayette şöyle denilmektedir: “Mallarını Allah yolunda harcayan, sonra da harcadıklarının peşinden (bunları) başa kakmayan ve gönül

Verme edimi aynı zamanda alan tarafta da bir tür yükümlülük yaratır. Reddetmek sadece hediyeği değil, aynı zamanda “hayırseverin ve onun iyiliksever üstünlüğüne yüce davetini de reddetmektir. Tanrı’nın yarattıklarından yararlanma hakkından faydalanmak gerçekte O’nun kurallarına imanlı bir itaati de ima eder”.⁴⁵ Zekât veya sadaka verildiği anda Allah’tan hediyesini almış olan, sonuçta yine Allah tarafından ihtiyaç içinde olarak addedilen kişiye vermesi gereken hediyeği verir.⁴⁶ Yoksul ve bağış alıcı bu karşılıklılık ve yükümlülükler sistemi içerisinde duası ve minnetiyle inancını sergilemekle yükümlüdür ve o da bu minnet ekonomisi içerisinde minnetini göstererek karşı tarafın çıkar gözetmediğini onaylar ve kendi borcunu ifa eder. Böylece üç taraf arasındaki borç ilişkisi ve karşılıklılık ilişkisi bütünlenir. Hadîd Suresi, 18. ayette belirtildiği gibi, “sadaka veren erkeklerle sadaka veren kadınlar ve Allah’a güzel bir borç verenler”e verdikleri kat kat ödenecektir (Kur’an-ı Kerim, 57/18).⁴⁷ Allah’ın hediyesinden yararlanarak “Allah’a güzel bir borç veren”, yani zekât ve sadaka veren taraf Allah’a borç verirken aslında ona olan borcunu ödemekte, alan kişi de zekâtı alarak borçlanırken duasıyla Allah’a minnettarlığını göstererek, bu borcunun karşılığını vermekte ve bu yolla da iyi duygularını ve inancını ortaya koymaktadır. Bu üç taraflı ilişki içeri-

incitmeyenlerin, Rab’leri katında mükâfatları vardır. Onlar için korku yoktur. Onlar üzülmeyeceklerdir de” (Kur’an-ı Kerim, 2/262).

45 Kochuyt, a.g.m., s. 101.

46 Singer, Gazali’den hareketle erken dönem İslâm’da yoksul ve ihtiyaç sahibi olmanın tanımı için şöyle demektedir: “Bir kimsenin yoksul olduğunu hükme bağlamanın iki ana etkeni, ihtiyacın (*hacet*) varlığı ve fazlalığın (*fazl*) yokluğu. Muhtaç bir kişi rızık için yeterli kaynaklara (*kifayet*) sahip değildi ve meşru şekilde yardım talebinde bulunabilirdi.” Bkz. Singer, a.g.e., s. 216.

47 Yine, Bakara Suresi, 272. ayette şöyle denmektedir: “Onları hidayete erdirmek sana ait değildir. Fakat Allah, dilediğini hidayete erdirir. Hayır olarak ne harcarsanız, kendiniz içindir. Zaten siz ancak Allah’ın rızasını kazanmak için harcarsınız. Hayır olarak her ne harcarsanız –hiç hakkınız yenmeden– karşılığı size tastamam ödenir” (Kur’an-ı Kerim, 2/272).

sinde, hem veren tarafa (zengine) ilk borcu (zenginliği) veren hem veren tarafın verme edimi sırasında borcu (zekâtı) kabul eden, yani yoksulla beraber verileni asıl alan, hem de alanın (yoksulun) borcunu minnetiyle ve duasıyla ödemesini kabul eden ise aslında Allah'ın ta kendisidir.⁴⁸ Böylece üç taraf arasındaki genelleşmiş karşılıklılık ilişkisi kurumsallaşmakta, teolojik bir zeminde bağlanmakta ve düğümlenmektedir.⁴⁹

Yukarıda anlattığımız gibi zekât ve sadaka biçiminde bağış İslâm içinde basitçe bir hayırseverlik göstergesi değildir. Bu süreç aynı zamanda olası şüphe duyanların yeniden cemaate içerildiği, yoksulların dindar müminler tarafından kurtarıldığı bir süreçtir de. Kochuyt ve Singer'in de ifade ettiği gibi, zekât, sadaka ve diğer hayırseverlik biçimlerinin İslâmi pratikler ve İslâm dini içerisinde çok güçlü bir cemaat kurucu niteliği vardır. Zekât almayı hak edenler Kur'an-ı Kerim Bakara Suresi, 177. ayette çok net bir şekilde tanımlanmıştır:

İyilik, yüzlerinizi doğu ve batı taraflarına çevirmeniz(den ibaret) değildir. Asıl iyilik, Allah'a, ahiret gününe, meleklerle, kitap ve peygamberlere iman edenlerin; mala olan sevgilerine rağmen, onu yakınlarla, yetimlere, yoksullara, yolda kalmışa, (ihtiyacından dolayı) isteyene ve (özgürlükleri için) kölelere verenlerin; namazı dosdoğru kılan, zekâtı veren, antlaşma yaptıklarında sözlerini yerine getirenlerin ve zorda, hastalıkta ve savaşın kızıışığı zamanlarda (direnip) sabredenlerin tutum ve davranışlarıdır. İşte bunlar, doğru olanlardır. İşte bunlar, Allah'a karşı gelmekten sakınanların ta kendileridir (Kur'an-ı Kerim, 2/177).

48 Tevbe Suresi, 104. ayette şöyle denmektedir: "Onlar, kullarının tövbesini kabul edenin ve sadakaları alanın Allah olduğunu; tövbeyi çok kabul edenin, çok merhametli olanın Allah olduğunu bilmediler mi?" (Kur'an-ı Kerim, 9/104).

49 Kochuyt, T. God, "Gifts and Poor People: On Charity in İslâm", *Social Compass*, 56(1), 2009, s. 109-110.

Aslında zekât ve sadaka doğrudan cemaatin sınırlarının belirlenmesini ve ümmetin sınırlarının perçinlenmesini sağlar.⁵⁰ Sonuçta “hayırseverlik, inananlarla sınırlanmıştır ve zekât inanç değiştirme potansiyeli olanların dışına geçmez. (...) Muhtaç olanın bağlı olduğu inançtan ziyade bizatihi yoksulluk müdahale için yeterli neden değildir. Sadaka vermek içsel bir dayanışma tarafından karakterize olunan bir grubu inşa eder (...) inançsızlar grup dışını oluştururlar ve Müslümanların cemaatine ait değildir”.⁵¹ Hayırseverliğin bu biçimi bir inançlılar cemaatini kurar ve onun sınırlarını belirlerken yukarıda temel hatlarını verdiğimiz genelleşmiş karşılıklılığa da yeni bir çehre edindirir. Artık genelleşmiş karşılıklılığı, veren ile alan arasındaki ilişkiyi ve borcu düzenleyen ve ona teolojik bağlamda asimetrik bir boyut edindiren her şeyin üzerinde olan Allah’tır.

Bu tür bir hayırseverlik zemininden hareket eden sosyal hareketlerin ve cemaatlerin 20. yüzyılın ikinci yarısından itibaren önc çıkmaya başlamasıyla, sosyal bilimcilerin de ilgi si daha fazla bu yöne dönmeye başlamıştır. İslâm dinini yayma ya da İslâmi yönelimli parti ve hareketleri iktidara taşımak için bu davaya hizmet eden inanç temelli refah örgütleri ve siyasi hareketler tarafından yardımseverlik politikaları etkin bir araç olarak kullanılmıştır. Singer’in ifade ettiği gibi, İslâmi aktivizmin ve bu aktivizme destek veren İslâmi büyük ve küçük burjuvazinin yükselişi, Türkiye ve Mısır gibi ülkelerde bir tür karma hayırseverlik ekonomisi oluşturmuştur.⁵²

50 Kochuyt, a.g.m., s. 103.

51 Kochuyt, a.g.m., s. 104.

52 Singe, a.g.e., s. 238. Mısır’da Müslüman Kardeşler ve Filistin’de Hamas tipik örnekler olarak gösterilmektedir. Devlet ile İslâmi hayırseverlik politikaları sürdüren aktörler arasında ilk başlarda bir çatışma var gibi görünmektedir. Bir tür devlet hayırseverliği Türkiye’de özellikle 1980 sonrasında ANAP tarafından uygulamaya konulmaya başlanmıştı. 28 Şubat sürecinde bir çatışma yaşandıysa da sonradan bu örgütler faaliyetlerine herhangi bir sorunla karşılaşmaksızın devam etmiş gibi görünüyor.

Türkiye’de hem Deniz Feneri, Kimse Yok mu? gibi inanç temelli örgütler ve vakıflar aracılığıyla hem de belediyeler aracılığıyla İslâmi hayırseverlik anlayışına dayalı politikalar popülerleştirilerek yaygınlaştırıldı ve güçlü bir yardım ağı kurumsallaştırıldı. Bu yapılar bağış ve hediyeyle dayalı sembolik ekonomiyi cemaat inşası merkezli bir siyaset üretimi ve siyasal sermaye birikimi sürecine evriltmenin başarılı yollarını buldular. Aynı zamanda hediye verme-alma ilişkisinde örtük olarak bulunan genelleşmiş karşılıklılığı, bir tür siyasal ittifak kurucu olumsuz karşılıklılığa, bu karşılıklılığa eşlik eden sınırlı borcu da sınırsız borca çeviren sosyal politika uygulamalarını hayata geçirdiler.⁵³ Bu hayırseverlik politikalarının Türkiye’de devlet politikaları düzeyinde nasıl sistematikleştirildiği ve belirli bir yönetim mantığıyla nasıl bulunduğu meselesine geçmeden önce, onun siyasal doğası üzerinde biraz daha durmak gerekiyor. Hediyeyle hayırseverliğe geçerken karşılıklılığın ve borcun başkalaşımını ve onun İslâm dini içerisinde teolojik düzeyde almış olduğu özgül yapıyı gördükten sonra, siyasal düzeyde devlet merkezli vermeyi ve devletin bu tür bir hayırseverlik pratiğini sosyal politikalarında benimsemesini nasıl anlamlandırmalıyız? Patron-klientelizm, popülizm ya da siyasal sermaye inşası eksenli analizler, özellikle İslâmi hayırseverlik anlayışının yaygınlaştığı ve hayırseverliğin devlet düzeyinde örgütlendiği bir konjonktürde ne ölçüde açıklayıcı bir çerçeve görevi görmektedir?

53 Türkiye’de söz konusu hayırseverlik eksenli sosyal politikaların Osmanlı döneminden gelen güçlü bir geçmişi vardır. Hayırseverliğin tarihi ve geç dönem Osmanlı’da hayırseverlik pratikleri için bkz. Özbek, N., “Osmanlı’dan günümüze Türkiye’de sosyal devlet”, *Toplum ve Bilim*, 92, 2002, s. 7-33. Hayırseverlik üzerine son dönemde yapılmış kapsamlı bir çalışma için bkz. Aydın, D., Çizakça, M. vd., *Türkiye’de Hayırseverlik: Vatandaşlar, Vakıflar ve Sosyal Adalet*, TÜSEV, İstanbul, 2006.

Patron-klientelizm, yardımlar ve siyasal sermaye birikimi

Biriktir, biriktir! Musa da bu, peygamberler de!⁵⁴

Bu sorulara yanıt üretebilmek için hayırseverliği yeniden gözden geçirmek gerekiyor. Temelde Mauss'un eserinden hareketle hayırseverlik sosyali kuran bir ritüel, ilke veya davranış biçimi olarak görülmektedir. Hayırseverlik, sosyalin eşitsiz bir biçimde kuruluşunu, statü farklarının ifade edilerek inşasını ve güç farklarının kurumsallaştırılmasını sağlamaktadır. Bu yaklaşım hayırseverliği işlevselci bir bakış açısından hareketle, öncelikle toplumsal tutunumu sağlayan ve aynı zamanda toplum içindeki bir kişi ya da grubun liderliğini temellendiren ve meşrulaştıran bir şey olarak görmektedir. Özellikle İslâm toplumlarında hayırseverliğe ilişkin en yetkin çalışmalardan birini yapmış olan Singer'in görüşü bu yaklaşımı iyi özetlemektedir: "Bağışlar kişiler arası ilişkilerin dokusunu etkiliyor ve sadaka ise bağımlılık ve yükümlülük, şükran ve itaat bağları yaratıyordu. Bunlar bir tür sosyal tutkaldı. Aynı zamanda, belirli bir düzeyde bağış yapabilme imkânı toplumdaki yatay bölünmelerin önemli bir göstergesidir."⁵⁵ Yine borç kavramı da ya sosyal tutunum bakış açısından ya da iktisadi bir sorun olarak ele alınmıştır.⁵⁶ Borç ve hayırseverliğin siyasal analizi, genelde bu kavram çiftlerinin patron-klientelizm ilişkilerinin kuruluşun-

54 Marx, K., *Kapital Cilt I*, A. Bilgi (çev.), Sol, Ankara, 2000, s. 568.

55 Singer, a.g.e., s. 298.

56 Türkiye'de borcun toplum ve siyasal ilişkiler açısından taşıdığı öneme dair pek fazla çalışma mevcut değil. Bu konudaki istisnalardan biri olan çalışmada Yüksek de sorunu yine sosyalin tutunumuna/bütünleşmesine indirgemektedir. Yüksek şöyle demektedir: "Türkiye'de ödenemeyen borçlar fikri ve bunun yarattığı borçluluk duygusu ve zorunluluklar, aile, topluluk ve siyasi toplumu bütünleştiren, hatta kuran bir çimentodur", Yüksek, D., "Türkiye toplumunu birarada tutan nedir? Toplumsal tutkal olarak borç ve Borçluluk", *Toplum ve Bilim*, sayı 117, 2010.

da oynadığı rol üzerinden değerlendirilmektedir. Patron ve klienteler (hami ile himaye edilenler) arasında cereyan eden yüz yüze ilişkilerin, iki taraflı bir ilişkiyi, hiyerarşiyi, tekrarı ve bir tür olumsuzluğu içerdiği düşünülmektedir.⁵⁷ Devlet eliyle hayırseverliğin ve sınırlı sosyal yardımın nasıl işlediğini anlamak için elimizde patronaj ilişkileri, hegemonya ve popülizm kavramlarından oluşan bir analitik çerçeve mevcut. Fakat daha ileride de belirttiğim gibi, simgesel ve maddi bir analiz için sosyal yardım alanının bir çözümlemesini yapmak ve siyasal sermayenin inşasının burada temellenen ayağını iyi çözümlemek gerekiyor.⁵⁸

Ana akım siyaset bilimi yazınında, yukarıda belirttiğimiz gibi, yoksulluk, siyasal partiler ve sosyal yardımlar ilişkisi, patron-klient ilişkilerinin kuruluşu çerçevesinde değerlendirilmektedir. Özellikle geç kapitalistleşen ülkeler söz konusu olduğunda, klientelizm, bu ülkelerde siyasetin vazgeçilemez bir unsuru olarak görülür. Stokes'a göre siyasal klientelizm, patronun "Beni destekledin mi ya da destekleyecek misin?" sorusunu basitçe bölüşüm kriteri olarak kullandığı, "seçim desteğine karşılık maddi malların sunulması"

57 Hicken, A. "Clientelism", *Annual Review of Political Science*, 14, 2011, s. 290. Son dönemlerdeki analizlerde yüz yüze ilişkilerin dışında *brokerlar* (aracılar) ve ağlar üzerinde durulmakta ve kişisel, ikili ilişkiye dahil olan tarafların hem sayısı hem de ilişkilerin niteliği daha kapsamlı bir biçimde ele alınmaktadır.

58 Yardım vasıtasıyla siyasal sermaye birikimi sadece modern toplumlara özgü değildir; fakat modern toplumda özgül bir biçim alır. Yardım etme, bağışta bulunma ve cömertlik, modern devletin idari aygıtı tarafından merkezi bir kurumsal yapı aracılığıyla yerine getirilmeden çok önce, dinler tarafından da temellendirilmiş ve krallar, imparatorlar ve padişahlar tarafından da güçlü bir şekilde kullanılmış bir araçtır. Sosyal yardım sahasının bir alan olarak analizini yapmak için bu alanın işleyişinin genel yasalarını, bu alanın hangi türde sermaye biçimleri tarafından yapılandırıldığını, sosyal sermaye gibi bu sahada etkin hangi tür sermayelerinin birbirine dönüştüğünü ortaya koymak gerekiyor. Aynı zamanda, Singer'in ifade ettiği gibi, "Hayırseverliğin, şahsi güç ve statü kazanımları için nasıl kullanıldığı ve bağış verenlerin bağış alanları nasıl manipüle ettikleri ve bunun karşılığında kendilerinin nasıl manipüle edildikleri"ni de araştırmak gerekiyor; Singer, *a.g.e.*, s. 23.

durumu olarak tanımlanmaktadır.⁵⁹ Sosyal yardımlar vasıtasıyla kurulan ikili dikey ittifak ilişkilerinin, yoksulların doğru fiyata oylarını “satmalarında” temel işi gördüğü düşünülmektedir.⁶⁰ Auyero’nun ifade ettiği gibi, siyasal klientelizm, “yoksulların ve sefalet içerisindeki halkın niçin bazen populist liderleri başka zamanlarda otoriter ve muhafazakâr liderleri takip ettiğini açıklamak için kullanılmaktadır”.⁶¹ Klientelizm, “dikey siyasal içerilme biçimi” olarak, tam bu bağlam içerisinde, yoksulun yurttaşlığının ve yurttaşın yoksulluğunun hatırlandığı ve yoksulun basitçe bir tür tabiiyete boyun eğmenin ötesinde, yurttaşlığın kendisini bir tür stratejiye çevirdiği bir tür mübadeleyi ve süreci de işaret eder.⁶² Oysa klientelizm konusunda daha çok ilişkinin bağımlılık yaratan tarafı üzerinde durulmuştur. Dikey ve hiyerarşik ilişkiler üzerinden yükselen bağımlılık ilişkileri, “daha zayıf birinin güçlü olandan bir şey aldığı ve karşılığında güçlü olanın bağımlılık ve karşı hizmet talebini örtülü biçimde yahut açık-

59 Stokes, S. C., “Political Clientelism”, C. Boix ve Susan C. Stokes (der.), *Oxford Handbook of Comparative Politics*, Oxford University Press, New York, 2007, s. 604-605.

60 Stokes, a.g.m., s. 605. Oy satma davranışı ve klientelizm konularında ayrıca bkz. Vincente, P. C. ve Wantchekon, L., “Clientelism and vote buying, lessons from field experiments in African election”, *Oxford Review of Economic Policy*, cilt 25, sayı 2, 2009; Finan, F. ve Schechter, L., “Vote-Buying and Reciprocity”, IZA Discussion Paper, No. 5965, 2011.

61 Auyero, J., “Poor people’s lives and politics: The things a political ethnographer knows (and doesn’t know) after 15 years of fieldwork”, *New Perspectives on Turkey*, sayı 46, 2012, s. 96.

62 Mübadele, her zaman ve basitçe piyasa demek değildir. Buradaki değiş tokuşu da piyasa mübadelesine indirgemek son derece sorunludur. Sahlins’in de belirttiği gibi mübadele ittifak kurmanın en önemli araçlarından biridir ve Bourdieu’nün belirttiği gibi, bağış ve hediyeyle dayalı “mübadele, mübadele edilen şeyleri birer tanıma işaretine dönüştürür ve ima ettiği karşılıklı tanıma ve grup üyeliğinin tanınması aracılığıyla grubu yeniden üretir. Aynı şekilde, ötesinde kurucu mübadelenin (ticaret, *commensality* ya da evlilik gibi) gerçekleştirilemeyeceği grubun sınırlarını da yeniden tasdik eder”; Bourdieu, “Forms of Capital”, 2002, s. 287. Ayrıca bkz. Sahlins, M., *Taş Devri Ekonomisi*, Taylan Doğan, Şirin Özgün (çev.), Bgst Yayınları, İstanbul, 2010, s. 168.

ça kabul ettiği bir güç denklemi”ni içerir.⁶³ Klientelizm taraflar arasında bir tür karşılıklılık içermekle beraber, bu karşılıklılığın doğası negatif karakterdedir ve temelde sömürü ve tahakküm üzerinde yükselir. Bu bağlamda klientelizm en temelde genelleşmiş karşılıklılığı bir tür negatif karşılıklılığa çevirir. En azından taraflardan bir tanesi buradaki mübadeleyi faydacı avantajlar elde etmek için başlatır ve daha da önemlisi, sanılanın ve iddia edilenin aksine, kişisel ilişkilerle aynı zamanda kişilerin mübadele açısından özgüllüğünü bir anlamda önemsizleştiren en gayri şahsi mübadele biçimini de yürürlüğe koyar. Bu negatif karşılıklılık ekseninde yoksullarla siyasal partiler ve iktidarlar arasında, “yoksulların failliklerini, geçim güvenliği arayışı peşinde genellikle daha güçlü ve potansiyel olarak sömürücü aktörlerle, değiş tokuş ettikleri Faustçu bir mübadele” olduğu iddia edilmiştir.⁶⁴

Patron-klient analiz çerçevesi, bağımlılık içerisinde olmakla beraber yine de kendi çıkarlarını hesap eden ve bu doğrultuda mübadelede bulunan aktörler tahayyülüne dayanmaktadır. Bu bağlamda bir taraftan bağımlı olarak görülen aktörler, diğer taraftan rasyonel özne statüsü edinirler. Mübadele ilişkisini fazlasıyla rasyonel parçaya indirgeyen bir yaklaşım vardır aslında. Taraflar arasındaki bağıllık ve bağımlılık ilişkilerini kuran duygular, sembolik ekonomiye dayalı süreçler ve söylemsel oluşumlar genellikle analizin dışında bırakılır ve maddi yardım süreçleri de bu boyutlarından adeta şoyundurulur.⁶⁵ Oysa ki, maddi yardım süreçlerinin söz konusu boyutu ve burada vuku bulan mübadeleye

63 Singer, *a.g.e.*, s. 41.

64 Hickey, S. ve Bracking, S., “Exploring the politics of chronic poverty: From Representation to a Politics of Justice”, *World Development*, cilt 33, sayı 6, 2005, s. 852. Yine de daha önce belirttiğim gibi yoksulları fazlasıyla eli kolu bağlı duruma indirgeyen bu tür analizlere karşı biraz ihtiyatla yaklaşarak, yönetenlerin eylem alanının yönetilenler tarafından nasıl sınırlandırıldığını, yoksulların izlediği stratejileri de göz önüne almalıyız.

65 Auyero, *a.g.m.*

içkin gayri şahsiliğin yanında, cemaat kurucu boyut da biz-zat yardımı çevreleyen sembolik ekonomi bağlamında dev-reye girer. Bu anlamda maddi yardım ve yardımın oynadığı rolle elde edilen siyasi destek ve burada gerçekleşen müba-dele ikili bir karakter arz eder: Bir taraftan genelleşmiş kar-şılıklılığı olumsuz karşılıklılığa çevirir ve son derece kişisel bir mübadele biçimine gayri şahsi bir mübadele ilkesi daya-tırken (al gülüm ver gülüm gibi), diğer taraftan da bu ver-me edimi aracılığıyla, bu mübadeleye dahil olabilecek mak-bul özneleri içeren bir tür cemaat oluşumunu hedefler (üm-met, halk, cemaat vs.).⁶⁶

Yardım süreçlerinin bu söz konusu boyutları, tarafla-rın bir araya gelmesinde ve özgül ittifakların kurulmasında son derece etkili olduğu gibi, farklı borçlandırma stratejile-rinin hayata geçirilmesinde de etkilidir.⁶⁷ Tek taraflı olarak itaat, bağımlılık ve içirme üzerine kurulu olan analiz, Tür-kiye özelinde de göreceğimiz üzere, siyasal destek sağlama-nın borçlandırma ve cemaat oluşumuna dahil etme gibi da-ha etkin biçimlerini, basitçe maddi değiş tokuşa indirgedi-ği gibi, yoksulların hayırsever girişimler üzerinde nasıl etki-

66 Klientelist mübadelede sadece karşılıklılık ve dolayısıyla yükümlülükler siste-minin değil, yardımların kesileceğinden duyulan korkunun da etkisi olduğu düşünölmüştür; Stokes, "Political Clientelism", 2007, s. 609.

67 Yardımlar aracılığıyla borçlandırma konusunda Auyero ve Lawson ile Gre-en'in çalışmaları fikir vericidir. Örneğin Auyero'nun araştırmasında Peronist Parti'nin takipçisine, yerel parti aracısının kendisine bedava ilaç karşılığı top-lanılarını takip etmesini isteyip istemediği sorulduğunda, takipçinin verdiği yanıt şöyledir: "Hayır (...) başkaları yerine onunla gitmem gerektiğini biliyo-rum; çünkü o bana ilaç ya da biraz süt, ya da bir paket şeker verdi. Ona kar-şı yükümlölüğümü yerine getirmek ve minnetimi göstermek için onunla gös-teriye gitmem gerektiğini biliyorum", Auyero'dan alıntılan Stokes, a.g.m., s. 609. Lawson ve Green ise kapsamlı bir klientelizm araştırması yapmış ve ken-dini zorlamaya/kendi kendine dayatmaya dayalı bir klientelizmin (*self-enfor-cing clientelism*) ve kendini borçlu hissetmenin, karşılıklılık ilkesi gereği yar-dımlardan nasıl ortaya çıktığını ampirik olarak da kapsamlı bir araştırmay-la göstermişlerdir, Lawson, C. ve Green, K. F., "Self-Enforcing Clientelism", Draft paper, https://courses.cit.cornell.edu/patel/psac/Greene_PSAC_5_4.do-cx, 2012, s. 4-5.

lerde bulunduğunu ve gündelik hayatın idamesinde sıklıkla başvurulmuş bir “sorun çözme stratejisi” olarak bu ağları nasıl kullandığını da açıklayamamaktadır.⁶⁸ Kuşkusuz açıklanması gereken en önemli konulardan biri de yoksulların hak temelli ve belirli bir program ekseninde üretilen refah politikaları yerine niçin bu tür politikaları “tercih” ettiği?⁶⁹ Popülizm ve hegemonya gibi kavramların rolünü de bu bağlamda tekrar düşünebilir ve sembolik süreçler ekseninde bu kavramları daha da derinleştirebiliriz.

Yoksullarla hayırseverlik ve sosyal yardımlar üzerinden kurulan bağların siyasal doğasını daha eleştirel bir perspektiften ortaya koyan analizler, yardımlar vasıtasıyla alt sınıfların hâkim siyasal partiler ve iktidarlar tarafından içerilme ve pasifleştirilme süreçlerine işaret etmişlerdir. Fakat popülizm kavramından hareketle yardımlar, alt sınıfların manipülasyonunda rol oynayan etkili araçlar olarak değerlendirilirken, yoksulları tanıyan ve halk kavramını içeren maddi-sembolik stratejilerde yardımların ve hayırseverliğin oynadığı rol göz ardı edilmektedir.⁷⁰ Maddi ve sembolik veç-

68 Klientelist ağların bir “sorun çözme stratejisi” olarak kullanımına dair bkz. Auyero, a.g.m.

69 Bu konuda Kitchell’in açıklamaları fikir vericidir: “Yoksul ve eğitimsiz yurttaşlar, daha kısa süreli nedensel zincirlere yaslanarak, anlık avantajlara değer vererek (...) geleceği iskonto ederler”, Kitchell’den alıntılanan Stokes, a.g.m., s. 618. Geçimin giderek kısa sürelileştiği ve yarınısızlaştığı neoliberal zamanlarda bu özellikle böyledir. Fakat bu tür açıklamaların saha araştırmaları ve etnografik temelli çalışmalar tarafından test edilmesi gerekmektedir.

70 Popülizmin sosyal bilimlerde ve özellikle karşılaştırmalı siyaset yazınında, Latin Amerika merkezli olmak üzere uzun süredir tartışılan bir kavramdır. Kavramın halkı homojen bir birim olarak temsil ettiği, siyasal çelişkiyi halkla elitler arasına konumlandığı, cemaat ya da “cemaat, toplum ve millet fikirlerini birleştiren tek bir baskın partide” ve yoksul kesimlere yönelik klientelist yardım ağlarında ifadesini bulduğu iddia edilmiştir; Taggart, P., *Popülizm*, B. Yıldırım, (çev.), İstanbul Bilgi Üni. Yay., İstanbul, 2004 s. 20. Di Tella’nın tanımı da fikir vericidir: Popülizm, “harekete geçen ancak özerk biçimde örgütlenmiş olmayan bir halk kesimine dayanan, toplumun orta ve üst katmanlarında kökleri bulunan bir seçkin kesim tarafından yönetilen ve lider ile takipçileri arasındaki karizmatik ve kişiselleşmiş bir bağ tarafından bir arada tutulan siyasal

heye sahip popülist politikalar içerisinde yoksulların kısmi içerilmesi, maddi ve sembolik bir boyuta, dolayısıyla da siyasal bir boyuta sahiptir. Yardımları basitçe ihtiyaç karşılama ve kendine tabi kılma stratejileri bağlamında ele almak, bir önceki bölümde değerlendirdiğimiz yardımların cemaat inşa edici, “biz” kurucu yönünü ve bu bağlamda yürürlüğe konulan borçlandırma stratejilerini ıskalamak anlamına gelecektir. Yardımların bu yönünü değerlendirmede, neoliberalizm ile popülist politikaları özgül bir muhafazakâr-neoliberal popülizm bağlamında birleştiren AKP benzeri partilerin yoksullar için gizli cazibesinin kaynakları da görünmezleşmektedir.⁷¹

Yardımları, hayırseverliği ve onun karşılıklılığa dayalı ittifak kurucu karakterini soğurmaya çalışan popülist politikalar üzerinden, sembolik ekonomiye müdahale eden ve burada cereyan eden karşılıklılık ilişkisini sosyalin cemaat temelinde kuruluşu bağlamında siyasal sermaye birikimine tahvil etmeyi amaçlayan politikaları, bu eksenle anlamlandırmak mümkün.⁷² Söz konusu politikalar tam da sosyal yar-

bir hareket’tir, Di Tella’dan alıntılanan Taggart, *a.g.c.*, s. 17. Popülizm konusunda son dönemdeki en etkili eser ise bilindiği gibi Laclau tarafından verilmiştir; bkz. Laclau, E., *Popülist Akıl Üzerine*, N. B. Çelik (çev.), Epos, Ankara, 2007. Popülizm konusundaki en temel sorunlardan biri kavramın Doğu-Batı toplumlarını analiz ederken, özellikle Doğu’ya özgü bir biçimde ele alınmasıdır. Örneğin Marksist ekonomi politik referanslı popülizm çalışmalarının bir kısmı, iş yardımları ve bölüşüm politikalarını analiz etmeye geldiğinde Weber’den bir analiz yaparak popülizmi Doğu’nun biricikliği etrafında ele alırlar.

71 AKP’nin sosyal politikalarının popülizm bağlamında değerlendirilmesi için bkz. Yıldırım, D., “AKP ve Neo-liberal Popülizm”, İlhan Uzel ve Bülent Duru (der.), *AKP Kitabı: Bir Dönüşümün Bilançosu* içinde, Phoenix, Ankara, 2010 ve Karahanoğulları, a.g.m. Neoliberal popülizm için ayrıca bkz. Filc, D., “Post-populism: explaining neo-liberal populism through the habitus”, *Journal of Political Ideologies*, 16 (2), 2011, s. 221-238. AKP döneminde Türkiye’de cemaat dolayımıyla yönetim için bkz. Şen. M., “Transformation of Turkish Islamism and the Rise of the Justice and Development Party”, *Turkish Studies*, cilt 11, sayı 1, 2010.

72 Siyasal sermaye de tıpkı kültürel sermaye gibi beden ve aklın belirli bir dağılımından oluşan siyasal sermayeyi bünyevileştirmeye-bedenleştirmeye dayalı

dım alanı ile siyasal sermayenin buluşmasını ve yukarıda değindiğimiz dönüşümün gerçekleştirilmesini sağlıyor. Sosyal yardım alanı birbiriyle rekabet halinde olduğu kadar birbirini bütünleyen yapılaşmış sosyal ağlardan, sosyal yardımı örgütleyen ve sosyal sermayenin eşitsiz dağılımından faydalanan inanç temelli refah örgütlerinden, yerel düzeyde etkinlik gösteren belediye teşkilatlarından ve enformel oluşumlardan meydana gelen karmaşık, çok-katmanlı ve özgül bir matrisi içerir.⁷³ Sembolik-maddi süreçlerle desteklenen bir “biz” (halk, ulus, cemaat) inşasına ve bu doğrultuda rıza ile güvenin örgütlenmesine dayalı siyasal sermayenin hem biriktirileceği hem de tatbik edileceği en önemli alanlardan biri hiç kuşku yok ki sosyal yardım alanıdır. Sosyal yardım vasıtasıyla, bir kişide, bir partide veyahut devlette cisimleşen

bir durumu içerir. Sonuçta her sermaye gibi belirli bir bireysel eforu, libidinal yatırımı (mahremiyet, feragat ve özveriyi ama yanı zamanda güçlü arzuların yönelimini de içeren) ve biyolojik zamanla koşullanmış bir edinim sürecini ve siyaseten etkin olacak sosyal ağlara dahil olma kabiliyetini kapsar. İkinci olarak, siyasal sermaye kendisini güven, rıza, siyasal destek gibi belirli ürünlerde/ilişkilerde nesnelleştirir. Son olarak, siyasal parti de belirli yönetim rasyonalitelerinin oluşumu ve bu mantıkların devlet siyasalarında cisimleşmesinde, siyasal ağların toplum düzeyinde yerleştirilmesi sürecinde kendini kurumsallaştırır. Siyasal sermaye aynı zamanda medyadan elitlere ve seçmenlere kadar çok-aktörlü bir tanınma boyutuna sahiptir. Sermaye biçimleri arasındaki dönüşümlere, bu sermaye biçimlerinin özgül karakterlerini göz önüne alarak ayrıca bakmak gerekiyor. Bu kavramı kuşkusuz Bourdieu'nün çalışmalarından hareketle geliştiriyorum. Fakat Bourdieu kavramı özellikle *Pratik Nedenler* ve *Distinctions*'da daha sınırlı bir biçimde kullanıyor; Casey, K. L., “Defining Political Capital: A Consideration of Bourdieu's Inconvertibility Theory”, 2018, s. 6, <http://ilt.ilstu.edu/critique/spring%202008/casey.pdf>, erişim tarihi: 25 Eylül 2013.

- 73 Bourdieu'nün belirttiği gibi, “çözümleyici açıdan alan, konumlar arasındaki nesnel bağlantıların konfigürasyonu ya da ağı olarak tanımlanabilir. Bu konumlar, varoluşları ve kendilerini işgal edenlere, eyleyiciler ya da kendilerine dayattıkları belirlenimler açısından, farklı iktidar (ya da sermaye) türlerinin dağılım yapısındaki mevcut ve potansiyel durumlarıyla [*situs*], ayrıca diğer konumlara nesnel bağlantılarıyla (tahakküm, itaat, benzeşme vb.) nesnel olarak tanımlanır. Söz konusu iktidar ya da sermaye türlerine erişimi belirler”, Bourdieu, P. ve Wacquant, L., *Düşünsel Bir Antropoloji için Cevaplar*, N. Ökten (çev.), İletişim, İstanbul, 2011, s. 81.

siyasal sermayenin inşası ve bu sermayenin kendisini cemaat, topluluk veya ümmet için bir efor, çaba ve özveri olarak örgütlemesi için, karşılıklılığa dayalı duyguların, sembollelerin ve özdeşliklerin üretimini içeren moleküler düzeyde yeni bir uzam açılır.⁷⁴ Böylece sadece geçim araçlarını sağlamaktan kaynaklı olarak değil, ama aynı zamanda bunu bir cemaat oluşumunun etkin temeli haline getirmek vasıtasıyla üretilen bir *artı-rant*, siyasal sermaye birikiminin temeli haline gelir.⁷⁵ Bu karmaşık ilişkilerin analizini yapmaksızın,

74 İslâmiyet açısından cemaat için kendini adama ve özverinin son derece önemli olduğu ve yoksulluk ve hayırseverlik için mücadelenin de bu özveriyi görebileceğimiz en önemli alanlardan biri olduğu düşünülmektedir. Örneğin *Zaman* gazetesinde yayımlanan bir yazısında Mezararkalı şöyle diyor: "Kimi insanın özveri ölçüsü ise 'Çocuğumun, ailemin ihtiyaçları karşılansın, sonra başkaları için iyilik yaparım' şeklindedir. Ancak böylesi bir hayat görüşü Kur'an'da bildirilen fedakar ahlâkla bağdaşmaz. (...) Gerçek fedakârlık, insanlardan maddi ya da manevî hiçbir karşılık beklemeden, yalnızca Allah'ın rızası hedeflenerek yapılandır aslında. Bu müminlerin fedakârlık yaparken gösterdikleri ihlaslı tavırları ve yalnızca Allah'ın rızasını gözetmeleri özetle şöyle zikredilir: 'Sadece ve sadece Yüce Rabb'ini razı etmek ister. Kendisi de ahirette elbette hoşnut olur' (Leyl, 92/20-21). Elbette fedakârlığı en zirvede temsil eden rehber Gönüllerin Sultanı Efendimiz'dir. O'nun bütün hayatı bu mesele üzerine örülüdür. İnsanlığın selameti için maddî servetini, sağlığını, şahsî istek ve arzularını bu sebeple feda eder. (...) Şahsî menfaatleri yerine, Müslümanların huzur ve güvenliğini temin adına cehd ve gayret gösterirler. Fethullah Gülen Hocası özellikle bu noktada beklentisiz olarak işin içine girmenin önemine işaret ediyor. Verineyle meseleye başlamanın adanmışlık duygusu ile hareket etmenin ciddi bir güç kaynağı olduğunu dile getiriyor. Bunlara sahip olan insanın da Allah'ın izni ve inayetiyle, hiçbir zaman ye'se kapılmayacağını hâdiselerin karşısında her zaman dimdik ve sarsılmaz bir iman ve ümitle onların üzerine yürüyeceğini ifade ediyor: "Bu aynı zamanda acz u fakr yoludur. Yani insan önce acizlik ve fakirliğinin farkında olacak, sonra da adanmışlık mülhazasıyla hareket edecek ve 'yaptıklarım geriye dönmedi, iltifat ve teveccüh olmadı, demek ki başarılı olamadım' diye bir anlayışa kapılmayacak; kapılmayacak ve bundan dolayı hır gür çıkarmayacak, streslere girmeyecek ve kaderi tenkit etmeyecektir", bkz. Mezararkalı, T., "Hayatımı sana (cc) adadım", *Zaman*, http://www.zaman.com.tr/gundem_hayatimi-sana-cc-adadim_1184931.html, erişim tarihi: 25 Şubat 2013. Hizmet ve kendini cemaat için var eden siyasal sermaye tam da bu bağlamda iş görmekte ve ekonomi politik ile İslâm'dan beslenen yeni tür de bir yönetsel rasyonale oluşturmaktadır.

75 Devletin gündelik pratiklerinden ve sosyal politika gibi belirli bir devlet politikaları alanından rant nasıl doğar? Devlet-toplum, devlet ve nüfusu arasındaki

yardımlar-siyaset ilişkisinin bütünsel analizini yapmak pek olası değildir. Yardıma baktığımızda karşılıklılığı, yükümlülükler sistemini, hakkı ve cemaat inşasını gördüğümüz kadar, borcu/borçlandırmayı, siyasal sermaye inşasını ve onun temeli haline getirilen *artı-rant*ı da görmeliyiz. Şimdi AKP'nin yardım ve bağış üzerinden yapılandırılmış minnet ekonomisini, partide ve Recep Tayyip Erdoğan'ın kişiliğinde vücuda gelen bir siyasal sermaye birikimine nasıl ve hangi politikalarla tahvil ettiğini, gerek sosyal gerek iktisadi ve gerekse de siyasi politikalar vasıtasıyla bir çifte borç toplumunun nasıl inşa edildiğini, sanırım daha iyi analiz edebiliriz.

AKP, hayırseverlik ve çifte borç toplumunda borç-minnet kapanı

Türkiye bunların ayakları üzerinde duruyor. Toplum bu yüzden sosyal patlamalara gitmiyor. Toplumda nifak ve fesat bu yüzden gerekli zemini bulamıyor. Çünkü yoksullara yardım etmezseniz insanlar insanın kurdu olur. Eskiden bize öğrettikleri, insanın insanın kurdu olması gerçekleşir. (...)

ilişki, finans evreniyle bir eşyapılılık arz etmeye ne zaman ve nasıl başlar? Burada kastedilen rant kollayıcı devlet kavramlaştırmasından daha farklı olarak, her zaman tartışmalı ve sınıfsal, etnik ve dinsel ayrımlarla dolayımlanmış/belirlenmiş olsa da devlet otoritesinin kapitalist toplumda edindiği "gayri şahsi" karakterin açıkça tabiiyet altına alındığı, bu karakterin belirli bir sınıfsal, etnik dini kesim, parti, siyasetçi vs. tarafından belirli bir siyasal sermaye birikimi etrafında doğrudan¹ temellük edildiği, yurttaş adına yapılan her tür devlet ediminin belirli bir partinin, popülist siyasetçinin vs. hanesine kaydedildiği durumlarda, belirli bir *artı-rant*ın doğduğudur. Tam da devletin "gayri-şahsi" karakteri, doğrudan² yöneticinin hanesine yazılamayacak, yönetenlerin gayri-şahsi bir otorite altında yönetilenler için edimde bulunmasından kaynaklı olarak doğan ve devletin hanesine yazılacak bir rantı üretirken, yönetenlere yönelik duygularda, onlarla özdeşleşme ve onlar için harcanan eforda değerlendirilen *artı-rant*, her tür yönetim eyleminin yeniden siyasal sermaye birikiminde kişisel bir karaktere büründürülmesiyle açığa çıkar. Kapitalist toplumda genel olarak yönetim pratikleriyle devlet-toplum alanında doğan, temellük edilmesi her zaman mücadeleye konu olan rant ile onun neoliberal, pastoral ve popülist uygulamalar sonucu almış olduğu özgül biçimi ve rantın farklı biçimleri arasındaki başkalaşimleri kuşkusuz daha incelikli biçimlerde ayırtmak gerekiyor.

Niçin dini referansları daha çok kullanıyorum. Bunlar dinimizin, inancımızın bize öğrettikleridir, bize öğütledikleridir. İnançlı insanlar bunlara uyduğu takdirde Allah'ın rızasını kazanacaklarına inanırlar ama sosyal hayatta, laik hayatta, dünyevi hayatta bunların karşılığı dini bir kazanç olmazsa insanlar yapıp yapmamakta kendilerini özgür hissederek. Şüphesiz yine insani, ahlâki duygularla fakirlere yardım etmeyi herkes kabul edecektir ama bir de manevi tatmin ve menfaat söz konusu olursa çok daha gönülden bunu yapacaktır.⁷⁶

AKP iktidara geldikten sonra, sosyal politikalara ilişkin hem iş yasasını değiştirerek hem de kapsamlı bir sağlık reformu yaparak bir taraftan sistemi neoliberalleştiren, diğer taraftan ise, onun geçmiş dönemden gelen korporatist karakterini törpüleyen kapsamlı bir dönüşüm sürecini başlattı.⁷⁷ AKP

76 “Arıncı, ‘Yılın Yoksul Babası’ ödülüne layık görüldü”, *Zaman*, 27 Haziran 2010, http://www.zaman.com.tr/gundem_arinc-yilin-yoksul-babasi-odulunc-layik-goruldu_1000191.html, erişim tarihi: 25 Şubat 2013.

77 Yazarlara göre Türkiye Bismarckçı sosyal güvenlik sistemiyle enformellik ve klientelizmi içeren ikili bir yurttaşlık modeli etrafında tanımlanabilecek eklektik bir sosyal devlet modeline sahipti. Fakat bu model AKP tarafından önemli bir dönüşümden geçirilmiştir; Candaş, A. ve Buğra, A., “Change and Continuity under an Ecelectic Social Security Regime: The Case of Turkey”, *Middle Eastern Studies*, 47: 3, 2011, s. 516. Türkiye’deki refah devletinin karakteri, modellendirilmesi Esping-Anderson tarafından yapılan refah devletleri sınıflandırması içerisine kolayca yerleştirilemez. Esping-Anderson’ın klasik ayrımı, refahın sağlamasında devlet, aile ve piyasa arasındaki ilişkileri merkeze alır ve bilindiği gibi üçlüdür: liberal, korporatist ve sosyal demokrat. Sonradan bu modelleme Batı merkezli olmakla eleştirilmiş ve Batı dışı dünyayı anlamak için yeni tipolojiler geliştirilmiştir. Ian Gough ve ekibi geliştirmekte olan ülkeler için farklı bir tipoloji olan enformel güvenlik rejimi ve güvensizlik rejimini önermiştir. Batı dışı dünyada enformel bağlantılar ve klientelizmin refahın sağlanmasında kurumsal yapılara karşı önemini vurgularlar. Refah devleti modelleri için bkz. Esping-Andersen, G., *The Three World of Capitalism*, Cambridge: Polity Press, 1990; Esping-Andersen, G., *Social Foundation of Postindustrial Economies*, Oxford University Press, Oxford, 1999; Esping-Andersen, G., “Toplumsal Riskler ve Refah Devletleri”, A. Buğra ve Ç. Keyder (der.), *Sosyal Politika Yazıları*, B. Yakut-Çakar ve U. B. Balaban (çev.), İletişim, İstanbul, 2006. Batı dışı dünya için bkz. Gough, I., “Social policy regimes in the developing world”, P. Kennett, (der.), *A Handbook of Comparative Social Policy* içinde, Edward Elgar Publishing Limited, Northampton, 2005; Gough, I.,

dönemi sosyal politikaları bir anlamda genel olarak sosyal politika sahasını liberalleştirirken, formel çalışanların haklarına yönelik bir müdahaleyi, enformel çalışanların durumunu kısmi olarak iyileştiren politikalarla birleştirdi (Tuğal, 2012: 30). Bu politikalar Türkiye’de var olan refah rejimini yeniden yapılandırırken, bu rejimin 1980 sonrasında edindiği karakteri muhafaza etmenin ötesine geçerek, onu daha da derinleştirdi – onun patronaj ilişkilerine açık ve aile merkezli olan yapısını.⁷⁸

Bilindiği gibi 1980 sonrası ANAP hükümetinin Sosyal Yardımlaşma ve Dayanışma Fonu’nu ve Sosyal Yardımlaşma ve Dayanışmayı Teşvik Vakfı’nı kurması neticesinde ve özellikle 2001 krizinin ardından, sosyal yardım alanı çok-aktörlü ve katmanlı bir yapı edinmeye başlamıştır. Bu alanda vakıfların yanı sıra özellikle Refah Partisi’nin belediyeçilik uygulamalarıyla beraber belediyeler de 1990’larda öne çıkmaya başlamıştır. Özel sektörden edinilen desteklerle beslenen yardım havuzları, bir taraftan bu sermaye gruplarıyla belediyeler arasında birtakım yakın bağlar kurulmasını sağlarken, diğer taraftan da bu grupların yardımlarının bir tür zekât olarak görünmesini olanaklı kılarak onların servetini kabul servet haline getirmiştir (Çelik, 2010: 78). Aynı zaman-

“Welfare Regimes in Development Contexts: a global and regional analysis”, Gough, Ian, Gef Wood ve Armando Barrientos (der.), *Insecurity and Welfare Regimes in Asia, Africa and Latin America: Social Policy in Development Context* içinde, Cambridge University Press, Cambridge, 2005 ve Wood, W. G. D., “Informal security regimes: social policy and the search for a secure institutional landscape”, Gough, Ian ve Gef Wood (der.), *Insecurity and Welfare Regimes in Asia, Africa and Latin America: Social Policy in Development Context* içinde, Cambridge University Press, Cambridge, 2004.

- 78 2001 krizi sonrası Türkiye’de refah rejiminin dönüşümden geçerek ailenin rolünün azaldığı da düşünülmüştür; bkz. Buğra, “AKP’nin Seçim Başarısının Garipliği ve Anlaşılabilirliği”, 2011. Gerçekten de 2001 krizi gerek enflasyon gerekse artan işsizlik dolayısıyla yoksulluğun boyutunu artırmıştır. Kriz, Türkiye’nin geleneksel refah örüntüsünde de önemli bir dönüşüme neden olmuştur. Buğra, A., *Kapitalizm, Yoksulluk ve Türkiye’de Sosyal Politika*, İletişim, İstanbul, 2008, s. 220.

da bu yardımlar, neoliberal politikalar sonucu geçimi gide-
rek gündelikleşen yoksullarla belediyeler arasında, yerel-
de tesis edilen yüz yüze ilişkileri ve bahsettiğimiz tarzda bir
olumsuz karşılıklılığı içeren güçlü bağların tesis edilmesini
de sağladılar.⁷⁹ Belediyeler ve vakıflarla birlikte bu alanda et-
kin bir örgütlenme ve yardım stratejisi izleyen bir diğer ak-
tör ise bilindiği gibi inanç temelli yardımlaşma örgütleridir.
Deniz Feneri, Kimse Yok Mu, Cansuyu Yardımlaşma ve Da-
yanışma Derneği, İnsan Hak ve Hürriyetleri İnsani Yardım
Vakfı gibi gönüllülüğü esas alan ve yaygın bir örgütlenme
ağına sahip vakıflar da 1990'ların sonundan itibaren paralel
bir refah ağı oluşturdular.⁸⁰ Bu vakıflar bir önceki bölümde

79 2007 yılında sadece Ankara Büyükşehir Belediyesi 265 bin aileye yardım yap-
mıştı; Çelik, A., "Muhafazakâr Sosyal Politika Yönelimi: Hak Yerine Yardım-
yükümlülük Yerine Hayırseverlik", *İ.Ü. Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi*, sayı
42, 2010, s. 77. Belediyelerin yardım pratikleri aynı zamanda Ramazan çadır-
larını, çocuklara, yaşlılara yönelik hizmetleri, engelli hizmetlerini de kapsıyor.
Ankara Büyükşehir Belediyesi'nin sosyal yardımlar web sayfasında yardımla-
ra ilişkin açıklaması yoksulluğa nasıl bakıldığına dair de önemli ipuçları ve-
riyor: "Belediye Başkanımız Sayın Melih GÖKÇEK'in: 'Biz belediyeciliği; yol,
su ve altyapı hizmetlerinden ibaret saymıyoruz. Sosyal ve kültürel çalışmala-
rı, kent bilincinin gelişmesi ve daha huzurlu bir yaşam için önemli bir unsur
olarak görüyor ve bu konuda dünyaya örnek olacak çalışmaları gerçekleştiri-
yoruz' söylemiyle; Ankara ili mücavir alan sınırları içinde yaşayan ekonomik
sıkıntı içerisindeki vatandaşlarımızın temel ihtiyaçları olan, gıda ve temizlik
malzemesi, yakacak (kömür), ekmek, giysi, eğitim yardımı (bot-kaban, çanta,
kırtasiye) ihtiyaçlarını belirli bir süre karşılamak; toplumsal barışın ve yoksul-
luktan kaynaklanan suçların ortadan kalkmasına destek vermek, zor şartlar-
daki ihtiyaç sahibi insanlarımıza yaşam desteği vermek"; bkz. <http://www.ankara.bel.tr/index.php?cID=3658>.

80 Deniz Feneri Derneği 1998, İnsan Hak ve Hürriyetleri İnsani Yardım Vak-
fı 1992, Kimse Yok Mu 2003 ve Cansuyu Yardımlaşma ve Dayanışma Derne-
ği 2005 yılında kuruldu. 2000'li yıllarda Dernekler Kanunu'nun değişmesi ve
şirketlerin sivil toplum örgütlerine bağışladığı giysi, ev temizliği, yakacak ve
yiyecek malzemelerini gelir vergisinden düşmesini sağlayan gelir vergisi dü-
zenlemesi ve gıda bankası sistemi bu kuruluşların gelişmesinde önemli bir iti-
ci güç olmuştur; Yeğinoğlu, I. G., "The Politics of Religiously Motivated Welfa-
re Provision", Yayınlanmamış Doktora Tezi, Köln: Wirtschafts und Sozialwis-
senschaftlichen Fakultät der Universität zu Köln, 2010, s. 136-137. Dernekler
arasında siyasi partilerle kurdukları ilişkiler açısından önemli farklılıklar mev-
cuttur. Derneklerin gelişimi, geçmişten gelen enformel cemaat ilişkilerinin ye-

aktardığımız hayırseverlik anlayışından hareketle, bir sivil toplum faaliyeti olarak yardımlaşmayı, bağış vermeyi teşvik ediyor ve yoksullara yardım ediyorlar.⁸¹ Bu dernekler, genelde alınan başvurular üzerine gönüllüler tarafından yardım talebinde bulunan kişinin yaşadığı mahallede ve evde yürütülen bir tür “sosyal araştırma” sonrasında yardım kararlarını veriyorlar ve yardımları dağıtıyorlar. Yeğinoğlu’nun aktardığına göre, bu dernekler hedef topluluklarının formel, kültürel, ahlâki ve dinî eğitimleriyle özel olarak ilgileniyor ve yardım alanlarda, aile, Müslümanlık ve yurttaşlık görevleri konusunda özel bir farkındalık yaratmaya çalışıyorlar.⁸² Bunun yanında dernekler, geçmişten gelen enformel ilişkileri ve cemaat bağlarını yeni bir kurumsallık düzeyine taşıyarak, yerel ilişkilerde demirlenmiş kimlik inşasına da yeni bir biçim kazandırıyorlar.

Dernekler aslında bir anlamda ünlü Âli-İmran Suresi, 104. Ayet’in gereklerini yerine getiriyor ve hepsi dinî referansları

niden inşası ve bu ilişkilerin refah yardımları için seferber edilmesi açısından önemli bir kurumsal dönüşümü de başlatmıştır. Bu gibi konularda yine bkz. Yeğinoğlu, a.g.e. Bu derneklerin Türkiye’nin hayırseverlik tarihi içindeki özgül yerinin kapsamlı bir şekilde çalışılmasına kuşkusuz ihtiyaç var.

- 81 Deniz Feneri Derneği’nin 1998-2006 raporuna göre, derneğe bu yıllar arasında 400.221 aile başvurmuş, 67.789 aileye nakit yardım desteğinde bulunulmuştur. Derneğin kapsamlı bir yardım ağı bulunmaktadır. Dernek yine 12-18 Kasım 2012 tarihleri arasında 2.736 kişiye yardım etmiştir; bkz. “Deniz Feneri Derneği Faaliyet Raporu, 1998-2006”, Deniz Feneri Derneği, 2006, <http://www.denizfeneri.org.tr/icerik.aspx?kod=faaliyet-raporu-2012-hafta46>. Türkiye’de hayırseverlik ve vakıfların üzerine yeterince araştırma bulunmamaktadır. Hayırseverlik üzerine en kapsamlı araştırmalardan biri TÜSEV tarafından yapılmıştır. Bu araştırma hayırseverliğin gerisinde yatan motivasyonlar, vakıfların örgütlenme biçimleri ve refahı sağlamakla yükümlü aktörlerin kimler olduğu, olması gerektiği konusunda fikir vericidir. Örneğin araştırmaya göre görümlenen kişilerin büyük çoğunluğu yoksullara yardımın devletin görevi olduğunu düşünüyor ve vakıf yöneticileri, insanları hayırsever eylemlere iten temel özendirici nedenin din, gelenekler ve topluma hizmet yükümlülüğü olduğunu gösteriyor; bkz. Aydın, D., Çizakça, M. vd., *Türkiye’de Hayırseverlik: Vatandaşlar, Vakıflar ve Sosyal Adalet*, TÜSEV, İstanbul, 2006, s. 17-18. Vakıflar konusunda yapılmış bireysel bir çalışma için bkz. Yeğinoğlu, a.g.e.

- 82 Yeğinoğlu, a.g.e., s. 142.

açıkça ortaya koyma konusunda gönüllü olmasa da yardımseverliği ve yardımı hayra çağırmanın, iyiliği emretmenin ve kötülükten men etmenin bir aracı olarak kullanıyorlar.⁸³ Bu yaklaşımdan esinlenen inanç temelli refah örgütlerinin güçlü bir yerel örgütlenme ağı ve özellikle kadınlardan oluşan kalabalık bir gönüllü çalışan kitlesi mevcuttur.⁸⁴ Gerek dağıttıkları yardım miktarı gerekse örgütsel yapıları ve sayıları düşünüldüğünde, bu yardım dernekleri Türkiye'nin refah rejiminde göz ardı edilmeyecek bir kapsam, etki ve büyüklüğe sahiptir.

Bu çok-aktörlü yapı, Singer'ın ifade ettiği gibi bir tür "karma hayırseverlik ekonomisi"nden beslenmekte ve devlet ile sivil toplum arasında, hem sosyal refahın sağlanması hem de siyasi ve iktisadi ilişkilerin düzenlenmesine yönelik yeni bir ortaklığa işaret etmektedir.⁸⁵ Daha yakından baktığımızda

83 Ayette şöyle denmektedir: "Sizden, hayra çağırın, iyiliği emreden ve kötülükten men eden bir topluluk bulunsun. İşte kurtuluşa erenler onlardır" (Kur'an-ı Kerim, 3/104). Tuğal'ın belirttiği gibi, "Emr-i bil maruf nehy-i anil münker" (...) Bu cümle İslâm'ın eylemci tefsirinde ayrıcalıklı bir yere sahiptir. İslâmcılar bu ayetten hareketle her müminin toplumu ve devleti yeniden örgütlemekle yükümlü olduğunu savunurlar"; Tuğal, *Pasif Devrim*, 2010, s. 182.

84 Yeğinoğlu, a.g.e., s. 146. Yine Yeğinoğlu'nun aktardığına göre, bu derneklerde kişisel muhakeme yardımların dağıtılmasında etkilidir. Yardımların teslimi esnasında "alan elin veren eli bilmemesi" ve yardım alanların incitilmemesi gibi kurallar gözetilirken, bir taraftan da bu ziyaretler aslında bir tür kontrol aracı olarak iş görmektedir; a.g.e., s. 150. Yeğinoğlu'nun çalışması, bu alandaki önemli bir boşluğu doldurmakta ve bu organizasyonlara dair kapsamlı etnografik bilgi sağlamaktadır. Yeğinoğlu gönüllülerin genelde aynı dinî cemaatin, tarikatın ya da yerel cemaatin üyesi olduğunu ve gönüllülerin bu tür bir etkinliğe katılmasında dinî inancın, sosyal bir ağa girme ya da toplumu İslamileştirme gibi hedeflerin etkili olabileceğini belirtmektedir. Gönüllülere ilişkin başka bir değerlendirme için ayrıca bkz. Soytürk, H. M., "Sivil Toplum Kuruluşlarında Gönüllülük: Deniz Feneri Derneği Ankara Şubesi Örneği", Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sosyal Hizmet Anabilim Dalı, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 2008.

85 Singer, a.g.e. Singer, Osmanlı ve Mısır toplumlarında bu tür bir ortaklığın köklerinin geçmişten geldiğini belirtirken son derece haklıdır. Yazara göre, bu toplumlarda refah hizmetleri bürokratikleşirken, "yoksulluk yardımının sorumluluğunun toplum genelinde özel bireyler, yeni bağımsız dernekler, yöneticiler ve devlet kurumları arasında dağıtıldığı bir ahlâk ekonomisi de varlığını sürdürdü"; a.g.e., s. 270. Ahlâk ekonomisi kavramıyla E. P. Thompson 18.

ise bu yardım derneklerinin, Islâmi hayırseverlik anlayışını yaygınlaştırmaya ve geliştirmeye çalışırken, neoliberal yoksulluk algısını da yeniden ürettiklerini söylemek mümkün. Bu konunun değerlendirilmesi için derneklerin yoksulluğun nedenlerini, yoksulluğa karşı yapılması gerekenleri ve hangi aktörlerin bu konuda faal olması gerektiğini nasıl değerlendirdiğini gözden geçirmek gerekiyor.

Yapılan kimi saha araştırmalarına göre, özellikle yoksulluğun nedenleri söz konusu olduğunda dernek gönüllü çalışanları, makro sosyal yapılardan çok kişilerin kültürel özelliklerini, ailevi nedenleri, ahlâki yozlaşmayı ve tembelliği öne çıkarıyorlar.⁸⁶ Ekonomik ve sosyal eşitsizlikler ve dışlanma gibi daha siyasal faktörler yerine doğal olarak kişisel sorumluluk yoksulluğun temel nedeni olarak ortaya konurken, temel yardım birimi olarak da aile görülüyor. Bu tür bir yönelim sosyal yardımlaşma derneği çalışanlarında da gözlemlenebiliyor.⁸⁷ Daha önemli olan bir diğer öge ise, yardımların muhafazakâr bir sosyal kontrol aracına dönüşmesi. Yapılan saha araştırmalarının gösterdiğine göre, dernekler yardımları belirli bir hak eden/hak etmeyen yoksul ayrımı üzerinden dağıtıyorlar ki bu ikiliğin kendisi bilindiği gibi

yüzyıl İngiltere'sinin ve onun geçirdiği dönüşünün özgül analizini sunuyor; bkz. Thompson, E. P., *Avam ve Görenek*, U. Kocabaşoğlu (çev.), Birikim, İstanbul, 2006. Kuşkusuz, Osmanlı toplumunda yardımların sağlanmasının geri planında da bir tür ahlâk ekonomisi var, fakat onun tarihsel dönüşümünü daha ayrıntılı bir şekilde tartışmak gerekiyor.

86 Aksular, D.A., "Faith Based Organizations in the Struggle Against Poverty: Deniz Feneri Welfare and Solidarity Association Sample Branch of Ankara", Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara: METU (Graduate School of Social Sciences), 2008, s. 85; Acar, O., "A Critique of Liberal-Conservative Approach to Poverty in Turkey: the Cases of Deniz Feneri Association and Social Assistance and Solidarity General Directorate", Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara: METU (Graduate School of Social Sciences), 2009, s. 147; Aydoğan, "Deeper into Charity: Social Assistance Mechanisms in Turkey and the Case of Greater Municipality of Ankara", 2009, s. 151.

87 Acar, a.g.e., s. 146; Apaydın, "Social Assistance as a Poverty Alleviation Strategy: Case of Altındağ Social Assistance and Solidarity Foundation", 2011, s. 92.

neoliberal yoksulluk politikalarının temel direğidir. Yoksulluk güçlü bir biçimde ahlâkileştirilirken, yardımlardan faydalanmak da muhafazakâr bir sosyal disiplin aracına dönüşürülmüş oluyor. Bu bağlamda doğrudan ifade edilmese de dernek çalışanları İslâmi ölçütlere uygun bir yaşama, buna yönelik eğitime özel bir önem atfediyorlar (Acar, 2009: 150-151; Yeğinoğlu, 2010).⁸⁸ Örneğin bu bağlamda alkol tüketimi, hem ahlâki yozlaşmanın hem de yoksulluğun temel nedenlerinden biri olarak görülürken, yardımın verilip verilmemesinin de temel kıstaslarından biri haline gelebiliyor.⁸⁹

Yoksulluğun çözümü söz konusu olduğunda ise devleti veya yurttaşlığı değil, daha öncelikli olarak tüm toplumu, daha temelde ise kişinin bireysel çabasını ve eğitimi işaret eden bir yaklaşım ortaya çıkıyor. Muhafazakâr bir refah anlayışı temel yardım biriminin belirlenmesinde de kendini ortaya koyuyor, yardımlar doğal olarak, daha önce belirtildiği gibi aile eksenli olarak veriliyor. “Kötü davranışlar” bile aile ve çocuklar söz konusu olduğunda daha göz ardı edilebilir hale geliyor.⁹⁰ Yoksulların çalışma istencine sahip olması, işten kaytarmaması, kendisine bulunan işi beğenmesi de dernekler açısından temel öneme sahip görünüyor.⁹¹ Der-

88 Kuşkusuz bu konuda da daha fazla saha araştırması yapmaya ihtiyaç var. Derneklerin İslâmi ya da muhafazakâr yaşam tarzını hangi ölçüler ve sınırlar içerisinde dayattığını, bunda ne ölçüde başarılı olduğunu veya ne ölçüde bu sınırlardan ödün verdiğini incelemek gerekiyor. Muhtemelen dernekler yerelleştikçe ve gündelik kişisel ilişkiler yardımların sağlanmasında ön plana çıktıkça bu disiplinin düzeyi artarken, daha ulusal çapta çalışan derneklerde daha sınırlı bir disiplin ve kontrol iş görüyor. Bu konuda Tuğal’ın yerinde bir şekilde hatırlattığı gibi karşılaştırmalı olarak bu süreçlere bakmakta fayda var. Mısır bağlamında yardım derneklerinin yapısı ve neoliberalizmle ilişkisi için bkz. Tuğal, C., “Contesting Benevolence: Market Orientations Among Muslim Aid Providers in Egypt”, *Qualitative Sociology*, 36, 2013, s. 141-159.

89 Acar, a.g.e., s. 149. Alkol tüketimi en hafifinden bir sorumsuzluk örneği olarak görülüyor. Bu konuda bkz. Acar, 2009: 149.

90 Acar, a.g.e., s. 149.

91 Yardımdan faydalanan kişi hakkında yapılan şikâyet ve dernekler tarafından bulunan işte çalışmak istememe, yardımların kesilmesinde en önemli faktör-

nekler, geçmişten gelen dinî enformel ilişkilerin güncel siyasal ve ekonomik ilişkilerle yeniden düğümlemesinde, enformel ilişkilerin ve yerel, dinsel, cemaatlerin kurumsal biçimler kazanarak etkin siyasal-sosyal aktörler hale gelmesinde günümüzde özel bir rol oynuyorlar.

Bu derneklerin faaliyetlerine de bakarak 1990'lar boyunca gerçekleşenin, refah ilişkilerinin düzenlenmesi söz konusu olduğunda, "devlet, özel sektör ve sivil toplum arasındaki sınırları" belirsizleştiren,⁹² muhafazakâr sosyal politika yönelimi etrafında siyasal sermayenin çalışacağı bir cemaat oluşumunun alanını hem devlet politikaları düzeyinde hem de sivil toplum içerisinde açan ve bu alanı mikro düzeyden makro düzeye yayarak derinleştiren bir *entegre hayırseverlik devleti* olduğunu söyleyebiliriz. Bu pratikler bütünüünün bir diğer önemli aracı da hiç kuşku yok ki sosyal yardımlaşma vakıflarıdır. Vakıf sistemi üzerine kurulu bir sosyal yardım ağı, yerel düzeyde yoksullar ile devleti buluşturan, siyasal sermayenin örgütlenmesine açık, siyasal-hukuksal yeni bir devlet alanı yarattığı gibi, sivil toplum içerisinde de vakıflar aracılığıyla hayata geçirilen geleneksel hayırseverlik pratikleri, bu siyasal sermaye birikimini olanaklı hale getirecek paralel bir siyasallaştırılabilir uzamı sivil toplum içerisinde yapılandırmıştır.⁹³ Bu iki alan arasında bir tür geçişlilik ve hayırseverlik pratiklerinin merkezine cemaat oluşumunu aldığı ya da bu oluşumu olanaklı kılacak bir yapıyı barındırdığı ölçüde eş-yapılılık olduğunu söylemek mümkün. 1980 sonrasında, hak temelli sosyal politika anlayışından uzak olduğu, Türkiye'nin ge-

lerden biri. Bir dernek yöneticisi yoksulların bulunan işte çalışmak istemediğinde yardımın kesildiğini ifade ediyor; Acar, a.g.e., s. 148.

92 Buğra ve Candaş, "Change and Continuty under an Ecelectic Social Security Regime: The Case of Turkey", 2011, s. 517.

93 Devlet mekânı/alanı kavramı ve Türkiye'de bu alanın nasıl deneyimlendiği konusunda bir çalışma için bkz. Secor, A., "Between longing and despair: state, space ad subjectivity in Turkey", *Environment and Planning D: Society and Space*, cilt 25, 2007, s. 33-52.

leneksel refah sisteminin devamını temsil ettiği ve muhtemelen patronaj ilişkilerinin kuruluşuna daha çok imkân tanıdığı için tercih edilen ve ülke çapında kurulan vakıf ve fon sistemi, neoliberal refah politikaları uygulamalarının ve yoksulları denetlemenin çok ötesinde, yurttaşı yoksul olarak hâkim politikalara bağlamanın önemli bir aracına dönüştü.⁹⁴

AKP, gerek parti örgütünün yoksullarla kurduğu ilişki gerekse devletin sosyal politikaları düzeyinde, bağış ve hayırseverliğe dayalı simgesel ekonomiyi siyasal sermaye inşası için etkin bir biçimde kullanmıştır. Özbudun ve Hale'in de ifade ettiği gibi, "Türkiye'deki merkez sağ ve İslâmcı partiler, her zaman, düşük gelir gruplarının durumlarına duyarlılık göstermişler ve paternalist bir devlet anlayışından yana

94 Söz konusu politikaların bu boyutu hemen hayata geçtiği dönemde eleştiri konusu olmuştu. 1986 yılında Sosyal Dayanışmayı Teşvik Kanunu'nun geçmesinin hemen ardından bu eleştiriler dönemin muhalefet partileri tarafından gündeme getirilmişti; bkz. Şenses, F., "Yoksullukla Mücadele ve Sosyal Yardımlaşma ve Dayanışmayı Teşvik Fonu", *ODTÜ Gelişme Dergisi*, c. 26, sayı 3-4, 1999, s. 427-451; Buğra, a.g.e., 2008. Fon merkezli, güvenlik ağlarına dayalı politikalar aslında 1980 öncesinden beri Dünya Bankası tarafından da gelişmekte olan ülkelerde teşvik edilmekteydi. Sosyal fonlar konusunda bkz. Yılmaz, a.g.e., 2012, s. 248. Burada belirttiğimiz gibi "Sosyal Fonların kuruluşlarından itibaren sosyo-ekonomik alt yapı projelerinin (okul, sağlık merkezi, su şebekesi sistemi, vb. inşası ya da rehabilitasyonu), 'üreten' yatırımların (mikro finans ve gelir getirici projeler), sosyal hizmetlerin (ürün kampanyaları, okuma programları, gençlik eğitimi, yaşlılara ve engellilere destek gibi) ve kapasite inşaa programlarının (toplum temelli örgütler, hükümet dışı örgütler ve yerel yönetimler için eğitim) finansmanında rol oynaması beklenmektedir (de Silva ve Sum, 2008: 1). Fonlar ilk başta Dünya Bankası'nın yapısal uyum politikalarına açıktan verdiği desteğin etkilerini hafifletmek ve ortaya çıkan 'olağanüstü' durumlarda kısa süreli müdahaleleri olanaklı kılmak için düşünülmüş; fakat daha sonra fonların etkinlik alanı giderek genişlemiştir. Genelde yarı özerk kuruluşlar olan sosyal fonlar, bir kriz yönetim aracı olarak 1990'larda toplum temelli kalkınma projelerinin, 2000'lerde ise mikro kredi projelerinin yürütülmesinde asli görev üstlenmiştir. Günümüzde ise sosyal fonlar aracılığıyla belirttiğimiz gibi sosyal güvenlik ağı oluşturma anlayışı ile uyum içerisinde Şartlı Nakit Transferi uygulamaları hayata geçirilmektedir. Sosyal fonlar, sosyal risk yönetimi mekânizmalarının işler kılınmasında ve Banka destekli yeni yoksulluk siyasasının hem ulusal hem de yerel düzeye ulaştırılmasında merkezî rol oynayan bir kurumsal düzenektir"; Yılmaz, a.g.e., s. 367-368.

olmuşlardır”.⁹⁵ Fakat AKP, yoksulların “resmi kurumlarla, siyasal partilerin patronaj bağlarıyla bağlı” olmasını bir anlamda kurumsallaştırmıştır.⁹⁶ Sonuçta AKP, “İslâmcı Milli Görüş hareketi içersindeki kökleriyle, İslâmi filantropi söylemini, yerel gelenekleri uluslararası sosyal politika çevrelerinde hâkim olan eğilimlerle bağlayacak tarzda, herhangi bir siyasal aktörden daha başarılı şekilde” kullanmıştır.⁹⁷ Fakat AKP’nin yoksulluğa yaklaşımının ve yoksullarla kurduğu ilişkinin çelişkilerle malul olduğunu da belirtmemiz gerekiyor. Her şeyden önce AKP, Refah Partisi’nin zamanında *Adil Düzen* programında ifadesini bulan sosyal eşitlik ve adalet vurgulu programını zamanında benimsemiş ve özellikle belediyecilik düzeyinde yoksullarla bu bağlamda ilişki kurmuş bir ekibi ve tabanı barındırmaktadır. Oysa hem uzun iktidar dönemi hem büyük ve orta ölçekli İslâmi burjuvazinin zenginleşmesi hem de AKP’nin ekonomi politikaları bu ilişkide kimi sorunlar yaratmış ve İslâmi hayırseverliğe dayalı motifler ve eşitlik istemi giderek daha fazla geri plana düşerken, pragmatist hedefler giderek daha fazla ön plana çıkmıştır.

Sosyal eşitlik konusundaki vurgular aslında daha Fazilet Partisi (FP) döneminde geri plana düşmeye başlamıştı. Tuğal’ın *Pasif Devrim* kitabı, saha çalışmasına dayalı olarak bu konuda bizlere önemli bilgiler sunuyor. Tuğal bu konudaki bazı görüşmelerinden hareketle şöyle demektedir:

Örneğin zamanında gençlik kollarında aktif olan bir öğretmen şöyle demişti: “Müslümanlar olarak yoksul olduğumuzdan zenginliğe alışıktık değildik. Zenginlik görünce, verilen tüm vaatler çabucak unutuldu.” Partinin önde gelen yö-

95 Özbudun, E. ve Hale, W., *Türkiye’de İslâmcılık, Demokrasi ve Liberalizm*, Doğan Kitap, İstanbul, 2010, s. 81.

96 Tuğal, C., “Fight or Acquiesce? Religion and Political Process in Turkey’s and Egypt’s Neoliberalizations”, *Development and Change*, 43(1), 2012, s. 36.

97 Buğra ve Candaş, a.g.m., s. 521-522.

neticilerinden biri hâlâ adil düzen için çalışan insanların olduğunu vurgulamış ve şunu eklemişti: “Adil Düzen’i savunmayı terk edenler imtihanı geçemediler. Halk adına mücadeleyi bıraktılar. Şimdi egemen güçlerle birlikte iş çeviriyorlar. Ama biz üretimde ya da paylaşımında sömürünün olmadığı Adil Düzen’i eninde sonunda kuracağız.”⁹⁸

Yine Tuğal, İslâmcıların, “işçileri çekmek için solun emek, eşitlik ve sömürü karşıtı dilini dini saiklerle” nasıl birleştirdiğini etkili bir şekilde gösteriyor. Örneğin Sultanbeyli’de Refah Partisi’nin faaliyetlerini yürüten bir partili şöyle diyor:

İnsanlara sömürülmeden yaşabileceklerini anlatıyorduk. Hak edilmemiş kazanca son verecektik. Adil Düzen’de tek bir yoksul insan kalmayacaktı, zira İslâm’da toplumsal dayanışma vardır. ... Sultanbeyli Adil Düzen için kıvılcımı çakmıştı. İnsanlar Anadolu’dan buraya hiçbir şeyleri olmadan geliyorlardı. Belediye kimseye tapu sicili sormuyordu. Herkese kendi evini yapabilmesi için maddi manevi destek veriyorduk. Konut inşası, eğitim ve düğün dernek işleri için sosyal yardım fonu oluşturmuştuk. Almanya’da, Karadeniz’de vb. yaşayan insanlar yoksullara yiyecek ve yakıt verebilelim, buradaki hizmet diğer ilçelere ve şehirlere örnek olsun diye zekâtlarını bize yolluyorlardı.⁹⁹

AKP döneminde hayırseverlik temelli politikalar devlet eliyle sürdürülmeye devam etse de sosyal adalet söylemi bi-

98 Tuğal, *Pasif Devrim*, 2010, s. 165.

99 Tuğal, *a.g.e.*, s. 163. İktidar ve beraberinde gelen zenginleşme, İslâmi çevrelerde de yoksulluğa ve terk edilen eşitlik istemine dair sorunlar yaratmıştır. *Post-Express*’teki söyleşisinde, Eraslan tüketim çılgınlığını eleştirirken, siyasal İslâmın anti-kapitalist damarını hatırlatıyor. Özkaya da artan zenginleşmenin olumsuz sonuçlarını ve bu zenginleşmenin sonucu olarak İslâmi çevrelerin “korunaklı” sitelere yerleşmesini eleştirerek hayırseverlik ve merhametin İslâm dinindeki yerini hatırlatıyor; bkz. Özkaya, “Ya Müslümanlıktan vazgeçecekler ya da...” ve Eraslan, “Batman’deki kâbus gibi”. Bu konudaki en önemli eleştiriler bilindiği gibi İhsan Eliaçık tarafından yapılmaktadır.

lindiği gibi parti siyasetinde hâkim öge olmaktan çıkmıştır. Fakat AKP'nin büyük başarısı, tam da bu söylemi giderek ikincilleştirirken yoksullarla bağını korumayı başarması ve yoksulların neoliberal politikalara desteğini kazanmasıdır.¹⁰⁰

AKP, bir taraftan ailenin temel refah sağlayıcı olarak korunmasını hedefleyen muhafazakâr sosyal politika setini uygularken, diğer taraftan da yurttaşlık temelinde değil de bir tür cemaat inşasına dayalı hayırseverlik pratiklerinin devlet eliyle yürütülmesinin kapsamını genişletmiştir. Aslında süreç içerisinde sosyal politikalara genel rengini veren yönetim mantığı da bir dönüşümden geçmiştir denebilir. Bu politikalar, giderek daha fazla cemaatimsi bir yapı arz etmeye başlayan sosyal aracılığıyla yönetim için merkezî hale gelmiştir.¹⁰¹ Bu bağlamdaki en etkili araç da bilindiği gibi Sosyal Yardımlaşma ve Dayanışma Vakıflarıdır (SYDV). Vakıflar, ihtiyaç sahibi yurttaşlara nakdi ve ayni yardımda bulunmak üzere tüm il ve ilçelerde kurulmuştur.¹⁰² Yardımlar, gıda, barınma ve

100 AKP'nin bunu nasıl başardığı yanıt verilmesi kolay bir soru değildir. Partinin bunu başarmasının ardında 2001 krizi sonrası hayata geçirdiği sosyal politika seti ve bu set tarafından güçlendirilen ve farklı bir düzeyde işlemesi olanaklı hale getirilen, duyguların, hislerin ve özdeşliklerin harekete geçirilmesine dayanan güçlü bir popülist söylem bulunmaktadır. Bu söylem, klasik popülizmin kimi araçlarını, stratejilerini ve terimlerini alıkoyarken, onları belirli dönüşüme de tabi kılıyor. Bu yazı sadece bu işin sosyal yardımlar yönüne odaklanıyor. Bunun yanında hiç kuşku yok ki, partinin örgütlenme biçimi, muhafazakâr elitlerin yerel bağlarını etkin bir biçimde harekete geçirmesi ve sağlık politikaları gibi alanlarda izlediği yerleşik hiyerarşileri dönüştüren politikaları da yoksullarla bağını koruyabilmesinde son derece etkili oldu. Ayrıca yazıya yorumlarında A. Fıkırkoca'nın belirttiği gibi, unutmamak lazım ki AKP siyaset psikolojisinin geleneksel araçlarını ustalıkla bir biçimde kullanarak, Türkiye'de algı yönetimini de yeni bir düzeye taşıdı.

101 AKP dönemi sosyal politikalarının bu bağlamda bir değerlendirilmesi için ayrıca bkz. Sancar, N., "Yardım değil, sosyal güvenlik", *Özgürlük Dünyası*, sayı 205, 2009, <http://www.ozgurlukdunyasi.org/arsiv/8-sayi-205/63-yardm-deil-sosyal-guevenlik>, erişim tarihi: 28 Şubat 2013.

102 Vakfın ve Fon'un kuruluşunun tarihçesi için bkz. Şenses, a.g.m.; Buğra, a.g.e., 2008 ve Metin, O., "Sosyal Politika Açısından AKP Dönemi: Sosyal Yardım

yakacak olmak üzere aile yardımlarını, şartlı eğitim yardımlarını, ücretsiz ders kitapları ve eğitim materyali olmak üzere eğitim yardımlarını ve öğle yemeği giderleri, engelli öğrencilerin okullara taşınması vb. yardımları içermektedir.¹⁰³ Yar-

Alanında Yaşananlar”, *Çalışma ve Toplum*, 2011/1, s. 179-200. 14 Haziran 1986 tarihinde yürürlüğe giren 3294 sayılı Sosyal Yardımlaşma ve Dayanışma Teşvik (SYDT) Kanunu'ndan hareketle, Metin'in belirttiği gibi, “Başbakanlık'a bağlı işleyen ‘Sosyal Yardımlaşma ve Dayanışmayı Teşvik Fonu’ (halk arasında anılan ismiyle ‘fak fuk fon’ - ‘fakir fukara fonu’) oluşturulmuştur. Bu fonun idaresi 2004 yılının sonuna kadar Başbakanlık'a bağlı bir genel sekreterlik ile yürütülürken, bu tarihten itibaren yine Başbakanlık'a bağlı bir genel müdürlük olarak yürütülmeye başlanmış, böylece düzenlemenin kurumsal yapısı güçlendirilmiştir. Fonun gelirleri bütçeye konulan ödeneklerden, Kanun ve Kararnamelerle kurulu bulunan veya kurulacak olan fonlardan Bakanlar Kurulu kararıyla % 10'a kadar aktarılacak miktarlardan, Gelir ve Kurumlar Vergisi tahsilât toplamının % 2,8'inden, trafik para cezası hâsılatının yarısından, Radyo Televizyon Üst Kurulu reklam gelirleri hâsılaundan aktarılacak % 15'lik paydan ve yapılacak her türlü bağış ve yardımdan oluşmaktadır. Bu fon aracılığı ile yapılacak olan yardımlar ulusal çapta örgütlenmiş Sosyal Yardımlaşma ve Dayanışma (SYD) Vakıfları aracılığı ile muhtaçlık esası üzerinden dağıtılmaktadır. Fonda toplanan paraların vakıflara nasıl dağıtılacağını belirlemek üzere Fon Kurulu oluşturulmuştur”; Metin, a.g.in., s. 188). İl ve ilçelerde toplam 973 vakıf bulunmaktadır.

- 103 Aynı zamanda 2001 krizinin hemen ardından Şartlı Nakit Transferi Politikası uygulamaya konuldu. Bilindiği gibi, Şartlı Nakit Transferleri (ŞNT), yoksullara beslenme, sağlık ve eğitim ihtiyaçlarını karşılamaları için, bir koşula bağlı olarak minimum gelir transferi yapılmasından oluşmaktadır. ŞNT uygulaması konusunda bkz. Yılmaz, a.g.e., 2012; Ruckert, A., “A Decade of Poverty Reduction Strategies in Latin America: Empovering or Disciplining the Poor?”, *LABOUR, Capital and Society*, 42 1&2, 2009 ve Yalman, G., “Sosyal Politika: Refah Yönetiminden Sosyal Risk Yönetimine”, B. Ceylan-Ataman (haz.), *Güncel Sosyal Politika Tartışmaları*, Sosyal Politika Araştırma ve Uygulama Merkezi, Ankara, 2007, s. 653-669. Daha önce belirttiğim gibi, “Banka'ya göre, ŞNT programları, genellikle yoksul hane halklarına, çocuklarının beşeri sermayesine ön-belirlenmiş yatırımlar yapmaları koşuluyla gelir transfer eden politikalarlardır. Sağlık ve beslenme koşulları, periyodik taramaları, gelişme takiplerini, beş yaşından küçük çocukların aşılarının tamamlanmasını, annelerin periyodik sağlık toplantılarına katılımını içermektedir. Eğitim koşulları ise özellikle kız çocuklarına yönelik olarak okula kaydolmayı, okul günlerine % 80-85 düzeyinde katılımı ve kimi örneklerde de performans ölçümlerini içermektedir. ŞNT programlarının çoğu parayı annelere ya da bazı durumlarda öğrencilere aktarmaktadır (World Bank, 2009: 1). Şartlı Nakit Transferleri, Arjantin (*Plan Familias*), Brezilya (*Bolsa Familia*), Meksika (*Oportunidades*), Nikaragua, Honduras, Türkiye ve Şili gibi pek çok ülkede uygulanmıştır (Ruckert, 2009:

dımlardan faydalananların sayısı oldukça yüksektir. Örneğin 2008 yılında Ramazan ve Kurban bayramlarında gıda yardımlarından 2.106.466 kişi faydalanmıştır. Yine yakacak yardımından 2.060.213 kişi faydalanmıştır.¹⁰⁴

Vakıflar vakıf müteveli heyetleri tarafından yönetilmekte ve ilçe vakıflarının müteveli heyetleri, kaymakam başkanlığında belediye başkanı, mal müdürü, ilçe milli eğitim müdürü, Sağlık Bakanlığı'nın ilçe üst görevlisi, varsa ilçe tarım müdürü, ilçe müftüsü, bir köy muhtarı, bir mahalle muhtarı, 3294 sayılı kanunda belirtilen amaçlara yönelik faaliyette bulunan bir sivil toplum kuruluşu ve iki hayırsever vatandaşın oluşmaktadır. Yardım talepleri, yurttaşların ikamet yerindeki SYD vakfının müteveli heyetince değerlendirilmektedir. Dolayısıyla kimin yardım alacağı konusunda takdir yetkisi müteveli heyetininindir.¹⁰⁵ Yardımların ekonomi politigine bakıldığında da görülebileceği gibi, yardımların, yoksulların ve alt gelir grubunda yer alanların toplam gelirleri içerisindeki ağırlıkları giderek artmaktadır. Özlem Albayrak, AKP döneminde farklı gelir gruplarının refah düzeylerinin seyrini incelediği çalışmasında, kamu nakdi ve ayni

71; Haan, 2007: 125). Bir bütün olarak değerlendirildiğinde piyasa prensibine arz-yanlı müdahalelerden daha saygılı olduğu düşünülen bu politikalar, Latin Amerika ve Karayipler'de 1980 ve 1990'larda 'piyasa mantığı ile uyumlu' sosyal politika araçları geliştirme çabasının bir devamıdır (Lomeli, 2008: 479)"; Yılmaz, a.g.e., 2012, s. 369.

104 2008-2011 yılları arasındaki faaliyetlere ve ilgili rakamlara Sosyal Yardımlar Genel Müdürlüğü. 2011 Yılı Faaliyet Raporu'ndan ulaşılabilir: bkz. SYGM, "SYGM 2011 Yılı Faaliyet Raporu", 2011, http://www.sosyalyardimlar.gov.tr/upload/sosyalyardimlar.gov.tr/mce/2012/genel/sygm_2011_yili_faaliyet_raporu.pdf, erişim tarihi: 25 Şubat 2013.

105 Sosyal yardım yararlanıcılarını "objektif" kriterlere göre belirlemek için son dönemde Genel Müdürlük tarafından sosyal yardım bilgi sistemi (SOYBIS) oluşturulmuştur. Bkz. <http://www.sosyalyardimlar.gov.tr/tr/11601/SOYBIS> Ancak uygulama yardımların partizanca dağıtıldığı eleştirisini ortadan kaldırmamıştır, bkz. Metin, a.g.m., 2011. Sistem uygulamaya geçmeden önce verdiği kapsamlı röportajda Ayata da benzer bir eleştiride bulunmaktadır, bkz. Ayata, S., "AKP, Sosyal Yardımları Partizanca Dağıtıyor", NTV, 5 Ekim 2010, <http://www.ntvmsnbc.com/id/25137875/page/2/>, erişim tarihi: 25 Şubat 2013.

transferlerinin 2003-2010 arasında refah yaratma rolünü ayrıntılı incelemiştir. Hanehalkı Bütçe Anketleri'ni kullanan Albayrak'a göre 2010 yılında nakdi sosyal transferler en fakir % 10'luk gelir dilimin toplam gelirlerinin % 14'üne kadar çıkmıştır. Bu oran 2003 yılında % 6,7 iken, aynı transferlerdeki gelişme daha da çarpıcı bir seyir izlemiştir. Aynı transferlerin toplam gelirler içerisindeki payı neredeyse yedi kat artarak, % 0,23'ten % 1,71'e yükselmiştir.¹⁰⁶ Yine Albayrak ve Yılmaz'ın karşılaştırmalı olarak yardım alanların kompozisyonuna ve bu kompozisyonun değişimine ilişkin yaptığı değerlendirme, yaşanan ekonomik dönüşümle yardımlar arasındaki bağ konusunda oldukça fikir vericidir:

Devletten aynı yardım alan hanelerin toplam haneler içindeki oranı 2003'te % 3.95 iken bu oran 2010'da % 9.08'e çıkmıştır. Devletten aynı yardım alanların çalıştıkları sektörlerle baktığımızda, tarım ve balıkçılık sektörlerinin her iki yılda da en fazla aynı yardımlardan faydalananları barındırdığını görüyoruz. Ancak 2003 ile 2010 arasında tarım sektöründe yaşanan dönüşümlerin ve tarımsal üretimin düşmesine bağlı olarak kırsal yoksullaşmanın bir yansımasını aynı yardımları alanların 2003-2010 arasındaki değişiminde de görüyoruz. 2003 yılında tarım ve balıkçılık sektörlerinde çalışan ve aynı yardım alanların oranı tüm yardım alanların % 22.8'i iken, bu oran 2010 yılında % 45'lik bir artışla % 33.08'e çıkmıştır. Aynı şekilde 2003'te aynı yardım alanların % 36'sı kırdaki yaşarken bu oran 2010'da % 42'ye çıkmıştır. Nakdi alanları dahil ettiğimizde yardım alanların 2003'te % 63'ü kentte yaşarken, 2010'da % 58'i kentte yaşamaktadır. Aynı ve nakdi yardım alanların 2003'te sadece % 3'ü işsizken, bu oran 2010'da biraz arta-

106 Albayrak, Ö., "Türkiye'de Reel Gelirlerin Gelişimi, 2003-2010", *İsmail Türk'e Armağan*, D. Çubukçu (der.), Mülkiyeliler Birliği Yayınları, Ankara, 2013.

rak % 5'e çıkmıştır. Bu işsizlik sigortasının işlevsizliğini bir kez daha göstermektedir.¹⁰⁷

Yardım sisteminin giderek daha da can alıcı hale gelmesinde hiç kuşku yok ki 2001 krizi ve krizin yarattığı sonuçlar etkili olmuştur. AKP'nin, bir önceki hükümet tarafından yürütülen krize yönelik sert müdahalelerin ardından uygulamaya koyduğu sosyal politikalar, parti için hegemonyasını inşa edeceği geniş bir alan açmıştır. AKP bir taraftan krizin sonuçlarını hem haneler için hem de devlet düzeyinde yönetilebilir kılmaya yönelik sosyal politika uygulamalarının alanını genişletirken, diğer taraftan da yoksulların finansal olarak daha da borçlanmasını teşvik eden ve enformelleşmeyi daha da derinleştiren neoliberal politikaları hayata geçirmiştir. Sonuç olarak var olan sosyal yardım sistemi yoksullar açısından daha da vazgeçilemez hale gelmekte, krizin sonuçlarını kısmi olarak yönetmelerini sağlarken, onların gündelik hayatını krize daha da açık hale getirmekte ve onları çifte borç kapanına doğru itmektedir.¹⁰⁸

Bu anlamda AKP, klasik popülist politikalardan biraz daha farklı olarak, neoliberalizmle muhafazakâr sosyal politikayı, sosyal yardımlara dayalı politikalarda buluşturmayı başaran bir yol açmıştır.¹⁰⁹ Bu sosyal politika yönelimi aynı zamanda

107 Albayrak, Ö. ve Yılmaz, Z., "So-called Success Story of Social Assistance System and Institutionalization of Neoliberal-Islamic Social Charity Mentality in Turkey", RC-19 Annual Conference, 22-24 Ağustos 2013, s. 9, Central European University, Macaristan, Budapeşte'de sunulan tebliğ.

108 Sosyal Yardım sisteminin mevcut halinin kurumsallaşmasını, kriz sonrası yeni bir biçim alan kentleşme ve enformelleşme süreçlerine ve dolayısıyla sermaye birikim süreçlerine bakmadan tam olarak kavramak olanaklı değil. Bu yazıda sermaye birikim süreçlerinin finans ekseninde almış olduğu özgül biçimin analizini dışarıda bırakıyor ve aradaki bağı daha çok finansal olarak borçlanma üzerinden kuruyorum. Fakat tam bir resim için işsizlik, enformelleşme ve yoksulluk verilerine daha yakından bakmak gerekiyor.

109 Hayırseverlik ve gönüllülük son dönemde uluslararası sosyal politika yöneliminde de önde gelen temalardandır. Daha önce belirttiğim gibi, "Neo-liberalizm, sosyal yurttaşlık ve Keynesci sosyal politika uygulamalarının karşısına,

finansal genişlemeyle ve dolayısıyla alt gelir gruplarının tüketimi sürdürmek için daha da borçlandırılmasına dayalı politikalarla bütünlenmektedir. Denebilir ki iç içe geçen ve birbirini besleyen bir borçlanma sarmalı, siyasal olarak oluşturuluyor ve sosyal politikalarla da destekleniyor. Hane halklarının artan borçlanma istatistiklerini değerlendiren Yiğit Karahanoğulları'na göre, "hanelerin toplam kredi kullanımlarının, hane halkı tüketimine oranı 2002 yılında % 2,6 iken 2010 yılında bu oran % 21,7'ye yükselmiştir".¹¹⁰ Yine Albayrak da, 2003-2010 dönemi için "dünya ile paralel olarak Türkiye'de de hanehalklarının borçlanarak yaşam standartlarını koruma ya da yükseltme çabası içinde oldukları bir dönem olarak ortaya çıkmakta" demektedir ve en fakir % 5'lik gelir diliminde hane borçlarının toplam hane gelirleri içindeki payının 2010 yılında % 112'ye çıktığını belirtmektedir.¹¹¹ Dolayı-

hayırseverlik ve hayırseverliğin toplumsal destekçisi olarak cemaatleri merkeze alan strateji ve politikaları çıkarmıştır. Neo-liberal hayırseverlik anlayışı, çıkarlarının taşıyıcısı olarak bireyin toplulukla olan bağını, acıma/merhamet/minnet duyguları üzerinden kurarken, onu aynı zamanda yeni türde bir ödül/ceza mantığının içerisine hapsetmektedir. Kolektif ve bireysel hayırseverliği, ekonomik bir mantık etrafında kabul edilebilir kılmayı amaçlayan bu politikalar, aslında bireyin içerisinde bulunduğu cemaatle kurduğu ilişkiyi de bir sözleşme ilişkisine çevirmeyi amaçlıyorlar. Klasik liberalizm bahsinde özellikle Bentham'ın böyle bir anlayışa karşı çıktığından bahsetmiştim. Bentham, bu ödül/ceza mantığının merkezileştirilmesi ve kişilerin insafına bırakılınması taraftarıydı. Oysa klasik dönemden farklı olarak neo-liberal hayırseverlik, bireyi böyle bir ödül/ceza mantığının içerisine yerleştirirken, sadece ekonomik bir mantığa sahip yeni tabiyet ilişkilerini dayatmakla kalmaz, aynı zamanda refahın bölüşümü üzerinden düğümlenen toplumsal ilişkileri, merhamet ve gönüllülük duygusu etrafında kenetlenmiş cemaatin sosyal olarak kuruluşuna dair bir mesele haline de getirir. Neo-liberal hayırseverliğin başarısı, cemaatin sosyal kuruluşunu yapılandıran ilişkileri, bütünüyle sözleşme ilişkisine tahvil edebilme yeteneğinde ve gerçek anlamda şahsi, pastoral güç ilişkilerinin sosyal ve siyasal olarak kuruluşunu olanaklı kılmasında yatmaktadır; Yılmaz, a.g.e., 2012, s. 393-394.

110 Karahanoğulları, "Neo-liberal Popülizm: 2002-2010 kamu maliyesi, finans, dış ticaret dengesi ve siyaset", s. 133-134.

111 Bu konuda bkz. Karahanoğulları, a.g.m. ve Albayrak, "Türkiye'de Reel Gelirlerin Gelişimi, 2003-2010", 2013. Ayrıca Albayrak'ın belirttiği gibi, aynı yarıdamların temel ihtiyaçları karşılaması sonucu açığa çıkan ek gelir hem borç-

sıyla, siyasal iktidar ile yoksullar arasında çifte borçlandırma yoluyla çift taraflı işleyen özgül bir bağlanma ortaya çıkmaktadır. Alt gelir grupları kısa süreli olarak, tüketim harcamalarının genişlemesi ve borçlanma olanaklarına kavuşmuştur. Bu borçlanma olanağının devamlılığı hem sosyal transferlerin sürekliliği hem de siyasal iktidarın devamlılığına dayalı iktisadi istikrarın sürdürülmesiyle düğümlenmiştir. İktisadi borçlanma süreçleri, sosyal politika pratikleriyle beslenen bir siyasal borçlanma sarmalıyla da iç içe geçmiştir.

Bunun yanında kritik olan bir diğer nokta da, AKP'nin İslâmi hayırseverlik anlayışında içerilmiş olan teolojik olarak dolayımlanmış genelleşmiş karşılıklılık üzerine kurulu ahlâki ekonomiyi soğurması ve bunu siyasal sermaye birikiminin temel aracı haline getirmesidir.¹¹² Kuşkusuz mahalle ekseninde kurulan parti bağları vasıtasıyla, belediyeler ya da vakıflar eliyle dağıtılan sosyal yardımlar, AKP özelinde siyasal sermayenin kendisini cemaat, topluluk veya ümmet için bir efor, çaba ve özveri olarak örgüt-

lanmaya hem de zorunlu olmayan ihtiyaç maddelerinin tüketimine olanak tanımaktadır. Bu sayede refah seviyesi dolaylı olarak da artırılmaktadır.

- 112 İslâmi hayırseverlik ve ona dayalı geleneksel hayırseverlik pratikleri genelleşmiş karşılıklılığın klasik bir örneği olarak düşünülebilir mi? Karşılıklılık, borç ve hediye üzerine olan bölümde belirttiğimiz gibi işin içerisine teoloji girdiğinde karşılıklılık ilişkileri de önemli bir dönüşüm geçirmektedir. Belirli bir yaratan dolayımıyla kurulan bir tür üçlü karşılıklılık yapısı kendi içerisinde vazgeçilemez bir hiyerarşi içermekte ve bu hiyerarşi de genelleşmiş karşılıklılığın doğasını dönüştürmektedir. Tugal'ın yazıya ilişkin yorumunda belirttiği gibi, karşılıklılık ilişkilerinin ve buna ilişkin anlamların dönüşümünde dönüştürücü olanın ne olduğunu ve İslâmi hayırseverlik söz konusu olduğunda bu ilişkilerin tarihsel olarak farklılıklar arz edip etmediğini daha dikkatlice incelemek gerekiyor. Buradaki vurgu, AKP'nin İslâmi hayırseverlik ile ilişkili olarak, geleneksel olanın içerisinde açığa çıkan toplumun kendisini korumaya yönelik kimi pratiklerini dönüştürdüğü üzerinde. Kuşkusuz, bu konuda ilk müdahalede bulunan aktör de AKP değil. AKP, bu alandaki tarihsel olarak özgül bir dönüşümü daha da derinleştirmekte denebilir. Yine Tugal'ın değerlendirmesinde hatırlattığı gibi, neoliberal ve pastoral politikalara dayalı müdahale tarzları geleneksel toplumu dönüştürdüğü kadar, onun belirli yönlerini de muhafaza etmeye yöneliyor.

lemesi için, mikro düzeyde bir alanı yerelden ülke geneline örgütlüyor. Bu süreç sırasında parti ve devlet, bir hayırseverlik odağı olarak kurulurken, aynı zamanda karşılıklılığa dayalı duyguların, sembollerin ve özdeşliklerin üretimini içeren, içerisinde enformel bilgilendirme ağlarının ve parti ile yoksullar arasında güven ilişkilerinin inşa edildiği ve devletle sivil toplumun hayırseverliğin örgütlenmesi bağlamında iç içe geçtiği bir alan da siyasal sermayenin işleyişine açılıyor. Sonuçta bu müdahale, burada etkin olan genelleşmiş karşılıklılığı, dayanışma ilişkilerini ve bu ilişkiler içerisinde etkin olan “gayri ekonomik” mantığı, gayri şahsi ve fayda üzerine kurulan başka bir ekonomik mantıkla da buluştururken, onun geleneksel toplumun kendini muhafaza etme üzerine kurulu karakterini de zedeliyor.¹¹³ Sorun AKP’nin İslâmi hayırseverlik pratiklerini neoliberal sosyal politika gündemiyle buluşturması kadar, bu pratikleri doğrudan siyasal bir faaliyetin aracı haline getirmesidir. Bu müdahale toplumu muhafaza etmeye yönelik ve kuşkusuz kendi dışlama ölçütlerine sahip olan genelleşmiş karşılıklılığı, başka türde dışlama pratikleriyle buluşturur ve ona negatif karakter kazandırırken, bu karşılıklılığın bir parçası olan borcu da siyasal bir borca/yükümlülüğe çevirerek dönüştürür ve onun sınırsız karakterini siyasal hale getirir. Sosyali cemaat dolayımıyla kurarak, sosyalin yönetimiyle işleyen bir yönetim biçimini inşa eden muhafazakâr bir siyaset, aslında geleneksel toplumun ken-

113 Mutlaka vurgulanması gereken bir diğer nokta ise bu ilişkilerin kişiselleşmesinin toplum içerisinde yarattığı, güven ilişkilerini dönüşüme uğratan, hatta çürüten bir diğer eğilim. Derneklerin ve belediyelerin verdiği yardımların kesilmesinde şikâyetin önemli bir etken olması, komşular arasında ihbarcılığı teşvik ettiği gibi, birbirlerine karşı da güçlü bir güvensizlik eğilimi yaratıyor. Yoksullar arasında yaşamlarını idame ettirmek açısından yaşamsal olan güven ilişkileri yerini, yardım alamamak ya da reddedilmekten kaynaklı yardım alanlara karşı bir güvensizliğe ve gözetlemeye bırakıyor. Bu konuda bkz. Aydoğan, *a.g.e.*, 2009, s. 89.

di araçlarını devreye sokarken, onları siyasal bir karakterle aşırı yüklemekte ve bu araçlara içkin dayanışma ilişkilerini de törpülemektedir.

Sosyal yardım pratiklerinin, bağılılık ve tabiiyet ilişkilerinin doğrudan kurulmasına açık bir biçimde dağıtımı ve refahın sağlanması konusunda ailenin yanında devletin temel adres olarak gösterilmesi, başka ülkelerde olduğu gibi Türkiye bağlamında da sistemli ve haklar çerçevesinde kurumsallaştırılmış bir sosyal politika yöneliminin oluşmasına engel olmakta ve dolayısıyla da siyasal borcun karşılığı olan ek bir *artı-rant* üretmektedir. *Artı-rant*, devletin sosyal politikalar alanında gayri şahsi karakterinin geri plana düşerek, onun koruyucu, bakıcı ve refah sağlayıcı olarak pastoral karakterinin yönetenin kişiliğinde veya iktidardaki partide vücut bulduğu, tam da bu kişiliğin ve partinin kendini topluluk için bir gayret, hizmet ve efor olarak kurduğu yerde üretilir ve siyasal sermayenin temel taşıyıcısı olan parti veya siyasetçi tarafından doğrudan mülk edinilir. Türkiye'deki sosyal yardım alanı son dönemdeki araştırmalarında gösterdiği gibi böyle bir *artı-rant* üretimine son derece açıktır. Burada eleştirilmesi gereken nokta, bazı sosyal bilimcilerin yaptığı gibi basitçe ne İslâmi hayırseverlik anlayışı ne de geleneksel toplumun ürettiği kimi dayanışma örüntüleridir hiç kuşkusuz. Güçlü bir haklar rejimiyle güvence altına alınmış bir refah sistemi için günümüzde hâkim olan yönelimin hem geleneksel örüntüleri nasıl tahrip ettiğini hem de bu örüntüleri tam da onunla çatışma içerisinde olan neoliberalleşme gibi süreçlere nasıl kanalize ettiğini ve güven, dayanışma ve karşılıklılık gibi son derece kritik kimi kavram ve ilişkileri nasıl dönüştürdüğünü daha iyi analiz etmek ve vurgulamak gerekiyor.

Sonuç

Tayyip Erdoğan, 20 Eylül 2013 tarihinde AKP il başkanları toplantısında yaptığı konuşmada bir kez daha sosyal yardımlar meselesine değinerek muhalefeti eleştirdi. Erdoğan, oy verme ve sosyal yardım faaliyetleri arasında doğrudan kurulan ilişkiyi eleştirirken, sosyal hak retoriğine göndermede bulunmayı da ihmal etmedi:

Benim milletim bir paket makarnaya, bir çuval kömüre, bir kilo pirince oyunu satmayacak kadar da onurludur, gururludur, şerefliidir. Sosyal devlet kime ne veriyorsa onun hakkı olduğu için veriyor, kim devletten ne alıyorsa hakkı olduğu için alıyor. Bunlar bir yoksulun hanesine girip, bir yoksulun sofrasına oturup, o yoksul hanenin gönül dünyasını paylaşmayı bilmezler. Bunlar bir yoksul çocuğun o küçücük, soğuktan titreyen elini tutmanın ne büyük bir gönül sıcaklığı olduğunu bilmezler.

Erdoğan'ın cümlelerinden kolayca görülebileceği gibi, konuşmaya baştan sona halka yakın, paylaşmayı, yoksulun dertlerini dinlemeyi ve sosyal devleti bilen kesim ile halka, yoksula uzak, paylaşmayı bilmeyen elitist ve zengin kesim ikiliği hâkimdir. Bu ikiliği şu cümlelerde çok net görmek mümkün: “Başta muhalefet olmak üzere, bazıları çıkıyor benim milletimi, ‘makarnacı, kömürcü, göbeğini kaşıyan adam’ gibi sıfatlarla aşağılamaya çalışıyor. Yoksulun, kimse-sizin, garibin devletten aldığı her kuruş anasının ak sütü gibi helal. ... Bunların tarihlerinde hiçbir zaman paylaşma olmadı. İstanbul, Ankara'nın zengin semtlerinden çıkıp Anadolu'nun, Trakya'nın nabzını tutmak bunların siyasetinde yer bulmadı.” Sosyal devlet ve hak retoriğini popülist bir halk-elitler ikiliği içerisine yerleştiren ve bu popülist çağrı ile sosyal devlet ve yurttaş arasındaki ilişkiyi de hizmet kavramıyla

dikişleyen bu söylemin, millet, halk, yoksul, AKP ve bizzat Erdoğan'ın şahsı ile gurur, onur, paylaşma, dertten anlama, hakkını verme gibi duygular ve edimler arasında kurduğu denklikler kuşkusuz yeni değil. Fakat sosyal devlet söyleminin popülist retoriğe nasıl eklemlendiğini, onu nasıl tenefüs ettiğini, maddi yardımlar, duygulanımlar ve siyasal özdeşleşmeler arasında bir cemaat-millet inşasına yönelik nasıl ilişkiler kurulduğunu bize oldukça iyi gösteriyor.¹¹⁴

Bu yazıda gösterilmeye çalışıldığı gibi, Türkiye'deki yardım sistemi ne yazık ki “yoksul hanenin gönül dünyasını paylaşma”ya ve “sosyal devlet” anlayışına şimdilik oldukça uzak görünüyor. Aksine bir hediye karakteri arz eden ve devletin paternalist karakterinin tezahürü olarak sunulan yardımlar, günümüzde yoksulların tabiiyet-yükümlülük ilişkileri altına sokulmasının ve bir anlamda borçlandırılmasının en önemli aracı durumunda. Hâkim siyasal partinin politikalarının bir tezahürü olarak sunulan yardımlar vasıtasıyla bir tür olumsuz karşılıklılık yürürlüğe konulmakta ve bağış temelli işleyen sembolik minnet ekonomisi devlet merkezli olarak soğurulurken, ailenin yanında refah tedarik edici ve en iyiliksever aktör olarak parti-devlette cisimleşen bir siyasal sermaye birikiminin önü açılmaktadır. Yardımlar vasıtasıyla ve devlet hayırseverliği dolayısıyla inşa edilen “biz”, kuşkusuz kendi içerisinde bir tür dışlayıcılığa sahiptir. Her ne kadar bu politikaların herkese eşit bir biçimde uygulandığı iddia edilse de tam da yardımların verilmiş karakterinden ötürü kamuoyu nezdinde tartışmalar sürmektedir. Daha önemlisi, temelini İslâmi hayırseverlik anlayışın-

114 Bkz. “Seçim ekonomisi ve mali disiplinden taviz yok”, *Milliyet*, 20 Mart 2013, <http://ekonomi.milliyet.com.tr/secim-ekonomisi-ve-mali/ekonomi-detay/1766434/default.htm?ref=OtherNews> ve “Demokratikleşme Paketini Gelecek Hafta Açıklayacak”, *Radikal*, 21 Eylül 2013, http://www.radikal.com.tr/politika/demokratikleşme_paketini_gelecek_hafta_aciklayacakbu_son_paket_degil-1151855

dan alan ve uluslararası sosyal politika yönelimiyle de birleşen bu politikalar, bir taraftan cemaat dolayımıyla yönetimi olanaklı kılarken, bir diğer taraftan da yoksulların neoliberal politikalara desteğini ve parti politikalarına entegrasyonunu sağlamanın araçlarını sunmaktadır.

Temel düzeyde sistemli bölüşüm politikalarını dışarıda bırakan muhafazakâr karakterli neoliberal popülizm, bir tür çifte borç toplumunun oluşumunu, hem sosyal politikalarıyla hem de ekonomi politikalarıyla destekliyor. Tuğal'ın ifade ettiği gibi, "yoksulluk programlarından, seçim dönemi harcamalarından ve ayrıcalıklı sektörlerle saldırıdan ve enflasyon yönetiminden oluşan" neoliberal popülizm,¹¹⁵ finansallaşma ve artan hane halkı borçluluğu yoluyla alt sınıfların yaşam standartlarını sürdürmek için daha da borçlanmalarını teşvik ederken, sosyal politikalar vasıtasıyla da yoksulların gündelikleşen geçimlerini siyasi borcun gölgesi altında kısmi olarak sürdürülebilir kılmaya çalışıyor. Bir başka deyişle sözcüğün hem ekonomik hem de siyasi anlamında bir çifte borç toplumunda borç/minnet kapanı Türkiye'de yoksulların gündelik hayatını ve ekonomik alanı olduğu kadar siyasal alanı deneyimleyişlerini de belirlemeye başlıyor. Sembolik minnet ekonomisinden *artı-rant* türeten bir siyasal sermaye birikimi, Türkiye özelinde de borcun sadece finansal değil, kelimenin sosyo-siyasal anlamında derinleşmesine ve yeni boyutlar edinmesine dayanıyor.

Sosyal yardım dağıtımı, daha önce de belirttiğim gibi, karakteri dolayısıyla siyasal veçheye sahip bir refah dağıtımı uygulamasıdır. Günümüz Türkiye'sinde ise *entegre hayır-severlik devletin* inşasıyla bu siyasal boyut özgül bir form edinmiş görünüyor. AKP'nin sosyal politikalarına yönelti-len eleştiriler de temelde onun klientelist niteliği üzerinde yoğunlaşıyor. Oysa bu politikalar yazı boyunca gösterme-

115 Tuğal, a.g.m., 2012, s. 30.

ye çalıştığım gibi basit birer “siyasal içirme” aracı olmanın çok ötesinde işlev görmektedir.¹¹⁶ Bu politikalar, siyasal öz-nelliğin belirli bir doğrultuda inşa edilmesinin yanında, izlemeye, kontrole ve borçlandırmaya dayalı, yerel ilişkilerle ve güven ağlarıyla örülmüş, duygusal, ekonomik ve siyasal bağlarla siyasal sermayenin birikimine bağlanmış bir siyasal cemaatin siyasetin taşıyıcısı haline getirilmesinin doğrudan temelini oluşturuyor. Daha önce de vurguladığım gibi hak-sadaka ikilemi üzerinden var olan durumu anlamaya çalışmak, sadakayı ve hayırseverliği yapılandıran simgesel ekonomiyi ve yükümlülükler sistemini anlamamızı olanaksızlaştırdığı gibi, bu siyasal ilişkiler setini çözümlememizi de engellemektedir. Hayırseverlik, içerisinde sevginin, duyguların, teolojinin ve dolayısıyla da cemaat oluşumunun işlediği, siyasal kayırmacılıktan çok daha geniş kapsama sahip bir sosyal ve siyasal evreni içerir.¹¹⁷ Bu nedenle çözüm olarak da basitçe hukuku işaret etmek eksik ve yetersiz olacaktır. Hakları işaret etmekle, refah sorununu kolayca çözemeyeceğimiz, sorunun karmaşık yapısından ortaya çıkmaktadır.¹¹⁸ Bu nedenle yurttaşlığı sadece hukuki ve siyasi ba-

116 Bu politikaların siyasal içirme süreçleri açısından ve özellikle Kürt sorunu bağlamında oynadığı etkili rolün bir değerlendirilmesi Yörük tarafından verilmiştir. Yörük, yardımların Kürtlerin yaşadığı bölgelerde yoğunlaşmasının ardında yatan temel motivasyonun yoksullukla mücadele etmek değil, Kürt siyasal hareketini pasifize etmek olduğunu kapsamlı bir araştırmayla ortaya koyuyor; bkz. Yörük, E., “Welfare Provision as Political Containment: The Politics of Social Assistance and the Kurdish Conflict in Turkey”, *Politics & Society*, 40, 2012, s. 517.

117 Bu konuda Sennett’in analizlerini de hatırlamakta fayda var. Richard Sennett, *Saygı*’da hayırseverlik, merhamet ve Hristiyanlık ilişkisini değerlendirirken, hayırseverliğin Hristiyanlık bağlamında nasıl kişinin sevgiyi tanımasıyla ilgili bir şey olarak sunulduğunu, Hristiyanlıktaki verme yoluyla kendini dönüştürme arzusunu analiz eder ve merhamet olmadan bakım vermenin ise karşılıklı saygının soğuk ve kalpsiz bir versiyonuna nasıl dönüşebileceğini anlatır; bkz. Sennett, R., *Saygı*, Ü. Bardak (çev.), Ayrıntı, İstanbul, 2005. Kuşkusuz hayırseverliğin bu boyutları başka biçimlerde İslâm dininde de vardır.

118 Temelde haklara işaret ediyor gibi görünen ve eleştirel sosyal bilimciler arasında baskın olan hak-sadaka ikiliğine son bir kez daha değinmekte fayda var. Sa-

ğa indirgemeyen, yurttaşlığın kamusal alanının yurttaşın eylemi vasıtasıyla inşasında güçlü bir refah rejiminin oynadığı etkin rolü ortaya koyacak ve güçlendirecek bir politika ve haklar setine her zamankinden daha fazla ihtiyacımız var.¹¹⁹ Bunun için güçlü bir haklar rejimini ileri sürmenin yanında, “beraberliğin” ve “ortaklığın” yeni biçimlerini yoksullarla beraber paylaşabileceğimiz, bizleri ikiliklerin ötesinde yoksullarla buluşturabilecek ve yoksullardan pek çok şeyi öğrenmemizi sağlayacak yeni bir sosyal politika pratiği üzerine de düşünmeye başlamalıyız.

daka toplumu söylemi üzerinden örtük olarak yardımlardan faydalanan yoksulları da suçlayan bakış açısı, yoksulların motivasyonlarını kendi sosyal sorunlarına çözüm üretme biçimlerinin yaratıcılığını ve siyasal tercihlerinin ardında yatan temel saikleri görmezden geldiği gibi, aşırı basitleştirici bir analitik çerçeveden hareket ediyor. Bu bakış açısının ürettiği söylemin hiyerarşik yapısının gerisinde yatan siyasal-sosyal ve sınıfsal öncüllerin ayrıca analiz edilmesi gerekiyor.

- 119 Başka bir yerde belirttiğim gibi, “yurttaşlar cemaatine üyelik, basitçe yurttaşlara atfedilen ya da yurttaşların miras aldığı bir şey değildir, ‘yurttaşlar tarafından onların ortak eylemiyle yaratılan ve sürekli yeniden yaratılan bir şey’dir (Balibar, 2008: 524). Cumhuriyetçi yurttaşlık düşüncesi, yurttaşlar arasındaki ortaklığı veri almayı değil, bu ortaklığın yurttaşların eylemiyle sürekli yeniden yaratılmasını ve yurttaşın bu doğrultuda eylemde bulunma kapasitesini gereksinir. “Ortak eylem aracılığıyla siyasal alanı kurma, cumhuriyetçi yurttaşlık kavrayışının asli unsurudur” ve sosyal politika bu bağlamda önemli bir rol oynamaktadır. Bkz. Yılmaz, Z., “Bir Yurttaşlık, İnsan Hakkı ve Özgürlük Sorunu Olarak Yoksulluk”, D. Türk ve Z. Yılmaz (der.), *Siyasal’da Bir Ömür: Ömür Sezgin’e Armağan* içinde, Mülkiyeliler Birliği Yayınları, Ankara, 2014.

Bir “Kanaat Toplumu” Olarak Türkiye ve İşlevsel “Entelektüelleri”¹

Bene qui latuit, bene vixit / İyi gizlenen, iyi yaşadı.

– OVIDIUS

Uzun bir süredir zaten bir gösteri toplumu olan Türkiye, nihayet bu yolda dönüşümünü tamamlayarak gerçek bir kanaat toplumu haline de geldi. Herkesin bir kanaat taşıyıcısı olduğu, kanaatler etrafında siyasal kutuplaşmasının sürekli kışkırtıldığı, öfke, hınç ve nefret gibi güçlü ama pasifleştirici duyguların siyasal imgeler ile kanaatleri mütemadiyen birbirine perçinlediği ve entelektüelin asli görevinin de kanaatleri üretmek ve onaylamak haline geldiği bir dönemden geçiyoruz. Gündelik hayatımızdan derslerimize, sosyal dünyadan televizyona her yerden sökün eden bu “kanaatpeverlik” seline kapılmak yerine, kanaatlerle mesafelenmek hiç de düşünüldüğü kadar kolay değil; çünkü kanaatler sadece kısmi fikir taşıyıcısı olarak, bir kimlik beyanı olarak ya da görüş ilanı olarak ortaya çıkmıyorlar. Ulus Baker’in bilgelik dolu *Kanaatlerden İmajlara* kitabında belirttiği gibi, kanaat-

1 Ayrıntı Dergi, sayı 19: Yalan, Ocak-Şubat 2017.

ler tam da grup oluşumlarıyla iç içe geçtiği, arkalarında bir güç yatırımı olduğu ve hem sosyal bilimlerde hem de siyasal bakış açılarımızda yegâne düşünme ve görme biçimimiz haline gelmeye başladığı için, düşünce dünyamızı tümüyle kaplıyor. Bu kanaatlerle karşılaşmalarımız aynı zamanda, siyasal, sosyal ve de duygulanımsal bir boyut da içerdiğinden dolayı, hâkim “kanaatperverlik” ile biraz olsun mesafelenmek için, Ulus Baker’in ifade ettiği gibi yeniden ve yeniden sormak ve anlamaya çalışmak durumundayız: “Ne tür kuvvetler bizi gazetedeki şöylesi bir makaleye, bir siyasi parti liderinin böylesi bir konuşmasına, öylesi bir metnin ‘tutucu’ veya ‘devrimci’, ‘ilerici’ veya ‘gerici’ olduğuna inanmaya zorlamaktadır.”²

Türkiye’nin bir kanaatler toplumu olma vasfını perçinleyen pek çok etken var ve bu etkenler uzun bir tarihe sahip. Fakat AKP’nin artan baskıları sonucu “kanaatler alanı”nın geçirmeye başladığı köklü dönüşüm; entelektüelin bu alanın icracısı olarak kazandığı yeni işlevler ve başta sosyal medya olmak üzere kanaatlerin ifşa olunduğu forumların çoğalmasıyla birlikte ortaya çıkan şiddetli toplumsal-siyasal kutuplaşma, bizleri kanaat endüstrisinin, onun kanaat teknisyenlerinin ve işlevsel entelektüellerinin, duygular, kanaatler ve tek yönlü siyasal tahayyülün Türkiye siyasetinde oynamaya başladığı hâkim rolü nasıl biçimlendirdiğini, siyasal grup oluşum dinamiklerini nasıl ve hangi yollarla harekete geçirdiğini bir kez daha sorgulamaya itiyor.³ Bu tekniklik hali ilk elde düşünüldüğü gibi, sadece AKP ve onun kanaatler alanındaki savunucularıyla da sınırlı değil. Kanaatler ve grup inşası arasında tesis edilen güçlü bağ, kanaatler

2 Bkz. Ulus Baker, *Kanaatlerden İmajlara, Duygular Sosyolojisine Doğru*, Birikim, İstanbul, s. 43.

3 Kanaat teknisyenlerinin bu bağlamda nasıl çalıştığı konusunda kapsamlı bir analiz için bkz. H. Bahadır Türk, “AKP ve Kanaat Teknisyenleri”, *Birikim*, sayı 276, Nisan 2012.

alanı ve kanaat endüstrisi arasındaki iç içe geçme, medyanın gerçekliğin inşasında oynamaya başladığı özgül rol ve entelektüelin bu bağlamda geçirmeye başladığı dönüşüm, hiç kuşku yok ki sadece Türkiye'ye de özgü değil. Fakat muadilleriyle kıyaslandığında, Türkiye'nin kanaatler alanının ve kendini onun içerisinde, ona eklenerek, ondan beslenerek var eden entelektüelinin, diğer örneklerle nazaran kendisine has bir özgüllük içerdiğini görmek ve bu özgüllüğün giderek otoriterleşen siyasal hayatımız, gün geçtikçe daha da çölleşen memleketin düşünsel atmosferi ve süratle sönükleşerek iktidar sarmalına yakalanan muhalif eylem biçimlerimiz açısından neye tekabül ettiğine daha yakından bakmamız ve başka tür görme, bilme ve olma imkânlarını yeniden soruşturmamız gerekiyor. Yükselen ve giderek yerleşikleşen kanaat toplumu, rant, şöhret ve zenginlik peşinde, reaksiyonerlik matrisinde konumlanacağı yeri gözeterek bir hınç örgütleyicisi gibi iş gören, basmakalıp kanaatleri işleyerek onları grubun dünya anlayışına vakit geçirmeksizin raptiyeleyen, derin düşüncenin karşısında anlık reaksiyon ve duyguları yücelten, olumsuzlama karşısında iktidarla mutlak uyumu teşvik eden, sözün özü, muhalifliğin değil, düşkün bir iktidar havariliğinin bedenleşmesi olan bir entelektüel kişiliği de beraberinde yaratıyor. Bu işlevsel entelektüelin karşısında ise, hakikat rejimini değiştirmeye çabalayan, sosyalistinden liberaline farklı siyasal ideolojilerden, post-kolonyal bakış açısından post-yapısalcısına kadar farklı akademik geleneklerden beslenen ve eleştirel bir tutum geliştirmeye çalışan pek çok muhalif düşünür var.

Fakat bu farklı bakış açıları arasında bile yer yer kanaatlerin bir hakikat statüsü edindiğini, otoriter siyasal imajların tahayyül biçimlerini tahakküm altına aldığını ve reaktif duyguların iktidara ve diğer muhaliflere yönelik temel duygulanım tarzı haline geldiğini söylemek mümkün. Bu bağlamda ikti-

dar ve onun teknikerlerinin sığılığı kadar, muhalif ve eleştirel entelektüellerin kanaatler dünyası tarafından yutulması da alternatif bir siyasal görüş, bakış açısı ve yaklaşım geliştirilmesine engel oluyor. Herhangi bir fikrin, araştırmanın, çalışmanın bu kanaatperver ortamda bir değer kazanması; ancak bir kanaat haline dönüşmesi ve grup oluşumunda işlevsel hale gelmesiyle mümkün oluyor. Sonuç olarak, iktidarın şiddetli baskısı altında şekillenen grup oluşum dinamikleri, geçmişten devralınan şablonlar ve siyasal geleneklerle de birleşerek, özellikle sol çevreler söz konusu olduğunda, kanaatler oluşturma ve ifade etme yönünde motive olmuş, ancak bir kanaatin taşıyıcısı ve ifadelendiricisi olduğu ölçüde sözünü değerli kılabilen bir muhalif entelektüel tarzının oluşumunu teşvik ediyor. İşin daha ilginç olan tarafı, sol cenahta muhalif kanaatler üretimi ve “organik aydın” olma tarzlarının, bir sosyopsikolojik tip olarak muhalif entelektüelin ortamı olan üniversitenin sorunlarıyla iç içe geçerek, ortaya tümüyle narsist bir kişilik çıkarması.⁴ Sol cenahta, akademik konforundan vazgeçmeksizin tanınma arayışında olan ve bu eksende grubun kimliğini olumlayıcı kanaatleri, grubu kuran temel duyguları ve tahayyül tarzlarını ayakta tutmakla görevli kılınmış bir narsist kişilik olarak muhalif entelektüelliği kışkırtan güçlü bir grup dinamiği var.⁵ Kanaatlerine, grubuna ve kendine

4 Guattari'nin mükemmelen belirttiği gibi, “üniversite sorunu –ki bunu Mayıs 68’de kesinlikle gördük– öğrencilere ve hocalara ait değil; bilginin aktarılmasını, yöneticilerin yetiştirilmesini, kitlelerin arzusunu, sanayinin taleplerini ve nihayet üniversite ortamında bir araya gelmesi muhtemel her şeyi içermesi bakımından, toplumun tamamının sorunu”dur. Bkz. Guattari, “Kapitalist Uyuşturucuların En Âlâsı”, <http://www.e-skop.com/skopbulten/kapitalist-uyusturucularin-en-%C3%A2%C3%A2si/2279>. Üniversite, muhaliflik ve iktidar üzerine yine bkz. Z. Yılmaz, “Bir Meslek Olarak İtaat ve Üniversite”, *Ayrıntı Dergi*, 2015, <http://ayrintidergi.com.tr/bir-meslek-olarak-itaat-ve-universite>.

5 Bu bağlamda dikkati çekmeye çalıştığım şey, birey-grup ikiliğinden hareketle bireyselliğin ortadan kalkması ve birey olarak entelektüelin tümüyle grup tarafından yutulması değil. Birey ve onun benliği, en başından itibaren onu kateden yoğunluklar, yeğinlikler ve ilişkilerden oluşan, Guattari'nin deyişiyle, bir

sevdalı narsistik bir kanaat teknikeri olarak sol entelektüel kişiliğin inşasıyla, narsistik bir biçim içerisinde tabii grup oluşumunun iç içe geçmesi, yaşadığımız düşünce fukaralığının belki de en önemli kaynaklarından bir tanesi.⁶

Bu yüzden, bu muhalif oluş biçimi ile olabildiğince mesafelenip, onu kendi içimizde katedip yeniden ve yeniden sormamız gerekiyor: Gerçekten bu kanaat toplumuna ve onun tarafından, Deleuze'ün ve Guattari'nin deyişiyle tabii grup oluşumunu perçinleyen duyguların kıskırtılmasına, sadece bu tabii grup kimliğini kendinde cisimleştiren imgelelerin, siyasal tahayyül biçimlerinin ve kanaatlerin dolaşımına

küçük grupçuktur (*groupuscles*). Küçük bir grup olarak birey, kendinin, benliği üretmeye meyilli bir bütünlükte kapatılmasına izin vermeyen ve aynı anda pek çok grup içerisinde dağılmış olan yeni tür bir özneliği işaret eder, bkz. *Desert Islands and Other Texts*, Semiotext(e), Los Angeles, 2004, s. 193. Deleuze'ün de birey konusunda belirttiği gibi, "kendi adına bir şey söylemek çok tuhaf bir şeydir; zira kendinizi bir ben, bir kişi ya da bir özne sandığınız anda kendi adınıza konuşamazsınız. Tersine, bir birey, en ağır kişilik yitimi uygulamasının sonunda, onu bir uçtan öbür uca kateden çokluklara, onu baştan sona dolaşan yeginliklere açık olduğunda gerçek bir özel ad elde eder. Böyle yegîn bir çokluğun anlık kavranışı olarak ad, felsefe tarihinin gerçekleştirdiği kişilik yitiminin tersidir; itaatle değil, sevgiyle kişilik yitimi". Deleuze, *Müzakereler*, 2006, s. 15.

- 6 Deleuze, Guattari'nin özne ve tabii gruplar ayrımını şöyle tariflemektedir: "Özne gruplar", minör politikaya bağlı gruplardır, minör pratikleri oyuna sokmaya, dışarıya açılmaya ve yenilikçi sözcelem ve kolektif bileşim biçimleri geliştirmeye çalışırlar. Burada grubun "ölüm"ünü göz önüne alırlar. Öte yandan "tabi kılınan gruplar", molar örgütlenme tarzlarını açığa çıkaran ve düşman olarak tanımlanan bir dışarıya karşı tutarlılığı korumaya çalışan gruplardır." Aktaran N. Thoburn, *Deleuze, Marx ve Politika*, M. Erkan (çev.), Otonom, İstanbul, 2009, s. 75-76. Deleuze'e göre tabii gruplar, grubun diğer gruplara açılmasından kaynaklı olarak kendi anlamsızlığına, ölümüne ve dağılımına maruz kalmasına yol açan bir dışarı demirlenmişlik halindedir. İyi grup, kendini biricik, ölümsüz ve önemli gören, bir içişleri bakanlığı ve savunma bakanlığı gibi hareket eden grup değildir. Deleuze, *a.g.e.*, s. 193. Tabii gruplar hiyerarşik, merkezî ve piramitsel oldukları kadar, yaratıcı kopuşları önlemek, kendini muhafaza etmek, diğer grupları dışlamak ve kolektif sözcelemleri stereotipik dile getirmelerle yer değiştirme eğilimindedir. Özne grup ise bütünlüğü ve hiyerarşiyi ortadan kaldıran çapraz faktörler tarafından tanımlanır. Tabii grup ve özne grup sabit ayrımları değil, birinden diğerine doğru mütemediyen birbirine dönüşümleri ifade eder. Bkz. G. Deleuze, *Müzakereler*, İnci Uysal (çev.), Norgunk, İstanbul, 2006, s. 197.

izin veren yapısına ve grup kimliğini doğrulayıcı kanaatlerinin “hakikat” mertebesine yükseltilmesi dışında gerçekliğin soruşturulmasına izin vermeyen tutumuna ne ölçüde mesafelenebiliyoruz? Eğer bunu başaramıyor, onun parçası olurken kendimizi ve bu gerçeği eleştirel düşüncenin süzgecin-den geçiremiyor, sözün özü, onunla demokratik bir biçimde muarızlaşamıyorsak, bunun sosyo-psikolojik dinamikleri ve kanaat toplumunu basitçe bir özne mertebesine yükselterek oluşumundaki sorumluluğumuzdan kurtulamayacağımız siyasal ve entelektüel sonuçları nelerdir? Bir başka deyişle hem hâkim siyasal parti hem de muarızları açısından, farklı formlar içerisinde ve yoğunluklarda da olsa, bu kanaat toplumunu bu kadar cezbedici, baştan çıkarıcı ve massedici kılan nedir ve bu hal beraberinde bizler için kendinle, bilgiyle, toplumla ve hakikatle nasıl bir ilişkileniş, konumlanış ve kendini otoriter güçlere terk ediş getirmektedir?

Spinoza, kanaatlerin zorunlu bir yanılısma olduğunu düşünüyordu ve kuramında kanaatler, insanın tahayyül gücü ve duygular arasında güçlü bir bağ kurmaktaydı. Bir kanaat her zaman beraberinde bedenin şu ya da bu yönde bir duygulanımını, onun kudret artışı ya da azalması doğrultusunda bir halden bir başka hale geçişini, etkinliğinin artışı ya da azalışını getirmekteydi.⁷ Spinoza’nın kanaatlere dair görüşleri etrafında düşündüğümüzde göreceğimiz gibi, kanaatler basitçe bir fikrin ifadesinden, bir görüşün serimlenmesinden, bir duygunun açılmasından her zaman fazla bir şeydir. Bu nedenle mesele bulaşıcı, üretken ve duygularla ilgili bir yöne sahip olan kanaatlerin basitçe reddedilmesi değil, aynı zamanda onlara içkin olan kapasitelerin soruşturulmasıdır.⁸ Kanaatler doğrudan bedende var olan kudretle ve kendini kurumlar-

7 Bkz. *Ethica*, Çiğdem Dürüşken (çev.), Kabalcı, İstanbul, 2012, 2 Kitap, “17. Önerme”.

8 Baker, *a.g.e.*, s. 42.

da geekleştiren iktidarla bağlantılı olduğu kadar, onları sarmalayan duygu, imge ve kavrayişlarla da i içedir. Merkezinde sözün, bu söze eşlik eden duyguların ve imgelerin yer aldığı bir eylem biçimi ve iktidar tarzı olarak kanaatlerin üretimi ve dolaşımı, demokrasiyle doğrudan ilişkilidir ve kanaatin demokrasi açısından temel rolü, sadece iktidarın meşrulaştırılmasındaki işlevine indirgenemez. Bu anlamda kanaat-bilgi ikiliğinden hareketle kanaatleri tümüyle itibarsızlaştırma çabası, kanaatlerin demokrasiler ve muktedir bedenler yaratılması açısından oynadığı kurucu rolü ıskalamaktadır.

Liberal kuram açısından kanaatlerin ifadesi, bu ifadenin koşullarının teminat altına alınması, hkmetlerin kanaatlere yanıt verebilir kılınması kritik bir önemdedir.⁹ Fakat liberal kuram, bir forumda dile getirilen kanaati sadece ifadeler alanıyla ve iktidarın denetimiyle sınırlandırmak yoluyla, onun doğrudan iktidarın kuruluşuyla, paylaşımıyla ve siyasal bir beden inşasıyla ilgili olan yönünü göz ardı ediyor. Kanaatlerin retimi, doğrudan iktidarın ve siyasal alanın kurulma biçimiyle, siyasal öznelliklerin inşa edilme tarzıyla ve bir toplumda hâkim olan hakikat rejimiyle ve bu rejime müdahale olanaklarıyla ilişkili olarak anlaşılmalıdır. Bu bağlamda yukarıda değindiğimiz kanaat toplumu ifadesi, kanaatin kamunun “tek mukayese standardı” haline gelişine, kanaat alanının bu alanda konumlanan elitler, kurumlar ve kanaat teknikerleri tarafından tek-biimlileştirilmesine ve hakikatin tümüyle kanaatlere ve bunlara içkin olan duygu ve imge setlerine indirgenmesine işaret ediyor.¹⁰ Bu kanaatler

9 Liberalizm ve kanaatlere ilişkin bu değerlendirmeleri, Nadia Urbinati'nin *Democracy Disfigured* kitabında bulmak mümkün.

10 Kanaat alanı kavramının bir analiz erevesi olarak Türkiye bağlamında kullanımı için bkz. E. Akdeniz ve E. Göker, “Becoming a ‘Media Intellectual’: The Platitudes and Partisanship of Etyen Mahcupyan”, *Jadaliyya*, 11 şubat 2015, http://www.jadaliyya.com/pages/index/20821/becoming-a-media-intellectual_the-platitudes-and-p.

alanın, burada etkin olan entelektüelin ve kanaatler alanı ile gruplar arasındaki ilişkilerin güçlü bir dönüşümden geçtiği zamanlardayız.¹¹

Özellikle Türkiye’de, liderin kişiliğinde ve karizmasında tecessüm edecek plebisiter bir rejimin yolunu yapan, reaktif, milliyetçi ve otoriter bir popülizm, bazı kanaatleri halkın bir kısmının ya da çoğunluğun kanaatleri olarak inşa ederken, bu kanaatleri bir hakikat düzeyine yükseltiyor.¹² Bu bağlamda AKP’nin yanında yer alan kanaat teknikleri ve medya kuruluşları, Kabataş yalanından başka pek çok meseleye kadar, gerçeğin yeniden kurulması, çarpıtılması ve bu yeniden kurulan gerçeğin bir kanaat olarak dolaşıma sokulması işini üstleniyorlar. Toplumda yaygınlaştırdıkları kanaatleri egemenin iradesiyle özdeş kılarken, genelleştirdikleri kanaatleri siyasal iktidarın meşruiyet kaynağı haline getiriyor ve kanaat üretim koşullarının iktidarın siyasal amaçları doğrultusunda zapturapt altına alınması sürecinde özgül bir rol oynuyorlar. Bu bağlamda gücün, sembollerin ve reaktif duyguların kurucu rol oynadığı Türkiye siyasetinde, siyasal grupların oluşumu açısından kritik rolü olan kanaat bloklarının inşa edilmesini ve siyasal grupların bu kanaat blokları ve onlara tekabül eden duygulanım tarzları üzerinden kurulmasını teşvik ediyorlar; çünkü kanaatler niteliği itibarıyla grup oluşumu ile ilişkili. Baker’in belirttiği gibi, “nihayet kanaat bireyi düşüncesinin efendisi ve öznesine, bir grubun mensubuna dönüştüren şeydir ... hiçbir şekilde bireysel kanaat olamaz. Kanaat, grup tek bir gerçek kişiden oluşsa da hi, bir grup mensubu olarak özne haline gelmenin edimsel yoludur”.¹³ Tam da bu hakikatin, yani kanaatlerin günü-

11 Baker, *a.g.e.*, s. 60.

12 Bu bağlamda Türkiye siyasetinin gidişatının bir değerlendirilmesi için bkz. Zaffer Yılmaz, “OHAL ve Plebisiter Otoriterlik: Korkuyu Beklemek ya da Demokrasiyi Kazanmak!”, *Birikim*, sayı 332.

13 A.g.m., s. 61.

müzde grup oluşumuyla olan asli bağının, bugün karşıt kanaat bloklarının inşasının siyasal kutuplaşmanın temel zeminini oluşturduğu gerçeğinin ve kanaatlerin, bu kanaatleri harekete geçirdiği hınç, öfke ve mağdur edilmişlik gibi duyguların, lider ile takipçileri arasındaki özdeşleşmenin temel harcı olduğunun çok iyi farkında olan bu işlevsel entelektüeller, mütemadiyen bu basmakalıp kanaatler yığını hem sanal hem de yazılı ve görsel medyada dolaşımda tutuyorlar. Kendi inşa ettikleri kanaat bloklarına yönelik her türlü eleştiriyi bu kanaatlerin taşıyıcısının varlığına yönelik bir müdahale, dolayısıyla bu kanaatlere yönelik her tür itirazı bu kanaatlerin taşıyıcılarının varoluşunun reddinin bir devamı olarak sunarken, en ufağından en büyüğüne kanaat blokları arasındaki her tür karşılaşmayı bir dost-düşman karşılaşmasına çevirmeye çabalıyorlar.

Yaygın bir kanaat endüstrisi tarafından kışkırtılan ve desteklenen, reaktiflik ve tabii grup inşası üzerine kurulu bu girişim, muarızlarını da bir tür çoğunluk-azınlık oyunu içinde bir kanaat bloğu inşa etmeye, bu kanaatler etrafında kimliklenmeye ve harekete geçirdiği hınç, nefret ve öfke gibi olumsuz duygular etrafında kendini kurmaya doğru zorluyor. Bu kanaat endüstrisi yazılı basın içerisinde olduğu kadar ve hatta ondan daha yaygın bir biçimde, artık mikro düzeyde de kanaatlerin arzularla buluşmasını sağlayan sanal dünya, yani internet tarafından kendisine sağlanan, iktidarın işleyişini mikro düzeye taşıyan alt-kesitlere sahip. Kanaatler alanı, bu anlamda merkezlessiz ama hiyerarşik karakterde, bitişik, sürekli ve sınırsız olan bu ağlarla toplumun tüm sathına yayılıyor. Bu anlamda kanaat endüstrisi ve ona bitişik alt-kesitlerde yorum yapanlar, “hem bir arzu” “hem de bir iktidar figürü” olarak, bu endüstrinin kanaatlerinin yaygınlık kazanmasını, kurucu duygulanım biçimleri doğrultusunda grup kimliklerinin oluşmasını, arzuların kanaatlerle buluşarak

hâkim iktidarın her yerde mevcut hale gelmesini sağlıyorlar. Parçası olduğumuz bu sanal dünya, grup kimliklerinin yaşam tarzları üzerinden kuruluşu için yeni bir alan açtığı gibi, bu yolda beğenilerin sergilenmesi ve toplumsal sınıflar-arası farkların inşası için de özgül bir uzam sunarak duyguların, tutkuların ve kanaatlerin, grup oluşumunda ve yeni kitle oluş biçimlerinde özgül bir rol oynamasını olanaklı kılıyor.

Manipölasyon, çarpıtma ve “düşkünlük” üreticisi olarak kanaat endüstrisi, siyasal olarak mevcut iktidarın kurucu aklını ve duygulanım tarzını, “siber kutuplaşma” yoluyla sanal dünyadan televizyon ekranına, gazete köşesi yorumlarından eğlence hayatına her yere taşıyarak, siyasal alanı tehditkâr bir düşman ve tehdit edilen bir benlik imgesinden beslenen paranoyaya, hınç siyasetine ve narsistik mağduriyet tahayyüllerine boğuyor. Sonuçları itibarıyla baktığımızda siyasal aklın reaktif duygulara demirlenmesine, her günkü günün vasatlığının ve ortalamanın bir adım ötesine geçemeyen, unutmanın kudretine sarınmış bir gündelik kavrayışa ve sadece kendisini değil, muarızlarını da içine çeken bir “akıl tutulması”na yol açıyor.¹⁴ Aslında Türkiye siyasetinin içinden geçmekte olduğu şiddetli güç siyaseti, devlet iktidarının restorasyonu ve devlet aklının yeniden tesis edilmesi süreciyle beraber, daha da şiddetlenen ve muktedirler açısından aciliyet arz eden kanaatler ve grup oluşumu arasındaki bu kurucu bağ, sadece müesses nizamın neferleri açısından değil, haklar ve özgürlükler bağlamında ona muhalif bir yerde konumlananlar açısından da entelektüelin grup

14 Heidegger'in *Varlık ve Zaman*'da belirttiği gibi, kendi kendine dolanan bir *Da-sein*, aynı zamanında unutmanın kudretine de sarılmaktaydı: “Hiçbir şeye bağlı kalmayan, hiçbir şeye meyletmeyen, gün ne getirirse ona kendini teslim eden, ama yine de her şeyi üstlenen o kayıtsızlığın meşum duygusuzluğunu bize, en yakındakilerle ilgilenmek üzerine kurulu her günlük haletiruhiyemizin doğurduğu unutmanın kudreti en çarpıcı biçimde göstermektedir.” *Varlık ve Zaman*, K. H. Ökten (çev.), Agora, İstanbul, 2008, s. 366.

oluşumları tarafından tümüyle massedilmesine yol açıyor. Bu tür bir muhalif entelektüel oluşun içerisinde iktidarın işleyiş tarzlarını görmek için, iktidarın ne yaptığını kavramak önemli olduğu kadar, onun bizler üzerinde bıraktığı izlere, damgalara, duygulara da yoğunlaşmamız gerekiyor.

Düşüncenin değerinin belirlendiği, entelektüelin yazı, eser ve sözüyle mütemadiyen çağrı çıkardığı, herkesin konuşmak zorunda olduğu bir kanaat ifşa alanı olarak sanal dünyanın yükselişiyle birlikte, yukarıda vurguladığım hakikat daha da perçinlendi.¹⁵ Düşüncenin icra ve üretim koşullarının bu dönüşümü, iktidarın muhaliflerine yönelik yükselen şiddeti, siyasal alanı reaktif duygularla, dışlama ve baskı pratikleriyle doldurarak her tür muhalefeti sönümlendirme çabasıyla birleştiğinde, hem muhalif grup oluşumunu hem de entelektüelin bu bağlamdaki konumunu derinden dönüştürmeye başladı. Şiddetli bir baskı altında olduğu için enerjisinin hemen hemen tümünü kendini muhafaza etmeye ve hayatta kalmaya yönelten ve iktidar karşısında kendi kimliğine daha da sarılmak zorunda kalan etnik, dinî, cinsiyet yönelimli gruplar, “dışarıya açılmaya ve yenilikçi sözcelem ve kolektif bileşim biçimleri”ni geliştirmeye giderek daha da fazla kapanıyorlar. Bu son derece anlaşılabilir bir şey. Fakat bu kapanma sürecinde entelektüeller de özgül ve kritik bir rol oynuyor. Bizzat bu grupların içinde konumlanarak, hem grubu eritmeye ve yok etmeye yönelen iktidara hem de grubun devamlılığını temsil eden örgütsel yapılara karşı eleştirel bir tavır geliştiren hemen herkese karşı, reaktif duyguları harekete geçiren bu yeni “organik” entelektüeller, grubu düşman dışarıya karşı kanaatler alanında savunurken, aslında muhalefet ettikleri zemine onu yeniden rapet ediyor. Bir başka ifadeyle, yaşam tarzı farklılıklarından et-

15 Deleuze'ün belirttiği gibi bu dünyada söylenmeye değer olanı üretebilmek için artık mesele suskun kalmayı da becerebilmek.

nik kimliklere, cinsel yönelimlerden dinsel kimlik farklılıklarına, iktidar karşısında grup oluşumunu, “düşman olarak tanımlanan bir dışarıya karşı tutarlılığı” korumak üzerine kurulu olan, “molar örgütlenme tarzları” düzeyine taşıyorlar. Vurgulamak istediğim Kürt meselesinden Alevi meselesine, LGBTİ’den feminist harekete, entelektüellerin yakıcı buldukları meselelerde tavır ve konum alması ya da spesifik bir entelektüel olarak bu meselelerde söz üreterek, kendini bu grupların sorunları etrafında var etmesi değil kuşkusuz. Sorun, bu var edişin, bu söz üretiliş tarzının, Deleuze’ün ve Guattari’nin ifade ettiği gibi, iktidarın baskısı altında giderek grubun “ölümünü göze alan”, grubu dışarıya “maruz bırakan” ve onu bir özne grup statüsüne yükselten bir yerden değil, giderek daha da fazla reaktif duygulardan, grubun varlığının sürekliliğine yönelik kanaatlerin dolaşımından ve siyasal imgelerin üretiminden, yani grubun dışarıya tümüyle kapatılmasından hareketle kurulmaya başlanmasından kaynaklanıyor.

İktidar tarafından hâkim kılınmaya çalışılan, dindar Sünni Türklüğün bir siyasal grup olarak inşası ve tahkimi doğrultusunda manipüle edilmiş ve çarpıtılmış kanaatlerin üretim ve dolaşımına dayalı hakikat rejimine ve muhalif entelektüelin iktidarın baskısına karşı giderek grup oluşumunu molar düzeyde bir savunma hattında reaktif duygular ekseninde kurarak, onu bütünüyle dışarı kapatma tehlikesine karşı ne yapabiliriz? Bu muhalif entelektüel yeri geldiğinde sözün “gerçek” sahibini hatırlatan bir post-kolonyalist eleştirmen, yeri geldiğinde iktidarın terimlerine saplanmış kibirli bir liberal, yeri geldiğinde ise orta sınıf kimlik şovu yapan bir ortodoks Marksist olarak, iktidarın, sömürünün, eşitsizliğin teşhiri adına bize sınırlarımızı ve parçası olduğumuz iktidar düzeneği içindeki yerimizi gösteriyor ve kanaat toplumunun kurucu ilkelerinden vazgeçmeksizin yeni türde bir

hakikat rejimi kurmaya yöneliyor. Yukarıda bahsettiğimiz grupların hiçbirinin tabii ya da özne gruplar olduğunu söyleyecek bir konumda değiliz; fakat bu reaksiyoner yeni “organik aydın”ların, en temelde parçası oldukları grupları tabiileştirici bir yönde iş gördüklerini söylemek mümkün. Pe-ki, kanaat endüstrisi vasıtasıyla belirli bir siyasal özneyi tahkim etmeye çalışan baskıcı siyasal mantığa ve entelektüelin reaktif duyma, görme ve olma biçimleri tarafından tümüyle yutulularak bir tabiiyet üreticisine dönüşmesine karşı ne yapabiliriz? En kötü durumda iktidarın düşkün bir havarisi olarak kanaat teknikerine dönüşen, en iyi durumda ise muhalif kanaat bloklarının üreticisi olmaktan öteye geçemeyen bir işlevsel entelektüele dönüşmekten kendimizi nasıl sakınabilir, özgürlükçü ve eşitlikçi oluş biçimlerinin, bu kanaatlerin tahakkümüne karşı kaçış hatlarının önünü nasıl açabiliriz? Yoksa kendine bir hakikat arayıcısı, memuru ve bekçisi olarak rol biçen, gerçeğin çölünde yalnız bir şekilde hakikati arayan evrensel entelektüele bir dönüş mü yapmalıyız?

Foucault, evrenselliğin bilinçli gelişkin biçiminin taşıyıcısı olan evrensel entelektüelin yerini, “spesifik sektörlerde, kendi yaşam ya da çalışma koşullarının onları konumlandırdığı noktalarda (konut, hastane, tımarhane, laboratuvar, üniversite, aile ve cinsel ilişkiler)” bilgi üreten ve “bir siyasetleşme olanağından bir başkasına enlemesine bağlar kurma olanağı”na sahip spesifik entelektüelin aldığını belirtmekteydi.¹⁶ Bu spesifik entelektüel iktidarın eleştirisinde yatay ağların nasıl işlediğini gözler önüne sermekle beraber, konjonktürel mücadeleler düzeyinde kalma tehlikesini de içerisinde barındırmaktaydı. Fakat bu yeni entelektüel, günümüz toplumlarının hakikat rejimlerini sarsarak, yeni bir hakikat rejimini oluşturmanın önünü de açabilirdi. Sonuç olarak Foucault’ya göre, “entelektüel için temel siyasi sorun,

16 M. Foucault, *Entelektüelin Siyasi İşlevi*, Ayrıntı, İstanbul, 2005, s. 47-48.

bilimle ilintili olan ideolojik içerikleri eleştirmek ya da kendi bilim pratiğine doğru bir ideolojinin eşlik etmesini sağlamak değil; yeni bir hakikat siyaseti oluşturmanın mümkün olup olmadığını bilmektir. Sorun insanların bilincini ya da kafalarında olanı değil; hakikati üreten siyasi, ekonomik ve kurumsal rejimi değiştirmektir”.¹⁷ Hakikatleri çarpıtılmış ve manipüle edilmiş kanaatlere ve bu kanaatleri de grup oluşumunu merkezine yerleştiren kanaat endüstrisine karşı kuşkusuz spesifik entelektüelin oynayacağı önemli bir rol var; fakat entelektüelin bu kanaatler, reaktif duygular ve narsistik imgeler tarafından tümüyle massedilmeye başladığı ve grup oluşumlarının ardından tabi kılıcı bir yere doğru sürüklendiği bir momentte, bakış açılarını yeniden inşa etmek, değerleri yeniden değerlendirmek ve kolektif oluş imkânlarının önünü açmak için yeni türde bir entelektüel oluşa ihtiyacımız var gibi görünüyor.

Bu kanaat toplumunun hakikat rejimini yerinden edecek entelektüel figürü, kendi ayrıcalıklı konumunun farkında olmaksızın hepimizin bilinci ve vicdanı olma yükünü sırtlanarak evrensele seslenen, bu yolda eşitsizlik, özgürlük, adalet gibi evrensel ilkeleri şeyleştiren, duyarlı ama *apolitik saf bilge* ya da Türkiye’de örneklerine bolca rastladığımız gibi, temel siyasal çatışmalardan uzak durmak adına meta anlatılara sarılarak kendi orta sınıf kimlik siyasetinin üzerini örterek proletaryayı ruhsuz bedensiz boş bir anlatıya, sömürüyü dünyasız, soyut-yapısal bir ilkeye indirgeyen, akademi içerisindeki ayrıcalıklı kültürel-sosyal pozisyonunu tahkim etmek için kendi yaldızlanmış politik imgesine sıkı sıkıya sarılan bir *radikal konformist* veyahut iktidara karşı çıkarken onun reaktif oluş sarmalına yakalanmış, iktidarı teşhir eder-

17 Foucault, a.g.e., s. 52-53. Foucault için “hakikat özgür ruhların ödülü ve uzun yalnızlıkların çocuğu olmadığı gibi, kendilerini özgürleştirmeyi başarmış olanların ayrıcalığı da değildir... Her toplumun kendi hakikat rejimi, kendi hakikat siyaseti vardır”. A.g.e., s. 50-51.

ken bile iktidar tesis eden, kendini kimin kimler adına konuşabileceğinin kanaatler düzenini yaymakla, sözün “gerçek sahibi”ni herkese yeniden hatırlatmakla yükümlü kılmış, dolayısıyla seslendiği grupları peşi sıra molar tabiiyet düzenine doğru sürükleyen *hınçlı muarız*, son olarak da bizlere iktidar karşısında bir şey yapamayacağımızı mütemadiyen hatırlatan ve iktidarın sarsılmazlığını onaylamak için her daim onun yanı başında boy gösteren *bilgili sinik* değildir.¹⁸ İktidarın kanaatler ve duygular düzenini yeniden üreten, bir sosyo-psikolojik tip olarak her yerde boy gösteren bu entelektüel oluş tarzlarına karşı, “kendi dayanıksız cemaatinin kıyısında ya da uzağında” konumlanarak, “bambaşka bir potansiyel topluluğu ortaya çıkarmak, başka bir bilincin ve başka bir duyarlılığın araçlarını oluşturmak için” cesaret göstererek, “kendi az gelişmişlik noktasına, kendi taşra ağzına, kendi üçüncü dünyasına, kendi çölüne” doğru yol alan, kendi dili ve grubu içinde yabancı olmayı üstlenebilmiş bir *minör entelektüel* olmaya çabalamak gerekiyor.¹⁹

Bununla kastettiğim, entelektüelin hakikat adına bir yalnızlığa ve fildişi kuleye çekilmesi değil. Hiç kuşku yok ki ruhu bu iktidar düzenine örselenmiş ve kara vicdan tarafından teslim alınmışlar, tıpkı Kafka’ya yaptıkları gibi mi-

18 Horkheimer’ın *Akıl Tutulması*’nda belirttiği gibi, “bilgili siniklik, uyumluluğun bir başka biçimidir sadece. Bu insanlar gücünün egemenliğini ebedi kural olarak kabul etmeye zorlarlar kendilerini. Bütün hayatları gerek dışarıdaki gerekse içerideki doğayı bastırmaya ve değersizleştirmeye ve kendilerini onun daha güçlü rakipleri ya da vekilleriyle: ırkla, vatanla, liderle, kliklerle ve geleneklerle özdeşleştirmeye yönelik sürekli bir çabadan ibarettir”. Horkheimer, *Akıl Tutulması*, Orhan Koçak (çev.), Metis, İstanbul, 1994, s. 134.

19 G. Deleuze ve F. Guattari, *Kafka: Minör Bir Edebiyat İçin*, Işık Ergüden (çev.), Dedalus, İstanbul, 2015, s. 47-48. Azınlık oluş ve minör oluş tartışması ve Deleuze ile Guattari’nin bu bağlamdaki düşüncelerinin kapsamlı bir değerlendirmesi için bkz. Mustafa Demirtaş, “Minör Edebiyat ve Minör-Oluş”, A. M. Aytaç ve M. Demirtaş (der.), *Göçebe Düşünmek* içinde, Metis, İstanbul, 2014. Derleme, ayrıca Deleuze düşüncesi üzerine önemli bir kaynak olma özelliği taşıyor.

nör entelektüelin neşesini ve onun katettiği eşiklerdeki ve yoğunluklardaki çoğul oluşu göremez ve onu bireysellik- le, apolitiklikle ve yalnızlıkla suçlamaya devam edebilirler. Minör entelektüellik, düşünüldüğünün tam aksine, kanat blokları ve onlara eşlik eden tahayyül biçimlerini yerinden etmek için entelektüelin seslendirdiği ve sözünü parçası kıldığı her bireysel sorunun başından itibaren siyasal olması, dile getirdiği her unsurun kolektif bir değer taşıması, onun majör bir dilin minör kullanımlarını üstlendiği bir bakış açısını örebilmesi ve mevcut iktidar düzenine karşı kaçış hatlarını keşfederek, bu yolda tekilin içinde çoğul oluşun yollarını, sabit kimliklere karşı yeni grup oluşumlarının önünü açacak çapraz siyasal toplumsal bağları bulabilmesi anlamına geliyor. Deleuze ve Guattari, bu tür bir entelektüeli sabit kimliklerin ötesine geçerek hayvan oluşa, kadın oluşa, eskimo oluşa çağrı çıkaran minör edebiyat içerisinde buluyorlardı. Deleuze'e göre, hayvan oluş ya da eskimo oluş kendini hayvan ya da eskimo sanmak, "onu taklit etmek, onu yüklenmek, (onun) gibi yapmak değildir. Bir 'arasında' ve 'içinde' olma hali"dir.²⁰ Bir tür ayırt edilemezlik hali yaratabilme, algılanamaz oluşa çekilme, kendi sınırına, kendi cinsiyetine ve çoğunluğuna ihanet ederek yeni yaşam olanakları yaratabilmektir.²¹ Deleuze'ün ifadesiyle minör oluş, "kendini hayvan sanmak değil, vücudun insani organlaşmasını bozmak, herkesin kendisine ait bölgeleri ve o bölgelerde bulunan grupları, toplulukları, türleri keşfetmesiyle, bedenın şu ya da bu yeğınlık bölgesini keşfetmek"tir.²² Minör entelektüel, aslında majör dilin içerisinde minör bir kullanımı devreye sokarak, simgesel yapıyı parçalayarak, gruplar açısından bir tür heterojenleştirici

20 Demirtaş, a.g.m., s. 349.

21 A.g.m., s. 350.

22 G. Deleuze, *Müzakereler*, s. 20.

rol oynar ve homojen olduğu düşünölen kimlik ve kanaatleri yerinden eder.²³

Minörlük, karşılıklı bir oluşu oluşturan yoğunluk devrelerini ortaya çıkararak, insanın kendi üzerinde başka yollarla onlarınkine (hayvan, kadın, eskimo) benzer etkiler elde edebilmesini, farklı bir yoğunluk düzeyi üretebilmesini ve bir dönüşüm başlatabilmesini ifade eder. Mesele sabit konumlar ve özler varsayımından hareketle iktidarı teşhir etmek, kendini alttan alta kendi başına konuşamayanın sözcüsü konumuna yükselterek onun sözünü yüceltir görünürken kendi pozisyonunu narsistik biçimde doğrulamak değildir. Mesele, sayılarla hiçbir ilgisi olmayan majör dilin içindeki azınlık oluşları harekete geçirmek, “belirli bir dil, ilişki, pratik ve dil karşısında nereye konumlandığımız ve bu konumla ne yaptığımız sorunudur”.²⁴ Normun eleştirisini verirken yeni ikilikler ihdas etmek yerine, deneyimi sarsacak, ahlâki kodları yerinden edecek, değerleri yeniden değerlendirerek kaçış hatlarını kuran yeni bir duygulanım, ilişki ve değişim tarzı üretebilmektir. Bu bağlamda düşünürlerin örnek olarak verdiği, “hayvan-oluş, tam da hareket etmek, bütün olumluluğu içinde kaçış çizgisini çizmek, bir eşiğı aşmak, yalnızca kendileri için değer taşıyan yoğunluklar sürekliliğine ulaşmak; biçimlenmemiş bir maddenin, yersiz-yurtsuzlaştırılmış akımların, gösteren-dışı göstergelerin yararına, bütün biçimlerin ve ‘gösteren’, gösterilen bütün anlamlandırmaların çözüldüğü katışıksız bir yoğunluklar dünyası bulmak” demektir.²⁵

Bu açıklamaların yukarıda ele aldığımız kanaat endüstriyle, grup inşasıyla ve işlevsel entelektüellikle ne ilgisi var denebilir. Oysa doğrudan ve fazlasıyla ilişkililer. Bu kanaat-

23 Deleuze ve Guattari, *Kafka, Minör Bir Edebiyat*, s. 26.

24 Demirtaş, “Minör Edebiyat”, s. 341.

25 A.g.m., s. 38.

ler toplumunu, onun içerisindeki kanaat bloklarının ve duygu demetlerinin sırtı sıvazlanacak basit bir taşıyıcısı veya onun muhalif ya da taraf ağlarının içinde konumlanmış “bizim çocuklardan biri” olarak değil, tam da kendi topluluğunun kıyısına yerleşerek, yazarların insan hayvan arasındaki ilişki örneğinde olduğunu vurguladığı gibi, her şeyin bir dönüşüm olduğu anları, sabit gibi görünen kimliklerin birbirine dayattığı yersizyurtsuzlaşma biçimlerini keşfederek, bu sabit görünen kimliklerin nasıl birbirlerine içkin olduklarını, birbirlerini hızlandırdıklarını ve birbirlerini eşiklerden aşırıldığını göstererek sarsabiliriz.²⁶ Tam da hâkim erkeklik biçimini yerinden edecek, onun içerisinde her daim işleyen, ona mütemadiyen çıkışlar ve kaçış hatları açan “kadın oluş”ları, etnik bir kimlik olarak hâkim Türk imgesini mütemadiyen dönüştüren ve onu yersizyurtsuzlaştıran “Kürt oluş”ları ve bu aynı devre içerisinde sabit bir kadın kimliği ve sabit bir Kürt kimliği inşasını da olanaksızlaştıran, bizlerin içerisine tıklandığı çekmecelerden çıkarak farklı kimlikleri, oluş biçimlerini, onlara ait yoğunlukları deneyimlememizi mümkün kılabilecek olan dönüşümleri yaşamamızı sağlayacak olan bir minör entelektüel konumunu üretmek, bizleri farklı bir noktaya, farklı bir benlik, kimlik ve topluluk tahayyülüne de götürecektir.

Bu tür bir konumlanış, bu kimlikleri bir ikilik içerisine hapsetmek yerine, onları bir sürekli dönüşüm haline getiren ilişkilennemeleri keşfetmemizi de sağlayacaktır. Bugün,

26 Deleuze ve Guattari şöyle demektedir: “Hayvanda her şey bir dönüşümdür ve dönüşüm, hayvanın insan oluşu ile insanın hayvan-oluşunun aynı devresi içindedir. Dönüşüm, iki yersizyurtsuzlaşmanın bağdaşımı gibidir; yani insanın, kaçmaya zorlayarak ya da boyunduruk altına alarak hayvana dayattığı yersizyurtsuzlaşmanın ve hayvanın, insana asla tek başına düşünemeyeceği çıkışlar ya da kaçış yolları (şizo kaçış) göstererek ona önerdiği yersizyurtsuzlaşmanın bağdaşımı; bu iki yersizyurtsuzlaşmanın her biri diğerine içkindir, her biri diğerini hızlandırır ve bir eşikten aşırır.” Deleuze ve Guattari, *Kafka, Minör Bir Edebiyat*, s. 82-83.

iktidar tarafından kendi yaramıza, kendi kimliğimize, kendi dert bildiğimize fazlaca inanan ve kendimize ve “ötekilere” sürekli bizi kuran sınırları hatırlatan bir hali benimsemeye zorlanıyoruz. Çoğunlukla da iktidarın bu zorlayışını aşacak yolları ve halleri kanaatler alanında bulamıyoruz. Bu bulamayıp, kimliklerimizden, yaralarımızdan, dertlerimizden değil, onlarla kurduğumuz ilişkiden, onları kuran duygu yoğunluklarını sabitleme biçimimizden ve onlar karşısında konumlanma biçimimizden kaynaklanıyor. Sözün özü, Deleuze’ün belirttiği gibi, “sorun hiçbir zaman şu ya da bu ayrı grubun doğasından ibaret değildir. Şu ya da bu şeyin (eşcinsellik, uyuşturucu, vs.) yarattığı etkilerin *her zaman başka yollarla yaratılabileceği* çapraz (*transversal*) ilişkilerden ibarettir. ‘Ben şuyum, ben buyum’ diye düşünenlere ve ayrıca bunu *psikanalitik* bir biçimde düşünenlere (çocuklarına ya da yazgılarına gönderme) karşı belirsiz, şüpheli sözlerle düşünmek gerekir”.²⁷ Ancak bu yolla, yani çapraz ilişkileri açığa çıkararak, sarsılmaz gibi görünen ve giderek güçlenen bu kanaat toplumunun hakikat rejimini ve onun bizleri de içine çeken tabii grup oluşumu dinamiklerini dönüştürebilir ve “bütün mercileri sorgulayan bir mikro-siyaset, bir arzu siyaseti” üretmenin yeni yollarını bularak²⁸ “bir öz, bir temel ya da bir neden tarafından zorunlu kılın”mamış bir özgürlük deneyimine, hem kendimiz hem de seslendiklerimiz için kapıyı aralayabiliriz.²⁹ Belki bu şekilde, iktidarın baskısının, şiddetinin hiç olmadığı kadar arttığı bu dönemde, kanaatler hayuzunda geçirdiğimiz bu sözümona kendinden aşırı memnun hayatlarla da mesafelenip, nadir olanı ve söylenmeye değer olanı üretmek ve bu kanaat toplumunu sarmalayan tahakküm rejimine bir son vermek için, yeni türde

27 Deleuze, *Müzakereler*, s. 20.

28 Deleuze ve Guattari, s. 94.

29 J.-L. Nancy, *Özgürlük Deneyimi*, Ara-lık Yayınları, İstanbul, 2006, s. 80.

bilme, görme, olma ve beraber yapma biçimlerini hayata geçirerek, tam da Deleuze'un bize yazılarında sürekli çağrısını çıkardığı şeyi yapabilir, bu kanaat havuzunda başkalarının rüyalarını görmeye artık bir son verebiliriz.

OHAL ve Plebisiter Otoriterlik: Korkuyu Beklemek ya da Demokrasiyi Kazanmak!¹

Spinoza, Hollanda Cumhuriyeti'nin en çatışmalı döneminde yazdığı *Teolojik-Politik İnceleme*'ye bir uyarıyla başlama gereği hissetmişti: "Yığınları ve onlarla aynı duyguların tutsağı olanları, bu sayfaları okumaya davet etmiyorum."² Düşünür bu hatırlatmayı kitle karşıtlığından dolayı değil, kanaatlerin etrafında aşırı kutuplaşan ve hurafelerin peşinden koşanlara uyarıda bulunmak için yapıyordu. İktidara karşı kudretin, baskıya karşı demokrasinin, basmakalıp kanaatlere karşı derin düşüncenin büyük filozofu, *Teolojik-Politik İnceleme*'de bize kanaatlerin ve hurafelerin peşinden sürüklenen kalabalıkların, "ölçüsüzce arzu ettikleri talih kuşunun ardında", umut ve korku arasında salınan sarkaçta çaresizce nasıl bir o yana bir bu yana savrulduğunun canlı bir tasvirini vermekteydi. Aslında kitleleri peşinden sürükleyen bir duygu olarak umut, Spinoza'ya göre "akıbetinden zaman zaman kuşkuya kapıldığımız, gelecekteki ya da geçmişteki bir şeyin fikrinden doğan gelip geçici

1 Birikim, sayı 332, Aralık 2016.

2 Spinoza, *Teolojik-Politik İnceleme*, Dost, Ankara, 2008, s. 51.

bir sevinçtir”.³ Umut, batmakta olan geminin direğine Ernst Bloch’un bahsettiği o “son bayrağı” çakarken, farkında olalım ya da olmayalım, kendini her zaman kaygının onun için açtığı o kaygan zeminde var ederek başarmaktadır bunu. Filozofa göre korku ise, “başımıza gelecek diye evhamlandığımız büyük bir kötülüğü daha hafif bir kötülükle atlatma arzusudur”.⁴ Bu haliyle umut ve korku, sadece kanatların ve hurafelerin peşine taktığı zihinlerimizi değil, temel insan arzularımızı da sadeleştirerek iktidar için daha yönetilebilir hale getirir. Modern iktidarlar bu hakikati çok iyi keşfettiği için, Machiavelli’nin prenze gerekli durumlar için tavsiye ettiği dehşetli ve bir kerelik şiddet gösterilerini değil, korkuyu ve kaygıyı gündelik hayata mündemiç hale getirmeyi ve şiddetin yanı başındalığını yurttaşlarına her an hissettirerek, büyük felaketlerden sakınmak adına onlara daha küçük bir felaket arzusunu sürekli duyumsatmayı daha çok tercih ederler.

Uzun zamandır bizler de umut ve korku sarkacı içinde salınıyor ve bu salınımı var eden, onu ayakta tutan ve besleyen nedenleri ve bu sarkaç dolayımıyla kendini vücuda getiren mevcut iktidar düzeneğini anlamaya ve kavramaya çaba sarf ediyoruz. Fakat bu salınımda yeni bir durumla karşı karşıyayız: Bizzat hayatlarımızın ve ruhlarımızın içine sıkıştığı bu sarkaç, artık geldiği noktada söz konusu kavrayış çabamızı felce uğratarak, gündelik var oluşumuzu dahi kilitler durumda. Hemen yanı başımızda bombalar patlar ve başta Kürt meselesi olmak üzere, memleketin temel siyasal sorunları uğruna bu kadar çok insan hayatını kaybederken, toplumun bu sorunlara karşı çözüm üretme çabası bu kadar zayıflamış, kaybedilen yaşamlara karşı umursamazlığı bu kadar

3 Bkz. Spinoza, *Ethica*, Çiğdem Dürüşken (çev.), Kabalcı, İstanbul, 2012, s. 221-222.

4 A.g.e., s. 231.

artmışken ve son olarak ilan edilen olağanüstü halin ardından bütün muhalif sesler tek tek susturulurken, başka tür-lüsünün olması da beklenemezdi zaten. Fakat en çok böyle zamanlarda, tam da bu korku düzeneğinin bastırmak isterken ifşa ettiği hakikati unutmamalıyız: Ne diyordu Turgut Uyar, “kimse yoktur umut etmemeyi önleyecek” dediği şiirinde: “Gene de soluğumuz/bir orman yangını sanılır oralarda buralarda.” Yoksa bunca telaşe neden?

Eğer her demokrasinin kitlelerin korku ve umut sarkacı içinde savrulurken kendini mütemadiyen korkunun tahakkümü altında bulduğu bir Schmitt momentı varsa, sarkacın dayandığı dehşet dengesinin içinde yaşayanlar için daha fazla sürdürülemezliğini aşikâr kılan, bir toplumda bas-kın olan buyurgan politik imgeleri ve onlara sıkı sıkıya bağlı kanaatleri birbirine teyelleyen duyguların menteşesini gevşeterek, tüm değerleri yeniden değerlendirmeye çağrı çıkaran, mevcut siyasal öznelliklerin dayandığı güç siyasetini yerinden ederken siyasetin kurucu boşluğunu ve temelsizliğini yeniden açığa vuran ve her şeyden önce de, eşitlik ve özgürlük doğrultusunda varlıklarını ifade etme kudretlerinin ellerinden ilelebet alınması girişimine karşı, ezilenlerin ve dışlananların “gerçek olağanüstü hal”i ilan etmeleri için tarihin el frenine olanca kuvvetleriyle asılarak, demokrasileri gelmekte olan “kıyamet”iyle yüzleşmek zorunda bırakan bir Spinoza (demokrasi/cumhuriyet) momentı de vardır. Türkiye siyasetinde bu momentin hâlâ çok uzağındayız gibi görünebilir; çünkü uzun bir süredir zihinlerimiz korkuyu beklemekle meşgul. Siyasal iktidar, bu meşguliyet içinde bizlerden, işimize, hayatımıza, sevdiklerimize dair, sürekli olarak “henüz değil ama her an olabilir” duygusunda kendini dışavuran ve zihinlerimizi olduğu kadar bedenlerimizi de kasvetle doldurarak, haletiruhiyemizi yer yer güçlü bir dehşet hissiyle çevreleyen bir kaybetme korkusuyla yaşamaya alış-

mamızı istiyor. Hiç kuşku yok ki bu kaygı ve korku, en seçkin zihinleri bile kilitleyerek köreltiyor ve bizleri korkudan özgürleştirecek kolektif imkânların üzerini örter ve bu imkânları onların peşinden koşanlar için görünmezleştirirken, eşitlik, adalet ve özgürlük isteyenleri bir kez daha ruhen, aklen ve bedenen kudretsizleştiriyor. Dersliklerimizden sokağa, işyerlerimizden bedenlerimize hayatın her alanına yayılmaya başlayan bu korku ve kaygı, sadece kolektif siyasal sonuçlar doğurmuyor hiç kuşkusuz. Oğuz Atay'ın *Korkuyu Beklerken*'de yazdığı gibi, kişiyi korku veren tarafındakinden çok daha önce, ilk olarak kendi gözünde küçülterek, maruz kalanlarda haysiyet yaraları da açıyor. Sokaklardan önce bedenlerimizde ve ruhlarımızda kendini örgütlemeye girişen bu korku ve kaygı, bizleri tümüyle birbirinden yalıtarak yalnızlaştırmayı, olan biten karşısında topyekûn çaresizleştirmeyi ve pek tabii ki tüm varlığımızı saracak şekilde iktidar karşısında kudretsizleştirerek, bizleri gelmekte olana karşı seyircileştirmeyi amaçlıyor. Kabul edelim ya da etmeyelim, bu strateji şimdiye kadar amacına da ulaştı gibi görünüyor.

Korku salmaya dayalı bu despotik düzeneğin Türkiye'de başarılı olmasının ardında yatan en temel nedenler, hiç kuşku yok ki her yönüyle parçası olduğumuz siyasal süreçlerle ilişkili. Bizlerin mevcut siyasal çatışmalar içindeki konumlanışlarıyla ve bu çatışmalar içindeki suskunluklarımız ya da mırıldanmalarımız eliyle değirmenine sürekli su taşıdığımız, giderek daha fazla güç istemi ile şiddet gösterilerine gömülen, gün geçtikçe daha çok basmakalıp kanaatler ile hınç ve öfkeye dayalı duyguların üretim ve dolaşımına dayanan ve çok uzun zamandır siyasal sembollerin ve bu sembollere yatırılmış otoriter arzuların muhafazasına fazlasıyla dayalı hale gelen Türkiye siyasetinin sağlığı ve bu siyaseti yapılandıran sorunlara çözüm üretemememiz bu düzeneğin temel dayanağını oluşturuyor. Sol hareketin bu sağ siyasetin oluşu-

mundaki payı, hiç kuşku yok ki uzun süredir devam edegelen sola yönelik baskı ve şiddetle ve örgütlü itibarsızlaştırma çabalarıyla kolayca açıklanamayacak düzeyde. Genel olarak apolitikleşen ve uzun bir süredir “sınıf”, “halk”, sömürü ve neoliberalizm gibi kavramları şeyleştirerek, onları sadece kendi kimlik ifşasının ve siyasetinin temeli haline getirmek suretiyle söyleminin parçası kılan, sınıf siyaseti lafzı altında uzun zamandır kimlik siyaseti, emperyalizm lafzı altında uzun süredir devletçilik, siyaset lafzı altında katı bir ahlâkçılık yapan klasik ortodoks sol; toplumu demokratikleştirecek antagonizmalar yaratma kudretinden yoksun olan ve tam da bu yoksunluktan dolayı güç mücadelesi içinde toplumu kutuplaştırabilen aktörlerin gölgesinde siyaset yapan ve kendi siyasetsizliğini örtmek için hâkim aktörlerin yarattığı kutuplaşmanın terimlerini mütemadiyen ödünç alan reaksiyonerlik ve kibir yüklü bir liberal sol, halkı *ethnosa*, siyaseti devlete, kamusal aklı devlet aklına indirgemiş, cumhuriyetçi ideoloji ile ortaklığı sadece dar bir yurttaş kavrayışıyla sınırlı ve ne sosyal ne de demokrat olan bir devletçi sol, geçtiğimiz on küsur yılda siyasal alanı eşitlik ve özgürlük doğrultusunda genişletecek tek bir anlamlı siyaset üretemedi.

Kuşkusuz bu listedeki aktörler, hatalar ve nedenleri daha da uzatılabilir. Fakat kabul edelim ki bu denklemin içinde kendimizi bulamıyacak ve bu tariflerin adaletsiz olduğunu düşünsek de hepimiz söz konusu tarihin öyle ya da böyle parçasıyız. Kendimizi sürecin dışına koymaya, özeleştiriyi ya da özdüşünümseşlik adı altında, eleştirinin temelini sözümona içeri taşımak yoluyla kendimizi eleştiriye karşı kapatma kibrini göstermeye ya da bu topraklarda en iyi yaptığımız şey olan, başkalarının hatalarıyla kendimizi avutmaya gerek yok; çünkü artık bunların ne yeri ne zamanı ne de artık yapageldiğimiz bu tür şeylerin bir anlamı var. Tarihin çok hızlandığı bir anda, süratle şiddetli bir siyasal dönüşüme doğru

gidiyoruz ve böyle dönüşüm anlarının tek panzehiri –dünya tarihinden biliyoruz ki– tarihi daha da hızlandırmaktır.

15 Temmuz darbe girişimi ve OHAL süreciyle yeniden gündeme gelen başkanlık sistemi talebi ile beraber, artık Türkiye'nin siyasal sorunlarının ele alındığı idari, hukuki ve siyasal düzlemin bütünüyle değişeceği, siyasetin etrafında inşa olduğu kavramların tümüyle dönüşümden geçeceği, siyasalı yapılandıran temel güç dengelerinin yeniden düzenleneceği özgül bir döneme giriyoruz. Bu dönüşüm, siyasal alanın topyekûn dönüşümünün habercisi olduğu kadar, siyasal alanın mevcut olandan çok daha fazla daralmasını, muhalif aktörlerin pasifleştirilmesini ve Türkiye'nin şimdiye kadar olmadık tarzda ve ölçekte siyasetsizleştirilmesini amaçlıyor. AKP'nin uzun süredir izlemekte olduğu siyaset hiç kuşku yok ki bu dönüşüme gebeydi ve bugün asıl meyvesini vermeye oldukça yakın. Fakat bunun nasıl bu kadar olası hale geldiğini anlamak için AKP'nin ve Türkiye siyasetinin bu süreci doğuran hâkim eğilimlerine bir kez daha yakından bakmakta ve bunların üzerinden geçmekte fayda var.

AKP uzun süredir, lider etrafında kenetlenmeyi sağlamak için onunla özdeşlemeyi tetikleyen reaksiyoner duyguların ve kanaatlerin üretimine, parti ve taban arasında karşılıklılığı kuracak çıkar ve dayanışma ağlarının örülmesine ve tehdit altında olma hissinde demirlenen paranoyak komplo teorilerinin dolaşımına dayalı bir haletiruhiyenin yaygınlaştırılmasını temel alan bir otoriter popülizm siyasetini izliyor. İzlenen reaktif-milliyetçi popülizmin temel amacı, merkezinde dindar Sünni Türklüğün olduğu bir siyasal topluluğu inşa etmek. Bu bağlamda dindar Sünni Türklük, zaman zaman siyasetin meşruiyetinin kaynağı olarak halkı oluşturan diğer bileşenlerin yanına konulsa da, söz konusu Sünni Türklük aslında tüm halkla özdeşleştirilirken, halkın varacağı ve varması gereken mutlak istikamet olarak da sunul-

yor ve bu anlamda siyasetin hem öznesi hem de nesnesi olarak vücut buluyor. Hiç kuşku yok ki bu siyasal bedenin asıl vücuda geldiği yer, bunu bir performans olarak da sergileyen Cumhurbaşkanı Recep Tayyip Erdoğan. Bu siyasal topluluğun inşası sürecinde AKP'nin başardığı şey, sadece halkı millete, halk iradesini parti iradesine, demokratik siyasetin sahiplenilemez olan biçimsel boş alanını sahip olunabilir bir mülke dönüştürmek değil, aynı zamanda bir kanaat toplumuna dönüşen Türkiye'de kanaatler alanını egemenin iradesiyle birleştirmek yoluyla, Recep Tayyip Erdoğan'da ve AKP'nin siyaset üreticilerinde tecessüm eden iradeyi, toplumun kanaatlerinin yegâne ifadesi olarak kurmak ve sunmak. Seçimlere dayalı olarak ortaya çıkan ve AKP eliyle tüm ulusun iradesi düzeyine yükseltilen bu iradenin, mütemadiyen tekleştirme gayretinde olduğu kanaatler alanı, imzacı akademisyenler, medya, siyasi partiler, sanal ortam ve entelektüeller üzerindeki baskılar aracılığıyla, bugün arzulananaya yakın bir biçimde tekleşmiş görünüyor.

AKP açısından 15 Temmuz darbe girişimi, iktidar alanı, bilgi alanı ve hukuk alanını tek mantık etrafında birleştirme ve lider kültü üzerinden yüceltilen, biz ve onlar ayrımında demirlenmiş reaksiyoner-milliyetçi popülizmi nihai aşaması olan plebisiter otoriterizme evriltme çabasında en önemli fırsat olarak ortaya çıktı. Dolayısıyla Türk sağı artık, kuvvetler ayrılığını tümüyle ortadan kaldırarak, yasama ve yürütmeyi kendinde birleştirip milleti ile aracısız ilişki kuracak, sadece bürokrasinin değil, Anayasa Mahkemesi'nden Danıştay ve Yargıtay'a, seçimle oluşturulmadığı için "siyasal olmayan" tüm kurulların vesayetini ortadan kaldıracak ve hareket, devlet ve millet arasındaki kopmaz bağlantının vücuda gelmiş hali olarak tüm toplumun iradesini ortaya koyacak bir liderlik fikrine dayalı plebisiter otoriterizm rüyasına çok yakın. Gezi direnişi ve 7 Haziran seçimleri partinin bu

yoldaki yılmaz adımlarla yürüyüşünü sekteye uğratmış gibi görünüyordu. Fakat AKP, bu iki süreci sönümlendirmek için süratle güvenlik devletini canlandırarak, aşırı milliyetçi ve hınç gibi yıkıcı duygulardan mülhem toplumsal reaksiyonerliği kışkırtmaktan da geri durmadı.

AKP'nin bu yolda izlediği iç ve dış politika, sadece kısa süreli de olsa kurulan toplumsal barışı ortadan kaldırmadı, aynı zamanda kanlı darbe girişiminde açığa çıktığı gibi, devlet iktidarını da muazzam bir tahribata uğrattı. Uzun yıllar süren mücadeleler sonucu, toplum nezdinde yeni yeni insan hakları problemi olarak görülmeye başlanan Kürt meselesi, tekrar bir şiddet, güvenlik ve egemenlik problemine dönüştü ve yönetilebilir olmaktan tümüyle çıktı. Hiç kuşku yok ki, Rojava sonrası Kürt meselesinin, artık Türkiye için sınırların ötesinde bir mesele haline gelmesinin de bunda çok önemli bir etkisi var. PKK'nin özerklik ilanı altında izlediği şehir savaşları stratejisi ile beraber, Kürt meselesinin bir egemenlik sorunu olarak yeniden kuruluşu her iki taraf açısından da tescillenmiş oldu. Çatışmalar, ardında hemen hemen tamamı yıkılan şehirler, binlerce ölü ve evlatlarına, doğup büyüdüğü yerlere, kendi hayatlarına kahrolan yüz binlerce insan bıraktı. Bu kadar yıkımın ve ölümün ardından parti tarafından TOKİ aracılığıyla birlik, ortak bir yaşam ve ortak bir ülke inşa edileceği söylenip duruyor. Nasıl inşa edileceğini birlikte göreceğiz. Kamusal akla ve vicdana dayalı olarak, eşitlik ve insan hakları temelinde bu soruna bir çözüm aramak ve haysiyetli bir barışı bu topraklarda inşa etmek, bundan sonra belki çok uzun yıllar ve daha nice canlar alacak. Sonuç olarak, 7 Haziran seçimleri ile yakalanmış olan gerçek demokratikleşme olanağı tümüyle boğulmuş oldu.

Bu gelişmeler yetmezmiş gibi, AKP'nin bölgede izlediği Sünni blok inşa etme hevesleri, memleketi süratle bir başka savaşın da içine çekiyor. Hiç kuşku yok ki içerideki çatışma-

lara eklenecek olan bu yeni maceralar, savaş aracılığıyla siyasal alanın daraltılması ve muhalif güçlerin siyasetleştirilmesi gayretini daha da derinleştirecek. Bu iç ve dış politikaya ek olarak, hem muhalif grupları güç denkleminin dışında bırakma çabasını devlet sathına yaymak, hem de devlet aygıtlarını tümüyle kontrol altına almak için izlenen kurumları “işgal etme/ele geçirme” stratejisinin sonucu olarak, devlet iktidarının altını oyan muazzam bir kurumsuzlaşma süreci de ortaya çıktı. Şüphesiz bu kurumlar, Batı’daki muadilleriyle kıyaslayınca çok zayıftılar, ama bu kurumların normatif temellerini göz önüne almayan ve olduğu kadarıyla bu temeli aşındıran “ele geçirme stratejisi”, tahribatı başka bir düzeye taşıdı. Sonuç olarak, başarılı olsaydı temel hak ve özgürlüklere ağır bir darbe indirecek olan 15 Temmuz askerî darbe girişimi, tam da bu koşullarda gelmekte olan şiddetli bir yönetim krizini restorasyon ve rejim değişimine dönüştürmenin yolunu açtığı için “Allah’ın bir lütfu” olarak algılandı. Darbe AKP için, başta FETÖ olmak üzere sadece tüm muarızlarını devlet aygıtlarından temizlemenin değil, aynı zamanda darbe karşıtı gösterilerde provası yapılmaya çalışılan devlet, millet ve hareket birlikteliğinin en güçlü tohumlarının ekilmesini sağladığı ve bu birlikteliğin ön temsillerinin sahnelenmesine vesile olduğu için de çok önemli bir fırsat olarak ortaya çıktı.

İşte bu bağlamında OHAL, tam bu geçiş dönemini ve rejim değişimini düzenlemek için Schmitt’in bahsettiği gerekli yetkeyi sağlıyor. Schmitt, normal olmayan durumun normal durumunu tesis etmek için OHAL döneminde devreye giren icra komiserinin, normal durumun kanun koyucusundan farklı olduğunu belirtmekteydi. Schmitt’e göre, “icra komiseri, bir ‘kanun koyucu’ ve onun ‘tedbirleri’ birer ‘kanun’ olarak” görüldüğü takdirde, meselenin esasındaki parlamenter demokrasiyle uyumsuzluk nedeniyle, “icra komiserinin

‘kanun koruyucu tedbirlerinin’ parlamenter yasama devletinin kanunilik sistemini gerçekten yıkması kaçınılmaz” hale gelmekteydi.⁵ Sonuç olarak hukuk yaratan icra komiserinin elindeki avantajlar muazzamdır ve “yürütmenin talimatlarına karşı incelikle inşa edilmiş hukuki güvence sisteminin tamamını fiilen anlamsız hale” getirerek, burjuva hukuk devletinin çekirdeğini teşkil eden kişi özgürlüğü ... ve mülkiyet hakkının ... mevcut bulunmadığı” bir düzen yaratabilir.⁶ İcra komiserinin aldığı tedbirlerin kanun kuvvetinde kararnamelere dönüşmesiyle birlikte, “heterojen ve yeni bir fikir silsilesi anayasanın kanunilik sistemine” girmeye başlar.⁷ İşte tam da bu nedenlerle Schmitt, olağanüstü halde ortaya çıkan bu icra komiserliğinin, parlamenter yasama devletinin kanunilik sistemine kökten tesir ettiğini belirterek ekler: “*diktatör*’ün şahsında bir *‘legislatur’*dan ziyade bir icra komiserinin saklı olduğu görülür. Parlamantonun şahsında sadece il-keden yoksun olduğu görülen şey diktatörün şahsında doğal bir pratik olurken, yasama yetkisi de onun eyleminin silahına dönüşür. Başka bir ifadeyle genel bir kararname yayınlamak yerine, derhal ve doğrudan müstakil bir talimat verebilir” ve parlamenter sistemin tam da kalbinde yer alan bu hukuki boşluk ve kendisine tanınan yetki vasıtasıyla, “kendi şahsında yasamayı ve kanun uygulamayı” birleştirerek, “bizzat koyduğu normları kendi doğruca uygular.”⁸ Schmitt’in bahsini ettiği icra komiserliğini bugün Türkiye’de bizzat deneyimliyoruz ve söz konusu icra komiserliği bizi adım adım plebisiter bir lider “demokrasisi”ne doğru götürüyor.

AKP tarafından, başkanlık sistemi adı altında her fırsat bulunulduğunda gündeme getirilen ve partinin kanaat tek-

5 Bkz. Carl Schmitt, *Kanunilik ve Meşruiyet*, Mehmet Cemil Ozansü (çev.), İthaki, İstanbul, 2016, s. 86.

6 A.g.e., s. 88-89.

7 A.g.e., s. 91.

8 A.g.e., s. 88-89.

nisyenlerinin tariflerinden anladığımız kadarıyla söz konusu olanın başkanlık sistemi değil de, liderin tek başına belirleyici olacağı, lider ile millet arasındaki doğrudanlık üzerine kurulu ve sonuç olarak parlamentonun safdışı kalacağı plebisiter bir otoriterizm olduğu ortada. Bu sisteme bizi sürükleyen eğilimler, aslında Türkiye siyasetinde uzun süredir görünür durumda. AKP'nin yukarıda tariflediğimiz devlet iktidarı, millet ve siyaset kavrayışı ile reaksiyoner-milliyetçi popülizm siyaseti, plebisiter otoriterliği başından itibaren içeriyordu. Hem parti içindeki hem de dışındaki tüm engellerin kaldırılmasından sonra, şimdi bu eğilimler ve anlayış radikalleştirilerek sonuçlarına ulaştırılmaya çalışılıyor. Max Weber, Carl Schmitt ve Joseph Schumpeter gibi teorisyenlerin mesele üzerine çalışmalarından da anlaşıldığı gibi, plebisit, "halkın kararı" demek olan düz anlamından oldukça farklı bir şeyi ifade ediyor.⁹ Bu saptama Türkiye örneği bağlamında yürütülen genel tartışma için de kesinlikle doğru. Schmitt'in bakış açısından siyasal meşruiyetin, "anayasal normların üzerinde ve dışında" doğrudan halka dayandığı ve parlamenter demokrasinin parçalılığının aksine başkanın şahsında bu birliğin tecessüm ettiği plebisiter rejim, bilindiği gibi yurttaş aktivizminin tam aksine yönetilme pratiklerini öne çıkarıyor.¹⁰

Jeffrey Edward Green, Nadia Urbinati gibi siyaset bilimcilerin ortaya koyduğu gibi, plebisiterliğin yükselişini teşvik eden eğilimler sadece Türkiye siyasetinde değil, Avrupa ve ABD'de de uzun süredir belirleyici bir rol oynuyor.¹¹ Bu eği-

9 Plebisiter demokrasinin kapsamlı bir analizi için bkz. Jeffrey Edward Green, *Eyes of the People*, Oxford University Press, New York, 2010, s. 122.

10 Bkz. Urbinati, *Democracy Disfigured*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, Londra, s. 173.

11 Bkz. Nadia Urbinati, *a.g.e.* Söz konusu eğilimlerin yükselişini tetikleyen etkenlerin etraflıca analizi için bkz. Green, *a.g.e.*, s. 120-139. Bu kısım Green'in sıralamasını takip etmektedir.

limlere kısaca göz atmak aslında bizi neyin beklediğini anlamak açısından da son derece faydalı: İlk olarak, plebisiter siyaset, Tükiye'den fazlasıyla aşına oluşumuz gibi, siyaseti tümüyle imgeler ve kanaatler etrafında kurulu hale getiren kitle iletişim araçları vasıtasıyla yürütülüyor. İkinci olarak bu tür bir siyaset, reaksiyoner-milliyetçi popülizm örneğinde olduğu gibi siyasetin kişiselleştirilmesini yücelterek, liderin şahsına güveni, siyasal arzuların ve siyasal iradenin tecessüm alanına dönüştürüyor. Bu anlamda da devlet içinde en önemli kurum olarak devlet başkanlığını öne çıkartarak liderliğin başkanlığa evrilmesinin önünü açıyor.¹² Üçüncü olarak da, yürütmenin güçlenmesiyle başa baş giden, takdir yetkisinin sorgusuz sualsiz artışı beraberinde getiriyor; çünkü toplumun ve devletin içinden geçtiği olağanüstü haller hiç bitmiyor. Bu takdir yetkisinin artışı, sadece olağanüstü hal durumları için değil, olağan hal içinde de liderin iradesinin öncelikli hale gelmesini sağlıyor. Dördüncü olarak, plebisiter rejim, liderin kamusal kanaatleri biçimlendirdiği, manipüle ettiği ve ürettiği, bu üretim ve manipülasyon yoluyla bir karar verme biçimi olan çoğunluk kuralının saf bir yetkilendirme biçimine dönüştüğü bir siyaseti destekliyor. Bu anlamda, hislerin harekete geçirilmesine, buna uygun imgelerin dolaşımına ve kanaatlerin üretimine dayalı bir reaktifliğin toplum sathında mütemadiyen yayılımını teşvik ediyor. Son olarak da, halkın sesine değil de, gözüne ve bakışına dayalı bir demokrasi anlayışının devreye sokulması anlamına geliyor ki bu bazı siyaset bilimcilere göre son derece olumlu bir gelişme.¹³

Iddia edildiğinin tam aksine, plebisite dayalı bir lider demokrasisi, demokrasiyi evet ve hayırdan oluşan bir karar alma rejimine indirgerken, demokrasinin ortaklık ve kolektif

12 Green, *a.g.e.*, s. 124.

13 Bkz. Green, *a.g.e.*

irade oluşturma yönünü tümüyle ortadan kaldırıyor ve halkın siyasal etkinliğini seçimlere, daha doğrusu evet ve hayıra indirgemek vasıtasıyla tümüyle liderin hedefleri doğrultusunda massediyor. Bu tür bir plebisiter lider rejimi, halkın bir kısmının kanaatlerinin siyasal meşruiyetin yegâne kaynağı haline getirmenin sonul noktası olduğı kadar, egemenin bu kanaatleri manipüle ederek, bu kanatler ile kendi iradesinin bir ve aynı şey haline getirilmesinin de son durağıdır. Plebisite dayalı bir rejim, popüler olan ve kamu arasındaki ayrımın siyaseten silinmesi; seçimlerin bir yetkilendirme aracı olmaktan çıkıp istisnai durumla başa çıkacak olan lidere duyulan güvenin tasdikine dönüşmesi; temsili kurumların, anayasal sınırların, güçler ayrılığının ve temel hakların sınırlandırılmasına yönelik hukuki güvencelerin, olağanüstü durumda devleti hızlı davranmaktan alıkoyan bürokratik vesayetin birer işaretime dönüştürölerek süratle altının oyulması anlamına geliyor. Bu gelişmelerle birlikte plebisiter rejim, halkın bir gösteriye dönüşmüş olan ve liderin sergilediğı performans, temsil ve imgelerin üretimine dayanan siyasetin, pasif bir izleyicisine dönüşmesini; liderin aurasını sarmalayan ve sergilenen coşkun duyguların izleyicilerin üretilmiş kanaatlerinin onay mercii olarak iş görmesini ve bir özdeşleşme noktasına dönüşen bu duyguların, onları yeniden üretenler için, aynı zamanda bir haz işlevi üstlenmesini içeriyor. Sözüün özü, plebisiter rejim iktidarın sınırlandırılmasına yönelik, seçimlerle edinilen onaya dayalı plebisiter “demokratik” liderliğin, son kertede plebisiter diktatörlüğe dönüşmesine engel olacak tüm hukuksal ve siyasal güvencelerin önce askıya alınması, sonra da tümüyle işlevsiz hale getirilmesi anlamına geliyor.¹⁴ Üç aşağı beş yukarı başkanlık sistemi adı altında memlekette hayata geçirilmeye çalışılan şey de bu.

14 Bu nitelikler Urbinati ve Green'in çalışmalarından hareketle derlenmiştir. Bkz. Urbinati, a.g.e. ve Green, a.g.e.

Bir türlü adı konulamayan, üniter sistemi koruyacağı söylenen ve güçlü kuvvetler ayrımı gibi başkanlık sisteminin temel unsurlarının hiçbirini getirmeksizin başkanlığı getireceği iddia edilen sistem, aslında ilk elde plebisiter bir lider rejimi. Bu rejim kurumsallaştıktan sonra gidebileceğimiz yegâne doğrultunun ne olduğunu söylemeye gerek bile yok sanırım. İşte bu tür bir rejim yukarıda anlatılan vasıflarıyla beraber geleceği için, siyasalın, onu oluşturan unsurlar-arası bileşimin ve siyasal etkinliğin de dönüşümü, siyasetin alanının hiç olmadığı kadar sınırlandırılması anlamına geliyor. Korkuyu beklerken beklediğimiz şeyin bu olduğunun farkında olmamız gerekiyor. Korku, Heidegger'in bahsettiği gibi insanı dehşetli bir şeyin gelmekte olduğu hissiyle doldururken, insan zihnini de bu doğrultuda kendisinden başka hiçbir şeyle iştigal edemez hale getiriyor. Oysa her zaman insanın ancak başkalarıyla keşfedebileceği bir ihtimal daha var: Siyasal imkânların ufkunu aşmak pahasına demokrasi için mücadele etmek ve her yere yayılan korkuyu, her zaman iktidarın varsayımlarını doğrulamak için orada hazır bulunan sinizmi ve tahakkümün bedenlerimize ve zihinlerimize bizleri soluksuz bırakmak için mütemadiyen naksettiği kaygıyı ortadan kaldırmak için, varoluşlarımızı birbirine açacak, bizleri yeniden bir araya getirecek, herkesin biricikliği içinde bir olumlanması/değerlenmesi olarak vücuda gelecek bir ortaklığı yeniden tesis etme çağrısı çıkarmak. Jean-Luc Nancy buna demokrasinin ruhu/hakikati diyordu.¹⁵ Bizlerin yeniden, Nancy'nin güzel ifadesiyle “hep birlikte, herkes ve herkesten biri olma” duygusunu yaşama olanağını ifade eden ve içerisinde herkesin ölçüştürülemez değerinin/haysiyetinin tanındığı bir varoluş tarzını inşa etmek için, “imkânların ufku olarak kalan bu ufku”, Nâzım ustanın deyişiyle “bir

15 Bkz. Jean-Luc Nancy, *Demokrasinin Hakikati*, Murat Erşen (çev.), Monokl, İstanbul, 2012.

ağaç gibi tek ve hür ve bir orman gibi kardeşçesine” katetmek ve bunun için gerekli olan atılımı hep birlikte gerçekleştirmek.¹⁶ Aksi halde adaletin, haysiyetin ve her geçen gün daha fazla özgürlüğün bir inkârına dönüşen bu siyasal yapı içinde sürüklenmeye ve güç istemiyle, zenginleşme arzusuyla ve tahakküm etme özlemiyle giderek daha fazla dolan bu siyasal yapının beraberinde karşılıklılığa, dayanışmaya ve ortaklığa dayalı toplumsal kurumları ve ilişkileri de çürüten dönüşümünü sadece izlemeye devam edeceğiz.

Machiavelli’nin saptadığı gibi, her rejim belirli bir bozulma eşiğine sahiptir ve bu bozulma sadece kurumlar düzeyinde iş görmez. Söz konusu çürüme bizzat cumhuriyetlerin ve prensliklerin asıl kurucu unsurları olan insanları da içine çeker. Bozulma kök saldıkça da “artık insanlar arasındaki adalet ortaklığı yerini suç ortaklığına” bırakır.¹⁷ Necmi Erdoğan’ın 10 Ekim Katliamı’nın hemen ardından çok yerinde bir şekilde sorduğu “Bizi bir toplum yapan nedir?” sorusu,¹⁸ Rousseau’nun uzun yıllar önce söylediği gibi, siyasetin bizleri doğrudan ne yaptığıyla ilişkili hiç kuşkusuz. Tam da bu yüzden bizi bu “cehennemden” çıkaracak yegâne şey, sadece ve sadece yeniden siyasete inanmak ve bunun için de toplumdaki eşitlik, özgürlük ve adalet taleplerini radikalleştirerek, anti-siyaset yüklü ve baskıcı bu tür atılımları göğüsleyebilecek bir demokratik projeyi toplumdaki herkes için üretmek. İçeriğini dolduramasak da bu talebin arkasındaki arzudan asla vazgeçmemeli ve Horkheimer’ın iktidarı doğrulamak için her zaman onun yanı başında durdu-

16 Nancy, Mayıs 68’i bunun bir örneği olarak tariflemektedir. Bkz. Nancy, *a.g.e.*, s. 24-25.

17 Bkz. N. Machiavelli, *Söylevler*, Alev Tolga (çev.), Say, İstanbul, 2009. Yine çevirmenin söylevlere yazdığı kısa ama özlü önsöz için bkz. Alev Tolga, “Çevirenin Önsözü”, *Söylevler* içinde.

18 Erdoğan’ın hepimizi düşünmeye sevk eden yazısı için bkz. “Türkiye Bir Toplum mu?”, *Birgün*, 18 Ekim 2015, <http://www.birgun.net/haber-detay/turkiye-bir-toplum-mu-92688.html>

ğunu söylediği o çok bilgili sinizme ya da kendi siyasetsizliğimizi örtmek için tarih-üstü kavramların konformist çekiciliğine yenik düşmemeliyiz. Ne kadar üzerimize çökerse çöksün, ne kadar nefessiz bırakırsa bıraksın, radikal bir tahayyül ve kolektif bir zekâyı harekete geçirmenin yollarını ilk önce kendi içimizde arayarak, kimseyi ve hiçbir “ruhu” beklemeden, her zamankinden daha kararlılıkla yeniden yola koyulmalıyız. Evet, bu coğrafya kaderimiz, ama ona sahip çıkmasak da bu coğrafyayı bir yönüyle biz kaderleştirdik. Bu kadarı artık sahiplenerek gidişata dur demezsek, hayatlarımız gün geçtikçe daha da fazla kaygı ve korkunun tutsağı olacak. Bu yüzden, büyük analizleri, Godot’yu beklemeyi, küçük farklarla kendini tatmin eden narsist kişiliklerimizi, mesnetsiz hınçlarımızı, konformist tutumlarımızı bir yana bırakıp, acilen bir demokrasi bloğu ve yurttaş hareketi için çalışalım. Nereye gidersek gidelim yeni bir ülke bulamayız, nereye bakarsak bakalım başka bir deniz göremeyiz. Bu ülke onun içinde yaşayan tüm canlıların ve biz de her şeyimizle bu ülkeyiz. Bu gerçeği hiçbir siyasi hareket, hiçbir askerî darbe, hiçbir siyasal rejim değiştiremez. Bunu kuvvetli bir biçimde beraber yeniden hatırlamanın ve birbirimize tekrar hatırlatmanın zamanı çoktan geldi.

Başladığımız yere, kudretin ve varlıkta sebatın filozofu Spinoza’ya geri dönersek, ancak bu gerçeği yeniden hatırladığımızda ve birbirimize hatırlatmanın yollarını bulduğumuzda, nefret, hınç ve korkuya dayanan bu siyasal atılımı aynı kuvvette başka duygu ve arzularla dengeleyebilir, hâkim politik imgeler ve kanaatler arasındaki eklemlemeyi yerinden edecek kolektif tahayyül ve birliktelik biçimlerini yaratarak, ortaklaşa olmanın yeni yollarını keşfedebiliriz. Demokrasiyi bugün her zaman olduğundan daha fazla geri kazanmak zorundayız. Onu geri kazanmak için de güvence-sizleştirme, sömürü, geleceksizleştirme, çaresizleştirme, ya-

rınsızlaştırma ve borçlandırma yoluyla tahakküm altına alınarak çözülmeye ve kudreti massedilmeye çalışılan *demos*'u yeniden inşa ederek, bu reaktif-milliyetçi popülizmin kendini üzerinden kurduğu etnisite, mezhep ve güce dayalı sınırları bertaraf edip, “hep birlikte, herkes ve herkesten biri olarak”, yeniden “biz halkız” demenin olanaklarını yaratmalıyız. Bunu da sadece, basmakalıp kanaatlere saplanıp kalarak, hınç ve öfke gibi duyguların cazibesine kapılarak ya da küçük hazların peşinden koşarak değil, beraber duyumsamak için varoluşlarımızı birbirine açarak, birlikte hareket etmek için yeniden adalet etrafında ortaklaşarak, herkesin haysiyetini tanımak ve muhafaza etmek için eşitliğe inanarak ve bu yolda birlikte kudretlenmek için özgürlüğü sahiplenerek yapabiliriz. O halde, üzerimizdeki baskının bizi içinde bulunduğumuz koşullara hapsetmeye çalışan tüm ağırlığına karşı, bir kurtarıcıyı ve hazır reçeteleri beklemeksizin bir kez daha Pascal'ın o ünlü sözünü hatırlayalım: “İnsan insanı sonsuzca aşar.”¹⁹ Yeter ki bu hakiki siyasal olanağı birlikte yaratmanın ya da zihinlerimiz ve bedenlerimizle bu siyasal olanağın ta kendisi olmanın yolunu aramaya başlayarak, daha fazla vakit kaybetmeden demokrasiyi kazanmak için mücadeleye koyulalım. Aklın kötümserliğine, baskının yükselişine ve tahakküm zincirlerinin soluksuz bırakışına karşı demokrasiyi *burada ve şimdi* kazanmak, eşitlik ve özgürlüğe dayalı bir cumhuriyeti adalet temelinde yeniden kurmak için, her daim iradenin iyimserliğine çağrı çıkaran kötü zamanların direngen düşünürünün, yani Gramsci'nin seslenişiyse: *Avanti!*²⁰

19 Bkz. Nancy, a.g.e.

20 *İleri!*

Gemi Batıyor: Filikaları Yakalım!¹

Birden, makinenin işleyişinin öylesine tiksindirici olduğu an gelir ve sizi öylesine içten bir şekilde hasta eder ki onun içinde yer alamaz, hatta ona pasif olarak dahi olsa katlanamaz olursunuz ve onu durdurmak için dişlilerinin, çarklarının ve bütün bir aygıtın içine bedeninizi koyarak, ona sahip olan ve yöneten insanlara siz özgür olmadığınız müddetçe bu makinenin işleyişinin artık durduğunu göstermek zorunda kalırsınız.

– MARIO SAVIO, “Çarkların Arasında Bedenler”,
2 Aralık 1964, Berkeley

Gemi metaforu; siyasal düşünceler tarihine aşina olanların kolayca bileceği gibi kriz dönemlerinde düzen, adalet ve istikrara dayalı bir siyasal yapıyı hatırlatmak için en çok başvurulan metaforlardan biridir. Metafor, hem aynı gemide olduğumuzu, dolayısıyla aynı istikamete doğru yolculuk yaptığımızı hem de hedeflenen doğrultudan sapmadan güven içerisinde yola devam edebilmek için gemiyi yönetme işini ehil ellere teslim etmemiz ve gemideki geleneksel işbölümü-

1 Birikim, sayı 298, Şubat 2014.

ne sadık kalmamız gerektiğini bizlere telkin eder. Sonuçta güvenliğin, istikrarın ve bilinebilir olanın alanını terk ederek umutla birlikte kaygı ve korkuyu harekete geçiren bir alanda, yani denizde yol almaktayızdır. İçerisinde yer alanların kaderini birbirine bağlayan gemi; onu yönetenler, yolcu olarak sadece engin denizi seyretme zevkine sahip olanlar ve onu yolda tutmak için çalışan tayfalar arasında tam bir işbölümünü kendinde cisimleştirdiği gibi, onları bir arada bulunmaya ve davranmaya zorlayan düzen tesis edici ve bütünleştirici bir yapıdadır. Bu nedenle de metafor, tarih boyunca güven ve istikrara seslenen muhafazakâr siyasal söylemin mihenk taşı olmuştur.

Örneğin, Platon gibi düşünürler için gemide yapılması gereken tek şey, herkesin kendine uygun olan görevi yaparak –ki Platon’a göre bu adaletin ta kendisidir– geminin yönetimini siyaset işinden anlayan ehil ellere teslim etmektir. Fakat herkesin doğasından kaynaklı olan bu işbölümü düşüncesinin felsefi gücüne rağmen, tam da istikrarsız olanın bu işbölümü olduğu ve gemide her zaman işbölümünü bozan, hesap edilmeyen yolcuların var olduğu görülecektir. Belki bu nedenle Hobbes ve Bodin gibi büyük siyaset düşünürleri gözlerini, geminin yönünü tayin eden aktörlerin izlemesi gereken stratejilerden ayırıp bunun yerine geminin omurgasını oluşturan ve onun parçalarını bir arada tutan egemenlik gibi kavramlara dikmiş ve bu kavramları tanımlamaya yönelmişlerdir. Bu düşünürlere göre modern devlet anlayışına giden yolda iktidarın kaynağını ve kullanımını birleştiren egemenlik gibi kavramlar, gemidekiler arasında sağlam bir şekilde yerleştikçe, sadece denizdekiler değil, geminin içinde oluşabilecek fırtınalar da en kolay şekilde atlatılacaktır. Oysa daha sonra Foucault’nun belirttiği gibi, liberal düşünürler tarafından bu sağlam yapının bile yetersiz olduğu görülmüş ve söz konusu işbölümünü yerleştirmenin bir yolu olarak gemi-

ye yön veren asıl rotanın, yönetilenlerin refah ve mutluluğu olduğu teması ve temsil düşüncesi etrafında yönetimin bütünüyle teknikleştirilmesi anlayışı icat edilmiştir.²

18. ve 19. yüzyıllar içerisinde bu doğrultuda siyaseti bütünüyle yönetim sorununa indirgeyen liberalizm, gemide istikrar sağlayıcı asli unsurun yönetim aygıtları arasındaki işbölümü (kuvvetler ayrımı) ve temsil sisteminin temelini oluşturan seçimler yoluyla gemidekilerden alınacak rıza olduğunu, farklı bağlamlarda defalarca ilan etmiştir. Liberalizm, bir siyasal ideoloji olarak bu tür muhafazakâr metaforları terk etmek yerine, kendisini bir güvenlik ideolojisi olarak sunmak için onları kendi yönetim anlayışı etrafında yeniden ve yeniden tariflemiştir.³ Buna göre, gemi sürekli bir belirsizlik ortamında yol aldığından yapılacak en doğru şey onun içinde yer alanları –meritokratik ilke uyarınca– yeteneklerinin uygun olduğu işlere yerleştirmektir. Ayrıca gemide bulunan insanların, metaların ve toplumsal ilişkilerin, serbest piyasanın gereklilikleri doğrultusunda uygun dağılımını sağlayarak, yönetimi güçler ayrımı doğrultusunda sınırlandırmak ve olası bir olağanüstü halde ise kaptanı tam yetkili kılmak zorunlu bir durumdur. Amaç, olabilecek en kötü şeyi, yani belirsizliklerle yüklü denizde yol alırken karşılaşılabilecek bir korsan saldırısını savuşturmak ve daha da kötüsü gemide çıkabilecek bir isyanın en kolay yoldan önüne geçmektir. Sonuçta gerçek tehlikenin her zaman içeriden kaynaklandığını, eğer yol alınmak ve mevcut düzenden faydalanılmak isteniyorsa herkesin üzerine düşen görevi yapması gerektiğini gemi metaforundan daha iyi ne anlatabilir?

2 Siyasetin yönetsellik bağlamında nasıl teknikleştiği ve liberalizmin bu bağlamdaki işlevi konusunda bkz. Foucault, *Security, Territory and Population: Lectures at the Collège de France, 1977-1978*, G. Burchell (çev.), Palgrave Macmillan, New York, 2007.

3 Bir güvenlik ideolojisi olarak liberalizm için bkz. Neocleous, *Güvenlik, Şiddet ve Savaş*, G. Çorbacıoğlu ve E. Embel (çev.), Dipnot, Ankara, 2012.

Zaman zaman çığırından çıkan kaptanın otoriter karizması, sürekli daha fazlasını isteyen yolcular ve durumundan ekseriyetle şikâyet eden tayfalar olmasa, aslında gemi ne güzel yönetilecektir. Özellikle kriz zamanlarında bu metafor, hem liberal hem de muhafazakâr düşünürlerce artan kaygı eşliğinde göreve çağrılır ve geminin batmaması için ya da gemi batarken yapılması gerekenler kaptanın seyir defterini tutan “kanaat teknisyenlerince” ilgili kişilere hatırlatılır. Gemi yönetimi, en sakın suların bile fırtınalarla durulduğunu bilen kaçak yolcuların ve korsanların çok iyi bildiği gibi, her durumda bir kriz yönetimidir. Ve burada asıl açıklanması gereken, Holloway’ın ifade ettiği gibi devletlerin ve kapitalist ekonominin niçin krize girdiği ve geminin nasıl fırtınalara yakalandığı değil, sürekli krizlere ve fırtınalara rağmen yola nasıl devam edebildiğidir.⁴

Bu yazının amacı, ne bir siyasal metafor olarak gemi temasının soykütüğünü ortaya koymak, ne de onun liberal siyaset felsefesi içindeki izini sürmektir. Liberalizmin pek çok çeşidi olduğu gibi kullanılan metaforun da karmaşık ve uzun bir tarihi var. Fakat günümüz Türkiye’inde olan bite-ni anlamlandırmak, verilen farklı reflekslerin gerisinde yatan siyasal mantığı kavramak için gemi metaforu iyi bir başlangıç teşkil ediyor ve başta muhafazakâr yazarlar tarafından olmak üzere bugünlerde bol miktarda kullanılıyor. Kimi internet sayfalarında yayımlanan yazılara, gazetelerdeki köşe yazarlarına ve televizyonlardaki tartışmalara baktığımızda, özellikle muhafazakâr cenahta görebileceğimiz gibi herkes geminin su almaya başladığını ve batmak üzere olduğunu söylüyor. Muhafazakâr yazarların bazıları metanet ve ihtiyat telkin ederek gemide kavga edenlerin aslında kardeş olduğunu, yeniden kurulabilecek bir ittifakın zemininin ne

4 Holloway’ın kriz kavramlaştırması için bkz. Holloway, *İktidar Olmadan Dünyayı Değiştirmek*, P. Sıral (çev.), İletişim, İstanbul, 2003.

olabileceğini seslendikleri kitleye sürekli hatırlatmaya çalışıyor. Liberal yazarların bir kısmı ise derhal güçler ayrılığını tesis etmemiz gerektiğini ya da cumhurbaşkanının üzerine düşen görevi yaparak dengeleyici bir unsur olabileceğini söylüyor. Bir başka yazar grubu da reel politik analizler ekseninde gemideki olası ittifakların ve güçler dengesinin bir resmini sunarak bundan sonraki istikamet ne olabileceğini kestirmeye ve demokrasiyi genişletmek bağlamında neler yapabileceğimiz konusunda bize mesaj vermeye çalışıyor. Anlaşılacağı gibi bu yazıların önemli bir kısmı, korku, kaygı ve fazlasıyla pragmatizm yüklü; çünkü gemi gerçekten batıyor! Bu nedenle uzlaşma, ittifak, reform çağrıları peş peşe geliyor. Bu çağrıların önemli bir kısmı kriz dönemlerinde entelektüeller arasındaki hâkim bakış açısı olan sinizmi, tam da bizleri birer seyirciye indirgeyen operasyonlarla yüklü siyasal ortamla beraber genelleştiren bir yaklaşım sergiliyor.⁵ Peki, gerçekten kaygılanmalı mıyız? Bu sorunun cevabı bizlerin alacağı siyasal tutumdan ve gemideki konumumuzdan hiç bağımsız değil. Bu nedenle öncelikle bazı sorulara yanıt aramamız gerekiyor: Gemi batarsa ne olur? Karadan ne kadar uzaklaştık? Batmanın nedenleri neler? Daha da önemli si, tamam batıyoruz ama gerçekten gemide miyiz?

Yanıt verilmesi kolay sorular değil; ama onlar üzerine düşünmek, niçin bu tür sorularla bugün bu tarzda meşgul olduğumuzu anlamak için bizlere fikir verici olabilir. Belki de daha öncelikli olarak, iktidar bloğu içi kavganın gündelik heyecanına kapılmadan, ittifak arayışında dar hesaplara koymulmadan ve moda olan sinik tutuma sivrulmadan, operasyonlarla yüklü Türkiye siyasetini belirleyen kurumsallaşmış

5 Bütün bu operasyonlar sürecinin bizi nasıl birer seyirciye indirgelediği konusunda kapsamlı bir değerlendirme için bkz. C. Tuğal (2013), "Towards the end of a Dream? The Erdoğan-Gülen Fallout and Islamic Liberalism's Descent", <http://www.jadaliyya.com/pages/index/15693/towards-the-end-of-a-dream-the-erdogan-gulen-fallo>

maddi-sembolik yapı üzerine düşünerek, karşı karşıya bıraktığımız soruları değiştirmemiz gerekiyor. Çünkü Bergson'un bize öğrettiği gibi düşünmek aslında doğru soruları sorma sanatıdır, basitçe doğru sorularla yola çıkma ve araştırma nesnesine yönelme sorunu değildir. Bu nedenle, Mesut Yeğen'in yaptığı gibi Türkiye siyasetini bu tür operasyonlara neyin açık kıldığını ve devleti tümüyle yolsuzlukla iç içe geçmiş bir yapı edinmeye hangi süreçlerin ve tutumların sevk ettiğini tartışmamız gerekiyor.⁶ Bir zorunluluklar ve fırsatlar yapısı olarak siyasal alanı analiz edebilmek için, aktörlerin izlediği stratejiler kadar, siyasal alanı belirleyen parti, iktidar aygıtları gibi kurumsallaşmış yapıları, bu yapılar aracılığıyla dolaşıma sokulan ve siyasal mücadeleyi çerçeveyen söylemleri ve bu söylemler içerisindeki hâkim kavramları değerlendirmek, bize önemli ipuçları sağlayabilir. Bu nedenle de sadece AKP ve başbakanın izlediği otoriter siyasal stratejilere ve onların gündelik sonuçlarına odaklanmak yerine, 1980 sonrasında Türkiye'de siyasal alanın oluşumunu belirleyen ve onu giderek darlaştıran kurumsallaşmış maddi-sembolik yapıyı analiz etmek daha faydalı olacaktır. Bugün geline nokta karşı karşıya olduğumuz süreç, temelde anti-demokratik yapıda olan ulus-devlet aygıtını korumak için itina ile inşa edilen bu dar siyasal alanını doğrudan bir sonucu çünkü.

Kuşkusuz ne devlet aygıtları arası mücadele, ne de yolsuzluk Türkiye'de yeni, ama yaşadığımız süreç, söz konusu gelişmelerin artık yönetilemez kılacak düzeyde devlet aygıtlarını katettiğini ortaya koymuş durumda. Son gelişmeler, Türkiye'de devlet aygıtının yekpare bir blok olmaktan daha çok, güçlü bir siyasal partinin hegemonik yükseliş dönem-

6 Yeğen'in kapsamlı değerlendirmesi için bkz. M. Yeğen, "Yolsuzluk da var Operasyon da", T24, 2014, <http://t24.com.tr/haber/yolsuzluk-da-var-operasyon-da/247749>

lerinde bile bir mücadele alanı olduğunu göstermektedir. Aynı gelişmeler, buna ek olarak zenginleşmek ve iktidarını muhafaza etmek adına hükümetin devlet aygıtları düzeyinde bu tür bir parçalanmayı ve güç bölüşümünü baştan göze aldığını, daha da ötesi muarızlarını massetmek adına onun bu yapıyı edinmesini doğrudan desteklediğini ortaya koymuştur. Poulantzas'ın analizlerinden bildiğimiz gibi, devlet aygıtları arası mücadelenin şiddetlenmesi ya iktidar bloğu dışından yükselen bir mücadelenin devlet aygıtları arasında ayrılıklar yaratmasının ya da iktidar bloğu içinde yer alan egemen ve yönetici fraksiyonlar arasındaki güç mücadelesinin yer değiştirerek devlet aygıtları arasında bir mücadele haline gelmesinin bir sonucudur. Bugün tanık olduğumuz yekpare bir "devlet etkisi" yaratmaktaki zafiyet, aslında bu her iki nedenden de besleniyor. Yaşananlar, pek çok yazıda ifade edildiği gibi, AKP'nin 1980 sonrası oluşan dar siyasal alanı ve devletin otoriter karakterini muhafaza ederek güç mücadelesini cemaat eliyle kazanma çabasının doğrudan bir ürünü aslında. AKP bu dar siyasal alanı genişletmeyi ve devraldığı devletin otoriter yapısını dönüştürmeyi reddederek, sadece onu manipüle etmeyi ve onun otoriterlik gibi bazı özelliklerini daha da şiddetlendirmeyi tercih ettiği için de bu süreci yönetemiyor ve yönetemeyecektir. Geminin omurgasının bu kadar zayıf olmasına ve kolayca su almasına yol açan şey bu dar siyasal alandan ve otoriter devletçiliğe doğru evrilen devletin yapısından besleniyor. Bu dar siyasal alandan neyi kastettiğimizi ve onun mevcut devlet aygıtları içi mücadeleyi hangi yönlerden belirlediğini biraz açmak faydalı olacaktır. Bunun için de ilk olarak bakmamız gereken yer hiç kuşku yok ki Türkiye'deki devlet biçimidir.

Türkiye'de zenginleşmeye yönelik patronaj ağlarıyla işgal edilmesi herkesin gözünde normalleşmiş, rızayı meşru yollarla örgütleme kapasitesi son derece zayıf, bu nedenle de

“paralel” ya da paralel olmayan yollarla şiddet araçlarını kullanmaya her daim hazır, yurttaşlarının kendisine olan güveni sürekli şüphe altında olan ve hiç bitmeyen bir tehdit algısının sonucu olarak canlı tutulan olağanüstü hal gerekçesiyle, hukuku ve demokratik usulleri, askıya ala ala anlamsızlaştırmış despotik bir devlet yapısı söz konusu. Bildiğimiz gibi bu tür bir despotik (anti-demokratik) devlet biçiminin ve onun aygıtlarının inşası, 1980 sonrasında tehdit algısı yüksek ve sosyal adalet politikalarına düşmanlığı tescilli Türkiye burjuvazisi tarafından da hararetle desteklendi. 1990 sonrasında hatırlayacağımız gibi, askerî darbe ürünü olarak yapılandırılan bu siyasal alan, yükselen sosyal adalet talepleri ve Kürt hareketinin yükselişi sonrası biraz genişleyecek olunca, hâkim medya grupları tarafından da desteklenen askerî-polisiye yöntemlerle söz konusu genişlemeyi bastırmak için her yol denendi. Bizi, geldiğimiz noktaya, yoksullaştırıcı neoliberal politikaların, Kürt meselesinde çözümü sürekli baskıcı güvenlik politikalarına havale etmenin, hukuku sürekli biçimde askıya alarak –yeryüzünde belki de hiçbir liberal devletin yapamadığı şekilde– onu anlamsızlaştırmanın ve devamında devlet politikaları düzeyinde her tür eşitlik-özgürlük talebini “milli birlik ve beraberliğe” karşı bir tehdit olarak kodlamanın getirdiğini unutmamalıyız. Çünkü teneffüs ettiğimiz bu dar siyasal alan bir hayli patika bağımlılığı yaratmış durumda ve sürekli biçimde kendini tekerrür ederek siyasal reflekslerimizi hâlâ belirliyor.

Yönetici parti olarak AKP, bir taraftan pragmatizmi ve muhafazakârlığı birleştiren bir söylem üzerinden işleyen ve “biz-onlar” ayrımına demirlenmiş ikilikler etrafında dönen kanaatler ile imajların üretimine dayalı manipülatif bir siyaset yoluyla, diğer taraftan da muarızlarına karşı hukuk-dışı araçları kullanmayı daha da normalleştirmekten vazgeçmeyen bir tutumla bu dar siyasal alanı daha da sığlaştırdı. Dev-

letin despotik biçimini ve siyasal alanın dar yapısını dönüştürmek yerine, kamuoyu oluşturmaya yönelik siyaset psikolojisinin yeni araçlarıyla desteklenen kanaat ve imajların üretimine dayalı bir siyaset eliyle, bu alanı kendi avantajına çevirmenin yeni yollarını keşfederek dolaşıma soktu. Güncel medyayı takip ettiğimizde göreceğimiz gibi, AKP ve onun “kanaat teknisyenleri” incelikli kanaat ve duygu yüklü imaj üretim yollarını ve siyasal davranışı manipüle etmek için gerekli araçları hatmetmiş görünüyorlar.⁷ Özellikle televizyonlardaki tartışma programları, gazeteler ve yeni iletişim araçlarıyla organize edilen bu kanaatler silsilesi, zenginleşme arzusunu ve pragmatizmi temsil eden imajların üretimi ve dolaşımıyla da destekleniyor. Bu popülist proje, kendinden öncekilerden farklı olarak, görsel-işitsel kanaat-ima-jın bir özdeşleşme noktası olarak üretimini öncelikli hale getirdiği gibi, kanaatler etrafında kamuoyu inşasını da en öncelikli hedef olarak görüyor. Fakat ne kanaat üretimi ne de sembol-imaja dayalı siyaset, siyasetin sınırlarının özellikle resmî ideoloji ve onun sembollerinin tahakkümü altında çizildiği Türkiye açısından yeni. Roma tarihinden tutun da Ortaçağ’da kilisenin çöküşüne, milliyetçiliklerin yükselişinden sosyalizmin çözülüşüne kadar siyasetin sembollerin tahakkümü altına girmesi bildiğimiz gibi temelde bir çöküşün ve siyasetin sınırlanmasının alametidir. Türkiye’de 1980 sonrasında aktörlerin tepkisel refleksleri sembolleri savunma etrafında kenetlenmişken, AKP bu sembol siyasetini bir imaj siyasetiyle eklemlenerek onu daha da derinleştirmiştir. Sembollere dayalı siyaset bugün siyasal alanda konumlanan hemen bütün aktörleri içermektedir. Belirtmeliyiz ki semboller-arası ilişkiler de eşit bir güç ilişkisiyle belirlenmiyor.

7 Kanaat teknisyenlerinin nasıl çalıştığı konusunda kapsamlı bir analiz için bkz. H. Bahadır Türk, “AKP ve Kanaat Teknisyenleri”, *Birikim*, sayı 276, Nisan 2012, s. 32.

Örneğin bazı sembollerin ardında devlet şiddeti yatmaktayken bazıları sadece muhalif gruplar tarafından sivil yollarla korunuyor ve yine hiç kuşku yok ki imajların ve sembollerin siyasetteki rolü sadece negatif değil, aynı zamanda kurucu bir role de sahipler. Fakat siyaseten tartışılabilir ve konuşulabilir olanların sınırlarını bütünüyle semboller ekseninde belirleyen dar bir siyasal anlayışın sivil bir refleks olup olmadığı da tartışmak durumundayız.

Sembollerin ağırlığından henüz kurutulamamışken Türkiye siyaseti bu sefer de AKP'yle birlikte imajların ağırlığı altına girdi. AKP geçmiş dönemin kimi sembollerini bir güc mücadelesine konu ederken, imajların üretimini ve dağılımını eşitlikçi bazı arzuları kapmakta ve kanaatlere yön vermekte yeni ve etkili bir araç haline getirdi. Bu imajlar her zaman zenginleşme, müreffehleşme gibi pozitif imajlardan oluşmuyor, aynı zamanda muhaliflerine karşı negatif imaj üretimini de içcriyordu.⁸ Bu bağlamda kanaatler ve imajlar üzerinden bu dar siyasal alanı manipüle etmenin en önemli araçlarından biri de her tür siyasal tartışmanın yapılmasını engelleyen stereotiplerin sürekli canlı tutulması. Çarpık kanaatler ve imajlarla oluşturulmuş “bölücü Kürt”, “Cumhuriyetçi teyze”, “Ergenekoncu”, “muhafazakâr-gerici Sünni Türk” ve “dinsiz devlet düşmanı Alevi” gibi klişe haline gelmiş basmakalıp tipleştirmeler sadece sokaktaki insanı değil, özdüşünümsel olması, dolayısıyla da kendi “nesnel” konumunu “nesneleştirebilmesi”, yani bu kakafoni içindeki konumunu tartışmaya açabilmesi beklenen entelektüellerin de zihin dünyasını hapsedmiş durumda. Kanaatlerle tepkisel-duygusal reflekslerin birleşimi üzerinden inşa edilen bu stereotipler, başbakanın referandum sürecinde başarıyla yaptı-

8 İmajların siyasette oynadığı rolü kavramak açısından, kanaatler ve imajların incelikli bir analizi için bkz. U. Baker, *Kanaatlerden İmajlara: Duygular Sosyolojisine Doğru*, Birikim, İstanbul, 2010.

ğı gibi taban konsolidasyonu adına uzun bir dönemdir başarıyla pompalanıyor ve kendisine her kesimden taraftar buluyor. Kitle manipölasyonunun en ilkel araçlarını en yeni görsel-işitsel araçlarla birleştiren kaygı, korku ve önyargıya dayalı bu düşünme biçimi, teneffüs ettiğimiz dar siyasal alanı gerektiğinde zinde tutmak için sürekli harekete geçiriliyor. Bu araçları en tehlikeli şekilde kullanan parti de yine kuşku yok ki AKP ve onun kanaat teknisyenleri.

Mevcut güç mücadelesi içerisinde kanaat, imaj ve stereotiplere dayalı olarak siyasete ikili karşıtlıklar etrafında yön vermenin ve kutuplaştırılmış bir siyaseti manipüle etmenin en etkili aracı ve taşıyıcısı da kuşku yok ki “lider siyaseti”. Yere göğe sığdırılamayan Tayyip Erdoğan’ın siyasal karizmasının etrafındaki halen ürettiği yukarıda bahsettiğimiz dar siyasal alandan ve kanaat-imaj endüstrisinin siyasal alanı bu doğrultuda biçimlendirmesinden besleniyor. Lider, bugün artık kitlenin etrafında kenetlendiği basit bir özdeşleşme noktası olmanın çok ötesindedir. Kanaat-imaj etrafında kurulan lider-kitle ilişkisi, tam da kanaat-imajın ruhuna uygun olarak siyasal söylemde tutarlılık gibi temaları çok daha az gerekli kılan, anlık performansın ve imajın cazibesinde büyülenmeyi içeren, görsel-işitsel duygulanımı yoğunlaştıran bir veçheye sahip. Lider, günümüzde basitçe bir liderde kendini görme hissini değil de gerçek bir tam-zamanlılık boyutunu içeren liderde kendini izleme heyecan ve coşkusunu verebildiği ölçüde kanaat-imajı yoğunlaştıran ve *kitle-oluşu* görsel-işitsel cisimleştirerek icra eden bir aktördür. Bunu mümkün kılan tertibat ise yukarıda belirttiğim gibi kanaat teknisyenlerinden imaj yapıcılara ve taşıyıcılara, kamuoyu araştırmacılarından televizyon programlarına kadar uzanan geniş bir aktörler ve aygıtlar şebekesi üzerine kurulu. Dolayısıyla da liderin bedeninde, imajında, söyleminde yoğunlaşan siyaset, sadece görülebilir/görülemez, ko-

nuşulabilir/konuşulamaz olanın sınırlarını çizmekle kalmıyor, Tayyip Erdoğan örneğinde olduğu gibi kanaatlere yaslanan, kanaatlerden ve imajlardan beslenen bir *kitle-oluş*a sürekli çağrı çıkararak, siyasal alanı aynı sıklıkta yeniden düzenliyor ve kuruyor.⁹

Stereotipler etrafında örölmüş kanaat ve imajların ikili karşıtlıklar üzerinden üretimine ve liderin performansında bu kanaat ve imajlara dayalı bir *kitle-oluş*un harekete geçirilmesine dayalı bu sığ siyaseti destekleyen en önemli etkenlerden biri de uzun zamandır Türkiye siyasetine hâkim olan “güç siyaseti”. Güç siyasetinin semptomları, özellikle içinden geçtiğimiz kriz dönemlerinde daha da belirgin hale geldi. Türkiye entelektüellerinin önemli bir kısmı aşırı gerçekçi bir pozisyondan stratejik analiz yapan *think-tank* çalışanına dönüşmüş durumda. Güç mücadelesi içerisinde mevcut kanaat-imajların üretimini sağlamaya çalışan kanaat teknisyenleri için ise sığ kelimesini bir sıfat olarak kullanmak bile yetersiz. Bu kanaat-imajların gücü onların entelektüel yaratıcılıklarından değil, tertibatın inceliğinden ve mevcut güç siyasetinin siyasal alanı sınırlandırıcı yapısından kaynaklanıyor. Hemen belirtmek gerekiyor ki, güç siyaseti eksenli düşünme ve hareket etmenin çok önemli zaafı ve eksikleri var. Öncelikle bu tür bir yaklaşım siyaseti rasyonel olana aşırı indirgediği için demokratikleşme doğrultusunda farklı özneleşme ihtimallerini, yeni aktörlerin ortaya çıkış dinamiklerini ve mevcut aktörler arasındaki yeni ortaklıkların kuruluş olanağını ıskalıyor. Diğer taraftan ise özellikle entelektüeller arasında, güç siyasetinin taşıyıcısı olan genel kanaatlere kapılarak onları genelleştiren bir konum almakla, bakış açısı oluşturmayı karıştıran bir tutum üretiyor.

9 Kitleler ve siyaset konusunda derinlikli bir siyasal analiz için bkz. A. M. Aytaç, *Kitlelerin Ruhu: Siyasal ve Sosyal Kuramda Kalabalık Tahayyülleri*, Dipnot, Ankara, 2011.

Daha geniş kalabalıklar açısından ise güç siyaseti, kanaatlere ve kanaat eksenli kutuplaşmalara esir olmayı, stereotipleri içselleştirmeyi ve ikili karşıtlıklar etrafında sürüklenmeyi getiriyor. Siyasal partiler ve aktörler düzeyinde de temelde siyasete yön vermesi gereken demokrasi, eşitlik ve özgürlük gibi kavramlara yönelik ideolojik farklılıkların geri plana düşerek pragmatik hesapların, paranoyak komplo teorilerinin ya da tepkisel karşı çıkışların baskın ve yönlendirici hale gelmesine yol açıyor.

Eğer mevcut dar siyasal alanı genişletmek istiyorsak, salt biçimde güç hesabına dayalı bir siyaset izlemenin olası sınırlılıklarını görmek zorundayız; çünkü Ranciere'in ifade ettiği gibi, siyaset, her zaman mevcut düzen içerisinde bir yeri olmayanların ve gücün aritmetik hesabına dahil edilmeyenlerin, yani bir şekilde bu hesap içerisinde sayılmayanların basit sayma oyununu bozduğu ve eşitlik istemiyle aritmetik aklı sekteye uğrattığı bir süreçtir.¹⁰ Gezi sürecinde açığa çıkan gelişmelere karşı alınan tutumların gösterdiği gibi, bu tür öznelerin oluşum ihtimali, güç siyaseti hesapları içerisinde görünmez hale geliyor. Bununla birlikte, mevcut pragmatik hesaplar içerisinde bastırılan, sessizliğe gömülen ve ertelenen, Türkiye'nin sahip olduğu sığ siyasal yapının giderek daha çok tetiklediği hınç ve öfke gibi olumsuz duyguların, her zaman ve daha da şiddetli bir şekilde geri dönme olasılığı varken, güç siyasetine hâkim olan pragmatizmle Türkiye'de Kürt meselesi gibi son derece önemli meselelerin çözülmesini sağlayacak güçlü siyasal yapılar oluşturma ihtimali de oldukça zayıf görünüyor.

Liberal temsil anlayışı çerçevesinde dahi gerçek bir siyasal temsili olanaksız hale getiren son derece adaletsiz yüksek seçim barajı, hukukun muhalifleri ortadan kaldırmak

10 Bkz. J. Ranciere, *Uyuşmazlık: Politika ve Felsefe*, H. Hünler (çev.), Ara-lık Yayınları, İzmir, 2005.

için sürekli askıya alınışı, temel hak ve özgürlüklerin aşırı sınırlı yapısı ve despotik devlet refleksi Türkiye’de güç siyasetini herkesin gözünde normalleştiriyor. Siyasal kendi çıkarları doğrultusunda biçimlenmiş bir düzen paradigması etrafında şekillendirmenin en iyi aracı olarak saf güç siyasetini en çok AKP teşvik ediyor ve bundan en çok AKP faydalaniyor. AKP, uzun iktidar yılları boyunca bu yapıyı muhafaza ettiği gibi onu daha da şiddetlendirmek ve kendi çizdiği ikilikler etrafında dönecek bir güç mücadelesini manipüle etmek için pek çok hamle yaptı. Son gelişmelere kadar parti, ABD aşırı sağından ödünç alınmış temalarla geleneksel muhafazakârlığı, pragmatizmi ve kanaat-imağların üretimi aracılığıyla uyandırılan rövanşist duyguları iç içe geçiren bir siyasal stratejiyi, Türkiye sağının çoğunlukçu temsil anlayışıyla başarıyla birleştirmiş görünüyordu. Son dönemde yaşananlar bu eklemlenme içerisinde nelerin daha önemli olduğunu, AKP’nin başarı ve başarısızlığını nelerin belirlediğini ve AKP’nin mevcut dar siyasal alanı hangi araçlarla manipüle ederek kendi lehine çevirdiğini daha iyi ortaya koydu. AKP, siyasal söyleminde iktidarın kaynağına yerleştirdiği milletin temsilcisi olduğu iddiasıyla, yapıp ettiklerinin bütün meşruiyetini de buradan türetiyordu. Dolayısıyla siyasal iktidarın meşruiyeti sorunsalı, iktidar aygıtları arasındaki ilişkilerin güçler ayrımı doğrultusunda düzenlenişi ve iktidarın temel hak ve özgürlükleri ihlal etmeden kullanımı sorunu olmaktan bütünüyle çıkarak, başbakan Erdoğan ve parti tarafından iktidarın kaynağına, yani basit temsil çoğunluğuna indirgeniyordu.¹¹ Bununla beraber özellikle Arap Baharı sonrası izlenen dış politikadan açıkça anlaşılacağı gibi, partinin hegemonik siyasal kapasitesi zayıfladıkça parti bir taraftan Amerikan sağı kaynaklı muhafazakârlaştır-

11 Meşruiyet sorunsalının güncel işleyiş biçimine dikkatimi çektiği için A. Murat Aytaç’a ayrıca teşekkür ediyorum.

ma kampanyalarına hız verip diğer taraftan devlet politikalarını belirli bir mezhep anlayışı üzerinden daha vurgulu bir biçimde şekillendirme çabası içerisine girmiş ve gayretli bir biçimde Sünni İslâmı devletleştirmeye –Ortadoğu’da Sünni İslâm eksenli ittifaklar inşa etme sevdasının peşine düşmeye– başlamıştır.¹² Sonuçta, geri planında nelerin yattığına bütünüyle vâkıf olmamızın çok zor olduğu bir süreç sonucunda AKP, başta ABD olmak üzere, cemaatin ve liberal entelektüellerin de dahil olduğu geleneksel müttefiklerini süratle kaybetmeye başladı. Son geldiğimiz nokta AKP’nin bu dar siyasal alanı manipüle etme ve geçmiş dönemin muktedirlerini ve başta Kürt siyaseti olmak üzere her tür muhalefeti cemaat eliyle bertaraf etme çabasının, içinden çıkılmaz ölçüde devlet aygıtlarının şebekeler tarafından işgal ve kontrol edilmesini, siyasetin operasyonlar ve komplolar tarafından şekillenmesini derinleştirdiğini gösterdi. Aynı zamanda, parti tarafından izlenen devlet eliyle zenginleşme stratejisinin ifşa olması, önemseniyor görülen muhafazakâr değerlerde yaşanan önemli bir çürümeyi de ortaya çıkardı. Bunun yanı sıra, liyakate dayalı memuriyet, denetim ve ifade özgürlüğü gibi hukuk devletini karakterize ettiği düşünülen kriterlerin, bu dar siyasal alanı muhafaza etmek adına yönetenlerin ilk elden vazgeçtiği nitelikler olduğunu bir kez daha kanıtladı.

Fakat, belirtelim ki bütün bu süreç AKP’nin temelde başarısız olduğunu göstermiyor. Muhafazakâr cemahta açığa çıkan panik havasına bakıp da hemen aldanmamak gerekli. AKP’nin asıl başarısı, yoksullardan orta sınıfa kadar kendi tabanını, yegâne çözüm olanağının iktidarı süresince takip ettiği muhafazakâr pragmatizmde yattığına ikna etmesi kadar, muhaliflerini de milli/gayri milli, laik-gerici, sivil-dar-

12 Mevcut dönüşümü bu bağlamda anlamak için Cihan Tuğal’ın yazıları oldukça ufuk açıcıdır.

beci gibi ikilikler etrafında kurulan bu dar siyasal alan içerisinde, olası başarılı olma şansının güç mücadelesinin parçası olarak stratejik hesaplar yapmaktan geçtiği fikrine razı etmesinde yatıyor. AKP karşıtı tarafta açığa çıkan “gitsinler de nasıl giderlerse gitsinler” havası, CHP’nin yapılacak olan yerel seçimlerdeki Ankara ve İstanbul gibi şehirlerde pragmatik oy hesabına dayalı olarak yaptığı aday tercihleri, sosyal adalet, eşit yurttaşlık ve özgürlük taleplerinin muhalif siyasal projelerin oluşturulmasında bir türlü temel eksen haline gelememesi, bunun iyi bir göstergesi. Bu nedenle iktidar bloğu içi kavganın tetiklediği gündelik heyecana kapılmadan, güçlü bir sosyal adalet talebini merkeze alarak yaşadığımız eşitsizliği ve özgürlüklerin sınırlandırılmasını sorun haline getiren, sosyal adalet ve tanınma mücadeleleri arasındaki güçlü bağları radikal bir yurttaşlık siyaseti üzerinden ören bir muhalefetin öznelerinin ve yapılarının ne olabileceğini düşünmemiz gerekiyor. Türkiye sosyalist solunun önemli bir kısmı, uzun süredir birbirine “solculuk yapma” alışkanlığının cazibesine kapılmaktan, siyaseti solcu imajının inşasına ya da sol sembollerin muhafazasına indirgemekten bir türlü vazgeçmedi. Bununla birlikte sol cenah, siyasal reflekslerini katı bir ahlâkçılık ya da “sınıfçılık” üzerinden şekillendirmekte, siyasal faaliyeti en aşırı olana indirgeyerek her tür gündelik siyaseti anlamsızlaştıran bir tutum sergilemekte de hâlâ direniyor. Ve daha da önemlisi, ulusalcılık ve elitizm ile yeterince hesaplaşmayıp toplumsal bağlarını bütünüyle yitirmekten kaynaklı olarak, nitelikli bir muhalefeti örgütleme gücüne de şimdilik sahip görünmüyor.

Geriye narsistik kendini doğrulama arzusu ile dolu, nihilist ve aslında elitist bir karakter arz eden ve aşırı gerçekçi pozisyonuyla pragmatizmle aynı zemini paylaşan *sinizmden* başka bizler için ne kalıyor? Tam da bu noktada Gramsci’nin ünlü “aklın kötümserliği, iradenin iyimserliği” formü-

lünü belki artık tersyüz etmeli ve çözüm bulmak için siyasal aktörleri sayıp toplayan bu aritmetik aklın işleyişine artık bir son vermeliyiz. Çözüm üretebilmek için bu sığ yapı içerisinde katılaştıran kanaatleri, ana akım siyasete yön veren stereotiplere dayalı düşünme biçimlerini, hâkim ikilikleri yeniden üreten imajları çözen, yaratıcı tahayyüle ve özgürlükçü kolektif aklın işleyişine alan açarak yeni özneleşme süreçlerini harekete geçiren Gezi benzeri olaylara daha çok ihtiyacımız var. Bu tür olaylar, belki murat ettiğimiz türden siyasal yapıları hemen doğurmasa da eşitliği ve özgürlüğü dert edinen ve bu doğrultuda sosyal adalet talebini, otoriterlik karşıtı muhalefeti ve tanınma mücadelesini birleştiren radikal bir yurttaşlık siyasetinin nerelerde kök salabileceğini bize gösterdi. Tamamen çıkar ağlarına batmış, bütünüyle kişiselleşmiş ve daha da otoriterleşme yönünde meyleden, izlediği ekonomi politikalarıyla eşitsizliği ve yoksulluğu genelleştirmekten başka bir şey yapmayan bir devlet yapısının yeniden düzenlenmesi de ancak bu tür güçlü bir müdahaleyle olanaklı hale gelebilir. Bunun için de çağrışıyı muktedirlere değil, gemi batarsa filikalarda asla bir yeri olmayan ve siyasetin aritmetik güç hesabına dahil edilmeyen yarınsız, dışlanan ve görülmeyen kesimlere çıkarmamız ve onların bizimle ortak olan dertlerini kendi bakış açımızda, kendimizi ise yan yana yaşadığımız onların dünyasında görünür hale getirecek yeni yollar ve kavramlar bulmamız gerekli. Hareket romantizmi yapmak ile sosyal hareketlerden siyasal dersler çıkarmayı birbirine karıştırmadan, kolektif siyasal ufkumuzu hangi imge, fikir ve yapılarla derinleştirebileceğimizi ve bu sığ siyasal yapıyı hangi yollarla dönüştürebileceğimizi hep birlikte bulabiliriz. Marx, insanların önlerine ancak çözebilecekleri sorunları koyduğunu söylerken kastettiği entelektüeller değil, kanaat ve imajların bombardımanında görünmezleşen, siyasetin klasikleşmiş güç mücadelesin-

de doğrudan bir yeri olmayan, moda tabirle dışlanan “sessiz yığınlar”dı. Sanırım bu sefer de yanıtlarımızı yeni türde *kitle-oluşları* harekete geçirebildiğimiz durumlarda bulacağız. Sadece bu *kitle-oluşu* harekete geçirecek arzuları, sorunları ve kavramları henüz üretemedik ya da daha doğru bir ifadeyle keşfedemedik; ama uzun suskunluk yıllarından sonra Gezi’nin yarattığı parlama ânında onun ışığını belki ilk defa yeniden yakalamayı ve alıkoymayı başardık. Ayrıca madem gemi batıyor, ömrü hayatımızda adaletsizlik ve zulüm yaratmaktan başka bir şey yapmadığını gördüğümüz bu despotik makinenin işleyişine artık bir son vermenin ve küçük hesaplarla sırttan yüzlerini filikalara dikenlere şimdi bir hatırlatma yapmanın tam zamanı değil mi: *Kurtuluş yok tek başına, ya hep beraber ya...!*

Kobane Direnişi ve Türkiye Siyasetinin Yaklaşan Schmitt Momenti¹

Görünen o ki, Türkiye sınırları dışında olacak her savaşın artık bir "iç savaş" olarak yaşanacağı, siyasetin "dost-düşman" karşıtlığı etrafında katılaşarak "ötekiyle" her tür karşılaşmayı siyasal "varoluşumuza" yönelik bir tehdit haline getireceği ve dolayısıyla da olağanüstü halin şiddetle donanmış egemenini göreve çağıracağı bir Schmitt momentine doğru pupa yelken gidiyoruz.² Siyasetin Schmitt momenti, siyaseti savaşa indirger ve her tür siyasal faaliyeti "iç düşman"la yürütülen savaşın birer uzantısı haline getirirken, siyasetçileri, yurttaşları, basını, yargıyı ve üniversiteleri hem devlet kurumları arasında hem de devletle toplum arasında daha önce olmadık tarzda bir birliği hayata geçirmeye çağırır. Tam da bu nedenle her tür siyasal faaliyetin, fikir beyanının ve siyasal çatışmanın meşruiyetinin bu dost/düşman ayrımı etrafında kurulmasını bütün siyasal aktörlere dayatır. Her tür siyasal fikir ve yaşanan krize yönelik çözüm önerisi öncelikle "vatan hainliği"nin, "dava düşmanlığı"nın, "dış mihrakların uzantısı olma"nın "ince" terazisinde tartılarak dolaşıma sokulur ya da gayrimeşru ilan edilerek

1 Birikim, sayı 307, Kasım 2014.

2 Schmitt momentiyile, devlet öncesi bir siyasallık fikrini dost-düşman karşıtlığı üzerinden temellendiren ünlü Alman siyaset ve hukuk düşünürü Carl Schmitt'e göndermede bulunuyorum. Bkz. Carl Schmitt, *Siyasal Kavramı*, E. Göztepe (çev.), Metis, İstanbul, 2006.

siyasal alandan derhal men edilir. Söz konusu dost/düşman ayrımı sadece siyasal kurumlar düzeyinde değil, kanaatler, arzular ve duygular düzeyinde de üretilerek yürürlüğe konur. Onun "kanaat teknisyenleri" ve örgütleyicileri, tutku, kanaat ve arzuları "düşman"a yönelik kaygı ve hıncı tetikleyecek tarzda birbirine dikişlerken, süratle dolaşıma soktukları komplo teorilerinden hareketle, siyasal varoluşun büyük bir tehdit altında olduğu algısını uyandıracak imgeleri, kanaatleri ve duyguları üretme işine koyulurlar. Schmitt moment, siyasetin saf şiddete dönüştüğü bir moment olarak sadece siyasetin sonlanmasını işaret etmez. Hukuk devletindeki yeri her zaman belirsiz olan olağanüstü hali ve savaşı istisnai bir durum olmaktan çıkararak, güvenlik söylemini her alana genişletir, eşitliğe ve özgürlüğe yönelik her tür istemi/eylemi güvenlik söyleminde boğan bir anti-siyaset pratiğini hayatın her alanında faaliyete geçirir. Onlarca insanın öldüğü bir haftadan sonra her zamankinden daha büyük bir aciliyetle sormamız gereken yegâne soru işte budur: *Türkiye siyasetinde Schmitt momentinden artık ne kadar uzağız?* Sokaklara, hükümetin tutumuna ve hükümet taraftarı medya organlarına bakarsanız böyle bir momente ne kadar yakın olduğumuzu kolayca görebilirsiniz.

1990'ların OHAL rejimine dönüş mü?

1990'lar Türkiye'sine tanık olanlar doğal olarak yaşananları hemen o günlere benzetmekte gecikmediler. Oysa 90'larla günümüz Türkiye'sini kıyaslamanın, siyasetin bugüne ait olan özgüllüğünü göz ardı eden, son derece kolaycı bir okuma olduğunu akılda tutmamız lazım. Kürt meselesine saf şiddetle son vermek isteyen ve ağırlıkla devlet aklının bakış açısından güvenlik sorunu merkezli olarak örgütlenen 90'ların yaklaşımıyla, günümüz arasında siyasal sonuçları açısından göz ardı edilemeyecek farklılıklar mevcut. Çözüm sürecinin devletin istihbarat örgütü eliyle yürütülmesi gibi etkenlere ya da hükümet tarafından yapılan açıklamalara bakıldığında arada bir süreklilik olduğunu söylemek mümkün; fakat 90'ların MGK (Milli Güvenlik Kurulu) merkezli siyasetiyle, toplumun önemli bir kesimi içerisinde hegemonik bir pozisyon edinen bir siyasetin Kürt meselesinde yapabilecekleri ve yaptıklarının sonuçları aynı olmayacaktır.

AKP'nin siyasal hedefleri doğrultusunda siyasal alanı yapılandırma tarzının, Kürt meselesinin olası çözüm biçimi ve işler istediği gibi gitmediği zaman da bu sorunun partinin siyasal hedefleri doğrultusunda yönetimi/yönetilememesi açısından önemli sonuçları var.

AKP'nin, giderek daha çok kendini biz-öteki ayrımı üzerine temellendiren hegemonya projesi, unutmayalım ki Türkiye siyasetini hiç olmadığı kadar kutuplaştırmayı başardı. Parti, 17 Aralık süreci ve cumhurbaşkanlığı seçimi sonrasında, seçmen tabanını ve davasını (ki Nuray Mert'in yerinde bir şekilde belirttiği gibi bu davanın da henüz ne olduğunu tam olarak bilmiyoruz)³ kriz ânına odaklanmış bir gruplaşma içinde tahkim edebileceğini ve büyük kitleleri manipüle ederek hareketlendirme kabiliyetine sahip olduğunu gösterdi. AKP popülizmi desteğini yalnızca liderde kişileşen bir karizmadan ve yerellerde iyi örgütlenerek oradaki destekçilerinin gündelik yaşam sorunlarına çözüm üreten bir patronaj ağından almıyor. Partinin başarısı aynı zamanda güçlü bir kanaat-imaj üretimine ve partinin önde gelen siyasetçilerinin şahsında ifadesini bulan duygulanım biçimlerinin dolaşıma sokularak genelleştirilmesine de dayanıyor. Bu duygulanım tarzının temel motifleri, beyaz Türklere ve eskinin "elitler"ine yönelik bitmek bilmez bir tür hınçtan, iktidarın her tür nimetinden faydalanırken her nasılsa hep "kaybeden" "şahane mağdur"luktan, muarız ilan ettiklerine karşı seçim galibiyetleriyle yükseltilecek rövanşizmden ve güç ile zenginliği ele geçirmekten kaynaklı bir tür coşkudan oluşuyor.⁴ Medya ve kanaat teknisyenlerince desteklenen bu duyguların, mezhepçi zeminde yürütülen dış politikanın ve dolaylı olarak da olsa aslında tek meşru siyasal cemaat olarak sürekli Sünni Türk çoğunluğu işaret etmenin toplumda güçlü bir karşılığı var. Parti ve medyadaki destekçileri tarafından hayata geçirilen bu duygu rejimi ve devletin meşru sahipleri olarak biz-

3 Nuray Mert'in ilgili yazısı için bkz. "İktidar 'İslâmcı' mı? 'Dava' ne, 'İnşa' edilen ne, 'kurucu'su olunan ne?" <http://www.diken.com.tr/iktidar-islamci-mi-dava-ne-insa-edilen-ne-kurucusu-olunan-ne-ki>

4 Bu duyguların temel motiflerini daha iyi anlamak için Tanıl Bora'nın (*Birikim*, sayı 305, 2014) "Muhafazakâr ve İslâmcı söylemde Beyaz Türk hıncı ve Beyaz Türk'e kahretmek" adlı yazısını ve Fethi Açıkel'in artık klasikleşmiş olan "Kutsal Mazlumlüğün Psikopatolojisi" (*Toplum ve Bilim*, sayı 70, 1996) yazısını şiddetle tavsiye ederim.

ötekiler arasında yürütülen güç mücadelesi, AKP açısından Türkiye'nin temel siyasal sorunlarının çözüm yollarının ne olacağına dair de önemli ipuçları veriyor.

Olağanüstü devlete karşı demokrasi momenti

Her ne kadar Recep Tayyip Erdoğan'ın cumhurbaşkanlığı sonrası başkanlık sistemi özlemi biraz dinmiş görünse de AKP, yasama ve yürütmeden oluşan iktidar alanını, yargıdan menkul hukuk alanını ve medya ve üniversiteler dahil bilgi üretimi alanını iktidarın yönetimi altında birleştirmeye ve bu alanlarda yer alan kurumları iktidarın sözcüsü olacak basit araçlar haline getirmeye gayret ediyor.⁵ Söz konusu olan, heterojen ve çatışan unsurlardan oluşan halkı, homojen ve milli iradenin taşıyıcısı olan seçmene indirgeyen, bütün siyasal faaliyeti seçim ânından ibaret gören ve dolayısıyla da seçimlerden çıkan çoğunluğa siyasal meşruiyetin tek temeli olarak bakan çoğunlukçu ve dar bir demokrasi yaklaşımı.⁶ Bu dar demokrasi anlayışı iktidarın meşru kullanımı sorununu bütünüyle göz ardı ederken, siyasal meşruiyeti ise iktidarın kaynağı ve milli iradenin neşet ettiği yer olarak gördüğü Sünni Türk çoğunluğun seçim tercihine yerleştiriyor. Bu siyasal anlayış, temsili demokrasinin alanını daha da daraltarak otoriterleşme eğilimini güçlendirmenin yanında, Kürt meselesinin çözümünde geçmişteki güvenlikçi reflexleri kolayca yeniden üretebileceğinin ve daha da kötüsü gerektiğinde iktidarını muhafaza etmek adına siyaseti bütünüyle boğabilecek bir "dost-düşman" kamplaşmasının önünü açabilecek türde hamleler yapabileceğinin de ön işaretlerini verdi. Eğer bu hamleler yerini bulur ve işler bütünüyle kontrolden çıkarsa ki bu yakın gelecekte çok olası görünüyor, sadece bölgeyle sınırlı bir OHAL rejimine değil, devlet-toplum ilişkilerini köklü bir dönüşüme tabi tutacak olağanüstü bir devlet biçimine doğru yol alacağımız da muhakkak.

5 Yazının basımından kısa bir süre sonra başkanlık tartışmaları yeniden gündeme getirilerek, rejim değişimine giden yol 16 Nisan 2017 Anayasa Referandumu'na kadar adım adım hazırlandı.

6 Halk kavramının bu dönüşümü ve temsil sorunu için bkz. Aykut Çelebi, "Halk egemenliği ve temsilin demokratikleştirilmesi", *Toplum ve Bilim*, sayı 124.

Bu tür bir siyasetin Kobane'nin Türkiye'de açtığı ve açacağı yarı-ğı görmesi de, yönetmesi de, bu sorunu çözmesi de mümkün değil. Eğer gerçekten anlamlı ve süratli adımlar atılmazsa Kürt meselesini hâlâ yerel ve Kürtlerin çoğunlukta olduğu yerlerle sınırlı bir sorun olarak görenlerin ve onu hâlâ asayiş, devlet, siyasal sembollerin muhafazası meselesi üzerinden anlayanların da artık meseleye aynı konforla bakamayacakları ortada. Bahsettiğim Schmitt momentini gerçekten vuku bulduğunda geç de olsa bunu herkes kuşkusuz "idrak" edecek. Toplumların siyasal yönelimlerine tutkuların ötesine geçerek aklın rehberliğinde ve uzun erimli bir siyasal perspektiften bakan herkes bunu kolayca görebilir – tabii görmek ister ve görmeyi tercih ederse. Son bir haftada olanlara, yeni kuşak Kürt gençlerinin öfkesine, Antep ve Esenyurt'ta sokaklara salınan silahlı "hazır kıtalara" ve sosyal medyada olaylara ilişkin dışavurulan anti-Kürt söyleme bakarsanız durumu daha da iyi anlarsınız.

Bütün bu gelişmelere rağmen, Kürt meselesi odaklı olarak yenden yükseltilmeye çalışılan güvenlik söylemi, bir kez daha "siyasal eylemi etkisiz kılarak", bizleri, "devlete ve onu destekleyen kurumsal şiddete" sorgusuz sualsiz teslim olmaya davet ediyor.⁷ Bu tür bir güvenlik vizyonunun kalbinde özgürlük ve özgürleşme vizyonu yatmadığı gibi, onun güvenlik odaklı yaklaşımının temelini oluşturan olağanüstü hali genelleştirerek şiddet sarmalını her alanda yeniden tetikleme ihtimali var. Yukarıda bahsettiğim türde bir Schmitt momentine karşı alabileceğimiz en anlamlı ve doğru tavır, demokrasinin radikalleştirilmesi için mücadele vermek ve bunun bir önkoşulu olarak da sonuna kadar hak ve tanınma mücadelelerinin yanında yer alarak, geri dönülemez bir yol ayrımında olduğumuzu demokratik bir siyasetin taşıyıcısı olabilecek bütün öznelere mümkün olduğunca ve dilimiz döndüğünce anlatmaktır. Umut ve korkudan kaynaklanan tutkuların kitleleri pençesine almaya başladığı bir siyasal ortamda, biriken hıncı çözebilecek, barışı güvence altına alacak siyasal kurumları geliştirip yerleştirebilecek ve her zaman yakınımızda olduğu açığa çıkan bu tür bir momente karşı, gerçek bir demokrasi momentini Türkiye'de hayata geçirebilecek bir siyasal projeye *hemen şimdi* ihtiyacımız var. Çünkü her ne kadar şim-

7 Güvenlik kavramının güçlü bir eleştirisi için bkz. Mark Neocleous, *Güvenlik, Şiddet ve Savaş*, Dipnot, Ankara, 2011.

dilik ötelenmiş gibi görünse de dost-düşman karşıtlığını siyasetin merkezine yerleştirecek bir Schmitt momentinin gölgesinin ağırlığı, biz bu tür bir demokrasi momentini getirene kadar, Türkiye siyasetinin üzerine düşmeye ve demokratik bir siyasetin gelişim yollarını tıkamaya devam edecek.

Yeni Türkiye'nin "Dava" Seferberliği ve "Muarızları"¹

Hükümete yakın basın organlarını yakından takip eden pek çok yazarın belirttiği gibi yükselen bir "dava" seferberliği ile karşı karşıyayız. Bu dava seferberliği, ecdadın mirasını "diriltmeyi", kitle seferberliği inşa etmeyi ve "öz yurdunda garip, öz vatanında parya" dindar Sünni-Türklüğü yeniden ayağa kaldırarak iktidar partisinin amaçları ve cumhurbaşkanının şahsiyeti etrafında bir kenetlenme yaratmayı amaçlıyor. Son çıkan yasalara ve hükümetin tutumuna bakarsak, en iyi ihtimalle devlet ve sivil toplum arasındaki bütünlüğü siyasal cemaatin yeniden inşası etrafında kurmayı hedefleyen bir entegre güvenlik devleti projesiyle, daha kötü bir ihtimalle ise dava şiarı etrafında dost-düşman ikiliğini öne çıkaran bir siyaset biçiminin Türkiye siyasetinde hâkim hale gelmesi tehlikesiyle karşı karşıyayız.

Önümüzdeki dönem için geleneksel çatışma biçimlerinin yerine "sokak hareketleri ve şehir savaşları"nın öne çıkacağı öngörüsünde bulunan bazı yazarlar, "sadece devlet gücüne, sadece güvenlik birimlerine dayanan çözüm örnekleri[nin]

1 Birikim Güncel, 16 Ocak 2015.

başarısız” olacağını, bunun “kitlesel reaksiyonu daha da” azdıracağını, dolayısıyla da olağanüstü hal yasaları çıkarılsa ve bunlar uygulansa dahi “sokakların, kitlelerin öfkesini dindirmekte başarılı” olunamayacağını söyleyip ardından ekliyorlar:

Burada siyasetin yapacağı en önemli şey, büyük davalar, idealler, hedefler üretip kitlelerin bunu benimsemesini sağlamaktır. Devlet gücünün yanında sivil yöntemleri kullanmak, kitlesel eğilimleri yönetmeyi bilmek, devlet ve toplum ortak bir dil ve hedef geliştirebilmektir.²

Bu nedenle Nuray Mert’in özlü bir şekilde ifade ettiği gibi, “hepimizden topyekûn ümmet adına bir kavganın neferleri veya en azından destekçileri olmamız bekleniyor.”³ İslâmi değerler etrafında yeniden uyanışı ve bu uyanış üzerinden kolektif aksiyonerliği telkin eden söz konusu dava çağrısı, aslında bu tür çağrıların genelde algılandığı gibi bir yükselişin işareti değil. Aksine, Refah Partisi’nden Milli Görüş hareketine AKP’yi iktidara taşıyan İslâmi siyasal ve toplumsal hareketlerin asabiyyet kaybının güçlü bir göstergesi. Fakat eklemek gerekiyor ki bu asabiyyet kaybı, muarızları ve muhalifleri açısından rahatlamayla sonuçlanacak bir süreçten

- 2 İbrahim Karagül, “Toplumsal öfke, medya mucizesi, siyasi iktidar”, *Yeni Şafak*, 26 Kasım 2014, <http://www.yenisafak.com.tr/yazarlar/ibrahimkaragul/toplumsal-ofke-medya-mucizesi-siyasi-iktidar/2006180>, erişim tarihi: 26 Kasım 2014. Bu yazıya dikkatimi çektiği için Cihan Tuğal’a ayrıca teşekkür ederim. Dava seferberliğini izlemek için Ali Nur Kutlu ve Hayrettin Karaman’ın yazılarına da bakılabilir.
- 3 Bkz. Nuray Mert, “Muhafazakâr demokratlıktan radikal İslâmcılığa: Tehlikenin farkında mısınız?”, *Diken*, 4 Aralık 2014, <http://www.diken.com.tr/muhafazakâr-demokratlik-tan-radikal-islamcilig-a-tehlikenin-farkinda-misiniz/>, erişim tarihi: 4 Aralık 2014. Cihan Tuğal da yazılarında bu konuya özellikle değiniyor ve meseleyi küresel bir bağlam içerisinde ele alıyor; bkz. “‘Nefes Alamıyorum’: Başkaldırının Farkında mısınız?”, *T24*, 12 Aralık 2014, <http://t24.com.tr/yazarlar/cihan-tugal/nefes-alamiyorum-baskaldirinin-farkinda-misiniz,10803>, erişim tarihi: 12 Aralık 2014.

çok, daha da otoriter bir geleceğin de ilk habercisi. Çünkü Doğu'nun büyük düşünürü İbn Haldun'un analiz ettiği gibi, asabiyyetin çözülüşü, karşı asabiyetlerle çatışmaya, zenginliğin ve bolluğun artışıyla birlikte israf ve lüksün yayılmasına bağlı olduğu kadar, Hükümdar'ın cebrinin de (baskı, zor ve şiddet) yaygınlaşmasına ve artık hükmünün tam kurulmasına dayanır.⁴ Asabiyyetin taşıyıcılarının lüks ve israf içine batmasının yanında hükümdarın baskıcı uygulamalarla otoritesini ve siyasal iktidarını tesis etmeye meyletmesi, bu süreçte kendisini iktidara taşıyan çevrelerin asabiyyetlerini kırarken, kendi siyasal iktidarının da altının oyulmasıyla sonuçlanır. İbn Haldun'un belirttiği gibi, iktidarın kendini muhafaza etmek için zor, şiddet ve çıkarlara dayalı hale gelmesi ve baskıya dayalı kendi düzenini kurması, bizzat onu iktidarlaştıran kolektif aksiyonerliğin maddi manevi ruhunu zedelediği gibi, bu kolektif aksiyonerlikte bir araya gelen gruplar-arası dayanışma örüntüsünü de parçalamaya başlar. Nimet ve refaha dalına ve hükümdarın kahır, asabiyyetin yıpranmasına ve ortadan kalktığı anda da yerini bugün olduğu gibi, sadece yeni bir "fetih" çağrısı çıkararak iktidarın hükmünü güçlendirmek isteyen fakat ilk "asabiyyetin" "manevi ruhundan" tümüyle yoksun olan, yeni asabiyyet ideologlarının "maneviyatsız" çağrısının doğmasına yol açar. Pe-ki, bu yeniden uyanış, diriliş ve bu doğrultuda siyasal cemaatin/topluluğun yeniden inşası, Türkiye siyasetinde, çağrıda dile gelen cemaatin dışına düşenler açısından neyi ifade ediyor? Bir başka deyişle, bugün olduğu gibi dava ilanılarıyla farklılıkları kendi iktidar projesine tabi kılarak içerme politikasının sonuna geldiğimizde, bizi, yani bu "dava"nın onu sahiplenmeyen "ötekilerini" ne bekliyor?

4 İbn Haldun'un eserlerinin özgün bir değerlendirmesi için Ümit Hassan'ın çalışması hâlâ vazgeçilmez değerini korumaktadır. Asabiyyet kavramı için özellikle bkz. Ü. Hassan, *İbn Haldun: Metodu ve Siyaset Teorisi*, Doğu Batı Yayınları, İstanbul, 1982, Üçüncü Bölüm.

AKP, “biz”in dışına düşenler ve yeni temsil siyaseti

AKP uzunca bir süre biz-ötekiler ayrımını, statüko taraftarı eskinin muktedirleri beyaz Türkler ile “muhafazakâr demokrat”, statüko karşıtı ve yeninin peşindeki ‘biz’ arasında yaptı. Parti, devlet nizamı tarafından garanti altına alınan ayrıcalıklarını muhafaza etmek isteyen, toplumu hiyerarşik katmanlara ayırmış olarak gören ve AKP’yi destekleyen kesimlere karşı kültürel sermayesinin üstünlüğünü vurgulama derdinde olan bir iktidar bloğuyla/toplumsal kesimle mücadele ettiği kanaatini uyandırdığı ve bu kesimi stereotipleştirmeyi başardığı ölçüde, biz-öteki ayrımına manidar ölçüde destekçi buldu.⁵

AKP’nin hayata geçirdiği siyaset, temel çatışmayı elitler-halk arasında koymasıyla popülist siyaset mantığından da imza izler taşımıştır. Fakat bu siyasetin, demokratik talepler karşısındaki tutumunun popülist siyasetle örtüştüğünü söylerken fazlasıyla ihtiyatlı olmak gereklidir. En azından böyle bir iddia popülizmi çok dar bir biçimde tanımlamakla mümkündür. Özellikle emek hareketi örneğindeki gibi bölüşüm ya da Alevilik özelinde görüldüğü gibi dinî tanınma talepleri söz konusu olduğunda partinin tutumu, demokratik popülist söylemin çok uzağındadır. Etnik ve diğer farklılıklar söz konusu olduğundaysa partinin tavrı, söz konusu taleplerin, kendi hegemonya projesi içerisinde tanımladığı biçimiyle varlığının kabulüne dayanmaktadır. Dolayısıyla erken dönem politikalarında bile AKP’nin siyasal söylemi, topluluğun bütünü olarak işlev görme iddiasındaki bir kısmiliğe dayanan, farklılıkları evcilleştirme ve eleme çabasında ol-

5 AKP’nin ötekileştirmeye gayret ettiği bu toplumsal kesimlerin sözcülüğüne soyunan bazı entellektüellerin, yapıp ettikleriyle bu sürece aktif bir biçimde katıldığını da belirtmek gerekiyor.

mayan, eşdeğerlik mantığı etrafında demokratik talepleri bir popüler zincirin halkaları içerisinde bir araya getiren bir popülist mantığın çok uzağında olmuştur.⁶ Avrupa Birliği'ne yönelik kısa reform döneminde olduğu gibi en iyi ihtimalle, bu taleplerin varlığını kabul ederken onları içleyerek dışlama derdi, bu demokratik talepleri kendi milli irade söylemi içerisinde nötralize etme gayreti ve kendi siyasal cemaat anlayışının hâkimiyetine yaslanan bir siyasal alan içerisinde bu farklılıkları yönetme çabası etrafında kurumsallaşmış bir siyaset izlenmiştir. Oysa günümüzde artık, dava çağrısıyla, şimdiyi fethetmek için yeniden inşa edildiği gözümüzden kaçırılmaya çalışılan “geçmiş” seslenişlerle, bu siyasetin de bir adım daha ötesine geçiliyor gibi görünüyor.

Medya, *think-tank* kuruluşları ve parti sözcüleri eliyle, meşru siyasal söylemin ve siyasal alanın oluşumunun sınırlarını, inşa etmeye gayret ettiği dindar Sünni-Türk topluluğun sınırlarıyla örtüştürmek için uğraşan ve bu yolda kendi temsil tekelinde olmayan bütün farkları eşitleyen *müesseses nizamcı/statükocu* bir söylem, yeniden inşa ediliyor. Fakat bu inşa faaliyeti hiç kuşku yok ki sadece “içeriye” değil, “dışarı”yı da yakından ilgilendiriyor. Biz-ötekiler ayrımının basitçe halk/muhafazakâr çoğunluk-elitler/beyaz Türkler arasında kurulmak yerine, “biz”in teolojik “dava” zemininde yeniden tanımlanmaya başlaması, sadece “biz”in değil, farklılıkların da kuşkusuz yeniden inşasını zorunlu kılıyor. Bildiğimiz gibi, siyasetin “dost-düşman” karşıtlığı etrafında kafaşarak, “ötekiyle” her tür karşılaşmanın siyasal “varoluşa” ve milli-dinî “dava”ya yönelik bir tehdit haline getirileceği bu tür bir siyaset, farklılıklar açısından basitçe bir dışlanmayı ve ötekileştirmeyi değil, aynı zamanda “düşmanlaştırmayı” da gündeme getirir. Teolojik bir bağlam içe-

6 Popülist mantık için bkz. E. Laclau, *Popülist Akıl Üzerine*, N. B. Çelik (çev.), Epos, Ankara, 2005, s. 96-100.

risinde yeniden ele alınan etnik, dinî, yaşam tarzlarına dayalı olan farklılıklar, sadece devletin ve milletin birliği sorununun uzantısı olarak değil, iyi-kötü arasındaki kutsal mücadelenin de bir parçası olarak yeniden inşa olunurlar. Dindar Sünni-Türk kimliğinin “bütünlüğüne ve kesinliğine en büyük tehdidi ortaya koyan” yaşam tarzına dayalı olanlardan etnik ve dinî farklılıklara kadar her tür farklılık, “hegemonik kimliğin saflığını ve bütünlüğünü korumak amacını taşıyan bir dizi çabada” ortaya çıkan bir kötülük sorununun da doğrudan parçası haline getirilir.⁷

Karşılık bulup bulmayacağını henüz bilmediğimiz ve içeriğine tam da vâkıf olmadığımız bir dava çağrısı çıkaran ve genel çerçevesini güç siyasetinin, reaksiyonerliğin, çoğunlukçuluğun ve meşru/milli biz ve gayrimeşru/gayri milli ötekiler arasındaki siyasal kutuplaşmanın çizdiği bu siyasetin, etnik, dinî, cinsiyet ve hayat tarzlarına dayalı farklılıklarla kurduğu ilişkinin mahiyetini gelecekte belirleyebilecek ve hangisinin baskın olacağını henüz bilmediğimiz iki süreç söz konusu: Asabiyyet kaybının sonucu olarak, etnik ve dinî cemaat inşası etrafında daha fazla kenetlenen ve liderde cisimleşen entegre güvenlik devletinin hızla inşasına yönelen bir süreç ve statükoyu her yönden çözerek, halkın bütün görünümüne siyasette yer açan radikal bir demokratik popülizmi ortaya çıkaran ve bu güvenlik devletinin “muarızlarını” bir araya getiren bir süreç. Yaşadığımız ve günümüzde daha çok deneyimlediğimiz, hiç kuşku yok ki güvenlik devletinin inşasına yönelen birinci süreçtir. İkinci sürecin siyasal aktörlerinin kimler olabileceğini ya da bu tür bir karşı kolektif aksiyonerliğin nasıl örgütlenebileceğini henüz bilmiyoruz; fakat onun olmazsa olmazlarının neler olabileceğine dair bazı fikirlere sahibiz. En azından demokratik bir si-

7 Bkz. W. E. Connolly, *Kimlik ve Farklılık*, F. Lekesizalın (çev.), Ayrıntı, İstanbul, 1995, s. 10.

yasete yön verebilecek en temel ayrımın, ulus-devlet mantığını daha da güçlendirecek, sekülerlikten süratle uzaklaşan ve bu yolda muarızlarını “düşmanlaştıran” bu güvenlik devletini savunan iktidar bloğu ile eşitliğe ve özgürlüğe ihtiyacı olanlar arasında olacağını görebiliyoruz.

Yukarıda belirttiğimiz gibi, dava söylemiyle hükümet taraftarları, siyaset öncesi (meşruiyetin kökeni) ve siyaset içi (iktidarın tek meşru kullanıcısı) bir töz olarak dindar Sünni-Türklüğün yeniden inşa edildiği bu dönemde, parti seçmen tabanını kriz ânına odaklanmış bir gruplaşma içinde tahkim etmeyi ve “muarızlarına”, büyük kitleleri manipüle ederek hareketlendirme kabiliyetine sahip olduklarını tekrar göstermeyi amaçlıyor. Bu dar çoğunlukçu anlayış, siyasetin aşırı kişileştirilmesi yoluyla, çıkarların birlikteliğinin yanında davanın yürütücülüğünü üstlenmiş, koruyucu, müsamahasız, yargıç ve güçlü bir kişilik olarak lideri sürekli öne çıkarıyor. Her ne kadar başkanlık rejimi tartışmaları bir tarafa bırakılmış olsa da savunulan bu lider anlayışı ve “dava” söylemi etrafında, devlet-sivil toplum birliğini oluşturma hayali ile temsil ilişkilerinde de bir dönüşümün hedeflendiğini ve bunun ilk adımlarının atıldığını söylemek mümkün.

Halk ve temsilcilerinin birbirlerinin aynadaki suretleri oldukları iddiasındaki imgesel bir özdeşlemeye dayanan temsil ilişkisinden, bu ikisi arasındaki mesafenin bütünüyle askıya alındığı, liderin halkın iradesinin tecessümü olduğu ve dava adına hareket eden liderin eylemlerinin meşru olması için rasyonel bir kanıtı ihtiyaç olmadığı inancında temellenen, simgesel bir temsile doğru yol alıyor gibiyiz. Söz konusu simgesel temsil, kendi mantığının sonuna vardırıldığında bildiğimiz gibi temsil etmez, aksine bizatihi temsili olanaksız hale getirir ve kendi kendini yetkilendirmenin bir aracına dönüşür. Kanaat oluşturulması yoluyla rıza imali, medya aracılığıyla sanal özdeşleşmenin yayılması, siyasi etkinliğin

aşırı kişileştirilmesi ve siyasetin bir gösteri biçimini alması, günümüz Türkiye’inde bu dönüşümü besleyen pek çok nedenden başlıcalarıdır. Bu siyaset biçiminin olası hâkimiyeti, temsil ilişkileri açısından önemli bir dönüşümün de ilk habercisi. Siyaseti reflekslere ve sembollere demirleyerek kitlesel hareketliliği inşa etme hevesi, siyasal topluluğun yegâne temsilciliğini üstlenme ve aslında siyasette bir karar alma biçimi olan çoğunluk kuralını mutlak çoğunlukçuluğa çevirme girişimi, temsil alanını daha da daraltarak, farklılıkların temsil alanı içerisinde ifadesini zorlaştıracaktır. Henüz işler bu noktaya varmasa da temsil ilişkilerinin simgesel temsille dönüşmesi durumunda, siyasal meşruiyete ilişkin algının ve seçimlerin bir meşruiyet aracı olmaktan çıkmasının, yani parlamenter demokrasinin toptan krize girmesinin de olası olabileceğini söyleyebiliriz. Bu dönüşümle beraber harekete geçirilen duygulanım biçimlerine baktığımızda kolayca görebileceğimiz gibi, kendi dışıyla kurduğu ilişkiyi son derece negatif bir biçimde tarif eden ve rövanşizmden meydan okumaya dönüşen bu ruh hali, muarızlarında ve maruz kalanlarda haysiyet yaraları açmaya aday bir tür asli unsur olma iddiasına ve devlet-toplum ilişkilerinin düzenlenişinde güvenlikçi reflekslerin yeniden uyandırılmasına dayanıyor. Bu ruh hali, başarılması son derece zor olsa da asabiyyet kaybını iktidarın zor araçlarıyla tahkim etmek, maneviyat kaybını klişe karşıtlıkları ve stereotipleri canlandırarak telafi etmek ve otoriter eğilimleri “dava” söylemiyle meşrulaştırarak olası bir demokratik muhalefeti güvenlik siyasetiyle boğmak istiyor. Bu siyasetin geçerlilik kazanıp kazanamayacağı, bu “dava”nın dışına düşenleri ve asabiyyetin kaybedenlerini çok yakından ilgilendiriyor; çünkü asabiyyet “biz”in dışına düşenlerden yükseliş değil, tam da çözülüş ânında mutlak bir teslimiyet ister.

Radikal popülizm ve demokratik asabiyyet

Eşitliğe ve özgürlüğe ihtiyacı olanların, bu tür bir dava siyasetine karşı statükoyu muhafaza etmeye çalışmak yerine, demokrasiyi yeniden inşa etmek ve radikalleştirmek için güçlü bir planının olması gerekir. Radikal bir demokratik projenin inşası, sadece muhalefet ettiği dili yerinden etmeye çalışan alternatif bir hegemonya projesine dayanmaz. Bu tür bir proje, kendisine her zaman olduğundan daha fazla önem atfetme eğiliminde olan entelektüellerin masa başında icat edebileceği ya da daima haklı ve “hazır” eylem kılavuzlarına başvurarak kolayca ortaya çıkarılabileceğimiz fikirlerle de oluşturulamaz. Bunun için radikal demokratik siyasete uygun, kolektif bir aksiyonerliği uyandıracak tarzda duyguları harekete geçirerek güçlü dayanışma örüntüleri, birliktelik ve ortaklık biçimleri yaratacak, eşitlik ve özgürlük isteyenlerin birlikte var olma kudretini ortaya çıkaracak upuygun fikirler oluşturmak gereklidir. Bir fikir, Spinoza’nın dediği gibi sadece temsil etmez, aynı zamanda belirli duygulanım biçimlerini harekete geçirerek o fikre sahip olanlarda bir kudret artışını/eksilişini de açığa çıkarır.⁸ Ürettiğimiz ya da sahip olduğumuz bir düşünce, önümüze koyduğumuz sorunlara, sözcüğün gerçek anlamında, çözüm üretemiyorsa, eksik, daha doğru bir deyişle daha az upuygun bir düşüncedir. Demokratik bir projenin merkezine alacağı fikirler de o fikirlere sahip olanlarda negatif duyguları değil, her durumda olumlu bir kudret artışıyla sonuçlanacak duygulanma tarzlarını ve eylem biçimlerini doğuran, buna uygun imgelere, kanaatlere ve fikirlere yaslanan düşünceler olmak durumundadırlar.

8 Spinoza düşüncesi ve onun fikir kavramı üzerine kuşkusuz ilk başvuru kaynağı kendisidir; fakat bu konuda Gilles Deleuze ve Ulus Baker’in ilgili yazı ve yorumlarını da şiddetle tavsiye ediyorum.

Peki, on yıllardır neoliberalizmin şiddetine maruz kalanları, bu despotik baskının altına giren farklı oluşları, mevcut düzen içinde bir yeri olmayanları, hayat tarzlarından dolayı giderek daha fazla dışlananları ve bir bütün olarak yüce nizam adına varlıkları reddedilenleri bir araya getirebilecek demokratik bir proje, hangi kavramlar etrafında bir araya gelirse yukarıda değindiğimiz tarzda bir birliktelik oluşturabilir? Yanıt vermesi oldukça zor olan ve yanıtını üretme işini basitçe kolektif birlikteliğe ve tahayyüle havale edemeyeceğimiz böyle bir soruya dair, cesaretle kendi sınırlılıklarımızın farkında olarak ve kendi üzerimize düşünme çabasının eseri yanıtlar (ona ilişkin upuygun fikirler) oluşturmamızın gayretini göstermeliyiz. Tarihe dipnot düşme ve kendi kendini tarih karşısında görevlendirme hevesi ve onun akışına yön verme düşüncesi gibi entelektüelleri kolayca cezbeden “narsist kurnazlıklara” prim vermeksizin, parçası olduğumuz ve içerisinde “savrulduğumuz” bu süreç hakkında, önce düşüncede açığa çıkacak kolektif bir aksiyonerlik için başlangıç noktalarını her zamankinden daha ciddiyetle aramak zorundayız. Baştan ifade etmek gerekiyor ki müesses nizamı ve devleti karşısına alarak onun sınırlarını göstermeyi amaçlaması, demokratik talepler karşısında sentezci bir mantık sergilemesi, mevcut hegemonya projesi tarafından gasp edilen eşitlikçi iddiaları radikalleştirerek bu projeden özgürleştirmeyi hedeflemesi ve siyasal topluluğu yeniden kurucu bir tutum sergilemesi, bu başlangıcın en önemli karakterleri arasında olacaktır.

Öncelikle ulus ve dinî cemaat gibi güçlü duyguları harekete geçiren kolektif birliktelik tarzlarına karşı, daha önce bahsettiğim tarzda bir birliktelik tarzının ne tür bir topluluk/cemaat anlayışına kök salabileceği sorusunu yanıtlamak durumundayız. Yine belirtmek gerekiyor ki bu, muhalif siyasal düşünce içerisinde üzerine çok az düşünülmüş ve ya-

nıtı da oldukça zor verilebilecek bir sorudur. Fakat her ne olursa olsun, demokrasi mücadelesi açısından önümüzdeki dönemin merkezî güçlerinin kimler olabileceğine dair ilk pırıltıların belirdiğini de söylemek mümkün görünüyor. Bu yeni topluluk düşüncesi ancak tutkuları akılla perçinleyerek eşitlikçi bir aksiyonerliğe yol verdiği sürece, niyet ettiğimiz tarzda bir kudret artışına da yol açabilir ve mevcut iktidar bloğunun yaslandığı duygu rejimini ve çıkarlar ittifakını yerinden edebilir. Böyle bir topluluk düşüncesini üretebilmek için tarihsel olarak demokratik bir atılıma aday sınıf, halk, çokluk gibi kavramları yeniden gözden geçirmek gerektiği gibi, yeni muhalif oluş biçimleri de dikkate alınmalıdır.

Yeni muhalif oluş biçimleri arasında en çok öne çıkarılan kesim, % 99 ibaresiyle ifade olunan, önemli bir bölümü aşırı borç içinde yaşamını sürdürerek geleceksiz işlerde çalışan, bütün kudretini hayatta kalma ve var olma çabasına harcayan, iktisadi ve siyasal çifte dışlanma süreçlerinin tahakkümü altındaki toplumsal kesimlerdir. Bir diğer önemli toplumsal kesim ise farklı cinsel yönelimlerden etnik ve dinî kesimlere kadar, radikal tanınma taleplerini yükseltenlerdir. Önümüzdeki dönemin güçlü demokratik atılımlarının, bu toplumsal kesimlerin birbiriyle yer yer çatışan çoğul taleplerini, tek bir siyasi proje ve kavram seti içerisinde eritmeyi amaçlayan değil de onları sentezlemeye çabalayan düşünme biçimleri etrafında gerçekleşeceğini söyleyebiliriz. Irk değil, sınıf ayaklanması; tanınma değil, sömürü meselesi gibi “muhalif” düşüncenin müzmin “ayrıştırıcı” ikiliklerine düşmeyen sentezci düşünme biçimleri, radikal popülist bir demokrasi projesi etrafında bu talepleri bir araya getirmenin yollarını bulabilir. Bu bağlamda bu tür bir senteze imkân tanınması en olası kavramlardan biri, siyasal düşüncenin ve toplumsal mücadeleler tarihinin kadim kavramlarından olan halk kavramıdır. Halkı *etnosla* ve ulus-devletin sı-

nırlarıyla eşitleyen ya da onu homojen bir birimden menkul görerek statükoyla özdeşleştiren yaklaşım, bugün bütün geçerliliğini yitirmiştir. Yukarıda bahsettiğimiz gelişmeler ışığında, artık halk kavramının da yeniden inşa edildiği ve dönüşümden geçtiği bir dönemde yaşıyoruz.

Halkı oluşturan kesimlerin ve bu kesimler-arası ilişkilerin geçirdiği söz konusu dönüşüm, halkın tanımındaki dönüşümle de iç içe geçmiş durumdadır. Fakat sosyolojik bakış açısından düşünüldüğünün aksine, sosyal bir birim olarak halkın geçirdiği toplumsal ve iktisadi dönüşümler değil, siyasal süreçler açısından halkın yeniden tarif edilmesi halk kavramının siyasal geleceğinde belirleyici olacaktır. Sözün özü, bu süreçte demokratik geleneği yeniden canlandırmak için, bizzat kurucu iktidarın taşıyıcısı olan halk tarafından, siyasal faaliyetin kurucusu olarak halk kavramının yeniden tarif edilmesi ve siyasette buna yer açılması gerekiyor. Bu tür bir halk kavramı, kamusalılığın çoğul biçimleri ve farklılıklar etrafında bir montaj olduğu kadar, eşitliğe ve özgürlüğe ihtiyacı olanları iktidar bloğu karşısında heterojen bir birliktelik içerisinde bir araya getirmenin idari ve siyasi yollarının inşasına dayandığı ölçüde, demokratik bir ivmelenme yaratabilir.⁹ Aynı zamanda kamusal iradelerin çoğulluğunun yanında, halkın çoğulluğunu da siyasal alana taşımanın yollarının yeniden üretilmesini sağlayabilir. Sağ popülizmin halkı ulusla, sosyal demokrasinin ise halkı statükoyla eşitleyen yaklaşımının ötesine geçerek, onu siyasette ve mevcut çıkarlar ittifakında bir yeri olmayanlarla yeniden

9 Pierre Rosanvallon tarafından halkın farklı ve yeni yüzlerine dair yapılan bu tanımlar için bkz. P. Rosanvallon, "A Reflection on Populism", 10 Kasım 2011, <http://www.booksandideas.net/A-Reflection-on-Populism.html>, erişim tarihi: 1 Ekim 2014. Halk kavramının söz konusu dönüşümüne ve siyasal kurum içindeki yerine dair kapsamlı bir değerlendirme için ayrıca bkz. Aykut Çelebi, "Halk egemenliği ve temsilin demokratikleştirilmesi", *Toplum ve Bilim*, sayı 124, 2012, s. 49.

özdeşleştiren, siyasi düzeyde de onu heterojen bir birlikte-lik olarak yeniden kuran radikal bir popülizm, halkın kurucu iradesinin gaspını sonlandırarak, demokrasiyi tesis etmemizi sağlayabilir. Söyleyeni alttan alta itibarlandıran söylemsel bir ibare olmanın ötesinde, buradaki radikal ifadesi, popülist bir mantık ve siyaset ile onun yaslandığı temel terimler açısından ne ifade ediyor, açmak gerekli.

Kamusal iradenin, “milli irade” söylemiyle dillendirildiği gibi tek bir tecessüm yolu olmadığını, onun her zaman kısmi görünümler içinde ifade olunduğunu ve kimsenin onun “doğrudan” temsilcisi/sözcüsü olamayacağını kabul eden bir yaklaşım, ancak popülizme içkin “eşitlikçi” mantığın radikalleştirilmesi ve halkın yönetimi olarak değil de halkın iktidarı olarak demokrasinin inşasıyla mümkündür. Bu eşitlikçi mantık, halkın çoğul yüzlerini siyaset sahnesine eşitler olarak taşımayı, buna uygun siyasal kavramları üretmeyi ve bunun siyasi-idari yollarını bulmayı gerekli kılar. Bu nedenle, halkın farklı yüzlerini ve biçimlerini siyasetin konusu haline getirmenin önünü açabilecek, yani sadece *seçmen topluluğu* olarak değil, *toplumsal etkileşim biçimi* olarak, toplumun kurucu sözleşmelerinde ve anayasada (yasada) ifadesini bulan *ilkesel bir unsur* olarak ve farklı grupların tarihsel deneyiminin ürünü *heterojen ve parçalı bir birlik* olarak halka siyasette yer açan bir siyasal yaklaşımı üretmenin yollarını bulmak için, demokrasi olduğu kadar popülizmi de radikalleştirmek gerekli.¹⁰ Sözün özü, bugüne hâkim semboller/kutsallar siyasetinin ötesine geçerek, Claude Lefort’un belirttiği gibi, kimsenin mülkü olarak görülemeyecek sembolik bir boşluk olarak iktidarı öne çıkaran, halkı siyasal faaliyetin nesnesi değil de kurucu öznesi olarak gören ve buna uygun yeni temsil biçimlerini yaratmayı hedefleyen bir bakış açısını örmek için, demokratik ve radikal bir popülizm üzerine düşünmek durumundayız.

10 Yine bkz. Rosanvallon, a.g.m. ve Çelebi, a.g.m.

Kastettiğim toplumsal adaletsizliğin en önemli görüngülerinden olan yoksulluğun, gelir eşitsizliğinin ve sömürünün yanında, bedeni, dili ve başkalığı da bizzat politikanın geleceğinin inşasında zorunlu bir unsur olarak öne çıkaran bir demokrasi momentini ivmelendirmektir. Bugün insanların içsel haysiyeti fikrine göre eşit muameleyi/eşit saygıyı merkeze alan, bireylerin kendilerine özgün kimliklerinin farklılıklara dayalı oluşum sürecini gözeterek, eşitlik ve özgürlük fikrini savunmayı hedef edinen bir demokrasi momentine acilen ihtiyacımız var. Ve belirtmiş olduğum kudret artışına neden olacak kavramlar meselesine tekrar dönecek olursak, herkesin herkese eşitliği iddiasını, farklılıkların eşit ölçüde saygıya değer olduğu düşüncesiyle birleştiren ve herkes için bir hak olarak “başı dikliği”, tanınmayı ve insanca yaşamı vazgeçilmez gören insan haysiyeti ve eşitlik gibi kavramların, “dava” siyasetinin “güvenli” elinin ortaya çıkmaya başladığı bu süreçte, hiç kuşku yok ki bize yol gösterecek temel kavramlar olacağını söyleyebiliriz.¹¹ Buraya kadar tartıştığımız genel öncüllerin ve hatırlatmaların Türkiye bağlamında popülizmi ve demokrasiyi radikalleştirmek için ne anlam ifade ettiğini daha etraflıca tartışmak ve bu tartışmayı daha da geliştirmek gerekiyor.

Üzerimize kâbus gibi çökme ihtimali olan ve asabiyyetin çözülüşünden kaynaklı olarak otoriterlik dozu giderek artması muhtemel bu dava siyasetinin karşısına, ancak ve ancak, bilgi ile kudret arasındaki ilişkileri keşfetmiş, tutkuları akılla perçinleyerek demokratik bir kolektif aksiyonerlik yaratabilecek türde kavramlara yaslanan ve onu sahiplenenlerde güçlü eşitlikçi arzular uyandıran bir siyasal proje aracılığıyla çıkarsak, demokrasiyi bu topraklarda belki yeniden ivmelendirmenin yollarını bulabilir ve “muarızlığın” dil ve duruşuna basitçe mahkûm olmayan yeni çığırılar açabiliriz.

11 Haysiyet kavramı ve tanınma meselesi için bkz. Charles Taylor, “Tanınma Politikası”, A. Gutmann (ed.), *Çokkültürcülük* içinde, YKY, İstanbul, 1996, s. 42-85.

Ankara Katliamı, Kötülüğün Sıradanlığı ve Yas Siyaseti¹

Wittgenstein, "Üzerine konuşulamayan konusunda susmalı," di-yordu. Felsefi bir sorunu işaret etse de düz anlamıyla bu ifade en çok anlam atfetmeye, dile getirmeye ve iletişime direnen dehşet-li acı anları için doğru elbette.² Fakat yine de, tanık olanlarda dehşet hissi yaratan bu korkunç olay sonrası kaybettiklerimize kar-şı sorumluluğumuzun, bizlerin hem onların anısını muhafaza ede-cek bir yas siyaseti oluşturabilmesini hem de barış talebini daha da güçlü bir şekilde sahiplenmesini zorunlu kıldığını düşünüyorum. Bu nedenle üzerine konuşmakta zorlansak da, daha doğru bir ifadeyle konuşmayı beceremesek de, katliamın ve katliam sonrasının bizde yarattığı deneyimler bütününün, kalanlarda bıraktığı izlerle hangi duygular açısından bir yoğunlaşma yarattığını, ne tür etkiler ürete-rek bizleri nasıl bir yönelime sevk ettiğini ve kaybettiklerimizin ar-dından barış çabasını yükseltecek bir yas siyasetini beraber nasıl kurabileceğimizi konuşmaya çabalamalıyız.

10 Ekim 2015 Ankara Katliamı, benliklerimizi ve ruhumuzu ol-duğu kadar, bizler için muhalif siyasal hayatın rutin devamlılığını

1 *Kaos GL, Soy-Sop*, sayı 145, 2015.

2 Dile getirilmeye direnmekle birlikte acının bedenler arasında iletişimi nasıl yapılandığı ve bir yüzey olarak bedeni diğer bedenlere yönelik olarak hangi tarzlarda kurduğu konusunda bkz. S. Ahmed, *Duyguların Kültürel Politikası*, S. Komut (çev.), Sel, İstanbul, 2015.

da, bir daha eski haline gelmeyecek şekilde yerle yeksan etti. Katliam, Ağtaş'ın yazısında etkili bir şekilde dile getirdiği gibi kalanları, yas, borç, utanma ve sorumluluk gibi duygular etrafında zulümle, mağdurlukla ve en temelde de birlikte yaşamayla ilgili pek çok sorunla hesaplaşma duygusuyla baş başa bıraktı.³ Hepimiz öyle ya da böyle, katliamın yıkıcılığına doğrudan ya da dolaylı tanık olarak, bu duygular arasında savrulduk ve sarsıldık. Böyle bir katliamın ardından hayatlarımıza zerk edilmeye çalışılan kaygı, korku ve umutsuzluğa meydan okuyarak, katliamın ardından bu hesaplaşmayı doğru bir biçimde yapabilmemiz ise gerçekten zor görünüyor. Katliamın şiddetinin ve etkisinin büyüklüğü karşısında, ancak yasta ve adalet talebinde birlikte olmanın duyumsal, etik ve politik biçimlerini bulabilirsek, söz konusu muhasebeyi eşitliğe, özgürlüğe ve barışa dayalı bir varoluşun zeminini kurma yolunda yapmayı başarabileceğimizi bilsek de bilmenin kifayetsiz kaldığı bir haldeyiz.

Sadece katliam değil, katliamın ardından tutulan yasa yönelik reaksiyonlar, sosyal medyada rutin haline gelen nefret şovları ve hükümetin tutumu da bizleri etrafımızı çevreleyen dünya ile bir başka şekilde yüzleşmeye itti ve katliam sonrası ruh halini daha da pekiştirdi. Bazı toplumsal kesimler tarafından, barış isteyen ve protesto hakkını kullanan insanların öldürülebilir ama toplum tarafından yası tutulamaz görülmesi, hepimizi derin bir şekilde beraber yaşama, vicdan, siyasal ve insani reflekslerde kopuş ve bir toplum olamamak gibi kavram ve meseleleri düşünmeye sevk etti. Çünkü bu tepkilerde sorgulanan, biliyoruz ki sadece gösteriye katılmak için toplanan insanların Türkiye toplumunun bir parçası olup olmamaları değil, sorgulanan ve reddedilen, aslında katledilenlerin yası tutulabilir bir hemcinsimiz olup olmamaları aynı zamanda. Ölülere karşı sergilenen bu tutum, nefret gösterisi yapanların gözünde tam da biz geride kalanların yaşamının da bir sorun olduğunu gösterdiği içindir ki beraber yaşamaya dair ilkeler ve umutlar üzerine, hepimiz daha koyu bir karamsarlığa sevk olduk.

Bu nedenle Türkiye toplumunda artık malumu ilan haline gelen devlet şiddetinin boyutları kadar, katliam sonrasında derinlemesine yüzleşmek zorunda kaldığımız, Türkiye'de kötülüğün sıradanlığı

3 Ağtaş'ın yazısı için bkz. <http://www.birikimdergisi.com/guncel-yazilar/7279/yas-zulum-ve-iyi>

ğının kaynaklarını da esaslı bir şekilde tartışmamız gerekiyor.⁴ Rövanşizm, hınç, güç gösterisi, dost-düşman ikiliği ve öfke üzerine kurulu tahakküm ve baskı stratejilerine dayalı bir siyasetin yanında, marjinalleştirme, dışlama ve giderek daha fazla dindar, muhafazakâr, heteroseksüel, güçlü, delikanlı ve benzeri olma ya da gibi görünme normları üzerine kurulu bir toplumsallığın dayatılmasının, bu tür bir siyasetin ve normlar bütünüünün arsız ve her tür denetimle, değerle ve sınırla bağını koparmış bir sömürü düzeniyle birleşmesinin, Türkiye toplumunda yarattığı karakter aşınmaları, açtığı haysiyet yaraları ve ürettiği toplumsal çözümler, her zamankinden daha fazla analize ihtiyaç duyuyor.

Uzun zamandır tanık olduğumuz ve Ankara Katliamı'yla daha da derinleşen ve ardında yüzlerce ölü ve yaralı beden bırakan bu süreç, yaralanan ve parçalanan bedenlerle eşitlik içinde acıyı beraber duymaktan bu tür olaylarda vicdani ortak tutum alışlara, siyasal ve toplumsal beraberlik biçimleri oluşturmaktan gündelik hayatın içinde yan yana olmamızı mümkün kılacak temel normları paylaşmaya kadar pek çok duyguyu, tutumu ve davranışı iç içe geçirerek düğümlendiği içindir ki bize her zamankinden daha güçlü bir çağrı çıkıyor.

Necmi Erdoğan'ın işaret ettiği gibi, beraber yas tutamamak aynı zamanda bir toplum olamamanın işaretiyse, bir toplumu eşitlik ve özgürlük temelinde kuracak etik-politik bağı nasıl ve hangi değerler etrafında yeniden inşa edebileceğimizi ve bu inşayı olanaklı kılacak birliktelik biçimlerini nasıl hayata geçirebileceğimizi de artık daha fazla düşünmek durumundayız.⁵ Bunun yolu kuşku yok ki bir taraftan bir yas siyaseti yoluyla Türkiye toplumunda yeniden etik-politik bir bağ kurma umudunun peşine düşüp, böyle bir acıyı paylaşmanın ve acıyı bölüşmenin sorumluluğunun bir toplumda yaşayan herkese ait olduğunu yeniden ve yeniden ileri sürmekte yatıyor. Diğer taraftan da bu yas siyasetini, eşitliğe ve özgürlüğe dayalı bir be-

4 Bugünlerde sıkça duymaya başladığımız kötülüğün sıradanlığı kavramını Hannah Arendt, Eichmann davası üzerine olan kitabında etraflı bir şekilde tartışmaktadır. H. Arendt, *Kötülüğün Sıradanlığı: Adolf Eichmann Kudüs'te*, Ö. Çelik (çev.), Metis, İstanbul, 2009.

5 Necmi Erdoğan'ın yazısı için bkz. <http://www.birgun.net/haber-detay/turkiye-bir-toplum-mu-92688.html>

raberliği ve yaşamı öne çıkararak kaybettiklerimizin barış mücadelesini yeniden yükseltme amacında olan bir siyasetle iç içe geçirerek, Türkiye siyasetinde ve toplumunda hâkim olan değerleri yeniden değerlendirmenin de yollarını açmak için mücadele etmek gerekiyor. Kaybettiklerimize karşı sorumluluklarımız biraz da buralarda demirleniyor zannımca.

Bu nedenle katliam sonrası dolaşıma sokulan ve güvenlik çağrısı çıkaran terör söylemini boşa çıkararak, bu katliamı yaşam hakkını, kamusal özgürlükleri ve bu hakları korumak doğrultusunda devletin sorumluluğunu eksen alan bir yerden her zamankinden daha yüksek sesle tartışmak durumundayız. Terör söylemi, hepimizin hayatlarından bildiği gibi, barış için çaba harcayanları pasifleştirme gayret ve sürecini daha da derinleştirmekten başka bir sonuç vermeyecektir. Hayatlarımıza dayatılan bu siyasal istikrar/düzen ve kaos ikiliğine karşı, kamusal özgürlükler ve yaşam hakkı savunusu, haklarımızı muhafaza etmenin, güvenlik politikalarına teslim olmamanın ve muhalefet hakkını hayatta tutmanın yegâne zemini. Hayatlarımızı saran bu olağanüstü hale karşı yaşam, siyasal protesto ve barış hakkına daha güçlü bir şekilde sahip çıkmak ve siyasal muhalefetin ve demokratik kitle hareketlerinin pasifleştirilmesini engellemek için, bir taraftan hükümeti bu hakları acilen koruma yönünde adım atmaya zorlarken, bir diğer taraftan da bu haklarımızı ve kendimizi korumak adına neler yapabileceğimizi acilen düşünmemiz gerekiyor. Aksi halde gelişmeler, Türkiye’de başta hayatlarımızı olmak üzere, her tür siyasal protestoyu fiilen olağanüstü hal koşullarında geçireceğimizi ve bu tür saldırıların da sonlanmayacağını gösteriyor. Hayatlarımıza zerk edilmeye çalışılan bu kaygı, korku ve dehşet duygusuna karşı bize düşen, Walter Benjamin’in ifade ettiği gibi, hayatın her alanında eşitliğe, özgürlüğe ve barışa dayalı bir beraber var oluşun zeminini kuracak ilkeleri bularak, bu ilkeleri ezilenler, dışlananlar ve ötekileştirilenler olarak birlikte hayata geçirmek adına gerçek olağanüstü hali ilan etmek ve yaşamı ve beraberliği güçlendiren bir siyasete her zamankinden daha da kudretli ortak bir çağrı çıkarmak.

Bir Meslek Olarak İtaat ve Üniversite¹

*Düşünceyi, düşündüğü yeri ve
beraber düşündüklerini dert edinen
sevgili Ali Fıkırkoca'nın aziz hatırasına...*

Aydınlar daha çok birbiriyle çekiştikleri için, kendilerinin insanlığın geri kalan kısmından daha kötü olduğu sanısına kapılabilirler; bu bir yanılgıdır oysa. Birbirlerini tanıdıkları ortam, ortamların en utanç vericisi, en alçaltıcısıdır: Reket içindeki ricacıların ortamı.

– W. ADORNO, *Minima Moralia*, 7, s. 28

Kürsü peygamberlerini, uzlaşmacı ortalama akademisyenleri ve Alman üniversitelerini dolduran hırslı ama yeteneksizler güruhunu “topa tuttuğu” 1918 tarihli “Meslek Olarak Bilim” isimli ünlü konuşmasında Max Weber, üniversitenin dönüşen yapısına ilişkin şöyle demektedir: “Dışsal olduğu kadar içsel olarak da eski üniversite yapısı ve yasaları artık geçerli değildir. (...) Tabii sadece şans işi de değildir, ama burada şansın rolü olağanüstü ölçüde yüksektir. Yeryüzünde hiçbir meslek bilmiyorum ki şans bu kadar büyük rol oynasın.”² Weber’in siyaset ile bilim arasında katı duvarlar

1 Ayrıntı Dergi, sayı 8, Özgürlükçü Sosyalizm, Ocak-Şubat 2015.

2 Max Weber, “Meslek olarak bilim”, *Sosyoloji Yazıları* içinde, Taha Parla (çev.), İletişim, İstanbul, s. 204.

ören ve liyakati hiyerarşiye dayalı bir şekilde kavrayan bakış açısını eleştirebiliriz; ama haklı olduğu bir nokta vardır: “[Üniversitelerdeki atamalara baktığında] insan sık sık yapılan hatalara değil, her şeye karşın oranı hiç de düşük olmayan doğru atamaların sayısına şaşmaktadır.”³ Weber’in yerden yere vurduğu Alman akademisinin entelektüel düzeyi ve derinliği ile günümüz Türkiye’si arasında bir kıyas yapmaya kalkmak, sözün en hafifinden “cüretkâr” bir girişim olacaktır. Fakat kabul etmeliyiz ki Weber’in saptamaları aradan geçen yüzyıla karşın canlılığını hem Avrupa hem de Türkiye üniversiteleri için fazlasıyla korumaktadır. Ian Hacking’in terbiye edilişinin bilimsel hikâyesini yazdığı şans ve belirsizlik, dışarıdan ders verme ve proje temelli kısa süreli çalışmanın yaygınlaşmasıyla birlikte gördüğümüz gibi, akademiye hemen her yerde uzun zamandır “terbiye” etmektedir. Bu terbiye çabasının ardında yatan temel saik, şans kavramının ilk bakışta çağrıştırdığının aksine, son derece siyasaldır ve eskilerin dediği gibi eğer bir akademisyen konumunu ona borçluysa, öncelikle Talih denen Tanrıça’dan korkmasını öğrenmelidir; çünkü şansın bu iş görme biçimi patronaj ağlarına, itaat ve tabiiyet bağlarına ve iktidarın demir halkalarına zincirlenmiştir.

Akademik-idari Türkiye üniversitelerinde çalışan herkes kolayca görür ki üniversitede “şans” eşit biçimde dağılmaz ve akademik geleceğin şans ve belirsizliğe bu düzeyde açılışı, doğrudan iktidar ve tabiiyet ilişkilerinin üniversitelerde yerleştirilmesi adına iş görmektedir. Üniversite kapısından girerken her gün tanık olduğumuz gibi, ego merkezli kişisel ilişkilerin içerisine fazlasıyla batmış, patronaj ağları aracılığıyla kabileleştirilmiş ve hizip çatışmaları tarafından tahakküm altına alınmış bir akademik hayatla karşı karşıyayız. Gerek akademik hak ve özgürlüklerin zayıflığı gerekse

3 Weber, a.g.m., s. 205.

de üniversitelerin bir türlü kurumsallaşamaması, daha doğru bir ifadeyle tam da düşünceyi denetim altında tutabilmek ve yöneticilerin kişisel iktidarlarını pekiştirerek çıkarlarını kovalayabilmelerini sağlamak adına ikisinin de reddedilmesi, üniversitenin mevcut iktidar düzeneğiyle sürekli iç içe geçmesine yol açıyor. Akademisyen olan herkesin bildiği gibi Türkiye’de üniversite geleneği devlet söz konusu olduğunda kendi gerçeğini tek bir ifadede dile getirir: Yort Savul (Çekilin! Sultanım/Efendim geliyor!). Üniversite politikalarının belirlenmesinde siyasal iktidarın hiç kuşku yok ki her yerde önemli bir rolü ve dahli var. Fakat bizdeki durum, kendi kişisel iktidarlarını/çıkarlarını muhafaza etmek için her yeri kontrole çalışan yöneticiler ve kişiselleşmiş iktidar ağları aracılığıyla, siyasal iktidarın her türlü talep, dayatma ve ideolojik manevrasının üniversitelerde en alt düzeye kadar taşınmasıdır. Çünkü yönetebilmek ve aynı zamanda düşünceyi devlet ve sermaye düzeneği içinde hapsetmek için, yukarıdan aşağıya kurulan iktidar ağları, aşağıdan yukarı düğümlenen itaat ve tabiiyet düzeneğiyle perçinlenmek zorundadır.

Bugün Türkiye’de üniversitelerin önüne konulan iki yol var: Dolaysızca sermayeleşerek diploma satan kurumlar haline gelmek ya da sözde aristokratik bir örtü altına saklanarak feodalleşmiş ilişkileri güçlendirmeye devam etmek ve iktidarın her yönde ve anda çalışmasını sağlayan aşırı kişisel ilişki ağlarının içerisine daha da gömülüp dünyayla ve hakikat arayışıyla bağlarını tamamen koparmak. Atamalarda liyakatin etkisinin en aza indiği, her şeyin üstlerle kurulan kişisel tabiiyet ilişkileri üzerinden yürütüldüğü, hocaların asistanlarının ve öğrencilerinin kendine tabiiyetini ve sadakatini sürekli sorgulamasıyla çalışan, paranoyak ve paranoyak olduğu kadar da sürekli biçimde ruhlarımızdaki narsizmi kışkırtmak üzerine kurulmuş bu despotik nevtotik pe

beke, görünen o ki biz dur demezsek hepimizi yutacak. Düşünceye ve yeniliğe yönelen her çabamızı sadece sözü yasaklayan despotik aygıtlarla değil, benliklerimize saldıran arzu kapanlarıyla da masseden, apoletlerini ya hakikat bekçisi ya da üstümüz olduğu iddiasıyla yaptığımız her çalışmada gözlerimize sokmaya çalışan bu şebekenin taşıyıcıları, özgürlükçü ve eşitlikçi her adımımızı amansızca boğacak. Dur demezsek, bu despotik düzenek yarınsızlaştırma ve geleceksizleştirme yoluyla, hayal kırıklığını, hıncı, reaktif düşünmeyi ve bilhassa da çileciliği ruhlarımıza nakşederek, farklılığı ve eşitliği dert edinen düşüncenin “gerçeğin çölü”nde açtığı ve bugün kolektif zekânın yegâne üretim alanı olan akademik dostluklarımızı, dersliklerimizi ve pek tabii ki benliklerimizi, karamsarlık ve öfkeyle dolduracak.

Böyle olsun istemiyorsak, akademisyenlerin yer aldıkları kurumlarda kendilerini akademik ve entelektüel duruş tarzlarıyla değil, yayınlarının sayısıyla, o yayınların basıldığı dergilerin unvanıyla ve de aldıkları atıfların toplamıyla farklı kılmaya çalıştığı bir dönemde, bize dayatılmak istenen bu ruhsuzlukla aramıza artık mesafe koyarak, erozyona uğratılmak istenen şeyin ne olduğunu daha güçlü bir şekilde sormak durumundayız. Erozyona uğratılmak istenen, kendi çalışma konusunu kamusal bir problem olarak kurmaya gayret eden, iktidarla arasına eleştirel bir mesafe koyarak özerk bir duruş geliştirmeye çabalayan ve kendi çalışma alanında siyasetten dışlananlarla beraber düşünmenin yollarını arayarak bunun bakış açısını oluşturmaya çalışan muhalif-entelektüel oluş biçimidir. Yukarıda ana hatlarını sunduğum despotik-paranoyak şebeke, iktidarın her türüne biat eden, meslektaşlarıyla rekabet içinde ilgisini bütünüyle kendi kariyerine ve benliğine yöneltmiş, had safhada alınganlığıyla aşırı nevrotik bir ruh haline savrulmuş ya da önüne konulan sosyal ve kültürel sermaye kodlarını sor-

gulamaksızın içselleştirerek keyfini süren bir akademisyen tipinin yaygınlaşmasını kışkırtıyor. Bu tipi yerleştirmek ve muhalif oluş biçimlerini erozyona uğratmak için, akademi- nin yıldırma, kadro bekletme, disiplin soruşturması açma, kısa süreli çalışmayı ve belirsizliği yaygınlaştırma gibi ken- dine özgü düzenekleri ve aygıtları mevcut. Bu düzeneklerin en iyi örneklerinden biri üniversitelerde uzun süredir uy- gulanan, asistanlığı burslu öğrencilik statüsüne indirgeyen 50d maddesi iken bir diğeri de ÖYP gibi programlardır. Eği- tim Sen'in yapmış olduğu araştırma, genç akademisyenlerin halini gayet kapsamlı bir şekilde ortaya koyuyor: Asistanla- rın önemli bir kısmına azımsanmayacak derecede "sekreter- lik işleri", "getir-götür işleri", "çay/kahve işleri", "hocaların çocukları ile ilgilenme" gibi işler yaptırılmaktadır.⁴ Borçlan- dırılan, işten atılmakla tehdit edilen, her tür "ayak işini" ye- rine getirmesi beklenen ve daha da önemlisi bu baskıcı dü- zenekle sorgu sualsiz uyumlu olması beklenen genç bir aka- demisyen camiasına sahibiz. Resmî ideolojiye itaatin sağla- namadığı, hükümetin/devletin eleştirildiği, hâkim söylemin dışına çıkıldığı durumlarda ya da izinsiz gösteriye katıldığı ve başbakana hakaret ettiği gibi gerekçelerle, akademisyen- lere karşı artık sadece üniversite yönetimleri değil, doğru- dan yargı devreye giriyor.

İşine son verme ve disiplin soruşturması gibi uygula- malar bir yanda, yöneticilerin "tarafsızlığı" halesiyle en ko- lay yoldan, temellendirilebilecek olan kadro "bekletme" sürecine bakarak bile, ki bunun akademi-deki adı "kadro beklemek"tir, bu iktidar düzeneğinin nasıl çalıştığı hakkın- da çok basit bir fikir edinebiliriz. Bourdieu'nün ifade ettiği gibi bekletme, bekleyen açısından öncelikle mutlak bir tes-

4 Gümüş, A., Akıncı, Ü ve Akçasoy, I., "Araştırma Görevliliği: Akademisyen- lik Değil Angarya Sekreterlik, Bilim Fidanlığı Değil 'Amirin İçini İstedığı Gibi Doldurduğu Bir Boşluk'", Eğitim Sen YÖB-Yüksek Öğretim Bürosu, Araştırma Görevlileri Raporu, Eğitim Sen, Ankara, 2014.

limiyeti ifade eder.⁵ Sonuçta bekleyen kişi kalıcı şekilde arzu edilen bir şeyi amaçlamaktadır. Tam da bu arzu içinde bekleme durumu iktidara, askıda bekleyeninin davranışlarını modifiye etmek için bir zaman ve mesafe tanır. Sadece bir tarafın ricacı olduğu tek taraflı bir bekleme durumu yoktur. Yine Bourdieu'nün belirttiği gibi akademik oyun sahasına dahil olabilmemiz için oyunun kurallarını belirleyenler, öncelikle sizin oyunun kurallarını kabul ederek onunla işbirliği yaptığınızı da “canı gönülden” göstermenizi beklerler.⁶ Bu süreç iktidarın kaprisine konu olan bekleyeninin davranışlarının yanında, aynı zamanda korkuların, umutların ve beklentilerin de yönetimidir. Aslında sizden beklenen, sinikliğin kabuğuna sarınarak iktidar adına bu sürecin sonuçlarını bizzat sizin yönetmenizdir. Sonuçta bekletenin iktidarı, zamanının bekletilen açısından değersizleştirilmesinin yanında, tam da haksızlığa uğrama hislerinin bastırılmasına eşlik eden umutsuzluk ve hayal kırıklığı gibi duyguların da bekleten adına, bekleyen tarafından doğrudan idaresiyle tescillenir ve böylece akademideki “burun sürttürme süreci” tamamlanmış olur.

Yayın baskısı, kadro beklentisi ve yıldırma uygulamaları aracılığıyla bugünkü akademi, “kişinin kendi benliğini ve sosyal ilişkilerini yaşamını sürdürmek için bir kaynak haline getirmesini sağlayan” stratejileri hiç olmadığı kadar çalışanlarına benimsetmeye çabılıyor.⁷ Aslında söz konusu olan hayatın her alanına ve âna yayılmış, “yapısal olarak güvencesiz emek piyasasında, aktif ve potansiyel olarak istihdam edilebilir olarak kalma çabasının gerekli kıldığı, kişinin bedeninin ve sosyal ilişkilerinin genişletilmiş sömürsü

5 Bourdieu, P., *Pascalian Meditations*, Richard Nice (çev.), Stanford University Press, California, 2000.

6 Bourdieu, P., a.g.e.

7 Papadopoulos, D., Stephenson, N., Tsianos, V., *Escape Routes: Control and Subversion in 21st Century*, Pluto Press, Londra, 2008, s. 223.

olarak” da anlaşılabilir olacak olan bir “benlik sömürüsüdür”.⁸ Akademinin geleceksiz-güvencesiz emeği, varlığını sürdürmek için kendi kaynaklarını sermayeleştirmeye her daim hazır olması ki buna kişisel haysiyeti de dahildir, bugünü kurtarmak için âna yoğunlaşarak geleceğini rehine vermesi, “bütün hayatını bir süreklilik içinde yaşamayı sürdürme kapasitesinden” vazgeçmesi ve sadece şimdiki değil, gelecek potansiyelini de muktedirlere sunması gereken zihinsel emektir.

Zihinlerimizin üzerine kâbus gibi çöken bu güvencesizleştirme-geleceksizleştirme süreci, “artık iktidar ilişkileri karşısında çok daha korunaksız bir konumda bulunan akademisyenleri, yapılacak yerli ve yabancı yayınlar ve buradan elde edilecek skorlar yanında üstleri ve diğer bilgi emekçileriyle olan ilişkileri konusunda sürekli hesaplı davranmayı gerektiren bir muhasebe ve ihtiyat rejimini benimsemeye” zorluyor.⁹ Bu göz açtırmayan performans rejimi, hiç şüphe yok ki, insan ilişkilerinde bir yabancılaştırma sürecini kışkırtırken, akademisyenleri saygınlık kaybına uğratmayı ve onlarda karakter “aşınmasına” yol açmayı da amaçlamaktadır. Fakat kabul etmeliyiz ki bu kodlar basitçe dışarıdan dayatılmıyor, aynı zamanda üniversite içerisindeki pek çok akademisyenin de gönüllü katılımıyla üretiliyor. Sonuç olarak sermaye ve devlet kapanına sıkışmış, iktidar ilişkilerini doğrudan üreten, daha önemlisi “kuran” bir alan haline gelen üniversitede, “Andre Gorz’un çizdiği ‘bilimsel ve teknik işçi[nin]’ çifte portresi gerçek anlamına kavuşur, bilgi, enformasyon ve eğitim akımlarına hükmeder, ama sermaye tarafından öylesine soğurulur ki, organize edilmiş, ak-

8 Papadopoulos vd., a.g.e., s. 223.

9 Aytaç, A. M. ve Yılmaz, Z., “Devlet-Piyasa İlişkisinin Ötesinde Bir Mücadele Alanı Olarak Üniversite”, Servet Akyol, M. Kemal Coşkun, Zafer Yılmaz, M. Berkay Aydın ve Remzi Altunpolat (der.), *Dönüştürülen Üniversiteler ve Eğitim Sistemimiz içinde*, Eğitim Sen Yayınları, Ankara, 2008, s. 423.

siyomlaştırılmış budalalığın geri akışı onunla çakışır, böylelikle akşam evine gittiğinde bir televizyonu kurcalayarak kendi küçük arzulama makinelerini yeniden keşfeder, ey umutsuzluk. Elbette böylesi bilim adamlarında hiçbir devrimci güç yoktur, bütünleşmenin bütünleştirilmiş ilk eyleyicisidir, kara vicdanın sığınağı ve kendi yaratıcılığının zoraki yıkıcısıdır”.¹⁰ Kurulmasına katıldığı düzenegın ve bakış açısının en temel kurbanı, aslında yeni tip “ersatz” yuppie akademisyenin kendisinden başkası değildir.¹¹

Buraya kadarki saptamalardan üniversitenin devlet ve piyasa arasında sıkışmış basit bir düzenleme aracı ve akademisyenin de egemen ideolojinin basit bir “taşıyıcısı” olduğu sonucu çıkmamalıdır. Ahmet Murat Aytac ile daha önce de belirttiğimiz gibi, üniversitelerin egemenlik aygıtının dayanaklarından biri veya devletin/sermayenin kullandığı aygıt olmaktan daha fazlasını temsil ettiği görölmektedir. Üniversite, birçok karışıklık arasında bölünmüş olan toplumsal yaşamın birliğini sağlayan ve böylelikle de iktidar mekanizmasının işleyişini olanaklı kılan, adına kurum dediğimiz arayüzlerden biridir. Bu yüzden de bizzat iktidar şebekesi içinde yer almaktadır. Eğer kapitalizmin ileri aşamalarında bilimsel faaliyet ve bilgi üretiminin bağımsız bir üretici güç haline geleceğini iddia eden Marx’ı izleyecek olursak, üniversitenin toplumun “genel zekâ”sını oluşturan en ayrıcalıklı unsur olduğunu kabul etmemiz gerekir. Kapitalizmin bu aşamasında üniversite, bütün yaşam üzerinde denetim kurmak amacıyla olan bir iktidar şebekesi içindeki insan, para ve bilgi hareketliliklerini denetleyen düğüm noktalarından birine dönüşmüş durumdadır.¹² Bu denetleme sü-

10 Deleuze, G. ve Guattari, F., *Anti-Oidipus*, Fahrettin Ege, Hakan Erdoğan ve Mustafa Yiğitalp (çev.), Bilim Sosyalizm Yayınları, İstanbul, 2012, s. 314.

11 Nalbantoğlu, Ü., “Üniversite A.Ş.’de bir ‘homo academicus’: ‘ersatz’ yuppie akademisyen”, *Toplum ve Bilim*, sayı 7, 2003, s. 7-42.

12 Aytac, A. M. ve Yılmaz, Z., a.g.m., s. 415.

recinde üniversitenin asli rolü, bir üretici güç olarak bilgiyi devlet ve sermaye ile buluşturmak, ona uygun faillik biçimlerini üretmek ve topluma hâkim olacak sömürü biçimi ve iktidar rasyonalitesini inşa etmektir. Fakat üniversitelerde iş başında olan bu hâkim rasyonalite, üniversiteyi doğrudan basit bir aygıtla dönüştürmez, aksine üniversitenin devlet ve sermayeye karşı kısmi bir “özerklik” edinmesini ve onu bir mücadele alanına dönüştürecek olan, sınırlı da olsa farklı aktörlere açılımını zorunlu hale getirir. Ne tek bir üniversite ne de tek bir akademisyen tipi vardır. Önemli olan, bunlar arasındaki ayrımları, özgürlükleri geliştirmemize imkân tanıyacak şekilde doğru yerlerden kurmak ve tartışmaktır.

Üniversitenin şehirlerde bir kalkınma aracı olarak fabrikanın yerini aldığı günümüz Türkiye’sinde, sosyal ve kültürel sermaye kodları açısından üniversiteler arasında her gün yeni ayrımlar üretiliyor.¹³ Oysa üniversiteler söz konusu olduğunda gerçek ayrım, sürekli ihdas edilmeye çalışıldığı gibi merkez/taşra, vakıf üniversiteleri ile kamu üniversiteleri, yabancı dilde eğitim veren ve Türkçe eğitim veren, Kıta Avrupası geleneğini izleyen ve Anglosakson geleneğini izleyen üniversiteler arasında değildir. Asıl olan üniversiteler arasındaki ayrım değil, “bu üniversitelerdeki insanlardan özgürlüğe ihtiyacı olanlarla, bu kurumlarda denetimi uygulayan iktidar bloğu arasındaki ayrımdır”.¹⁴ Üniversite bugün basitçe dışarıya (devlet/sermaye) karşı savunulması gereken kurum değildir, aksine sorunun ta kendisidir. Bu nedenle sadece üniversitelere “özerklik” isteyen ve üniversitelerin yaşadığı sorunları kavramakta son derece yetersiz olan genel geçer yaklaşımları kuvvetle sorgulamalıyız. Daha önce de vurguladığımız gibi:

13 Aytaç, A. M. ve Yılmaz, Z., a.g.m.

14 Aytaç, A. M. ve Yılmaz, Z., a.g.m., s. 422-423.

Üniversiteyi “dışarıya” karşı savunulması gereken bir kurum olarak gören “bilimsel özerklik” anlayışının, üniversite hayatını oluşturan unsurların özgürlük talebini karşılamada yetersiz kalacağını söyleyebiliriz. Bu, üniversite özerkliğinin gereksiz veya savunulamaz bir istek olduğu anlamına gelmez; sadece, özerklik talebinin, bir başka açıdan, iktidar ilişkilerini tamamlayacağını ve denetim süreçlerini derinleştiren bir etki yaratacağını kabul etmemizi gerektirir. Çünkü belli bir hakikat üretimi sürecinin neferleri olarak üniversite bünyesinde bir araya gelmiş olduğu varsayılan kişilerin, kurum içinde yaşadığı özgürlük problemlerini görünmez kılmaktadır. Bununla bağlantılı olan ikinci bir nokta ise, üniversite içi iktidar ilişkilerinin ve bunların iktidarın genel mantığıyla olan bağlantılarını görmektir. Üniversitenin kendisi de iktidar üreten ve iktidar içinde işleyen bir kuruma dönüşmüşse, öncelikli olarak yapılması gereken şey üniversite hayatının dönüştürülmesi olacaktır. Ancak bu aşamadan sonra üniversitenin “dışarıya” (tabii eğer böyle bir yer kaldıysa) karşı savunulması anlamlı olabilecektir.¹⁵

Bunun için yüzümüzü dönmemiz gereken yer, sadece “dışarı” değil, aynı zamanda dışarının “kuruluşuna” katılan bizzat kendi bakış açılarımızdır.

Marx, bir kulübede bir saraydaki gibi düşünülmez dediğinde kastettiği basitçe sınıfsal konumlarımızın düşünme biçimlerimizi doğrudan belirlediği değildi. İnşaya koyulduğumuz bakış açılarımızın bizlerin taraf olma biçimlerinden daha çok, düşünme ve görme tarzlarımızı da belirleyeceğini belirtiyordu. Düşüncenin devlet ve sermayenin kısılcında kapana kısıldığı, akademisyenleri itaate zorlarken narsizmi ve rekabeti kışkırtmak için düzenlenmiş bir üniversitede

15 Aytaç, A. M. ve Yılmaz, Z., a.g.m., s. 417.

de özgürlüğe imkân tanıyan bir üniversitedeki gibi düşünülmez. Bu tür bir üniversite, düşünme eyleminde bir araya gelen bir eşitler cemaati olmanın belirli yollarını çalışanlarına ve öğrencilerine baştan kapatır. Böyle bir eşitler cemaatinin oluşmasının en temel önkoşulu ise, bildiğimiz gibi zihnini düşünceye açan bireylerin düşünce ve “uyuşmama” özgürlüğünün ilk elden muhafazasıdır. Ancak bu yolla düşünceyi kontrol etmeye değil, eşitliği ve özgürlüğü hedefleyen bir akademik kamusal ortama doğru yol alabiliriz; çünkü birlikteliğe dayalı bir akademik kamusal ortam oluşturmak, basit bir dayanışma ve akademik topluluk inşa etme meselesinin çok ötesinde, bilgi ile kurduğumuz ilişkilerin ancak kolektif etkileşimler ve akıl yürütmeler içerisinde dönüşerek özgürleşebileceği inancından beslenen, akademi açısından temel bir hakikattir. Bu nedenle kendi yapıp ettiklerimiz, bakış açılarımız ve konumlarımız üzerine düşünmeye dayalı öz-düşünümsel bir çabayı, bu itaat zincirlerini kırmamızı ve zihinlerimiz kadar arzularımızı da özgürleştirmemizi sağlayacak üniversitede kolektif bir eşitler cemaati oluşturma gayretiyle birleştirmeliyiz. Böyle bir çifte çaba, sadece üniversite anlayışımızı değil, bilgiyle ve aynı zamanda bu ilişki dolayısıyla kendimizle kurduğumuz ilişkiyi de kökten dönüştürmemizi gerektirecektir.

Bu tür bir çifte çabayı gerçekleştirmek için ihtiyacımız olan, Rancière’in belirttiği gibi öğrenme ile anlama arasındaki mesafeyi durmaksızın açan ve bilmediğimizi bildirmek adına bizlere sürekli bilmediklerimizi açıklamaya koyulan bir akademi değildir. Bugün her zamankinden daha fazla, amacı bir zekâyı bir başka zekâyı tabi kılmak, yani başkalarını aptallaştırmak değil de, “insanın insan olma haysiyetini” hissedebilmesini sağlamak olan ve bunun için de herkesin zihinsel kapasitesinin farkına vararak onu nasıl kullanacağına karar vermesinin yolunu açacak bir “kudret döngü-

sü” yaratmayı hedefleyen bir akademiye ve hocalığa ihtiyacımız var.¹⁶ Bu kudret döngüsünü başlatmanın en temel önkoşulu ise, yine Rancière’in belirttiği gibi zekâların eşitliği kabulü üzerinden hareket eden ve tersi de doğru olmak kaydıyla bizzat özgürleştirirken özgürleşebileceğini idrak edebilen, muhalif-entelektüel bir tutumu benimsemektir. Ancak böylesi özgürlükçü ve eşitlikçi bir perspektif bizlerin yenilenerek, “kara vicdanın” sığınağı haline getirilen benliklerimizi özgürleştirmemizi, sermaye akışları ve devlet otoritesi tarafından çifte kısıpaca alınarak “kendi yaratıcılığının yıkıcısı”na dönüştürülen bilimsel düşünceyi yeniden yaratıcı kılmamızı ve felsefi-bilimsel düşüncenin her dönem yeni kavramlarla fethetmesi gereken hakikati siyasal bir sorun olarak yeniden kurmamızı sağlayabilir. Bu perspektifi inşa etmek için ruhlarımızın üzerine çöken tahakküm örüntüsünü ve basmakalıp fikirlerden oluşan katmanı “eleştirel” bir yoldan kaldırmalı ve bu yolda zihinlerimize ve kolektif düşünme/eyleme çabamıza olan güveni yeniden kazanmalıyız.

Sonuç olarak Adorno’nun ifade ettiği gibi bugün “Şudur neredeyse imkânsız olan görev: Başkalarının iktidarının da kendi iktidarsızlığımızın da bizi aptallaştırmasına izin vermemek”.¹⁷ Bunun için bizlere gerekli olan kendi karizması ve sözüyle büyülenmiş kürsü peygamberleri, kara vicdanın yüreklerini ve tahayyül güçlerini ele geçirdiği ve sözde eşitlik adına bizlere sürekli yüce ahlâki yasaları hatırlatan hakikat bekçileri ya da devlet mührünü zihinlerimize vurmak için sırada bekleyen yüce devlet memuru akademisyenler değildir. Bir meslek olarak itaatin dayatıldığı bu döküntü makinenin çalışmasını kesintiye uğratacak, kürsüsünden

16 Rancière, J., *Cahil Hoca: Zihinsel Özgürleşme Üzerine Beş Tez*, Savaş Kılıç (çev.), Metis, İstanbul, 2014, s. 22-25.

17 Adorno, T., *Minima Moralia, Sakatlanmış Yaşamdan Yansımalar*, Orhan Koçak ve Ahmet Dorukan (çev.), Metis, İstanbul, 2002, s. 59.

önce kendi zihnini düşünce ve ifade özgürlüğüne, başkalarından önce kendi etik-politik duruşunu eleştirel düşünceye, öğrencisinden önce kendi konumunu kendi üzerine düşünmeye açan, kolektif zekâyı ve özgürlükçü tahayyülü burada ve şimdi bizimle arama derdinde olan cahil hocalardır. Gayri muktedirlerin kurdukları bu şebekeyle bize itaati, sermayeyi, devleti ve adaletsizliği hatırlattığı her yerde biz de hep eşitliği, özgürlüğü ve hakikat arayışımızı hatırlayalım. Çünkü geleceğin uzun sürdüğünü belirten bir düşünürün dediği gibi, “bugünkü ‘çölden’ çıkacağımıza kaya gibi inanıyorsam, böyle basit bir hatırlatmanın bile, en seçkin zihinleri boğan bu düşünce boşluğu içinde etkisinin on misli artabileceğini düşündüğümdendir. Boşluğun sessizliğinde yüksek sesle konuşma yürekliliğini gösterirseniz birileri sizi mutlaka duyar”.¹⁸

1

18 Althusser, L., *Gelecek Uzun Sürer*, İsmet Birkan (çev.), Can Yayınları, İstanbul, 1996, s. 240.

Sonuç: Sivil Ha(l)k Hareketleri Niçin Yenilmezler?¹

Gezi Parkı Direnişi sonrası başlayan süreç, Türkiye’de siyasal alanı, siyasal özneleşme süreçlerini ve devletin karakterinin almış olduğu biçimi kavrayışımıza dair pek çok yeniliği beraberinde getirdi. Tanıdık olmadığımız türde bir muhalefet ile karşılaştığımız gerçeğini göz ardı ederek, başlayan direniş sürecini kazanma/kaybetme ikiliği içerisinde kavramaya çalışan klasik sol hareketlerden hareket içerisinde yer alan otoriter ve Kemalist bir eğilimi özellikle öne çıkaranlara, yaşanan süreci var olan güç mücadelesi içerisindeki klasik sol/sağ pozisyonlarla ilişkilendirenlerden onu daha özgürlükçü bir eksenden okumaya gayret gösterenlere kadar, çereyan eden hakikati adlandırmaya ve anlamlandırmaya çalışan çok farklı aktörlerle karşı karşıyayız. Kuşkusuz, bu pozisyonların her biri kendisini temellendirmek için gerekli sembolik-siyasal malzemeyi direniş sürecinden çekip çıkarıyor ve direniş karşıtı ya da taraftarı pozisyonunu bu gösterenler etrafında kuruyor. Oysa yaşanan süreçte hiçbir siyasal pozisyonun reddedemeyeceği ve kendi pozis-

1 Birikim Güncel, 3 Temmuz 2013.

yonuna indirgeyemeyeceği bir hakikat var, o da hareketin parçası olanların kendi dilini, eylem repertuvarını ve ifade gücünü yaratarak, onun hakikatini, çok-aktörlü ve çoğulcu bir zeminde kurma çabaları ve ağırlıklı olarak sivil bir tutumu benimsemeleri. Gezi Parkı Direnişi ile birlikte ortaya çıkan bu yeni sivil-sosyal hareketi anlayabilmek için, Türkiye siyasetinin içerisinde cereyan ettiği ve siyasal alanı üst belirleyen temel ilişkisel yapıyı kısaca gözden geçirmemiz faydalı olacak.

Gezi Parkı Direnişi ve Türkiye siyaseti

Gezi Parkı Direnişi ile başlayan süreç, Türkiye siyasetinin gelenekselleşmiş kalıplarını önemli ölçüde sarstı. Türkiye siyasetini belirleyen güç mücadeleleri uzun bir süredir, etnik ve din temelli bir cemaat oluşumunun gölgesinde şekilleniyor. Pragmatik hedefler üzerine kurulu ve saf bir güç mücadelesi üzerinde yükselen bu siyaset tarzı, haklar ve özgürlükler açısından sınırlı bir siyasal alanın oluşumuna dayalı ve bunun en önemli göstergelerinden biri de güç mücadelelerinin özellikle semboller etrafında yoğunlaşması. Geçirdiğimiz son yirmi yıl, özellikle siyaseten aşırı anlam yüklenmiş, bu nedenle kutsanarak yüceltilen ya da kamusal alandan silinmeye çalışılan türbandan postere ve poşuya kadar semboller etrafında süren bir güç mücadelesiyle belirlendi. Bu tutumun en temel uzantılarından biri de siyasal alanda konumlanan liberalinden ulusalcısına, sosyalistinden muhafazakârına bütün aktörlerin, yaşanan güç mücadelesi içindeki konumlarını reaktif bir duygusallık ve stratejik bir karşı konumlanmalar dizisi üzerinden biçimlendirmesidir. Siyasetin haklar ve ilkeler üzerinden şekillenmediği, bunun yerine alınan tavırların karşı durulan aktörlerin tutum ve davranışlarına ve geçmişten bugüne bu tutum

ve davranışların aktörlerde yarattığı duygusal hezeyana dayandığı bir durumda, kaçınılmaz olarak her aktörün tutumu, aynı zamanda karşı çıktığı aktörlerin sembolik-maddi konumu tarafından biçimleniyor. Reaksiyoner, kendi konumunu olumlu yapıcı ilkeler üzerinden kuramayan ve dolayısıyla da sürekli olarak kendi meşruluğunu karşı çıktığı aktörler dizisinin sembolik-siyasal pozisyonuna terk eden bir siyasal konumlanışlar çokluğu söz konusu. Bu tarzda yapılanmış ve hukuk devleti ilkelerinin sürekli bir kriz içerisinde olduğu bir siyasal alanda, mağduriyet kalıbında dövülmüş rövanşist duygusal yatırımlar yapan, hınca dayalı bir rövanşı hayata geçirebilecek parti ve liderlerle güçlü özdeşleşmeleri hayata geçiren ve sürekli olarak güncel siyasal tutum ve eylemleri, içten ve dıştan destekli tehditkâr bir büyük projenin (ABD, AB vesaire kaynaklı) parçası olarak okuyan, *paranoyak-rövanşist* siyasal okuma biçimleriyle karşı karşıyayız. Her adımımızda maruz kaldığımız, oradan mısın buradan mısın; Amerikancı mısın Esadçı mısın, İslâmcı mısın laik misin, Ergenekoncu musun milli irade-ci misin soruları, bu *paranoyak-rövanşist-tepkisel* anlayışın bir uzantısı ve siyasal alanı özellikle ikilikler etrafında kurmaya çalışan siyasal proje ve pratiklerin doğrudan bir yansıması.

Bu tür bir *paranoyak-rövanşist-tepkisel* tutum, liberalinden İslâmcısına, ulusalcısından muhafazakârına son dönemde bütün aktörlerin siyaseti okuma ve eylem tarzlarını üst belirleyen bir meta-yapılandırıcıya dönüşmüş gibi. Böyle şekillenen siyasetin kaçınılmaz sonuçlarından biri, kendini doğrudan devletin karakterinde gösteriyor. Son otuz yılın özeti, yurttaşlarına eşit mesafede konumlanan, gayri şahsi bir otoriteyi cisimleştirmesi beklenen ve fakat hiçbir zaman bu yönde gelişmeyen bir devletin Türkiye’de tamamıyla bir rövanş alma ve kaynakları ilk elden dağıtım aracına dönüş-

mesi oldu. Türkiye’de devlet, belki de tarihinde hiç olmadığı kadar kişisel iktidar ve tabiiyet ilişkileri tarafından belirlenmiş, yurttaşını bizden olanlar ve olmayanlar (devletini sevenler ve sevmeyenler/Türk-İslâm sentezini benimseyenler ve benimsemeyenler) olarak ayıran ve daha kötüsü adaletten eğitim politikalarına bütün kararlarını buna göre biçimlendiren bir hal almış durumda. Bu tür bir devlet yapılanmasının, yurttaşlarının etnik, dinsel, yöresel kökenlerine belirli bir mesafede durarak bir çözüm/mutabakat alanı olarak işleyen bir liberal hukuk devleti özelliği kazanması hem Türkiye’de siyasal alanın biçimlenişine hem de sermaye birikim süreçlerinde devletin oynadığı özgül role yakından baktığımızda açıkçası olanaksız görünüyor. Hemen belirtmek gerekiyor ki, devletin aldığı biçimin neoliberal politikalarla birleşmesinin en önemli sonuçlarından biri de kendini yurttaşlık ve haklar alanında gösterdi. Kendi çıkarına işleyen her tür rantı kovalayan, devleti kısa süreli amaçları açısından bir araç olarak gören ve çıkarı olan her şeyi hakkı olarak addeden pragmatist bir tutumun da, haklar ve devlet eliyle bölüşüm politikaları söz konusu olduğunda son on yılda meşru hale geldiğini ve yurttaşlık alanını önemli ölçüde daralttığını görüyoruz. Temel hakları çıkarlara indirgeyen ve sürekli olarak kendi yaşam tarzının/çıkarının genelleşmesi üzerinden sivil-siyasal hakları kurmaya çalışan bu duruş, aslında bir yurttaşlık alanının oluşmasını kendi varlık koşullarının devamı açısından pek de istemiyor ve ona her yoldan ayak diriyor.

Gezi Parkı Direnişi, haklara ilişkin olarak hem söz konusu tutum alışları hem de devletin yukarıda bahsettiğimiz karakterini hepimiz için bir kez daha gözler önüne serdi. Liberal hukuk devletinin, modern siyaset kuramı içerisinde zaten eleştirisi yapılmış olan ve bir tür olağanüstü hal mantığı tarafından biçimlendirildiği söylenen ilkelerinin Türki-

ye'de hiç yerleşmediğini bize tekrar ve tekrar ilan etti. Benjamin'den Agamben'e pek çok düşünürün altını çizdiği gibi, kurucu ve koruyucu şiddet (polis şiddeti) arasındaki ayırımın ortadan kalktığı ve koruyucu şiddetin düzen kurucu hale geldiği her durumun, mevcut olağanüstü hal mantığının şiddetinin artmasına yol açtığı gibi, aslında en çok da devletin meşruiyetinin altını oyduğunu bize bir kez daha canlı bir biçimde gösterdi. Daha önemlisi, kendisini etnik ve dinsel bir cemaat inşasına dayandırmış, rövanşist duygulara dayalı hınç ve hırsı neoliberal tüketim ve zenginleşme arzusuyla buluşturan, bununla beraber devletin ve sivil toplumun her alanını nüfuz edilmesi gereken bir mevzi olarak gören muhafazakâr-hegemonik projenin, haklar, doğa, adalet ve belki de en önemlisi vicdan söz konusu olduğunda sınırlarını ortaya koydu. Fakat Gezi Parkı Direnişi sadece mevcut hegemonik projenin değil, kendini onun karşısı olarak ortaya koyma gayretinde olan hareket ve partilerin de sınırlılıklarını gözler önüne serdi. Sosyalist partiler, CHP ve bilumum sol hareketin, bu tür bir sivil oluşuma moral entelektüel önderlik yapma kapasitesinin olmadığı da ortaya çıktı. Fakat solun önemli bir kısmının bu sınırlılığa hapsolmayıp var olan hareketin bir parçası olma yolunda mücadele ettiğini, kendi sınırlılıklarına dair dersler çıkardığını ve hareketin sivil karakteriyle buluşmaya çalıştığını söylememek, sokaklarda hak mücadelesi verenlere haksızlık olacaktır. Gezi Parkı Direnişi yukarıda değindiğim gelişmelerin ve Türkiye'de siyasal alanın dönüştürebileceğine dair önemli bir potansiyeller dizgesini açığa vurmuştur. Onu bir kazanma/kaybetme ikiliği içerisinde anlamlandıramayacağımız gibi, böyle okumaya çalışmak ve onun bu şekilde parçası olmak, sivil ha(l)k hareketlerinin niçin/nasıl yenilmeyeceğini de anlamamak olacaktır.

Hak hareketleri, yeni siyasal öznellik biçimleri ve Gezi

Her şeyden önce belirtmek gerekiyor ki Gezi Direnişi'yle başlayan süreç Türkiye'de yeni siyasal özneleşme biçimlerinin önünü açmıştır. Bu siyasallaşma biçimleri hak hareketlerinin harekete geçirdiği özneleşme biçimleri ile güçlü bir yakınlık taşıyor. Hangi anlamda? Hak hareketleri, siyasal mücadeleyi, kültür, etnisite veya din üzerine kurulmuş sabit öznellikler etrafında inşa etmeyerek, günümüz siyasetinin iki temel hatasından kaçınır: öznelerin yüceltilmesine dayalı özcülük ve reaktiflik. Hak hareketleri eşitliği aksiyomatikleştirerek, problemleri eşitliğe dayalı haklar etrafında ele almayı olanaklı kılacak aksiyomlar üreterek sabit öznelerin doğrudan güç mücadelesine dayalı konumlar savaşını bertaraf ederler. Siyasal çatışmayı sabit özneler arasında değil, yeni hak talepleriyle eklemlenilebilmesi olanaklı olan, açık uçlu konumlar arasında kurarlar. Bununla beraber sivil bir karakter arz ederek, tanınma doğrultusunda çıkardıkları çağrının muhatabı olarak devleti değil, haklara dayalı bir mutabakat kurmayı amaç edinen toplumu alırlar. Üçüncü olarak, haklardan hareketle vaatlerle gerçeklik arasında yer alan, yazılı metinlerden kamu politikası uygulamalarına kadar, pek çok pratik, uygulama ve yazılı metin içerisinde açığa çıkan eşitlik taahhüdü ve eşitsizlik arasındaki gerilimi radikalleştirirler. Bu anlamda basitçe haklara inanmış toplumsal kesimlere değil, asıl hâkim ideoloji tarafından tabiiyet altına alınmış toplumsal kesimlere çağrı çıkarırlar. Bu bağlamda, bu tür hareketler hak arama hareketinin parçası olan özneleri, iktidarı ele geçirme gibi doğrudan sonuçlardan çok, süreçlere odaklayarak özdüşünümsel ve kendi pozisyonunu gözden geçirebilen bir tutuma sevk ederler. Sivil hak hareketinin taşıyıcısı olan öznelerin özdüşünümselliği ve eleştiri-

relliği ölçüsünde hiyerarşik ikilikler kuran yapılardan uzak ve diğer hak talepleriyle ilişki ve eşdeğerlik kurabilen, zengin-çoğulcu talepler zincirini inşa edebildiği ölçüde de genişlemeci ve demokratik bir nitelik arz ettiğini söyleyebiliriz. Bu niteliği, sivil-siyasal hak hareketlerinin klasik siyaset oyununun dışında konumlanarak sembolleri yeniden kurabilmesini, çökelmiş ve tortulaşmış olan siyasal konumları çözebilmesini, siyasal alanı dinamik bir biçimde yapılandırabilmesini sağlar. Her şeyden önce basitçe devlet odaklı olmaması, bu tür hareketlerin belirli bir devlet aklını tahkim eden öznelerin ve partilerin ötesinde yer almasını ve devlet aklına ve bu akli destekleyen aktörlere dışarıdan bir basınç uygulayabilmesini olanaklı kılacaktır. Böylece, siyasal alanın parçası haline gelecek sorunlar dizisini genişletir ve birbiriyle ilişkilendirirken, evrenselleştirilebilir konumlara dayanan yeni siyasal aktörlerin de oluşumunun önünü açarlar. Son olarak, hak hareketleri reaksiyoner, rövanşist, olumsuz duygulanım ve özdeşleşmeleri hayata geçiren hareketler olmanın ötesinde, müşterek alanların kuruluşuna yönelen, eşitlik ve özgürlük gibi ilkeler etrafında olumlu eylem biçimlerini destekleyen, kendi örgütlülüğünü de bu doğrultuda geliştirmeye çalışan hareketlerdir.

Gezi Direnişi yukarıda temel hatlarını verdiğimiz hak hareketlerinin temel niteliklerini önemli ölçüde üretmiş ve kendi özgül tarihsel bağlamı içerisinde buna yönelik pek çok işaret sergilemiştir. Uzun süredir ilk defa etnik, dinsel ve dar anlamda sınıfsal siyasal özneleşme biçimlerinin dışında güçlü bir toplumsal hareket ile karşı karşıyayız. Gezi Direnişi ile başlayan sürecin Türkiye’de mevcut hak, tanınma ve özgürlük talepleri arasında eşdeğerlikler kurabilen bir sivil ha(l)k hareketine dönüşmesi, her ikisi de son derece devletçi ve otoriter olan militer-devletçi konum ile otoriter sağcılığın ötesine geçme olanağını da doğurdu. Siyasal alanı bu

ikilik  trafında yapılandırmaya çalışan tavra karşı, yeni ve eşitlikçi olduğu kadar özgürlükçü ve sivil olan bir konumu açmak her zamankinden daha mümkün. Bunun için sadece hayata geçirilen olumlu enerjinin  otesine geçerek, negatif ve pozitif gibi ikilikler içerisine hapsedilmiş olan özgürlük kavrayışımızı da derinleştirebilmemiz gerekiyor. Bu  zg rl k anlayışının, cinsiyet eşitliği talep eden ve alanlarda hareketin taşıyıcısı olan kadın hareketi ve LGBTİ bireylerin, tanınma ve yurttaşlık mücadelesi veren Alevilerin ve Kürtlerin, yaşam tarzlarına müdahaleye karşı çıkan orta sınıfların ve giderek yoksullaştırılarak borç sarmalına sokulan yoksulların taleplerini, sivil, siyasal ve sosyal haklar dili aracılığıyla içerebilmesi gerekiyor. Doğadaki tüm canlıların yaşam hakkını savunmamızı olanaklı kılacak ve sosyal-siyasal-sivil haklar arasında güçlü sentezler oluşturabilecek bir özgürlük kavrayışı ile özgürlükçü bir konumu, kendi demokratik dili ve alanları ile birlikte hep birlikte inşa edebilmemiz için imkânsız olduğu d ş n len şeyin üzerine cesaretle yürümeliyiz. Çünkü  zg rl k   arzular söz konusu olduğunda devlet ve muhafazakâr tabiiyet biçimleri açısından temel sorun, bu arzuların imkânsız olması değil, tıpkı Gezi Parkı'nda olduğu gibi, eşitlik talep eden ve tabiiyet ilişkilerini reddeden özneler tarafından sahiplenildiğinde son derece gerçek olmasıdır. şu an, dik bir dağın yamacına eşitlik ve özgürlük için yağan kar taneleri gibiyiz. Hangimizin sözü, eylemi, duruşu veya gaz bombasından etkilenen kardeşine uzattığı eli, 1980 askerî darbesinden Gazi Mahallesi'ne, Uludere'den Gezi Parkı'na yaşadığımız onca adaletsizliğin ve vicdansızlığın üzerini örterek her tarafı beyaza kesecek çığı başlatacak bilmiyoruz. Ne güzel, ne umutlu! O halde özgürlüğün  oşkusu ve arzusuyla, süzülerek, r zg rla dans ederek, boyun eğmeyecek, nefrete, tepkiselliğe, sömürüye, cinsiyetçiliğe, elitizme ve otoriterliğe inat, yaşamı savunmak için, *Avanti!*

“Belki diğer düşünce alanlarına nazaran, Türkiye’de siyasal düşüncenin sınırlı doğasını açıklayan en önemli etken de yine devlet merkezli ve katı bir milliyetçilikle malul bu siyasal alanın ve onun muktedir aktörlerinin, Türkiye’yi sürekli ve topyekûn bir kriz toplumu olarak kurmayı başarmasında yatıyor. Topyekûn kriz hali, devletin kendisinin basitçe bir kurum olmanın çok ötesine geçerek siyasetin ta kendisi haline gelmesini sağlıyor ve her siyasal faaliyetin devletle ilişkisi üzerinden anlaşılmasını siyasetin tüm icracılarına dayatıyor.”



uhalif çevrelerde mevcut siyasal durumu aktarmanın ve betimlemenin, anlamaya ve kavramaya galebe çaldığı maalesef görmezden gelinemeyecek bir gerçek olarak karşımızda duruyor. “Kral çıplak!” demenin de bir anlamı var elbette fakat “felaket” olarak addedilen dipsiz kuyuya tepetaklak yuvarlanmaya mahal vermeyen, gerçeklikle ilişkisini koparmamış ve yakıcı/yıkıcı siyasal gelişmelere duyarsızlaşmamış alternatif kavrayışlara olan ihtiyaç kendini dayatıyor.

Yeni Türkiye’nin Ruhu, tam da bu ihtiyacı tespit eden, “hınç, tahakküm, muhtaçlaştırma” stratejilerinin nasıl işlediğini titizlikle ele alan, Yeni Türkiye’de “yeni” olanı kavramaya aday, kıymetli ve eşsiz bir inceleme.

Okuru, ümidi diri tutabilmenin imkânlarına doğru akliselim bir yolculuğa davet ediyor...

