



TC

ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

SİYASET BİLİMİ VE KAMU YÖNETİMİ ANABİLİM DALI

SİYASET VE SOSYAL BİLİMLER BİLİM DALI

**TÜRKİYE'DE RADİKAL DEMOKRASİ ANLAYIŞI VE
DİN İLİŞKİSİ: REFAH PARTİSİ ÖRNEĞİ**

(YÜKSEK LİSANS TEZİ)

AHMET ÖZGÜLTEKİN

BURSA-2017

SİYASET VE SOSYAL BİLİMLER BİLİM DALI
ANABİLİMDALI
SİYASET BİLİMİ VE KAMU YÖNETİMİ
Ü. SBE.

TÜRKİYE'DE RADİKAL DEMOKRASİ ANLAYIŞI VE DİN İLİŞKİSİ: REFAH
PARTİSİ ÖRNEĞİ
(YÜKSEK LİSANS)

AHMET
ÖZGÜLTEKİN

BURSA
2017



TC

ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

SİYASET BİLİMİ VE KAMU YÖNETİMİ ANABİLİM DALI

SİYASET VE SOSYAL BİLİMLER BİLİM DALI

**TÜRKİYE'DE RADİKAL DEMOKRASİ ANLAYIŞI VE
DİN İLİŞKİSİ: REFAH PARTİSİ ÖRNEĞİ**

(YÜKSEK LİSANS TEZİ)

AHMET ÖZGÜLTEKİN

DANIŞMAN

Doç. Dr. Derda KÜÇÜKALP

BURSA-2017

TEZ ONAY SAYFASI

TC

ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Anabilim Dalı, Siyaset ve Sosyal Bilimler Bilim Dalında, 701515027 numaralı Ahmet Özgültekin'in hazırladığı, "Türkiye'de Radikal Demokrasi Anlayışı ve Din İlişkisi: Refah Partisi Örneği" konulu Yüksek Lisans Çalışması ile ilgili tez savunma sınavı 18/12/2017 günü 15:00-16:00 saatleri arasında yapılmış, sorulan sorulara alınan cevaplar sonucunda adayın tezinin/çalışmasının başarılı (başarılı/başarısız) olduğuna, oy birliği (oy birliği/oy çokluğu) ile karar verilmiştir.

Üye

(Tez Danışmanı ve Sınav Komisyonu Başkanı)

Doç. Dr. Derda KÜÇÜKALP

Uludağ Üniversitesi

Üye

Prof. Dr. Pir Ali KAYA

Uludağ Üniversitesi

Üye

Yrd. Doç. Dr. Tacettin Gökhan ÖZÇELİK

Nişantaşı Üniversitesi



SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
YÜKSEK LİSANS/DOKTORA İNTİHAL YAZILIM RAPORU

ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
SİYASET BİLİMİ VE KAMU YÖNETİMİ ANABİLİM DALI BAŞKANLIĞI'NA

Tarih: 28.11.2017

Tez Başlığı / Konusu: Türkiye'de Radikal Demokrasi Anlayışı ve Din İlişkisi: Refah Partisi Örneği

Yukarıda başlığı gösterilen tez çalışmamın a) Kapak sayfası, b) Giriş, c) Ana bölümler ve d) Sonuç kısımlarında oluşan toplam 114 sayfalık kısmına ilişkin, 28.11.2017 tarihinde şahsım tarafından *Turnitin* adlı intihal tespit programından (*Turnitin*)* aşağıda belirtilen filtrelemeler uygulanarak alınmış olan özgünlük raporuna göre, tezimin benzerlik oranı %10'dur.

Uygulanan filtrelemeler:

- 1- Kaynakça hariç
- 2- Alıntılar hariç/dahil
- 3- 5 kelimedenden daha az örtüşme içeren metin kısımları hariç

Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tez Çalışması Özgünlük Raporu Alınması ve Kullanılması Uygulama Esasları'nı inceledim ve bu Uygulama Esasları'nda belirtilen azami benzerlik oranlarına göre tez çalışmamın herhangi bir intihal içermediğini; aksinin tespit edileceği muhtemel durumda doğabilecek her türlü hukuki sorumluluğu kabul ettiğimi ve yukarıda vermiş olduğum bilgilerin doğru olduğunu beyan ederim.

Gereğini saygılarımla arz ederim.

Tarih ve İmza

21.12.2017

Adı Soyadı: Ahmet ÖZGÜLTEKİN

Öğrenci No: 701515027

Anabilim Dalı: Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi

Programı:

Statüsü: Y.Lisans Doktora

Danışman
Doç. Dr. Derda KÜÇÜKALP

* Turnitin programına Uludağ Üniversitesi Kütüphane web sayfasından ulaşılabilir.

YEMİN METNİ

Yüksek Lisan Tezi olarak sunduğum, “**Türkiye’de Radikal Demokrasi Anlayışı ve Din İlişkisi: Refah Partisi Örneği**” başlıklı çalışmanın bilimsel araştırma, yazma ve etik kurallarına uygun olarak tarafımdan yazıldığına ve tezde yapılan bütün alıntıların kaynaklarının usulüne uygun olarak gösterildiğine, tezimde intihal ürünü cümle veya paragraflar bulunmadığına şerefim üzerine yemin ederim.

Adı Soyadı: Ahmet ÖZGÜLTEKİN

Öğrenci No: 701515027

Anabilim Dalı: Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi

Programı:

Statüsü: Yüksek Lisans

21.12.2017



ÖZET

Yazar Adı ve Soyadı : Ahmet ÖZGÜLTEKİN

Üniversite : Uludağ Üniversitesi

Enstitü : Sosyal Bilimler Enstitüsü

Anabilim Dalı : Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi

Bilim Dalı : Siyaset ve Sosyal Bilimler

Tezin Niteliği : Yüksek Lisans Tezi

Sayfa Sayısı : IX+125

Mezuniyet Tarihi : / / 20.....

Tez Danışmanı : Doç. Dr. Derda KÜÇÜKALP

Türkiye’de Radikal Demokrasi Anlayışı ve Din İlişkisi: Refah Partisi Örneği

İmparatorlukların hızla çözülmeye başladığı ve ulus devlet formunun hızla yayıldığı Fransız İhtilali sonrası dönemde, modernizmin argümanları pek çok alanda uygulanma fırsatını yakalamıştır. Bu devlet formu içerisinde “ulus” kimliğinin yaratılması ile birlikte ilerleyen ve demokrasinin “temsil”e sıkıştırıldığı anlayış, özellikle modernizme yönelik dirençlerin artması ile gün yüzüne çıkmıştır. “Postmodern durum” adlandırması içerisinde modernizmin farklılıklara kapalılık, evrensellik ve rasyonalite üzerinden kurgulanan düşün yapısının idealizmi, sorgulanır duruma gelmiştir. Küreselleşme ve postmodern dünya içerisinde “yerellik” bir direnç alanı olarak karşımıza çıkmış ve bu, ulus devlet içerisindeki unsurlar için bir çıkış fırsatı sunarken aynı zamanda liberal demokrasinin krizini aşmaya yönelik yaklaşımları gündeme getirmiştir. Bu bağlam içerisinde agonistik yaklaşım olarak radikal demokrasi bünyesinde önemli çıkışları barındırmaktadır.

Yukarıda ele aldığımız tüm bu ilişkiselliklerden hareketle, postmodernizm, farklılık ve radikal demokrasi tartışmalardan yola çıkarak, 1990’ların konjonktürü içerisinde, Türkiye’de radikal demokrasi “anlayışı”nı, Siyasal İslam üzerinden Refah Partisi özelinde değerlendireceğim.

Anahtar Kelimeler: Modernizm, Postmodernizm, Radikal Demokrasi, Siyasal İslam, Refah Partisi

ABSTRACT

Name and Surname : Ahmet OZGULTEKIN

University : Uludag University

Institution : Social Science Institution

Field : Political Science and Public Administration

Branch : Political and Social Sciences

Degree Awarded : Master

Page Number : IX+126

Degree Date : / / 20.....

Supervisor : Ass. Prof. Derda KUCUKALP

Relation between the Understanding of Radical Democracy and Religion in Turkey: The example of 'Welfare Party'

In the post-French Revolution era, when empires started to disintegrate and the nation state formula began spreading rapidly, arguments of modernism emerged as applicable practices in many different areas. The understanding of this state form, which advanced through the conception of "national" identity and was confined in "representation" by democracy, came to surface due to increasing resistance against modernism. In the postmodern approach, modernism's negligence of diversity, universality, rationality and structural idealism became dubious. Globalisation and the postmodern world set up "locality" as a new ground of resistance and this brought forth new approaches in tackling the crisis of liberal democracy, while also serving as an outlet to the components of the nation state. Radical democracy, which is an agnostic approach within this framework, contains important commentary.

In the light of the relationality discussed above, I will evaluate the radical democracy "understanding" of Turkey, based on the debates of postmodernism, diversity and radical democracy within the conjuncture of 1990s.

Keywords: Modernism, Postmodernism, Radical Democracy, Political Islam, Welfare Party

ÖNSÖZ

Politikada ortak düşmanlıklar

hemen hemen her zaman

dostlukların temelidir.

Alexis De Tocqueville, Amerika'da Demokrasi



İÇİNDEKİLER

TEZ ONAY SAYFASI	i
YEMİN METNİ	ii
ÖZET	iii
ABSTRACT	iv
ÖNSÖZ	v
İÇİNDEKİLER	vi
KISALTMALAR	viii
GİRİŞ	1

BİRİNCİ BÖLÜM

1. POSTMODERNİZMİN BİR SİYASAL YÖNELİMİ: RADİKAL DEMOKRASİ	8
1.1 POSTMODERNİZMİN TANIMI ve KAVRAMSAL ÇERÇEVESİ	8
1.2 LİBERAL DEMOKRASİ VE MEŞRUIYET KRİZLERİ	16
1.3 RADİKAL DEMOKRASİ NEDİR?	20
1.4 AGONİSTİK DEMOKRASİ	25
1.4.1 Hegemonya	29
1.4.2 Fark ve Eşdeğerlik	32
1.5 YENİ TOPLUMSAL HAREKETLER	34

İKİNCİ BÖLÜM

2.MODERNİZMDEN POSTMODERNİZME DİN VE SİYASET	38
2.1 İDEOLOJİ-DİN VE SİYASET İLİŞKİSİ	38
2.2 MODERNİST PERSPEKTİFTEN DİNE BAKIŞ	41

2.3 POSTMODERNİTEDE DİNİN “GERİ DÖNÜŞÜ”	49
2.3.1 Sekülerleştirici Modernizmin Yıkılışı.....	54
2.3.2 Din Eksenli İdeolojilerin Canlanması	57
2.3.2.1 Siyasal İslam Düşüncesi ve Türkiye’deki İzdüşümü	59
2.3.2.2 İslam, Sivil Toplum ve Demokrasi.....	67

2.4 RADİKAL DEMOKRASİ VE YENİ DEMOKRATİK MÜCADELELER İÇERİSİNDE DİNİN KONUMU	71
---	-----------

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

3.TÜRKİYE’DE RADİKAL DEMOKRASİ VE REFAH PARTİSİ	76
--	-----------

3.1 TÜRKİYE’DE SİYASAL İSLAMIN POSTMODERN EVRİMİ: REFAH PARTİSİ	76
--	-----------

3.2 REFAH PARTİSİ VE İDEOLOJİSİ	83
--	-----------

3.2.1 Söylem.....	84
-------------------	----

3.2.2 Adil Düzen Anlayışı	87
---------------------------------	----

3.2.3 Demokrasi Perspektifi.....	90
----------------------------------	----

3.3 RADİKAL DEMOKRASİ VE REFAH PARTİSİ	94
---	-----------

3.3.1 Refah Partisi ve Kimlik Talepleri.....	94
--	----

3.3.2 Refah Partisi’nin Siyasi Düzen İçerisindeki Konumu	99
--	----

3.3.3 Antagonizmadan Agonizmaya Çabalar	101
---	-----

SONUÇ	109
--------------------	------------

KAYNAKÇA	113
-----------------------	------------

EKLER	124
--------------------	------------

KISALTMALAR

Türkçe	Bibliyografik Bilgiler	Uluslararası
a.g.e	Adı geçen eser	Op. Cit.
a.g.m	Adı geçen makale	Op. Cit/A.
Bkz.	Bakınız	V.
Çev.	Çeviren	Trans By.
Der.	Derleyen	Ed. By.
s.	Sayfa	p.
S.	Sayı	Vol.
ss.	Sayfa Sayısı	pp.
v.d	Çok Yazarlı Eserlerde İlk Yazardan Sonrakiler	Et. Al.
yy.	Yüzyıl	c.
ANAP	Anavatan Partisi	
CHP	Cumhuriyet Halk Partisi	
DEP	Demokrasi Partisi	
DSP	Demokratik Sol Parti	
MÇP	Milliyetçi Çalışma Partisi	
MNP	Milli Nizam Partisi	
MSP	Milli Selamet Parti	
RP	Refah Partisi	
SHP	Sosyal Demokrat Halkçı Parti	
SSCB	Sovyet Sosyalist Cumhuriyetler Birliği	
YTH	Yeni Toplumsal Hareketler	

GİRİŞ

“Türkiye’de Radikal Demokrasi Anlayışı ve Din İlişkisi” temalı, modernizmin din anlayışı ve liberal demokrasinin temsiliyet-kimlik krizlerinden temel alan bu çalışma içerisinde postmodernizmin gündemimize taşıdığı farklı aidiyet olgularının ve bunların taleplerinin analizi üzerinde durulacaktır. Küreselleşmenin etkisi ile ivme kazanan postmodern eleştirileri göz önünde bulundurarak, dünya ölçeğindeki “çokkültürlülük” ve “çoğulculuk” kavramlarına paralel olarak yükselen İslamcılık hareketinin, Türkiye’de “farklı” kimlik talepleri doğrultusunda, sosyo-ekonomik yapı üzerinden, ülke içerisinde hangi dinamikler ekseninde geliştiğini irdelemeye çalışacağım. Modernizmin büyük sarsıntıya uğrayan argümanlarından sonra, filizlenen cemaat olgusu ve dini hareketlerdeki canlanmayı, liberal demokrasilerdeki sorunların çözümü adına öne sürülen savlar ışığında ele alarak Siyasal İslam’ın bu noktadaki “kullanılabilirliği”ni agonistik çoğulculuk bağlamında sorgulamaya çalıştım. Bu nedenle daha çok sosyalist ideolojinin özcü doğasına yönelik eleştirilerdeki post-marksist, radikal demokratik enstrümanları “sol tavsiyeye” hapsedmek yerine, dinin posmodern konumu üzerinden “Türkiye’de radikal demokrasi anlayışı” ile ilişkiselliğinin olup olmadığı özelinde yanıtlar bulmaya çabaladım. Bu bakımdan, 1980 sonrası hızla liberalleşen ve 1990’larla ekonomik ve sistemsel krizlerin belirginleştiği Türkiye’de, Siyasal İslam’ı kimlik taleplerine yanıt verme, hegemonik çatışmalardaki konumu ve farklılığın mümkün kılınması başlıkları içerisinde demokrasinin derinleştirilmesi adına bir özne olarak ele aldım. Bu aşamada özellikle postmodernizmin bir siyasal yönelimi olan radikal demokrasi yaklaşımını, Türkiye’de İslamcılığın parlamentoda temsil imkanı yakalayan simgesi, Refah Partisi bağlamında ele alarak ilerlememeye çalışacağım.

Soğuk Savaş sonrasında birçok Varşova Paktı üyesi ülkenin Liberal Demokrasi modeline benzer bir siyasal sisteme geçme girişimiyle birlikte 21. yüzyılda liberal demokrasinin egemen olacağı konuşulmuştur. Fukuyama’nın meşhur “Tarihin Sonu”¹ tezine atıfta bulunan birçok düşünür de bu doğrultuda özellikle Soğuk Savaş sonrası liberal demokrasinin zaferi olarak adlandırmıştır. Bu kanının aksine küreselleşmenin etkisiyle; esasında “küreselleşmeye karşı ulusçuluğun marjinalleşmek istememesinden

¹ Bkz. Francis Fukuyama, The End of History and The Last Man. London: Hamish Hamilton Press,199, s.3, 19,78,123.

doğan direniş”² olarak yerellik kavramı, yerel kimlikler ve çoğulcu düşünceler önem kazanmış, bu bağlamda liberal demokrasi ve ulus devlet olguları ciddi eleştirilerin hedefi olmuştur. Siyasetin; çıkar grupları, siyasi partiler ve soyut bireycilik bağlamında tanımlandığı ve bu mekanizmalara indirgendiği liberal demokrasi teorisinin “meşruiyet krizi” bu eleştirilerin temelini oluşturmaktadır. Tam da bu noktada postmodernizm; modernizmin pozitivist, faydacı ve evrensel kimlik kalıplarının aksine kamusal alanda farklı kimliklerin önemine vurgu yapan ve olumsuzluk temelli kimlik inşasını içeren bir yaklaşımın öncüsü olmuştur. Yine aynı nokta içerisinde özellikle modernizmin idealist doğasına olan inancın zayıflaması, ulus-devlet içerisinde ve liberal demokratik mekanizmalarla temsil ilişkisine indirgenen ve budanan kimliklerin, postmodern dünyada hızla önem kazanmasını sağlamıştır. Bu nedenle postmodern dünyanın temel olarak öne sürdüğü “olumsallık “ durumu, farklılıkların tanınması özelinde çoğulculuğa salık vererek, radikal demokrasi için önemli bir zemin yaratmıştır.

Liberal demokrasinin içerisinde bulunduğu krizler karşısında; Jürgen Habermas, John Rawls, Ernesto Laclau, Chantal Mouffe gibi düşünürler postmodernizmin siyasal yönelimi olan radikal demokrasi şemsiyesi altında değerlendirebilecek ve liberal demokrasiye alternatif modeller üzerinde durmaktadırlar. Temel amaçları liberal demokrasinin kurumsal işleyişini ve işlevini dönüştürmek olan bu düşünürlerden Habermas ve Rawls; meşruiyet krizine müzakereci demokrasi anlayışı çerçevesinde çözümler üretme yolundadır. Chantal Mouffe ve Laclau ise agonistik demokrasi anlayışı ile müzakereci demokrasideki siyasal meşruluk-yönetim, liberal demokrasinin demokratikleştirilmesi ve meşruluk krizindeki çözümünü katılımcı demokratik alan üzerinden yapılandırma anlayışını paylaşır. Fakat agonistik demokrasi “kamusal alanın kimlik/fark ilişkisi içerisinde düşünülmesi konusunda kendisini ayrıştırarak özgünlük kazanır.”³ Bu çerçeveden hareketle Mouffe radikal demokrasi kuramı içerisinde, müzakereci modelden farklı olarak ‘farklılıkların tanınmasını’ sistemin merkezine alarak; “farklılıkların beraber yaşaması temelinde kurulacak çok kültürlülük yoluyla demokratikleşmeyi”⁴ savunur. Buradan da anlaşılacağı gibi Mouffe’un Liberal Demokrasi anlayışına ve Müzakereci Model’e karşı çıkmasının temel sebebi, “bu iki

² Ali Yaşar Sarıbay, “Küreselleşme, Postmodern Uluslaşma ve İslam”, Küreselleşme Sivil Toplum ve İslam, Ankara, Vadi Yayınları., 1998, s. 116.

³ Fuat Keyman, Türkiye ve Radikal Demokrasi, Alfa Yayıncılık, İstanbul, 2000, s.140.

⁴ A.g.e, s. 140.

yaklaşımın günümüz demokrasisinin esasını oluşturduğunu düşündüğü öznenin fark ilkesi ekseninde varolabileceği veya başka bir ifadeyle; gerekirci anlayışla öznenin tanımından yola çıkıldığında antagonizmaların (çatışmaların) var olamayacağı gerçeğini yok saymalarıdır.”⁵ Radikal demokrasinin agonistik yaklaşımına dikkat çeken Mouffe ve Laclau; antagonizmanın ve farklılığın demokrasiyi mümkün kılan ana unsurlar olmaları nedeniyle yok edilmeleri değil, aksine mümkün kılınmalarının gerekliliğini savunur. Bununla birlikte Radikal demokratik siyaset içerisinde üç kritik kavramın, sırasıyla fark mantığı, eşdeğerlik mantığı ve antagonizmaların, ön plana çıktığı görülmektedir. Fark mantığı ile özgürlük ve eşitlik durumlarının bir şekilde yolunun bulunduğu çoğulculuk anlayışını besler, eşdeğerlik mantığı ise “tikel bir grubun amaçlarının, mutlak bir şekilde olmasa da, topluluğun özgürleşim/özgürleşme amaçlarıyla özdeşleşmesinin olanaklılık kazanması”⁶ olarak tanımlanabilir. Radikal demokrasinin siyasallaştırıcı etkisinin en önemli kavramını oluşturan antagonizma; Laclau ve Mouffe tarafından toplumsalın açığa çıkarıcı unsurları olarak değerlendirilir.

Demokrasi yaklaşımları arasındaki tartışmaları özetle yukarıdaki minvalde ilerlerken konumuzun ikinci önemli başlığı olan Siyasal İslamcılık düşüncesi de tarihsel süreç içerisinde bazı dönüşümler ile karşılaşmıştır. Siyasal İslam’ı siyasi sistem içerisinde İslam’ı ideolojik olarak anlayan ve İslam’ı dünyevileştiren bir fikir akımı olarak tanımlayarak ilerlememiz daha doğru olacaktır. Bu durum “dünyevi düşüncelerle” çatışma/ortaklaşma noktaları açısından bizim için önemli bir ipucu oluşturmaktadır.

Siyasal İslam’ın konumlarının tarihsel süreçteki dalgalanmalardan etkilenerek kendi politikalarını ve söylemlerini farklılaştırmasında modernizmin dine atfettiği konumlandırmanın büyük önemi vardır. Bilimsel bilgi ve evrensellik temeline dayanan modernizmin dine bakışı, temelde rasyonel olmadığı ve zamanla yok olacağı görüşüne dayanmaktadır. Ortaçağ’daki Kilisenin konum ve tutumuna uzanan eleştiriler ve özellikle Avrupa’da uzun süren dinsel çatışmaların varlığı, aydınlanma düşüncesi ile birlikte modernizmde kendisini “sekülerlik” in icadı noktasında canlılık kazanmıştır.

⁵ Mehmet Kanatlı, Chantal Mouffe’un Radikal Demokrasi Proesi Üzerine Bir Değerlendirme, TESAM Akademi Dergisi, Temmu, 2014, s. 116.

⁶ Ernesto Laclau, “Kimlik ve Hegemonya: Siyasal Mantıkların Oluşumunda Evrenselliğin Rolü”, Olumsuzluk, Hegemonya ve Evrensellik içinde, Judith Butler, Ernesto Laclau, Slavoj Žižek (ed), çev. Ahmet Fethi, Hil Yayınları, İstanbul, 2005, s. 66, Deniz Kundakçı, a.g.e, s. 204.

Modernizmin dine olan bu tutumu, ulus-devletlerin kurulması ve liberal demokrasinin kurumsallaştırılması hususlarında büyük bir öneme sahip olacak ve nitekim bu “katı” tutum sonucunda din ve modernizm arasında derin bir fay hattının oluşması kaçınılmaz bir biçimde karşımıza çıkmıştır. Postmodernizmle birlikte ise “geleneksele” dönüş trendi ve kimliksel canlanma özelinde “dinin geri dönüşü” tartışmaları hız kazanmıştır.

Modernizm ve postmodernizm açısından dinin konumunu ele aldıktan sonra benzer politikaların varlığını Siyasal İslam’ın gelişimi içerisinde görmekteyiz. Tarihsel süreç içerisinde Siyasal İslam, 19. yüzyılın ikinci yarısından itibaren İslam’ın modernleşmeci bir programı meşrulaştırma aracı olarak kullanılması ve özellikle II. Abdülhamit dönemi sekülerleştirici-modernleştirici uygulamaların taşıyıcısı olarak karşımıza çıkmaktadır. İslamcı modernistlerin öncüsü olduğu İslam’ın siyasallaştırılması yaklaşımının esas unsuru, İsmail Kara’nın belirttiği gibi; yanlış yaşanmakta olan bir İslami hayat ve doğru anlaşılmamış bir İslam’dır. Alınan yenilgilerin, mağlubiyetin ve geri kalmanın temelinde İslam değil, doğru anlaşılmayan İslam’dır. Buradan yola çıkarak Yeni Osmanlılık olarak adlandırılan bu hareket Batılılaşma reformlarını İslami düşünceyle yorumlayıp uygulama eylemi içerisinde olmuştur. Parlamento, özgürlük, demokrasi gibi kavramları ise yine aynı süreç içerisinde değerlendirip İslami ilkeler üzerinden meşrulaştırma yoluna gitmişlerdir. Türkiye Cumhuriyeti’nin kuruluşundan sonraki dönemde ise İslamcılık düşüncesi bir politik araç olmaktan çıkarılmaya çalışılmıştır. Bununla birlikte aslında geçmişten beri varolan Milliyetçilik-İslamcılık çatışması; Kemalizm özelinde yeni bir boyuta taşınmıştır. Sonuç olarak; sadece Türkiye’de İslamcılık tarihi üzerinden bir analizin aksine Osmanlı dönemindeki Siyasal İslam’ın yapı taşlarını, modernleşme ile ilişkisini ele alarak ilerlemek ayrıntılı ve görece olarak “doğru” analiz için gereklilik taşımaktadır.

Radikal demokrasi kavramının öncüllerini ve Siyasal İslam düşüncesini yukarıdaki paragraflarda özetledikten sonra; bu anlatı içerisinde Türkiye’deki gelişmelerin Osmanlı Devleti’nden; buradaki dönüşümlerin ise dünyadan bağımsız olarak ilerlemediğini söyleyebiliriz. Türkiye’de Siyasal İslam hareketine partileşme üzerinden bakarak devam edecek olursak; İslamcılar, 1950’lerde Demokrat Parti, 1960’larda Adalet Partisi içerisinde yer alarak, merkez-sağda varlık göstermişlerdir. Dünyada sol hareketlerin yükselişte olduğu, Türkiye’de 1961 Anayasası’nın yürürlüğe

girdiği yıllarda aslında Siyasal İslam'ın niteliksel olarak bazı değişimler geçirdiğini söyleyebiliriz. Yükselen sol ve özellikle “komünizm tehdidi” altında İslamcılık düşüncesinin düşman algısı devletten ziyade komünizm odaklı şekillenmiştir. Ayrıca 1950 sonrası hızlanan kırdan kente göçle birlikte, şehrin çeperlerindeki bazı gruplar sınıf atlama noktasının “İslam”da olduğunu benimsemişlerdir. 1970'lere geldiğimizde ise gelişen Milli Görüş hareketi 26 Ocak 1970'te partileşerek Milli Nizam Partisi adını almıştır. Bu parti içerisinde siyasal İslamcı aydınlar, tarikat mensupları ve dinin toplumsal hayata hâkim olmasını isteyen toplumsal bir taban, Cumhuriyet rejiminin dışladığı etnik unsurlar ve kökten dinci yapılanmalar bulunmaktadır. Daha sonra MNP'nin kapatılması sonucunda İslamcı hareket için iktidar ortağı olma fırsatını yakaladığı Milli Selamet Partisi 1972 yılında kurulmuştur. Bahsetmiş olduğumuz Milli Görüş düşüncesi MSP ile birlikte net bir şekilde milliyetçilik ve dindarlık eksenine oturmuştur. Fakat bu milliyetçilik düşüncesi etnik bir nitelikte değil, kalkınma, ağır sanayi hamleleri içerisinde ülkenin bağımsızlığını ve refahını hedefleyen bir anlayışı yansıtmaktadır.

12 Eylül sonrasında kapatılan siyasi partiler tekrar kurulurken, İslamcı düşünce ise bu kez Refah Partisi adı ile sahneye çıkmıştır. Bu parti değişen konjonktürün etkisiyle, adil düzen söylemi ile birlikte sisteme tepkili kesimlere yönelik projeler, merkez-sağda ve solda kitleleri motive edecek söylemlerin yetersizliğinin de etkisiyle ciddi anlamda destek bulmuştur. Ayrıca siyasi boyutta da toplumdaki farklı kimlik talepleri, modernizmi eleştirici tutumu da dikkat çeken bir diğer hususu oluşturmaktadır. Tarihsel bakış özetle bu şeklide olmakla birlikte; “İslamcılığın 1980 öncesindeki savunusuna baktığımızda Kemalizm'in modernleşmeci ve kalkınmacı söylemine benzer savunular içerisinde hareket ettiğini gözlemleyebiliriz.”⁷ 1980 sonrasında Siyasal İslam düşüncesinin ise küreselleşme, post modernizm ve radikal demokrasi bağlamında anlaşılabilir bazı “sistemsel eleştiriler” ile revize edilen bir söylem içerisinde olduğunu belirtmemiz gerekir. İncelememin temel taşlarından birisi de tam da bu farklılaşmanın boyutları ve içeriğinin, radikal demokrasi yaklaşımı içerisinde tartışılması üzerine oturmaktadır. Bu nedenle Siyasal İslam'ın hem Osmanlı Devleti'ndeki hem de Türkiye'deki 1980 öncesindeki etkileşimleri ve dönüşümlerinin

⁷ Bkz. Haldun Gülalp, Kimlikler Siyaseti: Türkiye'de Siyasal İslamın Temelleri, İstanbul, Metis Yay.,2014, s.13-15.

Refah Partisi'ni anlamak ve Radikal demokrasi bağlamında bir “yansıma” olarak değerlendirmek için oldukça önemli olduğu söyleyebiliriz.

Modernizm sonrası olarak adlandırılan ve özellikle 1980’li yıllarla başlayıp 1990’larda artan tartışmaların odağı olan “hangi demokrasi?” sorularının ana noktaları bu şekilde olmakla birlikte; bu ön bilgilerin araştırmamın esas noktası olan Türkiye’de radikal demokrasi özelinde değerli olduğunu ve irdelenmesi gerektiğini düşünüyorum. Türkiye’de dünyadaki örneklere benzer olarak siyasetin “parti-devlet-partiler arası ilişkiler”⁸ üçgeninde şekillenmesi 1990’lı yılların değişen toplumsal taleplerine yanıt veremez hale gelmiştir. Bu nedenle radikal demokrasinin uygulanabilirliği/incelenmesi açısından bu dönemin uygun zaman dilimini oluşturduğu belirtmemiz gerekmektedir.

Dünyada özellikle refah devletinin zayıflamaya başladığı, küreselleşmenin sıklıkla dile getirildiği ve 1990 Soğuk Savaş sonrası dönemde yaşanan kimlik/farklılık taleplerini Türkiye’de ne denli ve ne tür etkinlikler gösterdiğini ortaya koymak istiyorum. Bu süreç çerçevesinde özellikle dünyada yükselen Siyasal İslam anlayışının, kimlik talepleri içerisindeki yerini, Radikal demokrasi ile olan ilişkisini ve Türkiye’de hangi olgular üzerinden hareket ettiğini açıklamaya çalıştım.

Toplumdaki çeşitli düşüncelerin siyaset olgusu içerisinde yer almasının, temel hakların ve bireysel özgürlüklerin uygulanmasının ve uygulanırılığının denetlenmesinin önemli kontrol araçlarından siyasal partiler, Radikal demokrasi modelinin toplum tarafından benimsenmesinde ve devlet aracılığıyla gündelik yaşama yerleştirilmesinde başrol oynarlar.”⁹ Bu nedenle araştırma kesitimi, genel bir Siyasal İslam analizinin aksine bu dönem içerisinde TBMM’de temsil imkanı yakalayan Refah Partisi bünyesinde yoğunlaştıracam. Araştırma içerisinde küreselleşme, postmodernizm, Liberal demokrasi ve özellikle Radikal demokrasi kavramlarını detaylı olarak ele almamın temel nedeni: incelememin ana başlığını oluşturan Refah Partisi dönemi değerlendirmesinin sağlıklı bir zincir içerisinde yapılmasını sağlamaktır. Ayrıca refah devletinin zayıflaması, kent çevrelerindeki gecekondu mahallelerindeki Sol/Sosyal Demokrat yönelimin dönüşümünü, merkez-sağdaki küçülmeyi, Türkiye’de liberal demokrasi,ulus devletin meşruiyet krizleri çerçevesinde değerlendirerek Refah

⁸ Keyman, a.g.e, s. 7.

⁹ A.g.e.

Partisi'nin kimlik/farklılık talepleri ekseninde Kemalist ideoloji ile gerilimlerine Radikal demokrasi özelinde yanıtlar aramaya çalıştım.

Tüm bu değerlendirmeler ve girizgah ışığında birinci bölümde, postmodern siyasal düşün ve onun tarihsel gelişimini ve radikal demokrasinin argümanları ile birlikte, hegemonya, farklılık ve eşdeğerlik kavramsallaşmaları çözümlenmeye ve aktarmaya çalıştım. Ayrıca bu bölümde, postmodern dünyada siyasal mücadelenin değişen yapısını göz önünde bulundurarak yeni toplumsal hareketleri değerlendirmek, çalışmamız açısından önemli verileri bünyesinde barındırmaktadır.

İkinci bölümde ise modernizmin dine bakışını temel çatışmaları ortaya koymak ve postmodernizmle birlikte dinsel canlanmanın nedenlerini incelemek adına dinin her iki yaklaşımdaki konumuna değinmeye çalıştım. Bu düşünce ile, Siyasal İslam'ın gelişimini ve evrimini anlamanın daha doğru bir tartışma ortamına götüreceğini öne sürebiliriz.

Son olarak, üçüncü bölümde postmodernizmle birlikte Siyasal İslam'ın karşılaştırmalı dönüşümünü ele alarak, Refah Partisi'nin demokrasi, söylem ve sistemle ilişkisini irdeleneceğim ve bunun sonucunda Türkiye'de Radikal demokratik bir açılımın mümkünlüğü veya demokrasinin derinleştirilmesi adına Refah Partisi'nin kimlik talepleri, farklılığın tanınması ve siyasal olandaki antagonizmaların siyasete taşınması noktasındaki rolünü incelemeye ve aktarmaya çalışacağım.

BİRİNCİ BÖLÜM

1. POSTMODERNİZMİN BİR SİYASAL YÖNELİMİ: RADİKAL DEMOKRASI

1.1 POSTMODERNİZMİN TANIMI ve KAVRAMSAL ÇERÇEVESİ

Modernizmi, aklın ve bilimin “ışığının” hakim olması anlayışından hareketle; farklılığa, muğlaklığa, bulanıklığa ve olumsuzluğa yer bırakmamak adına “rasyonelleşme” savunusu olarak tanımlayabiliriz. Bu doğrultuda “modernlik; uyumlu, düzenli, “sapmalardan arınmış”, bir toplum kurmak “kaotik” güçleri yok etmek için bilimsel, rasyonel, tek sesli, otoriter bir planı sistematik ve acımasız bir biçimde yürürlüğe sokacaktır.”¹⁰ Modernizm anlayışında, normal/anormal ikilemi üzerinden yola çıkarak “farklılığa” ve “norm dışı” yaşamak isteyenlere yer yoktur. Fakat özellikle 1960’larla başlayan ve 1970’lerle birlikte hız kazanan pek çok gelişme ile birlikte; “kesinlik ve onu elinde tutan merkez çözülmüştür”¹¹, modernlik yerini postmodernliğe bırakmıştır.

Postmodernizmin tanımının ve içeriğinin ne olduğu konusunda net bir uzlaşma olamamakla birlikte aslında bu durum kavramın özünü yansıtır niteliktedir. Kelime anlamı olarak “modern-sonrası” döneme gönderme yapan kavram hakkında yapılacak herhangi bir tanım, moderniteyi çağrıştıran genel geçer bir vurgu düşüncesi ile görecelilik içerisinde bırakılmıştır. Bunun en temel nedeni; Krishan Kumar’ın öne sürdüğü gibi “post-modernistelerin özenle karşı çıktıkları ve nesnellik niteliklerine bulaşmış olacakları”¹² düşüncesidir. Bu sebeple kavramın tanımını ve genel çerçevesini tarihsel süreç içerisinde ele almak, kavramı daha anlaşılır kılmaktadır.

Postmodernizm, “İkinci Dünya Savaşı’ndan sonraki yıllarda büyük bir hız kazanmakla birlikte, izleri Nietzsche’ye kadar geri götürülebilir.”¹³ Nietzsche; akıl kavramının gözden geçirilmesi ve aydınlanmanın karşıtlıkları kullanarak akıl yürütme (diyalektik) düşüncesinden radikal bir kopuşun üzerinde durur. “Sanki postmodernizm,

¹⁰ Yaşar Çubuklu, *Postmodern Toplumda Kriz ve Siyaset*, 1. Baskı, İstanbul,2004, s.3.

¹¹ Çucuklu, a.g.e, s.7.

¹² Kumar Krishan, *Sanayi Sonrası Toplumdan Post-Modern Topluma Çağdaş Dünyanın Yeni Kuramları*, Çev. Mehmet Küçük, Ankara, Dost Kitabevi Yay., 1999, s.129.

¹³ Charles Fox, “Reinventing Government as Postmodern Symbolic Politics”, *Public Administration Review*, Vol.56, No.3, May/June,ss. 256-262, s.256.

büyük kılavuzu Friedrich Nietzsche'nin yaptığı gibi, sistemden metafizik temellerini unutmasını, Tanrı'nın öldüğünü kabullenmesini ve görecelikçi olmasını ister gibidir.”¹⁴ Bu nedenle Nietzsche'nin fikirleri postmodern düşünce için önemli bir temel oluşturmaktadır.

Postmodernlik kavramı günümüz algısında esasen, “klasik hakikat, akıl, kimlik ve nesnellik nosyonlarından, evrensel ilerleme ya da kurtuluş, bilimsel açıklamanın başvurabileceği tekil çerçeveler, büyük anlatılar, ya da nihai zeminlerden kuşku duyan bir düşünce tarzı”¹⁵ olarak nitelenmektedir. Postmodernizmin bugünkü anlamıyla kullanımını esas olarak 1950'li yıllarda Levi Strauss'un öncüsü olduğu yapısalcılık¹⁶ teorilerine dayandırmak mümkündür. İçerisinde modernizmin bütüncül ve mekanik bakış açısına karşı eleştiriler barındıran yapısalcılık yaklaşımının, postmodernizm için bir ilksel birikim oluşturduğunu söyleyebiliriz. Yapısalcılık içerisinde, öznenin “bilinçli insan” olması durumu ihmal edilmek istenircesine kuramın temeli, yapılar ve kültürel sistemi analiz etme üzerine kurulur. Bu açıdan kültür, dile benzetilir çünkü; dil, “bireyin sadece düşüncelerini başkasına anlatmak istediğinde değil, onları içsel olarak ifade ettiğinde bile uyması gereken kurallar kümesi verir.”¹⁷ Dile atfedilen bu taşıyıcılık, belki de “belirleyicilik” rolü, daha sonraki yıllarda “postmodern durum” analizleri için önemli bir noktayı arz etmektedir.

Moderniteye yöneltilen eleştiriler, özellikle Soğuk Savaş ve 1945-1975 yılları arasında öne çıkan Keynesyen müdahaleci devlet anlayışının; ulusal ve uluslararası bağlamda yarattığı “istikrarın”, Berlin Duvarının yıkılması ve Sovyet Sosyalist Cumhuriyetler Birliğinin dağılması ile başlayan süreci anlamak ve yorumlamak açısından büyük önem arz etmektedir. Nitekim; “yapısalcılık sonrası olan bu yönelim giderek modernizm karşıtlığını pekiştirmiş ve bir süre sonra daha geniş bir evreni kavrayacak biçimde post-yapısalcılık olarak değil de postmodernizm olarak anılmaya

¹⁴ Terry Eagleton, *Postmodernizmin Yanılsamaları*, çev. Mehmet Küçük, 2. Baskı, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, , 2011, s. 156-157.

¹⁵ Eagleton, a.g.e, s. 9.

¹⁶ Yapısalcılık: Farklı bilim dallarına ait konuları ele alırken birimlerin alt dalları ile oluşturdukları sistemle arasındaki ilişkileri, yapılar vasıtasıyla parçadan bütüne doğru bir metod izleyerek çözümlenebileceğinin öne süren bir yaklaşımdır ve aynı zamanda bir tekniktir. Bu bağlamda yapısalcılık, düşüncesi yapının, bütünlük ve dönüşüm düşüncesi etrafında hareket eder. Bkz. Jean Piaget, *Yapısalcılık*, çev. Füsün Akatlı, İstanbul, Dost Kitabevi, 1982, s. 10-11.

¹⁷Piaget, a.g.e .s. 76-77.

başlanmıştır.”¹⁸ Buradan hareketle postmodernizmi; tarihsel süreç içerisinde yaşanan sosyal, ekonomik, siyasi dönüşümlerin ve yeni dünya düzeninin algılanması ve analiz edilebilmesine imkan sağlayan ya da bakış açısı sunan bir olgu/oluşum olarak ele almak gerekmektedir. Bu bakımdan Michel Foucault’nun, Jacques Derrida’nın, Jean-François Lyotard’ın ve Richard Rorty’nin düşüncelerine kısaca yer vererek ilerlersek; postmodernizmin tarihsel gelişimini felsefi derinliği ile bütünleştirebiliriz.

İlk olarak Foucault’yu ele alacak olursak özellikle postmodernizm ile ilgili olarak “genelogy” (soy kütüğü) kavramının öne çıktığını görmekteyiz. Foucault bu noktada, bilgi ve bilimi iktidarın tahakkümü altında olan bir alan olarak ele aldığı için “soykütük bizi artık olduğumuz şey olmamak, yaptığımız şeyi yapmamak ya da düşündüğümüz şeyi düşünmemek olanağına sahip olduğumuz olağanlıktan kurtarmaya çalışır”¹⁹ düşüncesindedir. İktidardan bağımsız bir bilgi ve doğru olmadığı için var olan bilgiler iktidar ilişkilerini meşrulaştırmak için kullanılan aygıttan farklı bir şey değildir. Foucault, “iktidarı asla, tutarlı, birlikli ve durağan bir kendilik olarak değil, doğuşunu karmaşık koşullarını varsayan ve felsefi analizin geleneksel biçimde iktidar olarak saptadığı şeyin dışı da dahil, “iktidar ilişkileri” olarak ele alır.”²⁰ Bu nedenle soykütüksel bakış, tarihsel olayların karmaşıklığını baz alarak, olguların nedenlerini değil, sadece ne zaman başladığını ele alır. Nietzsche’nin jeneolojisinden etkilenen Foucault, geçmişi sorgulama yoluyla tarihsel bilgileri özgürleştirerek modern siyasal iktidarın geriletileceğini öne sürer. Bu yaklaşımın ana çıkış noktası da “neyin toplum tarafından kabul edilebilir neyin yasak olduğunun gerçekte iktidar tarafından yaratıldığını” ortaya çıkarma düşüncesidir. Kısaca; jeneoloji “geleneksel tarihsel analizin olayları büyük açılıcı sistemler ve lineer süreçler olarak ele almak... büyük anları ve bireyleri kutsamanın aksine olaylarının tekilliğini..., gözden düşmüş, ihmal edilmiş ve tarihin yok sayılan fenomenler yelpazesini (akıl, cezalandırma, cinsellik gibi) kurma ve koruma çabasıdır.”²¹

Derrida’ya baktığımızda modernitenin kurumlarının, kavramlarının ve yapısının eleştirildiğini görmekteyiz. Modern bilim anlayışının ve evrensel bilgiler peşinde

¹⁸ David Harvey, *Postmodernliğin Durumu: Kültürel Değişimin Kökenleri*, 1. Baskı, çev. Sungur Savran, İstanbul, Metis Yayınları, 1997, s. 20.

¹⁹ Judith Revel, *Foucault Sözlüğü*, çev. Veli Urhan, Say Yayınları, İstanbul, 2012, s. 112.

²⁰ Revel, a.g.e, s. 81.

²¹ Barry Smart, *Foucault, Marxism and Critique*, New York, , Routledge, 1989, s. 75-76.

koşmanın olanaksızlığı üzerinde durarak bu bilgilere dair kullanılan dil sembollerinin geçiciliği ve kaotik durumda olmasını bu olanaksızlığa neden olarak öne sürer. Derrida, ‘herhangi bir sözcüğün standart yazınsal anlama sahip olduğuna inanmanın yanılgıdan başka bir şey olmayacağını ifade eder.’²² Anlamda istikrar olmadığı için evrensel gerçeklik yoktur bu nedenle Derrida “yapı-söküm” olarak adlandırdığı kavramla bir teknik ve öz anlayışı atfetmeksizin, var olan hakim düşünme mantığının temelsizliğini gösterme ve maskesini düşürme olgusunu ön plana çıkarır. Yapı-söküm (deconstruction) olarak adlandırdığı, “yıkmaktan çok bir bütünlüğün nasıl yapılandığını anlamaya ve onu yeniden yapılandırma”²³dir. Bu noktada dilin, anlamı oluşturmada kendisini konuşan insanlardan bağımsız bir deviniminden hareketle anlamın geriye dönük olarak maskesinin indirilmesi adına yapı-söküm kavramına büyük önem verir. Derrida’ya göre “dil, anlam istikrarsızlığının ve belirlenimsizliğinin silinmez izlerini taşır”²⁴, dile atfettiği bu durum aynı zamanda anlamı ve konumunu da bulanıklaştırır. Bu noktada düşünür; dil ve anlamın istikrarsızlığından hareketle; modernizmin evrensel ve mutlak bilgi iddiasını eleştirerek, postmodernitenin muğlak, ayrıştırıcı, göreceli düşünlerinin yanında yer alır.

Jean-François Lyotard göre ise; postmodern durum dediğimizde bu, bir toplum olgusundan öte bir bilgi durumudur. Postmodernizmi bir kopusu olarak ele alan Lyotard, post-endüstriyel yapılanmalar içerisinde bilginin konumunun da farklılaştığını öne sürmektedir. “Lyotard, postmodern durum olarak tarif ettiği duruma yol açan düşünsel ve kültürel kümenin “büyük ya da üst-anlatıların sona erdiği” ilkesiyle birlikte düşünülmesi gerektiğini söyler. Lyotard’ın savına göre, “toplumlar postendüstriyel; kültürler de postmodern olarak bilinen çağa girdikçe bilgini konumunun değiştiğidir.”²⁵ “İlkel” kabilelerdeki hikaye anlatıcılarının rolünden ve topluluğun bu kişilere biçmiş olduğu konumun aslında anlatıların meşruluğunun bir kaynağı olarak tasvir eder. “Lyotard’a göre bu anlatıcı biçimi, bir kültürün ve kolektivitinin kendisini ısrarla bir totoloji içinde meşrulaştırmasının temel yoludur.”²⁶ Nitekim; bilimsel bilgi de aslında

²² Gencay Şaylan, *Postmodernizm*, 4.Baskı, Ankara, İmge Yayınları, 2009, s. 206-207.

²³ Derrida, “Japon Bir Dosta Mektup”, çev. Medar Atıcı – Mehveş Omay, *Toplumbilim: Jacques Derrida Özel Sayısı*, Sayı 10, Bağlam Yayınları, İstanbul 1999, s. 185.

²⁴ Stuart Sim, *Derrida ve Tarihin Sonu*, çev. Kaan H. Ökten, İstanbul, Everest Yayınları, 2000, s. 30.

²⁵ J. F. Lyotard, *Postmodern Durum*, çeviren: Ahmet Çiğdem, Ankara, Vadi Yayınları, 1997, s. 16.

²⁶ Steven Connor, *Postmodernist Kültür: Çağdaş Olanın Kuramlarına Bir Giriş*, 2. Baskı, çev. Doğan Şahiner, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 2005, s. 43.

kendinin ortaya çıkış sebebi olan “anlatıların reddi”ne bu meşrulaştırma mekanizması nedeniyle paradoksal olarak bir geri dönüş yaşamış ve Lyotard’a göre bilimsel bilgi bu nedenle bir “üst anlatıya” mahkum olmuştur. Modernizmin, bilimsel bilginin meşruluk anlatılarının sarsılması ile yeni dönemde; büyük anlatıların sonu ve bilginin değişen doğasının açtığı yolda kültürel görecelilik olgusunun ön plana çıktığını söyleyebiliriz. Lyotard’ın anlatımıyla, “meta anlatılar, büyük öykülerdir; oysa yerellik ve sınırlılığın egemen olduğu dünyada insan yerel nitelikli olan küçük öykülerle yetinmeyi bilmelidir.”²⁷ Kültürel görecelilik ve yerellik kavramlarının öne çıktığı Lyotard’ın bu söylemi; postmodernizmin özellikle toplumsal yönünü vurgulamanın yanı sıra, araştırmamın ana başlığından biri olan radikal demokrasi için önemli bir noktayı oluşturmaktadır.

Postmodernizmin tanımı ve kavramsal çerçevesi bağlamında incelediğimiz düşünürlerden son olarak Richard Rorty’yi ele alacağım. Rorty, “moderniteyi sorgulamada da, “rastlantı”, “zaman”, “görecelilik” gibi temel kavramlara başvurmuştur. Rorty temel olarak “insanın hem bireysel hem de toplumsal tarafının önemli olduğuna vurgu yaparak birinin diğeri için feda edilmediği”²⁸ bir çerçeve oluşturur. Bu noktada çalışmamız açısından büyük önem taşıyan, olumsuzluk kavramını bireyin özgürleşmesi için bir zemin olarak görür. Liberal bir çizgide olan Rorty, “on sekizinci yüzyıldaki liberal düşünce açısından kendisini o dönemin en vaatkar kültürel girişimiyle, yani doğa bilimleri ile eşleştirmeye çalışması doğaldı...o günlerde bu yararlı bir taktikti ama bugün o kadar yararlı”²⁹ değil düşüncesindedir. Bu nokta aslında Rorty’nin “mutlak olarak geçerli” yerine “görelilik olarak geçerli” savına kapı araladığı yerdir. Olumsuzluk, görecelilik ve farklılık ilkelerinin öne çıktığı postmodern dönemde; demokratik arayışı temellendirme düşüncesiyle zulme ve ayrımcılığa karşı çıkarken, ekonomik refah üzerinden eşitsizliğin giderilmesini savunur. Ayrıca Rorty, modernizmin soyut savunularından sıyrılmak gerektiğini vurgular. Örneğin;

“İnsan haklarından söz etmek, bir dönem Nazilerin elinden Yahudileri ya da Sırpların elinden Bosnalı Müslümanları kurtarma mücadelesini talep etmişti, ama bu maalesef mümkün olamadı. Rorty, insan hakları ya da Tanrı’nın istencinden bahsetmenin, “ben burada ayaktayım ve bundan

²⁷ Lyotard, a.g.e, 1997, s.45.

²⁸ Richard Rorty, *Olumsuzluk, İroni ve Dayanışma*, çev. Alev Türker ve Mehmet Küçük, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 1995, s.17.

²⁹ Rorty, a.g.e, s. 88.

başka bir şey yapamam” (Here I stand: I can do no other) demenin sadece farklı bir yolu olması nedeniyle; Naziler ya da Sırplar katliamlara imza attıklarında çoğunluğun yine maalesef buna sessiz kaldığının altını çizerek. Çünkü sözü edilen soyut kavramlar, bizim pratiklerimizin belirli yönlerini özetleyen ifadelerden başka bir şey değildir ve bundan öte bir anlam da taşımazlar. Hâlbuki soyut insan hakları veya Tanrı istenci yerine; tarihsel ve kültürel bir olumsuzluğun sonucu ortaya çıkabilecek “biz” gibi bağlılığa (loyalty) dayalı bir dayanışmanın bu tarz zulüm ve ızdırpların azaltılmasında daha etkili olacağını düşünür.”³⁰

Michel Foucault'nun “iktidarın ilişkiseliliği”, Jacques Derrida'nın “yapı-söküm”, Jean-François Lyotard'ın “meta anlatıların reddi” ve Richard Rorty'nin “demokrasi, insan hakları ve olumsuzluk” kavramsallaştırmaları ve görüşleri postmodern durum ve radikal demokrasiyi açıklamak açısından önemli rol oynamaktadır. Bu bakımdan postmodernizmin felsefi altyapısı ve tarihsel süreçlerle bağlantısı içerisinde kavramsal çerçevesinin/tanımının çizilmesi daha anlaşılır niteliktedir.

Özetleyecek olursak, Ali Yaşar Sarıbay'ın “postmodernizmin toplumsal ve kültürel çekirdeği İkinci Dünya Savaşından sonra atılmıştır”³¹ alıntısından hareketle; 1980 sonrası dönemde neo-liberal ekonomi politikaları ve postfordizm ile modernite sonrasında ekonomik çekirdeğini oluşturduğunu söyleyebiliriz. 1990'larla birlikte ise bütün bu siyasal, sosyal ve ekonomik dalgalanmalardan en ağır darbeyi modernizm ve aydınlanmacı düşüncenin optimistik bakış açısı almıştır. Bilimsel bilginin üstünlüğüne, ulus devlete, pozitivist anlayışa ve fordist üretim ilişkilerine inancı içeren modernizm iflas etmiştir. “Modernitenin sonu geldiğine göre, “yeni durum” da “modern sonrası” yani “postmodern” ismiyle”³² adlandırılmıştır. Yeni dönem, “meta-anlatılar”³³ olarak ele alınan modernizm anlayışına ait temel süreçlere olan itibar kaybını ve güvensizliği kendisine önemli bir çıkış noktası edinmiştir. Postmodern siyaset dünyasında “bağlar ardıl karşılaşmalar, kimlikler art arda giyilen maskeler, yaşam hikayesi ise kalıcı tek önemi aynı uçuculukta anılar olan bir dizi olay halinde karşımıza çıkıyor. Hiçbir şey kesin olarak bilinemez ve bilinen her şey farklı bir biçimde bilinebilir.”³⁴

³⁰ Deniz Kundakçı, “Rorty'nin Liberal Demokratik Toplumu ve Zulüm Üzerinden Temellendirilen Postmodern Bir Ütopya”, *Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi*, 2012, Sayı 14, ss. 43-64, s. 61.

³¹ Ali Yaşar Sarıbay, *Postmodernite, Sivil Toplum ve İslam*, İstanbul, İletişim Yayınları, 1995, s. 6.

³² Sarıbay, a.g.e, s.4.

³³ Meta-Anlatılar ;tarihsel ve toplumsal olguları, özel İlkeler ve genelleyici kurallara dayandırarak açıklamaya çalışan kuramlardır.

³⁴ Zygmunt Bauman, *Postmodernizm ve Hoşnutsuzlukları*, 2. Baskı, çev. İsmail Türkmen, İstanbul, Ayrıntı Yayınları 2013, s.40.

Postmodernizm anlatısı içerisinde ele aldığımız modernizm eleştirilerine ek olarak, siyasal, sosyal, ekonomik alanlarda yaşanan kırılmalar ve kültürel olguların yeniden canlanması nedeniyle yerel kimliklerin de görünür hale geldiğini görmekteyiz. Bu bağlam içerisinde kimlik-farklılık talepleri ve çoğulculuk kavramları ile postmodernizm ilişkiselliğine odaklanarak ilerlemek bize daha uygun bir patika sağlayabilecektir.

“Aristoteles’in klasik politika öğretilerinden Ortaçağ’ın Hıristiyan doğal yasasına kadar, temel kavram düzeyinde, insan toplu yaşama yetisi olan bir varlık olarak, bir *zoon politikon* olarak anlaşılmıştı.”³⁵ İnsanın kimlik tanımı da bu açıdan bakıldığında daha çok sosyal çevresi ve aidiyet kalıpları içerisinde gerçekleşmiştir. Zamanla toplumların karmaşıklaşması, yeni ilişki biçimlerini ortaya çıkması ve özellikle modernizm düşüncesi ile birlikte insan, “birey” atfıyla toplumun merkezine konmuştur. Bu nedenle, kimliğin toplumsal konumlara sabitlenmiş yapısından kimliğin dinamik ve seçimsel bir temelinde şekillendiği “yeni bir düzen”e geçilmiştir. Fakat modernizmde bahsedilen kimliğin çoklu ve hareketli yapısı esasında “ben/öteki” diyalektiği üzerinden oluşan ve “arındırılmış” bir kimlik anlayışını yansıtır. Ulus-devlet içerisinde son derece kullanışlı olan bu kimlik anlayışı önceki bölümlerde bahsetmiş olduğumuz düşünsel, toplumsal, siyasal ve ekonomik argümanlarla önemli ölçüde sorgulanır bir yapı haline gelmiştir. Bu bakımdan modernizmin hedef tahtasında olduğu; “postmodern dönem ötekinin reddine, farklılığın kendi kimliğimizin güvenliği adına değersizleştirilmiş bir ötekine indirgenmesine karşı çıkılan; söylemler, kültürler, mücadele ve sesler çokluğunun güvence altına alınmasının gerekliliğini vurgulayan bir dönem olarak belirir.”³⁶

Postmodern toplum ve farklılıkların öne çıktığı “yeni” süreç, “D. Bell” in “Kapitalizmin Kültürel Çelişkileri” ve “Endüstri Sonrası Topluma Geçiş” kitaplarındaki eleştirileriyle gündeme gelmiştir. Bell, Batı toplumlarında yaşanan bazı krizlerin, kültür ile toplumun birbirinden ayrılmasına kadar geri gittiğini ileri sürmüştür.³⁷ Modernliğin homojenleştirici tavrının yanı sıra modern anlayışın dayatmış olduğu kalıplar ile

³⁵ Axel Honneth, *Tanınma Uğruna Mücadele*, çev. Özgür Aktok, İstanbul, İthaki Yayınları, 2016, s.24

³⁶ David West, *Kıta Avrupası Felsefesine Giriş*, çev. Ahmet Cevizci, İstanbul, Paradigma Yayınları, 1998, s.289.

³⁷ Mehmet Şişman, “Postmodernizm Tartışmaları ve Örgüt Kuramındaki Yansımaları”, *Yönetimi Dergisi*, Sayı 3, ss. 451-464, 1996, s. 6.

kültürel ve ahlaki değerler arasındaki boşluk giderek artmıştır. Tek tip ve “rasyonel” modern kültür anlayışının sonucunda bu durumun doğması özellikle “irrasyonel” olarak görülen toplumlar olgusuna işaret etmektedir.

Postmodern düşüncede mutlak bilginin yokluğundan hareketle görecelilik içerisinde her kültürün kendi “gerçeğini” barındırdığı anlayışının varlığından söz edebiliriz. “Çünkü postmodernizmin modernizme karşı yönelttiği en temel tezlerden biri, modernizmin tekçi ve tek-kültürcü anlayışına karşılık, çokçu ve çok kültürlülüğü temel alan anlayışıdır.”³⁸ Bu anlamda postmodernizmin toplumsal yansımaları; önceki bölümlerde bahsettiğimiz büyük anlatıların yıkılmasını; etnik, dinsel, ideolojik, mezhepsel ve kültürel bağlamda pek çok “yerel kimliğin” önünü açmaktadır. Böylece “kültürel evrenselliğin ortadan kalkmasıyla “yüksek” ve “alçak” arasındaki fark, yığın kültürü ve kutsal elit kültürü arasındaki fark, son olarak da kültürel misyon ve kitle eğlencesi arasındaki fark ortadan kalkmaya başlamaktadır.”³⁹ Homojenleştirici yaklaşımların ve bütüncül “üst” kültür kalıplarında yaşanan kırılma süreçleri, küreselleşme etkisi, esasında “küreselleşmeye karşı ulusçuluğun marjinalleşmek istememesinden doğan direniş”⁴⁰ olarak yerellik kavramı postmodernizmin önemli bir argümanını oluşturmaktadır. Bu sebeple kendine özgülüğü, yerelliğin ortaya çıkarılmasını ve kimlin kaygan bir zeminde düşünülmesi sonucu karşımıza çıkmaktadır.

Bütün bu sorgulamalar, bunalımlar, heterojenlik savunuları, çoğulculuk, çok kültürlülük, olumsuzluk ve görecelilik düşüncelerinin ışığında siyasal ve demokratik alanın bu dalgalanmalardan bağımsızca şekillendiğini söylememiz mümkün değildir. Yerellik ve özellikle ulus-devlet temelli modern kimlik anlayışının önemini yitirmesi sonucunda siyasal alanda temsiliyet ve kimlik krizlerinin doğması olağan bir sonuçtur. Evrensellik karşısında tikelliğin, mutlaklık karşısında muğlaklığın, homojenlik karşısında farklılığın, parçalılığın savunusu siyasal alandaki krizlere yeni öneriler için önemli bir çıkış noktası oluşturmaktadır. “Bu nedenle, postmodern eleştirinin bir politik felsefe geliştirmede önemi, gerçekten çoğul ve demokratik olabilecek yeni bir

³⁸ Charles Taylor, *Çokkültürcülük*, der. Amy Gutman, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 1996, s. 31.

³⁹ Ahmed S. Akbar, *Postmodernizm ve İslam*, 1. Baskı, çev. Osman Deniztekin, 1995, s. 143.

⁴⁰ Ali Yaşar Sarıbay, “Küreselleşme, Postmodern Uluslaşma ve İslam”, Küreselleşme Sivil Toplum ve İslam, Ankara, Vadi Yayınları, 1998, s. 116.

bireysellik biçimini mümkün kılmayı”⁴¹ amaçlamayan içeriğidir. Demokrasilerin demokratikleştirilmesi temeline dayanan bu düşünce içerisinde kimlik-farklılık talepleri önemli bir yer tutmakta ve sınıf temelli bir mücadeleden kopuş ön görülmektedir. “Küreselleşme sürecinin beraberinde taşıdığı çok yönlü sorunların çözümünde artık toplumsal sınıflara dayanan projelere değil, çoğulcu kimlik tanımlamalarına dayanan yeni toplumsal hareketlerin aktörü olduğu siyasal projelere bel bağlanmaktadır.”⁴² Bu bağlam içerisinde çalışmamız açısından temel oluşturacak radikal demokrasi anlayışının içeriğini, post Marksist düşünce ve postmodernizm ile ilişkiselini öne çıkarmanın önemli olduğunu ifade etmemiz gerekmektedir.

1.2 LİBERAL DEMOKRASİ VE MEŞRUIYET KRİZLERİ

Radikal demokrasi-postmodernizm kavramlarının ilişkiselliğinden, kaynaklarının benzerliğinden ve siyasal alandaki kimlik-meşruiyet-iktidar-bilgi yapı sökümlerine önceki bölümlerde kısaca değinmiştik. Bu bölümde ise postmodernizmin kavramsal çerçevesi ışığında, demokrasi kuramının kısa tarihsel sürecini, liberal demokrasinin krizlerini, sonraki bölümde ise postmarksist analizlerden yola çıkarak meşruiyet sorunsalını çözmeyi amaçlayan radikal demokrasi yaklaşımı ele alınmaya çalışılmıştır.

Demokrasi; Antik Yunandan günümüze kadar toplumsal ve siyasal talepler doğrultusunda ve bunlar içerisindeki gelişim ve değişimlere göre farklı istençleri karşılamak adına, demos (halk) ve kratos (egemenlik) sözcüklerinden doğan bir kuramdır. Demokrasinin tanımından ziyade “ilksel” örneklerden 21. yüzyıla uzanan örneklem içerisinde değişen koşullar demokrasi kavramı üzerinde de farklı yaklaşımlar vücut bulmuştur. Farklı ideolojik-siyasal yaklaşımların varlığına rağmen demokrasi, “katılım hakkına sahip yurttaşı mı yoksa demokratik bir sistemin kurumlarını ve işleyişini mi ön plana koyduklarına göre tasnif edilir.”⁴³ Bunlar: klasik, liberal ve radikal olarak üç ana başlığa ayrılır. Sınıflandırmadan hareketle liberal kuramın

⁴¹ Chantal Mouffe, “Radical Democracy: Modern or Postmodern?” in Ross Andrew (Ed) *Universal Abandon? The Politics of Postmodernism*, *Edinburgh University Press*, Edinburgh, ss. 31-45, 1989, s. 44

⁴² Bkz. Fuat Keyman, *Türkiye ve Radikal Demokrasi*, İstanbul, Alfa Yayıncılık, 2000, s. 34.

⁴³ Manfred G. Schmidt, *Demokrasi Kuramlarına Giriş*, 1. Baskı, çev. M. Emin Köktaş, Ankara, Vadi Yayınları, 2001, s. 22.

eleştirildiği noktaları; katılım hakları, kurumları, işlevleri üzerinden ve radikal demokrasinin savlarına değinerek daha ayrıntılı olarak incelemeye çalıştım.

Klasik demokrasi olarak Atina örneğine baktığımızda; “Atina’da sayıları 30.000 ile 45.000 arasında olan vatandaş topluluğu, yılda 40 defadan az olmamak üzere, bir meclis olarak toplanmaktaydı. Eklesia adını taşıyan bu meclis, kamu düzeninin oluşturulmasına yönelik yasal çerçevenin oluşturulması, mali konuların karara bağlanması, savaş ve barış ilan edilmesi gibi temel kamu siyasalarının belirlenmesinden sorumluydu.”⁴⁴ Doğrudan katılımın esas olduğu bu modelde kadınlar, çocuklar, yabancılar ve köleler “yasama ve yargı kararlarının oluşturulmasında söz sahibi olma”⁴⁵ olarak tarif edilen vatandaşlık haklarından yoksundurlar.

Antik Yunan’dan 18. yy’a geldiğimizde ise; aradaki bu dönem içerisinde demokrasinin kesintiye uğradığını görmekteyiz. Demokrasinin yeniden canlanmasından iki yüz yıl önce liberal düşüncenin gerek felsefi gerekse ekonomik anlamda gelişme gösterdiğini söyleyebiliriz. Liberalizm, bireylerin hak ve özgürlüklerinin hem siyasal hem ekonomik anlamda güvence altına alınması gerektiğini savunan, devletin adalet ve güvenlik sağlayıcısı olarak tasavvur edildiği bir düşüncedir. Tarihsel olarak ise “liberalizm, siyasal bir teori olarak 17. yüzyılda John Locke’un eserleriyle doğma devresine girmiş, 18. ve 19. yüzyılda gelişmesini tamamlayarak olgunlaşmıştır.”⁴⁶ Demokrasinin öne çıkması; liberalizmin, “18. yüzyıldaki toplumsal ve siyasal gereksinimler ışığında demokrasinin temel değerlerinden özgürlük ve eşitlik fikirlerini yeniden gündeme getirmesiyle”⁴⁷ güç kazanmıştır.

“Modern liberalizmin ve liberal demokratik düşüncenin ortaya çıkmasında, krallarla başlıca sınıflar arasında meşru otorite alanıyla ilgili süre giden mücadeleler; köylülerin ağır vergilere ve diğer sosyal yükümlülüklerle karşı isyanlar; ticaret, alış-veriş ve pazar ilişkilerinin yaygınlaşması; teknolojiye (özellikle askeri teknolojiye) kaydedilen ilerlemeler; başta İngiltere, Fransa ve İspanya olmak üzere ulusal monarşilerin konsolidasyonu; Rönesans’a özgü kültür ve düşünce yapısının gittikçe yaygınlaşması; din eksenli çatışmalar ve Katolikliğin evrenle ilgili iddialarına

⁴⁴ A. M. Mansel, Ege ve Yunan Tarihi, Ankara, Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1984, s. 183. ve David Held, Models of Democracy, Stanford Uni. Press., Standford, 1996, s. 21. : Bican Şahin, “Liberal Demokrasinin Temelleri”, Ankara, Oreon Yay., ss. 1-33, 2008, s. 2-3.

⁴⁵ Şahin, a.g.m, s. 2.

⁴⁶ Ayşegül Tayyar ve Birol Çetin, “Liberal İktisadi Düşüncede Devlet”, Celal B. Üni., İktisadi ve İdari Bilimler Dergisi, 2013, C. 14, Sayı 1., s.108.

⁴⁷ Robert Dahl, *Demokrasi Üzerine*, Ankara, Phoenix Yayınevi, 2010, s. 22-23.

yönelen itirazlar; nihayet din ve devlet arasındaki mücadeleler gibi tarihi gelişme ve değişmelerin değişen ağırlıklarda payı vardır.”⁴⁸

Liberal demokrasi anlayışının gelişmesinde ve demokrasinin yeniden benimsenip pek çok enstrümanla donatılmasında, alıntıda bahsedilen toplumsal, siyasal, ekonomik, dinsel ve kültürel pek çok faktörün etkisi vardır. Tarihsel süreç içerisinde liberal demokratik yönelimin yükselişinde, din savaşlarının ve devletin Katolik/Protestan ayırımında taraf olmasının önüne geçilmesinde alternatif olması durumu, birincil önceliği oluşturmaktadır. “İkincisi ise, yurttaşların yaşam kalitesini iyileştirerek ve tarafsız bir çevre oluşturarak modern toplumların çoğulculuk ve çeşitliliğine sunulacak tek insani yanıt olarak görülmesidir.”⁴⁹ Bu tarafsız olma tutumunun en belirgin göstergesi liberal demokraside, yurttaşlık tanımının “yasa önünde eşit” bireyler olarak yapılması olarak karşımıza çıkmaktadır. Liberal demokrasi, bireyi merkeze koyarak, eşitlik, özgürlük ve insan haklarına güçlü bir vurgunun gerekliliği üzerinde durur. Bunun en temel nedeni, “siyasi bir doktrin olarak, bireyi komünitelere karşı güçlendirmek ve egemenin bireyler ve birey grupları üzerindeki iktidarını sınırlandırmak iddiasıyla”⁵⁰ doğmuş olmasıdır. Ayrıca birey-toplum ilişkisinde; “modern bir demokratik toplum; sadece dini, felsefi, ve ahlaki doktrinlerden oluşan çoğulculukla değil, aynı zamanda birbiriyle uyuşmayan ancak “makul”⁵¹ kapsamlı doktrinlerin oluşturduğu çoğulculukla nitelendirilir.”⁵²

Liberal kuramcılardan Robert Dahl; “zorbalığı önlemek, temel haklar, genel özgürlük, kendi kaderini tayin etme, ahlaki özerklik, insani gelişme, temel kişisel çıkarların korunması, siyasal eşitlik..., barış ve refah”⁵³ gibi unsurları, demokratik olmayan yöntemlere üstünlük kurmada öne çıkarır. Bu bakımdan toplumdaki farklı aidiyetlere, kimlik/farklılık taleplerine karşı “kör olma” tutumu, aslında bireylerin bu

⁴⁸ Hüseyin Bal, “David Held’in Sınıflandırmasına Göre Klasik Demokrasi Modelleri”, *The Journal of Academic Social Science Studies*, 201, Sayı 26, ss. 216-229, s. 222-223.

⁴⁹ Will Kymicka, *Çokkültürlü Yurttaşlık*, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2015, s. 13.

⁵⁰ Atilla Yayla, *Liberalizm*, Ankara, Turhan Kitabevi, 1992, s. 20.

⁵¹ Vatandaşlar arasında eşit, özgür, baskıdan ve manipülasyondan uzak koşullar içerisinde makul olarak kabul edebilecekleri şartlarda ortaya çıkan karşılıklı bir ilişki şeklidir. Makul olma düşüncesi siyasal liberalimin en çok tartışılan konularındandır çünkü kavramsallaştırma ilerde değineceğimiz postmodernizm ve radikal demokrasinin agonistik kanadı açısından rasyonel/rasyonel olmayan ya da neyin makul neyin makul olmadığına varan süreç içerisinde değerlendirilen bir husustur.

⁵² John Rawls, *Siyasal Liberalizm*, 1. Baskı, çev. Mehmet Fevzi Bilgi, İstanbul, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2007, s. 4.

⁵³ Dahl, a.g.e, s. 56.

aidiyetlerini özel alanda yaşamasını zorunlu kılmakta ve kamusal alanda “nötr” olma ile vaat edilen refahın ve barışın sağlanabileceği düşüncesi öne çıkmaktadır.

Özetle; temsil yoluyla siyasal katılım, sivil toplum-iktidar ayrımı, bireyin özgürlüklerinin ön plana çıkması, iktidarın ve komünlerin birey karşısında sınırlandırılması, “farklılıklara” karşı devletin tarafsız olma tutumu gibi unsurlar liberal demokrasinin başat noktalarını oluşturmaktadır. Tarihsel bağlam içerisinde ele aldığımızda modernizm, liberalizm ve demokrasi kavramlarının şekillenmesi büyük bir ilişkiselliği içerisinde barındırmış ve 18. yy’ın ikinci yarısından 19. yy’ın ilk yarısına kadar olan dönem içerisinde birçok toplum tarafından kabul gören egemen demokrasi anlayışı liberal demokrasi olmuştur.

“Ortak iyi” ve “toplum yararı” tanımlarından bağımsız olarak tanımlanan birey ve bireycilik anlayışı, liberalizmin en temel siyasal argümanını oluşturmaktadır. Bu nedenle liberal demokrasi kuramı, “bir hükümet örgütlenmesinin ihtiyacını kabul etmekle birlikte özgürlüğün korunması için devletin belli bir alan içinde sınırlı kalmasını şart koşar.”⁵⁴

Süreç içerisinde dalgalanmalar yaşayan demokrasi kuramı, İkinci Dünya Savaşı sonrasında iki kutuplu düzenin SSCB’nin dağılması ile sonuçlanması, “liberal demokrasi”lerin zaferi olarak algılansa da gerçekte ağır meşruiyet krizlerine kapı aralamıştır. Temsili demokrasi olarak da adlandırılan liberal kuramın; bireylerin siyasal alana katılımını parlamento, siyasal partiler, sivil toplum kuruluşları bağlamında ve teknik olgulara indirgemesi, bunun sonucunda da katılımın azalması durumları meşruiyet krizinin temel eleştiri noktasıdır. Ayrıca; “son tahminlere göre dünyadaki 184 bağımsız devlet, bünyesinde 600 yaşayan dil grubu ve 5.000 etnik grup barındırmaktadır.”⁵⁵ Bu bakımdan Post-modern dönem ile katı ulus-devlet kimliklerine karşı çıkışlar beraberinde küreselleşme-yerelleşme bağlamındaki benzer bir “azınlık direncini”⁵⁶ de beraberinde getirmiştir. “Çünkü modern ulus-devlet ulusal vatandaşlık

⁵⁴Frances Millard, Elections, Parties, and Representation in PostCommunist Europe, *Palgrave Macmillan*, New York, 2004, s. 2.

⁵⁵ Kymlicka, a.g.e, s. 26.

⁵⁶Ortak bir felsefi ve politik gündemleri olamayacak kadar farklı olmalarına rağmen azınlık gruplar, egemen kültürün yalnızca bir tek doğru yol olduğu şeklindeki homojenleştirici ve asimile edici baskısına karşı koymaktadırlar. Bkz. Bhikhu Parekh, *Çokkültürlülüğü Yeniden Düşünmek: Kültürel Çeşitlilik ve Siyasi Teori*, çev: Bilge Tanrıseven, Ankara, Phoenix Yayınevi, 2002, s. 2.

kategorisine dayanır. Fakat devlet egemenliğinin aşınması ve ulusal vatandaşlık mefhumunun bölünmesi ile ulus-devletlerin kabul ettiği siyasal topluluk kavrayışının halihazırdaki çoğulcu yapının gerektirdiği üyelik algısını kapsayacak esnekliği başaramadığı bir gerçektir. Bu husus yeni üyelik biçimleri oluşmasına sebebiyet vermiştir.”⁵⁷ Yeni üyelik biçimlerinin oluşması, siyasal alana bireylerin katılımının yeniden sağlanması, kimlik/farklılık taleplerine paralel olarak demokrasi teorisinde yeni yaklaşımların ortaya çıkması kaçınılmazdır. Tam da bu noktada Postmodernizmin yönelimi bağlamında ele alabileceğimiz ve “demokrasilerin demokratikleştirilmesi”ni hedef alan radikal demokrasi yaklaşımı, bizlere önemli bir kalkış ve kavrayış noktası sunmaktadır.

1.3 RADİKAL DEMOKRASİ NEDİR?

“Postmarksist kuramın ortaya çıkışı, 1970’li ve 1980’li yıllar boyunca yaşanan ampirik ve siyasal anomaliler geri götürülebilir Ortodoks Marksist şemalara uymayan, sınıfsal olmayan toplumsal hareketlerin ve siyasal mücadelelerin büyümesi...Sosyalist rejimleri inşa etmedeki başarısızlık, kısaca bu anomalilerin yoğunluğu ve artması Marksist paradigmanın olgunlaşmış ve organik kriziyle sonuçlanmıştır.”⁵⁸ Modern ideolojik yaklaşımlardan olan, kendi içerisinde devinimli ve kapalı/katı bir konumda olan Marksizm’in, postmodern durumdan etkilenmemesi mümkün değildir. Bu bakımdan sınıf indirgemeciliği ve salt ekonomik ilişkiler bağlamında, iktidar kavramının ve toplumsal alanın ele alınmasında “ideolojik kriz” olgusu ile karşı karşıya kalınmıştır. “Laclau-Mouffe, 1970’lerin ortalarında “son kertede belirlenim” ve “görelî özerklik” gibi bir takım kavram ve kısmen zorlama gerekçelendirmelerle çıkmaza girdiğine inandıkları Marksist teorinin, yeni sorunsallar ışığında bir kez daha ele alınması ve hatta mümkünse onun geliştirilmesi gerektiğine inanmaktaydılar.”⁵⁹ Postmarksist düşün, özellikle liberal demokrasinin sorgulandığı ve postmodern durumun tüm katmanları sardığı dönemde, çağdaş siyasetin öne çıkan kültürel/kimliksel çoğulculuk ve “olumsallık” temellinden hareketle Marksizm’in bazı öncüllerini yapı-

⁵⁷ Şeyla Benhabib, *Ötekilerin Hakları, Yabancılar, Yerliler, Vatandaşlar*, çev: Berna Akkıya, İstanbul, İletişim Yayınları, 2006, s. 11.

⁵⁸ Gökhan Demir, *Post-Marksizm ve Radikal Demokrasi*, İstanbul, Patika Kitap, 2014, s. 34-35.

⁵⁹ Deniz Kundakçı, *Pragmatizm Versus Post-Marksizm*, İstanbul, Hiperlink Yayınları, 2015, s. 136.

bozuma uğratmak gerektiğinin üzerinde durur. Ernesto Laclau ve Chantal Mouffe, “Marksist düşüncenin kabaca bir reddiye çabası içinde değil de, hızla gelişen kültürel bir atmosferde ona ilişkin yeni bir anlam arayışında olduklarını sıklıkla ifade etmeye çalışmışlardır.”⁶⁰ Düşüncelerini postmarksizm başlığı altında değerlendireceğimiz her iki düşünür de Marksist mirası yeniden yorumlayarak ve liberal demokrasinin meşruiyet çözümlerine kadar uzanan bir yaklaşım tarzlarıyla, radikal demokrasi kuramını olgunlaştırmışlardır.

Postmarksist bakış açısı içerisinde radikal demokrasi kuramının ana hatlarını çizerek açıklamanın daha “yol gösterici” olacağını varsayarak, Laclau’nun ve Mouffe’un bu yöndeki düşüncelerine yer vererek ilerlemeye çalışacağım. Laclau ve Mouffe, tarihsel süreci ve toplum yapısını genel geçer yasalar etrafında açıklanamayacağı görüşünü öne çıkararak, bütüncül bir toplum düşüncesine karşı çıkarlar. Bu nedenle; “açıklık, kırılma, olumsuzluk, nihai bir özden yoksunluk gibi tarif edilen toplumsal alan veya doğasında var olan bir biçimde toplumsalın kırılma, açık, olumsuz ve süreksiz karakteri varsayımından hareket eden Post-Marksizm’e göre toplumsal bütünlük olanaksızdır.”⁶¹

Toplum içerisinde katı ekonomik pozisyonlar (burjuvazi-işçi sınıfı), sınıfsal mücadele endeksli bir yaklaşımdan ziyade sosyolojik anlamda olumsuz karakterli bir kavramsallaştırmadan hareket edilir. Özellikle 1980 sonrası kurulan yeni ekonomik dünya düzeni ve önceki bölümlerde bahsettiğimiz SSCB’nin çözülmesi ile ilerleyen bu süreç içerisinde Sosyalist ideolojide de dönüşümler yaşanmış ve liberal demokrasilerin derinleştirilmesi yolunda radikal demokrasi projesi ön plana çıkmıştır. “Radikal demokrasi anlayışına göre sosyalist strateji, demokrasinin derinleştirilmesi ve genişletilmesi esası üzerine kurulmalıdır. Burada talep, farklı toplumsal kimliklerin bir üst kimlik altında eritilmesi değil, farklılıklarını ve özgünlüklerini koruyarak ortak yaşam alanında bulunmasıdır.”⁶² Liberal demokrasilerde özel alana itilen dini, etnik, kültürel vb. kimliksel argümanların kamusal alanda ve çatışma içerisinde olduğu savı, bu bakımdan, radikal demokrasinin getirmiş olduğu en önemli iddialardan birisidir.

⁶⁰ Kundakçı, a.g.e, 2015, s. 137.

⁶¹ Demir, a.g.e, s. 39.

⁶² Çağlar Nedret, “Postmodern Anlayışta Siyaset ve Kimlik”, *Süleyman Demirel Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi*, 2008, s. 380

Nitekim, “liberal demokrasi anlayışının yaşadığı krizlere ilişkin olarak ileri sürülen radikal demokrasi kuramları, bir yandan liberal anlamdaki “demokrasi sisteminin meşruluğunu” yeniden oluşturup onu sağlam temellere oturtmaya çalışırken, diğer yandan da “halkın karar alma sürecine katılımını” daha geniş bir şekilde sağlayacak olan “yeni yöntemler” geliştirmektedir.”⁶³

Laclau’ya ve Mouffe’a göre liberal demokratik kurumların, bazı değerlerinin; tek tip bir toplumdan, evrenselleştirici ivmelerden ve homojenleştirici araçlardan meydana geldiği yadsınamaz bir durumdur. Fakat, “bu tarz homojen bir demokratik anlayış, günün ihtiyaç ve sorunlarına artık yeterince cevap veremediği için yerini radikal bir demokrasi düşüncesine bırakmak zorundadır.”⁶⁴ Bu bakımdan Sol ideoloji, eskiden keskin bir kopuşu simgeleyen devrim fikrini bir kenara bırakmalı ve demokrasiyi radikalleştirmek ile yetinmelidir. Mouffe ve Laclau bunu “herkes için özgürlük ve eşitlik istemekten daha radikal bir şey yoktur.”⁶⁵ şeklinde özetlerler. Sınıf kimliğinin öne çıkarılması yerine yeni toplumsal hareketleri merkeze alan bir yaklaşımın esas noktası da bu radikalleştirme kapsamında değerlendirmemiz gereken önemli bir husustur. Liberal demokrasinin çoğulculuğu temel alan savlarının öğrenilmesi gerektiğini düşünen Mouffe bu noktada “demokratik değer ve kurumlara olan bağlılığımızın üstün bir rasyonaliteye dayanmadığını ve liberal demokratik ilkelerin yalnızca yaşam biçimimizin kurucu unsurları oldukları ölçüde savunulabilecekleri”⁶⁶ fikrini de ihmal etmez.

Liberalizm ve Sosyalizm arasında bir uzlaşma zemini kurgulayarak ve hatta Liberal Sosyalizm olarak da adlandırılan düşüncenin ürünü olan radikal demokrasi kuramı, “demokratik bir toplumun, farklı kimliklerin bir üst kimlik altında eritilerek değil, ancak farklılıkların ve özgünlüklerin korunduğu bir yaşam alanında gelişebileceği; ve demokratik siyasetin ise, farklılıkların ve farklı toplumsal kimliklerin

⁶³ Mustafa Kemal Coşkun, *Demokrasi Teorileri ve Toplumsal Hareketler*, 2. Baskı, Ankara, Dipnot Yayınları, 2009, s. 35-36.

⁶⁴ Ernesto Laclau, *Evrenselcilik, Tikelcilik ve Kimlik Sorunu*, 2. Baskı, çev. Ertuğrul Başer, İstanbul, Birikim Yayınları, 2003, s. 91.

⁶⁵ Ernesto Laclau ve Chantal Mouffe, “Kalpler, Zihinler ve Radikal Demokrasi”, *Birikim Yay.*, çev. Asena Günel, Sayı 113, ss. 47-50, 1998, s. 48.

⁶⁶ Chantal Mouffe, *Siyasal Üzerine*, çev. Mehmet Ratip, 1. Baskı, İstanbul, İletişim Yayınları, 2010, s. 139-140.

ortaya koyacağı mücadele ortamında belirlenebileceği”⁶⁷ iddiasında bulunur. Sosyalizm ve Liberalizm arasındaki müzakereci tavırlarının yanı sıra Mouffe ve Laclau “siyasal olanın temelinde antagonizma⁶⁸ vardır”⁶⁹ düşüncelerini temellendirmek için liberal demokrasinin şu “yanılgısını” da dile getirirler: “uzlaşma temelinde ve uzlaşma esaslı yapılan liberal siyaset mümkün değildir, çünkü liberal siyaset, kimliklerin kurulmasında temel olan çatışma yokmuş ve uzlaşma mümkünmüş gibi yanlış bir varsayıma dayanır.”⁷⁰

Kısacası, bir konsensüs ortamına ulaşıp demokrasinin kurumsallaştığını ve işlediğini öne sürmekten ziyade siyasal olanın içerisindeki çatışmaların derinleşmesi ve hasımlık ilişkisi içerisinde demokratik ortamın bir devinim kazanacağı fikrinin öne çıktığını söyleyebiliriz. Bu noktada, “Laclau’nun ve Mouffe’un radikal demokrasi projesi, toplumsalın sürekli olarak siyasileşmesini ve daha eşitlikçi ve ilerici kimliklerin ve ilişkilerin kurulmasını gerektiren iyimser bir idealdir.”⁷¹ Mouffe’un “yeni demokratik mücadele”⁷²ler dediği yeni toplumsal hareketler (anti-nükleer, çevreci, LGBTİ, etnik, bölgesel, ırkçılık karşıtı) gibi oluşumların “ileri” kapitalist ülkelerde yeni bir direniş tabanı oluşturduklarını ve yukarıdaki alıntıda bahsedilen iyimser ideale önemli bir temel oluşturduğunu söylememiz mümkündür. Sınıf mücadelesi yerine yeni tabiiyet biçimlerini sorgulayan, antagonizmik ilişkiler içerisinde yeni demokratik mücadelelerin öne çıktığı, söylemin ve hegemonyanın bu dönüşümlerden bağımsız olarak şekillenmediği “düzen” içerisinde radikal demokrasinin getirmiş olduğu eleştiriler/tartışmalar çalışmamız açısından önemli kapıları aralamaktadır.

Mouffe ve Laclau’nun “agonistik”⁷³ yaklaşımından farklı fakat birbirleri ile ilişkiselliği olan bir diğer radikal perspektif, müzakereci demokrasiye bakacak olursak

⁶⁷ Gürbüz Özdemir, “Farklılıkların Kesiştiği Coğrafyalar İçin Bir Öneri: Radikal Demokrasi”, *Yönetim ve Ekonomi*, Cilt 20, Sayı 1, 2013, 11-12.

⁶⁸ Antagonizma, siyasal alanda var olan çatışma durumları ve rasyonel olduğu düşünülen mutabakatın sınırlarıdır. Bkz. Mouffe, a.g.e, 2010, s. 17- 21.

⁶⁹ Ernesto Laclau, Chantal Mouffe, *Hegemonya ve Sosyalist Strateji*, 2. Baskı, çev. Ahmet Kardam, İstanbul, İletişim Yayınları, 2012, s. 270.

⁷⁰ Fahriye Üstüner, *Radikal demokrasi: “Liberalizm mi, Demokrasi mi ? Evet”, Lütfen!*, *ODTÜ Gelişme Dergisi*, S. 34, 313-336 , 2007,s. 321.

⁷¹ Demir, a.g.e, s. 173.

⁷² Chantal Mouffe, “Hegemony and New Political Subjects: Toward a New Concept of Democracy”, *Marxism and Interpretation of Culture*, C. Nelson ve L. Grossberg (eds.), *Urbana and Chicago University of Illionis Press*, ss. 89-104, 1988, s.89.

⁷³ Agonizma, siyasal olandaki antagonizmik ilişkilerin siyaset vasıtasıyla kurumlara, söylemlere ve pratiklere yasınmasıdır.

karşımıza Jürgen Habermas'ın çıktığını görmekteyiz. Habermas'a göre Sosyalizm sonrası dönemin kabulü aynı zamanda liberal demokrasilerin içerisinde bulunduğu krizlerin kabul edilmesi ile birlikte bir anlam kazanır. Meşruluk krizlerini yaratan toplumsal ve tarihsel değişimler demokrasi konusunda pek çok gereksinimin varlığını su üstüne çıkarmıştır.

Habermas, radikal demokrasinin bu krizlere yanıt olabileceğinin ileri sürmüştür. Bu kapsamda müzakereci demokrasinin en temel argümanı şudur: “demokratik yönetim bürokratik-modern devletin yalnızca “hukukun üstünlüğü” ilkesi yoluyla denetlenmesi anlamına gelmemelidir. Aynı zamanda alttan denetimi sağlayan ve karar alma süreçlerine katılımı gerçekleştirecek bir “kamusal iletişim mekanının varlığı da devlet-toplum arasında kurulacak demokratik bir yönetim için gerekli koşuldur.”⁷⁴ Böylece, devletin erkleri arasında sıkışmışlık ve hukukla sınırlandırılmışlık içerisinde hareket eden liberal demokratik siyasal alan yerin toplumsal katmanlar arasında iletişim/diyalog yoluyla siyasal katılımı sağlama, önemli bir demokrasiyi derinleştirme yöntemi olarak kabul edilmektedir. Yalnızca bu noktadan da anlaşılabilceği gibi müzakereci demokrasi anlayışı; kendi rasyonalitesi içerisinde, “rasyonel” katılımcılar yolu ile, “demokrasi “sisteminin meşruluğunu yeni temellere” oturtturarak tüm yurttaşların aktif bir şekilde siyasi karar alma süreçlerine katılımının gerçekleştirilmesidir.”⁷⁵ Bu noktada bahsedilen rasyonalite ve bu yolla sağlanan meşruluk; liberal demokraside olduğu gibi araç ve amaçlar arasındaki skalada bireyin maksimum yararının sağlanmasının aksine, katılımcıların ve katılımcılar arasındaki iletişimin eşitliği üzerinde durulması ile mümkün olmaktadır.

“Radikal demokrasi tartışması olarak adlandırılabilcek olan bu tartışma, ciddi değişim ve dönüşüm geçiren modern toplumlarda “demokratik yönetim sorusuna” verilen cevapları içeriyor. Radikal demokrasi kuramları iki temel soruya yanıt bulmaya çalışıyor:

- Liberal demokrasi ve meşruiyet krizi

⁷⁴ Fuat Keyman, a.g.e, s. 130.

⁷⁵ Çoskun, a.g.e, s. 36.

- Demokratik yönetimin normatif temellerini belirleyen ilkelerin normların ve değerlerin saptanması.”⁷⁶

Yukarıdaki sorular çerçevesinde radikal demokrasi kuramları içerisinde yoğun olarak ele aldığımız Laclau'nun ve Mouffe'un agonistik demokrasi yaklaşımını ele alarak ilerleyeceğim.

1.4 AGONİSTİK DEMOKRASİ

Müzakereci demokrasi anlayışına benzer olarak, liberal demokrasinin yeniden yapılandırılmasını, meşruluk krizinin çözümünde katılımın sağlanmasını ve kamusal alanda varlık gösterme ilkelerini önemli bulan agonistik demokrasi, bazı noktalarda gerek liberal gerekse müzakereci demokrasi anlayışlarına eleştiriler getirmektedir. Buradan hareketle bu bölümde agonistik demokrasinin temel savlarını ve sonrasında ise antagonizma, farklılık ve eşdeğerlik, hegemonya gibi alt başlıklara değinmeye çalıştım.

Liberal ve müzakereci demokrasideki “aynılaştırıcı” veya “uzlaştırıcı” yöntemlerinin aksine Mouffe, siyasal alandaki antagonistik ilişkilerin tanınmasını vurgular. Çoğulculuk düşüncesi, farklılıkların sadece zenginlik olarak algılandığı, “arındırılmış” kimlikler ya da farklılıkların uzlaşması anlamını taşımaktan ziyade çokkültürlülük içerisindeki antagonistik çatışmaların tanınmasını içerir. Mouffe bu durumu şu şekilde anlatır: “demokratik bir toplum, ancak çatışan çıkarlara ve çatışan değerlere bir zemin hazırlarsa demokrasinin doğasını anlamış olur.”⁷⁷ Bu noktada Carl Schmitt'in “dost-düşman”⁷⁸ kavramsallaştırmasından hareket eden Mouffe, Schmitt'in politik yaşam alanında, kolektif kimliğe ait olmayana yani öteki olana yer yoktur.

⁷⁶ Keyman, a.g.e ,s. 129.

⁷⁷ Chantal Mouffe, “Deliberative Democracy or Agonistic Pluralism?”, *Social Research*, Vol. 66, No. 3, Prospect for Democracy, ss. 745-758, 1999, s. 756.

⁷⁸ Dost- düşman ayrımı, politik olanın güzel-çirkin, iyi- kötü gibi ayrımların aksine politik düşman olarak algılananın yalnızca bir öteki/yabancı olması durumunu anlatan bir kavramsallaştırma. Bkz. Martin Beckstein, “The Dissociative and Polemical Political: Chantal Mouffe and the Intellectual Heritage of Carl Schmitt”, *Journal of Political Ideologies*, 16(1), ss. 33-51, Şubat, 2011, s. 35. Ve Carl Schmitt, *Siyasal Kavramı*, çev. Ece Göztepe, İstanbul, Metis Yayıncılık, 2014, s. 46-47.

Böylelikle politik yaşam alanı homojen bir yapıyı içermektedir.”⁷⁹ kanısını eleştirerek politik alandaki bu ayrımı farklılıklar lehine dönüştürerek kuramının merkezine koyar.

Mouffe ve Laclau'nun paylaştığı olduğu perspektifin daha net aydınlatılması için siyaset ile siyasal alanın/olanın ayırımına değinmemiz gerekmektedir. Siyasal olan(political), toplumlar içerisinde farklı boyutlarda var olan, kimliklerin ve siyasi ilişkilerin ve antagonizmaların merkezidir. Bu antagonizmalar, “çeşitli sosyal ilişkilerde, pek çok farklı formda ortaya çıkabilir.”⁸⁰ Siyaset(politics) ise siyasalın neden olduğu çatışmaların(antagonizmaların), bir arada yaşama olgusunu ortaya çıkararak kurumlar, pratikler ve söylem “düzeni”ni ifade eder. Agonistik çoğulcuğun, siyasal olandaki çatışmaların siyasete taşınmamasının mümkün olmaması üzerine temellenen bu yapısı, demokratik derinleşmenin dinamiğidir. Bu çoğulculuk anlayışı ve çatışma durumları içerisinde ortaya çıkmış ya da çıkacak olan “ben”-“o” veya “biz”-“onlar” ayırımının antagonistik zeminden agonistik düzleme taşınması büyük önem taşımaktadır. “Demokratik politikanın yeniliği bu biz/onlar karşıtlığının üstesinden gelmek değil –bu imkansızdır- ama demokratik politikanın yerleştiği farklı bir tarzıdır. Can alıcı mesele bu biz/onlar ayrımının çoğulcu demokrasi ile uyumlu bir şekilde yapılmasıdır.”⁸¹

Çoğulcu demokrasinin demokratik politika ile içselleştirildiği bu kuram içerisinde, antagonizmik ilişkilerdeki “düşmanlık” olgusunun yerinin, siyaset düzleminde “hasımlık” kavramına evrilmesi gerektiği tutumu hakim anlayışı oluşturmaktadır. Bu nedenle “liberal demokratik ideolojinin bu dönüşümü radikal ve çoğulcu bir demokrasi doğrultusunda derinleştirici ve genişletici olmalıdır.”⁸² “Farklılık” ilkesine dayanan çoğulculuğun derinleştirici ve genişletici etkisi, liberal kurumların oluşmasını sağlayan siyasal alandaki çatışmaları görmezden gelmek değil aksine günümüz toplumunda var olan antagonizmik düşmanlıkların yumuşatılarak siyaset sahnesine taşınması ile mümkün olacaktır. “Radikal demokrasinin amacı, kamusal alanda rasyonel bir fikir

⁷⁹ Funda Gürsoy Kaya, “Politik Olan’ın Nötralizasyonu ve Devrimci Politika: Carl Schmitt’in Marx Okuması”, *Kaygı*, S. 19, 2012, s. 146.

⁸⁰ Mouffe, a.g.m, 1999, s. 754.

⁸¹ Chantal Mouffe, *Demokratik Paradoks*, 3. Baskı, Ankara, Epos Yayınları, 2015, s. 106.

⁸² Ernesto Laclau ve Chantal Mouffe, a.g.e, 2012, s. 270.

birliğine varmak değil, “antagonizma”nın “agonizma”ya dönüşme imkânını sağlayarak insanlık düşmanlıklarının potansiyelini ortadan kaldırmaktır.”⁸³

Liberal demokrasinin “demokratikleştirilmesi” yolunda özellikle Marksizmin özcü yapısını yeniden yorumlama ve postmodern dönem içerisinde yapı-bozuma uğratma yolunda ilerleyen Mouffe’un ve Laclau’nun; farklılıklar, çoğulcu agonizma, çatışmaların siyasete yeniden yansıtılması, uzlaşma amacı gütmeyen derinleştirici bir perspektif izlediğini, özetle, söyleyebiliriz. Özcü doğadan sıyrılma, sınıfsal mücadeleyi terk etme ve özellikle farklılıkların tanınması başlıklarının vurgulanması hiç şüphesiz ki kimlik kavramının da durağan olarak tarif edilmediğini göstermektedir. Özellikle antagonizma kavramı içerisinde kimliğin olumsuzluk eksenli şekillenmesi büyük önem taşımaktadır. Laclau’ya göre “antagonizma, tüm kimliklerin nihai olarak olumsal bir doğaya sahip olduğunu ifşa edici, açığa çıkarıcı bir işleve sahiptir.”⁸⁴ Ayrıca antagonizmalar kimliğin eksiksiz olarak ortaya çıkmasını bir bakıma engellerken diğer yandan kimliğin oluşması için gerekli olan argümanları sağlar.

Laclau’nun toplumsal antagonizma kavramsallaştırması, toplumun kendisini tam olarak oluşturmasının olanaksızlığı üzerinde durur burası toplumun sınırlarıdır; kimlikler de toplumların ve toplumsal ilişkilerin “son dikiş”⁸⁵ lerinin kapanmaması nedeniyle olumsuzluk denizinde yüzer. Kimliklerin olumsal olarak ele alınan bu yapısı, Mouffe’un çok-parçalı-özne formülasyonunu da açıklar niteliktedir. Kimliklerin liberal demokraside ya da modernizm anlayışındaki gibi “atomize” ve “katı” yapısının yerine antagonistik ilişkilerin yıkıcı-yapıcılığı savı kimliklerin kendisini söylemsel bir düzeyde konumlandırılmasını zorunlu kılmıştır. Ayrıca liberal felsefedeki soyut birey vurgusu durumu, özneyi toplumsal antagonizma ve agonistik düzlem dışarısında konumlandığı için önemli bir eleştiri noktasını oluşturmaktadır. Kimliklerin bütüncül yapı olarak ele alınması ya da ona herhangi bir özcü anlam yüklenmesi hususu aynılaştırma yaratacak ve agonistik demokrasinin dinamiğini oluşturan farklılıkların “çatışması” durumunu elimine edecektir.

⁸³Chantal Mouffe, “For an Agonistic Public Sphere”, editörler L. Tønder ve L. Thomassen, *Radical Democracy: Politics Between Abundance and Lack*, Manchester: University of Manchester Press., ss. 123-132, 2005, s. 126.

⁸⁴ Demir, a.g.e, s.104.

⁸⁵ Demir, a.g.e, s. 105.

Mouffe'un özneyi anti-özcü bir yaklaşımla ele almasının temel nedeni; hegemonyaya karşı farklı kimliklerin bir araya gelerek mücadele etmelerini ve mevcut iktidar yapılarının dönüştürülerek yeni bir hegemonyanın önünü açmaktır. "Yeni bir hegemonyanın inşası da bir "kolektif irade" ya da radikal demokratik güçlerin "biz"ini oluşturabilmek adına hem eski hem yeni envaiçeşit demokratik mücadele arasında bir eşdeğerlik zinciri yaratmayı içerir."⁸⁶ Agonistik çoğulculuk, farklılıkların çatışmalarını siyasete taşıması ve çokkültürlü yapı içerisinde hegemonyaya karşı bir araya gelerek yeni pratikler, söylemler ve kurumlar oluşturabileceği durumu demokratik derinleştirici savın önemli bir iddiasıdır. Mouffe'a göre hasımlar arasında ve çoğulcu zeminde gerçekleşen bu çatışmalar, "canlı bir demokrasi (vibrant democracy) olmanın temel koşulunu oluşturur"⁸⁷

Liberal demokrasiyi anlatırken değindiğimiz Rawls'ın "makul olma" kavramsallaştırmasına karşı çıkan Mouffe, meşru olan ile gayri meşru olarak adlandırılan kabulün aslında ahlaki-rasyonelite temelli değil siyasal bir hüküm olduğunu belirtir. Mouffe, Rawls'ın ve Habermas'ın aksine liberal demokrasiyi her rasyonel bireylerin seçeceği bir model olarak sunmaz. Bu düşüncesini "siyasal kurumların, normatif boyutunun, her zaman belli bağlamlara dayanan belli uygulamalara gönderme yaptığına ve evrensel bir ahlakın ifadesi olmadığına işaret etmek için, etik-politik bir doğası olduğunu"⁸⁸ öne sürerek temellendirmeye çalışır. Çoğulculuk ve liberal demokrasi açısından; Kant'tan bugüne kadar ahlaka biçilen rasyonelleştirici ve evrenselleştirici rolün, "dünyanın kökten çoğulcu niteliğinin ve değerlerin indirgenemez çatışmasının farkına varmaya"⁸⁹ engel teşkil ettiği üzerinde durur.

Hegemonyaya karşı tutumda bahsedilen bu parçalı özne tasviri; Siyasal İslam'ın Post-Modern dönüşümünü ve mevcut düzenle çatışmalarının anlaşılması, çalışmamız açısından, yapı taşı niteliğindedir. Ayrıca bahsedilen temel savın, kimliksel argümanları bir araya getirme ve dönemi anlamlandırma konusunda önemli ipuçları sunmaktadır. Bu bakımdan hegemonya, farklılık-eşdeğerlik ve antagonizma kavramlarının özetlenerek ilerlenmesini değerli bulmaktayım.

⁸⁶ Chantal Mouffe, a.g.e, 2010, s. 65.

⁸⁷ Mouffe, a.g.m, 2005, s. 126.

⁸⁸ Mouffe, a.g.e, 2010, s. 140.

⁸⁹ Mouffe, a.g.e, 2010, s. 140.

1.4.1 Hegemonya

Antonio Gramsci; Post-Marksist yaklaşıma, mevzi savaşı, tarihsel blok gibi Marksizm'i yalnızca ekonomik ilişkiler ve sınıf mücadelesine indirgememe perspektifinin yanı sıra hegemonya tahlili ile de önemli bir çıkış noktası sağlamıştır. Gramsci'ye göre hegemonya, "egemen sınıfın, karşıt gruplar üzerinde zorunlu olarak uygulayacağı zorlama demektir. Fakat bu proletarya ile işbirliği yapmaya hazır olan ve bu tutumuna etkinlik kazandırılması söz konusu olan müttefiklerinin fikir ve kültür alanında yönetilmesi de demektir."⁹⁰ Bu bakımdan hegemonya, yönetilen ile yöneten arasındaki karşıtlıkları öne çıkarır ve tarihsel blok ile birlikte yeni oluşan sınıfın yönetimi ele geçirmesini sağlamak açısından oldukça önemlidir. "Diğer bir ifadeyle, geniş ve farklılaştırılmış bir mücadele türünün yürütülmesi olan hegemonya, halkın stratejik derecedeki rızasının kazanılması ve bu sayede toplumu yeni bir tarihsel projeye uygun hareket ettirmeye yetecek kadar sağlam bir toplumsal otorite sağlanması sürecidir."⁹¹

Gramsci'nin sınıf yaklaşımı dışında hegemonya kapsamında ele aldığı yeni mücadele alanı, Post-Marksizm'in bireyi toplumsalın oluşmasında bir köken olarak değil de söylemsel oluşumun parçası olarak ele alması bakımından kalkış noktası niteliğindedir. Bu açıdan özne ve toplumsalın Post-Marksist yeni yorumu, Gramsci'nin hegemonya tasvirinin çoğulcu noktasını temel olarak ele almaktadır. Deniz Kundakçı bu durumu, "Laclau ve Mouffe'un Gramsci'den devraldıkları "hegemonya" kavramını esasen, "rızanın örgütlenmesi" ve "bağımlı bilinç biçimlerinin şiddet ya da zora başvurulmadan inşa edilmesi süreci"⁹² olarak değerlendirerek açıklama yoluna gider. Bu perspektiften bakıldığında; Mouffe ve Laclau, Klasik Marksizm'in toplumu, yalnızca doğa yasaları ya da kendi normları çerçevesine sıkıştıran analizinin siyaseti sınırladığını öne sürerek "rızanın örgütlenmesi" temelinde ele alınacak hegemonyanın farklılıkları eklemleyici rolü yoluyla siyasete dinamizm kazandıracığı düşüncesindedirler. Ayrıca,

⁹⁰ Antonio Gramsci, *Hapishane Defterleri*, İstanbul, Belge Yay., 1997, s.28.

⁹¹ Stuart Hall, *The Hard Road to Renewal: Thatcherism and The Crisis of the Left*, Londra, Verso Books, 1988, s.7.

⁹² Bkz. Michéle Barret, "İdeoloji, Siyaset, Hegemonya: Gramsci'den Laclau ve Mouffe'a", *İdeoloji'yi Haritalamak* içinde, (Ed.) Slavoj Žižek, Ankara, Dipnot yayınları, 2013, s. 358; Kundakçı, a.g.e, s. 180.

Post-Marksizm'in manifestosu niteliğinde olan *Hegemonya ve Sosyalist Strateji* adlı eserlerinde Mouffe ve Laclau, Derrida'nın mutlak bilgiyi reddinden, yapı-söküm ve "kurucu dışsallık"⁹³ kavramsallaştırmasından hareketle "herhangi bir toplumsal nesnelliğin iktidar fiilleriyle kurulduğu"⁹⁴ sonucuna varırlar. Tam da bu nokta Klasik Marksizm'in eleştirisi, özcü yaklaşımların reddi ve hegemonik eklemlenme fikirlerinin sonucunda çoğulcu demokratik mücadele alanları için dayanak noktası oluşturmaktadır. Gramsci'nin kavramsallaştırmasından farklı olarak, bu noktada hegemonya "iktidarın toplumsal ilişkilerle ilgili gündelik anlayışımızı biçimlendirmeye ve bu sessiz ve örtük iktidar ilişkilerine rıza göstermeye (ve onları yeniden üretme) şekillerimizi uyumlulaştırma yollarını vurgular."⁹⁵

Mouffe ve Laclau için kimliğin olumsal boyutunu hegemonya başlığı altında kurucu dışsallığa atıftan hareket ederek açıklayacak olursak gerek toplumsalın gerekse kimliğin, agonistik demokrasi içerisindeki rolünü daha iyi aktarmış olacağım. Kurucu dışsallık vurgusu, nesnenin kendi varoluşu sırasında bünyesine kendisinden olmayanı eklemlenmesi nedeniyle önemlidir bu nedenle "her şey farklılık olarak kurulur, dolayısıyla nesnenin var oluşu saf 'varlık' ya da 'nesnellik' olarak tasavvur edilemez. Her kimlik, kurucu dışsalın gerçeğin bir imkanı olarak daima içeride mevcut olması nedeniyle katıksız biçimde olumsal olur."⁹⁶ İki kimlik olgusu arasındaki oluşum ilişkiselliği ya da kimliğin olumsal belirleniminden farklı olarak, kimliğin kuruluş ilişkisi içerisinde yer alan/dışsallık barındırmayan yönü iktidar kavramının bulunduğu yerdir. "Nesnellik ve iktidar arasındaki bu kavşak noktası, 'hegemonya' olarak adlandırdığımız şeydir."⁹⁷

⁹³ Kurucu Dışsal, toplumsal nesnelliğin veya öznenin oluşu sürecindeki dışlama fiilleri ya da kurucu öteki rollerdir. "Ötekisiz" 'ben' olmayacağından her iki taraf için de fark ilkesinin öteki tarafından belirlenmesi gerekir. Böyle bir ilişkide denklemsel bir bağ kurulmak istenirse; x, y, z ayrı ayrı bireyler olmak koşuluyla: 'x' i var eden 'y' olduğu için 'x' 'y' ye, 'y' yi var eden de 'z' olduğu için 'y' de 'z' ye, aynı şekilde 'z' yi var eden de başka bir özne olacağı için 'z' de başka bir öznenin gerekliliğine ihtiyaç duyacaktır. Bu şekilde, Mouffe' a göre öznenin inşa sürecinde özne sonsuz kez parçalanmakta ve her defasında doğal olarak bir ötekiye/kurucu dışsala gereksinim duymaktadır." Mehmet Kanatlı, "Chantal Mouffe'un Radikal Demokrasi Projesi Üzerine Bir Değerlendirme", TESAM Akademi Dergisi, Temmuz, 1(2), 2014, s. 125.

⁹⁴ Chantal Mouffe, a.g.e, 2015, s.33.

⁹⁵ Judith Butler, Ernesto Laclau, Slavoj Žižek, *Olumsuzluk, Hegemonya, Evrensellik: Solda Güncel Diyaloglar*, çev. Ahmet Fethi, İstanbul, Hil Yayın, 2005, s. 22.

⁹⁶ Mouffe, a.g.e, 2015, s. 33.

⁹⁷ Mouffe, s. 33.

Addedilen bu kavşak noktası tasviri ile Laclau ve Mouffe, hegemonyayı söylem içerisinde özne konumlarının eklemlesmesini sağlayıcı bir role indirgemişlerdir. Buradan hareketle, “hegemonyayı, farklılıklar sistemi içerisinde(toplumsal) anlamı kısmi olarak sabitleyen, düğüm noktaları kuran, eklemleyici pratikler olarak tarif ederler.”⁹⁸ Peki hegemonyanın eklemleyici tasviri demokratik mücadeleler açısından nasıl mümkün olacaktır? Laclau’ya ve Mouffe’a göre olumsuzluk ve Post-Yapısalcı bir perspektif ile düşünülen hegemonya kavramı toplumsal ilişkilerin “eklemlenebilen” ya da “eklem yerlerinden” çıkabilen özelliklerini dışa vurur. Bu açıdan düşünüldüğünde hegemonik eklemlesmeler yoluyla farklı etnik, dinsel, kültürel, cinsel kimlikler, siyasi akımlar ve toplumdaki diğer pek çok güç bir araya gelerek yeni bir toplumsal düzlemi ortaya çıkarırlar.

“Laclau’nun ve Mouffe’un eklemleyici pratikler ve hegemonik eklemlesme olarak betimledikleri, “politik bir mücadele verme arayışındaki toplumsal faillerin, baştan verili bir anlam ya da kendinden menkul bir gerçeklik ile yola çıkmak yerine; mücadelenin kendisinin bizatihi bu anlamı üretmiş olduğunu vurgulamalarıdır.”⁹⁹ Özetle; toplumsal bölen antagonizmalar içerisindeki ekolojik duyarlılıklar, toplumsal cinsiyet(gender) eşitliği, ekonomik ya da etnik ve dini hoşnutsuzluklar, ırkçılık karşıtlığı, gibi farklı talepler eklemleserek, hegemonik bir politika yoluyla yeni mücadele biçimlerini oluşturacaktır. Sonuç olarak, post-modern duruma göz kırpar bir şekilde- sınıf ve diğer özcü kalkış noktaları ile siyasal alanda mücadele sürdürme artık geçersiz bir olgudur. “Yeni durumu”, Ernesto Laclau şu şekilde özetlemektedir:

“Hegemonya kavramı feminizm ile çok yakından ilgilidir çünkü feminizm sadece bir hegemonik uzamda varolabilir. “Kadın” göstereni düşünün onun anlamı nedir? izole edildiğinde hiçbir anlama sahip değildir; o anlam edinmek için bir dizi söylemsel ilişkiler setine girmek zorundadır. Ancak bir taraftan ‘kadın’ aile ile, erkeklerle tabiiyet vs. eşdeğerlik ilişkisine girerken diğer yandan ‘kadın’, ‘baskı’, ‘siyah halklar’, ‘eşcinseller’ ile söylemsel ilişkiye girer. ‘Kadın’ göstereni kendinde (in itself) hiçbir anlama sahip değildir. Sonuç olarak onun toplumdaki anlamı sadece hegemonik bir eklemlesme tarafından verilebilecektir.”¹⁰⁰

⁹⁸ Demir, a.g.e, s. 96.

⁹⁹ Kundakçı,a.g.e, s. 182.

¹⁰⁰ Demir, a.g.e, s. 99.

Radikal demokratik yaklaşımın, özellikle agonistik çoğulculuğun işlerliği ve savı açısından antagonizma, hegemonik eklemlenme düşüncelerinin önemine değindik, bunların yanı sıra farklılık ve eşdeğerlik mantığı kavramlarını açıklayarak kuramın temel öncülleri arasındaki ilişkiselliği netleştirmemiz, çalışmamız açısından faydalı olacaktır.

1.4.2 Fark ve Eşdeğerlik

Liberal demokrasinin en temel savlarından olan iktidarın hukukla sınırlandırılması ve siyasetin, toplumun mutlak temsili olarak algılanmasının bir yansıması olarak genel ve eşit oy prensibi ilkeleri, aynı zamanda eşitlik uğruna özgürlüğün ihmali sonucunu doğurmuştur. Liberal yaklaşımın bu ihmallerinin yanı sıra, Marksizm de “sınıf” temelli bir iktidar kavramsallaştırması neticesinde toplumdaki eşitliği sağlamak uğruna özgürlükten vazgeçici uygulamalara dayanmaktadır. Küreselleşmenin hızlanması ve özellikle 1991’de SSCB’nin çözülmesi durumu, modern ideolojilerin şekillendirdiği “demokrasi” ya da “yönetim” anlayışlarının özgürlükler boyutunun sorgulanmasını sağlamıştır. Radikal demokrasi başlığı altında da vurgulayarak ilerlediğimiz, bu meşruiyet krizlerinin asıl bağlamı da “özgürlük” ve “eşitlik” kavramlarının geriliminden kaynaklanmaktadır. Özgürlük ve eşitliğin; tikellik ve evrensellik bağlamında birbiri üzerine kapanması düşüncesine karşı çıkan Laclau’ya göre evrensel tikel arasındaki uçurum kapatılamaz, bu evrenselin belli bir uğrakta hakimiyet kurmuş bir tikellikten başka bir şey”¹⁰¹ olmadığını ifade etmektedir. Bu bakımdan Laclau, modernizm düşüncesinin iddiasının aksine uzlaşmış bir toplumun olmadığını ve bu duruma asla ulaşamayacağını öne sürerek, agonistik demokrasi bağlamında önemli savları dile getirmiş olmaktadır.

“Post-Marksizm’in radikal demokratik tavrının en önemli özelliklerinden birisi, birçok kavram çiftinde olduğu gibi, “eşitlik” ve “özgürlük” arasındaki ilişki konusunda da bu iki idealin aralarındaki üstesinden gelinemez gerilime rağmen onların bir arada var olabilecekleri anlayışını savunmasıdır.”¹⁰² Eşitlik ve özgürlüğün bir arada

¹⁰¹ Ernesto Laclau, *Evrensellik, Kimlik ve Özgürleşme*, 1. Baskı, çev. Ertuğrul Başer, İstanbul, Birikim Yayınları, 2000, s. 80.

¹⁰² Kundakçı, a.g.e, s. 193-194.

olabileceği savında, radikal demokrat kuram içerisinde karşımıza eşdeğerlik ve fark mantıkları ekseninde gelişen bir yorum çıkmaktadır.

Bahsi geçen, eşitlik ve özgürlüğün “birlikte var olabilme” durumu, ne özgürlüğün ne eşitliğin öne çıkarılması ne de bir uzlaşmaya varmasını içerir. Mevcut gerilim içerisinde demokrasinin derinleştirilmesini ön gören çatışmalarda, yeni mücadele alanları için eşdeğerlik zincirlerinin kurulması esastır. “Bu noktada eşdeğerlik, sosyal ilişki içinde, özneler arasında zorunlu olarak herhangi birinin diğerine tabi hale gelmesini değil, hepsinin tek ve bölünmez bir mücadelenin eşdeğer simgeleri durumuna gelmelerini ifade eder. Öte yandan, “farklılık politikası eğer, hep bir öteki olarak kalmak suretiyle farklılığın sürdürülmesiye ötekinin reddi hiçbir şekilde radikal bir yok ediş olamaz, olsa olsa onun mevcudiyet biçimlerinin sürekli yeniden ve yeniden tartışmaya açılması olabilir.”¹⁰³ Mouffe ve Laclau, farklılıkların korunarak eşdeğerlik zinciri biçiminde eklemlenmesi ancak fark mantığı çerçevesinde bir çoğulculuğun olması ile mümkün olduğunu öne sürerek bu yolla demokrasiyi “sabitleyen” kurum, pratik ve söylemleri yerinden sökmeyi hedefler. “Bu şekilde tanımlanan çoğulculuk ilkesiyle, hem marksizmin totaliter rejimlere kaynaklık etmesinin önüne geçilecek hem de özel alana hapsedilmiş olan farklı kimliklerin, kamusal alanda farklılıklarıyla görünmelerinin alt yapısı kurulabilecektir.”¹⁰⁴

Toplumunu homojen gören ya da homojen görmemesine rağmen toplumsal “tikelliklerin”, “evrensel” olanda kesin bir temsiline olabileceğinden hareket eden yaklaşımların aksine; Mouffe ve Laclau toplumdaki çevreci, eşcinsel, barış hareketleri, etnik, dini vb. gerilimler ekseninde, bu heterojenliği “fark mantığı” olarak da adlandırılan tikellikler¹⁰⁵ olarak ele almaktadırlar. Fark ve eşdeğerlik kavramları arasındaki temel husus da öne sürdükleri heterojen toplumsallık ve çoğulculuk düşünceleri besleyecek bir biçimde, farklılıkların farklarından vazgeçmeden/vazgeçirilmeden hegemonyaya karşı olumsal düzlemde mücadele etmeleri mantığını içerir. Bu açıdan olumsallık vurgusu, eşdeğerlik zincirine eklemlenen tikelliklerin, genel uzlaşının var olmadığı kısmi bir birliktelik durumunu ifade etmektedir. Toplumsaldaki tüm farklılıkların nihai olarak eklemlendiği ve katılaştırıldığı

¹⁰³ Laclau, a.g.e , 2000, s. 87.

¹⁰⁴ Ernesto Laclau ve Chantal Mouffe, a.g.e, 2008, s. 176.

¹⁰⁵ Kundakçı, a.g.e, s. 196.

olası bir eşdeğerlik durumu tahayyülü, “son dikiş”in kapanmasına doğal olarak da Mouffe’un ve Laclau’nun eleştirdiği “verili yapı”lara bir geri dönüşü çağrıştıracaktır.

Sonuç olarak fark ve eşdeğerlik mantıkları, farklılıkların eklememesi ile yaratılan eşdeğerlik zinciri içerisinde, söz konusu hegemonyaya karşı mücadelede önemli bir rol almasının yanı sıra demokratik taleplerin değişkenliğine bağlı olarak da yıkılan, yeniden yapılan bir eklememeler çoğulluğunu içermektedir. Josip Bros Tito’nun ünlü, “kristal küre” tanımlamasına benzeyen bu durum, küreye katı ve özcü bir anlam atfetmekten ziyade; hegemonyaya karşı mücadele için kurulan zincirlerin kırılmasını ifade etmektedir. Hegemonik mücadele için eklemelenen, fark ilişkilerini koruyan oluşumlar, kendilerinin eklememesini sağlayan ortam kaybolduğunda tuzla buz olarak, yeni mücadele alanları için ortam yaratmış olurlar. Agonistik demokrasi projesinde, toplumsala saçılmış çatışmalar ekseninde kimliğin çoklu yapısı temelinde kurulabilecek olan eşdeğerlik zincirleri, “varolan pratiklerin parçalanması ile yeni söylemler ve kurumların yaratılması süreci üzerinden iktidar ilişkilerine soyut bir değilleme tarzında değil, adamakıllı hegemonik bir biçimde meydan okumanın etkili bir yoludur.”¹⁰⁶ Bu noktada, Mouffe’un yeni demokratik mücadeleler olarak adlandırdığı yeni toplumsal hareketlerin karşımıza çıktığını görmekteyiz.

1.5 YENİ TOPLUMSAL HAREKETLER

Touraine’e göre toplumsal hareket, “birbirleriyle hâkimiyet ilişkileri ve çatışma düzleminde karşı karşıya gelen, aynı kültürel yönelime sahip ve bu kültürün, kültürün ürettiği aktivitelerin toplumsal kontrolü için mücadele eden aktörlerin hareketidir”¹⁰⁷ “Yeni” toplumsal hareketler dediğimiz durum ise “geçmişteki toplumsal hareketler”¹⁰⁸den kesin bir kopuşu çağrıştırmamanın aksine, özellikle 1970’lerle başlayan

¹⁰⁶ Mouffe, a.g.e, 2010, s.43.

¹⁰⁷ Alain Touraine, “Toplumdan Toplumsal Harekete”, *Yeni Sosyal Hareketler/Teorik Açılımlar*, haz. Kenan Çayır, İstanbul, Kaknüs Yayınları, ss. 35-53, s. 43-44.

¹⁰⁸ Eski toplumsal hareketler ekonomik anlamda şekillenmiş bir sınıf tabanına sahip iken, yeni hareketlerin toplumsal tabanı birbirinden farklı sınıflardan oluşmaktadır. Yeni hareketler içerisinde sınıfsal ve ekonomik çatışmalar yok olmamış, “yeni mücadele”lere eklemelenmiştir. “Eski hareketler girişimcileri, işçileri ve orta sınıfı mobilize ederken, yeni sosyal hareketler, yeni orta sınıftan (genç nesil ve yüksek eğitim düzeyli gruplar) destek bulmaktadır.” Bkz. Kenan Çayır, “Toplumsal Sahnenin Yeni Aktörleri: Yeni Sosyal Hareketler”, a.g.e, ss. 13-34, s. 19. Ve Alain Touraine, *Demokrasi Nedir?*, çev. Olcay Kunal, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 1997, s. 88.

ve küreselleşme süreci ile hızlanan yeni ilişkiler boyutunda şekillenen kolektif hareketleri ifade etmektedir. Ekonomik çerçeveli, sınıfsal ya da milliyet ayrımına dayalı eski hareketlerin yerini, Touraine'nin tanımında da sezebileceğimiz gibi kültürel sahada geçen kimlikler üzerinden şekillenen ve kendi içerisinde küreselleşme/yerelleşme bağıntısı da taşıyabilecek yeni mücadele biçimleri almıştır. “Toplumsal gelişmenin kültürel yönüne odaklanma”¹⁰⁹ üzerinden gelişen endüstri sonrası toplumsal yapılar içerisinde yeni toplumsal hareketler de oluştukları sosyal çevreler ve antibürakratik tepkiler ile etkileşim içerisinde.

“Laclau ve Mouffe gelişen bu yeni hareketlerin üç aşamasına dikkat çekmektedir:

- Sanayi devrimi ile başlayan yaygın birikim rejiminden fordist anlayışla birlikte yoğun birikim rejimine geçişte sosyal ilişkilerin metalaşması. (19. Yy ile Birinci Dünya Savaşı arası dönem)
- “Refah devletinin müdahaleci karakteri ve toplumsal ilişkilerin metalaşmasının bir sonucu olarak devletin daha geniş alanlara müdahale etmesiyle birlikte yeni çatışma biçimleri ortaya çıkması.”¹¹⁰
- Yeni iletişim araçları, tek tipleştirici küreselleşme dalgası, yeni hegemonik ilişkiler sonucunda toplumda farklı çatışmaların oluşması.

Mouffe'un ve Laclau'nun dikkat çektiği ve dönemselleştirdiği bu ayrım, toplumsal hareketlerin, “toplumsal dönüşümler ve gerilimler karşısında oluşan yeni duruma karşı toplumsal dinamiklerin farklı/karşıt reaksiyonları”¹¹¹ olduğu tanımlamasının bir yansıması niteliğindedir. Marksist kuramın yeniden yorumlanması neticesinde, bahsedilen reaksiyonların da özellikle salt bir “sınıf”a yaslanmanın yerine toplumsal katılım yolu ile geniş mücadele alanları oluşturarak hareket etme düşüncesi oldukça önemlidir. Bu genişlemeyi, agonistik demokrasi ve onun alt başlıklarında değinmiş olduğumuz hegemonik eklemlenmelerin olumsuzluğuna dayanan bir anlayış içerisinde düşünmek gerekir. Mouffe'a ve Laclau'ya göre ise bu durumu şekillendirecek/gerçekleştirecek ya da aktörü olabilecek olan “Yeni Toplumsal

¹⁰⁹ Klaus Eder, *The New Politics of Class : Social Movements and Cultural Dynamics in Advanced Societies*, London, SAGE Publications, 1993, s. 111.

¹¹⁰ Elif Topak Demiroğlu, “Yeni Toplumsal Hareketler: Bir Literatür Taraması”, *Marmara Üniversitesi Siyasal Bilimler Dergisi*, C. 2, S. 1, Mart 2014, ss. 133-144, s. 136.

¹¹¹ Barış Erdoğan ve Esra Köten, “Yeni Toplumsal Hareketlerin Sınıf Dinamiği: Türkiye LGBT Hareketi”, *Marmara Üniversitesi Siyasal Bilimler Dergisi*, C. 2, S.1, 2014, ss. 93-113, SENE?s. 94.

Hareketler”dir. “Zira bu toplumsal hareketlerin ortak noktası da, sınıf mücadelesi olarak bilinen çatışma şeklinin terk edilerek, çatışmayı başka toplumsal alanlara ve farklı kimliksel yapılara yaymaları”¹¹²dir. Mouffe ve Laclau bu hareketlere “yeni demokratik mücadeleler” yakıştırmalarını, farklı kimliksel alanlara yayılan ve ileri sanayi toplumlarında ortaya çıkan yeni aidiyet biçimlerini sorgulan içerikleri nedeniyle uygun görmektedir.

İleri sanayi toplumları vurgusu ise bahsetmiş olduğumuz, Mouffe’un ve Laclau’nun dönemselleştirmesi ile birebir ilintili bir durumdur. Bu noktada iki düşünür de, yaygın birikim rejiminden yoğun birikim rejimine geçişte, emek sürecindeki değişimlerin toplumsal ilişkilere oradan da tüm kolektif hareketlere yayılım gösterdiği düşüncesinden hareket eder. Toplumsal ilişkilerin metalaşması, kapitalist üretim ilişkilerinin üretim biçimlerinin dışındaki farklı toplumsal alanlara sızması, refah devleti döneminin müdahaleleri sonucunda “metalaşma ve bürokratik eklemleme”¹¹³ gibi olgular aslında birincil ve ikincil olarak yeni direniş alanlarının/biçimlerinin ortaya çıkmasını sağladı. Üçüncü alan ise küreselleşme ile bağlantılı olarak dayatılan homojenleştirici kültürel öğelere karşı direnişin vücut bulduğu noktadır. “Meselenin üçüncü yönü, bazı yeni mücadelelerin toplumsal yaşamın büyüyen tekbiçimliğine karşı direniş olarak görülmesi gerektiği ile ilgilidir.”¹¹⁴

Mouffe ve Laclau, yeni demokratik mücadeleleri, yapmış oldukları aşamalı anlatım ile birlikte salt bir üretim ilişkileri-toplumsal sınıflar düzleminin aksine kültürel ve kimliksel direnişlere dikkat çekerek, yeni toplumsal antagonizmalara karşı çıkış bağlamında ele almışlardır. Feminizm, otorite karşıtlığı, çevreci, anti-nükleer, eşcinsel, etnik, dini veya kültürel ayrılıkçı hareketler kendi aralarındaki farklılıklara rağmen bazı noktalarda eşdeğerlik zincirinin birer unsuru olarak eklemlemeden de yalıtılmış durumda değillerdir. Bu bakımdan “modern toplumun devlet/parti ya da sınıf bağlamında geliştirilmiş, evrensel siyasalara dayalı, bütünleştirici, birleştirici, belli bir merkezden hareket eden ve sorunlara global çözümler bulmaya çalışan söylemlerine”¹¹⁵ karşı yeni toplumsal hareketler, farklılıklar çerçevesinde gelişen yeni siyaset anlayışının

¹¹² Laclau ve Mouffe, a.g.e, 2008, 159-160.

¹¹³ Demir, a.g.e, s. 146.

¹¹⁴ Demir, a.g.e, s. 146.

¹¹⁵ Keyman, a.g.e, s. 47.

da oluşmasını sağlamaktadırlar. Çünkü Mouffe'a göre "iyi işleyen bir demokrasi, demokratik politik kurumlardaki çatışmanın gücüne ihtiyaç duyar."¹¹⁶ "Farklı" olanın tanınması ve çokkültürlülük ekseninde geliştiğini söyleyebileceğimiz ve özellikle postmodern kimlik politikasından da beslenen yeni toplumsal hareketler; Siyasal İslam'ın ekonomik kalkınmacılıktan sıyrılıp "yeni" mücadele alanları içerisinde rolünün anlaşılması açısından büyük önem taşımaktadır



¹¹⁶ Mouffe, a.g.e, 2015, s. 108.

İKİNCİ BÖLÜM

2.MODERNİZMDEN POSTMODERNİZME DİN VE SİYASET

2.1 İDEOLOJİ-DİN VE SİYASET İLİŞKİSİ

İdeoloji; toplumun, insanın ya da toplumun olası alt birimlerinin çevresine ya da içe dönük olarak davranış veya fikirleri haklı çıkarmak, toplumsalda var olan düşünsel pratikleri farklı şekillerde etkilemek gayesini taşıyan inanç ve düşünceler bütünüdür. Althusser'e göre ideoloji, yalnızca düşüncel bir işlem olmaktan öte, hayatın akışı ve yönü ile paralel, toplumdaki bir sınıfın ya da egemen düşüncelerin dikte edilmesi ile değil, sınıfların katılımı ile oluşan “pratikler” demetidir.

Pratikler toplamı, yaşam içerisinde gerçekleşenleri, yaşayanların “algıladığı düşünceler” deneyimidir. Bu durum gerçeğin öznel ya da bulanık bir yorumunun pratiklere yansımaları sonucunu doğurur. Sonuç olarak, “ideoloji, toplumsal koşullar, toplumsal varoluş biçimi, bireyin ve üyesi olduğu kümenin, toplumun neresinde durduğu ve o kümenin yaşam koşulları tarafından belirlenir.”¹¹⁷ Bu noktada ideoloji, belirli bir düşünürün sistemli düşüncelerinden, şahsın fikri dünyasına sıkışmışlığından öte toplumsal kümelerdeki konumlara ve insanlara göre farklılıklar içeren, “idare edilen”lerin arasında yaygın, yönlü, fakat sınırlı, belirsiz fikir kümelerinden meydana gelir.”¹¹⁸

Din ise bir biçimde insanların çevrelerini “anlamlandırması” ve kendilerine bir “görüş” sağlaması açısından ideolojiyle benzerlik taşır. Kültürel olarak ele alındığında “din, insanlarca çevrelerindeki dünyayı özel gözlüklerle görmeyi sağlayacak kavramsal görüş imkanları üretmektedir.”¹¹⁹ İnsanın; toplumu, dünyayı, evreni algılama yöntemi ya da bir tür “bilme biçimi” özelliği taşıyan din olgusu, norm koyucu özelliği ile karşımıza çıkmaktadır. Kural koyucu bir rolde olması aslında dinlerin toplumsala açılan ve gerek ideoloji gerekse siyaset kavramları ile ilişkiselliğinin dışavurumunun anahtar

¹¹⁷ Doğu Ergil, “İdeoloji Üzerine Düşünceler”, *Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi*, Cilt XXXVIII, Sayı 1-4, ss. 69-95, 1983, s. 70.

¹¹⁸ Şerif Mardin, *Din ve İdeoloji*, İletişim Yayınları, 1. Baskı, İstanbul, 1983, s. 16.

¹¹⁹ Ali Yaşar Sarıbay, *Türkiye’de Modernleşme, Din ve Parti Politikası: “MSP Örnek Olayı”*, Alan Yayınları, İstanbul, 1985, s. 31.

noktasını oluşturmaktadır. Dinin, toplum temelindeki hareket alanı; insan ve toplum ilişkisi özelinde düşünüldüğü zaman;

- “etrafındaki dünyayı anlamasına yarayan bir model temin etmesinde
- toplum ilişkilerini pekiştiren yönler vermesinde belirir.”¹²⁰

Toplumdaki ilişkiler içerisinde bireylere “biçilen” rollerin uygulanmasında, ideolojik kümelerde bakış imkanı yakalayan bireylerin/küme içerisindeki topluluğun bu konularından ayrılmak istemesi gibi durumlarda ideolojiler, nasıl reaksiyon gösteriyorsa dinler de koymuş oldukları normlara uyulmaması halinde, toplumsal düzen veya dini grup içerisindeki ilişkileri sürdürmek adına pek çok yaptırımı elinde tutmaktadır. Nitekim din, “insanların içinde yaşadıkları toplumsal yapının genel çizgilerini anlamalarına yarayan bir model olarak beliriyor...aynı zamanda din toplumun şeklini destekleyen duygular yarattığı derecede, toplumun devamlılığını sağlamaktadır.”¹²¹

Alfred Radcliffe-Brown’un “çift yönlü bağımlılık” olarak adlandırdığı, dinlerin bu yaptırım ve destekleme rolü toplumun dayanışmasını sağlayan en önemli argümandır. Radcliffe Brown, bekleme ve çekinme yoluyla “tüm dinlerde ifade edilenlerin, çift yönlü bağımlılık duygusu olarak adlandırdığı şey olduğu ve bu dinlerin bağımlılık duygusunu devamlı olarak sürdürerek sosyal işlevlerini yerine getirdikleri”¹²² düşüncesindedir.

Dinin önceden “algılanmış olan” ve “normlaşan” düşüncelerden yola çıkarak toplum içerisindeki sınırları çizmesi, ilişkiselliği düzenlemesi, dayanışma-çekinme duygusu yaratma gibi fonksiyonları, ideolojinin “pratikler bütünü” tabiriyle büyük benzerlik taşımaktadır. Dinin asıl ideolojik tarafını tam da bu nokta oluşturmaktadır. Tüm dinlerde az ya da çok bulunan ideolojik yön, aynı zamanda ideolojinin de bireylerin katılımı yoluyla oluşan inanca dayalı sistem olma tanımlamalarına dayanak noktası oluşturmaktadır. “Bu bağlamda ideolojinin toplum üyeleri arasındaki kolektiviteleri sağlayan bir özelliğe sahip olduğunu, bireylerin toplumdaki yerlerini ve

¹²⁰ Şerif Mardin, a.g.e, 1983, s. 157.

¹²¹ Mardin, a.g.e, s. 51.

¹²² A. R. Radcliffe-Brown, “ Religion and Society”, *The Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, Büyük Britanya ve İrlanda Kraliyet Antropoloji Enstitüsü, Vol. 75, No. 1/2, ss. 33-43, 1945, s.3

rollerini belirlediğini söylemek yanlış olmayacaktır.”¹²³ Din ve ideoloji arasındaki ilişki veya her iki kavramın da bazı yönleriyle birbirine eklenilebilme durumu; “kutsalların” oluşmasında, kabul edilmesinde, toplumsal mobilizasyonun veya dengenin sağlanması bakımından oldukça önemli buluyorum. Bu yüzden, “insanların bir dini inanç etrafında toplanmaları, harekete geçip o inancın şekillendirdiği bir toplumu kurmaya çalışmaları sıkça görülen örneklerdendir”¹²⁴ Amerika Birleşik Devletlerindeki Mormonlar üzerinde cemaat yapılarının belirleyiciliği, Yahudilerin İsrail devletini kurmaları ya da İslam’ın toplumun neredeyse bütün alanlarına müdahale ederek bir “şekillendirme” güdüsüne sahip olması bu durumun en güzel örneklerindedir.

Dinin ideoloji ile benzer, aynı zamanda ideolojik yönünden yola çıkarak, Şerif Mardin dini, “kitlelerin çok daha şekilsiz, inanç ve bilişsel (cognitive), sistemleri”¹²⁵ içermesi bakımından yumuşak ideoloji kapsamında ele almaktadır. Bu kabul, din ve ideoloji ilişkisindeki temel eklenme noktasının bir yansıması niteliğindedir.

Din ve ideoloji arasındaki ilişkiselliği teorik olarak bu şekilde özetleyerek aslında her iki kavramın siyaset içerisindeki rolüne ilişkin ip uçlarını da ortaya koymuş olmaktadır. Tanımı itibarıyla siyaset, “en geniş anlamda insanların hayatlarını düzenleyen genel kuralları yapmak, korumak, değiştirmek için gerçekleştirdikleri faaliyetlerdir.”¹²⁶ Birbirine rakip görüşler arasındaki çatışma çözüm arayışları içerisinde ideolojilerin pratikler bütünlüğünün etkisine ek olarak, toplumsaldaki çatışmalarda dinin, kitlelerin algılamalarını ne yönde etkileyeceği veya hangi düzeni “kutsayacağı” konusu siyaset ve iktidar açısından büyük önem taşımaktadır. Çünkü siyaset ve din ilişkisinde din; “devletin meşruiyetini topluma aşılabilir değerleri üreten ve bu yolla iktidarın meşrulaştırılmasına yol veren, devletin en önemli ideolojik aygıtlarından birisidir.”¹²⁷

İktidar-birey arasında egemenliği meşrulaştırıcı bir rolü olduğu atfında bulunan dinin, aynı zamanda bireyler arasındaki örgütlenmenin ya da “*hayali cemaat*”e ait olmanın taşıyıcı unsurlarından birisi olduğunu düşünüyorum. İdeoloji ile ilişkiselliği

¹²³ Sarıbay, a.g.e, 1985, s.31

¹²⁴ Yasin Aktay, *Postmodern Kavşakta Din ve Sivil Toplum*, 2015, s. 49.

¹²⁵ Mardin, a.g.e, s. 14.

¹²⁶ Andrew Heywood, *Siyaset*, Ed. Buğra Kalkan, , Adres Yayınları, 4. Baskı, 2011, s. 22.

¹²⁷ Louis Althusser, *İdeoloji ve Devletin İdeolojik Aygıtları*, çev. Yusuf Alp ve Mahmut Özışık, 4.baskı, İletişim Yayınları, İstanbul, 2000, s 32.

bakımdan din olgusunun siyasete dokunan bu yönünü anlamada aslında Auguste Comte; “toplumsal gelişme için manevi fenomenlerin önemine işaret ettiği gibi, teolojik sistemlerin(fetişizm, çok tanrıcı, tek tanrıcı) sınıfsal yapıyla, mülkiyetle ve politik egemenlikle bağlantılı olduğuna”¹²⁸ dikkat çekerek özetlemektedir. Bu bakımdan; dinin, toplumsal kontrol, bütünleşme ve yapılandırma rollerine dikkat çekerken dinin salt bir nüfuz aracı olmadığını düşünüyorum. Bireyin toplumla ilişkisi ve iktidarın ilişkisel boyutunu göz önüne aldığımızda ve hatta eğer varsa toplumun daha alt birimlerinin yaratmış olduğu “değerler kümesi”nden, din-siyaset ilişkisinde tek yönlü bir etkileşimin olmadığı kanısına varmaktayım. Tarihsel süreçte de aslında toplumda var olan ya da var olması istenen pek çok değer gibi dinin rolü ve konumunun nereye oturtulduğu hem iktidarı hem de dini ilgilendirir niteliktedir. Bu durumu irdelemek adına özellikle modernizm ve postmodernizm bağlamında şekillenen, dinin “yeni” konumlarını bu çalışma içerisinde ele almamız gerekmektedir.

2.2 MODERNİST PERSPEKTİFTEN DİNE BAKIŞ

Çalışmamın ilk bölümünde *Postmodernizmin Tanımı ve Kavramsal Çerçevesi* bağlamında bir karşıtlık yaratarak değindiğim modernizm; Latince “ ‘tam şimdi, şu anda’ anlamına gelen modo öneki, modus’un –den halinden(ablative) türemiştir.”¹²⁹ Sonraki yıllarda “bu çağa ait olan” ya da “geçmişe ait değil, modası geçmemiş” anlamında sıkça kullanılan modernizm, aslında kendi içerisinde önemli bir mesajı da barındırmaktadır. Kelimenin etimolojik kökenine dair geniş bir inceleme yapıp konumuzu dağıtmak istemiyorum fakat kelimeler; ortaya çıktıkları toplumun, siyasalın, koşulların, farklı zihinsel süreçlerin veya iktidarın etkisiyle geliştiği ortamdan önemli izler taşır. Bu noktada modernizm tanımı aslında “eskiye, geleneksele, çağdaş olmayana” ait olmama üzerinden yürüyen bir sürecin sadece adlandırılmasıdır. Nitekim 16.yy’da gelişmeye başlayan tanımlama 20.yy’a gelindiğinde de her devrin kendi çağı için “modern” tabirini içermektedir. Bu açıdan bakıldığında şimdiki zamanın çok daha iyi olduğu veya yüceltilmesi insanlık tarihinde alışlagelmiş bir tutum olarak

¹²⁸ Günter Kehr, “Din Sosyolojisi”, 1. Baskı, çev. M. Emin Köktaş, *Din Sosyolojisi*, Ankara, Vadi Yayınları, 1996, s. 17.

¹²⁹ Numan Rakipoğlu, *Seküler Dünya Atlası: Geleneksel Ekol Açısından Modernizmin Eleştirisi*, 1. Baskı, Kurtuba Kitap, 2011, s. 87.

algılanabilir. Ancak “ilk defa modern çağda “şimdi”ye bütün alanlarda kitlesel anlamda ideolojik bir önem atfedilmiş oluyor. Bu kitlesel değerin sanayi devriminin yarattığı hızlı değişim boyutuyla geçmişten, gelenekten, geleneksel olan her şeyden de trajik bir kopuşu ifade ettiğini kaydetmek gerekiyor.”¹³⁰ Gelenekten kopma ideasından hareket ederek bu bölümde, modernizm penceresinden dine bakışı özellikle ulus-devlet, rasyonalizm düşüncesi ve “rasyonel görülmeyen” arasındaki mücadele üzerinden anlatmaya çalışacağım. Dinin; “modern toplumun din sosyolojisi bakımından analizi, zorunlu olarak toplumun normatif sistem analizi”¹³¹ konusunu gündeme getirdiği için dinin modernizmdeki yerini irdelemede ulus-devletin oluşumu, rasyonalizm ve modernizmin “yeni normları”na dikkat çekerek ilerlemeye çalıştım.

Tarım Devriminden süregelen sosyolojik ve ekonomik arka planların evrimine ve Sanayi Devrimi ile birlikte değişen üretim ilişkilerine paralel olarak “trajik kopuş” tasvirinin “geçmişin hor görülmesine” kapı araladığını söyleyebiliriz. Yeni durumu, insanlık tarihindeki diğer önemli kırılmalardan farklı kılan işte tam da bu “modernliğin kendinden önce gelenlerden sadece farklı değil ama aynı zamanda onlardan üstün olduğu varsayımdır”¹³²

Yalnızca Sanayi Devriminin getirdiği toplumsal, siyasal ve ekonomik dönüşümler süreci olarak algılamamızın yanlış olduğu modernizmin kökleri Aydınlanma Düşüncesine dayanmaktadır. Aydınlanmanın önemli düşünürlerinden olan Immanuel Kant’a göre aydınlanma; gelenekselliğin bağınazlığından ve insanın kendi suçu ile içerisindeki durumdan, “ön yargılar ve başkalarının rehberliği tarafından bozulmamış olması gereken aklın kullanılması suretiyle, kurtulma sürecidir.”¹³³ Rasyonalizm, deneycilik ve hümanizm bağlamında gelişen aydınlanmanın iyimserliğinde amaç, “özgür ve yaratıcı biçimde çalışan çok sayıda bireyin katkıda bulunduğu bir bilgi birikimini, insanlığın özgürleşmesi ve günlük yaşamın zenginleşmesi yolunda kullanmaktır.”¹³⁴ Mutlak bilgiye ulaşmak için bilimin kutsandığı, evrensel ilkelerin öne çıkarıldığı, aklın “geleneksel sıkışmışlık”tan kurtulma aracı olarak görüldüğü ve

¹³⁰ Yasin Aktay, *Postmodern Kavşakta Din ve Sivil Toplum*, 2015, s.28.

¹³¹ Günter Kehr, “Din Sosyolojisi”, çev. M. Emin Köktaş, *Din Sosyolojisi*, der. Yasin Aktay ve M. Emin Köktaş, 2. Baskı, Ankara, Vadi Yayınları, 1998, s. 107.

¹³² Peter L. Berger, Brigitte Berger, Hansfried Kellner, *Modernleşme ve Bilinç*, 1. Baskı, çev. Cevdet Cerit, İstanbul, Pınar Yayınları, 1985, s. 13.

¹³³ Immanuel Kant, *Seçilmiş Yazılar*, çev. Nejat Bozkurt, İstanbul, Remzi Kitabevi, 1984, s. 213.

¹³⁴ Harvey, a.g.e, 1997, s.25.

“ilerleme” fikrini öne çıkaran Aydınlanma, yalnızca bu bakımdan dahi modernizm için önemli bir kaynağı oluşturmaktadır. Aydınlanmanın bir projesi olarak adlandırabileceğimiz modernizm, “insanlığın ilerlemesi adına insan yaratıcılığını, bilimsel keşifleri ve bireysel mükemmeliyeti alkışladığı ölçüde, değişim girdabını olumlu karşılıyor, gelip geçici, anlık ve parçalanmış olanı, modernleşme projesinin gerçekleşebilmesi açısından zorunlu bir koşul gibi görüyordu.”¹³⁵

Modernizm kendi değişim girdabı içerisinde parçalı olan ve kabul ettiği gelip geçicilik aslında kendi katılaştırıcı, şekillendirici, nötrleştirici bakışının içerisinde “nasılsa” rasyonel bir zemine oturacaktı. Modernizmin bu daha rasyonel daha tepeden şekillendirici bakış açısı şüphesiz ki, parçalı halde var olan siyasal aktörlerin de bütünleşmesinin önünü açacaktı. Nitekim “Westphalia Barış Anlaşmasıyla din savaşları bitirerek Avrupa feodal yapısını ulus-devletlere dönüştüren ve 1789’da da Fransa’da bir halk devrimiyle”¹³⁶ devam eden süreçte modernizmin her alandaki “tanzim”i hızla ilerlemiştir. Bilginin ve aklın bu denli kutsandığı bir zamanda bilginin şekillenmesini ve akışını kontrol etme yaklaşımının, merkezileşmiş bir devlet fikrinin ortaya çıkışındaki tek olmasa da önemli bir etken olarak ele alınabilir.

Modernleşmenin gelenekselden kopuş ideali, özellikle devlet düşüncesinde iktidarın meşruiyetinde soy veya dinsel bir kaynağa dayanan tarihsel argümanı yerle bir etmesi ile öne çıkmaktadır. Westphalia ile başlayan Fransız Devrimi ile belirginleşen modern devlet düşüncesi ile “hükümetleri Tanrı’nın ya da doğanın yaratmadığı, bunların insanoğlunun yarattığı kuruluşlar olduğu kesinlik kazanmıştır”¹³⁷ Tam da bu noktanın çalışmamda, dinin yeni konumunu anlama açısından büyük önem taşıdığını düşünüyorum çünkü modern devletin meşruiyet kaynağının değişmesi dine veya dinin kendisine yeni atıflar yapılmasını da beraberinde getirmiştir. “Rasyonel toplumsal örgütlenme biçimlerinin ve rasyonel düşünce tarzlarının gelişmesi, efsanenin, dinin, boş inancın akıl dışılığından, iktidarın keyfi kullanımından”¹³⁸ uzaklaşma ve kaçınma düşüncesi bu durumun taşıyıcı sütunudur.

¹³⁵ Harvey, a.g.e, 26.

¹³⁶ Aktay, a.g.e, 2015, s. 31.

¹³⁷ Oral Sander, *Siyasi Tarih: İlk Çağlar’dan 1918’e*, Ankara, İmge Kitabevi, 2007, s.123.

¹³⁸ Harvey, a.g.e, s.25.

Aydınlanmadan itibaren ilksel birikimlerle ilerleyen modernizm düşüncesinde; gelenekselin ve “dogmanın” reddi; dinin bireysel, toplumsal ve devlet-iktidar açısından yeni boyutlarının oluşmasını sağlamıştır. Tüm bu değerlendirmeler, tarihsel süreçler, devrimler ışığında modernizm, rasyonel birey dışında rasyonel örgütlenmelere vurgu yaparken aynı zamanda rasyonel “inançları” ve evrensel olduğunu varsaydığı değerleri siyasetin gündemine taşıyan bir ajandaya sahiptir. Bahsedilen bu ajanda içerisinde devletin, toplumun ve bireyin; “rasyonel” görülmeyen inançlardan kurtarılması, kamusal alanda “tarafsızlık” sağlanması ve aklın ürünü olmayan türevlerin dışlanması içeren laiklik kavramının bulunduğu görmekteyiz. Zira, modernizmin felsefi kökeninin oluşturan Aydınlanma, “her şeyden çok, insanları zincirlerinden kurtarmak amacıyla bilginin ve toplumsal örgütlenmenin mistik ve kutsal kabuğunu kırmayı hedefleyen laik bir hareketti.”¹³⁹

Aydınlanmanın önemli isimlerinden olan Peder Raynal’a göre; “devlet asla din için yaratılmamış, ama din devlet için yaratılmıştır; devlet içinde olup biten her şeyde genel kural ortak çıkarlardır; halk ya da halkın yetkesini elinde bulunduran egemen yetke herhangi bir kurumun uygun olup olmadığını ancak ve ancak ortak çıkar ölçeğine göre değerlendirebilir.”¹⁴⁰ Bu noktada ortak çıkar olarak bahsedilen şey hiç şüphesiz herkesi mutlu edecek veya rasyonel olan herkesin seçeceği bir “rasyonel bir seçim” tahayyülünün yansımasıdır. Ayrıca dinin devlet için var olduğu şeklinde tanımlanan üstünlük tasvirinin altında modern siyasetin, “dinin boyunduruk altına alınmasıyla özerkleşme”¹⁴¹ düşüncesi yatmaktadır.

Modernleşmeyle birlikte ilerleyen egemenliğin Tanrı’dan alınıp, temsil yoluyla halka verilmesi iktidar açısından yeni bir meşruiyet kaynağı ve üstünlük tasvirinin merkezi olmuştur. Fakat bu üstünlük anlayışı modern devletin, “ ‘akılcı toplumun ve kamu mutluluğunun güzel düzenini’ herhangi bir şekilde bozmasını engelleyen bir üstünlüktür.”¹⁴² Geleneksel olanı parçalamada ve ondan sıyrılmada ulus-devlete düşen rol, yaratılan rasyonel mutluluğu koruma açısından son derece önemlidir. Bunun temel nedeni geleneksel toplum yapısındaki tarıma dayalı, durağan, yatay ve dikey toplumsal

¹³⁹ Harvey, a.g.e, s. 26.

¹⁴⁰ Marcel Gauchet, *Demokrasi İçinde Din: Laikliğin Gelişimi*, 1. Baskı, çev. Mehmet Emin Özcan, Ankara, Dost Kitabevi, 2000, s.32.

¹⁴¹ Gauchet, a.g.e, s. 31.

¹⁴² Gauchet, a.g.e, s.32.

hareketsiz, düşük eğitimli, göreneklerin çizdiği sınırlardan; sanayileşmiş, kentli, yatay ve dikey hareket “olanağı” olan, sosyal ve siyasal olguların kurumsallaştığı, bürokratik, eğitim imkanlarının arttığı, seküler yasaların hüküm sürdüğü yeni yapıya geçişte modern devletin dizayn edici rolde olması istencidir. “Din geleneksel toplumlarda hakim değerler sistemi olduğundan, ekonomik, sosyal ve kültürel alanlar da dinin kurallarına göre belirlenecektir.”¹⁴³ Aynı zamanda geleneksel toplum yapısı içerisinde insanın çevresi ile iletişimi, kimliğini kurması ve bu yolla toplumsallaşması konuları da din olgusu ile sıkı sıkıya bağlanmış bir şekillenme içerisinde. Dinin birey ve toplum üzerindeki bu iki konumu, dinin ulus-devlet açısından önemli bir rakip olmasının ana unsurudur.

Modernizm öncesinde, “din kültürün sanat dışında kalan alanlarına da nüfuz etmiştir. Bilfarz hukukun, aile hukuku, miras hukuku gibi hacim itibariyle çok yüklü kısımları dini esaslarla tanzim edilmiş bulunuyordu. Ticaret hukuku ve iktisat hukuku gibi tamamen dünyevi bazı hukuk kollarının dahi dinin tesirinden masun kaldığı iddia edilemez.”¹⁴⁴ Dinin, ekonomik ve toplumsal kurallardaki bu belirleyiciliği, modern dünyevileşmenin önündeki en büyük engeli oluşturuyordu. Bu nedenle laiklik ilkesi, modernizmin gerek felsefi arka planı gerekse ajandası açısından dine karşı öne sürdüğü en önemli argümandır.

Modernizm düşüncesi beraberinde sekülerleştirici bir anlayışı da taşımak zorundadır çünkü “modern topluma özgü konular tam oluşmamış, işlevlerini tam yerine getiremiyorlarsa; ya da bu işlevlerin yerine getirilmesinde boşluklar doğuyorsa, din modern toplumda da bazı işlevler görmeye devam edecektir.”¹⁴⁵ Dinin mobilize edici, toplumsallaştırıcı, aidiyet sunan işlevselliği seküler kurumlar ve söylemler (ulus kimliği vs.) aracılığı ile ele geçirilemedikçe din, ideolojinin merkezi olmadaki önemini sürdürecektir.

Modernleşme sürecinde, din-devlet arasındaki yukarıdaki gerilimleri aşmanın en önemli yolu “ulus kimliği” yaratma ve toplumu bunun etrafında örgütlemektir. “Ulus kavramının ifade ettiği nesnel olguya doğru ilerleyen yolun sanayileşmeyle eş

¹⁴³ Sarıbay, a.g.e, 1985, s. 27.

¹⁴⁴ Hans Freyer, *Din Sosyolojisi*, çev. Turgut Kalpsüz, Ankara, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1964, s. 76-77.

¹⁴⁵ Sarıbay, a.g.e, 1985, s.29.

zamanlığı”¹⁴⁶ modernizm düşüncesi içerisinde dine biçilen rolün yanı sıra ondan “kurtulma”nın yollarının dünyevi kutsallarla(millet, seküler yasalar, akıl) doldurulması sürecini de açıklar niteliktedir.

Toplumunu o ana kadar şekillendirme gayretinde olan dinin ve geleneğin rolünün, modern yasalar/evrensel ilkeler tarafından çalınmak istenmesi aslında modernizm ve din çatışmasının odak noktası niteliğindedir. Bu çatışmada modernizmin “yeni düzeniyle” birlikte, “gelenek, ona tam bir karşıtlık oluşturan modern toplumsal yaşamda, dinsel söylemle birlikte çok ciddi bir şekilde anlam kaybına uğramaktadır.”¹⁴⁷

Günter Kehr’in şu örneği gelenek, din ve modernizm çatışmasını anlamak açısından yol gösterici olabilir: Yeni Zelanda’daki Manu kabilesi, pek çok “ilkel” kabile gibi yaygın güç dağılımı ekseninde, politik ve dini egemenliğin birleştiği bir kabiledir. Kabile içerisinde işlenen herhangi bir suç, politik-dini ayrım olmadığından dolayı, “hem günah(dini) hem de suç(politik) olarak kabul edilir.”¹⁴⁸ Bu noktada zihinlerimizde şu soru canlanmaktadır; modernleşme ile birlikte suç sayılan, dini normlarda bir zorunluluk ise ya da modern yasalarda “yapılması gereken” dini anlamda “günah” ise ne tür bir seçim içerisinde bulunmalıyız? Bütün dinler aynı çatışmayı zorunlu kılmamakla birlikte, toplumun cinsellikten, miras ve ticaret hukukuna kadar pek çok alanı düzenleyen dinlerin modernite ile çatışmaması işten bile değildir. Nitekim, modernleşme ile birlikte dinlerin yaptırımları/ödülleri/ibadetleri/ritüelleri özel alana itilmektedir. Bu nedenledir ki kamusal alandan çekilmek istenen din ve aynı zamanda geleneğe savaş açmakla ivmelenen süreçte, “dinin topluma nüfuzu, askeri(ilkel) toplumlarda daha kuvvetli, sanayi(modern) toplumda daha zayıftır.”¹⁴⁹

Sonuç olarak, Modernizmden dine bakış içerisinde her iki olgunun(din ve modernizm) yapısal, işlevsel roller üzerinden gelişen gerilimleri ve çevrelerini algılayış biçimleri açısından birbirleriyle çatıştığı noktaları kısaca ele almış olduk. Buradan yola çıkarak modern dönemin önemli sosyologlarından Karl Marx’ın, Emile Durkheim’in ve

¹⁴⁶ Ernest Gellner, *Nations and Nationalism*, Oxford, Basil Blackwell, 1983, s. 55.

¹⁴⁷ Anthony Giddens, *Modernliğin Sonuçları*, 6. Baskı, çev. Ersin Kuşdil, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2014, s. 100.

¹⁴⁸ Kehr, a.g.e, 1996, s. 78.

¹⁴⁹ Kehr, a.g.e, 1996, s. 20.

Max Weber'in, bu süreçte dini ele alış biçimlerine kısaca değinerek, modernizm ve din ilişkisini dönemin din tanımlamaları ekseninde açıklayarak bu bölümü sonlandıracağım.

Aydınlanma, kapitalizm, modernleşme ile birlikte yürüyen süreç içerisinde sosyolojide yaşanan etkiler özellikle kurumlar, yeni sınıflar, yeni organik ilişkiler çerçevesinde dikkat çeken yorumlara sahne olmuştur. Özellikle egemenliğin kaynağındaki “görünür” değişiklik, sanayileşme sonrası oluşan yeni toplumsal düzen, bürokratik kurumlar, sekülerleştirici modernizm olguları içerisinde dinin toplumla, insanla ve devletle ilişkisinde “dinin nasıl tanımlandığı/nasıl oluştuğu” konusu oldukça önemlidir. Din ve siyaset ilişkisinde değindiğimiz; dinin sınıfsal yapı, egemenlik ve bir “toplum ürünü” olma fikri özellikle Marx'ta çok belirgin bir şekilde karşımıza çıkmaktadır. Marx'a göre “insanı din yapmaz, dini insan yapar. Din kendini keşfedememiş veya kaybetmiş olan insanın sahip olduğu öz bilinci ve benlik saygısını oluşturur.”¹⁵⁰ Din, iktidar için “kullanışlı” olabilecek bir yanılsamadan başka bir şey değildir. Marx ekonomi temelinde yapmış olduğu analizlere dini de dahil ederek; dini, tıpkı insanların kendi ürettikleri ve ona yabancılaştıkları üretim araçlarına köle oldukları türden bir bağıntı içerisinde görür. Marx'a göre halkı gerçek mutluluğa ulaştırmak adına dinin ortadan kaldırılması gerekmektedir. Bunun için İnsan, “bütün üretim araçlarının esaretinden kurtulduğunda; böylece insan talep etmeyip aynı zamanda tanzim ettiğinde işte ancak o zaman hala dinde yansıyan bu yabancı güç yok olacak, onunla birlikte dinsel yansımanın kendisi de yok olacak”¹⁵¹tır.

Siyaset içerisinde dinin ve onun konumunun anlamlandırılması boyutunda temel sayılabilecek, modern sosyolojinin bir diğer önemli isimlerinden, Emile Durkheim ise dini bir semboller sistemi olarak ele alması bakımından dikkat çekmektedir. Durkheim'da din, “daha çok toplumun yapısal bir elementi olarak görülür.”¹⁵² Marx'taki “yanılsama” tezinden daha çok, Durkheim, dinin basit mekanik toplumdan organik topluma geçişte gelişip karmaşıklaştığı üzerinde durarak özellikle modernleşme ile birlikte dinin “yapıştırıcı” yönünün giderek zayıfladığı savını ileri sürer. Bunun temel nedeni ise aslında önceki paragraflarda vurguladığımız, dinin, toplumsallaşmayı

¹⁵⁰ Karl Marx, *Halkın Afyonu*, 1. Baskı, çev. Özge Öztürk, İstanbul, Kafe Kültür Yayıncılık, 2013, s. 11-12.

¹⁵¹ Robert Bocoock ve Kenneth Thompson, *Din ve İdeoloji*, çev. Mevlüde Ayyıldızoğlu, a.g.e, der. Yasin Aktay ve M. Emin Köktaş, a.g.e, 1998, s. 126.

¹⁵² Kehrer, a.g.e, 1996, s. 22.

sağlayan ve yaratmış olduğu kutsallar, semboller ve normlarla sosyolojik bir yapılandırıcı işlev görmesidir. Bu işlev açısından Durkheim'a göre din, "ayrılmış yasak edilmiş kutsal şeylerle ilgili inanç ve eylemlerin öyle dayanışmalı bir sistemidir ki; bu inanç ve eylemleri kabul edenleri ümmet denen ruhi bir kamu halinde birleştirir."¹⁵³

Modern dönem içerisinde dinin tanımlanmasında son olarak Max Weber'e baktığımızda; dini anlamak yorumlamak için statü gruplarına odaklanma yolunun izlendiğini görmekteyiz. Weber, toplumsal kesimler içerisinde buldukları konumdan "kurtuluş" gayesi güden gruplar için dinin önemli olduğunu, "savaşçılar, bürokratlar ve zenginler kurtuluş ihtiyacı olmayan tabakaya dönüştüklerinden"¹⁵⁴ dinden uzak bir konumda yer aldıkları sonucuna varmaktadır. Ayrıca Weber dinsel bir öğretinin dinsel olmadığı düşünülen alanlara nüfuzuna dikkat çekerek ekonomi ve din arasında belirli bir ilişkisellik kurma yoluna gider. Bu durum modern felsefede etkin olan, "ekonominin din üzerindeki etkisinden yola çıkan materyalist tarihi görüş karşısında son derece takdir görmüştür."¹⁵⁵ Modernleşme süreci ile öne çıkan rasyonalizasyonun aslında Protestanlığın gelişiminde önemli bir rol oynadığını ve dinin bireyi güdüleyen yönüne değinerek, kapitalizm ve bu güdü arasındaki ilişkiyi açığa çıkarmaya çalışmaktadır. Weber'in öne çıkardığı ekonomi-din ilişkisinde toplumun ekonomi ahlakına dikkat çekme düşüncesinin temel nedeni; her dinin kendi müritlerine, "bir inanç ve ibadet bütünü olmasının yanı sıra, bir dünya görüşü ve hayat anlayışını da"¹⁵⁶ empoze etmesidir.

Özetleyecek olursak; tarihsel süreç içerisinde modernizm ve din arasındaki ilişkinin Ortaçağ Avrupa'sının siyasal, sosyal ve ekonomik alanlardaki gerilimlerinin ve Aydınlanma düşüncesi içerisinde belirginleşen tepkiler toplamının ışığında geliştiğini söyleyebiliriz. Marx'ın, Durkheim'ın ve Weber'in düşüncelerinden sezebileceğimiz gibi dinin, özellikle ortaya çıkışında ve günlük hayat içerisinde rolünde; ekonomik, sınıfsal ve bütün olarak baktığımızda sosyal işlevsel yönünü ortaya çıkarma düşüncesinin egemen olduğunu görmekteyiz. Bu noktanın aslında modernizmin kendi içeriği

¹⁵³ Emile Durkheim, *Dini Hayatın İlk Biçimleri*, çev. Fuat Aydın, İstanbul, Ataç Yayınları, 2005, s.65.

¹⁵⁴ Yasin Aktay, Emin Köktaş, a.g.e, 1998, s.58.

¹⁵⁵ Joachim Wach, *Din Sosyolojisine Giriş*, çev. Battal İnandı, Ankara, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1987, s. 56.

¹⁵⁶ J. Freund, "Max Weber'in Din Sosyolojisi", çev. Ünver Günay, *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Kayseri, Cilt 4, Sayı 3, ss. 323-352, s.325-327.

açısından da dikkate değer bir durum olduğunu ve rasyonalizm söylemi çerçevesinde gelişen seküler kurumlarla “akıl dışında” görülen alanların tavsiyesini görmekteyiz. Zaten gelenekten kopma üzerinden işleyen bir süreç içerisinde, tarihsel olarak geleneğin ve toplumsallaşmanın önemli taşıyıcısı olan dinin bu konjonktürden yalıtılmış olarak düşünülmesi mümkün değildir.

Dinin; semboller, toplumsal birikimlerle oluşturduğu ve deneyselliğin söz konusu olmadığı kendi kültürünün, rasyonalizasyon ve Berger’in belirttiği gibi modernleşmenin gerek toplumsal gerekse bilinç düzeyinde gerçekleşen çoğulculuk etkisiyle ciddi bir krize girdiği açıktır. Sanayileşme, kapitalist üretim biçimleri, kırdan kente göç gibi ekonomik ve sosyal kırılmaların yanı sıra, gelişen haberleşme yöntemleri bireylerin “geleneksel dönemde”ki katılaşmış düşünlerinin modernizmin yarattığı büyü içerisindeki çoğulculuk¹⁵⁷ ile parçalanmaya başlamıştır. “Başka bir deyişle çoğulculuk, dinin toplum ve birey üzerindeki etkisini zayıflatır...bunun en güzel görülebilir sonucu dinin şahsileşmesidir.”¹⁵⁸ Modernleşmenin dinin işlevlerinden bazılarını sökerek seküler formlarda yeniden yorumlamasının başarılı olup olmadığı, dinde şahsileşmenin, özel alan içerisine hapsedilme durumlarının ne kadar “başarılı” olduğu tartışma konusudur. Nitekim bir sonraki bölümde bu dönüşümler üzerinden din-siyaset-tarihsel süreç analizine devam etmeye çalışacağım.

2.3 POSTMODERNİTEDE DİNİN “GERİ DÖNÜŞÜ”

Modernizm içerisinde gerek bahsettiğimiz düşünürlerin gerekse dine biçilen “irrasyonel” olduğu durumunun içinde bulunduğumuz modernizm sonrası sürece göre fazla kalıplaşmış vurgular içerdiğini belirtmemiz gerekir. Yeni etnolojik din sosyologlarından olan Malinowski, modernizmin dine bakışını yansıtan, evrimci din teorisinin aksine özellikle büyü-din ilişkisinin “tamamıyla rasyonel anlayışın yanında tabiatla etkileşim içinde”¹⁵⁹ olduğunu sosyolojik çalışmalarıyla ortaya koymuştur. Aynı

¹⁵⁷ Modernleşme yalnızca gözlemlenebilir toplumsal olaylarda değil bilinç katmanında da yaşamı ileri derecede bölümlere ayırmıştır, yazarlar bu parçalamayı çoğulculuk olarak adlandırmakta ve bunun insanların sosyal yaşam dünyalarında önemli etkileri olduğu varsayımı üzerinden hareket etmektedirler. Bkz. Peter L. Berger, v.d, a.g.e, 75-86.

¹⁵⁸ P. Berger, v.d, a.g.e, s.93.

¹⁵⁹ Kehrer, a.g.e, s. 23.

zamanda dinin kişiden kişiye değişmesinin önüne geçme gayesinde oluşan dini örgütlenmeler, sanılanın aksine bir rasyonellik içerisinde hareket etmektedir çünkü “yeni üyeler kazanmada ve bu üyelerin davranış kurallarına uymalarını kontrol etmede irrasyonel hareket etmek, örgütün sonu anlamına gelebilir.”¹⁶⁰ Bu noktada dikkat çekmek istediğim şey aslında dinin de rasyonel olduğu ya da rasyonel temalar içerdiğini ele almak değil, yeni incelemeler doğrultusunda değişebilen, yoruma açık bir alanda ilerlediğimizi gözler önüne sermektir.

Postmodernizmin tanımında incelediğimiz üzere zaten neyin rasyonel neyin irrasyonel olduğu konusundaki bulanıklık ve görecelik düşüncelerine değindikten sonra, dine rasyonel temeller bulma iddiasıyla ilerlersek kendimizle çelişeceğimizi düşünüyorum. Bu bakımdan Postmodernitede Dinin “Geri Dönüşü” başlığı içerisinde, daha çok modernizm sonrasında gelişen düşünceler ekseninde dinin ele alınmış biçimi, sekülerizm ve dini hareketler temelindeki tartışmalar, çalışmam açısından belirleyici olmuştur.

İlk olarak, Avrupa’da öteden beri süregelen din ve iktidar çatışmalarının, kültür ve otorite alanındaki boşlukların, “ilerlemeci” perspektifle bitirileceği iddiasına yaslanan, modernizmin optimist tavrının, Birinci ve İkinci Dünya Savaşları, Yahudi Soykırımı ile büyük bir yara aldığını görmekteyiz. Ekonomik açıdan ise toplumsal bölüşüm dengesinin iyiden iyiye bozulmasına ek olarak “refah devleti politikalarıyla, sosyal sınıflar, gruplar arasındaki uyuşmazlıklar ve sorunlar, barışçı yollarla”¹⁶¹ çözümüne dayanan modernist-kapitalist reçeteler de toplumlarda oluşan rahatsızlığı gidermede yetersiz kalmıştır. Şüphesiz ki yalnızca ekonomik gerekçeler veya modernist optimizme olan inancın zayıflaması ile “yeni dönemin” ayak sesleri duyulmaya başlamamıştır fakat her ikisi de bu süreci besleyen temel olgulardandır. Bu gelişmeleri dikkate alarak, postmodernizmin, mutlaklığın reddine dayanan teorik çerçevesinin modernizmin içerisinde bulunduğu krizlerle ilişkiselli oldukça önemlidir.

Evrensel olarak geçerli olduğu düşünülen normların, modernleşme prosedürlerinin “yanlışlandığı” postmodern durum içerisinde sekülerleştirme ile dinin ortadan kalkacağı düşüncelerinin de büyük oranda yanlış olduğunu görmekteyiz. Belirsiz, rastlantısal, olumsal

¹⁶⁰ Kehrer, a.g.e, s.46.

¹⁶¹ Süleyman Özdemir, *Küreselleşme Sürecinde Refah Devleti*, 2. Baskı, İstanbul, ITO Yayınları, 2007, s. 144.

olana, rasyonellik dahil göreceliliğe kapı arayan bu dönem içerisinde din konusu tam da postmodern döneme denk düşebilecek, “canlanma” sağlayacak argümanları içermektedir. Kurtuluşun kendisinde bulduğu anlayış içerisinde, hakikat tekelleri olan dinler; postmodernizmin öne çıkardığı aramış olduğumuz göreceliliği ve muğlaklığı yansıtmaktadır. Bu bakımdan “postmodern akıl, modern bilimsel akıl tarafından itilip kakılan ya da sınır dışı edilen bu aileye daimi bir oturma izni vermeyi kararlaştırmış bulunuyor.”¹⁶²

Peki büyük anlatıların sonu üzerinde durup genel geçer bir doğrultunun olmadığı üzerine temellenen postmodernist bakış, dinlerin büyük anlatılarına izin mi verecektir? “Eğer postmodernizm, büyük söylemler bakımından eleştirel bir şüphecilikten ibaretse o zaman büyük dinlerin büyük anlatıları da aynı derecede alay ve parodi konusu olacaktır.”¹⁶³ Bu nedenle postmodernizm, küreselleşmenin ironisi olarak yeniden belirginleşen yerellikler ve cemaatler üzerinden hareket imkanı yakalamaktadır. Sarıbay’a göre postmodernizm gündeme getirdiği cemaat olgusunun canlanışını, geleneksele ya da inanca dayalı sistematığe geri dönüşü çağrıştırmamaktadır. Büyük anlatıların reddi içerisinde, Tanrı’nın dinin içeriğini belirlediği düşünülen ve topluma/insana “kurtuluş” sunan geleneksel dönem anlatısı da vardır. Bu sebeple postmodernizm açısından, “Tanrının tarihe anlam ve yön veren, moralitenin varlık sebebi olan, nihayi hakikat anlayışını temsil etti dönem artık geride kalmıştır”¹⁶⁴

Postmodernizmin yerel kimliklere ve cemaatlere dokunan yönünün kökeninde yine modernizmin yaratmış olduğu bazı kırılmaları görmekteyiz. Modernizm insanları klanlarından, gruplarından, cemaatlerinden kopararak ilerlerken bir yandan da liberal demokratik kurumlar ve özellikle refah uygulamaları ile rıza devşirme yoluna gitmiştir. Fakat bu koparma durumu P. Berger’in bahsettiği modern bireyin “evsizlik” halini doğurmuştur.

Berger’in evsizlik durumu kavramsallaştırması aslında modernizm ve liberalizmle ilerleyen bir “ahlaki nihilizm”¹⁶⁵in ta kendisidir çünkü Weber’de, Durkheim’de ve

¹⁶² Bauman, a.g.e, s. 244.

¹⁶³ Bryan S. Turner, *Oryantalizm, Postmodernizm ve Globalizm*, 1. Baskı, çev. İbrahim Kapalıkaya, İstanbul, Anka Yayınları, 2002, s.41.

¹⁶⁴ J. W. Murphy, *Postmodern Social Analysis and Criticism*, New York, 1989, s. 95; Sarıbay, a.g.e, 1995, s. 92.

¹⁶⁵ Bkz. Alasdair MacIntyre, *Erdem Peşinde*, çev. Muttalip Özcan, Ayrıntı Yayınları, 2001, s. 101.

Marx'ta değinmiş olduğumuz dinin işlevselliğinin yerine bireycilik anlayışı ve seküler arındırmalarla getirilen yeni olgular, dinin özellikle ıstırapları dindirme rolünü ikame edememiştir. “İnsanlar bir yandan hastalık ve ölüm olaylarından rahatsız olmaya devam ederken bir yandan da sürüp giden sosyal adaletsizlik ve yoksulluğun her günkü şahitleri olmaya devam etmişlerdir.”¹⁶⁶ Bu bakımdan “dinselliğin öğeleri olan sevgi, hayırseverlik ve adalet duyguları”¹⁶⁷ yok olmadıkları toplumsal düzlemde yeniden gün yüzüne çıkma imkanı kazanmışlardır. Ayrıca bu durum dinsel hareketleri güdüleyen bir sürecin başlangıcı, postmodernizmin de önemli bulduğu cemaatsel canlanmanın sosyolojik temelini oluşturmuştur. Modernizmin, yapmak istediğinin tam aksine “topluluk hayatının erozyonu, inanç kaybına ve ritüelin cazibesine yansıdı.”¹⁶⁸ Ritüelin cazibesi ise postmodern dönemde özel bir ivme kazanmış ve dini canlanmanın taşıyıcılarından olmuştur.

Gerek sosyo-ekonomik gerekse bilinç düzeyinde bireylerin yaşamış olduğu bunalımlara tepkinin postmodern dönemde dinin “geri dönüşü” olarak adlandırabilesek de dinin bu yeni konumu geleneksel Tanrı temelli yaklaşımından uzaktır. Postmodernizmde dinselliğin bu yeni boyutu, “öznelarası(intersubjective) bir adlandırmadan türemektedir.”¹⁶⁹ Bu konumlandırma içerisinde öznelarası gelişen cemaat bağları neticesinde modernizmin yıkıma uğrattığı düşünülen alanların onarılabileceği düşüncesini görmekteyiz Postmodernizmin, dine geleneksel sistemi yeniden tesis etme üzerinden olmasa da alan açması oldukça önemlidir fakat Bryan Turner'ın globalleşme ve postmodernizm bağlamında dini ele aldığı çalışmasındaki şu nokta oldukça dikkat çekicidir;

“Postmodern metodolojiler, folklorik uygulamalar ve inanışların yerel anlamlarının zenginliği ve karmaşıklığına ve bilhassa ironik anlam ve niyete karşı çok duyarlıdır...Dinsel inanca karşı asıl tehdit günlük hayatın ticarileşmesidir. İnsanlar inanç sistemlerini sadece entelektüel açıdan uygun olup olmadıkları gibi gerçekçi gerekçelerle benimsemiyor ya da reddetmiyorlar. İnançlar, günlük ihtiyaç ve sorunlara cevap verip vermediğine göre benimseniyor ya da reddediliyor. Globalleşen postmodern bir toplumda dinsel inanç ya da dinsel sadakati problem haline getiren

¹⁶⁶ P. Berger v.d, a.g.e, s. 204.

¹⁶⁷ Sarıbay, a.g.e, 1995, s. 92.

¹⁶⁸ Ernest Gellner, *Postmodernism, Reason and Religion*, 1. Baskı, London, Routledge, 1992, s. 4.

¹⁶⁹ Sarıbay, a.g.e, 1995, s. 92.

husus, günlük hayatın, politik liderler, entelektüeller ya da dini liderler tarafından kolaylıkla etkilenemeyen ticari malların değişimine ilişkin global bir sistemin parçası haline gelmesidir.”¹⁷⁰

Farklılıklar temelinde yükselen ve “öteki”ni düşünme çerçevesini dikkate alan postmodernizm düşüncesi, globalleşme ile dinsel semboller ve pratiklerin tüketimine dayanan bir sürecin ya bir parçası ya da bu sürecin içine çekildiği bir yaklaşım olduğu konusundaki eleştirilere de maruz kalmaktadır. Nitekim Sarıbay’ın postmodernizmin dini, özele rağbet yoluyla canlandırmaya çalıştığı düşüncesinden hareket edersek; kişisel alana itilen dinin ve dinsel ilişkilerin metalaşmasının önüne geçilemeyeceğini düşünmekteyim. Aynı zamanda kamusal alandaki dini örgütlenmelerin, dinin kişiden kişiye değişmesini sınırlayan/engelleyen rolünün göz ardı edilmesine paralel olarak; özel alanda yeşertilen din olgusunun aslında postmodern düşünceye uygun bir şekilde olumsuzluk, parçalılık ve görecelilik savlarıyla iç içe olduğunu söyleyebiliriz. Aksi takdirde merkezi normlarla sıkı sıkıya yönetilen bir dinsel örgütlemenin ve ritüelin yeniden tesisinin postmodernizmin doğasıyla çelişmemesi mümkün değildir.

Bu bakımdan, postmodern dünya, “dindarı olmayan dinlerin ve dini olmayan dindarların olduğu, kişiye özgü ahlakiliğin, kamusal alana yansımayan bireysel inançların dünyasıdır.”¹⁷¹ Dinin bireyselleşmesinin yeni boyutuna ilişkin bu tartışmaları post-sekülerizm içerisinde ele almaya çalıştım.

Kısacası; bütün eleştirilere rağmen, zayıflayan; ilerlemeci, evrensel ve farklılıklara “duyarsız” modernizm düşüncesindeki toplumsal bileşenler tanımının yerini postmodernizmle “fırsat yakalayan” yerelin, yerel kimliklerin, azınlıkların, kısacası norm dışı bırakılmaya karşı çıkışın önemini vurgulamamız gerekmektedir. Rasyonelliğin, makul olanın ve mutlağın reddi üzerinden gelişme gösteren bu süreçte büyük anlatıların yerine insanlar arasındaki ilişkilere değinen yeni oluşumların varlığını ve cemaate yaslanan bir süreci gözlemlemekteyiz. Bu bakımdan “postmodernliğin en belirgin özelliklerinden biri de dine dönüşe imkan tanınmasıdır.”¹⁷² Ayrıca modernizmin metafizik olanı bilim ve akılla aşma hamlelerinin aksine, Lyotard’ın “lokal ve toplumsal

¹⁷⁰ Turner, a.g.e, s. 27-28.

¹⁷¹ Peter Berger, *Desecularization of the World*, Wm. B. Eerdmans Publishing Company, USA,1999; İbrahim Keskin, *Modernizmin Kısacından Postmodern Dünyaya: Din ve İslam*, 1. Baskı, İstanbul, Sentez Yayınları, 2014, s. 156.

¹⁷² Erkan Perşembe, “Modernlik ve Postmodernlikte Din Problemi”, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 14 (14-15), ss. 159-181, 2003, s. 174.

ilişkilerin kendi varlık koşulları içinde incelenmesine dayalı tarihsel bilgi anlayışının, birlik anlayışına karşı birliksizliği ve merkezsizliğin ve imtiyazlı birey anlayışına karşı bireyin bir merkezi olmayan, çok kişilikli bir özne olarak tarihsel/söylemsel kurulmuşluğunun tanınması”¹⁷³na yönelik yapmış olduğu vurgu, postmodern durumda dinin, farklılıkların tanınması-öznenin çok yönlülüğü içerisinde konumlanışını dışa vuran önemli bir noktadır. Postmodern dönemde dinin yeni konumundan ve bu canlanmadan hareketle post sekülerizm tartışmalarına ve dini hareketlerdeki canlanmalara özel başlıklar içerisinde değinmeye çalıştım.

2.3.1 Sekülerleştirici Modernizmin Yıkılışı

José Casanova sekülerleştirici modernizmi, amaç ve etki bakımından üç temel başlık altında ele almaktadır, bunlar;

- modern toplumlarda dini ibadetlerin azalması/azaltılması
- dini kurumlardan özel alana itilen inançların dinin şahsileşmesinin önünü açması
- devlet, bilim ve ekonomi alanlarında meşruiyet kaynaklarının ve yeni normların dünyevileştirilmesidir.

Esasında bu ayrımın genel hatlarını modernizm ve din ilişkisini anlattığımız bölümde ortaya koymuştuk, bu bölümde ise modernizmin getirmiş olduğu “yeniliklerin” tarihsel süreçteki bunalımlarına değinerek; postmodern eleştirilerden ve dönemsel dinamiklerden hareketle “katı” sekülerizmin yıkılışına değinerek buna paralel olarak yükselen post sekülerlik ve sonrasında bu durumla bağlantılı olarak din kökenli hareketlerin canlanışını analiz etmeye çalıştım.

Temel olarak bilmemiz gereken, modernizmle, “din modern seküler devletten ve modern kapitalist ekonomiden çekilmeye zorlanmış ve yeni inşa edilen özel alanda kendine sığınacak yer bulmuştur.”¹⁷⁴ Kendisine akli ve bireyi merkeze alan bir düşüncenin dini özel alana itmesi şaşırılacak bir durum değildir. “Bu bireycilik benlik

¹⁷³ Keyman, a.g.e, s. 71.

¹⁷⁴ José Casanova, *Modern Dünyada Kamusal Dinler*, 1. Basım, çev. Mehmet Murat Şahin, Sakarya, Sakarya Üniversitesi Kültür Yayınları, 2014, s. 59.

üzerine odaklanmayla benlik ötesi daha büyük meseleleri-dinsel, siyasal, tarihsel meseleleri- dışlamayı hatta bunlara kayıtsızlığı bir arada barındırıyor.”¹⁷⁵ Peki durumun sonucunda dinin şahsileşmesinin yanı sıra dinin kamusal örgütlenmesinin tasfiye edilmesi başka hangi olgularla doldurulacaktır? Soru aslında sekülerleştirici modernizmin kendisinin yaratmış olduğu gerek toplumsal dinamikler gerekse “yeni düzen” içerisinde yanıtlar bulmaktadır.

Dinin boşalttığı/boşalttığı düşünülen alanlardaki rolünün yerine “toplumsalın doğasından kaynaklanan eşitsizliğin ve bu eşitsizliğin ortaya çıkarmış olduğu tabakalaşmanın ve iktidar ilişkilerinin, ideoloji yoluyla aşılacağı umut edilmiştir.”¹⁷⁶ Tahmin edebileceğiniz gibi bu ideoloji, modern ulus devletini oluşturan milliyetçilik düşüncesidir. Tam da bu nokta sekülerleştirici modernizm ve din eksenli ideolojilerin canlanması açısından oldukça önemlidir çünkü aslında modernizmin ve sekülerizmin içerisine girdiği kriz tek boyutlu değildir. Postmodernizmi anlatırken değindiğimiz, düşünün temel dinamiklerini oluşturan tarihsel kırılmaların ve ulus devletini zayıflaması sürecinin getirmiş olduğu “farklılıklar” tartışması aslında modern ideolojilerin çöküşünün bir sonucudur. Bu bakımdan “Modern dünyada önceleri din kriz yaşarken şimdilerde sıra sekülerizme gelmiştir. Bir dünya görüşü olarak sekülerizm, Aydınlanma düşüncesiyle aynı kaderi paylaşarak son zamanlarda önemli bir sarsıntı geçirmiştir.”¹⁷⁷

Modern ideolojiler ve birey vurgusu ile yeri tutulmaya çalışılan dinin işlevsel yönü bu ideolojilere olan güvenin azalması ile aslında bir tür “ritüelin cazibesi”ni tetiklendiğini düşünmekteyim. “Başka bir deyişle bireyciliğin karanlık yanı benlik üzerine odaklanmadır; bu da yaşamlarımızı tatsızlaştırır ve daraltır, anlamını azaltır, başkalarına ya da topluma karşı daha kayıtsız hale getirir.”¹⁷⁸ Modernleştirirken sekülerleştiren, sekülerleştirirken de modernleştiren, bunu da özellikle toplumdan kopuş ve toplumdaki bağları/normları “yeni yorumlarla” ikame etmek yolunu seçen

¹⁷⁵ Charles Taylor, *Modernliğin Sıkıntıları*, 3. Baskı, çev. Uğur Canbilen, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2017, s. 21.

¹⁷⁶ İbrahim Keskin, a.g.e, s. 128.

¹⁷⁷ P L. Berger, “Dinin Krizinden Sekülerizmin Krizine”, *Sekülerizm Sorgulanıyor* içinde, der ve çev. A. Köse, İstanbul, Ufuk Kitapları, 2002, ss. 75-93, s.76.

¹⁷⁸ Charles Taylor, a.g.e, 2017, s. 12.

modernizm düşüncesine karşı, bireylerin “kurtuluşu” dinde araması oldukça mühim bir noktayı oluşturmaktadır.

Modernizmin açtığı bireysel ve toplumsal yaralarını sarmada dinsel olana rağbet edilmesi, aslında modern sekülerizm anlayışının yıkılışını çağrıştırmaktadır. Ancak dinlerin, postmodern dünyada da “geri dönüş”lerinin sınırlı olduğunun altını çizmemiz gerekmektedir. Bu durumdan hareketle; Charles Taylor, postmodern dünyada dini, “seçenekler çoğulluğundan birisi olarak” ve “din artık insanların hayatında hem vardır hem yoktur. Vardır, çünkü insanlar cami ve kiliselere gitmekte, ahlaki normları dinden devşirmekte, Tanrı’ya inanmakta, hatta modern çağın başlangıcına göre çok daha dindarca bir hayat sürmektedirler. Ancak din, insanların dünya görüşünde ve yaşantısında aksiyom oluşturmamaktadır.”¹⁷⁹ şeklinde tanımlamaktadır. Kendisine postmodern eleştiriler içerisinde çokluk ve çoğulculuk ekseninde yer bulabilen din, “artık kutsallığından arındırılmış bir din haline gelmiş ve moderniteyle hesaplaşmanın aracına dönüştürülmüştür.”¹⁸⁰

Çoğulculuk, parçalılık, görecelilik savlarına uygun düşen postsekülerizm içerisinde dinin konumu ve moderniteyle hesaplaşmada dinin araçsal rolü özellikle, postmodernizmin de “icazet verdiği” ve daha önce de kısaca bahsettiğimiz cemaatler üzerinden gelişme göstermektedir. Bu iznin önemli bir sebebi de “postmodernizmin kırılğan ve geçici topluluk anlayışının aynı zamanda özgürleştirici”¹⁸¹ olabilmesi düşüncesidir. Ayrıca şekillendirilmesi gereken “toplumun” yerini postmodern dönemde cemaatin(topluluğun) alması, bireylerin kendi etnik, dinsel, kültürel tarihsel bağlarıyla “yeniden” ilişki kurmasını ve yeni mücadele alanlarını da beraberinde getirmiştir.

Sonuç olarak, modernizmin rasyonel olanın “hayatta kalacağı” düşüncesinden yola çıkarak dinlerin yıkılacağı ön görüşünün aksine din, farklı konumlarda ve farklı boyutlarda toplumsalda var olmaya devam etmiştir. “Dünyevileşme insanların dini

¹⁷⁹ Mesut Hazır, “ Postsekülerliğin Gelişi: 21. Yüzyılda Sekülerliğin Sosyolojisini Yapmak”, *Akademik İncelemeler Dergisi* , C. 7, Sayı. 2, ss. 141-154, 2012, s. 146.

¹⁸⁰ İbrahim Keskin, a.g.e, s. 153.

¹⁸¹Mary Lane, “Community Development and a Postmodernism of Resistance”, ed. Bob Pease and Jan Fook, *Transforming Social Work Practise: Postmodern Critical Perspectives*, London, Routledge, 1999, s.145.

özlemine söndürememiştir. İnsanlar tarikatlar içerisinde yeni arayışlara girmiştir”¹⁸² Bütün bu gelişmelerden hareketle; modern sekülerizmin çöküşü tartışmaları paralelinde dini toplulukların ve hareketlerin yükselişinin ana nedenlerini postmodern dünya ile ilişkilendirerek örneklerle analiz etmeye çalıştım.

2.3.2 Din Eksenli İdeolojilerin Canlanması

Postmodern dönemin kimlik ve çoğulculuk tartışmalarında etnik/kimliksele öne çıkışlara ek olarak modern seküler anlayışın gerilemesi ile din eksenli hareketlerin de bu sürece benzer bir şekilde canlandığını görüyoruz. Ayrıca “ ‘üçüncü dünya ülkelerinde’ bugünkü anlamıyla milliyetçilik, bünyesinde sürekli olarak modernizasyona karşı olan güçleri barındıran bir ideoloji durumundadır.”¹⁸³ Bu nedenle salt bir modernleşmeye değil Doğu-Batı ekseninde gelişen, modernleşmenin taşıyıcısı olan bloğa karşı duyulan “öfke” de bazı dini ideolojilerin bu dönemde yükselişine ön ayak olmaktadır. Şüphesiz modernleşmeye duyulan öfke içerisinde milliyetçiliğe de eklemlenen bir yön vardır fakat ulus-devletlerin zayıflamasıyla arkasında bıraktığı “kültürel kodlara odaklanma” ve buradan bir ulus inşa etme süreci aslında dinsel canlanmanın temel taşıdır.

Modernleşme sürecinde hem geleneksel görülüp dışlanan hem de buradan alınıp türetilen semboller ve değerlerle bir kimlik ikamesine girmenin başarısız sonucu gelenekselle sıkı bağları olan din temelli ideolojiler için “yeniden doğuş”un portresini çizmektedir. Ayrıca yalnızca sosyal ve siyasal hareketlenmeler değil özellikle 1980 sonrasında sermaye çekmek ve dünya ekonomisini entegre olmak adına yapılan düzenlemeler de bu yeni oluşumları tetikleyen etkenleri içerisinde barındırmaktadır. “Ulus-devletlerin sosyal devlet olma niteliğini yerine getirememesi ve vatandaşların isteklerini karşılayamaması, sosyal ve ekonomik nedenlerden ötürü alt kimliklere

¹⁸² Ali Rafet Özkan, “ Yeni Dinin Hareketlerin Ortaya Çıkış Sebepleri ve Temel Karakteristikleri”, *Yeni Dini Hareketler: Tarihsel ve Dini Boyutlarıyla*, 1. Baskı, ed. Süleyman Turan ve Faruk Sancar, İstanbul, Açılımkitap, 2014, s. 31.

¹⁸³ P. Berger, vd, a.g.e, s. 185.

sarılmaları sonucunu doğurmaktadır.”¹⁸⁴ Örnek olarak, Türkiye’de 1980 sonrası Siyasal İslam’ın evrimi sürecinde bu nokta oldukça önemlidir.

“Yeni devletlerin ulus inşa etme politikalarında, gerçek, popüler bir milliyetçi coşku ile kitle iletişimi, eğitim sistemi, idari düzenlemeler ve benzeri yollarla sistematik hatta Makyavelci bir tarzda milliyetçi ideolojinin yaygınlaştırılmasını”¹⁸⁵ temel alan B. Anderson ve “hayali cemaatler yoluyla ulus kimliğinin kurgusuna dikkat çekmektedir. Anderson’un üzerinde durduğu modernizm ve ulus devletle ilişkili olarak tarihsel süreç içerisinde yaratılmaya çalışılan kimliklerin, postmodern dönemde büyüünün bozulması daha yerele odaklı ve cemaatlere uzanan bir süreci anlamlandırmak için gereklidir. “Şüphesiz dinin önem atfettiği cemaat postmodern yaklaşımdaki gibi “hayali cemaat” değildir. Kültürel yapılanması, sembolleri ve değerleri vardır. Bu itibarla üyelerini duygusal bağın ötesinde birleştirici öğelere daha çok sahiptir.”¹⁸⁶

Dinlerin varoluşlar kodlarından hareketle dini hareketlerden; Haynes’e göre, İslam’i gruplar mevcut sosyal, ekonomik ve siyasal düzeni “kademeli reformlarla, seçim zaferleriyle”¹⁸⁷ değiştirmeye çalışırken, “Hıristiyan fundamentalistler, İsrail'deki Yahudi köktendinciler gibi, aşırı liberalleşme ve sosyal ve manevi değerlerin gevşemesi olarak algıladıkları şeyleri tersine çevirmek isteyen muhafazakâr siyasi güçlerle yakından ilişkilidir.”¹⁸⁸ İslam’i hareketlerdeki modernizm ve kapitalizmin yıkıma uğrattığı ilişkilere benzer tepkileri duyan Hindu ve Budistler ise, “kültürel seyrelme ve yoksullukla hükümetin bozulduğuna inanıyor ve oldukça azaltılmış ulusal kimliklerinin yeniden elde etme arzusu ile karakterize.”¹⁸⁹ olma eğilimindedirler. Ayrıca dinsel canlanma yalnızca mürit sayısı fazla olan “büyük dinler”i değil, özellikle 1960’la başlayan süreçte yeni dinlerin ortaya çıkışına veya “küçük ölçekli dinlerin” dikkat çekmesi sürecini de içermektedir. Yeni Dini Hareketler(New Religious Movement, NRM) olarak adlandırılan bu hareketlere: “Kundalini Yoga, Tibet Budistleri, Yehova

¹⁸⁴ Furkan Şen, *Globalleşme Sürecinde Milliyetçilik Trendleri ve Ulus Devlet*, Ankara, Yargı Yayınevi, 2004, s. 246. Ayrıca Bkz. Gülten Kazgan, *Küreselleşme ve Ulus Devlet: Yeni Ekonomik Düzen*, İstanbul, Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2000, s. 185.

¹⁸⁵ Benedict Anderson, *Hayali Cemaatler: Milliyetçiliğin Kökenleri ve Yayılması*, 5. Baskı, çev. İskender Savaşır, İstanbul, Metis Yayınları, 2009, s. 129.

¹⁸⁶ Sarıbay, a.g. e, 1995, s. 110-111.

¹⁸⁷ Jeff Haynes, “Religion, Secularization and Politics: A Postmodern Conspectus, *Third World Quarterly*, Vol. 18, No. 4, pp. 709-728, 1997(September), s. 719.

¹⁸⁸ Haynes, a.g.e, s. 719.

¹⁸⁹ C. Ram-Prasad, “Hindutva İdeology: Extracting the Fundamentals”, *Contemporary South Asia*, 2 (3), pp. 285-309, 1993, p. 288; Haynes, a.g.m, s. 719

Şahitleri, UFO grupları, Afrikalı Karizmatik Kilise”¹⁹⁰ gibi oluşumları örnek olarak verebiliriz.

Sonuç olarak, postmodern dünyada “meta(üst)” kurguların yıkılışıyla “alt” kimliksel bağlar içerisinde dinler de kendilerine bu bağlamda önemli bir yer edinmiştir fakat bu konum, daha önceden de belirttiğimiz gibi çoğunlukla postseküler ivmeyi içerisinde barındırır. Ayrıca “seçeneklerden birisi” haline gelen dinlerin içeriklerini ve mensuplarını nasıl güdülediklerini de göz önünde bulundurmamızı gerekmektedir. Bu noktadan yola çıkarak ilerleyen bölümlerde İslam, sivil toplum, demokrasi, İslamcılığın içeriğini ve gelişimini irdelemeye çalışacağım.

2.3.2.1 Siyasal İslam Düşüncesi ve Türkiye’deki İzdüşümü

“İslamcılık, 1867-1873 yılları arasında Osmanlı aydınları tarafından geliştirilmiş bir ideolojidir.”¹⁹¹ Bugünkü anlamda ele aldığımız İslamcılık düşüncesinin tarihsel gelişimine baktığımızda; 1928 Müslüman Kardeşler¹⁹²’in kuruluşu ve 1941 yılında Pakistan’da ortaya çıkan Cemaat-i İslami hareketi ile yayılan bir alt yapıdan söz edebiliriz. Sonraki yıllarda dünyada ve Türkiye’de partileşen ve 1991 Körfez Krizi ve 11 Eylül 2001 yılları arasında tarihi fırsatı yakalama düşüncesinin temelinde, Asr-ı Saadet’e dayalı, tüm alanları kapsayan İslami bir düzenin özlemi yatmaktadır. Bu bakımdan İslamcılar ya da Siyasal İslam düşüncesi, “İslam’ın doğuşunun kendilerinin paradigmalarını oluşturduğunu düşünmekte ve putperestliğe, zulme karşı ayaklandıklarını söylemekte, hakiki bir İslami toplum düzeni kurmak, daha doğrusu böyle bir düzeni yeniden canlandırmak”¹⁹³ üzerinden hareket etmektedir. Bu noktada aslında İslam’ı ele alış biçiminin de farklılaştığını görmekteyiz çünkü dinin doğruluk

¹⁹⁰ Bkz. Judith Fox, “New Religious Movements”, The Routledge Companion to Study of Religion, ed. John Hinnels, New York, Routledge, 2010, s. 340. Ve Ali Rafet Özkan, “Yeni Dinin Hareketlerin Ortaya Çıkış Sebepleri ve Temel Karakteristikleri”, *Yeni Dini Hareketler: Tarihsel ve Dini Boyutlarıyla*, 1. Baskı, ed. Süleyman Turan ve Faruk Sancar, İstanbul, Açılımkitap, 2014, s. 31-35.

¹⁹¹ Mümtaz’er Türköne, *Siyasi İdeoloji Olarak İslamcılığın Doğuşu*, 2. Baskı, İstanbul, İletişim Yayınları, 1994, s.32.

¹⁹² Müslüman kardeşler, İhvan-ı Müslimin ya da düğer adıyla İhvanü’l Müslimin, Hasan El Benna tarafından kurulan İslami uyanışı amaçlayan bir harekettir. “Her konuda Sünnet-i Seniyye’ye uygun hareket etmeyi zorunlu kabul ettiğinden Sünni bir yoldur. Hayırlar üzerinde birleşme bağlılığı içinde Allah için sevmeyi ve gerektiğinde Allah için insanlardan yüz çevirmeyi esas kabl ettiği ve amel, kalp ve kişi arınmasını önemli gördüğünden Sufi bir harekettir.” Salih El-Verdani, *Mısır’da İslami Akımlar*, 1. Baskı, çev. H. Açar- Ş. Duman, Ankara, FCR Yayıncılık, 2011, s. 52.

¹⁹³ Bernard Lewis, *İslam’ın Siyasal Söylemi*, 2. Baskı, çev. Ünsal Oskay, İstanbul, Phoenix Yayınevi, 2011, s. 12.

iddiasının Tanrı'ya dayanmasından- 18. ve 19.yyda modernizm etkilerine paralel olarak- mevcut düzeni değiştirme üzerinden hareket eden "haklılık" nosyonunun öne çıktığını söyleyebiliriz.

Modernizmin ve onun argümanlarının hızla yayıldığı dönemsel şartlar karşısında İslamcı düşüncenin "geri kalmışlık" iddiasına yanıt ve Batı'yı İslam'a dönerek alt etme vurgusunun bir sonucu olarak "meşruiyet kaynağı" değişimi karşımıza çıkmaktadır. Osmanlı Devleti'nin son dönemlerinde karşı karşıya kalınan ekonomik, politik ve sosyal krizlerin çözümünde bir "kurtarıcı" ideoloji aranmasının İslamcılık düşüncesinin gelişmesine yardımcı olan en önemli güdüler olduğunu söyleyebiliriz. Dönem içerisindeki Batıcılık, Milliyetçilik ve hatta Sosyalizm ideolojilerine benzer şekilde İslami referansların giderek dünyevi alana yönelik "haklılıklar" araması bunun en net göstergesidir. Geleneksel İslam'ın aksine bu "yenilik" ve Siyasal İslam Tarık Zafer Tunaya'ya göre hem ideolojiktir hem de siyasaldır. "İdeolojiktir çünkü, müesseseler kuracak bir fikir ve inanç sistemi olduğunu iddia, gerçekleşmek için de sosyal bir hareketi davet etmektedir. Siyasaldır, çünkü topluluğa yani Osmanlı Devletini blok halinde muhafaza ve bütünlüğünü sürdürmek için de onu belli bir amaca yöneltmek ister."¹⁹⁴ Bu yaklaşımdan baktığımızda içerisinde sosyal hareket barındıran ve siyasal bir amaca göre güdümlenmiş İslamcılık düşüncesi, aslında modern terimlerle tanımlanan bir toplum, "yani toplumsalın, siyasalın ve ekonominin alanlarının farklılaştığı kabul edildiği bir topluma"¹⁹⁵ yaslanma gereğini de içerisinde barındırmaktadır. Aynı zamanda Berger'in dini canlanma konusunda söylemiş olduğu "üçünü dünya ülkelerinde" milliyetçiliğin moderniteye karşı çıkışta bir tepkinin yansıması olduğu düşüncesini, bu kapsamda ele alınabilir. Fakat İslamcılık düşüncesini yalnızca *oriente* ait bir milliyetçilik biçimi olarak ele almak son derece yanıltıcıdır. Talal Asad'a göre "İslamcılığın devlet iktidarı takıntısının milliyetçi fikirlere olan bağlılığından değil, modern ulus-devletin zorla meşru toplumsal kimlikler ve alanlar kurmaya çalışmasından kaynaklandığıdır...İslamcılık seküler bir dünyada yer almasına rağmen milliyetçiliğe indirgenemez."¹⁹⁶

¹⁹⁴ Tarık Zafer Tunaya, *İslamcılık Akımı*, 2. Baskı, İstanbul, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2007, s. 1.

¹⁹⁵ Oliver Roy, *Siyasal İslamın İflası*, 2. Baskı, çev. Cüneyt Akalın, İstanbul, Metis Yayınları, 1995, s. 56.

¹⁹⁶ Talal Asad, *Formations of Secular: Christianity, Islam and Modernity*, Stanford, California, Stanford University Press, 2003, s. 181

Siyasal İslam düşüncesinin, modernizm, ulus devlet ve dinin kültüre uzanan yönünde milliyetçi değerlere değinmesi dünyevi yönünün temel unsurlarıdır. Bu düşüncenin daha çok İslam hukuku ile ilişkilendirebilecek argümanları, aslında İslamcılığın, siyasete uzanan alanlarını da ortaya açık etmektedir. Selefi İslam anlayışlarından farkı tam da bu noktada karşımıza çıkmaktadır; bunlar: “siyasal devrim, şeriat ve kadın sorunu”¹⁹⁷dur. Bu hususta İslam’ın hem hukuki(fıkıh) hem de siyasal olarak farklı yorumları: Hasan El-Benna’ın halifeliğin kaldırılmasına tepki olarak kurulan İslami düzen ve sufilik temelli Müslüman kardeşler hareketi, Cemalettin Efgani’nin Muhammed Abduh’un ve Reşit Rıza’nın öncüsü olduğu içtihatın tanzimi, Kur’an ve Sünnet’e dönüşü hedefleyen modern dünyayla uyumlu Yeni selefi akımı, Seyyid Kutup’un “toplumu yukarıdan aşağıya İslamileştirmeyi amaçlayan”¹⁹⁸ devrimci düşüncelerine uzun uzadıya girmek istemiyorum. Fakat genel olarak devrim, şeriat ve kadın başlıkları Siyasal İslam’ın “yeniden canlanma” fikrinin taşıyıcısı konumundadır. İslamcılar, ulemanın Batı’lı modernizm anlayışla uzlaşısını, din ve devlet işlerinin kaçınılmaz olarak gerçekleşeceği düşüncesini, siyasal ve toplumsal alanlardaki eylemleri reddeden düşüncesine karşı çıkarlar. İslamcılar, aynı zamanda kadına, toplumsal-siyasal alanda “belirli sınırlarda” bir rol de verirler.

Osmanlı’nın içinde bulunduğu zor durumdan özellikle “hükümetin şaşırmış, ordunun perişan, iktisadi, “içtimai ve ahlaki durumların bozuk ve sarsık buldukları bir zamanda”¹⁹⁹, Siyasal İslam’ın modern ideolojilere benzer yönleri ve “kurtarıcı” ülküsünde İslami düzenin ve Asr-ı Saadete olan özlemin motiflerinin içeren İslamcılık, Tunus, Mısır, Cezayir, Türkiye gibi ülkelerde birebir aynı içeriklerle olmasa da bahsettiğimiz temel güdü çerçevesinde her ülkenin kendi kültürel kodları ile yorumlanarak modern bir ideoloji olarak ortaya çıktığını ve canlılık kazandığını söyleyebiliriz. Anlattığımız temel konjonktürel şartlar bağlamında ortaya çıkan ve gelişme gösteren Siyasal İslam düşüncesi daha iyi anlamak ve açıklamak ve çalışmamız için temel oluşturması adına, bu bölümde Osmanlı’da ortaya çıktığı dönemden 1980’lere uzanan süreç içerisinde, Türkiye özelinde gelişimini inceleyerek ilerlememiz uygun bir perspektif sunabilecektir.

¹⁹⁷ Roy, a.g.e, s. 56.

¹⁹⁸ Bkz. Ruşen Çakır, “İslami Hareketler, 21. Yüzyıla Girerken İslami Oluşumlar, İstanbul, Pendik Belediyesi Kültür Yayınları, 1996, s. 26.

¹⁹⁹ Tunaya, a.g.e, s. 2.

Siyasal İslam düşüncesinin modernizmle ilişkisini ve modern bir ideoloji olarak “kurtarıcı” imgesini taşıması aslında yine kendi tarihsel süreci ile yakından ilgilidir.

“Patrimonyal Osmanlı İmparatorluğunun modern devlete dönüşme sürecinde önemli bir dönüm noktası 1839’da ilan edilen Tanzimat reformlarıydı, Tanzimat özel mülkiyet hakkını tanıyarakve etnik dini kökenine bakmaksızın imparatorluğun tüm tebaasının kanun önünde eşit olduğu ilkesini getirerek, yeni bir düzenin kurulduğunu ilan etti. Tanzimatla birlikte, merkezden düzenlenen bir dizi gayri şahsi ve evrensel kural, geleneksel iktidar ilişkilerinin yerini almaya başladı. Bu şekilde başlayan süreç, vergi, askerlik hizmeti ve kamu istihdamı gibi konularda Müslümanlar ile gayrimüslimler arasında eşitlik ilkesini getiren 1856 Islahat Fermanı ile daha da ileri götürüldü.”²⁰⁰

Yukarıda anlatılan aslında modernizmin ekonomik, siyasi ve toplumsal argümanları ile ilerleyen bir sürecin temel kırılma noktalarını oluşturmaktadır. Gerçekleştirilmeye çalışılan reformlarla aslında temel amaç topraksal bağ yoluyla imparatorlukta yaşayan herkesi Osmanlı kimliği etrafında toplamaktı. Fakat kırsalda tarımla uğraşan Müslümanlarla, daha çok ticaretle uğraşan gayrimüslimler arasındaki, Müslümanların sosyal statüsü aleyhine sonuçlandığı düşünülen bir dizi hoşnutsuzlukların patlak vermesine neden olmuştur. Yeni Osmanlı düşüncesinin ortaya çıkışında etken olan bu bağlam, aslında Siyasal İslam düşüncesini şekillendiren mihenk taşı niteliğindedir. Yeni Osmanlılar devletin modernleşmesine karşı değillerdi aksine “Tanzimatçı devlet adamlarını, otokratik yöntemleri nedeniyle ve ukrumsal yenilikleri meşrulaştırmak için basit etkinlik kıstasından daha üstün bir ahlaki ilke bulamadıkları için eleştiriyorlardı.”²⁰¹

Yeni Osmanlılar, eleştirileri karşısında çözüm olarak da İslamiyet’i meşruluğun kaynağı olarak öne sürmüşlerdir. Osmanlı düşüncesi Siyasal İslam için bir temel olmanın yanında aslında modernizmi bu ideolojiye ekleyen bazı unsurların da ilksel birikimini oluşturmuştur. Yeni Osmanlılar, Batı’dan kaynaklanan ama ithal edilmesinin gerekli olduğunu düşündükleri fikirler İslami deyimlerle ifade etmeye çalıştılar. “Özgünlük”, “anayasal yönetim”, “demokrasi”, “parlamento”, ve “kamuoyu” gibi Batılı

²⁰⁰ Haldun Gülalp, *Kimlikler Siyaseti: Türkiye’de Siyasal İslam’ın Temelleri*, 2. Baskı, İstanbul, Metis Yayınları, 2014, s. 26.

²⁰¹ Şerif Mardin, *The Genesis of Young Ottoman Thought*, Princeton, Princeton University Press, 1962, s. 118; Gülalp, a.g.e, s.28

fikirleri İslami ilkeler üzerinden”²⁰² sunarak yeni bir perspektifin önünü açmışlardır. Bu açıdan bakıldığında, modernizmin unsurlarını İslami meşrulaştırma yoluyla alınması ya da Tanzimat’ın basit araçlarının yerine İslam’ın meşruluğun kaynağını oluşturması Siyasal İslam’ın şekillendiren temel noktalardan birisi olmuştur.

Önceki bölümlerde değinmiş olduğumuz, Siyasal İslam’ın, İslam’a yönelmeyle “kurtulma” amacı çerçevesinde şekillenen ideolojik yönünün de yine Yeni Osmanlıların “on dokuzuncu yüzyılda birçok İslami modernist hareketin ortak karakteristiğinde, yani İslam’ın “bozulmamış” kaynaklarına geri dönme”²⁰³ arzusu ile kesiştiğini düşünüyorum. Buraya kadar, İslamcılık düşüncesinin özet olarak içeriğini, ilksel birikimi-entelektüel mirasını ve ortaya çıktığı bağlamı inceledik. Bu noktadan sonra ise Türkiye Cumhuriyeti özelinde, İslamcılık düşüncesinin gelişimini, partileşmesini ve temel dinamiklerini ele alarak ilerlememiz gerekmektedir.

Osmanlılık düşüncesinin tarihsel süreç içerisinde, kendi amacının tersine komplikasyonlara yol açması, Fransız Devriminden sonra yükselen milliyetçiliği dizginleyememesi sonucunda pek çok etnik ve dini topluluğu barındıran imparatorluk hızla çözülmüş ve son bulmuştur. Miras kalan, topraklar üzerinde yeni ulus-devlet formları ortaya çıkmıştır. Türkiye, bu devletlerden birisidir. İdeolojik mücadele açısından ise özellikle geçmişte dinin farklı yorumlamalar ile siyaset içerisinde yer alması, milliyetçiliğin üstünlüğü ele geçirmesi gibi durumlar yeni devletin politikalarında da belirleyici olmuştur. Dönem tartışmalarında, modernizm-din ilişkisinde değinmiş olduğumuz benzer çıkışların varlığı buna en güzel örnektir. “Geri kalmanın” ve dağılmanın suçlusu uygulanan yanlış politikalar ve din olarak görülürken aynı zamanda dinin “siyasal kurtarıcı” olma ülküsüne olan inancın sonuçsuz kalması gibi nedenler de yeni dönemdeki gelişmelerin belirleyicisi olmuştur. Nitekim; “Türkiye, hiç şüphesiz, İslam dünyasında laikliğin en tavizsiz biçimde uygulanmaya çalışıldığı ülkedir. Türk modernleşmecilerinin iki savaş arasındaki dönemde yürüttüğü

²⁰² Gülalp, a.g.e, s. 28.

²⁰³ Şerif Mardin, *Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu*, 1. Baskı, çev. Mümtaz’er Türköne, Fahri Unan ve İrfan Doğan, İstanbul, İletişim Yayınları, 1996, s. 96.

politikaların ideolojik karşılığı olan Kemalizm, akademik literatürde ödünsüz laik reformlara işaret etmek için”²⁰⁴ kullanılmıştır.

Her ülkenin kendi kültürel birikimini saklı tutmak kaydı ile, diğer ulus-devlet inşası süreçlerinde olduğu gibi modernleşmenin taşıyıcısı olan temel argümanlar hızla devreye girmiştir. Sekülerleşme açısından ele aldığımızda, “Kemalist devrimin önemli hedeflerinden biri, İslam’ın siyasal bir araç konumundan çıkarılmasıydı.”²⁰⁵ Bu nedenle modernleşme ve din bağlamında ele aldığımız dini konumuna ilişkin benzer düşüncelerin neticesinde, “Kemalist yönetim İslam’ı siyasal bir tehdit olarak görüp seküler devletin denetimi altına soktu.”²⁰⁶ 1924 Mart’ında Halifeliğin kaldırılması ile başlatacağımız bu süreç, Siyasal İslam açısından büyük önem taşıyan bir dizi “sarsıntı”nın habercisi oldu. “Halifeliğin kaldırılmasının ardından, iki çok önemli yasa geçirildi. Bunlar, Şeiât ve Evkaf bakanlığının ve tüm dini düzenlerin(tarikats) ve içeriklerinin kaldırılmasıydı.”²⁰⁷

Dinin toplumsal işlevinin ve tarikatların Osmanlı’dan beri süre gelen cemaat bağlarının farkında olan Kemalist kadrolar, Aydınlanmacı felsefenin etkisinde, modern toplumda birey odaklı bir yaklaşımın konsolide olması için sekülerizasyonu ajandalarının temeline oturtular. Bütün bu seküler düzenlemeler; “Milliyetçi ideolojiye rakip olan İslamcı ideolojiyi sosyal tabanından koparmayı amaçlamaktaydı.”²⁰⁸ Belirtmekte fayda var, cemaatsel bağların güçlü olduğu “geleneksel toplumlarda”, her sosyolojinin kendine özgü koşullarını saklı tutmak kaydı ile, ulus-devletin kurulması ve modernleşmenin argümanlarıyla “ilerleme” fikri benzer düzenlemeleri içermektedir. Mutlak bilgidен hareket eden modernleşme sürecinden farklı farklı reçeteler beklenebilir mi? Konumuz açısından, Türkiye’de önemli gördüğüm, dinin sadece devletten ayrılması ile değil toplumsalda yaşama imkanı bulan birçok dinsel sembolün de yasaklanmasını içeren sürecin, özellikle sonraki yıllarda yönetime İslamcı tepkinin şekillenmesinde önemli bir faktörü oluşturmasıdır. Nitekim modernleştirici kadro, 1950

²⁰⁴ Elisabeth Özdalga, *İslamcılığın Türkiye Seyri: Sosyolojik Bir Perspektif*, 1. Baskı, İstanbul, İletişim Yayınları, 2006, s.53.

²⁰⁵ Gülalp, a.g.e, s.33.

²⁰⁶ S. 33.

²⁰⁷ Doğu Ergil, *Secularism in Turkey: Past and Present*, Ankara, Foreign Policy İnstitute, 1991, s. 57.

²⁰⁸ Sarıbay, a.g.e, 1985, s. 74.

yılına geldiğimizde siyasal, dinsel ve ekonomik anlamda pek çok taleple öne çıkan, “Demokrat Parti tarafından ağır bir yenilgiye uğratılmıştır.”²⁰⁹

Kemalist modernleşmecilerin aksine, dinin rasyonellik düşüncesiyle başa çıkamayarak yok olacağı düşüncesi gerçekleşmedi, aksine toplumda dinsel ve liberal değerlerle ilerleyen DP'nin iktidarı ile canlanma dönemine girilmiş oldu. “İlerici ideolojilerin itibar kaybetmeleri...köken ve kimlik kavramlarının birden bire yeniden belirlediği, yapısı bozulmaya uğramış toplumlarda, geçmişe geri dönüş özlemi içinde değil, ama yeniden kazanılmış bir kimlikle modernleşmeyi benimseme arayışı içinde, muhalif yeni ideolojilere boş bir alan bıraktı.”²¹⁰ Bu boşluk şüphesiz ki İslamcılık düşüncesi ile doldurulmaya çalışılacaktı. Fakat yaşanan bu durum radikal bir kopuşu akıllara getirmekten ziyade modernleştirici ulus devletlere duyulan yönetsel tepkinin bir sonucudur. Bu bakımdan; “Kemalizmin hegemonik olduğu dönemdeki İslamcı muhalefet büyük ölçüde Kemalizm ile aynı modernist varsayımları paylaşıyordu. Kaygıları aynıydı: Nasıl modernleşeceğiz?”²¹¹

Türkiye’de İslamcılığın benimseniş olduğu/sürdüdüğü modernleşme taraftarı olma durumu yalnızca tarihsel miras ve Kemalizmin modernleştirici yöntem yanlışlıkları ile ilgili değildir. Siyasal İslam’ın özellikle 1960-1980 yılları arasında çerçevesini çizen en önemli başlıklar: “komünizm tehlikesi”, dönemin ithal ikameci sanayileşme politikaları ve bunların sonuçları olmuştur.

Nasıl modernleşeceğiz? Sorusunun cevabı olarak 1961 Anayasası ile piyasaya devlet müdahalesinin önünü açan iç ve dış değişimlerin etkisiyle İslamcılık ideolojisi de benzer hassasiyetlerle “kalkınma” temalı bir hareket alanı yakalamıştır. Bu bağlamda, “İslamcılar her yerde sınıai kalkınmayı, kentleşmeyi, kitlelerin eğitimini, ve bilimsel eğitimi yüceltmektedirler. Bütün ülkelerin ezilenlerine sundukları şey, dışlandıklarını hissettikleri bu kalkınma ve tüketim dünyasına girebilme düşüdüdür.”²¹² Oliver Roy’un göz dolduran tabiriyle bu dönemde, “İslamcılık, şariat artı elektriktir.”²¹³

²⁰⁹ Özdalga, a.g.e, s. 55.

²¹⁰ Roy, a.g.e, s. 79.

²¹¹ Gülalp, a.g.e, s. 35.

²¹² Roy, a.g.e, s. 79.

²¹³ Roy, a.g.e, s. 79.

Yukarıdaki tanımlamalara ek olarak, “1961 sonrası siyasal ideolojilerin yaygınlaşmasını kolaylaştıran özgürlük ortamında milliyetçi ve sosyalist ideolojiler yanında dinci ideoloji de ön plana çıkmıştır.”²¹⁴ Bu açıdan dönemin hem ekonomik hem de sosyal kırılmaları içerisinde yer bulan İslamcılık düşüncesi, siyasal anlamda da “görünür” olma yoluna gitmiştir. DP ve Adalet Partisi(AP) içerisinde yer alan hareket, 26 Ocak 1970 yılında Milli Nizam Partisi adı altında partileşme yoluna gitmiştir. MNP’nin kapatılması sonrasında, Milli Görüş olarak da adlandırılan bu hareket, 11 Ekim 1972’de Milli Selamet Partisi(MSP) olarak Türk siyasal hayatına giriş yapmıştır. Partinin amblemi Siyasal İslam’ın 1960-1980 yılları arasının özeti niteliğinde, kulbunda kalp tasviri olan yukarı doğru duran bir anahtardır. “Erbakan, ambleme ilgili olarak; kalp şekli manevi kalkınmayı, diğer kısımlar maddi kalkınmayı temsil eder. Anahtar ağız kısmı da bayrak gibi siyasi zaferi temsil eder yorumunu yapar.”²¹⁵ Siyasal hayata İslam’dan nizam ve selamet kavramlarını milli sözcüğü ile bağdaştırarak ilerleyen İslamcılığın yeni partisi olan MSP, “bir yandan Kemalist elitin karşısında ikinci bir merkezin temsilciliğini üstlenirken, öte yandan geleneksel kitlelerin siyasete katılmasının, bu kitlelerin kimlik krizini çözmenin, sanayinin doğurduğu sosyo-ekonomik yoksunlukları gidermenin, bunların ötesinde İslami siyasal ideolojiye laik siyasal sistem içerisinde meşruluk kazandırmanın aracı olmuştur.”²¹⁶

Sonuç olarak, sistem içerisinde ve Kemalizmin kalkınmacı-planlamacı anlayışına benzer bir şekilde hareketlenme gösteren Siyasal İslam, sosyal adalet, maddi ve manevi kalkınmadan bahsederken aynı zamanda ahlaki nizamın Cumhuriyet’in devamlılığı için elzem görmekteydi. 1980’e kadar bu ekseninde ilerleyen MSP eksenli İslamcılık düşüncesi, kendisine özellikle küçük kent ve yerleşimlerde karşılık bulmuştur. “Kentlerin büyüklüğüne göre bakıldığında da, MSP büyük şehirlerde zayıf, CHP ise açık ara öndeydi.”²¹⁷ Bu durum aslında İslamcılığın etki alanının, söylemlerinin ve politikalarının ekonomik ve toplumsal tabanının ciddi bir göstergesidir. Bu noktayı akılda tutmak, sonraki yıllarda hem iç hem de dış etkenlerle birlikte yaşanacak olan

²¹⁴ M. H İbrahimoglu, *Milli Görüş Açısından Türkiye'nin Sanayileşmesi*, İstanbul, 1975, s. 88; Sarıbay, a.g.e, 1985, s. 97.

²¹⁵ Hulusi Şentürk, *İslamcılık: Türkiye’de İslami oluşumlar ve Siyaset*, İstanbul, Çıra Yayınları, 2011, s. 248.

²¹⁶ Sarıbay, a.g.e, 1994, s.65.

²¹⁷ Sarıbay, a.g.e, 1985, s. 55.

dönüşümleri ve İslamcılığın söylem-içerik farklılığını anlamak açısından oldukça önemlidir.

2.3.2.2 *İslam, Sivil Toplum ve Demokrasi*

Devlet-birey ilişkisine baktığımızda ise bu iki olgu arasındaki ilişki üzerine tartışmalar devletin ortaya çıktığı döneme kadar uzanmaktadır. Bu noktada, devlet-birey ilişkisinin tarihsel süreçte demokrasi, ulus devlet, liberal demokrasinin öne çıkması bağlamında dönüşüm geçirdiğini söyleyebiliriz.

Devlet, insan toplumunun olduğu yerlerde zorunlu olarak ortaya çıkan uzunca geçmişli, tarihsel bir kurum olduğuna göre tartışmanın tarihi de epey uzun demektir. Ancak bugün anladığımız, tartıştığımız anlamda sivil toplum-devlet ilişkisi modern dünyada ortaya çıkıp gelişen bir şey. Biliyorsunuz Orta Çağ boyunca, yaklaşık bin yıl boyunca Roma Katolik Kilisesi altında örgütlenmiş, parçalı bir siyasi güç dağılımı vardı. Devletler kilise karşısında fazla bir öneme sahip değildi. Fakat on altı, on yedinci yüzyıldan itibaren modernleşme sürecinin başlamasıyla birlikte yeni bir devlet, yeni bir ulus ve yeni bir ülke anlayışı ortaya çıktı. İşte bugünkü anlamda birey-devlet ilişkisinin tartışılmaya başlandığı dönem bu dönemdir. Her düşünce biçimi kendince bir ilişki türünü ortaya koydu. Sorunun birden fazla yanıtı olmakla birlikte, esasen modern dünyada geliştiğini söyleyebiliriz.²¹⁸

Ömer Çaha'nın devlet ve birey üzerine söyleşisinde bahsedilen ilişkiyel dönüşüm modern devletle-birey arasında gelişen "vatandaşlık" bağı üzerinden olmuştur. Vatandaşlık bağının oluşması ve gelişmesi ile birlikte modern-ulus devletler içerisinde birey, giderek öne çıkmış ve "hak" arayışı içerisinde konumlanmıştır. Bu hak arayışlarının ise çoğunlukla sivil toplum örgütleri aracılığıyla gerçekleştirilmesine yaslanan liberal demokratik bir formüleştirmeden bahsedebiliriz. "Sivil toplumu devletle kişiler arasında yer alan ve aynı anda hem kişiyi otorite ile ilişkilendiren, hem de dışıyı mutlak siyasi kontrolden koruyan; üretken bir kurumlar ağı- kilise, aile, klüp,

²¹⁸ Zehra Çam, "Sivil Toplum ve Tarihsel Gelişim Sürecinde Bireyin Yeri, Ömer Çaha İle Söyleşi", *Sivil Toplum Akademisi Dergisi*, 2009, s. 2.

lonca, dernek ve cemaatler- olarak tanımlayabiliriz.”²¹⁹ Bu bağlamda “liberal demokratikleşmenin başarıları sivil toplumun gelişmesine dayanır.”²²⁰

Devletten ayrı, bireyi otorite ile iletişime sokan ve ondan koruyan sivil toplum anlayışından yola çıkarak; İslam’da ve İslamcılıkta sivil toplum ve demokrasi tartışmalarına genel olarak baktığımızda; Gellner’in İslam’ın sivil topluma rakip olduğu yönündeki görüşü karşımıza çıkmaktadır. “Sivil toplum dinsel inancın özelleşmesini gerektirdiği halde İslamiyet laikleşmeye dirençlidir... İslamiyet bugünkü dinçliğini, modernleşmenin ve modernliğin yani sanayileşmenin ve sınai düzenin tanımlayıcı özelliklerine yönelik seçici eğilimin, küresel sınai modernliğin meydan okumasına sahiden yerel bir yanıt olmasına imkan tanıması gerçeğinden alır.”²²¹ İslam’ın yerel direncinin ve sivil topluma olan rakipliğinin, sivil toplumun “yokluğunun” despotluğa kapı araladığı düşüncesi Batı sosyolojisinde hakim olan anlayışı yansıtmaktadır. Bu düşünceye göre, “Müslüman toplumu, bağımsız şehirler, özerk bir burjuva sınıfı, rasyonel bürokrasi, yasal sorumluluk, kişisel mülkiyet ve burjuva hukuk kültürünü kapsayan haklar demetinden yoksundu.”²²²

Gellner’in İslam’ın içinde barındırdığı direnç mekanizmaları nedeniyle sekülerleşemeyeceği, evrensel sekülerlik ve rasyonelleşme savları üzerinden hareket edildiğinde İslam’ın sivil toplumun düşmanı olduğu sonucuna vardığını görmekteyiz.. İslam’ın ve yaşantısının homojen bir bütünlük olarak görülmesi bu düşüncenin en zayıf noktasıdır. Nitekim Elisabet Özdalga’nın Türkiye’de başörtüsü takan kadınlar üzerinde yaptığı çalışma oldukça dikkat çekicidir. Özdalga bu noktada,

“Kadınların aslında, dini bakışlarına rağmen, kararlarını dış baskılardan ziyade kendi inançlarına dayandırarak liberal bireyleri nasıl yansıttığını ve hareket ettiğini tasvir ediyor. İslamcı örgütlerin, bireylerin özerkliklerini inkar eden örgütlü, örgütlü olmayan örgüt(ipso facto community) olmadığına dikkat çekmekte. Kadınlar, bazen topluluk hayatına bağlılık özelliklerini

²¹⁹ Turner, a.g.e, s. 48.

²²⁰ Björn Beckman, “Demokratikleşmeyi açıklamak Sivil Toplum Üzerine Notlar”, *Sivil Toplum, Demokrasi ve İslam Dünyası*, ed. Elisabeth Özdalga ve Sune Persson, çev. Ahmet Fethi, İstanbul, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1998, s. 3.

²²¹ İlkay Sunar, “Sivil Toplum ve İslamiyet”, a.g.e, s. 12.

²²² Turner, a.g.e, s. 47.

sergiliyorlar, ancak mutlaka organik, kapalı, hiyerarşik ve otoriter bir Gemeinschaft²²³ değiller.”²²⁴

Türkiye’de türban üzerinden yürüyen sivil toplum olarak hareketlenmeye dikkat çeken Özdalga, buradan yola çıkarak Gellner’in aksine önemli bir vurgu yapmaktadır. “Başörtüsünün bir topluluğun çıkarlarına hizmet edebileceği doğrudur; Yine de bu her zaman böyle olmuyor. Gerçekte, topluluk yönelimi ve liberalizm arasında bir oyun yürüten İslami hareketi sürüyor. Bu önemli nedenden ötürü, örgütlerinin sivil toplum yapısı ile uyumsuzluğuna ilişkin karar yanlıştır.”²²⁵ Bu noktadan hareket eden Özdalga’ya göre, İslami örgütlenmeler cemaatçi tandanslı olabilir fakat cemaatçiliğin bütünüyle kontrolü ve nüfuzu altında olmak gibi bir zorunlulukları yoktur. “Bu yüzden sivil toplum kavramının Ortadoğu’daki temsilcilerinin meselesi daha ziyade, hem devlet hem de cemaatler karşısında göreceli bir özerklik sahibi aracı örgütler inşa etmektir.”²²⁶

Sivil toplumun devletten özerk tanımlanmasının aksine korunma ve hak talepleri doğrultusunda devletle işbirliği yapılabilmesi durumları B. Beckman’ın kimin özerkliği, kimin nüfuzu ve kimin devleti? sorularını da haklı olarak gündeme getirmektedir. Örnek olarak; “Tunuslu kadınlar, bezen tek parti düzenlemeleri içinde destekleyici bir rolü (örgütleri için) kabul ettikleri için, bölgenin diğer yerlerinden daha liberal aile yasaları elde ettiler.”²²⁷ Bu bakımdan ne bütüncül bir sivil toplum anlatısı ne de İslam açısından homojenlik temelli yaklaşımlar, tutarlı bir analiz için uygun değildir. Tunus’taki kadın hareketi örneği bunun kısa bir özeti niteliğindedir çünkü tek parti yönetimiyle yapılan bir işbirliği kadınların kendileri açısından liberal kazanımlara kapı aralamıştır.

Gellner’in yaptığı gibi İslam’ın temel karakteristik yönlerine, sonuca odaklı olmayan kimlik taleplerinin dile getirilmesi üzerinden hareket etmek İslam, sivil toplum ve demokrasi bağlantısını daha iyi açıklamak için oldukça önemlidir. Din temelleri ideolojilerin canlanması paralelinde ele alabileceğimiz ve özellikle modernleştirici

²²³ Cemaat(Alm.)

²²⁴ Ayşe Kadioğlu, “ Civil Society, Islam and Democracy in Turkey: A Study of Three Islamic Non-Governmental Organizations ”, *The Muslim World*, Vol. 95, No. 1, pp. 23-41, 2005, s. 26.

²²⁵ Elisabeth Özdalga, “Sivil Toplum ve Düşmanları”, s. 102; Kadioğlu, a.g.m, s. 26.

²²⁶ Ferhad İbrahim ve Heidi Wedel, *Ortadoğuda Sivil Toplumun Sorunları*, 2. Baskı, çev. Erol Özbek, İstanbul, İletişim Yayınları, 2007, s. 17-18.

²²⁷ AFTURD (Ouvrage Collectif), *Tunisiennes en devenir: La moitié entriere* Céres Productions, Tunus, 1992; Beckman, a.g.m, s.16.

yönetimlere duyulan tepkilerin sivil toplumu kucaklayan yönü ve bunların demokratik seçim zaferine veya devrime dönüşmesi oldukça önemlidir.

“1979'da İran monarşisini deviren islam devrimi, 20. yüzyılın son çeyreğinde modern otoriter bir siyasi sistemin ilk devrimlerinden biriydi. 1990'ların başında, bir diğer İslami hareket, İslami Kurtuluş Cephesi(FIS), Cezayir'deki otoriteryan Front de Libération Nationale (FLN)'yi, hükümet seçimlere izin verdikten sonra aşım geçti.”²²⁸ Ayrıca İslam'ın sivil toplumun düşmanı olduğu, devlet birey arasında varsayılan aracı mekanizmaların yokluğunun anti demokratik yönetimlerin sebebi olduğu düşüncesi aslında bu düşünce içerisinde var olan İslam'ın yerel direncinin etkisiyle otoriter olarak adlandırılan rejimlerin yıkılışına zemin hazırlamıştır. “Müslüman dünyanın birçok alanında, siyasi geleceği tanımlayan önemli konulardan biri, İslami diriliş güçleri ve demokratik siyasi sistemlerin gelişimi arasındaki ilişkidir.”²²⁹ Ortadoğu'da ya da İslam dininin çoğunluk tarafından kabul edildiği ülkelerdeki otoriter-askeri rejimlerin “geri çekilmesi”, İslamcılığın sivil topluma açılacak alanlardaki boşlukları doldurma yolunda ilerlediğini söyleyebiliriz. Bu bağlamda İslamcılar, “hem sivil toplum kavramının demokratikleşme sürecindeki çekiciliğinden yararlanmaya çalışıyorlar hem de yeniden adlandırma ve yeniden tanımlama yoluyla ona özgün, İslami bir nitelik kazandırmaya çalışıyorlar.”²³⁰

Sonuç olarak İslam, demokrasi ve sivil toplum bağlamında yalnızca İslam'ın temel karakteristik yönelimlerini dikkate almanın doğru olmayacağını söyleyebiliriz. Her ülkede farklı yönetim biçimlerinin, modernizasyon bağlamlarının ve kültürel kodlarının ve uygulamadaki politikaların pek çok alanda sivil toplumun şeklini etkilediğini, farklı direniş alanları ve biçimleri oluşturulabildiğini görmekteyiz. Nitekim, Hans Günter Lohmeyer'in Suriye'de “toplumun devletleştirilmesi” ile sivil toplumun boğulması, Gülistan Gürbey'in Türkiye'de “toplumun demokratikleşmesini ve çoğulculaşmasını bir hayli daraltan yasal ve anayasal hükümler”²³¹ nedeniyle sivil toplumun budanmışlığı örnekleri mevcuttur. Fakat örneğin; İran'da sivil toplum “bilindik” adlandırmalarla

²²⁸ John L. Esposito ve John O. Voll, *İslam and Democracy*, New York, Oxford University Press, 1996, s.3

²²⁹ Esposito ve Voll, a.g.e, s. 3-4.

²³⁰ İbrahim ve Wedel, a.g.e, s. 23.

²³¹ Gülistan Gürbey, “Türkiye'de Bir sivil Toplum Oluşumunun Önündeki Siyasi ve Hukuki Engeller”, İbrahim ve Wedel, a.g.e, s. 117.

değil sanattan üniversiteye kadar uzanan karşı kültürel faaliyetler yoluyla “İslami devlet otoritesinin altını oymakla ve devletin meşruluk zeminini sorgulamakla”²³² sivil toplumun yeni ifade biçimlerinin ortaya çıkmasını sağlamaktadır. Yine, Cilja Harders’ın, Carsten Jürgen’in ve Tanja Tabbara’nın çalışmalarındaki Mısır meslek birliklerinin bir sivil toplumun oluşturabilmesi ve Müslüman Kardeşlerle ilişki içerisinde palazlanmaları, İslam’ın sivil toplum boyutu ve yeni yorumları açısından dikkat çekici bir konumdadır.

Bütün bu görecelilik ve ülkesel farklılaşmalar ekseninde İslam, İslamcılık, sivil toplum ve demokrasi açısından önceki veya mevcut uygulamaların toplumsalda farklı direniş alan, biçim ve antagonizmaları, ilerde değineceğimiz sivil toplumun yapılandırılması hususlarında dikkate alarak bir perspektif sunmaya çalışacağım. Toplumsalda pek çok değişkeni içerisine alacak şekilde varlık gösteren, tek tip bir sivil toplum sıkışmışlığı veya devlet ilişkisi üzerinden ele alamayacağımız bu alanları radikal demokrasi özelinde irdelememiz gerekliliği üzerinde durarak açıklamaya çalıştım.

2.4 RADİKAL DEMOKRASİ VE YENİ DEMOKRATİK MÜCADELELER İÇERİSİNDE DİNİN KONUMU

Claus Offe’ye göre toplumun pek çok alanına uzanan farklı temalar, barış, çevre politikaları, insan hakları, “bireysel otonomi ve merkezi kontrole karşı kimlik vurgusu”²³³ gibi hatlardan ilerleyen yeni toplumsal hareket formları gerek oluşumları gerekse talepleri açısından geçmişteki hareketlerden önemli farklılıklar içermektedir. Bu farklılıklar; Hank Johnston ve meslektaşlarının yeni demokratik mücadeleleri postmarksist ve postmodernist eğilimler sergiledikleri yönündeki kanısına iten en önemli sebeptir. Bu bağlamda yeni toplumsal hareketler, “sosyalist ideolojinin,

²³² Aşgar Şirazi, “İran İslam Cumhuriyetinde Sivil Toplumun İfadesi Olarak Karşı Kültür”, İbrahim ve Wedel, a.g.e, s. 196.

²³³ Sefa Şimşek, “New Social Movements in Turkey Since 1980”, *Turkish Studies*, Vol. 5, No. 2, pp. 111-139,2004 , s.114.

modernleşme sürecinin, ulus inşasının, sekülerleşmenin, kentleşmenin, refah devletinin, dinin ve ahlakın geleneksel anlayışının eleştirisi olarak ortaya çıkmıştır.”²³⁴

Hank Johnston ve meslektaşlarının belirtmiş olduğu modernizmin ve modernleşmenin sorunsallarından yola çıkacak olursak yeni toplumsal hareketlerin içeriğinin yalnızca bir tek argüman etrafında şekillenen oluşumlar olmadığını belirtmemiz gerekmektedir. Modern ideolojilerin ve modernimin “getirilerinin” aksine “düşman”ın sınıf kavramın değil “baskın rasyonalitenin kendisi olduğu bu hareketler post-ideolojik olmaları bakımından oldukça önemlidir.”²³⁵ Tam da bu nokta, YTH’ler içerisinde dinin konumuna geçmeden önce, YTH’lerin radikal demokrasi özelinde ele almamızı sağlayan temel husustur çünkü belirli bir ideolojiye bağlanmanın yerini postmodern dönemde öznenin çoklu yapısı bağlamında farklılıkların önce çıktığı ve “neyin istenmediği”nin bilinciyle varlık bulan toplumsal hareketler almıştır. Eşitlik ve haklar çerçevesinde pek çok alanda karşılık bulan YTH’lerin yalnızca LGBTİ, çevre, barış taraftarı, nükleer karşıtlığı gibi oluşumları değil aynı zamandan etnik ve dinsel temelli hareketleri de kapsamına aldığını düşünüyorum. Aslında bu kanım Mouffe’un ve Laclau’nun “eşitlik ve hakların söylemi, kolektif kimlikleri yeniden yapılandırmada temel bir rol oynamaktadır. İnsanlar, eşitlik ilkesinin meşruiyetini bir alanda kabul ederse, diğer alanlara yaymaya çalışırlar”²³⁶ düşüncelerinden kaynaklanmaktadır.

Kendi fark ilişkileri içinde, eşitlik ve hak söylemi, radikal çoğulcuk ve görecelik temelindeki bu hareketleri, siyaseti kurumlara sıkıştıran anlayıştan ve yalnızca tek bir sınıf veya etnisitenin tekelinde düşünülen paradigmalardan sıyrılma açısından önemli görmekteyim. Postmodernizm, radikal demokrasi ve agonistik çoğulculuk başlıkları içerisinde incelediğimiz konulara uzun uzadıya girmek istemiyorum fakat radikal demokrasiyi hegemonik yapan, bu noktada bahsetmiş olduğumuz çeşitli mücadele temalarını birbirine eklemlenme süreci bağlamında ele almasıdır. “Mücadele çeşitli

²³⁴ Şimşek, a.g.m, s. 115. Ayrıca Bkz. Hank Johnston, Enrique Larana, Joseph R. Gusfield, “Identities, Grievances and New Social Movements”, *New Social Movements: From Ideology to Identity*, Philadelphia, Temple University Press, 1994, s. 3-35.

²³⁵Bkz. Claus Offe, "Reflections on the Institutional Self-Transformation of Movement Politics: A Tentative Stage Model,"; *Challenging the Political Order: New Social and Political Movements in Western Democracies*, (ed.) Russell J. Dalton ve Kuechler Manfred, Oxford: Polity Press, 1990, s. 232-50.

²³⁶ Laclau ve Mouffe, *Hegemony & Socialist Strategy: Towards a Radical Democratic Politics*, New York, Verso, 1985, s.39; Joel F. Handler, “Postmodernism, Protests and the New Social Movements”, *Journal of Law and Society Association*, C.. 26, S.. 4, ss. 697-732, 1992, s. 701.

politik alanlardan gelen çeşitli uygulamalardan ortaya çıkabilir. Bu, radikal çoğulculuk olacak çünkü çeşitli çıkarlar arasında gerekli bağlantı yoktur. Bütüncül bir konu olmadığından ve dolayısıyla ortak ya da toplu söylem yoktur (örn. Sınıf). Bunun yerine, çeşitli menfaatler arasındaki bağlantılar anlık(*from moment to moment*) olarak ifade edilmelidir.”²³⁷

Radikal demokrasi, agonistik çoğulculuk ve YTH’ler arasındaki kurmaya çalıştığımız bağlantı aslında sivil toplumun liberal ve modern tasvirinin de dönüşümünü zorunlu kılmaktadır. Modern ideolojiler, sınıflar, belirlenmiş konular ekseninde ilerleyen, aynılık üzerinden şekillenen, devlet-din-sivil toplum ayırımına dayalı yapının çözülmesi, YTH’ler ve agonistik çoğulculuk çerçevesinde ele alacağımız yeni bir sivil toplumsal anlayışının öne çıkmasını sağlamıştır.

“Devlet/sivil toplum ayrışımı, radikal çoğulcu demokrasi anlayışı içinde, özünde stratejik olan bir savdır ve bireysel ilişkilerin demokratikleştirilmesi sürecinde lokal ve mekansal siyasal eylemlerle(toplumsal hareketler tarafından harekete geçirilen) sivil toplumun kendi içinde, farklı kimliklerin kendilerine özgü varlık koşullarını koruyabilecekleri, kendilerine özgü söylemlerini günlük yaşama geçirebilecekleri ve etkinliklerini sürdürebilecekleri kurumsallaşmaya ve örgütlenmeye gidebilecekleri bir tarzda yeniden yapılanmasının önemini vurgular...Radikal çoğulcu demokrasi anlayışı, bu anlamda sivil toplumun farklılıkları tanıyıcı bir yapıya dönüştürülmesi sürecinin bir simgesidir.”²³⁸

Sivil toplumu yalnızca devletten özerk olmak anlamında ele alıp hareket edildiğinde aslında modernizmin “uyum” temelli ve indirgemeci iddiasını destekler bir konuma gelmiş olunur, Bu durumun karşısında radikal demokrasinin kendi savlarına uygun olarak farklılıkların tanınması ve eşdeğerlik zincirleri yeni demokratik mücadeleler açısından sivil toplumun yeniden yapılandırılması önemli olmakla birlikte, Sarıbay’ın deyişiyle “bir topluluğa bağlı ama bağımlı olmayan birey”²³⁹ tanımlamasıyla bireye uzanan yönün de ele alınması gerekmektedir. Bu sayede ne bireyi önceleyip farklılıkları “öteki/diğer” kalıbına sıkıştırarak yok saymış ne de sivil toplumun klasik vurgusu içerisinde despotizme kapı aralamış oluruz. Bu anlamda “demokrasinin radikalleşmesi, farklılıkları meşrulaştırır ama, onların ayrıcalık(imtiyaz)

²³⁷ Laclau ve Mouffe, a.g.e, s. 2; Handler, a.g.m, s. 701.

²³⁸ Keyman, a.g.e, s.74-75.

²³⁹ Bkz. Ali Yaşar Sarıbay, *Kamusal Alan, Diyalojik Demokrasi, Sivil İtiraz*, 1. Baskı, İstanbul, Alfa Yayıncılık, 2000, s. 55-56.

haline gelmesini önleyici bir tutumu, bireyler ve toplumlar arası sorumluluk gibi etik(ahlaki) bir zorunluluğu da doğurur.”²⁴⁰

YTH’ler, radikal demokrasi ve sivil toplumun yapılandırılmasına yönelik, bütün bu bilgilendirmeler ve ilişkisellik çerçevesinin ışığında dinin, özellikle radikal demokrasinin hegemonik eklemlenme savı bakımından “sınıf” gibi ayrıcalıksız bir konuma oturtulduğunu düşünüyorum. Ayrıca Alberto Melucci’nin emek-ermeye veya üretim-dağıtıma odaklı olmaktan ziyade “faaliyet gösterdikleri toplumsal ilişkiler sisteminin anlamını kırmak”²⁴¹ üzerinden YTH’leri kültür alanındaki çatışmalar çerçevesinde ele almasından hareketle, dinin bu alanda diğer hareketlerle birlikte canlanmasının, kimlik hareketlerinin bir parçası veya aktörü olmasının önünü açacağını söyleyebiliriz.

Geleneksel dönemdekini aksine lokal tepkilerden veya bahsettiğimiz gibi ekonomik ilişkiler temelindeki çatışmalardan beslenen hareketler yerine, YTH’ler içerisinde dinin postmodern dönemdeki “intikamı” olarak öne çıkan sekülerleşmeye duyulan tepkiler yeni hareketlerle tamamen olmasa da benzer “güdülleri” içermektedir. Modernizmin doğaya, toplumsal cinsiyete, cinselliğe ve pek çok diğer alandaki normatifiğine karşı duruşların yanında dinin bunlardan bağımsız olmamak üzere dışlanmışlığı, dini hareketlerin YTH’ler içerisinde tanımlanarak agonistik çoğulculuğun ve yeni sivil toplumsal yapılandırması sürecinde etkin olabileceği kanısındayım. Hangrove’nin gözlemlerinden hareketle²⁴² “din, insanları bildikleri labirent yollarını aşabilecekleri, yeni vizyonları keşfedebilecekleri ve insanları kendilerine yönlendirecek konuma getirmeleri için ideal bir konumdadır. Bununla birlikte, bu kapasite aynı zamanda dini olarak kabul edilmeyen, ancak dünyayı hareketlendirmek, düşünmek ve yorumlamak için yeni yollar yaratmak için yeni ritüel biçimlerle birleştirilebilecek perspektiflerde de mevcuttur.”²⁴³ Bu nedenle dini hareketler “mutlak”lığın reddi üzerinden ilerleyen postmodern dünyada, YTH’lerde konumlandırılabilir, aynı tabanı

²⁴⁰ Sarıbay, a.g.e, 2000, s. 56.

²⁴¹ Beckford, a.g.e, s. 144.

²⁴² Bkz. Barbara Hangrove, “Religion, Development, and Changing Paradigms”, *Sociological Analysis*, Vol. 49, No. 33S-48S, 1988, s. 46-47.

²⁴³ John A. Hannigan, “Social Movement Theory and the Sociology of Religion: Toward a New Synthesis”, *Sociological Analysis*, Vol. 52, No. 4, pp. 311-331, 1991, s. 327.

paylaşabilir, radikal demokrasinin eşdeğerlik zinciri savı içerisinde eklemleme yakalayabilir.



ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

3.TÜRKİYE'DE RADİKAL DEMOKRASİ VE REFAH PARTİSİ

3.1 TÜRKİYE'DE SİYASAL İSLAMIN POSTMODERN EVRİMİ: REFAH PARTİSİ

Türkiye Cumhuriyetinin kuruluşundan sonraki süreçte gerçekleştirilen Kemalist reformların bir kısmının temel ideali, özellikle Siyasal İslam'ın ortaya çıkış sürecinde egemen olan dinin siyasetle bütünleşen yapısını zayıflatmak veya ortadan kaldırmaktı. Aynı zamanda Osmanlı'dan devralınan miras içerisinde, Osmanlılar “kendi sosyo-ekonomik düzenini yeniden üretebilmek için feth edilen yerlerdeki yerel düzenlemelere, kurallara pek dokunmamıştır...bunun için Osmanlı sistemi Şeriat artı yerel örfi hukuk düzeni içerisinde yürümüştür.”²⁴⁴ Bu etkenler, erken cumhuriyet dönemindeki modernleşme süreci içerisinde, Şeriat'ın ve yereldeki kuralların tanzim ettiği bir düzenin yerinin evrensel değerler ve laiklik ile ikame edilmesi yönünde hızla adımlar atılması sonucunu doğurmuştur. Kısaca, “Kemalist kadronun laikleşme siyasası, sosyal alanda geleneksel düzenin ümmet yapısını kırarak bilimin rehberlik ettiği, “gayri şahsi” ilişkileri yerleştirmek”²⁴⁵ siyasal alanda ise, “laik bir siyasal örüntüyü, milliyetçiliği hakim kılmaktı.”²⁴⁶ Nitekim bu hedefler doğrultusunda 1980 yılına kadar konsolidasyon sağlanmaya çalışıldı fakat önceki bölümlerde anlatmış olduğumuz MNP ve MSP gibi partiler aracılığı ile Siyasal İslam'ın canlılığı görünürlük kazanmaya başlamıştı. Daha çok “rejimin ve küresel politikaların ideali” çerçevesinde hareket eden Siyasal İslam, 1980 sonrasında aşağıda izlerini süreceğimiz dönüşümlerin öznesi haline gelmiştir.

Türkiye'de 12 Eylül 1980 ile başlayan askeri yönetim, 1982 Anayasasının kabulü sonrasında 1983 yılındaki seçimlerle “son buldu”. 1982 Anayasası, “demokrasi ve anayasalcılığın denge içinde olduğu bir anayasal demokrasiden çok, seçilmiş organların hareket alanının, bir dizi askeri-bürokratik kurumun vesayetçi denetimiyle

²⁴⁴ Gencay Şaylan, *İslamiyet ve Siyaset*, Ankara, V Yayınları, 1987, s.41.

²⁴⁵ Mardin, “Yenileşme Dinamiğinin Temelleri ve Atatürk”, *Çağdaş Düşüncenin Işığında Atatürk*, İstanbul, 1983, s.42; Sarıbay, a.g.e, 1995, s. 42.

²⁴⁶ Sarıbay, a.g.e, 1985, s.73.

sınırlandırıldığı bir yarı-demokrasi görünümündedir.”²⁴⁷ Temelde, selevi olan anayasanın ön gördüğü gövelli özgürlük alanının ve planlı ekonominin “yönetilemezlik” olgusunun sebebi olarak görmesi ve yükselen sol, sendikal, öğrenci hareketlerini dizginlemek adına bu tür bir vesayetçi denetime kapı araladığını söyleyebiliriz. “1980 sonrası Türkiye’de ekonomik, siyasal, toplumsal ve ideolojik anlamda köklü bir değişikliğe yol açan üç temel faktörden bahsedebiliriz. 24 Ocak kararları, 12 Eylül rejimi ve 1982 Anayasası.”²⁴⁸ Bu mihenk taşlarından hareketle; siyasal, sosyal ve ekonomik anlamdaki “sıkışmışlıkları” aşma düşüncesi, liberal politikalar ekseninde küreselleşme dinamikleri ve postmodernizm çağrışımının da Türkiye bağlamında görünürlük kazanmasının ilksel adımlarını oluşturacaktır. Bu noktada anlatımımı, salt bir politik-ekonomik nedenselleştirmeler ve kaygılardan ziyade Türkiye’nin küresel ekonomiye eklemlenme çabaları, Körfez Savaşı ve Soğuk Savaş sonrası yeni dengeler, postmodern emareler, liberal politikaların yarattığı ülke içi değişimlerin Siyasal İslam’ın evrimi için ön ayak olduğunu vurgulayarak çalışmamı bu gelişmeler ekseninde temellendirmeye çalıştım.

24 Ocak kararları, 12 Eylül rejimi ve 1982 Anayasası’nın en temel güdüsü aşırı derece politize olmuş toplumu “sükuna” erdirmek ve liberal politikalarla hem içsel hem de dışsal ekonomik rahatlamayı sağlayarak dünyadaki refah devletinin çöküşü ve liberalleşmeye uzanan trendi yakalamaktı. Toplumun depolitizasyonu bu bakımdan oldukça önemliydi sol hareketlerin yanı sıra, bu bağlam içerisinde 1979 İran İslam Devrimi sonrasındaki süreçte, dinin devlet tarafından kontrolü de büyük önem arz etmekteydi. Nitekim; 1982 Anayasasının bu durum açısından en önemli verisi: “din ve vicdan hürriyeti başlıklı 24. Maddenin dördüncü paragrafında din kültürü ve ahlak eğitimini ilk ve ortaöğretim kurumlarında okutulan zorunlu dersler arasında saymasıydı.”²⁴⁹ Bu maddeye göre din eğitiminin devletin gözetimi ve denetimi altında yapılacağı açıkça ilan edilmekte idi. Aslında bu durum yeni bir formülasyon değildi, Soğuk Savaş döneminde “komünizmin yayılmasına” karşı “NATO’nun seçeneği,

²⁴⁷ Ergun Özbudun, *Anayasalcılık ve Demokrasi*, İstanbul, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2015, s. 107.

²⁴⁸ Ahmet Bora Tarhan, “Türkiye’de Postmodernizm ve Siyasal Değişim”, *Sosyal ve Beşeri Bilimler Dergisi*, Cilt 4, No 2, ss. 11-20, 2012, s. 17.

²⁴⁹ M. Emin Köktaş, *Din ve Siyaset, Siyasal Davranış ve Dindarlık*, Ankara, Vadi Yayınları, 1997, s. 210.

toplumsal kontrol amaçlı olarak İslamcılığı ve geleneği daha da güçlendirmek”²⁵⁰ yoluyla SSCB’yi çevreleme yönünde olmuştur. SSCB’ye karşı Batı’nın tutumu, 1979 İran İslam Devrimi sonrasında yükselen İslami hareketler, 1980’de Türkiye’de askeri darbe sonucunda dinin manipülasyonu yoluyla gerek liberalleşmenin açtığı tahribatın “iyileştirilmesi” gerekse depolitizasyon çabalarına araçsallık sağlaması 1980-1990 yılları arasında Siyasal İslam’ın yeni eklemlemelerine kapı aralamıştır. Türkiye’de Siyasal İslam’ın evrimine geçmeden önce bunu sağlayan dış etkenlere biraz daha değinerek devam edecek olursak daha uygun bir yol izleyebiliriz.

Soğuk Savaşın sonlarına doğru yaşanan gelişmelerle birlikte “İslamcılığın tarihi fırsat aralığı”²⁵¹ (1991- 11 Eylül 2001) da belirginleşecek ve postmodern bağlamda ele alacağımız yeni dönüşümlerin doğumuna şahitlik edeceğimize inanıyorum. Daha öncede belirttiğimiz gibi bu aralık yalnızca Siyasal İslam açısından değil, “modernitenin eleştirisini içeren ve otantiklik(sahicilik) iddiasını taşıyan “kimlik siyasetlerinin” dünya çapında yaygınlaştığı daha doğrusu sesini her zamankinden daha çok duyurduğu bir dönem oldu.”²⁵² Bu bakımdan hem iç hem de dışsal etkenleri göz önüne alarak ilerleyerek Siyasal İslam’ın Türkiye’deki “yeniden doğuşuna” bakmanın daha doğru bir perspektif sunacağını söyleyebiliriz.

Siyasal İslam’ın postmodern dönemdeki yükselişinde milat olan ilk etken, “Saddam Hüseyin liderliğindeki Irak’ın 2 Ağustos 1990’nda Kuveyt’i işgal etmesi”²⁵³ ile başlayan ve Soğuk Savaşın bitimini “müjdeleyen” 17 Ocak 1991 tarihli 1. Körfez Savaşı olmuştur. Bu olay, 1980’lerle belirginleşen kimlik hareketleri içerisinde, coğrafyadaki hareketlenmelerin anti-emperyalist tepkileri barındıran İslamcılık ekseninde şekillenmesinde önemli bir rol oynamıştır. Körfez Savaşından sonraki aylar içerisinde yine, İslamcılığın yeni şekli açısından önemli olan ve özellikle postmodernizmin tanımı başlığında ele aldığımız SSCB’nin dağılması ve Soğuk Savaş’ın bitişti ile devam eden bir süreci görmekteyiz. Körfez Savaşı nasıl ki İslamcılığın, antiemperyalist dayanağı “sol” hareketlerden ödünç almasına neden olduysa, “1990’da sosyalizm adına kurulan rejimlerin çöküşü ise, bir yandan

²⁵⁰ Erdoğan Aydın, *İslamcılık ve Din Politikaları*, 3. Baskı, İstanbul, Kırmızı Yayınları, 2006, s. 122.

²⁵¹ Bkz. Gülalp, a.g.e, s. 10-15.

²⁵² Gülalp, a.g.e, s. 9.

²⁵³ Baskın Oran, *Türk Dış Politikası: Kurtuluş Savaşından Bugüne Olgular, Belgeler, Yorumlar*, 2. Cilt, İstanbul, İletişim Yayınları, 2001, s. 254.

İslamcılığın büyüyeceği ciddi bir toplumsal boşluk yaratırken diğer yandan da emperyalizmin anti-komünist temeldeki İslamcı harekete olan gereksinimini de ortadan kaldıracaktı.”²⁵⁴ Bu açıdan her iki gelişme de küreselleşmenin çok boyutlu etkisine ek olarak İslamcılık akımının tarihi fırsat aralığının oluşması bakımında oldukça önemlidir. 16 Ocak 1991 akşamı “Yeni Dünya Düzeni”²⁵⁵ kurma demeci ile başlayan I. Körfez Savaşı ve SSCB’nin dağılması ile ivmelenen süreçte Siyasal İslam’ın da bahsetmiş olduğumuz postmodern doğumu gerçekleşmekteydi. Bu bakımdan;

“1990’larda SSCB yıkıldığı için ABD’nin İslam’ı komünizme karşı kullanması gibi bir durum söz konusu değildi. Bununla birlikte ABD bir siyasal etken olarak gördüğü Siyasal İslamcı hareketlerle bağlantısını bu dönemde de korumaya çalıştı. Bu bağlamda, Washington İslam’ı en katı biçimde yorumlayan Afganistan’daki Taliban rejimiyle bağlantı kurmaya çalışırken, Kafkasya’da Dağıstan ve Çeçenya’daki radikal sayılabilecek İslamcı gruplarla da bağlantılarını sürdürdü. Bunların dışında ABD asıl ilgisini ılımlı olarak tanımlanan İslami hareketlere yöneltti. Bu çerçevede Malezya, Tunus, Mısır, Cezayir ve Türkiye’deki İslamcı grup ve partilerin siyasal sürece çekilmesi gerektiğini savunmaya başladı. ABD’nin önde gelen Ortadoğu ve Türkiye uzmanlarından Graham Fuller’ın da öncülüğünü yaptığı bu yaklaşım, bu tür hareketlerin siyasal sistemin içine çekilerek içselleştirilmesine dayanıyordu. Böylece, İslamcı hareket iktidara taşınarak ılımlılaştırılacak ve Batı Avrupa’daki Hıristiyan Demokrat partiler gibi bir kimliğe bürünecekti. Bu süreç Türkiye’de Refah Partisinin iktidarı sırasında yaşandı.”²⁵⁶

Refah devleti uygulamalarından Refah Partisine uzanan süreçte 1980 sonrasında Türkiye, “ her şeyi devletten beklemeye alışmış bir milletin piyasayla terbiye edilmesi görüşünün benimsendiği bir dönemdi.”²⁵⁷ Böyle bir dönemde Siyasal İslam düşüncesi de MSP dönemindeki gibi devlet eliyle kalkınmacılık içerisinde sıkışmayacak kendi toplumsal tabanını ve kimliğini “dönemin ruhuna uygun” bir şekilde revize edecektir. Aynı zamanda 1960-1980 yılları arasında Türkiye’de dünyaya benzer adımları içeren sosyal demokrasinin adımları, yeni siyasal, toplumsal ve ekonomik düzen içerisinde büyük bir kriz içerisindeydi. Laclau’nun ve Mouffe’un radikal demokratik teorilerindeki

²⁵⁴ Aydın, a.g.e, s. 122-123.

²⁵⁵ Yeni Dünya Düzeni, ABD’nin Soğuk Savaş dönemindeki konumunun devamını ön gören, istikrarsızlığın baş düşman olarak ilan edildiği, “jandarma devlet” olma güdüsünü anlatmaktadır. Bu noktada George Bush’un Kongre’de yaptığı konuşması bunu özetler niteliktedir: “ Bu düzende hukukun hakimiyeti, orman kanununun yerini alacaktır....ölkeler özgürlük ve adaletle ilgili olarak paylaştıkları sorumlulukları yerine getireceklerdir.” Bkz. Robert W. Tucker ve David C. Hendrickson, *İmparatorluk Özlemi*, çev. Ahmet Asrar, İstanbul, Pınar Yayınları, 1995, s. 41

²⁵⁶ Oran, a.g.e, s. 302.

²⁵⁷ Ayşe Buğra, *Kapitalizm, Yoksulluk ve Türkiye’de Sosyal Politika*, 6. Baskı, İstanbul, İletişim Yayınları, 2013, s. 198.

hegemonik eklenmeye engel olarak gördükleri 1945 öncesi ve sonrasındaki sosyal demokrat hareketlerdeki keskin bir sınıfcılık düşüncesinin varlığıydı. Refah devleti uygulamaları ile sınıfcı anlayış esnetilse de, bu yaklaşım; demokratik derinleşmenin gerçekleştirilmesinden çok, Keynesçi, farklı kesimlerin sınıf çıkarları üzerinden tanımlandığı “ekonomik bir alternatif” olmadan öteye geçemedi. Bu anlamda, “hegemonik bir alternatifin bulunmamasının bir sonucu olarak, sosyal demokrasi kendisini, sendikalarla ayrıcalıklı pragmatik ilişkilerin ve her durumda her şeyi devlet düzeyinde getirilen çözümlere bağımlı kılan az ya da çok solcu teknokratik politikaların bir bileşimine indirgedi.”²⁵⁸ Oysa ki çalışma içerisinde temel aldığımız dönemselleştirme bağlamında (1980-1997) yılları içerisinde küreselleşme ve postmodern çizgiler giderek belirginleşmekte ve sosyal demokrasi bahsetmiş olduğumuz sebeplerin de etkisiyle, hareket kabiliyetini büyük çoğunlukla kaybettiği “sentezine” ulaşabiliriz.

“1960’lı yıllarda merkez sağın, 1970’lerde sosyal demokrasinin oy alanları olan kent çevrelerindeki gecekondu alanları, İslamcı RP’nin atılım yaptığı çevrelere dönüşüyordu.”²⁵⁹ Bu durum en temel göstergesi ise seçim sonuçları ve oyların coğrafi dağılımı üzerinde değişen dengelerdi. “Kentlerin büyüklüğüne göre bakıldığında MSP büyük şehirlerde zayıf, CHP açık farkla öndeydi.”²⁶⁰ Siyasal İslam’ın postmodern evrimine kapı aralayan, salt sınıf siyasetinin dönüt alamadığı alanlarda RP’nin yeni imajı ile öne çıkmasını oldukça önemli buluyorum. RP’nin ve temsilcisi olduğu Siyasal İslam’ın toplumun farklı kesimlerine ulaşabilmesinin önünü açan, geçirmiş olduğu bu dönüşümler “kimlik sunmasında” ve gelişmesinde etken olmuştur. Bununla birlikte RP’nin bu “yeni” ideolojisi ve söylemi MSP’den farklı olarak, kentlerde karşılık bulmuştur. Kent-kır ve sosyal demokrasi ilişkiselliği bizi “kesin” bir sonuca götürmese de Siyasal İslam’ın genişleyen, kendisine kimliğin çoklu yapısı içerisinde yanıtlar bulmasına ve bunun seçimlerde oya dönüşmesi hakkında bazı ipuçları sunduğunu söyleyebiliriz. Bu sebeple Siyasal İslam’ın çoğulculuk, yerellik ve dinsel bağlamında ele aldığımız bu yeni formunu anlamak adına RP’nin toplam ve kırsal-kentsel mahiyetteki oylarındaki hareketlenmelerini dikkate alarak ilerlemeye çalıştım.

²⁵⁸ Laclau ve Mouffe, a.g.e, 2012, s. 130.

²⁵⁹ Bkz. Tahire Erman, “Gecekondu Çalışmalarında Öteki Olarak Gecekondu Kurguları”, *European Journal of Turkish Studies*, 4 Mart 2015, <https://ejts.revues.org/85#toc>, (08.09.2017).

²⁶⁰ Sarıbay, a.g.e, 1985, s. 155-170.

Tablo 1

1973 Genel Seçimleri CHP-MSP Kır ve Kent Oy Oranları

Partiler	Toplam Oy Oranı	Kentsel Oy Oranı	Kırsal Oy Oranı
CHP	33.3	41.6	28.5
MSP	11.8	10.8	12.4

Kaynak: İlhan Tekeli, Raşit Gökçeli, 1973 ve 1975 Seçimleri: Seçim Coğrafyası Üzerine Bir Deneme, 1977, s. 138 ve Ali Yaşar Sarıbay, a.g.e, 1985, s. 160.

Tablo 2

1994 ve 1995 Seçimleri RP ve SHP+CHP (İstanbul, Ankara, Adana, İzmir, Bursa)

Ortalama Oy Oranları

Partiler	1994	1995
RP	16.8	17.7
SHP+CHP	19.2	11.2

Kaynak: Gülgün Tosun ve Tanju Tosun, “24 Mart 1994 Yerel Seçimlerinden 24 Aralık 1995 Seçimlerine: Siyasal Coğrafyaya İlişkin Gözlemler”, *Amme İdaresi Dergisi*, 29(1), 1996, s. 33-34.’ten derlenmiştir.

Özetle, küresel ekonomiye entegrasyonun sağlanmasına yönelik politikaların tüm alanlarda yaratmış olduğu bunalımın arttığı bu ortamda, “Türkiye’de yoksulluğu kontrol altında tutmaya hizmet eden mekanizmalar bir bir ortadan kalkmaya başladı.”²⁶¹ Bununla birlikte bu dönem, dinin toplumdaki tüm radikallikleri budayıcı yönünden ve uluslararası sistem içerisindeki itkilere hareketle Siyasal İslam’ın kendine alan bulması adına önemli gelişmelere sahne oldu. Özellikle 1990 sonrasındaki dış etmenlerin etkisiyle, cunta yönetiminin ön görüşünün aksine dinin devlet kontrolünde

²⁶¹ Buğra, a.g.e, s. 201.

manipülasyonu, İslamcılık akımının tarifi fırsat aralığında yeşermesinin ve yeni siyasallaşma alanlarının oluşmasının önünü açmıştır.

Önceki paragraflarda belirtmiş olduğumuz etmenlerin yanı sıra yine değinmiş olduğumuz küreselleşme sonucu modernizmin taşıyıcısı ulus devlet formunun da zayıflamaya başlaması Siyasal İslam açısından dönüşümün başlangıcını oluşturmuş, Türkiye’de de postmodern benzer etkilerin 1980 sonrası entegrasyon çabaları ile görünürlüğünü artırmıştır. Başka bir anlatımla, “Türkiye’nin her zaman ulaşmayı amaçladığı “evrensel” medeniyet son yıllarda dünya çapında sorgulanmaya ve Batı partikülarizmi olarak ifşa edilmeye başlamıştı. Batı’ya benzeme projeleri dünya ölçeğinde gözden düşmeye yüz tutmuş ve “otantik kültüre” dönme fikri daha çekici hale gelmişti.”²⁶² Bahsettiğimiz üzere otantik olana ya da ritüele rağbetin arttığı bir ortamda “dini enflasyon”²⁶³ kaçınılmazdı. Nitekim bu olgu, Türkiye’de hem siyasal sistemin hem de modernleşmenin belirleyicisi olan Kemalizm’e karşı Siyasal İslam’ın modernleşmenin şeklini tayin etme üzerinden ilerleyen politikasının kimlik siyasetine uzanan yeni bir forma kavuşmasıyla neticelendi. “Nasıl Batı’da modernizme dayalı ideolojilerin içine düştüğü kriz çok sayıda postmodernist kimlik siyasetine yol açıyorsa²⁶⁴, Türkiye’de de modernleşme projesinin krizi İslamcı kimlik siyasetine yol açtı.”²⁶⁵

Modernleşmeye ve ulus devletlere olan inancın sarsılmasının bir sonucu olarak bu kavramlarla özdeşleşmiş veya taşıyıcısı olan ideolojilerin de gerilemesini sağladı. Türkiye’de Kemalizm üzerinden okuyacağımız bu durum, Siyasal İslam’ın refah devleti sonrasında sosyal, ekonomik ve siyasal alandaki boşluklardaki hareketlerini anlamak bu açıdan büyük önem taşımaktadır.

²⁶² Gülalp, a.g.e, s.37.

²⁶³ Bkz. Tayfun Atay, “Sayenizde Din Elden Gidiyor”, *Cumhuriyet Gazetesi*, 26 Haziran 2017, http://www.cumhuriyet.com.tr/koseyazisi/768442/Sayenizde_din_elden_gidiyor_.html, (29.06.2017).

²⁶⁴ Bkz. Pauline Marie Rousenau, *Postmodernism and Social Sciences*, Princeton, Princeton University Press, 1992.

²⁶⁵ Gülalp, a.g.e, s. 56.

3.2 REFAH PARTİSİ VE İDEOLOJİSİ

MNP-MSP hareketinin devamı niteliindeki Milli Görüş eksenli üçüncü parti olan Refah Partisi, 19 Temmuz 1983 tarihinde kuruldu. Genel seçimler aynı yıl yapılmasına rağmen Milli Güvenlik Konseyi'nin kurucu adayları veto etmesi nedeniyle Refah Partisi bu seçimlere katılmadı. 1987 yılındaki erken genel seçimlerde ise Refah Partisi, “% 7.16 ile yüzde 10 barajı altında kalırken; 1991 genel seçimlerinde % 16.2 ile 62; ve son olarak 1995 genel seçimlerinde en yüksek oy oranına ulaşarak %21.38 ile 158 milletvekili ile temsil hakkını kazanmıştır. Aynı zamanda bu süreç içerisinde 1984 yerel seçimlerinde %4 ile 16, 1989 seçimlerinde %9.78 ile 74 ve 1994 seçimlerinde %19.09 ile İstanbul ve Ankara dahil 329²⁶⁶ Belediyenin yönetimini elde etmiştir.

Refah Partisinin yıllar içerisinde göstermiş olduğu, yukarı ivme ile hareket eden bu başarısında en temel akımı İslamcılığın oluşturduğunu söyleyebiliriz. Bununla birlikte Refah Partisini yalnızca dini ideoloji etrafında değerlendirmemiz doğru olmayacaktır. Parti programında temel amacını Türkiye’yi çağdaş uygarlığın üzerine çıkmak olarak açıklayan RP, bunu da “memleketin her alanda kalkınmasına, kültürel ve manevi gelişmesine gayret edeceği”²⁶⁷ ifadeleri ile özetlemektedir. RP’nin ideolojik yansımaları program içerisinde daha çok manevi ve milli değerler, aile başlıkları altında göze çarpmaktadır. İdeoloji açısından RP’yi sağın sağına iten; kendi geleneğinin yanı sıra, ANAP’ın merkez-sağ ve muhafazakar tabanın önemli bir kısmını kendi bünyesinde toplaması büyük önem taşımaktadır. İslamcılığın ana hattı oluşturduğunu söylediğimiz RP’nin *Milli Görüş* tanımlaması bu bakımdan içerisinde hem “milli” hem de “manevi” söylemleri öne çıkaran, ümmet ile millet arasında değişiklik gösteren bir tonu barındırır.²⁶⁸

RP’nin seçimlerde artan bir başarı sergilemesinde programının etkinliği tek başına belirleyici değildir. RP ideolojisinin şekillenmesinde ve hilafetçi ve yenilikçi kanatların etkin olduğunu söylemekle birlikte 1991 yılındaki başarının yakalanmasında yenilikçi kanadın adımları etkili olmuştur. Genel başkan yardımcısı Bahri Zengin, “bir süreden beri RP içerisinde bir değişim gerektiğini ve partinin, geleneksel cami cemaatinin dışına

²⁶⁶ Genel ve yerel seçim sonuçlarının diğer partiler ile karşılaştırmalı sonuçları için, Bkz. Ek (1,2).

²⁶⁷ TBMM Başkanlığı, “Refah Partisi Tüzük ve Programı”, Ankara, 1985, s. 36.

²⁶⁸ Bkz. Ruşen Çakır, “Refah Partisi”, *Yüzyıl Biterken Cumhuriyet Dönemi Türkiye Ansiklopesi*, İstanbul, İletişim Yayınları, Cilt 15, ss. 1264-1267,1996, s. 1265.

çıkması gerektiğini ısrarla savunuyordu. Ona göre bu geleneksel tabanla iktidara yürümek mümkün değildi, parti yeni kitlelere açılmak zorundaydı.”²⁶⁹ Zengin bu düşüncesini temellendirmek adına Türkiye’de Muhafazakarlar, Aleviler ve sosyalistlerle toplantılar düzenledi. Medine Vesikası²⁷⁰ndan yola çıkarak “Çok Uluslu Toplum” fikrini ortaya koydu. Bu projeye göre “Hz. Muhammed’in İslamın kuruluş yıllarında yaptığı gibi, her dini ve siyasi topluluk kendi hukuku içerisinde yaşıyacaktı. Mirastan evlenmeye ve ibadete kadar her alanda cemaatler, kendi anlayışlarına uygun bir hukuk içinde ilişkilerini sürdürmüşlerdir.”²⁷¹

Özellikle 1991 seçimleri öncesi başlayan ve geleneksel MNP-MSP geleneğindeki Milli Görüşçü anlayışı aşan bu yeni ideolojik çıpalar kendisini, adaylarda ve seçim afişlerinde göstermektedir. Ali Yaşar Sarıbay’ın ve Ruşen Çakır’ın kültürel popülizm, İslami popülizm ve postmodernizm bağlamında ele alarak açıkladığı bu dönüşümü bir sonraki bölümde ayrıntılandırarak aktarmaya çalışacağım.

3.2.1 Söylem

Siyasal İslam’ın RP’deki söylem değişikliğine gidişini açıklamadan önce Ali Yaşar Sarıbay’ın postmodernite ve tüketim kültürü üzerinden okuduğu İslami popülizmi anlamak ve RP’deki dönüşümü açıklamak adına yol gösterici olan şu cümlelerin önemini vurgulamak istiyorum.

“RP’ye yapılması gereken ilk saptama, bu partinin de Türkiye’de çok uzun bir modernleşme sürecine ilişkin yaşanan değişimlerden muaf olmadığıdır. Çünkü Milli Nizam Partisinden(MNP) itibaren RP’nin siyasi kimliği, modernleşmeye karşı; kendisini bu sürecin adeta dışında tutup, ona bulaşmamış; dolayısıyla anti-modern(ist) özellikte tanımlanmıştır. Oysa modernleşmenin yarattığı, postmodernleşmenin en üst noktaya vardığı, “tüketim kültürü”, her kesime olduğu gibi, RP’lilere de sirayet etmiş bulunmaktadır...RP’nin modernleşmeye bulaşmasının önemli bir sebebi, laik “yüksek” kültür

²⁶⁹ Oral Çalışlar, *Refah Partisi Nereden Nereye?*, İkinci Baskı, İstanbul, Pencere Yayınları, 1997, s. 63.

²⁷⁰ Medine Vesikası, Hz. Muhammed Mediyeye’ e gittikten sonra, şehirde yaşayan Yahudiler, Araplar ve Müslümanlar arasında imzalanan ve İslam’ın ilk anayasası olarak değerlendirilen bir anlaşmadır.

²⁷¹ Çalışlar, a.g.e, s. 64.

kesimlerinin bu partiye öteden beri atfettikleri “imaj”dır. Bu imaja göre RP, modern topluma hiç mi hiç uymayan arkaik, “aşağı” kültür mensuplarının partisidir. RP, bu dayatma ile adeta kendini savunmaya itilmiş; “modern” bir görünüm kazanmaya girişerek, meşruluğunu konsolide etmeye yönelmiştir. Böylece, bünyesinde “yüksek” kültür unsurlarını (tesettürsüz bayanlardan emekli generallere kadar) katarak “modernleşmeye” bulaşmış; modernleştikçe mensuplarına tüketim kültürü kalıplarına dayanan bir kimlik edinme yolunu açmıştır.”²⁷²

Seleflerinden farklı olarak RP’yi söylem değişikliğine iten postmodernizmin tüketim kültürü üzerinden “yeni” betimlemelerin, ritüele açtığı kapıdan oluşturulan imajların metalaşmasının yanı sıra yine postmodernizmin öne çıkardığı çoğulculuk ve “%99’u Müslüman Türkiye” gibi çoğunlukçu düşüncelerin RP’nin “catch-all” parti söylemine yönelmesinde önemli olduğunu düşünüyorum. MNP ve MSP, kendi geçmiş ve dönemsel şartlarına uygun olarak İslam’ın siyasal alanda varlığını savunma ve meşrulaştırma yoluna gitmişlerdir. “Her iki parti de bunu yaparken, İslama daveti değil İslam’ın politik tanımını yapmayı amaçlıyordu. RP ise söz konusu meşruluğu konsolide etmeyi hedefledi, bunun için kitlelere yönelmeyi esas aldı ve bunu modern politik araçları kullanarak yaptı.”²⁷³ Bu da hiç şüphesiz tebliğden propagandaya evrilen bir süreçte, postmodern dünya içerisinde yeni bir imajı yaratmayı ve seçmenin tüketimine sunmayı zorunlu kılmaktaydı. Bu bakımdan bahsetmiş olduğumuz RP’nin yenilikçi kanadının etkisiyle, “propaganda afişlerinde başı açık modern görünümlü kadınların dışında, hakkını arayan ve sömürü düzenine karşı çıkan işçiler, hayat kadınları, baskı ve işkenceye karşı çıkan ve özgürlük arayan aydınlar, çevre sorununu gündeme getiren kentliler boy göstermeye başladı.”²⁷⁴ Dönemin en temel vurgusu olan laiklik ise bu propagandanın içeriğine uygun olarak “laiklik, din düşmanlığı olmayıp bilakis din ve vicdan hürriyetlerini her türlü ihlalden koruyucu bir prensip olarak geliştirilmiş ve uygulama alanına konulmuş bir prensiptir.”²⁷⁵ şeklinde tanımlanmıştır.

²⁷² Sarıbay, a.g.e, 1995, s. 210-211.

²⁷³ Sarıbay, a.g.e, 2000, s.25.

²⁷⁴ Çalışlar, a.g.e, s. 62-63.

²⁷⁵ TBMM Başkanlığı, “Refah Partisi Tüzük ve Programı”, Ankara, 1985, s. 37.

Postmodernizm, din ve İslam etkileşimi açısından önemli verileri bize sunan RP'nin söylem değişikliğinin, özellikle kentte tutunmaya çalışanlara “kimlik sunma” üzerinde büyük etkisi olduğunu söyleyebiliriz. “Postmodernite modernitenin insanlığa kendisine (kaynaklarına) bıraktığı korkuları bir kenara bırakmadı; postmodernite yalnızca bu korkuları özelleştirdi.”²⁷⁶ Bu durum aslında bireyin kendisini güvene alacağı cemaatlere yönelmesindeki önemli bir etken oldu. Dinsel veya farklı türdeki cemaatler (hemşehri dayanışma grupları vb.) bireylerin “acıları”nı dindirmek adına dikkat çekerken aynı zamanda siyasal partiler açısından da kayda değer alanlar olmuştur. RP'nin bu cemaat ve örgütlenmelerle irtibatı ve söyleminin buralara uzanan boyutu kendisinin(RP) kitleselleşmesi açısından oldukça değerlidir.

RP'nin değişen söylemi yalnızca sosyal ve siyasal alanları değil aynı zamanda ekonomik perspektifi de kapsamaktadır. 1980 sonrası vazgeçilen “müdahaleci devlet” anlayışıyla paralel olarak, MSP'nin aksine RP serbest piyasadan yana tavır almıştır. “1980 sonrasında yeni birikim rejimi koşullarında gelişerek uluslararası kapitalizme eklemlenen, çatı örgütü MÜSİAD olan sermaye güçleri siyasal İslam'ın önemli bir dayanağına dönüşmüştür. Gelişerek hem ekonomide hem de siyasette etkisi artan bu kesim, bu dönemde büyük oranda RP'ye destek vermiştir.”²⁷⁷ Aynı zamanda bugüne kadar devlet tarafından çok az veya hiç desteklenmemiş kesimler de serbest piyasa koşullarında rekabet edebilmek adına RP'ye yakınlık gösteriyordu. “Anadolu kökenli, taşralı ama şu anda şehirlerde yaşayan çok iyi performans gösteren muhafazakar yeni bir tüccar ve sanayici sınıfı”²⁷⁸ bu kesimin önemli bir kısmını oluşturmaktaydı. Buradan hareketle, RP'nin yeni ticari burjuvazinin palazlanmasına yönelik, onlardan almış olduğunu desteğin yanı sıra “Adil Düzen” söylemi ile düzendeki bölüşümden “yoksun” kalmış kesimlere uzanan yeni bir propaganda mekanizmasının da varlık gösterdiği kanısına varmaktayız. “Özellikle gecekondularda, diğer partilerin dikkatini çekmeyen, yoğun etkinlikler yapıyor, şehrin kentli havasına alışmayan taşralılar, dini bir sığınak olarak görüyorlar, yönlerini RP'ye dönüyorlardı. RP taşralının kimlik bunalımını bu propaganda kampanyasında çok iyi kullandı.”²⁷⁹

²⁷⁶ Z. Baumann, *Intimations of Postmodernity*, London, Routledge, 1992, s. Xviii.

²⁷⁷ Nazlı Akpınar, Sinan Araman, “Din ve Kapitalizm Sarmalında Milli Görüş Hareketi”, *Praksis*, S. 26, ss. 77-99, 2011, s. 95.

²⁷⁸ Çalışlar, a.g.e, s. 83-84.

²⁷⁹ Çalışlar, a.g.e, s.68.

RP, toplumdaki farklı kimliklerin ve kimliğin çoklu yapısını dönemin ruhuna uygun olarak analiz edip buna uygun, çevrecilikten, özgürlük arayışına, sömürü düzenine karşıtlığından, devlet tarafından serbest piyasada desteklenmek isteyen küçük sermaye sahiplerine uzanan bir dizi söylemin bütünleştiricisi olmuştur. Sınıf savaşlarından kültür savaşlarına uzanan bu süreç içerisinde farklılıkların taleplerini dile getirmesi açısından RP, postmodern ivmelenmeyi -bilinçli veya bilinçsiz- bir biçimde söyleminin bünyesine eklemleyebilmiştir. Bütün bu durumların sonucunda Siyasal İslam'ın destek bulduğu sınıfsal taban da hem ekonomik hem de sosyal açıdan genişlemiştir. Bireylerin bu kimlik siyaseti söylemi içerisinde, “Siyasal İslamı desteklemekteki amaç ve güduları farklı olmakla birlikte, toplumun bu farklı kesimleri Kemalizme karşıtlık”²⁸⁰ üzerinden hareket etmişlerdir. Bu farklı toplumsal güçler; Kemalizme, bir İslami kimlik ile karşı koyma etrafında birleşmişlerdir. Ali Bulaç'ın belirttiği gibi, “hiç ummadığım, hiç beklemediğim, bugüne kadar hayatında hiç oy vermemi insanlar RP'ye oy verdiler.

3.2.2 Adil Düzen Anlayışı

“1980’li liberal yıllar, devlet politikaları aracılığıyla sınıf dengelerinin emek aleyhine, sermaye lehine döndüğü sermaye için “yüksek karlı” olan yıllardır.”²⁸¹ Ayrıca, “en üst gelir düzeyinde yer alan beşte birlik kesimin toplam gelirler içindeki payı 1987 yılında yüzde 49.9 iken, bu pay 1994’te yüzde 54.9’a çıktı. En alttaki beşte birlik kesimin payı ise 1987 yılındaki yüzde 5.2’li düşük düzeyinden, 1994 yılında daha da azalarak yüzde 4.9’a indi.”²⁸² 1960’lı yıllardan 1980’lere uzanan planlı ekonomiden 1980’den sonra “liberal” düzene geçişte oluşan bu kırılmalar; “sosyal adalet”, “adalet” ve “refah” kavramlarının politik sahada yeni yüzler ile alıcı bulmasına açık kapı bırakmıştır. Bu nedenle RP’nin yükselişinde adil düzen projesinin, dönemin taleplerine uygun bir alan yakaladığını söyleyebiliriz. Yukarıdaki veriler, “adalet ve “refah” kavramları üzerine oturtulmuş popülist bir söylemin ve (Erbakan’ın deyimiyle)

²⁸⁰ Gülalp, a.g.e, s. 59.

²⁸¹ Korkut Boratav, *1980’li yıllarda Türkiye’de Sosyal Sınıflar ve Bölüşüm*, 2. Baskı, Ankara, İmge Kitabevi, 2005, s. 42.

²⁸² Gülalp, a.g.e, s. 54.

“rantiyecilerin” eleştirilmesinin yoksullara ve mülksüzlere neden çekici geldiğini açıklamaktadır.”²⁸³

Partinin genel başkanı Erbakan, komünizmin karı ve özel mülkiyeti yasaklayan tavrı; kapitalizmin faizci ve tekelleşmeye evrilebilen yönlerinin elenerek; İslami bir formülasyon içerisinde bu “yeni düzen”in tanımını yapmaktadır. Buna göre, “Adil Ekonomik Düzen; ekonomik düzenin her noktasında sömürüye müsaade etmeyen, herkese hakkını veren, herkese karşı eşit davranan ve herkese fırsat eşitliği veren, herkesin faydalı, yapıcı faaliyetlerini destekleyen, ekonomik faaliyetleri teşvik eden, ekonomik gelişmenin önündeki lüzumsuz ve haksız engelleri ortadan kaldıran bir ekonomik düzendir.”²⁸⁴ Karın faizle sağlanması, rekabetin devlet müdahalesi ve tekellerle bozulduğu bir anlayışa karşıtlık Adil Düzen’in ekonomik olarak en temel noktaları oluşturmaktadır.²⁸⁵

RP’nin bu politikasında bir yandan teşvik etmesi gereken/teşvik bekleyen taşralı-taşradan göç etmiş küçük kentli sermayeyi elinde tutarken diğer yandan toplumun içerisinde bulunduğu yoksulluğa “İslami” çareler üretme üzerinden hareket ettiğini vurgulamak gerekmektedir. Kimliksel canlanmaya paralel, İslam’ın mevcut sistem karşısında alternatif olarak güç kazanmasının yanı sıra, dünyevi olanla uhrevi arasında bağ kurarak üretilen Adil Düzen söylemini bu açıdan da dikkate almalıyız. Nitekim, gerek İslami gerekse diğer çevrelerden bu duruma yönelik önemli tespitlerin geldiğini de belirtmek gerekir. RP’nin, ahlaki-dini, ekonomik, siyasi ve ilmi başlıklar altında ele aldığı Adil Söyleminin topluma ve ekonomiye dair projesinin “otoriter”²⁸⁶ olduğu aynı zamanda “İslam’ın kapitalizm açısından araçsallaştırıldığına”²⁸⁷ yönelik başlıklar öne çıkmaktadır. Bu konuya yönelik katkı sağlaması açısından 1980 sonrası kapitalizmin küresele açılan; yerel topluluklara, dinlere ve cemaat yapılarına sızan, onları direkt veya kendi bünyelerindeki rasyonelleştirmelerle “dönüştüren” ve sistemine katan bir yorumu da göz önünde bulundurmanız gerekmektedir.²⁸⁸ Bir yönüyle, Siyasal İslam’ın evrimini

²⁸³ Gülalp, a.g.e, s.54

²⁸⁴ Necmettin Erbakan, *Adil Ekonomik Düzen*, Ankara, Dergah Yayınları, 1991, s.17.

²⁸⁵ Bkz. Erbakan, a.g.e, s.17-18.

²⁸⁶ Bkz. Serdar Şen, *Refah Partisinin Teori ve Pratiği: RP, Adil Düzen ve Kapitalizm*, İstanbul, Sarmal Yayınevi, 1995, s. 103.

²⁸⁷ Şen, a.g.e, s. 26-27.

²⁸⁸ Bkz, David Haddorf, “Religion and Market: Opposition, Absorbtion or Ambiguity?”, *Review of Social Economy*, S. 58(4), 2000, ss. 483-504. ve Şen, a.g.e, s. 27-30.

ele aldığımız bu çalışma içerisinde 1980 sonrası dönemdeki küreselleşme, postmodernizm, tüketim ve liberalleşmeden unsurlarından Siyasal İslam'ın ari kaldığı ve yeni formülasyonlara gitmeden, RP'nin zamanın ruhu içerisinde bu denli başarılı olamayacağını düşünmekteyim. Aşağıdaki alıntı ile bu “ara bilgilendirme”yi tamamlayabiliriz.

“Dini kimliğin dönüşümünde, yükselen değerlerden en önemlisinin, yetinmemenin bir toplumsal değer haline gelmesi ve “bir lokma, bir hırka yeter” felsefesinin İslâmi kesimde geçerliliğini kaybettiğini göstermektedir. Müslüman toplumun orta sınıfındaki tüketim pratikleri yaşam tarzlarında temsil edilirken, İslâmi hayat tarzları modernleşmekte ve bu süreçte İslâmi aidiyetler ve kimlikler de dönüşmektedir. Bir başka ifadeyle, dindar orta sınıfta tüketim kültürü kapitalizmin doğasıyla birlikte hareket etmekte, bu durum İslâmcı hedeflerin Batılılaşmış isteklerle dolu bir kapitalizmle ne kadar iç içe olduğunu açığa çıkarmaktadır.”²⁸⁹

RP'nin MSP'den farklı olarak bir yanda özel sektörcü tavrı diğer yanda “sosyal adalet” nizamının sağlanması durumları arasında bir çelişki görüldüğünden, *Adil Düzen* eleştirisi oklarının sıkça hedefi olmuştur. Erbakan ise bu durumu şöyle özetlemekteydi: “Adil Düzen'in siyasi düzeni, ilmi düzeni ve dini-ahlaki düzeni, ekonomik düzenin yardımcısı ve teşvikçisidirler. Siyasi düzen ekonomiyi tanzim ediyorum diyerek tahrip edemez, ilmi düzen tam bir hürriyet, özerklik ve teşvik ile ilim ve teknoloji sahasındaki hızlı gelişmeleri sağlar. Dini-ahlaki düzen ise adeta topluma yararlı insan yetiştirmek için bir insan yetiştirme fabrikasyonu gibi görev yapar.”²⁹⁰ Siyasi, dini-ahlaki, ilmi ve ekonomik olarak bir bütünlük içerisinde tasvir edilen Adil Düzen anlayışı; Erbakan'a göre İslam'ın “adalet” anlayışı üzerinden temellenir. Aynı zamanda Yeni Toplumsal Hareketler bağlamında ele aldığımız, yereldeki sorunları veya yerelden evrensele uzanan bir tema içeren bu toplumsal oluşumlara seslenen söylemin, RP'nin Adil Düzen anlayışı içerisinde yer bulduğunu düşünmekteyim. Nitekim bu düzen projesi, yalnızca ekonomik anlamda bir “adaleti değil”, “manevi kalkınma, çevrenin korunması, yolsuzluğa son verilmesi, ademi merkezîyetçi idare, bireysel gelişimin desteklenmesi”²⁹¹ gibi başlıkları da bünyesinde barındırmaktadır.

²⁸⁹ Abdullah Özbolat, “Tüketim Bağlamında Dindarlığın Dönüşümü”, *Birikim Dergisi*, 12 Kasım 2014, <http://www.birikimdergisi.com/guncel-yazilar/1127/tuketim-baglaminda-dindarligin-donusumu#.Wd9vdluOPIU>, (20.09. 2017).

²⁹⁰ Necmettin Erbakan, a.g.e, 1991, s. 90.

²⁹¹ Gülalp, a.g.e, s. 65.

3.2.3 Demokrasi Perspektifi

“Osmanlı Devleti'nin son döneminde, "usul-ü meşveret" ve "hükümet-i meşruta" kavramları etrafında Ali Suavi, Ziya Paşa, Namık Kemal, Said Nurst, Mehmed Akif gibi aydınlar tarafından dile getirilen demokrasi tartışmaları ve İslam-demokrasi ilişkisi, Cumhuriyet döneminde aynı canlılıkla sürmedi.”²⁹² Sarıbay'ın daha çok, “İslam ile modernizmi meşrulaştırma” bağlamında açıkladığı bu durum cumhuriyet ve postmodern dönem Siyasal İslam-demokrasi tartışmalarını ele almak açısından bir temel oluşturmaktadır. Bu bağlamda ““İslam, terakkiye mani midir?" veya İslam ile demokrasi bir arada olur mu?" benzeri sorular, yönünü Batı'ya çevirme konusunda son kararı kesin biçimde veren ve laik bir yönetim yapısının gerekleri olarak nitelenen inkılapları hızla gerçekleştiren Türkiye Cumhuriyeti'nde bir anlamda yersiz ve zamansız hale gelmişti”²⁹³. Bu açıdan Türkiye’de demokratikleşme süreci okumaları ve Siyasal İslam’ın sistem içerisinde “yeşermesi olgularını RP’nin demokrasi perspektifini anlamada tarihsellik ile birlikte ele alınmanın daha uygun olduğunu öne sürebiliriz.

Yukarıda kısaca bahsetmiş olduğum kısa tarihselliğe paralel olarak; Siyasal İslamın ye Türkiye’de Siyasal İslam’ın temsilcisi olarak düşünebileceğimiz Milli Görüş hareketinin RP’ye kadar olan süreçliliği içerisinde, demokrasiye bir kavram ve yönetim şekli olarak öncelikli bir yer verilmediğini görmekteyiz. Zira Siyasal İslam açısından dönem içerisinde temel unsur, İslam-demokrasi tartışmalarının ötesinde İslamın veya dinin siyasal sistem içerisinde varlık göstermesidir. Kemalist laiklik tanımı çerçevesinde din referanslı bir partinin siyasal sürece katılımının “uygun” görülmemesi, daha önce belirttiğimiz gibi MNP VE MSP oluşumlarını; siyasal süreç içerisinde İslama “meşru”luk kazandırmaya iten temel bir gayret içerisinde sokmuştur. Bu partiler yoluyla, “Milli Görüş Hareketi, sonuçları itibariyle, içlerinde Nakşibendiliğin hemen hemen bütün kolları, Nurculuğun bir kısmı, bazı Süleymancılar ve Anadolu'nun herhangi bir tarikat veya cemaate doğrudan bağlı olmayan orta sınıf dindarlarının bulunduğu geniş bir toplum kesiminin demokratik sürece katılmalarında rol oynamıştır.”²⁹⁴

²⁹² Mücahit Küçükylmaz, a.g.e, s.69.

²⁹³ Küçükylmaz, a.g.e, s. 70.

²⁹⁴ Küçükylmaz, a.g.e, s.24.

Demokrasinin “kendisine” yönelik, “1960 sonrası Mısır, Pakistan ve İran kökenli çağdaş İslamcı yazarların eserlerinin çevrilmesi birlikte oluşmaya başlayan”²⁹⁵ ve demokrasinin ilahi bir ideolojik temeli olmaması bağlamında gelişen itirazlar, 1980’li yıllara kadar MNP-MSP özelinde pek çok nedenden dolayı öne çıkamadı. İran İslam Devrimi sonrası İslami canlanmayla bağlantılı olarak ise 1980’li yıllar, Türkiye’deki anti-demokratik uygulamalarla da temellendirilen, demokrasinin “Allah’ın egemenliğine şirk koşma” özelinde ele alındığı bir dönem olmuştur. Bu durum çok uzun sürmedi. Türkiye’deki hızlı liberalleşmeden, daha önce kısaca bahsettiğimiz İslam ve kapitalizm temelindeki gelişmelerle de ilişkili olarak, 1990’larla birlikte İslami Liberalizmle birlikte çoğulculuk temelinde ele alınan değerlendirmeler hız kazanmaya başladı. Nitekim, bu analiz üzerinden, “Özal etkisinden, dindarların da tüketim toplumuna büyük bir şevkle eklemlediklerini anlamak gerekiyor. Uzun bir süre Türkiye toplumunun “üvey evlatları” muamelesi gören dindarlar bu eklemleme süreciyle birlikte statülerini diğer yurttaşlarla eşitlenmiş oldular.”²⁹⁶ Dönem içerisinde sonraki adımlar içerisinde de sivil toplum ve çoğulculuk düşüncelerinin yanı sıra İslami çevrelerde önemli bir yere sahip olan Kürtler bağlamında “demokrasi çerçevesinde çözüm” anlayışı bir çok İslamcı açısından savunulur oldu. 1990’larla birlikte başlayan radikal söylemin yerini “liberalleşmenin etkisiyle demokrasiye bakış, genel olarak, Çakır’ın tespitiyle “beşeri ideoloji” olmaktan ziyade “yetersiz” olmaya evrilmiştir. Bu durumu ve tarihselliği dikkate alarak RP’nin geliştirmiş olduğu söylemlerde demokrasinin konumu ve demokrasiyi, İslami devlet için argüman haline getirip getirmediğini incelemeye devam ederek açıklamaya .

Ergun Özbudun’a göre RP’nin İslami bir devlet kurup kurmamayı amaçladığı düşüncesi açık değildi. “halka açık bazı organizasyonlar içerisinde parti, “gerçek” demokrasiyi oluşturduğunu/oluşturacağını iddia etti fakat parti elitleri “gerçek” demokrasiden ne anladıklarından hiç bahsetmediler.”²⁹⁷ Bu husus, Şeriat düzeninin tesisi olarak “gerçek” demokrasi veya çoğunlukçu²⁹⁸ bir demokrasi anlayışının belirtisi olarak yorumlandı. Bu konuda, Erbakan’ın demokratikleşme ile ilgili söyleşi içerisinde,

²⁹⁵ Ruşen Çakır, *Ne Şeriat Ne Demokrasi: Refah Partisini Anlamak*, 1. Baskı, İstanbul, Metis Yayıncılık, 1994, s. 111.

²⁹⁶ Çakır, a.g.e, 1994, s. 114.

²⁹⁷ Ergun Özbudun, “From Political Islam to Conservative Democracy: The Case of the Justice and Development Party in Turkey”, *South European Society and Politics*, S.11, No. 3-4, ss. 543 – 557, s.544.

²⁹⁸ Bkz. Öbudun, a.g.m, 2006.

“demokrasi ve çoğulcu demokrasi arasında ayırım yapan Erbakan’a göre Türkiye’de “gerçek demokrasi” yerine “hile rejimi”, “çoğulcu demokrasi” yerine de “tahakküm düzeni” yürütülmektedir.”²⁹⁹ cümlesi dikkat çekmektedir.

RP’deki kurmayların ve bazı İslamcılarının “çok hukuklu toplum” olarak demokrasiye veya demokrasi içerisinde alternatif olarak öne sürdükleri “çoğulculuk”un içeriği bu bakımdan oldukça önemlidir. Buna göre “söz konusu model, cemaatin devlete üstün olduğunu vaaz eden İslami ilkeye uyararak, demokrasilerde rastlanan çoğunluğun azınlığı yönetmesi ilkesi yerine her topluluğun kendi inanç sistemine göre yönetileceği bir “çoğulculuk” düzeni getirmeyi öngörür.”³⁰⁰ Dünyada yaşanan çokkültürlülük tartışmaları içerisinde RP kurmayları tarafından dillendirilen çok-hukuklu toplum taasisi buna en güzel örneklerden birisidir. “İslamcı görüşe göre, bu modelin temelinde, topluluğun devletten daha önemli olduğu inancı yatar. Bu nedenle çoğunluğun egemenliği anlamına gelen demokrasi rejimi yerine her topluluğun kendi kurallarıyla yaşayabileceği bir çoğulculuk rejimi getirilmelidir.”³⁰¹ Fakat bu durum, Ruşen Çakır’ın tespitiyle iktidara yaklaştıkça artan pragmatizm neticesinde püriten köklerden uzaklaşmayı tetiklemiş ve “yüzde 99’u Müslüman” olan ülke için çoğunlukçuluğa uzanan ve yine Çakır’ın “Mevdudi’nin teo-demokrasisi”³⁰² olarak adlandırdığı duruma benzer yansımaları beraberinde getirmiştir.

RP özelindeki demokrasi eleştirileri, söylemsel pratikler üzerinden ilerleyen “teorik” tartışma ve tespitler yukarıdaki şekillerde ilerlemekte iken, RP’yi “demokrasi eşittir temsil” düzlemine iten nedenleri de dikkate almamız gerekmektedir. Hiç şüphe yok ki bu durum liberal demokrasinin krizleri bağlamında ele aldığımız nedenlerle oldukça ilintilidir. RP’nin hem kendi ideolojik kökleri hem de pragmatizme neden

²⁹⁹ Çakır, a.g.e, 1994, s. 121.

³⁰⁰ Güllalp, a.g.e, s. 96.

³⁰¹ Güllalp, a.g.e, s. 159.

³⁰²Ebu’l Ala el-Mevdudi’ye göre teodemokrasi, “Allah’ın egemenliği ve insanın hilafeti olarak özetlenebilecek iki temel ilkeye dayanır. Allah’ın emirlerini ön plana çıkardığı ve onlardan sapmayacağı için “teokratik” olarak adlandırılabilir. Aynı zamanda, her müslümana yeryüzünde Allah’ın iradesini gerçekleştirecek temsilci statüsü verdiği ve cemaat içinde sürekli bir şura ön gördüğü için de “demokratik”tir” Çakır’ın asıl üzerinde durduğu ve RP analizi açısından önemli olan ise, Mevdudi’nin bu düşüncesinden hareketle, “Hindistan’da Müslümanlar azınlıkta olduğu için demokrasiye karşı çıkan Mevdudi, Pakistan’da çoğunluktaki Müslümanların, gayri Müslimlere “zımni” statüsü tanıyıp ikinci sınıf vatandaş muamelesi yapmalarını hem İslam’a hem de demokrasiye uygun bir tutum” olarak savunmasıdır. Bkz. Çakır, a.g.e, 1994, s. 123-124. Ayrıca Bkz. Ebu’l Ala el-Mevdudi, *İslam’da Hükümet*, 3. Baskı, çev. Ali Genceli, İstanbul, Hilal Yayınları, 2016.

olan “seçimde çoğunluğu ele geçirme”, durumu kendisini pratik olarak da yıllar içerisinde göstermiştir. Nitekim, önceki dönemlerde daha çok meşruluk kazanma, cemaat temelli yapıların veya dindar bireylerin “sisteme” demokratik katılımına kapı aralayan Siyasal İslam, RP’de “catch all” propagandası yoluyla toplumsal tabanı genişletmeye yönelmiştir. Bu durum “RP’yi büyümeden çok “şişmeye” itmiştir. Bu, aynı zamanda, RP’yi “seçime endeksli” hale getirmiş; RP için demokrasi bir amaçtan çok, bir araca dönüşmüştür.”³⁰³

“Saadet Nizam”³⁰⁴a ulaşmak için, Erbakan demokrasiyi şu şekilde tanımlamaktadır: “hiç unutmamak gerekir ki demokrasi bir vasıttır. Gaye değildir. Gaye ‘Saadet Nizam’ının kurulmasıdır. Yoksa siz demokrasi adı altında o onu seçer, bu bunu seçer dersiniz ama bu seçimlerden sonra kurulan ve yürüyen nizam netice itibariyle bir Zulüm Nizamı olursa, o seçmenlerin ve şekillerin bir kıymeti kalmaz”³⁰⁵. Aynı zamanda DEP(Demokrasi Partisi)’lilerin dokunulmazlıklarının kaldırılması, RP teşkilatı içerisinde kadın üyelerin genellikle olmaması³⁰⁶, yoksullardan oy almasına rağmen onların temsilcilerinin yükselişine izin vermemesi³⁰⁷ gibi hususlar RP’nin demokrasi anlayışına yöneltilen temel konu başlıklarından birkaçıdır.

Demokrasinin konumunun yukarıdaki şekilde verilmesine ek olarak RP’nin demokrasi perspektifi içerisinde modernleştirici sekülerizme karşı çıkışları da birlikte değerlendirmemiz gerekmektedir. Postmodern etkiler, burada RP’nin laiklik tanımlamaları üzerinde kendisini açığa vurmakta ve laikliğin Türkiye’de “egemen olan anlayışın ve laiklik adına yapılan uygulamaların taklitçi zihniyetin ürünü olduğu... teokrasi, laiklik ve Bizantinist”³⁰⁸ modeller, Batı kökenli kavram ve uygulamalar olarak

³⁰³ Çakır, a.g.e, 1994, s. 85.

³⁰⁴“Saadet Nizam” kavramı ile ifade edilen, İslamiyet’in ilk yıllarındaki döneme, yani “Saadet Asrı”na atf ile , o dönemi yeniden kurma hayalinin kavramsallaştırılmasıdır. Gülalp, a.g.e, s. 95.

³⁰⁶ Bkz, Çakır, “Refah Partisi”, 1996, s. 1266.

³⁰⁷ Çakır, a.g.e, s. 129.

³⁰⁸ Siyasal otoritenin veya devletin dini kendi kontrol ve himayesine alması. Türkiye’de “kamil laiklik” ve dinin devlet kontrolünde olması durumu özellikle, İslamcılık açısından önemli bir isim olan Abdurrahman Dilipak tarafından eleştirilmektedir. Dilipak’ın şu sözleri durumu özetler niteliktedir: “Sınırlarını devletin belirlediği bir din anlayışı laik bir yaklaşım olamaz. İslama bir şey ekler, ya da çıkarırsanız, dinden bir şey kalmaz” Bkz. Abdurrahman Dilipak, *Laik Demokratik Cumhuriyet İlkelerine Bağlı Kalacağıma*, İstanbul, Risale Yay., 1990, s. 15.

görülüp... devlet denetiminde bir dinin yaratılmaya çalışılması”³⁰⁹ üzerinden bir gerekçelendirmeye gidildiği görülmektedir. Bu söylem “karşısında”, özellikle Mısır, Ürdün, Pakistan gibi ülkelerde hızla yükselen İslami partilere paralel olarak ve özellikle Cezayir’de FIS’ın serbest seçimlerde göstermiş olduğu başarı bu ülkelerdeki mevcut yönetim anlayışlarının büyük tedirginliği ile sonuçlanmıştır.

Durum, Türkiye’de de benzer ivmelerle hareket etmiş ve RP’nin “demokrasi”yi kaldırıp şeriatı getireceği yorumları had safhaya çıkmıştır. Fakat bu noktada Türkiye’de şeriatın getirilmesi, ordunun bulunduğu konum göz önüne alındığında, oldukça zordur. Bütün bu tartışmalardan, RP’nin laiklik ve demokrasi konusundaki görüşlerinden, iktidara yaklaştıkça ve partiler kitleselleştikçe veya kitleselleşmenin “zorunlu” olduğu haller içerisinde pragmatizm sonucundan hareketle kendi köklerinden uzaklaşmayı gözlemlemekteyiz. Bu noktadan hareketle Çakır’ın düşüncelerine paralel olarak RP, “ne şeriatçı ne demokrattır, çünkü RP hem kendince şeriatçi hem kendince demokrattır.”³¹⁰

Bu konu özelinde RP’nin demokratlığını veya demokrasinin tanımının ne olduğu tartışmaları, kendi çalışmamız içerisinde RP’nin yalnızca konumunu anlamak açısından önemlidir. Zira Radikal demokrasi, liberal demokrasinin krizlerini aşma üzerinden hareket ederek, demokrasinin derinleşmesi adına her türlü düşüncenin siyasal alandan siyasete katılmasını ön görmektedir. Bu açıdan “özgürlük, gündelik yaşamın, adı ne olursa olsun, bir totallik kıskacına alınmasıyla boğulur...sadece RP’nin değil, karşıtlarının da kendi konumlarını “biz-onlar” ikilemi yerine “özgürleşme-totalleşme” ikilemini mihenk olarak belirlememiz gerekir.”³¹¹ Sonuç olarak RP’nin söylem ve konumlanmasından hareketle Türkiye’de radikal demokrasi anlayışı veya radikal demokratik bir politika bağlamında, RP’yi ele alarak daha derin bir inceleme adına oldukça önemlidir.

3.3 RADİKAL DEMOKRASİ VE REFAH PARTİSİ

3.3.1 Refah Partisi ve Kimlik Talepleri

³⁰⁹ Şen, a.g.e, s. 59.

³¹⁰ Çakır, a.g.e, s. 129.

³¹¹ Sarıbay, a.g.e, 1995, s. 215.

Sınıf temelli siyaset ve ulus-devlet formlarıyla iki kutuplu, ulusal ve uluslararası ilişkilerin şekillenmesiyle belirlenen süreçte SSCB'nin dağılmasının modern-idealist ideolojilerin çöküşü sonucunu doğurduğunu, 1980'lerden itibaren küreselleşme ile de desteklenen ve dönüşen pek çok alanda etkili bir olaylar bütünü varlığından bahsedebiliriz. Bu kesit içerisinde “küreselleşme, hem siyasal alanın küresel, bölgesel ve yerel ilişkilere açılmasını ortaya çıkarmakta, hem de siyasal aktörlerin çoklaşmasını yaratmaktadır.”³¹² Bunun yanı sıra modernizmin uluslararası “rasyonalitesi”nin yanı sıra alt-ulusal bağlamda, postmodern eleştirilerle ilerleyen, pek çok etnik ve dini hareketlenmelerin de ortaya çıktığını söyleyebiliriz.

Konumuz açısından ise Körfez Savaşının Soğuk Savaşın seyrinin yanı sıra bölgede, İslamcılığın anti-empyrializm ile eklemlendiği sonucundan hareketle Türkiye açısından “Milli” Görüş özelinde bu hususun karşılık bulduğunu belirmemiz gerekmektedir. Önceki bölümlerde bahsettiğimiz Milli Görüş kavramının dindar-milliyetçi içeriğini ve uluslararası ilişkiler konjontürünü bir kenara bırakarak açıklamamızın “doğru” olmayacağını düşünmekteyim. Bu bakımdan dünyada yaşanan veya yaşanmakta olan dalgalanmaların izlerini sürerek, bunların Türkiye'deki izdüşümleri çerçevesinde modernist kurucu felsefe ile “çatışma” ve kimlik krizlerinin değerlendirmesini RP'deki söylem ve eylemlere yansımalarına değinerek, kimlik taleplerini açıklamaya bu kapsamda değerlendirmeler yaparak ilerlememiz gerekmektedir.

Yukarıda özet olarak, hatırlatma maksadıyla sunmuş olduğum tarihsel değerlendirme aslında RP'nin de dünyada yaşanan değişimleri göz ardı etmediğini ve bir kimlik krizi çerçevesinde yorumlar getirdiğini görmekteyiz. Bunu yaparken RP tabii ki kendi dünya görüşü bağlamında postmodern güdümlere yönelik değerlendirmelerde bulunarak bir “sonuca” ulaşma niyetindedir. Kendi değerlendirmesi içerisinde hakkı üstün tutanlar ile gücü üstün tutanlar arasındaki tarih boyu süren “savaşta”, kendisini hakkı üstün tutan olarak kodlayan RP, “Batı”daki bu krizin sonucunda sosyo-ekonomik ve kültürel anlamdaki “üstünlüğün” Doğu'ya geçeceği sentezine varmaktadır. Bu açıdan bakıldığında; “Avrupalıların hasta adam diye nitelendirdikleri Türkiye, bu yüzyılın sonunda, Fransa, Almanya ve İngiltere'den daha büyük, 80 milyon nüfuslu bir ülke

³¹² Fuat Keyman, *Değişen Dünya, Dönüşen Türkiye*, 1. Baskı, İstanbul, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2005, s.7.

olacak”³¹³ ve bu bloğa atfedilen kriz sonucunda Türkiye’nin ve İslam coğrafyasının üstün elde edeceği üzerinde durulmuştur. Ayrıca buna paralel olarak “her alanda yoğun bir kimlik belirleme gayreti var”³¹⁴ şeklindeki sözlerle bu durumun sosyo-ekonomik(nüfus ve ekonomilerine yapılan vurguya bakıldığında) boyutun yanı sıra kimliksel-kültürel alana uzanan bir tespitin/iddianın varlığını görmekteyiz.

Özellikle 1950’lerde başlayan ve 1990’larla birlikte kentlerin gittikçe büyüyen yapısı içerisinde sosyal, kültürel, ekonomik ve özel olarak da kimliksel bunalımlara RP’nin Adil Düzen söylemi her ne kadar “popülist” olarak eleştirilse de toplumun farklı kesimler için bir umut vaadi olarak algılanmıştır. Bu söylem içerisine eklenen maddi vaatlerin yanı sıra manevi olarak da “gelişme” vurgusu, daha önce de belirttiğimiz gibi kırdan kente göç etmiş grupların “yaralarının sarılması” bakımından da oldukça önemlidir. Milli Görüş’ün hem millik hem de din ekseninde getirmiş olduğu düzen eleştirileri, RP’nin çözüm olarak öne çıkardığı “değerler” ekseninde ele alınmıştır.

“Bu değerler Türkiye'nin mevcut toplumsal yapısı, Türk halkının tutum, inanç ve değerleri üzerine yapılan araştırmalara değil, 'muhayyel' tarihsel yollamalara ve tarihsel olanın aynı zamanda 'milli' ve İslami olacağı varsayımına dayanmaktadır. Tarihsellik, tabii ki Batılılaşma tarihi öncesine yapılan bir göndermedir, genellikle. Milli değerleri fiktif bir millete ve tarihe mal ederek RP'nin toplumsal dönüştürme projesi doğallaştırılmaya çalışılmakta, Batılılaşma projesinin kendi değerlerinden uzaklaştırdığı millete, yeniden milli değerleriyle yaşaması imkanının verildiği bir tercih olarak nitelenmektedir. Yani, özünde RP, siyasal müdahalelerle toplumun kültür ve değerlere ilişkin tercihlerinin şekillendirilmesine karşı çıkmamakta, sadece, son iki yüz yıldır, değişik biçimlerde yürütülen Batılılaşma projesinin 'yanlış' bir proje olduğunu ve 'doğrusuyla değiştirilmesi gerektiğini iddia etmektedir.”³¹⁵

Yukarıda daha açık bir şekilde tanımlanan o güne kadar yanlış uygulanan projelerin, ekonomik alandan siyasete ve toplumsala uzanan “değerler ekseninde yapılması gerektiğidir. Genel olarak Adil Düzen içerisinde bir araya getirilen bu düşüncenin Refah’ın doğal tabanının yanı sıra içerisinde bulunduğu durumdan rahatsız olan topluluklar için de bir “kurtuluş reçetesi” oluşturduğunu söyleyebiliriz.

³¹³ Necmettin Erbakan, *Türkiye'nin Temel Meseleleri*, Rehber Yayıncılık, İstanbul, 1991, s. 31; Şen, a.g.e, 1995, s. 73.

³¹⁴ Erbakan, a.g.e, s. 31.

³¹⁵ İhsan Dağı, *Kimlik, Söylem ve Siyaset: Doğu-Batı Ayrımında Refah Partisi Geleneği*, Ankara, İmge Kitabevi, 1998, s. 25.

Hem inançsal, değersel ve İslami örüntü içerisinde oluşturduğu söylemi hareket eden hem de catch-all parti olma iddiası ile farklı kesimlere açılan RP, “Türkiye insanın yeni kimlik arayışını sonuçlandırabilmesini kendi varlığına ve başarısına bağlıyor. Büyük, lider ülke olabilmenin koşullarının ve sonuçlarının yeni kimliğin oluşumunu sağlayacağını³¹⁶ iddiası etrafında dönmektedir. Bu durumun daha çok anti-emperyalist bir çağırışla, ulusal bir kimliği vurguladığı düşünülse de aslında, geçmişte yaşanan ve yaşanmakta olan sorunların kaynağı olarak gördüğü “rejim”e, İslamcı bir karşı çıkış kimliği kurgulamasının RP’nin asıl odağının olduğunu söyleyebiliriz. RP, kendi söylemi içerisinde ideolojisine eklediği pek çok farklı argümanla birlikte gelenekselci kesimlere, kentli yoksullara, küçük girişimcilere vaatlerin yanı sıra “türban milli kıyafetimizdir” üzerinden simgelenen İslamın kamusal görünürlüğü savunusuna demir atan kimlik taleplerine cevap vermeye çalışmıştır. Başörtüsü ile pasaport alımı, eğitim, imam hatiplere öğrenci alımının sınırlandırılarak faaliyete geçmelerinin önündeki engellere varan pek çok gerilimin bu talep güdüsünü oluşturduğunu söyleyebiliriz. “Dolayısıyla Refah Partisi hem işadamlarının “çevre”de kalan kesimlerini hem de işçi sınıfından insanları aynı çatı altında toplayarak onları ortak bir İslami kimlik etrafında birleştirmeye çalışmıştır.”³¹⁷

“RP geleceği açısından; toplumun çaresizliğine cevap bulmak, çözüm üretmek, kadar Müslümanlarla diyalog zeminini artırmak ve ehiller ordusu oluşturma sürecini başlatmak” ülküsünü bünyesinde barındırmakta ve aynı zamanda refah devletinin bazı işlevlerini ikame etmeye çalışan pek çok yerel dini örgütlenmeler, cemaatler ve yardım kuruluşları ile organik ilişkisi sonucunda kitlelere açılmakta aynı zamanda bu kesimlerin de temsilciliğini üstlenen bir rolde oynamaktadır.³¹⁸ Bu örgütlenmelerin, postmodernizm ve cemaatler bağlamında ele aldığımız modernleşmenin ve hızlı kapitalistleşmenin parçaladığı ortamda, “koruyuculuk” ve “geçmişe özlemi dindirme” veya “terapisel” rollerini de yinelememiz, çalışmamız açısından oldukça önemlidir.

Çatışmanın ekonomik temelden çıkıp, postmodernizmle birlikte kültürel alana yayılması sonucunda, kültürü oluşturan değerlerde kök salan dinin bu noktada yeniden

³¹⁶ Şen, a.g.e, s. 75.

³¹⁷ Güllalp, a.g.e, s.53.

³¹⁸ Bkz. Küçükıylmaz, a.g.e, s. 110-117. ve Mustafa Naki Okutucu, İstikamet Şeriat: *Refah Partisi*, İstanbul, Yeryüzü Yayınları, 1996, s.76-83.

karşımıza çıktığını görmekteyiz. Bireylerin kimliklerini bulmasında, çatışmanın farklı hegemonik bir düzleme taşınması Türkiye’de sosyal demokrasi için bir “felaketti” çünkü bahsettiğimiz sınıf ve tabakalar rejimle/düzenle olan çatışmalarının köklerini gelenekçi İslamcı kesimler gibi tarihin derinliklerinde bulamıyorlar”³¹⁹dı.

Modernizmin bir çok alana uzanan felsefi ideallerinin, dine yönelik tutumunun varoluşsal bir kriz yarattığını açıklamıştık. Dinin krizinden modernitenin krizine evrilen süreçte ise yeni bir canlanmanın, özellikle geleneksele çevrilen bakış içerisinde en güçlü konumdaki dinin, Siyasal İslam’ın direniş oluştururken “kök bulmasında” etkisini, yadsımamız gerekmektedir. Bu noktada Perulu araştırmacı José Carlos Mariategui’nin “yüzyıllık cumhuriyetçi yaşamaya rağmen, Kızılderili, bireyci hale gelmemiştir, ancak bunun yerine ortak varoluşa dayanarak, topluluklarda diretir. Mariategui, geleneksel İnka toplumunun teokratik ve zorbaca öğelerinin kesinlikle farkındadır; ama onun içinde, direniş için bir temel işlevi gören ortak varoluşa sağlam bir kök bulur.” Şeklindeki izleniminin yorumlanmasından hareketle benzer direniş alanı oluşturmada, Türkiye özelinde İslam’ın konumu son derece önemlidir. Buradan yola çıkarak, Siyasal İslam’ın postmodern “geri dönüşe” benzeyen imgelerle ivme kazandığına yönelik düşüncelerden hareketle, RP özelinde; mücadele, kimlik arzı ve talebi açısından gerekli enstrümanları bünyesinde kurgulama fırsatını yakalamış olabileceğini düşünüyorum. Bu nokta RP’nin postmodern dünyadaki konumlanışını ve kimlik taleplerine cevap verirken oluşturduğu mevziinin rolünü özetler niteliktedir.

RP’nin hem kimlik sunması hem de toplumsalda var olan kimlik taleplerine karşılık vermesi, ekonomik politikalar içerisinde pek çok çelişkiyi barındırmayı göze alarak(yoksullara ve sermayedarlara aynı anda seslenmesi) bir “çıkış” noktası sunması son derece önemlidir. Refah’ın kitlelere açılmayı, iktidarı elde etme ve halka %99’unun Müslüman olduğunun hatırlatılması üzerinden gelişen, var olan düzene farklı nedenlerle tepki duyanların da bu kimlik etrafında eklemlediği süreç içerisinde genişleyen tabanının homojenlikten uzaklaştığını da belirtmemiz gerekmektedir. Kitlelere açılırken RP, “80’lerden sonra tebliğ stratejisinin esas olarak dindar olmayanları hedeflemesi nedeniyle dünyevi konulardan, yani ekonomiden, politikadan anlayan kadrolar

³¹⁹ Şen, a.g.e, s.91.

yetiştirmeyi öncelikle ele alıyor.”³²⁰ Bu yolla RP hem kendisini pragmatizm sarmalı içerisinde “propaganda” yapma ve oy kazanma amacıyla giderek laikleşiyor aynı zamanda da İşlami kimlikle “karşı çıkış”ın temsilcisi olmayı hedefliyordu. Bu nedenledir ki “Refahlı kimliği, özünde, İşlami bir cilaya bulanmış bir laik kimliktir. Bu kimliğin İşlami boyutu çok üstünkörü çizilmiştir, statiktir, yasal nedenlerle sıklıkla deforme edildiği için de iyice muğlaklaşmıştır.”³²¹

Çakır’ın vurgulamış olduğu tam da bu nokta, olumsuzluk vurgusu ile postmodern kimlik tanımı ile RP kimliğinin oluşumu arasında bir bağlantı kurabilmemize imkan tanımakta ve RP’nin homojenlikten uzaklaşarak konsolide etmeye çalıştığı farklı toplumsal eklemlemeler Radikal demokratik bir politika ihtimalini incelenmesi adına eşsiz bir temel oluşurmaktadır.

3.3.2 Refah Partisi’nin Siyasi Düzen İçerisindeki Konumu

Refah Partisi, ideolojik konumlanışın yanı sıra eylemleri ile hem sistem içi hem de “düzen” eleştirisi paralelinde sistem dışılığı barındıran çelişkili bir tür imaja sahiptir. Bir yandan yoksul kesimlerin, Adil Düzen içerisinde sözcülüğünü yapmak istemekteyken diğer yandan serbest piyasacı olduğunu söylüyor³²²; İşlami hedefler doğrultusunda belirli bir tabanda oy alırken diğer yandan “irtica suçlamasıyla ordudan atılan subaylar, İsrail’le anlaşma ve başörtüsü sorunu ile ilgili “bekleneni yapmadığı” gerekçesiyle eleştiriliyordu.”³²³

Yine aynı RP, dönemin şartlarına göre, 1991’de “Bugün “Doğu” veya “Güneydoğu Sorunu” olarak adlandırılan sorun aslında bir “Kürt Sorunu”dur... Sorun gerçekte bir ulusal bir sorundur, yani bir Kürt sorunudur... Bugün Doğu ve Güneydoğu olarak adlandırılan bölgeler, tarihin en eski devirlerinde “Kürdistan” olarak adlandırılan coğrafyanın içinde yer alan bölgelerdir... Kürtlerin konuştuğu dil olan Kürtçe, Türkçeyle ilgisi olmayan müstakil bir dildir.”³²⁴ şeklinde bir rapor hazırlarken diğer

³²⁰ Çakır, a.g.e, 1994, s. 58.

³²¹ Çakır, a.g.e, s. 59.

³²² şen, a.g.e, s. 103-1133.

³²³ Ahmet Özcan, *Yeni Bir Cumhuriyet İçin*, İstanbul, Bakış Kitaplığı, 1997, s. 118-119.

³²⁴ “Kürt Sorunu ve Çözüm Önerileri” Raporu, 1991, Çakır, a.g.e, 1994, s 151.

yandan DEP'lilerin dokunulmazlıklarının kaldırılmasına evet deyip IDP VE MÇP ile ittifak yapabilmekteydi.

RP'nin bu tavrının oluşmasında özellikle 4. Büyük Kongresi sonrası alınan kitlelere açılma stratejisinin yaratmış olduğu söylemde kucaklayıcılığın yanı sıra Türkiye'de demokrasi kültüründeki kıtlığın bir göstergesi olduğunu³²⁵, parti söylem ve eylemlerini otokontrole iten bir atmosferin varlığına bağlıyorum. Nitekim, Siyasal Partilerin sıklıkla kapatılmasını, partinin “hayatta kalma” ve “pragmatizm”i ekleme yolundaki önemli bir tetikleyicisi olarak karşımıza çıkmaktadır.

Yukarıdaki düşüncelere paralellik gösterecek şekilde Erbakan, 4. Büyük Kongrede;

- “RP yasakçı bir partidir
- RP iktidarda hürriyetleri kısıtlar
- RP laikliğe karşıdır
- RP demokrasiye karşıdır
- RP İran tipi bir yönetim getirir
- RP iktidara gelirse askeri müdahale olur”³²⁶

Şeklinde özetleyebileceğimiz, RP'nin iktidarda yapmayacağı ve karşılaşılabilecek olumsuzlukların da “garantisini” vermeye yönelik sistemi tedirgin etmemeye yönelik mesajlar verdiğini de göz önüne almamız gerekmektedir.

RP'ye meşruiyet ve faydacılık ekseninde kendisine yöneltilen “tutarsızlık” eleştirilerini bir kenara bırakırsak; ulus-devletin kalkınmacı ve modernleştirici perspektifinin sorgulandığı bir dünyada, RP'nin “başarısı” sistemle çatışmasında yakalamış olduğu bu dip dalgadır. Bu bakımdan modernleşmenin, aklın, evrenselliğin, devlet müdahalesinin, kısaca sekülerleştirici modernizmin her alanda karşı karşıya kaldığı kriz durumu Türkiye çerçevesinde de pek çok memnuniyetsizliğin ve düzenle

³²⁵ Gülalp, a.g.e, s. 93.

³²⁶ Çakır, a.g.e, s. 195.

zaten var olan fakat bu etkenlerle iyiden iyiye serleşen antagonizmik ilişkilerin sınırlarını ortaya çıkarmıştır. Mevcut hegemonyaya karşı toplumsaldaki karşı duruşlar açısından “1990’ların İslamcı partisi Refah’ın bu denli güçlü bir çıkış yapmasını sağlayan şey, İslamcılığın iki çizgisinin yani Kemalist modernleşmeye alternatif öneren çizgi ile modernleşmeyi reddettiği için Kemalizmi de reddeden çizginin aynı siyasal hareket içerisinde bir araya gelmesiydi.”³²⁷

Laclau’nun belirttiği gibi “her toplumsal düzen kendisine karşıt bir ‘kurucu dışarısı’nı susturduğu sürece kendisini yeninden üretir.”³²⁸ Kimliğin katı “modern tanımlamaların aksine” kurucu dışarısı ile belirsizlik ve olumsuzluğa dayanan bu ilişki vurgusu, Kemalizmin sistemsal ve kimliksel sarsıntısı karşısında RP’nin bu sistem karşısında “yeni kimlik” üretiminde başarılı olabilmesi durumunun hem sistemle ilişkisinde hem de sistemin krizinde etken olduğunu söyleyebiliriz. Nitekim liberal demokrasinin krizleri paralelinde değiştiğimiz ve kimliğin postmodern ele alınışı ile iyiden iyiye güçlenen bu olgu karşısında Türkiye’de düzenden rahatsızlığı olanlara yanıt veremediğini ve karşıt kurucu olarak düşünebileceğimiz RP’nin farklı kesimleri bu krizin varlığı etrafında eklemleyebildiğini gözlemlemekteyiz.

Kısacası, başta belirttiğimiz bazı durumları saklı tutmak kaydı ile RP’ye yöneltile “kapitalist” olduğu ve sistem içi olduğu düşüncesi bizleri çok fazla üzerinde durmaya itmemelidir çünkü postmodern dönemde siyaset, kapitalizme karşı çıkışın varlığı veya yokluğu üzerinden komünizm ve sosyalist modern mantıklardaki “ilerici” öneriler değil kimliğin yeni doğası üzerinden hareket etmektedir. “Sınıf ittifakı nosyonu da artık açıkça yetersiz kalmaktadır, çünkü hegemonya, rasyonalist bir tarzda, önceden oluşmuş faillerin “çıkar”larının çakışmasını değil, bizzat toplumsal faillerin kimliklerinin kurulmasını varsayar.”³²⁹ Bu bakımdan RP’nin sistem içindeki konumu veya sisteme yönelik tutumu salt modernist bakış açısı ile okunamaz.

3.3.3 Antagonizmadan Agonizmaya Çabalar

³²⁷ Güllalp, a.g.e, s. 37.

³²⁸ Ernesto Laclau, *New Reflections on the Revolution of Our Time*, London, Verso, 1990; Keyman, a.g.e, 2000, s. 103.

³²⁹ Mouffe ve Laclau, a.g.e, 2015, s. 104.

Postmodernizmle bağlantılandırarak açıklamaya çalıştığımız Siyasal İslam'ın Refah Partisi çatısındaki yükselişini, kimlik talepleri ve parti-sistem ilişkisi konularına yol gösterici olması adına değindik. Türkiye'de izlerini sürdüğümüz radikal demokrasi anlayışı özelindeki yorumlamamıza ise bütün bu olguların etkensel olarak değerlendirildiği bir yaklaşımla, RP ve antagonistik-agonistik çatışmalar çerçevesinde çeşitli değerlendirmelerde bulunmaya çalıştım.

Modernizmin idealist yönünün, “bilimsel/evrensel” bilginin doğasına varan sorgulamalar çerçevesinde iflas etmesi global ölçekte hızla ilerlerken Türkiye'nin bu durumdan etkilenmediğini düşünemeyiz. Nasıl ki modernizmin unsurları bir şekilde Türkiye'ye ulaştıysa postmodern dünyanın “eleştirileri” de kendisine, ekonomik sosyal vb vasıtalarla ciddi bir yer edindiğini söyleyebiliriz. Fakat modernizasyonun her yerde aynı olgularla karşılık bulduğunu söyleyemeyeceğimiz gibi modernitenin krizi de aynı nitelikler taşımamaktadır. “Batı-dışı modernliklerin tarihi, modern birey oluşturulmadan uygulanan modernizasyon ile şekillenmektedir. Modernizasyon ile bireycilik arasında bir ayrılma söz konusudur. Bu yüzden Batı-dışı modernizasyon için, Anglosakson modeli liberal demokrasi yerine, merkezi jakoben cumhuriyetçilik modeli tarihsel bir referans olmaktadır.”³³⁰ Bu nedenle Türkiye'de siyasete bakış, “toplumsal ilişkiler içine yerleşik ve bu ilişkilerle metinsel bir bağ içinde olan bir “eylemi” değil”³³¹, toplumsaldaki kesimler tarafından iktidarı ele geçirip veya devlete nüfuz ederek toplum üzerindeki “projeleri” yönetme üzerinden ilerlemektedir. Türkiye'de var olduğu düşünülen bu durum, modernitenin içerisine girdiği kriz açısından da “farklılıkların” oluşmasına temel hazırlamaktadır.

Ulus-devlet kurma sürecinde “hayali cemaatin” oluşturulmasında başvuru olan kültürel kodlamalardaki “dini” hızla çağrıştıracak tasavvurlar, kimliğin, hem toplumsal ilişkilerin modernleşmesi hem de bunlara toplulukçu öğelerin eklenmesini getirecek önemli bir çelişkiyi barındırmaktadır. Bütün bu nedenlerle modernitenin krizi Türkiye'de, “toplulukçu siyasete eklenmiş farklılık talepleri ve bu taleplerin farklılık dili içinde köktenci bir söyleme sokulmasını simgeleyen bir kimlik siyaseti”³³² nin başat olmasını sağlamıştır. Aynı zamanda bu durum sistemin ve zaten var olan demokrasi

³³⁰ Nilüfer Göle, 1992, s. 61.

³³¹ Keyman, a.g.e, 2000, s. 125.

³³² Keyman, a.g.e, s. 126.

krizini perçinleyerek, Keyman'ın belirttiği gibi Türkiye, hem “demokratsız demokrasi”³³³ anlayışının krizini hem de “demokratikleşmeye gereksinimi eş zamanlı olarak yaşamaktadır.”³³⁴

Modernizm genellemesi içerisinde liberal demokratik anlayışın da sivil toplum-devlet ayırımına dayanan, temsil ilişkisinin vurgulandığı, kimliğe ait unsurları özel alana itip kamusal alanı “nötr”leştirdiğini düşünülüyordu. “Kamu/özel ayırımı yurttaşların evrensel eşitliği yoluyla farklılıkların silindiği bir alan ile bu farklılıkların tüm gücüyle sürdüğü bir özel alanlar çoğulluğu arasındaki bölünmeyi oluşturuyordu.”³³⁵ Kamu-özel ayırımı içerisinde özellikle laiklik bağlamında dinsel öğelerin dışlanması postmodern dönemde canlanan kimliklerin, kamusal alana taşma arzusuyla önemli bir antagonizmik çekişmenin sınır olarak tespitini yapabiliriz. Bu durum Mouffe ve Laclau'nun belirttiği gibi savaş sonrası egemen olan Sosyal demokrat anlayış tarafından da aşılamayacaktı çünkü “gerçek faaliyetleri sendika sorunlarıyla, yapıcı eylemi de ücretler ve çalışma saatleri, sosyal sigorta, tarife sorunları ve olsa olsa seçim reformu konularıyla sınırlanmıştı.”³³⁶ Bu nedenle demokrasinin krizinin aşılması adına “radikal” tavırların gerekli olduğunu söyleyebiliriz.

Kimliğin katı belirlenimlerle ilerlemesine karşı çıkış bu durumun ilk adımı olacaktır. Nitekim postmodern dönemde etnik, dini vb. temelde canlanmalar yaşanmakla birlikte “kimliğin çoklu yapısı” ve “olumsallığı” vurgusu ile hem YTH'lere yol açılmış hem de kimliklerin siyasete uzanması adına önemli bir adım atılmış olacaktır. Toplumsal bölen antagonizmik ilişkilerin, kimliklerin çoğulcu yapısı ile siyasal olandan siyasete taşınarak demokratik derinleşme sağlanacaktı. Mouffe'a için “hasımlar arasında ve çoğulcu zeminde gerçekleşen bu çatışmalar, “canlı bir demokrasi (vibrant democracy) olmanın temel koşulunu oluşturur.”³³⁷ Farklılıkların tanınmasını ve kimlik siyasetini baz alan bu yaklaşım içerisinde eğer kimlik, fark ilişkisi bağlamında olumsal olarak tanımlanıyorsa farklılık talepleri arasındaki çelişki ve çatışma var olacaktır.

³³³ 28 Şubat'la birlikte içine girilen süreç ve sonrasında RP'nin kapatılması bu kavramı net bir şekilde açıklamakta ve aynı zamanda sistemin içine girdiği krizi net bir şekilde sunmaktadır.

³³⁴ Keyman, a.g.e, s. 127.

³³⁵ Mouffe ve Laclau, a.g.e, 2015, s. 277.

³³⁶ Mouffe ve Laclau, a.g.e, s. 125.

³³⁷ Mouffe, a.g.m, 2005, s. 126.

“Demokratik yönetimin amacı da farklı kimlikler arasındaki ilişkilerin “agonistik ilişkiye” dönüşmesini sağlamak”³³⁸tır.

Kimliklerin pozitif farklılık olarak kurulması antagonistik ilişkileri ortadan kaldırmakta iken eşdeğerlikler dışlanır ve hegemonik mücadele için “gerekli koşullar” oluşamaz. Örnek olarak serf, köle, kadının 17. Yüzyıla kadar olan kimliği vb. gibi kendi içlerinde antagonist konumları ifade etmez. “Bu kategorilerin farklılıksal pozitifliği ancak “her insanın doğasında var olan haklar” gibi farklı bir söylemsel formasyonun terimleriyle bozulabilir.”³³⁹

Postmodernizm, radikal demokrasi ve kimlik siyasetinin genel olarak anlatısını bu şekilde özetledikten sonra RP üzerinden değerlendirmelere geçecek olursak Türkiye’de “rejim”in krizinin antagonizmalar için ideal bir “fırsat” olarak konumlandırabiliriz. Bunun temel nedeni agonistik demokrasinin tezinin “farklı eşitsizlik tiplerine karşı mücadeleyi olanaklı kılacak koşulların ancak, demokratik söylemin tabii olmaya direnmenin farklı biçimlerini eklemek üzere görev almaya başladığı momentten sonra var olabileceği”³⁴⁰ üzerinden temellenmesidir. Siyasal İslam’ın postmodern evriminde ele aldığımız dönüşüm ve farklı kesimleri eklemeye çalışarak ilerlemeye çalışması bu mücadele açısından oldukça önemlidir. “Modern dönemin egemen iki kimlik biçimi olan ulus ve sınıf için olduğu gibi ortak toplumsal konuma dayalı siyasal gruplaşmaların yapısal temeli kapatılmış ise bireyler ya hiçbir gruba ait olmadan kendi başlarına kalacaklardır ya da hem en belirgin hem de değişmez olan kimlik türlerine ve gruplaşmalarına, yani doğuştan belirlenen ırk, cinsiyet, etnisiteye doğru kayacaklardır.”³⁴¹ Türkiye’nin modernleşme sürecindeki toplulukçu imgeleme yorumlamasını da dikkate aldığımızda postmodern etkilerle düşünüldüğünde bu bakımdan, “Türkiye’de İslamcılık tipik bir kimlik siyasetidir.”³⁴²

Türkiye’deki İslamcılık özelindeki bu kimlik siyaseti, RP’nin “çok hukuklu toplum” fikri, çoğulculuk vurgusu, modernleştirici laikliğin ve modernleşmenin kendisini eleştirme gibi olgularla ve “niyet okuması yapmadan” değerlendirdiğimizde

³³⁸ Keyman, a.g.e, s. 145.

³³⁹ Mouffe ve Laclau, a.g.e, 2015, s. 238.

³⁴⁰ Mouffe ve Laclau, a.g.e, s.238-239.

³⁴¹ Gülalp, a.g.e, s. 127.

³⁴² Gülalp, a.g.e, s. 127.

çoğulcu bir demokratik politikaya kapı araladığını söyleyebiliriz. Küreselleşme ile yerele açılan kapitalizm açısından düşündüğümüzde ise ekonomik olarak İslamcıların ve tabanının diğer kesimlerle bir eşitleme yaşamıştır. Tocqueville'in belirttiği gibi "eşitliğin her yerde olduğu gibi siyasi sahaya da eninde sonunda nüfuz edeceğini anlamamak imkansızdır."³⁴³ Bu nedenle Türkiye'de İslamcı düşüncenin yakalamış olduğu tüketim bakımından eşitleme siyasal alanda dini ideolojilerin canlanmasının yanı sıra onları, farklı olanlarda eşitlik ve özgürlük mücadelelerine iten bir etken olmuştur. Bu mücadeleler ise son kertede temsil siyasetine dönüşmek durumundadır. Laclau'ya ve Mouffe'a göre "heterojen mücadeleler ve kimliklerden ortak bir siyasi ufuk inşa etmek için en azından geçici olarak bütünü yerini alan ve onların çıkarlarını bir dizi talebin eklemlenmesi yoluyla, her ne kadar kusurlu ve eksik biçimde olsa da, temsil eden öznel bir kimlik, grup ya da parti olmalıdır."³⁴⁴

"1990'lı yıllar Türkiye'de devlet/parti ve partiler arası ilişkilerle sınırlandırılmış siyasal mekanın artık toplumsal dinamiklere ve hızla değişen toplumsal yapının taleplerine yanıt veremez bir duruma düşmesine sahne olmakta...hem toplumsal sorunların çözümü hem de toplumsal taleplerin karar alma süreçlerine eklemlenmesi bağlamında yaşanan temsiliyet krizi var."³⁴⁵ Mouffe'un ve Laclau'un "radikal ve çoğul demokrasi tasarısı, öncelikli olarak eşdeğerliksel-eşitlikçi mantığın genelleştirilmesi temelinde, en uç noktada bir alanlar özerkleşmesi için mücadeleden ibarettir."³⁴⁶ Sözlerinden hareketle RP'nin siyasal olanda var olan kimliksel talepleri dile getirmesini ve bunu siyaset düzlemine taşımasını önemsememiz gerekmektedir. Özellikle dini bir temeli olan başörtüsü konusunun, katı laiklik uygulamaları sebebiyle kamusal alandan dışlanması ve eşitlik arzusu doğrultusunda özel alandan çıkma isteğinin bu çerçevede önemli bir yere sahip olduğunu görmekteyiz.

"Partinin sosyal tabanını teşkil eden bileşenlerden geleneksel dindar zümrelerin bütün zor koşullara rağmen belli düzeyde ekonomik bir performans göstermesine rağmen, buna mukabil kimliklerini kamusal alana taşıyamamaları ve önlerine çıkan

³⁴³ Alexis de Tocqueville, *Amerika'da Demokrasi*, çev. Taner Timur, İstanbul, Yenilik Basımevi, 1962, s. 23.

³⁴⁴ Saum Newman, "Occupy ve Özerk Siyasi Yaşam", *Radikal Demokrasi: Kitlenin Biyopolitikası, Halkın Hegemonyası*, ed. Alexandros Kioupiolis ve Giorgios Katsambekis, İstanbul, Koç Üniversitesi Yayınları, 2016, s. 143.

³⁴⁵ Keyman, a.g.e, s. 194.

³⁴⁶ Mouffe ve Laclau, a.g.e, s. 256.

engelleri aşamamaları; milli gelirden sınırlı düzeyde pay alan geniş yoksul kesimlerin daha somut ve uygulanabilir projeler istemeleri ve topraktan kopup küçük kentlere göçen bireylerin büyük kentlere yönelmesi”³⁴⁷ RP’nin söylemlerinde karşılık bulmuş ve mevcut hegemonyaya karşı eşdeğerliksel eklemlenmeler gerçekleşebilmiştir. Bu durum daha çok Adil Düzen söylemi etrafında şekillenmiş, farklı kesimler farklı taleplerle ve çok fazla homojen olmayan tabanda bir araya gelebilmişlerdir.

Faizsiz bankacılık, din adamlarının eğitimi ve başörtüsü, yoksulluk gibi durumlara İslam’da adalet temelli, dini vurgular yoluyla seslenen RP, ekonomik, sosyal ve siyasal olarak uygulanan laikliğin Türkiye’ye özgü olduğu eleştirisi ile birlikte, kamusal taşma isteğini barındıran bir çaba içerisindedir. Bu durumun sistem düşünüldüğünde antagonizmik yanı apaçık ortadadır fakat kimliği pozitif olarak kuran bu düzen içerisinde, postmodern dünyanın öncülüğünde “evrenselliğin reddi, olumsal kimlik ve eşitliğin yayılması” temelindeki bir hareketle bu söylemsel formasyonla bozulması gerekmektedir. Mouffe’un ve Laclau’nun verdiği örnekteki gibi: “Eğer kadınları öznel olarak kuran söylemler onları safça ve basitçe bir konumda sabitleştirseydi, kadınların tabi olmalarına karşı bir mücadele hareketi olarak feminizm ortaya çıkamazdı.”³⁴⁸

Mücadelenin yurttaşlık temelinde, önceden belirlenmiş kimlikler veya vasıtalara sıkıştırma artık yerini kamusal-özel ayırımının ortadan kaldırmayı hedefleyen radikal alanlar çoğulculuğa bırakmıştır. Mouffe’a göre “özel alana ait olduğu ve liberal eşitlik ve özgürlük değerleriyle çatışma potansiyeli olabileceği öne sürülen din, aile, felsefi görüş vb. gibi kurum ve değerlerin kamusal alandan soyutlanması siyasetin alanını daraltmakta ve “siyasetsiz siyaset” anlayışına yol açmaktadır.”³⁴⁹ Bu bakımdan RP’nin antagonistik ilişkiler bağlamında “rasyonel” mutabakatın sınırlarını, zamanın ruhunun getirileriyle aşma çabaları ve bazı durumlarda sistemle “uyumlu” olduğu eleştirileri, çatışmaların agonizma temeline çekilmek istenmesi bağlamında ele alınabilir. Bu durumun aksine, başlığın çerçevesini açıklarken bahsetmek durumunda kaldığımız Türkiye’de modernleşme sürecini farklılığı konusu ve Kemalizm-gelenek ilişkisinden yola çıkarak Fuat Keyman, “Refah Partisi’nin, Kemalist modernite projesi gibi, organik

³⁴⁷ Hakan Demir, “28 Şubat Arifesinde ve Ertesinde İki Milli Görüş Partisi: Refah Partisi(RP)-Fazilet Partisi(FP) (Karşılaştırmalı bir Analiz), *Süleyman Demirel Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi*, C. 10, S. 2, ss. 165-193, s. 170.

³⁴⁸ Mouffe ve Laclau, a.g.e, 2015, s. 238.

³⁴⁹ Chantal Mouffe, *On the Political*, London & New York, Routledge, 2005, s. 138.

bir toplum vizyonu, toplumsal taleplere karşı epistemik ve normatif öncelliği/ayrıcalığı olan bir “toplumsal yarar” nosyonu ve toplum adına yapılan bir siyaset anlayışı....Kemalist modernite projesi gibi Refah Partisi'nin de toplumsal değişimin egemen öznesi olarak devleti görmesi...RP'nin ”hak felsefesi” üzerine kurulmayan bir kimlik-konumu” sözleri, RP/İslamcılık üzerinden radikal demokratik bir açılım olasılığının kısıtlı düşüncesini temellendirmek üzere ileri sürmektedir. Fakat ben yine de RP'nin Türkiye’de antagonistik ilişkilerin en azından bir hegemonik eklemlenme üretme olasılığını, RP'nin ideolojik içeriğinden ziyade kimliksel taleplerini ve kimlik siyasetini, kriz içerisindeki 1990’lı yıllara yanıt üretebilme çabaları açısından değerlidir.

Aslında Refah’a atfedilen başarısız olma ya da olabilme durumu aslında, Türkiye’de radikal demokrasi anlayışının, dinle ilişkiselliği ve bu tabanda oluşan bir hareketlenmenin antagonizmaların açığa çıkmasını ele aldığımız çalışma açısından son derece önemlidir çünkü agonistik demokrasi içerisinde bir “başarı” durumu aramamakta yalnızca toplumsaldaki çatışmaların demokrasiyi derinleştirici tarafını vurgulamamız gerekmektedir.

Son olarak, Laclau’nun belirttiği gibi “nihai bir başarıyla kurulmuş, yani katıksız bir fark(lılık), eğer, her tür kimlik için kurucu bir boyut olarak antagonistik boyutu saf dışı bırakıyorsa, bu boyutu sürdürme imkanı, tam da farka dayalı kimlik inşasının nihai bir başarı elde etmemesine bağlıdır...Diyelim ki, etnik bir azınlığın kimlik mücadelesini inceliyoruz. Daha önce de söylediğimiz gibi eğer mücadele nihai bir başarıya ulaşır ve tam farka dayalı bir kimlik ayağa dikilebilirse... bu bağlam içerisinde kazanılan zaferin bedeli tümüyle o bağlamla bütünleşmektir. Yok tam bütünleşme ortaya çıkmadıysa, mücadele başarıya ulaşmamış, kimlik tam manasıyla gerçekleştirilememiş demektir.”³⁵⁰ Etnik azınlığın veya konumuz açısından İslamcılığın bazı talepleri “tikel” kimliğin başarısı değil de toplumsaldaki diğer kesimlerle paylaştığı “evrensel ilkeler” bağlamında ilerleyecektir. “Herkesin iyi okullara girebilme, doğru dürüst bir hayat kurma ya da kamu alanına katılma gibi”³⁵¹ talepler bu kesimin söylemlerine eklemlenebilme imkanı yakalayacaktır. Ayrıca Türkiye’de demokrasi kültürünün kısıtlılığını gösterir şekilde; 28 Şubat postmodern darbesi ve sonrasında 16 Ocak 1998’de Anayasa Mahkemesi tarafından RP kapatıldı. Fakat toplumsal taleplerin son

³⁵⁰ Laclau, a.g.e, 2003, s. 83.

³⁵¹ Laclau, a.g.e, 2003, s. 83.

bulmayacağı gerçeği ile birlikte, farka dayalı kimliğin inşası için çözülen eşdeğerlik zincirleri farklı bir hegemonik “çatışma” için yeni mücadele alanları yaratabileceklerdir.



SONUÇ

Tarihsel köklerini Aydınlanma düşüncesinden alan ve 17 yy.'da kullanılmaya başlayan modern kavramı, temel olarak “çağdaş” olma vurgusunu barındırmaktadır. Özellikle Ortaçağ Avrupa'sında döneme damgasını vuran Kilisenin konumu, uygulamaları, dünyaya ve “doğru” bilgiye yönelik tutumuna yönelik eleştiriler; aklın, bilimin ve evrenselliğin vurgulandığı yeni bir düşünce için önemli bir nedensellik zemini oluşturmuştur. Bu etki kapsamında değerlendirebileceğimiz, ekonomik alandaki sermaye birikimine paralel olarak, siyasal sistem ve kurumsal düzlemde de “yenilikler” modernleşme kavramının içerisine sıkıştırılmıştır.

1789 Fransız ve 18. ve 19. Yy.larda Sanayi Devrimleriyle birlikte hızla dönüşen “sistem”in temeli aslında modernleşme unsurlarının yansımaları olmakla birlikte aynı zamanda modernleşmenin başat taşıyıcılarını oluşturmaktadır. Sanayinin ve seri üretimin hızla yayıldığı, üretilen ürünlerin pazara sunulmasının gerekli olduğu bir dönemde kendisine alıcı bulan liberalizm anlayışı ve Fransız Devrimi sonrasında imparatorluklardan ulus-devlete yöneliş yine modernizm çerçevesinde ele alınmaktadır. Değişkenlerin de hızla değiştiği bu ortam içerisinde liberaliz ekonomik anlayışın yanı sıra siyasal alanda da kendisine uygulama alanı bulmuştur.

Kymlicka'ya göre liberalizmin alternatif yaratmasının iki ana nedeni vardır: ilki, Protestan ve Katoliklik arasında ortak bir inanç alanının yaratılmasının güç olması, kilisenin devletten ayrı olması gerektiğini savunması; ikincisi ise toplumsal alandaki çeşitlilik ve farklılığın “tarafsız bir devlet” tarafından yönetilmesi gerekliliğinin vurgulanmasıdır. Tam da bu nokta, ulus devlet formatında, farklılıkların görülmediği bir yaklaşım olan evrensel değerler kabulüne dayanan modernizm için önemli bir ilişkiselliği oluşturmaktadır. “Yasalar önünde eşitliğe” endekslenen farklılıklarla bir arada yaşama olgusu, temsil konusunda da parlamento veya sivil toplum-devlet ayırımına dayanan bir liberal demokratik kurumsallaşmayı öne çıkarmaktadır.

Liberal demokratik teori içerisinde farklılıklar zenginlik olarak ele alınmaktadır fakat farklılıklara yönelik bir “pozitif ayrımcılık” kabul edilemez bulunur. Bu bağlam içerisinde modernizmle iç içe bir devrim içerisindeki liberal demokrasi “şartların değişimine bağlı olarak, ciddi kırılma ve direnç ortamlarına müsait bir yapıdadır.

Mutlak bilginin varlığı üzerinden bilimin kutsandığı, evrensel ilkelerin öne çıkarıldığı, aklın geleneksel normlardan kurtulma aracı olarak görüldüğü ve “ilerleme” fikrini öne çıkaran Aydınlanma düşüncesinden temellenen modernizm, özellikle geleneksel olarak görülen dönem içerisinde en temel etmen olan din olgusuyla antagonizmik bir gerilime sahiptir. Tahmin edilebileceği gibi “doğru bilginin” ancak deney ve gözlem yoluyla ölçümler aracılığı ile ulaşılabileceğine olan inanç, dini bilginin “irrasyonel olan” olarak tanımlanmasının en önemli nedenidir.

Liberal bir demokratik sistem içerisinde, yine modernizme paralel olarak, özel alana itilen bireyin özel alanına ait olduğu düşünülen kimliksel argümanlar da kendisini laiklik kavramı özelinde göstermektedir. Dinin devletten ayrı olmasının yanı sıra liberal tasvir içerisinde bireyin özel alandaki özgürlüğü içinde tanımlanmasından hareket ederek türetilen kavram, esas olarak yine kamusal alanda kimliksel nötrlük unsurunun bir parçasıdır.

Ulus devletin kurumsallaşmaya başladığı yıllardan günümüze değin tartışılan ve modernleştirici sekülerizmin çöküşüne uzanan süreç içerisinde, bu kavram özellikle dini otoritenin toplumdaki egemenliğini zayıflatırken aynı zamanda “ulus” kimliğinin işlevliliği içerisinde yeni sembollerin taşıyıcısı olarak kurgulanmıştır. Egemenliğin tanrıdan veya tanrının yeryüzündeki gölgesi olan krallardan alınarak, temsil yoluyla halka indirilmesi ve bunun da modern devletlerin meşruiyetlerini oluşturan bir unsur olduğunu söyleyebiliriz. Bu açıdan laiklik kavramının tarihsel birikiminin anlaşılması, modernizmin zayıflamaya başlamasıyla birlikte yükselen din temelli hareketlerin açıklanması adına oldukça önemlidir.

Modernleşme, liberal demokrasi ve din arasındaki ilişkisellik ve çatışmaları yukarıdaki gibi özetledikten sonra, sonuç değerlendirmemiz açısından postmodernizm tartışmaları kilit rodedir. Özellikle 2. Dünya Savaşı sonrası toplumların karşı karşıya kaldığı yıkım sonucunda, o döneme kadar olan modernite esaslı ideolojilerin “kurtarıcılığının” sorgulanmaya başladığını görmekteyiz. Fakat modern ideolojilere yönelik eleştiriler devam etmekle birlikte, bir ara dönem olan refah devletinin(1945-1975) altın yılları bu krizlerin görünürlüğünün ötelenmesine neden olmuştur. Bu durumun oluşmasında özellikle Soğuk Savaş döneminde iki kutuplu dünya düzeninin etkisi oldukça büyüktür.

1980'lere geldiğimizde ise kapitalist ekonominin ve modernizmin “refah devleti” bünyesindeki varlığı, bu sefer küreselleşmenin çerçevesinde hareketlilik göstermiştir. Küreselleşmenin, artan teknolojik gelişmeye paralel olarak paranın, malların, bilginin ve insanların dolaşımı, aynı zamanda “yereldeki” kimlikli unsurların da varlığının bir direnç oluşturma noktasında varlık gösterdiğini görmekteyiz. Bu nokta özellikle sonraki yıllarda çoğulculuk ve yerel kimliklerin canlanması tartışmalarında önemli bir etken olarak karşımıza çıkmaktadır.

Soğuk Savaşın son bulduğu 1990'larla birlikte ise, liberal ekonomi kesin bir zafer kazanmış ve SSCB ardılı devletlerin hızla liberal demokrasiye yönelik adımlar attığını söyleyebiliriz. Fakat bu “zafer” sanılanın aksine kalıcılık sağlamanın tam tersi, modern ideolojilerin Sosyalizm-Komünizm temelinde başlayan tartışmalarla hızlanmış ve liberal demokrasinin meşruiyetine uzanan bir alana evrilmiştir. Bu bağlamda özellikle, bilginin doğasının sorgulandığı, farklılığın, olumsuzluğun, göreceliğin öne çıktığı postmodern dönemde pek çok tartışmanın güdüleyicisi konumundadır. Çalışma içerisinde sıklıkla bahsettiğimiz liberal demokrasinin açmazlarını oluşturan argümanlar içerisinde özellikle temsil farklılığı görmezden gelen yapısı eleştirilerin odak noktasındadır. Bu çerçevede liberal demokrasinin krizinin, dönemin ruhuna uygun olarak müzakere ve çoğulculuk üzerinden temellenen hareket eden yaklaşımlarla aşılması düşüncesini görmekteyiz. Agonistik olarak radikal demokrasi de işte tam da bu noktada, dönemi irdelemek, liberal demokrasinin açmazlarını “reform”larla değil radikal değişimlerle aşılması gerektiğini öneren, farklılıkların tanınarak demokrasinin derinleştirilmesi gerektiğini vurgulayan bir projedir. Mouffe'un ve Laclau'nun öncüsü olduğu bu yaklaşım içerisinde kimliğin, modernizmin aksine olumsuzluk temelinde ele alınan yapısı, toplumsaldaki antagonizmaların, agonistik(hasımlık) ilişkisine dönüştürülerek siyasete yansıtılması gerektiği hususları en temel noktaları oluşturmaktadır. Ayrıca bu yeni dönemde, toplumsal mücadeleler modernizmdeki sınıf veya salt ekonomik okumalar üzerinden değil toplumsaldaki pek çok farklılığın çoklu kimlikli oluşumlarını eklemleyebilmek üzerinden hareket etmekte olduğu vurgulanmaktadır.

Postmodernizmin öncüsü olduğu çoğulculuk, farklılık, dinsel, etnik vb. pek çok kimliğin öne çıkarıldığı, konumuz açısından ise din temelli yeni demokratik

mücadeleler içerisindeki konumunu ele aldığımızda, dinin post-seküler bir tanımlama içerisinde yer bulunduğunu söyleyebiliriz.

Konumuz açısından din temelli hareketler içerisinde, Siyasal İslam'ın da, tarihsel süreçte modernizm ve postmodernizm özelindeki dalgalanmalardan etkilendiğini söyleyebiliriz. İslam'ın kurtarıcı olması yönündeki beklentisinden hareketle oluşturulan Siyasal İslam düşüncesi 1980'li yıllara kadar modernite temelli yaklaşımların etkisiyle, modernizmin İslam süzgecinden geçirilerek uygulanması, bu yolla meşrulaştırılması üzerinden hareket ettiğini görmekteyiz. Postmodernizm etkenlerin ışığında ise, farklılık-çoğulculuk tartışmaları minvalinde Siyasal İslam da konumunu modernizmin ve onun argümanlarının sert eleştirici çerçevesinde yeniden şekillendirmiştir. Özellikle modernizme olan güvenin zayıflaması ile birlikte katı sekülerizm uygulamaları da ciddi sorgulamalarla karşı karşıya kalmıştır. Türkiye'nin de dünyaya benzer nitelikler taşıyan ulus devlet kurumsallaşması aşamasında, bünyesinde barındırdığı “katı laiklik” uygulamaları, sistemin kurucu unsuru olan Kemalizmle mücadelede önemli bir çıkış noktası oluşturmuştur.

Türkiye'de, temel olarak sistemin 1990'larla birlikte iyiden iyiye tıkanıdığı da göz önüne alındığında, Siyasal İslam'ın o dönemdeki temsilcisi Refah Partisi, “modernizmle hesaplaşma” adına önemli bir “cephe” konumunda olmuştur. Bu bakımdan Refah Partisi, Türkiye'de sistemin ekonomik sıkıntılarının yanı sıra, liberal demokrasi ve laiklik esasındaki krizleri çerçevesinde de söylemleri bakımından “tarihi fırsat aralığı”nı yakalamıştır. Bu aralık içerisinde özellikle MNP'den ve MSP'den farklı olarak kalkınma üzerinden hareket etmek yerine, kırsala sıkışan kimliğini, postmodern ivmelerin de etkisiyle, yeni söylemiyle eklemlemeyi başarmış(Adil Düzen), başta kent yoksulları olmak üzere, “düzenle” mücadele etmek isteyen kesimler arasında bir eklemleme sağlayabilmiştir. Nitekim Refah Partisi'nin kentlerde önemli derecede artan oy oranının yanı sıra Sosyal Demokrasinin kalesi olarak görülen kent yoksullarını da kazanmayı başarabilmiştir. Aynı zamanda pek çok dinsel talep için de bir hegemonik mücadele alanı oluşturmaya çalışmıştır.

Sonuç olarak, RP'nin, postmodern ivmelerin etkisi ve modernleştirici argümalara duyulan “güvensizliğin” etkisiyle Türkiye'de agonistik çoğulculuk adına, demokrasiyi derinleştirebilecek bir “anlayış”sal temel sağladığını söyleyebiliriz.

KAYNAKÇA

Kitaplar

- AKBAR, Ahmed S., *Postmodernizm ve İslam*,1. Baskı, çev. Osman Deniztekin, 1995.
- AKTAY, Yasin, *Postmodern Kavşakta Din ve Sivil Toplum*, 2015.
- Alasdair MacIntyre, *Erdem Peşinde*, çev. Muttalıp Özcan, Ayrıntı Yayınları, 2001.
- ANDERSON, Benedict, *Hayali Cemaatler: Milliyetçiliğin Kökenleri ve Yayılması*, 5. Baskı, çev. İskender Savaşır, İstanbul, Metis Yayınları, 2009.
- ASAD, Talal, *Formations of Secular: Christianity, Islam and Modernity*, Standford, California, Standford University Press, 2003.
- AYDIN, Erdoğan, *İslamcılık ve Din Politikaları*, 3. Baskı, İstanbul, Kırmızı Yayınları, 2006.
- BAUMANN, Zygmunt, *Postmodernizm ve Hoşnutsuzlukları*, 2. Baskı, çev. İsmail Türkmen, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2013.
- BENHABİB, Şeyla, *Ötekilerin Hakları, Yabancılar, Yerliler, Vatandaşlar*, çev: Berna Akkıya, İstanbul, İletişim Yayınları, 2006.
- BERGER, P L., “Dinin Krizinden Sekülerizmin Krizine”, *Sekülerizm Sorgulanıyor* içinde, der ve çev. A. Köse, İstanbul, Ufuk Kitapları, 2002, ss. 75-93.
- BERGER, P&B., KELLNER, H., *Modernleşme ve Bilinç*, 1. Baskı, çev. Cevdet Cerit, İstanbul, Pınar Yayınları, 1985.
- BERGER, Peter., *Desecularization of the World*, Wm. B. Eerdmans Publishing Company, USA,1999.
- BORATAV, Korkut, *1980’li yıllarda Türkiye’de Sosyal Sınıflar ve Bölüşüm*, 2. Baskı, Ankara, İmge Kitabevi, 2005.
- BUĞRA, Ayşe, *Kapitalizm, Yoksulluk ve Türkiye’de Sosyal Politika*, 6. Baskı, İstanbul, İletişim Yayınları, 2013.
- BUTLER, LACLAU, E., ZIZEK S., *Olumsuzluk, Hegemonya, Evrensellik: Solda Güncel Diyaloglar*, çev. Ahmet Fethi, İstanbul, Hil Yayın, 2005.
- CASANOVA, José, *Modern Dünyada Kamusal Dinler*, 1. Basım, çev. Mehmet Murat Şahin, Sakarya, Sakarya Üniversitesi Kültür Yayınları, 2014.

- CONNOR, Steven, *Postmodernist Kültür: Çağdaş Olanın Kuramlarına Bir Giriş*, 2. Baskı, çev. Doğan Şahiner, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 2005.
- ÇAKIR, Ruşen, *“İslami Hareketler, 21. Yüzyıla Girerken İslami Oluşumlar*, İstanbul, Pendik Belediyesi Kültür Yayınları, 1996.
- ÇAKIR, Ruşen, *Ne Şeriat Ne Demokrasi: Refah Partisini Anlamak*, 1. Baskı, İstanbul, Metis Yayıncılık, 1994.
- ÇALIŞLAR, Oral, *Refah Partisi Nereden Nereye?*, İkinci Baskı, İstanbul, Pencere Yayınları, 1997.
- ÇOŞKUN, Mustafa Kemal, *Demokrasi Teorileri ve Toplumsal Hareketler*, 2. Baskı, Ankara, Dipnot Yayınları, 2009.
- ÇUBUKLU, Yaşar, *Postmodern Toplumda Kriz ve Siyaset*, 1. Baskı, İstanbul, 2004.
- DAĞI, İhsan, *Kimlik, Söylem ve Siyaset: Doğu-Batı Ayrımında Refah Partisi Geleneği*, Ankara, İmge Kitabevi, 1998, s. 25.
- DAHL, Robert, *Demokrasi Üzerine*, Ankara, Phoeniz Yayınevi, 2010.
- DEMİR, Gökhan, *Post-Marksizm ve Radikal Demokrasi*, İstanbul, Patika Kitap, 2014.
- DİLİPAK, Abdurrahman, *Laik Demokratik Cumhuriyet İlkelerine Bağlı Kalacağıma*, İstanbul, Risale Yay., 1990.
- DURKHEIM, Emile, *Dini Hayatın İlk Biçimleri*, çev. Fuat Aydın, İstanbul, Ataç Yayınları, 2005..
- EAGLETON, Terry, *Postmodernizmin Yanılsamaları*, çev. Mehmet Küçük, 2. Baskı, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, , 2011.
- EDER, Klaus, *The New Politics of Class : Social Movements and Cultural Dynamics in Advanced Societies*, London, SAGE Publications, 1993.
- EL-VERDANİ, Salih, *Mısır’da İslami Akımlar*, 1. Baskı, çev. H. Açar- Ş. Duman, Ankara, FCR Yayıncılık, 2011.
- ERBAKAN, Necmettin, *Adil Ekonomik Düzen*, Ankara, Dergah Yayınları, 1991, s.17.
- ERBAKAN, Necmettin, *Türkiye’nin Temel Meseleleri*, Rehber Yayıncılık, İstanbul, 1991.

- ERGİL, Doğu, *Secularism in Turkey: Past and Present*, Ankara, Foreign Policy Institute, 1991.
- ESPOSITO John L. ve VALL, John O., *Islam and Democracy*, New York, Oxford University Press, 1996.
- FREYER, Hans, *Din Sosyolojisi*, çev. Turgut Kalpsüz, Ankara, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1964.
- GAUCHET, Marcel, *Demokrasi İçinde Din: Laikliğin Gelişimi*, 1. Baskı, çev. Mehmet Emin Özcan, Ankara, Dost Kitabevi, 2000.
- GELLNER, Ernest, *Nations and Nationalism*, Oxford, Basil Blackwell, 1983.
- GELLNER, Ernest, *Postmodernism, Reason and Religion*, 1. Baskı, London, Routledge, 1992.
- GIDDENS, Anthony, *Modernliğin Sonuçları*, 6. Baskı, çev. Ersin Kuşdil, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2014.
- GRAMSCI, Antonio, *Hapishane Defterleri*, İstanbul, Belge Yay., 1997.
- GÖLE, Nilüfer, *Seküler ve Dinsel: Aşınan Sınırlar*, 2. Baskı, İstanbul, Metis Yayınları, 2014.
- GÜLALP, Haldun, *Kimlikler Siyaseti: Türkiye’de Siyasal İslam’ın Temelleri*, 2. Baskı, İstanbul, Metis Yayınları, 2014.
- HARVEY, David, *Postmodernliğin Durumu: Kültürel Değişimin Kökenleri*, 1. Baskı, çev. Sungur Savran, İstanbul, Metis Yayınları, 1997.
- HEYWOOD, Andrew, *Siyaset*, Ed. Buğra Kalkan, Adres Yayınları, 4. Baskı, 2011.
- HONNETH, Axel, *Tanınma Uğruna Mücadele*, çev. Özgür Aktok, İstanbul, İthaki Yayınları, 2016.
- İBRAHİM F. Ve WEDEL H., *Ortadoğuda Sivil Toplumun Sorunları*, 2. Baskı, çev. Erol Özbek, İstanbul, İletişim Yayınları, 2007.
- İBRAHİMOĞLU, M. H, *Milli Görüş Açısından Türkiye’nin Sanayileşmesi*, İstanbul, 1975.
- KANT, Immanuel, *Seçilmiş Yazılar*, çev. Nejat Bozkurt, İstanbul, Remzi Kitabevi, 1984.

KAYA G., Funda, “Politik Olan’ın Nötralizasyonu ve Devrimci Politika: Carl Schmitt’in Marx Okuması”, *Kaygı*, S. 19, 2012.

KAZGAN, Gülten, *Küreselleşme ve Ulus Devlet: Yeni Ekonomik Düzen*, İstanbul, Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2000.

KESKİN, İbrahim, *Modernizmin Kıskaçından Postmodern Dünyaya: Din ve İslam*, 1. Baskı, İstanbul, Sentez Yayınları, 2014.

KEYMAN, Fuat, *Değişen Dünya, Dönüşen Türkiye*, 1. Baskı, İstanbul, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2005.

KEYMAN, Fuat, *Türkiye ve Radikal Demokrasi*, İstanbul, Alfa Yayıncılık, 2000.

KIOUPKIOLIS, Alexandros – KATSEMBEKIS, Giorgios, *Radikal Demokrasi: Kitlenin Biyopolitikası, Halkın Hegemonyası*, 1. Baskı, çev. Esmâ Kartal ve Hayrullah Doğan, İstanbul, Koç Üniversitesi Yayınları, 2016.

KÖKTAŞ, M. Emin, *Din ve Siyaset, Siyasal Davranış ve Dindarlık*, Ankara, Vadi Yayınları, 1997.

KRISHAN, Kumar, *Sanayi Sonrası Toplumdan Post-Modern Topluma Çağdaş Dünyanın Yeni Kuramları*, Çev. Mehmet Küçük, Ankara, Dost Kitabevi Yay., 1999.

KUNDAKÇI, Deniz, *Pragmatizm Versus Post-Marksizm*, İstanbul, Hiperlink Yayınları, 2015.

KYMLİCKA, Will, *Çokkültürlü Yurttaşlık*, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2015.

LACLAU, E. ve MOUFFE C., “Kalpler, Zihinler ve Radikal Demokrasi”, *Birikim Yay.*, çev. Asena Günel, Sayı 113, ss. 47-50, 1998.

LACLAU, E., MOUFFE, C., *Hegemonya ve Sosyalist Strateji*, 2. Baskı, çev. Ahmet Kardam, İstanbul, İletişim Yayınları, 2012.

LACLAU, Ernesto, *Evrenselcilik, Tikelcilik ve Kimlik Sorunu*, 2. Baskı, çev. Ertuğrul Başer, İstanbul, Birikim Yayınları, 2003.

LACLAU, Ernesto, *Evrensellik, Kimlik ve Özgürleşme*, 1. Baskı, çev. Ertuğrul Başer, İstanbul, Birikim Yayınları, 2000.

LEWIS, Bernard, *İslam’ın Siyasal Söylemi*, 2. Baskı, çev. Ünsal Oskay, İstanbul, Phoenix Yayınevi, 2011.

- LYOTARD, J. F., *Postmodern Durum*, çeviren: Ahmet Çiğdem, Ankara, Vadi Yayınları, 1997.
- MARDİN, Şerif, *Din ve İdeoloji*, İletişim Yayınları, 1. Baskı, İstanbul, 1983.
- MARX, Karl, *Halkın Afyonu*, 1. Baskı, çev. Özge Öztürk, İstanbul, Kafe Kültür Yayıncılık, 2013.
- MOUFFE, Chantal, , *Siyasal Üzerine*, çev. Mehmet Ratip, 1. Baskı, İstanbul, İletişim Yayınları, 2010.
- MOUFFE, Chantal, *Demokratik Paradoks*, 3. Baskı, Ankara, Epos Yayınları, 2015.
- MURPHY, J. W., *Postmodern Social Analysis and Criticism*, New York, 1989.
- ORAN, Baskın, *Türk Dış Politikası: Kurtuluş Savaşından Bugüne Olgular, Belgeler, Yorumlar*, 2. Cilt, İstanbul, İletişim Yayınları, 2001.
- ÖZBUDUN, Ergun, *Anayasalcılık ve Demokrasi*, İstanbul, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2015.
- ÖZDALGA, Elisabeth, *İslamcılığın Türkiye Seyri: Sosyolojik Bir Perspektif*, 1. Baskı, İstanbul, İletişim Yayınları, 2006.
- ÖZDEMİR, Süleyman, *Küreselleşme Sürecinde Refah Devleti*, 2. Baskı, İstanbul, ITO Yayınları, 2007.
- PAREKH, Bhikhu, *Çokkültürlülüğü Yeniden Düşünmek: Kültürel Çeşitlilik ve Siyasi Teori*, çev: Bilge Tanrıseven, Ankara, Phoenix Yayınevi, 2002.
- PIAGET, Jean, *Yapısalcılık*, çev. Füsun Akatlı, İstanbul, Dost Kitabevi, 1982.
- RADCLIFFE-B., A. R., “ Religion and Society”, *The Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, Büyük Britanya ve İrlanda Kraliyet Antropoloji Enstitüsü, Vol. 75, No. 1/2, ss. 33-43, 1945.
- RAKIPOĞLU, Numan, *Seküler Dünya Atlası: Geleneksel Ekol Açısından Modernizmin Eleştirisi*, 1. Baskı, Kurtuba Kitap, 2011.
- RAWLS, John, *Siyasal Liberalizm*, 1. Baskı, çev. Mehmet Fevzi Bilgi, İstanbul, , İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2007.
- REVEL, Judith, *Foucault Sözlüğü*, çev. Veli Urhan, Say Yayınları, İstanbul, 2012.
- RORTY, Richard, *Olumsuzluk, İroni ve Dayanışma*, çev. Alev Türker ve Mehmet Küçük, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 1995.

- ROUSENAU, Pauline Marie, *Postmodernism and Social Sciences*, Princeton, Princeton University Press, 1992.
- ROY, Oliver, *Siyasal İslamın İflası*, 2. Baskı, çev. Cüneyt Akalın, İstanbul, Metis Yayınları, 1995.
- SANDER, Oral, *Siyasi Tarih: İlk Çağlar'dan 1918'e*, Ankara, İmge Kitabevi, 2007.
- SARIBAY, Ali Yaşar, "Küreselleşme, Postmodern Uluslaşma ve İslam", *Küreselleşme Sivil Toplum ve İslam*, Ankara, Vadi Yayınları, 1998.
- SARIBAY, Ali Yaşar, *Kamusal Alan, Diyalojik Demokrasi, Sivil İtiraz*, 1. Baskı, İstanbul, Alfa Yayıncılık, 2000.
- SARIBAY, Ali Yaşar, *Postmodernite, Sivil Toplum ve İslam*, İstanbul, İletişim Yayınları, 1995, s. 6.
- SARIBAY, Ali Yaşar, *Türkiye'de Modernleşme, Din ve Parti Politikası: "MSP Örnek Olayı"*, Alan Yayınları, İstanbul, 1985.
- SCHMIDT, Manfred G., *Demokrasi Kuramlarına Giriş*, 1. Baskı, çev. M. Emin Köktaş, Ankara, Vadi Yayınları, 2001.
- SCHMITT, Carl, *Siyasal Kavramı*, çev. Ece Göztepe, İstanbul, Metis Yayıncılık, 2014.
- SIM, Stuart, *Derrida ve Tarihin Sonu*, çev. Kaan H. Ökten, İstanbul, Everest Yayınları, 2000.
- SMART, Barry, *Foucault, Marxism and Critique*, New York, , Routledge, 1989.
- ŞAYLAN, Gencay, *İslamiyet ve Siyaset*, Ankara, V Yayınları, 1987.
- ŞAYLAN, Gencay, *Postmodernizm*, 4.Baskı, Ankara, İmge Yayınları, 2009.
- ŞEN, Serdar, *Refah Partisinin Teori ve Pratiği: RP, Adil Düzen ve Kapitalizm*, İstanbul, Sarmal Yayınevi, 1995.
- ŞENTÜRK, Hulusi, *İslamcılık: Türkiye'de İslami oluşumlar ve Siyaset*, İstanbul, Çıra Yayınları, 2011.
- TAYLOR, Charles, *Çokkültürcülük*, der. Amy Gutman, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 1996.
- TAYLOR, Charles, *Modernliğin Sıkıntıları*, 3. Baskı, çev. Uğur Canbilen, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2017.

- TEKELİ İlhan, ve GÖKÇELİ, Raşit, *1973 ve 1975 Seçimleri: Seçim Coğrafyası Üzerine Bir Deneme*, 1977.
- TOCQUEVILLE, Alexis, *Amerika'da Demokrasi*, çev. Taner TİMUR, İstanbul, Yenilik Basımevi, 1962.
- TOURAINÉ, Alain, *Demokrasi Nedir?*, çev. Olcay Kunal, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 1997.
- TUNAYA, Tarık Zafer, *İslamcılık Akımı*, 2. Baskı, İstanbul, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2007.
- TURNER, Bryan S., *Oryantalizm, Postmodernizm ve Globalizm*, 1. Baskı, çev. İbrahim Kapalıkaya, İstanbul, Anka Yayınları, 2002.
- TÜRKÖNE, Mümtaz'er, *Siyasi İdeoloji Olarak İslamcılığın Doğuşu*, 2. Baskı, İstanbul, İletişim Yayınları, 1994.
- ÜSTÜNER, Fahriye, Radikal demokrasi: "Liberalizm mi, Demokrasi mi ? Evet", Lütfen!", *ODTÜ Gelişme Dergisi*, S. 34, 313-336 , 2007.
- WEST, David, *Kıta Avrupası Felsefesine Giriş*, çev. Ahmet Cevizci, İstanbul, Paradigma Yayınları, 1998.
- YAYLA, Atilla, *Liberalizm*, Ankara, Turhan Kitabevi, 1992.

Makaleler ve Kitap Bölümleri

- AKPINAR, Nazlı, ARAMAN, Sinan, "Din ve Kapitalizm Sarmalında Milli Görüş Hareketi", *Praksis*, S. 26, ss. 77-99, 2011.
- BAL, Hüseyin, "David Held'in Sınıflandırmasına Göre Klasik Demokrasi Modelleri", *The Journal of Academic Social Science Studies*, 201, Sayı 26, ss. 216-229.
- BARRET, Michéle, "İdeoloji, Siyaset, Hegemonya: Gramsci'den Laclau ve Mouffe'a", *İdeoloji'yi Haritalamak içinde*, (Ed.) Slavoj Zizek, Ankara, Dipnot yayınları, 2013.
- BECKMAN, Björn, "Demokratikleşmeyi açıklamak Sivil Toplum Üzerine Notlar", *Sivil Toplum, Demokrasi ve İslam Dünyası*, ed. Elisabeth Özdalga ve Sune Persson, çev. Ahmet Fethi, İstanbul, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1998.

BECKSTEIN, Martin, “The Dissociative and Polemical Political: Chantal Mouffe and the Intellectual Heritage of Carl Schmitt”, *Journal of Political Ideologies*, 16(1), ss. 33-51, Şubat, 2011.

ÇAKIR, Ruşen, “Refah Partisi”, *Yüzyıl Biterken Cumhuriyet Dönemi Türkiye Ansiklopesi*, İstanbul, İletişim Yayınları, Cilt 15, ss. 1264-1267,1996.

ÇAM, Zehra, “Sivil Toplum ve Tarihsel Gelişim Sürecinde Bireyin Yeri, Ömer Çaha İle Söyleşi”, *Sivil Toplum Akademisi Dergisi*, 2009.

DEMIROĞLU, Elif T., “Yeni Toplumsal Hareketler: Bir Literatür Taraması”, *Marmara Üniversitesi Siyasal Bilimler Dergisi*, C. 2, S. 1, Mart 2014, ss. 133-144.

DERRIDA, “Japon Bir Dosta Mektup”, çev. Medar Atıcı – Mehveş Omay, *Toplumbilim: Jacques Derrida Özel Sayısı*, Sayı 10, Bağlam Yayınları, İstanbul 1999.

ERDOĞAN, B. ve KÖTEN, E., “Yeni Toplumsal Hareketlerin Sınıf Dinamiği: Türkiye LGBT Hareketi”, *Marmara Üniversitesi Siyasal Bilimler Dergisi*, C. 2, S.1, 2014, ss. 93-113.

ERGİL, Doğu, “İdeoloji Üzerine Düşünceler”, *Ankara Üniversitesi Siyasal Bilimler Fakültesi Dergisi*, Cilt XXXVIII, Sayı 1-4, ss. 69-95, 1983.

FOX, Judith, “New Religious Movements”, *The Routledge Companion to Study of Religion*, ed. John Hinnels, New York, Routledge, 2010.

FREUND, J., “Max Weber’in Din Sosyolojisi”, çev. Ünver Günay, *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Kayseri, Cilt 4, Sayı 3, ss. 323-352.

HADDORF, David, “Religion and Market: Opposition, Absorbtion or Ambiguity?”, *Review of Social Economy*, S. 58(4), 2000, ss. 483-504.

HANDLER, Joel F., “Postmodernism, Protests and the New Social Movements”, *Journal of Law and Society Association*, C.. 26, S.. 4, ss. 697-732, 1992.

HANGROVE, Barbara, “Religion, Development, and Changing Paradigms”, *Sociological Analysis*, Vol. 49, No. 33S-48S, 1988.

HANNIGAN, John A., “Social Movement Theory and the Sociology of Religion: Toward a New Synthesis”, *Sociological Analysis*, Vol. 52, No. 4, pp. 311-331, 1991.

HAYNES, Jeff, “Religion, Secularization and Politics: A Postmodern Conspectus”, *Third World Quarterly*, Vol. 18, No. 4, pp. 709-728, 1997(September).

- HAZIR, Mesut, “ Postsekülerliğin Gelişi: 21. Yüzyılda Sekülerliğin Sosyolojisini Yapmak”, *Akademik İncelemeler Dergisi* , C. 7, Sayı. 2, ss. 141-154, 2012.
- JONSTON, Hank, LARANA, Enrique, GUSFIELD, Joseph R. “Identities, Grievances and New Social Movements”, *New Social Movements: From Ideology to Identity*, Philadelphia, Temple University Press, 1994.
- KADIĞLU, Ayşe, “ Civil Society, Islam and Democracy in Turkey: A Study of Three Islamic Non- Governmenta Organizations ”, *The Muslim World*, Vol. 95, No. 1, pp. 23-41, 2005
- KANATLI, Mehmet, “Chantal Mouffe’un Radikal Demokrasi Projesi Üzerine Bir Değerlendirme”, *TESAM Akademi Dergisi*, Temmuz, 1(2), 2014.
- KEHRER, Günter, “Din Sosyolojisi”, 1. Baskı, çev. M. Emin Köktaş, *Din Sosyolojisi*, Ankara, Vadi Yayınları, 1996.
- KUNDAKÇI, Deniz, “Rorty’nin Liberal Demokratik Toplumu ve Zulüm Üzerinden Temellendirilen Postmodern Bir Ütopya”, *Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi*, 2012, Sayı 14, ss. 43-64.
- LANE, Mary, “Community Development and a Postmodernism of Resistance”, ed. Bob Pease and Jan Fook, *Transforming Social Work Practise: Postmodern Critical Perspectives*, London, Routledge, 1999.
- MOUFFE, Chantal, “Radical Democracy: Modern or Postmodern?” in Ross Andrew (Ed) *Universal Abandon? The Politics of Postmodernism*, *Edinburgh University Press.*, Edinburg, ss. 31-45, 1989.
- MOUFFE, Chantal, “Deliberative Democracy or Agonistic Pluralism?”, *Social Research*, Vol. 66, No. 3, Prospect for Democracy, ss. 745-758, 1999.
- MOUFFE, Chantal, “For an Agonistic Public Sphere”, editörler L. Tønder ve L. Thomassen, *Radical Democracy: Politics Between Abundance and Lack*, Manchester: University of Manchester Press., ss. 123-132, 2005.
- MOUFFE, Chantal, “Hegemony and New Political Subjects: Toward a New Concept of Democracy”, *Marxism and Interpretation of Culture*, C. Nelson ve L. Grossberg (eds.), *Urbana and Chicago University of Illionis Press*, ss. 89-104, 1988.
- NEDRET, Çağlar, “Postmodern Anlayışta Siyaset ve Kimlik”, *Süleyman Demirel Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi*, 2008.

OFFE, Claus, "Reflections on the Institutional Self-Transformation of Movement Politics: A Tentative Stage Model,"; *Challenging the Political Order: New Social and Political Movements in Western Democracies*, (ed.) Russell J. Dalton ve Kuechler Manfred, Oxford: Polity Press, 1990.

ÖZBUDUN, Ergun, "From Political Islam to Conservative Democracy: The Case of the Justice and Development Party in Turkey", *South European Society and Politics*, S.11, No. 3-4, ss. 543 – 557.

ÖZDEMİR, Gürbüz, "Farklılıkların Kesiştiği Coğrafyalar İçin Bir Öneri: Radikal Demokrasi", *Yönetim ve Ekonomi*, Cilt 20, Sayı 1, 2013.

ÖZKAN, Ali Rafet, "Yeni Dinin Hareketlerin Ortaya Çıkış Sebepleri ve Temel Karakteristikleri", *Yeni Dini Hareketler: Tarihsel ve Dini Boyutlarıyla*, 1. Baskı, ed. Süleyman Turan ve Faruk Sancar, İstanbul, Açılımkitap, 2014.

PERŞEMBE, Erkan, "Modernlik ve Postmodernlikte Din Problemi", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 14 (14-15), ss. 159-181, 2003.

RADCLIFFE-B., A. R., " Religion and Society", *The Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, Büyük Britanya ve İrlanda Kraliyet Antropoloji Enstitüsü, Vol. 75, No. 1/2, ss. 33-43, 1945.

ŞAHİN, Bican, "Liberal Demokrasinin Temelleri", Ankara, Oreon Yay., ss. 1-33, 2008.

ŞİMŞEK, Sefa, "New Social Movements in Turkey Since 1980", *Turkish Studies*, Vol. 5, No. 2, pp. 111-139,2004.

ŞİŞMAN, Mehmet, "Postmodernizm Tartışmaları ve Örgüt Kuramındaki Yansımaları", *Yönetimi Dergisi*, Sayı 3, ss. 451-464, 1996.

TARHAN, Ahmet Bora, "Türkiye'de Postmodernizm ve Siyasal Değişim", *Sosyal ve Beşeri Bilimler Dergisi*, Cilt 4, No 2, ss. 11-20, 2012.

TAYYAR A. ve ÇETİN B., "Liberal İktisadi Düşüncece Devlet", Celal B. Üni., *İktisadi ve İdari Bilimler Dergisi*, C. 14, Sayı 1, 2013.

TOSUN, G. ve T., "24 Mart 1994 Yerel Seçimlerinden 24 Aralık 1995 Seçimlerine: Siyasal Coğrafyaya İlişkin Gözlemler", *Amme İdaresi Dergisi*, 29(1), 1996.

Diğer Kaynaklar

AFTURD (Ouvrage Collectif), Tunisiennes en devenir: La moitié entriere Céres Productions, Tunus, 1992.

ATAY, Tayfun, “Sayenizde Din Elden Gidiyor”, Cumhuriyet Gazetesi, 26 Haziran 2017, http://www.cumhuriyet.com.tr/koseyazisi/768442/Sayenizde_din_elden_gidiyor_.html, (29.06.2017).

ERMAN, Tahire, “Gecekondu Çalışmalarında Öteki Olarak Gecekondu Kurguları”, *European Journal of Turkish Studies*, 4 Mart 2015, <https://ejts.revues.org/85#toc>, (08.09.2017).

ÖZBOLAT, Abdullah, “Tüketim Bağlamında Dindarlığın Dönüşümü”, *Birikim Dergisi*, 12 Kasım 2014, <http://www.birikimdergisi.com/guncelyazilar/1127/tuketim-baglaminda-dindarligin-donusumu#.Wd9vdlu0PIU>, (20.09.2017).

TBMM BAŞKANLIĞI, “Refah Partisi Tüzük ve Programı”, Ankara, 1985.

EKLER

Ek 1

1987 Genel Seçim Sonuçları

Parti	Oy Oranı	Milletvekili Sayısı
ANAP	36.3	292
SHP	24.8	99
DYP	19.1	59
RP	7.2	-
MÇP	2.9	-
IDP	0.8	-
Bağımsız Adaylar	0.3	-

1991 Genel Seçim Sonuçları

Parti	Oy Oranı	Milletvekili Sayısı
DYP	27	178
ANAP	24	115
SHP	20.7	88
RP	16.8	62
DSP	10.7	7
SP	0.4	-
Bağımsız Adaylar	0.1	-

1995 Genel Seçim Sonuçları

Partiler	Oy Oranlar	Milletvekili Sayısı
RP	21.3	158
ANAP	19.6	132
DYP	19.1	135
DSP	14.6	76
CHP	10.7	49

Kaynak: Yüksek Seçim Kurulu, 1983-2007 Yılları Arası Seçim Çevresine Göre Milletvekili Genel Seçimi Sonuçları, 2015, <http://www.ysk.gov.tr>, (10.09.2017), ss. 1-2.

Ek 2

1989 Yerel Seçim Sonuçları

Parti	Oy Oranları(%)
SHP	33
ANAP	24
DYP	23
RP	9
DSP	6
MÇP	3
Bağımsız	1
IDP	1

1994 Yerel Seçim Sonuçları

Parti	Oy Oranları(%)
ANAP	21
RP	19.1
DYP	21.4
SHP	13.6
Diğer	24.9

Kaynak: Oya Çiftçi, *Yerel Seçimler Coğrafyası*, Türkiye Ortadoğu Amme İdaresi Enstitüsü Yayını, No:329, Yerel Yönetimler Araştırma ve Eğitim Merkezi, Ankara, 2005 ve Yüksek Seçim Kurulu, Mahalli İdareler Genel Seçimi, 2015, <http://www.ysk.gov.tr>, (10.09.2017)'den derlenmiştir.

ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ

TEZ ÇOĞALTMA VE ELEKTRONİK YAYIMLAMA İZİN FORMU

Yazar Adı Soyadı	Ahmet ÖZGÜLTEKİN
Tez Adı	Türkiye'de Radikal Demokrasi Anlayışı ve Din İlişkisi: Refah Partisi Örneği
Enstitü	Sosyal Bilimler
Anabilim Dalı	Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi
Tez Türü	Yüksek Lisans
Tez Danışman(lar)ı	Doç. Dr. Derda KÜÇÜKALP
Çoğaltma (Fotokopi Çekim) izni	<input type="checkbox"/> Tezimden fotokopi çekilmesine izin veriyorum <input checked="" type="checkbox"/> Tezimin sadece içindekiler, özet, kaynakça ve içeriğinin % 10 bölümünün fotokopi çekilmesine izin veriyorum <input type="checkbox"/> Tezimden fotokopi çekilmesine izin vermiyorum
Yayımlama izni	<input checked="" type="checkbox"/> Tezimin elektronik ortamda yayımlanmasına izin Veriyorum

Hazırlamış olduğum tezimin belirttiğim hususlar dikkate alınarak, fikri mülkiyet haklarım saklı kalmak üzere Uludağ Üniversitesi Kütüphane ve Dokümantasyon Daire Başkanlığı tarafından hizmete sunulmasına izin verdiğimi beyan ederim.

Tarih : 21.11.2017

İmza :