



PRAKSİS

DÖRT AYLIK SOSYAL BİLİMLER DERGİSİ | SAYI 26 | 2011/2

SİYASAL İSLAM, İKTİDAR VE HEGEMONYA



PRAKSİS

Praksis, sosyal bilimlerde tarihsel materyalist bakış açısını savunmayı ve yaygınlaştırmayı amaçlar.

Praksis, sosyal bilimlerin her alanından kuramsal makalelere, ampirik araştırmalara, kitap eleştirilerine ve bilimsel etkinlik değerlendirmelerine açıktır. **Praksis**, tarihsel materyalizm içerisindeki belirli bir yaklaşım ya da akımı benimsemez, tarihsel materyalist geleneği bir bütün olarak sahiplenir.

Yayın Kurulu

Ali Ekber Doğan, Ali Orhan Tekinsoy, Ateş Uslu, Aylin Topal, Barış Karaağaç, Besime Şen, Burak Gürel, Burak Sönmezer, Bülent Batuman, Cenk Saraçoğlu, Demet Özmen, Deniz Yıldırım, Ebru Deniz Ozan, Ecehan Balta, Emre Arslan, Erden Attila Aytekin, Fuat Özding, Gökhan Atılğan, Hülya Kendir, İbrahim Gündoğdu, Koray Yılmaz, Mustafa Bayram Mısır, Mustafa Kemal Bayırbağ, Mustafa Şener, Nazım Güveloğlu, Nazır Kapsuz, Nevra Akdemir, Nuray Ergüneş, Özgür Mehmet Kütküt, Selime Güzelsarı, Sinan Kadir Çelik, Sinan Yıldırım, Şebnem Oğuz, Taylan Koç, Tolga Tören, Ümit Akçay, Yasemin Özgün

Danışma Kurulu

Ahmet Haşim Köse, Asuman Türkün, Berna Müftüoğlu, Cem Somel, E. Ahmet Tonak, Erinc Yeldan, Ferdan Ergut, Fuat Ercan, Galip L. Yalman, Gamze Yücesan Özdemir, H. Tarık Şengül, Hatice Kurtuluş, İşaya Üşür, İzzettin Önder, Korkut Boratav, Kurtar Tanyılmaz, Mehmet Okyayuz, Mehmet Türkay, Mehmet Yetiş, Metin Altıok, Nail Satlıgan, Neşe Özgen, Ömür Sezgin, Özgür Müftüoğlu, Pınar Bedirhanoğlu, Sibel Özbudun, Sungur Savran, Taner Timur, Tülin Öngen, Yasemin Özdek, Yüksel Akkaya, Zülküf Aydın

26. Sayı Editörü

Tolga Tören

Sahibi: Dipnot Bas. Yay. Paz. Ltd. Şti adına Emirali Türkmen
Sorumlu Yazışleri Müdürü: Mustafa Bayram Mısır

Yayın Türü: Yılda üç sayı çıkan yerel, süreli, bilimsel, hakemli dergi
Praksis ULAKBİM Sosyal Bilimler Veri Tabanı tarafından taranmaktadır.

İdare Yeri: Selanik Cad. No: 82/32 Kızılay Ankara

Kapak İllüstrasyonu: M. Emir Uslu

Tasarım: Savaş Çekiç

Baskı Öncesi Hazırlık: Şendoğan Yazıcı

Basım Yeri: Mattek Matbaacılık Bas. Yay. Tan. Tic. San. Ltd. Şti.

GMK Bulvarı No 83/32 Maltepe/Ankara

Web: www.praksis.org

E-posta: praksisdergi@yahoo.com

praksis@praksis.org

Satış ve Dağıtım Adresi

Dipnot Yayınları

Selanik Cad. No: 82/32 Kızılay/Ankara

Tel: (0 312) 419 29 32 Faks: (0 312) 419 25 32

e-posta: dipnotkitabevi@yahoo.com

Sertifika No: 14999

Praksis Dergisinin bütün yayın dağıtım

satış hakları Dipnot Yayınları'na aittir.

Abonelik Koşulları

YURTİÇİ ABONELİK: Yıllık Üç Sayı İçin Bireysel Abonelik bedeli olan 50

TL, kurumsal abonelik bedeli olan 80 TL Yapı Kredi Bankası Meşrutiyet

Şubesi 61253933 numaralı hesaba DİPNOT BAS. YAY. LTD.ŞTİ adına

yatırılmalı ve dekont dergilerin teslim adresiyle birlikte Dipnot Yayınları

adresine fakslanmalı ya da postalanmalıdır.

Yurtdışı Abonelik Bedeli: Avrupa için 50 Euro (dayanışma aboneliği 100

Euro), ABD için 70 (dayanışma aboneliği 100 USD) Amerikan dolandır.

İçindekiler

- 11 | Fulya Atacan'la "Arap Baharı" üzerine söyleşi
- 31 | İslami-Muhafazakar Milliyetçiliğin Millet Tasarımı:
AKP Döneminde Kürt Politikası *Cenk Saraçoğlu*
- 55 | 1994'ten Bugüne Neoliberal İslamcı Belediyecilikte Süreklilik ve Değişimler *Ali Ekber Doğan*
- 77 | Din ve Kapitalizm Sarmalında Milli Görüş Hareketi *Nazlı Akpınar - Sinan Araman*
- 101 | İran, İslamcılık, Küreselleşme ve Protesto Hareketi *Farhang Morady*
- 121 | İran'da Parçalanma ve İsyan *Peyman Jafari*
- 155 | İslam ve İslamizasyonun Aşılması *Mansur Hikmet*
- 161 | Siyasal İslam ve Tarihsel Maddecilik- Bir Değiş Tokuş Siyasal İslam'ı Çözümlemek:
Geleneksel Tarihsel Maddeci Çözümlemeye Dair Bir Değerlendirme *Tariq Amin-Khan*
- 173 | Tariq Amin-Khan'a Yanıt *Samir Amin*
- 183 | Din Olarak Kapitalizm [74. Fragman] *Walter Benjamin*
- 187 | Din Olarak Kapitalizm: Walter Benjamin ve Max Weber *Michael Löwy*
- 199 | Marx'ın Para Teorisi: "Hayali" ve "Gerçek" Sermaye Farkı? *Gökçer Özgür - Hüseyin Özel*

Bu Sayıda: Siyasal İslam, İktidar ve Hegemonya

Siyasal İslam'ın, Ortadoğu başta olmak üzere dünyanın birçok bölgesinde, farklı görünümde varlığını ve hegemonyasını koruyan bir olgu olarak kalmaya devam etmesi, söz konusu bölgelerde kapitalist üretim ilişkilerinin farklı ideolojik kodlar altında sürdürülmesi, patriarkal yapıların güçlenerek varlığını koruması ve daha da önemlisi bunlara karşı mücadele eden güçlerin giderek artan bir baskı altına alınması gibi olguları beraberinde getiriyor. Bu durum siyasal İslam'ın hegemonyasını hangi süreçler sonrasında elde ettiği, hangi kaynaklardan beslendiği, toplumsal tabanını nasıl genişlettiği ve siyasal İslam ile hangi araçlarla mücadele edilmesi gerektiği gibi soruları yanıtlamayı da zorunlu hale getiriyor. Liberal çevrelerin bu sorulara verdiği yanıtlar, bağlamından, dolayısıyla kapitalist üretim ilişkilerinden koparılmış içi boş bir modernizm eleştirisinden "sınıfların bittiği" tezinden türetilen "kimlik"çi ve "kültürel"ci açıklamalara, siyasal İslam'ın, başta kadınlar olmak üzere ezilenler üzerinde Demokles'in kılıcı gibi sallandığı ideolojik, siyasi, toplumsal baskısını ve hegemonik boyutunu gözden kaçırarak ulaşılan "çok kültürlülük" analizlerine kadar geniş bir yelpazeye yayılıyor.

Özellikle İkinci Dünya Savaşı sonrası ABD öncülüğünde oluşturulan "yeni düzen"de, sosyalist hareketin tasfiye edilerek, sermayenin yayılma dinamiklerinin zemininin hazırlanmasında oynadığı rolü ve antiemperyalizm ile antikapitalizm arasında kurulması gereken güçlü bağı ihmal eden kimileri için siyasal İslam başta Pakistan, Afganistan ve İran olmak üzere kimi coğrafyalarda antiemperyalist bir dinamiği temsil ediyor. İçinde yaşadığımız coğrafya özelinde bakıldığında ise, Türkiye'nin kapitalist gelişme sürecini, kapitalist üretim ilişkilerinin özünü oluşturan sermaye birikim sürecinden ve bu sürecin asli dinamiği olan sınıfsal ilişkilerden hareketle anlamaya çalışmak yerine, yukarıdaki açıklamaların teorik dayanakları ile örtüşen, kerameti kendinden menkul bir merkez-çevre kavramsallaştırması ile açıklamaya çalışan yaklaşımlar, dünün çevresini oluşturduğunu iddia ettikleri siyasal İslam'ın bugünün demokratikleştirici gücü olduğuna inanmamızı salık veriyorlar.

Siyasal İslam'a dönük bu ve benzeri yaklaşımlar bu sayının gerekçesini oluşturuyor. Bir başka ifade ile dergimizin bu sayısı siyasal İslam'ın farklı zaman ve mekânlarda ortaya çıkan görünümünü eleştirel/ Marksist bir değerlendirmeye tabi tutarak, yukarıda ifade edilen sorulara yanıt üretme çabalarına katkı sağlama amacı taşıyor.

Sayımızda ilk olarak uzun yıllardır siyasal İslam, özellikle de Müslüman Kardeşler üzerine çalışan bir akademisyen olan, Yıldız Teknik Üniversitesi Siyaset Bilimi ve Uluslararası İlişkiler Bölümü öğretim üyesi Fulya Atacan ile "Arap Baharı" olarak tanımlanan süreç üzerine gerçekleştirdiğimiz söyleşiye yer veriyoruz. Atacan söyleşide Mısır'ın kapitalist gelişme sürecinden, bu ülkede, başta Müslüman Kardeşler olmak üzere, faaliyet gösteren siyasal İslamcı örgütlere ve nihayetinde Tahrir Meydanı sonrasında yaşanan gelişmelere kadar bir dizi konuya ilişkin önemli tespitlerde bulunuyor. "Arap Baharı" olarak tanımlanan süreçte kapitalist sistemin uluslararası ölçekte yaşadığı dönüşümün ve bu ülkelerin içsel dinamiklerinin karşılıklı rolü, bu ülkelerdeki siyasal İslamcı örgütlerin Türkiye'deki siyasal İslamcı örgütlerden farkı, Tahrir Meydanı'na çıkan kalabalıkların sınıfsal analizi, bu süreçte başta Müslüman Kardeşler olmak üzere, siyasal İslamcı örgütlerin yaşaması muhtemel dönüşümler

bunlardan bazıları. Atacan ayrıca, “Arap Baharı” sonrasında kimi çevrelerin AKP hükümetine biçtikleri “Arap dünyasının öncüsü” olma rolüne ilişkin önemli bir tespitte bulunuyor: “...AKP’liler hiç sevinmesin. Türkiye’yi örnek alacaklar ama AKP’yi değil, 12 Eylül’ü.... Milli Güvenlik Kurulu’ndan askerin sistemin sivil niteliğini koruma görevinin tanımlanmasına kadar. 12 Eylül’de bize getirilen, o müthiş otoriter, kontrollü yapıda piyasayı yeniden düzenleme, oradaki problemleri giderme kaygısı var ve Mısır’a dikte edilmeye çalışılan da bu. Ama bu talep içeride çok ciddi bir karşı koyuşla karşılaşıyor.”

Söyleşiyi izleyen üç çalışma ise, siyasal İslam’ın Türkiye’deki görünümüne ve pratiklerine odaklanıyor. Bunların ilki olan ve Cenk Saraçoğlu tarafından kaleme alınan “İslami Muhafazakâr Milliyetçiliğin Millet Tasarımı: AKP Döneminde Kürt Politikası” başlıklı çalışma, AKP’nin Kürt sorununda izlediği politikanın ve geliştirdiği stratejilerin ayırt edici yönünü, söz konusu partinin Türkiye sağıının ideolojik haritası içerisindeki yerinden hareketle açıklama amacı güdüyor. Çalışma, AKP’nin Türkiye sağı içerisindeki özgül konumunun, iktidara geldiğinden bu yana taşıyıcılığını yaptığı toplumsal hegemonya projesinin gerekleri ve sınırları tarafından belirlendiği iddiasına yaslanıyor. AKP’nin Kürt sorunu bağlamında uyguladığı politikaların bu hegemonya projesinin temel özelliklerini ve bu projeye uyumlu ideolojik konumlanışın izlerini taşıdığını vurgulayan Saraçoğlu, AKP’nin Türkiye sağıının geleneksel beslenme kanalları olan İslami muhafazakârlık ve milliyetçiliğin temel öğelerini içerisinde barındırdığını; ancak benimsediği milliyetçiliğin, sembolik/söylemsel unsurları üzerinde İslamcı-muhafazakârlığın belirleyiciliğinin, bu partiyi Türkiye’nin ideolojik haritasında belirli bir konuma yerleştirdiğinin altını çiziyor. Saraçoğlu’na göre, AKP’nin bu ideolojik konumlanışı partinin bir yandan kendisinden önceki sağ partilerden farklı olarak Kürt halkını tanımaya dönük işaretleri içinde barındırırken, diğer yandan da “tek devlet, tek millet ve tek bayrak” söylemine yaslanan milliyetçi bir duruşu benimsemesinin de açıklayıcısı olma niteliği taşıyor. Saraçoğlu’nun iddiası, bu durumun, partinin kısa vadeli siyasi hesaplarından doğan bir sapma veya çelişki olmaktan ziyade, onun ideolojik konumlanışının ve ülke çapında tesis etmeye çalıştığı hegemonya projesinin uyumlu bir parçası olduğu yönünde.

Ali Ekber Doğan tarafından kaleme alınan ve “1994’ten Bugüne Neoliberal İslamcı Belediyecilikte Süreklilik ve Değişimler” başlığını taşıyan çalışma ise, 1994’ten içinde bulunduğumuz zaman dilimine, Refah Partisi’nden (RP) Adalet ve Kalkınma Partisi’ne (AKP) varan siyasal çizginin kentlerde süren hâkimiyetinin, gündelik yaşamdan, siyasal konum alışlara, kamu politikalarının biçimlenişinden, sosyalizasyon pratiklerine Türkiye toplumunun siyasal ve sosyal yaşamındaki parametreleri değiştiren önemli değişikliklere yol açtığı tespitinden hareket ediyor. Çalışmasında, Türkiye’de yerel yönetimlerin çoğunluğunun, neoliberal İslamcı belediyecilik olarak tanımlanabilecek bir çizgi tarafından yönetildiği tezinden hareket eden Doğan, bu süreçte ortaya çıkan dönüşümleri süreklilik ve kopuş bağlamı içerisinde ele alıyor. Yazar, bir yandan yerel yönetimler üzerinde kurulan bu hâkimiyetin AKP iktidarları üzerinden, 2000’li yıllarda devleti, siyaseti ve sosyal yaşamı yeniden düzenleyen bir “yeni hegemonya projesi”nin önemli başlangıç ve dayanak noktalarından biri olduğunu ileri sürerken, diğer yandan da bu çizginin bir araya getirmeye çalıştığı kentsel toplumsal ittifakı, izlediği kentsel siyasaları, bu siyasaların sermayenin ve emeğin yeniden üretimindeki rolünü, neoliberalizmin İslami referanslı yeni bir muhafazakârlıkla sosyalizasyonu gibi konuları tartışıyor.

Doğan’ın çalışmasını, Nazlı Akpınar ve Sinan Araman tarafından kaleme alınan “Din ve Kapitalizm Sarmalında Milli Görüş Hareketi” başlıklı çalışma izliyor. Dinin, kapitalist sistemin yeniden üretim sürecinin temel ideolojik aygıtlarından birisi olduğu tespitinden hareket eden çalışmada, Türkiye özeline bakıldığında, Necmettin Erbakan’ın 1970’lerde formüle ettiği “maddi ve manevi kalkınma” kav-

ramları etrafında şekillendirdiği Milli Görüş düşüncesinin referanslarını İslam dininden alan ideolojik ve politik bir akım olduğu ileri sürülüyor. Akpınar ve Araman'a göre, 1980 sonrası süreçte etkisini giderek arttıran siyasal İslam'ın merkezi gücü haline de gelen Milli Görüş Hareketi ve bu hareketin İslami değerleri günümüz toplumuna uyarlayan yaklaşımı, sermaye birikimi sürecine ve yoğunlaşan emek sömürüsüne meşruluk sağlamada önemli bir işlevselliğe sahip olageldi. Bu noktadan hareketle yazarlar, "Anadolu sermayesi", "İslami sermaye", "yeşil sermaye", "Müslüman burjuvazi" benzeri kavramsallaştırmaların ve tanımlamaların kapitalist üretim tarzının kültürel/sembolik yeniden üretimle kesişme noktalarına işaret ettiği ölçüde bir anlam taşıdığını ifade ediyorlar.

İzleyen iki yazı siyasal İslam ve iktidar açısından oldukça önemli bir coğrafya olmanın yanında 2009 yılında patlak veren protestolarla bir dizi tartışmaya da konu olan bir coğrafyaya, İran'a odaklanıyor. Bu yazılardan ilki İran üzerine çalışmaları ile bilinen Westminster Üniversitesi Küreselleşme ve Kalkınma Bölümü öğretim üyesi Farhang Morady'nin dergimiz için kaleme aldığı ve "İran, İslamcılık, Küreselleşme ve Protesto Hareketi" başlığını taşıyan çalışma. Akın Sarı ve Selime Güzelsarı tarafından çevrilen çalışma, İran'da 2009 seçimlerinin hemen ardından patlak veren protesto hareketlerinin İran İslam Cumhuriyeti'nin, homojen bir bütün olmadığını, tersine, toplumsal sınıflar içerisindeki köklerine göre farklı biçimlerde kendisini ortaya koyduğunu gösterdiğini vurguluyor. İslam Cumhuriyeti'nin doğası ve karakterinin, ortaçağ İslamı, fundamentalizm, antikapitalizm ve antiempyeralizm gibi kavramlar etrafında dönen birçok tartışmanın ve ihtilafın konusu olmaya devam ettiği tespitinde bulunan yazar, İran'ın politik ekonomisinin, eski üretim tarzını modern kapitalizme dâhil eden bir yapı olduğunu; bu yapıda ülkenin modern petrol endüstrisinin ve bu endüstrinin devletle ilişkilerinin oldukça önemli rol oynadığının altını çiziyor. Yazarın vurguladığı bir başka nokta ise, 2009 yılında patlak veren protesto hareketinin, İslam cumhuriyetinin egemen çevrelerindeki bölünmelerin yedinci yüzyıl ortaçağ ideolojisini ya da geniş destekli radikal bir rejimi temsil etmekten ziyade İslam cumhuriyetinin, otoriter bir devlet modernizmi olduğunu göstermiş olması.

İran üzerine ikinci yazı ise "İran'da Parçalanma ve İsyan" başlığını taşıyor. İranlı savaş karşıtı aktivist Peyman Jafari tarafından kaleme alınan ve Gaye Yılmaz ile Tolga Tören tarafından çevrilen yazı 12 Haziran 2009'da yapılan başkanlık seçiminin ardından yaşanan gelişmelerin İran'da 1979 devriminden bu yana görülen en büyük siyasi krizin zeminini hazırladığı iddiasında bulunuyor. 2009 seçimleri sonrasında patlak veren protestoların ve dönemin İran hükümetinin bu protestoları bastırmak için aldığı sert önlemlerin İran'ın içindeki ve dışındaki radikal sol gruplar içerisinde hararetli tartışmaların başlamasına yol açtığını belirten çalışma, bu tartışmaların taraflarının ise, protestoları, yönetici sınıflar arası hizip çatışmalarına indirgeyen yaklaşımlar ile "empyeralist bir komplo"ya indirgeyen yaklaşımlar olduğunu belirtiyor. Bu süreçte, radikal solun önemli bir kısmının bir yandan empyeralizme karşı muhalefete devam ederken bir yandan da protesto eylemlerini demokratik, antikapitalist ve antiempyeralist bir yöne eviltmeye çalışan politik güçlere destek ve dayanışma göstermek suretiyle heyecanlı, umutlu ve farklı bir tepki verdiğinin altını çizen Jafari, İran'da 2009 seçimleri sonrasında yaşanan krizin, bir yandan yönetici sınıf içerisinde eşî benzeri görülmemiş bir parçalanmanın diğer yandan ise tabandan başlayan muazzam bir kitlesel kalkışmanın ürünü olduğunu iddia ediyor. Çalışma protesto hareketlerinin patlak vermesinde temel rolü oynayan bu iki dinamiği tarihsel bir perspektifle ele alırken sosyalistleri de bu süreçte karşı karşıya bulunduğu tuzaklara karşı da uyarma amacı güdüyor. Jafari'nin çalışmasının önem arz ettiği bir başka nokta da, Türkiye sosyalist hareketinde de zaman zaman açığa çıkan bir eğilimin, antikapitalizmden koparılan bir antiempyeralizmin nelere yol açabileceğini İran bağlamında gösteriyor oluşu.

Sayımızda İran üzerine telif ve çeviri yazıların yanında İran Komünist İşçi Partisi'nin 2002 yılında hayatını kaybeden lideri ve teorisyeni Mansur Hikmet ile yapılan bir söyleşiye de yer veriyoruz. Akın Sarı tarafından çevrilen söyleşi bir yandan modernizme eleştirel yaklaşmak adına siyasal İslam'ın hegemonik boyutunu ihmal ederek, onu sadece bir kimlik meselesine indirgeyen sol liberal yaklaşımlara yanıt niteliği taşıırken diğer yanda da İran İslam Devrimi'nin gerçekleşmesinde antikapitalist olmayan bir antiemperyalist söyleme yaslanan sosyalist stratejinin nelere yol açabileceği konusunda önemli deneyimler paylaşıyor. Hikmet'in "İran'da din, son derece acımasız bir yönetimin resmi ideolojisi- dir. Bu nedenle İran'da yaşayan entelektüel kesim açısından her meselenin İslam bağlamında ve İslami dünya görüşünün bakiş açısından analiz edilmesi gerekir ya da en azından egemen İslam ile her türlü fikir arasındaki çatışma belirtilmelidir. İnsan hakları, sivil özgürlükler, siyasal sistem, iktisat politikaları, bilim, kültür, sanat vb. tartışmaların hepsi önemlidir ve bunlar bütün toplumlardaki entelektüel elitin mütemadiyen işaret ettiği ivedi meselelerdir. İran'da bütün bunlara 'İslam' ibaresinin eklenmesi gerekir" sözleri yukarıda vurgulanan ilk yaklaşıma yanıt niteliği taşıyor. Hikmet'in İslam devrimi öncesinde başta TUDEH olmak üzere İran entelektüel çevrelerinin, dinin monarşiye ve ABD emperyalizme karşı bir araç olarak kullanılabileceği gibi bir yanılsamaya düştüğü ve bunun da İran'da aydınlanmanın yok oluşuna yol açtığı yönündeki iması ise antikapitalist olmayan bir antiemperyalist söyleme yanıt niteliğinde.

Sayımızda Pakistan başta olmak üzere çeşitli bölgelerde siyasal İslam'ın hegemonyasına karşı geliştirilebilecek sosyalist stratejiler üzerine bir polemik de yer alıyor. Monthly Review dergisinin web sayfasında yayımlanan polemğin tarafları Pakistanlı yazar Tariq Amin-Khan ve bağımlılık kuramının önemli isimlerinden Samir Amin.

Ryerson Üniversitesi Siyaset ve Kamu Yönetimi Bölümü öğretim üyesi olan Khan'ın, "Siyasal İslam ve Tarihsel Maddecilik – Bir Değiş Tokuş" başlığını taşıyan ve Yasemin Özgün tarafından çevrilen yazısı, başta Amin olmak üzere, sosyalist solun önemlice bir kısmının siyasal İslam'ı gerici olduğu iddiasıyla dışladığı ve böylece Avrupamerkezci bir pozisyona düştüğü; siyasal İslam'ın emperyalizmin güdümünde bir hareket olarak değerlendirilemeyeceği, tersine başta Pakistan ve Afganistan olmak üzere bir çok coğrafyada siyasal İslam'ın antiemperyalist özellikler taşıdığı, bu açıdan sosyalistlerin siyasal İslam'la ilişkilendirme meselesini yeniden düşünmeleri gerektiği argümanlarına yaslanıyor.

Khan'ın, alternatif bir tarihsel materyalist bakış açısı getirmeyi iddia etse de, bir çok liberal ve post-modern yorumcunun düştüğü bir hataya düştüğünü belirtmek gerekiyor: Modernizmi kapitalist üretim ilişkilerinden kopararak kendinden menkul bir olgu olarak ele almak, siyasal İslam'ın hegemonik boyutunu ve başta kadınlar olmak üzere toplumun ezilen kesimleri üzerinde yarattığı baskıyı hafife almak ve sadece antiemperyalist olma boyutunu ön plana çıkararak, antikapitalist olmayan bir antiemperyalizmin ortaya çıkarabileceği sorunlu yanları görmezden gelmek. Bu noktada, konu üzerine çalışmalarıyla tanınan Asef Bayat'ın "İslamcılıkların imparatorluğa karşı bir direniş hareketi olup olmadıklarının, emperyalizm karşıtı ya da faşist olup olmadığı sorularının hayati sorular olmadığını düşünüyorum. Bence burada asıl sorulması gereken, Müslümanlar açısından İslamcı emperyalizm karşıtlığının neye yol açtığı olmalı (2008: 53)" biçimindeki ifadelerinin ve Gilbert Achcar'ın (2008: 77) İslamcı köktendinciliğin canlanması ile birlikte İslam'ın ideolojik, toplumsal ve siyasi hakimiyetinin çarpıcı bir biçimde güçlendiği yönündeki uyarısının oldukça anlamlı olduğunu belirtmek gerekiyor.

Amin de Bayat ve Achcar'ın perspektifine yakın bir noktadan hareket ediyor. Amin, Ecehan Balta tarafından çevrilen ve "Tariq Amin-Khan'a Yanıt" başlığını taşıyan yazısında, siyasal İslam'ı modern bir olgu olarak ele almanın yeterli olamayacağını, aslolanın kapitalist modernitenin eleştirisi bağlamın-

da hangisinin toplumu daha ileriye taşıyarak sosyalist modernitenin inşasına katkıda bulunacağını tespit edilmesi olduğunu belirtiyor. Sadece siyasal İslam'ı ya da siyasal İslamları değil, dinin siyasallaşmış her biçimini, siyasal Hinduizm'i, siyasal Budizm'i, Kuzey Amerika'daki Hristiyan köktenciliklerini, yeni tarikatları ve benzerlerini de kendisini geçmişle ilişkilendiren ve belirli koşullar altında yoksulları harekete geçiren bir illüzyonun parçası olarak değerlendiren Amin, söz konusu hareketlerin başarılarını ise, günümüz dünyasında da olduğu gibi, İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra tarihsel bir fırsat yakalamış sosyalist solun sermayenin saldırısına yanıt verememesine bağlıyor. "Kültürelciliğin" her türünü reddetmek gerektiği argümanından hareket eden Amin, sözde "demokratik siyasal liberalizmin", Müslüman ülkelerde demokrasinin kendisini İslam'ın güçlü toplumsal görünürlüğüne veri olarak adapte etmesi gerektiği tezine net olarak karşı çıkar ve ilerici sol olarak tanımladığı solun ideolojik savaştan vazgeçemeyeceğini vurgularken, ideolojik mücadelenin tek başına yeterli olmayacağını şu sözlerle ifade ediyor: "Bu mücadele gerekli, ancak yeterli değildir. Büyük savaş, ilerici solun âlâmetifarıkası olan alanda, işçilerin ücret, yaşam koşulları, sendika ve grev hakları, köylülerin toprağa erişim hakkı, kadınların hakları için radikal reformlar ve vatandaşların eğitime, konuta ve sağlığa ulaşma hakkının savunulması alanında gerçekleşecek." Amin yukarıda vurgulanan perspektiften hareketle var olan rejimler ve İslamcı hareketlerin bu toplumsal mücadelelerin açık olarak karşısında yer aldığı vurguluyor.

Sayımızda, Theodor W. Adorno'nun (2004:11), düşünce sistemini "yoktan yaratmak değil, var olanı kucak dolusu armağan vermek" biçiminde tanımladığı, Nazi Almanyası döneminde hayatına son veren ünlü felsefeci Walter Benjamin'in "Din Olarak Kapitalizm" başlıklı pasajı ve Marksist düşünür Michael Löwy'nin bu pasajı değerlendiren "Din Olarak Kapitalizm: Walter Benjamin ve Max Weber" başlıklı çalışması da yer alıyor. Her iki çalışma da dergimiz için Akın Sarı tarafından çevrildi.

Benjamin'in, önemli çalışması Pasajlar'dan önce, 1921 yılında yayımlanan bu pasajı, kapitalizmin, içinde her şeyin tapınma ilişkisi içinde anlam kazanması, bu tapınmanın sonsuz bir zaman dilimine yayılmış olması, evrenselleştirilmiş bir suç üretim mekanizması haline gelerek zorla bilince kazınması ve nihayetinde tanrısını örtbas eden bir niteliğe sahip olması gibi özellikleri nedeniyle bir din olarak tanımlanabileceği fikrini işliyor. Löwy, Benjamin'in "yoğun, paradoksal, bazen anlaşılması zor..." olarak tanımladığı bu pasajını, kesinliklerden çok hipotezlere dayalı bir yorumlama girişiminin ögesi olarak tanımlıyor. Benjamin'in fragmanının Max Weber'in Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhunu çalışmasından açıkça esinlendiğini belirten Löwy, Benjamin'in iddiasının, Weber'in ötesine geçerek, Weber'in "değer-bağımsız" analizinin yerine şiddetli bir anti-kapitalist saldırıyı koyduğunu belirtiyor. Löwy'nin Benjamin'in dergimizde yer alan pasajına ilişkin bir diğer saptaması ise yukarıda da belirtildiği üzere 1921 tarihinde kaleme alınmış olan bu pasajın, Benjamin'in, çalışmalarına 1927'de başladığı, 1930'lar boyunca üzerinde çalıştığı ve 1940 yılında İspanya-Fransa sınırında Nazilerin eline geçebileceği kaygısıyla hayatına son vermesi nedeniyle yayımlama şansını tamamen yitirdiği Pasajlar ile bir süreklilik taşıdığıdır.

Hemen her sayımızda olduğu gibi bu sayıda da dosya dışı yazılara yer veriyoruz. Gökçer Özgür ve Hüseyin Özel tarafından kaleme alınan ve "Marx'ın Para Teorisi: 'Hayali' ve 'Gerçek' Sermaye Farkı" başlığını taşıyan çalışma, Marksist yazın içerisinde yoğun olarak tartışılan bir konuyu ele alıyor. Temel amacı, Marx'ın yazılarında, sermayenin bileşenleri arasında bir rekabetten çok işbölümü olduğu argümanını savunmak olan çalışma, her türlü finansal işlemin dâhil olduğu faiz getiren sermaye ile sanayi sermayesinin birbirini tamamlayan bir işleyiş biçimine sahip olduğunu vurguluyor. Yazarlar bu durumun Marksist yaklaşımlar açısından iki önemli teorik problemi ortaya çıkardığını iddia edi-

yor. Yazarlara göre bu sorunların ilki, henüz üretilmeyen bir değerin bugünden kullanımının ele alınması yönündeki gereksinimden kaynaklı, Marksist değer teorisinin temel tezi olan değerlerin fiyatlara eşitlenme eğilimi bakımından ortaya çıkan sorun iken, ikincisi ise paranın analize sokulması belirsizlik yaratacağı için, beklentiler, spekülâtif hareketler gibi olgular sonucu ortaya çıkabilecek finansal kırılganlık riskinin daha da artacak olması. Özgür ve Özel'in çalışması bu iki sorunu dikkate alabilecek Marksist bir yaklaşımın nasıl geliştirilebileceği konusunu tartışmaya açma amacı güdüyor.

Kaynaklar:

Achcar, G. (2008) "Günümüzde Din ve Siyaset: Marksist Bir Bakış", Panitch, L. ve Colin Leys (haz.), Küresel Parlama Noktaları: Emperyalizm ve Neoliberalizme Karşı Tepkiler içinde, Çev. Tuncel Öncel, İstanbul: Yordam, 67-86.

Adorno, T. W. (2004) Walter Benjamin Üzerine, çev. Dilman Muradoğlu, İstanbul: YKY.

Bayat, A. (2008) "İslamcılık ve İmparatorluk: İslamcı Emperyalizm Karşıtlığının Aykırı Doğası", Panitch, L. ve Colin Leys (haz.), Küresel Parlama Noktaları: Emperyalizm ve Neoliberalizme Karşı Tepkiler içinde, Çev. Tuncel Öncel, İstanbul: Yordam, 51-67.

Düzeltilme:

25. sayımızda yayınlanan "Bir Politik Hareket Olarak Ekososyalizmin Ayırdediciliği ve Birleştiriciliği" başlıklı makalede, s.15'te yer alması gereken "*Ekososyalist Manifesto*, Adorno ve Horkheimer'in *Aydınlanmanın Diyalektiği*'nde (1995, 1996) ilk eleştirilerini sunduğu burjuva rasyonalizmini eleştirir." cümlesi, "*Ekososyalist Manifesto*, Adorno ve Horkheimer'in *Aydınlanmanın Diyalektiği*'nde (1995, 1996) burjuva rasyonalizmini eleştirirler." şeklinde yer almış olup, düzeltir, özür dileriz.

25. sayımızda Evren Kocacıbağ'ın "Kimlik Politikaları ve Sol" başlıklı yazısının ilk sayfasındaki yazar tanıtım dipnotunda sehven Kocacıbağ'ın Gazi Üniversitesi'nde Doçent olduğu yazılmıştır. Mimar olan yazarımızdan ve okurlarımızdan özür dileriz.

Fulya Atacan'la "Arap Baharı" üzerine söyleşi¹

Praksis: Tunus'ta başlayan, Mısır ve Bahreyn gibi ülkelerle devam eden, sonrasında Libya'ya doğru gelen ve 'Arap Baharı' olarak tanımlanan bir süreçle karşı karşıya kaldık. Bu süreci genel hatlarıyla nasıl değerlendiriyorsunuz? Gerçekten *devrimci* bir baharla mı karşı karşıyayız, yoksa kapitalist sistemin uluslar arası ölçekteki yeniden yapılanmasına paralel olarak "dışarıdan" şekillendirilen bir süreç mi var karşımızda?

Fulya Atacan (F.A.): Benim izlenimim, ikisi bir arada gibi. Bir yandan hiç tartışmasız kapitalist sistemin yeniden yapılanması ya da Ortadoğu ülkelerinin bu yapıya yeniden entegre edilme süreci. Bu Libya'da çok açık. Ama aynı zamanda Tunus'ta, Mısır'da, Ürdün'de (başladı ama şimdilik duruyor), İsrail'de, Bahreyn'de olan sürece baktığınız zaman daha çok, kendi iç dinamikleri ile harekete geçen, içerideki yapıyı dönüştürmek isteyen bir takım hareketler. Mısır'ın orijinallliği neoliberal politikaların iflasının -her ne kadar öyle gösterilmek istenirse de- bir tür deklarasyonu gibi. Bence o nedenle bu süreci bir tür devrim başlangıcı olarak görmek isteyenler Mısır'dan analize başlıyor ama Libya'ya bakarsanız durum farklı; Libya'nın dünya ekonomisine farklı bir biçimde eklemlenmesi, aynen Irak gibi, söz konusu ve kapitalist sistemin uluslararası ölçekte yeniden yapılanması analizi açısından önemli bir örnek oluyor. Bu nedenle çok keskin A ya da B demek bana kolay gelmiyor.

Hem de bir bahar, zannederim herkesin umut devşirdiği yer şimdi Ortadoğu; çünkü insanlar ilk defa uzun aralıktan sonra kitlesel olarak sokaklara çıkıp çok ciddi değişim talebinde bulunuyor. Sokağa çıkanlar farklı gruplar ve farklı istekleri, farklı hayalleri var. Onları harekete geçiren temel dinamik aşağı yukarı aynı. Buradan bir bahar çıkabilir umudunu devşiriyoruz. Bahar mı değil mi onu göreceğiz. Yani çok kolaylıkla, hani, kışın erken açar çiçekler, sonra birden donuverir, o da mümkün. Ama tüm dünyada olan kriz içinde bu nereye gidecek bilmiyoruz, herhalde eskisi gibi olmayacak.

Praksis: O zaman ikili bir boyuttan bahsettik, ilki kapitalist sistem içinde yaşanan dönüşüm ve bu sürecin bir boyutu. İkincisi de söz konusu ülkelerin içsel dinamikleri. Önce ilkinde odaklanalım isterseniz: Kapitalist sistem içinde yaşa-

1 Söyleşi'nin değişimini yaparak oldukça önemli bir yükü üzerimizden alan Sevgi Yılmaz ve Nevra Akdemir'e teşekkür ederiz.

nan hangi dönüşüm bu ülkelerde yaşanan yeni süreçle hangi biçimde örtüşüyor? Bir başka ifadeyle, bu süreçle örtüşen dışsal faktörler olarak hangi dinamiklerden bahsedebiliriz?

F.A.: Irak'a ya da son örnek Libya'ya bakarsanız, son derece özel örnekler, petrolleri var, dünya piyasasıyla farklı bir biçimde entegre edilmesi, yıkılıp yeniden yapılması istenen, dolayısıyla sıfırdan yeni liberal politikaların yerleştirileceği alanlar. Bunu da mevcut yapıyı tamamen ortadan kaldırmadan yapabilme olasılığı yoktu. Onun için baktığınızda hem Irak'ın işgali sürecinde hem de Libya'da mevcut rejimler askeri yöntemle yıkıldı. Libya'da ayaklanmalar başlar başlamaz önce İngiliz istihbaratı, arkasından Fransızlar çıktı ve NATO müdahalesi geldi. Biz insanları katlettiremeyiz söylemiyle bu ülkeler dünya ekonomisi içinde yeni aygıtlarla yeniden yapılandırılmaya başlandı. Oysa aynı dönemde Bahreyn'de insanlar fena halde katlediliyordu. Baktığımızda Bahreyn zaten mevcut yapıyla entegre olduğu için onun dönüşümü kontrol altında tutulması gereken bir dönüşüm yani iç dinamiklerin mevcut entegrasyonu bozmayacak biçimde kontrol altına alınması gerekli; oysa Libya'da mevcut yapının tasfiye edilip moda deyimle serbest piyasa ekonomisi olarak düzenlenmesi lazım ve bunu sıfırdan yapmanız lazım. Dolayısıyla NATO ile girip böyle bir entegre olma, tamamen açma süreci oradaki petrolle de ilişkili. Ama sadece bu değil. Unutmayalım silah endüstrisi dolayısıyla savaşlar merkez ülkelerde çarkların dönmesini sağlayan öneme sahip.

Diğer yandan Ortadoğu önemli bir pazar ve petrolü olduğu sürece de önemli olacak. Ancak mevcut siyasal yapılarla bu ülkelerin devam edebilmeleri çok zor. Mısır'daki Ürdün'deki hatta Filistin'deki, İsrail'deki yapı ile devam etmesi çok zor. Örneğin 2009'da Mısır'da herkes bunu biliyordu. Mısır patlayacak ama nasıl patlayacak diye herkes konuşuyordu. Herhalde dış güçler de bunun farkındaydı. Bu yapının bir şekilde dönüştürülmesi lazım. Mısır bu anlamda en açık olanı. Bahreyn, Suudi Arabistan zaten kapitalist sisteme entegre, buralarda yapılan iç siyasi taleplerin denetlenmesi dolayısıyla yönetimleri korumaya yönelik adımlar.

Baktığımız zaman Ortadoğu çok büyük bir alan. Her bir ülke için geçerli aynı ortak bir politikadan bahsedemiyorsunuz. Her bir ülkenin kendi özgül koşullarıyla ilişkili olarak dünya sistemiyle nasıl entegre olacağı ya da nasıl yeniden yapılandırılacağı farklı politikaları gerektiriyor. Ama sonuç olarak gördüğümüz şey artık Ortadoğu kendi içine kapalı, sadece petrolü dışarıya güvenli akıtacak bir bölge olmayacak.

Praksis: Mısır'ın entegrasyon düzeyinin görece yüksek olduğunu söylediniz. Mısır'ın yakın tarihine baktığımızda karşımıza çıkan olgular, 1950'lerde Nasir eliyle başlatılan, kalkıncı bir söyleme yaslanan, ithal ikameci sermaye birikim süreci; 1970'lerde, Enver Sedat yönetimi aracılığıyla kapitalist sisteme entegrasyon sürecinin hızlanması ve nihayet Mübarek yönetimiyle geçen son 30 yılda neoliberal hegemonyanın inşası... Bu sürece ama özellikle de son 30 yıldaki neo-

liberalizasyon sürecine baktığımızda Mısır'ın sosyal ve sınıfsal yapısında ne tür bir dönüşüm yaşandı? Bu sürecin kazananları ya da kaybedenleri olarak hangi aktörlerden bahsedebiliriz?

F.A.: Mısır'daki kritik tarihler aslında 1970'ler. Nasır öldükten sonra Sedat'ın yönetime gelmesi ve Sedat'ın "açık kapı politikası" dediğimiz, Körfez ülkelerinin Türkiye'den daha önce, özellikle Suudi Arabistan'ın sermaye desteği ve ABD'nin siyasi desteği ile birlikte dünya piyasasına entegre olma çabaları. Baktığımız zaman bu dönemdeki temel politika, lüks tüketim mallarının ithalatı üzerinden dünya pazarına açılmaydı. Zaman içerisinde buna bağlı olarak dış borcun artması ve bunun yarattığı kriz Nasır döneminden gelen problemlerle birleşti.

Sedat döneminde daha çok eski büyük toprak sahipleri, bürokraside karar verici konumda olanlar, dolayısıyla yabancı şirketler için bir tür iç bilgi sağlayabilir konumda olan kişiler ve süreç içinde palazlanan sermayenin ittifakından oluşan bir yapı söz konusuydu. Bunlara yeni zenginler deniliyordu. Çünkü Sedat'ın açık kapı politikasıyla zenginleşen bir gruptu bu. Mübarek dönemine geldiğimiz zaman... Mübarek başlangıçta bunu çok da değiştirmede, ta ki 1991'e kadar. 1991'de artık Mısır'ın borçlarını ödeyemez hale gelmesiyle, IMF ile, bizim de bildiğimiz, meşhur yapısal uyum programı imzalandı. Mali dengeleri esas alan, devletin küçültülmesini hedefleyen bu program, devlet harcamalarının kısılarak bütçe açığının azaltılması, faiz oranlarının ve dövizin serbestleştirilmesi ve kamu şirketlerinin özelleştirilmesi gibi öğeleri içeriyordu. 1991'den itibaren katı bir biçimde uygulanan neoliberal politikalar toplumsal yapıda önemli bir farklılaşma yarattı.

Birinci olarak, Nasır döneminde millileştirilen topraklar büyük toprak sahiplerine iade edildi -çünkü büyük toprak sahipliğini Nasır tasfiye etmişti, Sedat döneminde iade edilmeye başlandı- ve büyük toprak sahipleri artık siyasi elit olarak da önemli hale gelmeye başladı.

İkinci olarak, 1992'de bir kanun çıkarıldı. Devlet mülkiyetinde olan topraklarda -eski sahiplerine iade edilen topraklarda- kiracı olarak ya da sözleşmeli olarak tarımsal üretim yapanların kiralari, gözden geçirilerek beş yıl sonra piyasa şartlarına göre düzenlenecek dendi. Bu politika 1997'de uygulamaya kondu. Bu, o zamana kadar Nasır döneminin yarattığı ve Nasır'ın bir tür ana desek kanallarından bir tanesi olan orta ölçekli, yasal olarak değilse de fiilen toprak sahibi grubun tasfiyesi demekti. 1997'de bu kanunla birlikte tabii ki kiralari çok fazla arttı. Elbette bu toprakları kullananların bu yüksek kiralari ödeme şansları yoktu. Aynı dönemlerde tarım girdilerine verilen sübvansiyonlar da kaldırıldı. Dolayısıyla küçük çiftçilerin yaşamını devam ettirebilme olanakları gittikçe azaldı. 1997'den itibaren çok ciddi köylü ayaklanmaları oldu. Ama o dönem aynı zamanda radikal İslamcı grupların, özellikle orta ve yukarı Mısır'da devletle çatıştığı bir dönem olduğu için, Delta'da olan ayaklanmaları, çatışmaları Mübarek yönetimi bunlar İslami fundamentalistler, teröristler diyerek pek çok kere bastırdı. Bu durum ilgilenenler dışındaki kamu-

oyuna çok da yansımada. Dolayısıyla kırsal alandaki dönüşüm sonucu ortaya çıkan bu köylü hareketlerinin önemli olduğunu vurgulamak gerekiyor.

Üçüncü olarak, 1991'den itibaren, kamu sektöründe çalışan, Nasır döneminin getirdiği -emeklilikten sosyal güvenlik sistemine kadar- avantajlarla korunan çalışanlar, beyaz yakalılar ve işçiler bu özelleştirme sürecinde kaybeden grup olmaya başladılar. Kamu şirketlerinde özelleştirmeler yapılırken, bizim de yaşadığımız deneyim, işten çıkarma, erken emeklilik meselesi gündeme getirildi. Hiç kimse bunu yapmak istemiyordu. Çünkü iş bulma olanakları son derece sınırlı, belirli sosyal hakları kaybedecekler, reel ücretler ciddi biçimde düşüyor. Bu gruplar sendikalar kanalıyla örgütlenmek istediler; ama Nasır'ın oluşturduğu korporatist yapıda korporatist bir sendika örgütlenmesi getirilmişti. 27 işkolunda örgütleneceksiniz, mevcut sendika dışında başka sendika olamaz... Bu sendikacılar da sisteme entegre olduğu için alttan gelen talebi seslendirme kapasitesine sahip değildi. Bu durum işçi hareketi içinde yeni ve genç işçi hareketi önderlerinin ve sendikacıların ortaya çıkmasına yol açtı. Grevlerin hemen hepsi, 2000'lerin sonuna geldiğimizde, kamu sektöründe de özel sektörde de illegaldi. Çünkü bu grevleri örgütleyenler, işte bu yasal olmayan sendikalarda aktif, yasal olarak tanınmak isteyen ama izin verilmeyen, gayet örgütlü ve mevcut şartlarda muzdarip olan gruptu. Dolayısıyla bu korporatist yapıdan bağımsız olarak ciddi bir işçi hareketi de ortaya çıkmaya başladı.

Bu dönüşümün kazananları kim diye baktığımızda tabii ki karşımıza ilk çıkan grup büyük toprak sahipleriydi. Sedat dönemindeki yeni zenginler, yani sermayesi olanlar, uygulanan neoliberal politikalardan en karlı çıkan gruptu. Çünkü bunlar aynı zamanda, Mübarek'in yakınında, dolayısıyla rejimin kalbinde temsil edilen gruplardı. Mübarek bunlara bir grubu daha kattı: Ordu. Ordu, Nasır'ın kendisi de darbeye geldiği için, o dönem bizim gibi üçüncü dünya ülkelerinde darbeler dönemi olduğu için ve ordu modernleşmenin temsilcisi olarak görüldüğü için, Nasır, orduya karşı bir sivil güç oluşturup onu dengelemeye, siyasetin dışına çıkarmaya, üst kademedeki atamaları kontrol ederek ordunun siyasette söz sahibi olmasını sınırlandırmaya çalıştı. Sedat da aynı gelenekten gelen biri olarak bu konuda son derece hassastı ama yine de emekli askerler bakan da yapıldı, milli savunma bakanı gibi. Ama Mübarek bu kadar uzun zamandan sonra ilk defa, belki de Sedat'ın suikastında yanında olduğu için, kendisine yönetimde destek olarak orduyu seçti. Ordu yine açıkça bizde olduğu gibi günlük yaşam içinde sürekli siyasete yön veren bir kurum olmadı ama yaratılan bu yeni ekonomik politikalardan en çok yararlanan grup oldu. Askeri şirketler kanalıyla; yol, su, elektrik döşemekten, gıda güvenliğine, tavuk çiftliklerinden balık çiftliklerine, dayanıklı tüketim malları üretimine, askeri sanayi yatırımlarına kadar pek çok alanda askeri şirketler temel girişimci grup oldu. Dolayısıyla Mübarek sisteminin, onun kurduğu ittifakın, Sedat'tan farklı bir yanı da ordunun bu ittifak sistemi içinde önem kazanmasıydı. Siyasette karar verici olarak değil ama ittifak sistemi içinde aktif rol alarak.

Kaybedenler açısından tahammül edilemez bir dönemdi. Çünkü örneğin 2003'ten beri Mısır'da bir asgari ücret belirlenmedi, hâlâ belirlenemedi. Özel sektör, kalkınmanın motoru olacağı söylemiyle desteklenir ve buna dönük bir çok politika geliştirilirken, diğer pek çok ülkede olduğu gibi özel sektörün yoğunlaştığı alan finans ve servis sektörü oldu. Sanayide ise müthiş bir düşüş söz konusuydu. Bu süreçte, özel sektörü desteklemek için, işten çıkarmayı kolaylaştırmaktan yeni iş yasasına, asgari ücretin belirlenmemesine kadar bir dizi uygulama hayata geçirildi. Kamu sektörünü bir tarafa koyarsanız, özel sektörün formel alanlarında çalışanların oranı sadece %10. Dolayısıyla bu yapı içinde işgücü olarak çalışanlar açısından durum tahammül edilemezdi. Çünkü, ortalama gelir özel sektörde daha düşük, 100 doların altında. En iyi üniversiteden mezun olup, iş piyasasına çıkanların yaklaşık %75-80'i ilk işlerini enformel sektörde buluyor. Dolayısıyla sosyal güvenliğiniz yok. Kamuda çalışıyorsanız, var olan haklarınızı da kaybediyorsunuz ve diğer taraftan bunları örgütleyen bir işçi hareketi var. Bu süreçte tarımsal destekler de kesildiği için orada da problem var, dolayısıyla köylü hareketinden gelen bir takım talepler ve isyanlar var. Bunların üstüne bir de çok ağır bir polis devleti ile karşı karşıyasınız. Dolayısıyla bu yapı her an patlamaya hazır bir yapı. Herkesin ortak söylediği şey "evet patlayacak" idi; ama kimse zamanını bilmiyordu. Bizdeki deprem gibi...

Praksis: Bu olgular ve bunlara bağlı olarak oluşan sosyal yapı içinde, başta Müslüman Kardeşler olmak üzere, İslami hareketleri nereye koyabiliriz? Mısır'da İslami hareketlerin yükselişini, son 30 yılda uygulanan neoliberal politikalarla mı bağlamalıyız yoksa bu hareketlerin, geçmişe, Mısır'ın gelişme sürecinin erken dönemlerine dayanan güçlü kökleri var mı?

F.A.: İslami hareketler neoliberal ekonomik politikalar sürecinde üretilen yapılar değil. Müslüman Kardeşler 1928'de İngiliz sömürge yönetimine karşı kuruldu ve Hür Subaylar darbesinin ittifak yaptığı tek sivil örgütlenme Müslüman Kardeşler'di. Dolayısıyla, Müslüman Kardeşler'den bahsettiğimiz zaman, aslında 1928'den bugüne kadar gelen hem örgütlenme anlamında hem düşünsel yapı olarak tüm Ortadoğu'yu etkilemiş, İslam temelli bir siyasi hareketten bahsediyoruz. Dolayısıyla, tüm bu süreç içinde Müslüman Kardeşler de değişti, dönüştü. 1928'deki Müslüman Kardeşler, bugünkü İhvan değil. Bir başka deyişle Müslüman Kardeşler'i bugünkü yapı üretmedi ama mevcut toplumsal yapı içinde Müslüman Kardeşler de diğer toplumsal hareketler gibi değişti ve dönüştü.

Praksis: Özellikle son 30 sene içinde Müslüman Kardeşler ve diğer İslami örgütler ne tür stratejiler geliştirdi? Mesela kitleselleşmelerini hangi söylemlerle, hangi politikalarla, hangi tür örgütlenme ağlarıyla sağladılar ya da sağlıyorlar?

F.A.: 1928'de kurulduğu zaman Müslüman Kardeşler, sömürge karşıtıydı, bağımsızlığı savunuyordu ve bağımsız Mısır'ı İslam ekseninde örgütleyecek bir siya-

si yapı istiyordu. Dolayısıyla Müslüman Kardeşler de tüm milliyetçi hareketlerle benzer bir süreçten geçti. Bu süreçte Müslüman Kardeşler'i farklı kılan yan, bizde 1980'lerden sonra İslamcı hareketlerin yapmaya başladığı örgütlenmeyi İhvan'ın o tarihlerde yapmasıydı. Yani neredeyse 50 sene fark var. Yarattıkları örgütlenme yapısı son derece modern. Daha önemli olanı 1954'den bu yana -Nasır döneminde siyasi parti olduğu gerekçesiyle yasaklandı- Müslüman Kardeşler illegal örgüt olarak varlığını sürdürdü. Bu illegalite de siyasi iktidarlar onları bastırmak istedikleri zaman kullanılabilecek Demokles'in kılıcı olarak tepelerinde kaldı. Nasır, Sedat ve sonra Mübarek döneminde devam eden hapisane deneyimleri ve baskı süreçleri de var. Neydi bu yapının çözülmesini engelleyen diye baktığımızda, en önemli niteliklerinden bir tanesi örgütlenme. Örgütlenme iki yanlı işleyen bir şey: Bir tanesi üye devşirme. Müslüman Kardeşler'in üyeliğine baktığımızda çok kademeli bir üyelik sistemi olduğunu görüyoruz. Tam üye olmadan da o yapı içinde yaşamınıza izin veren; dolayısıyla farklı gruplarla o bağı koruyabilen bir örgütlenme/üyelik yapısı. Yani siz Müslüman Kardeşler'e üye olmak istediğiniz zaman, önce üyelik aidatını ödüyorsunuz, biraz toplantılara gidiyorsunuz, isterseniz orada kalıyorsunuz. Bir tür başlangıç aşaması gibi. Daha sonra örgütün kurallarını öğrenmeye başlayıp, onların eğitiminden geçip, örgüt içine girdiğinizde, ilişkili üye oluyorsunuz. Tam üye olmanız üçüncü süreç. O üçüncü süreçte de siz artık örgütün ideolojisini içselleştirmiş, ona uygun yaşayan birisi oluyorsunuz ve örgütün bir parçası haline geliyorsunuz. Yani kadro oluyorsunuz.

Bu üçlü yapı her dönemde farklı aşamalarda, farklı insan gruplarıyla topluluklarla örgütün ilişkisini korumasını sağlıyor. Müslüman Kardeşler bir tür şemsiye örgüt halini alıyor. Bu durum örgütün hareket kabiliyetini artırıyor. Tüm bu hapisane deneyimleri de düşünüldüğünde, bu yapının esnemesini, kendini korumasını sağlayan temel dinamik, örgütlenme yapısı gibi görünüyor. Çünkü pek çok yere baktığımızda aynı dönemde Mısır'da sol ve komünist hareketler de çok ciddi biçimde bastırılıyor. Ama komünist hareket son derece hiyerarşik ve gizli kapalı örgütlendiği için, bir taraftan yakaladıklarında onu çözüyorlar. Oysa bu o kadar farklı düzeylerde ilişkili ki, bir tarafı kaybettiği zaman öbür taraf devam ediyor. Orada gördüğümüz önemli niteliklerinden bir tanesi bu örgütlenme yapısı. Bu 1940'larda yerleşik hale gelmiş bir örgütlenme yapısı, süreç içinde de gelişiyor. O nedenle pek çok İslami hareket bir aşamada Mısır'daki Müslüman Kardeşler'le ilişkili hale geliyor. Bugün baktığınızda Müslüman Kardeşler'in kurduğu Özgürlük ve Adalet Partisi'nin başkanı, başkan yardımcıları hepsi 1970'lerin üniversitelerde öğrenci hareketinin başında olan öğrenci liderleri. 1970'lerin başında son derece radikaller, silahla rejimi dönüştürmek istiyorlar. Sonra bundan vazgeçenler Müslüman Kardeşler içinde kalıyor. Diğerleri İslami Cihat gibi daha radikal grupları oluşturuyorlar. Ama her zaman Müslüman Kardeşler üyesi olmasalar bile tüm bu gruplarla bağlantıyı koruyabilecek bir şekilde onlara değen bir yapı. Müslüman Kardeşler'i çok özgün ve dayanıklı kılan bu.

İkincisi ideolojisi. Baktığımızda o da değişiyor. Yani, Hasan el-Benna örgütün kurucusu. Bir İslam devletinden söz ediliyor o dönemde. Ama İslam devleti olarak neyi referans veriyor diye baktığımızda -tabi ki unutmamak gerek bu 1928-1930'lardaki bir tartışma- emperyalizm, İngiliz sömürgeciliği, İngilizlere karşı bağımsızlık gibi bildiğimiz milliyetçi söylemler içinde bizim özgün yanımız Müslümanlığımız meselesi var. İslami devlet dendiğinde de şeriat uygulanacak. Bunun ötesinde çok sofistike bir devlet analizi yok. 1950'lere 1960'lara geldiğimiz zaman, çok daha ciddi olarak kapitalizm/sosyalizm incelemeleri başlıyor. Kapitalizm Batı ile özdeşleşiyor. İnsanın değerlerini yok eden, insanı yok ederek metalaştıran bir sistem olarak görülüyor. Sosyalizm, bir tür İslam sosyalizmi meselesi, Müslüman Kardeşler içinde de konuşulabilir hale geliyor. Sosyalizmin de insanı, manevi değerleri, ahlaki ekonomiyi göz ardı ettiği, materyalist olduğu için reddedilmesi gerektiği; ama bir tür kalkınmacı yanının olduğu ve bunun kabul edilmesi gerektiği, eşitliğin ön plana çıkarılması gerektiği yönde tartışmalar başlıyor. 1970-1980'lere geldiğimizde artık Nasır deneyiminden herkes çok acı dersler almış. Ne umdukları İslam sosyalizmi var ortada -çünkü Nasır başka türlü dolduruyor onun içini- ne eşitlik, özgürlük, insani, ahlaki değerler filan hiç karşılık bulamamış. O zaman tekrar bir tür kapitalizmi İslamileştirme kaygıları var. Tabii ki bunu yine İslam'dan hareketle yapıyorlar. Kapitalizmin bazı yönlerini reddederek yapıyorlar. Kapitalizmin tüketimi ön plana alan yapısını ve faizi reddediyorlar. 1980'lerde İslami bankacılığa yöneliş gibi gelişmeler başlıyor ve piyasa nedir, nasıl düzenlenmelidir, ahlaki/dini açıdan İslam'da piyasa var mıdır, özel mülkiyeti korumak gerekir ama bunu nasıl yapmak lazım gibi tartışmalar sürüyor. 1990'lara geldiğimiz zaman artık bu tür tartışmalar ortadan kalkıyor. Piyasa, kapitalizm kavramları biraz değişmeye başlıyor. 1990'lardan itibaren kapitalizm veri kabul ediliyor. Yani piyasa ekonomisine karşı olmamakla birlikte bunun İslami niteliğinin olması gerektiği vurgulanıyor, bu süreçte İslami bankacılık da başarıyor. Dolayısıyla Müslüman Kardeşler içinde bazı gruplar da buradan sermaye birikimi sağlıyor. Bu durum doğal olarak kendi üyeleri içinde de bir katmanlaşma oluşturuyor. Ama aynı zamanda adaletin sağlanması gerektiği, kazancın ya da özel mülkiyetin, kapitalizmdeki gibi sonsuz, deneimsiz olmadığı, inanç sahibi olarak kazancınızdan, yaptıklarınızdan Allah'a karşı sorumlu olduğunuz, dolayısıyla kazancınızın zekâtını vermeniz gerektiği, zekâtın yoksullara dağıtılması gerektiği, burada bir tür denge sağlanması gerektiği gibi bir söyleme de devam ediyorlar. Uygulanan neoliberal politikaları yıkıcı, açgözlü buluyorlar, çünkü bir sürü Müslüman Kardeşler üyesi de işçi.

Praksis: 2006'da yaptığınız çalışmada "Türkiye'de muhafazakâr düşünce Türk milliyetçiliği düşüncesi sadece bir değerler sistemi olarak değil bir ekonomik model olarak da kapitalizm tarafından şekillendirilir" diyorsunuz. Gene başka bir çalışmanızda Milli Görüş hareketinin geçmişte "adil düzen" ve benzeri söylemlerle kapitalizme eleştirel bir hatta durduğunu, AKP'nin diğer İslamcı hareketlerden en önemli farkının ise tarihsel olarak serbest piyasa

ekonomisini savunmak olduğunu söylüyorsunuz. Bu tespitlerinizi Mısır'daki İslamcı hareketlerin gelişimi ile karşılaştırırsak neler söyleyebiliriz?

F.A.: Tarihsel olarak Türkiye'deki hareketlerden farklı olan ilk yan sömürge karşıtlığı. Batı'ya karşıtlık bizden farklı: Sömürge deneyimi içinden Batı tanımlaması, emperyalizm vs. çok daha doğal kavramlar. Bizim İslami sağ muhafazakâr çevrelerde kullanılmayan kavramlar. İkincisi İslam sosyalizmi meselesi bizde yok. Biz sonradan bir iki tercüme ile biraz tartıştık ama baktığımız zaman İslami hareket içinde ciddi bir tartışma yok. Mülkiyeti konu alan bir tartışma yok. Oysa Mısır'da var. Bunlar orada yaşanan deneyim içinde...

Bizde olmayan bir başka şey var: Müslüman Kardeşler'in, aslında kurulduğu andan itibaren Ortadoğu'daki İslami hareketleri şekillendiren bir yapısı var. Yani bizim 1970'lerin sonunda ve 1980'lerdeki radikal İslami gruplara baktığımız zaman, referansları Türkiye'de değildir, Seyyit Kutub'tur. Sadece Türkiye'de değil Suriye'de de, Ürdün'de de, bir sürü yerde de öyledir. Dolayısıyla, düşünsel anlamda İslam düşüncesi anlamında tartışmalar Mısır'da daha zengin; ama piyasa açısından baktığımızda, bugün hâlâ Müslüman Kardeşler AKP ile aynı çizgide değil; çünkü hâlâ Müslüman Kardeşler için, devletin temel görevlerinden biri yurttaşlarının eve, yiyeceğe, sağlık hizmetine sahip olmasını sağlamaktır. Yani bir tür sosyal devlet, devlet için hâlâ bir yükümlülüktür, devlet bunları sağlamak zorundadır. Bunları hangi mekanizmalarla yapacak o tartışılabilir. Ama hâlâ tanımlanan devlet böyle bir devlettir. Hele bu deneyimden sonra, bugün Mısır'da hiçbir akli başında siyasi parti, neoliberal politikaları savunuyorum diyerek destek alamaz.

Praksis: Ne tür bir sosyal devlet bu? Örneğin AKP de devlet aygıtı içerisindeki -sosyal yardım fonları gibi- kimi mekanizmaları ve genelde çeperindeki sermaye tarafından finanse edilen yardım örgütlerini kullanarak, dolayısıyla sosyal devlet kavramını 'hayırseverlik' kavramına indirgeyerek ama yeniden bölüşüm ve mülkiyet gibi meselelere de değinmeyerek kimi uygulamaları hayata geçiriyor. Öte yandan neoliberal politikalar da gayet can yakıcı bir biçimde yoluna devam ediyor. Müslüman Kardeşler'in sosyal devlet söylemi de böyle bir şeye mi tekabül ediyor?

F.A.: Değil, çünkü Müslüman Kardeşler'in ana gövdesi içinde hâlâ, 1970'lerde 1980'lerde bizde de var olan bir anlayış, devletin yurttaşını korumakla, iyi yaşatmakla yükümlü olduğu anlayışı var. Özel mülkiyet artık tabi ki tanınıyor. Ama sınırsız bir hak olarak görülüyor. Onun sınırının nasıl çizileceği İslami açıdan hâlâ tartışılan bir konu. Oysa Türkiye'de baktığımız zaman ben bir iki AKP'li bile hayal edemiyorum ki özel mülkiyetin sınırını tartışsın. Oysa Müslüman Kardeşler'de hâlâ tartışılır. Burada tartışılan aslında "mülk Allah'a aittir. Kullanıcısı olarak ben istediğimi yaparım, daha çok isterim, daha fazlasını isterim diyebilir miyim, bu mümkün mü değil mi?" Bu soruya vereceğiniz cevap belirleyici nitelikte. "Devlet buna müdahale edebilir mi?" Türkiye'de bunu söylerseniz size komünist derler. Mısır'da bu temel İslami bir tartışmadır. Bu tartışmalara baktığınız zaman, Müs-

lüman Kardeşler'i neoliberal politikaların üreticisi ya da temsilcisi olarak görmek şu anda mümkün değil. O yönde bir eğilim yine şu anki kriz içinde çok kolay değil.

Praksis: Peki, bu “mülk Allah’a aittir” söyleminde, işçi hakları nereye konuluyor?

F.A.: İşçi hakları bugün temel tartışma konusu değil. Sadece o değil, ondan elde ettiğiniz kazanç sınırsız bir kazanç. Zekât düzenlemesi dışında başka mekanizmalar gerekli mi o da henüz çok belirgin değil. Böyle bir tartışma konumuz, bildiğim kadarıyla Türkiye’de bizim yok. Ama orada farklılaştırıcı tartışmalar bunlar ve önemli. Dolayısıyla tam bizdeki gibi AKP’nin karşılığı henüz yok. Eminim pek çok Batılı ülke AKP’nin, o anlamda model olmasını ister; ama o taban o modeli kaldıracak durumda değil şimdi.

Praksis: O taban derken kimi kastediyoruz? Yani, Müslüman Kardeşler başta olmak üzere Mısır’daki İslamcı hareketlerin mobilize ettiği, etmeye çalıştığı veya temsilciliğini yapmaya çalıştığı kitle hangi sosyal sınıflara dayanıyor? İkinci olarak, örgütün kadroları veya üst düzey yöneticilerle mobilize ettiği kitle arasındaki sınıfsal bir farklılıktan söz edilebilir mi?

F.A.: Bu soruyu cevaplamak toplumsal tabanını tam olarak bilemediğimizden ötürü çok zor. Teknik olarak illegal bir yapı olduğu için aslında sadece tabanını aşağı yukarı tahmin ediyoruz. Dolayısıyla söyledığımız pek çok şeyde yanılma olasılığımız var. Buzdağının görünen yüzünden bahsediyorum. Aşağısını bilmiyoruz. Neyi görüyoruz biz? Müslüman Kardeşler’in meclisteki temsilcilerini, açtıkları klinikleri, yazarlar sendikadaki, doktorlar sendikadaki temsilcilerini, üniversitede, gençlik hareketi içindeki temsilcilerini, basın yayındaki temsilcilerini görüyoruz. Dolayısıyla görünen yüzünü görüyoruz ama aşağısını bilmiyoruz. Onlardan hareketle bir öngörüle buluyoruz ama bu yanılma payını da içeren bir öngörü. Önce bunu kabul etmemiz lazım.

Birkaç grup var öne çıkan. Birincisi, ağırlıklı olarak eğitimli alt-orta sınıf. Bunların pek çoğu, üniversite mezunu, yani doktor, avukat, öğretmen, ziraatçı olabilir. Böyle bir grup var. Bir bölümü devlet memuru olarak, bir bölümü de özel sektörde çalışıyor. Hepsinin ortak paydası çok zor yaşam koşullarında hayatlarını devam ettiriyor olmaları. Wickham araştırmasında -çok iyi bir araştırma- bu grup için “lumpen entelijensiya” diyor. Çünkü Müslüman Kardeşler ya da İslami hareketlerin toplumsal tabanını da oluşturan bir kaynak bu. Nasır döneminde eğitim ücretsizdi ve her üniversite mezununa mezun olduğu gün devlette iş veriliyordu. Böyle bir olanak Mısır’daki eğitim düzeyini ciddi olarak yükseltti. Bu süreç içerisinde, tabii ki ciddi bir orta sınıfı oluştururken, ekonomik şartlar değişmeye başlayınca bunlar kaybeden sınıf içerisinde yer almaya başladı. Bu kitle, örneğin Kahire Üniversitesi Hukuk Fakültesi’nden mezun olup avukatlık yapanlar gibi, iyi üniversitede okumuş bir kitle; ama avukat olarak iş bulabilmesi, kendini geçindirebilmesi çok

zor. Bir bölümü, kır kökenli olduğu için dışlanıyor, belirli meslekler saygın konumunu kaybediyor. Baktığınız zaman donanımlı, orta sınıf ve çok umutla başlanan yerden çok arkaya düşmüş bir grup. Onun için "lumpen entelijensiya"; çünkü devlette de iş yok. Şimdi böyle ciddi bir tabanı olduğu muhakkak.

İkincisi, sermayedarlar var. Bu sermayedarların bir bölümü ciddi olarak Körfez ülkeleri ya da Suudi Arabistan'da çalışmış, sermaye birikimi yapmış, geri dönüp Mısır'da şirket açmış -ya da örgüt adına girişimcilik yapmış onu çok netleştiremiyoruz-. Çünkü girişimlerde bulunanlar, daha büyük sermaye grubu oluyor. Ama sınırlı sayıda bunlar, daha çok orta büyüklükte girişimciler, bir tür esnaf. Bu iki kaynak, ana kaynak gibi. Ama şimdilerde söylenen ve üzerine de çok çalışmanın olmadığı dolayısıyla çok da bilmediğimiz şey, Müslüman Kardeşler'in kırdaki da güçlendiği. Oysa Müslüman Kardeşler 2000'lere kadar kentlerde örgütlüydü. Şimdi kırdaki da örgütlü demek² kırsal alanda hangi gruplara dayanıyor sorusunu getiriyor, bunu çok bilmiyoruz. Bilme biçimimiz, belirli yerlerde Müslüman Kardeşler'in bağımsız aday olarak milletvekili çıkarması ya da bir takım girişimler, toplantılar vs. Bunlar kırsal alanda Müslüman Kardeşler'in güçlendiğine dair ipucu veriyor. Ama hakikaten kırsal alanda kimi temsil ediyor, buna dair bir araştırma yok, bilmiyoruz. Bildiğimiz şey artık kırsal alanda da var oldukları. Halbuki, eskiden radikal gruplardı kırsal alanda olanlar. Buzdağının üstünde görebildiğimiz bu kadarı.

Praksis: Buradan yeniden "bahar"a ve özel olarak da Tahrir'e dönersek... Bütün bu anlattıklarınız içerisinde neleri ön plana alabiliriz?

F.A.: Tahrir'e çıkan İslami hareketler değildi. Herkes Ortadoğu'da bir dönüşüm olursa bunun İslami hareketler tarafından başlatılacağını bekliyordu. Tüm varsayımlar boşa çıktı. Tahrir'i başlatanlar bu işçi hareketinden gelenler ve üst-orta sınıftan gelen, özgürlük isteyen, kendini ifade etmek isteyen, polis devletine, işkence, sıkıyönetim vb. uygulamalara karşı duran gruplardı, temel dinamik bunlar. Burada İslamcı genç Müslüman Kardeşler üyeleri de vardı. Ama örgüt adına gelmediler, işçi hareketi, öğrenci hareketi, bu üst sınıf hareketi ile dirsek teması olan gençler olarak geldiler. Bu hareketi başlatan bu gruplardı. Dolayısıyla baktığımız zaman, toplumsal tabanı olan, söylediği şey insanlarda karşılık bulan bir gruptu bunu gerçekleştiren, hatta gruplardan oluşan bir gruptu.

Praksis: Müslüman Kardeşler ilk başta, belki geçmişte Mübarek rejiminin gazabını da görmüş olduklarından, Tahrir'e bir hayli mesafeli durdular...

F.A.: 2009'da Mısır'daydım. Geri dönüp mülakatları yeniden dinleyince şimdi bazı şeyler daha ilginç geliyor. O zaman tabi çok farkında değildim. Tahrir'e çıkışta da öncü rolü oynayan hareket; Mahalla tekstil direnişinden gelen gençlik örgütlenmesi, daha sol tandanslı bir grup. Bu grup her 6 Nisan'da genel grev çağrısı yapı-

2 Mısır'ın 82 milyonluk nüfusunun %43,4'ü kentte yaşıyor (e.n).

yor. O 6 Nisan'da da genel grev çağrısı yaptı. Çok az katılım oldu. Ben, demek ki çok kısa süre sonra insanlarla bir yandan Müslüman Kardeşler'i konuşuyorum. Bir taraftan da çok elle dokunulur bir öfke var toplumda. Dedğim gibi herkes konuşuyor: "Patlayacak, ne zaman patlayacak?" Şimdi Müslüman Kardeşlerin Özgürlük ve Adalet Partisi'nde yönetici olan İsam El-Eryan'la yaptığım görüşmede -o zaman milletvekiliydi- ben soruyorum "neden siz 6 Nisan'a katılmadınız? İnsanlar çok öfkeli, siz bu öfkenin farkındasınız, niye bu çağrıya cevap vermediniz?" El-Eryan diyor ki "biz gençlerimize gidin dedik ama hareket olarak katılmadık. Her harekete de katılmak zorunda değiliz." Ama diyorum, "sizi eleştiriyorlar, Müslüman Kardeşler sadece konuşuyor, asıl dertlere cevap vermiyor, hiç birşey yapmıyorlar milletvekili oldukları için"; diyor ki, "bizim ne yaptığımızı halkımız gayet iyi biliyor." "Halkınız gayet iyi biliyor ama şimdi sahadan geldiğimizde rahatsızlar, öfkeli nasıl yapacaksınız?" diyorum, o da bana "herkes bir arada, uzlaşarak, hepimiz birden çıkarsak, genel greve anca o zaman katılırız. Onun dışında her şeyin sorumlusu biz miyiz? Her işi biz mi yapacağız?" diyor. Aslında belki şimdi dönüp konuşsam o süreci, belki de kimi görüşmeler vardı, onu biz bilemeyiz. Biz sadece sonucu biliyoruz şimdi: "Herkes sokağa çıkmadan ben çıkmam; çünkü beni yok ederler". Bu çok anlaşılır bir tavır. Tahrir'e çıkmadılar, hareketi de başlatan onlar değil. 2009'da da 6 Nisan'ın bu çabaları vardı, ama kimse katılmıyordu. Ama Ocak ayında bunlar sokağa çıkıp bir kez ne kadar güçlü olabileceklerini gösterdiler. Tabi ikinci asıl önemli şey öfke üzerinden bunu örgütlediler, son derece akıllıca yapılan bir örgütlenmeydi. Herhangi bir toplumsal gruba değil herkese yönelen ve herkeste karşılık bulan bir durumu öfke. İsyen sırasında polis devletin sembolü, uygulayıcısı olarak tüm köylerde, tüm şehirlerde, tüm mahallelerde polis karakolları yakıldı. Bu artık herhangi bir sınıfsal boyutu olmayan, herkesin ortak öfkesini yansıtıyordu. Çünkü son dönemlerde bu polis devleti meselesi hakikatten çok ağırlaşmıştı. Dolayısıyla herkes sokağa çıktığı zaman Müslüman Kardeşler de o aşamada resmen katıldı. Yapılan görüşmelerde "katılacağız. İslami slogan atmayacağız. Bu eylemi çalmayacağız" kararını verdi -diğerlerinin haklı olarak kaygısı oydu; "tüm riski biz aldık, sokağa çıktık, insanları mobilize ettik, şimdi örgütlü güç olarak girip Müslüman Kardeşler bunun üstüne oturacak"- ve bu karara da uydu.

Praksis: Durum sokağa çıkmamanın daha da ötesinde gibiydi ama. Örneğin Tahrir sonrasında içinde El-Baradei ve taraftarlarının, kimi Mısırlı sermayedarların ve Müslüman Kardeşler'in de -arka planda da olsa- yer aldığı bir yapı oluşturuldu. Daha da önemlisi, ilerleyen dönemlerde ordu halka "hadi bakalım evlerinize dağılın" dediğinde Müslüman Kardeşler de orduyla benzer bir çağrı yaptı...

F.A.: Evet, ama daha öncesi de var. Çıktıkları zaman Ömer Süleyman, Genel Muhaberat'ın başkanı, devlet başkan yardımcısı olmuştu ve tüm Tahrir'deki siyasi grupları davet etti. Şimdi baktığımızda Müslüman Kardeşler içinde ilk çatışmalar orada başladı. Müslüman Kardeşler açısından bakıldığında kendilerine tarihlerin-

de ilk defa devlet katında, resmi olarak tanınma şansı veriliyordu. Onlar için Ömer Süleyman'a gitmek legalleşmenin, devlet katında tanınmanın ilk adımı idi. Dolayısıyla örgütün yöneticileri, Ömer Süleyman'la görüşmeye gitmekten yanaydılar ve gittiler. Gittikleri anda Tahrir meydanındaki genç Müslüman Kardeşler üyeleri müthiş tepki koydular ve örgütten ayrılmaya kalktılar. Çünkü onlar için sokağa çıkanları satmak demekti bu: "Ömer Süleyman kabul edilemez. Rejim yıkılmalı. Bu rejim tarafından tanınmak kabul edilemez" dediler. Baktığınızda Müslüman Kardeşler içinde farklı nesillerden yetişen insanlar var. Yönetici konumunda olanların önemli bir bölümü ilk kuşak üyelerden ve bunların hepsi Nasır döneminde hapisanede kalmışlar. Bir önceki mürşid Mehdi Akif, 12 yaşından beri Müslüman Kardeşler içinde, Hasan el-Benna'nın eğitiminden geçmiş, hapisanede yatmış... Dolayısıyla onlar açısından bu tanınmanın anlamı çok farklı. Bir ömür boyu verdikleri kavganın kabul edilmesi; artık yasal olarak biz burada varız denmesi. Oysa sokaktaki nesil Mübarek yönetiminde yetişti. O anda devlet tarafından tanınmak onların hiç umurları değil. Müslüman Kardeşler'in çok geniş bir takipçi grubu olduğu için bu tür tartışmalar kaçınılmaz. Müslüman Kardeşler ilk o aşamada ordu ile ilişkilerini iyileştirmeye başladı. Arkasından "ordu millet el ele" diye orduya iltifatlar yağdırdı ve diğer gruplardan "Müslüman Kardeşler geçmişte de pek çok kere rejimle işbirliği yapmıştır ve geçmişte rejim kuvvetlenir kuvvetlenmez ilk kestiği grup Müslüman Kardeşler olmuştur. Şimdi de aynı kaderi yaşayabilir" eleştirileri geldi. Ama Müslüman Kardeşler tarihlerinde ilk defa yasal olarak tanındı. En üst kademede devlet başkanı tarafından kabul gördüler. Arkasından bağımsız parti kurdular. İlk defa Müslüman Kardeşler örgütünün başkanı El-Ezher'e, ziyarete gitti. Dolayısıyla meşru, eşit bir dini aktör olarak da kabul edildi. Tüm bunlar Müslüman Kardeşler'in örgüt mantığı içinde çok önemli kazanımlar. Ama tabanı için, hele Mübarek döneminde yetişenler için hiçbir derde çare değildir.

Praksis: Bu dönemde Mısır'ın, medyada da kendisine oldukça fazla atıf yapılan tanınmış bloggerlarından birisi³, kendisini hareketin önde gelenlerinden birisi olarak da görerek şöyle bir şey diyordu aşağı yukarı: "Biz Mısır'da demokrasi istiyoruz, aynı zamanda başta serbest girişim olmak üzere özgürlük talep ediyoruz". Aynı dönemlerde medya tarafından El Baradei de ön plana çıkarıldı. İlerleyen dönemlerde oluşturulan "akil adamlar" vb. oluşumlarda Mısırlı sermayedarlar da vardı. Dolayısıyla, ortada bir ayaklanma olduğu doğrudu ama bu ayaklanmalarda demokrasi gibi muğlak talepler dışında, üzerinde ortaklaşılan somut taleplerin varlığı konusunda aynı şeyi söylemek mümkün değil. İlk başta sendikalar da sürece uzak durdular fakat zaman içerisinde bir takım taleplerle ortaya çıktılar. Bütün bunları nasıl değerlendirebiliriz?

F.A.: Çok doğru değil, aslında ben bunu vurgulamak istiyordum, iyi bir fırsat

3 Bahsi geçen blog <http://www.sandmonkey.org/> - e.n.

oldu benim açımdan. Çok temel problemlerden bir tanesi oradaki hareketin dışarıya nasıl anlatıldığı. Genellikle harekettekilerin ya da meydandakilerin ne istediğinden çok ne görülmek isteniyorsa o yana vurgu yapıldı. Tabi ki Baradey'in liderliğini kabul eden bir grup var orada. Hâlâ var bu grup ve önemli de Mısır için. Tabanı ne kadar bilmiyorum ama önemli. Genel olarak isterseniz farklı grupçukları da içerecek biçimde liberaller diyelim. Bunlar için evet, serbest girişim, demokrasi, insan hakları, vs. önemli ama bu taleplerin bazıları ortak talepler. Bu kavramları kullanmasa bile pek çok Mısırlı'nın paylaştığı talepler; polis devletin yıkılması, sıkıyönetimin kaldırılması, devlet başkanı seçimlerinin dürüst yapılması, dürüst meclis seçimleri, yeni anayasa... Şimdi o meydana çıkanlar arasında çok ciddi bir sendika hareketi vardı. Sözü ettiğimiz yeni yasal olmayan sendikal örgütlenmeler. Şimdi yasallaşıyorlar. Sonradan katılan sendikalar korporatist yapı içinde örgütlenen yasal sendikalar. Sendikaların talepleri asgari ücret belirlensin, grev hakkı tanınsın, bağımsız sendika kurma hakkı tanınsın, özelleştirme politikalarına son verilsin, yeni demokratik sistem içinde işçi sendikalarının talepleri dinlensin. Sanki bunlar yokmuş gibi talepleri de dışarıya çok yansımadı. Daha da acı olanı, askeri yönetimin yaptığı ilk iş, tüm ülkede grevleri ve oturma eylemlerini yasaklamak ve suç olarak tanımlamak oldu. Grevler, iş yavaşlatmalar hâlâ devam ediyor. Bunları suç olarak tanımlamak engelleme gücünü veremedi onlara, istemelerine rağmen. Ama öyle bir şey var ki, bizde haberler daha çok batı üzerinden geldiği için ve orada talepler seçmece olarak sunulduğu için, daha çok bu kültürel talepler, demokrasi, sivil toplum kavramları üzerinden yansıtıldığı için biz böyle bir resim görüyoruz. Ama bu doğru bir resim değil. Batı sadece bunu görmek istiyor. Oradaki rejimin dönüşmesini kontrol altına almak istiyor, ülkenin Batı'dan, serbest piyasadan kopmadan bir dönüşüm yaşamasını istiyor. Bunun için de bir tür ideolojik seçmecilik yaparak belirli bir tür enformasyonu hakim kılıyor. Bunu anlıyorum. O dinamiği anlıyorum. Ama bu Mısır'daki dinamik değil. Bu Batı merkezinde talep edilen, arzulanan, yapılmaya çalışılan, istenen şey.

Praksis: Yani Mısır'ın olan yüzünden çok görülmek istenen yüzü mü bize sunulan?

F.A.: Öyle bir Mısır göründü ama Mısır o değil. O olmadığı için hâlâ grevler devam ediyor, hâlâ asgari ücret belirlenemedi. En yüksek ücretin sınırlandırılması tartışmaları var. Çünkü, anormallikler dolu. Ve son dönemde biliyorsunuz askeri yönetime karşı -bizim Türkiye tarihinde olmayan bir şey- *"askeri değil sivil yönetim istiyoruz"* diye gösteriler var. Ramazan nedeniyle verilen bir ara var. Bayram sonrasında tekrar başlayacak. Baktığınız zaman tabi ki insanlar demokrasi istiyor. Yani dünyanın hiçbir yerinde insanlar polise gidip işkence görmek istemez. Doğal olarak Mısırlılar da işkence edilmeye müptela değil. Mısırlılar işkenceye, kötü muameleye karşı, sıkıyönetime karşı, özel mahkemelere karşı. Tüm bunlar var ama o bölümü bile çok sınırlı yansıyor. Verilen resim Mısır'ın resmi değil.

Praksis: Aslında evet, ayaklanmalar ilk başladığında Nil deltasındaki kimi bölgelerde işçiler fabrikalardan toplu olarak, yani fabrika yönetimini ekarte ederek, ayaklanma sürecine katıldıklarını beyan ettiler. Kahire'nin Güneyindeki bölgeler başta olmak üzere kimi bölgelerde de benzer şeyler yaşandı. 23 Şubat'ta da Mısır Bağımsız Sendikalar Bildirgesi yayınlandı ve burada belirttiğiniz gibi asgari ücret, emekli maaşlarının yükseltilmesi, örgütlenme önündeki engellerin kaldırılması gibi birçok talep dile getirildi. Herhalde bunun karşısında bize yansıtılmaya çalışılan fotoğraf bir tesadüf değil. Çünkü vurguladığınız gibi, yönlendirilmek istenen bir süreç var...

F.A.: Tam vurgulamak istediğim, söylemeye çalıştığım bu. Çünkü hatırlarsak Mısır'da bu gösteriler başladığında, Mübarek gitmeden önce, ABD bir açıklama yaptı. Hillary Clinton Mısır düzen içinde değişmeli ve ordu bu işi yapabilecek tek kurum dedi. Benim hâlâ çok ısrarlı olduğum görüşüm, evet, Türkiye'deki 12 Eylül modelini buraya [yerleştirmek istiyorlar]. AKP'liler hiç sevinmesin. Türkiye'yi örnek alacaklar ama AKP'yi değil, 12 Eylül'ü ve çok ciddi biçimde. Milli Güvenlik Kurulu'ndan askerin sistemin sivil niteliğini koruma görevinin tanımlanmasına kadar. 12 Eylül'de bize getirilen, o müthiş otoriter, kontrollü yapıda piyasayı yeniden düzenleme, oradaki problemleri giderme kaygısı var ve Mısır'a dikte edilmeye çalışılan da bu. Ama bu talep içeride çok ciddi bir karşı koyuşla karşılaşılıyor. İtiraf etmeliyim ki ben bu kadar ciddi bir karşı koyuşun olabileceğini düşünmüyordum. Şu anda Mısır'da akli başında hiçbir siyasi parti, özelleştirme yapacağım falan demez. Bunun bir karşılığı yok. Ki onun içinde askeri yönetim özelleştirmelere ara verme kararı aldı. Ama böyle bir Mısır yapılanması istenildiği için bizim aldığımız resim, bu prizmadan kırılarak gelen, o prizmanın göstermek istediği resim. Ama bu Mısır'ın kendisi değil, hatta Mısır'daki insanları çok öfkeliyor. Hangisi kazanacak onu bilmek güç; çünkü çok ciddi bir çatışma potansiyeli var. Farklı dinamikler var, kolay bir süreç değil.

Praksis: Bu devrimci süreç Müslüman Kardeşleri nasıl etkiler?

F.A.: Çok dönüştürecek.

Praksis: Ne tür bir dönüşümden bahsedilebilir? Sistem içerisindeki hegemonyasının güçlenmesi mi yoksa sisteme daha entegre olmuş bir yapı mı?

F.A.: İkincisinden başlayayım. Hegemonyasını kurabilmesi için daha erken; çünkü, doğru, Mübarek gitti, yukarıdakiler de gitti; ama rejim duruyor, kurumlarıyla, insanlarıyla. Dolayısıyla en fazla entegre olur. Kendi hegemonyasını kurabilmesi için önce o yapının çözülmesi lazım. Ama öyle görünüyor ki onların politik hesabı ya da stratejisi şu aşamada legalleşmek. Partiyi de kurdular. Dolayısıyla demokratik seçim yoluyla iktidara gelip içeride dönüşümü sağlayabilmek gibi bir strateji izlemeleri muhtemel; ama bu rejimin kurumları devam ettiği sürece hareket alanları çok sınırlı. Dolayısıyla şartlar böyle giderse entegre olmak daha güçlü olasılık ama entegre olmanın da tabanda yaratacağı sorun var.

Praksis: Mısır'da da Türkiye'de de bir yandan sisteme entegre olan; ama bir yandan da sistemi başka bir mecrada yeniden yapılandırabilen İslami yapılar yapı söz konusu. Benzerlikler farklılıklar nelerdir?

F.A.: Şimdi çok temelde belki şunu vurgulamamız lazım Türkiye ile benzerlik ve farklılıkları koyarken: Mısır'da özellikle Sedat'tan sonra devlet eliyle sistemin İslamileştirilmesi o kadar güçlü oldu ki, bugün baktığımızda Türkiye'de İslami hareketlerin talepleri orada devletin İslamileştirme politikası içinde günlük uygulama haline geldi. Bu çok temel bir farklılık. Tamam, 12 Eylül sonrası Türkiye'de bir Türk - İslam sentezi var, yine de çok sınırlı. Sonrasında başka dönüşümler de yaşandı. Bugünkü Mısır'da yapılan bir tartışmaya bakalım: Anayasayı kim yazacak, nasıl yazılacak tartışması. Anayasa önerileri geliyor. En büyük mesele şu: Anayasanın 2. Maddesi; Mısır'da tüm yasaların şeriatın, İslam hukukunun ruhuna uygun olması gerekir. Bu 1980'de Sedat'ın getirdiği bir maddeydi. Şimdi bu değişsin mi değişmesin mi tartışması var. Daha solda olan grupların ve bazı liberal laiklerin değiştirme talebi var ama bu talebin büyük bir toplumsal tabanı yok. Ortalama Mısırlı için bu anayasa maddesi veri, değiştirmek için bir neden yok, hatta büyük mahsurları da var. Türkiye'de devletin dini İslam'dır ve tüm yasalar şeriata uygun olmalıdır talebi ancak bir İslami hareketin talebi olabilir ve büyük bir çatışma ve farklılaşma noktasıdır.

Praksis: Bizde ki değiştirilemez üç madde gibi mi?

F.A.: Evet değişmez bir madde haline geldi. Kim yaptı dersiniz Müslüman Kardeşler falan değil. Devlet politikası, Sedat'tan bu yana gayet laik görülen Mübarek yönetimi. O nedenle bazen bu karşılaştırma çok yanıltıcı olabilir. Ama Müslüman Kardeşler'in bu şartlar içindeki hedefi parlamento seçimlerinde yüzde 40 civarında temsilci çıkarmak. Diyelim ki öyle bile olsa bu çok önemli. Çünkü Müslüman Kardeşler'in resmi belgelerine bakarsak -örneğin 2007'de bir parti programı taslağı hazırladılar ve bu çok tartışmalara yol açtı- orada devleti nasıl görüyor nasıl bir Mısır hayal ediyor diye baktığınızda kendi dünya görüşüyle uyumlu bir biçimde diyor ki "devletin görevi iyi Müslüman yetiştirmek". Müslümanlık ya da iman sahibi insan olmak bireysel düzeyde başlar, önce kendiniz terbiyeden geçip iyi insan olursunuz. Ama devletin görevi budur dediğinizde o imanlı olma meselesini kimin tanımlayacağı hem Müslüman Kardeşler açısından tartışmalı hem diğer İslami gruplar açısından tartışmalı, hem de, tabi ki Türkiye'deki gibi güçlü bir tabanı olmasa da laik ve sol gruplar açısından tartışmalı. Bu şimdiye kadar var olan devletin iyi Müslüman yetiştirme ya da işte şeriatın, kanunların temeli olmasının ötesinde nereye gider kimse bilmiyor. Tartışma ya da ürkme biraz orada başlıyor. Ayrıca bizde hiç konuşulmayan iki temel şey var o önerdikleri parti program taslağında. Birincisi, "devlet başkanı Müslüman olmalıdır". Yani Hristiyanlar ve kadınlar devlet başkanı olamaz. Bu Mısır'ın bugünkü anayasasının gerisine düşmesi demek. Bu görüş tartışmalı ama resmi görüş olarak Müslüman Kardeşler "biz bunu savu-

nuyoruz, herkes bunu savunmak zorunda değil" diyor. Müslüman Kardeşler eşit yurttaşlığı getirdiğini savunuyor ama bu çok temel iki sınırlamayı, din ve cinsiyet ekseninde sınırlamayı savunarak, vatandaşlık rejiminde herhangi bir sorun yaratıldığını düşünmüyor. İkinci olarak "kanunların şeriata uygunluğunu denetleyecek yetkin din adamlarından oluşan bir konsey oluşturulacak". Tabi bu da Anayasa Mahkemesi'nin konumunu tartışmaya açıyor. Bu aşamada önerilen konseyin danışma kurulu niteliğinde olacağı vurgulanıyor.

El-Ezher'in de önerdiği bir anayasa metni var. Oraya da bakıldığında devlet başkanı erkek olacak diyor. Müslüman Kardeşler de dahil olmak üzere 35- 36 politik grup El-Ezher'in anayasa taslağını destekleriz dedi. Bu öneri diğer İslami grupların anayasa önerilerine göre daha liberal görülüyor.

Praksis: Bu 36 grubun hepsi İslamcı mı?

F.A.: Hayır, hepsi değil, bir bölümü İslamcı bir bölümü liberal farklı farklı gruplar. Hepsİ İslamcı değil ama neredeyse uzlaşılan bir madde var, yani İslam temelli örgütlenmelerin hepsi, ölürüz vazgeçmeyiz diyor: "Tüm yasalar şeriata/şeriata'nın özüne, -kimisi tam şeriata kimisi şeriatın özüne diye ifade ediyor- uygun olmalıdır". Diğerleri de zaten vardı anayasamızda yeni bir durum değil diyor. Bu nedenle sisteme entegrasyon dediğimiz zaman hem sistemin niteliğı farklı hem de entegre olma biçimleri farklı. O nedenle karşılaştırmak çok zor. Öte yandan biliyorsunuz ki Müslüman Kardeşler sadece Mısır'da örgütlü bir gurup değil. Kurulduğı andan itibaren Filistin şubesi var, bugünkü Hamas Müslüman Kardeşler'den gelme, Ürdün'de şubesi var, Fas'ta şubesi var, Suriye'de şubesi var. Dolayısıyla Müslüman Kardeşler daha kurulduğı andan itibaren Arap coğrafyası içinde enternasyonal bir örgütlenmedir. Tabii bu ülke örgütlenmeleri bağımsızdır ve kendi yerel, özgöl koşulları içinde yapılandırılır. Suriye'deki Müslüman Kardeşler ya da Ürdün'deki örgütlenme Mısır'daki merkezden emir almaz, hiyerarşik bir örgütlenme değildir ama yine de Mısır merkezdir. Dolayısıyla buradaki bir dönüşüm diğerlerini de mutlaka etkileyecektir.

Praksis: Mısır'daki sol örgütlerin bu süreci şekillendirme olanağı ne düzeyde?

F.A.: İki nedenden dolayı zor: İlki, dediğim gibi, Mısır'da Nasır döneminde sadece Müslüman Kardeşler değil, sol hareketler, komünist hareketler de bastırıldı, arkasından o baskı devam etti. Sedat döneminde, sola karşı sağın desteklenmesi meselesi gündeme geldi. O nedenle sola baktığımız zaman, bir kere küçük hareketler, küçük gruplar. Dolayısıyla toplumsal tabanları güçlü değil. İkincisi, resmi işçi hareketinde varlardı ama yeni işçi hareketleri içinde etkin değİller. Örneğİn, TAGAMMU⁴, Nasırcıların ve farklı sol grupların örgütlendiğı yasal bir parti. Par-

4 Arapça adı Hizb al Tagammu' al Watani al Taqadomi al Wahdawi olan, Ulusal İlerici Birlik Partisi. Daha çok TAGAMMU olarak anılan bu parti, Mısır'da 1952 Devrimi'nin prensiplerini savunan ve Mübarek döneminde yasal olarak izin verilen tek sol partiydi (e.n).

tiye baktığımız zaman daha çok alt-orta sınıf, beyaz yakalılara dayanan bir parti; yeni işçi hareketlerinin dışındalar. Çünkü bu yeni işçi hareketleri gerçekten yeni, kendi dinamikleri var, diğerlerinin patronluğunu haklı olarak kabul etmiyorlar. Diğerleri küçük gurupçuklar ve bu küçük gurupçuklar İslami yönetime ya da İslam'ın belirleyici olmasına karşı geçmişte zaman zaman Mübarek yönetimiyle işbirliği de yaptı. Şimdi askeri yönetimle de bir bölümü işbirliği yapabilir, bunun potansiyeli var; ama sürece baktığımızda, 6 Nisan Hareketi gibi hareketleri dışarıda bırakırsanız, eski siyasi örgütlenmelerin süreci belirleme şansı pek yok. İnsan hakları örgütlerinde, entelektüel düzeyde, gelişmelerin Batı'ya anlatılmasında, tabii ki donanımları nedeniyle önemliler; çünkü taban öyle olmasa bile, yönetici guruba baktığımızda, bir bölümü orta sınıf, üst-orta sınıf ailelerden geliyorlar, iyi eğitimliler ve aktif siyaset deneyimleri var. Dolayısıyla dışarıya gelişmeleri aktarmada ön planda olsalar da içeride belirleyici değiller.

Praksis: Biraz önce Türkiye model olsa bile model olacak olan AKP değil 12 Eylül yapılanması olacak demiştiniz. Bunu biraz açabilir misiniz?

F.A.: Bana çok anlamlı geliyor ve hatta tercih yapılmış gibi geliyor. İki nedenden dolayı. Bir, müthiş bir toplumsal muhalefet var. Bu muhalefette herkes farklı nedenlerle dışarıda ama herkes çok iyi, çok yaygın örgütlenmiş değil. Bu kadar ayağa kalkmış bir toplumun ne yöne gideceğini bilmiyorsunuz. Bu ciddi dengeleri bozabilme olasılığını içinde taşıyan bir durum. Mısır hem Arap coğrafyası için hem de Afrika ülkesi olarak çok önemli. Mısır kendisini her zaman Afrika'nın bağımsızlığının ve Arap ülkelerinin lideri gibi gördüğünden, "Mısır fil gibidir çok ağır hareket eder, ama ettiği zaman da etrafta hiçbir şey kalmaz" derler. Dolayısıyla Mısır'daki dalganın diğerlerine yayılacağını tahmin edebiliriz. Bu dalga entelektüel düzeyde yayılır, Müslüman Kardeşler örgütlenmesi aracılığı ile yayılır, sol örgütlenmeler aracılığıyla yayılır, yayılır da yayılır. O nedenle oradaki dönüşüm önemlidir.

Şimdi bu kadar ayağa kalkmış bir toplumun, ne yöne gideceği bilinmediğinden, kendi başına bırakılması da düşünülemez. O nedenle kontrol altına alabilecek kurum olarak ordu görüldü. Zaten sıkıyönetim hâlâ yürürlükte. Ordu sadece bu baskı politikasını uygulayabilecek bir kurum olarak değil; aynı zamanda ABD'den uzun zamandır yardım alan, mensupları eğitim alan kurum olarak da daha güvenilir görülüyor. Aynı zamanda piyasa ekonomisini uygulayabilecek ve ses çıkarmanı da terbiye edebilecek tek kurum. Siyasi olarak bu baskıyı kullanmadan yapamazsınız. Müslüman Kardeşler bile yapamaz bunu. Şu aşamada rıza üretemezsiniz bu politikalarla. Dolayısıyla 12 Eylül modelindeki gibi bir yönetim; demokrasi mi evet tabii ki demokratik görünecek anayasa, MGK'da sivillerle askerler ne güzel konuşuyor olacak, askeri yönetimin gözetiminde siyasi partiler kurulacak, bu politikalar da uygulanacak, ama sıkıyönetim yine bir süre devam edecek. Çünkü ekonomi çöktü, grevler var, iş bırakmalar var. Bunu bir şekilde kontrol edeceksiniz. Hiçbir sivil yönetim bunu kolayca yapamaz. Ancak hakikaten kökten politika değiştirirseniz yeni bir dönem demektir o. Bunun çok istendiğini zannetmiyorum.

Praksis: Peki AKP Mısır'da kendilerinin örnek alındığını iddia ediyor. Ayaklanmalar başladığında Tayyip Erdoğan Mübarek'e çıkıştı⁵, ama söylediklerinizden anlaşılıyor ki tablo bu değil...

F.A.: Bu çok anlaşılır. Şimdi AKP'yi kim örnek alır? Müslüman Kardeşler kesinlikle almıyor. AKP'den temsilcilerle resmi düzeyde neler konuşuluyor onu bilemem ama benim bildiğim sıradan üyeleri ve yönetici grup içinde benim konuştuklarımdan hiç kimse AKP'ye sempatik bakmıyor. Çünkü çok ciddi biçimde ABD ile uzlaşma içinde olduğunu düşünüyorlar. Bu sözcük hoş kaçmayabilir ama ifade etme biçimleri ABD'nin çizgisinde hareket eden, dolayısıyla şüphe ile bakılması gereken bir hareket olduğu yönünde. Dolayısıyla hiç buradan görüldüğü gibi değil.

İkincisi, Müslüman Kardeşler'in herhangi bir siyasi hareketi örnek alması için bir neden yok. Yani, "biz 1928'de kurulduk, bizim düşünsel tartışmalarımız sizi etkiliyor, buyurun siz bizi örnek alın" diyecek bir güce sahip o dünyada. AKP'nin öyle çok derinlikli bir felsefesi olmadığını biliyoruz. Ama şu olabilir: Daha çok politik olarak kendisini meşrulaştırmak anlamında, özellikle Batı'ya karşı "bakın izin verildi Türkiye'de iktidara geldiler, ne oldu, demokrasi. Bırakın biz de iktidara gelelim ve sorunsuz siyaset yapalım" demek isteyebilirler. Bu AKP'yi örnek almak değil onu fonksiyonel olarak kendini meşrulaştırmak üzere kullanmaktır. Bunu yapabilirler. Bir İslami hareket, Vasat Partisi⁶, AKP'yi örnek alıyoruz diyerek bunu kullanıyor. Onun başkanı da diyor ki, "biz daha önce AKP'nin söylediklerini söyledik; ama AKP şanslıydı, Türkiye'de olduğu için iktidara geldi, burada Mübarek bize izin vermedi ki parti olalım". O bizi taklit etti demeye getiriyor. Ama başka hiçbir gurupta bu kadar açık örnek alıyoruz söylemi yok.

Öte yandan, AKP iktidarı İsrail'le ilişkileri askıya aldıkça, İsrailli politikacılarla sert polemiklere girdikçe pek çok insan Erdoğan ve AKP'ye sıcak bakacak. Çünkü Mısır-İsrail arasındaki barış anlaşması hâlâ toplumda tam sindirilmiş değil. Bu nedenle "soğuk barış" diyorlar. Mübarek rejimi ABD politikaları ekseninde, sıradan insanların yorumuna göre, İsrail'e karşı çok tavizkar bir politika izlediği için hep eleştirildi ve Filistin sorunundaki çözümsüzlük Arap dünyasındaki liderlerin ABD hizmetinde olmalarına bağlandı. Bu durumda "one minute" gibi çıkışlar insanların yüreğine su serpiyor ve AKP iktidarı da bu duygusal tutumu gayet iyi kullanıyor. Bu düzeyde, örnek almaktan çok Mısır'da halkta biriken öfkenin dışı vurumcusu olarak Erdoğan seviliyor. Aslında pek çok insanın AKP hakkındaki bilgisi de bundan öteye gitmiyor.

Praksis: Mısır'daki Müslüman Kardeşler'in ya da İslami hareketlerin AKP'yi örnek alıyormuş gibi bir hava yaratılmasının, AKP'nin basit bir iç politika malzemesi olmasının dışında bir anlamı var gibi. Ne dersiniz?

5 Söyleşi tarihinde Tayyip Erdoğan'ın Ortadoğu gezisi gündemde değildi (e.n.).

6 Vasat Partisi (Merkez Parti), Mısır'da 1990'larda Müslüman Kardeşler'den ayrılan bir grubun kurduğu, 1996 yılından bu yana yasal parti olarak faaliyette bulunmak için çaba gösteren, kendilerini ideolojik olarak AKP'ye yakın olarak tanımlayan bir siyasi parti. Parti Şubat 2011'in sonlarına doğru yasal parti olma hakkını elde etti.

F.A.: Kesinlikle. AKP Batı'ya yani Avrupa'ya ve ABD'ye diyor ki, "bakın ben önemliyim, ben onlara hitap edebilirim, ben onlarla konuşabilirim, biz birbirimizi anlayabiliriz". Nasıl AB'ye "Türkiye benle girerse AB Müslüman bir ülkeyi kabul etmiş olacak ve nüfusunun çoğu Müslüman olan ülkelerde Batı'ya karşı var olan karşıtlığı benim aracılığımla tasfiye edebilirsiniz" dediyse ve kendini bu mekanizmalarla iç politikada güçlendirdiyse, bir başka ifadeyle kendini Batı'ya nasıl "kabul ettirdiyse" şimdi Ortadoğu üzerinden benzer bir politika izlemeye çalışıyor. AKP de biliyor kimsenin örnek almadığını. Bunu kullanarak kendisine ABD'de, Batı Avrupa'da yer açıyor.

Praksis: Peki, uluslararası aktörlerin AKP'yi model olarak sunmaları gibi bir şeyden de bahsedebilir miyiz?

F.A.: ABD'nin de çok işine gelir bu. AKP'yi sunmaktan çok onun aracılığıyla bağlantı kurmayı, yani hazır böyle bir ağ varsa, istediği politikalar yönünde harekete geçirmeyi herhalde tercih eder. Ama AKP'yi model gösterir mi emin değilim; çünkü orada bunun işlemeyeceğini biliyorlar herhalde. AKP'nin Türkiye'de farklı düzeylerde İslami grup ve hareketleri mevcut sisteme entegre etmede önemli rol oynadığı bir gerçek. Bazı gruplar geçmişte de sisteme uyum sağlamıştı ama şimdi kendilerini daha güvende hissediyorlar. AKP'nin böyle bir fonksiyonu olduğu muhakkak. Ama tabi bu durum sadece AKP'den kaynaklanmıyor. Şunu da hatırlamak lazım: 1980'lerde AKP bu fonksiyonu göremezdi. Çünkü 1979 Afganistan işgalinden sonra bütün Ortadoğu'dan, Türkiye'den Müslümanlar cihada çağrılıyordu. Herkes o ideoloji ekseninde cihat yapmaya gidiyordu. Dolayısıyla 1980'de olsaydı AKP, onları entegre edemezdi. Çünkü o günün dünya koşulları o entegrasyona izin verecek yapıda değildi. Uluslararası konjonktür dönüştüğü için biraz da bunu yapabilme kapasitesini artırdı.

Praksis: Söyleşiniz için teşekkür ederiz.

F.A.: Ben teşekkür ederim.



Tarih, Sınıflar ve Kent

Der.: Besime Şen & Ali Ekber Doğan

Praksis kurucularından, Kasım 2007'de yitirdiğimiz sevgili dostumuz, yoldaşımız Sevilay Kaygalak'ın anısına armağan edilmiş yazıları derlediğimiz kitap, "Tarih, Sınıflar ve Kent" başlığıyla Dipnot Yayınevi tarafından yayımlandı. Editörlüğünü Besime Şen ve Ali Ekber Doğan'ın yaptığı kitap, Sevilay'ımızın başlıca çalışma konuları olan Türkiye'nin kapitalistleşme tarihi, kent mekânı, sınıf oluşum süreçleri, göç ve siyaset konuları üzerine çeşitli yazarlarca kaleme alınmış on altı makaleden oluşuyor. Kitapta yer alan yazılar "Osmanlı, Sınıf ve Kent Tarihi"; "Devlet, Sınıf ve Siyasal Strateji"; "Neoliberalizmin Mekânı ve Mücadele Deneyimleri" ve "(Zorunlu) Göç, Kimlik ve Sınıflar" başlığını taşıyan dört bölüm altında toplanıyor.

* * *

Sevilay Kaygalak Kentin Mültecileri

Neoliberalizm Koşullarında Zorunlu Göç ve Kentleşme

Genç yaşta yitirdiğimiz Sevilay Kaygalak bu çalışmasında, Türkiye'de 1990-1996 yılları arasında yoğunlaşan ve bireysel, toplumsal ve siyasal yönden pek çok sorun ve olguyu



peşinden sürükleyen geniş ölçekli bir gelişme olmasına karşın, sosyal bilimler yazınında, bırakın hakkıyla ele alınmayı, genellikle görmezlikten gelinen zorunlu Kurt göçünü konu ediniyor.

Göçün yoksullukla ilişkisini kültürel ve sosyo-psikolojik faktörleri merkeze koyan ya da onu bir boyutta aşırı politikleştirip (devletin Kürt nüfusa yönelik politikayla sınırlı tutarak) kendi başına ele alan yaklaşımlardan farklı olarak, dönemin ekonomi-politiği zemininde, neoliberal yeniden yapılanma, yoksulluğun toplumsal-mekânsal yoğunlaşması ve sınıf oluşumları çerçevesinde ele alıyor.

Türkiye'de göç, kentleşme ve toplumsal tarih yazınına katkı sağlayacağını düşündüğümüz bu kitap vesilesiyle Sevilay Kaygalak arkadaşımızın anısı önünde birkez daha sevgiyle eğiliyoruz.

dipnot Bas. Yay. Paz. Tic. Ltd. Şti

Selanik Cad. No: 82/32 Kızılay / Ankara

Tel: (0 312) 419 29 32 / Faks: (0 312) 419 25 32

e-posta: dipnotkitabevi@yahoo.com

www.dipnotkitap.com

İslami-Muhafazakar Milliyetçiliğin Millet Tasarımı: AKP Döneminde Kürt Politikası

Cenk Saraçoğlu

Öz

Bu makale AKP (Adalet ve Kalkınma Partisi)'nin Kürt sorununa yönelik temel politikasının ve stratejilerinin ayrıksı yönlerini bu partinin Türkiye sağına ideolojik haritası içerisindeki yerini tartışarak ortaya çıkarmaya ve açıklamaya çalışacak. AKP'nin Türkiye sağı içerisindeki özgül konumu büyük ölçüde iktidara geldiğinden beri taşıyıcılığını yaptığı toplumsal hegemonya projesinin gerekleri ve sınırları tarafından belirlenmiştir. Partinin benimsediği Kürt politikası da hem bu hegemonya projesinin temel özelliklerini hem de bu projeyle uyumlu ideolojik konumlanışın izlerini büyük ölçüde taşımaktadır. Buna göre AKP Türkiye sağına geleneksel beslenme kanalları olan İslami muhafazakârlık ve milliyetçiliğin temel öğelerini içerisinde barındırmakla birlikte benimsediği milliyetçiliğin sembolik/söylemsel unsurları üzerinde İslamcı-muhafazakârlığın belirleyiciliği bu partiyi Türkiye'nin ideolojik haritasında belirli bir konuma yerleştirir. Bu ideolojik konumlanış partinin nasıl olup da bir yandan öncesindeki sağ partilerden farklı olarak Kürtlerin varlığını tanımaya yönelik eğilimler içerisine girerken diğer yandan "tek devlet, tek millet ve tek bayrak" şiarında kendisini en uç şekilde gösteren bir milliyetçi söylemi benimseyebildiğini açıklar. Makale bu tanıma politikalarının ve milliyetçiliğin bir arada bulunmasının partinin kısa vadeli siyasi hesaplarından doğan bir sapma veya çelişki değil onun ideolojik konumlanışının ve ülke çapında tesis etmeye çalıştığı hegemonya projesinin uyumlu bir parçası olduğunu savunmaktadır.

Anahtar kelimeler: İslami muhafazakarlık, hegemonya stratejisi, AKP muhafazakarlığı, AKP İslamcılığı, Kürt sorunu ve AKP

Abstract

The Image of "Nation" Under Islamic Conservatism Nationalism:

The Kurdish Policy of the AKP Rule in Turkey

This article aims to investigate the ruling AKP's (Justice and Development Party) strategies vis a vis the Kurdish question in Turkey through an attempt to clarify this party's position within the ideological universe of Turkish right. A comprehensive understanding of the AKP's specific ideological position and its place within the tradition of Turkish right requires an examination of the nature of the hegemonic project that this party attempts to represent and exercise. In this respect, the article will try to expose the ways in which the AKP's Kurdish policy throughout the 2000s has been mediated by the requirements and limits of this hegemonic project and its concomitant ideological strategies. The AKP's ideological orientation has been largely shaped by an idiosyncratic combination of Islamic conservatism and nationalism, in which the symbolic and discursive content of the latter has been predominantly shaped by the main premises of the former. Such a distinctive formulation of nationalism accounts for how, under the AKP rule, the tendency to recognize the presence of Kurdish identity in Turkey could be coupled with a hardcore nationalistic position epitomized by the vintage motto "one state, one nation and one flag". The main argument is that the coexistence of the AKP's tendency to "recognize" the presence of the Kurds in Turkey and its nationalist discourses/practices is not simply a contradiction stemming from the party's short-term political electoral prospects but an essential and compatible component of its longstanding hegemonic project and political/ideological orientation.

Keywords: Islamic conservatism, hegemonic strategy, AKP conservatism, AKP Islamism, Kurdish question and AKP

Giriş

2002’de yapılan genel seçimlerde tek başına iktidara geldikten sonraki 10 yıllık uzun bir dönem içerisinde AKP’nin bugüne kadar sergilediği iktidar pratikleri onun nasıl bir parti olduğunu ve nasıl bir misyon üstlendiğini anlamlandırmaya yetecek bir birikime ulaştı. Her ne kadar Türkiye’deki iktidar mücadelelerinin seyrine bağlı olarak AKP kimi gündemlerde bazı eğilimlerini olgunlaştırmaktan uzak kaldıysa da bugün AKP usulü bir yönetme mantığından veya hegemonya stratejisinden bahsetmek mümkündür. Bu “yönetme mantığı” ve “hegemonya stratejisi”¹ toplumsalın çeşitli alanlarına rengini verirken partinin Kürt meselesine yönelik politikalarını da büyük ölçüde belirlemiştir. Bugün “AKP usulü bir hegemonya stratejisi” gibi bir olgunun cisimleşmiş olması, aynı zamanda bizim “AKP’nin Kürt politikası” gibi bir toplumsal ve siyasal bir gerçeklikten bahsetmemizi de mümkün kılmaktadır. Bu belirleme genel olarak AKP’nin iktidar anlayışının ve özel olarak da onun Kürt politikasının tamamıyla “kendine mahsus” ve Türkiye’deki siyasi gelenekten, onun miras bıraktığı ideolojik referanslardan bağımsız olduğu anlamına gelmemektedir. Tersine hem siyasi iktidar pratikleri hem de kullandığı söylemler açısından bakıldığında AKP Türkiye’deki sağ siyasi geleneğin pek çok düşünsel ve sembolik ögesini kendi bünyesinde birleştirmiş bir partidir. Öte yandan, Türkiye’nin çok özel bir döneminde iktidara gelmiş bir parti olarak AKP’nin Türkiye’deki bu sağ ideolojik alan veya gelenek içinde özgül bir konumu temsil ettiğini, kendisinden önceki herhangi bir sağ siyasi hareketin basit bir uzantısı olmadığını da teslim etmek gerekir. Türkiye’deki sağ ideolojik alan içerisindeki bu özgül konumu “AKP’nin Kürt politikası”na da yansıdığından bu partinin iktidar olduğu dönem içerisinde Kürt sorununda sergilediği çeşitli pratikleri belirli bir sağ zihniyet yapısı ile ilişkilendirerek bütünlüklü bir şekilde ele almak ve böylelikle de bu pratiklerin arkasındaki mantığın şifrelerini çözmek mümkündür. Böyle bir bakış açısı AKP’nin bu 10 yıllık iktidarı süresince Kürt sorununa dair geliştirdiği ve birbirleriyle çelişkili gibi gözüken söylemleri ve pratikleri kısa vadedi hesaplara dayalı konjonktürel tepkiler olarak açıklamanın ötesine geçerek bunları belirli bir toplum vizyonunun, bütünlüklü bir ideolojik konumlanışın ve buna eşlik eden kapsamlı bir stratejinin uyumlu parçaları olarak görmemize imkân sağlayabilir.

Bu doğrultuda bu yazının amacı AKP’nin siyasi-ideolojik konumlanışı ile onun Kürt politikası arasındaki ilişkiye dair bir çözümleme sunmak ve bu sayede de hem AKP’nin kimliğini hem de Kürt meselesinin AKP iktidarında aldığı yeni biçimi daha iyi anlayabileceğimiz bir çerçeve oluşturmaktır. Burada AKP’nin bahsettiğimiz sağ ideolojik alan içerisindeki özgül konumunu sadece fikri bir konumlanış olarak değil, parti iktidara geldiğinden beri yapılandırılmaya çalışılan toplumsal hegemonya projesinin yapıcı ideolojik öğelerinden biri olarak ele alacağım. Bu minvalde AKP’nin Kürt politikası ile onun özgül sağ karakteri arasındaki bağlantıyı bu hegemonya projesi bağlamında kurmaya çalışacağım.

1 Hegemonya projesi kavramının AKP bağlamında bir değerlendirmesi için bkz. (Doğan, 2010)

AKP ve Yeni Hegemonya Arayışı

AKP'nin sağ konumlanışının tanımlayıcı öğelerini ve bu öğelerin onun Kürt politikasına nasıl yansıdığını anlamak için üstlendiği hegemonya projesinin kuruluş sürecine değinmemiz gerekiyor. AKP 2002 yılında iktidara gelmeden hemen önceki dönemde Türkiye tarihinin en büyük “yönetememe krizlerinden” biri yaşıyordu. 2001 yılında yaşanan ağır ekonomik kriz sadece 20 senedir sürdürülen neoliberal iktisadi yönelimin bir kez daha tıkanmasından ibaret kalmıyor aynı zamanda başta bu yönelimin o dönemki temsilcileri olan DSP, MHP ve ANAP’tan müteşekkil siyasi iktidar olmak üzere bir bütün olarak ana akım siyasetin toplumsal meşruiyetini yitirmesi anlamına geliyordu (Özkazanç, 2002: 208). Buna ek olarak 1980’lerin ortalarından itibaren ulus-devlet iktidarına ve onun Kemalist ideolojisine karşı bir muhalefet yatağı haline gelmiş Kürt hareketi ve siyasal İslam ise kriz dinamikleri olarak varlıklarını sürdürüyordu. 1990’lar boyunca uygulanan militarist politikalar ve 1999’da Abdullah Öcalan’ın yakalanması her ne kadar Kürt siyasi aktörlerini bir süre eylemsizliğe yöneltmişse de Kürtlerin sistemden yabancılaşması sürecinin varlığını sürdürmesi yeniden etkinleştirilebilecek bir dinamğin varlığına işaret ediyordu. Keza 28 Şubat sürecinde büyük bir darbe almış İslamcı hareket her ne kadar siyasi iktidar talebini bir süre ertelemiş olsa da toplumsal alandaki karşı-hegemonik potansiyelini koruyordu.

Tam da bu dönemde Milli Görüş Hareketi’nin temsilcisi Fazilet Partisi’nden “yenilikçi” olmak iddiasıyla ayrılan bir grup Recep Tayyip Erdoğan’ın liderliğinde Adalet ve Kalkınma Partisi’ni kurdu. Aslında bu yenilikçi oluşum 28 Şubat sürecinde Siyasal İslam’ın ağır bir yenilgi yaşamasının ardından kendisini yavaş yavaş Refah Partisi içerisinde göstermeye başlamıştı. Erbakan’ın kontrolündeki Milli Görüş hareketi’ni ve Refah Partisi’ni “arkaik” ve gerçekçilikten uzak bulan bu “yenilikçi” ekip sermayeyle, sistemin temel kurumlarıyla ve ABD gibi güç odaklarıyla ve IMF programlarıyla daha uyumlu Müslüman bir partinin arayışı içerisindeydi. Özellikle 2001 krizinin neoliberal projeyi ve bu projenin üstlenicisi siyasi aktörleri büyük bir çöküntüye uğrattığı ortamda bu arayış siyasal alandaki büyük boşluğu doldurmaya, düzenin meşruiyet krizini gidermeye ve neoliberal projeye yeni bir can suyu vermeye müsait bir aktör olarak AKP altında partileşti (Bayırbağ, 2008: 6).

Milli Görüş deneyiminden devraldığı militan örgütlenme pratiğini, belediye-cilikten gelen sosyal ağlar üzerinde hakimiyet kurma becerisini ve Recep Tayyip Erdoğan’ın İstanbul Belediye Başkanı olduğu dönemde biriktirdiği “karizmayı” bu boşluğu süratli bir şekilde doldurmak üzere seferber eden parti 15 ay sonra yapılan 2002 seçimlerinde beklendiğinden büyük bir oy oranıyla (%34) tek başına iktidara gelmeyi başardı. AKP’nin bundan sonraki 10 yıllık mesaisi neoliberalizmi yaşadığı tıkanıklıktan çıkaracak, sermayenin çeşitli kesimleri arasındaki uyumu ve bütün-lüğü sağlayacak ve geçmişten devraldığı muhalefet dinamiklerini kendi bünyesinde

soğuracak bir hegemonya projesini bina etmekle geçecekti.² AKP'nin genel Türkiye vizyonu ve onu Türkiye sağ içerisinde özgül bir konuma yerleştirecek ideolojik referans çerçevesi bu hegemonya projesinin inşası sürecinde şekillendi. Bu açıdan AKP'nin Kürt politikasının arkasındaki sağ ideolojik referansları anlayabilmemiz için öncelikle bu hegemonya projesinin hangi temeller üzerine bina edildiğini incelememiz gerekiyor.

AKP'nin 2001'deki yönetememe krizine bir yanıt olarak doğduğu düşünüldüğünde bu partinin iktidara geldikten sonra yeniden tesis etmeye çalıştığı hegemonyanın başarısı kriz dinamiklerini bertaraf edebilmesine endeksliydi. Bu bakımdan AKP iktidarının peşinden sürüklemeye ya da "rızasını" almaya çalıştığı kesimler arasında neoliberal iktisadi politikaların mağduru haline gelmiş geniş emekçi nüfus, esnaf kesiminin ve küçük ölçekli sermaye sahiplerinin krizden yara almış kesimleri (Atasoy, 2009), 28 Şubat sürecinde geçici olarak geriletilse de hâlâ muhalefet potansiyelini koruyan cemaatler ve siyasal İslamcılar ve artık zor politikalarının sistemden daha da yabancılaştırdığı Kürtler yer alıyordu. AKP bir yandan bu kesimlerin "temsilcisi" olmaya soyunurken diğer yandan neoliberal projeyi sürdürülebilir kılmak gibi zor bir görevle karşı karşıyaydı.

Öte yandan partinin krizden çıkmayı sağlayacak dönüşümün siyasi aktörü olarak kendisini kurabilmesi için öncelikle hem ülkedeki egemen sınıflar hem de uluslar arası alandaki hakim güçler nezdinde "meşru" bir siyasi aktör olarak tanınması icap ediyordu. Zira AKP'nin içinden çıktığı Milli Görüş Hareketi yukarıda bahsettiğimiz "hegemonya krizinin" müsebbiplerinden biri olarak görülüyor, bu da hegemonyanın yeniden inşası sürecini AKP'nin ne kadar taşıyabileceği konusunda şüpheler doğuruyordu. Bu yaygın şüphe iktidarının ilk yıllarında AKP kadrolarını, kurdukları partinin krizin bir "septomu" olmaktan ziyade ondan gerekli dersleri çıkarmış, yani bir nevi "kemale ermiş" yeni bir siyasi akım olduğu konusunda, hem sermaye kesimlerini hem de uluslararası aktörleri ikna etmeye yönelik yoğun bir "halkla ilişkiler" kampanyası yürütmeye zorladı (Uzgel, 2009: 18). AKP'nin ideologlarından biri olarak bilinen Yalçın Akdoğan'ın partinin ideolojik hattını çizmeye çalıştığı kitabında da bizzat değindiği bu meşruiyet çalışması aynı zamanda devlet içerisindeki yerleşik kurumların da onayını kazanmayı hedeflemekteydi.

AK Parti'nin siyasal sistem içinde tutunabilmesinin güçlü bir meşruiyet temeline sahip olmasıyla mümkün olduğu gerçeği, bu meşruiyetin arayışıyla otorite ilişkisini gündeme getirmektedir... Bu noktada AK Parti, meşruiyetini her seçimde perçinlemektedir. Ancak Türk siyaset tarihinde meşruiyet otorite ilişkisinin çok boyutlu bir anlam taşıması, yerleşik devlet teamülleri ve kurumsal yapı içinde tutunabilmek gibi de bir durum ortaya çıkarmaktadır. AK Parti'nin siyasal sistem içinde tutunamayarak meşruiyet krizi yaşayan Milli Görüş Partilerine kıyasla meşruiyet sıkıntısı yaşayıp yaşamayacağı önemli bir konuyu gündeme

2 Bu sürecin böyle bir çerçeve içinde son derece kapsamlı bir analizi için bkz. (Doğan 2010) ve (Yıldırım, 2009).

getirmektedir. AK Parti bir yandan anayasal/yasal çerçeveye bağlılığı ve seçimlerde elde ettiği siyasal destek, diğer yandan ise kurumsal yapı ve devlet geleneği ile barışık bir siyasal hareket olma noktasında gösterdiği çabayla bu meşruiyeti canlı tutmaya çalışan bir parti görünümündedir (Akdoğan, 2004: 13).

Bu meşruiyet kampanyasının ana eksenini partinin AB ile bütünleşme hedefini hiçbir çekince olmaksızın kabul etmekle kalmayıp bunu toplum vizyonunun merkezine yerleştirmesi oluşturdu. AB projesini bir nevi partinin anayasası olarak sunmak bir yandan Batı ile ilişkiler konusunda en iyi ihtimalle “şüpheci” olagelmış Milli Görüş hareketinden (Yavuz, 2003: 248-9) esaslı bir kopuş yaşandığını sergiliyor diğer yandan da partinin ancak sınırları AB tarafından belirlenmiş bir çerçevede hareket edebileceğinin garantisini veriyordu. Bununla birlikte AB müktesebatının öngördüğü “demokratikleşme” sürecinin aynı zamanda seçilmiş sivil otoritenin bürokrasi ve asker karşısında bağımsızlaşmasını öngören bir yeniden yapılanma hamlesini içerdiği düşünüldüğünde; AB projesinin aynı zamanda AKP’nin bu hegemonyanın kuruluş sürecinde daha rahat hareket edeceği bir zemine kavuşmasını sağladığı söylenebilir. Zira devlet içerisinde halen varlığını sürdürmekte olan ordu ve bürokrasi, her ne kadar neoliberal projenin özüne herhangi bir itirazları olmasa da, neoliberal dönemde siyasi istikrarı sağlayacağı düşünülen özellikle haklar ve özgürlüklere ilişkin bazı reformlar karşısında direnme eğilimi gösteriyorlardı (Uzgel, 2009: 24). Bu kesimlerin siyasi etkisini sınırlayacak AB projesi ve demokratikleşme gündemi sadece AKP’ye sermaye kesimleri arasında meşruiyet kazandırması açısından değil aynı zamanda partinin kendi iktidarını güçlendiren hamleleri yapabileceği bir hareket alanı sağlaması açısından da önemliydi. İleride daha ayrıntılı değineceğimiz AKP’nin Kürt meselesinde “demokratikleşme” ve “insan hakları” söylemiyle inisiyatif kazanmaya çalışması da AB sürecinin partiye sağladığı bu hareket alanı içerisinde mümkün oluyordu (Çınar, 2006: 70). Bununla birlikte 28 Şubat sürecinde siyasal İslam’ın öne çıkardığı ve muhafazakâr nüfusun Kemalizm ve devletle olan gerilimli ilişkisinin sembolü haline gelmiş türban meselesi ve diğer dinsel/siyasal talepler AB projesinin “haklar ve özgürlükler” terminolojisi üzerinden dillendirilebiliyordu. Kısacası AB projesini birincil hedef olarak benimsemek AKP’nin bir yandan radikallikten arınmış, kapitalizmle ve modern dünyayla barışık bir siyasi parti izlenimini vermesini sağlıyor diğer yandan partinin Kemalizmin kurum ve pratiklerini sorgularken ve daha sonra da tasfiye ederken dayanacağı evrensel bir liberal referans çerçevesine sahip olmasını sağlıyordu. Bu referans çerçevesinin aynı zamanda aralarındaki varsayılan “kültürel” farklılıklar ne olursa olsun Kemalizm’in sürdürülemezliği ve neoliberal birikimin vazgeçilemezliği noktasında aynı çizgiye düşmüş MÜSİAD ve TÜSİAD’ın vizyonuna da karşılık geldiği³ ve AKP, devlet ve bir bütün olarak sermaye arasında genel bir uyum sağladığı da açıktır.

3 TUSİAD bu konudaki pozisyonunu Mayıs 2001’de kamuoyuna açıkladığı “Türkiye’de Demokratikleşme Perspektifleri ve AB Kopenhag Siyasal Kriterleri” isimli raporla belirginleştirmişti.

Her ne kadar AB süreciyle öne çıkan demokratikleşme ve insan hakları söylemi AKP'nin hem içeride hem de dışarıdaki egemen güçler karşısında meşruiyetini sağlamakta hayati bir rol üstlendiyse de salt bu "liberal haklar" çerçevesiyle sınırlı bir söylemin hegemonyanın asıl hedefi olan geniş halk kesimlerinin rızasını üretmek için yeterli olmayacağı aşıkardı. Zira 1980'li yıllardan beri sürdürülen neoliberal politikalar ve birbiri ardına gelen ekonomik krizler neticesinde derinleşen yoksulluğun ve işsizliğin etkisi altındaki geniş halk kesimlerinin siyasi yapıya karşı güvensizliği liberal haklar söyleminin gideremeyeceği ölçüde şiddetliydi. Bu durumda AKP hükümetinin bu geniş halk kesimlerinin karşısına hem gündelik yaşamdaki beklentilerine karşılık verecek kimi politikalarla hem de onları siyasi iktidara/devlete yeniden ve daha kalıcı şekilde bağlayacak kuşatıcı bir ideolojiyle çıkması gerekiyordu. İşte AKP'nin Türkiye sağının ideolojik haritasındaki özgül konumu onun bu geniş halk kesimlerinin rızasını almaya yönelik olarak geliştirdiği söylem ve pratikler içerisinde ortaya çıktı. Bu noktada hem AKP'nin hegemonya projesinin inceliklerini anlamak hem de onun Türkiye sağındaki özgül konumunu belirleyebilmek için önce kısaca bu dönemde uygulanan popülist ekonomik politikalara, bunun ardından da AKP'nin geniş halk kesimleriyle bağlantı kurarken başvurduğu ideolojik referans çerçevesine değinmeye çalışacağım. AKP'nin Türkiye sağı içerisindeki özgül konumunun ve bu konuma bağlı Kürt politikasının oluşumunda özellikle bu ideolojik çerçeve çok önemli olduğundan bu konu daha ayrıntılı bir şekilde ele alınacak.

AKP ve Sağ Popülizm: Minnet, Millet ve İman

AKP 2002'de beklenmedik derecede yüksek bir oy oranıyla tek başına iktidara geldiğinde bunu sadece ülkede "merkez partilerinin" çöküşüne bağlı geçici bir popülarite olarak yorumlamanın belki de o dönem için bir karşılığı vardı. Fakat bu partinin daha sonra katıldığı bütün genel seçimlerden daha yüksek oy oranlarıyla çıkıp zaferle ayrılması artık böyle bir açıklamayı yetersiz ve hatta hükümsüz kılıyor. AKP'nin halkın önemli bir kesiminin koşullarını kötüleştirmeye devam eden neoliberal ekonomik politikalara iman derecesinde bağlı kalmayı sürdürdüğü halde arkasına aldığı "seçmen" desteğinin artması gerçekten de incelikli bir şekilde değerlendirilmeyi hak ediyor (Kurt, 2009: 8). Bazı seçim araştırmalarının gösterdiği gibi hem 2002 hem de 2007 seçimlerinde partinin seçmen tabanı daha çok neoliberal projenin en fazla mağdur ettiği köylülerden, küçük esnaftan ve kent yoksullarından oluşuyor (Hale ve Özbudun, 2010: 36-8). AKP, ilk başta yakaladığı popülariteyi iktidarda kaldığı 10 yıllık dönem içerisinde daha sağlam temellere dayanan bir ideolojik bağlanmaya dönüştürmüş durumda. Bu başarının arkasında bir yanda bu dönemde uygulanan popülist ekonomik politikalar⁴ varsa diğer yanda da bu parti-

4 Neoliberal popülizm kavramı daha çok 1990'larda Arjantin'deki Carlos Menem, Brezilya'daki Fernando Collor de Mello ve Peru'daki Alberto Fujimori liderliğindeki hükümetlerin bir yandan neoliberal ekonomik uygulamalara sıkıca bağlı kalırken diğer yandan yoksulluğun kimi görünümünü hafifletmeyi içeren politikaları benimsemelerine göndermede

nin Türkiye sağıının kimi sembol ve söylemlerini yeni bir sentezle dolaşıma sokması ve bunun üzerinden bir kitle bağı örmesi yatıyor.

AKP neoliberal birikim rejiminin çizdiği çerçevenin dışına çıkmak bir yana bu rejimin gerektirdiği özelleştirme, esnek ve güvencesiz çalışma, finansallaşma ve ticari serbestleşme gibi politikaları hayata geçirmekte kendisinden önceki partilerden daha cüretli bir profil sergilemiştir (Yıldırım, 2009: 67; Doğan, 2010: 86). Fakat AKP'yi 1980'den beri neoliberal ortodoksiye sıkıca bağlı diğer sistem partilerinden ayıran en önemli şey bu partinin bizzat kendi devam ettirdiği politikalarla yoksullaşmış kesimlerin kısa vadeli yaşamsal beklentilerine cevap verecek bazı "hizmet" ve "hayırseverlik" politikalarını devreye sokmasıdır (Keyman, 2010: 316). Pek çoğu yoksulluk ve işsizlik gibi genel toplumsal sorunların yapısal sebeplerine dokunmaktan ziyade bu problemlerin kimi semptomlarını hafifletmeye yarayan bu politikalar esasında bir yönüyle de bu "yapısallığı" yeniden üretir. Aşağıdaki tespit hem bu yardım politikalarından çeşitli örnekler içermesi hem de bunların neoliberal birikim stratejisini devam ettirmedeki rolünü sergilemesi açısından önemli.

...neoliberalizm bir yandan ücretsiz dağıtılan ders kitabıdır; diğer yandan bu kitapların her yıl milyonlarca bastırılması sonucunda, piyasaya aktarılan kamu kaynağı, sermaye birikimine sağlanan katkı, özetle piyasalaştırmadır...neoliberal popülizm bir yanda yoksul halkın gözünde AKP'nin en fazla beğendiği politikası olarak "sağlık hizmetleri" biçiminde karşımıza çıkar, diğer yandan özel sağlık kuruluşlarına ve ilaç tekellerine yapılan aktarmalar nedeniyle sağlık harcamalarında muazzam artışta belirir. Neoliberal popülizm, bir yandan düşük gelirli kesimlerin uygun taksitlerle bir ev sahibi olma hülyasının gerçekleşmesi; diğer yandan kent merkezinde kalmış ve değerlenmiş gecekonduların toplu konut ve kentsel dönüşüm projeleri çerçevesinde kentsel sermaye birikiminin ve rantın hizmetine açılmasıdır... (Yıldırım, 2009: 81-2)

Tüm bu devletin yönlendirdiği "yardım" politikaları dışında AKP döneminde etkinliklerini artıran yerel yönetimlerin ve çoğunlukla dini dernek ve vakıfların "hayırseverlik" faaliyetlerinin de neoliberal dönemde yoksulların rızasının üretiminde önemli bir role sahip olduğunu vurgulamak gerekir (Bayırbağ, 2008; Bedirhanoglu, 2009: 51).

İktidarın neoliberal karakterini korumasına engel teşkil etmeyen bu "fark" AKP'nin kitlelerle kurduğu hegemonik bağı anlamak açısından mutlaka göz önüne alınmalıdır. Zira daha önceki dönemde bu düzeyde seferber edilmemiş bu "hizmetler" AKP'nin kendinden önceki neoliberal partilerden farklı olduğu sanrısının yaratılmasında, halkın neoliberal politikalara olan tepkisinin AKP öncesindeki partilere yönlendirilmesinde ve özellikle kent yoksulu kitleler ile AKP arasında minnete dayalı bir ilişkinin kurulmasında hayati bir öneme sahiptir. Bu ilişki genel

bulunacak şekilde kullanılmıştır. Bu kavramın Keynesçi veya kalkınmacı dönemdeki "klasik popülizm" siyasaları ile karşılaştırmalı bir değerlendirmesi için bkz. (Demmers vd., 2001: 11). Kavramın Türkiye bağlamındaki bir tartışması için bkz. (Yıldırım, 2009).

başkan Recep Tayyip Erdoğan'ın ve parti kadrolarının muhafazakâr yaşayış biçimlerinin kimi sembolik göstergelerini sergileyerek halkın ortalama kültürel değerleri ile kurduğu yakınlık dolayısıyla daha da perçinlenir. AKP ve kadroları toplumun geniş kesimlerinin bugün yaşadığı sorun ve mağduriyetlerin yükünü “halka yabancı”, elitist ve çıkarıcı/materyalist addettikleri politikacılara (özellikle CHP'ye), bürokratlara ve zaman zaman da TÜSİAD nezdinde kentli burjuvaziye havale eder (White, 2007: 210). AKP ise, bu söyleme göre, halkın değerlerine yakın ve böylelikle de onun ihtiyaçlarının ne olduğunu anlamaya nail olmuş kadrosu sayesinde “hizmet” politikaları üreten, yoksullara elini uzatan bir parti olarak sunulur. Bu açıdan denilebilir ki AKP uygulayıcısı olduğu neoliberal politikalarla sadece mevcut sermaye birikim rejimini devam ettirmekle kalmaz aynı zamanda kendi dışarısına yönlendirilmiş ve sürekli partiyi besleyen bir kitle rahatsızlığını ve öfkeyi de diri tutar. Bu açıdan öfke ve asabiyet çoğunlukla iddia edildiği gibi sadece parti kadrolarının bir kişilik özelliği değil parti ile halk arasında kurulan bağın önemli bir unsurudur.

AKP'nin kitlelerin ortalama kültürel değerlerine temas ederek onlarla bağ kurma stratejisi kendisini sadece neoliberal popülist politikalarını hayata geçirdiği süreçler içerisinde gizil bir şekilde sergilemez. Parti, “hizmetler” üzerinden kazanmaya çalıştığı “rıza” propaganda çalışmalarında kullandığı söylemler, semboller ve diğer bazı siyasi eylem ve pratikleriyle kalıcı ve kuşatıcı bir ideolojik bağlılığa dönüştürmeye çalışır. Hegemonyayı daha sağlam temeller üzerine kurmaya yönelik tüm bu söylemsel stratejiler bize AKP'nin Türkiye sağının ideolojik koordinatları içerisinde nereye yerleştirilebileceği noktasında önemli ipuçları sunar. Bu ideolojik konumlanış aynı zamanda AKP'nin Kürt siyasetini hangi parametreler üzerinden oluşturmaya çalıştığını anlamak açısından da bu yazının konusu için kritik bir öneme sahiptir.

AKP'nin ideolojik konumlanışı konusunda bugüne kadar yapılan analizlerin bir kısmı partinin programına ve kendi siyasal metinlerine odaklanarak onun kendisine yönelik yaptığı tanımı esas kabul etmektedir.⁵ Bu metinlerin partinin bazı özellikleri hakkında kimi ipuçları sağladığını söylemek mümkün olsa da onun geniş halk kesimleriyle hangi semboller ve değerler üzerinden bir bağ oluşturmaya çalıştığını anlamak ve AKP'nin Türkiye sağındaki gerçek konumunu belirlemek konusunda hem yetersiz hem de yanıltıcı olacağı açıktır (Çiğdem, 2009: 134). Bu tür parti-içi metinlerden biri olarak Recep Tayyip Erdoğan'ın danışmanı Yalçın Akdoğan'ın yazdığı *Ak Parti ve Muhafazakar Demokrasi* isimli kitap AKP'nin söylem ve pratikleri üzerinden onun ideolojisini anlamlandırmaya yönelik bir çalışma olmaktan ziyade kuruluşunun ilk yıllarında partiye yöneltilen “gizli İslamcı” suçlamalarını savuşturmaya yönelik bir çabanın eseri gibi gözükmektedir. Bu kitaba bakıldığında AKP “devrimci değil tedrici değişimden yana”, “uzlaşık kültü-

5 Bu tür çalışmalardan biri olarak bkz. (Hale ve Özbudun, 2010: 20-30).

rünü temel alan”, “evrensel normlara dayalı hukuki meşruiyeti önemseyen”, “sınırlandırılmış bir siyasal iktidardan yana”, “kültürel farklılıklara saygılı”, “toplum mühendisliğini reddeden” ve “idealizm ve realizm arasında bir denge” kurmaya çalışan muhafazakâr demokrat bir parti olarak tanımlanıyor (2004: 15-17). Böyle bir tanımlama AKP’nin bazı soyut ve evrensel prensipleri harmanlamak suretiyle özgün bir ideolojik konumlanışa sahip olduğu izlenimini verir ve partinin Türkiye sağının ve içinden çıktığı İslamcı Milli Görüş Hareketinin bir takım tarihsel ideolojik referanslarıyla bezenmiş olduğu gerçeğini görmemize imkân sağlamaz. Bu bakımdan AKP’nin Türkiye sağı içerisindeki konumuna partinin kendisi için biçtiği ideolojik tanımlama üzerinden değil topluma seslenirken ve onunla bağ kurarken kullandığı semboller ve söylemler üzerinden ulaşılabilir.

Bu çerçeveden bakıldığında AKP’nin, en genel itibarıyla, Tanıl Bora’nın (1998) Türkiye sağının üç hali olarak tanımladığı milliyetçilik, muhafazakârlık ve İslamcılığın özgül bir bileşimi üzerinden topluma seslendiği ve hegemonyasını inşa etmeye çalıştığı söylenebilir. Bu bileşim basitçe AKP’nin bu üç alandan kendisine söylemler ve semboller seçerek pragmatik bir şekilde yeri geldiğinde birini veya ötekini öne çıkardığı ya da bir “hâlden” ötekine geçtiği anlamına gelmemektedir.⁶ Partinin ve onun liderliğinin dünya görüşünde ve pratiklerinde milliyetçilik, İslamcılık ve muhafazakârlık birbirlerinin içeriklerini karşılıklı olarak etkileyen uyumlu bir bütünlük teşkil eder. AKP’yi Türkiye sağının ideolojik haritasında özgül bir konuma yerleştiren şey ve diğer sağ partilerden ayıran şey bu üç “hâlden” İslamcılığın ve muhafazakârlığın Türkiye’deki ideolojik referanslarının partinin milliyetçiliğini hem söylemsel hem de sembolik açıdan belirleme gücüne sahip olması ve ona özgül bir içerik kazandırmasıdır. Bu bakımdan AKP söyleminde milliyetçilik ile İslamcılığın veya muhafazakârlığın biraradalığı bir tür Türk-İslam sentezi olarak görülmemelidir. Türk-İslam sentezi kurgusu “millî” kimlik ile “dinî” kimliğin birbirlerinden ayrı bir varoluşa sahip olduğu varsayımını içerir. Sentez aslında “sentez öncesinde” birbirinden ayrı var olabilecek kimliklerin birbirleriyle buluşturulması çabasını ifade eder. AKP için ise “millî” olan ile “dinî” olan birbirleriyle sentezlenmesi tahayyül edilemeyecek kadar içsel ve zorunlu bir ilişki içerisinde. İçeriği İslami-muhafazakarlık tarafından belirlenen bu milliyetçilik, Türklük vurgusu üzerine bina edilmiş, etnisist yönleri baskın klasik/resmi milliyetçilikten farklı bir pozisyonu temsil eder. Bu üç “hâlin” AKP bünyesinde oluşturduğu özgül bileşimin ya da “yumağın” tam olarak neye denk düştüğünü önce bu “hâlleri” birbirleriyle ilişkili şekilde değerlendirerek ve daha sonra da partinin söylem ve pratiklerini kendinden önceki diğer sağ unsurlarla ve içinden çıktığı Milli Görüş hareketiyle

6 Halime Kökçe de *AK Parti ve Kürtler* (2011) isimli kitabında AKP’yi bu Türk sağının üç hali üzerinden tanımlamayı tercih etmekte ama milliyetçiliği İslamcılığa ve muhafazakârlığa dışsal bir ideoloji yani AKP ideolojisine dışarıdan bulaşmış bir arıza olarak ele almaktadır. Şüphesiz bu yaklaşımın öngördüğünün aksine, Milli Görüş tarihinin de gösterdiği gibi, milliyetçilik Türkiye’deki İslami referanslı hareketlerin pek çoğu için dışsal değil asli bir öge olmuştur. AKP sağcılığında da milliyetçilik partinin Türkiye tahayyülünün olmazsa olmaz öğelerindendir.

karşılaştırarak belirginleştirmeye çalışacağım. Bu çaba aynı zamanda AKP'nin bu özgül sağ kimliğinin oluşumunu neoliberal hegemonyanın yeniden kuruluş süreci ile de ilişkilendirmeye çalışacak.

AKP Muhafazakârlığı: Bir Aile Olarak Millet

AKP'nin kimliğinin yapıcı öğelerinden birisi olarak muhafazakârlık parti kadrolarının da çekinmeden benimsediklerini ifade ettikleri ve onların söylem ve pratiklerinde kendisini açıkça gösteren bir ideolojidir. Yaygın kanaatin aksine muhafazakârlık değişimi mutlak anlamda reddeden ve modernlik karşıtı bir tür romantizm değildir. Muhafazakârlığın asıl tanımlayıcı özelliği toplumsal düzenin korunmasına kutsallık affetmesi ve savunduğu tüm değer ve kurumları “birlik ve düzenin” korunması hedefine uygun bir şekilde araçsallaştırmasıdır (Mert, 2007: 77). Muhafazakârlık modernizasyon sürecinde toplumu bir arada tuttuğuna inanılan aile, gelenek-görenek ve din gibi kurumların korunmasını ve bu kurumların modernlikle bir arada yaşayabileceğini salık verir.

Her ne kadar muhafazakârlık herhangi bir dini projeden bağımsız varoluşa sahip olabilecek müstakil bir doktrin olsa da dünyanın pek çok yerinde olduğu gibi Türkiye’de de sembolik içeriği büyük ölçüde din yani Sünni İslam tarafından biçimlenmiştir (Kalaycıoğlu, 2007: 236). AKP'nin temsil ettiği muhafazakâr anlayışta bu İslami vurgular şüpheye yer bırakmayacak derecede nettir. Hatta İslam’ın AKP muhafazakârlığı üzerindeki etkisi o kadar belirleyicidir ki din sadece toplumsal düzenin korunmasının araçlarından biri değil aynı zamanda bireylerin kimliklerinin ve varoluşlarının ayrılmaz bir parçasıdır. AKP bu açıdan örneğin bir diğer sağ ve muhafazakâr parti olan Adnan Menderes’in Demokrat Parti’sinden daha farklı bir konumu temsil eder. DP’nin çizdiği “Batı kültürünü özümsemiş” ama aynı zamanda dinsel değerlere saygı ve önem atfeden parti imajı ile yetinmez, İslami değerleri ve yaşayış biçimini özümsemiş kadroların partisi olarak toplumun karşısına çıkar. Recep Tayyip Erdoğan’ın sürekli yinelediği “devletler laiktir kişiler laik olmaz” sözü AKP muhafazakârlığının dini sadece toplumsal düzenin ve birliğin tutkalı olarak görmenin ötesine geçip onu kişinin kimliğinin ve yaşayışının ayrılmaz bir parçası olarak kavradığının göstergesidir.

AKP muhafazakârlığındaki dinsel öğelerin baskınlığını gösteren diğer bir olgu ise parti kadrolarının muhafaza etmeye çalıştığı kurum veya değerlerin ideal biçimlerinin İslam üzerinden içeriklendirmesidir. Buna göre modern yaşam içerisinde varlığını sürdüresi gereken ideal aile İslami normlar üzerinden tahayyül edilen “kadınla erkeğin eşit değil tamamlayıcı olduğu” erkek egemen aile tipidir. Sahip çıkılması ve incitilmemesi gereken gelenek ve görenekler çoğunlukla İslami kültürel öğelerdir; bugünkü izlerine hürmet gösterilen ve toplumun ortak kimliğini ifade eden mazi İstanbul’da kazılarda ortaya çıkan Romalılardan kalma “çanak, çömlek değil” İslam uygarlığı ve en çok da Osmanlı eserleridir.

AKP'nin İslami öğelerle bezenmiş bu muhafazakâr anlayışı partinin inşa etmeye çalıştığı hegemonya projesinin olmazsa olmaz ideolojik referans noktalarından en belirginini olarak öne çıkıyor. AKP'yi kendisinden önceki neoliberal projenin taşıyıcısı siyasi oluşumlardan ayıran en önemli özelliklerden birisi “muhafazası” öngörülen geleneksel kurumlara biçilen bir tür “paratoner” işlevidir. Buna göre partinin tereddütsüzce bağlandığı neoliberal politikaların ortaya çıkardığı yoksulluk, eşitsizlik ve işsizlik gibi sorunların toplumsal düzeni tehdit etmeye başladığı noktada devreye girecek aile, din ve cemaat gibi kurumlar bu sorunları kendi içerisine çekerek, sonuçlarını hafifletecek, etkisizleştirecek ve görünmez kılacaktır. Öyle ki neoliberal politikalar ve kapitalizm bırakın kültürel ve ahlaki değerlerle bağdaşmamayı ülkenin ve milletin kalkınmasının ve kendisine dünya sathında saygın bir yer bulmasının yegâne aracıdır (Atasoy, 2009: 11).

Bu noktada AKP muhafazakârlığında mutlak surette korunması gereken kurumlardan en önemlisi olarak ailenin neoliberalizmin arızalarının hafifletildiği bir kurum olmak dışındaki önemli bir ideolojik işlevini daha da vurgulamak gerekiyor. AKP'nin toplum algılayışında aile sadece bireylerin dinsel ve geleneksel değerlerle donatıldığı hane ölçeğindeki bir kuruma tekabül etmez. Aynı zamanda organik bütünlüğe sahip ideal bir toplum ve milletin sunduğu “görüntünün” ideal ailenin/hanenin özelliklerini taşıması beklenmektedir (Coşar ve Özmen, 2004). Millet/toplum herkesin birlik ve bütünlük içinde yaşadığı, geleneklere/göreneklere saygı gösterdiği ve sorun varsa bunu kendi içinde hallederek dışarıya mutluluk tablosu çizen geniş bir aile gibi tasavvur edilir. AKP'nin 2011 seçimleri öncesinde kullandığı propaganda reklamlarından birinde ülkenin genç/yaşlı değişik kesimlerinden insanların yüzlerinde mütebessim ve huzurlu bir ifadeyle söyledikleri “Haydi Bir Daha” isimli şarkının sözleri⁷ ve bir bütün olarak reklamın görüntüsü “milletin” geleneksel bir aile şeklinde tasavvur edilmesinin en güncel örneklerinden birini oluşturuyor. Nitekim bu reklamda en somut ve görsel ifadesini bulan millet ile ailenin özdeşleştirilmesine yönelik muhafazakâr anlayış AKP'nin 2002 seçim beyannamesinde çok açık bir şekilde formüle edilmiştir:

Milletimizin tarihsel tecrübe ve birikimini geleceğimiz için sağlam bir zemin olarak gören AK PARTİ, muhafazakârdır. Türk toplumu, bu coğrafyada ortak bir kaderi paylaşan, acı-tatlı hatıraların birleştirdiği büyük bir ailedir. Bu ailenin kimliğini oluşturan değerlerin, çağdaş gelişmeler ışığında yeniden üretilerek devam etmesine imkân hazırlanacaktır.

Milletin aynı değerleri paylaşan bireylerin oluşturduğu geniş bir aile olarak tasavvur edilmesi neoliberal dönemde iyice keskinleşen sınıfsal eşitsizliklerin ve diğer toplumsal sorunların üstünü örtmekle kalmamakta aynı zamanda bu sorunlara

7 Şarkının sözleri şu şekildeydi: “Aynı yoldan geçmişiz biz; aynı sudan içmişiz biz; yazımız bir kırmızı bir; aynı dağın yeliyiz biz; şarkılarda bir türkülerde bir; hep beraber söyleriz biz; halaylar bir horonlar bir; aynı sazın teliyiz biz; gönüller bir dualar bir; bir Allahın kulu yuz biz; has bahçedir yurdumuz; aynı bağıın gülüyüz biz; haydi bir daha...”

karşı örgütlenmenin ve hatta onları dile getirmenin gayrı-meşru ilan edilmesine zemin hazırlamaktadır. Zira AKP kadrolarının çokça dile getirdikleri gibi kimi gündemlerde örgütlenen gösteriler ve yürüyüşler ne kadar yasal bir hak olursa olsun “toplumun [ailenin] hassasiyetlerini hiçe sayan” ve “milletin [ailenin] huzuruna kasteden” marjinal grupların işidir. Bu mantığa göre Anadolu’nun muhafazakâr bazı yerleşim yerlerinde protesto gösterisi veya bildiri dağıtmak gibi eylemler yapan sol gruplara yönelik linç girişimleri huzura kastetmiş bu marjinal gruplara karşı toplumun gösterdiği doğal bir refleksdir. Nitekim 2005 yılında Trabzon’da bildiri dağıtan bir sol gruba yönelik linç girişimi karşısında Recep Tayyip Erdoğan’ın şu sözleri AKP muhafazakarlığının şifrelerini sunmak açısından önemlidir.

Özgürlükler ve demokrasi kimsenin kötüye kullanamayacakları kadar yüce ve evrensel değerlerdir. Trabzon’da olan olaylarda, tabii ki halkımızın hassasiyeti çok ama çok önemli. Halkımızın bu hassasiyetlerini göz önünde bulundurarak herkes kendi tavrını belirlemelidir ve halkımızın bu milli hassasiyetlerine dokunulduğu zaman, şüphesiz ki bunun tepkisi farklı olacaktır

AKP’nin muhafazakâr toplum anlayışında aile ile milletin özdeşleştirilmesi bu bakımdan karşı-hegemonik her tür özneyi siyaset alanının dışına atmanın da bir aracı haline gelmektedir. Böyle bir muhafazakârlık anlayışının AKP’nin Kürt siyasetinin oluşturulmasında üstlendiği role daha sonra tekrar değineceğiz.

AKP İslamcılığı: Sünniliğin Siyasal Temsili

AKP’nin muhafazakârlığını onun Milli Görüş geleneğinden devraldığı İslamcılığın kimi özelliklerinden bağımsız düşünmek imkânsızdır. Öte yandan kuruluşunun ilk yıllarında meşruiyet kaygısıyla Milli Görüş hareketinden koptuğunu sık sık ilan eden ve bu hareketten farklı olarak dinsel bir oluşum olmadığını vurgulayan AKP kadroları için İslamcılık, muhafazakârlık gibi resmen ve alenen sahiplenilen bir kimlik değildir. Yine de İslamcılığı en geniş anlamda “siyasal pratiğinin merkezine İslam’ı koyan her türlü Müslüman oluşumu” (Aktay, 2004: 18) olarak tanımladığımızda AKP’nin ideolojik konumlanışında ve buna eşlik eden söylem ve pratiğinde İslamcılığın izlerini sürmek kolaylaşacaktır. İslam’ın AKP’nin sağ pozisyonunun inşasında oynadığı merkezi rol öncelikle kendisini partinin diğer iki “hâli” olan muhafazakârlığın ve milliyetçiliğin biçimlenmesinde gösterir. Yukarıda da belirtildiği gibi AKP’nin sağ konumlanışının yapıcı öğelerinden birisi olarak muhafazakârlığın mantığına, çerçevesine ve sembollerine bir biçim vermekte Sünni-Müslüman kimlik başat bir rol oynar. AKP toplumsal düzen ve birlik için neyin muhafaza edileceğine veya toplumu bir arada tutan temel şeyin ne olduğuna dair soruları çoğunlukla “dinsel değerler” üzerinden yanıtlar. İslam’ın merkeziliği partinin aynı zamanda milliyetçi pozisyonuna özgül içeriğini kazandıran temel unsurdur. AKP için İslami kimlik milliyetçiliğin dağarcığındaki hangi kavramların öne çıkarılacağını ve bu kavramların hangi içerikle anlamlandırılacağını belirlemekte

merkezi bir öneme sahiptir. *Vatan, millet, devlet, ülke* ve *milli çıkar* gibi milliyetçiliğin ortak kavram ve sembolleri AKP milliyetçiliğinde İslami kimlik dolayımıyla özgül “gösterenlerine” kavuşur.

İslam’ın ve Müslüman kimliğinin merkeziliği kendisini sadece muhafazakârlığın ve milliyetçiliğin fikri temellerinin oluşturulmasında değil bizzat AKP’nin somut siyasi pratiğinde, kitlelerle kurduğu bağda da gösterir. Bu noktada AKP üzerine yapılmış pek çok çalışmada olduğu gibi İslamcılık ile bu partinin ilişkisi AKP’nin ilk dönemlerinde benimsediği zinayı bir suç olarak tanımlama, türban meselesini öne çıkarma ve dış politikada İsrail karşıtı bir tutum alma gibi siyasi pratikler üzerinden tartışılabilir. Şüphesiz AKP’nin bu pratikler vasıtasıyla özellikle dindar kesimlerin beklentilerinin temsilcisi olarak öne çıkması onun kitlelerle kurduğu ideolojik bağı kuvvetlendirmektedir. Fakat yine de bu tür gündemlerde parti kadroları tavırlarını meşrulaştırırken esas olarak liberal “haklar ve özgürlükler” söylemine müracaat ettiklerinden bu siyasal pratiklerin hiçbirinde İslami kimlik kendisini dolaysız ve net bir şekilde göstermez. Üstelik bu tür tavır alışı AKP dışındaki sağ aktörler (örneğin Milliyetçi Hareket Partisi) tarafından da kimi dönemlerde vurgulandığından AKP’nin kendine özgü ideolojik konumlanması ve bu konumlanışta İslamcılığın yerini ortaya çıkarmak için çok da verimli birer başlangıç noktası olmayabilirler. Bu bakımdan İslamcılık ile AKP ilişkisini ele alırken hâlihazırda kamuoyunda ve akademik çalışmalarda çokça tartışılan bu pratikleri tek tek mercek altına almaktansa AKP’nin bir bütün olarak Sünni-İslam ile kurduğu temsiliyet ilişkisinin Türkiye sağının tarihi içerisinde nasıl farklı bir yere oturduğunu açıklamaya çalışacağım.

Türkiye’de sağda veya merkez-sağ olarak adlandırılan alanda konumlanan partilerin/hareketlerin hemen hepsinin ortak iddiası Kemalist devlet kadroları tarafından küçümsendiği iddia edilen “halkın” değerlerine gereken hassasiyeti göstermek ve bu değerler üzerinden dile getirilen talepleri temsil etmek, onlara kulak vermektir. Demokrat Parti’den Adalet Partisi’ne ve daha sonra da ANAP ve DYP’ye kadar uzanan çizgideki sağ partilerin hepsi de “Kemalistlerin” halkla devlet arasında açtığı mesafeyi kapatma arayışı üzerinden kimliklerini oluşturmuşlardır (Mert, 2007: 79). Kemalist cumhuriyet projesinin radikal seküler karakteri düşünüldüğünde burada “dışlanan” ve “horlanan” değerler açık biçimde dinselliğe, yani Sünni İslam anlayışına denk düşer. Buna göre merkez sağ partiler “seçkinlerin” temsilciliğini üstlenmiş Kemalist geleneğin aksine “millet iradesini” temsil ederler (Taşkın, 2009: 459). AKP’nin de kendi politikalarını ve söylemlerini oluştururken bu “mesafeyi” çokça vurguladığı ve bunun üzerinden siyasi rakiplerini, özellikle de bu mesafenin müsebbibi olarak gördüğü CHP’yi çokça eleştirdiği malumdur. Hatta “devlet” ve “millet” arasında varolagelmış olduğu iddia edilen bu mesafeyi temsil eden anlayış ve akımlar partinin “dışarıdaki düşmanını” temsil ettiğinden onun “politikliğinin” başka bir şeye indirgenemez çekirdeğini oluşturur.

Öte yandan Türkiye’deki neredeyse bütün sağ partilerde mevcut olan bu vurgu AKP’de farklı bir biçimde tezahür etmektedir. AKP misyonunu sadece merkez

sağ partilerin yaptığı gibi “halkın” dışlanmış değerlerine şefkat eli uzatmak veya onlara anlayış göstermek olarak tanımlamakla yetinmez, bu tür değerleri siyasi iktidara taşımak gibi daha iddialı bir konumdan topluma seslenir. Burada söz konusu olan iddia “mesafeyi kapatmak” değil “siyasi iktidar” sahiplerinin yaşayış biçimiyle halkın değerleri arasında birebir bir örtüşme görüntüsü oluşturmak ve böylelikle de mesafe algısını ortadan kaldırmak, hükümsüz kılmaktır. Örneğin, Adnan Menderes ve Celal Bayar Kemalist kadroların içerisinde çıkmalarına rağmen yine de halkın değerlerini anlayan, onlara kucak açan bir elit profilini temsil ederlerken (Taşkın, 2009: 469) kendisini bunların devamı gibi sunmaya çalışan Recep Tayyip Erdoğan’ın yansıttığı imge esasında bundan niteliksel açıdan farklıdır. Erdoğan, Süleyman Demirel gibi halkın içinden çıkmasına ve bu değerleri taşımaya devam etmesine rağmen Kemalizm’in siyasal ve kamusal alan için biçtiği asgari normlara ve kültürel kalıplara uymaya gayret eden ve bunları zamanla benimseyen bir “sınıf atlama” hikayesini temsil etmeye de çalışmaz. Onun ve AKP’nin kadrolarının temsil etmek istedikleri asıl şey “ortadan kaldırılmadıkça” kapanması mümkün olmadığı düşünülen bu mesafeyi “milletin değerlerini” iktidar alanına taşıyarak hepten hükümsüz kılmaktır. AKP’den önceki sağ partiler kendilerini verili kabul ettikleri bu mesafeyi kısaltma iddiasıyla sınırlandırırken, AKP parti/devlet ile milleti “aynı şey” haline getirmek ve mesafeyi hepten yok etmek gibi daha radikal bir iddiayla ortaya çıkar. Şimdiye kadarki seçim başarıları ve AKP’ye özellikle dindar kesimden akan oylar bu “iddianın” halk gözünde bir inandırıcılığa sahip olduğunun tescili olarak görülebilir. Bu başarının arkasında ise kuşkusuz AKP’nin bunu sadece kuru bir iddia olarak ortaya atmakla yetinmeyerek “halkın değerleriyle” özdeşleşmişlik görüntüsünü her vesileyle sergileme çabası içerisine girmesi yatmaktadır (Jenkins, 2008: 215).

İslami kimliği AKP ideolojindeki merkezi rolü de işte tam bu noktada kendisini göstermektedir. AKP’deki muktedir kadro ile sıradan bir vatandaşın arasındaki sınıfsal uçurumun varlığında bu özdeşleşme algısının yeniden üretimi ancak dinsel ortaklıklar üzerinden kurulabilmektedir. Bu açıdan bakıldığında AKP’nin bakanlıklara ve pek çok önemli devlet pozisyonuna İslami yaşayışın vecibelerini yerine getiren insanları özellikle ataması sadece bir kadrolaşma faaliyeti olarak görülemez. Başbakanlıktan memurluklara kadar siyasi otoritenin temsil edildiği her alanda dinsel değerlerin, pratiklerin ve sembollerin şimdiye kadar hiç olmadığı açıklıkta sergilenir hale gelmesi AKP’nin “parti, devlet ve millet” arasında bir özdeşlik görüntüsü yaratmasının en önemli kanalıdır. Burada söz konusu olan çokça iddia edildiği gibi tek tek “mütedeyyin” bireylerin dini değerlerini herhangi bir siyasallıktan arınmış bir şekilde yaşamalarından ibaret değildir (Çınar, 2006: 478); bireyler buna niyet etsinler veya etmesinler, AKP ideolojik tahkimatını “devlet” ve “millet” arasındaki bu mesafenin yok edilmesi üzerinden kurduğu müddetçe kamusal alandaki bu dinsel pratikler ve temsiller mutlaka siyasal bir anlama ve ideolojik işleve sahip olacaktır. Bu açıdan bakıldığında ve “Kemalist elitlere” karşı

konumlanışın AKP'nin ayırt edici siyasal kimliğinin en başat ögesi olduğu düşünüldüğünde kimilerinin iddia ettiğinin aksine AKP'nin siyasal düzlemde İslam'la ilişkisini kesmesi mümkün değildir.

Bu noktada yine “milletle” kendi dinsel yaşayış biçimi üzerinden bir rabita kurmaya çalışan Turgut Özal'ın ANAP'ı ile AKP arasında bir benzerlik olduğu iddiası öne sürülebilir. Fakat kabul edilmelidir ki ANAP döneminde toplumun muhafazakâr değerleriyle bir bağ oluşturma işi bir bütün olarak ANAP'ın kendi kimliği üzerinden değil Turgut Özal'ın şahsı üzerinden yürütülmeye çalışılmıştır. Zira ANAP'ın ülkücüleri, muhafazakârları, liberalleri ve hatta kimi sosyal demokratları da içeren ve bu gruplardan hiçbirinin tam olarak rengini veremediği geniş bir koalisyon olduğu düşünüldüğünde bahsettiğimiz “milletle özdeşleşme” misyonunu tam olarak yerine getirmesi pek mümkün değildi. Ayrıca ANAP hiçbir zaman AKP için söz konusu olduğu gibi “milletin değerlerini” yani onun dinselliğini devlet alanında vücuda getirme gibi iddialı bir misyonu üstlenmemiştir (Taşkın, 2009: 469; Kahraman, 2007: 149). Bu önemli fark gözetildiğinde AKP'yi DP, AP ve ANAP çizgisinin temsil ettiği merkez sağın tipik bir devamı olarak kabul etmek açıklayıcı değildir.

İslami değerlerin devlet alanında temsili üzerinden toplumla kurulan bu özdeşlik bağı muhafazakârlık bahsinde dile getirdiğimiz bir aile olarak millet kavrayışı ile bütünleşerek AKP'nin neoliberal dönemdeki toplumsal hegemonyasını daha da perçinler. Fakat buna ek olarak AKP'nin İslam üzerinden kurduğu bu özdeşleşme aynı zamanda 28 Şubat sürecinde zayıflasa da hâlâ sivil toplumda ve gündelik hayat alanında etkili olmaya devam eden ve yeniden siyasallaşma potansiyeli taşıyan radikal İslamcı akımlar, Milli Görüş Hareketini destekleyen kitleler ve bazı dinî cemaatlerin AKP'nin arkasında dizilmesini kolaylaştırmıştır. AKP'nin toplumda dinselliğin en güçlü ve ikna edici temsilcisi olarak çıkması ve partinin kendi konumunu korumak için sürekli bir mücadele içinde olduğu görüntüsünü vermesi İslamcılığın radikal unsurlarının yavaş yavaş AKP içinde “ehlîleşerek” erimesi sonucunu doğurmuştur (Tuğal, 2009). Bu durum AKP öncesi dönemde ortaya çıkan siyasi krizlerde pay sahibi olan radikal İslam'ın AKP döneminde neoliberal hegemonya projesi tarafından içerilmesi anlamına gelmektedir. Bir sonraki bölümde değineceğimiz gibi AKP benzer bir “içerme” hamlesini Kürt meselesini çözmek üzere Kürtler üzerinde uygulamaya çalışmış, bu da AKP'nin Kürt politikasının en merkezi ve en ayırt edici unsurlarından birini teşkil etmiştir.

AKP'nin Milliyetçiliği: Ortak Osmanlı Mazisi

AKP'nin sağ içerisindeki özgül konumunu biçimlendiren diğer bir ideoloji olarak milliyetçiliği ise partinin muhafazakârlığı ve İslamcılığı ile ilişkili bir şekilde düşünmek özel bir önem taşımaktadır. Zira daha önce de vurguladığım gibi AKP'nin milliyetçilik anlayışı büyük ölçüde onun muhafazakâr ve İslamcı dünya görüşünün etkisi altında biçimlenmiştir. AKP'nin Türkiye'deki milliyetçiliğin

ana damarı olan Kemalizm'in karşısında konumlanması ve söyleminin "etnisist" ve ırksal vurgulara uzak oluşu onun "milliyetçi" bir parti olmadığı yanılsamasını doğurmaktadır. Hâlbuki Türkiye'deki İslamcı/muhafazakâr cereyanların büyük bir kısmı ve Milli Görüş hareketi için de söz konusu olduğu gibi (Çakır, 1990) AKP fikriyatının oluşumunda milliyetçilik esaslı bir yere sahiptir. Milliyetçiliği İslamî hareketlere dışsal ve onunla uyumsuz bir düşünceymiş gibi ele alma eğilimi daha çok bu ideolojinin ancak "etnisiteye" dayalı bir millet kurgusu ile birlikte var olabileceği düşüncesine dayanır. Halbuki milliyetçiliğin bir ideoloji olarak ayırt edici yanı onun etnisiteyi merkeze alması değil bir siyasi iktidar tarafından çıkarları korunması gerektiğine inanılan bir ulus ya da millet fikrinin varlığıdır. Buna göre milliyetçiliğin bir ideoloji olarak çekirdeğini oluşturan ve onu tanımlayan söylemleri şöyle özetleyebiliriz: a) Belirli bir toprak parçasında ve bir devletin (veya kurulması arzu edilen bir devletin ya da başka bir siyasal otoritenin) hâkimiyetinde yaşayan insanlar belirli kadim benzerlikler temelinde bir ulusu (milleti) oluşturur; b) bu milletin kendisine ait, diğer başka milletlere karşıt ve bu millet içindeki her bir bireyi aşan ve bu bireysel çıkarlardan daha mühim "millî çıkarları" mevcuttur c) bu millet adına belirli bir toprak parçası üzerinde hâkimiyeti olan (veya olması arzu edilen) siyasi otoritenin de politikalarını bu milli çıkarların korunması ve kollanması temel olarak oluşturmaları gerekir (Guibernau, 1996: 85-97).

Buna göre milliyetçiliğin ana gövdesini "millet", "millî çıkar", "devlet" ve "vatan" gibi kategoriler ve bunlar arasında özellikle "millî çıkar" üzerinden kurulan bağlantılar oluşturur. Milliyetçiliğin dünyanın her yerinde olduğu gibi Türkiye'de de kendisini etnik milliyetçilik, ırkçı milliyetçilik ve kültür milliyetçiliği gibi farklı biçimlerde göstermesinin temelinde milliyetçiliğin merkezi nosyonu "milletin" farklı içeriklerle tanımlanması yatmaktadır. Bu noktada AKP'de de kendisini her vesilede gösteren milliyetçi fikriyatın Türkiye sağının ideolojik haritası içerisinde tam olarak nerede konumlandığı, onun ancak "millet" kategorisinin içerisinde nasıl doldurduğuna ve milliyetçi lüğatin ayrılmaz parçaları olan "millî çıkar", "vatan", "ortak mazi" vb. sözcüklere ne tür anlamlar yüklediğine bakılarak anlaşılabilir.

AKP'nin milliyetçiliğinde "millet" kategorisi onun İslamcı ve muhafazakâr dünya görüşünün belirleyiciliği altında etnisist bir temelde değil ana eksenini Müslümanlığın oluşturduğu "ortak kültür" temelinde içeriklendirilmiştir. Her ne kadar partinin resmi metinlerinde ve kimi açıklamalarında vatandaşlık esasına dayalı bir tanımın varlığından da bahsetmek mümkün olsa da AKP topluma seslenirken, onunla hegemonik bir bağ kurmaya çalışırken sıklıkla ortak dini kültürel referanslara dayalı bir dile rücu eder. Bu "ortak İslami kültür" eksenli dil milletin ortak mazisi olarak İslam'ın şahlanması temsil eden Osmanlı geçmişini işaret etmektedir. Buna göre AKP, kendi milletine yabancılaşmış önceki iktidarlardan farklı olarak Türkiye'yi Osmanlı dönemindeki o itibarlı ve kudretli günlerine döndürmeye soyunmuş bir parti olarak, kendisini sunar. Bu minvalde "eskiden" Osmanlı İmparatorluğu'nun hakim olduğu coğrafyalara özel bir alaka gösterir; buralarda

liderlik rolü oynamaya soyunur. Bunun gerçekliklerle bağıını koparmış bir imparatorluk nostaljisi olduğunu söyleyemeyiz. Tekrar eski şahlanış günlerine dönmenin formülü günümüz kapitalist dünyasının gerekleri uyarınca yeniden tanımlanır. Buna göre neoliberal birikim rejiminin çerçevesini çizdiği ekonomik büyüme, gösterişli kentler ve teknolojik ilerleme bu şahlanışın ve yeniden kudret kazanmanın göstergeleri olarak kodlanır. Neoliberal ekonominin temel uygulamaları “millete hizmet etmenin” ve onun çıkarlarını diğer milletler karşısında korumanın bir aracı olarak topluma sunulur. Bu açıdan bu politikalara direnç gösteren kesimler milletin ve ülkenin kalkınmasının önünde engel teşkil eden marjinal gruplar olarak lanse edilir.

AKP’nin Türkiye sağı içerisindeki özgül konumunu açığa çıkarırken ayrı ayrı ele aldığımız milliyetçilik, muhafazakârlık ve İslamcılık parti söylem ve pratiklerinde birbirlerini bütünler ve pekiştirir bir biçimde kendisini gösterir. AKP’nin 2002’den sonra sağlamlaştırmaya çalıştığı neoliberal hegemonyanın bir ayağını neoliberal popülizm diye adlandırılabilir “yardım” ve “hayırseverlik” programları oluştuyorsa diğer ayağını da özellikle propaganda düzeyinde milliyetçilik, muhafazakârlık ve İslamcılığın özgül bir bileşimini temsil eden bu sağ söylem oluşturmaktadır. AKP’nin neoliberal hegemonyanın kuruluşunda bir kriz dinamiği teşkil eden Kürt meselesi sorununa dair geliştirdiği politikanın kuruluşunda hem bu neoliberal popülizm hem de sağ ideolojik konumlanış kendisini açıkça göstermektedir. Yazının bundan sonraki bölümü AKP’nin Kürt politikasında onun neoliberal popülist politikalarının ve sağ ideolojisinin izlerini arayacaktır.

AKP Sağcılığı ve Kürt Politikası: “Hizmet”, “Hürmet” ve “Tasfiye”

10 yıllık iktidarı döneminde Kürt kimliğinin varlığını açıkça telaffuz eden, şimdiye kadar uygulanan politikalardan dolayı Kürtlerin mağdur edildiğini ilan eden ve sonrasında da Kürtçe yayın yapan bir devlet televizyonu açacak düzeyde reformcu eğilimler gösteren bir partiyi “sağcı” olarak kodlamak ilk bakışta çelişkili gibi görünebilir. Gerçekten de AKP Kürt meselesi konusunda kendisinden önceki sağ partilerin devletçi, katı asimilasyoncu ve inkarcı politikalarının dışına çıkan bir parti olagelmıştır. Öte yandan AKP’nin Kürt kimliğini “tanımaya” meyleden bu politikaları partinin sağ ideolojik kimliğine rağmen geliştirilmiş açılımlar olmak-tan ziyade bilakis onun Türkiye sağındaki özgül konumu ile uyumluluk ve hatta zorunluluk ilişkisi içerisinde ele alınmalıdır. Hatta diyebiliriz ki AKP’nin birazdan temel hatlarına değineceğimiz “Kürt politikasına” zemin hazırlayan ve buna imkan veren şey partinin yukarıda ayrıntılı şekilde ele aldığımız sağ ideolojik haritadaki özgül konumudur. Daha da ileri giderek şunu söyleyebiliriz: AKP’nin tanımaya meyilli Kürt politikası onun sağ ideolojik hegemonya projesinin tesisi sürecinde bir engeli ortadan kaldırmaya yönelik bir operasyonu veya pragmatik bir hamlesi değil (Cizre ve Walker, 2010: 95), bizzat bu sağ ideolojik hegemonyanın inandırıcılığının ve başarısının “teminatı”, onun içsel bir ögesidir. Bu açıdan AKP’nin Kürt mesele-

sinde nereye kadar “açılabileceğinin” sınırlarını belirleyen şey onun bu sağ ideolojik hegemonya projesinin çizgileridir.

AKP’nin 10 yıllık iktidarı döneminde geliştirdiği Kürt politikasının birbiriyle ilişkili üç ayağı olduğu söylenebilir: Bunlardan birincisi bölgeye yapılan hizmet ve hayırseverlik faaliyetleriyle Kürtlerin rızasını inşa etme çabası. İkincisi Kürt kimliğinin varlığının tanınmasına yönelik kimi adımlar atmak suretiyle Kürtlerin AKP’nin sağ hegemonya projesine entegrasyonu. Üçüncüsü ise Kürt hareketinin sadece askeri değil siyasal ve ideolojik olarak da tasfiyesi. Kürt politikasının bu üç bileşeni de AKP’nin neoliberal hegemonya projesinin ve onun özgül sağ ideolojik konumunun izlerini taşımaktadır.

Bundan önceki bölümlerde sistemin 2001’de yaşadığı büyük bir ekonomik, siyasal ve ideolojik kriz karşısında AKP’nin yeni bir neoliberal toplumsal hegemonya projesiyle çıktığını söylemiştik. Bir yandan neoliberal politikaların yıkıma uğrattığı kesimlerin devlete karşı “minnetini” bir takım hizmet ve hayırseverlik politikalarıyla yeniden üretmeye, diğer yandan muhafazakâr, milliyetçi ve İslamcı söylem ve motiflerin özgün bir bileşimi ile onlarla kalıcı bir ideolojik bağ geliştirmeye dayalı bu hegemonya projesinin Kürt sorunundan kaynaklı şiddetin varlığında işler kılınması ve sağlam temellere oturması imkânsızdı. Daha somuta inerek yukarıda ayrıntılarına değindiğimiz birlik, bütünlük ve huzur içindeki bir aile olarak tasarlanan millet kurgusunun ülkenin bir bölümünde şiddetli bir şekilde devam eden savaş tablosu ile birlikte yaşaması mümkün değildi. AKP devlete, sisteme ve millete bağlılığı Kemalizm’den farklı değerler ve semboller üzerinden örmeye soyunduğu, onun “laisizminden” ve Türklük vurgusundan uzaklaştığı oranda Kürt politikasını eski katı inkarcı ve asimilasyoncu politikalarla sürdüremez duruma geldi. AKP’nin biraz önce sıraladığımız parametreler uyarınca geliştirdiği Kürt politikası bu açıdan sadece Kürtler ve bölge için devreye sokulmuş yeni bir taktik olarak değil bu sağ hegemonya projesinin ve AKP’nin genel Türkiye vizyonunun zorunlu bir yönelimi olarak ortaya çıktı.

AKP’nin Kürt politikasının birinci ayağını oluşturan “bölgeye hizmet götürmek” politikası ilk bakışta sorunu “ekonomik geri-kalmışlık” olarak algılayan klasik devlet yaklaşımının bir devamı olarak görülebilir. Fakat “AKP’nin hizmet politikasının” hayata geçirildiği tarihsellik göz önünde bulundurulduğunda bu politikaların farklı bir mahiyette tezahür ettiği anlaşılabacaktır. Öncelikle bu yardım politikaları AKP’nin bunlarla birlikte devreye soktuğu Kürt kimliğinin varlığını kabul etmeye yönelik politikalarıyla ilişkili bir şekilde düşünülmelidir. Kürt kimliğinin vurgulandığı bir ortamda AKP önceki devlet politikalarından farklı olarak bu yardımları sadece “devletin ülkenin kalkınması yolunda yaptığı yatırım” olarak değil aynı zamanda “*partinin* Kürtlere yaptığı yardım ve gösterdiği şefkat olarak” sunmaktadır. Bununla ilişkili olacak şekilde bu yardımların arkasındaki rasyonel, yine devletin klasik “geri kalmışlık” paradigmasından farklı olarak “bölgeyi teröre zemin hazırlayan yoksunluklarından” kurtarmak değil Kürtleri AKP’nin sağ hegemonya projesinin kitlesel destekçisi

haline getirmekti. İkinci olarak ise bu “hizmet” politikaları daha önceki dönemlerde uygulanan ulusal kalkıncı çerçevedeki yatırımlardan farklı olarak neoliberal dönemin ruhuna uygun bir içerik kazanmıştır ve bu bakımdan AKP’nin neoliberal popülizminin Kürtlerin yaşadığı bölgelerdeki uzantısı olarak telakki edilebilir. Daha önceki bölümlerde gösterildiği gibi AKP’nin neoliberal popülizmi ekonomik yoksunlukların yapısal nedenlerine dokunmaksızın bunları geçici olarak ferahlatmaya yönelik yardım ve hayırseverlik politikalarına dayanır. Bu yardım politikaları kimi zaman devlet eliyle ama daha çok AKP’li belediyeler, özel sektör, sivil toplum örgütleri ve dinî cemaatler eliyle yürütülür.

AKP’nin bu hizmet ve yardım politikalarıyla bölgeye uzanmaya çalışmasının bir anlamı bölge halkıyla bir tür klientalist ilişkiler geliştirmekse diğer anlamı bu “sosyal politikaları” bölgede belediyeleri elinde tutan Kürt hareketi ile mücadelenin bir aracı olarak kullanmaktır. Zira AKP bölgeye devlet eliyle götürdüğü hizmeti BDP’li belediyelerin “eksikliklerinin” teşhiri için kullanır. 2009’daki yerel seçimler öncesinde Diyarbakır’da yaptığı mitingde Recep Tayyip Erdoğan şunları söylüyordu:

3 büyük ideal ile yola devam ediyoruz. Hukuk, hürriyet, hizmet. Bu 3 temel husus siyasetin temel eksenidir. Biz AK Parti kadrosu olarak bu milletin vicdanı olmak için yola çıktık. Bu yolda karalı adımlarla yürüyoruz. Türkiye’nin kaynaklarını adaletle paylaşmaya özen gösteriyoruz. İster kırsal kalkınma ister kentsel dönüşüm açısından baksınlar ister batıya ister doğuya baksınlar her yerde AK Parti iktidarın hizmetlerini görecekler. Bizim siyasetimiz hizmet siyasetidir. Çamur siyaseti değil, birlik bütünlük siyasetidir... Bölgenin çehresini tamamen değiştiriyoruz. Belediyecilik şehircilik bizim işimiz. Diyarbakır’da kalitesiz bir belediyeciliğe mahkûm değilsiniz. Kapalı köy yollarına mahkûm değilsiniz. 6 yılda bin 571 köy ve mezraya su getirdik... Bunlar ideoloji ile olmaz, bunlar belediyeciliği bilenler tarafından yapılır. 30 Mart’ta Ya Allah Bismillah diyeceğiz ve yeni Diyarbakır’ı oluşturacağız.

Türkiye’nin özellikle kentli yoksul kesimleri üzerinde başarıyla yerine getirilen bu rıza ve minnet inşası, mevzu Kürtler olduğunda bazı tıkanmalarla karşılaşmıştır. Bu tıkanma büyük ölçüde bu “hizmet” ve hayırseverlik faaliyetlerinin en önemli aracı kurumlarından olan belediyelerin bölgede Kürt hareketinin siyasal alandaki örgütü BDP’nin elinde olması ile ilgilidir. Bu durumun varlığında AKP bölgede yaptığı yardım faaliyetlerini doğrudan valilikler aracılığıyla devreye sokmaya çalışsa da özellikle Kürt hareketinin karşıt siyasal faaliyetleri yüzünden Kürt yoksullarıyla istenilen ideolojik bağ kurulamamıştır (Kökçe, 2011: 171). Bu durumun yarattığı boşluk sivil toplum örgütleri ve vakıflar altında örgütlenen başta Fethullah Gülen hareketi olmak üzere dinî cemaatler tarafından doldurulmaya çalışılmış ama bunların faaliyetleri de bölge halkının önemli bir kısmı tarafından bölgedeki Kürt hareketinin ve belediyelerinin etkisini kırmaya yönelik politik girişimler olarak algılanmıştır (Olson, 2009).

AKP'nin Kürt politikasının ikinci ayağını "hürmet politikası" olarak tanımlarken partinin Kürtlerle geliştirmeye çalıştığı ilişkinin gerçek bir niteliğinden değil AKP'nin bölgeye yönelik geliştirdiği söylem ve siyasalar ile yaratmak istediği etkiye göndermede bulunuyorum. Bu politika AKP'nin devletin önceki politikalarından farklı olarak Kürtlerin varlığını kabul etmeye ve bir takım siyasal, kültürel haklar tanımaya yönelmesine denk düşüyor. AKP iktidara geldiği ilk yıllardan itibaren Kürt sorunun artık salt silahlı mücadeleyle çözülemeyeceğini vurgulamakla yetinmedi, çeşitli vesilelerle şimdiye kadar uygulanan devlet politikalarını eleştiriyе tabi tuttu. Bu söylem ve buna eşlik eden bazı tanıma politikaları devletin cumhuriyet tarihi boyunca bölge halkına göstermediği hürmetin AKP eliyle gösterildiği söylemiyle beraber ilerledi. Recep Tayyip Erdoğan 2011 seçimleri öncesinde 1 Haziran'da yaptığı Diyarbakır mitinginde şöyle diyecekti:

Size yasak olanlar bize de yasaklandı. Ahıra, depoya çevrilen camiler CHP'nin eseri oldu bu ülkede. İlmihâl kitaplarını bu CHP yasakladı. Bu kardeşiniz Siirt'te okuduğu bir şiirden dolayı hapis yattı. Bu kardeşiniz Diyarbakır Cezaevi'nden 5. koğuştan yükselen feryadı İstanbul'dan duydu. Ben bu mücadelenin içinden geliyorum. İnkârı da asimilasyonu da bilirim. Artık inkâr, asimilasyon politikaları bitti. Diyarbakır Cezaevi'ne giden ama oğluyla kendi dilinde konuşamayan annenin içine akıttığı gözyaşını ben bilirim. Ama artık konuşuyor.

Yukarıdaki alıntının da gösterdiği gibi Kürtlere cumhuriyet tarihi boyunca uygulanan inkâr politikaları AKP'nin ülke genelinde tesis etmeye çalıştığı sağ hegemonya projesine Kürtleri bir müttefik olarak dâhil etmenin, onların taleplerini bu hegemonya projesi içerisinde soğurmanın bir zemini haline gelmektedir. Buna göre Kürtlerin kimliğinin inkârının mimarı olanlarla AKP'yi iktidardan uzaklaştırmak isteyenler aynı kaynaktan güçlerini almakta, Türkiye'de muhafazakâr-İslamcı kesimler ile Kürtlerin gördüğü baskının kaynağında aynı zihniyet yatmaktadır. Dolayısıyla AKP'nin Kürtleri tanımaya yönelik politikaları ülke sathında yürütülen Kemalizm'in kurumlarını tasfiyeye yönelik yürütülen mücadelenin bir uzantısıdır. Burada mesajın sadece Kürtleri AKP'nin yürüttüğü hegemonya projesine eklemlenmeye çalışmaktan ibaret olmadığı söylenebilir. Bu mesaj aynı zamanda AKP'nin ülkenin diğer bölgelerinde partinin kitle tabanını teşkil eden sağ-muhafazakâr kesimlerle bölgedeki Kürtler arasında aynı "dava" üzerinden bir bağ kurma ve böylelikle de partinin "tanıma" politikalarına bu kitlelere benimsetme girişimini de içerir.

Bu tespit AKP'nin Kürtlere yönelik olarak geliştirdiği "tanıma" politikalarının partinin milliyetçi-muhafazakâr pozisyonuyla çatışma halinde olduğunu ve bu yüzden de AKP'nin özellikle 2011 seçimleri sürecinde kendi tabanıyla yabancılaşmamak adına daha agresif bir milliyetçilik sergilemeye başladığını ifade eden yaygın yorumların geçersizliğini de işaret ediyor. Daha önceki bölümlerde gösterdiğimiz gibi milliyetçilik AKP'nin sağ ideolojisinin muhafazakârlık ve İslamcılık ile birlikte en önemli dayanaklarından birini teşkil eder. Fakat AKP'nin milliyetçiliği ile partinin Kürt kimliğini tanıma girişimleri arasında çokça iddia edildi-

ğinin aksine bir çelişki değil bir uyum söz konusudur. Daha önceki bölümlerde ayrıntılarıyla gösterdiğimiz gibi İslamcılık ve muhafazakârlığın belirlenimindeki bir milliyetçilik anlayışı çerçevesinde AKP için “millet” kategorisi etnisite farklılıklarını aşan İslami-kültürel bir birliğe denk düşer. Buna göre Kürtler Sünni İslam kültürünü ve ortak Osmanlı geçmişini paylaşımları temelinde “huzurlu bir aile” olarak millet tasavvurunun içine dâhil edilirler. Bu anlayışta hiç değilse söylemsel düzeyde Türklük ve Kürtlük birer etnisite olarak aynı düzeyde önemsizleştiklerinden Kürtlerin etnik kimliklerinin tanınması dinsel-kültürel temelde tanımlanmış millet kurgusuna halel getirmez; tam tersine geniş bir aile olarak milletin huzuru için elzemdir. Bu açıdan bakıldığında bir yandan “tanıma” siyaseti yürütülürken diğer yandan “tek millet, tek devlet, tek bayrak ve tek vatan” şiarının aynı anda öne çıkarılabilmesi stratejik açıdan hatalı gözüktüğü de AKP fikriyatı açısından bir çelişki arz etmez.

Bu bakımdan resmi metinlerde olmasa da söylemsel ve pratik düzeyde daha çok etnisite referanslı olarak içeriklendirilmiş “Türklüğe” dayalı Kemalist millet kurgusunun ve buradan türeyen seküler milliyetçiliğin Kürtlerin tanınması noktasında yaşadığı sancı ve kriz, AKP’nin dinsel-kültürel temelli milliyetçiliği için geçerli değildir. Öte yandan AKP’nin bu kendi özgül sağ pozisyonunu yansıtan millet ve milliyetçilik anlayışında etnisitenin din karşısında önemsizleşerek sadece folklorik bir renge indirgenmesi Kürtlüğün bir siyasi eylem kategorisi olarak benimsenmesini de gayrı-meşru ilan etmektedir. Yani “milletin” dinsel ve kültürel içeriğiyle yeniden tanımlanıp hegemonik hale getirildiği bir ortamda Kürtlük ulusal bir kategoriye ifade etmez. İşte bu durum AKP eliyle yürütülen Kürtleri folklorik bir öge olarak tanıma, onlara milletin içindeki renklerden biri olarak “hürmet” gösterme siyasetinin aynı zamanda onların bir “ulus” olarak reddini içeren yapısına işaret etmektedir. Böyle bir milliyetçilik anlayışı, buna eşlik eden tanıma/hürmet sadece Kürtlerin kültürel hak/özgürlük taleplerini sağ muhafazakâr proje içerisinde soğurmaya değil aynı zamanda “ulusallık” temelli Kürtlük tanımını reddetmeye ve bu tanıma dayalı bir siyaset üreten Kürt hareketinin altındaki siyaset zeminini kaydırmaya muktedir olması açısından da geniş kapsamlı bir hegemonya projesine denk düşer.

AKP’nin Kürt politikasının üçüncü ayağını teşkil eden tasfiye de AKP’nin tanıma siyasetinin bu parametreleri içerisinde anlam kazanmaktadır. Burada tasfiyeden kasıt bölgedeki Kürtler üzerinde AKP’nin hegemonya projesini sekteye uğratacak düzeyde siyasi güç sahibi Kürt hareketinin siyaseten ve ideolojik olarak etkisizleştirilmesi, bu hareketin güç kazandığı zeminin ortadan kaldırılmasıdır. Şüphesiz Kürt siyasi hareketinin özellikle askeri unsurlarının tasfiye edilmesi AKP’den önceki hükümetlerin de hedeflediği bir stratejiydi. Fakat AKP dönemindeki tasfiye sadece devletin askeri güçlerinin yürüttüğü zor kullanımına değil daha çok özellikle parti kanalıyla yürütülen siyasi-ideolojik mücadeleye odaklanmış gözükmektedir. PKK başta olmak üzere Kürt hareketinin diğer unsurlarının siyasi-ideolojik açıdan tasfiyesi AKP’nin ülke çapında tesis etmeye çalıştığı sağ hegemonya projesi

için hayati öneme sahiptir. Bölgede kitle desteğine sahip yegane iki siyasi güç olarak AKP ve bugün legal düzlemde BDP tarafından temsil edilen Kürt hareketi arasında amansız bir mücadelenin yürümesi siyasetin olağan akışına uygun gibi gözükabilir, ya da elinde ne zaman ve nasıl kullanacağı öngörülemeyecek bir silahlı güç bulunduran PKK'nin zaten hegemonyasını ince dengeler üzerine kurmuş olan AKP'nin hedefinde olması da anlaşılır bir durum olarak değerlendirilebilir. Bununla birlikte AKP'nin BDP ile yürüttüğü mücadelenin bu durumu aşan ve BDP'nin siyasi kimliğini ilgilendiren en az bunlar kadar önemli başka bir boyutu da var ki bu boyut bize AKP döneminde ağırlığın neden ideolojik/siyasi mücadeleye doğru kaydığının açıklamasını verir: BDP ve bir bütün olarak Kürt hareketi AKP için sadece gerektiğinde kitleleri mobilize edecek bir güce sahip olduğu için değil aynı zamanda AKP'nin hegemonya projesinin ideolojik referanslarına zıt bir politik/ideolojik pozisyon üzerinden bölge halkına tesir edebildiği için de ciddi bir siyasi/ideolojik rakiptir. Denilebilir ki Kürt hareketinin ideolojik konumlanması AKP'nin Kürtleri hegemonya projesine dahil etmesinin önünde ciddi bir siyasi engel oluşturmaktadır. Bu durumu Kürt hareketinin ideolojik konumlanışını karakterize eden iki öge üzerinden açıklayabiliriz. Birincisi hareketin Kürtlüğü “ulusallık” içeren bir siyasi eylem kategorisi kurması ve ikincisi ise sol/seküler kimliği.

Kürt hareketi Kürtlüğü “ulusal” bir kimlik olarak tasarlayan bir siyasi yapılanma olarak haklar ve özgürlüklere yönelik taleplerini sadece tek tek bireyler düzeyinde değil bir ulus adına istemektedir. Bu anlayışa göre Kürt meselesi Kürtlere tanınan bireysel/kültürel haklar üzerinden değil bir bütün olarak Kürt halkının/ulusunun ülke içindeki statüsünün üzerinde uzlaşılmasıyla çözülebilir. Nitekim 2010 yılında kamuoyuna sunulan demokratik özerklik projesi bu meyanda hazırlanmış ve Kürt halkının “ulusal demokratik hakları” çerçevesini temel alan bir metindir. Böyle bir etnisiteye dayalı “ulusallık” tanımının AKP'nin dinsel-kültürel temelli bütünleşmiş/kaynaşmış millet kurgusu ile çelişmekte olduğu su götürmez. Nitekim AKP'nin Kürtlerin varlığını ve kimi kültürel haklarını tanımaya yönelik adımlar üzerinden bölge halkıyla kurmak istediği ideolojik bağın önünde Kürt hareketinin tasarladığı “etnisiteye” ve ulusallığa dayalı kimlik kurgusu önemli bir engel teşkil etmekte, partinin bölgedeki hegemonyasına ket vurmaktadır.

İkinci olarak ise bu konudaki çözümlemelerde pek de dikkate alınmayan Kürt hareketinin Marksist kökenli bir hareket olarak gittikçe azalan oranda da olsa hâlâ taşımaya devam ettiği sol ve seküler karakterine çubuk bükme gerekir. Destekçi tabanı içerisinde her ne kadar dindar/muhafazakâr halk kesimleri önemli bir ağırlığa sahip olsa da Kürt hareketinin bölge halkının önemli bir kesimine taşıdığı sol/seküler değerleri aktarabildiğini ve bunun da Kürtlerin bir bütün olarak AKP'nin sağ-muhafazakâr projeye dâhil olmasının önünde bir engel teşkil ettiğini söyleyebiliriz. Bundan da önemlisi BDP çizgisinin ideolojik etkisi nedeniyle dinsel kimliğin halkın bütünü için bağlayıcılık taşınamaması “Kürtlerin” kendi kimlik tanımlarında ortak birincil öge olarak etnisiteyi öne çıkarmasına neden olmuş; bu da AKP'nin

dinsel-kültürel değerlere dayalı millet tanımının bölge halkı arasındaki etkisini sınırlamıştır.

Sonuç

AKP'nin Kürt politikasının ana hatlarını anlamak için öncelikle onun Türkiye sağının ideolojik haritasındaki konumunu ortaya sermek gerekir. AKP'nin Türkiye sağının üç ideolojik kaynağı olan milliyetçilik, muhafazakârlık ve İslamcılığın özgül bir bileşiminin belirleyiciliği altında ortaya koyduğu toplum vizyonu ve hegemonya projesi Kürtleri dinsel-kültürel ortaklıklar temelinde tanımlanmış bir millet kurgusunun içerisine dâhil etmeyi öngörmektedir. Bu açıdan AKP'nin son dönemlerde öne çıkardığı Kürtlerin bir etnik grup olarak varlığını tanımaya yönelik anlayışla onun sağ ideolojik konumlanması arasında bir çelişki değil uyum söz konusudur. Mantıksal kuruluşu ve söylemsel/sembolik içeriği İslamcılık ve muhafazakârlık tarafından belirlenen AKP tarzı milliyetçilik ile Kürtlerin bireysel hak ve özgürlüklerinin tanınması söyleminin aynı anda üretilmesini mümkün kılan şey AKP fikriyatında millet kategorisinin etnisiteleri aşan dinsel-kültürel birliğe ve ortak Osmanlı mazisine denk düşmesidir. Bu çerçevede AKP'nin tanıdığı "Kürtlük" siyaseten bir anlam taşımayan, millet içerisindeki folklorik bir öğenin varlığını kabul etmek anlamına gelmektedir. Bu açıdan bakıldığında AKP'nin tanıma siyaseti, ona eşlik eden sağ ideolojik konumlanış ve bu konumlanıştan türeyen milliyetçilik ülke çapında tesis edilmeye çalışılan bir toplumsal hegemonya projesinin birbirleriyle uyumlu ve birbirini bütünleyen görünümelerini ifade eder.

Kaynakça

- Akdoğan Y. (2004) *AK Parti ve Muhafazakâr Demokrasi*, İstanbul: Alfa.
- Aktay, Y. (2004) "Sunuş", Aktay Y. (der), *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: İslamcılık*, İstanbul: İletişim.
- Atasoy Y. (2009), *Islam's Marriage with Neoliberalism: State Transformation in Turkey*, New York: Palgrave.
- Bayırbağ, M. (2008) "Merkez Çevre'den Piyasa-İslam Sentezine: İkinci Neoliberal Program ve AKP", *Doğudan*, 6.
- Bedirhanoğlu, P. (2009) "Türkiye'de Neoliberal Otoriter Devletin AKP'li Yüzü", Uzel İ., ve B. Duru (der), *AKP Kitabı*, Ankara: Phoenix Yayınevi.
- Bora T. (1998) , *Türk Sağının Üç Hali: Milliyetçilik, Muhafazakarlık ve İslamcılık*, İstanbul: Birikim.
- Cizre Ü. ve J. Walker (2010), "Conceiving the New Turkey After Ergenekon", *The International Spectator*, 45(1): 89-98.
- Coşar, S. ve A. Özman (2004), "Centre-right Politics in Turkey after the November 22 General Election: Neoliberalism with a Muslim Face", *Contemporary Politics*, 10 (1): 57-74.
- Çakır, R. (1990) *Ayet ve Slogan: Türkiye'de İslami Oluşumlar*, İstanbul: Metis.
- Çınar, M. (2006) "Turkey's Transformation Under the AKP Rule", *Muslim World*, 96: 469-486.
- Çiğdem, A. (2009) *D'nin Halleri: Din, Darbe, Demokrasi*, İstanbul: İletişim.
- Demmers J, A. Fernandes ve B. Hogenboom. (2001) *Miraculous Metamorphosis: The Neoliberalisation of Latin American Populism*, New York: Palgrave.

- Doğan, A. E. (2010) "AKP'li Hegemonya Projesi ve Neoliberalizmin Yeniden Dirilişi", *Praksis*, 23.
- Guibernau, M. (1996) *Nationalisms: The Nation-State and Nationalism in the Twentieth Century*, Cambridge: Polity Press.
- Hale, W. ve E. Özbudun (2010) *Islamism, Democracy and Liberalism in Turkey*, Londra: Routledge.
- Jenkins, G. (2008) *Political Islam in Turkey: Running West, Heading East?*, New York: Palgrave.
- Kahraman, H. B. (2007) *Türk Sağı ve AKP*, İstanbul: Agora.
- Kalaycıoğlu, E. (2007) "Politics of Conservatism in Turkey", *Turkish Studies*, 8(2): 233-252.
- Keyman, F. (2010) "Modernization, Globalization and Democratization in Turkey: The AKP Experience and Its Limits", *Constellations*, 17 (2): 312-327.
- Kökce, H. (2011) *Ak Parti ve Kürtler*, İstanbul: Okur Kitaplığı..
- Kurt, Ü. (2009) *AKP: Yeni Merkez Sağ mı?*, Ankara: Dipnot.
- Mert, N. (2007) *Merkez Sağın Kısa Tarihi*, İstanbul: Selis.
- Olson, R. (2009) *Blood, Beliefs and Ballots: The Management of Kurdish Nationalism in Turkey*, California: Mazda Publihers.
- Özkazanç, A. (2002) "3 Kasım Seçimi ve Sonuçlarına Dair", *Ankara Üniversitesi SBF Dergisi*, 57 (4): 207-215.
- Taşkın, Y. (2009) "Türkiye'de Sağcılık", Laçiner, Ö. (der.) *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: Dönemler ve Zihniyetler*, İstanbul: İletişim.
- Tuğal, C. (2009) *Passive Revolution: Absorbing the Islamic Challenge to Capitalism*, Stanford: Stanford University Press.
- Uzgel, İ. (2009) "AKP: Neoliberal Dönüşümün Yeni Aktörü", Uzgel İ., ve B. Duru (der.), *AKP Kitabı*, Ankara: Phoenix Yayınevi.
- White, J. (2007) *Türkiye'de İslamcı Kitle Seferberliği*, çev. Esen Türay, İstanbul: Oğlak Yayıncılık.
- Yavuz H. (2003) *Islamic Political Identity in Turkey*, Oxford-New York: Oxford University Press.
- Yıldırım, D. (2009) "AKP ve Neoliberal Popülizm", Uzgel İ., ve B. Duru (der.), *AKP Kitabı*, Ankara: Phoenix Yayınevi.

1994'ten Bugüne Neoliberal İslamcı Belediyeçilikte Süreklilik ve Değişimler

Ali Ekber Doğan

Öz

Bu çalışmada, 1994'ten bu yana, Refah Partisi'nden Adalet ve Kalkınma Partisi'ne varan siyasal çizginin kentlerde süren hakimiyetinin, gündelik yaşam pratiklerinden, siyasal konum alışlara, kamu politikalarının şekillenmesinden, sosyalizasyon pratiklerine, kentsellik/kamusalılık biçimlerine Türkiye toplumunun siyasal ve sosyal yaşamındaki parametreleri değiştiren önemli değişikliklere yol açtığı tespit edilmektedir. Türkiye'de yerel yönetimlerin büyük çoğunluğunun, bu çalışmada konulan adla neoliberal İslamcı belediyeçilik çizgisi tarafından yönetildiği ileri sürülerek, bu dönüşümler süreklilik ve kopuşları içinde incelenmektedir. Yazıda, yerel yönetimlerdeki söz konusu hakimiyetin AKP iktidarları üzerinden 2000'li yıllarda devleti, siyaseti ve sosyal yaşamı yeniden tanzim eden "yeni bir hegemonya projesi"nin önemli başlangıç ve dayanak/tutunum noktalarından biri olduğu ileri sürülerek, bu çizginin bir araya getirmeye çalıştığı kentsel toplumsal ittifak, izlediği kentsel siyasalardan belediyeçiliğin ekonomik ve sosyal boyutlarından hangilerinin önplana çıktığı, bunların sermayenin ve emeğin yeniden üretimi açısından anlamı, neoliberalizmin İslamî tonlu/referanslı yeni bir muhafazakârlıkla sosyalizasyonu ve kentlerin sosyal yaşamında yol açtığı sonuçlar tartışılmaktadır.

Anahtar kelimeler: Neoliberal İslamcı belediyeçilik dönemi, yerel kalkınma, mekân üretimi, neoliberalizmin muhafazakâr sosyalizasyonu, eğreti kamusalılık.

Abstract

Continuity and Change in Neoliberal Islamist Municipalism Since 1994

In terms of its ensuing results, March 1994 local elections was an important event which opened a new period for the history of both politics and municipalism of Turkey. As a result of elections, the cadres of Welfare Party (WP), that represented an Islamist line as a political actor, captured the administrations of cities (particularly Ankara, Istanbul), being the symbols of modernisation policies of secular Republic base of hegemony over wide rural population. That development also can be accepted as first steps of WP's rise to majority share holder of political power after 1995 General Elections.

While, the name, structure and programme of parties changed in the process from WP to Justice and Development Party (AKP), the domination of Islamist parties over the fields of municipalities and local politics has not been changed so much since 1994. That long-time domination caused important changes which redraw the socio-political parameters of Turkey from daily life practices to political positions, from embodiment of public policies to socialisation processes. In so much as, we can easily say that, mentioned domination was one of the main starting and supporting point of today's "new hegemony project", which has rearranged state, politics and social life via AKP governments during 2000s.

In this article, we will try to put forward the reasons for our evaluation about that 18 years as a unique period within the framework of the continuity and change of this municipalism. The urban social alliance behind the Islamist municipalities, urban policies of them, the meaning of their policies in the angle of social reproduction of labour and capital, the conservative socialisation of neoliberalism with Islamic discourse and motifs are the major issues of this study.

Keywords: Period of neoliberal Islamist municipalism, local development, Islamist representation of space, conservative socialisation of neoliberalism, precarious publicity

Mart 1994 Yerel Seçimleri sonuçları itibarıyla Türkiye'nin gerek siyasal, gerekse de belediyeçilik tarihinde yeni bir döneme kapı açan bir olaydır. Seçimler sonucunda, İslamcı bir çizgiyi temsil eden Refah Partisi (RP) kadroları Cumhuriyetin modernleşme politikalarının simgesi olmuş Ankara dâhil, pek çok kentte belediye yönetimlerini ele geçirirken, 1995 Genel Seçimleri sonucunda merkezi siyasal iktidarın büyük ortağı konumuna yükselmenin ilk adımlarını da atmış oldu.

Derin bir iktisadi krizin ardından gelen 1995 seçimlerinden birinci parti olarak çıkan RP'nin temsil ettiği çizgi, 1996 yılında 70 yılı aşan Cumhuriyet tarihinde ilk kez hükümetin büyük ortağı konumuna geldi. RP-Doğru Yol Partisi (DYP) koalisyonunun kurulmasının ardından daha bir yıl geçmeden ordu başta olmak üzere bazı devlet kurumları içinde ve çeşitli toplum kesimleri arasında ciddi tepkiler yükseldi. Söz konusu tepkilerin sonucuya 28 Şubat 1997'de asker ağırlıklı Milli Güvenlik Kurulu'nda hükümete muhtıra verilmesi oldu. Önce RP-DYP hükümeti sona erdi ve daha sonra da (1998) RP kapatıldı. RP Anayasa Mahkemesi tarafından kapatıldıktan sonra kurulan Fazilet Partisi'nde (FP) yaşanan gelenekçi-yenilikçi çatışması, bu partinin de kapatılmasıyla, örgütsel bir ayrışmayla sonuçlandı. Saadet Partisi (SP) ve Adalet ve Kalkınma Partisi (AKP) birbirinden pek çok bakımlardan farklı olsa da İslamcı kadrolar ve temalarla şekillenen muhafazakâr bir siyasal çizginin partileri oldular.

RP'den AKP'ye uzanan süreçte sözü edilen çizgiyi temsil eden partilerin belediyeçilik ve yerel siyasetteki hâkimiyetiye 1994'ten bugüne pek fazla değişmedi. 1999'da hafif bir sarsıntı yaşamışsa da 2004'te ölçeği genişleyerek perçinlendi. Mart 2009'da Güneydoğu Anadolu Bölgesi'ndekiler başta olmak üzere bazı kentlerde gerileme yaşasa da esaslı bir değişikliğe uğramadı. Söz konusu çizginin kentlerde 18 yıldır süren -AKP'nin 2002'de tek başına iktidar olmasıyla perçinlenen- hâkimiyeti, gündelik yaşam pratiklerinden, siyasal konum alışlara, kamu politikalarının şekillenmesinden, sosyalizasyon pratiklerine, kentsellik/kamusallık biçimlerine Türkiye toplumunun siyasal ve sosyal yaşamında parametreleri değiştiren önemli değişikliklere yol açtı. Hatta söz konusu hâkimiyetin AKP iktidarları üzerinden 2000'li yıllarda devleti, siyaseti ve sosyal yaşamı yeniden tanzim eden “yeni bir hegemonya projesi”nin önemli başlangıç ve dayanak/tutunum noktalarından biri olduğu rahatlıkla söylenebilir.

Elinizdeki makale, Ekim 2005'te tamamlanan “İslamcı Belediyeçiliğin 10 Yılı: Kayseri Örneğinde Sosyo-Mekânsal Bir Çözümleme” başlıklı tez çalışmam temeline dayanmakla birlikte, büyük ölçüde 2009 Yerel Seçimleri öncesi ve sonrasında yaptığım sunum ve yayınlara dayanan bir çalışmadır. TMMOB Şehir Plancıları Odası Genel Merkezi'nin Şubat 2009'da düzenlediği *Yerel Yönetimler Sempozyumu*'nun anılan tez çalışmasının güncellenerek genişletilmesine ve ilerletilmesine vesile olduğunu belirtmek isterim¹.

1 Bu bağlamda Sempozyum için hazırladığım “Neoliberal İslamcıların Belediyelerde 15 Yılı: Süreklilik ve Değişim” başlıklı sunum metni bu yazının da çıkış noktasıdır. Bunun yanında, Praksis (Doğan, 2009a; Doğan, 2010a), Doğudan (Doğan, 2010b), İktisat (Doğan, 2009b) gibi dergilerde yayımlanan makalelerimdeki İslamcı siyaset-sermaye-belediyeçilik, yerel

Bu yazıda sözünü ettiğimiz tarih kesitini kendine özgü bir dönem diye değerlendirmemizin gerekçelerini, söz konusu belediyeciliğin arz ettiği süreklilik ve değişimler çerçevesinde ortaya koymaya çalışacağız. Bir araya getirmeye çalıştığı kentsel toplumsal ittifak, izlediği kentsel siyasalardan belediyeciliğin ekonomik ve sosyal boyutlarından hangilerinin ön plana çıktığı, sahip oldukları siyasal çizgileri ve değer yargılarının şekillendirdiği mekân tahayyülü ve temsiliyle ilintili mekân üretimi ve kentsellik/kamusallık biçimi çalışmamızda ele alınacak belli başlı konular olacaktır.

I. Belediyecilik Tarihini Dönemleştirmek

Toplumların, ekonominin veya herhangi bir bilim dalının tarihi söz konusu olduğunda yapıldığı gibi Türkiye belediyecilik tarihinin de ön plana çıkan belli özellikleri, aktörleri ve uygulamalarıyla dönemlere ayrılarak incelenmesi, bütünü anlamak, parçanın bütünü ilişkisini kurmak, dönem(ler) içi ve arası süreklilik ve kopuşları görmek, tarihsel bir değerlendirme yaparak bugünü anlamak, duruma uygun sosyal-sınıfsal politikaları geliştirmek açısından gereklidir. Bu anlamda her dönemleştirme çabası bir tarih kesitini diğerlerinden farklı kıldığı varsayılan bir takım özellikler üzerinden yapılır. Her ne kadar, söz konusu dönemleştirme girişimleri nerede durulduğuna, bakışların nereye odaklandığına bağlı olarak değişiklik gösterse de bilimsel olarak üzerinde müzakere edilecek bir zemin kurmaya çalışmak esas olmalıdır.

Osmanlı'da ilk belediyelerin kurulduğu 1860'lardan İttihat ve Terakki Partisi'nin tek parti iktidarı kurup, baskıcı ve milliyetçi bir hatta oturmasına vesile olan 31 Mart Olaylarına (1909) kadarki dönem kent nüfusunun çoğulluğuna uygun "çokkültürlü bir inşa dönemi" diye adlandırılabilirken, 1909-1923 arası yıllar belediyeciliği ise bir geçiş süreci olarak değerlendirilebilir. 1923-1950 arası dönemde, ulus devlet mekânının inşasının ön plana çıktığı merkezi yönetim vesayetinin güçlü olduğu bir belediyecilik söz konusudur. 1950-1973 arası dönemi "İmar-inşaat faaliyetlerinin öne çıktığı" DP-AP belediyeciliği karakterize ederken, "1973-1980" arası döneme CHP'li yönetimlerin emeğin yeniden üretimini de gündeme sokan, yerel özerkliğin alanını genişletmeye çalışan "Yeni Belediyecilik Hareketi" damgasını vurmuştur.

RP'den seçilerek belediye yönetimlerini eline alan kadroların kentsel siyasetteki 20 yıla yaklaşan hâkimiyeti Türkiye'nin belediyecilik tarihinde yeni bir dönem olarak değerlendirilmelidir. Her ne kadar dönem boyunca tüm belediyeleri ellerinde bulundurmamış olsalar da bir siyasal aktörün temsilcileri olarak, İzmir, Mersin, Trakya bölgesi kentleri, Doğu ve Güneydoğu bölgesindeki bazı kentler, Ankara ve İstanbul'un bir kaç ilçesi gibi sınırlı sayıdaki kent dışında etki alanlarını genişlet-

seçimler, Türkiye'de devletin ve siyaset alanının yeniden yapılanması konuları üzerine yapılan bazı tespitler bu yazıya da yön vererek, 1994'ten bu yana belediyeciliğin bugün tek başına iktidar olan İslamcı siyaset açısından anlamı konusunda daha derli toplu bir analize olanak sağlamıştır.

meleri bir kriterdir. Bundan daha önemlisi, belediyeciliğin kamucu, üretici yanlarını ortadan kaldırıp, işçi haklarını hiçe sayan ilk olarak 1984-89 arasında Anavatan Partili (ANAP'lı) belediyelerce yürürlüğe konan neoliberal gündemi kararlı biçimde uygulayan İslamcı belediye yönetimleri, dönemin ana hatlarını oluşturan bir takım eğilimlere öncülük yapmaları (yoksula yardım faaliyetlerini genişletip önemli bir konuma getirmek, toplu düğün-sünnet, ramazan çadırı gibi yeni türden sosyal etkinlikler düzenlemek, cami cemaatleri, tarikatlar, oturma grupları gibi İslamcılığın sosyal boyutunu oluşturan çevrelerle -ağırlıkla dernek ve vakıflar üzerinden- işbirliği, sosyal ilişkilerde ve gündelik hayatta artan muhafazakârlaşma, kentsel dönüşüm projeleri) nedeniyle söz konusu tarih dilimine damgasını vurmuşlardır.

Zaman içerisinde -yazının sonraki bölümlerinde karşılaştırmalı biçimde ele alacağımız üzere- önemli farklılaşmalar geçirmiş olmakla birlikte, 1994'ten bugüne gelen dönemde İslamcılarının belediyecilik teorisiyle pratiğinin üç noktada ortaklaştırılabileceği görülmektedir. İlki piyasanın en iyi düzenleyici olduğunu, özel sermaye çıkarlarının toplumun ortak iyisi olduğunu ve devletin asli işlevlerine doğru küçültülerek etkinleştirileceğini savunan neoliberal anlayışın sıkı sıkıya sahiplenilmesidir. İkincisi, bir kent yönetimi olarak farklılıklarının kaynağında, tonu zaman içinde değişse de kendisini İslamcı referans ve motifler üzerinden ortaya koyan bir siyasal partiden seçilmiş olmalarıdır. Üçüncü faktör ise 1990'lı yıllardan itibaren gözle görülür biçimde serpilen yeni bir sermaye çevresinin odağında yer aldığı hegemonyacı bir kentsel sosyal ittifakın siyasal sözcüsü/temsilcisi konumunda bulunmalarıdır. Bu sayede hem yerel sermaye kesimlerini uzlaştırp gözetmiş, hem de kent yoksullarını, işçi sınıfının güvencesiz-düzensiz koşullarda düşük ücretle çalışan en alt ve sayıca en geniş kesimini kendilerine eklemleyebilmişlerdir².

Sıraladığımız üç faktör üzerinden bir değerlendirme yapıldığında, RP'li kadrolarla başlayıp AKP'lilerle devam eden belediye yönetimlerinin iş başında bulunduğu son 18 yıl için kullanılabilecek en uygun adlandırma "Neoliberal İslamcı Belediyecilik Dönemi"dir. Neoliberalizm MHP'den, CHP'ye ANAP'a bütün sistem partilerinin uzlaştığı egemen iktisadi ve sosyal politika bütünü olduğundan söz konusu döneme yalnızca İslamcı Belediyeler Dönemi demenin daha uygun

2 İslamcı siyasetin 1991 genel seçimlerine kadar %4'ler seviyesinde bir güce sahipken, MHP ve IDP'yle ittifak yaptığı 1991 Genel Seçimleri'nde %16'yı yakalaması ve 1996'da da iktidarın büyük ortağı düzeyine gelmesinin arka planında yatan iki önemli faktörün altını çizmek gerekiyor. Bu faktörlerden ilki, 1990'ların ilk yarısında yaşanan iktisadi krizler ve sosyal mücadelelerin etkisiyle neoliberal politikaların yaşadığı tikanıklık, ülkenin doğu bölgelerinde yoğunlaşan silahlı çatışmaların savaşı boyutlarına varması ve İslami hareketin yükselişinin toplamı sonucu olarak, ANAP'lı hegemonya projesinin krizidir. 1989 seçimlerinden başlayarak merkez sağ ve sol diye tasnif edilen partilerin hiçbirinin %20-25 bandını aşmamasının da gösterdiği üzere yaşanan kriz salt ANAP'lı projenin değil, neoliberalizme ve Kemalizmin 12 Eylül'de Türk-İslam senteziyle "güncellenen" devletçi-milliyetçi bir yorumuna sıkı sıkıya bağlı iktidar blokunun hegemonya kriziydi. Bu ortamda milliyetçi muhafazakâr kadrolar ve onların sözcüsü olmaya çalıştığı sosyal sınıf ve gruplar ağırlıkla çatısı altında yer aldıkları ANAP'tan kopmaya başladılar. Bu noktada karşımızda RP'nin yükselişinde rol oynayan ikinci faktör çıkmaktadır. Bu faktörü bir sosyal dinamik olarak da nitelendirmek mümkündür. Bu da ilk sermaye birikimini 1980'lerde Turgut Özal hükümetleri zamanında yapmış, esas olarak Müstakil Sanayici ve İşadamları Derneği (MÜSİAD), İş Hayatı Derneği (İŞHAD) gibi kuruluşlarda örgütlenmiş yeni bir sermaye çevresinin 1990'larda palazlanma arzusu içine girecek bir potansiyele erişmesidir (Yavuz, 2005; Doğan, 2009). Üretim sürecinin parçalandığı, fason iş yaptıranın önem kazandığı ve İslamcı siyasetin yerelden ulusala iktidar konumlarına tırmandığı 1990'lı yıllarda bu "potansiyel" realize oldu.

olduğunu ileri sürenler, yahut bunların “İslamcı” adlandırmasına uymadıklarını söyleyenler çıkacaktır. Dediğimiz gibi bütün bunlar nerede durulduğuna, nereye, nasıl bakıldığına bağlı itirazlardır. Ancak, geleneksel, yerel, dini kültürel bağlar ve değerlerle Milli Görüş çizgisinden getirdiği İslamcı söylem ve kadroları hegemonya krizi koşullarında, söz konusu belediyelerin duraklama evresine giren neoliberalizmin yeni bir sosyalizasyon dizgesiyle yeniden dirilişinde oynadığı rolün işlevselliği bakımından “Neoliberal İslamcılık/İslamcılar” demenin gerekli olduğu düşünce-sindeyim³. Bunun yanında, Cumhuriyet Halk Partili (CHP’li) ve Milliyetçi Hareket Partili (MHP’li) belediyelerin de belediyelerde neoliberal yaklaşımın vazettiği politikaları farklı söylem, değer, ilişki ağları ve biçimlerde de olsa uyguladıklarını belirtmek gerekir. Bunlar toplu düşün-sünnet, yoksula yardım gibi noktalarda İslamcı belediyelerin ayak izlerinden gitseler de aynı ölçüde kapsamlı ve taban ilişkileri güçlü parti örgütlenmesi ve cemaatler, tarikatlar gibi çoğu dini referanslı sivil inisiyatiflere dayanan bir sosyalizasyon dizgesinden yoksundurlar. Bu yüzden de dönem boyunca kendilerine özgü bir model geliştirememiş, belirleyici konumun uzağına düşmüşlerdir.

Dönemin ayrıksı bir rengi, 1999’dan itibaren Doğu ve Güneydoğu Anadolu kentlerinde işbaşına gelmeye başlayan Halkın Emek Partisi (HEP)- Halkın Demokrasi Partisi (HADEP)- Barış ve Demokrasi Partisi (BDP) çizgisindeki belediyelerdir. “Kürdi Belediyeler” diye adlandırabileceğimiz bu yönetimler, uzun bir süre bütünlüklü bir modelden yoksun olsa da son bir kaç yılda merkezi düzeyde geliştirilen ve adına “Demokratik Özerklik” denilen modelde merkezi bir konumda yer almaktadır (BDP, Tarihsiz). Uzun bir süre neoliberal belediyeciliğin, yerel yönetim, yerel kalkınma, özel-kamu işbirliği söylemlerini benimseyen söz konusu belediyeler, Kürt sorunu odaklı siyasal gündemlerde aktif bir tutum alan aktörler olmak durumunda kalmışlardı. Rant yaratma, onları yandaşlarına ve çevresine dağıtma anlamına gelen gündemlere diğer partiler kadar boğulmayan, hatta bu konuda yer yer örnek kamucu pratikler sergileyen HEP’ten BDP’ye uzanan çizgideki belediyelerin kapısının kadın hareketinin temsilcilerine açık olduğu, işçi haklarına görece saygılı bir tavır sergilediği gözlenmektedir⁴. Uzun süre alternatif bir kent

3 Bu süreç aynı zamanda, İslami sermayenin Milli Görüş geleneğinden gelen kadroların önemli bir kısmını, ABD merkezli emperyalist blokun ihtiyaçlarıyla şekillenen “dünya dengelerine” uygun bir dönüşüm geçirip AKP’ye dönüşmeye sevk etmesiyle, “yeni bir hegemonya projesi”nin ortaya çıkmasını getirmiştir (Doğan, 2010).

4 Milletvekili seçimlerinde olduğu gibi yerel seçimlerde de aday tespit ederken kadın kotası uygulayan bu çizgiden partiler en yüksek oranda kadın adaya, belediye başkanı ve meclis üyesine sahip olmuştur. Örneğin 2004’te bunların toplam 57 belediye başkanından 9’u kadın iken, 2009’da bu oran 99’da 14 (1 il, 12 ilçe, 1 belde) olmuştur. DTP Kadın Meclisi sözcüsü Besime Konca bu konuda bianet.org haber sitesinde verdiği demeçte bu konudaki hassasiyetlerini, “Eğer kazanan belediye başkanı erkekse yardımcısı kadın, kadınsa yardımcısı erkek oluyor. Bunu kesin uyguluyoruz. Zaten partide de eş başkanlık modelini uyguluyoruz” diye ortaya koymuştur (Özcan, 2009). Elimizde işçi/ücretli temsiliyeti konusunda benzer bir veri bulunmamakla birlikte, hukuki altyapısı bulunmamasına rağmen belediyede örgütlü kamu çalışanları sendikalarıyla toplu sözleşme yaptıkları, taşeronlaşmaya daha az yöneldikleri, işçilerin sendikal örgütüllüklerini ortadan kaldırmaya çalışmadıkları, toplu işten çıkarmalardan uzak durdukları görülmektedir. Toplu sözleşmelerde “kadına yönelik aile içi şiddeti” cezalandıran maddelerin bulunması da bu konuyla ilgili dikkat çekici bir uygulama olarak kaydedilmelidir.

vizyonuna sahip olmadan hareket etseler de yoksulların ve kadınların sorunlarına görece duyarlı bir performans göstermişlerdir⁵.

II. Neoliberal Belediyeciliğin İki Evresi

Dünya ölçeğinde geçerli olmuş kentsel gelişme ve kent yönetimi politikalarının oluşturduğu bütünsellik olarak neoliberal belediyeciliğin uzun süredir global bir olgu olduğunu⁶ ve Türkiye’de İslamcı Belediye yönetimlerinden önce başladığını da söylemek gerekir (Doğan, 2008: 808-809). Tanımlamak gerekirse, söz konusu belediyecilik, “büyük sermayenin kentselleşmesine hizmet eden, inşaat sektörünün spekülasyon taleplerine odaklanmış, personel giderlerini düşürmeye, kendisini emek ilişkilerinden soyutlamaya çalışan, kolektif tüketim hizmetlerini budayan ve piyasalaştıran çizginin adıdır” (2008: 808).

1984 sonrasının ANAP’lı belediye yönetimleri merkezi düzeyde geçerli olan neoliberal anlayış doğrultusunda, işgücünün yeniden üretimine hizmet eden kolektif tüketim hizmetlerini kısıtlarken, belediyelerin artan kaynaklarını ihalecilik uygulamaları başta olmak üzere sermayeye aktarmış, belediyeciliğin sosyal boyutlarını ihmal edip, post-ithal ikamecilik koşullarında sanayiden uzaklaşan sermaye sahiplerinin yöneldiği kentsel rantlardan nemalanma arayışlarına hizmet edecek biçimde ekonomik boyutlarına ağırlık vermiş, 1970’lerde başlayan üretici-kamucu belediyecilik anlayışı yerine özelleştirmeci-piyasacı bir çizgiyi benimsemiştir (Doğan, 2007: 72-73). Bu manada RP - FP - AKP çizgisinin üst üste beş yerel seçimden birinci parti çıkarak perçinlediği hâkimiyetinde geçen 18 yıllık süreyi, neoliberal belediyeciliğin ikinci evresi diye nitelendirmek mümkündür.

ANAP’lıların ilk örneklerini ortaya koyduğu neoliberal belediyecilik, 1989-1994 arasında büyük ve orta ölçekli kentlerin çoğunda işbaşına geçen Sosyal Demokrat Halkçı Parti’li (SHP) belediyelerin ilk yıllarında kesintiye uğradı. 1970’lerin sosyal, kamucu, yerel özerklik meselesini siyasallaştırmış belediyecilik anlayışının temsilcisi olma iddiasındaki SHP’li kadrolar belediyelerin başına geçtikten sonra, neoliberalizmin kentte yarattığı sosyal ve mekânsal bölünmüşlüğü hafifletecek bir takım uygulamalarla işe başladılar. Bunlardan başlıcaları: Halk Ekmek fabrikalarını yaygınlaştırıp, bayiliklerle etkin biçimde çalıştırmak, yeni tanzim satış mağaza-

5 Son zamanlarda ortaya koydukları “Demokratik Özerklik” modelinde yerel yönetimler veya belediyecilik belli bir içsel bütünlüğe sahip bir alternatifin bugünden boy vereceği yerler olarak kurgulanmaktadır. Buna göre, BDP’li belediyeler, cinsiyet özgürlükçü ve ekolojist bir anlayışla mahalle meclisleri ve kent konseyleriyle örgütlü toplumun geliştirilmesinde aktif rol üstlenmeli, tekelleri kapitalizm karşısında sosyal alanların genişlemesini, öz yeterliliği ve dayanışmayı esas alan “katılımcı topluluk ekonomisi”ni geliştirmeyi hedeflemelidir (BDP, Tarihsiz: 18-27). Bu bakımdan, merkezi politikalar bakımından mevcut-hakim neoliberal belediyecilik anlayışına alternatif yeni bir yönelim içine girmiş olsalar da bunları hayata geçirme noktasında pilot bölge seçtikleri Tunceli, Nusaybin, Viranşehir, Varto, Diyarbakır-Dicle Belediyeleri örnekleri göz önünde tutulursa henüz yolun başında oldukları söylenebilir. Kadın Danışma Merkezleri, Kadın Kooperatifleri kurmuş olsalar da, bunların istenen düzeyde olmadığı, meclis ve konseyler konusunda, sosyal alanların genişletilmesi konusunda pek fazla bir mesafe almadıkları görülmektedir.

6 Bu konuda yapılan çok sayıda yayın bulunmaktadır. Bunlardan Antipode Dergisi’nin 2002’de yayımlanan “Spaces of Neoliberalism” adlı (34/3) özel sayısında benim “neoliberal belediyecilik” diye adlandırdığım yerel yönetim politikalarını örnekleyen çok sayıda yazı bulunabilir. Bu sayı, ayrıca aynı adla derleme kitap olarak basıldı (Brenner ve Theodore, 2002).

ları kurmak, konut kooperatiflerine ucuz arsa tahsis edip çeşitli altyapı, imar kolaylıkları sağlamak, gecekondu mahallelerinin alt yapı gereksinimlerini karşılamak, çalışanların ücretlerini ciddi biçimde yükseltmek, sendikal örgütlülüklerini teşvik etmek olarak sıralanabilir (Doğan, 2007: 74). Fakat, SHP'li kent yönetimlerinin 1993'ten itibaren taşeronculuk, ihalecilik, projecilik gibi yönelimlere girdiği, ellerindeki yetki ve kaynakları yerel-ulusal sermaye taleplerine uyarlı biçimde kullanmasını vazeden neoliberal anlayışla uzlaştıkları görülür (2007: 76-77).

RP'den seçilen yönetimlerden itibaren de neoliberal anlayış belediyelerde ciddi bir atılım yaptı ve uygulamalarıyla belediye teşkilatını bir hizmet şirketine dönüştürdü. Bu süreçte SHP'lileri başa geçiren kentsel sosyal ittifakın (yapsatçılar, bürokrasi kökenli beyaz yakalılar, eğitilmiş küçük burjuvazi, örgütlü işçi sınıfı ve gecekondu yoksul kesimler) bozulması, yeni bir ittifakın ciddi bir hegemonya kapasitesi yaratması, hem yerel halkın belediyelerden beklentilerinin dönüştürdüğü hem de yerel siyasette sonraki süreci belirledi. SHP'nin temsil ettiği kentsel ittifakın yerini, 1990'larda global üretim ağları içinde OSB'lerde zenginleşen küçük ve orta ölçekli işletme sahiplerini, yerel sermayenin diğer unsurlarını bir yerel kalkınma koalisyonu biçiminde bir araya getirmesiyle oluşan yeni bir sosyal ittifakın alması ve sol adına ortaya çıkan SHP'li belediyelerin 1970'lerdeki benzer tutarlı bir sosyal demokrat çizgide yürümeyişleri, başka deyişle başarısızlığa uğramaları, yoksul kesimlerin yardım örgütlenmeleri içinde kuşatılmayı büyük oranda kabul etmelerini koşulladı ve bu kabul de yeni kentsel sosyal ittifakın hegemonyacı niteliğini güçlendirdi.

SHP'li yönetimlerin işbaşına gelmesiyle belediye işçilerinin ücretlerindeki artış işçi ücretlerinde genel bir artışın dinamiklerinden biri oldu. Bu aynı zamanda belediye bütçelerini baskılayarak, büyük sermayenin belediye bütçelerinden sağladığı transferleri kısmen azalttı. Büyük sermayenin bunlara dönük tepkilerinin büyükşehirlerde İslamcıların sözcülüğüne soyunduğu söz konusu yeni ittifakın önünü açtığını da eklemek gerekir⁷. Önceki ittifak içerisindeki yapsatçıların ağırlığının yeni ittifak içinde de artarak sürdüğü, gecekondu yoksul kesimlere ek olarak işçi sınıfının örgütsüz kesimlerinin yoksula yardım faaliyetleriyle bu ittifaka destek verdiği görülür. Bütün bu gelişmeler, merkez sağ ve sol partilerin yaşadığı güç kaybıyla birleşerek, İslamcıların çerçevesini kurduğu yeni ittifakın yalnızca Anadolu kentlerinde değil, büyükşehirlerde güçlenmesini getirmiştir.

Yerel halkın belediyelerden beklentilerinin işgücünün yeniden üretimiyle ilintili sosyal adalet-eşitlik gibi taleplerden koparak dönüşmesinin anlamı, emekçi kesim-

7 O dönemde yüksek tirajlı gazeteler ve özel TV'lerin İSKİ skandalını geniş biçimde işlemesi, muhtelif kentlerde belediye işçilerinin eylemlerinden dolayı hizmetlerin verilememesi, biraz profesör, mühendisten çok maaş alan çöpçü metaforuyla, biraz da SHP'lilerin işçilerini çalıştırmayı becerememesiyle ön plana çıkartmaları, SHP'nin İstanbul Büyükşehir Belediyesi Başkan Adayı Zülfü Livaneli'yle ilgili Deniz Gezmiş'in ardından yakılmış "Şarkışla'ya Düşürmesin" ağıtının sözleri üzerinden "askerimize hakaret eden kişi nasıl İstanbul'a başkan olur" minvalinde manşetlerle bu tavrın ortaya konduğunu, Sakıp Sabancı'nın 1998'de Recep Tayyip Erdoğan ceza aldığı anda ona sahip çıktığını, 1999'da Fazilet Partisi'nden İstanbul Belediye Başkanı Adayı olmak istediğini belirtmek yeterlidir.

ler başta olmak üzere, o tarihlere kadar kente kullanım değeri açısından yaklaşan alt ve orta sınıflar açısından bir ufuk kapanmasıdır. Kolektif sosyal haklarını geliştirecek adaylar yerine kimliği-aidiyetleriyle kendisine yakın olduğunu düşündüğü adayları destekleyerek, “akan sudan bir kütük kapmak diye açıklanabilecek” biçimde bireysel ya da dar grup çıkarlarının peşinde koşmak bu durumun somut bir sonucudur. Geniş kesimler belediye seçimlerinde hemşerilik, cemaat, etnik/dini/mezhepsel kimlik, kişisel yakınlık, akrabalık gibi kriterler ve ufak hesaplara göre hareket ederken, “kenti var olandan başka bir şeye dönüştürme hakkı” çok dar bir grubun ellerinde yoğunlaşmış, geriye kalan çoğunluğun yaşadığı mekânda söz sahibi olmasının koşulları ciddi bir erozyona uğramıştır. Söz konusu kesimlerden insanların gündelik yaşamın akışına irade koymasının, kaderlerini eline almalarının zemini sayılan demokratik, modern kamusalılığın yerini ‘eğreti bir kamusalılık’ (Doğan, 2007: 275-276) almasına hizmet eden bu ufuk kapanması, İslamcı belediye yönetimleriyle siyasetlerin gücünü aldığı esaslı zeminlerden biridir.

“Eğreti kamusalılık” kavramlaştırmasını, neoliberal anlayışı kılavuz edinmiş belediyelerin sosyal refahı geliştirecek uygulamalar yerine; yoksula yardım, toplu sünnet, düğün şölenleri, taziye evleri gibi toplumsal içerikli ve geleneksel-kültürel değerlerle kodlanmış faaliyetlerin, modern siyasal anlamıyla kamusalılığı geri leten belediyeçilik siyasalarıyla ters orantılı biçimde geliştirildiğine işaret etmek için geliştirdim (Doğan, 2007: 39-41). Açmak gerekirse, eğreti kamusalılık, belediye yönetimlerinin kendi personel giderlerini azaltma, mal ve hizmet üretiminden çekilip bunları piyasadan satın alma, hizmetleri özelleştirme gibi uygulamalarla belediyeçiliğin kamusal boyutlarını ortadan kaldırılmasıyla da ilişkili olarak neoliberalizmin muhafazakar içerikte sosyalizasyonu işlevi gören bir olgudur. Bu tür bir sosyalizasyon biçiminin gelişmesinin sonucu, halkın üzerinde söz söyleyeceği hizmetlerin kamusalılığının ciddi biçimde tahrip edilmesidir.

İslamcı belediyelerin 18 yılının doğrusal bir çizgide ilerlemediği, süreç içinde görülür farklılıklar sergilediği ortadadır. Buna karşın bu görülür farklılıkların 1994’ten beri süren belediyeçilik anlayışı ve uygulamalarını, onu yürüten kadrolarıyla birlikte bir dönemin tanımlayıcı unsurları saymamıza engel oluşturmadığını belirtmek isterim. Yine de, neoliberal İslamcı belediyeçiliği görülür farklılıklarıyla da birlikte değerlendirmek için, onun gelişimini dönem boyunca sergilediği süreklilikler kadar sergilediği kopuş/değişimleri hesaba katarak, bu çerçevede alt dönemlere ayırarak ele alacağım. Bu çerçevede, 28 Şubat Sürecine ya da 18 Nisan 1999 seçimlerine kadar olan süreci “RP’li Dönem” diye adlandıırırsak, 2004 Yerel Seçimleri sonrasına da “AKP’li Dönem” diyebiliriz. RP-FP çizgisinden gelen belediye yönetimlerinin sivriliklerinin törpülediği, fazla öne çıkmadıkları, Türk sağının devletle buluşma zemini diyebileceğimiz milliyetçi-muhafazakârlık limanına çekildiği 1999-2004 arasına ise ‘geçiş süreci’ diyebiliriz. Bu iki dönemi süreklilikleri ve kopuşları içinde çözümlemeden önce, İslamcı kadroların 1994 öncesinde nasıl bir belediyeçilik anlayışını savunduklarına değinmek istiyorum.

III. Milli Görüş'ün (RP'nin) Belediyeciliğe Bakışı

Refah Partisi Mahalli İdareler Başkanlığı'nın 1990 yılı raporuna yazdığı "Önsöz"de Genel Başkan Necmettin Erbakan partisinin belediyecilik anlayışını, inançlı, adil, israfsız, rüşvet ve haksızlığın olmadığı, açları doyuran belediyecilik olarak tanımlıyordu (aktaran Kazan, 2003). RP Mahalli İdareler Başkanlığı'nın 1994 seçimleri öncesinde sunduğu 31 Ocak 1994 tarihli rapora baktığımızda övünçle bahsedilen uygulamalardan o dönemde belediyecilik konusunda nasıl bir bakış açısına sahip oldukları anlaşılmaktadır. Bu raporda, Konya, Ş. Urfa, Sivas, K. Maraş gibi Anadolu'nun muhafazakârlığıyla bilinen kentlerindeki belediye yönetimlerinin uygulamalarından ziyade, Güngören, Bağcılar, Kâğıthane, Gebze gibi çoğunu 1991 ve 1992'de ara seçimle ellerine geçirdikleri Türkiye'nin İstanbul, Kocaeli gibi kapitalist metropollerindeki işçi sınıfının yoğun yaşadığı ilçelerin belediye yönetimlerinin uygulamaları ön plana çıkartılmıştır. Söz konusu yönetimlerin bürokratik savsaklamaları önlemek için "Beyaz Masa"lar kurduklarından, başkanların her hafta ayrı bir mahallede "Halk Meclisi" toplantıları düzenlediklerinden, belediye binalarına "Bu belediyede rüşvet yoktur. Rüşvet alan da veren de lanetlenmiştir" yazılı levhalar as-tıklarından, bütçelerinin açık vermeyişinden, gereksindiği mal ve hizmetleri diğer partilerden yönetimlere göre ucuza mal ettiklerinden, yeni öz kaynak doğurduklarından, belediyeyi borçsuz hale getirdiklerinden, ücretsiz sağlık hizmetlerinden, ucuz taşımacılık ve ekmek sağladıklarından, sosyal konut üretimine ağırlık verdiklerinden ve farklı türden yoksula yardım faaliyetlerinden bahsedilmiştir.

Belediyeyi borçsuz hale getirmelerini sağlayan en önemli icraatları olan büyük işçi tenkizatları ise burjuva kesimleri nezdinde en fazla prim yapan uygulamaları sayılmalıdır. Çünkü RP'li yönetimler öncesindeki SHP'lilerin belediyelerin büyük bölümünü elinde bulundurduğu 1989 sonrasında büyük bir sıçrama gösteren işçi ücretleri ve sendikalaşma Türkiye'de genel ücretler ve sosyal haklarda da ciddi bir katalizör işlevi görmüştü. Bu durum medya tarafından gerçek ücret verileri çarpıtılarak "bir çöpçü mühendisten profesörden hatta validen fazla ücret alıyor" biçiminde yansıtıldıkça, en azından burjuva, küçük burjuva kesimler arasında belediye işçilerine karşı bir öfke de mayalanmaya başlamıştı⁸. SHP'lilerin yerel seçim başarısıyla iç içe geçen 1989 Bahar eylemleriyle yükselen dalganın düşüşe geçtiği kriz ve savaş koşullarında işbaşına geçen İslamcılar, kazandıkları yerel iktidar gücünü yüzlerce işçiyi hem de Gebze, Kâğıthane gibi işçi kentlerinde sokağa atmakta kullanarak, 1-2 yıl gibi bir sürede burjuva kesimler nezdinde ciddi bir meşruiyet kazandılar. Dışa yansıyan kısmında 'Türkiye'de adil bir düzenin teminatı olduğu' iddiasını öne çıkaran RP'nin 1994'teki yerel seçim kampanyasının Ankara, İstanbul, Kocaeli gibi metropollerde zafere ulaşmasında, parti teşkilatlarının belediyelere paralel bir kamu kurumu gibi yaygın bir yoksula yardım faaliyetine öncülük etmesinin yanın-

8 İstanbul-Kağıthane Belediyesi'nden atılan işçilerinin mücadelesini anlatan Adil Düzen-Yerel Yönetimler ve Kağıthane Direnişinin Öyküsü (Yıldırım ve Turgay, 1994) adlı kitapta da belediye çalışanlarına dönük medya eliyle yayılan bu yaklaşımın işten atmalar karşısında çalışanların hareket alanlarını ne denli daralttığına özel bir vurgu yapılmaktadır.

da, 1991-92 yıllarında kazandıkları belediyelerde takındıkları tavizsiz emek karşıtı tutumlarının etkili olduğu anlaşılmaktadır.

Her ne kadar, kısa sürede belediyelerden binlerce işçiyi işten atan, kalanları kendine siyasi manada yakın sendikaya geçmeye zorlayan, personel sayısını mümkün olduğunca azaltmaya çalışan bir çizgiyi temsil etseler de üretici, kaynak yaratıcı olmakla, toplu tüketim hizmetlerine, sosyal konut üretimine önem vermekle, belediye borçlarını kısa sürede tasfiye etmekle övündükleri görülmektedir. Üretici, kamucu veya devletçi ve borçlanmaya mesafeli bu yaklaşımlarının neoliberal anlayış özümSENDİKÇE DEĞİŞTİĞİ, emekçi karşıtı tutumlarıyla bütünleştiği görülecektir. Buna karşın yine de neoliberal belediyeçilik bakımından “Adil Düzen” söyleminin az da olsa etkisinin olduğu birinci dönemle ikinci dönem arasında önemli farklılıklar olduğunu kaydetmek gerekir.

IV. Satırbaşlarıyla RP’li Dönem Belediyeçiliği

Ordunun Milli Güvenlik Kurulu dolayımından RP-DYP koalisyon hükümetine muhtıra verdiği 28 Şubat (1997) tarihi, sonrasında hükümetin düşmesi, Refah Partisi’nin kapatılması, bazı yöneticilerinin siyasi yasaklı duruma düşmesi ve bazı belediye başkanlarının görevden alınıp hapse atılmasını getiren önemli bir kırılma noktasını ifade eder. 28 Şubat’a kadarki RP döneminin ana çizgilerini üç başlıkta toplamak mümkündür. Bunlar; Recep Tayyip Erdoğan (İstanbul), Şükrü Karatepe (Kayseri), Zeki Başaran (Ağrı), Şevki Yılmaz (Rize), İbrahim Halil Çelik (Ş. Urfa) gibi başkanların erken Cumhuriyet dönemine veya laikliğe dönük o dönem için radikal sayılan çıkışları, işçi-emekçi düşmanlığı ve yoksul kesimlere dönük yaptıkları ciddi boyutlara ulaşan yardım faaliyetleridir.

Milli Görüş geleneğiyle, “Adil Düzen” sloganının içerdiği iddia ve vaatlerin belli ölçüde etkili olduğu bu yıllarda nasıl bir belediyeçilik pratiği sergilediklerini maddeler halinde şöyle sıralayabiliriz:

- I. Kent yoksullarına yönelik seçimlerden önce parti olarak -çevresindeki dayanışma ağlarını da harekete geçirerek- yürüttükleri yardım faaliyetlerini belediye eliyle yeniden örgütlemek bu dönemin en fazla ilgiye mazhar olan işidir. Belediyece doğrudan ya da dolaylı biçimde desteklenen dernek ve vakıflar bu faaliyetin asli unsurlarıdır. RP’li belediyeler bu işlerde aktif rol alırken, gıda-erzak ile başlayan yardımların yelpazesini yakacak, günlük yemek, giysi, kırtasiye yardımlarına, toplu düşün-sünnet gibi törenlere doğru genişletmiş, yardımlardan yararlananların sayısını da ciddi biçimde arttırmıştır¹⁰.

9 “Adil Düzen”, RP’nin 1991 genel seçimlerinden itibaren ortaya attığı ve 1994 yerel seçimlerinde propagandasının üst sözüydü. “Yeni Bir Dünya” sloganıyla bütünlenen “Adil Düzen” sloganı partinin yoksul kesimlerin ihmal edilmişliğine, kamudaki yolsuzluklara ve de toplumdaki gerilim ve ayrışma dinamiklerine çözüm iddiasının ifadesiydi.

10 Örneğin Kayseri’de 1994-1998 arasında belediye önceki belediye faaliyet raporlarında bahsi dahi geçmeyen bir iş olarak, yılda 1500-2000 arası aileye gıda yardımı yapmıştır (Doğan, 2007: 234). Yardım alanların sayısının böyle 1500-2000 arası diye belirtilmesinden dolayı veride bir muğlaklık olduğu düşünülmemelidir. Faaliyet yıllara göre iniş çıkışlar sergilediği için böyle bir sayı verilmiştir.

- II. Belediyelerde mali bir kriz yarattığına, kadro şişkinliğine ve aşırı borçlanmaya yol açtığına inanılan personel giderlerini hızlı biçimde düşürmek. RP'li belediyeler bunu, kentsel nüfusun (zorunlu göçle¹¹) arttığı bir dönemde belediye çalışanlarının (özellikle kadrolu işçilerin) sayısını azaltarak¹², belediyeciliğin gerektirdiği malları ve hizmetleri piyasa aktörlerinden satın alarak, İstanbul, Ankara'da başarılı olmasa da personeli Hizmet-İş ve Bem-Bir-Sen'de örgütlenmeye zorlayarak¹³ gerçekleştirmiştir.
- III. Bu noktada hemen tüm belediye faaliyet raporları ve yayınlarında altı çizilen, Şevket Kazan gibi genel merkez yöneticilerince de dile getirilen, “önceki dönemden büyük miktarda borçlanmış, bunları ödeyemez duruma düşmüş belediyeyi borçsuz hale getirme” iddiası (Kazan, 2003) üzerinde durmak gerekir. “İsrafsız, borçsuz belediye” söylemleri bu anlamda belediye çalışanlarına dönük uygulamaların meşrulaştırılmasında önemli bir işlev görmüştür. İş bilir RP'li belediye yönetimi gereksinim duyduğu mal ve hizmetleri görece yüksek bir pazarlık gücüne sahip kendi personeline ürettirmek/yaptırmak yerine ihalecilik ve taşeronlaştırma yöntemleriyle daha ucuza mal eden özel sektörden almaktadır. Kamu hizmet kurumlarının bir şirket gibi yönetilmesi gerektiğini öneren neoliberal anlayışın güçlenmesini sağlayan bu siyasal tercihin sonucu belediye bütçesindeki yatırım ve mal-hizmet satın alma kalemlerinin ağırlığının artması olmuştur. Personel ve borçlanma giderlerinden yapılan bu tasarruflar sayesinde, bu dönemde belediyelerin ticaret, inşaat ve hizmet sektörlerine, yani yerel sermayeye aktardığı kaynak miktarının arttığı görülmektedir. Borçsuzluk söylemi zaman içerisinde büyük şehirlerden başlayarak terk edilse de personel giderlerini düşük tutma ve mal-hizmet ihtiyacını özelden karşılama siyasasının kalıcı olduğu anlaşılmaktadır.
- IV. Yerel kentsel sosyal ittifak çerçevesiyle de bağlantılı bir gelişme olarak, önceki veya rakip ittifakın temel unsurlarından biri olan mimar-mühendis, akademisyen gibi eğitilmiş, uzmanlık sahibi kesimlerin örgütlerini kentsel siyasa üretim sürecinden dışladıkları; dar kadro politikası ve tutucu tavırlarıyla dışı vuran bu siyasa tercihiyle birlikte kendilerinden veya o zamanlar “aşırı sağ” denilen milliyetçi-muhafazakâr çevreden olmayan akademik ve teknik uzmanlık sahibi insanların belediyelerden uzaklaştırıldığı görülmüştür. Mimar, mühendis ve plancılar, kenti varolandan başka bir şeye dönüştürme anlamında “kent

11 Özellikle 1993-1995 yılları arasında DYP-SHP hükümeti tarafından uygulanan teröre karşı topyekun savaş stratejisi doğrultusunda gerçekleştirilen köy boşaltma uygulamalarıyla TBMM Araştırma Komisyonu'na göre 1,5 milyon, İnsan Hakları Derneği raporlarına göre 3,5 milyon'a yakın kişi kentsel alanlara göç etmiştir (Ersel, vd., 2003: 172). Bu göçlerin de etkisiyle 1990-2000 arasında Türkiye'nin kentsel nüfusu yüzde 59'dan, 65'e yükselmiştir (DPT, 2003).

12 SHP'li yönetimlerin hegemonik olduğu 1991-1993 arasında 205 bin 171'den 259 bin 808'e çıkan çalışanların sayısı, RP'lilerin hegemonik olduğu 1995'te 245 bin 663'e gerilemiş, 1998'de ancak 253 bin 259'a çıkmıştır. Bu süreçte memur sayısı fazlaca değişmese de kadrolu işçilerin sayısı ciddi biçimde düşmüş (1993'te 97531 iken 1998'de 72 bin 307'ye), geçici işçi sayısında da önce bir düşüş olmakla birlikte sonra yüzde 50'ye yakın bir artış yaşanmıştır (1993'te 68558 iken 1995'te 61481'e inmiş, 1998'de 89922'ye çıkmıştır) (aktaran Gökbayrak, 2003: 146).

13 Hizmet-İş Sendikası'nın 1992'de belediyelerde sendikali işçiler arasında yüzde 17,9'luk bir ağırlığı varken bu oran 1998'e gelindiğinde yüzde 28,6'ya çıkmıştır (Çalışma ve Sosyal Güvenlik Bakanlığı, ÇSGB, 1999). Belediye ve Özel İdare Çalışanları Birliği Sendikası (Bem-Bir-Sen) ise Milli Görüş geleneğine paralel kamu çalışanları sendikalar konfederasyonu Memur-Sen'in belediye sektöründeki ayağıdır.

hakrı”ndan SHP’li döneme göre daha dezavantajlı bir konuma düşmüşlerdir. İmar ve yatırım kararlarıyla kentin şekillenmesinde belediye meclislerinde ağırlıkları artan ticaret ve inşaat sektörü temsilcileri daha çıplak bir güce sahip olurken, belediyeler de uygulamaları sırasında sıraladığımız meslek gruplarının odalarıyla sık sık karşı karşıya gelmişlerdir.

V. Sonraki dönemde daha da derinleştirilecek bir yönelim olarak, yerel halkın ortak gereksinimi olan ve belediyelerin yükümlülüğündeki toplu taşıma, tanzim satış, halk ekmek gibi kolektif tüketim hizmetlerini özelleştirmeye başlamışlardır.

VI. RP döneminin dikkat çekici bir diğer yanı, kendi mekân/kent tahayyülleri doğrultusunda kamusal-sosyal mekânlardan başlayarak sosyo-mekânsal yapıyı değiştirme konusunda aktif bir tutum sergilemiş olmalarıdır. Başka deyişle, kendileriyle ilişkili İslamcı çevrelerle dayanışma içinde İslamcı neoliberal çizgileriyle bakışumlu bir mekân üretimi çabası içinde olmalarıdır. Bunun bir yanını, İslami tonu yerelliğe ve başkanın kişiliğine bağlı olarak değişmekle birlikte, modern kültür-sanat pratiklerine, yapılarına karşı, yerel halkın geleneksel-kültürel değerlerine referansla yeni sosyo-kültürel uygulamalar geliştirmek oluşturmaktadır. İftar çadırı, camilere-yurtlara yardım, sünnet şöenleri, kırsal yaşama, Osmanlı/Selçuklu kent kültürüne ait motiflerin yeniden yorumlanması bu kapsamda değerlendirilebilecek işlerdir. Mekân üretimi konusunda yaptıkları bir diğer işse kentteki kamusal ve sosyal mekânları kendi mekân temsillerine uygun anıtlar ve plastik palmiye, portatif şelale gibi kent mobilyalarıyla yeniden düzenlemektir. Özellikle meydanlar başta olmak üzere önceki dönemlere ait mekân düzenlemelerini, sembollerini ortadan kaldırmaya çalışırken Türk-İslam kültürüne ait tarihi ve dini mekânlara yeniden hayatiyet katmaya çalışmışlardır. Bunlara bu dönemde yapılan mesire alanları, piknik yerleri, parkların geniş aileye de selam çakan biçimde muhafazakârlığın, dinin ve yerelliğin geleneksel-kültürel sembollerini ve söylemiyle donatılmasını da eklememiz gerekir. İçki içilen mekânların işletme ruhsatlarını iptal etmek, yeni ruhsatlar vermemek, kent merkezi dışına çıkarmak da bu bağlamda değerlendirilmesi gereken bir siyasadır.

Bütün bu RP’li dönem belediyeciliğinin siyasalarının önemli bir kısmı AKP’li belediyelerce de sürdürülen uygulamalardır. Bunlar sayesinde, işbaşına geldikleri kentlerdeki gündelik yaşamı, sosyal ilişkileri yeniden şekillendirdikleri de 1994’ten beri çoğu yerde oy oranlarını sürekli arttırıyor olmalarından anlaşılmaktadır.

V. FP’li Geçiş Dönemi

28 Şubat sürecinin akabinde, Abdullah Öcalan’ın yakalanmasının gölgesinde girilen 1999 seçimlerinde RP’nin yerini alan FP’nin yönettiği belediye sayısı 16’ya düştü. RP döneminden gelen belediye yöneticileri ve meclis üyelerinin birçoğunu aday listesine almayan FP, Ankara ve İstanbul gibi iki büyük metropolü elinde tuttuğu için kentli nüfusun yaklaşık yüzde 40’ına hizmet vermeye devam etti (Tuncer ve Kasapbaş, 2000).

AKP’nin Kasım 2002 seçimlerindeki zaferine kadar İslamcı çizgideki belediye başkanlarının daha geri planda kalmayı tercih ettiği, kendilerini ve partilerini zor

durumda bırakacak çıkışlardan uzak durduğu, yerel ve ulusal konularda İslamcı söylemlerden ziyade milliyetçi-muhafazakâr bir söylem ve tavır sergiledikleri görüldü.

İşbaşında oldukları belediyeleri özelleştirmeler, ihalecilik, personel sayısını azaltma gibi yollarla tamamen bir hizmet şirketi gibi yöneten İslamcı yönetimler, toplu konut¹⁴, gecekondü önleme bölgesi, toplu taşıma gibi sosyal boyutlu işlerden çekilerek varolan neoliberal çizgilerini derinleştirdiler. Bir yandan inşaat ve konut sektörlerinin büyüyen talepleriyle dünya kenti olma çabası içinde olan söz konusu yerel yönetimler bir yandan da çekildikleri “liman”ın gerekleri doğrultusunda kentin kamusal mekânlarının, temsillerinin değiştirilmesi yönündeki sosyal mekân üretiminden geri durdular. Bu geçiş döneminde, yeni olan ve profesyonelliğin önem kazanması olarak da değerlendirilebilecek bir gelişme ise uzman, teknik personelin sayısını ve niteliğini arttırma noktasında İslamcı belediyelerin eski reaksiyoner tavırlarından uzaklaşmaya başlamalarıdır.

Muhafazakârlığın güvenli limanında, ulusal ölçekte fazla ön plana çıkmayan İslamcı belediye yönetimlerinin, 2000-2001 çifte krizi ve FP'nin kapatılmasının ardından bu siyasi gelenekte yaşanan ve SP - AKP biçiminde vücut bulan ayrışma sürecinde, özellikle büyük boyutlu yoksulluk yardımlarıyla tekrar siyasal figürler olarak görünürlük kazandıkları görüldü.

VI. AKP'li Dönemde Değişen ve Değişmeyenler

AKP sonrasında yaşanan değişimlerle birlikte, kimi açılardan neoliberal İslamcılarının daha ılımlı, reaksiyoner olmayan bir çizgiye geldikleri söylenebilirse de gerçek durum daha karmaşıktır. Eski tip merkez sağ partilerden farkları azalmış gibi görünse de kurumsal siyasetin görece en güçlü ideolojik referanslara, taban ilişkilerine sahip partisi olmasıyla ve toplumun son 15 yılda yaşadığı genel muhafazakârlaşma istidadıyla birlikte düşündüğümüzde, AKP'yi değerlendirirken geçmişe dair analogilerle hareket etmenin yetersiz kalacağı açıktır. Yani, İslamcılarının son 20 yılda Türkiye siyasetinde edindiği merkezi konum ve 10 yılda yaşadığı “değişim”, toplumun, devletin ve siyasetin de soğuk savaş sürecinin sona erip, emperyalist-kapitalist sistemde yeni dengelerin kuruluşuyla, AKP'li yeni hegemonya projesiyle geçirmekte olduğu dini referanslı muhafazakârlaşma, sivilleşme, neoliberalleşme yönündeki değişimiyle birlikte ele alınmalıdır.

Bu bağlamda, 12 Haziran 2011 Genel Seçimleri'nde AKP oylarının yüzde 50'ye vurmasında, kentsel alanları sermayenin aktığı başlıca alan haline getiren neoliberal globalleşme politikalarına sadakati önemli ölçüde pay sahibidir. Şöyle ki, Toplu Konut İdaresi Başkanlığı'nın (TOKİ) son altı yılda 20 milyar doları aşan yatırımları, “kentsel dönüşüm projeleri”, duble yollarla günümüz kapitalizmine uygun inşaat faaliyetleriyle, seçmenlere ciddi bir icraat performansı içinde olduğu izlenimi vermişti. Kent mekânını kullanarak dünya çapında yaşanan iktisadi krizin etkilerini

14 Örneğin İstanbul'da RP'li Büyükşehir Belediye Başkanı Recep Tayyip Erdoğan tarafından 1995'te kurulan İstanbul Konut İmar Plan Sanayi ve Ticaret A. Ş. (KIPTAŞ) yatırımlarının önceki dönemde yapılan Başakşehir ve Hilalşehir örnekleri düşünüldüğünde bu dönemde önemli ölçüde azaldığı görülmektedir.

öteleyen bir canlılık yaratmasıyla, burjuva-küçük burjuva kesimlere ciddi bir güven veren AKP hükümetinin, bu yönelimleri 2011 seçimlerinde neredeyse her büyük şehir için sunduğu “çılgın projeler”le ileri boyutlara taşıyacağı vaadinde bulunması çok önemliydi. Söz konusu vaadini istikrarın sürmesi vurgusuyla birleştiren AKP’nin sosyo-mekânsal politikaları, Türk merkez sağının Adnan Menderes’ten Süleyman Demirel’e, oradan Turgut Özal’a uzanan “inşaat”, “imar” üzerine kurulu kadim icraatçılık söylemiyle buluşarak, %49,9’luk oy oranına ulaşmasını getirdi.

AKP’nin 81 ilden 59’unda merkez belediye başkanlığını kazandığı¹⁵ Mart 2004 Yerel Seçimleriyle neoliberal İslamcı belediyeciliğin de yeni bir evresi başlamış oldu. AKP’li yılları sözü edilen belediyeciliğin 18 yıllık tarihi içinde ayrıksı kılmasa da karakterize eden şey, sosyo-kültürel-politik özellikleri dindarlıktan muhafazakarlığa doğru kayarken, kentsel gelişmeyi geçmişten daha fazla günümüz global kapitalizmin zamanına, onun mantığına uygun olarak kurgulamasıdır. Bu sınıfsal açıdan ulusal ve uluslararası sermayenin içinde yer aldığı büyük altyapı, imar ve konut projelerinin, belediye bütçesinden daha fazla pay alması, İslami sermayenin bir kısmının bu alanlara girerek ölçek büyütmesi anlamında gelmektedir. Bu kapsamda, bir yandan inşaat ve konut sektörlerinin büyüyen talepleri, bir yandan da ulusal ve uluslararası büyük sermayeyi yörelerine çekme yarışı içinde dünya kenti olma çabası bu dönem belediyeciliğinin başlıca belirleyenleri haline gelmiştir. Nitekim AKP’nin seçim programının üst başlığının Yerel Kalkınma 2004 olması da büyük sermayeyle ittifakını derinleştirerek İslami sermayenin onun bir parçası haline gelmesinin yollarını döşeyen bu gelişmenin bir sonucu olarak değerlendirilmelidir¹⁶.

AKP’nin diğer partilerin propagandalarına göre daha soyut ve kavramsal sayılabilecek olan yerel kalkınma sloganının, neoliberal rasyonalite açısından ima ettikleriyle çok “gerçekçi” bir vizyona denk düştüğü söylenebilir. Bu sloganın sıradan kentlilere, “kentinizi siz yöneteceksiniz”, “işsize iş vereceğiz”, “yoksulluğu ortadan kaldıracamız” gibi belli vaatler ve tahayyüllerle varolan hayatlarının dışında bir şeyler sunmadığı, gündüz düşleri kurdurtmadığı, doğrudan daha iyi bir gelecek umudu içeren manzaralar çizmediği çok açıktır. Buna karşın AKP’li adayların bu tür vaatleri öne süren parti ve adaylara göre daha fazla oy alıyor olması dikkat çekicidir. Bunca ısrar ettiğine ve yerel seçimlerden açık ara önde çıktığına göre AKP’nin bunlarla belli sınıfsal taleplere denk düşen mesajlar verdiği, bunun da farklı sosyal ve sınıfsal çıkarları neoliberal politikalarla uyumlu biçimde yapısal tutarlılık içinde tutma kabiliyetinde olduğu anlaşılmaktadır. Yerel kalkınma vizyonunu, yarışan yerellikler söylemiyle birlikte düşündüğümüzde, söz konusu partinin belediyeciliğin

15 Bu sayıya Türkiye’nin 16 büyükşehir belediyesinden 12’si de dahildir

16 Kavramın neler ifade ettiği AKP’lilerin seçim sürecindeki açıklama ve belgelerinde pek fazla açıklanmamış olsa da Ankara, İstanbul, Bursa gibi büyükşehirlerde dikkat çekici biçimde vurgulanması ilginçtir. Örneğin, Başbakan Recep Tayyip Erdoğan seçim öncesinde yapılan aday tanıtım toplantısında yaptığı konuşmanın sonunda kavrama şöyle değiniyordu: “Ülkemize yerel kalkınma 2004 hamlesi hayırlı ve uğurlu olsun diyorum. Yeniden milletimizin bahtı ve yüzü ak olsun diyorum” (Erdoğan, 2004). Tanıtım toplantısını haber yapan haber ajansı ve internet sitelerinde de “Yerel Kalkınma 2004” ve “Ak Ellerle, Ak İllere” sloganlarının öne çıkartıldığı vurgulanıyordu (İHA, 2004).

iktisadi boyutunu, kalkınma denilen şeyin başka türlü bir ifadesi olan sermaye birikimine dışsal ve çevresel katkı yapma boyutunu ön plana çıkardığı görülecektir. Bu anlamda söz konusu söylemin iktisadi boyutu, belediyeciliğin sosyal, kültürel, siyasal boyutlarının önüne koyduğu ölçüde piyasa dostu bir kent kurgusuna işaret ettiği de açıktır.

AKP 2009 Yerel Seçimlerinde yerel kalkınma vizyonunu, “AK Belediyeler, Marka Şehirler”, “Sürekli Hizmet, Sürekli Kalkınma”yla derinleştirmiştir. 2009 Seçimlerinde söz konusu vizyonu hemşericilikle birleştiren “Sen Çankırı/Burdur/Denizli/Elazığ vs.sın Büyük Düşün” sözleri de AKP propagandasının parçası olarak sıkça duyuldu¹⁷. AKP bu propagandayı İngiliz İşçi Partisi lideri Blair’in üçüncü yolcu yaklaşımlarından sentezleyerek oluşturmuş görünüyordu:

AKP’nin sosyal-liberal sentezle ortaya konan üçüncü yolcu anlayıştan aldığı yerel kalkınma kavramı ile birlikte İstanbul’u küresel yarışa hazırlamakta olduğu görülürken, İstanbul için çizilmeye başlanan gelecek de gözler önüne serildi. Yarışmacı ortamda Türkiye’nin küreselleşme pratiğinde İstanbul’a büyük görevler düşeceği direkt olarak başbakanın ağzından bize anlatılırken, yerel kalkınma sözü ile yerelleşme kavramı üzerine oturtulan projelerden biri olan “Küresel Kent İstanbul” projesinin amacının sermayenin ilgisini çekebilecek ve bu yönde finans merkezi olabilme kabiliyeti gösterebilecek bir kent yaratmak olduğu yine aynı ağızdan dolayı olarak bize deklare edildi (Kahraman, 2005).

Nitekim, 2004 seçimleri sonrasında girilen kentsel dönüşüm hamlesinin varmak istediği temel hedef de İstanbul’un dev mimari projeler ve kentsel alanların pazarlanması ile global gayrimenkul piyasasında ilgi gören, finans sektörü nezdinde kredibilitesi yüksek bir nesne haline getirilmesiydi. 2004 Yerel Seçimleri sonrasında, TOKİ’nin Arsa Ofisi’ni devralarak¹⁸ yetki ve kaynak açısından güçlendirilmesi ve İstanbul’un merkezinde yer aldığı, global sermayeyi yerelliklere ve kentsel rant alanlarına çekme stratejisinin¹⁹, kentsel dönüşüm projelerinin getirdiği onca yıkıma, mağduriyete ve direnişe rağmen kendi hedefleri itibarıyla belli ölçüde başarılı olduğunu belirtmek gerekir.

Seçim sürecinde konuşulan bir diğer konu ise AKP hükümetinin hazırladığı ve dönemin Cumhurbaşkanı Ahmet Necdet Sezer’in veto ettiği Kamu Yönetimi Temel Kanunu Tasarısı kapsamında yerel yönetimlerin güçlendirilmesi konusuydu. Tasarı bütünsel anlamda yasalasmasa da içerdiği yerelleşme “reformu” 2004, 2005 yıllarında çıkartılan Belediye, Büyükşehir Belediyesi ve İl Özel İdaresi Kanunlarıyla yaşama

17 AKP’nin “Türkiye Hazır-Hedef 2023” başlıklı seçim beyannamesinin beş ana başlığından birinin “Yaşanabilir Çevre ve Marka Şehirler” olması yerel kalkınma vizyonunun merkezi ve stratejik bir siyasa tercihi olarak görüldüğünü ortaya koymaktadır (AKP, 2011).

18 08.12.2004 gün ve 25671 sayılı Resmi Gazete’de yayınlanan 1164 sayılı Arsa Ofisi Kanunu’nun başlığı dahil ilgili maddelerini değiştiren 5273 sayılı Kanun’la Arsa Ofisi’nin tüm yetkileri ve görevleri TOKİ’ye devredilmiş, daha sonra ardı ardına kabul edilen kentsel dönüşüm yasaları ile de TOKİ’nin yetki ve görevleri artırılmıştır.

19 Söz konusu strateji 2008’de ABD başta olmak üzere mortgage piyasasından başlayarak finans sektörüne sıçrayan dünya ekonomik kriziyle birlikte güç/hız kazanmıştır.

geçirildi. Bu düzenlemelere ilişkin söylenebilecek en önemli şey, ikinci kuşak yapısal uyum politikalarının bir parçası olmasıdır (Doğan, 2010: 98-99). Yerellikleri güçlendirerek merkezi devleti küçültmeyi, hizmetleri piyasadan satın almayı, özel sektör ve sivil toplum kuruluşlarını (STK'ları) -yerel kalkınma koalisyonları²⁰ oluşturma saikiyle- karar süreçlerine dâhil etmeyi hedefleyen bu düzenlemelerin sınıfsal strateji olarak anlamı, “belli ölçülerde piyasadışı süreçler tarafından düzenlenen eğitim, sağlık, sosyal güvenlik, kentsel altyapı hizmetleri gibi kamusal hizmet alanlarının, ilk adımları birinci kuşak yeniden yapılanmayla atılan ama toplumsal muhalefetin direnişleri ve egemenlerin sosyal patlama korkusu nedeniyle ağır işleyen piyasalaştırılması ve metalaştırılması sürecinin hızlandırılmasıdır” (Doğan, 2010: 99).

Buna ek olarak, sermayenin örgütleri ve onların yöneticilerinin yerel toplumda saygın birer siyasa kurucu aktör haline gelmesine, neoliberal politikaların toplumun kılcal damarlarına nüfuz etmesine, yani yatay biçimde egemenlik kurmasına katkı yapmaktadır.

Yerel yönetimlerin yetki ve gelir kaynaklarının ciddi bir artış yaşadığı 2004 sonrası süreçte AKP'li belediyelerin, hem büyük ölçekli altyapı-üstyapı projelerine girdikleri, hem de bununla bağlantılı olarak personel politikasında daha liberal bir çizgiye geçtikleri görülmektedir. Girişilen söz konusu projelerin üst başlığı ise TOKİ'nin kolaylaştırıcısı ve katalizörü olduğu, son yıllarda uluslararası boyutlar da kazanmış olan “kentsel dönüşüm”dür. Dolayısıyla, neoliberal İslamcı belediye yönetimlerinin, kentsel dönüşüm projeleriyle, önceki tutucu-dar kadrocu zihniyetlerinden belli ölçüde sıyrılıp, personellerine daha ılımlı-esnek davrandıkları, uzmanlığa ve teknik bilgiye daha fazla önem verdikleri söylenebilir.

AKP'li hegemonya projesinin -başka şeylerin yanında kentsel ölçekte dev projeler ve kentsel dönüşümün geniş kaynaklarının da yardımıyla- ulaştığı kuşatıcılık gücünü gösteren bu gelişmenin yansımaları 2008 yılında Mimarlar Odası İstanbul Şubesi seçimlerinde görüldü. İstanbul Belediyelerinde ve belediyelerle ilişkili işler yapan şirketlerde çalışan geniş bir mimar grubu İslamcı-liberal ittifakının bir örneğine imza atarak ilk kez “Mimarlık İçin Mimarlar Grubu” adıyla seçimlere girdi ve mevcut sosyal demokrat yönetimin yarısına yakın oy aldı. Konuya ilişkin tarihsel bir çerçeve çizen yazısında Bülent Batuman bu ayrışmanın kendisini, kentsel dönüşümün yarattığı politik bağlam içinde, “projeler” ekseninde yaşanan, mesleki çıkarlar adına daha siyaset dışı konumlanışı kentsel rant ve değişim değerine dayanan egemen mimarlık ideolojisi ile sosyal çıkarlar adına toplumsal mekan ve kullanım değerli odaklı, dönüşüm projelerini yaşama geçiren siyasal iktidar ve belediyelere karşı muhalif tutum takınan sosyal mimarlık arasında bir ayrışma olarak nitelemektedir (2011: 13)²¹.

20 Bu koalisyonlar sermaye mantığının yönlendirdiği kararların yerellerde hegemonik söylem içinde sunulmasında, partilerden STK'lara, yerel yönetim birimlerine yerellikteki sosyal-siyasal aktörlerin “kalkınma” doğrultusunda disipline edilmesinde etkili olmaktadır.

21 Aynı yazıda, şimdilik büyük metropollerde ikinci tutum sahipleri bu mücadelede üstün çıkmış gözükse de küçük ve

Bunun yanında, AKP'li dönemde neoliberal İslamcı belediyelerin söylemlerinde liberal yerel yönetim modeliyle moda olan şeffaflık ve katılımcılık gibi yerel demokrasiye ait değerleri de ön plana çıkarmaya başladıkları görülmektedir. Bütün bunların eksik-gedik de olsa belediye yapılarına ve uygulamalarına yansıdığı görülmektedir. Her ne kadar, kentin merkezi yerlerindeki kamusal mekânlarının değiştirilmesine dönük RP'li dönemdekine benzer müdahaleci-çatışmacı çizgiden geri dursalar da yoksul mahallelerle, taşra kökenli orta sınıf muhitlerinde insanların paylaştıkları sosyal-açık mekânları “İslami motiflerle bezeli muhafazakâr temsil projeleri” doğrultusunda dönüştürme çabalarına destekçi oldukları söylenebilir. Merkezi kamusal mekânların dönüştürülmesi konusunda değişen bu tavrın anlamı, İslamcı mekân temsilinin Konya'dan Kayseri'ye kaymasıdır. Bundan kastedilenin ne olduğunun anlaşılması için öncelikle Konya'dan bahsetmek gereklidir.

Konya Belediyesi, MSP Genel Başkanı Necmettin Erbakan'ın “mahalli hizmetleri inançlı insanlara tevdi etmenin müstesna fayda ve üstünlüklerine kavuşmak”tan söz ettiği 1977 Yerel Seçimlerinde ilk defa Milli Görüş çizgisinin eline geçti. Sonradan ANAP'ın önemli isimlerinden biri olacak olan Mehmet Keçeciler'in belediye başkanı seçildiği Orta Anadolu'nun bu önemli kenti, anılan tarihten itibaren Milli Görüş'ün kalesi olarak dikkati çekecektir. Keçeciler dönemiyle ilgili olarak, 12 Eylül darbesinin gerekçelerinden biri olarak gösterilen 6 Eylül 1980 tarihli “Kudüs Mitingi” dışında bilgi edinmesek de; 1989-1999 arasında Refah Partisi'nden belediye başkanlığı yapan Halil Ürün döneminde Konya, bir kısmı çok tartışma yaratan belediyecilik pratikleriyle Türkiye kamuoyunda İslamcı belediyecilik denildiğinde akla gelen yer olacaktır. RP'li Konya Belediyesi, içkili müesseselere ruhsat vermemek, varolan ruhsatları iptal etmeye çalışmak, belediye otobüslerinde haremlik-selamlık uygulamasına girişmek gibi modern yaşam tarzı ve ilişkilerini sınırlandırmaya dönük icraatlarını, bütçe disipliniyle, yoksula yardım faaliyetleriyle, cemaatlerce yapılan öğrenci yurtlarına arsa tahsisi, yakacak yardımı, ücretsiz otobüs hizmeti gibi yollarla yaptığı desteklerle, altyapı yatırımları (geniş kent içi yollar, çok katlı otoparklar, tramvay) ve üstyapı donatılarıyla (Selçuklu çeşmeleri, parklar, piknik alanları, spor alanları)²² birleştirerek adeta RP dönemi belediyeciliğinin ve İslami sosyal mekân üretimi deneyiminin prototipi olmuştur. RP'li dönemde İslamcı belediyecilik denildiğinde ilk akla gelen Konya olurken, 2000'li yıllardan itibaren bu konuda örnek gösterilen kentin Kayseri olmasında 1999-2004 arasında ilkinin belediye başkanlığını yürüten Mustafa Özkafa'nın SP'ye, ikincisinin başkanı Mehmet Özhaskeki'nin AKP'ye geçmesinin de payı vardır. SP'nin 2004 Yerel Seçimleri öncesinde yayımladığı *Yerel Yönetimlerde Niçin Milli Görüş? Niçin Saadet Partisi* başlıklı kitapçığın ön ve arka kapaklarında Konya'daki Selçuklu Kulesi'yle,

orta ölçekli kentlerin çoğunda birinci tutumun bir süredir egemen konuma yükseldiği ortaya konmaktadır (Batuman, 2011: 11-13).

22. Sıraladığımız bu icraatların çoğuna Şevket Kazan'ın Refah Gerçeği (2003: 207-212) kitabında yer verilmektedir.

Kozağaç Piknik Alanı'nın fotoğraflarının kullanılması da bu partinin AKP karşısına kendi kadim mekân temsiliyle çıktığı biçiminde yorumlanmalıdır (SP, 2004).

Ekonomik gelişmesinin bir noktasında zenginleşmeyi her şeyin önüne koyarak dünya kenti olma çabasına girişen Kayseri'deki hâkim iktidar bloku, İstanbul'da ne tür olanaklar ve mekânlar varsa yerli yabancı sermayeyi çekmek için uygun sosyal ve fiziksel altyapıya sahip olmak istiyor. Bu çerçevede Kayseri Büyükşehir Belediyesi de daha önce kendisinin kentin kamusal ve sosyal mekânlarında İslamcı muhafazakâr saiklerle yaptığı düzenlemeleri hükümsüz kılan, altını oyan, onları seyirlik bir nesneye dönüştüren uygulamalara girişiyor. Söz konusu uygulamalardan biri, 1994-1998 arasında laik-modern geçmişin izleri silinmeye çalışılan Cumhuriyet Meydanı'nın 2000'li yıllarda alt-üst geçitlerle, kavşak düzenlemeleriyle, ortasından geçirilen hafif raylı sistemle kent-içi ulaşımında hızla geçilip-gidilecek bir aktarma noktası haline getirilmesi, buna mukabil kentin kadim ticari merkezi olan kale-içinin geniş bir yaya bölgesine dönüştürülmesidir. Bir zamanlar belediyenin ortasındaki Atatürk Anıtı'nın kaldırılmasını dahi gündeme getirecek kadar "önem verdiği" sözü edilen meydanın kuzey-güney uçlarında bulunan Hilton Otel ve belediyenin yaptığı metalik küreli anıt²³ da bu çerçevede değerlendirilmelidir. Küçük esnaf ve zanaatkarı kent dışındaki küçük sanayi sitelerine ve kentin çeperlerine iten 2000'lerdeki mekan üretimi siyasasıyla birlikte kapitalist rasyonalitenin muhafazakârlığa baskın geldiği söylenebilir²⁴. Dolayısıyla, global kapitalizmin akışkan, otomobil ve rant merkezli sosyo-mekânsallığı ile İslami referansları güçlenen muhafazakârlığın durağan sosyo-mekânsallığı arasındaki çelişkili ilişkinin ürünü olan melez bir biçim ortaya çıkmıştır. Ortaya çıkan durum, Jamie Gough'un (2002) global düzlemde neoliberalizmin sosyalizasyonu diye tariflediği durumla örtüşür: Neoliberalizmin soyut/akışkan sosyo-mekânsallığı ile İslami referansları güçlenen muhafazakârlığın somut/sabit sosyo-mekânsallığı arasındaki çelişkili ilişkinin ürünü olan melez bir formdur. Bu yüzden de bu çelişkili ilişkiler ve melezlik hallerinin İslamcı belediyelerin yönetiminde olduğu pek çok kentte daha uzunca bir süre gündemde olacağı söylenebilir.

Dolayısıyla, dünya kenti olmanın gereği kabul edilen kapitalist rasyonaliteye uygun mekân düzenlemelerinin, RP'li alt dönemde yapılmış İslami veya muhafazakâr içerikli sosyal mekân üretiminin altını oyan bir dinamik olarak işlemesi, belediyeçiliğin, sermaye birikiminin mekânda yapılandırılması ve toplumsal yeniden üretimi sağlamak diye tanımlanan iki işlevinin birbiriyle çatıştığını göstermektedir. Başta büyük kentlerdeki olmak üzere AKP'li dönemdeki yönetimlerin bir kısmının bu anlamda daha ziyade birikimin mekânda yapılandırılması işlevine, başka deyişle yerel ekonomik gelişmenin ileri götürülmesini destekleme ve şekillendirmeye

23 Selçuklu mimarisi örneği döner kümbetin karşısındaki bu küreli anıtın, dünya kenti olma istencine gönderme yaptığı izlenimi vermektedir.

24 Benzer bir şey, Seyyid Burhaneddin Mezarlığı'nın bir kısmının restorasyon gerekçesi ile alınıp-satılabilir bir kentsel arsa haline getirilmesidir.

ağırlık vermekte olduğu, kapitalist mekân düzenleme rasyonalitesinin İslamcılarının burjuvalaşan yüzünü daha açık biçimde ortaya koyduğu anlaşılmaktadır.

2009 Yerel Seçimlerinde Saadet Partisi (SP)'nin yüzde 5 gibi bir oy oranına ulaşması da kapitalist rasyonalitenin öncelikli konumunun belirginleşmesinden kaynaklı çelişkili durumlar, melezlik halleri ve İslami hareket içinde sınıfsal ayrışmaların derinleşmesine karşı -2008 krizinin katalizörlüğünde- gelişen tepkiler olarak yorumlanmalıdır. Bu tepki, 2009 seçimlerinden kısa bir süre sonra SP'den ayrılıp Halkın Sesi Partisi'ni (HSP) kuranların temsil ettiği hak vurgulu, sosyal adaletçi İslami çizgide, burjuvalaştığını/eğretiletiğini söylediğimiz İslamcılığa bir alternatif sunduğu iması içermektedir.

Neoliberalizmin İslamcılığa baskın çıkmasıyla ortaya çıkan çelişkinin uzlaşmaz bir hal almayıp, melezlik halleri biçiminde yaşanması ise yalnızca HSP gibi bu çelişkilerden azade görüntüsü veren sosyal adaletçi siyasi arayışların ortaya çıkmasına, İhsan Eliaçık, Mehmet Nur Denek gibi anti-kapitalist İslamcılarının eleştirilerine daha fazla kulak verilmesine yol açmaktadır. Hükümetin tepesinde sallanan ekonomik kriz olasılığı ve Kürt sorununda daha çatışmacı bir dönemin ortaya çıkması bir ölçüde bu arayış ve eleştirilere güç kazandıracak olsa da son dönemde içine girdiği yönelimler AKP'nin bunları otoriter, baskıcı uygulamalar, başkanlık sistemi ve devletçi-milliyetçi söylemlerle engelleme yoluna gideceğini göstermektedir.

Sonuç

Gerek Türkiye kentlerindeki gündelik hayatın ve sosyal ilişkilerin İslamcı söylem ve motiflerle ve de sosyal hareket dinamiği taşıyan İslami hareketin parti, dernek, vakıf, inisiyatif gibi yapılarıyla bakışımı biçimde muhafazakar bir içerikte²⁵ dönüştürülmesi, gerekse de son seçimlerde ortaya sürülen "çılgın projeler"le kent mekânının birikim/kalkınma sürecinin en etkili aracı kılınıyor olmasının neoliberal İslamcı belediyeciliğin alâmetifarıkası olduğu rahatlıkla söylenebilir.

RP'den AKP'ye uzanan gelişme eğrisinde belediyeleri elinde bulundurmak, kentsel sosyal ittifakları etrafına dizmek ve kent hayatını sosyal ve mekânsal açıdan şekillendirmek İslamcı siyasete, 1990'lardan bu yana hem siyasal hem de ekonomik boyutta önemli güç kaynağı olmuştur. Yerelde iktidar olmak İslamcı siyasal aktörlere şu beş olanağı sağlamıştır:

I. Yoksula yardım faaliyetleri ve ideolojik tonlar taşıyan çeşitli sosyal-kültürel etkinliklerle kentlerde gündelik hayatı ve sosyal ilişkileri yeni türde muhafazakâr bir içerikle yeniden şekillendirmek,

II. Güçlü taban ilişkilerine ve kadın örgütlülüğüne sahip parti teşkilatı ve der-

25 1950'lerden beri bu muhafazakar içerik milliyetçi ideolojiyle, Türklük, güçlü ordu, güçlü devlet, "Atatürk ve Kurtuluş Savaşındaki silah arkadaşları", bayrak, vatan, ezan gibi söylem, motif ve değerlerle şekilleniyordu. Bu nedenle de "milliyetçi-muhafazakar" adlandırması yakın zamana kadar Türk Sağının büyük bölümünü kapsayan bir kimlikti. Şimdi ise onun yerini AKP'nin "muhafazakar-demokratlık" adlandırması almaktadır. Yukarıdaki "altın orta"ya da gönderme yapan yeni adlandırmanın, AKP'nin 2001-2002'de bir süre, Avrupa'daki "Hristiyan demokratlar"dan esinle dillendirdikleri "Müslüman demokrat"la eş anlamlı olduğunu söyleyebiliriz.

nek, vakıf gibi örgütler aracılığıyla faaliyet yürüten dini cemaat gruplarıyla kurduğu karşılıklı besleme ilişkilerinin de yardımıyla, neoliberal politikalar ve dönüşümlerin çok fazla sorgulanmadan sürdürülmesini güvenceye aldığı ölçüde yerli-yabancı büyük sermaye çevrelerinden onay almak,

III. Mal ve hizmet alımı ve rant dağıtım mekânizmalarıyla yerelden başlayarak, Türkiye toplumuna yön veren sermaye ve güç çevreleriyle ilişkilerini geliştirip-de-rinleştirmek,

IV. Sürekli ölçeği büyüyen kentsel altyapı ve dönüşüm projeleriyle kendileriyle iç-sel bir ilişki içinde bulunan sermaye çevrelerinin palazlanmasına katkıda bulunmak,

V. Kamusalılığı, kentliliği yani zaten az gelişmiş düzeydeki yurttaşlık bilincini erozyona uğratan ve bugün gelineen noktada yalnızca AKP’li belediyelerle de sınırlı olmayan eğreti bir kamusalılığın gelişmesine yol açmak.

Dolayısıyla, belediyeleri elinde bulundurmamak söz konusu siyasal çevreye yalnızca ulusal çapta iktidara sıçramak bakımından bir işlev görmemiş, sosyal ilişkilere doğ-rudan ve dolaylı yollardan nüfuz etme, bölüşüm ilişkilerine yön verme ve moral-en-telektüel üstünlük sağlayarak hegemonyacı bir konum edinme olanağı sunmuştur. Bütün bunlar ayrıca İslamcıların ulusal ve yerel siyasette sahip olduğu hegemonya kapasitesini genişleten işlevlerdir. Başka bir deyişle, belediyeler düzleminde kentlere bakarken, kentlerin sosyal ve fiziksel dokusunu yeniden şekillendirirken, kaynak-larını kullanırken, harcarken, bölüştürürken sergiledikleri performansla neoliberal İslamcılar, Türkiye kapitalist formasyonunun günümüz koşullarında yeniden üre-timinin genel çerçevesi olabilecek İslami motifli bir neoliberal altın ortayı²⁶ yaka-lamışlardır.

Kaynakça:

AKP (2011) *Türkiye Hazır - Hedef 2023: AKP 2011 Genel Seçimleri Beyannamesi*, Ankara: AKP Yayını.

BDP (Tarihsiz) *Özgür Demokratik Yerel Yönetimlerle Demokratik Özerkliğe*, İstanbul: BDP Yayını.

Batuman, B. (2011) "Politik Fail ve Politik Bağlam Olarak Mimarlar Odası", *Dosya 25* (Haziran 2011): 7-14.

Brenner, N. ve N. Theodore (2002) *Spaces of Neoliberalism*, Oxford ve Malden: Blackwell.

ÇSGB (1999) *Çalışma Hayatı İstatistikleri*, Ankara: ÇSGB Yayını.

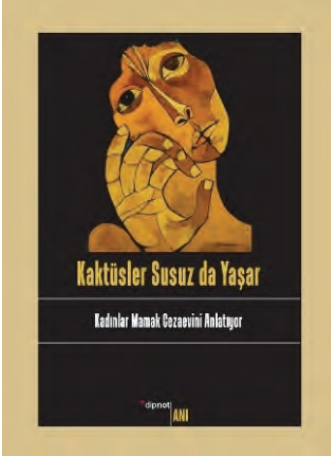
Doğan, A. E. (2004) "Sosyal Demokrat Vaatlerden Neo-liberal Rövanşçılığa: 1990'lar Ankara'sında Belediyeci-lik", *Praksis* (12): 103-128.

_____ (2005) "Neo-liberal Belediyeciliğin Çelik Zırhı: Yerel Kalkınma", *Mülkiye* (246): 77-88.

_____ (2006) "Mekân Üretimi ve Gündelik Hayatın Birikim ve Emek Süreçleriyle İlişkisine Kayseri'den Bakmak", *Praksis* (16): 91-122.

26 Liberalizmle-muhafazakarlığı bir arada yürütme anlamında "altın ortayı" yakaladıklarını söylemek, bu ortamın sürekli sabit kaldığını, zaman içinde çelişkisiz biçimde sürdürüldüğünü söylediğimiz anlamında yorumlanmamalıdır. Çünkü ortası yakalanan bu siyasal çizgiler içsel olarak çelişkili tutumlardır. Orta, kıvam, ölçü, denge farklı biçimlerde tutturul-maya çalışılır, bir dönem tutturulan ölçü yaşanan gelişmelerle artık tutturulamaz hale gelir. Özetle, liberalizmin serma-ye mantığıyla, piyasa mekanizmasıyla, "kaç para" sorusuyla her şeyi, yer yeri eşitlemeye çalışmasıyla, muhafazakarlığın, İslamcı siyasetin (hatta her türden kimlik siyasetinin) din, devlet, aile, millet, ordu gibi yapılarla, ahlak, fazilet, ümmet, takva gibi değerlerle kendini var eden farklılık, kendine özgünlük, hususiyet iddialarının çelişkisi kapitalizmde ezeldir.

- _____ (2007) *Eğreti Kamusalılık: Kayseri Örneğinde İslamcı Belediyecilik*, İstanbul: İletişim.
- _____ (2008) "Neoliberal Belediyecilik", *Ekonomik Kurumlar ve Kavramlar Sözlüğü: Eleştirel Bir Giriş* içinde, Başkaya, F. ve A. Ördek (der.), Maki Basın Yayın, Ankara: 807-811.
- _____ (2009a) "29 Mart Seçimleri ve AKP: Türkiye'nin Siyasal Coğrafyası Açısından Bir Değerlendirme", *Praksis* (21): 113-134.
- _____ (2009b) "AKP'nin Yoksullarla İlişisinin Geleceği Açısından Kentsel Dönüşüm ve Yerel Seçimler", *İktisat* (506-507): 45-54.
- _____ (2010a). "AKP'li Hegemonya Projesi ve Neoliberalizmin Yeniden Dirilişi", *Praksis* (23): 85-109.
- _____ (2010b). "28 Şubat Dönemecinden AKP'li Yıllara İslamcı Sermaye", *Doğudan* (15): 42-51.
- DPT (2003) *İller ve Bölgelerin Sosyo-Ekonomik Gelişmişlik Sıralaması*, Ankara: DPT Yayını.
- Erdoğan, R. T. (2004) "Belediye Başkan Adayları Tanıtım Toplantısında Yaptığı Konuşma", <http://tinyurl.com/65ps29g>, ziyaret tarihi: 09.06.2011.
- Ersel, H. ve M. Tuncay vd. (2003) *Cumhuriyet Ansiklopedisi*, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Gough, J. (2002) "Neoliberalism and Socialisation in the Contemporary City: Opposites, Complements and Instabilities", *Antipode* (34/3): 405-426.
- Gökbayrak, Ş. (2003) *Belediyeler, Özelleştirme ve Çalışma İlişkileri*, Ankara: Mülkiyeliler Birliği Vakfı Yayınları.
- İHA (2004) "AKP Aday Tanıtım Toplantısı", <http://tinyurl.com/6ghoyya>, güncellenme tarihi: 26.04.2004.
- Kahraman, T. (2005). "AKP, Yerel Kalkınma ve İstanbul", *Birgün Gazetesi*, 17 Aralık 2005.
- Kazan, Ş. (2003) *Refah Gerçeği, 1. Cilt*, Ankara: Keşif.
- Özcan, E. (2009) "DTP 14 Kadın Belediye Başkanından Memnun, Çoğaltmaya Kararlı", <http://tinyurl.com/6enckgg>, güncelleme tarihi: 31.03.2009.
- SP (Tarihsiz) *Yerel Yönetimlerde Niçin Milli Görüş? Niçin Saadet Partisi*, SP Yayını.
- Tuncer, E. ve C. Kasapbaş (2000) *Seçim '99-18 Nisan 1999 İl Genel Meclisi ve Belediye Seçimleri, Sayısal ve Siyasal Bir Değerlendirme*, Ankara: TESAV Yayınları.
- Yavuz, H. (2005) *Moderleşen Müslümanlar: Nurcular, Nakşiler, Milli Görüş ve AK Parti*, İstanbul: Kitap.
- Yıldırım, C. ve Turgay, Y. (1994) *Adil Düzen-Yerel Yönetimler ve Kağıthane Direnişinin Öyküsü*, İstanbul: Fotoğraf-Tasarım-Yayın (FTY).



KAKTÜSLER SUSUZ DA YAŞAR

Kadınlar Mamak Cezaevini Anlatıyor

12 Eylül sonrası Mamak Cezaevinde hapis yatmış 46 kadının cezaevi anıları

Mamak... 12 Eylül darbesinin ardından bir cezaevi... Ve Türkiye'nin her tarafını çok sarsıcı bir şekilde etkileyen günlerde Mamak'ta ayakta kalmaya, direnmeye çalışan kadınlar... Direnirken birbiriyle dayanışan ve her acıdan bir kahkaha çıkaran kadınlar...

Bir başkaldırı hikayesi. Gülerек, şarkı söyleyerek, hayır diyerek, birbiriyle dayanışarak, paylaşılarак yaşanan bir hikaye...

Mamak Askeri Ceza ve Tutukevi'ndeyken, bir güvercin ürkekliğindeydik önceleri... Ürktük, çekindik, korktuk, kaygılandık ve de suskunduk. Anlamaya çalıştık. Sonra toparlandık. İnsanlığımızı, kişiliğimizi, devrimci değerlerimizi savunmak üzere güçlerimizi birleştirdik. Suyu atılan taş misali başladı bu başkaldırı... Önce küçük bir halka, sonra giderek büyüyen, çoğalan ve tüm suya yayılan halkalar gibi...

Sevgilerimiz büyüdükçe, dayanışmamız güçlendikçe, zulmün küçüldüğüne tanık olduk. Ölüm hücrelerinde, tabutlukta ya da bir başına tecritlerde, kafeslerde iken bile dostlukların, yoldaşlıkların sıcaklığı ısıttı üşüyen bedenlerimizi, yüreklerimizi... Bir de içimizi en çok acıtanın, kendi acımızdan çok, dostlarımızın acısına tanıklık etmek olduğunu öğrendik orada... Ve birlikte, daha bir dik durmayı, daha bir dik yürümeyi...

Onlar kişiliklerimizi elimizden almaya, gözlerimizdeki ışığı söndürmeye, bizi biz olmaktan çıkarmaya çalıştıkça, zulmün karanlığında, ufacık da olsa bir ışık yaktık birlikte...

dipnot Bas. Yay. Paz. Tic. Ltd. Şti

Selanik Cad. No: 82/32 Kızılay / Ankara

Tel: (0 312) 419 29 32 / Faks: (0 312) 419 25 32

e-posta: dipnotkitabevi@yahoo.com

www.dipnotkitap.com

Din ve Kapitalizm Sarmalında Milli Görüş Hareketi

Nazlı Akpınar - Sinan Araman

Öz

Etkisi farklılaşmakla birlikte din, kapitalist sistemin yeniden üretim sürecinin temel ideolojik aygıtlardan biri olagelmıştır. Türkiye özgülünde de Necmettin Erbakan'ın 1970'lerde maddi ve manevi kalkınma kavramları etrafında şekillendirdiği Milli Görüş düşüncesi referanslarını İslam dininden alan ideolojik ve politik bir akımdır. 1980 sonrasında artan etkisiyle siyasal İslam'ın merkezi gücü olan Milli Görüş Hareketi'nin İslami değerleri günümüz toplumuna uyarlayan yaklaşımının Türkiye'de, sermaye birikimine ivme kazandırmada ve yoğunlaşan emek sömürsüne meşruluk sağlamada işlevsel kılındığı söylenebilir. Bu yönüyle "Anadolu sermayesi", "İslami sermaye", "yeşil sermaye", "Müslüman burjuvazi" vb. kavramlaştırmalar, kapitalist nitelikteki maddi üretim tarzının kültürel/sembolik yeniden üretimle kesişme noktalarına işaret ettiği ölçüde bir anlam taşımakta ve bir sosyal gerçekliği ifade etmektedir. Bu gerçekliğin maddi yönünde esnek çalışma, taşeron ve fason üretim, sendikası çalıştırma, kayıtdışı istihdam, düşük ücretler vb. yoğun sömürü koşulları hüküm sürerken, manevi yönünde ise biriken sermayenin hizmetine sokulan dini değer yargıları ve tarikat örgütlenmeleriyle şekillenen anlam dünyaları ve yaşam tarzları hüküm sürmektedir. Böylece maddi ve manevi öğeler, yeni temeller üzerinden birbirini gerçekleştirmekte ve dönüştürmektedir. Ekonomik ve sosyal alanda kurulan bu ilişkiler, siyasal İslam'ın platformu olan partiler tarafından güçlü bir siyasal hegemonyanın temeli kılınabilmektedir.

Anahtar Kelimeler: Milli görüş Hareketi, Refah Partisi, Adil Düzen, İslami sermaye, siyasal İslam

Abstract

National Vision Movement at the Helix of Religion and Capitalism

Even though its effect has differed in time, religion has been a core ideological apparatus of the reproduction process of capitalism. In the instance of Turkey; National Movement ideation, formed by Necmettin Erbakan around the concepts of material and spiritual development in the 70s, is an ideological and political movement referring to Islam. One may say that National Vision Movement approach, which has been rendered into a central power of political Islam after 80s and has been adopting Islamic values to modern-day society, has been made functional to add impetus to the accumulation of capital and to legitimise the intensified exploitation of labour. From this aspect, "Anatolian capital", "Islamic capital", "green capital", etc. conceptualisations make senses and reflect the social reality as long as they indicate the intersection points between the capitalist mode of material production and cultural/figurative reproduction. While flexible working hours, subcontracting and contract manufacturing, no union employment, shadow/informal employment, low wages policies, etc. conditions of intense exploitation prevail on the material aspect of this reality; religious values inserted into the service of the accumulated capital, and semantic worlds and styles formed by denominational organisations prevail on the spiritual aspect. Thus, material and spiritual elements perform and transform each other over new basis. Those economic and social relations have been rendered into a basis of a powerful hegemony by the political Islamic parties. Justice and Development Party (AKP) represents such a process.

Key words: National vision movement, the Welfare Party, fair order, Islamic capital, political Islam

Giriş

Siyasal bir hareket olarak Milli Görüş, İslami değerleri kapitalist temel üzerine uyarlayarak gerçekleştirdiği kültürel/sembolik yeniden üretimle, birikim sürecine etkiye bulunmak ve yönlendirmek üzere kurulmuş; Milli Görüş'ün Türkiye toplumu üzerindeki etkisi özellikle de 1980 sonrasında oluşan “postmodern” ve küresel dünya iklimi ortamında artarak sürmüştür. Bu düşünce ve hareketin nitelikleri, değerler ile sembolik dünyanın içinden geçtiği, biçimlendiği ve biçimlendirdiği maddi yeniden üretim yani kapitalizmin belirleyici mekanizması olarak “sermaye birikim süreci” ile ilişkisi içinde çözümlendiğinde açığa çıkarılabilir.

Sermaye, kapitalist üretim sürecinde yalnızca teknik, finansal ya da “beşeri” bir unsur değil her şeyden önce kapitalizme özgü sosyal bir ilişki biçimidir. Tarihsel bir süreç olarak sermaye birikimi, kurum, yapı ve ilişkileriyle bütünsel, diyalektik bir işleyişe sahip, gerek “ulusal” gerekse dünya ölçeğinde kapitalizmin işleyiş mantığını anlamayı mümkün kılan operasyonel bir analiz kategorisi (Türkay, 2009: 127) olduğu kadar, “sermaye olgusu ve sermaye birikimi, bir dizi sosyal ilişki biçimi haline geldiği ölçüde emek-sermaye ve sermaye içi ilişkileri, emek-sermaye ile diğer toplumsal kesimler arasındaki ilişkileri de ifade eder” (Ercan, 2006: 34). Kapitalist üretim ilişkilerinin geliştiği tüm toplumlarda olduğu gibi Türkiye’de de, diğer siyasi partiler de dâhil olmak üzere, Milli Nizam Partisi (MNP), Milli Selamet Partisi (MSP), Refah Partisi (RP), Fazilet Partisi (FP), Saadet Partisi (SP) ve kısmen Adalet ve Kalkınma Partisi’ne (AKP) kadar Milli Görüş çizgisindeki siyasal oluşumlar da sermaye ilişkilerinde bulunduğu konum itibarıyla tarihsel ve toplumsal bir anlam kazanmaktadır.

Kapitalist üretim tarzı ücretli emeğin sömürüsü, artı-değer üretimine dayanmakla birlikte çelişkili ve dinamik bir süreç olarak kapitalist üretim ilişkileri zaman ve mekâna özgü farklı biçimler almaktadır. Başka bir ifadeyle kapitalist üretim tarzı içinde her toplumsal yapı ve düzen bu unsurların karşılıklı etkileşimi içinde kendi tarihsel ve toplumsal koşullarına özgü biçimler kazanmaktadır. İç ve dış dinamiklerin projeksiyonu ve etkisi altında kapitalist üretim tarzına intibak eden/ettirilen her toplumsal yapıda siyasal iktidar ve devletin temel işlevi ise, zor ve rıza mekanizmalarını kullanarak kapitalist birikimi meşrulaştırmak, ona istikrar kazandırmak olmuştur. Bu yönüyle “iktidarın yeniden üretimi maddi yeniden üretimdeki konumlardan” kaynaklanırken, bu “konumların kollarlanması ve geliştirilmesi ise genellikle sembolik kodlar üzerinden gerçekleştirilmektedir” (Ercan, 2010: 181). Burada ele aldığımız haliyle toplumsal hayatın maddi yeniden üretiminin içeriğini üretim, tüketim ve bölüşüm ilişkileri oluştururken; makale boyunca değineceğimiz kültürel/sembolik yeniden üretimin içeriğini ise din, ideoloji, sosyal yaşam, kültür, sanat vd. unsurlar oluşturmaktadır.¹ Maddi üretim sürecine egemen

1 “Sembolik/kültürel yeniden üretim” kavramı ve maddi yeniden üretim süreci ile sembolik/kültürel yeniden üretim süreçlerinin içsel bağlantıları üzerine bkz. Ercan (2010). Bu makalede “sembolik/kültürel yeniden üretim” Ercan’ın gerçekleştirdiği bu kavramsallaştırma ekseninde kullanılmaktadır.

olan güçler toplumun sosyal yaşamına yön veren değerlerin de üreticisidirler. Maddi ve zihinsel üretim araçlarının sahipliğiyle “toplumun egemen *maddi* gücü olan sınıf, aynı zamanda, egemen zihinsel güçtür” (Marx, 2005: 70).

Din, tarih boyunca toplumsal yaşamı ve insan ilişkilerini düzenleyen temel kurumlardan biri olma işlevini görmekte birlikte İslam da dâhil dinler tarihi toplumların sınıfsal yapılarından bağımsız gelişmemiştir. Tarihteki İslami toplumlar da da “mülk sahipleriyle mülksüzler, zenginlerle yoksullar ve yine kölelerle özgür insanlar” olmuştur. “İslam, bu açıdan, hiçbir özgünlük sergilemez. Olsa olsa, tüm aktöresel ve dinsel öğretiler gibi, bazı güçlü ve zengin kişilerde, güçlerini ve zenginliklerini kötüye kullanmak eğilimlerini sınırlandırabilir” (Rodinson, 1996: 86). İslam ve şeriat hukukunda “ender görülen istisnaların dışında, ne özel mülkiyet ilkesine ne de kölelerin ve özgür insanların özgür statüsü ilkesine dokunmak söz konusu” olmamıştır (1996: 86). Aydın’ın vurguladığı üzere, İslam Hukuku zenginler lehine hükümler içermektedir. Örneğin aç bir insanın karnını doyurmak üzere hırsızlık yapmasının cezası elin kesilmesi şeklinde ağır bir yaptırımla karşılaşırken, daha çok varlıklı ve zengin kesimlerin işlediği faiz yemek ya da karaborsacılık yapmak vb. suçların karşılığı yalnızca günah işlemekle itham edilmiştir. İslam’a göre, ikinci suçun cezası “öbür dünyaya” havale edilirken, birinci suçun cezası hem bu dünyada hem de “öbür dünyada” ödenecektir (Aydın, 1996: 14-5).

Etkisi farklılaşmakla birlikte din, kapitalist sistemin yeniden üretim sürecinin temel ideolojik aygıtlardan biri (Althusser, 2002) olagelmıştır. Her türlü insan davranışı ve eylemi için “doğru-yanlış” ölçütleri vermesiyle birlikte “dünyayı anlama ve kendini o dünyada belirli bir yere yerleştirme modeli” (Mardin, 2010a: 30) olarak din/dinler siyasal alana da müdahil olmaktadır. Türkiye özgülünde de Necmettin Erbakan’ın 1970’lerde maddi ve manevi kalkınma kavramları etrafında şekillendirdiği Milli Görüş düşüncesi referasanlarını İslam dininden alan ideolojik ve politik bir akımdır.

İslam’a ilişkin anlam dünyalarının sahip olduğu etki, bu etkileri kültürel/sembolik üretim içinde iktidar sürecinin dolayımı kılabilen toplumsal ve siyasal örgütlenmelere toplumsal ve siyasal ilişkiler içinde iktidar olanağı veriyor. Anlam dünyaları üzerinden sahip olunan iktidar aynı zamanda kapitalist modernleşmenin temel belirleyicisi olan sermaye birikim süreci ile eklemlenerek, mevcut kapitalist hegemonyanın daha da güçlenmesini sağlıyor. Bu çalışmamızda siyasal İslam’ın güçlenerek siyasal iktidar üzerinde etkili olmasını doğuran tarihsel süreci analize tabi tutarak, çoğulluğu içinde Milli Görüş düşüncesi ve hareketini sembolik dünya ve maddi yeniden üretim arasındaki ilişki temelinde incelemeye çalışacağız.

Milli Görüş Hareketinin Kaynakları

Osmanlı Devleti’nde modern bir siyasal ideoloji olarak İslamcılığın da doğduğu (Türküne, 1994) 19. yüzyıl, “pek çok kurtuluş reçetesi arasında özellikle İslamcı, Batıcı ve Türkçü yönelimlerin kapsamlı arayış ve önerilerine sahne olmuştur” (Sübaşı, 2005: 218; Akçura, 2007). Milli Görüş hareketi, ideolojik argümanlarını

büyük oranda 19. yüzyılda modernizme paralel geliştirilen İslamcılıktan almıştır. İslamcılık, kapitalist Batı'nın ilerlemesi karşısında İslam toplumlarının özellikle de ekonomik ve teknolojik yönde gelişmesine çareler arayan bir ideoloji olarak şekillenmiştir. Bu akım içinde öne çıkan tartışmalardan biri, modern sorunların İslami inanişaya uygun yorumlanması bakımından "içtihat kapısı"nın kapalı olup olmadığı sorunu olmuştur (Şaylan, 1992: 54-57).

19. yüzyıldan itibaren modern İslam düşünürlerinin birçoğu İslam dünyasının hem maddi hem de düşünsel açıdan geri kalışını 9. yüzyıla kadar götürmüşlerdir. Buna göre "içtihat kapısı"nın kapatılması ile donmuş, kalıplaşmış bir öğreti haline gelen İslamiyet, dünyanın gelişmesini izleyememiş, geri kalmıştır. Statik bir tarih algılayışından hareketle 19. yüzyılda, kapitalist Batı'nın üstünlüğü karşısında İslam aydınları toplumlarının geride kalışını içtihadın kapanması şeklinde açıklayınca, bu geri kalışa çare arayışları karşılığını reformlara gitme şeklinde bulmuştur. Bu süreçte Cemaleddin Afgani, Muhammed Abduh, Muhammed İkbal gibi aydınlar reformcu akımın bilinen, ünlü temsilcileri olarak öne çıkmıştır. 20. yüzyılın başlarında İstanbul'a gelen Afgani, Batı'dan bir çok şeyin alınması gereğine işaret ettiği gibi içtihat kapısının açılmasını da önermiştir.² İslamiyetin bir ilerleme dini olduğunu öne süren Müslüman düşünürler, Müslüman kavimler için gerçek çağdaşlaşmanın ilk İslamiyetin tatbikine dönüş ile mümkün olacağını savunmuşlardır (Vergin, 1985: 11). Abduh'da, Afgani'ye benzer şekilde, hiç bir zaman İslam ilkelerini ve geleneklerini yadsınamamakla beraber değişen koşullara karşı insan aklının ürünü olan kural koymayı yani içtihat yapmayı tek çözüm çaresi olarak görmüştür (Şaylan, 1992: 60).

Müslüman toplumların modern Batı karşısında geri kalışını "dini öz"den sapmalarla açıklayan İslam ideologları, Batı'nın kendi içindeki sorunlarını -yabancılaşma, sınıf savaşları, işsizlik, eşitsizlik, bireycilik, ulusal savaşlar vb.- laik düşünceye ve modernizme bağlamış, Batı'nın bilim, teknoloji ve sanayi altyapısını kendine uyarlayabilen bir İslamiyet'in ise ideal bir toplum yapısı sunabilecek yegâne reçete olduğunu savunmuşlardır. Farklı İslami yazar, akım, tarikat ve siyasal hareketlere göre farklılık arz etmekle birlikte 19. yüzyılda şekillenmeye başlayan "modern" İslami ideolojide Batı'nın oryantalist bakış açısının (Said, 1999) etkileri vardır. Buna göre "anlaşılması gereken bir başkasıdır artık Batı; onun egemenliğine son vermek ve yenmek adına onu anlamak gerekmektedir" (Sayın, 1997: 34).

Bu yüzyıl boyunca, Osmanlı'da askeri, idari, hukuk, eğitim vb. alanlarda Batı'nın kurumlarını örnek alan modernleşme çabalarının sürmüş olmasına karşın, kimi Osmanlı padişahları siyasal olarak dine başvurma, pan-İslamcı bir siyaset gütmeye gereği duymuşlardır.³ Gayrimüslimlerin büyük oranda İmpara-

2 Afgani'nin, İslamî özüne sadık kalarak modernleştirme düşüncesi İttihat ve Terakki Fırkası içinde çok sayıda taraftar bulmuştur (Şaylan, 1992: 60).

3 Örneğin, Abdülaziz ve II. Abdülhamit dönemlerinde padişahlık unvanlarına ek olarak "Halife-i Müslümin ve Zill'ulahi Fir'az" yani Müslümanların Halifesi ve Allah'ın Yeryüzündeki Gölgesi türünden unvanların kullanılması resmileşmiştir. "Başka bir deyişle sistemin kendini yeniden üretmesi sorunlu hale geldikçe siyasal alanda İslama ve İslami kurumlara

torluktan ayrılması karşısında dini birleştirici bir unsur olarak düşünen II. Abdülhamit, buna rağmen Araplar başta olmak üzere Müslüman halkların ayrılma çabalarının önünü de alamamıştır. Pan-İslamcılığın başarısızlığı, uzun vadede modernleşme süreci ile İslamcılık akımı/ideolojisi arasında uyumsuzluk olduğu fikrine güç kazandırmıştır.

II. Meşrutiyet, I. Dünya Savaşı ve Kurtuluş Savaşı ardından modernleşmeyi hedef edinen laik Cumhuriyet'in ideolojisi büyük oranda, pan-İslamcılıkla değil milliyetçi bir yaklaşımla tahkim edilmiştir: "Bir Türk kimliği ile milliyetçilik bilinci ilk kez 19. yüzyıl sonu ile 20. yüzyıl başlarında oluşmaya başladı. Diğer Müslüman grupların, yani Araplar ve Arnavutların da ayrılıkçı oldukları ortaya çıkınca Türk milliyetçiliği ciddi bir ideolojik alternatif olarak belirdi" (Gülalp, 2003: 31). Cumhuriyet'le birlikte geleneksel ve manevi öğeleri ulusal temel üzerinde ifade etmeye başlayan İslamcılık akımı ise 1980 sonrasında modernist ideolojilerin güç yitirdiği bir dönemde yeniden güç kazanmıştır. Gülalp'e göre, İslamcılık 19. yüzyılda Batılılaşma projesinin bir başlangıcı niteliğindeydi; günümüzde ise bu projenin sorgulanmasının bir göstergesi durumundadır (2003: 26).

Türkiye'nin toplumsal yapısının şekillenişinde önemli bir uğrak II. Dünya Savaşı sonrasında kapitalizmin dünya ölçeğinde yeniden yapılanma sürecidir. Bu süreçte sosyal, iktisadi ve politik gelişmeler devlet erki üzerinde yeni çatışma, ittifak ve uzlaşma arayışlarını gündeme getirmiştir. Çok partili rejime geçişle birlikte 1950 sonrası Türkiye'sinde toplumsal ve siyasal alandaki yeni konumlanışlar daha belirginleşmiş, tarikatlarla birlikte dinin siyasal alandaki etkisi daha da hissedilir olmuştur. Milli Görüş çizgisinin gelişmesinde 1947'den itibaren artan etkisiyle din olgusunun önemli bir yeri vardır. II. Dünya Savaşı sonrasında başını ABD ve SSCB'nin çektiği iki kutuplu dünyayla biçimlenen uluslararası siyasal konjonktür ve Türkiye'nin ABD tarafında kapitalist blokta yer almasıyla şekillenen "ulusal" iktisadi ve siyasal koşullar, kapitalist rejim açısından din faktörünün daha etkili bir pozisyona taşınmasına zemin oluşturmıştır.

Cumhuriyet'in kuruluşu sürecinde laiklik yönünde önemli reformlara girişilmesi-ne karşın atılan adımlar tümüyle laik bir sistemin gereklerini karşılamamıştır. Diyanet İşleri Başkanlığı'nın kurulması, bu kurumun İslam dininin Sünni fıkıh mezheplerinden Hanefilik mezhebini esas alarak öteki mezhep ve inançları tanımaması vb.⁴ faktörler hem laikliği hem de din ve vicdan özgürlüğünü tartışılır kıldığı gibi, bunun da ötesinde dinin egemen güçler, ordu ve devlet tarafından da siyasal ve toplumsal

daha da sıkı sarılarak çözüm aranmaya başlanmıştır" (Şaylan, 1992: 78).

4 Laikliğin önemli bir gereği olarak kamusal gücün din karşısında "tarafsız" kalarak din ve vicdan özgürlüğünü sağlama-sı yerine, Türkiye'de, sadece bir kesimin inançlarını esas alan dini bir kurumun giderlerinin devlet bütçesinden, yani inançsız ve ateist kesimler de olmak üzere toplumun tümünden toplanan vergilerle karşılanması, Türkiye'de önemli bir nüfusa sahip Aleviler başta olmak üzere Sünni İslam dışındaki inanç sahiplerine karşı Cumhuriyet'in başından beri süregelen asimilasyon politikaları, Alevi yerleşim yerlerine cami yapılması ve imam atanması, eğitimde zorunlu din dersleri, vatandaşların kimliğinde "İslam" yazması, imam hatip okullarının yaygınlığı vb. Türkiye'de laikliğin yapısını ve de gerçek anlamda bir din ve vicdan özgürlüğü hakkının varlığını başından beri sorgulanır kılmaktadır.

bir denetim aracı olarak kullanılmasını sağladı. Kurucu parti olan Cumhuriyet Halk Partisi (CHP) de bu yönde pragmatist davranmıştır. CHP'nin tutarsız laiklik anlayışı içinde din, süreç içinde "toplumun manevi gıdası" olarak görülmeye başlanmıştır. 1947 Kurultayı'nda "komünist tehdide" karşı dini kullanma yönünde eğilimler açıkça ifade edilmiş, Kurultay'da saptanan yeni politikanın özü, "dini toplumun manevi gıdası" olarak görmek olmuştur (Tunaya, 1998). Kurultayın ardından ilkokullara din dersi konması, Hac görevini yapacak olanlara döviz tahsis edilmesi ve yüksek düzeyde din adamı yetiştirmek için ilahiyat fakültesi açılması yönünde alınan kararlar bizzat CHP hükümeti tarafından uygulamaya geçirilmiştir. Bu amaçla, 1949'da öncelikli olarak, ilkokulların 4 ve 5. sınıflarına seçmeli din dersleri konulmuş, Ankara Üniversitesi bünyesinde İlahiyat Fakültesi açılmış, 1925'ten beri kapalı olan türbelerden 19'u halkın ziyaretine açılmıştır. 1947'de yapılan CHP kurultayı laiklik, din eğitimi vb. konularda yeni dönemde "toplumdaki dini hissiyatın yaratabileceği gerilimin politik bir manevra içinde nasıl da kullanabileceğinin işaretleri" (Subaşı, 2005: 225) verilmiştir. "1940'ların sonlarında dini politikaların liberalleştirilmesinden sonra meydana gelen önemli" bir gelişme, "çok geniş manada tarikat olarak afişe edilen dini grupların tekrar ortaya çıkışı" olmuştur (Mardin, 2010: 100). Tunaya, çok partili sisteme geçilmesiyle birlikte 1945'te 1950'ye kadar kısa bir sürede kurulan 24 partinin büyük çoğunluğunun İslami amaçları esas alan bir programa sahip olduğuna dikkat çekmektedir (1998: 13-15).

Türkiye'nin sınıf kompozisyonunda yaşanan değişim, savaş ve kriz koşulları içinde din faktörü Demokrat Parti (DP)'yi iktidara taşıyan önemli bir etken olmuştur.⁵ DP ve devamında Adalet Partisi (AP)'nin din ile kurduğu ilişki biçimi Milli Görüş'ün bağımsız bir platform olarak şekillenişinde önemli bir rol oynamıştır. DP'nin iktidar partisi olduğu dönemde üçüncü büyük parti olan Millet Partisi'nin (MP) bizzat DP tarafından "dini politikaya alet ettiği", "halkın dini duygularını sömürdüğü" ve "rejimi tehdit ettiği" vb. gerekçelerle suçlanarak (Sencer, 1974: 240-1) kapatılmasına rağmen, DP'nin 1949'da toplanan İkinci Büyük Kurultayı'nda, Genel Başkan Celal Bayar "laiklik ve dine hürmet esaslarını birleştirmiş, Türk milletinin Müslüman olduğunu, Müslüman olarak Allah'ına kavuşacağını" belirtmiştir (Tunaya, 1998: 22).

5 Türkiye'de sermaye birikimi ve kapitalist gelişme açısından 1950'lilerin ikinci yarısından itibaren ağırlıklı tarım ve ticaret sermayesinin birikimine dayalı bir yapıdan, iç pazara yönelik sanayi sermayesi birikimine dayalı bir yapıya geçiş yaşanmıştır. 1950-1960 döneminin sınıf kompozisyonu ve iktidardaki konumlanışları, iktidar bloku ve hegemonya bağlamında çözümleyen Ahmet Öncü'ye göre, Türkiye'de, egemen sınıf içindeki dengeler II. Dünya Savaşı'nın başlarından itibaren değişmeye başlamış, süreç içinde bürokratik ve askeri elit devlet içindeki hegemonyacı bloktan dışlanmış. Bu süreçte iktidar bloku içinde ticaret ve yeni oluşum aşamasındaki sanayi burjuvazileri ile toprak sahibi sınıf ve kırsalın ileri gelenleri yer alırken, Demokrat Parti'nin (DP) doğuşu ise hegemonyacı bloktan bu önemli değişimin siyasal karşılığı olmuştur. Ancak, 1950'lerde hızla gelişip, serpilerek sanayi burjuvazisinin ilerleyen süreçte DP içindeki karar mekanizmasından uzak tutulması sanayi burjuvazisini yeni arayışlara itmiştir. 1950'li yılların ortalarında DP içinde sınıf temelinde yaşanan bölünme sanayi burjuvazisinin hegemonyasını yeniden tesis etme yolunda verdiği mücadelenin bir sonucudur. Bu mücadelenin başarısızlığı uğramasıyla sanayi burjuvazisi devletteki hegemonyacı bloktan ayrılmış, DP iktidarı toprak sahibi sınıf ile kırsalın ileri gelenlerinin direktiflerine bağımlı hale gelince ordu, yükselmekte olan sanayi burjuvazisinden yana tavır almış ve siyasal koşulların da etkisiyle 1960'lı yılların başında DP'yi bir askeri darbe ile devirmiştir. DP'nin hegemonyacı diskuru içinde, din önemli bir yer edinmiştir (Öncü, 2003).

1950’de DP’nin oldukça güçlü bir halk desteğiyle iktidara gelmesinde toplumdaki dinsel kaygı ve beklentilerin etkili olduğuna değinen Subaşı’ya göre, CHP ve DP için dinin meşru sahası ibadet ve kültürel hayatla sınırlıdır. Ancak dine taviz verme konusunda DP, CHP’ye oranla daha istekli olmuştur (2005: 226). Başbakan Adnan Menderes, TBMM’ye sunduğu ilk hükümet programında Atatürk devrimlerini, halkın gösterdiği tepkiye göre “tutanlar” ve “tutmayanlar” olarak iki guruba ayırmış, yeni hükümetin tutmayan devrimler üzerinde ısrarlı olmayacağını belirtmiştir. Bu kapsamda DP hükümetinin “yaptığı işlerin başında Ezan’ın Türkçeleştirilmesinden vazgeçilip tekrar Arapça okunması, Eyüp Sultan türbesinin açılması, imam hatip okullarının kurulması gibi girişimler” (Şaylan, 1992: 94-95) yer almıştır. DP iktidarı döneminde devleti dinden arındırmak, laikliği gerçek temellere oturtmak yerine imam hatip okulları daha da yaygınlaştırılmış, tarikatlarla yakın ilişkiler kurmuştur. 1950’lerde etkinliklerini arttıran tarikatların ‘Tek Parti dönemine ve CHP’ye karşı tepkilerini Demokrat Parti oya tahvil’ etmiştir. Benzer bir tutum AP içinde geçerli olmuştur. Çalmuk (2005: 560) bu durumu şu sözlerle ifade eder:

Adalet Partisi de, tarikatların ve cemaatlerin anti-komünizm temelinde verdiği desteği kendisi için reel politik bir güce dönüştürmekte zorluk çekmedi. Bu dönemde askerlerin de tehdit algısında komünizmin öne çıkması, devletin İslami camiaya hatta tarikatlara destek vermesini mümkün kıldı.

Türkiye’de seküler anlayış ve kültürün geliştirilememesi, dinin siyasi olarak üreyen anlam dünyasının önemli bir kaynağı haline dönüşmesinde önemli bir etken olmuştur.⁶ Kimi zaman CHP’nin laiklik anlayışının dinsizliğe ve komünist ideolojiye hizmet ettiğini iddia eden DP ise söylem ve uygulamalarıyla, tarikatların siyaset üzerindeki etkisini kolaylaştırdı (Tunaya, 1998: 22-23). Laiklikten yana olduklarını ancak laikliğin yanlış uygulandığını ileri sürerek geniş kitlelerin desteğini arkasına alabilen bir parti olarak DP, CHP’nin ‘yanlış’ uygulamalarına karşı din ve vicdan özgürlüğünden yana olduğunu savundu. DP’nin din ve vicdan özgürlüğü anlayışı, CHP’deki gibi Sünni İslam dışındaki kesimlerin varlığını yok sayma üzerine kuruluydu. DP, iktidarı boyunca ‘kitlelerin dini hassasiyetlerini’ düşünerek oy toplama, CHP’nin yolundan yürüyerek de olası sosyalist etkiler ve komünist ideolojiye karşı toplumsal kontrol mekanizması olarak dini kullanma konularında daha atak bir siyasi tutum ve uygulama içinde oldu.

DP’nin din konusundaki anlayış ve yaklaşımları onun mirasını devralan AP için de geçerliydi. Ancak, “İslamcı akımlar 1970 yılına kadar önce Demokrat Parti’yi

6 Siyasal İslam’ın gelişmesinde dini kurumsallaşmanın rolü hakkında Mardin, Yücekök’ten yararlanarak şu vurguyu yapmaktadır: “Yücekök’ün ilginç bulgularından biri, dini kültürü desteklemek için kurulan -Diyaret İşleri Bakanlığı’nın uygun gördüğü Kur’an kursları ve cami yaptırma dernekleri gibi- gönüllü derneklerin, Türkiye’nin birçok yerinde dini canlanmanın temelini oluşturmuş olmasıdır. Bu derneklerin sayısı 1951’de 237 iken 1967’de 510’a yükselmiştir ve bunlar nüfusu giderek artan küçük taşra şehirlerinde kök salmışlardır. Yücekök, bunun doğrudan doğruya demografik istatistiklerle ilgili olduğuna işaret etmemekle beraber; dinin büyük sermaye tarafından sömürülen ve ayak uyduramadığı bir topluma yabancılaşan küçük tacir, esnaf ve küçük çiftçiler tarafından silah olarak kullanıldığını ileri sürmektedir” (Mardin, 2010: 137-8).

sonra da onun devamı sayılan Adalet Partisi'ni desteklemişlerken" (Şaylan, 1992: 100), DP döneminden farklı olarak AP'nin kurulduğu ve iktidar olduğu dönemde Türkiye'de siyasal İslam belirgin olarak yükselişe geçti ve tarikatlar siyaset sahnesinde daha açık bir şekilde yer aldı. Şaylan'ın da belirttiği gibi İslamcıların 1950 yılından beri siyasi yelpazenin sağındaki en büyük partiyi desteklemelerini "devlete karşı bir koruma önlemi" olarak görmek mümkündür. Bununla birlikte koşulların oluştuğunu düşünen İslamcı hareketlerin önemli bir kısmı doğrudan kendilerini ifade edebildikleri bağımsız platformlara yöneldiler. 1970'de bunlar içinde sıyrılarak güçlü bir harekete dönüşen Erbakan'ın önderliğini yaptığı MNP-MSP oldu.

Milli Görüş Hareketi'nin Oluşumu ve Tarikatlar

1970'lerden beri varlığını sürdüren ve bir İslami hareket olarak kabul edilen Milli Görüş, kurucusu ve ölümüne değin etkisi ve önemi azalmayan liderinin⁷ adıyla "Necmettin Erbakan Hareketi" olarak da anılmaktadır. Milli Görüş'ün ilk siyasal platformu olan MNP, büyük çoğunluğu DP-AP geleneği içinden koparak gelen kişiler tarafından 26 Ocak 1970'te kuruldu.⁸ Partinin gerek kuruluş gerekse örgütlenme sürecinde Nakşibendi tarikatının belirgin bir rolü olmakla birlikte Nurcu ve Kadiri tarikatlarının da katkısı olmuştur. Hareketin lideri olarak Erbakan, özellikle de Nakşibendi Şeyhi Mehmet Zahid Kotku'dan icazet almıştır (Çakır, 1994: 19-21). Türkiye'de sermaye birikiminin geldiği aşama ve kapitalist yeniden üretim sürecinde MNP ve MSP'yi, sosyal yapıdaki değişimin kültürel yeniden üretimle birlikte siyasal alandaki karşılığı olarak görmek mümkündür. Bu açıdan siyasal İslam ile toplumsal yapılar (sosyokültürel, iktisadi ve siyasal) arasında konumlanmış oluşumlar olarak tarikatların önemli bir rolü olmuştur. MNP-MSP kurucularının ortak özelliklerinden birisi "dindar" kimlikleri ve sahip oldukları

7 84 yaşında geleneğinin devamcısı olan Saadet Partisi'nde yeniden Genel Başkanlık koltuğuna oturan ve 27.02.2011 günün ölene kadar Genel Başkanlığı sürdüren Erbakan, Milli Görüş'ten ayrılanları "çocuklarım" ve "öğrencilerim" diye değerlendirmektedir. Milli Görüş'ün Sultan Fatih'in, Kanuni'nin inancından geldiğini, onların "ne sağcı ne de solcu" olduğunu ve Milli Görüş'ün 1011'deki tarifi ne ise 2011'deki tarifinin de aynı kaldığını söyleyen Erbakan, AKP'lilere atfen ise şunları kaydediyor: "Dışarıda Milli Görüş gömleğini çıkarttık diyenler bana gelip sizin yolunuzdan sapmadık derler. Püf desek hepsi Saadet Partisine gelirler" (Başaran, 2011).

8 1967'de, Süleyman Demirel liderliğindeki AP içinde dini motifleri ağır basan bazı milletvekilleri yeni bir arayış içine girdi. Kahramanmaraş Senatörü A. Tevfik Paksu, Adana Milletvekili Hasan Aksay ve Rize Milletvekili A. Hikmet Güner'in çalışmalarına o tarihte Odalar Birliği Sanayi Dairesi Başkanı olan Prof. Necmettin Erbakan da dahil oldu. "Bağımsızlar hareketi" olarak anılan bu girişimin önde gelenleri parti olarak kuruluş tamamlanmayınca, 1969 seçimlerine kimisi sağ partilerden kimisi de bağımsız aday olarak katılma kararı aldı. Boşalan milletvekilliği için yapılan 2 Haziran 1968 seçimlerinde AP'nin Konya milletvekili adayı olma talebi reddedilen Erbakan, Ekim 1969'da yapılacak genel seçimlerde yeniden AP'den aday olmak istedi ancak, AP tarafından ikinci kez reddedilince bu kez Konya bağımsız milletvekili adayı olarak seçimlere katıldı. Kendilerinin "milli", diğer siyasi partilerin ise "taklitçi" olmaları nedeniyle "gayri milli" olduğunu iddia eden Milli Görüş platformunun fikirlerinin ilk dillendirildiği süreç bu dönemdeki seçim çalışmaları olmuştur. Seçimlerin ardından bağımsız adaylar içinden sadece Erbakan, büyük oranda Konyalı tüccarlar ve büyük esnafının desteğiyle Konya milletvekili olarak Meclis'e girebildi. 26 Ocak 1970'de 18 kişi tarafından MNP'nin kurulmasıyla AP'den ayrılan 2 milletvekili de partiye katıldı. Çakır, bu hareketin Milli Görüş adını almasının, Erbakan tarafından Avrupa'daki göçmen işçiler arasında faaliyet yürütmek için kurulan derneklerin Milli Görüş adını taşımasından ve bunların çatı örgütlenmesinin de "Avrupa Milli Görüş Teşkilatları (AGMT)" adıyla kurulmuş olmasından kaynaklandığını belirtir. Yasal bir siyasi parti etrafında örgütlenmeyi temel alan Milli Görüş Hareketi'nin bu anlamda ilk yasal platformu MNP olmuştur. Ardından MSP, RP, FP ve SP ile bu çizgi günümüze kadar devam etmiştir (Çakır, 1994: 19-21; 2005: 544).

tarikât bağlantılarıdır. Tarikatlar 1940'ların sonlarından itibaren yeniden etkinlik kazanmış, Milli Görüş ve MNP-MSP şahsında İslam'ın bağımsız siyasal bir platforma kavuşmasında önemli bir rol üstlenmiştir.

1950'lerde etkinliğini arttırmış olan önemli bir tarikat Nurculardır.⁹ Mardin'e (2010: 100-1) göre, Said-i Nursi'nin mecazi, manidar ve kinayeli mektupları, Jön Türkler zamanında ortaya çıkmış olan bu dini liderin gücünü Türkiye çapına yaymıştır. 1961 yılında ölümünden sonra etkisi geniş bir taraftar kitlesi arasında yaşamaya devam eden Said-i Nursi, bilimsel bilginin Tanrı'nın insanoğluna armağanı olduğunu ve bundan dolayı modern teknolojinin esiri olmak değil, onu kullanmak gerektiğini vurgulamıştır. Nursi'nin bilimi "binilmesi gereken küheylan" ve ilerlemeyi izlenmesi gereken "bir tren katarı" sayan düşünceleri, öğretilerini pek çok kişi için çekici kılmıştır. Bu çekiciliğe kapılanlar, özellikle esnaf ve sanatkârlar ile yükselmekte olan iş adamlarını da içine alan orta sınıflardan gelmektedir. Türkiye'nin siyasal hayatında önemli yer edinen Nurcular, 1970'li yıllarda MSP ile ittifak yapmış, sonrasında AP'yi desteklemiştir (Mardin, 2010: 141).

Geleneksel ve Sünni tarikatlardan biri olarak 1950'lerden sonra faaliyetlerini arttıran Nakşibendilik ise, MSP'nin oluşumunda doğrudan etkisi olan bir tarikattır.¹⁰ Erbakan tarafından da dile getirildiği gibi MSP ile Nakşibendilik arasında oldukça yakın bağlantılar olmuştur.¹¹ Milli Görüş'ün oluşumunda Nakşibendî tarikatının şeyhi Mehmet Zahid Kotku hareketin fikri önderlerinden birisi olarak anılırken Erbakan, hareketin siyasal lideri olmuştur. Erbakan'ın üniversite yıllarında katılmış olduğu Nakşibendî tarikatına bağlı Gümüşhaneli Dergahı'nın şeyhi olan Mehmet Zahid Kotku, 1956'da kurulan Gümüş Motor'un hissedarları arasındadır. Hissedar-

9 Tarikatın lideri İttihadı Muhammedi Fırkası'nın kurucularından olan Bediüzzaman Said-i Kürdî'dir. Tunaya, Nur tarikatının DP iktidarı ile yakın bağlarına işaret etmektedir: "Hükümet erkânı, Emirdağ ilçesinde Üstad ile buluşmuşlar, devrin Başbakanı Menderes 19 Ekim 1958'de aynı ilçeyi ziyaret ettiği zaman, Nurcular kendisini minaresinde Hilafet ve Saltanatı temsil eden iki tuğralı yeşil bayrağı açarak karşılamışlardır. Daha sonra, Said-i Nursi memleket içinde seyahatlere çıkarılmıştır" (Tunaya, 1998: 59-60). Komünizm ve masonluk düşmanı bir karakter taşıyan, talebelerinin altıyüz bini aştığı söylenen Tarikat'ın taraftarları için, Said-i Nursi'ye ait Risale-i Nur bir üniversite olarak kabul edilmiş, Tarikat'ın gayesi ise "imani kurtarmak, kalplere ilahi irfanı yerleştirmek" ve "katiyen siyasetle uğraşmamaktan ibaret" olarak belirtilmiştir. Nurcuların liderinin siyasi hayat içinde gayet hareketli bir rol oynadığına dikkat çeken Tunaya, genel hatlarıyla Tarikat'ı şeriat yanlısı, İslam'da reformlara karşı ve laik rejime muhalif olarak tarif etmektedir (1998: 60-66).

10 Nakşibendiliğin sosyal ve iktisadi yapıya eklemlenişlerine dair bir örnek olarak Karadeniz Ereğli yöresinde Türkiye'de dinselilik üzerine yaptığı bir çalışmada Vergin, Nakşibendî Tarikatı'nın da Şeriat yanlısı olmakla birlikte ekonomik gelişmeden ve sanayileşmeden yana olmak yönündeki tutumuyla birçok tarikattan farklılaştığına dikkat çeker. Türk tarikatlarının ve Ereğli'de yayılan Nakşibendiliğin asıl fikriyatının en berrak ve belirgin şekliyle MSP'nin kuruluşunda görülebileceğini söyleyen Vergin'e göre, "Türkiye'nin Batıcı dönüşümlerinden etkilenen Ereğli köylüleri ve daha nice başka gruplar Batı maddeciliğinin gittikçe artan varlığına karşı geleneksel değerlerin canlılığını bir sembolü olarak ortaya çıkan tarikatlar çerçevesinde birleşme yoluna gitmişlerdir" (1985: 26-8). 1960'da Ereğli'de kurulan demir çelik tesisi çevresindeki dört köyde yapılan bu çalışma Mardin'e göre, "Nakşibendilik bağının, dini ve ekonomik hayatın yeni bir sentezini oluşturacak tarzda nasıl işlediğini" göstermektedir. Ülke çapında "Nakşibendî tarikatının muhtemel nüfuzuna, Türk zanaatkar gruplarının İslami etkileri de eklendiğinde" MSP'nin yapısal özelliklerini ortaya çıkarmaktadır (2010: 104). Böylece Cumhuriyet'in hazırladığı ekonomik koşullara ayak uyduran, bu koşulların sunduğu olanaklardan faydalanan İslami çevreler MSP ile siyasal bir mevzi elde etmişlerdir: "Birlik olmalarından ve faaliyetlerinin yurt dışında olmasından dolayı güçlenmiş olan esnaf ve tarikatlar bu vasıtalarla iyice faydalandı ve sosyal sahnede yenilenmiş bir güçle ortaya çıktılar. Bu güçler neticede devlet örgütünü de ele geçirmeye çalışacaklardır" (Mardin, 2010: 108-9).

11 Bu konuda bkz. Çakır (1990).

larının büyük bir kısmının dergâhın üyesi olduğu bu fabrikada Erbakan, hissedarlığın dışında müdürlük de yapmıştır. Gümüş Motor'daki konumundan hareketle Türkiye Odalar ve Borsalar Birliği (TOBB) içindeki faaliyetlerine 1966'da başlayan Erbakan'ın buradaki ilk görevi Sanayi Dairesi Başkanlığı, ikinci görevi genel sekreterlik olmuş ve daha sonra yönetim kurulu üyeliği yaptıktan sonra, 1969'da daha çok Anadolu tüccarları, küçük ve orta çaptaki iş adamlarının desteğiyle genel başkanlığa seçilmiştir. Fakat, kentli büyük sermayenin temsilcileri olarak İzmir ve İstanbul Ticaret Odaları'nın itirazları üzerine AP hükümetinin Ticaret Bakanı, Erbakan'ı başkan olarak tanımamış ve 6 ay içinde görevden almıştır. Erbakan'ın TOBB Başkanlığı'na seçilmesi sonrasında görevden alınması, Türkiye sermayesinin çelişkilerini kamuoyu önünde görünür kılması, kamuoyu önünde açıkça kapışması olarak değerlendirilmiştir (Akın, 2000: 11-27; Özdalga, 2006: 105-9; Çakır, 1994:19).

Kapitalist gelişme sonucunda sosyo-ekonomik yapıda yaşanan değişim din unsuruyla birlikte Milli Görüş Hareketinin etki alanını genişletmiştir. Erbakan önderliğinde MSP modern dünyaya meydan okuyan "İslam" referanslı söylemleri, kapitalist üretim ilişkilerinin çelişkilerinden kaynaklanan toplumsal sorunlar ve yabancılaşma ortamında geniş bir kitlenin desteğini alan siyasal bir güce dönüştürmüştür.

Milli Görüş Hareketi: 1960-1980

Türkiye kapitalizmi açısından 1960-1980 arası dönem II. Dünya Savaşı sonrasındaki toplumsal ve siyasal yapıda önemli değişimlerin yaşandığı yeni bir evreyi temsil etmektedir. Kapitalist üretim ilişkileri ve ithal ikameci politikalarla içe dönük sermaye birikiminin şekillendirdiği bu süreç, sınıf-içi ve sınıflar-arası kompozisyonun hızla değişime uğradığı bir dönemdir.¹² Sanayileşmenin hız kazandığı bu dönemde, yeni toplumsal ve siyasal yapı/oluşum ve dinamikler açığa çıkmış, kapitalist birikime özgü toplumsal-sınıfsal çelişkiler artmış, sınıf içi ve sınıflar arası çatışmalar yoğun olarak yaşanmıştır. Milli Görüş Hareketinin siyasal alanda MNP ve ardından MSP ile yer aldığı bu dönemde sosyo-ekonomik alanda tarımsal üretimin egemen olduğu bir yapıdan sanayi kapitalizminin egemen olduğu bir yapıya doğru hızlı bir dönüşüm yaşanmıştır.¹³ Uluslararası sermaye ile ülke içinde gelişen

12 Süreç boyunca kâr ve birikim olanaklarını arttıran sermaye grupları holdingleşerek tekel gücüne erişmiştir. Bu yönüyle Türkiye Metal Sanayicileri Sendikası (MESS) 1959 tarihinde, Türkiye İşveren Sendikaları Konfederasyonu (TİSK) 1962 yılında, Türkiye Sanayici ve İşadamları Derneği (TÜSİAD) ise 1970'te kurulmuş ve sermayenin üst örgütleri olarak bu süreçte gerek ekonomide gerek devletin politikaları üzerinde etkin bir güç olmuşlardır. Türkiye işçi sınıfı da 1960'lardan itibaren sayı olarak hızla büyürken, işyeri, bölge ve sektör düzeylerinde ekonomik ve siyasal örgütlenme eşliğinde sürece damgasını vuran önemli bir dinamik olmuştur. İşçi sınıfının bu süreçteki nitelik olarak gelişimini gösteren artan mücadele etkinliği emek-sermaye ilişkisinin Türkiye'de açığa çıkış tarzını ifade etmiştir. "1973 yılında 2.658.400 işçi sendikali iken bu sayı 1977 yılında 3.807.600 olmuştur. Grevlerin sayısında da bu yıllarda önemli bir artış gerçekleşiyor, 1963 yılında Türkiye'de sadece 7 grev gerçekleşirken, bu sayı içe yönelik sermaye birikiminin krize girdiği 1980 yılında 227'ye ulaşmıştır" (Ercan, 2002: 64). İşçilerin mücadele eğilimi reel ücretlere de yansımıştır. 1975 yılı 100 alındığında 1977 yılında ücretler 204,6'ya yükselmiştir (Ercan, 2002: 65). Örgütlenmiş işçi sınıfının mücadelesi parlamentoya da yansımıştır. 13 Şubat 1961'de bir grup sendikacı tarafından kurulan, 1965 seçimlerine Mehmet Ali Aybar'ın başkanlığında 54 ilde katılan Türkiye İşçi Partisi (TİP) 276.101 (geçerli oyların yaklaşık % 3'ü) 15 milletvekilliği kazanmıştır (Özdemir, 1997: 221-2).

13 Türkiye'de sermaye birikimine dair bkz. Ercan (2002), Öztürk (2008).

üretken sermaye arasındaki ittifakın gerçekleşmesinde ve sermayenin “ulusal” bir pazar içinde para ve ticaretin yanı sıra üretken işlev kazanmasında elbette ki, devlet de önemli roller üstlenmiştir. Bu açıdan 27 Mayıs 1960 askeri darbesi, devleti sermaye birikimine uygun bir konuma çekerek, sanayileşme sürecini bütünlüklü bir politika haline getirerek hızlandırmıştır.

Bahsettiğimiz dönem açısından MNP ve MSP’ye dair yapılan çalışmalarda yeterli veriler olmamakla beraber yapılan değerlendirmelerin çoğunda varılan yargı, bu partilerin tekelleşme sürecinden zarar gören sermaye kesimlerinin bir sözcüsü olduğu yönündedir (Özdemir, 1997; Keyder, 2005; Mardin, 2010). Erbakan’ın temsil ettiği toplumsal tabakalarla büyük sermaye arasındaki çıkar çatışmasını görünür kılan en önemli olgu ise, Erbakan’ın söylemleri ve TOBB içinde yaşadığı deneyim olmuştur. Nitekim, MNP’nin görüşünü öz olarak “Müslüman Türkiye” şeklinde kavramlaştıran Özdemir’e göre, 1960’ların sonunda Ticaret ve Sanayi Odaları Birliği’ndeki anlaşmazlıklar yüzünden İstanbul ve İzmir’deki büyük iş çevrelerine karşı Anadolu’nun küçük ve orta büyüklükteki işyeri sahiplerini temsil eden kesimler ayrı siyasi partide birleşme gereğini duymuş ve bunun sonucunda 26 Ocak 1970’te Milli Nizam Partisi (MNP) kurulmuştur (1997: 225). Kapitalist üretim ilişkileri içinde daha iyi bir konum edinmek isteyen mülk sahibi toplumsal kesimlerle, kapitalist sömürü koşulları içinde mülksüzleşen, yoksullaşan toplumsal kesimleri dini söylemlerle aynı pota altında toplayarak taraftar sağlayan MNP, bu niteliğiyle 1970’ten 1980’e kadar kurulan “sağ” ve “sol” iktidarların değişmez ortağı olmuştur. MNP’nin iktisadi ideolojisi ise, “Türkiye’nin kalkınmasını Batılı ‘kapitalist-Hıristiyan’ çevrelerin engellemiş oldukları ve Türkiye’nin geri kalmışlıktan kurtulması için fedakârlık yapması gerektiği öncülüne” dayanmıştır (Mardin, 2010: 134). Böylesi bir ideolojiden hareketle “1970’lerde MNP, büyük sanayi sermayesini *Batı-Yahudi-Mason* ittifakıyla özdeşleştirirken, sermaye birikimini coğrafi olarak yaymak için kasabalardaki küçük iş adamlarının yararına devlet güdümünde bir sanayileşmeyi savunmuştur” (Keyder, 2005: 287-8).

Türkiye’deki İslamcı hareketleri araştıran gazeteci Ruşen Çakır, MNP’yi oluşturan toplumsal katmanları üç başlık altında toplamaktadır: “1) Taşra kökenli dindar ailelerden gelip Cumhuriyetin laik eğitim kurumlarından yetişmiş ve genellikle serbest meslekle iştigal eden yeni seçkinler; 2) Taşrada ticaret ve sanayiyle iştigal eden dindar girişimciler; 3) Hem taşra hem büyük kentlerde yaşayan dar gelirli Sünni dindarlar” (2005: 545). Kimi zaman birbirine zıt arayış ve beklenti içinde olan bu kesimlerin soyut bir ‘İslam kardeşliği’ motifi etrafında bir araya geldiklerine dikkat çeken Çakır, bu kesimler arasındaki kaynaşmanın dini konulara hâkim olan kadrolar ve birtakım İslami cemaat önderleri tarafından sağlandığını belirtmektedir (2005: 545).

1971 askeri darbesi sonucunda kapatılan MNP’nin yerine 11 Ekim 1972’de Milli Selamet Partisi (MSP) kurulmuştur. Erbakan’ın henüz yurtdışında olması nedeniyle partinin genel başkanlığına Süleyman Arif Emre getirilmiştir. 14 Ekim 1973 genel

seçimlerinin sonucunda MSP 1.265.771 oyla tüm oyların % 11.8'ini almış ve 48 milletvekili çıkarmıştır. MSP'nin kendi Türkiye ortalamasından yaklaşık % 10 oranında fazla oy aldığı iller; Adıyaman (% 22.1), Bingl (% 25.5), Çorum (% 21.7), Elazığ (% 27.8), Erzurum (% 29.5), Gümüşhane (% 24.9), Malatya (% 19.9), Maraş (% 26.7), Rize (% 21.9), Sivas % (25.7) ve Yozgat'tır (%21.5) (Sarıbay, 1985: 143-183). Mardin, MSP'nin desteğinin, gelir seviyesi ortanın altında olan bölgelerden, fakat aynı zamanda büyük şehirlerin kenar mahallelerinden geldiğini belirtmektedir (2010: 135).

Elimizdeki sınırlı veriler (Sarıbay, 1985) MSP'nin örgütlü işçi sınıfı ile büyük sermaye arasındaki tabakalar içinde konumlandığını göstermektedir. Bu tabakalar arasında özellikle sanayiciler, mühendisler, esnaf ve din adamları dikkat çekmektedir. MSP'nin 1973 seçimlerinde milletvekili adaylarının en büyük oranını memurlar (% 30.9) oluşturmaktadır. Onu % 17.8 oranıyla tüccarlar, % 14.7 oranıyla emekliler ve % 12.0 oranıyla da serbest meslek sahipleri izlemektedir. MSP yandaşlarını en çok etkileyen partinin en önemli üç niteliği ise; dine saygılı oluşu (%88.9), milliyetçi oluşu (% 3.7) ve kişi hak ve özgürlüklerini savunması (% 3.7) şeklinde ifade edilmiştir. Ankara'nın çeşitli ilçelerinde MSP, Milliyetçi Hareket Partisi (MHP) ve DP'yi Türk siyasal yelpazesinin sağ kanadını oluşturan partiler olarak bir arada ele alan araştırma sonuçlarına göre, 1975'te her üç partiye oy vereceklerini söyleyen seçmenler arasında ev kadınları ilk sırayı almaktadır. MSP'ye eğilimli olanlar arasında ikinci sırada % 18.5 oranıyla sanayi işçileri, üçüncü sırada % 11.1 oranıyla esnaf ve sanatkarlar gelmektedir. "Orta hallilik" izgisinde en çok seçmen ailesinin bulunduğu parti % 46.4 oranıyla MHP; ondan sonraki sırada % 25.9 oranıyla MSP gelmiştir. Hürriyet Gazetesi ve Teknik Danışmanlar Topluluğu Anonim şirketi (DATOTEK)'nin yaptığı araştırmanın sonuçlarına göre MSP, % 14.3 ile sanayicilerin; % 6.2 oranıyla memurların, % 5.9 oranında köylülerin; % 5.4 oranında esnafın; % 5.1 oranında işçinin; % 4.0 oranında tüccarın ve % 2.9 oranında ise ağanın partisi olarak görülmektedir. Orta Anadolu'da seçilen "orta" büyüklükteki bir kentin seçilen mahallelerinde yapılan bir araştırmanın sonuçlarına göre ise; memurların yoğun olduğu mahallelerde AP ve MSP oyları düşük, CHP oyları yüksektir. Esnaf ve sanatkârlar söz konusu olduğunda ise, tam tersi ilişkilerin ortaya çıktığı görülmektedir. Yani, esnaf ve sanatkr yüzdesinin yüksek olduğu mahallelerde MSP ve AP oyları yüksek, CHP oyları düşüktür. 1977 seçimlerine ilişkin milletvekili aday adaylarının partilere göre meslek dağılımını gösteren başka bir çalışmada ise en çok sanayici aday % 32.6 ile DP iken onu % 18.4 ile MSP takip etmiştir. En çok din adamı adayı % 57.4 ile MSP içinde görünmektedir. En çok mühendis adayı % 28.1 ile MSP'de iken, iktisatçı adaylar %18.8 ile AP, % 17.6 CHP, % 17.0 ile MSP'de görünmektedir (Sarıbay, 1985: 183-187).

1960 sonrasında ithal ikameci birikim rejimiyle AP iktidarında somutlaşan büyük kent ve endüstri burjuvazisinin egemenliği, tekelleşmeye bağlı olarak süreç içinde burjuvazinin çeşitli kesimleri arasında çelişkileri arttırmıştır. 1960'ların ortalarından itibaren hızla büyük sermayenin hizmetine giren küçük üreticilik,

“tekelci sermayenin baskısı altında bunalmaya başlamıştır. Özellikle küçük kent ve kasaba işletmeleri, AP iktidarının büyük sermayeye sunduğu her türlü koruma, destekleme ve özendirme tedbirlerinden yoksun kalarak gittikçe mülksüzleşme tehlikesiyle karşılaşmış, bunun sonunda doğrudan doğruya iktidara aday olmak üzere ilk kez Milli Nizam Partisi adıyla politika sahnesine çıkmıştır” (Sencer, 1974: 412). Eski ve küçük firmalar arasında fesih ve tasfiye eğiliminin 1970'lere doğru arttığı görülürken, sayıca az fakat sermayece daha güçlü şirketlerin kuruluşu 1970'lerin belirgin özelliği olmuştur. Bir başka ifadeyle, tekelleşme süreci küçük işletmeleri iflasa sürüklemiştir. 1969'da iflasa sürüklenen sermayelerdeki artış % 62.5 oranına ulaşmış ve konkordato isteğinde bulunan firmaların sayısı da % 20 artmıştır. Bu ise büyük sermayenin küçükleri yok etme ya da kendi içine çekmeye yönelik gelişmelerin önemli bir kanıtıdır (Sarıbay, 1985: 95-96).¹⁴ Erbakan'ın büyük sermaye kesimlerine atfen “Batı işbirlikçisi, mason, Yahudi yanlısı bir avuç sermayedar Türkiye'yi sömürmektedir” şeklindeki söylemi tekelleşme sürecinde zarar gören ya da düşük kazançlarla yetinmek durumunda kalan bu kesimlere yönelik bir anlam taşımıştır. Bu söylemler bahsettiğimiz küçük mülk sahibi kesimleri harekete geçirme, “kaybeden” ama “kazanmak isteyenleri” Milli Görüş çatısı altında toplamaya yönelik önemli bir işlev görmüş ve MNP'nin programına da yansımıştır. MNP programında partinin “mülkiyet hakkına saygılı ve helâl kazancın destekleyicisi” ve “özel teşebbüsü geliştirmek amacıyla” olduğu, işbirlikçi ve çıkarıcı zümrelere imkân tanınmayacağı, ticari ahlâkı korumak için gerekli tedbirlerin alınacağı, “aracılığın ve kökü dışarıda ideolojilerin” hizmetindeki ticari faaliyetin önleneyeceği, devlet kredilerinin yurt çapında adil şekilde dağıtılacağı vurgulanmıştır (Özdemir, 1997: 225).

Sanayi üretiminin artmasının hızlandırdığı kapitalist gelişmeye bağlı olarak sınıflar arası ve sınıf içi farklılaşma, çelişki ve çatışmaların arttığı bir ortamda, dinin toplum üzerindeki yabancılaştırıcı ve bireyler üzerindeki yatıştırıcı etkisine daha da fazla ihtiyaç duyulmuştur. Bu kapsamda 12 Mart 1971 askeri darbesi sermaye

14 Büyük sermayenin küçük ve orta ölçekte üretim yapan işletmelerden artı-değer aktarımını sağlayan önemli bir unsur ise kapitalizmin pazar, fiyat ve rekabet mekanizmasıdır. Bu açıdan 1980 öncesinde küçük ve orta ölçekte üretim yapan işletmeleri, kökenleri itibarıyla varlığını 1960'lardaki iktisadi büyümeye borçlu olan birinci grup ve Anadolu'daki küçük şehirlerde mahalli talebi karşılayan geleneksel sanayilerin oluşturduğu ikinci grup şeklinde ayırt eden Keyder, sanayi merkezlerinin çevresinde toplanan birinci grupta yeni müteşebbisler ve yeni şehirleşen işçilerin çalıştığını belirtir. İkinci grup sanayiler, kolay ithal ikamesi fırsatlarından yararlanan küçük kapitalistler tarafından kurulduğundan modern sektör büyüdükçe piyasadan silinmeye mahkûm oldular. Varlığını şehir ekonomisinin hızla dönüşmesine borçlu olan birinci kategoridekiler ise, büyük sanayicilerin hedef aldığı şehir pazarlarını tamamlayıcı pazarlara girdikleri için sayıca artış kaydettiler ve İslami sermayenin büyüyen kesimini oluşturdular. Toplumsal yapıdaki yerleri itibarıyla önemli benzerlikler gösteren her iki grupta da işçiler ağır bir şekilde sömürülmüş, genellikle sigortasız ve asgari ücretin altında çalıştırılmıştır. Çıraklık kurumu yoluyla çocuk emeği yaygın bir biçimde kullanılmış, ilkel ve keyfi çalışma şartları altında ücretler örgütlü sektöre göre çok düşük olmuştur. Bu grupların bulundukları alt-sektöre göre fiyat kırarak birbiriyle rekabet ettiklerini, kâr hadlerinin oldukça düşük olduğunu ve rekabet nedeniyle her an iflasa karşı karşıya kaldıklarını belirten Keyder'e göre, fiyat, pazar ve rekabet mekanizmaları kullanılarak küçük ölçekli işyerlerinde yaratılan toplumsal değer önemli bir kısmı daha ayrıcalıklı sektörlerle aktarılmıştır. “Küçük sanayi, ya modern sanayiyle doğrudan mübadele yoluyla ya da sanayi işçisinin satın aldığı ücret mallarını üreterek iktisadi sistemin yeniden üretim sürecine girdi. İşçilerden yüksek oranda artı değer çeken küçük sermayedarlar, bunu fiyat mekanizmasıyla büyük sermayedarlara terk ettiler” (2005: 238-240).

birikimine uygun ortam hazırlamak¹⁵ yönünde işlev görmekle kalmamış aynı zamanda siyasal İslam ve Türk milliyetçiliğinin önünü açmıştır. MNP'nin, 12 Mart 1971 askeri darbesinden sonra faaliyetlerinde dini ön plana alarak laikliğe aykırı davrandığı gerekçesiyle 20 Mayıs 1971'de kapatılmasına rağmen, Milli Görüş hareketi faaliyetlerine kısa bir süre içinde örgütlenerek MSP çatısı altında devam etmiştir. Kapatılan parti yöneticilerinin 5 yıl süreyle siyaset yapmasını yasaklayan madde TİP yöneticilerine uygulanmasına rağmen, MSP için uygulanmamıştır. Anayasa Mahkemesi MNP'yi kapatma kararı verince, Erbakan kendi deyimiyle "İsviçre'ye *hicret* etmiş"se de 12 Mart askeri darbesinin "Hava Kuvvetleri Komutanı Orgeneral Muhsin Batur ile Orgeneral Turgut Sunalp'ın İsviçre'ye giderek, Erbakan'ı Türkiye'ye dönüp parti kurması için her türlü güvenceyi verdikleri söylenmektedir" (Yalçın, 1999: 61). Erbakan'ın Türkiye'ye getirilişini generaller arasında gelişen, dini komünizme ve sola karşı dalgakıran olarak görme eğilimine bağlayan Çalışlar'ın belirttiği gibi, bu eğilim üzerinde ABD'nin "Yeşil Kuşak" projesinin önemli bir etkisi olmuştur. MSP'nin önde gelenlerinden Hasan Aksay'ın şu açıklaması bu ilişkiyi doğrular: "12 Mart'ta ordumuz yetişip durdurmasaydı, mevcut siyasilerin elinde millet ve memleketimiz karanlık bir uçuruma yuvarlanırdı" (Çalışlar, 1997: 43).

1970'li yıllarda ağırlıklı olarak küçük mülk sahiplerinin temsilcisi konumunda bulunan MHP ve MSP dönem boyunca kurulan koalisyon hükümetlerinin ortağı olmuştur.¹⁶ Bu dönemde, NATO, CIA, vd. birimlerle işbirliği halinde Türkiye devletinin legal ve illegal birimleri aracılığıyla, Ülkü Ocakları, Komünizmle Mücadele Dernekleri, Milli Türk Talebe Birliği (MTTB)¹⁷ vb. oluşumları kimi zaman açık

15 1970'lerin başında birikim sürecinin karşılaştığı kriz koşulları, büyük ölçekli üretim merkezlerinde reel ücretlerin görece yüksek oluşu, üniversitelerdeki gençlik hareketi ve işçi sınıfı mücadelesinin giderek gelişmesi, içe yönelik birikimin olanakları tükendikçe büyük sermayeyi işçi sınıfı üzerindeki baskıyı arttırmaya itmiştir. 12 Mart'ı "siyasi ve ekonomik istikrar için nöbet değişimi" şeklinde tanımlayan Özdemir, ABD ve NATO gibi dış çevreler ile sanayi ve ticaret burjuvazisi, büyük toprak sahipleri, ordu yüksek komuta konseyi ile AP, CHP ve bazı küçük partilerin böylesi bir çözüm formülü üzerine geçici bir uzlaşma sağladığını vurgulamaktadır (1997: 230). Gülaalp'in vurguladığı üzere, Ordu'nun "iktidarda kaldığı iki yıllık dönemde, önceki on yıl boyunca sürekli yükselmiş olan sanayideki ücretler reel bir düşüş gösterdi. Kaynakları büyük sermayeye aktarmanın diğer bazı mekanizmaları da, zararı en çok küçük köylünün çektiği, tarım destek fiyatlarındaki düşüşler ve krediler ile benzeri teşviklerin büyük sanayi sermayesini kayırcı bir şekilde dağıtılması oldu. Bu iki yıl boyunca tekelleşme süreci hız kazandı" (Gülaalp, 1993: 38).

16 Dinci ve milliyetçi hareketler arasındaki "ittifak" ortak yayın ve sokağa da yansımıştır. Örnek vermek gerekirse 1960 yılının sonlarına doğru yayınlanmaya başlanan Yeni İstiklal adlı İslamcı dergi dikkat çekmektedir. *Yeni İstiklal* sola karşı dinci ve milliyetçi kesimlerin görüş ve yaklaşımlarının ortak paydasının yansıdığı bir yayın görünümünü vermektedir. "Örneğin, Necip Fazıl Kısakürek, Mehmet Şevket Eygi, Nurettin Topçu gibi İslamcılar yanında Mümtaz Turhan, Nihal Atsız, Osman Yüksel Serdengeçti gibi laik ve katı derecede şoven milliyetçi görüşü temsil eden kişiler de derginin yazı heyetinde yer almaktadır. Bu dergi, Türkiye'de baş gösteren ve ivme kazanan toplumsal uyanma, sola açılmaya karşı, İslamcılar ile otoriter sağın bir araya geliş örneği olarak nitelenebilmektedir" (Şaylan, 1992: 100). Bu, 1960'ların ikinci yarısından itibaren yükselen devrimci sola karşı örgütlü bir biçimde verilen mücadele ittifakı olarak sokağa da yansımıştır. Örneğin Kanlı Pazar olayı "bu tür bir birlikteliğin ve işbirliğinin en belirgin, en açık örneklerinden biri sayılabilmektedir" (1992: 100). Bilindiği gibi, ABD emperyalizmi ve 6. Filo'ya karşı düzenlenen protesto eylemine, İslamcı ve milliyetçi güçler güvenlik güçlerinin gözleri önünde saldırmış ve saldırı sonucunda çok sayıda kişi yaralanmış ve iki eylemci hayatını kaybetmiştir.

17 2008 yılında dönemin AKP Hükümeti himayesinde yeniden kurulan ve İçişleri Bakanlığı tarafından "Milli" ve "Türk" sözcüklerini adında kullanmasına izin verilen MTTB, yayınladığı resmi tarihinde, "MTTB'nin ilk kuruluşunu İttihat ve Terakki iktidarı gerçekleştirdi. Osmanlı devletimizin batışının müsebbibi olan, dış destekli, dönme ve mason yönetimindeki İttihat Terakki, Pan-Türkist bir cereyan geliştirdi. Bu gayeyle kurdurduğu teşkilatlardan birisi de Milli Türk

kimi zaman örtük bir şekilde işçi hareketi ve devrimci mücadeleye karşı desteklediği ve kullandığı görüşü yaygın kabul görmektedir.¹⁸ 1980 öncesinde siyasal İslam ve MSP'nin, sistem ve devlet tarafından gördüğü desteğin diğer bir nedeninin, kapitalist sömürü sistemine karşı artan öfkenin radikal sola ve daha köktenci dini akımlara kaymasını önlemek kaygısı olduğunu söylemek mümkündür. MSP'nin girdiği ilk seçimlerin ardından kurulan her hükümetin ortağı konumunda olması bu yönde de bir anlam ifade etmektedir. Kapitalist yeniden üretimin koşullarını yaratmak açısından bireysel kapitalistlerin ötesinde sistemin genel çıkarlarını temsil eden bir kurum olarak devlet, geniş bir kitleyi MSP aracılığıyla sisteme bağlamış, onlar üzerinde kontrol ve denetim kurmaya çalışmıştır. Dolayısıyla Erbakan Hareketi ve bu bağlamda MNP-MSP'nin konumu ve pratik süreçte yerine getirmiş olduğu rol çalışma boyunca değinmeye çalıştığımız bütün bu faktörlerin eşanlı etkisiyle anlaşılır olmaktadır.

Milli Görüş Hareketinin Sembolik/Kültürel Dünyası

Milli Görüş'e anlam kazandıran değerler olarak 1970'lerde "maddi ve manevi kalkınma", 1980 sonrası RP döneminde "adil düzen", FP döneminde hem küresel düzeyde hem de Türkiye'de yayılıp egemen olmaya başlayan "insan hakları" ve "liberal demokrasi" tezleri öne çıkmıştır. Döneme uygun geliştirilen bu program ve politikaların maddi içeriği oldukça esnek bir özelliğe sahip olurken, manevi yön maddiyata göre daha "tutarlı" görünmektedir. Çünkü manevi içerik, 19. yüzyıldan beri İslamcı ideolojilerin varsaydığı "İslam'ın erdemleri" üzerine kurulmuştur. Başka bir ifade ile Milli Görüş düşüncesinde manevi kabul edilen yön, İslamcılık ideolojisinin tarih dışı varsayımlarını paylaşmıştır.

Osmanlı Devleti'nin çöküşünü dini hayattan kopuşa bağlayan ve Cumhuriyet'in Batılılaşma serüvenini 'körü körüne Batı taklitçiliği' olarak yorumlayan Erbakan, "dış politikadan güncel gelişmelere, sanayileşmeden eğitime kadar her olaya dine dayalı ve 'yerli' bir bakış açısı sağlama iddiasındadır" (Çalmuk, 2005: 554). Makine mühendisi olan Erbakan, sık sık şu çarpıcı sözleri tekrar etmiştir: "Batı teknolojisinin kaynağı 7. ile 14. yüzyıllar arasındaki Müslüman dünyada bulunabilir; dolayısıyla, bugün *biz* (yani Müslüman dünya) Batı'ya entelektüel mülkiyet haklarımızın bedelini ödeyecek olsaydık, *onlar* kesinlikle iflas ederlerdi" (Gülalp, 2003: 36). Batı teknolojisi ve kurumlarının aslen Müslüman kaynaklı olduğunu ve onları kabul

Talebe Birliği idi. 1916-1920 arasındaki bu ilk dönemde gençlik, siyasi çekişmelerde rol almıştır" deniyor (MTTB, 2011). AKP'yi kuranlarda dahil Milli Görüşçülerin içinde yer aldığı ve 1980'e kadar pek çok farkı görüşleri içerisinde barındıran bir öğrenci hareketi olan MTTB, bu dönemde ABD'nin 'Soğuk Savaş' politikalarının bir ürünü olan 'Komünizmle Mücadele' konseptine uygun hareket ediyordu (Evrensel, 2010).

18 ABD'nin "Yeşil Kuşak" projesi kapsamında Sovyetler Birliği'ne karşı köktenci İslami hareketleri ve rejimleri desteklemesine benzer şekilde Türkiye'de de büyük sermaye ve devletin İslami ve milliyetçi güçleri devrimci sola karşı kullandığı. 1980 sonrasında pek çok ülkücü ve İslamcı lider tarafından da itiraf edilmiştir. Örneğin, AKP'nin iki dönem devlet bakanlığını yapan eski ülkücü liderlerden Kürşat Tüzmen, bir asker cenazesinde kendisini protesto eden göstericilere yönelik yaptığı açıklamada "12 Eylül'de bizi kullananlar, şimdi şehit cenazelerinde gençleri öne sürüyor" ifadesini kullanmıştır (Sarı, 2010).

etmenin otantik kimliği bozmaması gerektiğini iddia eden “modernist İslamcılığın tipik bir örneği” olarak bu ifadelerde Doğu-Batı ekseninde, biz ve ötekiler şeklinde tarihe dogmatik bir yaklaşım söz konusudur. MNP’nin Kuruluş Beyannamesi’nde Osmanlı’ya dair şu tespitler yapılmaktadır:

Tarihsel en büyük millet olarak örnek medeniyetler kurmuş, insanlığa ışık tutmuş, dünyanın nizamını tanzim ve idare etmiş olan milletimiz (...) aynı zamanda maddi alanda da Batı’dan önde [idi]. İlim, fen, teknoloji, öğretimde ve eğitimde ileri [idi] ve bilhassa ahlaki üstünlüğümüz her sahadaki başarımızın temel taşını teşkil ediyordu... Milletimizi dıştan yenemeyen batıl güçler, uzun asırlar sonra onu içten yenme yoluna yöneldiler ve bu hususta zamanla büyük başarılar sağladılar. Milletimizi kendi öz benliğinden uzaklaştırma ve fitratında mevcut ahlak ve fazileti tatbikat sahasından kaldırmaya matuf maksatlı çalışmalar birkaç asırdan beri onu içten yıkmaya hususunda mühim merhaleler katetti. Tanzimat’la su yüzüne çıkan ve bilahare günden güne meşrutiyet kazanmaya başlayan kozmopolitlik ve gayri millilik hareketleri maddi ve manevi alanda gerilememize sebep olmuş ve Büyük İmparatorluğumuzu kısa zamanda çökertmeye ve yıkmaya kâfi gelmiştir. (Aktaran Sarıbay, 1985: 100)

Görüldüğü gibi burada tarihe ve topluma nesnel/objektif bir bakış yerine öznel/ subjektif bir yaklaşım hakimdir. Modernist ideolojinin geliştirmiş olduğu Doğu-Batı ekseninde bir tarih ve toplum tasavvuru ile Doğu ve Osmanlı alabildiğine yüceltilirken, Batı alabildiğine yerilmektedir. Osmanlı İmparatorluğu ve İslam emperyal geçmişine özlemi dile getiren bu sözlerle kapitalist gelişme sonucunda durumu kötüleşen geniş kitleler, tarihsel olarak biçimlenmiş anlam dünyaları ile teselli edilmek istendiği kadar, onların “kazanma arzusu”nun da harekete geçirilmesi amaçlanmaktadır. Milli Görüş’ün somut karşılığı 1970’lerde “maddi ve manevi kalkınma” projesi iken, 1980 sonrasında Türkiye’nin sosyal, siyasal ve iktisadi yapıdaki temel değişimlere uygun şekilde “adil düzen” olmuştur.

Cumhuriyetle birlikte başta CHP olmak üzere kapitalizm dışında toplumsal gelişme projeksiyonuna sahip olmayan çok sayıda siyasi partinin temel hedef ve sloganı olan kalkınma (Türkay, 2009), aynı şekilde ve burjuvazinin değişik kesimlerini temsil eden farklı uçlardaki partilerin de temel hedef ve sloganı olmuştur. 1970’lerde kalkınmayı kendine göre yorumlayarak savunan partilerden biri de MNP ve devamında MSP’dir. “Maddi ve manevi kalkınma” söylemini geliştirerek siyaset sahnesine giren Erbakan Hareketi, kalkınmanın maddi yönleri açısından merkezdeki partilere yaklaşırken, manevi yönünden onlardan farklılaşmıştır.

Maddi ve manevi kalkınma Milli Görüş’ün belirlediği beş ana hedef arasında yer almaktadır. Bunlar; “1. İç barış, 2. Devlet millet kaynaşması, 3. Yeniden Büyük Türkiye Meş’alesi, 4. Manevi kalkınma, 5. Maddi kalkınma”dır. Yerine ve duruma göre, ön plana çıkarılan hedef değişmekte ve diğer hedefler de bu hedefin nedeni, destekleyicisi olarak söylemlerde yerini almaktadır. Milli Görüş’e, göre maddi kalkınma, Erbakan’ın

“1) Makine yapan makine, 2) Fabrika kuran fabrika, 3) Temel yatırım malı üreten sanayi” (1976: 8) olarak tanımladığı “ağır sanayi”nin kurulmasıdır. ‘Ağır sanayi’nin kurulması, Türkiye’nin siyasi ve iktisadi bağımsızlığının güvencesidir. Erbakan’a göre, planlanan “milli, güçlü, süratli, yaygın kalkınma” hareketi ile Türkiye artık “uydu değil lider ülke” olacaktır (1976: 32). MSP-CHP Koalisyonu döneminde devlet bakanı, başbakan yardımcısı ve bakanlıklar arası Ekonomik Kurul başkanı olan Erbakan, “ağır sanayi gayesi”ni Üçüncü Beş Yıllık Kalkınma Planı ile birlikte uygulama şansı bulmasına karşın bu projelerin büyük bir kısmını gerçekleştirememiştir.¹⁹

Milli Görüş’ün “maddi kalkınma” kavramının ortaya atıldığı dönem olan 1970’ler, bilindiği gibi, Türkiye’nin içe dönük birikim stratejisiyle “kalkınma” söylem, politika ve pratiklerinin öne çıktığı bir süreçtir. Buna paralel bir şekilde egemen söylemini “kalkınma” ve “sanayileşme” ekseninde oluşturan Milli Görüş, bu davanın önderliğini yapmak istemiş, gerçek bağımsız kalkınmanın ancak kendi yönetimleri altındaki bir “ağır sanayi” hamlesi ile başarılacağını savunmuştur. Erbakan, sanayi projelerinin hayata geçirilmesinde devlete biçtiği rol konusunda içe dönük birikim için ithal ikameci sanayileşmenin genel özelliklerinden sapmamıştır. Bu bağlamda, devletin özel sektörü geliştirmek için bir kaldıraç ve lokomotif konumunda olduğunu ifade eden Erbakan’a göre, devletin başlattığı ve yürüttüğü yatırımlara özel sektörde dileyen ortak olabileceği gibi, “ilerde bu kuruluşların hisse senetleri, zamanla özel sektöre, bölge halkına, içinde çalışanlara intikal ettirerek tamamen özel sektöre devretmek mümkündür” (Erbakan, 1976: 25-26). Türkiye’nin IMF ve Dünya Bankası gibi uluslararası kuruluşlara bağımlılığını eleştirip, Müslüman ülkelerinin ortak pazarını ve bu pazarın liderinin de Türkiye olmasını savunan Erbakan, ağır sanayi yatırımlarının finansmanında çokça eleştirdiği dış sermayeyi adres göstermiştir. O’na göre, “ağır sanayi yatırımları kolaylıkla dış kredi bulunabilecek yatırımlardır” (Erbakan, 1976: 32). Anlaşıldığı gibi Erbakan’ın “maddi kalkınma” anlayışının içeriği geliştirildiği dönem itibarıyla sürece uygun şekillenmiştir. Kavramın içeriği bu yönüyle Erbakan’ın “İstanbul’daki bir avuç Siyonist ve işbirlikçi” şeklinde çokça eleştirdiği büyük sermayenin çıkarlarıyla örtüşmüştür.²⁰

Erbakan’a göre, manevi kalkınma, Batı ile işbirliği yapan Türkiye’deki “solcu” ve “liberal” görüşlerin, maneviyatı tahrip edici tutumlarının bir neticesi olarak ço-

19 Erbakan, Milliyetçi Cephe hükümetlerine MSP’nin ortaklığı sırasında ‘ağır sanayi hamlesi’ şiarıyla 200 fabrikanın temelini atmış, bu fabrikalardan yaklaşık 70’i işletmeye açılabilmiştir. ‘100 bin tank, 100 bin uçak’ gibi abartılı sloganlar kullanılan bu projede vaat edilenler ise gerçekleşmemiştir” (Çalmuk, 2005: 555).

20 Siyonizmi dış politikaya dair sorunların merkezinde gören Erbakan, siyasi anlamda referansı olan Abdülhamit’in de etkisiyle “İslam Birliği”ni hedeflemiştir. “Yeniden Büyük Türkiye Meş’alesi” söylemiyle İslam dünyasının önderliğine soyunan Erbakan’ın, bu söylem ve hedefi bugün AKP’nin dışişleri bakanlığını yapan Ahmet Davutoğlu’nun “Yeni Osmanlılık” yönünde geliştirdiği argümanlarla (2010) bazı noktalarda benzer özellikler taşımaktadır. Milli Görüş’e göre, Türkiye bugün hızla kalkınarak bütün insanlığa örnek bir medeniyet kuracak manevi ve maddi potansiyele sahiptir. Erbakan’a göre, Türkiye’nin kalkınarak eski şanlı günlerine dönmesi, İsrail’in dünyadaki, özellikle de Müslümanlar üzerindeki hakimiyetine ve oyunlarına son verecektir. Bu söylem, Milli Görüş’ü globalleştirerek, hareketin İslam dünyasına hitap etmesini sağlamaktadır. Kökleri Milli Görüş geleneğine dayanan AKP Hükümetlerinin Dışişleri bakanı Davutoğlu (2010) ve Başbakan Erdoğan dış politikada benzer argümanları kullanmaktadır.

cuklara uzak kaldıkları milli şuur ve şahsiyetin kazandırılması ile gerçekleşecektir. Erbakan için eğitim kurumları, esas olarak “manevi kalkınma” amacını gerçekleştirmeye yönelmekte önem taşır: MSP, “iktidara geldiği zaman en büyük ehemmiyeti Maarife verecektir. Önce bugünkü maddeci esasa göre kurulmuş olan mektepleri ahlak üzerine maneviyat üzerine edep üzerine haya üzerine iffet üzerine dayanmak üzere yeniden kuracaktır” (Erbakan, 1975: 13-14).²¹ Erbakan’ın “milli maarif” anlayışında, din derslerinin zorunlu olması, laiklik anlayışıyla çelişmemekte hatta ona göre, hakiki laikliği doğurmaktadır. Bir taraftan laikliği herkesin düşünce, vicdan ve ibadet hürriyetine sahip olması olarak tanımlarken, bir taraftan da milli, manevi ve dini değerlerle biçimlenmiş, kendine özgü salt söylem düzeyinde “laik” bir maarif politikasını savunmaktadır.²²

Erbakan’ın, kapitalizme dair yüzeysel nitelikteki kimi eleştirileri ise daha çok “maneviyat” yani toplumsal değerler üzerinedir. Erbakan’a göre, Batı’da maneviyat eksiktir. Batı’ya karşı tekrar eski maneviyata dönüşte tek kurtarıcı Milli Görüş’tür (1975: 13). Erbakan’ın manevi kalkınma anlayışı geçmişin şanlı günlerine referansla İslami değerleri esas almıştır. Erbakan’a göre, toplumda oluşturulacak maneviyat yeni bir şey değildir. Toplum geçmişte ve köklerinde bu maneviyata ve dini inançlara zaten sahiptir. Dolayısıyla Batı’yı bütünüyle taklit etmek yerine Batı’dan alınacak teknolojik yapının üstüne İslami değerleri esas alan ve bu değerleri bugüne uyarlayan bir toplum inşa edilmelidir. Bu doğrultuda Erbakan, manevi kalkınma sürecinde kültürel alana verdiği öncelik ile sembolik/kültürel sermayenin Batılı ve Hristiyan değerlerden arındırılarak, milli ve İslami bir temelde yeniden üretilmesini esas almıştır. Böylece manevi kalkınma söylemi, yeni birikim yapılarını harekete geçirmede kültürel bir işleve sahip olmuştur. “Maddi kalkınma” anlayışı ile sermaye birikimine ivme kazandırmak isteyen Erbakan, “manevi kalkınma” ile bu birikimin “üstyapı” kurumlarına İslami bir karakter kazandırmak istemiştir. 1980 sonrasında Milli Görüş’ün şekillenışı bu durumu daha da açık bir şekilde ortaya koymaktadır.

21 Erbakan’ın eğitim politikasında çalışmanın “kutsallığına” dair yaptığı gönderme kalkınmanın maddi yönüyle doğrudan kesiştiği için ayrıca dikkat çekicidir: “Bugün maarifimizin ilk okulun birinci sınıfındaki alfabesi ‘Kaya uyu uyu top oyn’ diye başlıyor. Milli Selamet Partisi’nin maarifinin ilk okulunun birinci sınıfındaki alfabesi dahi önce bu vatanın evlatlarına her şeyden evvel kainatın yaratıcısını tanıttak ve ondan sonra da uyu uyu yat uyu yerine MEHMET KALK UYAN ÇALIŞ diye yola çıkacak” (Erbakan, 1975: 14, vurgular metne ait).

22 Erbakan’ın laikliği daha çok “söylem” düzeyinde kalan bir laiklikten ibarettir: “Din ve vicdan özgürlüğünü”, dinsel kurum ve pratiklerin kamusal temsiller içinde daha çok yer alması amacıyla savunmakta, buna uygun şekilde, kendine özgü laiklik anlayışı içinde eğitim ve öğretim başta olmak üzere devlet kurumlarına ve topluma belli bir dinin değer yargılarını benimsetme terçhini gizlememektedir. Manevi kalkınma yolunda, yeni nesillere milli, manevi değerleri öğretme üzerine kurulu eğitim anlayışını savunan Erbakan’a göre, “mekteplerde din derslerine gereken ehemmiyet verilmemektedir. Cimnastik dersi musiki dersi mecburi olduğu halde din dersleri ihtiyari yapılmaktadır” (1975: 15-21). Cumhuriyetin kurucu elitleri gibi, Diyanet İşleri Başkanlığı’nı benimsemiş, bu kurumun laikliğe aykırı olduğu yönünde bir eleştiri geliştirmemiştir. Erbakan, “Kadına Erkeğe Herkese Eğitim” derken, bu eğitimin amacını, “Milli Selamet Partisi kız çocuklarımızı bilhassa iffet nedir? İffetin ehemmiyeti nedir?, bunu öğretmeye büyük ehemmiyet verecektir. Zira bir toplumun saadeti aile saadettir. Onun da temeli iffete gelir dayanır. Milli Selamet Partisi yine kız çocuklarımıza onların yarının anneleri olacağını göz önünde bulundurarak ev hizmetlerini öğretmeyi asıl kız çocuklarına yapılacak öğretimin temel esaslarından biri sayar” (Erbakan, 1975: 21) şeklinde tanımlayarak, eğitimin, kadınlar ve erkekler açısından farklı anlamlar taşıdığını kabul eden erkek egemen görüşü esas almaktadır.

1980 Sonrasında Milli Görüş Hareketi

Türkiye’de siyasal İslam ve Milli Görüş, 1980 sonrasında toplumsal ve siyasal etkisini düzenli olarak arttırmıştır. Bu yükseliş, sermaye birikim süreçlerinde meydana gelen dönüşümlerle de ilişkilidir.²³ Türkiye’de 12 Eylül 1980 askeri darbesi, sermaye birikimi açısından dışa açılmayı, bu kapsamda dünya ölçeğinde rekabet gücünü arttırmayı ve verimlilik artışı sağlamak üzere emek üzerinde yeni denetim biçimleri oluşturmayı hedefleyen bir yeniden yapılanma dönemini kurumsallaştırmıştır. Sermayenin temel yönelimleri, darbe öncesinde 24 Ocak 1980 kararları ile programatik ifadesine kavuşmuştu. 12 Eylül 1980 askeri darbesi sonrası aynı zamanda, askeri diktatörlüğün egemen toplumsal kesimlerin 24 Ocak programını uygulamaya geçirmeye yöneldiği, Türkiye’nin sosyal ve siyasal yaşamı üzerinde etkileri günümüze kadar uzanan bir dönemdir. “24 Ocak 1980’de alınan istikrar önlemlerinin baskıcı bir rejim altında uygulanması Türkiye’de siyasal İslam’ın genişlemesini güçlendirmiştir” (Turan, 2005: 255). “Türk-İslam Sentezi dâhilinde milliyetçilikle birlikte din adeta 12 Eylül’ün çimentosu haline gelmiştir” (Birand, Bila, Akar, 2001’den aktaran Turan, 2005: 255).

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. Doğru Yol Partisi (DYP) ile koalisyon kurarak iktidar olduğu süreçte RP’nin uluslararası ve ulusal konjonktüre ters düşen İslam Ortak Pazarı, ‘laiklik’ bağlamında ‘kırmızı çizgileri’ zorlayan politikalara yönelmesi RP’nin 28 Şubat 1997 yılında “postmodern” darbeye iktidardan düşürülmesine ve Milli Görüş hareketi içinden bu politikalarla uyumlu daha güçlü bir siyasi eğilimin doğmasına vesile olmuş; Recep Tayyip Erdoğan önderliğindeki bu siyasi eğilimin partileşmiş hali olan AKP, “değişim ve uzlaşma” atmosferi estirerek 2002 yılında güçlü bir şekilde iktidara gelmiştir.

1980 sonrasında Milli Görüş Hareketi’nin siyasal partilerinden olan RP’yi iktidara taşıyan merkezi söylem ise “Adil Düzen” (AD) sloganı olmuştur. “Adil Ekonomik Düzen”de ele alındığı haliyle devlet, piyasanın yardımına koşan bir aygıt durumundadır. Yani 1980 öncesi devletçi kalkınma anlayışını terk eden Erbakan, neoliberalizm ve 1980 sonrasında dışa yönelik birikim sürecine giren

23 1980 öncesinde yaşanan krizler ve düşen kâr oranları sermayeyi yeni arayışlara itmiştir. Neoliberalizmin önemli bir boyutu olarak ifade edilen “esnek üretim” anlayışıyla uluslar arası tekeller, maliyetleri düşürmek ve kârı arttırmak üzere taşeron ve fason üretim yöntemleri üzerinden küresel üretim ağlarını kurmuştur. Siyasal İslam, İslami değerlerin perdelemeye çalıştığı yoğun bir emek sömürüsü üzerinde küçük ve orta boy girişimciliklin yükselmesiyle oldukça verimli bir zemin yakalamıştır. 1980 sonrasında kurulan küresel üretim ağlarıyla küçük ve orta ölçekte üretim yapan KOBİ’lerin sayısı belirgin bir şekilde artmış, bunlara yönelik sanayi bölgeleri kurulmuştur. 1980 sonrası dönemde hükümet politikaları bu gelişmeyi desteklemiş, organize sanayi bölgelerinin kurulmasında aktif bir rol oynamıştır. 1996 yılı itibarıyla birkaç bin işyerini barındıran 36 sanayi bölgesi bulunmaktaydı. Bunlardan sadece altısı 1962-1987 arasındaki yirmi beş yıl boyunca, otuzu ise 1987 sonrasında inşa edilmişti (Gülalp, 2003: 47). 1998 yılının ilk çeyreği itibarıyla, 10,000 kadar şirketi temsil eden toplam olarak yaklaşık 500,000 kişiye istihdam sağlayan 3,000 üyeye sahip bir kuruluş (Gülalp, 2003: 51) konumunda olan Müstakil Sanayiciler ve İşadamları Derneği (MÜSİAD), bu süreçte aktif rol almaya başlamıştır. RP’nin yükselişinde İslami sermayenin etkisi yadsınmaz ölçüdedir.

sermayenin program ve stratejileriyle örtüşecek şekilde piyasayı düzenleyen bir devlet anlayışına sahip olmuştur. *Adil Ekonomik Düzen* broşüründe belirttiği gibi, “gerçek ve tek *özel sektör*cü parti Refah Partisi’dir. Tek *serbest piyasa* partisi Refah Partisi’dir” (Şen, 1995: 43). AD, “Adil Ekonomik Düzen” yanında, “Adil Manevi ve Ahlaki Düzen”, “Adil Devlet Düzeni”, “Adil İlmi Düzen” ve “Adil Siyasi ve İdari Düzeni” kapsamaktadır (Şen, 1995: 24). Bu düzenler büyük oranda Milli Görüş’ün tarif ettiği ahlaki ve siyasi motifleri içermektedir. “Manevi kalkınma” hedefinde olduğu gibi bu düzende, “dini ve ahlaki nizam”ın kurulması ve uygulanması oldukça önemlidir. Çünkü Erbakan’a göre, dinsiz ve ahlaksız bir toplum gerçek huzur ve mutluluğu yakalayamaz, o toplum asla ayakta kalamaz ve bugün yeryüzünde ve ülkemizdeki pek çok bunalım ve belaların asıl sebeplerinden birisi de dini ve ahlaki kurum ve kurallara önem verilmemesidir (Erbakan, 2008).

Milli Görüş’ün ilk dönem partilerinin (MNP, MSP ve geçiş dönemini temsilen RP) meşruiyet kaynağını “milli” ve “manevi” değerlerde bulduğunu ifade eden Şen’e göre, daha gelişkin bir kapitalizmi savunmaya başlayan ikinci dönem partilerinde (FP, SP, AKP) dünya pazarına daha fazla eklenme, serbest piyasa ekonomisi ve buna uygun kavramlar -küreselleşme, özelleştirme, yerelleştirme, insan hakları, sivil toplum, birey vd.- öne çıkmıştır (Şen, 2004: 14-18). Gerçekte ise Milli Görüş çizgisinde “milli ve manevi” değerler 1980 sonrasında sürece uygun bir şekilde piyasa ekonomisinin değerleri üzerinden tarif edilmiştir. Piyasa ilişkileri içine daha sıkı ağlarla eklenen tarikatlar etkin güçler olarak iktidar bağlamında yeni mevziler elde ederken, Milli Görüş ile yola çıkan İslami sermayenin ana gövdesi AKP ile yoluna devam etmiş, AKP’yi iktidar yapan önemli dinamiklerden biri olmuştur.

Sonuç

Erbakan’ın oluşturduğu Milli Görüş düşüncesi, daha çok kapitalist bir toplumun “ahlakını” dert edinmekle birlikte, bu görüşün “maddi ve manevi kalkınma” anlayışı kapitalist üretim ve birikim süreçleriyle ilişkili olarak, Türkiye kapitalizmine özgü bir karakter taşımıştır. Milli Görüş hareketi, kapitalizmi İslami değerlere uyarlamaya çalıştığı kadar İslami değerleri de kapitalizme uyarlamıştır. Milli Görüş Hareketinin “manevi kalkınma” anlayışı, bu bağlamda, kapitalizmin “üstyapı” kurumlarını Sünni İslam’ın dini değer yargılarına göre şekillendirmek istemiştir. Bu anlayış, Batı kapitalizminin ve modernizmin ürettiği toplumsal sorunlara İslamiyet’in çözüm olacağını savunmuş ve İslami değerleri benimsemiş bir rejimde böylesi sorunların yaşanmayacağı iddiası üzerine kurulmuştur. Erbakan, “manevi kalkınma” kavramını öne çıkardığı süreçte kültürel alana verdiği öncelik ile “sembolik kültürel sermayenin” Batılı ve Hristiyan değerlerden arındırılarak, milli ve İslami bir temelde yeniden üretilmesini esas almıştır. Böylece “manevi kal-

kınma” söylemi, yeni birikim yapılarını harekete geçirmede kültürel bir işleve sahip olmuştur. Bu yaklaşım geç kapitalistleşen ülkelerin uluslararası sermayenin küresel ağlarına daha da fazla eklemlendiği 1980 sonrasında “postmodern” ikliminde kendine uygun bir zemin bulmuştur.

1980 sonrasında artan etkisiyle siyasal İslam’ın merkezi gücü olan Milli Görüş Hareketinin İslami değerleri günümüz toplumuna uyarlayan yaklaşımının Türkiye’de, sermaye birikimine ivme kazandırmada ve yoğunlaşan emek sömürüsüne meşruluk sağlamada işlevsel kılındığı söylenebilir. Bu yönüyle “Anadolu sermayesi”, “İslami sermaye”, “yeşil sermaye”, “Müslüman burjuvazi” vb. kavramlaştırmalar, kapitalist nitelikteki maddi üretim tarzının kültürel/sembolik yeniden üretimle kesişme noktalarına işaret ettiği ölçüde bir anlam taşımakta ve bir sosyal gerçekliği ifade etmektedir. Bu gerçekliğin maddi yönünde esnek çalışma, taşeron ve fason üretim, sendikası çalıştırma, kayıtdışı istihdam, düşük ücretler vb. yoğun sömürü koşulları hüküm sürerken, manevi yönünde ise biriken sermayenin hizmetine sokulan dini değer yargıları ve tarikat örgütlenmeleriyle şekillenen anlam dünyaları ve yaşam tarzları hüküm sürmektedir. Böylece maddi ve manevi öğeler, yeni temeller üzerinden birbirini gerçekleştirmekte ve dönüştürmektedir. Dini değer yargılarının yabancılaştırma ve sınıfsal çelişkilerin üstünü örtecek şekilde toplumu kaynaştıran ortak bir öge olarak işlevsel kılınmasının ötesinde manevi değerlerin içeriğinin nasıl dönüştüğüne iyi bir örnek olan tesettür modası, yaşam tarzına uygun tüketim nesneleri vb. yoluyla doğan yeni metalaştırma biçimleri, piyasalarla sermaye birikimine yeni alanlar sunmakta, gündelik hayatın İslam versiyonu metalaştırılarak dolaşıma sokulmaktadır. Ekonomik ve sosyal alanda kurulan bu ilişkiler, siyasal İslam’ın platformu olan partiler tarafından güçlü bir siyasal hegemonyanın temeli kılınabilmektedir.

Farklı toplumsal kesimleri harekete geçirmek ve temsil etmekle birlikte Milli Görüş Hareketi içinden doğan siyasal oluşum olarak AKP, bu hareketin, Türkiye’de gelişen kapitalist üretim ilişkilerini İslami değerlerle buluşturma, uzlaştırma ve böylelikle kapitalist üretim ilişkilerinin çelişkilerini manipüle etme, bastırma ve ona bir süreklilik kazandırma yönündeki eğilimlerini sürdürmektedir. İktidara geldiği süreçten bu yana AKP, ana gövdesini Milli Görüş hareketinden ayrılanların oluşturduğu ve sağ-muhafazakar-milliyetçi kesimlerin “katıksız” bir piyasa ekonomisi anlayışı ile neoliberal bir program etrafında “ittifak” yaptığı “merkez” parti olma konumunu sürdürürken, Milli Görüş’le yol almaya başlayan İslami sermayenin de önemli bir kısmı büyüyen ve farklılaşan yapısıyla AKP ile yoluna devam etmektedir.

Kaynakça

- Akın, K. (2000) *Milli Nizam'dan 28 Şubat'a Olay Adam Erbakan*, İstanbul: Birey.
- Akçura, Y. (2007) *Üç Tarz-ı Siyaset*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- Althusser, L. (2002) *İdeoloji ve Devletin İdeolojik Aygıtları*, çev. Özişik, M. ve Y. Alp, İstanbul: İletişim.
- Aydın, E. (1996) *İslamiyet Gerçeği 4: İslamiyetin Ekonomi Politikası*, Ankara: Doruk.
- Başaran, E. (2011) "Erbakan: Bir Çocuktan Alıp Diğerine Vermem", *Radikal*, 02.01.2011.
- Çakır, R. (1990) *Ayet ve Slogan: Türkiye'de İslami Oluşumlar*, İstanbul: Metis.
- Çakır, R. (1994) *Ne Şeriat Ne Demokrasi, Refah Partisini Anlamak*, İstanbul: Metis.
- Çakır, R. (2005) "Milli Görüş Hareketi", Aktay, Y. (der.), *İslamcılık içinde*, İstanbul: İletişim, 544-575.
- Çalışlar, O. (1997) *Refah Partisi Nereden Nereye*, İstanbul: Pencere.
- Çalmuk, F. (2005) "Necmettin Erbakan", Aktay, Y. (der.), *İslamcılık içinde*, İstanbul: İletişim, 550-567.
- Davutoğlu, A. (2010) *Stratejik Derinlik*, İstanbul: Küre.
- Erbakan, N. (1975) *Milli Görüş- Temel Görüş*, A. Lelik (der.). Ankara: Dağarcık Neşriyat ve Dağıtım.
- Erbakan, N. (1976) *Ağır Sanayi*, İstanbul: Saadet Partisi İstanbul İl Başkanlığı.
- Ercan, F. (2002) "Çelişkili Bir Süreklilik Olarak Sermaye Birikimi (1)", *Praksis* (5): 25-75.
- Ercan, F. (2006) "Değer Teorisi: Kapitalizmde İçsel İlişkilerin Örgütleyicisi", Ercan, F. vd. (der.), *Kapitalizmi Anlamak içinde*, Ankara: Dipnot, 31-56.
- Ercan, F. (2010) "Türkiye'yi Anlamak: Bir Çerçeve Denemesi", Güngen, A. R. vd. (der.), *Emek ve Siyaset içinde*, Ankara: Dipnot, 179-206.
- Evrensel (2010) "Türkiye'yi Milli Türk Talebe Birliği Yönetiyor", *Evrensel Gazetesi*, 20.09.2010.
- Gülalp, H. (1993) *Kapitalizm, Sınıflar ve Devlet*, İstanbul: Belge.
- Gülalp, H. (2003) *Kimlikler Siyaseti, Türkiye'de Siyasal İslam'ın Temelleri*, İstanbul: Metis.
- Keyder, Ç. (2005) *Türkiye'de Devlet ve Sınıflar*, İstanbul: İletişim.
- Keyder, Ç. (2006) "Türkiye Demokrasisinin Ekonomi Politikası", Tonak E. A.ve Schick I. C. (der.), *Geçiş Sürecinde Türkiye içinde*, İstanbul: Belge, 38-73.
- Mardin, Ş. (2010) *Türkiye'de Din ve Siyaset*, İstanbul: İletişim.
- Mardin, Ş. (2010a) *Din ve İdeoloji*, İstanbul: İletişim.
- Marx, K. (2005) *Ekonomi Politikasının Eleştirisine Katkı*, çev. S. Belli, Ankara: Sol.
- MTTB (2011) "MTTB Tarihi", http://www.mttb.org.tr/?page_id=86, indirilme tarihi: 20.06.2011.
- Öncü, A. (2003) "Dictatorship Plus Hegemony: A Gramscian Analysis of the Turkish State", *Science & Society* (67/3): 303-328.
- Öner, Y. (1984) *Din-Üretim Biçimleri Üstüne*, İstanbul: İletişim.
- Özdalga, E. (2006) *İslamcılığın Türkiye Seyri: Sosyolojik Bir Perspektif*, İstanbul: İletişim.
- Özdemir, H. (1997) "Siyasal Tarih (1960-1980)", Akşın, S. (Yay. Yön.), *Türkiye Tarihi 4: Çağdaş Türkiye 1908-1980 içinde*, İstanbul: Cem.
- Öztürk, M. Y. (2008) *Geç Kapitalistleşme Sürecinde Kriz: Türkiye 1979 Krizi*, İstanbul: SAV.
- Rodinson, M. (1996) *İslam ve Kapitalizm*, çev. F. L. Topaçoğlu, İstanbul: Spartaküs.
- Said, E. (1999) *Şarkiyatçılık: Batı'nın Şarkı Anlayışları*, çev. B. Ülner, İstanbul: Metis.
- Sarı, Ö. (2010) "12 Eylül'de Bizi Kullananlar...", <http://www.zaman.com.tr>, indirilme tarihi: 11 Ocak 2011.

- Sarıbay, A. Y. (1985) *Türkiye’de Modernleşme Din ve Parti Politikası: MSP Örnek Olayı*, İstanbul: Alan.
- Sayın, Z. B. (1997) “Filoloji ve İslam: Yeni Bir Kültürel Okumaya Doğru”, *Birikim* (95): 31-37.
- Sencer, M. (1974) *Türkiye’de Siyasal Partilerin Sosyal Temelleri*, İstanbul: May.
- Subaşı, N. (2005) “1960 Öncesi İslami Neşriyat: Sindirilme, Tahayyül ve Tefekkür”, Aktay, Y. (der.), *İslamcılık* içinde, İstanbul: İletişim, 217-236.
- Şaylan, G. (1992) *Türkiye’de İslamcı Siyaset*, Ankara: Verso.
- Şen, S. (1995) *Refah Partisi’nin Teori ve Pratiği, Refah Partisi: Adil Düzen ve Kapitalizm*, İstanbul: Sarmal.
- Şen, S. (2004) *AKP Milli Görüşçü mü?*, İstanbul: Nokta.
- Tunaya, Z. T. (1998) *İslamcılık Cereyanı-III*, İstanbul: Yenigün.
- Turan, S. (2005) “Türkiye’de Siyasal İslamın Görece Yükselişi: 28 Şubat Dönemeci ve Sonuçları”, Ercan, F. ve Y. Akkaya (der.), *Kapitalizm ve Türkiye II* içinde, Ankara: Dipnot Yayınları, 243-273.
- Türkay, M. (2009) *Sermaye Birikimi, Kalkınma, Azgelişmişlik*, İstanbul: SAV.
- Türküne, M. (1994) *Siyasi İdeoloji Olarak İslamcılığın Doğuşu*, İstanbul: İletişim.
- Vergin, N. (1985) “Toplumsal Değişme ve Dinsellikte Artış”, *Toplum ve Bilim* (29/30): 9-28.
- Yalçın, S. (1999) *Milli Nizam’dan Fazilet’e, Hangi Erbakan?*, İstanbul: Su.

İran, İslamcılık, Küreselleşme ve Protesto Hareketi¹

Farhang Morady

İngilizce'den çevirenler: Akın Sarı, Selime Güzelsarı

Öz

İran devriminden otuz yıl sonra, İslam Cumhuriyetinin doğası ve karakteri birçok ihtilafın konusu olmaya devam ediyor. Tartışmalar ortaçağ İslamı, fundamentalizm, anti-kapitalizm ve anti-emperyalizmi içeriyor. İran'ın politik ekonomisi aslında İslam Cumhuriyetinin başından beri değişken bir biçim alıp, eski üretim tarzını modern kapitalizme dahil ederek aynı kaldı. Bu süreçteki asıl saha, İran'ın politik ekonomisinde can alıcı bir rol oynamaya devam eden modern petrol endüstrisi ve bunun devletle ilişkileri olmuştur. Bu eşitsizlik politik, sosyal ve kültürel alanlara yansır ve din, bu süreçten muaf değildir. Küresel ekonomik ve politik dönüşüme uyum sağlamak için orijinal fikirler yeniden ortaya atıldı. Gerçekten de İran'da 2009 seçimlerinin ardından gelen olaylar, İslam Cumhuriyetinin homojen bir bütün olmadığını, bilakis toplumsal sınıflar içerisindeki köklerine göre farklı biçimlerde kendisini ortaya koyduğunu gösterdi. Protesto hareketi, İslam Cumhuriyetinin egemen çevrelerindeki bölünmelerin ne yedinci yüzyıl ortaçağ ideolojisini ne de geniş destekli radikal bir rejimi temsil ettiğini gösterdi: İslam Cumhuriyeti aksine, otoriter bir devlet modernizmidir. *Anahtar Kelimeler: İran İslam cumhuriyeti, İslami devrim, İran'da protesto hareketi, İran'da yeşil muhalefet, Fundamentalism*

Abstract

National Vision Movement at the Helix of Religion and Capitalism

Over 30 years after the Iranian revolution, the nature and character of the Islamic Republic remain the subject of much controversies. The range of debates include medieval Islam, fundamentalism, anti-capitalism and anti-imperialism. Iran's political economy has essentially remained the same since the inception of the Islamic Republic, having taken an uneven form, incorporating the old mode of production to modern capitalism. The key area in this process has been the modern oil industry and its relations with the state, which continue to play a vital role in Iran's political economy. This unevenness is reflected in political, social and cultural areas and religion has not been immune from this process: the original ideas have been presented anew to accommodate to global economic and political transformation. Indeed, events following the 2009 elections in Iran demonstrated that the Islamic Republic is not a homogenous body, but rather presents itself in different ways according to its roots within social classes. The protest movement illustrates that divisions within the ruling establishment of the Islamic Republic does not represent either a 7th-century medieval ideology nor a radical regime with widespread support: rather it is an authoritarian state modernism.

Key words: Islamic Republic of Iran, Islamic revolution, protest movement in Iran, green opposition in Iran, Fundamentalism

1 Küreselleşme ve Kalkınma Bölümü, Westminster Üniversitesi, Londra, İngiltere

Giriş

İran’da İslam Cumhuriyetinin kurulmasından otuz yıl sonra halen devletin niteliği ve uluslararası sistemle ilişkileri üzerine büyük tartışma ve ihtilaflar söz konusu. İslam Cumhuriyeti 1979’dan beri hem yurtiçi hem de uluslararası ezilen gruplar arasında yoksul olanları destekleme, kendi halkına petrol gelirlerini dağıtma sözü vererek ve şifahen Filistinliler ve Lübnan’daki Hizbullah’ı desteklediğini iddia ederek kendi popüler cazibesini sergilemiştir. İslam Cumhuriyeti, Ortadoğu’daki güncel politik isyanın arifesinde, Kuzey Afrika ve Ortadoğu’daki ülkele- re desteğini yüksek sesle dile getirdi. İran cumhurbaşkanı Ahmedinejad ABD’yi “haddini bilmez bir güç” olmakla suçlayarak, Amerika’nın ekonomik, politik ve kültürel yapılarının pek yakında çökeceği tahmininde bulundu.² Böylesi bir yaklaşım, İran’ın ABD’nin Ortadoğu’daki rolüne özellikle 2001 Afganistan ve 2003 Irak işgaline karşı duruşu, İslam Cumhuriyetine, akademisyenler dahil Müslüman dünyasından biraz destek sağladı. Yurt içi cephede, mevcut İranlı yöneticiler muazzam bir politik meydan okumayla karşı karşıya. 2009’da hile karıştırıldığı iddia edilen başkanlık seçimi ve bunu izleyen protesto hareketi, rejimin bekasını tehdit etti. Seçim sahtekârlığıyla başlayan süreç, artık bizzat İslam Cumhuriyeti sisteminin, *Velayeti Fakih’in*³ meşruluğunu sorgulamaya vardı. Bu, devletin niteliğinin (“fundamentalist”, marksist, sosyalist, faşist ya da kapitalist) nasıl açıklanacağı konusunda, akademisyenler ve politik analizciler arasında şaşkınlığa yol açtı.

Bu makale İslam Cumhuriyetinin, yedinci yüzyıl İslamı’ndan ziyade otoriter devlet modernizmini temsil ettiğini ileri sürüyor. İslam Cumhuriyeti tamamen uluslararası kapitalist yapıya entegredir ve onun ekonomik bekası İslamcılığa özgün bir şey olmaktan çok bu sisteme bağlıdır. Makale, İran ekonomisinin büyük ölçüde belli bir zaman ve gelişme aşamasında kapitalist üretim tarzına entegrasyonu yüzünden, İran’da kapitalizmin gelişiminin başlıca niteliğinin kendi eşitsizliği olduğunu ileri sürecektir. Eski üretim tarzının modern kapitalizmle birleşmesi, İran’daki kapitalizmin bugün dahi devam eden bir özelliğidir. Buna önemli bir örnek yirminci yüzyılın başından beri küresel kapitalizme entegre olan modern petrol endüstrisidir. Ancak bu gelişmenin eşitsiz doğası kendisini kültürel, ekonomik ve politik çelişkilerle su yüzüne vuran ulusal ve bölgesel düzeyde de göstermektedir. İran, sanayileşmesi dikkate değer bir yol almış olmasına rağmen, dünya ekonomisinin çevresi olarak kalmakta; yatırım mallarına ve dövizle bağımlılığı ekseriyetle petrol ihracatıyla kazanılmaktadır. Asıl önemlisi, İran’ın tamamen kapitalizmle bütünleşmesine rağmen, din ve çarşı (*bazaar*) gibi pre-kapitalist kurumların politik ekonomiyi etkilemeye devam etmesidir. Bir anlamda İran, geri kalmış bir toplumdan ziyade geçmiş ve şimdinin bir melezi olarak tanımlanabilir. Aslında 2009’dan bu yana gerçekleştirilen protesto gösterileri, İslam’ın homojen bir din olmaktan çok toplumsal sınıflar içerisinde kök salmış, kendisini farklı biçimlerde ortaya koyan

2 Bakınız Iran Review, <http://www.iranreview.org/content/view/6468/40/>

3 Yürütme ve Yasama’nın on iki imama tabi olduğu, şeriat hükümlerinin verildiği kurum (ç.n).

bir din olduğunu göstermektedir. Egemen çevrelerdeki popülistler ve reformcular arasındaki ayrışma İslam Cumhuriyetinin, ne ortaçağ ideolojisini ne de yurtiçinde geniş bir desteğe sahip radikal bir rejimi temsil ettiğini gösterir.

Bu makale üç bölümden oluşmaktadır. Öncelikle küreselleşme ve fundamentalizm etrafındaki tartışmalar değerlendirilecek; daha sonra petrol endüstrisine odaklanılarak İran'ın politik ekonomisi incelenecek ve son olarak protesto hareketi ve değişim ihtimalleri değerlendirilecektir.

Küreselleşme, İslamcılık ve Popülizm

1979 İran devrimi, “küreselleşme” çağıyla, yani dünyanın sadece ekonomileri değil kültürler, dinler ve devletler gibi daha geniş bir alanı kuşatan, emsalsiz, karşılıklı bir ilişki dalgasından geçtiği fikriyle, hemen hemen çakışır (Held vd., 2000). Diğer yorumcular, teknolojik gelişmenin yeniden biçimlendirdiği, uluslararası ticaretin ve kültürel senkronizasyonun küçük bir “köye” dönüştürdüğü, giderek standartlaşan ve homojenleşen dünya ekonomisindeki değişimlere işaret etmiştir (Friedman, 2007). Francis Fukuyama (1992) yeni çağı, yeni bir küresel hegemonyaya imkan tanıyan “liberal düşünce”nin zaferini ilan ettiği “tarihin sonu” olarak betimlemiştir. Fukuyama *Tarihin Sonu* (1992) kitabında modernleşmenin yegane yolunun küresel kapitalizmin maiyetindeki neo-liberal demokratik yol olduğunu ilan eder. Hatta bazıları ulus-devletin sonu ve sınırsız toplum çağını ortaya atarak daha da ileri gitmiştir (Ohmae, 1995).

İran devrimi, ekonomik kalkınma ve sanayileşmeyi sekülerleşme ve dinin gerilemesinin takip edeceğini iddia eden modernleşme teorileri açısından beklenmedik bir olguydu (Morady, 1994). Bu nedenle devrim, modernleşme teorileri ve dünyanın dönüşümüne ilişkin küreselci görüşle çelişir gibi göründü. Gerçekten de bazı İslamcı akademisyenler İslam'ın mevcut yükselişini, Batılı seküler kültürü reddedip İslami bir aralık vizyonu isteyen dinin meşru rolünü restore etme çabası olarak vurgulamaya başladı (Algar, 1983). İran devriminden sonra Ayetullah Humeyni şunu söyleyecek kadar ileri gidiyordu: “*Güncel dini hareket yüzde yüz İslamıydı ve yalnızca din adamları tarafından kuruldu*” (Humeyni, 1979: 33).

20. yüzyıl İran İslam devriminin bu çelişkisi, geleneksel “Oryantalizm” ve modernleşmeden bağımlılık teorisine uzanan teorilere karşı tavır koyarak, “fundamentalizme” ya da “gelenekçiliğe” geri dönüş olarak devletin, toplumun ve ekonominin doğasına ilişkin popüler bir nitelendirmeye yol açtı. Çoğulcu, rasyonel, seküler ve ekonomik bakımdan canlı olarak takdim edilen Batı nedeniyle, İslam toplumu ve kültürüne ilişkin Oryantalist bakış, İslamı aslında Avrupa’dan ayrı olarak gördü. Öte yandan “Doğu”, zevkine düşkün ve ekonomik bakımdan gelişmemiş, geleneksel, tikeyci ve otokratik olarak tanımlandı (Halpern, 1963). Bununla birlikte başkaları, İran gibi bir rejimin bir faşizm biçimi ya da neo-İslami totalitarizm olduğunu iddia etti.⁴

4 Bakınız Manfred Halpern (1963). *Politics of Social Change in the Middle East and North Africa*, Princeton: Princeton University Press, Alinti, Martin Kramer’in sitesinden: http://www.geocities.com/martinkramerorg/2006_09_20.htm

İslam'ın yeniden canlanması ne yedinci yüzyıl ortaçağ dönemi koşullarına geri dönme çabasıdır ne de kapitalizmin bir reddidir. Hem yerel hem de küresel olarak İslam'ın yükselişi, sistemin neden olduğu çelişkilerin bir ürünü olmasına rağmen, İran rejimi (batı karşıtı retoriğine rağmen) hiçbir şekil ya da biçimde kapitalist gelişmeden kopmamıştır. İslam Cumhuriyeti özel bir ekonomik ve politik konjonktürün bir ürünüdür. Ahmedinejad gibi İslamcılar modern politik modelleri yabancı ya da batılı olarak reddettiğini iddia edebilse bile, örgütlenmeleri, politik fikirleri ve hatta politikaları tamamen modern ulus-devlet politikası ve kapitalist kalkınma modellerine dayanır. Aynı şekilde, İran rejimini sırf toplumdaki en yoksul köylü gruplardan destek aldığı için ilerici olarak resmetmek de yanlıştır. Petras, işçi sınıfının verdiği desteği ve Ahmedinejad'ın "ahlaki" ekonomi arzusunu vurgulayarak Ahmedinejad'ı "ulusalcı-halkçı" olarak tanımlıyor. Yüksek gelire ve İran'daki serbest piyasa yanlısı kapitalist reformculara karşı mücadele içerisindeymiş gibi sunuluyor.⁵

Ahmedinejad'ın hayali bir şimdiyi yeniden yaratmak için şanlı geçmişte atıfta bulunan popülist mesajı, mevcut toplumun yeniden şekillendirilmesini içermektedir. Ancak bu yedinci yüzyıl İslamına geri dönüş değildir, zira genelde İslamcılar ve özelde İran'daki İslamcılar mevcut modern İran toplumunun her özelliğini reddetmez. Ayrıca kaçınılmaz olarak İslam öncesi kültürün yönlerini, özellikle İran'daki en önemli festivallerden biri olan Yeni Yılı (*Norooz*) kabullenmişlerdir. Bu festival ortadan kalkmak bir yana 1979 İran devriminden beri önemini muhafaza etmiştir. Dolayısıyla İslam'ın bir dizi homojen inanç olduğunu varsaymak yanlıştır; bilakis İslam, kendi eski dini pratikleri İslam'ın asıl öğretilerinden bazılarıyla çelişse bile bunları İslam'a uygun kılan farklı halklardan toplumları kapsamaktadır.⁶ Abrahamian'ın kusursuz bir şekilde gösterdiği gibi "fundamentalizm" terimini kullanmak yanlıştır çünkü bu modern dünyanın reddini ima eder. İran'daki İslamcılık "... *kurulu düzene karşı politik protestoların ve statükoya karşı kitlesel muhalefeti ateşleyen sosyo-ekonomik meselelerin yanı sıra ideolojik ve entelektüel uysallıkla*" ilişkilidir (Abrahamian, 1993: 2).

Modernizm, Kalkınma ve İslam Cumhuriyeti

Kalkınma ve modernleşme terimleri kapitalizmin dönüşümü anlamında kullanılmaktadır. Bu ise, kapitalizm öncesi veya diğer kapitalist ülkelere nazaran, kapitalist üretim tarzı altındaki ekonomik ve toplumsal değişimleri göstermekle karakterize olur. Kapitalizm öncesinden kapitalizme olan bu değişim Batı'da başlamış ve daha sonra İran dahil, dünyanın geri kalanını etkilemiştir.

Kapitalizm öncesi, genel hatlarıyla, feodal lordların politik ve hukuki erki ellerinde tuttukları, büyük ölçüde kırsal bir toplum olarak nitelenir. Köylü kitleler toprağa

5 Bakınız Petras, J. (2009), 'Iranian Elections: The 'Stolen Elections' Hoax in Global Research, <http://www.globalresearch.ca/index.php?context=va&aid=14018>

6 Bakınız Roy, O. (1980), *Islam and Resistance in Afghanistan*, Cambridge, Cambridge University Press, s. 38-44.

bağlıydı, kendi topraklarında çalışarak lorda emek-gücü sağlıyor ya da ürün üzerinden kira ödüyorlardı. Şehirler çok azdı ve seyyar satıcılar yerel olarak üretilmeyen ve ticareti yapılmayan temel malları sağlıyordu. Üretimin amacı birikim değil tüketimdi. Kapitalizmle eşitlediğim modernleşme ise aksine, kent yaşamının egemen olduğu, öyle ki tarımsal toprakların bile kentlerde kurulduğu bir sistemdir. Nüfusun çoğunluğu sanayi ya da hizmet işlerinde çalışır. Para önemli bir rol oynar, nitekim insanların –emek güçleri dahil- yaşam araçlarını kazanmak için her şeyi satmaları gerekir. Neticede sanayileşmeyle birlikte kapitalizmin gelişimi modern burjuvazi ve işçi sınıfının yükselişine yol açar. Kapitalist sınıf burjuvazi, üretim araçlarına sahiptir ve bunları kontrol eder. Üretim araçları kapitalizm altında ücretli emekçiler olan emek gücünün istihdamına dahil edilir ve ayrıca modern tekniklerin, iş ortamının ve üretim talebinin seçimini gözetir. Kapitalizmin can alıcı itkisi, servet birikimine hiçbir sınırlamanın olmamasıdır. Sistemi işleten, egemenlerin tüketiminden ziyade sermayenin kendiliğinden büyümesidir (Hilton, 1976).

Modern kapitalizm ayrıca insanların davranışlarındaki değişimlerle; yani sosyal, politik ve kültürel meselelere ilişkin dünya görüşleriyle tanımlanır. Kapitalizm öncesinde fiziksel ya da toplumsal olarak hareket etme yönünde çok az beklenti vardı ve herhangi bir ulus fikri yoktu. İnsanlar üzerinde maddi iktidarı kim yürütüyor ve sık sık değişebiliyorsa devlet oydu. Buna karşılık kapitalist sistemde modern ulus devlet, hem toplumun hem de ekonominin önemli bir parçasıdır ve hepsinden önemlisi herkes bir ulusun içerisinde doğar ve başka milyonlarca insanın paylaştığı bir dili konuşur. Modern devletin doğuşu aynı zamanda ulusal ekonomik planlamanın üstesinden gelmek için bürokrasinin yükselişini içerir ve silahlı kuvvetler ve bir orduyu gerektirir. Ayrıca halka ulaşmak için evrensel eğitim, daha büyük teknolojik iletişim ağları ve bölgesel ya da yerel kültürel yönelimin karşısında milli gayelerin yükselişini kapsar. Sonuç olarak modernleşme aynı zamanda burjuva demokrasisi çerçevesinde bir çeşit temsile dayalı parlamento gibi politik kurumları içerebilir.

İran'ın 20. ve 21. yüzyıldaki değişimine yönelik İslamcı tepki, farklı yorumlara yol açarak doğal olarak farklı toplumsal sınıflara başvuran bir kopuştan ziyade bir uzlaşma olmuştur. Bu tepkiler aynı zamanda emperyalizm ve kapitalizmin etkisinden doğan toplumsal değişime, toplumsal ilişkilerin dönüşümüne, yerel kapitalist sınıfın yükselişine ve bağımsız bir kapitalist devletin oluşumuna karşı bir yanıt olmuştur. Bazı yorumcular kapitalizmden tamamen farklı bir şeye yönelmek yerine Keynesçilik ya da Üçüncü Dünyacılığa yöneldiler.⁷ İslam Cumhuriyeti 1979 Devriminden beri, çoğu Üçüncü Dünya ülkesinde uygulanan hemen hemen benzer kalkınma stratejilerini kullanmıştır. İslam Cumhuriyeti, ekonomik büyümeyi, GSMH, uluslararası serbest piyasa ekonomisi bağlamında asıl gösterge olarak

7 İslam ekonomisi ya da kalkınması üzerine en önemli yazın Sadr, M. B (1971)'dir, Eghtesad-e Ma, (Our Economy Vol.1 and 2), Tehran, Entesharat-e Islami.

değerlendirmiştir. Devletin başını çektiği strateji İran’da GSMH’nın geliştirilmesi, işsizliğin düşürülmesi ve yoksulluğun azaltılmasında anahtar birim olmuştur. Bunun asıl nedeni devletin petrolden büyük miktarda gelir elde etmesidir ve dolayısıyla 1979’dan beri din, kapitalizmin gelişimine içkindir. İslam Cumhuriyeti, devlet müdahalesini kapitalist istikamette birleştiren İthal İkameci Sanayileşmeyi benimseyerek kendi tabi konumunu aralıksız olarak azaltmaya çalışmıştır. Ne var ki bu politika 1980’lerden beri değişti ve piyasanın serbestleşmesi doğrultusundaki hareket uygulamaya kondu.

İran’da ekonomi ve toplumdaki yapısal değişimler aşikardır. Örneğin 1979’dan beri yoğun toplumsal değişimler yaşanmıştır: yüzde 80’i kırk yaşın, yüzde 70’i otuz beş yaşın ve yüzde 50’si yirmi beş yaşın altında olan İran nüfusu, 70 milyonu ikiye katladı. Devrim zamanı yüzde 48 olan okur yazarlık oranı şu anda, genç İranlıların yüzde altmışının kolej ya da üniversiteye gitmesiyle ve üniversiteye giden İranlı kadınların yüzde 60’ın üzerinde olmasıyla birlikte, yüzde 90’a fırladı (İran Merkez Bankası, 2007). İranlı elitleri şimdi köşeye sıkıştıran işte bu toplumsal değişimin büyüklüğüdür, zira farklılaşan toplumsal arzu ve sınıf çıkarlarını, mevcut toplumsal huzursuzluğun doğruladığı gibi kolay ya da pürüzsüz olmayan bir süreci adapte etmek zorunda kaldılar. Dolayısıyla İslam Cumhuriyetinden basitçe “gerici” olarak bahsetmek ya da rejimi “İslami fundamentalizmle” eşitlemek yanlıştır. Rejimin öğretileri dini radikalizm içerebilmesine rağmen, modernizmi reddetmez.

İslam Cumhuriyeti, İran-Irak savaşının 1988’de bitmesinden sonra neo-liberal “serbest piyasa” ekonomik politikalarını uygulamaya ve Batı’yla, hatta ABD ile ilişkileri normalleştirmeye mecbur kaldı. 1997’den itibaren Sayyid Muhammed Hatemi’nin hükümeti, (kendisinden önceki Hasemi Rafsanani’yi izleyerek) bazı kamu iktisadi teşekküllerini (KİT) özelleştirerek, ticari engelleri azaltarak, İran’da yabancı yatırımın yolunu açıp teşvik ederek İran ekonomisinin liberalleşmesini devam ettirdi (Morady, 1994). Mali yardımların sonlandırılması konusunda çok laf az iş söz konusuydu. Et-kili Takdir Konseyi’nin başı olan Rafsanjani, Hatemi’yi destekledi.

Devrim Muhafızları’nın eski kumandanı ve (Ayetullah Ali Hamany’i de içeren) Takdir Konseyi’nin sekreteri Mohsen Rezaei, kararlı bir şekilde doğrudan yabancı yatırımdan yanaydı. Bu dönemde aynı zamanda Tahran Borsası’nın serbestleşmesine hizmet edeceği ve yabancı yatırımı teşvik edeceği umuduyla kurumlar ve gelirler vergisinde düşüslere tanık olundu. İslam Cumhuriyeti 1996’da DTÖ’ye katılmaya çalıştı; bu, Tahran’ın mal ve hizmetlerin önündeki ticari engelleri kaldırmaya hazır olduğunun bir kanıtıydı; ancak ABD vetosuyla engellendi. Yine de bu sınırlı su kaynaklarının yönetilmesinde Hazar bölgesini desteklemek üzere Mayıs 2005’te Dünya Bankası’nın toplam 344 milyon dolar borcu onaylamasını engellemedi. Ayrıca Ekim 2004’deki Bam depreminin ardından yeniden yapılanma için 200 milyon dolar ve barınma, sağlık önlemleri ve temiz suya erişimi geliştirmek için hükümete 359 milyon dolar borç tahsis ettiler.⁸

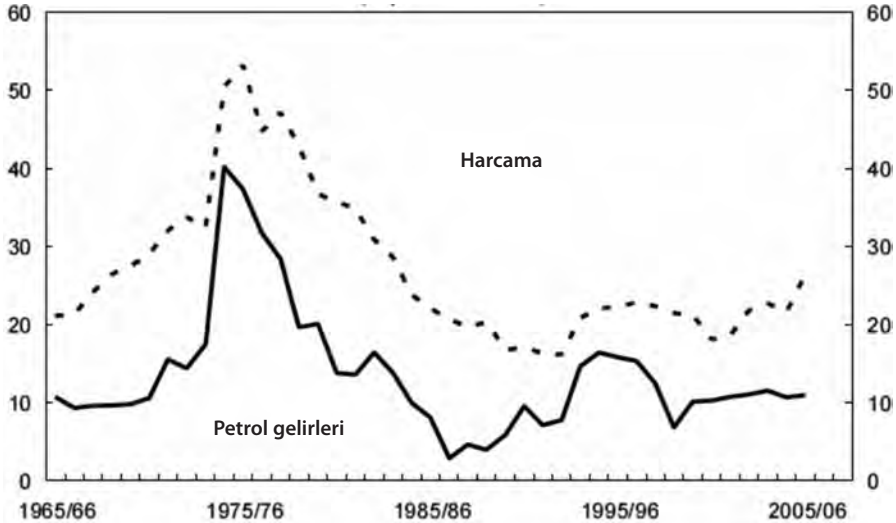
Popülist ve reformcu iki hizip arasındaki güncel çatışma ekonomik olmaktan çok ideolojik ve politiktir. Ahmedinejad retorik olarak ABD'ye tepki göstermesine ve ülke içi ekonomik kriz konusunda radikal bir görüş benimsemesine rağmen, İran'ı dış dünyaya kapatmamıştır ve aşağıda göstereceğimiz gibi küresel ekonomik güç bağlamında hiç de şaşırtıcı olmayan bir olgu olarak Çin ve Hindistan'a doğru bir yönelime sahiptir.

Devrim boyunca Humeyni'nin dile getirdiği ve daha sonra Ahmedinejad tarafından tekrarlanan bütün retoriğe rağmen İran'ın ekonomisi daha çok petrol arzına bağımlı hale gelmiş ve petrol daha da önemli bir kazanç kaynağı olmuştur. Petrol fiyatındaki muazzam artıştan faydalanabildikleri ölçüde İran devletinin eline bir servet geçti: Tahran'ın petrol geliri 1997'deki 12 milyar dolardan 2005'te 45 milyar dolara, 2006'da 55 milyar dolara çıktı ve 2009'da 55 milyar dolara ulaştı.⁹

Petrol, Devlet ve Kalkınma

Ekonomik olarak kapitalist üretim ilişkileri, 1979 İran devriminin ardından büyük ölçüde zarara uğramadan devam etti. Petrol endüstrisi devlet açısından çok önemli olmaya devam ediyor, zira İran, Suudi Arabistan ve Kanada'dan sonra en büyük üçüncü petrol rezervine ve Rusya'dan sonraki en büyük ikinci doğalgaz rezervine sahip. Petrol kazancı, ihracat gelirlerinin çoğunluğunu meydana getirir ve hükümet gelirinin çoğunluğunu oluşturur. Devlet, petrol ve doğalgaz sektörünü, İran Ulusal Petrol Şirketi (NIOC) aracılığıyla elinde tutmaya ve kontrol etmeye devam ediyor. İran'ın ticaret ortakları Japonya, Çin, Hindistan, Güney Kore ve İtalya'dır.

İran: Petrol Kazancı ve Kamu Harcaması (GSYİH yüzdesi)



Kaynak: www.imf.org

9 Bakınız ISNA: Iranian Students News Agency, <http://www.isna.ir/Main/>

Devlet, ekonomi ve petrol arasındaki bağ o kadar güçlendi ki, bunları ayırmak imkansızdır. “Rantçı ekonomi” olarak İran devletinin başlıca özelliği 1979’dan beri aynı kalmıştır ve şu anda Ahmedinejad petrolden elde edilen büyük devlet kuşu gelirinden faydalanmaya devam ediyor. Petrol ülkenin döviz gelirlerinin yüzde 80’ini meydana getiriyor. Doğalgaz ve petrol birlikte, bir bütün olarak hükümet kazancının yüzde 70’ini oluşturuyor.¹⁰ Son beş yılda İran’ın petrol geliri yıllık 50-100 milyar dolar arasında değişmektedir. Petrol kazancı, ekonomik ve politik güç sağlayarak, diğer kazanç kaynaklarına bağımlılığını azaltarak devlete ve kurumlara yardımcı oluyor.

Rantçı devletin önemli bir destekçisi olan ordu özel bir ilgiyi hak ediyor: Emrindeki devasa petrol geliriyle birlikte devlet, hem içerdeki politik muhalefetle hem de ortaya çıkabilecek her türlü dış meydan okumayla mücadele etmek için orduyu destekleyebilir. Devletin dayanak noktasının bir parçası haline gelmesi için bireyle-re yüksek maaşlar ve sosyal konumlar verilir. Ordu harcamaları ve bölgesel güvenlik, İran devletinin sınırlı bir alanda hegemonya sahibi olma arzusunu ifade eden doğrudan bölgenin jeo-politiğine bağlanır.

Karşılığında, Devrimci İslam Muhafızları Birlikleri (IRGC) gibi devlet kurumları ve diğer kuruluşlar rejime politik destek sağlar. Petrol, 100 farklı kurum ve dini örgütlenmeye geniş bir harcama gücü verir. Sübvansiyonun yanı sıra vergi muafiyeti ve hükümet yardımlarıyla desteklenirler. Kredi, dövizle özel erişim alırlar ve özel sektör rekabetinden korunurlar. Özellikle, Devrimci İslam Muhafızları Birlikleri İran GSYİH’sının yüzde 33-40’ını meydana getirdiği ve yaklaşık olarak beş milyon insanı istihdam ettiği iddialarıyla, ticarette büyük bir role sahiptir. Bu göstergeler yalnızca tahmin niteliğindedir; çünkü asla hesap vermez ve yalnızca şahsen liderlerini tayin eden Dini Lider Hamaney’e rapor verirler. Dini kurumlar, Hamaney’in ticaret ortağı olan, başını Habibollah Asgar-Oladî’nin çektiği İslami Koalisyon Konseyi yoluyla paralarını ithalat-ihracat ticaretinden kazanan piyasa tacirleriyle bağlantılıdır. Dahası yılda 4.5 milyar dolar değerindeki silah ticareti, neredeyse tamamen en yakın olduklarına (bu örnekte Devrimci İslam Muhafızları Birlikleri) sözleşmeler dağıtan “Daire Başkanı” tarafından kontrol edilir (Morady, 2010: 86).

Dini kurumlar ve ticari ortakları yoksul ve daha aşağı sınıflar arasında Dini Lider için destek sağlayabilen politik seçmenleri temsil eder.¹¹ Bu grupların devleti desteklemekte ortak çıkarı vardır ve kendi faydaları korunduğu müddetçe Hamaney’e bağlılık göstermeye devam edeceklerdir. Bu yüzden petrol geliri devlete sivil toplumdan bağımsız olmak için yeterince güç verir, böylece devlet yüksek kamusal vergilendirme düzeylerine dayanmaya gerek duymaz.

İran’ın petrol kazancı, rejimin popülist politikalar gerçekleştirmesine yardımcı olan kamu malları görevi görür ve din adına kullanılır, böylece İran’da en yüksek

10 Bakınız ISNA: Iranian Students News Agency, <http://www.isna.ir/Main/>

11 Kendi sitesindeki seçim sırasındaki ve sonrasındaki konuşmalarına bakınız: <http://www.mardomyar.com/indexnew.aspx>

görevlere sahipler pastadan kimin hangi payı alacağına karar verir. Petrol kazancı, devlet malı olan, milli bütçenin yüzde 76'sını ve İran GSYİH'sının üçte ikisini oluşturan ilk 500 şirkete yardım etmiştir. Devrimci İslam Muhafızları Birlikleri, gönüllü milis grubu *Basij*¹² ve bunların güvenlik aygıtı bu fonların asıl faydalananları olmuştur; yani, İslamcı sağ ve destekçileri zaman içerisinde ekonomiye daha fazla dahil edildikleri ölçüde pekala yeni sanayiciler olurlar (Morady, 2010: 85). Bina, İran'ın şu anda kendisinin “ekonominin, devletin ve toplumsal uzamın toptan para-militerleşmesi” olarak bahsettiği bir süreçten geçtiğini varsayıyor.¹³ Bu elbette mütemadiyen IRGC'den, *Basij*'den ve güvenlik hizmetlerinden meslektaşlarını devlet içerisinde üst pozisyonlara terfi ettiren Ahmedinejad'la birlikte ortaya çıkan bir sorundur.

Anti Emperyalizm ve Doğuya Bakış

İran devriminin önemli dayanaklarından biri, özellikle ABD'ye karşı dile getirilen anti- emperyalizmdi. Bunun nedeni, 1953'te İngiliz ve ABD destekli askeri darbeyle iktidara gelen Şah rejiminin Batı'nın önemli bir müttefiki olmasıydı. İslam Cumhuriyeti şimdiye kadar ABD'nin yanı sıra ülke içi otoritercilığe karşı uzlaşmaz duruşundan ve kendisini radikal bir şekilde Batı karşıtı ve politik bağımsızlık yanlısı olarak resmetmesinden ötürü kısmen ayakta kalmıştır. İran rejimi sıradan halkın muazzam desteğiyle iktidara geldi ve liderleri bunun farkındadır. İslam Cumhuriyeti destek ve popülerliğinin çoğunu kaybetmesine rağmen, kendi baskıcı güçlerini (özellikle IRGC, *Basij* ve istihbarat servisi) meşrulaştırmada antiemperyalizmi kullanmaya devam etmektedir. İran sürekli olarak, Ortadoğu ve ötesinde önemli bir aktör haline geldiğini öne sürerek, kendisini bölgedeki yegane bağımsız politik güç olarak tanımlıyor.

ABD'nin başını çektiği ekonomik yaptırımların baskısı İslam Cumhuriyetini dünyada, farklı müttefikler, özellikle Çin ve Hindistan, aramaya zorluyor (Morady 2011). İslam Cumhuriyeti, ABD, Çin, Hindistan ve Rusya arasındaki farklılıkları kendi çıkarları için kullanırken, aynı zamanda amaçlarına varmak için onlarla işbirliği yapıyor. ABD ve Batı'nın asıl kaygısı İslam Cumhuriyeti'nin Hamas ve *Hizbullah*'a olan açık desteğinden daha çok dünyadaki radikal hareketleri 1979 devrimi ve İran'ın temsil etmesidir. Washington halen 1979 İran Devrimi'nin kalıntılarını hissediyor ve Çin şu anda 2011'de 36.5 milyar dolarla, Avrupa Birliğini geçerek, İran'ın asıl ticaret ortağıdır.¹⁴ Hindistan üçüncü ve Japonya dördüncü en büyük ticaret ortağıdır. İran'ın ihracatı Asya ve Ortadoğu ülkelerine kayarken, Birleşik Arap Emirlikleri, Çin, Hindistan, Irak, Japonya ve İtalya aynı dönemde en

12 1979 İslam devriminden sonra Ayetullah Humeyni'nin emriyle kurulan paramiliter örgüt (ç.n).

13 Bakınız Bina, (2009), 'Post 2009 Election Iran: Crossroads of History and a Critique of Prevailing Political Perspectives' in Journal of Iranian Research and Analysis, JIRA, Fall 2009.

14 Bakınız Financial Times, <http://www.ft.com/cms/s/0/f220dfac-14d4-11d1-8f1d-00144feab49a.html#axzz1DNrEh1uS>

önemli mal ithalatçıları oldu.¹⁵ 2007-2008'de İran ve Hindistan arasındaki karşılıklı ticaret, 2.3 milyon dolar petrol dışı ürünle birlikte, 12.896 milyar dolara vardı.¹⁶ ABD'nin İran'ı izole etme çabalarına karşı İslam Cumhuriyeti kaçınılmaz olarak Rusya, Çin, Avrupa ve Hindistan'ı içeren alternatif önemli güçlerle daha iyi işbirliğinin yollarını aradı.

Piyasa Kapitalizmi ve Devlet Desteğinin Sonu

Irak'la savaşın 1988'de sona ermesinden beri İslam Cumhuriyeti'nin ekonomik stratejilerinden biri, özelleştirme programıdır. Ahmedinejad yönetiminde hükümet, Kamu İktisadi Teşekkülleri'ni (KİT) özelleştirmeye girişti. Devlet KİT'lerin yüzde otuzunu düşük gelirli ailelere, geri kalan yüzde yetmişini ise borsada satmaya çalıştı. Ahmedinejad'ın retoriği muhtaç olanlara, özelleştirilen devlet şirketlerindeki hisse senedini "adil paylaşım"la ortaya koyarak yoksulu desteklemek olsa da gerçekte bundan faydalanan IRGC'dir. Anlaşılan Ahmedinejad'ın KİT'lerden yoksullara hisse transferi girişimi, yönetimi devlet tarafından tayin edilebilen kooperatif sektörünü desteklemektir. Eylül ayında bir yatırım şirketi olan *Etemad-e Mobin* IRGC'ye bağlandı ve özelleştirildikten sonra ulusal telekomünikasyonun yüzde 51 hissesini satın aldı.¹⁷

Ahmedinejad hükümeti, 2009'da yeniden seçilmesinden bu yana, serbest piyasanın teşvik edilmesine ve temel ürünlere mali desteğin sonlandırılmasına yönelik bir siyaset yürüttü. Bu, yaklaşık olarak yıllık 40 milyar dolara ulaşan¹⁸, uzun zamandır devam eden ekonomik ve politik programı sonlandırdı. Bu tutum fevkalade çelişkilidir zira sübvansiyon İran'da 1980'den beri yürürlükteydi ve özellikle İran-Irak savaşı boyunca (1980-1988) önemli oldu. Bu sübvansiyonların kaldırılmasına ilişkin uygulamalar, özellikle Ahmedinejad taraftarlarının büyük bir kısmını oluşturan yoksulları vuracak olan temel mal fiyatlarındaki artış ile birlikte fark edilecektir. Uluslararası baskı ve ekonomik yaptırımlar hükümetin harcamasını kısıtlamıştır.

1979 devriminin önemli bir dayanak noktası olan temel malların sübvansiyonu, esaslı bir ekonomik ve politik reform olmuştu. Humeyni devrimi, "ezilenin" ve herkes için "sosyal adaletin" sözcüsü *Mostazafan* adıyla tanımlandı. Hükümet, 1980'de Irak'ın İran'ı işgalinden hemen sonra, savaşın yarattığı ekonomik sıkıntılar nedeniyle karne uygulaması başlattı. İslam Cumhuriyeti savaş sırasında sıkıntıyı azaltmak için, enerji, temel mallar, ilaçlar ve kamu hizmetleri (su, enerji ve telefon) için tüketici fiyatlarını piyasa fiyatlarının altında uyguladı. Bunun hükümete büyük miktarda maliyeti oldu fakat egemen elitler, politik tepki korkusuyla sübvansiyonu kaldırma riskini göze alamadı. Rafsanjani 1990'ların başındaki başkanlık süresi

15 Bakınız http://trade.ec.europa.eu/doclib/docs/2006/september/tradoc_113392.pdf

16 Bakınız Kalantri, V. G. (2003). 'India, Iran trade relations growing', in *Ettela'at* (Persian Daily Newspaper), June 17.

17 Bakınız Thomas Erdbrink, <http://www.washingtonpost.com/wp-dyn/content/article/2010/01/09/AR2010010901055.html>

18 Bakınız The Christian Science Monitor, <http://www.csmonitor.com/World/Middle-East/2010/0430/Why-Iran-s-Ahmadinejad-is-pushing-to-cut-popular-government-subsidies>

boyunca, kendisinin serbest piyasa planını ve sübvansiyon kesintilerini bırakmaya zorlayan ülke çapında isyanları kışkırtarak bir kemer sıkma planı getirmeye çalışıyordu. Parlamentodaki muhafazakarlar sübvansiyonun sonlandırılması ya da petrol fiyatlarının arttırılması planlarını sürdürmesine razı olmayı reddettikleri için, Rafsanjani'nin selefi Muhammed Hatemi bunu denemedi bile.

Ahmedinejad yönetiminde petrolün karne ile verileceği duyurusu, 2007'de karışıklıklara ve petrol istasyonlarına saldırılara neden oldu. Ahmedinejad sübvansiyonu sonlandırma yönündeki asıl planını 2009 başkanlık seçimlerine kadar erteledi. Bu ortaya atıldığında, devletin, petrol zenginliği gibi bazı doğal kaynakları, özellikle yoksul ve muhtaç olan bölgelere dağıtacağı yönünde bir planla ödün verdi. Aslında başkanlık seçimini kazandığında ilk defa 2005'te toplumsal refahı geliştirme ve İran'ın petrol varlığını her sofraya taşıyarak yoksul olanlara yardım edeceği sözü vermişti (Morady, 1996). Ancak para yardımları yaşam standartlarını çok az iyileştirdi ya da artan gelir uçurumunu çok az kapattı. Enflasyon 2008'de yüzde 30'a kadar çıktığı için, yoksul ve orta sınıfın alım gücü zayıfladı (İran Merkez Bankası, 2009). Ancak ekonomik gerçeklikler, özellikle dünyadaki iktisadi durgunluk ve yaptırımların artan baskısı, Ahmedinejad'ı sübvansiyonları ortadan kaldırma-ya mecbur etti. Sübvansiyonlar İran ekonomisi ve bütçesine çok daha fazla yük getirdi ama Ahmedinejad ve yandaşları sübvansiyonların kaldırılmasının, IRGC tarafından kontrol edilen iş dünyasına daha faydalı bir ekonomik ortam yaratacağını ummaktadır. Devlet sıkıntıyı asgariye indirmek için bireylerin finansal destek alabileceği bir tenzilat fonu oluşturdu. Biriktirilen miktarın yarısının ülkedeki en yoksul tabakaya dağıtılacağına inanılıyor. Ahmedinejad hükümeti sübvansiyonların kaldırılması sonucunda oluşan ekonomik güçlükleri yatıştırmak için halen kişi başına ayda kırk dolar dağıtıyor. Devlet bunun yoksulluk ve işsizliği ortadan kaldıracığını umuyor. Gerçekten de bu politika parlamentoda onaylandığında Ahmedinejad itinalıydı: *“gelecek üç yıl içerisinde İran'da tek bir işsiz ya da yoksul kalmayacağına sizi temin ederim.”*¹⁹

Bunun Ahmedinejad'ın destekçilerini kendi tarafında tutmaya yetip yetmeyeceği görülecek. Ahmedinejad kendi yandaşlarını ödüllendirmek için sübvansiyon reformlarını da kullanabilir, nitekim kendi yönetimi hangi iş çevrelerinin daha yüksek üretim maliyetlerini telafi etmek üzere fon alabileceğini belirleme gücüne sahiptir. IRGC ile ticaret bağları olanlar sübvansiyonların sonuçlarından faydalanmaya hazırdır.

Fiyatların serbestleştirilmesine ilişkin yeni politika, İran işçi sınıfındaki huzursuzluğu teşvik edebilir. Tartışmalı 2009 seçim sonuçlarından beri gösteriler çoğunlukla orta sınıf İranlılar tarafından desteklendi fakat bu, işçi sınıfını protestoya katılmaya, devlete karşı bir koalisyon kurmaya zorlayabilir. Aslında İran'daki mev-

19 Bakınız Hadaftmand kardan-e yaaranaha baa ta'eed shura-e negahbaan 'qanoon' shod" [Subsidy Reform Plan with Approval of Guardian Council Becomes 'Law'], BBC Persian, January 13, 2010, şu adresten ulaşılabilir: www.bbc.co.uk/persian/iran/2010/01/100113_107_supsidise_guardian_council.shtml (Erişim 27 Ocak 2010)

cut protesto, zamlarla karşı karşıya kalan sıradan insanların öfkesini gösteriyordu: Unun fiyatı muazzam bir şekilde kırk kat arttı, benzin ve ekmek kırk kat, doğalgaz beş kat ve elektrik ile su üç kat arttı. Otuz altı yaşında bir özel sektör işçisi aşağıdakilere işaret ettiğinde kararını vermişti: Zengin insanlar gıda ve benzin fiyatlarındaki artışı fark etmediler bile ya da bizim ıstıraplarımızı umursamıyorlar çünkü halen lüks arabalarıyla caddeleri dolaşabiliyorlar (FT, 14 Şubat 2011).

Ahmedinejad'ın yardımcısı Petrol Bakanı Mohsen Khojasteh-Mehr, hükümetin petrol kazançlarından 300 milyar dolardan daha fazlasını elde ettiğini ancak paranın yoksullar arasındaki yaşam standartlarını önemli derecede iyileştirdiğini varsaymak için neredeyse hiç kanıt olmadığını kabullendi (FT, 14 Şubat 2011).

Protesto Hareketi ve Gelecek Umutları

2009 seçimini izleyen protesto hareketinin büyüklüğü herkesi şaşırttı. Tartışma büyük ölçüde seçim sonucuyla başlamasına rağmen gerçek nedenler çok yönlüdür; ekonomik sıkıntıların yanı sıra hem egemen ruhban sınıfı içerisinde hem de farklı toplumsal güçler arasında sosyal ve politik hınçlar söz konusudur. Protesto 2009'da Tahran sokaklarında ve diğer büyük kentlerde yürüyen milyonlarla başladı ve şimdiye kadar devam etti. Hiç kimse denemezse de da çok az gözlemci 2009 seçiminin böylesi bir popülerite kazanacağını umdu, fakat seçimler zamanındaki kimi çeşitli önemli unsurlar, özellikle gençler, kentli orta sınıf ve daha az ölçüde işçi sınıfı seçmenleri arasında büyük ilgi yarattı. Mir Hüseyin Musavi'nin adaylığı sürece yeni bir boyut kattı ve olayların seyri boyunca düş kırıklığına uğramış genç İranlılar onu Ahmedinejad'a karşı gerçek bir meydan okuyucu olarak görmeye başladı.

Beş yıl boyunca Ahmedinejad'ın sahte halkçılığına tanık olan genç İranlılar, özellikle yüksek işsizlik ve enflasyon oranlarından muzdarip olan büyük kentlerin gençliği, dini polisin sürekli tacizi ve sosyal kısıtlamalarla hayatlarının çok daha güçleştiğini gördü. Bunun pekala farkında olan Musavi ve Karrubi, rejimin politika ve tutumunun eleştirilmesine ses verdiler. Bu, eğitilmiş, modern dünyanın farkında ve (on yıldan daha az bir sürede yalnızca 200.000'den şaşırtıcı bir artışla) 30 milyondan daha fazla internet kullanıcısıyla, yüzde 70'i otuz yaşın altında böylesi bir genç bir nüfusu olan bir ülke için önemlidir. Her üniversitede bilgisayar ve bütün büyük kentlerde internet kafeler var. Sanal alemdeki iki milyon blogun 700.000'den fazlası, blogcuların en popüler dördüncü dili olan Farsça. Fakat bu teknolojinin kullanımının politik sonuçları da var: Genç bir İranlı blogçu Mart 2009'da cezaevinde şaibeli koşullarda öldü.²⁰

Haziran 2009 seçiminin ne derece kusursuz olduğu belirsizliğini koruyor, ama Londra merkezli STÖ Chatham House'e göre²¹, iki ilin, Yazd ve Mazandaran, resmi

20 İlk blog girişi şu anda Kanada'da ikamet eden genç bir İranlı gazeteci tarafından Kasım 2001'de yapılmıştı. Daha fazla ayrıntı için bakınız Alavi, N (2005) *We Are Iran: The Persian Blogs*. SoftSkull Press.

21 The Royal Institute of International Affairs kar amacı gütmeyen bir sivil toplum örgütüdür. Bakınız www.chathamhouse.org.uk

verileri yüzde yüzden daha fazla katılım olduğunu gösteriyor. Resmi makamların raporları artan katılım ile Ahmedinejad'ın kapsamlı zaferi arasında, il düzeyinde hiçbir bağıntı bulmadı. Daha da ilginç İslam Cumhuriyeti seçimlerinin tarihinde ilk defa görevdeki bir başbakan tek tek bütün illeri kazandı (Morady, 2011).

Bu seçimin etkisi İslam Cumhuriyeti açısından uzun süreli olacaktır, zira protesto 2009'dan beri devam etmektedir. Rejim tutuklamalara devam ediyor ve muhalefetin bir zamanlar elinde bulundurduğu politik pozisyonların neredeyse tamamını kaldırdı. Uzlaşmaya hiç imkan tanımadılar; Musavi ve Karrubi bile şu anda ev hapsindeler. Şu ana kadar İslam Cumhuriyeti ülkeyi otoriterlik ve aşırı derecede kontrol edilen seçimlerle yönetti fakat bu yönetim şimdi kesinlikle tehdit altında. Hamaney ve Rafsanjani, Hatemi ve Karrubi gibi diğerleri arasındaki bölünmenin arkasındaki asıl neden, 1979'a kadar götürülebilecek ve tartışmaların ön planında olmaya devam eden bir süreç olan bu olaylar, İslam Cumhuriyetinin doğasının bir yansımasıdır. Reformcular, rejimin bekası olan Rezaie dahil, ama özellikle politik sistemin cumhuriyetçi cephesi, yani, mutlak yönetme meşruiyetinin yalnızca Tanrı tarafından *Velayeti Fakih'e*, başka bir deyişle imamlara ya da yüce ilahiyatçı *Fagih'e* verildiği fikri konusunda kaygılıdır. Din içerisine demokrasinin oturtulması üzerine tartışmalar yıllardır devam ediyor fakat reformcular ile Hamaney/Ahmedinejad ittifakı arasındaki çatışma potansiyel olarak, İran'ın dikkate değer ekonomik ve politik gücünün kontrolü üzerinde doğrudan etkiyle birlikte giderek önem kazanıyor. *Velayeti Fakih* fikri, yürütme organını neticede bir adamın elinde toplanan muazzam gücü, Dini Lidere veriyor. Bu göz göre göre İslam Cumhuriyetinden daha çok Tanrı'nın kralına geri dönüşe işaret eder (Morady, 2010).

Yine de buna, şimdilerde kendilerini Ahmedinejad'dan her fırsatta ayıran rejim içerisindeki muhafazakar müttefikler dahil, farklı güçlerin karşı çıkışı söz konusudur. Asıl mesele sistemin kontrolünün Ahmedinejad'ın müttefiklerine, IRGC ve güvenlik güçlerine geçmesidir. İktidardaki İslamcılar, Ahmedinejad'ın yandaşları ve muhalifleri arasındaki iç çatışma, ekonomik politikaların yanı sıra politik meseleleri de tırmandırdı. Ahmedinejad ve danışmanı olan Genel Kurmay Başkanı Rahim Mashaie, Tanrı ile halk arasında bir aracı olarak -"Gizli İmam"- herhangi bir din adamına gerek olmadığını gösterecek kadar ileri giderek, İran milliyetçiliğine başvurup orta sınıfın desteğini kazanmaya çalışıyor. Aslında "*İran olmadan, İslamın yitip gideceğini*" iddia ediyorlar (Morady, 2011).

Farklı hizipler arasındaki manevra ve bu hareketin sonucu ne olursa olsun İran'daki egemen elitler, otuz yıldan daha fazladır iktidarda olmalarına rağmen ekonomik, politik ve sosyal ilişkileri ortadan kaldıramamıştır:

Egemen din adamları yoğun finansal ve örgütsel kaynaklarına ve seküler muhaliflerinin yok edilmesi konusundaki aralıksız gaddarlığa rağmen, ülkede dini bir düzen yaratmakta başarısız oldular. Bugün İranlılar diğer İslam ülkeleriyle karşılaştırıldığında daha az dine yatkın gibi görünüyor ve değer yönelimlerindeki eğilim ... cinsiyet eşitliği, demokrasi ve milli kimlik yönündedir (Moaddel, 2009: 126).

Hamaney'in başını çektiği İslamcı muhafazakarlar şu anda bir ikilem içerisinde: geri çekilmek daha fazla protestoyu teşvik edecektir; buna karşın daha fazla insan tutuklamak, İran'ın askeri bir devlete doğru yönelmesiyle birlikte, dinsel meşruiyetin daha fazla yitirilmesine yol açabilir. Bu şimdiden, "gavur" batıyla savaşan ve Filistinlileri destekleyen, dünyadaki ezilenlerin ve mülksüzlerin, Müslüman dünyanın lideri olarak anılan İran'ın şöhretine zarar vermiştir. Gerçekten de Türkiye gibi başka Müslüman ülkeler, özellikle İsrail deniz kuvvetleri Mayıs 2010'da Gazze'ye yardım taşıyan bir filo gemisine, Mavi Marmara'ya saldırdığında, İran'dan bu liderliği almak için bölgedeki varlıklarını kullanmışlardır (Booth, 2010).

Yeşil Muhalefet

Yeşil Hareket *Jonbesh-e Sabz*, 2009 seçimleri sırasında ve sonrasında başını Karrubi ve Musavi'nin çektiği bir koalisyon gücüdür. Modern orta sınıf ve işçi sınıfının bir kesimi dahil, çeşitli fikir ve emelleri olan farklı toplumsal çıkar gruplarından meydana gelir. Asıl liderliği, hareketin şiddet içermeyen bir sivil haklar hareketi olduğunu ve devrimci olmadığını ileri süren reformcular, din adamları ve akademisyenler oluşturur. Halen İslam Cumhuriyetinin kurucusu ve teokrasinin savunucusu Ayetullah Humeyni'ye bağlıdırlar (Dabashi, 2009). Demokratik sürecin ancak İslam Cumhuriyeti ve onun anayasası yoluyla mümkün olduğuna inanıyorlar. Ne var ki, Yeşil Hareket içerisindeki diğerleri *Velayeti Fakih*'in kaldırılmasını isteyerek buna karşı çıkıyor. Musavi ve Karrubi, bir zamanlar aynı sistemin parçası oldukları için bunun kendileri açısından geri dönüşü olacağının farkındadır. Her türlü radikal değişim, mevcut egemen elitlerin yanında kendi konumlarını sorgulatacaktır. Musavi ve Karrubi'nin İslam cumhuriyetine muhalefeti aynı zamanda şu anda iktidarda olan fakat Ahmedinejad ile tamamen uyuşmayan, parlamento sözcüsü Larijani gibilere ikazlar niteliğindedir. Kendilerini, sistemin bekasını sağlamak için muhalefet ve hareket arasında aracı bir güç olarak tanımlıyorlar. Bununla birlikte Yeşillerin liderliği tabandan harekete ayak uydurmak için, ulusal azınlıklar ve daha da önemlisi işçi örgütleri gibi farklı konularda pozitif bir şekilde yaklaşmak zorunda kalıyor. Kısacası Yeşil koalisyon henüz politik sistemi ve sosyo-ekonomik yapıları değiştirecek radikal bir yaklaşımı olan devrimci bir hareket değildir. Hareketin liderliği yalnızca seçim sahtekarlığına karşı öfkesini, ekonomik ve politik kurumların IRGC'nin başını çektiği farklı gruplara transfer edilmesini dile getiriyor. Yeşil Hareketin kendisini devrimci bir güce dönüştürmesi için sistemle arasına mesafe koyması ve diğer toplumsal güçleri kendisine katılmaya çağırması gerekecektir. Şu anda böyle bir risk almak istemiyor. Ortadoğu'da büyüyen protesto hareketinin küresel durumu, rejim ve Yeşil hareket üzerinde muazzam bir baskı yaratmıştır.

2009 seçiminden yaklaşık iki yıl sonra İranlılar rejime karşı protestoyu devam ettirmektedir. Sübvansiyonlara son verilmesiyle birlikte, rejimin en gaddarlaştırmış destekçilerini meydana getiren insanların ta kendisi olan yoksullar üzerindeki baskı kaçınılmaz olarak artacaktır. Anlaşılan protesto hareketinin sonu gelmeyecek, zira İran

sokakları Şubat ve Mart 2011’de bir defa daha yüz binlerce protestocuyla hayat buldu. Rejimin buna yanıtı, hem Karrubi hem de Musavi’yi ev hapsine alma da dahil, çok daha vahşice oldu. Bu dikkate değer bir dönüşümdür zira her ikisi de bir zamanlar başbakan ve Haziran 2009 başkanlık seçiminde adaydılar. İslam Cumhuriyeti uzlaşmanın bütün yollarını kapatıyor. Sokaklardaki protestocular da artık İslam Cumhuriyetinin temeli *Velayeti Fakih’e* yöneltilen sloganlarla daha fazla radikalleşmektedir.

ABD Müdahalesi

İran nükleer program konusunda, ülkede uranyum zenginleştirmeye sahip olma hakkında ısrar etmeye devam ediyor. İran Körfezi civarındaki bölgede, Suudi Arabistan, Bahreyn, Kuveyt, Birleşik Arap Emirlikleri ve şimdi de Irak, ABD tarafından korunup kollanıyor. Dikkate değer tek istisna İran’dır. Belki de İran açısından nükleer enerjiye sahip olmak, ABD ile daha iyi şartlarla müzakere etmek için bir pazarlık yoludur. Eğer bir liderlik değişimi olursa, ABD’nin bu aralıksız mücadeleyi sonlandıracak müzakereye pozitif bir şekilde yanıt vereceği yönünde hiçbir garanti yoktur. Gerçekte, iktidarda Demokrat Parti hükümetinin olmasına rağmen tam tersi bir sonuç olabilir. Bu yüzden ABD eğer kendi çıkarına değilse, herhangi bir müzakereye karşı engeller yaratmakta halen ısrar edebilir; ayrıca menfaati olan Çin, Rusya ve Avrupa Birliği gibi başka bölgesel oyuncular da vardır. ABD ve diğer güçler açısından İran Körfezi’nde petrol arzının güvenliği söz konusu olduğu müddetçe bölgesel hegemonya çok önemlidir. Ahmedinejad’a muhalefet, yaptırımların devlete değil, yalnızca sıradan İranlılara zarar vereceğini görmezlikten gelemez: İran ihtiyaç duyduğu malları, enflasyona neden olacak bir biçimde yüksek fiyata kara borsadan almak zorunda kalacaktır. Yaptırımların etkileri kaçınılmaz olarak en çok halk yığınları, özellikle yoksullar tarafından şiddetle hissedilecektir. İran otuz yıldır yaptırımlara tabidir ve İran rejimi buna alışkındır. Aslında daha fazla yaptırım dayatmak yalnızca IRGC’nin ekonomik gücünü arttıracaktır.

Sonuç

1979 İran devriminin asıl niteliği tabandan kitle hareketi olmasıydı. İslam Cumhuriyeti, ister Doğu isterse Batı’yla ilişkilerinde, bunu siyasetinde ve ekonomi politik uygulamalarında göz önünde bulundurmamak zorundaydı. İran küresel kapitalizmden kopamaz, aksine ülkenin petrol kazancına daimi bağımlılığı ve ithalat arzı, devrimden beri devam etmiştir. Gerçek şu ki petrol ve doğalgaz endüstrisi rejimin hayatta kalmasını sağlamıştır, zira rejim rüşvetle destek elde etmek için bu geliri kullanır ve devlete karşı her türlü muhalefeti acımasızca ezer.

Otuz yıldır iktidarda olan İslam Cumhuriyeti bu bağımlılığı kıramamıştır: İran, uluslararası iş bölümü içerisinde enerji üreticisi ve ham madde ve teknoloji ithalatçısı olmaya devam ediyor. Ortak olarak Çin ve Hindistan ile işbirliği yapan Tahran ile küresel topluluklar arasındaki ilişkilerde değişimler olmasına rağmen, İslam Cumhuriyeti kapitalizmin güçlerine itaat etmek zorundadır.

Rejim içerisindeki iç hizip savaşları, İslam Cumhuriyetinin uluslararası sisteme nasıl entegre olduğunun bir göstergesidir. Aslında İslam Cumhuriyeti liderleri arasındaki bazı tartışmalar, anti-kapitalizmi, yoksulların tarafını ya da sözde şanlı geçmişe geri dönüşü temsil etmekten daha ziyade kapitalizmle nasıl uyum sağlanacağıyla ilgilidir. Dahası bir zamanlar kendilerini gelenekçi olarak tanımlayanlar, şimdi IRGC'nin omurgasıdır. İran'ın dönüşümünü askeri sahanın yanı sıra ekonomi ve toplumun diğer alanları için de dayatıyorlar. Aslında devrimden bu yana devam eden İran'daki İslamcılığın bütün projesi, devletin ve ekonominin en önemli sektörü olarak petrole birlikte onun modern kurumlarının kurulmasına dayanır.

Avrupa halen İran'ın ekonomik ortağı olmasına rağmen, İran'ın yurtdışı politikasının Doğu'ya kaymasının nedeni bir tercihten ziyade İslam Cumhuriyetine dayatılan kısıtlamalarla ilgilidir. Üstelik İran'ın Batı, özellikle ABD ile çatışması demokrasi ya da özgürlük üzerinedir. Aslında İran'ın ABD'nin başını çektiği Irak ve Afganistan saldırısına muhalefetine bu ülkelerdeki ezilenleri desteklemekle hiçbir ilgisi yoktu. Zira İslam Cumhuriyeti sonuçtan, yani iki politik rakibinin (Saddam Hüseyin ve Taliban) ortadan kaldırılmasından oldukça memnundu. İran'ın ABD ile işbirliği, Saddam'ı Irak'tan ve Taliban'ı Afganistan'dan çıkarmak açısından araçsaldı.

Haziran 2009 seçiminden ve yakın zamanda Ahmedinejad tarafından ilan edilen sübvansiyonun sonlandırılmasından beri toplumsal hareket açısından, halkının demokratik arzuları ya da İran'daki yoksulların desteklenmesi konusunda İslam Cumhuriyetinin çok az alakadar olduğu açıktır. İslam Cumhuriyeti devletin yürüttüğü otoriter modernleşme sürecini devam ettirecektir fakat bu pürüzsüz veya çelişkisiz bir süreç olmayacaktır. İran'da devrimci bir değişim imkansız olmamasına rağmen, net bir ideoloji ve farklı toplumsal grupları harekete geçirecek güçlü bir örgütlenmeyle güçlü bir liderliğe gereksinimi vardır. Rejim protestoyu bastırmak için önemli finansal kaynaklardan –petrol ve doğalgaz geliri- beslenen baskıcı aygıtını kullanmaya devam edecektir. Bu kolay olmayacaktır zira mevcut politik elitler arasında çok az bağlılık vardır.

Kaynakça:

- Abrahamian, E. (2008) *A History of Modern Iran*, Cambridge, Cambridge University Press.
- (1993) *Khomeinism*, Cambridge, Cambridge University Press.
- (1989) *The Iranian Mojahedin*, New Haven, Yale University Press.
- (1982) *Iran Between Two Revolutions*, New Jersey, Princeton University Press.
- Akhavi, S. (1983) "The Ideology and Praxis of Shi'ism in the Iranian Revolution", in *Comparative Studies in Society and History*, 25 (2): 195-211.
- Akram, E. (2009) "The Muslim World and Globalization: Modernity and the Roots of Conflict", Lumbard, J. (der.), in *Islam, Fundamentalism, and the Betrayals of Tradition*, Indiana, World Wisdom.
- Alavi, N. (2005) *We Are Iran: The Persian Blogs*, New York, Soft Skull Press.
- Anderson, B. (1986) *Imagined Communities*, London, Verso.
- Arjomand, S. (1989) *The Turban for the Crown, the Islamic Revolution in Iran*, Oxford, Oxford University Press.
- (1981) "Shia Islam and the Revolution in Iran", in *Government and Opposition*, 16(3).
- (der.) (1984) *From Nationalism to Revolutionary Islam*, New York, Suny Press.
- (1986) "Iran's Islamic Revolution in Comparative Perspective", in *World Politics* 38 (3): 383-413
- Bayat, A. (1994) "Squatters and the State: Back Street Politics in the Islamic Republic", in *Middle East Report*, Iran's Revolutionary Impasse. (Nov. - Dec., 1994), 191: 10-14.
- Bayat, A. (1987) *Workers and Revolution in Iran*, London, Zed Press.
- Bayild, J. and S. Smith (2001) *the Globalization of World Politics an Introduction to International Relations*, Oxford, Oxford University Press.
- Binder, L. (1988) *Islamic Liberalism: A Critique of Development Ideologies*, Chicago, University of Chicago Press.
- Bromley, S. (1994) *Rethinking Middle East Politics: State Formation and Development*, London, Polity.
- Cagaptay, S. (2010) "What's Really Behind Turkey's Coup Arrests?", *Foreign Policy*, http://www.foreignpolicy.com/articles/2010/02/25/whats_really_behind_turkeys_coup_arrests.
- Castells, M. (1997) *the Power of Identity*, Oxford, Blackwell.
- Chubin, S. ve C. Tripp (1988) *Iran and Iraq at War*, London, I.B. Taurus & Co.
- Crystal, J. (1995) *Oil and Politics in the Gulf*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Dabashi, H. (2007) *Iran: A People Interrupted*, New York, The New Press.
- DeFronzo, J. (1991) *Revolution & Revolutionary Movements*, New York, Westview Press.
- Ehteshami, A. ve M. Zweiri (2007) *Iran and the Rise of Its Neoconservatives: The Politics of Tehran's Silent Revolution*, London, I B Tauris.
- Eligür, B. (2010) *the Mobilization of Political Islam in Turkey*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Fischer, M. J. (2003) *Iran: From Religious Dispute to Revolution*, University of Madison, Wisconsin Press.
- Fukuyama, F (1992) *the End of History and the Last Man*, New York: Free Press.
- Gulay, E. (2007) "The Gulen Phenomenon: A Neo-Sufi Challenge to Turkey's Rival Elite?" in *Critique: Critical Middle Eastern Studies*, 16 (1): 37-61.
- Hegland, M. (1983) "Two Images of Hussain: Accommodation and Revolution in an Iranian Village", Keddie, N. (der.), in *Religion and Politics in Iran: Shi'ism from Quietism to Revolution*, New Haven, Yale University Press.

- Henry, C. ve R. Springborg (2001) *Globalization and the Politics of Development in the Middle East*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Hoogvelt A. (1997) *Globalization and the Postcolonial World*, Baltimore: The John Hopkins University Press.
- Huntington, Samuel P. ve J.M. Nelson (1976) *No Easy Choice: Political Participation in Developing Countries*, England: Harvard University Press.
- Kasravi, A. (2006) *History of the Iranian Constitutional Revolution: Tārikh-e Mashrute-ye Iran*, , tr. Siegel, E., California, Mazda Publications, I.
- Keddie, N. (2006) *Modern Iran: Roots and Results of Revolution*, New Haven, Yale University Press.
- Khomeini, R. (1981) *Islam and Revolution*, Berkeley, Mizan Press.
- Khomeini, R. (1986) *Rahnomoud Hai-e Eqtesadi (Guidance to Economy)*, tr. Kabir, A., in Two Vols, Amir Kabir Publication, Tehran.
- Kiely, R. (2006) *The New Political Economy of Development: Globalization, Imperialism, Hegemony*, Basingstoke, Palgrave.
- Kienan, V. (1989) *The Lords of Human Kind: Black Man, Yellow Man, and White Man in an Age of Empire*, London, Ebury Press.
- Laffin, J. (1979) *Dagger of Islam*, London, Sphere.
- Kurzman, C. (2000) "Bin Laden and Other Thoroughly Modern Muslims", Lechner, F and Boli, J. (der.), in the *Globalization Reader Oxford: Blackwell Publishing Ltd*, 3rd Edition.
- Lane, J. (2006) *Globalization and Politics: Promises and Dangers*, Hampshire: Ashgate Publishers.
- Lawrence, B. (1989) *Defenders of God: the Fundamentalism Revolt against the Modern Age*, San Francisco: Harper & Row Press.
- Lumbard, J. (2009) "the Decline of Knowledge and the Rise of Ideology in the Modern Islamic World", Lumbard, J. (der.), in *Islam, Fundamentalism, and the Betrayals of Tradition*, Indiana: World Wisdom, Inc.
- Lubeck, Paul M. (2001) "Anatomies of Islamic Movements under Globalization", Cohen, R and Rai, S. (der.), in *Global Social Movements*, London: Routledge.
- Lechner, F. (2000) *Global Fundamentalism*, Lechner, F and Boli, J. (der.), in the *Globalization Reader* , Oxford: Blackwell Publishing Ltd, 3rd Edition.
- Lewis, B. (2003) *the Crisis of Islam, Holy War and Unholy Terror* , London: Weidenfeld & Nicolson.
- Lewis, A. (2001) *What Went Wrong? Western Impact and Middle East Response*, Oxford, Oxford University Press.
- Mather, Y. (2009) "The Latest Economic Crisis in Iran and the Continued Threat of War", in *Critique*, Abingdon, Oxford, Taylor & Francis, 37 (1): 67-79.
- Martin, V. (1989) *Islam and Modernism: The Iranian Revolution of 1906*, London, I.B. Taurus & Co.
- Moaddel, M. (1993) *Class, Politics and Ideology in the Iranian Revolution*, Cambridge, Columbia University Press.
- Momen, M. (1987) *An Introduction to Shi'i Islam: History and Doctrines of Twelver Shi'ism*, New Haven, Yale University Press.
- Morady, F. (2011) "Iran Ambitious for Regional Supremacy: The Great Powers, Geopolitics and Energy Resources", in *Globalisation, Religion and Development*, London. IJOEP.
- (2011) 'Who Rules Iran? The June Election and Political Turmoil' in *Capital and Class*, Sage, UK, 35 (1).
- (2010) 'Islamic Republic or God's kingdom?' In *The National Question and the Question of Crisis*, ed. By Paul Zarembka, *Research in Political Economy Journal*. Emerald, UK.

- (2005) Oil, State and Development in Iran, Unpublished paper.
- (1996) "Oil, the State and Industrial Development in Post Revolutionary Iran".
- (1994) Continuity and Change: Study of Shia Islam and Modernisation in Iran. Leeds University: Unpublished Ph.D paper. [Amsterdam Middle East Paper](#), Amsterdam, Amsterdam International Studies
- (1994) Continuity and Change: Study of Shia Islam and Modernisation in Iran, Leeds University, Unpublished PhD.
- Moaddel, M (2009) "The Iranian Revolution and its Nemesis: the rise of Liberal Values among Iranians", in Comparative Studies of South, Africa and the Middle East, The Thirtieth Anniversary of the Iranian Revolution, 29 (1): 126.
- Moslem, M. (2002) Factional Politics in Post-Khomeini Iran, New York, Syracuse University Press.
- Nelson, C. (2009) Fethullah Gulen: A Vision of Transcendent Education, in Fethullah.
- Owen, R. (2004) State, Power and Politics in the Making of the Modern Middle East, Oxford, Routledge.
- Parsa, M. (1989) Social Origins of the Iranian Revolution, Oxford, Rutgers University Press.
- Rakel, P. E. (2009) Power, Islam, and Political Elite in Iran: A Study on the Iranian Political Elite from Khomeini to Ahmadinejad, Herndon, Brill Press.
- Randall, V. ve R. Theobald (1998) Political Change and Underdevelopment: A Critical Introduction to Third World Politics, Durham, Duke University Press.
- Richards, A. and Waterbury, J. (2007) A Political Economy of the Middle East, New York, Westview Press.
- Rodinson, M. (1977) Islam and Capitalism, London, Saqi Essentials.
- Ray, D. (1998) Development Economics, Princeton, New Jersey: Princeton University Press.
- Roy, O. (2002) the Failure of Political Islam, London: Harvard University Press.
- Roy, O. (2004) Globalised Islam: the Research for an Ummah, London: C.Hurst & Co.
- Rubin, M. (2008) Turkey's Turning Point: Could There Be an Islamic Revolution in Turkey? in Middle East Forum: <http://www.meforum.org/1882/turkeys-turning-point>.
- Ruthven, M. (2004) Fundamentalism, the Search for Meaning, Oxford University Press.
- Takeyh, R. (2007) Hidden Iran: Paradox and Power in the Islamic Republic, New York, Henry Holt.
- Taylor, P. J. (2000) "Izations of the world: Americanization, modernization and globalization", Hay, C. and Marsh, D. (der.), in Demystifying Globalization. London: Palgrave Macmillan.
- Turner, B. (1984) Capitalism and Class in the Middle East: Theories of Social Change and Economic Development, London, Heinemann.
- Voll, J. O. (2007) Asian Islam in the 21st Century, Oxford, Oxford University Press.
- (1994) Islam: Continuity and Change in the Modern World, New York, Westview Press.
- Zubaida, S. (1989) Islam, the People and the State: Political Ideas and Movements in the Middle East 2nd ed, London: IB Taurus.

Web siteleri:

<http://www.magiran.com/>

Bassij

<http://web.archive.org/web/20040803084837/http://bso.ir/BSO/Index.htm>

Fars news Agency

<http://www.farsnews.net/>

Central Bank of the Islamic Republic of Iran, (2009), [online], Iran: Central Bank of the Islamic Republic of Iran, Available from: <http://www.cbi.ir/default_en.aspx> [Accessed 9 April 2009]

Gooya News in Farsi

<http://news.gooya.com/>

Majlis Report Center, (2009). A Review of women, family and children laws after three decades of Islamic Revolution, [online], Iran: MRC. Available from: <<http://www.majlis.ir/mhtml/modules.php?name=News&file=article&sid=2686>> [Accessed 9 April 2009]

Mehr News Agency

<http://www.mehrnews.com/en/>

Mottale, M. M. (2010) Focus: the birth of a new class. Aljazeera, [Online] 22 April. Available at: <http://english.aljazeera.net/focus/2010/04/2010421104845169224.html>

National Iranian Oil Company (2009) Brief history of Iran's oil nationalization. [Online]. Available at: <http://www.nioc.ir/portal/Home/Default.aspx?CategoryID=f398bd54-e170-44e9-a841-710c6c92b3a0&TabNo=1>

Nikzad, S. (2010) Jonbesh-e kargari, mobarezeye madani dar zire khatte faqr (Workers' movement, a syndicate under the poverty line). BBC Persian, [Online] 17 March. Available at: http://www.bbc.co.uk/persian/iran/2010/03/100317_i15_labour_rw.shtml

Open Democracy

<http://www.opendemocracy.net/>

Parliament News in Farsi

<http://parlemannews.com/>

Press TV

http://www.shiatv.net/view_video.php?viewkey=2578e5e627cd93ab0938

Publictation of Revolutionary Guard, Sobehe Sadegh in Farsi

<http://www.sobhesadegh.ir/>

İran'da Parçalanma ve İsyan¹

Peyman Jafari

İngilizce'den çevirenler: Gaye Yılmaz - Tolga Tören

12 Haziran 2009'da yapılan başkanlık seçimine bağlı olarak ortaya çıkan anlaşmazlıklar, İran'da 1979 devriminden bu yana görülen en büyük siyasi krizin zeminini hazırladı. Oyların yüzde 34'üyle yetinmek zorunda kalan asıl rakibi reformist Musavi ile karşılaştırıldığında, iktidardaki başkan Mahmud Ahmedinejad resmi sonuçlara göre oyların yüzde 63'ünü alarak yeniden başkanlık koltuğuna yerleşti. Buna karşın Musavi'nin resmi sonuçlara sert bir tepkiyle karşılık vermesi, siyasi yapının toplumdan aldığı gücün meşruiyetinin sarsılmasına yol açtı. Sonuç olarak İran'ın büyük kentlerinde binlerce kişi, seçimin iptali ve demokratik hak ve özgürlüklerin genişletilmesi talepleriyle sokaklara döküldü.

Gerek protestolar ve gerekse hükümetin eylemleri bastırmak için aldığı sert ve baskıcı önlemler uluslararası radikal sol gruplar içersinde oldukça hararetle tartışmaların başlamasına yol açtı. İran'daki olayları tamamen yönetici sınıflar arası hizip çatışmaları olarak yorumlayan, protestolar konusunda ise "emperyalist bir komplo" açıklaması yapan sorunlu analizler, sol içinde bazı grupların protesto eylemlerini hafife alan diğer bazılarından ayrışmasına neden oldu.

Bu arada, Batı'nın İran'da demokrasi ve insan haklarının sağlanması yönünde yaptığı ikiyüzlü çağrısına karşı eleştirel olmanın haklı nedenleri de vardı kuşkusuz: Bölgede dikatörlüklere verdikleri destek ve Irak ile Afganistan'ı işgal etmeleri gibi. ABD'nin Ukrayna ve Gürcistan gibi ülkelerde "renkli devrimler"i nasıl teşvik ettiğini gösteren verili kayıtlar karşısında, İran'daki gösterilerin başta Orta Doğu ve Latin Amerika'da kuşkuyla izlenmesi elbette şaşırtıcı değil. Ancak, böylesi bir tavır alış bütünüyle yanlıştır.

Neyse ki radikal solun ezici bir çoğunluğu bir yandan emperyalizme karşı muhalefete devam ederken; bir yandan da protesto eylemlerini demokratik, anti-kapitalist ve anti-emperyalist bir yöne evrilmeye çalışan politik güçlere destek ve bu güçlerle dayanışma göstermek suretiyle heyecanlı, umutlu ve farklı bir tepki verdi.

Seçim sonrasında yaşanan kriz, bir yandan yönetici sınıf içersinde eşi benzeri görülmemiş bir parçalanmanın, diğer yandan ise tabandan başlayan muazzam bir kitlesel kalkışmanın ürünüydü. Bu makalenin amacı her iki gelişmeyi de tarihsel bir perspektifle ele almak ve devrimci solun karşı karşıya bulunduğu tuzaklar ve olanakların anlaşılmasını sağlamaktır.

1 Bu yazı International Socialism dergisinin 30 Eylül 2009 tarihli 124. sayısında yayınlandı. Yazının orijinali için bkz. <http://www.isj.org.uk/?id=585>

Devrim ve Karşı Devrim

Dini lider Ali Hamaney, Ahmedinejad'ın ikinci döneminin açılışı dolayısıyla yaptığı konuşmasında, protesto hareketlerini 1979'daki "büyük hareket" in bir "karikatürü" olarak tanımlamıştı.² Bu benzetme siyasi açıdan son derece önemliydi; çünkü hem başkanlık seçimleri sonrasında kitlesel bir hareketin yükseldiğini teslim ediyor hem de bu hareketin 1979 Devrimi kadar meşru olduğunu kabul ediyordu. Göstericiler kendi sloganlarını atıyor, bir grup devrimin özgürleştirici potansiyelini talep ederken; onlara saldıranlar da liberal ve Batı yanlısı sapmalara karşı olanların savunucuları olarak kendileri için devrim talep ediyordu. Aslında iki tarafın talepleri birbirinden oldukça farklıydı, taraflardan biri devrim isterken diğeri karşı devrim istiyordu ki İslami Cumhuriyetin liderleri bu ikisini her zaman aynı şeymiş gibi sunmuştu. Bu liderler hem kendilerinin devrime katılımı dolayısıyla hem de kitlesel kalkışmanın karşı devrimin özgün bir özelliği olması yüzünden birinden diğerine geçişi bulanıklaştırma gücüne sahipti. Fakat milyonlarca İranlının 1979 talepleri ve sloganlarını haykırarak sokaklara dökülmesinin şiddetle bastırılmaya çalışılması, mevcut rejimin karşı-devrimle doğduğunu çok güçlü bir biçimde hatırlatan bir süreç oldu. Bu ayrımın önemini gerektiği gibi takdir etmek için 1977'den 1983'e kadar geçen sürede yaşanan olayları kısaca hatırlamakta yarar var.

1977 yılında ortaya çıkan devrimci hareket, çok önemli üç olaya sahne olmuş bir protestolar yüzyılının sonuç noktasıydı (Abrahamian, 1982:2008). Bunlardan ilki, 1906-1911 yılları arasında tüccar sermaye, ruhban sınıfı ve (aralarında İran'ın ilk sosyalistlerinin de bulunduğu) aydınların öncülük ettiği Anayasal Devrim'di ki bu devrimci süreç bir yandan yereldeki istibdat rejimi diğer yandan da emperyalizm (Rusya ve İngiltere) tarafından bastırıldı (Afary, 1996; Matin, 2006). İkinci dalga, 1940'lı yıllarda emek hareketi, kadın hakları örgütleri ve Moskova yanlısı Tudeh Partisi'nin güçlenmesiyle birlikte başladı ve ulusalcı Musaddık hükümetine karşı ABD ve İngiltere desteğinde gerçekleşen darbe ile son buldu. Devrik hükümetin suçu, İngiliz-İran ortaklığı altında işletilen, Churchill'in İngiltere'ye muazzam karlar sağlaması dolayısıyla "en vahşi hayallerimizin bile ötesine geçen sihirli topraklardan aldığımız bir ödül" olarak isimlendirdiği Petrol şirketini devletleştirmekte (Kinzer, 2003:39). Musaddık hükümetinin devrilmesi sonrasında Şah, ABD'den aldığı askeri ve mali destek yardımıyla otoriter bir rejim kurdu. Askeri yardım kapsamında ABD, Şah'ın ilerleyen yıllarda ulusalcı laik ve komünist güçleri baskılamakta kullanacağı gizli istihbarat servisi SAVAK'ın eğitimini üstlendi. Bu baskıların bir sonucu olarak 1963-64 yıllarındaki protestolarda kilit bir rol oynayan, Ruhullah Humeyni öncülüğündeki ruhban sınıfı oldu ve takip eden 20 yıllık süreçte de siyasal İslam, devrimin erken yılları da dahil olmak üzere hiçbir zaman hegemonik olmayan önemli bir güç olarak ortaya çıktı.

2 "İran Dini Liderinin Başkan Ahmedinejad'ın Görevi Devralış Törenindeki Konuşması", Iranian Students New Agency, 4 Ağustos 2009.

1979 Devrimi olarak bilinen üçüncü dalganın kökleri, Şah rejiminde yaratılan yasal düzeneğin siyasal ve toplumsal çelişkilerinde yatıyordu (Poya, 1987; Marshall, 1988; Parsa, 1989; Moaddel, 1993). Söz konusu çelişkiler, hem baskının görece azalmasının yoksul sınıflara bir muhalefet olanağı vermesi hem de ezilen sınıfları harekete geçiren bir ekonomik krizin baş göstermesiyle birlikte 1977-1979 döneminde açığa çıktı. Devrimin gerek toplumsal gerekse ideolojik açıdan çok farklı güçlerin biraraya gelmesiyle oluşan geniş bir koalisyon tarafından gerçekleştirildiğinin altını çizmemiz gerekir. Abrahamian'ın da ifade ettiği gibi "eğer piyasa tüccarlarının geleneksel orta sınıfı ve ruhban sınıfı ulus ölçeğinde bir örgütlenmeyle muhalefeti sağladiysa, devrimi harekete geçiren, körükleyen ve final borusunu çalan da, modern orta sınıfı ki davulun tokmağı da kentli işçi sınıfının elindeydi (1982: 533-535).

Öğrenciler, aydınlar ve ruhban sınıfı 1977 yılının başlarında protestolara başladı. Ticaret burjuvazisi kent yoksullarını ("lumpen proleterya") harekete geçirmek için yaptığı gibi bir dizi mali destek sağlayarak oldukça önemli bir rol oynadı; fakat rejimin bel kemiğini asıl kıran 1978'in son aylarında özellikle petrol endüstrisinde yaşanan grevler oldu. Yekpare bir İslam mitine rağmen İslamiyet'ten feyz almış ne kadar ideoloji varsa hepsi iş başındaydı: Humeyni'nin ruhban İslamizmi, radikal aydın Ali Şeriatî'nin ruhban karşıtı İslamizmi, Mücahid'lerin İslam sosyalizmi, Mehdi Bazargan'ın İslami liberalizmi ve ruhban sınıfının geleneksel İslamı. Bir kitle tabanına sahip çeşitli laik güçler de vardı: Komünistler, liberaller ve milliyetçiler.

Şah rejiminin Şubat 1979'da devrilmesi, milyonlarca İranlı tarafından "özgürlük baharı" olarak kutlandı. Yeni yayınlar sel gibi aktı ve halk bunları yollarda tartıştı. Sokaklarda caddelerde, üniversitelerde ve işyerlerinde dinden, siyasete, felsefeye ve sanata kadar pek çok temel konuyu kapsayan halka açık toplantılar yapıyordu. Sosyalist partiler hızla büyüdü ve yenileri kurulmaya başladı. O döneme kadar baskı altında olan kadınlar, azınlıklar gibi gruplar önemli bir konuma yükseldi ve eşit haklar talep etmeye başladı. Yoksul köylüler çalıştıkları topraklara el koydu. Bağımsız sendikalar kuruldu ve shoras (işçi konseyleri) içerisinde grev komiteleri oluşturuldu. Bunların bazılarında, özellikle de fabrika sahiplerinin kaçtığı yerlerde işçiler üretime el koydu. Grevler, devrimden sonra da devam etti. 1979 yılında 350 farklı uyuşmazlık vardı (Bayat, 1987). Ülkenin her yerinde bir özgürleşme heyecanı ve farklı bir geleceğin mümkün olduğu duygusu hakimdi.

Devrimci hareketin genel bakış açılarından biri yabancı egemenliğinden kurtulmak, sosyal adalet ve özgürlüktü. Bazı liberaller ve solcular bunun doğru olmadığını ileri sürerler, onlara göre "azady" (özgürlük) sloganı, demokratik özlemlerin olmadığı hareketlere yakışan, tamamen anti-empyralist içerikli bir kavramdı. Bu iddia kelimenin Şah diktatörlüğüne karşı muhalefet ve anayasal devrime kadar uzanan tarihsel yansımasını yok saymaktadır. "Bağımsızlık, özgürlük, İslam Cumhuriyeti" gibi -devrimin son haftalarında popülerleşen- kavramlar pek çok insan tarafından bu üçünün arasında herhangi bir çatışma olmadığı şeklinde algılanıyordu. Ancak Humeyni'nin gelecek konusunda farklı bir düşüncesi ve "İslam Cumhuriyeti" için

özgün bir tanımlaması vardı. 1970’li yıllarda Humeyni, Velayet-i Fakih’in Şii doktrininin yeni bir yorumunu geliştirmişti. Bu yeni yoruma göre şeriat yasalarının en tepe noktasındaki yorumcu, müminlerine hem siyasal hem de dini konularda önderlik etmek zorundaydı. Humeyni ve yakın çevresindeki müttelikleri bu düşünceyi arka planda saklı tutarak, bunun yerine yoksulluk ve emperyalizme karşı mücadeleye özel vurgu yapmayı seçti. Hatta Humeyni, ruhban sınıfının bundan böyle dini rehber olarak hizmet vereceği ve siyaset yapma işini de bu işi bilenlere bırakacağı sözünü verdi. Ama devrimin ardından bütün yetkileri ve gücü aşamalar halinde ruhban sınıfından bir gruba devretmeye başlayarak dinci grupları yatıştırdı. Bu mekanizmanın en temel araçları Humeyni’nin kurduğu, başkanlığını liberal-dinci Bazargan’ın yaptığı geçici hükümetin gücüne eşit bir güce sahip olan, üyelerinin büyük bölümü kır ve kent yoksullarından oluşan İslamcı Cumhuriyet Partisi ile İslami Devrim Muhafızları Örgütü’nden oluşan Devrimci Konsey’in içindeydi.

Devrim görünür hale gelmeye başladığında Paris’te sürgünde olan Humeyni, pek çok insan için devrimin erken aşamalarında ayrı duran güçlerin birliğini sembolize eden bir liderdi. Geri döndüğünde ise gücünü, devrim sonrasında oluşan devlet yapısı içerisinde kendi hakim rolünü tesis etmek amacıyla kullandı. Ancak bunu yapabilmesinin tek yolu farklı siyasal güçler arasında bir dizi manevra yapmasını gerektiriyordu ki bu da pek çoklarının Humeyni’nin temsil ettiği sınıf çıkarlarını yanlış okumasına yol açtı.

Humeyni, öncelikle, geçici Bazargan hükümeti çevresindeki burjuvazi güçleriyle ittifak kurdu. Bu güçlü işbirliğinin amacı ise üniversitelerdeki solu marjinalleştirmek ve yerini İslami derneklere devretmek zorunda bırakılan işçi konseylerini (shoras) baskı altına almaktı. Humeyni yandaşları da, eylem, gösteri, yürüyüş ve genel merkezlerine saldırmak suretiyle solcu örgütlere karşı taarruza geçtiler. Kadın hakları da bu saldırılardan payına düşeni aldı ve peçe zorunlu hale getirildi. Hizbullahçılar ise rejim muhaliflerini yıldırma görevini üstlendiler. 1979 yılı sonunda Devrim Muhafızları’nın Kürt ulusal hareketine düzenlediği saldırı, örgütünün gücünü göstermesi anlamına geliyordu. Bu süreçte, karşı-devrim tüm taban örgütlenmelerinin ya bütünüyle kökünü kurutuyor ya da bu hareketleri İslam Cumhuriyetinin kontrolü altına alıyordu.

Amerikan Büyükelçiliği’nin 1979 Kasım’ında Humeyni taraftarı öğrenciler tarafından işgal edilmesi ve elçilik çalışanlarının 444 gün boyunca rehin tutulması Humeyni’ye, kendini anti-emperyalist bir lider gibi gösterme fırsatını verdi. Bu gelişme, Velayet-i Fakih’in Aralık ayında oylanıp, çoğunluk tarafından kabul edilerek anayasaya eklenmesiyle aynı zamanda dikkatlerin ruhban sınıfına verilen resmi güçten uzaklaşmasını da sağladı. Ardından, 1980’li yılların başlarında Humeyni, henüz yeni başkanlık koltuğuna oturmuş olan liberal-dinci Beni Sadr ile ittifak kurarak başlattığı sözde “kültür devrimi” ile solun üniversitelerdeki varlığına son verme hareketinin ilk adımlarını attı. 1980’deki Irak işgali Humeyni taraftarları için adeta bir ganimet gibiydi. Humeyni ve yandaşları bu gelişmeyi kendi güçlerini

pekiştirmek ve Beni Sadr'a karşı düzenledikleri bir saldırıyla gücün en üst merkezi olan başkanlığı ele geçirmek için kullandılar.

Bütün bu yaşananlar sonucunda solun kafası iyiden iyiye karışmıştı. Mücahitlerin sol islamcı gerillaları Beni Sadr saflarına geçtiler ve takip eden süreçte de katliamlarla ilgili bir kampanya başlattılar. Humeyni ordularına katılmayı kendilerine yediremedikleri için Irak'a kaçarak İran'a karşı başlattığı saldırıda Saddam Hüseyin'in yanında yer tuttular. Tudeh Partisi'nin komünistleri ile laik Fedailer gerilla örgütünün "çoğunluk" grubu Humeyni rejimine koşulsuz destek vermeye devam etti. Fedailer'in "azınlık" grubu gibi diğer solcu örgütlenmeler ise İslam cumhuriyetine karşı mücadeleye devam ettikleri için sürgün edildiler. Daha sonra 1983'de yasaklanan Tudeh zihniyeti ile Fedailer "çoğunluğu" temsil eden gruplar oldu. Bu iki örgütün yüzlerce üyesi tutuklandı. İslam Cumhuriyeti muhaliflerinden 12.000 kadarı 1981-1985 yılları arasında ya idam edildi ya da yaşanan silahlı çatışmalarda katledildi. Geri kalan binlercesi ise 1988 yazında idam edildi.

Buna karşın, karşıdevrimin başarılmasını sağlayan şey tek başına baskılarla açıklanamaz. Çünkü karşı-devrim kendi toplumsal tabanını da yaratmıştır. İran solunun bu gerçekliği kavrayamayışı sol içersinde İslam cumhuriyetinin doğasını anlayamamak ve gücünü hafife almak gibi ikili bir sonuca yol açmıştır. Bu konuya tekrar geri dönmeden önce solun, İslamcılarının yükselişinin zeminini hazırlayan stratejik yanlışlarına bakacağız.

Solun Trajedisi

Cesareti ve fedakarlıklarına rağmen, sol, Humeynicilerin iktidarı ele geçirmesine mani olamadı. İran solunun sürece ilişkin üzerinde ortaklaşmış açıklaması hâlâ emperyalizm suçlaması şeklindedir. Bu görüşlerden birine göre örneğin:

CIA yönetimindeki ulusal ve uluslararası burjuvazinin bütün kaynakları kapitalist ruhban sınıfının burjuva devletini kurtarıp koruyacak olan temsilcisi Humeyni'nin iktidarı ele geçirmesi için seferber edildi...

Bu en önemli değilse bile Humeyni'nin kitle hareketinin başına geçmesinde etkili olan en başat faktörlerden biriydi (Razi, 2009).

Bu açıklama sadece hatalı değil, solu kendi hatalarını görmekten ve gelecek için dersler çıkarmaktan da alıkoyar nitelikte.

Sol iki stratejik hata yaptı. Her ne kadar bu örgütlere mensup bazı aktivistler devrim sonrasında "kadın cepheleleri" ve "öğrenci cepheleleri"nin yanında "işçi cepheleleri" de yaratarak bu açığı kapatmak için çabaladıysa da, sol örgütlerce benimsenmiş olan gerilla stratejisi bu örgütlerin, gücünü işçi sınıfının gündelik mücadelesinden alan ulusal bir örgüt inşa etmesine engel oldu. Humeyni, işçi konseyleri (shoras) ve işçi hareketlerine karşı düşmanca politikaları uygulamaya koymaya başladığında bunu sadece güç kullanımından başka çaresi olmadığı için yapmıyordu; bir amacı da kendi İslamcı müminlerine daha fazla nüfuz edebilmektir. Sol ise bu saldırıları püskürtmek, işçi konseylerini toparlamak ve gelişip güçlenmelerini sağlamak için gerekli örgütsel kaynaklardan yoksundu.

Solun en büyük kanadı Tudeh ve Fedailer'in "çoğunluk" gruplarınca yapılan bir diğer stratejik hata ise Humeyni rejimini, "ilerici" –anti-emperyalist- burjuvazinin temsilcisi olarak gördükleri için koşulsuz olarak destekleme yönünde aldıkları karardır. Bu gruplar işçi sınıfını bağımsız bir güç olarak örgütlemek yerine Humeyni rejimini adım adım izlemeye teşvik ettiler. Stalinist "iki aşama" teorisinden yola çıkan bu mantığa göre ulusal burjuvazinin ilk görevi bağımsızlık ve demokrasi mücadelesini tamamlamaktır ve sol ancak bu aşama tamamlandıktan sonra sosyalist devrimin ikinci aşamasını başlatabilecekti. Tudeh, devletin Sovyetler Birliği'ndeki devlet kapitalizmini kopya ederek ve SSCB bloğuna dahil olarak anti-kapitalist bir yol izlemeyi kabul etmesi halinde birinci aşamadan ikinciye geçişin yumuşak olabileceğini ileri sürüyordu.

Tudeh ve gerilla örgütlenmeleri aynı madalyonun iki yüzüydüler: her iki taraf da işçi sınıfı için diğer alt grupları yedeklemeye çalıştı ve her ikisi de sınıf mücadelesine ikincil bir rol atfetti. Tudeh, anti-emperyalist olduğu gerekçesiyle İslam cumhuriyetinin desteklenmek zorunda olduğunu tekrarlıyor; solun geri kalanı ise onu emperyalizmin kuklası olmakla suçluyordu.

Tudeh, Humeyni'nin, alt sınıflar içinde popülarlığının artmasından hoşnut olduğunun farkında olmasına rağmen, Humeyni iktidarının üstesinden gelmek için hiç bir şey yapmadı. Bu, ancak merkezinde kent yoksullarını, kır yoksullarını ve orta sınıfları Humeynicilerden uzaklaştırma gücüne sahip devrimci bir solun bulunduğu bağımsız bir işçi hareketinin inşasıyla mümkün olabilirdi. "Marksist" sol ise Humeyni'nin popülaritesini hafife aldı ve 1980'lerin ortasından itibaren İslam cumhuriyetini hedef alan açık bir saldırıyı başlattı ve nihayetinde rejim tarafından ezildi.

İran Devrimi üzerine çalışmalar yapan bir tarihçi bu sorunu şöyle ele alıyordu:

Diğerlerinin yanında Tudeh'in de aralarında bulunduğu bir dizi Marksist örgüt İran İslam Cumhuriyeti'nin siyasal bağımsızlığını Sovyetler Birliği perspektifine yönelen olası bir sapmanın işareti olarak yorumlarken; ezici çoğunluk bunu açıkça reddetti ve yeni rejimi emperyalizmin kılık değiştirmiş bir kuklası olarak betimleme çabalarına girişti. Marksistler yeni iktidarın -en azından görünürdeki- bağımsız doğasını kabul etmeyi reddettikleri için İslamcıların karşı manevraları karşısında yenik düştü. Böylesi bir tavır alış Marxist hareketin başa çıkma gücünü yitirmesinde en önemli rolü oynayan faktörlerin başında geliyordu ve kaçınılmaz bir şekilde Marksistlerin yenik düşmesine yol açtı (Behrooz, 2000: 104).

Solun yoksun olduğu bir diğer strateji ise demokratik haklar için verilen mücadeleyi sosyalist devrime gitmek için verilecek mücadeleyle birleştirmekti (sürekli devrim stratejisi). İçerisinde biri diğerini reddeden iki duruşu barındıran bir bakış açısı geliştirildi. Bu mentalitenin en yıkıcı sonuçları ilk kez Mart 1979'da, binlerce kadının Humeyni'nin yeni toplumsal cinsiyet politikalarına, özellikle de peçe takmayı zorunluluk haline getiren yasal düzenlemeye karşı düzenledikleri protestolarda açığa çıktı. Sol, kadın hakları konusunda sahte bir bağlılık gösterdi ama örneğin kadın haklarını korumak ve güçlendirmek için hiçbir şey yapmadı hatta destek verenleri bu protestolardan uzak durmaya çağırdı. Çünkü destekçilerin çoğunluğu orta ve üst

sınıflara mensuptu. Sonuç olarak sol, bir yandan parçalanma diğer yandan aşırı sektirlik sorunları yüzünden ciddi biçimde eridi. Devrimci olan ve olmayan kadınlar, öğrenciler ve işçiler arasında bağlar oluşturarak, düşünce özgürlüğü ve örgütlenme gibi ortak hedefler etrafında bir araya gelerek birliği hedeflemek yerine her bir örgüt kadını, öğrenci ve işçi hareketleri içerisinde kendi cephelerini oluşturdu.

İslamcı Popülizm

Lenin (1966: 28), 1905’i izleyen karanlık günleri anlatan çalışmasında şöyle diyordu: “Geri çekilmeyi de bilmek gerek. Ayrıca bizler en gerici parlamentoda, en gerici sendikalarda, kooperatiflerde, sigorta topluluklarında ve benzer yapılarda hukusal çalışmanın nasıl yürütüleceğini de öğrenmek zorundayız”. Ne yazık ki İran solu, Bolşevikler gibi geri çekilmedi; onlar daha da küçük parçalara bölündü ve Lenin’in aynı pasajda “süslü cümleler” adını verdiği akım tarafından domine edildi. Bunun yegane nedeni yeni rejimde sola uygulanan sistematik şiddet değildi kuşkusuz; bundan daha önemli olan solun yeni güç dengeleri konusunda gerçekçi bir değerlendirme yapmayı ve kendi stratejisi ve taktiklerini buna göre geliştirmeyi başaramamış olmasıydı. Böylesi bir politika değişikliği solun karşıdevrimle aynı saflara gelmesine yol açacaktı.

İran solundaki ortak görüş, Humeyni önderliğindeki İslami bloğun ana bileşenlerinin ruhban sınıfı ve geleneksel küçük burjuvalar olduğu şeklindeydi (Saleth, 2007). Bu görüş, iki farklı beklentiyi tetikliyordu. Tudeh, çatışan ekonomik çıkarların, küçük burjuvaların büyükler karşısında zor duruma düşmelerine yol açacağını ve böylece küçük burjuvazinin işçi sınıfına ve Sovyetler Birliği görüşlerine yakınlaşacağını düşünüyordu. Solun geri kalanı ise geleneksel orta sınıfın modern bir devleti ve ekonomiyi yönetemeyeceğini ve işçi sınıfına karşı burjuvaziyle ittifak yapacağını umuyordu. Humeyni’nin sola ve işçi konseylerine (shoras) yönelik saldırıları sonrasında bu egemen görüş haline geldi ve süreç bir burjuva karşı devrimi olarak yorumlandı.³ Bu tarz analizler pek çok İran’lı Marksistin rejimin istikrarsızlığını burjuvazinin “modern” ekonomik çıkarlarıyla *velayet-i fakih* içinde temsil edilen “pre-modern” siyasal-dini sistem arasındaki çatışmayla açıklamasına yol açtı.

Bu teoriler, yalnızca “cami-piyasa ittifakı”nın etkilerini abartmakla kalmamakta; daha da önemlisi yeni orta sınıfın hem devrimin hem de İslam Cumhuriyetinin oluşumunda oynadığı hayati rolü göz ardı etmektedir (Keshavarzian, 2007:2009). Siyasal İslam, öğrenci, entellektüel, hukukçu, doktor, mühendis ve profesyonellerden oluşan çok sayıda insanı sadece bir din olarak değil, esas olarak siyasi bir proje olması dolayısıyla cezbetmiştir. Tony Cliff gelişmekte olan ülkelerdeki aydınlar topluluğunun rolünü çok veciz bir şekilde açıklamaktadır:

3 Sorunlu olsa da çok dillendirilen bir analiz, İslami Cumhuriyet’i bir Bonapartist burjuva devletin bir formu olarak dikkate alan yaklaşımdır, 1979’daki en küçük örgütlerden birisi olan Rahe Kargar tarafından sunulmuştur.

Entelijansiya kendi ülkesinin teknolojide geri kalması konusunda hassastır. 21. yüzyılın bilimsel ve teknik dünyasına katılırken de olduğu gibi kendi ülkesinin geri kalmışlığı onu boğar. Bu boğulma duygusu bu ülkelerde endemik hale gelmiş olan “entellektüel işsizliği” ile daha güçlü bir şekilde açığa vurulur. . .Kendilerini güvensiz, köksüz, sabit değerlerden yoksun hissederler. Militan milliyetçilikle beslenen dini dürtülere katılmaya başlarlar. . .Ülkelerinin ekonomik durgunluktan çıkmasını sağlayacak önlemler alınması için bütün güçleriyle çalışırlar ama demokrasi için çok az şey yaparlar. Sermaye birikimi için, ulusal kalkınma için, sanayileşme için ülkelerin itici gücünü temsil ederler. . .Tüm bunlar totaliter devlet kapitalizmini entellektüeller açısından son derece cazip bir hedef haline getirir(Cliff, 1963).

Humeyni çevresindeki grubun ortaya çıkışı, Chris Harman’ın İslamcılık üzerine olan önemli çalışmasında da işaret ettiği üzere, yalnızca geleneksel piyasa temelli, parazit tüccar sermayenin bir dışavurumu değildi. Yeni orta sınıf, devrimin ve devlet aygıtının İslamcı kadrolarının örgütsel belkemiğini oluşturmuştu. Bu yalnızca basit bir klasik burjuva karşı devrimi değildi. İslamcılar, “kapitalist üretim ilişkilerine dokunmasalar da Şah’ın çevresindeki bir grubun elinde bulunan büyük sermayeyi, kendilerince kontrol edilen devlet ve yarı devletleşmiş kurumlara aktararak İran içersindeki sermayenin sahipliği ve kontrolünün yeniden organizasyonu işini üstlendiler (Harman, 1994: 45).”

Humeyni karşı devrimi, kaybolan siyasal ve toplumsal düzeni yeniden tesis etmeye çalışmayıp kapitalist toplumsal ilişkilerini koruyarak yeni bir düzen yaratması noktasında klasik burjuva karşı-devriminden farklılaşıyordu. Val Moghadam (1989) da bir değil iki devrimi birden kapsayan 1979 ve 1983 arasındaki dönemi yazarken bu olguya işaret ediyordu. Farklı yönelimlerle ilerleyen iki aşama arasındaki süreklilik yüzünden bu süreç “yarım kalmış sürekli devrim” şeklindeki yorumlara da açıktır (Cliff, 1963). Bu kavram ilk kez Tony Cliff tarafından 1949 Çin devrimi ve 1959 Küba devrimini tanımlamak amacıyla kullanılmış olsa da geri kalmış ülkelerdeki bazı diğer durumlara da uygulanabilir. Bunların hepsi aşağıda belirttiğimiz karakteristikleri paylaşmıştır: (a) iç krizler ve dış baskılara dayanamayarak dağılmış bir toplumsal düzen; (b) tabandan başlayan devrimci patlamalar; (c) işçi sınıfı ve sermaye sınıfı güçleri arasında denge durumu; ve (d)görece büyük ve radikalleşmiş bir orta sınıfın varlığı. Böyle durumlarda orta sınıf öncülüğü devrimci hareketlere bırakabilir ve yukarıdan sanayileşmeye başlayan bir devlet kurabilir.

Küresel ve tarihsel bir perspektiften bakıldığında bu tarz bir devrim kapitalizmin eşitsiz ve bileşik gelişiminden etkilenmiş ülkelerde görülen, bir tür “geri kalmışlığın devrimi” örneğini teşkil etmektedir (Knei-Paz, 1977). Bu tarz ülkeler, Troçki’nin klasik Rusya tanımında “kalkınmanın farklı aşamalarının bir arada gösterilmesi” adını verdiği ve “daha çağdaş biçimler almış arkaik bir karışıma, ayrı adımların bir birleşimine” yol açan durumlara tanıklık etmektedirler (Trotsky, 1977: 27-28). Kapitalizmi tek yönlü, ilerici ve homojenleştiren bir süreç gibi okuyan liberal modernizm teorisi ve onun “Marxist” versiyonlarının tersine sermayenin eşit-

siz ve bileşik gelişimi teorisi, “modern” ve “geleneksel” özelliklerin Humeyni tarzı birleştiriliş biçimini anlamamızı zorlaştırmaz. Eşitsiz ve bileşik gelişim teorisi aynı zamanda hem evrenselliğini hem kendine özgülüğünü göstererek Humeynizm’in “benzeri olmayan bir rejim” olduğunu da gözler önüne sermektedir.

“Geri kalmışlığın devrimleri” ulusal ve uluslararası güçlerin spesifik yapılanışlarına göre tarihsel olarak farklı biçimlerde ortaya çıkmıştır.⁴ Latin Amerika’ya ve Orta Doğu’ya özgü yapılanış biçimlerinden biri popülizmdir. Humeynizm ya da İslamcılık, genelde, popülizmin özel bir biçimidir. Aşağıda göstermeye çalışacağım gibi, Humeynizm siyasal bir hareket, bir ideoloji, sosyo-ekonomik kalkınma için bir strateji ve bir yönetme biçimi olarak popülizmin genel karakteristiklerini paylaşır.⁵ Ancak kendi özgün karakteristikleri de vardır.

Abrahamian’ın (1993: 17) deyişiyle popülizm:

başta kent yoksulları olmak üzere alt sınıfları emperyalizme, yabancı sermayeye ve siyasal oluşuma karşı radikal bir söylemle seferber eden bir varlıklı orta sınıf [siyasal] hareketidir. Popülist hareketler bu “çıkarları ortaklaşmış halkı” seferber etme çabaları sırasında kitle kültüründe güçlü değerleri temsil eden karizmatik figürleri, sembolleri, betimlemeleri ve dili kullanır. Popülist hareketler kitlelere ülkeyi tam bağımsızlığa kavuşturma ve yaşam standartlarını önemli ölçüde yükseltme taahhütlerinde bulunurlar. Hatta daha da önemlisi radikal bir söylem benimseyerek statükoya saldırırken; küçük burjuvalara ve özel mülkiyetin bütün ilkelerine yönelik tehditleri kasten durdururlar. Böylece, popülist hareketler kaçınılmaz olarak ekonomik-toplumsal devrimin değil, yalnızca kültürel, ulusal ve politik yeniden yapılanmanın önemini vurgularlar.

Orta sınıfın domine ettiği çok sınıflı bir koalisyon yaratma becerisi Humeyni popülizminde merkez bir öneme sahipti:

Bizler İslam için bir araya geldik, kapitalizm, feodalizm, arazi mafyası için değil, yalınayak, aç, yoksul sınıflar için. İslamiyet kitlelerin içinden çıktı, zenginlerin değil. İslam devriminin şehitleri de yoksul sınıflara mensuptular, köylüydüler, sanayi işçileriydi ve esnaf-sanatkarlardı (Saeidi, 2001: 224).

Humeyni, çıkarları ortaklaşmış, farklılıkları yok olmuş, ya da tüccarları da dahil ettiği “yoksul sınıflar”dan oluşan İslam toplumundan (ümmet) bahsederek bu çelişkili unsurları uzlaştırdı. Ancak, Humeyni hareketi kurumsallaşır kurumsallaşmaz farklı sınıf çıkarlarını, farklı ideolojik ve dini yönelimleri yansıtarak farklı politik gruplarla uzlaşmaz çatışmalar yaşamaya başladı. İdeolojik açıdan Humeynizm modern dünyanın tümünden reddini ya da geçmişe tam bir dönüşü temsil etmiyordu. Rejim “ideolojik uyarlanabilirlik, entellektüel esneklik, mevcut düzene karşı siyasal protestolar ve kitleleri statükoya karşı seferber edecek sosyo-ekonomik konular”dan

4 Gramsci’nin pasif devrimler olarak tanımladığı ve diğer Marxistlerin yukarıdan burjuva devrimleri olarak tanımlamakta oldukları şeyler özel örneklerdir. 1917’deki Rus Devrimi sosyalistlerin sürekli devrimi savunduğu stratejinin bir örneğidir.

5 Bu argümanın Cezayir, Fas ve Tunus’ta İslamizm’e uygulanması için bakınız Colas (2004).

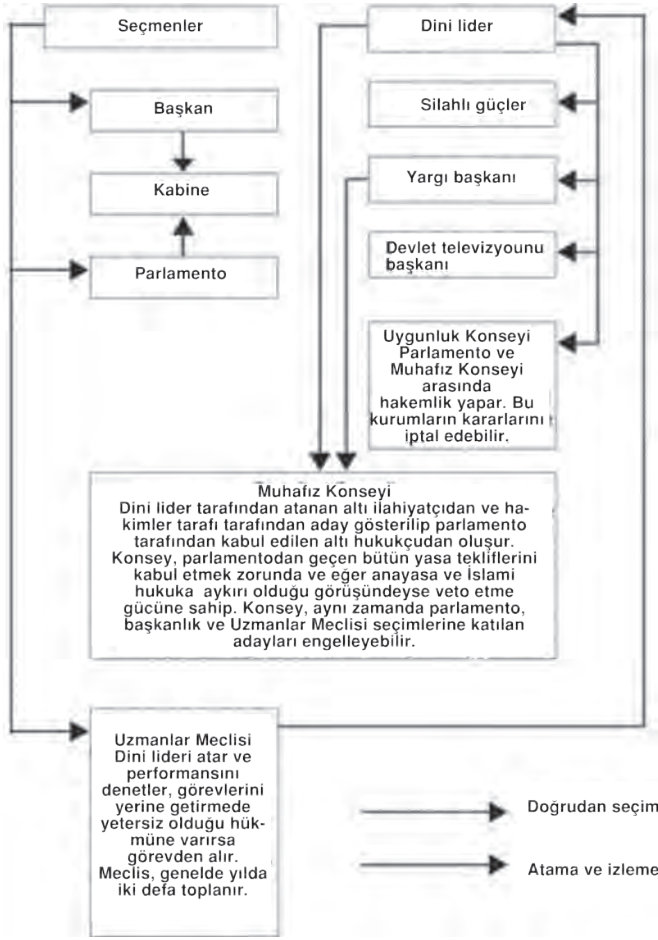
besleniyordu (Abrahamian, 1993: 2). O hem devrimci hem muhafazakar bir rejimdi. Efsanevi bir geçmişi savunuyor ve toplumu dönüştürmek istiyordu. Bu nedenle Humeynizm, ruhban sınıfının geleneksel İslam'ının bir devamı değil; ama modern politik ve sosyo-ekonomik konulara İslami bir yanıt üretmek için yeniden yorumlanan bir İslam'ı temsil ediyordu. Bu proje ilk kez 1960'lı yıllarda Humeyni, diğer radikal ruhban sınıfı üyeleri ve ruhban sınıfı dışındaki, makaleleri geleneksel ruhban sınıfının kılı kırk yaran yorumlarına eleştirel yaklaşan pek çok öğrenci ve entelektüel tarafından büyük bir ilgiyle okunan Ali Şeriatî vb. İslamcılarla birlikte yürütüldü. Devrim sonrasında –ki bu dönemde Humeyni'nin yakın işbirlikçisiydi-gelenekselcilere karşı çıkan Rafsancani “İslam tarihinde bana bir tane parlamento, başkan ve kabine üyeleri olan örnek gösterebilirmisiniz? Gerçekte, elimize ulaşan bilgilerin yüzde 80'i bize İslam tarihinde bunların hiçbirinin bulunmadığını söylüyor” (aktaran Abrahamian, 1993: 15) diyordu.

Devrim sonrasında İslam cumhuriyeti liderlerinin sosyo-ekonomik kalkınma konusunda açık ve net bir stratejileri yoktu. İçlerinden bazıları devlet müdahalelerini savunuyor, diğer bazıları ise laissez-faire, yani serbest piyasa ekonomisini öne çıkarıyordu. Ekonomiyi acilen iflas etmekten kurtarmak ve ardından bütün kaynakları Irak savaşı için seferber etmek şeklinde tanımlanan ihtiyaç, kaçınılmaz olarak devlet müdahaleciliği seçeneğine gidilmesine yol açtı. Bu, belirlenen iki hedefe sahipti: yoksul sınıfları yatıştırmak için servetin yeniden dağıtılması ve sosyal programların uygulamaya konması; ve modern bir ekonomiyi inşa etmek için sermaye birikiminin restore edilmesi. Bunun doğal bir sonucu olarak devletleştirilen bankalar, sanayi işletmeleri ve kamu-özel vakıfların yönetimi altında kurulan muazzam ölçekli holdingler başta olmak üzere devlet elindeki kapitalist tekeller ekonomiyi egemen hale geldi.

Tıpkı genelde Bonapartizm'den esinlenmiş diğer populist rejimlerde de olduğu gibi İslam cumhuriyeti toplumsal sınıflardan görece bir özerklik elde etti. Bu, Marx'ın Onsekizinci Brumaire'de analiz ettiği gibi, karizmatik bir liderin kendisine sınıf farklılaşmaları üzerinde bir yer talep ettiği ve “halkı” devlet aygıtı ve buna denk düşen kitle örgütleri üzerinden temsil ettiği bir durumdur. Bonapartist bir devletin görece özerkliği burjuvazi ve işçi sınıfı arasındaki güç dengelerine bağlı olduğundan, istikrarsız nitelik taşır. Ancak, devlet bürokrasisi üretim araçları üzerinde sağladığı kontrol aracılığıyla kendi bağımsız sosyo-ekonomik tabanını oluşturduğunda bu durum değişir ve devletin kendisi bir sınıf olarak ortaya çıkar. Tony Cliff'in de (1988) açıkladığı gibi, Sovyetler Birliği'nde 1920'li yılları takip eden süreçte olan da budur. İslam Cumhuriyeti Bonapartist bir hareketten (1979-1983) doğmuş, fakat daha sonra kendisine başta petrol gelirleri olmak üzere ekonominin çok geniş bölümleri üzerinde kontrol yetkileri bahşeden bir devlet bürokrasisi olma yolunda bir genişleme göstermiştir. Böyle yaparak İslamiyet, yüksek bir mobiliteye sahip, rejimin dine bağlılık ile maddi zenginleşmeyi kaynaştırmasında önemli bir işlev görececek olan yeni orta sınıftan üyeler kazanmaya başladı.

Devrimden hemen sonra yeni orta sınıfın İslamcı üyeleri, yerli ve yabancı yönetici ve teknokratların ülkeden kaçmasıyla boşalan 130.000 devlet kadrosunu doldurdu (Harman, 1994: 44). 1979'da 20 olan bakanlık sayısı 1982'de 26'ya, kamu hizmetlerinde çalışan memurların sayısı ise aynı dönemde 304 binden 850 bine yükseltildi (Ahrahamian, 2008: 169). Sanayinin devletleştirilmesi, bir dizi kamu-özel ortaklığı holdinglerinin kurulması ve ordunun büyümesi bürokrasinin kumanda eden kesiminde de eş anlı bir genişlemeye yol açtı. Bu nedenle, devlet bürokrasisi sınıfı, ya da devlet burjuvazisi İran'da çok önemli bir role sahiptir. Devlet, sermaye birikimindeki başat konumu yüzünden sınıf formasyonlarını başka biçimlerde de etkiledi. Devlet sektörleri, piyasa ve holdingler içinde "milyoner mullahs" adı verilen yeni bir tür burjuvazi sınıfı ortaya çıkmaya başladı.

Ruhban sınıfının bu gelişmelerde ulaştığı tarihsel rol ve güçlü pozisyon, ne bir cumhuriyet demokrasisi ne de teokratik diktatörlük olarak tanımlanamayacak, özgün bir siyasal düzeneğe içkin olup; her ikisinin unsurlarından oluşan karmaşık bir komplekstir. *Velayet-i Fakiḥ* doktrini doğrultusunda anayasaya eklenen madde uyarınca Humeyni en üst devlet lideri oldu. Ruhban sınıfının gücü de müktesep haklar olarak, en üst devlet liderini, Devrim Muhafızları'nı seçme ve denetleme haklarıyla donatılan Mollalar Meclisi içersinde korumaya alındı. Ruhban sınıfına tanınan yetkiler öylesine geniş ve güçlüydü ki, örneğin Mollalar Meclisi tarafından seçilen Devrim Muhafızları, hem siyasal makamlar için aday olanların onayı veya reddi hem parlamentodan çıkarılan yasaların şeriat yasalarıyla uyumlu olup olmadığı yönündeki kararlar hem de Devrim Muhafızları ile Parlamento arasında vuku bulacak uyuşmazlıklarda arabuluculuk makamı olarak 1988'de kurulan Yürütme Konseyi üyelerini atama yetkilerine sahipti. Bu kuruluşlara paralel fakat ikincil bir güç ilişkisi de cumhuriyet kurumlarıydı: Başkanlık, parlamento ve kent konseyleri. Bu kurumların yöneticileri, seçimle belirlenmekle birlikte; bu seçimde aday olacak kişiler için Devrim Muhafızları'nın onayı gerekmektedir. Bu arada, Mollalar Meclisi'nin üyeleri de seçimle işbaşına getirilmektedir.



Bu tarz analizler bize İslam cumhuriyetinin zayıf ve güçlü olduğu konuları görme olanağı vermektedir. İran solu 1980'li yılların sonlarında İslam cumhuriyetinin kolayca üstesinden gelinebilecek ya da anlaşmaya varılabilecek arkaik ve zayıf bir sistem olduğuna dair son derece ciddi bir analiz hatası yaptı. İran solunun sahip olduğu ideoloji, sosyo-ekonomik strateji ve politik güç ülkedeki sol grupların pek çok düşünce biçiminden çok daha esnek olmasını kolaylaştırdı. Ayrıca İran solu daha başlangıçtan itibaren bu üç zeminin üçünde de elit gruplar içinde hizipçi güç mücadeleleri yaratan, solun meşruiyetini ve toplumdaki toplumsal temelini ciddi biçimde tehdit eden son derece önemli iç çelişkileri de barındırıyordu. Bu süreç, toplumsal hareketler için kendi çıkarları doğrultusunda örgütlenme olanakları yarattı.

Popülizmin Yükselişi ve Ölümü (1983-9)

İslam cumhuriyeti, liberal ve sosyalist muhalefeti baskılamak suretiyle gücünü pekiştirir pekiştirmez kendi içinde sağ ve sol hizipler şeklinde ikiye bölündü. Temel

konu ekonomi yönetimi olmakla beraber dini ve kültürel temalar da rol oynadı. Rejim içinde “İslam Solu” adıyla bilinen grup 1980’li yıllarda egemen bir konuma sahipti. Üyelerinin büyük bir çoğunluğu radikalleşmiş yeni orta sınıftan geliyordu ama İslam solu populist ruhban solunu da içeriyordu. Parlamentoda çoğunluğa sahipti ve önde gelen üyelerinin önemli bir kısmı hükümet görevlerine getirilmişti. Hüseyin Musavi’nin Başbakan olarak alt sınıfları, 1988’de kişi başına düşen ulusal gelirin devrim öncesinde bulunduğu düzeyin yarısına düşmesine yol açmış olan ekonomik kriz ve savaştan korumak için uyguladığı populist politikalar Başbakanın bu grubun kamusal yüzü olmasını sağladı. Başbakan, “İslamın yolu sosyal adaletle ilgilenmektir” ve “devrimin güvenliği yoksulluğun ortadan kaldırılması ve yoksullara hizmet etmeye bağlıdır...Sermaye hükümlerini son bulmalı ve rejimin önceliği yoksullar olmalıdır, refah içindekiler değil” (Moslem, 2002: 120) diyordu.

Hükümet temel ürünlere sübvansiyonlar sağlamaya, fiyat kontrolleri uygulamaya, en temel gıda ürünlerinin vesika ile dağıtılması yönünde kararlar almaya ve kamu-özel holdinglere sosyal programlar uygulamaya başladı. Toplam 12.4 milyon İranlı, ya da İran’daki her dört kişiden biri Mazlumlar ve Engelliler Vakfı, Martyrs Vakfı, İmam Yardım Kurulu ve 15 Khordad Vakfı tarafından dağıtılan sosyal yardımlardan yararlandı (Saidi, 2001: 232). Her ne kadar İran’daki eşitsizlik değişmeden kaldıysa da görece olarak gelirin yoksullara giden bölümünde ve orta sınıf hane halkı gelirinde artışlar oldu. Ayrıca, nüfusun çok önemli bir bölümü eğitim, sağlık, altyapı ve sosyal refah programları için yapılan devlet harcamalarından yararlandı. İran’ın Türkiye’yi yakaladığı bu iyileşmeler 1980’de 0.559 olan insani gelişim endeksinin (HDI) 1990’da 0.671’e; 2000’deki 0.735’den 2005’de 0.770’e yükselmesinden de izlenebilir.⁶ Kırsaldaki hane halkının elektriğe erişimi aynı dönemde yüzde 16.2’den 71.2’ye yükseldi (Salehi-Isfahani, 2009: 20). Ayrıca, devrimden sonra 220 bin köylü aileye 850 bin hektar büyüklüğünde toprak dağıtıldı: “Daha önceki Beyaz Devrim’de topraklandırılan ailelerle birlikte alındığında toplam olarak yaklaşık 660.000 aile muazzam bir kırsal sınıfı oluşturuyordu. Bu sınıf yalnızca yeni sosyal hizmetlerden yararlanmakla kalmıyor yanısıra devlet destekli kooperatiflerden ve koruyucu gümrük duvarlarından da yararlanıyordu. Bu sınıf, rejime kırsal bir toplumsal temel sağlıyordu” (Abrahamian, 2009).

Tablo 1: Gelir Dağılımı⁷

	1977	1986	1991
Gini Katsayısı	0.515	0.466	0.456
En Alttaki %40’ın Payı	11.36%	12.71%	13.43%
Ortadaki %40’ın Payı	31.32%	36.51%	36.64%
En Üstteki %20’nin Payı	57.32%	50.78%	49.92%

Kaynak: Behesti, 2003

6 Bu konu ile ilgili veriler için <http://hdr.undp.org> adresine bakılabilir.

7 Gini katsayısı gelir dağılımı eşitsizliğini ölçen ve sıfır ile bir arasında değer alan bir katsayıdır. Katsayının sıfıra yaklaşması gelir dağılımı adaletinin daha adil olduğu anlamına gelir (e.n).

İslam Cumhuriyeti kent ve kır yoksullarını kitle örgütlerine ve kampanyalarına dahil etmek suretiyle de kendisine ilave bir taban desteği sağladı. Örneğin Cihadın Yeniden Yapılandırılması (*Jahad-e Sazandegi*) adlı örgüt binlerce genci, kırsaldaki yoksullara ucuz ve bedava barınma olanakları yaratarak yardım etmeleri için gönderdi. Devrim Muhafızları'na ve bu grubun parlamento kanadına üye olmak pek çok yoksul için toplumsal bir statü kazanmak ve maddi koşullarını iyileştirmek anlamına geliyordu.

Ekonominin sanayileşmesi için popülist ekonomi politikaları devlet kapitalizmi yöntemleriyle kaynaştırıldı. Gerçekte ise devlet bir önceki yönetimin başlattığı ithal ikameciliğine dayalı kalkınma modelini devam ettiriyordu, fakat farklı bir isimle: Kendi kendine yeterlik (*khod kafa'i*). Bu stratejiyle, devlet, ithalat lisansları, gümrük tarifeleri ve dış ticaretle ilişkin yasal düzenekleri kullanmak suretiyle dış ticareti kontrolü altında tutuyordu.

Sanayileşmede belli ılımlı gelişmeler yaşandıysa bile, hükümetin devlet kapitalizmi stratejisi 1980'li yıllardaki gelişmelerle birlikte duraklamaya uğradı. Bu duraklama kısmen Irak-İran savaşı yüzündense de, özellikle de petrol fiyatlarının 1986'dan başlayarak hızla düşmesiyle ilişkili idi. Ancak duraklamanın başka önemli nedenleri de vardı. Bunların başında İran ekonomisinin kapalı ve korunan bir ekonomi olduğu halde petrol ihracatı ile sermaye ithalatı konularında hâlâ dünya piyasalarına bağımlı olması geliyordu (Amid ve Hadjkhani, 2005).

Devlet kapitalizminin başarısızlığı, serbest piyasa politikalarını açıktan açıkça destekleyen İslamcı sağın pozisyonunu güçlendirdi. İslamcı piyasa güçleri geleneksel ruhban sınıfı mensuplarıyla piyasadaki tüccar sermayeden oluşuyordu. Bu grubun siyasal kalkanı, "ilk parlamentoda oylamaya açılan 370 tasarının 102'sinde, ikinci parlamentoda ise 316 tasarının 118'inde bu tasarıların İslam'a ya da anayasaya aykırı oldukları gerekçesiyle red oyu kullanan muhafazakar Devrim Muhafızları'ydı" (Moslem, 2002: 74). Son kertede bu verili hizip çatışmaları İslami Cumhuriyet Partisi'ni felç etti ve Humeyni'yi Mayıs 1987'de partiyi kapatmaya mecbur etti. Hizip çatışmaları aynı zamanda Mücadeleci Ruhban Sınıfı'ndan ayrılan İslamcı sol gruba mensup bir grupla birlikte "Mücadeleci Ruhban Topluluğu"nu da felç etti. Bunların içinde ileriki tarihlerde reformistlerin başına geçecek olan Hatemi ve Karrubi gibi isimler de vardı.

Dini lider Humeyni bütün bu hizipleri dengede tutmaya çalıştı. Fakat 1988 parlamento seçimlerinde halkın kapitalist İslamı savunanları değil yoksullar için çalışanlar arasındaki adayları seçmesi gerektiğini deklare ederek çubuğu sola doğru bükte. 1 Ocak 1988'de sol grup tarafından kontrol edilen, devlet meselelerinin ele alınmasında özgür olan Hükümete hitaben verdiği Cuma hutbesi sırasında hükümetin, İslam'ın öncelikli emirlerinden biri olduğunu ve imamların, diğer dini önderler de dahil olmak üzere bütün ikincil makamların üzerinde olduğunu belirtti (Moslem, 2002: 74). Bütün konuların İslam devleti açısından neyin en iyi olacağı düşünülerek sonuca bağlanması gerektiğini ileri sürerek "Maslehat" (amaca

uygunluk) kavramını gündeme getirdi. Eğer biri Humeynizmin İslamlaşan politikalar anlamına geldiğini düşündüyse, toplumun uygulanan politikaların kesinlikle bunun zıddı olduğuna ikna edilmesi gerekiyordu.

Humeyni'nin bu yenilenen popülizmi bir tesadüf değildi. Amaç, kamu desteğini kazanmaktı. Fakat aynı zamanda, düşen petrol fiyatlarının ve küstürülmüş tüccar burjuvazisinin baskısı altında Musavi hükümeti piyasa yanlılarına bazı tavizler verdi. Tahran Borsası Eylül 1988'de yeniden açıldı ve Nisan 1989'da hükümet bir özelleştirme politikası başlatacağını duyurdu.

700 bin İranlının yaralanmasına ve 300 bininin de ölümüne yol açan yıkıcı savaştan 10 yıl sonrasında İslam cumhuriyetine bağlı nüfus içersindeki coşku hızla sönümleniyordu (Hiro, 2005: 233). Yaklaşık 1.6 milyon insan Irak sınırına yakın olan evlerini terkederek ülkenin içlerine doğru kaçmak zorunda kaldı. Irak savaşının Ağustos 1988'de son bulmasının ardından Humeyni'nin Temmuz 1989'da ölümü İslam cumhuriyetinin ardından giden büyük bir çoğunluğun iki önemli unsurunun kaybolması anlamına geliyordu. Hamaney, Mollalar Meclisi tarafından yeni dini lider olarak atandı ama Humeyni'nin hem genel olarak halk hem de ruhban sınıfı arasında geçerli olan yetkilerinden yoksun bırakıldı. Savaş ve Humeyni'nin otoritesinin merkezi etkilerinin bulunmadığı bir ortamda hizip savaşları daha da yoğunluk kazandı.

Rejim bir yandan da ideolojik meşruiyet problemleriyle karşı karşıyaydı. “İslamlaşma”nın ilk 10 yılı sonrasında “İslamlaşma”nın resmi ideolojisiyle toplumsal değerlerin çeşitliliği ve topluma yansımaları arasında hâlâ büyük bir uçurum vardı. Bu öyle bir uçurumdu ki laikleşme eğilimleri takip eden on yıllarda artmaya devam etti. İslamcıların kendi aralarındaki ideolojik farklılıklar çözülmemiş ve onları farklı cephelere yöneltmeye başlamıştı.

Savaşın bitmesi son derece önemli bir dönüm noktasıydı. Çünkü yoksul ailelerini terk ederek orduya katılan, İslamcılara bağlı pek çok İranlı evine geri döndüğünde sosyal adalet söylemi ile ruhban ve çarşı sermayesinden (bazaaris)⁸ oluşan yeni ve zengin bir sınıfın gerçekliği arasındaki uçurumun hâlâ ortadan kalkmadığını görmüştü. Bu düş kırıklığı Mohsen Makhmalbaf'ın, 1989 yapımı “Kutsanmış Evlilik” adlı filminde çok başarılı bir şekilde işleniyordu. Filmde Hadji adlı genç bir asker savaştan psikolojik travmalarla döner ve yeni duruma uyum göstermekte ciddi zorluklar yaşamaya başlar. Filmin en başında ise kamera, üzerinde bir Mercedes logosunun bulunduğu bir duvarın önünde devrimci sloganlar atan işçilere odaklanır. Mercedes otomobilin sürücüsü, ileride Hadji'nin kayınpederi olacak olan zengin bir din adamıdır. Zengin din adamlarının ikiyüzlülüğü altında ezilen Hadji kendi düğününde konuklara hoşgeldin demek için ayağa kalktığı anda şöyle der: “Yoksul

8 Bazaaris ifadesi bu çalışmada, İran'ın geleneksel çarşısı olan Bazaar'da faaliyette bulunan, İslami kültüre sıkı sıkıya bağlı, 1979'daki İslam Devrimi'ne önemli destek sunmuş, Şii uleması ile önemli ailevi, finansal ve kültürel bağları olan ticaret ve finans sermayesi anlamında kullanılmaktadır. Çalışmada buradan sonra bazaar yerine çarşı, bazaaris ifadesi yerine de çarşı sermayesi ifadesi kullanılacaktır (ç.n).

olduğu için ayağında farklı çoraplarla gelen dostlarım hoşgeldiniz! Farklı otomobillerle gelen sizler de hoşgeldiniz!”

İlerleyen on yıllarda bu İslamcılardan film yapımcısı Makhmalbaf gibi bazıları sistemin reform edilmesi yönünde çalışmalar yapanlara katılırken; diğer bazıları ise “yeni-muhafazakarlık” olarak isimlendireceğimiz akıma dahil oldular. Rafsancani’nin ekonomik liberalizasyonunu izleyerek yıllar içinde uygulamaya konan çeşitli projeler, Hatemi’nin politik reformları ve Ahmedinejad’ın yeni popülizmi, bütün bunların hepsi rejimin karşı karşıya kaldığı meşruiyet krizine yönetici sınıfın bir kesimi tarafından üretilen bir cevap olarak okunabilir.

Ekonomik Liberalizasyon (1989-1997)

Yönetici sınıf içinde hiçkimse, İslam cumhuriyetinin karşı karşıya kaldığı ekonomik sorunlar dağının, hayatta kalmak için yapılacak işlerin artık değişmek zorunda olduğu anlamına geldiğini 1989 yılında başkanlığa seçilen Rafsancani daha iyi anlayamadı. Rafsancani’nin iktidara yükselişi hem yeni bir siyasal hizip odağının, İslamcı Modern Sağ (“Pragmatistler”) fraksiyonunun hem de yeni bir teknokratlar grubu ile sonradan görme zenginler (nouveau rich) grubunun ortaya çıkışını yansıtıyordu. Bu yeni oluşumlar, geleneksel sağın piyasa yanlısı politikalarını paylaşmakla birlikte esas olarak piyasa ekonomisine bel bağlamak yerine modern bir sanayi bazlı ekonomiyi destekliyorlardı. Bu grupların bir diğer önemli özelliği ise sosyo-kültürel eğilimlerle daha zayıf bağlarla ilişkilenecek olmak ve Batı ile daha iyi ilişkiler geliştirme arzusu taşımak şeklinde özetlenebilir.

Rafsancani’nin savaş sonrası yeniden yapılanma çağrısı halka dönük bir yakarı gibiydi. Cumhurbaşkanı, 1980’li yıllarda üretilen *kendi kendine yeterlik* (khod kafa’i) kavramını terk ederek bunun yerine serbest piyasa ekonomisine geçileceği anlamına gelmek üzere *kalkınma* (towsheh) ve *reform* (islahat) kavramlarını getirdi. Haziran 1990’da İran’a resmi bir ziyarette bulunan IMF ve Dünya Bankası temsilcileri onuruna verilen resepsiyon bu yeni dönemi sembolize eden en önemli işaretti. Rafsancani reformları esas olarak IMF ve Dünya Bankası tarafından ekonominin yeniden yapılanması amacıyla hazırlanan, özelleştirme, kuralsızlaştırma, dış borçlanma, yabancı yatırımcıların özendirilmesi, serbest bölgelerin kurulması, Tahran Borsası’nın güçlendirilmesi ve bankacılık-finance kesiminin yeniden düzenlenmesi başlıklarından oluşan reçetelerden ilham alıyordu.

Bu tamamen piyasa yanlısı reformlarla Rafsancani İslam cumhuriyetini burjuvaziye yakınlılaştırıyor, sermaye sınıfına karlılarını arttırmaları için bir dizi olanak bahşediyordu. Bu arada Rafsanjani, ailesi ve yakınları kendi servet dağını da yaratıyordu. Araştırmacı gazeteci Klebnikov 2003 yılında devrim sonrasında yeni bir sermaye grubunun nasıl oluştuğunu anlatan bir çalışma yayınladı:

1979 devrimi Rafsanjani aşiretini tüccar sermayeye dönüştürdü. Kardeşlerden biri ülkenin en büyük bakır madenini ele geçirirken; diğeri devlet televizyon

şebekesini satın aldı; bir kardeş Kerman eyaletinde vali oldu; kuzenlerden biri İran'ın 400 milyon dolarlık fıstık ihracatını kontrol eden bir donanım firması kurdu; yeğenlerden biri ile Rafsancani'nin oğulları Petrol Bakanlığı'nda çok kilit noktalara getirildi; başkanın bir diğer oğlu, bugüne kadar 700 milyon dolar düzeyinde yatırım yapılan Tahran metro inşaa projesinin başına geçti. Rafsanjani ailesi bugün, çeşitli vakıflar ve büyük şirketlerdeki faaliyetleri üzerinden İran'ın en büyük petrol mühendisliği şirketlerinden birini, Daewoo otomobil şirketini ve İran'ın en iyi hava yolu şirketini ve daha nicelerini de kontrol etmektedir... Rafsanjani'nin en küçük oğlu Yaser, Tahran'ın kuzeyindeki elitler arasında son derece revaçta olan, dönümü 4 milyon dolar değerinde olan Lavasan'da 30 dönüm büyüklüğünde bir at çiftliğine sahiptir. Peki, Yaser bu parayı nereden buldu? Belçika'da eğitim görmüş bir işadamı olarak bebek maması, şişe suyu ve sanayi makineleri de dahil olmak üzere çok büyük bir ithalat-ihracat şirketini yönetmektedir (Klebnikov, 2003).

Bu liberalizasyon süreci çarşı sermayesinin de (bazaaris) yararınaydı:

Asadollah Asgaroladi fıstıktan, kimyona, kurutulmuş meyveye, karides ve havaya kadar bir dizi ürünün ihracatını; şeker ve ev aletleri gibi başka bazı ürünlerin de ithalatını yapmakta olup, İran bankaları bu kişinin tahmin edilen servetinin 400 milyon dolar olduğunu tahmin etmektedir. Asgaroladi 1980'lerde ticaret bakanlığı görevinde bulunan ve son derece kazançlı ticaret lisanslarının verilmesinden sorumlu olan kardeşi Habibollah'tan çok az yardım almıştı (Klebnikov, 2003).

Rafsancani orta sınıfa ve işçi sınıfına tüketim kalıplarının genişletilmesi ve bir tüketim toplumuna dönüşüm sürecine politik destek vermeleri karşılığında "ekonomik pazarlık" hakkı tanıdı. İthalat şirketlerinin İran piyasalarını işgal etmelerine izin verdi ve bu politikasını da "tanrının erişiminize izin verdiği şeylerden kendinizi neden mahrum edesiniz? Tanrının nimetleri toplumun ve tanrıya inananların emrindedir. Kendini dünya nimetlerinden mahrum etmek ve tüketmeyi reddetmek iş imkanlarını daraltır, üretimi zayıflatır ve kalkınmaya zarar verir" diyerek meşrulaştırdı (Moslem, 2002: 144).

Buna karşın gerçekte, ekonomik liberalizasyon gerek işçi sınıfı gerekse kent yoksulları içindeki desteği zayıflattı. Rafsancani'nin ekonomi politikaları tüketici fiyatları endeksinin 1993'deki 23 seviyesinden 1994'de 60'a yükselmesine yol açtı (Nomani ve Behdad, 2006: 52). Dış ticaretin milli gelire oranı 1990'daki yüzde 7.6 düzeyinden 1995'de 58.2'ye yükseldi. Hükümet ithalatta 1991-1992 düzeylerine oranla görülen artışı sert bir dille eleştirmek zorunda kaldı. Özelleştirilen işyerlerinde binlerce işçinin işten atılması işsizliği çığ gibi büyütürken zengin ve yoksul arasındaki uçurum daha da derinleşti. Toplumun en yoksul kesimlerini doğrudan etkileyen bir diğer durum da pek çok sektörde devlet desteklemelerinin kaldırılması oldu.

1980'lerin devlet ve alt sınıflar arasındaki populist ilişkileri adım adım çözülüyordu. Resmi sendika "İşçi Evi"nin bile güç koridorlarına erişimi giderek zor-

laştırıldı ve örgüt gitgide yabancılaştı (Habidzadeh, 2008). Alt sınıflar arasındaki hoşnutsuzluk 1991-1995 yılları arasında yedi ayrı ayaklanmaya yol açmak suretiyle daha da arttı (Mirza'i, 2002: 69-74). Bayat'a (2002:4) göre:

Tahran'da Ağustos 1991'de yaşanan ayaklanmalar barınaklarından zorla uzaklaştırılan ya da tahliye edilmiş işgalciler tarafından organize edilmişti. 1992'de Mashhad ve 1995'de İslamshahr kentlerinde başlayan isyanlar çok daha dramatikti. Mashhad protestolarını tetikleyen olay belediyeden resmi onay talep eden gecekondu sakinlerinin bu talebinin reddedilmesiydi. Ordu'nun bastırmayı başaramadığı bu kitlesel ayaklanma bir düzineden fazla insanın ölümüne yol açtı. İslamshahr'da üç gün boyunca devam eden ayaklanmalar da Tahran'ın güneyindeki kalabalık kayıt dışı topluluğun savaş sonrasında artan yoksulluk özellikle de Rafsanjani döneminde yükselen petrol ve otobüs fiyatlarına karşı isyan etmesinden kaynaklandı.

Rafsanjani'nin piyasa yanlısı politikalarına rağmen, İran ne solun zaman zaman ileri sürdüğü gibi neoliberal bir ekonomi haline geldi ne de dünya kapitalizmine bütünüyle eklemlendi. Devlet sektörünü yüzde 8 oranında küçültme gibi bir niyet olmasına karşın devletin ekonomideki payı 1990'ların başında yüzde 3 büyüdü (Khajehpour, 2000: 583). Yalnızca 48 şirketin yönetimi hissedarlara devredildi. Bu sürece eşlik eden gelişmelerden biri yolsuzluklar diğeri ise devlet işletmelerinin hükümetle bağlantısı olanlara ve çok ucuza satılmasıydı. Tıpkı diğer gelişmekte olan ülkelerde de görüldüğü gibi özelleştirme Joseph Stiglitz'in deyişiyle "rüşvetçiliğe" dönüştü. Devletteki bürokratik sınıf, ihtiyaç duyduğunda ekonomiyi yerli ve yabancı sermayeye açarak, ihtiyaç olmadığına ise kapalı tutarak ekonomide oynadığı kilit rolünü sürdürmeye devam etti. Özel sektörde dirilen ve yeniden güç kazanan burjuvazi, bir yandan devlet işletmelerine tanınan ayrıcalıklardan şikayet ederken bir yandan da yabancı sermayeye karşı koruma ve desteklenmiş yabancı döviz ve ucuz kredi biçiminde petrol gelirlerine erişim talep etmeye başladı. Sonuç olarak İran'da David Harvey'in Çin kavramsallaştırmasıyla söyleyecek olursak "İran tarzı bir neoliberalizm" ya da Kaveh Ehsani'nin deyişiyle "neo-liberal devlet kapitalizmi"nin olduğu tespitini yapmak mümkündü (Ehsani, 2009). Devletin ekonomideki merkezi rolü ortadan kalkmamış; yalnızca yoksullara koruma sağlama hedefi değişmiş ve sermaye birikimine koruma sağlama hedefi haline gelmişti.

Rafsanjani yönetimi yüzlerce kamu iktisadi teşekkülü kurdu. Belli bir bakanlığın satın alma dairesi tıpkı bir işletme gibi faaliyet gösterecek, kar amacı güdecek ve bakanlık fonlarıyla edinilen malları yine bakanlığa satacaktı. Edinilen karlar daha sonra çoğunluğu aynı bakanlığın personeli olan hissedarlar arasında paylaşılmaktaydı (Karbassian, 2000: 637). Bu sürecin kontrolünü üstlenenler ise çok büyük kazançlar elde ediyordu. Mazlum ve Engelliler Vakfı bu konuda aydınlatıcı bir örnek oluşturuyor. Vakfın temel amacı toplumun "en yoksun kesimleri"ne bağışlar üzerinden hizmet götürmekti ancak vakıf muazzam büyüklükte bir ekonomik çıkar örgütüne dönüştü. Muhafazakar bir tahmine göre vakfın 800 kadar bağlı

ortaklığı, 700 bin çalışanı ve 1990-1995 döneminde 430 milyon dolara ulaşmış olan bir karı vardı. Bu karların çok önemli bir kısmı hisse senedi satın almak ya da özelleştirilen devlet işletmelerinin satın alınması için kullanılıyordu. Elde edilen karların bir bölümü de Devrimci Muhafızlar Örgütü ile küçük ve orta ölçekli tüccarlara (bazaaris) akıyordu. Yolsuzluk bu sürecin hem bir parçası hem de dış görüngüsüydü. Vakıf başkanının kardeşi 1995 yılında zimmetine 450 milyon dolar geçirmek suçuyla yargılandı.

Hamaney, kendine Devrimci Muhafızlar'ın komutanları arasında bir destek zeminini yaratmak için yoğun bir şekilde çalıştı. Devrim sırasında ikincil bir rol oynayan fakat Irak savaşında öncü bir konumda olan İslamcılarının genç jenerasyonuyla bağlantılar tesis etti. On yıl sonrasında “yeni muhafazakarlar” (neo-conservatives) adıyla politik bir güç olarak ortaya çıkan bu genç İslamcılar, Hamaney ile ilk ilişkilennmelerinin ardından yeni bir grubun çekirdeğini oluşturdular. Hamaney bir yandan da parlamentodaki muhafazakarlar ve Muhafızlar Konseyi içindeki nüfuzunu kullanarak Rafsancani hükümetini zayıflatma çalışmalarına başladı. Yanısıra geniş halk kesimlerinden de destek arayışlarına girdi. Stratejisinin en temel desteği “İslami değerleri restore etme” ve Batı'nın kültürel saldırılarına karşı bir savaş başlatma yönündeki taahhütleriydi. Bu dönemde oldukça popülerleşmiş olan uydu antenler mağaza raflarından kaldırılmaya başlarken; ahlak polisi de kılık kıyafet yasalarıyla ilintili kontrollerini arttırdı.

Muhafazakar değerler için ülke ölçeğinde yürüyüşler yapma girişimi işe yaramadı. Toplum 1990'ların ortalarından beri değişmiş, muhafazakar mesajlara duyarlılığı azalmıştı. Rejimin toplumsal cinsiyet politikaları çelişkili sonuçlar vermekteydi. 1980'lerin başlarında kamusal yaşamın dışına itilmesinin ardından kadınların emek piyasalarına katılımı ve eğitimleri artmaya başladı. 1996 yılına gelindiğinde kadının istihdamdaki payı devrim öncesindeki düzeylere kadar yükselmişti. Üniversitelerdeki kadınların oranı devrimden önce sadece yüzde 12 iken; 1996'da yüzde 40'a ulaşmıştı. Kadınlar, hem dindar hem laik kadınları somut hedefler etrafında biraraya getiren kendi bireysel azimleri ve kollektif mücadeleleri üzerinden önemli gelişmeler elde ettiler.

Toplum hızla kentleşiyor ve laikleşiyordu. 1980'lerin ortalarında nüfusun yüzde 61'i kentlerde yaşıyordu. Bir araştırma, düzenli televizyon seyreden genç İranlıların sadece yüzde 6'sının dini programlar izlediğini gösteriyordu. Kitap okuyanların ise sadece yüzde 8'i dini literatürle ilgileniyordu. Gençlerin neredeyse yüzde 80'i ruhban sınıfına karşı ya tamamen kayıtsızdı ya da olumsuz düşünceler besliyor, yüzde 86'sı ise her gün dua etmiyordu (Bayat, 2007: 61). Bütün bunlar elbette gençlerin din-karşıtı ya da hatta daha az dindar olmaya başladıkları anlamına gelmiyordu. Genç nüfusun ezici bir çoğunluğu kişisel dini inançlarıyla, muhafazakar ruhban sınıfının kurallarını yok sayan sosyal pratikleri uzlaştırmaya çalışıyordu. Bir diğer gelişme ise İslamcı entellektüeller içinde yeni bir “dini düşünürler” grubunun

ortaya çıkmasıydı. Diğer bazılarının yanısıra Soroush, Kadivar ve Shabastari İslam'ın zamana ve mekana göre yorumlanması gerektiğini, demokrasiyle uyumlu bir İslama ancak bu şekilde ulaşılabileceğini savunuyorlardı. Bu düşünce akımı İslamiyet'in barındırdığı muazzam çelişkilerin oldukça önemli bir göstergesidir. İronik olan şey şuydu ki, üniversitelerdeki etkilerini arttırmak için Marx, Weber ve diğer düşünürlerin çalışmalarını okuyarak çok fazla zaman harcayan Soroush ve diğer İslamcılar da bu düşünce akımından etkilenmişti. İşçi ve öğrenci hareketlerinin yeniden canlandığını gösteren işaretler de alınmaktaydı ki bunlara aşağıdaki bölümde değineceğim.

1990'ların ortalarında tüm bu değişiklikler, katı politik sistemle ve muhafazakar değerlerle giderek artan biçimde çatışmalar yaşayan dinamik, öz bilince sahip ve direngen bir toplum yaratmıştı. Rafsancani'nin başkanlığının ikinci döneminin sonlarına doğru (1993-1997) ekonomik liberalleşmenin rejimi istikrara kavuşturmadığı, fakat rejimin en temel taşıyıcısı olan popülist sınıf ittifakını istikrarsızlaştırdığı açıkça görünür hale gelmişti.

Coşkudan Düşkürlüğüne: Siyasi Reformlar (1997-2005)

Reformist aday Muhammed Hatemi'nin oyların yüzde 70'ini alarak ezici bir seçim zaferi kazandığı Mayıs 1997'deki başkanlık seçimi yeni bir süreci ortaya çıkardı. Hatemi, 4 Ağustos 1997 tarihinde, başkanlık görevini devralırken yaptığı konuşmada, "başkan ile ulus arasında" bir sözleşme olarak değerlendirdiği reform programını açıkladı:

Bireylerin özgürlüğünü ve ulusun haklarını korumak, anayasal özgürlüklerin gerçekleşmesi için gerekli koşulları sağlamak, sivil toplum kurumlarını güçlendirmek ve genişletmek, kişisel onura, haklara ve yasal özgürlüklere karşı şiddeti engellemek [başkanın zorunluluklarıdır]. Hukukun gelişmesi sosyal ihtiyaç ve taleplerin yerine getirilmesi için elverişli bir çerçeve sunacaktır. Yurttaşların hakları ve sınırları, haklarını iyi bilen ve hukuk ile yönetilen bir toplumda dikkate alınır.⁹

Hatemi'nin, politikacıların halka saygı duyması gerektiği biçimindeki mesajı, çoğunluğu kendileri ile (Rafsancani tarafından temsil edilen) servet sahibi politik elitler arasındaki büyüyen mesafeden ve önceki yılların muhafazakar saldırısından nefret etmiş olan seçmenler tarafından iyi algılandı. Mesaj, siyasi reformları, yönetici elitler arasındaki hizip çatışmalarını denetim altına almak için gerekli olarak görenler için de cazipti. Dolayısıyla, Hatemi'nin reform projesi aşağıdan gelen baskıya ve de yukarıdaki çelişkilere bir yanıttı.

Hatemi'nin reform projesinin birleştirici mantığı, değişimi ilerletmek değil, İslami cumhuriyetin içinde yönetmektir. Projenin merkezi düşüncesine bakıldığında bunun bu gün gibi açık olduğu görülebilir: "Siyasi kalkınma" (tows'e-ye siyasi).

9 Bakınız Ettela'at, 5 Ağustos 1997

Kavram, 1990'ların başında, reformistlerin stratejik beyni Saeed Hajjarian tarafından yönetilen bir think-tank tarafından geliştirilmişti. Hajjarian, "öncelikle ekonomik kalkınmanın önkoşulu olduğu ve sonrasında ekonomik büyümenin yan etkilerini –eşitsizlik ve sosyal huzursuzluk- frenleyebileceği" gerekçesiyle siyasi kalkınmanın yaşamsal öneme sahip olduğu fikrini ileri sürüyordu (Bayat, 2007: 95).

Hatemi'nin reformları, eleştirel gazeteler, kitaplar ve filmler için daha açık bir alan yarattı. Öğrenci ve kadın örgütleri canlandı ve etkinliklerini arttırdı. 1980'lerin başından bu yana ilk defa, emek hareketi militanları toplantılar, yürüyüşler örgütledi ve yayınlar çıkardı.

Bu gelişmelere hiddetle tepki gösteren muhafazakarlar, hükümetin altını oymak için, dini lider Hamaney'in desteğini, yargıdaki öncü pozisyonlarını, silahlı güçleri ve Muhafızlar Konseyi'ni kullandılar. Nisan 1998'de, Qom'da, Devrim Muhafızları'nın genel başkanı, adamlarına, Mohajerani'yi, "yolun [basın özgürlüğüne izin vermek] ulusal güvenliği tehlikeye atıyor" sözleriyle uyardığını söyledi. Bir kaç ay sonra bir kaç entelektüel ve siyasi muhalif öldürüldü. Yargı, öne çıkan reformist gazete Salaam'ı kapattı ve yaklaşık 500 öğrencinin protesto düzenlediği Haziran 1999'da Hizbullah'ın (hezbollahi) şiddetli baskısı vardı. İzleyen günlerde öğrenciler 22 şehirde protesto organize ettiler.

Öğrencilerin Haziran 1999'daki ayaklanmaları bir dönüm noktasının işaretiydi. Öğrencileri muhafazakarlara karşı savunmakta başarısız olunca, daha da kötüsü, öğrencilerin sloganlarını "demagojik, provakatif ve ulusal güvenlik için bir tehlike" olarak ilan edince, Hatemi'nin demokratik hakların bir savunucusu olduğu biçimindeki imajı zarar gördü.¹⁰ Muhafazakarlar, reformistlere siyasi alan açılmasına izin vermenin, ne reformistlerin ne de kendilerinin kontrol edebileceği sosyal hareketlerin zincirlerinden kurtulmasına yol açacağını anlamışlardı. İlerleyen dönemlerde, Devrim Muhafızları'nın 24 komutanının Hatemi'yi, sistem karşıtı "şiddeti" durdurmadığı takdirde, kendilerinin eyleme geçecekleri yönünde uyarması olduğu ortaya çıktı (Hiro, 2005: 311).

1999 protestolarından sonra reformist liderler izleyicilerine gösterilerden uzak durarak 2000'deki parlamento seçimleri ile 2001'deki başkanlık seçimlerini kazanmaya odaklanmaları talimatını verdi. Muhafızlar Konseyi'nin adaylarının yüzde 10'unu onaylamamalarına rağmen, parlamentodaki 290 sandalyenin 189'unu reformistler kazandı ve Hatemi ikinci dönem için başkan seçildi. Muhafazakârlar karşı saldırılarını, daha fazla gazete kapatarak ve reformist entelektüelleri tutuklayarak yoğunlaştırdılar. Bu durum, aydınlar ve Hatemi'yi destekleyen aktivistler arasında büyüyen bir hayalkırıklığına yol açtı. Çoğunluğu duyarsızlaşırken, azınlık, radikalleşiyor, Marksist siyasete sempatiyle yaklaşmaya başlıyor ve gözünü, ilerlemesine katkı sağlamak üzere aşağıdan yükselen mücadeleye dikeyordu. Talepleri ise, Hatemi'nin taahhütlerini yerine getirmesi ya da istifa etmesiydi.

10 İran Times, 16 Haziran 1999

2003'teki Kent Konseyi seçimleri, reformistlerin büyüyen hayal kırıklığını yansıttı. İran için genel katılım düşüktü (yüzde 48) ve Tahran'da seçmenlerin yalnızca yüzde 12'si seçime katılmıştı. Düşük katılım neo-muhafazakarların Tahran Şehir Konseyi'nde çoğunluğu elde ederek Mahmud Ahmedinejad'ı yeni belediye başkanını seçmelerine olanak sağladı. Artık neo-muhafazakarların 2004'teki parlamento seçimlerini kazanmaları daha da kolaydı; çünkü Muhafızlar Konseyi, reformistlerin neredeyse tümü parlamentarist olan 2400 adayını seçimlerden men etmişti. Khatami'nin seçmen tabanının erozyonu ilerleyen dönemlerde de devam etti ve Ahmedinejad'ın 2005'teki başkanlık seçimlerini kazanmasına olanak sağladı.

Reformistlerin başarısızlığının iki ana nedeni vardı. Reformist stratejist Saeed Hajjarian bunları şu şekilde dile getiriyor: "Meclis'te sandalyesi bulunan reformistler sıklıkla uzlaşma düşünüyorken, dışarıdakiler, aşağıdakiler, sisteme radikal bir meydan okuyuşu düşünüyorlardı.... Biz meydan okuma ile varmadığımız uzlaşma arasında bir denge bulmalıydık." Hajjarian, reformist seçmen koalisyonunun yeni orta sınıfın çıkarlarını temsil ettiğini de ekleyerek soruyordu: "İşçi sınıfı ile ilişkimiz nedir?"¹¹

Reformistler "uzlaşma" peşinde koşmuştu çünkü aşağıdan yükselen hareketin kontrollerinden çıkmasından ve sisteme meydan okuyan bir noktaya varmasından korkuyorlardı. Hatemi görevinden ayrılırken bu durumu şu şekilde ifade ediyordu: "İçerdeki kavganın ve kaotik koşulların ülkenin varlığı ve İslam Cumhuriyeti için ölümcül zehir olduğuna inandık". Rafsancani'nin modern sağ kliği, aynı gerekçeyle ve siyasi istikrarsızlığın burjuvazinin çıkarlarına zarar vereceğinden korktuğundan Hatemi'ye verdiği kamusal desteği geri çekti. İran özel sektörünün yakın gözlemcisi ve Tahran merkezli Finansal ve Yatırım Danışmanlığı'nın yöneticisi Atieh Bahar da bu iddiayı doğruluyor. Bahar, durumu, muhafazakarların belediye seçimlerini kazanmasının ardından siyasi krizin sona ermesiyle ulusal ve yabancı sermayedarların rahatladığı biçiminde yorumluyordu (Farhadian, 2004). Bu durumu Mayıs 2005'te Hajjarian da onaylıyordu:

Hatemi'nin ilk dönemi boyunca, özel sektör reformist hareketin başlıca dayanak noktasıydı fakat bu durum artık geçerli değil. Özel sektör demokrasiden çok istikrar ve düzen için kaygılı ve muhafazakârlarla ilişkiler geliştirmiş durumda. Özel sektör şimdi İran'daki sorunun parçası (Rahimi ve Sheibani, 2005).

Hajjarian'ın yaklaşımı "komünizm" in çöküşünden sonra dünya çapında ortaya çıkan anti-Marksist iklimden etkilenmiş ilerici entelektüeller tarafından yeterince anlaşılamamış durumda. Bu kesimler hep birlikte, elbette ki kendisi de ideolojiler, kurumlar ve en önemlisi, kapitalist pazarın kendi işleyişi aracılığıyla sınıf ayrılmalarının karmaşık bir şekilde yaşandığı bir alan olan "sivil toplum"un gücüne bel bağlamış durumdalar. Söz konusu çevreler, işçi sınıfının tarihsel rolünü ihmal ederek, burjuvazinin demokrasiyi halklara kuşaktan kuşağa devrettiği biçimindeki

11 Vagha'ye Etefaghiye, 22 Temmuz 2004

liberal efsaneyi de tekrar edip duruyorlar.¹² Bayat'ın belirttiği üzere, reformist düşünürlerin entelektüel bagajı fazlasıyla Habermas ve Foucault taşıyorsa da yeterince Marx ve Gramsci'ye sahip değil (2007: 134). Demokrasinin özneli için bütün yanlış yerlere bakıyorlar.

Bu durum reform hareketinin başarısızlığa uğramasının ikinci nedenini de ortaya koyuyor. Hareketin orta sınıfa bel bağlaması. Bununla birlikte, Hajarian'ın yorumundan farklı olarak, hareket işçi sınıfıyla husumetli bir ilişkiye sahipti. Hatemi, sübvansiyon ve sosyal koruma sistemini daraltarak ve özelleştirmeleri hızlandırarak Rafsancani'nin ekonomik liberalizmini sürdürdü. Hatemi'nin kurduğu Özelleştirme Örgütü'nün sunduğu verilere göre 1991 yılından 2007 yılına gelindiğinde, gerçekleştirilen özelleştirmenin parasal tutarı 16 milyar doların üzerinde bir rakama ulaşmıştı. Bu rakamın yüzde 25'inden daha fazlası Rafsanjani'nin başkanlığı döneminde, yüzde 43,3'ü Hatemi'nin başkanlığı döneminde ve yüzde 30,7'si de Ahmedinejad'ın başkanlığının ilk yılı döneminde gerçekleştirildi. Parla-mentonun istatistik bürosuna göre kırsal nüfusun yüzde 50'si ve kentsel nüfusun yüzde 20'si İran'ın yoksulluk eşikinde yaşıyordu.¹³ Dünya Bankası'nın 2006 verileri ulusal gelirden nüfusun en zengin ondalığının aldığı payın 33,7 olmasına karşın en yoksul ondalığının aldığı payın yüzde 2 olduğunu; en varlıklı yüzde 20'nin ulusal gelirin yaklaşık yüzde 50'sine el koyarken, en yoksul yüzde 20'nin sadece yüzde 5,1'i ile yetindiğini gösteriyor.¹⁴ Politik elitlerin yönetimlerini sosyal adalet söylemi ile meşrulaştırdıkları bu ülkede yüksek seviyedeki eşitsizlik alt sınıflar arasındaki huzursuzluğun asli nedenini oluşturuyor.

Şubat 2000'de Hatemi hükümeti beş ya da altında işçi çalıştıran kuruluşları çalışma yasalarına uymaktan muaf tuttu. İki yıl sonra bu politika 10 ya da daha fazla işçi çalıştıran işletmelere doğru genişletildi (Malm ve Esmailian, 2007: 56). Bu politika sadece küçük işyerlerinde çalışan işçilerin yaklaşık yarısını etkiledi. Hükümet, bazı üyelerini İslamcı Emek Partisi kurmaya yönlendirerek İşçi Evi'nin etkisini kısıtlamak için kimi önlemler de aldı. İşçi Evi'nin günlük gazetesi, Ocak 2003'te çalışma bakanına karşı, bir çok şeyin yanında, "işçilerin greve gitme hakkının yasal olarak tanınmasını", "sömürünün başka bir formu olarak küreselleşmeye karşı çıkılmasını" ve "özelleştirmelerin durdurulmasını" talep eden bir manifesto yayınladı (Habibzadeh, 2008: 102-112). İşçiler büyük oranda Khatami için oy kullanmışlardı. Hatemi'nin sekiz yıllık hükümetinden sonra nasıl bir hayal kırıklığı ve hüsrana içinde oldukları hayal edilebilir.¹⁵

12 Bu efsanenin tahribatı için Rueschemeyer ve diğerleri (1992).

13 www.baztab.com, 6 Şubat 2005.

14 Söz konusu verilere www.devdata.worldbank.org adresinden ulaşmak mümkün.

15 Bir ankete göre, beş işçiden daha az işçi çalıştıran işyerlerindeki ezici olarak Hatemi'ye oy vermişlerdi. Bkz. Khosravi, (2001).

Sosyal hareketlerin yükselişi

Gördüğümüz üzere, Hatemi'nin siyasi reformları bir parça aşağıdan gelen baskılara yanıtı, buna karşın, öğrencilerin, kadınların ve işçilerin yeni ağlar yaratarak kendi talepleri için mücadele edebildikleri bir zemin oluşturdu.

1990'larda, öğrenciler resmi öğrenci birliği olan Birliği Güçlendirme Bürosu'nu (*Daftare Vahdat*) kampüslerde etkinlik organize etmek için değerlendirdiler. Reformist düşünceler geliştirmiş olan diğer İslamcılar gibi, bu örgütün önde gelen üyeleri de Hatemi'nin aktif destekçileri oldular ve ilerleyen dönemlerde Hatemi'den hayal kırıklığına uğrayan kimi öğrenciler sola kaydılar. Öğrenci aktivizminin yeniden ortaya çıkışı üniversitelerde bağımsız ve sosyalist öğrenci ağlarının gelişmesine de olanak sağladı.

Ne yazık ki, kampüslerdeki bazı solcular, reformistlere ılımlı bakan öğrencilere karşı sektir bir yaklaşım geliştirdiler. Bu kesimler, otoritelere cesurca karşı koyuşlarına rağmen, muhafazakar saldırılara karşı demokratik hakları savunacak geniş bir öğrenci hareketi geliştiremediler. Bu sektir yaklaşım, otoritelerin, farklı ayrışmalar nedeniyle zayıflamış olan sol aktivistleri baskı altına almalarını ve tutuklamalarını kolaylaştıran taktiklere yol açtı. Bazı öğrenci aktivistler, üniversitelerde sektir olmayan sosyalist politikaya imkan veren bu deneyimin yeniden değerlendirmesine giriştiler.

En yaygın ve aktif olan hareketlerden birisi ise kadın hakları hareketiydi. Devrim, toplumdaki kadınların pozisyonunda oldukça çelişkili etkilere sahipti. Kadın hakları aktivistleri, reform taleplerini dile getirmek için bu çelişkileri kullanmaya çalıştılar. Kadınların takdirinin başkanı seçmek için yeterli görülmesine karşın, hakim olmalarına izin verilmemesi nedeniyle mahkemelerde yeterli sayılmamasının absürtlüğü kadın hakları aktivistlerinin dile getirdiği noktalardan birisini oluşturuyor. Seküler kadın hakları aktivistleri, İslami feministlerle ortak platform oluşturmakta başarılı oldular. Bu durum, binlerce kadınla ilişkilenen ve kimi reformlar elde eden geniş bir hareketin yükselmesine olanak sağladı. Örneğin, Ağustos 2006'da kadın hakları aktivistleri, "kadınlara karşı ayrımcılık taşıyan yasaların değiştirilmesinin desteklenmesi için", kapı kapı gezerek, toplantılar organize ederek, interneti kullanarak imza topladıkları Bir Milyon İmza Kampanyası başlattılar.

1990'ların sonlarından itibaren işçi hareketi yavaş bir toparlanmaya başladı. Bunu, kısmen, ekonomideki canlanma uyarmıştı. 1980'lerde küçük burjuvazinin saflarını şişiren çoğu işçi, genişleyen imalat ve hizmet sektörlerinde iş bulmuştu. Nomani ve Behdad'a göre, işçi sınıfının çalışan nüfus içindeki payı yüzde 1986'da 24,6'dan 1996'da yüzde 31,1'e yükselmişti. Ancak gerçek rakamlar, Nomani ve Behdad'ın eğitim ve sağlık alanındaki işçileri hariç tutmasından dolayı, daha yüksek olmalı. Öte yandan, (50 ve daha fazla işçi istihdam eden) büyük özel sektör işletmelerinde çalışan işçilerin payının 1986'da yüzde 35,3'ten 1996'da yüzde 40,2'ye yükselmesi nedeniyle işçi sınıfı görece daha az parçalanmış durumdaydı. En büyük kuruluşlara sahip olan kamu sektörü de dahil edildiğinde, bu oranlar daha da yüksek bir noktaya varıyordu. Bu eğilimler hâlâ devam ediyor.

Sadece 1998 yılında, İsfahan çelik fabrikasındaki, Behshahr tekstildeki, Ha-

medan cam üretim tesislerindeki grevler ve Abadan rafinerisindeki işçilerin farklı gösteri ve grevleri de dahil büyük sektörlerde, kayıt altına alınan 90 işçi eylemi vardı. Bir anket, Nisan 1999'dan Nisan 2000'e kadar 266 grev olduğunu belirtiyor. Bunların neredeyse yarısını, ücretlerin ödenmemesi ve geçici işten çıkarmalar tetiklemişti. 1999 yılında İşçi Evi, tabandan gelen baskı sonucunda 1 Mayıs'ın resmi kutlamasını örgütlemek zorunda kaldı. Bazı işçiler bu fırsatı çalışma yasasındaki reform planlarını protesto etmek için değerlendirdiler. Benzer protestolara 2000 yılında daha da fazla katılım oldu. İlerleyen yıllarda ise 1 Mayıs kutlamaları işçilerin kendileri tarafından örgütlenen karşı çıkışın sembolü oldu.

2004 sonrasında ses getiren bir dizi grev, yükselen işçi hareketine ulusal düzeyde görünürlük elde etme imkanı sağladı. Bunların ilki, Ocak 2004 tarihinde inşaat işçilerinin bakır eritme fabrikası inşa ettiği Khatounabad katliamı sonrasında meydana geldi. Fabrikanın açılmasından hemen önce, 250 işçinin dışındakilerin hepsi işten kovuldu. İşçiler, ailelerinin de katılımıyla birlikte binayı ablukaya aldılar. Sonrasında, ateş açan güvenlik güçleri ile çıkan çatışmalarda çok sayıda işçi öldü ve 300'ü de yaralandı. Aynı ay boyunca İran Khodro'da, iş güvenliği, geçici iş sözleşmelerine son verilmesi ve gece vardiyaları için gecelik ödeme talep eden başka önemli bir grev daha meydana geldi. Grevi yirmili yaşlardaki iki işçinin kalp krizi sonucu ölmesi tetiklemişti. İşçiler benzer bir kazanın ardından, Mayıs ve Haziran 2005'te, 2005'in sonunda ve Mart 2006'da yeniden greve gittiler. İran Khodro söz konusu tarihten bu yana direnişin önemli bir sahnesi olarak kalmaya devam ediyor.

Uluslararası çapta en çok bilinen işçi mücadelesi ise 2004'te bağımsız bir sendika olarak kurulan Tahran ve Banliyöler Otobüs Şirketi İşçi Sendikası'nın yürüttüğü mücadele. Lideri Ossanlou de dahil olmak üzere sendikanın bir çok üyesi fiziksel saldırıya uğradı ve hapse atıldı.

Ekim 2005'te 140 ve ardından Kasım'da kaydedilen 120 grevle birlikte, Hatemi'nin başkanlığının sonunda, işçi militanlığının, özellikle de protestolar politize oldukça, hükümet ve işverenler için temel sorun oluşturduğu açıldı. 2005'te Reuters bu durumu "Tahran'da afiş taşıyan binlerce İranlı işçi, İşçi Günü'nü, İslami Cumhuriyetin kararlı özelleştirme planlarına karşı çıkışın sembolü haline getirmek için yürüdü. İşçiler 'Özelleştirmeyi durdur', 'geçici iş sözleşmelerini durdur' sloganlarını attılar" ifadeleriyle dile getirdi.

Neo-popülizm komedisi (2005-...)

Hatemi'nin siyasi reformları, rejim içindeki hizip kavgalarının yoğunlaşması, sosyal hareketlerin yükselişi ve emperyalist tehditler, Ahmedinejad'da cisimlenen neo-muhafazakarları güçlendirdi. Ahmedinejad, 2005'teki seçim kampanyasında, zengin "petrol mafyası"na saldırarak 1980'lerin popülist retoriğini yeniden canlandırdı. Ahmedinejad'ın seçim yayınları da onun imajını petrolden gelen parayı halkın masasına koyma sözünü tutacak olan basit bir "halk adamı" imajını güçlendirdi.

Bu durum, seçmenlerin katılım oranının düşüklüğü ile birlikte, Ahmedinejad'ın, ikinci turda oyların yüzde 62'sini alarak, Rafsancani'yi yenmesine izin verdi. Sonuç, İran'ın zengin ve yozlaşmış elitlerine bir 'hayır'; sosyal adalet ve ulusal bağımsızlığa 'evet'i temsil ediyordu.

Beyaz Saray'dan gelen tehditler ve İran sınırındaki Amerikan birlikleri, ulusal duyarlılıkları ayağa kaldırmış ve seçmenlerin çoğunu, İran'ın ülkesini savunabilecek bir başkana ihtiyacı olduğu fikrine ikna etmişti. Seçmenler, George Bush'un 2008'de İran'ı şer cephesi içine almasını hatırlamışlardı. ABD, İran'ın, her siyasi inançtan İranlı arasında ulusal gurur meselesi haline gelen nükleer enerji geliştirme hakkını reddederek Ahmedinejad'a büyük bir hizmette bulunmuştu. Ahmedinejad'ın yükselişi, güvenlik kadrosunun nüfuzunun artışının işaretlerini de verdi. Siyasi kariyerini kısmen Devrim Muhafızları aracılığıyla yapmış birisi olarak, Ahmedinejad, iktidarın kapılarını askeriye sonuna kadar açtı. Kaldı ki, ilk kabinesindeki 21 bakanın 9'u Devrim Muhafızları'nın ya da *Basij*'in eski üyesiydi. Atadığı 30 il yöneticisinin yarısından fazlası da aynı örgütlerden geliyordu (Ehteshami ve Zweiri, 2007).

İktidara geldiğinde Ahmedinejad'ın 1980'lerin popülist ekonomisini yeniden canlandırma tahhüdü tatmin edici olmaktan uzak kaldı. Ahmedinejad'ın politikaları, himayeci bir biçimde yoksulların bir kısmına yöneldi. Hükümetinin ilk iki yılında, Ahmedinejad'ın sosyo-ekonomik politikalarının bütün etkisinin alt sınıflar tarafından sert bir şekilde hissedildiği bir zaman diliminde, başkanlık ofisi nakit olarak yaklaşık on milyon dolar dağıttı. İran Merkez Bankası istatistikleri Mart 2005 ile Mart 2007 tarihleri arasında, enflasyonla düzeltildiğinde, eğitim, sağlık, sosyal yardım ve barınma gibi sosyal harcamaların hiç bir şekilde yükselmediğini, petrol gelirlerinde ise önemli yükselişler olduğunu gösteriyor.¹⁶ Ahmadinejad'ın finansal politikaları, varlıklı kesimlere fayda sağlarken, orta sınıf ve işçi sınıfı için konut satın almayı imkansız hale getiren bir emlak balonu yarattı. Hükümet, basıncı, emekliler, genç çiftler, çiftçiler için ucuz kredi imkanları sunarak ortadan kaldırmayı denediyse de bu kesimler zaten ağır bir borç yükü altındaydı. Enflasyon, Eylül 2008'de yüzde 29'a vardığında, işçi sınıfı ailelerinin sıkıntısı neredeyse katlanılmaz bir hal almıştı. Son dört yılda, şehirde yaşayan bir ailenin yaşam maliyeti, ücretlerden daha fazla artarak, neredeyse iki katına çıkmış durumda. Bir işçinin tahmini aylık ücreti, yoksulluk sınırının altında olan 223 dolar. 2009'da resmi işsizlik yaklaşık yüzde 13'tü; fakat Ahmadinejad'ın bakanlarından birisine, Muhammad Abbas'a göre, işsiz sayısı, yüzde 18'e denk gelen 4 milyona vardı ve bu muhtemelen ihtiyatlı bir tahmin.

Hiçbir şey, Ahmedinejad'ın popülizminin sahteliğini, hükümeti altında yürütülen özelleştirme politikasının akıbetinden daha iyi kanıtlamaz. Ahmedinejad hükümeti 2006'dan 2007'ye kadar Rafsancani'nin 1989'dan 1997'ye kadar gerçekleştirdiğinden daha fazla özelleştirme gerçekleştirdi. Durumu daha iyi ortaya koyan

16 Sarmayeh, 18 Ağustos 2009

asli öge ise özelleştirmenin nasıl yürüdüğü ve özelleştirmeden kimlerin faydalandığı. Özelleştirme Örgütü üzerine yapılan bir meclis soruşturması, örgütün çoğu etkinliğinin “özelleştirme olarak dikkate alınamayacağı” sonucuna vardı. “Bazı işletmelerin devrinden sonra, satın alan firmalar işçileri işten çıkarıp, işletmenin bölgesini değiştirerek ve işletmenin varlıklarını sattıktan sonra, işletmenin arsası üzerinden spekülasyon yapıyordu”.¹⁷ Özelleştirilen şirketler çoğu zaman hükümet kurumları, *bonyads*¹⁸’ya da devrim muhafızları tarafından satın alınıyordu. Bunun son örneklerinden birisi Tahran’ın Uluslararası Fuar Merkezi’nin özelleştirmesi. Ahmedinejad’ın yeniden seçilmesinden sadece bir kaç hafta sonra İtimad-ı Milli, Özelleştirme Örgütü’nün, Fuar Merkezi’nin arazilerinin ve varlıklarının yüzde 95’ini, öteki satın alıcıların teklifte bulunmasına fırsat vermeden, Silahlı Kuvvetler Sosyal Güvenlik Örgütü’ne transfer ettiğini rapor etti. 2007’de gerçekleştirilen Ulusal İran Bakır Sanayisi Şirketi’nin 1.1 milyar dolarlık özelleştirmesi ise bir başka örnek. Bu örnekte ise satın alıcılar, emekli sandığı, çelik ve yayıncılık şirketleri de dahil olmak üzere devletin sahip olduğu işletmelerdi.

Ahmedinejad, bütün bunları, özelleştirmeyi sosyal adaleti güçlendirecek bir uygulama olarak sunarak kamufle etmeye çalıştı. Hükümeti, özelleştirileceği belirtilen varlıkların yüzde 40’ını, sosyal paylaşım başlığı altında düşük gelirli halka dağıttı. Bir hesaba göre, nüfusun en fakir yüzde onu arasında yer alan yaklaşık beş milyon alıcının, devlet işletmelerinin hisselerinin kabaca 3 milyar dolarlığını satın alabilmek için 337 kooperatifte örgütlenmesi gerekiyordu.

Bununla birlikte, Rusya deneyiminin gösterdiği üzere, bu kooperatifler iyi bağlantıları olan kişiler tarafından kolaylıkla kurulabilir. Düşük gelirlilerin, küçük hisselerini, küçük yatırımcıdaki serveti toplamak için gerekli paraya sahip olan bireylere (ya da şirketlere) satma konusunda çok istekli olacakları ise şüphesiz (Ehsani, 2006).

Özelleştirme sadece, *bonyads* ve devrim muhafızları da dahil, bürokratik devlet sınıfının ayrıcalıklı kesimlerinin kar elde etmesi için bir kanal oldu.

Ahmedinejad askeri aygıtın kapitalist çıkarlarını da güvence altına aldı. Economist’in 2007’de belirttiği üzere:

Son iki yılda Muhafızların (Pasdaran) ticari nüfuzunun artması tesadüf değil. Muhafızların, Ghorb olarak bilinen, mühendislik koluna, gaz boru hatlarının inşası ve Tahran metrosunun yeni bölümleri de dahil olmak üzere, devlet projelerinin yağlı dilimi bahşedildi. Eski hükümet yetkilisi ve şu aralar Tahran’da özel ekonomist olarak çalışan Sayeed Laylaz, Muhafızlar’ın, İran’ın nomenklaturası –ekonominin egemenliği tarafından kurulan yeni sınıf– olduklarını

17 Sermayeh, 18 Ağustos 2009.

18 1979’daki İslam devriminin ardından kurulan ve özellikle düşük gelir gruplarına dönük, sosyal yardım, rehabilitasyon ve benzeri hizmetler sunan, bu alanda faaliyette bulunan çeşitli vakıfları kontrol etmek suretiyle büyük finansal kaynaklara sahip olan yarı resmi kuruluşlar (ç.n).

belirtiyor. Laylaz, Bay Ahmadinejad'ın seçilmesinden sonraki 10 ay içinde, muhafızlara, çoğu rekabetçi ihale süreçlerine gidilmeksizin bahsedilen sivil sözleşmelerin 4 milyar dolardan 12 milyar dolara ulaştığını belirtiyor.¹⁹

Kapsamlı bir çalışmaya göre “devrim muhafızları, etkisini, lazerli göz ameliyatından inşaat, otomobil imalatına ve gayrimenkule kadar, İran piyasasının neredeyse bütün sektörlerinde arttırdı. (Wehrey ve diğerleri, 2009: 55)” Devlet bürokrasisinin ekonomik çıkarlarını geliştirdikleri süreç 1980’lerde halihazırda başlamış durumdaydı. Bu süreç Rafsancani ile Hatemi yönetimi altında hızlandı. Aynı dönem, devlet sektörü, *bonyads* ve özel sektör arasında şaibeli bir alanda faaliyet yürüten, bazı üyeleri tamamen özel sektörde faaliyet gösteren bir burjuvazinin ortaya çıkışına şahit oldu. Ekonomik kaynaklar üzerindeki kontrol için rekabet Ahmedinejad yönetimi altında oldukça kritik bir noktaya vardı ve klikler arasında var olan çatışmaları besledi.

Seçim anlaşmazlıklarının anlamı

Bu durum, başkanlık seçiminin yapıldığı 12 Haziran 2009’un perde arkasını oluşturdu. Seçimi önceleyen haftalar, devrimin erken dönemlerinden bu yana en canlı seçim kampanyalarına şahit oldu. Son haftalarda siyasi tansiyonu yükselten önemli bir faktör, dört aday arasındaki canlı televizyon tartışmalarıydı. Ahmedinejad, diğer adayları, kendisinin yozlaşmış olarak tanımladığı, eski güçlü başkan Ekber Haşemi Rafsancani’nin uşakları olarak itham etti. Musavi, Ahmedinejad’ın ekonomiyi mahvettiğini, yoksulluk yarattığını ve İran’ı uluslararası ilişkilerde izole ettiğini savundu. Vurguladığı bir başka nokta da Ahmedinejad’ın ülkeyi diktatörlüğe doğru götürdüğü olan Musavi, siyasi özgürlükler, kadın ve azınlık haklarına dair taahhütlerde bulundu. Bu tartışmalarda, örneğin İranlıların çoğu için aşıkarak yüksek enflasyonu önemsiz göstererek ekonominin durumunu sağlıklı olarak sunan başkanın imajı büyük hasar gördü. Bu durum, onbinlerce insanı sokaklara dökerek ve Musavi’nin ikinci tura ulaşabileceği umudunu yükselterek Musavi’nin kampanyasına bir son dakika itiş sağladı.

Resmi seçim sonuçları tam bir şoktu. Seçmenler, Ahmedinejad’a, Musavi’nin aldığı yüzde 34’ten bir hayli yüksek bir oranda, yüzde 63’e yakın oy vermişlerdi. Seçim sonrasına ilişkin kimi analizler seçimlerin yönlendirildiğine dair kanıtlar bulundu.²⁰ Fakat solun bir kısmı, seçim sonuçlarının manipülasyondan azade olduğunu iddia etti. Temel kanıtlardan biri, seçimlerden yalnızca üç hafta önce, Terörsüz Yarın adlı Amerikalı bir NGO tarafından yürütülen bir kamuoyu araştırmasıydı. Söz konusu araştırma, Ahmdinejad’ı bire iki marjinde önde gösteriyordu.²¹ Ancak, bu yöndeki değerlendirmeler, ankete yanıt verenlerin sadece yüzde 51’inin tercihlerini açıkladığını ihmal ediyor (Ahmedinejad için yüzde 34, Musavi için yüzde 14,

¹⁹ Economist, 19 Haziran 2007

²⁰ www.chathamhouse.org.uk/files/14234_iranelection0609.pdf

²¹ Söz konusu kuruluşun web sayfası için bkz. www.terrorfreetomorrow.org

Karrubi için yüzde 2, Rezai için yüzde 1). Kalan yüzdelik dilim ya “bilmiyorum” diye yanıtlamıştı (yüzde 27) ya da herhangi bir yanıt vermeyi reddetmişti (yüzde 24). Solda yer alan kimilerinin, seçimin hileli olduğu yönündeki söylentilerden endişeli olmasından daha rahatsız edici olanı ise, kimi kesimlerin, seçim sonuçlarının iptal edilmesini ve seçimlerin özgürce yapılmasını talep eden protestoları basitçe “emperyal istikrarsızlaştırma” olarak reddetmesiydi (Petras, 2009). Seçimlerden sonra gösteri yapanlar, bu kesimler tarafından, Ahmedinejad’ın “yoksullara, işçi sınıfına ve kalkınmalarında önemli rol oynadığı kırsal seçmenlere bağlılığından” dolayı ona muhalefet eden “sokaklardaki liberal elitler” olarak tanımlandı. Böylelikle siyasi kriz, emperyalizm yandaşlığı ya da karşıtlığı ve neo-liberalizm yandaşlığı ya da karşıtlığı sorununa indirgendi.

Bu argümanlar İran’ın sosyal ve politik gerçeklerini tamamen görmezden geliyordu. Seçim sonrasında yaşanan çalkantılar, İran’ın yönetici sınıfının gerçek ayrılmalarını yansıtıyordu. Yukarıda da dile getirildiği üzere, Ahmedinejad alt sınıfların sadakatini sağlamışken, yoksulluğun, eşitsizliğin, yüksek işsizliğin ve siyasi baskının sürmesi onun popülaritesini azaltmıştı. Aynı zamanda, Musavi seçmenler tarafından katı bir neoliberal olarak görülmemişti. İslami sol grupların diğerleri gibi, Musavi de 1990’larda, serbest piyasanın rolünü kabul ederek sağa kaymıştı; ama aynı zamanda 1980’lerin eşitlikçi ekonomisine de sıkı sıkıya bağlıydı. Reformistlerin kendi adayları olarak Musavi’yi seçmesi, Hatemi altında işçi sınıfının ve alt sınıfların oylarını almakta başarısız olduklarının farkında olmalarından kaynaklanan, taktiksel bir hareketti.

Musavi’nin seçim kampanyasında kamuoyu karşısına ilk çıktığı yer dikkatlice seçilmişti. Musavi, “*Mir Hossein ghareman-hamiye mostazafan*” (Mir Hossein kahraman – ezilenlerin destekçisi) sloganları ile selamlandığı Nazi Abad’da –Tahran’ın Güney’inde bir işçi sınıfı bölgesi– bir konuşma yapmıştı. Konuşmasında, “bu katotik dünyada, İslam cumhuriyetinin bağımsızlığının büyük bir başarı” olduğunu söyledi ve ekledi: “Devrimden önce ülkemizin her sektöründe yabancı danışmanlar vardı ve İran, Batı’nın güvenlik sisteminin bölgedeki merkezi bağı olarak görülüyordu.” Konuşmasının, İran’ın nükleer teknoloji geliştirmesindeki başarısını iddia ettiği kısmında, nükleer teknoloji geliştirmenin “bağımsızlığa” ve kendisinin merkezi bir rol oynadığı Irak işgaline karşı “kutsal savunma”ya sahip olmadan mümkün olmayacağını belirtti. Humeyni’nin mirasına referans vererek, gerçek İslam’ın yoksullara ait olduğunu vurguladıktan sonra sözlerine şu şekilde devam etti: “Biz toplum bir çok sorundan muzdarip olurken sahip oldukları şeylerle gösteriş yapanlara karşıyız... İmam [Humeyni] çalışanlarla çalıştıranlar arasındaki ilişkileri bozmak istememişti, fakat aynı zamanda ticarileşmeyi de istememişti”.

Musavi’nin “yoksulluk olmayan gelecek” taahhüdü işçi sınıfından oy almıştı; fakat işçiler, onun başkanlığı altında daha fazla demokratik hak elde edecekleri mseajına da kayıtsız değillerdi. Onlar eyleme ya da greve hazırlandıkları her dönemde baskıyla karşılaşma deneyimine birinci elden sahiptiler. Çoğu, çocuklarını,

“ahlaki kurallar”a karşı geldikleri gerekçesiyle polis merkezlerinden toplama deneyimine de sahipti. Bu nedenle, protestolar patlak verdiğinde, sadece orta sınıfı değil fakat birikmiş hayal kırıklıkları ve öfkelerine çıkış arayan çoğu işçiyi de cezbetmişti. Robert Fisk’in protestolardan bildirdiği gibi, katılanlar sadece “Kuzey Tahran’ın modayı izleyen, genç, güneş gözlüğü kadınları değildi. Yoksullar da oradaydı, sokak içileri ve tamamen kara çarşaf içindeki orta yaşlı kadınlar da (Fisk, 2009).”

Birçok katılımcının, bilinçli olarak, Ahmedinejad’ın ve Batıdaki neo-muhafazarların yaydığı yalanları ortaya seren sloganlarla belli ettiği üzere, protestolar dindar insanlar ile dindar olmayanlar arasındaki çatışmalara dair değildi. Protestocular “Allahu ekber” ve “çarşafı ve çarşafsız, kahrolsun diktatörler” diye slogan atmışlardı. Protestolar emperyalizm yanlıları ile enperyalizm karşıtları arasındaki bölünmeye dair de değildi. Protestocular ne dış müdahale talep etmişti ne de İran’ın –ezici çoğunluk tarafından hâlâ 1979 devriminin bir başarısı olarak görülen ve çok değer verilen- bağımsızlığının bir çırpıda harcanmasını. Protestolara dair başka bir efsane kentsel ve kırsal alanlar arasında keskin bir ayrışma olduğu yönünde idi. Ahmedinejad ve Hamaney’in kırsal alanlarda daha çok desteğe sahip olduğu gerekse de nüfusun neredeyse yüzde yetmişinin kentsel alanlarda yaşadığı da doğrudur (5000’in üzerinde nüfusu olan yerler şehir olarak tanımlanıyor).

Seçim sonrası anlaşmazlıklar yukarıda ifade edilen alanlara ilişkin çatışmalara dayanmıyordu. Tersine, söz konusu anlaşmazlıklar, İran’ın yönetici sınıfı içinde, daha önceleri seçimler aracılığıyla denetim altına alınan ve aşağıdan kitle hareketliliği içinde memnuniyetsizlik haline gelen, ayrışmalar yaratan nitel bir dönüşüm olarak yorumlanmalı.

Seçim sonrası kriz Ahmedinejad, dini lider Hamaney ve bütün siyasi gücü kendi ellerinde toplayarak reformistleri iktidarın merkezinden uzaklaştırmak için hareket eden Devrim Muhafızları arasında bir ittifakın ortaya çıkışının işaretlerini de verdi. Bu durum, İslam cumhuriyetinin doğası için temel öneme sahip; çünkü seçilmiş ve seçilmemiş kurumlar arasında daima var olan sürekli gerilimler, ikincisine mutlak güç vererek çözülüyor. Bu Ahmedinejad’ın, “bir başkan, *vali-ye faqih* [Hamaney] tarafından onaylandığında, başkana itaat etmek allaha itaat etmektir” diyen dini danışmanı, ultra-muhafazakar Ayetullah Mesbah-Yazdi tarafından doğrulanmıştı. Musavi, en önemlisi siyasi gücün sadece halk tarafından meşrulaştırılabileceğini dile getiren Montazeri olan çeşitli ayetullahlar ve diğer reformistler, bu eğilime karşı çıkıyorlar.

İran’da risk altında olan şey yalnızca siyasi sistemin doğası değil, aynı zamanda egemen sınıf fraksiyonları arasındaki güç dağılımı. Rafsancani ve Ahmedinejad’ın, özel sektörde gelişmekte olan burjuvazi ile devlet, bonyads ve Devrim Muhafızları tarafından kontrol edilen monopoller arasındaki ekonomik çatışmayla yapacak çok şeyi var. Bu durum, Rafsancani’nin, seçimler sürecince ve seçimlerden hemen sonra Musavi’nin tarafını tutmasını da açıklar nitelikte. Bununla birlikte, Rafsanjani’nin desteği, protestoların kontrol dışına çıkabileceği ve Hamaney ile bir anlaşmaya varma

imkanına zarar verebileceği korkusuyla kararsız bir destek. Rafsancani'nin ilgilendiği şey demokrasi olmaktan çok İran'ın kapitalist sınıfına petrol gelirlerini ve yeni kar kanallarını açmak. Musavi'nin siyasi statükodaki sıkı kökleri, -1980'lerde binlerce sosyalist idam edildiğinde başbakandı- İslam cumhuriyetine ve serbest piyasa ekonomisine bağlılığı ise onun işçi sınıfının müttefiki olmasını imkansız kılıyor.

Bununla birlikte, seçim kavgaları basitçe yönetici sınıfın parçalanması değil. Yönetici sınıf fraksiyonları arasındaki çatışma hiçbirisinin kontrol edemediği sosyal güçleri zincirlerinden kurtardı. 12 Haziran seçimlerinden sonraki ilk haftalarda, Tahran'da, İsfahan'da, Shiraz'da, Mashad'da, Babol'da, Rasht'da, Orumiyeh'te ve öteki ana kentlerde seçim sonuçlarının iptal edilmesini talep eden kısmen spontane protestolar patlak verdi. 15 Haziran'da bir milyondan fazla insan, Musavi'nin partisi tarafından çağrısı yapılan izinsiz yürüyüşe katıldı. Gerçekte, Musavi, danışmanları kendisine yüzbinlerce insanın toplandığını söyledikten sonra bir konuşma yapmak için meydanda göründü.

İzleyen günlerde hareket Musavi'den liderlik talep etti ve Musavi'nin kendilerini vazgeçirmeye çalışmasına rağmen gene de eylemlerine devam etti. Eylemciler, "Tanklar, silahlar, *Basiji* artık etkiye sahip değil" sloganları atarak ve çatılardan "Allah büyüktür" -1979 devriminin yeniden ortaya çıkan sloganı- diye bağırarak, devlet baskısına cesurca karşı yürüttükleri eylemlerine geceye kadar devam ettiler. "İnsanlar, neden sessizsiniz? İran Filistin gibi oluyor. Korkmayın, hep beraberiz" diye bağıldılar. 18 Haziran'da Tahran'da, önceki günlerdeki ölümleri anmak için siyah giyen 1 milyondan fazla insan yürüdü. Aynı gün Shiraz'da 200.000'den daha fazla insan protesto gösterisinde bulundu. Gösterilerin büyüklüğü yeni bir özgüven duygusu yarattı. Bazıları, "*Akhare hafte, Ahmadi rafteh*" ("Haftanın sonunda, Ahmedinejad gitmiş olacak) diye bağırды. Yaşlılar, atmosferin devrim günlerini hissettirdiğini söylüyordu.

19 Haziran sonrasında iklim değişti. Ayetullah Hamaney Cuma namazları süresince Ahmedinejad'ın arkasında durdu ve otoriterlerin artık gösterilere tolerans göstermeyeceğini ilan etti. Bu Devrim Muhafızları'nın protestoculara göz açtırmaması için yeşil ışıkta. İlerleyen günlerde binlerce genç Basij ve güvenlik güçleri ile karşı karşıya geldi. Çok sayıda gösterici öldürüldü, bazıları tecavüze ve işkenceye maruz kalan 2000'den fazlası da tutuklandı. Protesto hareketinin daha fazla gözünü korkutmak için, otoriteler, protesto hareketinin liderleri olarak görülen yaklaşık 100 reformist entelektüel, gazeteci ve siyasetçi hakkında göstermelik duruşmalar organize ettiler. Protestolar, bütün bunlara rağmen, daha küçük bir ölçekte olsa da devam etti.

Kitlelerin hoşnutsuzluğunun nedenleri ortadan kalkmış değil ve seçim sonrasında ortaya çıkan krizin sonuçları hükümeti istikrarsızlaştırmaya devam edecek. Hükümetin yasaklamalara devam etmeyi seçmesi, meşruiyet krizinin derinleşmesi riskini taşıyor. Bu durumda, daha fazla insan kaderlerini seçimler aracılığıyla değiştiremeyeceği sonucunu çıkararak radikalleşecek. İran'da siyasi sistemin kirli çamaşırları önemli ölçüde ortaya serilmiş durumda. Aynı zamanda, sosyo-ekonomik koşullar kötüleşiyor. Seçimlerden iki ay önce hükümet, bazı kamu çalışanlarının

ve emeklilerin maaşlarını arttırdı. Sadece bir ay sonra ise işçiler ücretlerini gösteren ödeme çeklerinin seçimlerden önceki seviyeye düştüğünü görerek şoka uğradılar.²²

Şüphe yok ki bütün politik güçler hareketi kendi sınıf çıkarlarına hizmet edecek bir yöne doğru evriltmeye çalışacaklar. Batılı güçler de İran'daki siyasi krizi bölgedeki çıkarlarını geliştirmek için kullanmaya çalışacaklar. Barak Obama Birleşik Devletler'in George Bush döneminde başlattığı "demokrasi"yi güçlendirme programını geri çekmiş değil. Protestoların halihazırdaki burjuva ve orta sınıf liderleri –Musavi ve Rafsancani– hareketi öteki fraksiyonlara karşı kendi pozisyonunu güçlendirmek için bir kaldıraç olarak kullanmaya çalışacak.

Demokrasi yanlısı mücadele sadece işçi sınıfının İslami cumhuriyetin kapitalist mantığına meydan okuması durumunda yol alabilir. Ancak bu, safkan bir işçi hareketi ortaya çıkana kadar devrimci Marksistlerin, güncel protestolardan uzak durması gerektiği anlamına gelmez. Marx ve Engels'in Komünist Manifesto'da yazdığı gibi, "Komünistler her yerde varolan sosyal ve siyasi düzene karşı her devrimci hareketi desteklerler. Bu hareketlerin herbirinde, söz konusu zamandaki gelişiminin derecesini dikkate almaksızın, asli sorun olarak mülkiyet sorununu öne çıkarırlar." Bir başka ifadeyle, işçi sınıfının, demokrasi için mücadelede öncü rol oynayarak ve hareketi antikapitalist bir yöne çekerek hegemonya kazanmaya ihtiyacı var. Bu, kısacası, devrimci bir hareket inşa etmek için, İran'daki sosyalistlerin yeni bir kuşağını silahlandırabilecek sürekli devrim teorisi stratejisidir.

Kaynakça

- Abrahamian, E. (1982) *Iran Between Two Revolutions*, Princeton: Princeton University.
- Abrahamian, E. (1993) *Khomeinism: Essays on the Islamic Republic*, California: University of California.
- Abrahamian, E. (2008) *A History of Modern Iran*, Cambridge University.
- Abrahamian, E. (2009), "Why the Islamic Republic Has Survived", *Middle East Report 250*, www.merip.org/mer/mer250/abrahamian.html
- Afary, J. (1996) *The Iranian Constitutional Revolution 1906-1911: Grassroots Democracy, Social Democracy and the Roots of Feminism*, New York: Columbia University.
- Amid, Javad, and Amjad Hadjkhani, 2005, *Trade, Industrialisation and the Firm in Iran: The Impact of Government Policies on Business* (IB Taurus).
- Bayat, A. (1987) *Workers and Revolution*, London: Zed Books.
- Bayat, A. (1997) *Street Politics: Poor People's Movements in Iran*, Cairo: The American University in Cairo.
- Bayat, A. (2002) "Activism and Social Development in the Middle East", *International Journal of Middle East Studies* 34, www.merip.org/mer/mer226/226_bayat.html
- Bayat, A. (2007) *Making Islam Democratic: Social Movements and the Post-Islamic Turn*, Palo Alto: Stanford University.
- Behdad, S. (2000) "From Populism to Liberalism: The Iranian Predicament", Parvin Alizadeh (ed), *The Economy of Iran: Dilemmas of an Islamic state* içinde, LIB Taurus.

- Beheshti, M.B. (2003) "Iran's Economic Development and Structural Change in Human Resources", in Ali Mohammadi (ed), *Iran Encountering Globalisation: Problems and Prospects*, Routledge Curzon.
- Behrooz, M.(2000) *Rebels with a Cause: The Failure of the Left in Iran*, IB Taurus.
- Cliff, T. (1963), "Deflected Permanent Revolution", *International Socialism* 12 (first series), www.marxists.org/archive/cliff/works/1963/xx/permrev.htm
- Cliff, T.(1988) *State Capitalism in Russia*, Bookmarks www.marxists.org/archive/cliff/works/1955/statecap
- Colás, A. (2004) "The Re-Invention of Populism: Islamist Responses to Capitalist Development in the Contemporary Maghreb", *Historical Materialism*, 12, (4).
- Ehsani, K.(2006) "Iran: The Populist Threat to Democracy", *Middle East Report* 241, www.merip.org/mer/mer241/ehsani.html
- Ehsani, K.(2009) "Survival Through Dispossession: Privatisation of Public Goods in the Islamic Republic", *Middle East Report* 250, www.merip.org/mer/mer250/ehsani.html
- Ehteshami, A. ve Mahjoob Z. (2007) *Iran and the Rise of its Neoconservatives: The Politics of Iran's Silent Revolution*, IB Taurus.
- Farhadian, M. (2004) "Beyond Khatami's Reform Era: Economic Talibanisation or Liberalisation?", *Iran Analysis Quarterly*, 1(3).
- Fisk, R. (2009), "Iran's Day Of Destiny", *Independent*, 16 June 2009, www.independent.co.uk/opinion/commentators/fisk/robert-fisk-irans-day-of-destiny-1706010.html
- Habibzadeh, A. (2008) *Mosharekat-e Siyasi Tabagheh Kargar*, Kavir.
- Harman, C. (1994) "The Prophet and the Proletariat", *International Socialism* 64, <http://pubs.socialistreviewindex.org.uk/isj64/harman.htm>
- Hiro, D. (2005) *Iran Today*, Politics.
- Karbassian, A. (2000) "Islamic Revolution and the Management of the Iranian Economy", *Social Research*, 67 (2), http://findarticles.com/p/articles/mi_m2267/is_2_67/ai_63787346/
- Keshavarzian, A. (2007) *Bazaar and State in Iran: The Politics of the Tehran Marketplace*, Cambridge University.
- Keshavarzian, A. (2009) "Regime Loyalty and Bazari Representation under the Islamic Republic of Iran: Dilemmas of the Society of Islamic Coalition" *International Journal of Middle East Studies* 41.
- Khajehpour, B. (2000) "Domestic Political Reforms and Private Sector Activity in Iran", *Social Research*, 67 (2), www.iranchamber.com/government/articles/political_reform_private_sector_iran.php
- Khojasteh R. ve Sheibani (2005) "Gerdhamai Roshanfekran Bara-ye Democracy", *Shargh*, 18 May 2005.
- Khosravi, K. (2001) "Jame'e Shenasiye Entekhabate Iran", *Andishe Jame'e*, sayı 17 and 18.
- Kinzer, S. (2003) *All the Shah's Men: An American Coup and the Roots of Middle East Terror* (Wiley).
- Klebnikov, P. (2003) "Millionaire Mullahs", *Forbes*, July 2003, www.forbes.com/forbes/2003/0721/056_print.html
- Knei-Paz, B. (1977) "Trotsky, Marxism and the Revolution of Backwardness", in Shlomo Avineri (ed), *Varieties of Marxism*, Jerusalem Van Leer Foundation.
- Lenin, V. I.(1966) *Left-Wing Communism: an Infantile Disorder*, in *Collected Works*, volume 31 (Progress), www.marxists.org/archive/lenin/works/1920/lwc/
- Malm, A., ve Shora E. (2007) *Iran on the Brink: Rising Workers and Threats of War*, Pluto.
- Marshall, P. (1988) *Revolution and Counter-Revolution in Iran*, Bookmarks.
- Matin, K.(2006), "Uneven and Combined Development and 'Revolution of Backwardness': the Iranian Cons-

- titutional Revolution, 1906-1911", in Bill Dunn and Hugo Radice (eds), *100 Years of Permanent Revolution: Results and Prospects*, Pluto.
- Mirza'i, M. M. (2002) *Tragedi-ye Shoraha*, Rowzaneh.
- Moaddel, M. (1993) *Class, Politics and Ideology in the Iranian Revolution*, Columbia University.
- Moghaddam, V.(1989) "One Revolution or Two? The Iranian Revolution and the Islamic Republic", *Socialist Register* 25, <http://socialistregister.com/index.php/srv/article/view/5560/2458>
- Moslem, M.(2002) *Factional Politics in Post-Khomeini Iran*, Syracuse University.
- Monami, F. ve Sohrab B.(2006) *Class and Labour in Iran: Did the Revolution Matter?* Syracuse University.
- Parsa, M. (1989) *Social Origins of the Iranian Revolution*, Rutgers University.
- Petras, J. (2009) "Iranian Elections: the 'Stolen Elections' Hoax", 18 July 2009, <http://petras.lahaine.org/articulo.php?p=1781&more=1&c=1>
- Poya, M. (1987) "Iran 1979: Long Live Revolution!... Long live Islam?", in Colin Barker (ed), *Revolutionary Rehearsals*, Bookmarks.
- Razi, M. (2009) "Why Revolutionary Marxists Should not Support Islamic Fundamentalists", www.pishtaaz.com/english/fundamentalism2.htm
- Rueschemeyer, D., Evelyne H. S. ve John D. S. (1992) *Capitalist Development and Democracy*, Polity.
- Saeidi, A.(2001) "Charismatic Political Authority and Populist Economics in Post-Revolutionary Iran", *Third World Quarterly*, 22 (2).
- Salehi-Isfahani, D.(2009) "Oil Wealth and Economic Growth in Iran", in Ali Gheissari (ed), *Contemporary Iran: Economy, Society and Politics*, Oxford University.
- Saleth, T.(2007) "Class Nature of the Iranian Regime", *Critique*, 35 (3) www.informaworld.com/openurl?genre=article&issn=0301%2d7605&volume=35&issue=3&spage=435
- Saleth, T.(2009) "On the 30th Anniversary of the Iranian revolution", <http://www.critiquejournal.net/torab-iranrev.html>
- Trotsky, L. (1977) [1930], *The History of the Russian Revolution*, Pluto, www.marxists.org/archive/trotsky/works/1930-hrr/
- Wehrey, F. vd.(2009) *The Rise of the Pasdaran: Assessing the Domestic Roles of Iran's Islamic Revolutionary Guards Corps*, Rand.

İslam ve İslamizasyonun Aşılması¹

İngilizce'den çeviren: Akın Sarı

Negah: Son yıllarda Ortadoğu ve Kuzey Afrika'daki İslami grupların ve hükümetlerin varlığı ve yönetimi, din ve dini hareketler ile hükümetlerin nasıl ele alınacağı üzerine anlaşmazlıkları körükledi. "İslami gruplar/hükümetler ile İslam arasında fark gözetmeliyiz" diyenler var. Bunu diyenler aynı zamanda "söz konusu ülkelerde olup bitenlerin İslam'la alakası olmadığını, bunların İslam'ın yanlış yorumunun sonucu olduklarını" ve "din karşıtı konuşmalar yapılmaması gerektiğini, zira bunun insanların inançlarını incitip onları böldüğünü" iddia ediyor. Bu ifadeler hakkında siz ne düşünüyorsunuz?

Mansur Hikmet: Bazılarının, çıkarları uğruna, İslamcıların mağdur ettiklerinin ya da onların tarifi olanaksız zalimliklerine tanıklık edenlerin gazabından İslam'ı (mümkün olduğunca) muaf tutmaya gereksindiklerini görüyorum. Bu zulm ve soykırımlar öyle bir boyuttadır ki bazı İslamcıların bizzat bunların sorumluluğunu almak istemediğini de görüyorum. Dolayısıyla "gerçek İslam"a karşı "pratik İslam" tartışmasının tekrar tekrar öne sürülmesi doğaldır. Ne var ki bu meşrulaştırmalar benim bakış açımdan (bir komünistin ve ateistin bakış açısından) ve İslam cinayetlerinin kurbanları olan veya buna tanıklık edenlerimizin bakış açısından ahmakçadır. Bu canavarla devasa bir toplumsal, politik ve entelektüel mücadeleye yürüten bizler açısından bunlar ahmakçadır. İslamın dogmatik ve Kuran'a dayalı temelleri, İslam tarihinin gelişimi ve çağımızda gericilik ile özgürlük arasındaki mücadele açısından İslam ve İslamcılarının politik kimliği ve aidiyeti, İslam'ın muhtelif yorumları üzerine tartışmaya imkan tanımak ve başka yorumların varlığı ya da ihtimalinin ciddi bir şekilde ele alınması konusunda gayet açıktır. Tartışma gelecekte ve en temel insan haklarının ve insanlık sevgisinin ihlal edilmediği başka gezegenlerde olsaydı bile bu böyledir. Bana göre gericilik bilimsel olarak analiz ve tahlil edilirken İslamcılarının toplumu içerisine soktukları her özür ve temize çıkma, zamanımızın bilim ve toplumsal zekasına yönelik en büyük küçümsemenin kanıtıdır. İslam'da, samimi olsun olmasın, bireyin hiçbir hakkı ya da itibarı yoktur. İslam'da kadın bir köledir. İslam'da çocuk hayvanlarla eşit düzeydedir. İslam'da özgür düşünce cezalandırmayı hak eden bir günahıdır. Müzik yozluktur. Destursuz ve dini onay olmadan seks, günahların en büyüğüdür. Bu ölüm dinidir. Aslında

¹ Mansur Hikmet ile yapılan bu röportaj ilk olarak Ocak 1999'da, Farsça olarak Negah yayınları tarafından basıldı. İngilizcede ilk olarak Haziran 2004 tarihli *Worker-Communist Review*'da yayınlandı. Farsçadan İngilizceye çevirenler Maryam Namazie ve Fariborz Poya. [Kaynak: <http://www.m-hekmat.com/>]

bütün dinler böyledir ancak çoğu din yüzyıllardır özgür düşünce ve özgürlük-insanlık sevgisi tarafından sınırlanmıştır. İslam ise asla sınırlanıp kontrol edilmedi. Her hareket beraberinde nefret ve ıstırap getirir.

Dahası, bana göre, İslam'ın varlığını insanların inançlarına saygı kılıfı altında savunmak riyakârlıktır ve inandırıcılıktan yoksundur. İnsanlar arasında farklı inançlar vardır. Sorun insanların inançlarına saygıdan ziyade, neyin saygıya değer olduğudur. Nasıl olursa olsun, kim ne derse desin, herkes beğenisine göre inançlarını seçer. İnsanların inançlarına saygı kılıfı altında İslam eleştirisini reddedenler yalnızca kendi politik ve ahlaki tercihlerini ifade ediyor. İslam'ı saygı değer bir inanç olarak tercih ediyorlar ve kendi inançlarını, tercihlerine “popülist” meşruluk sağlamak için “insanların inançları” şeklinde sarıp sarmalıyorlar. Dünyadaki bütün insanlar böyle yapsa bile, herhangi bir hurafeye ya da hakların baskılanmasına saygı duymayacağım. Elbette herkesin istediğine inanma hakkı olduğunu biliyorum. Ancak bireylerin fikir özgürlüğü ile inandıkları fikirlere saygı duymak arasında temel bir fark vardır. Dünyanın yargı mercii değiliz; bizler dünyadaki oyuncular ve katılımcıyız. Her birimiz, zamanın başlangıcından şimdiye kadar insanların özgürlüğü ve eşitliği üzerine verilen bu tarihsel, dünya çapındaki mücadelenin parçasıyız. İnsanların muzdarip oldukları güce karşı mücadelede hurafelere saygı duymayacağım.

Negah: Bazı politik gruplar, oryantalistler ve bu ülkelerin birkaç entelektüeli tarafından desteklenen Batı'nın kitle iletişim medyası “bu ülkelerin halkının Müslüman olduğunu ve dolayısıyla zorunlu örtünme ve kadınların statüsü gibi orada olup bitenin onların kültürü ve kimliğinin parçası ve uzvu olduğunu” söylüyor. Sizce İran halkı Müslüman mıdır? İran İslami bir ülke midir? Söylediklerinde haklılar mı?

Mansur Hikmet: Toplum gibi karmaşık bir gerçekliği din, etnisite ya da ulus gibi çok küçük bir yaftayla sınıflandırmanın esası, bilimsel bir çaba ya da hakikati arayan bir açıklamayla karşı karşıya kalmadığımız başlı başına tanıklıktır. İran'ı Hint Avrupalı, monarşist, İranlı, Şii vb. resmeden biri gibi, İran'ı İslami bir toplum olarak adlandıran kişi de propaganda yapıyor. Mesele İran'ı kimin bir İslam toplumu olarak tanımladığı, bunu hangi politik ve tarihsel çerçevede yaptıkları ve böylesi bir tanımdan hangi sonuca varmaya çalıştıklarıdır. Sözgelimi İran İslam rejiminin orada İslami bir devletin varlığını meşrulaştırabilmesi için İran'ı bir İslam toplumu olarak tanımlamak zorunda olduğu açıktır. Batılı bir ırkçı ve göçmen karşıtının da İran'dan gelenler ile yerel sakinler arasındaki uçurumun bağdaştıramaz olduğunu iddia edebilmesi için İran'ı bir İslam toplumu olarak tanımlamak zorunda olduğu gün gibi ortadadır. Fırsatçı gazetecinin bu terminolojiyi kullanıp bu inancı neşretmek zorunda olduğu aşıkardır; zira bu, çağdaş batı toplumlarındaki egemen politik çevrelerin tercih edilen modeli ve görüşüdür. Dolayısıyla üniversiteler ve akademik çevreler bu modele itaat eder; kamuoyu bu şekilde yönlendirilir vs.

Gerçekte bu yaftalama ve pazarlama aldatıcıdır. İddia sahibi ki bunun amacı, İran toplumuna egemen olan ilişkilerin ve yasaların İslami karakterinin politik baskı ve zorlamadan daha ziyade, bizzat halkın görüş ve inançlarının neticesi olduğunu ilan etmektir. Eğer kadınların örtünmesi gerçekten de İslami görüşün dünyaya bakışından kaynaklı kendi tercihlerinin sonucu olsaydı, Batı'da birçok kişinin vicdanı huzur içinde olurdu. Eğer böyle olsaydı, Batılı demokratik rejimlerin, yuppie entelektüellerin ve gazetecilerin İran yönetimiyle dalavereleri çok daha fazla hoş görülebilirdi. Eğer böyle olsaydı, özgürlük arayışındaki kadınların ve İranlı devrimci muhalefetin protesto seslerini "halktan kopuk" tatminsiz aşırıları olarak yaftalayarak susturmak çok daha kolay olurdu. İnsanların dini, kültürel, etnik ve ulusal bakımdan sınıflandırılması, her zaman onların evrensel haklarının yadsınması bakımından ilk adımdır. Eğer Ruanda'daki soykırım Afrika geleneğinin devamıysa, eğer taşlama İran halkının İslami geleneğiye, eğer örtünme "İslami toplumlardaki" kadınların kültürünün parçasıysa, eğer dokuz yaşında bir kızı evlendirmek bizzat o ülkelerin insanların bir geleneğiye, o zaman bunlar gerçekten unutulabilir, aşağılanabilir, bombardımana tutulabilir ve Batı uygarlığı ve demokrasisinin kalelerinin ötesinde, kendi kurallarının insafına terk edilebilir. Fakat eğer bu insanların diğer herkes gibi kapitalist bir toplumda ve küresel bir piyasada yaşayıp üretim yaptığı netleşirse; bu İslami gelenek ve yasaların, insanlara doğrudan hapsetme gücü, işkence odaları, sokak devriyeleri, bıçaklar, infazlar ve taşlamayla dayatıldığı açıklık kazanırsa; bu insanların diğer herkes gibi özgürlük, eşitlik ve ayrımcılığa son vermeyi arzuladıkları netleşirse; bütün baskılara rağmen, bu insanların en göze çarpan karakterinin batı tipi kültür ve yaşam tarzı olduğu görülürse, o zaman bu riyakar ideolojik abide çökecektir ve kayıp tarif edilemez olacaktır.

İran toplumu İslami bir toplum değildir. İran'daki despotik rejim, bütün baskısına rağmen halen insanların İslami bir kimliği kabullenmesini harekete geçirememiş İslami bir rejimdir. Bu riyakar yaftalamayı mazur göstermek için "resmi dine" mensup olanların resmi istatistiklerine atıfta bulunan entelektüele zerre itibar etmiyorum. Bu sınıflandırmayı kabul etmek -daha kötüsü bunu yayınlamak-, İran'da ve zorla yönetilen İslam toplumlarında gerçekleşen felaketi devam ettirip muhafaza eder.

Negah: "İlerici din" ve "İslami Protestanlık" hakkındaki görüşünüz nedir? Kültürel şahsiyetlerden politik örgütlenmelere kadar birçok insan, Ali Şeriatî, Abdülkerim Suroş ve diğer İslami muhaliflerin "kökten dincilere" karşı savunulması gerektiğini söylüyor. Bunların desteklenmesinin toplumun yararına olacağını ve insanların hayatlarının gelişeceğini iddia ediyorlar. Bu konudaki görüşünüz nedir?

Mansur Hikmet: Eğer İslami Protestanlık, Protestanizm olacaksa o zaman, dinsel bir kopuş ve yeni bir dini hiyerarşi yaratmalı ve bütün insan kitlelerini bu diğer İslam türüne katılmaya çağırmalıdır. Muhtemelen Bahai dininin yapma-

sı beklenen gibi bir şey. Dindar bir üniversite profesörünün haklarını ihlal eden hükümet hakkındaki homurdanmaları, Batı'daki muazzam tarihsel gelişmeler ve dönüm noktalarıyla eşitlenemez. Çağdaş Ortadoğu ve İran'ın üstyapısı ve mevcut toplumun politik ekonomisi bakımından İslam, batıda kapitalizmin gelişim ça-ğında Hristiyanlığın sahip olduğuna benzer bir role sahip değildir. İslam'ın bu ülkelerin ekonomik gelişimiyle uyumunun ehemmiyeti yoktur. Bu ekonomik kal-kınma, İslam'ın durumundan ve onun modern toplumla uyumlu olabilmesinden bağımsız olarak gerçekleşiyor. İran toplumunun Martin Luther ve John Calvin'e ihtiyacı yoktur çünkü İslam'ın egemenliği ideolojik, psikolojik ya da yapısal bir hegemonyadan daha ziyade, politik olarak devrilecek politik bir polis nizamıdır.

Negah: İran medyasının sayfalarını çevirdiğinizde, dini nizam ile halk, din ile özgürlük, din ile muhakeme, din ile sivil toplum vs. arasındaki ilişkiye dair çok sayıda tartışmayla karşılaşılıyorsunuz. Bunlar hakkında ne düşünüyorsunuz? Din ve özellikle İslam ile halkın adeti, özgürlük, sivil toplum, muhakeme vs. arasındaki ilişkiyi nasıl değerlendiriyorsunuz?

Mansur Hikmet: İran'da din, son derece acımasız bir yönetimin resmi ideolo-jisidir. Bu nedenle İran'da yaşayan entelektüel kesim açısından her meselenin İslam bağlamında ve İslami dünya görüşünün bakış açısından analiz edilmesi gerekir ya da en azından egemen İslam ile her türlü fikir arasındaki çatışma belirtilmelidir. İnsan hakları, sivil özgürlükler, siyasal sistem, iktisat politikaları, bilim, kültür, sanat vb. tartışmaların hepsi önemlidir ve bunlar bütün toplumlardaki entelektüel elitin mütemadiyen işaret ettiği ivedi meselelerdir. İran'da bütün bunlara "İslam" ibaresinin eklenmesi gerekir. Ama yine de bu İslam'ın tartışılan sorunsallara dair bilimsel bir açıklaması olduğu anlamına gelmez. Bu epistemolojik ve hatta tarihsel değil politik bir baskıdır. Bu dönem geçecektir ve İran'da dergiler bu meseleleri daha ciddi bir biçimde, olayları İslam ile uyumlu kılmaya ya da bir şeyin İslam ile çelişkisini göstermeye ihtiyaç duymadan konuşacaktır. Bana kalırsa icazetli muha-lefetin ve despotik bir rejimdeki legal eleştirmenlerin tartışması asla kendilerinin öne sürdüğü tanım ve sınıflandırmalar temelinde yüzeysel önemlerine göre de-ğerlendirilmemelidir. Bu yüzden, açıkçası İran'daki entelektüel yayınların makaleleri-nin içeriğini önemli, ciddi ve anlamlı bulmuyorum. Bana göre asıl önemli olan sah-nenin arkasındaki politik çatışma ve hükümet ile bu yayınlar arasındaki ilişkidir.

Negah: Son olarak, İran'da geçen yüzyıldaki din karşıtı hareket hakkındaki görüşünüz nedir? Daha iyi bir yaşam açısından halkın genel mücadelesinde bu hareketin özellikleri ve duruşu nedir?

Mansur Hikmet: Yirminci yüzyılın büyük kısmı açısından İran'da hem dinsel hem de din karşıtı hareketler, kendilerine geçen yüzyıllarda Avrupa'daki din ile aydınlanma arasındaki mücadeleninkinden farklı bir renk tonu katan daha önemli uluslararası eğilimler tarafından etkilenmiştir. Ekim devriminden, Sovyetler Bir-liğinin ortaya çıkışından ve soğuk savaştan bahsediyorum. İslam ve İslam karşıtı

aydınlanma diğer tarihsel güçlerle çevrelenmişti ya da daha mühim bir uluslararası dönüm noktası bağlamında yakın zamanda yeniden tanımlandıkları da söylenebilir. Aydınlanma başlangıçta İran toplumunda sosyalist gelişimin parçası oldu fakat, uluslararası burjuvazinin bir kampı olarak Sovyetler Birliği'nin ortaya çıkışıyla birlikte, çok hızlı bir şekilde fiilen boş ve yalan bir harekete ve aydınlanmanın yok edilmesinde bir araca dönüştü. Bunun nedeni, ulusalcı Molla'nın, popülist din ve özgürlük teolojisinin ABD karşısında Sovyetler Birliği'nin müttefiki olabileceği ve bu nedenle katlanılabilir bir İslam'ın kurulabileceğinin keşfedilmesiydi. İran entelektüel çevresinin Stalinizasyonu ve tudehizmi ve monarşi ile ABD'ye karşı bir araç olarak faydalı olduğu varsayılan dinle mücadelede taktiksel anlayışların belirmesiyle birlikte, İslam'ın görmezden gelinme ve hatta daha sonra aklanma çağı başlar. Karşıt kampta anti-komünist İslam, İran işçileri ve komünizme karşı mücadelede güçlü bir batılı silah haline geliyordu. İran İslam Cumhuriyeti'ni kuran halkın dini inançları ve İslam'ın gücünden daha ziyade, Şah rejiminin eski müttefiklerinin İslam'ın ve Humeyni'nin düşüşünü önceden tecritten kurtaran İran'da solu bastırma politikasını devam ettirme ihtiyacıydı. Kısacası bütün bunlar, toplumun farklı kesimlerindeki gelişmelerin yanı sıra siyasal İslam ve İslami hareketle uluslararası güçlerin bir din olarak İslam'a karşı aydınlanma mücadelesini etkilenmesi demektir. Eğer otuz yıl önce ateist bakış açısından birisi İslam'ın esaslarını yerip eleştirseydi, İslam'ın çarklarının yanı sıra popülist ve anti-despotlar tarafından da saldırıya uğradı. Öyle ki bugün politik görüşleri bu kampların neticesi olan aynı kamplar ve insanlar bize -samimi İslam ve din eleştirilerine- saldırıyor. Onların bakış açısından devrimci ve ilerici olmak çatışmayı bastırmak, bir arada yaşamak ve "yeni" ve "çağdaş" bir İslam'ı keşfetmek demektir.

Bugün İran'daki, özellikle kadınlar ve gençlerden oluşan geniş, köklü bir İslam karşıtı nüfus ve bizim -işçi komünizmi- hareketimiz, ciddi bir din karşıtlığının temellerini kurmakta ve İran'daki İslamizasyona karşı gelişme kaydetmektedir. Eğer İran'daki insanlar refahı yaşayacaksa, bu hareketin zafer kazanması gerekir. İnsanların mücadele sırasında gelişmesiyle birlikte, özgür düşünceli entelektüel bir kesimin bu cepheye katılacağından eminim.

Bilim ve Gelecek Kitaplığı sunar...



50 Soruda
İnsanın Tarihöncesi Evrimi

Metin Özбек

50 Soruda
Aydınlanma

Afşar Timuçin
Ali Timuçin

50 Soruda
Görelilik Kuramları

İbrahim Semiz



50 Soruda
Deprem

Haluk Eyidoğan

50 Soruda
Büyük Patlama Kuramı

Metin Hotinli

50 Soruda
Yer'in Evrimi

Mehmet Sakıncı



50 Soruda
Yaşamın Tarihi

Deniz Şahin

50 Soruda
Arkeoloji

Mehmet Özdoğan

50 Soruda
Matematik

Şahin Koçak

50 Soruda
Evren ve
50 Soruda Psikiyatri
yakında

**Bilimin evreni,
doğayı ve insanı
anlama coşkusuna
ortak olun!**

Bilim
sanıldığı gibi
anlaşılmaz
bir etkinlik
değildir;
herkes
bilim okumanın
keyfine varabilir.

**HERKESE
BİLİM!**

**50 Soruda Dizisi kitapları
tüm kitabevlerinde...**

Diziye abone olmak için
yayınevimize iletişime
geçebilirsiniz.



Bilim ve Gelecek Kitaplığı
bilgi@bilimvegelecek.com.tr
(0216) 349 71 72 - 345 26 14

Siyasal İslam ve Tarihsel Maddecilik-Bir Değiş Tokuş¹

Siyasal İslam'ı Çözümlemek: Geleneksel Tarihsel Maddeci Çözümlemeye Dair Bir Değerlendirme

Tariq Amin-Khan

İngilizce'den çeviren: Yasemin Özgün

Siyasal İslam, daha çok da militan İslam pek çok sömürge sonrası devlette önemli bir dini ve toplumsal güç olmuştur.² Militan İslamcılar³ Müslümanların çoğunlukta olduğu toplumlarda gerçek siyasal muhalefetle çok az karşı karşıya gelmişken şimdi ABD ve diğer Batılı emperyalist güçler ve onlara bağımlı olan sömürge –sonrası devletler tarafından hedef gösteriliyor ve askeri saldırıya uğruyorlar. Irak'taki savaş, Afganistan'ın işgali ve “terör savaşı” konularında solda duranlarca pek çok şey yazıldı. Ne var ki bunların pek azı siyasal İslam'ı tarihsel maddeci perspektiften değerlendirdiler. Birkaç ay öncesinde Samir Amin Monthly Review'da (Aralık 2007) siyasal İslam'ın geleneksel tarihsel maddeci çözümlemesini önerdi ve modernlik, sekülerizm ve emperyalizm gibi bir dizi konuya çok kısaca değindi. Amin genelde siyasal İslam'ı ciddiye almaz ve İslamcıların “emperyalizmin hizmetinde” olduğu iddiasını tartışmasız kabul eder.

Böylesi bir reddedişin sorunu, ideolojik bir olgu olarak siyasal İslam'ın ve ABD

1 Bu yazının orijinali Monthly Review dergisinin web sayfasında yayınlandı. Yazının orijinali için bkz. <http://www.monthlyreview.org/090330amin-khan.php>

2 Siyasal ve militan İslam arasında ayırım yaparken siyasal İslam, ideolojik projeleri geniş ölçüde devlet gücünü ele geçirmek ve şeriatın dar bir yorumunu dayatmak olan bir grup eğitilmiş, kentli orta sınıf müslüman ideolog tarafından yorumlanan dini metinlerin kuramsal kavrayışı olarak görülebilir. Siyasal İslam'ın alt tabakalarını öğrenciler, kentli işçi sınıfının bir bölümü, kır işçileri ve köylüler ile küçük tüccarlar oluşturuyor. Siyasal İslamcılar sömürgeleşmeden bu yana otoriter yöneticilerin hamiliğine, siyasal mobilizasyon adına sınırlı şiddet kullanımına ve Müslümanların çoğunlukta olduğu devletlerde devlet politikasının gücüne güvendiler. Buna karşın militan İslamcılar ise kent ve kır yoksullarını piyade erleri yaparken tutucu ideolojilerini küçük burjuvazi, işçi sınıfı ve öğrencilerden devşirdiler. Bazı durumlarda kırsal/kabile liderleri de militan gruplar örgütlediler. Militan İslamcılar, devletle ve hatta emperyalist güçlerle savaşmak üzere ama aynı zamanda ideolojik ve siyasal amaçlarına ulaşma yolunda terör taktiklerini kullanmayı da içerecek biçimde eğitilmiş gerilla birimleri biçiminde silahlandılar. Siyasal İslam ve militan İslam'ın hedefleri aynı olsa da devlet gücünü ele geçirmede kullanacakları araçlar yönünden ayrışıyorlar: Siyasal İslam geniş ölçüde anayasal/yasal alanda mücadele verirken militan İslam amaçlarına ulaşmada anayasal yollar dışındaki alanı tercih ediyor.

3 “Sömürge sonrası” devlet terimi burada sömürgecilik dönemi- bağımsızlığa kavuşma ve Afrika ve Asya'da devletlerin oluşumunu dönemselleştirmek üzere kullanılmıştır. Zira Afrika ve Asya devletleri, II. Dünya Savaşı'ndan 60 ya da 100 yıl önce bağımsızlıklarına kavuşan Latin Amerika ülkelerinden farklı olarak II. Dünya Savaşı'ndan sonra bağımsızlıklarını ilan ettiler. Terimin tire ile ayrılması bu dönemselleştirmeyi vurgulamak ve sömürge sonrası devletin Güney'in egemenlik altına alınmasında- sivil toplumun altının oyularak içten ve dışsal egemenliği kolaylaştırması açısından- temel araç olduğunun altını çizmektir.

emperyalizminin militan İslam'ı hedef alan ve Müslümanların çoğunlukta olduğu ülkelerdeki siyasal sonuçları denetim altına almaya dönük rolüne eleştirel bir kavrayış sağlamamasında.⁴ Bu görüş, bırakın bu devletlerdeki küçük sol kanat ve seküler güçlerin siyasal ve militan İslam'ın iddialarına karşı çıkmalarını, ılımlı bir stratejik başlangıç-siyasal ve militan İslam'ın Batılı ve oryantalist nitelendirmelerinden uzaklaşarak Müslümanların çoğunlukta olduğu devletlerdeki siyasal ve militan İslam'ın toplumsal taban desteğine meydan okuyan türde - yapmalarına da yardımcı olmaz. Açıkçası bu toplumsal taban Müslüman topraklarına ABD'nin askeri işgaline ve Müslümanlara yönelik bu tür bir emperyalist saldırı algısına karşı olan popüler öfkenin üstünde var oluyor. ABD'ye yönelik popüler öfke, paradoksal biçimde tümü de ABD yanışması devletler olan Mısır, Ürdün ve Pakistan'daki nüfusun % 78'inin ifade ettiği olumsuz duygularda da izlenebilir. Ne var ki, ABD'ye yönelik bu öfke militan İslam'ın gerici toplum görüşüne bir dayanak olarak yorumlandığında kolay bir kayma söz konusu olacaktır ki bu konu aşağıda geniş olarak ele alınacaktır.

Amin'in eseri, Müslüman nüfusun ağırlıklı olduğu devletlerde daha büyük toplumsal ve ekonomik (kapitalist küreselleşme de dahil) meselelerin – ki bunlar oldukça yoksul durumda olanların militan İslam'ın saflarına neden katıldıklarını kısmen açıklayabilirler- rolüyle ilgilenmez. Daha önemlisi Amin siyasal İslam'ın “dünya ölçeğinde egemen güçler arkasında sıraya girdiğini” söyler; ancak militan İslam'ın, ABD ve onun emperyalist işgali ve Müslüman nüfusun ağırlıklı olduğu devletleri yağmalaması karşısında durduğu düşünülürse, bunun nasıl mümkün olduğunu çok fazla açıklamaz. Eski işbirlikçilerin askeri alanda karşı karşıya gelmesine ait bu yeni gerçeklik, siyasal İslam'ın eylemlerinin anti- emperyalist olduğunu göstermez. Benim buradaki amacım daha çok, kısmen Amin'in çözümlemesiyle uyumlu ama aynı zamanda ona karşı bir duruş da içeren, siyasal İslam'ın eleştirel bir tarihsel maddeci anlayışını geliştirmek. Bu, militan İslam değerlendirmesine gömülü Avrupa merkeziliği ve modernlik kavramlarını sorunsal olarak ortaya koyarken, çalışmamı ortodoks maddeci bakış açısından da ayıran bir anlayış olacaktır. Burada başvuru olan eleştirel maddeci çözümleme siyasal İslam taraftarlarının özellikle kadına yönelik baskıcı pratikleri açısından da önemlidir. Gericici mollalar en basit şarkı ve kutlama zevklerini dahi reddetmişlerdir; öyle ki, bu eğilimin İslam içindeki aşırı ahlakçı patriarkal baskısı, kadınların ve toplumun çoğunluğunun güçsüzleşmesine yol açar. Ancak, bugün militan İslam, Müslüman nüfusun ağırlıklı olduğu devletlerde, Avrupa ve Kuzey Amerika diasporasında kültürü, dili, toplumsal ve siyasal politikaları etkileme ve değiştirme gücüne sahip kuvvetli bir toplumsal gerçekliktir. Bu gerçeklik Batı'daki ve hatta Müslüman ağırlıklı devletlerdeki solun çoğunluğu tarafından çok fazla dikkate alınmamıştır.

4 Başka bir yazıda belirttiğim üzere Pentagon “terör savaşı”nın “Uzun bir Savaş” olduğunu ve pek çok nedene bağlı olarak ABD'nin uzun erimli olarak bunun içinde olacağını öne sürdü; Orta Doğu ve merkez Asya'daki enerji kaynaklarına erişim, askeri- endüstriyel tesislerin eşi görülmemiş oranda genişlemesi ve Büyük Petrol, ordu ve kurulu düzen ile aralarındaki sinerjinin kızışması (Amir- Khan: 2009).

Soldaki benzer bir eğilim siyasal İslam'ı gerici olduğu gerekçesiyle dışlamaktır. Bu eğilim Aydınlanma modernliğinin eleştirel olmayan bir şekilde benimsenmesiyle desteklenir ve siyasal İslamcılarla İslam müritlerini (genel olarak Müslümanları) aynı kefeye koyar. Bu aynılaştırma esas olarak “Müslümanların” saldırgan, kadına baskı yapan ve modernliğe karşı Ortaçağ sapkınlığı içinde olduğuna dair Batı toplumlarındaki egemen anlatının bir parçasıdır. Bu konuyu aşağıda modernlik ve buna bağlı olarak genelde Müslümanların nitelendirilmesi çerçevesinde ele alacağım. Öncelikle de Amin'in çözümlemesiyle hemfikir olduğumuz konulara temas ederek başlayacağım.

Başlangıç noktası olarak, siyasal İslam'ın ABD emperyalizmiyle Soğuk Savaş dönemi boyunca işbirliği yaptığı konusunda herhangi bir görüş ayrılığı olamaz. Bu işbirliği 1950'lerin başlarında Müslüman Kardeşler'in desteğiyle başlamış, Sovyet birliklerinin Afganistan'dan çekilmesiyle birlikte ABD askeri desteğinin, Suudi finansal desteğinin ve Pakistan'ın askeri eğitim ve yardım desteklerinin ortadan kalkması ile Afgan Mücahitleri'nin yalpalamaya başladıklarını hissetmeleriyle sona ermiştir. Ancak bu işbirliğinin 1990'ların başında sona ermesi İslam'ın öcüleştirilmesi ve Soğuk Savaş sonrası siyasal İslam'ın desteğine ihtiyaç duymayan ABD dış politikasındaki değişimi yansıtan medeniyetler çatışması tezi Bernard Lewis hayranlarınca geliştirildi (sonrasında Samuel Huntington tarafından son derece tepki çeken “Medeniyetler Çatışması” adı altında devşirildi).

Soğuk Savaş döneminin Marksistleri ve solu hedef almasıyla ABD'nin bugün siyasal/militan İslam'a saldırısı arasındaki önemli süreklilik ABD'nin emperyalist egemenliğini geliştirmek için sürekli olarak költürcülüğe başvurmasıdır. Batılı siyasi liderler, medya ve kapitalist devletin organik entelektüelleri 1945 sonrası altın çağ döneminden ve Modernleşme kuramının ortaya konmasından –yaygın Avrupa/Amerikan olmayan költürlerdense “serbest piyasa” Batılı kapitalist költürün en üstün költürcü paradigma olduğuna karşı gelmek için “geleneksel” ve “modern” költürler, “özgürlük” ve “totaliterlik” arasında ikilikler yaratılması– beri költürcülüğe batmıştır. Ancak son dönemde İslamcıların Müslümanlar ve “Müslüman değerleri” üzerindeki kendi deyimleriyle Amerikan “şeytan tasarısı”na karşı költür alanını daha etkin kullanmak yönünde kendi tabanlarını mobilize etmeleriyle birlikte bu emperyal strateji kötü bir iklimle evrildi. Siyasal İslam'ın sözü edilen bu költürcü eğilimi kapitalist küreselleşmeden kaynaklanan toplumsal ve ekonomik bozulmayı gizleyerek siyasal sorunları költür alanına yöneltmektedir. Sonuçta költürcülüğe karşı çıkmak konusunda Amin ile aynı fikirdeyim; ancak daha büyük soru Müslüman nüfusun ağırlıklı olduğu toplumlarda militan İslam'ın költürcülüğüne karşı halkları kimin harekete geçireceğidir.

Sömürge sonrası toplumlarda solun yeniden güçlenmesi durumunda siyasal ya da militan İslam ile ittifak yaparak kolayca güvenilirlik kazanamayacağı konusunda da Amin ile hem fikirim. Bu türden ittifaklar ters etki yaratarak uzun dönemde ilericilere zarar verebilir. Bu bağlamda Amin siyasal İslam'ın mülkiyet ilişkilerini

savunduğunu ve “bağımlı kapitalizm ve egemen emperyalizm kampıyla aynı çizgide” olduğunu ileri sürer. Ne var ki bu iddiasının kapsayıcılığı konusunda kendisiyle aynı fikirde değilim. Kuşkusuz siyasal İslam ne antikapitalisttir ne de mülkiyet ilişkilerine karşı çıkan bir yerde durur; ancak var olan konjonktürde emperyalizmin “paha biçilmez bir müttefiki” olduğu da söylenemez -her ne kadar ikisi birbirinden beslense de. Bir başka deyişle, emperyalist işgal, militan İslam’ın yaşaması için oksijen görevi görüyor. ABD emperyalizmi ve ABD yanlısı Müslüman ağırlıklı devletlerin siyasal/militan İslam’ın yükselişini nasıl sürdürdüklerini anlamak için çok daha fazla tutarlılığa ihtiyaç var. Amin ile olan ayrılıklarımı açığa kavuşturduğumu varsayarak Amin’in tarihsel maddeci bakışını yorumlayacağım.

Önce Amin’in modernlik ve sekülerizm yorumu (4) ve “belki de demokrasi bile” “İslam’ın güçlü bir biçimde varlığına uyarlanmaya” ihtiyaç duyabilir iddiası üzerinde duracağım. Bu, Batı ana damar düşüncesinde ve hatta pek çok sol çevrede epeyce yaygın bir görüş. Bu görüş modernlik gibi Aydınlanma ilkelerinde temellenmese de siyasal İslam’ın modern bir dışavurum olduğuna inanır. Doğal olarak böyle bir perspektif, bu tür olguları ortaçağ sapkınlıkları -Batı ana damar medyası, siyasetçisi ve diğerlerinin eğilimlerinde görüldüğü gibi- olarak görmek siyasal ve militan İslam’ın oryantalist değerlendirilmesine girer.

Amin’in haklı olarak vurguladığı üzere, ortaya çıkışları birbiriyle ilişkili olan ve Batının ekonomik ve toplumsal dönüşümünü şekillendiren iki önemli gelişmeye bakarak -Aydınlanma düşüncesinin ortaya çıkışı ve sanayi kapitalizminin yükselişi- modernliğin “dünya tarihinde bir kırılma” olduğuna dair bir itiraz olamaz. Ne var ki, bu anlayış içinde iki paralel yörünge vardı: Biri teknoloji ve ekonomik gelişmenin ilerlemesi kavramına, diğeri ise “özgürlük, eşitlik, kardeşlik”le ifade edilen Fransız Devrimi sloganına dayanıyordu. Ancak, kapitalizmin egemenliği göz önünde bulundurulursa ilerleme olarak “kalkınma” modernliğin başat motifi olurken diğer fikirler “araçsal akıl” ve biçimsel demokrasi kavramlarının salınımında arka planda kaldı. Amin’in sözünü ettiği “kırılma” dahi aşırıydı ve yaygın toplumsal görüş ve gelenekleri yok ediciydi. Bu anlamda, modernlik kavramı Avrupa/ Amerikan liberalizminin fikirleriyle yakından ilişkilendirildi ve “bilinçlilik durumu” olarak donduruldu; bu suretle modernliğin tarihsel önemi Philip Lawrance’in belirttiği gibi sanki “kendisinden önce gelenlerle bilerek bütün bağlarını koparmasında” yatıyordu (1999: 3- 4). Sonuç olarak rasyonalizm ve modernliğin “zincirlerinden kurtulmuş güçleri geçmişten ve teknolojik olarak daha az güçlü kültürlerin hakkından gelebilmişti” -Bu da aydınlanma projesinin kendi tarihsel geçmişiyle ve Avrupalı- olmayan dünya ile bağlarını kestiği anlamına geliyordu ve bu “aşırısı şiddet”le başarılmıştı (Lawrence, 1999: 4). Modernliğin bu şiddeti ve Avrupalı sömürgeci güçlerin egemenliği altına alarak “geri” ya da “barbar” muamelesi yaptıkları diğer kültürlerin en önemli noktalarının silinmesi, Avrupa merkezci dünya görüşünün evrenselleştirilerek tarihsiz ve kültürsüz olduğu varsayılan Avrupa-dışı dünya üzerinde önceliğe sahip olması anlamına geliyordu. Avrupalı-olmayanın

tam da bu şekilde silinmesi Aydınlanma projesine güçlü Avrupa- merkezci etkiyi verdi: Bir yanda imparatorluk-inşa projeleri, öte yanda sömürgeleştirilmiş seçkinleri modernlik fikirlerini özellikle de “normal” ulus –devlet kavramını içselleştirene kadar aşağılamak.⁵ Sömürgeci imparatorluklar ve bugünkü egemen Batı devletlerinin sömürge ve sömürge– sonrası devletlerini evcilleştirmelerine yarayan yapı. Geçmiş ve bugüne dair bu emperyalist saldırı, düşünce ve eylemi kompartımanlaştırdı, üçüncü dünyacılık fikirlerinin toplumsal yükselişini yerinden oynattı ve neoliberal yeniden yapılanmayla özerklik sağladı, sömürge devletlerin kültürel ve toplumsal kalıntılarını yeniden benimsetti, böylelikle ekonomik ve siyasal boyutun şiddetle altını kazıyarak yeniden yapılandırdı.

Bu analitik karmaşıklığa özensiz yaklaşarak ve modernliğin iki ucu keskin bıçak olduğunun farkına varmayarak ki bunlar Amin'e yabancı olmayan konular- Amin, sekülerizmi tartışırken ironik bir biçimde böylesi dar bir görüş geliştirmiştir. Amin siyasal İslamcılarının siyaset ve din arasında ayırım yapmamasını -her türden ayırım yapma biçimlerinin ya da bilime ayrıcalık vermenin fiilen ilerlemeci olduğu varsayımıyla- gerici olduğu iddiasıyla reddetmiştir. İslam'daki bu görüş Dawkins ve Hitchens'in seküler köktenci düşüncesiyle din arasındaki uyduruk ayırımdan nasıl daha gerici olabilir ki? Siyaset ve dinin birbirinden ayrı olmadığı durumun getireceği zararı tartışmak daha yararlı olabilir ve ayrıca din ve siyaset ayırımını savunan İslam, din ve siyasetin birliğini savunan Müslüman-olmayan dinlere göre daha mı zararlı? Bu soruya yanıt ararken denilebilir ki İslamcı dini partiler ve siyasal İslam genellikle siyasal olanın ve korkulanın bir arada olduğu halife dönemine dönmeyi anlatmak için İslami uyanış kavramını kullanırlar. İslami uyanış orta çağın “altın dönemi”ni geri çağırma girişiminde bulunur ve siyasal İslamcılar halife dönemine geri dönerek çağdaş dönemde şeriatı yeniden kurmak isterler. Ne var ki, bu geri dönme isteği mobilizasyonun siyasi bir aracı -son derece dar patriarkal ve muhafazakâr çizgilerle de olsa- ve aynı zamanda devlet ve kilisenin ayrı olduğu Batı tipi bir projeden farklı olarak siyasal İslam'ın ayırt edici kimliğini sunmanın da bir yoludur. Bu bağlamda, İslami uyanış geç on dokuzuncu yüzyıl gelişmelerinde en üstün seviyesine ulaşmıştır ve siyasal İslamcılarının eylemleri Batı modernliğinin sömürgelerde en fazla etkiye sahip olduğu dönemde şekillenmiştir. İslami uyanış ve Batı modernliği, Batı eğitiminin gelişimine, milliyetçilik ideolojisinin yayılmasına ve sömürge-karşıtı hareketlerin ortaya çıkmasına eklenmiştir. Dolayısıyla siyasal İslam ve onun militan eğilimi Batı modernliğine eşlik ettiği düşünülen “moral çöküş”e çağdaş bir siyasi yanıt olarak görülmelidir. Bu, militan İslam'ın potansiyel müritlerini devşirmede kullanılabilecek oldukça güçlü bir argümandır. Aynı zamanda Avrupa modernlik paradigmasına da bir meydan okumadır ve bir ortaçağ

5 Sömürge-sonrası toplumlarda “normal” ulus-devletlerin önceki sömürgeleştirilmiş seçkinler tarafından içselleştirilmesi, devlet oluşumunu, sırasıyla, sömürge devletinin kalıntılarını ortadan kaldırmaksızın ve etnik ve ulusal sorunları çözmeden devlet-inşası ve ulus-inşası ile ilgilenmeden Avrupa ulus-devlet modeline uygun olarak kopyalar (Hansen T. B. ve F. Stepputat, 2001: 8- 27).

sapkınlığı olarak da kolaylıkla bir kenara atılamaz. Her ne kadar kapitalist modernleşmenin Avrupa-merkezci kavramsallaştırması içinde değerlendirilmese de siyasal İslamcı pozisyon “modern” bir tezahürdür.

“Moral çöküntü” konusunda ise, militan İslam’ın pozisyonunun derin sorunlar taşıdığına, yok edici olduğuna ve şiddet içerdiğine kuşku yok. Bu yanıt, bir dizi tezahürün tarihsel açıdan ancak bir bölümünü oluşturur – bir uçta gerici iken diğer uçta ılımlı bir biçimde ilericidir. Bu yanıt 1920’lerin sonundaki geç sömürge döneminden beri Müslüman dini grup ve partilerin sömürge olan Cezayir, Endonezya, Hindistan ve diğer devletlerde olduğu gibi, kendilerini daha güçlü seküler-kökenli sömürge karşıtı hareketlere eklenmeleriyle yayılmıştır. Bu tarih araştırıldığında, bu tür İslamcı sömürge karşıtı hareketlerin asıl amaçlarının tarihsel olarak ulusların self determinasyon hakkı ile çok az ilişkisi olduğunu, buna karşın asıl hedeflerinin siyaset ve din ayrımının pek de geçerli olmadığı pan-İslamizm türünden milliyetçilik dayatmasını büyütme olduğu anlaşılabilir. Ancak bu pan-İslamist sapma, onların self-determinasyon haklarını reddederek daha zayıf ve küçük alt gruplara zarar verme potansiyeline sahiptir; bunların örneklerine çok etnili/çok kültürlü Müslüman ağırlıklı devletlerde bolca rastlamak mümkündür. Ne var ki pan-İslamist milliyetçiliğin zararlı etkileri Batı solu ya da Müslüman ağırlıklı devletlerdeki seküler ve ulusal ulus- altı grupları tarafından nadiren ele alınmıştır.

Zarar verme meselesinde, denilebilir ki modernliğin Aydınlanma kavramının da eski sömürgeler açısından zayıflatıcı ve zararlı sonuçlar doğurabileceği gözden kaçırılmıştır. “En üstün” kültüralist paradigma olan, dar Batı kapitalist modernliği kavramsallaştırması evrenselleştirilerek, ‘geri’ ve ‘medenileştirilmesi gereken’ muamelesi gören “geleneksel toplumlara toplumsal ve ekonomik zarar verilmiştir. Bu mantık, kiralama şirketleri (Britanya ve Hollanda-Doğu Hindistan şirketleri) fesheildiğinde ve sömürge devleti biçimsel olarak kurulduğunda –örneğin 1800’lerden itibaren Asya’nın belli bölümlerinde) sömürgelerde uygulanmıştır. Modernliğin evrenselliği konusu Frantz Fanon’un da ilgisini çekmiştir ve eski sömürgelerde ve yeni emperyalist etki altındaki devletlerde bu kültürel dayatmanın etkilerinin ziyadesiyle farkındadır. Fanon çok daha maddeci bir anlayışla (şimdiki post-kolonyal kuramcılarının aksine) sömürgeleştirilenin sömürgecinin kültürünü içselleştirmeye başladığının, ırkçılığın bu süreçte bir güç olarak iliştilirilmiş olduğunun ve sömürge egemenliğinin sömürgeci kültür alanı ele geçirmek için sürdürüldüğünün farkına çok önceden varmıştır (1967). Benimseme-terk etme ikiliğine gelince -sömürgecinin kültürünün benimsenmesi ve sömürgeleştirilenin kültürünün terk edilmesi- Fanon günümüz post-kolonyal kuramcılarının aksine kaybedilen kültürün yerine konulamayacağının ve kültürcülüğün bir tuzak olduğunun bilincindedir. Ancak sömürgeleştirilene verilen psiko-sosyal ve ekonomik zarar sömürge-sonrası dönemde de pekâlâ devam etmektedir.

Modernlik ve sekülerizm konularından uzaklaştığımızda, eleştirel bir tarihsel maddeci anlayış Müslüman ağırlıklı toplumlarda siyasal İslam’ın toplumsal tabanı-

nın doğası hakkında da değerlendirmeye ihtiyaç duyar. Bu konuda Amin, Pakistan ve Suudi Arabistan gibi ülkelerde siyasal İslam'ın esas destekleyicilerinin üst sınıflar olduğunu öne sürer. Şimdi, bu varsayım belki Suudi Arabistan⁶ için geçerli olabilir ancak Pakistan için kesinlikle doğru değildir. Amin'in eserinde Pakistan ile ilgili başka doğru olmayan savlar da mevcuttur ama onlara değinmeyeceğim. Pakistan'da üst sınıflar sömürge-sonrası devletteki ideolojik değişiklik ve politikalara bağlı olarak siyasal İslam'ı savunma ya da karşı olma konusunda stratejik kararlar alırken siyasal ve militan İslam desteği orta sınıflar ve dini siyasi partilerden gelir. Ne var ki militan İslam'ın ayak takımları inanılmaz yoksuldur ve medreseler sayesinde ayakta kalırlar. Aynı zamanda kendi öğretilerinin onlara söyledikleri doğrultusunda siyasallaşp, silahlanarak radikalleşir ve bu öğretileri savunurlar: İslam Müslüman-olmayan Yahudi-Hristiyan eksenin tehdidi altındadır. Bundan önce "allahsız" komünistler bu gerçek inananlar için tehdit olarak sunuluyordu ve şimdi üzerlerindeki tişörtten başka bir şeyleri olmayan ateşli müritler "İslam'ı kurtarmak" adına cihat savaşına atılıyorlar. Bu mantığın sürdürücüleri Afganistan ya da Pakistan ile sınırlandırılmaz, yoksul, unutulmuş yerleşim yerlerinde, pek çok Müslüman ağırlıklı devletin ve Üçüncü Dünya'nın büyük bölümünün kent ve kırsal yaşamının gerçekliği olan sefalette onlara rastlayabilirsiniz. Ama bağımlı sömürge-sonrası devletlerin kudret simsarları –kendi feodal ve kapitalist sınıf çıkarlarını ve aynı zamanda sivil ve askeri bürokratik seçkinlerin yedek sınıf çıkarlarını daha ileriye götürmek adına– popülist partilerin gıda, giyinme ve barınma sözlerine karşın yoksulları asla umursamazlar. Dolayısıyla bu sınıflar hissizleşmiş ve militan İslam müritlerinin bağlılık ve heveslerine ya da örgütsel yeteneklerine uymakta beceriksiz olarak arkada kalırlar. Sonuç olarak orta sınıf (zengin bütünüyle başka bir karşılaştırmamızın konusudur) ve çaresizce yoksul olan arasındaki uçurum giderek genişler ve pek çok insan bu uçuruma ve militan İslam'ın medreselerine düşer. Bu bağlamda siyasal/militan İslam neoliberal kapitalist küreselleşmenin büyük bir mirasçısıdır. Bunun yanında ABD, neoliberalizmin yol açtığı toplumsal ve ekonomik kaymaları, Müslüman ağırlıklı devletlerden devşirdiği destekle yine bu ülkelerde kendi emperyalist askeri hareketlerinin yerini almakta kullanır. Destek sağlamadaki bu maksatlı hamle sonrasında ABD'ye ve bu yandaşmacı hükümetlere karşı olan nefreti körükler ve militan İslam'ın toplumsal desteğini güçlendirir. Özellikle maksatlı sözünü kullandım, çünkü bu konuda bilgi sahibi pek çok yazarın vurguladığı üzere "terör savaşı", Merkez Asya ve Orta Doğu'nun enerji kaynaklarına ulaşma ve askeri-sanayi ve şimdi güvenlik- sanayi komplekslerinin konsolidasyonu için aslında "uzun bir savaş"tır (Holt, 2007). Siyasal ve militan İslam ise ABD militarizminin bu şişirilmiş durumunu sürdürmek ve ulusal güvenlik devletin uzun dönemli hedeflerini korumak için mükemmel bir kaplama kâğıdı görevi görür.

6 Suudi Arabistan gibi ülkelerde üst sınıfların siyasal İslam'ı destekledikleri iddiasına gelince; kendi toplumunda ve pek çok Müslüman ağırlıklı devletlerde üst sınıf ve Suudi devleti - ABD'nin başlangıçta örtük desteği ve günümüzdeki isteksiz kabullenşi ile - İslam'ın Vahabi versiyonunun yükseltişi filili olarak birlikte desteklemişlerdir.

Bu geniş hedef ABD askeri planlamacılarını, Irak ve Afganistan'daki askeri varlığı uzun dönem sürdürmeye itiyor her ne kadar militan İslam'ın askeri yöntemlerle yenilemeyeceği son derece açıksa da. Sonuçta ABD emperyalizmi ve militan İslam gibi çifte beladan kurtulmak için bağımlı Müslüman -ağırlıklı devletlerde kendi hükümetlerini rota değiştirmesi yolunda zorlamak konusunda yük halkın omzuna biniyor.

Pakistan gibi halkının arzuları ile yönetici sınıfların kayırmacılığı arasında olgusal bir bağlantısızlığın olduğu ülkelerin toplumsal ve siyasal dinamiklerine dair tembel bir okuma son derece yanıltıcı sonuçlara neden olabilir. Bakıyoruz, Pakistan'daki mazlum ve ezilen halk kesimleri ulusal egemenliğin sürdürülmesi için mücadele etmiş, dini partilere seçmenlerin %8' inden fazlası oy vermemiş⁷, hukuk devletinin kurulması ve İslam'ı özel ve kişisel alanda tutmak için mücadele etmiştir. Ama Pakistan'a ait bir çözümleme esas olarak üst sınıflara odaklandığında bütün bunlar görünmez olacaktır, elbette o zaman Pakistan ile Suudi Arabistan'ı aynı kefeye koymak çok da uygunsuz olmaz. Pakistan bugün "Taliban" ve genel olarak militan İslam'ı "dize getirme"ye dayalı ABD stratejisinin revizyonunda giderek merkezi bir rol oynamaya başladı. Şimdiki sivil hükümet ise ABD ve onun taleplerinin önünde diz çökmek konusunda önceki askeri diktatörlerden çok da farklı değil. ABD'nin talepleri ise emperyal kibrinin eseri olan insansız uçaklarıyla kadın ve çocukların yoğunlukta olduğu bölgelere cehennem mermileri yağdırması ile Pakistan'ın ülke egemenliğinin hemen her gün ihlal edilmesini içeriyor.

Dolayısıyla, siyasal İslam'ın kolayca dışlanması, onun büyük projesinin gözden kaçmasına neden oluyor. Bu proje hem militan İslamcılar hem de siyasal İslamcılar tarafından açıkça dillendirilmiş olduğu üzere devlet gücünün ele geçirilmesi anlamına geliyor. Bu hedefi yerine getirmenin bir yolu olarak, mollalar takipçilerini devlet gücü ele geçirildiğinde, şariat kurallarının yürürlüğe konmasının, sömürüyü ortadan kaldıracağı ve "İslamcı bir refah toplumu"nun yürürlüğe gireceği söylemiyle sakinleştiriyor. Müslüman ağırlıklı toplumlarda örgütlü bir sol olsa bu türden peri masallarına etkili bir biçimde karşılık verilirdi. Ancak bu devletlerdeki sol son elli yıllık baskı ortamında o kadar yıldırılmış durumda ki onları ayağa kaldırıp yeniden örgütlemek neredeyse olanaksız görünüyor. Daha önemlisi, Batı solunun siyasal ve militan İslam'a yönelik dışlayıcı tutumu, Pakistan'da olduğu gibi, seküler ve ufak sol kanat güçlerce benimsenmiş olsa bu gerici dini güçlere karşı bir alternatif örgütlemek gibi uzak bir olasılığa dahi sahip olmayacaklar. Militan İslam'ın şiddet ve vahşet içeren eylemleri Afganistan, Mısır, Irak, Pakistan, Somali ve Yemen'de bir maddi varoluş gerçekliğine karşılık geliyor. Dolayısıyla ilerici ve seküler grupların siyasal İslam'la karşı karşıya gelmek gibi uzak bir ihtimale sahip olmaları dahi bu toplumsal olgunun eleştirel olarak anlaşılması olasılığını ortadan kaldıracaktır.

Amin, İslamofobiye karşı çıkılması gerektiğini ileri sürer ancak İslamafobik

7 Suudi Arabistan gibi ülkelerde üst sınıfların siyasal İslam'ı destekledikleri iddiası bağlamında üst sınıf ve Suudi devleti fiili olarak birlikte yükseltilmişlerdir - ABD'nin başlangıçta örtük desteği ve günümüzdeki isteksiz kabullenışı - kendi toplumunda ve pek çok Müslüman ağırlıklı devletlerde İslam'ın Vahabi versiyonunun yükseltilişi.

ırkçılığa neden olduğu gerekçesiyle “siyasal İslam taraftarlarını gerici anti-Batı” söylemlerinden dolayı da suçlamaktan geri durmaz. Esasında Amin, İslamofobi ve anti-Batı “söylemlerini” birbirini besleyen iki gerici kampanya olarak niteler.

İslamofobi, Amin'in, gemiyi kaçırdığı görünen önemli bir konudur. ABD, Kanada ve diğer Avrupa ülkelerinde Müslümanlara karşı öldürücü ırkçı saldırıların (sözel, fiziksel ve basın yoluyla) sıradan olaylar haline gelmesi düşünüldüğünde Amin'in kurbanı suçlar görünmesi son derece talihsizdir. Avrupa devletleri düzeyinde alttan alta yapılan ırkçı asimilasyon-örneğin, İngiltere ve Hollanda'daki “topluluk uyuşması” ya da “yurttaş bütünleşmesi”- hamleleri, Müslüman toplulukları özel olarak hedef almak demektir. Toronto'da ders verdiğim, belki de dünyada en fazla öğrenci çeşitliliğinin olduğu enstitüde beyazların üstün olduğunu savunan gruplar ve kendilerini bir “beyaz azınlık” olarak tanımlayan gruplar ortaya çıkmış durumda. Bu ve diğer gruplar sadece Müslümanları değil siyah ve yerli halkı hedef alıyorlar. Yerliler toprak üzerinde hak talebinde bulunmaya başladıklarından ırkçı saldırılar sağanak halinde üzerlerine yağmaya başladı. Bu, Müslüman aşırılıkçılığının beyazların üstün olduğu yönündeki iddiaların ortaya çıkışını tetikleyebildiği anlamına gelir; ama şimdi beyazların üstün olduğu düşüncesi yükselişte ve bu diğer toplulukları da etkiliyor. Dolayısıyla şövalye edasıyla İslamofobi'yi reddederken son derece dikkatli olmak gerekiyor.

Son olarak, tarihsel materyalizmin önemli bir boyutu olan tarihe keskin dikkatle yaklaşma, Amin'in gözünden kaçmış görünüyor. Bir örnek olarak, Amin siyasal İslam'ı sömürge-sonrası bir gelişme olarak görür. Bu görüş, siyasal İslam'ın sömürgecilik dönemindeki kökeninin, günümüzün baskın eğilimi olan Vahabi/Salafi ve Deobandi gibi akımlarının egemen olduğu siyasal İslamından farklı olduğunu göz ardı eder. Örneğin, sömürgecilik dönemi Hindistan ve Cezayir'de siyasal İslam'ın sömürgecilik karşıtı öğeleri vardır. Ayrıca bugünkü siyasal/militan İslam'da pek çok gerici, kadın karşıtı ve aşağılayıcı öğe bulunmakla birlikte dikkate değer bir Müslüman nüfusa sahip olan Mısır, Hindistan, Endonezya, Lübnan, Pakistan ve diğer devletlerin üst sınıf Müslümanları arasında giderek daha fazla “modern” itkilere rastlamak mümkün. Bunun yanı sıra, modernitenin Aydınlanma kavramını kabul etmeyen ve Hindistan'daki sömürge öncesi Mughal yönetimi döneminden beri Güney Asya Müslümanları ve Hindular arasında yaygın olan sinkretizm gibi İslami dalgalar ve kapsayıcı akımlar söz konusu olmakla birlikte (Muhammed İqbal), modernizm ile ilişkilenen Müslüman siyasi düşünürler ve felsefeciler de var. Bu, sömürgecilik döneminde, sömürgecilik karşıtı hareketlerin Müslüman bir yönelimine doğru genişlemiştir (Abul Kalam Azad). Siyasal İslam içi eğilimlerden bahsederken, Ali Şeriatî gibi İranlı Müslüman filozoflar ve onların Marksizm ve modernlikle ilişkilenmelerini (problemlî de olsa) görmezden geldiğimiz düşünülmemeli.

Buna karşın, bu tarih eleştirel bir tarihsel maddeci bir çözümlemeyi amaçlıyorsa, bugünkü siyasal İslam'ın Suudi Vahabi emperyalist bağı siyasal İslam'ın diğer akımlarından net olarak ayrı tutulabilir. Diğer akımlar emperyalist ve bağımlı Müslü-

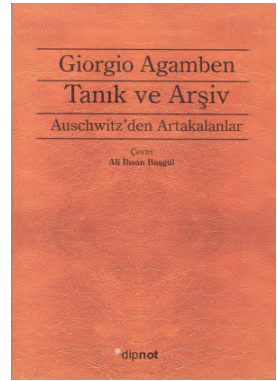
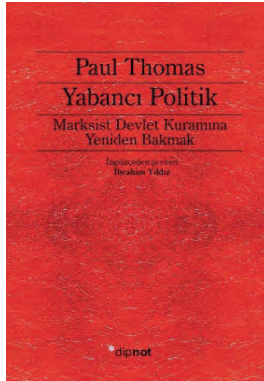
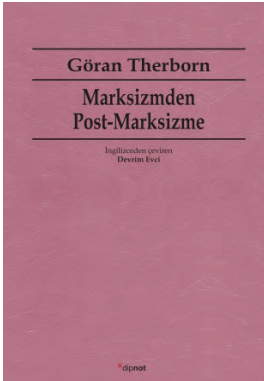
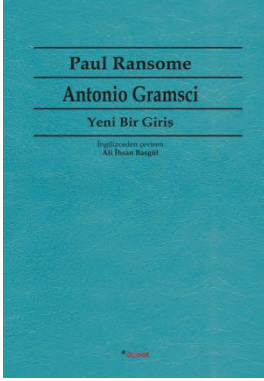
man ağırlıklı devletlerin önceki destekleri- egemen Vahabi siyasal/militan İslam'ın ve cihad ve diğer medreselerin yükselişini kolaylaştırarak- karşısında zayıflamıştır.

Sonuç

Sorun şu ki, bugün sol, militan/siyasal İslam'a meydan okuma konusunda eğer ciddiye, geçmiş bir yana bırakmak ve Avrupa merkezilik ve siyasal İslam'ın özensiz analizi türünden ağır yüklerinden kurtulmak zorundadır. Bugünkü militan İslam dalgasını bir güç olarak yanına almak ya da gerici olduğu –doğru da olsa– iddiasıyla dışlamak faydasızdır. Militan İslam'ın özellikle de kadına yönelik tutumunda oldukça dar bir ideolojik İslam görüşüne ve aşırı baskıcı bir toplumsal değişim vizyonuna sahip olduğu doğrudur. Bu vizyon Afganistan, Mısır, Endonezya, Pakistan ve hatta Hindistan'da geniş çoğunluklarca kabul görmüyor. Bununla birlikte Afganistan, Irak ve Pakistan'da egemen siyasal İslam'ın gerici eğilimi ABD'nin emperyalist güçleri ve bölgedeki yandaş devletlerle yürüttüğü savaşta çıkmaza girmiştir. Ancak, sözü edilen bölgelerde halk Müslüman “refah devleti” vizyonunu benimsediği için değil, ABD'yi acımasız, İslam karşıtı bir işgalci olarak gördüğü için militan İslam'ı desteklemektedir. Dahası, bu ülkelerin halkları İslamcıların, özellikle silahlı ve masum halkı terörize eden tutumlarından da usanmıştır. Müslüman ağırlıklı devletlerdeki ezici sayıda insan İslamcılarının yok olmasını dilerken aynı şeyi ABD'nin emperyal gücü ve onların yöneten yandaş rejimler için de dilerler. Bu karmaşık durumun kavranabilmesi, Batılı siyasi liderler ve medya kadar soldaki insanların da bütün Müslüman-ağırlıklı toplumları gerici olarak homojenleştirmekten vazgeçmelerine izin verebilir. Benzer biçimde Müslüman ağırlıklı devletlerdeki popüler antiemperyalist hassasiyet ile antiemperyalist olmayan militan İslamcılarının eylemleri karıştırılmamalıdır. Militan İslam bugünkü bağlamı içinde ele alınmıştır. Dolayısıyla Batılı kapitalist devlet ve Aydınlanmacı modernlik kavramına karşı “modern” bir dışavurum olarak, günümüz konjonktürü için kendi İslamcı “refah devleti”ni öne sürer. Bugünkü bağlamda militan İslam'ı anlamak Avrupa-merkezci olmayan toplum tasavvuru için uygun bir muhalefet strateji ve alternatifinin gelişmesine olanak sağlayacaktır.

Kaynakça

- Amin-Khan, T (2009) "The Rise of Militant Islam and the Security State in the Era of the 'Long War'", *Third World Quarterly*, 30 (4): 813- 828.
- Fanon F (1967) "Racism as Culture," *Toward the African Revolution* içinde, New York: Monthly Review, 29–44.
- Hansen T. B. ve F. Stepputat (der.) (2001) *States of Imagination: Ethnographical Exploration of the Postcolonial State*. Durham, NC: Duke University.
- Holt, J (2007) "It's the Oil," *London Review of Books*. http://www.lrb.co.uk/v29/n20/holt01_.html, indirilme tarihi: 18 Ekim 2007.
- Iqbal, M (2002) *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, Islamabad: Alhamra
- Lawrence, P. K (1999) "Enlightenment, Modernity and War," *History of the Human Sciences*, 12 (1) 1: 3–25.



Tariq Amin-Khan'a Yanıt¹

Samir Amin

İngilizce'den çeviren: Ecehan Balta

Pakistanlı arkadaşım Tariq Amin-Khan'ın eleştirisine şaşırmadım. Bunu bekliyordum. Bu nedenle, esas olarak onun getirdiği cehaletten kaynaklı eleştirilere yönelik bazı yorumlar sunmak istiyorum.

Makalemin amacı, basitçe gezegenin askeri kontrolü ve (ılımlı ya da radikal) siyasal İslam projesine dayalı Washington'un projesini (ve arkasındaki üçlü kolektif emperyalizmi) yenmeye dayalı siyasal bir stratejiyi savunmaktır. Dahası, Fransızca yayımlanan yazının başlığı açıktı: "Gezegenin Askeri Kontrolüne Dayalı ABD Projesini ve Siyasal İslam'ı Yenmek Birbirine Bağlı İki Hedefdir". Görünen o ki, Tariq Amin-Khan da bu bakış açımı paylaşıyor ve ("ılımlı" tabir edilen) orta sınıf siyasal İslam'la "radikal" İslamcı militanların (yoksul sınıflardan devşirilmiş) hedeflerinin aynı olduğunu düşünüyor. Aramızdaki anlaşmazlık, siyasal İslam'ı yenmek için hangi stratejileri uygulamak gerektiği sorusunda ortaya çıkıyor ve bunun arkasında da açık olarak modernite, Avrupa merkezilik ve çeşitli halkların siyasal kültürlerinin oluşumu ile ilgili temel teorik kavramlara ilişkin farklı bakış açıları-mız bulunuyor.

"Modernite" ve onun ortaya çıkışının analizinin tarihsel kapitalizm/emperyalizmin analizi ile çok yakın ilişkili ve özellikle de Avrupamerkezciliğin radikal eleştirisi üzerine kurulu olduğu için "Avrupamerkezci" olduğunu ileri sürdüm. Tariq, benim 1989 yılında *Monthly Review* tarafından yayımlanan Avrupamerkezcilik çalışmamı pek tanıyor gibi görünmüyor. Bu çerçevede gerçekleştireceği okumalarını kitabın 2008'de Fransızcada yayımlanan ikinci baskısı veya çok yakında yine *Monthly Review* tarafından yapılacak olan basımıyla destekleyebilir. Benim Avrupamerkezcilik eleştirim gayet radikal. Burada radikal sözcüğünü Edward Said'de olduğu gibi yalnızca Avrupamerkezciliğin görüngülerini sergilemek anlamında kullanmıyorum, onu tarihsel kapitalizmin yayılmasından ayrılmaz bir biçimde ele alınması gereken modernitenin ortaya çıkışı bağlamında açıklamaya çalışıyorum. Bu bağlamda modernite kavramsallaştırması başlangıcından itibaren ve bugün dahi çelişkili, hatalı ve sınırlıdır; çünkü aslında tanımlanması gereken "kapitalist/emperyalist modernite" dir. Tariq'ın iki modernite olarak adlandırdığı (bir yanda

1 Bu yazının orijinali *Monthly Review* dergisinin web sayfasında yayınlanmıştır. Yazının orijinali için bkz. <http://www.monthlyreview.org/090330amin.php>

“teknolojist”, diğ er yanda “eş itlik, özgürlük, kardeşlik” ideallerinin bulunduğ u) şey, tam da benim adlandırmamla aynıdır.

Tariq’ın, benim çevre ülkelerde yaşayan insanların (Müslüman ülkeler de dâhil olmak üzere) kapitalizmin neden olduğ u ve çağdaş siyasal İslam’ın başarısı ile sonuçlanan nesnel sefalet koşulları hakkında hiçbir şey bilmediğ imi düşünmesine ş aşırdım. Ş ahsen, var olan kapitalizmin dünya ç apında genişlemesine (her bir adımında emperyalizm ile bağlayarak) içsel olan kutuplaşma hakkında kitaplar yazmakla kalmadım, çok açık biçimde bunları siyasal İslam’ın (ve pek çok diğ er çağdaş kitle hareketinin) tepkilerine de bağladım.

Tam da bu nedenle, modern dünyada var olan siyasal İslam’ı hiçbir zaman “geleneksel”, “sömürge öncesi”, “modern öncesi” gibi sıfatlarla asimile etmeye çalışmadım. Hatta bunlar arasındaki farkları çok açık biçimde ifade ettim. Özellikle “Avrupamerkezcilik” kitabımda, kapitalist modernite öncesi tarihi anlamak için Ortaçağ Hristiyan Avrupa’sında, Arap-Müslüman Doğu’da ve Konfüçyüs Çin’inde benim “haraççı” olarak adlandırdığım benzer iktidar biçimlerine dikkat çektim. Bu konu için özellikle akıl ve inancı bir arada ele almaya çalışan metafizik sistemlerle ilgili olarak bunların özgüllüklerinden çok benzerliklerine odaklandığım tartışmalara bakılabilir. Modern toplumları yönetme yöntemlerinin -emperyalist merkezlerde ve egemen olunan çevrelerde kapitalizmin- eski yönetim biçimleri ile hiçbir ilgisi olmadığını açıkça söyledim ve “geleneksel izlere” saldırmayı amaçlayan “modernleşme” kuramlarını kategorik olarak reddettim. Hatta kapitalist genişlemeye hizmet etmek üzere bu geleneksel izlerin yeniden biçimlendirildiğ i anlayışına bile itiraz ettim.

Siyasal İslam modern bir olgudur. Tariq benim tezimin bu olduğ unu görmüyor. “Modern” dünyanın (yani hem küreselleş miş hem de kutuplaştıran, bu nedenle de doğ ası gereğ i emperyalist olan mevcut kapitalizmin) tüm ideolojik, siyasal ve toplumsal hareketleri moderndir çünkü kapitalizmden ayırıştırılamazlar. Muhafazakâr ya da reformist burjuva demokratik liberalizmler, sosyalizmler (sosyal demokrasi ya da tarihsel komünizm), faşizmler, etno-merkezcilik (ya da para-etnik hareketler), emperyalist güçlerin milliyetçiliğ i, egemenlik altında tutulan insanların direnişlerini göstermelerinin bir aracı olan milliyetçilikler, “dinsel rönesans”ın tüm biçimlerini içeren hareketler, Hristiyan olsun ya da olmasın tüm kurtuluş teolojisi hareketleri ve yeni sektlerin hepsi “modern” dir.

Ama onları basitçe modern olarak anlamak yeterli değildir. Daha da fazlası, onlar arasında seçim yapmak ve kapitalist modernitenin eleştirisi bağlamında hangisinin toplumu daha ileriye taşıyacağını, sosyalist modernitenin inş asına katkıda bulunacağını tespit etmek gerekir.

Ben bir Marksistim ve Marksizmin yaratıcı potansiyelini savunuyorum. Tarihsel materyalizmin ve sadece onun, işçiler ve bu sistemin diğ er mağdurlarının kapitalizmin ve onun modernitesinin içerisinde yüz yüze kalabileceğ i zorlukları anlamamızı kolaylaştıracak tek araç olduğ unu düşünüyorum. Daha önemsiz olma-

yan diğer düşünce biçimleri (hatta kapitalizmde egemen olan düşünce biçimleri) burjuva “liberal demokrasisi”, din ya da etnisite savunusu altında mülkiyet hakkını temel hak olarak görüp baş gündem maddesi haline getiriyor. Bu formülasyonların bir kısmı açıkça gerici; “faşizm” ne demek istediğimi anlatıyor. Bu formülasyonlardan etkilenen hareketlerin toplumsal hiyerarşiyi en dezavantajlı kesimler aleyhine bozması bu formülasyonların gerici ütöist karakterini değıştirmiyor. Sadece siyasal İslam’ı (hatta çoğul olarak siyasal İslamları) değil, siyasal Hinduizm’i, siyasal Budizm’i, Kuzey Amerikan Hıristiyan köktencilüğünü, yeni tarikatları ve diğerlerini de kendisini geçmişle ilişkilendiren ve belirli koşullar altında yoksulları harekete geçiren bu illüzyonun bir parçası olarak görüyorum. Bunların başarıları, şu anda olduğu gibi, İkinci Dünya Savaşı’ndan sonra tarihsel bir fırsat yakalamış sosyalist solun sermayenin saldırısına yanıt verememesinin bir sonucudur.

Tarih hiçbir zaman sahneye biri ilerici, diğeri muhafazakâr iki ayrı kutup koymaz. Sahne bazen toplumları trajik tuzaklara iten güçler tarafından işgal edilir. Siyasal İslam ve diğerleri, bu niteliktedir. Hatta sosyal forumlara katılan bazı hareketlerin de bu özelliklerini taşıdığını birçok kere ifade ettim. Onları analiz etmenin ötesinde, onları aşarak yolu açmak için bazı önerilerde de bulundum.

Bandung döneminde Asya ve Afrika ülkelerindeki gelişmelerin bir erken eleştirisini de yapmıştım. 1963’ten başlayarak Nasırcı deneyimin çelişkileri ve sınırlarını ele aldım ve bunun Mısır’da *infıtah* (kompadorlaşma) ve siyasal İslam’ın yükselişine yol açabileceği endişelerimi dile getirdim. Bu çalışma (Hassan Riad, *L’Egypte nassérienne* [Nasırcı Mısır]) Arapça’da korsan olarak basıldı ama hiçbir zaman İngilizce’ye çevrilmedi. Daha sonraki gelişmeler de korkularımı doğruladı.

Sözünü ettiğim “açmazlar” postmodern yöntemlerle analiz edilemez. Bana göre, ABD’de üniversitelerde şu anda moda olan sözde “post-kolonyal” çalışmalar, söz konusu açmazların Tariq’ın da paylaşmayacağını düşündüğüm naif ifadelerinden başka bir şey değildir.

Hâlâ aynı inatçılıkla, benim tanımladığım biçimiyle “(para)kültürel değışmezlerin” olumlanmasına dayalı, “kültürelciliğin” her türlü biçimini reddediyorum. Bu reddediş, aynı zamanda benim Avrupamerkezcilik ve aynı zamanda Khaled el-Azm’ın ifadesiyle “tersine çevrilmiş (*inverted*) Avrupamerkezcilik” eleştirimin de temelini oluşturuyor.

Kültürelci varsayımı reddederken aynı zamanda “modernite”nin ve kapitalizmin sadece Avrupa’da değil, kapitalizm öncesi dünyada da yayıldığını göstermeye çalıştım (bakınız Samir Amin ve André Gunder Frank, *L’accumulation dépendante* [Bağımlı Birikim], 1978). Bu sorunun peşinden giderken yaptığım araştırmalar bana modernitenin erken keşfinin Avrupa’dan üç veya beş yüzyıl önce Çin’de başladığını gösterdi. Sonradan bu iddiayı ilerleterek, bezer bir başlangıcın hicretten sonraki yüzyıl itibariyle Arap-Müslüman dünyasında da söz konusu olduğu ve devamında uzun süren bir “gerileme” dönemi ile sonuçlandığı fikrine ulaştım. Bu

bağlamda ondokuzuncu yüzyıl Arap-İslam *Nadha'sının*² açmazdan çıkmaya yetmediğini, tam tersine bu toplumları daha fazla açmaza soktuğunu açıkladım. İlgili yazılarım Arapçada daha geniş olarak, Fransızcada ve bazıları da İngilizcede de özet olarak yayınlandı. Elbette özellikle siyasal İslam'la barışık yaşamak isteyen Burhan Ghalioun gibi kuramcılardan da çok sayıda eleştiri aldım.

Avrupa'da tarihsel kapitalizmin zaferi, modernitenin bir versiyonunun diğerlerine empoze edilmesi ile gerçekleşmiş, böylece moderniteye giden tüm diğer alternatif yolları berhava etmiştir.

Tariq'ın ileri sürdüğü gibi İslamofobi'ye karşı hiçbir zaman duyarsız olmadım. Ancak İslamofobi egemen otoritelerin Batı'da yükselttiği tek korku biçimi değildir. O zaman, Dalai Lama'nın köle sahipliğine dayalı teokratik anlayışını utanç verici bir biçimde savunarak teşvik edilen Sinofobi'ye ne demeli?

Bu alana ilişkin geliştirdiğim tez yaşanmakta olan (bir bakıma köhneleşen) kapitalizm/emperyalizm'in bundan böyle, zaten devam etmekte olan Güney'e karşı savaşta üçlünün kolektif emperyalizmini uygulamak ihtiyacında olduğu yönündedir. Küreselleşmenin militarizasyonu, Kuzey ülkelerin biricik çıkarları için gezegenin tüm kaynaklarına erişimi garanti altına alan tek araçtır. Bu köhneleşmiş kapitalizm benim "dünya çapında *apartheid*" dediğim, ırkçı kavramsallaştırmaların kolektif rıza ve onayı anlamına gelen, bir uygulamaya hazırlanmaktadır. Tariq bu durumu Toronto'daki öğrencileri arasında gözlemlemekte, fakat daha ileriye götürmemektedir.

Avrupa ve Amerika'daki İslam ile Müslüman toplumlardaki siyasal İslam'ı düşüncesizce özdeşleştirmenin doğru olduğuna inanmıyorum ve Tariq'ı çok sıklıkla karşılaşılan bu kafa karışıklığı üzerinden suçlamıyorum. Avrupa ve Amerika'daki topluluklardaki İslam (ve aynı zamanda siyahlara karşı ırkçılık ve aynı türdeki diğer olgular da) "kültürel" bir durum olmasından daha çok fakir göçmenlere yönelik toplumsal ayrımcılığın açık bir sonucudur. Özellikle Amerika ve İngiltere'deki egemen sermayenin (gerici) hükümetlerinin yarattığı ve bu sözde "çoğulluğu" yönetmenin bir yolu olan "cemaatçilik", hem yanıltıcı "İslamcı" (ve diğer) tepkileri güçlendirir hem de toplumsal sınıfların eşitlik ve hakları için mücadelelere katılımını azaltır. (Sosyalist) Solun, bu mağdurların cemaatçilikleri ile girebileceği (yanıltıcı) ittifaklardan bir beklentisi olamaz. Bu durumun yükümlülüğü başka bir mecradadır. Sol, kendi hakları için mücadele eden kesimlerle birlikte sosyalist bir yenilenme umuduna yatırım yapmalıdır.

Siyasal İslam'ı genelleştirerek çalışmak, somut durumları gözardı ederek ya da ülke özgüllüklerini görmeyerek analiz etmek, her zaman risklidir. Ben, bu türden tehlikeli bütünleştirmelerden her zaman kaçınmaya çalıştım. Yine de, bir tarafta Suudi Arabistan ve Pakistan ve diğer tarafta da (kendi içlerinde farklılaşan) "diğer Müslüman ülkeler" arasında yapmış olduğum ayrımı da terk etmiyorum.

2 *Al-Nadha*: Arapça "Rönesans" veya "aydınlanma" anlamına gelen bir kelime. Daha çok Mısır'da ondokuzuncu ve yirminci yüzyılda başlayan ve daha sonra Osmanlı hâkimiyetindeki Arap dünyasına yayılan entelektüel modernleşme ve reform sürecini niteler (ç.n).

Suudi Arabistan ile ilgili olarak, Vahhabi İslam'ın, Arap Yarımadası'nın arkaik göçebe toplumun son derece ilkel bir ürünü olduğunu yazdım. Bu form zaman içinde, Suudi Arabistan'ın içerisinde yüzdüğü petrol denizi sayesinde ABD emperyalizminin ikincil düzeyde müttefiki ve tereddütsüz hizmetkârı olan bir devlet ideolojisi haline geldi. Tariq'ın bu bakış açımı paylaşacağını düşünüyorum. Petrodolarlar sayesinde Vahhabicilik, "Sünni" siyasal İslamlar arasında da egemen oldu. Bunun yıkıma sürükleyici sonuçlarını görüyoruz: Aşırı gerici toplumsal davranışlar, boş ritüellere dayalı şekilcilik, Şiilerden nefret gibi kriminal aşırılıklar. Bunların da hesaba katılması gereklidir.

Tariq Pakistan konusunda benimle aynı fikirde değil. Bu konuda onu "tekzip edecek" kadar küstah değilim. Nihayetinde o içeriden bilgi sahibi, bense dışarıdan. O nedenle, onun kendi toplumunun potansiyeli hakkında söylediklerinin doğru olduğuna inanmak durumundayım. Umud ediyorum ki öyledir.

Ama bu ülke hakkındaki bilgi eksikliğime rağmen, henüz bazı şeylere ikna olmuş değilim. Yazmaya cüret ettiğim kadarıyla, bence Pakistan normal olan yoldan bir sapma davranıştıydı ve bu durum başlangıcından bugüne kadar ülkeyi içinden çıkılmaz ve kaçınılmaz olan bir yola sokmuştur. Kendisini Hindistan'ın Müslüman bölgeleri olarak tanımlamayı reddetme temelinde kurulmuş olan Pakistan, ancak kendi "İslami" niteliğinin sürekli dile getirildiği bir temelde var olabilecektir. Egemen sınıf, kendisini orta sınıf ve işçi sınıfının siyasal İslam'ından ayırmaya çalışsa bile, yalnızca aynı kuruluş mitlerine sadık kalabilmiştir. Bu yüzden Pakistan'ın başlangıçtan itibaren Washington'a bağımlı ülke olması bir tesadüf eseri olmamış ve (yine tesadüfî olmayan bir biçimde) Suudi Arabistan ile birlikte Bandung'a karşı bir denge unsuru oluşturmak için İslam Konferansı Örgütü'nün kurulmasında gönüllü olmuştur. Delhi diplomasisi de bunu açık biçimde anlamış ve Moskova'ya ve hatta (o zamanlar "Komünist" olarak adlandırılan) Kabil ile yakınlaşmayı seçmiştir. Ama bugün hem Hindistan hem de Pakistan Washington'un "dostlarıdır" ve aralarındaki çatışmayı ellerinden geldiğince idare etmeye zorlanmaktadırlar.

İslam'ın ve siyasal İslam'ın, diğer Müslüman ülkelerde durumu oldukça farklıdır. Genel olarak "ulusal kimlik" ile dinsel kimlik arasında bir karışıklık yoktur. Bandung dönemi boyunca ve hatta bazı ülkeler için daha erken dönemlerde, Arap ülkeleri temelde kendi Arap milliyet(ler)i hakkında olumlu tutum takınmışlar ve bu son derece tereddütlü de olsa, tıpkı demokratikleşme alanında olduğu gibi, bazı laik ilerlemelere yol açmıştır. Bu bağlamda siyasal İslam birçok Kuzey Amerika'lı akademisyenin ileri sürdüğü gibi bir sömürge sonrası (*post-colonial*) olgu değil, Bandung sonrası oldukça yeni bir olgudur.

Sömürge dönemi boyunca İslam direniş merkezi olmaktan çok uzaktaydı. Bu konuda İslamcılar sonradan gerçeklere uymayan bir tarih icat etmişlerdir. Sömürgeci güçler, İslam'ın (başka yerlerde de Hinduizm ya da Budizm'in) dini otoritesini kendi lehlerine kullanabileceklerini gayet iyi anladılar. Bu bağlamda Cezayir örneği dikkat çekicidir: Fransızlar hiçbir zaman kendi sömürgelerinde "İslam'la müca-

dele” etmediler. Aksine, gerici dini liderlere “şeriata” tam bir itaat konusunda halkı zorlaması için izin verdiler. Laik reformların tereddütlü bir biçimde uygulanması Cezayir Cumhuriyeti’nin işiydi. Bugün İslamcıların Cezayir için istediği sömürge dönemine geri dönüşten başka birşey değildir.

Ben sonuç olarak, hâlâ Bandung döneminde sağlanan “ilerlemelere” eleştirel yaklaşıyorum. Ekonomik gelişmenin özerkleşmesi, ülke yönetiminin demokratikleşmesinin reddedilmesi, “Komünist tehdit” karşısında İslam’ı desteklemekteki kararlılık gibi unsurlar eleştirilerimin ana başlıklarını oluşturuyor. Böylece popüler milliyetçi rejimler komprador/İslamcıların (bu iki terim birbirinden ayıramaz) ülkelerini ele geçirmesinin yolunu açtılar. Mısır ile ilgili olarak ana sahneyi paylaşan üç güç; Siyasal İslam (Müslüman Kardeşler ve diğerleri), “rejim” ve Amerikan sevgisi dolu sözde “demokratlar” gerçekte aynı komprador/ İslamcı egemen sınıfın temsilcileridir.

Ama Tarih, siyasal İslam’ın ABD ile savaş halinde olduğu gerçeğini göz ardı edemeyeceğimizi söylüyor. Washington yönetimi de böyle söylüyor. Böyle söylüyor, çünkü bu, Amerika Birleşik Devletleri’nin halkının ve NATO’daki müttefiklerinin gözünde “terörizme karşı savaş” adı altında gezegenin askeri kontrolü için kendi planının uygulanmasını meşrulaştırmak için tek yoldur. Ancak, söz konusu savaşlar daha yakından bakılmayı hak ediyor.

Afganistan’da Taliban gerçekten işgal birliklerine saldırıyor. Ama aynı güçler yabancı askerler Afganistan’ı terk ettiği sürece burayı Washington’la tam bir kardeşlik içinde yönetmeye hazırlar. ABD köşeye sıkışmış durumda çünkü askerlerinin geri çekilişi, onların son argümanını, yani, “terörizme karşı savaş” iddiasını güçsüzleştirir. Bu bakımdan El Kaide kullanışlı ve gereklidir, ortadan kalkmamalıdır.

Irak’ta, İslamcıların saldırıları özellikle işgal birliklerine karşı değildir. Sünni İslamcılar ve Şiiler arasında bir iç savaş yaratma konusunda CIA’nin başarısının dikkate alınması gerekmez mi? Kuşkusuz, Washington, koruduğu rejimin hiçbir inandırıcılığı kalmadığı noktada siyasi açıdan başarısız olmuştur. Ancak diğer tarafta, Irak direniş hareketleri askeri işgali yenilgiye uğratmaktan oldukça uzaktır. Karşılaştırıldığında, örneğin Vietnamlılar herhangi bir dinsel meşruiyeti kullanmadan ve “terörist” aşırılığa kaçmadan işgalcileri ülke dışına çıkartmak konusunda başarılı olmuşlardı. Siyasal İslamcı ideolojinin Irak’taki bu başarısızlıkta hiç payı yok mudur?

Lübnan’da, Hizbullah aslında İsrail’i bir askeri yenilgiye uğrattı. Onlardan önce, Lübnan Komünistleri Güney Lübnan’da aynısını yaparak kendilerini kanıtlamış oldu. Hizbullah bütün farklılıklarına rağmen Komünistlerden İslamcılardan korktuğundan daha fazla korkan İran, Suriye ve Batılı güçler tarafından kuruldu. Sonuçta Hizbullah Lübnan için bir siyasi çıkmaz oluşturuyor çünkü onun siyasal ve toplumsal projesi Şii olmayanlar tarafından kabul edilemez ve hatta Ayetullahlar ve Washington yönetiminin bizi inandırmaya çalıştığının aksine, Şiiler tarafından da öyle büyük bir heyecanla kabul edilmeyecek.

Filistin'de Hamas'ı, İsrail, ABD ve Avrupa tarafından sistematik politikalarla dışarıda bırakılmış olan diğer eski "laikçi" güçlerle karşılaştırıldığında, işgale ve İsrail'in tecavüzlerine karşı bir yanıt üretmekte "daha etkili" bir güç olarak görmek zor.

Bu savaşlar hakkında Tariq'ın tahmin ettiğinden daha fazla yazıp çizdim.

Bu konular üzerinde Tariq'ın benim pozisyonumla ilgili dikkat çektiği unsurları anlamakta zorlanıyorum. Benim açımdan, Avrupa'da gençliğin Ho Chi Minh'in, Che Guevara'nın posterlerinin arkasında ellerinde Filistin bayraklarıyla yürümelelerinin, ama Ayetullah ve Bin Ladin posterlerinin arkasında durmamalarının anlaşılmayacak hiçbir tarafı yok. Bu Müslüman ülkelerde de anlaşılmalı.

Evet, siyaset ve dinin birbirinden ayrılması, laiklik ilkesinin mutlak benimsenmesinden yanayım.

Radikal laiklik, ilerlemesinin meşruiyetini her zaman muhafazakâr bir engel olarak işlev gören dinsel veya başka türden biçimlerde geçmişin herhangi bir yorumundan almayan, yaratıcı bir demokrasiyi gerçekleştirmenin koşuludur. Radikal laiklik, insanların ve toplumun özgürleşmesi tutkusundan ayrıtırlamaz. İşte bu yüzden insanlığın tüm büyük devrimleri (Fransız, Rus ve Çin) demokratik ve toplumsal ilerlemeyi sağlayan radikal laiklikten yana olmuştur. Buna rağmen, laikliğin ilerlemesi, burjuva modernitesinin ötesine geçmenin yolunu açmış olan sosyalist eğilimli ilerlemelerin başlangıcı olan burjuva modernitesinin ilerlemesinin ritmi eliyle yönetilmiş ve sonrasında ise toplumların geriye doğru gitmesine yol açan engeller yüzünden yavaş olmuştur.

Burjuva modernitenin kendisi çok boyutlu bir olgudur. Laikliğe doğru ilk çekişen adımlar Avrupa'da din savaşlarına son vermek ve dini fanatizmin yerine hoşgörü ilkesini koyabilmek için atılmıştı.

Avrupa'dan göç eden muhalif mezhepler tarafından kurulan Amerika Birleşik Devletleri, bu hoşgörü ilkesine dayalı olan laikliği yerleşikleştirdi, fakat bu sınırlı laiklik anlayışının daha da ötesine hiçbir zaman geçmedi. Avrupa'da laiklik, büyük devrimler ile yakın ilişki içindeyken, örneğin özellikle Fransız Devrimi'nin Jakoben aşamasında, radikal bir moda oldu. Diğer yerlerde, İngiltere, Almanya ve İtalya'da burjuva modernitesi Kilise tarafından desteklenen Eski Rejim'in egemen sınıflarına uyum sağlayarak kendisine yol açabildi. Dolayısıyla, bu toplumlarda laiklik sınırlı kalmıştır. Fransız devrimcileri tarafından icat radikal laiklik lehine tutumundan ötürü "Fransız hayranı" olarak suçlanmaktan korkmuyorum. Bu konuda Marx'la iyi bir ilişki içindeyim.

Dolayısıyla laiklik, kapitalist yeniden üretimin temelinde yer alan egemen blokların siyasi stratejilerinin gereklerine uygun olarak ilerleme ve geri çekilme anları yaşadı. Bu düzeyde, toplumsal gerçekliğin tüm diğer düzeylerinde olduğu gibi, Avrupa'da demokrasinin güçsüzleşmesi ve oligopollerin gücünün artması ile birlikte laikliğin de güçsüzleşeceği bir aşamaya gireceğimizi ifade etmekten çekinmiyorum. "Avrupa Anayasası" ve Avrupa medeniyetinin "Hıristiyan" (ya da Yahudi-Hıristiyan) kökeni hakkında yapılan tüm konuşmalar bu tezimi güçlendiriyor.

Dünya sistemi içinde egemenlik altındaki çevre ülkelerde, ulusal kurtuluş hareketleri içindeki toplumsal bloklara dayanan siyasal ve toplumsal güçlerin zayıflığı ve deneyimsizliği nedeni ile buralarda laikliğin gelişmesi çok daha sınırlı ve yavaş oldu. Bu alanda elde edilen başarı, Kemalist Türkiye’de bile, tıpkı diğer alanlarda “demokratik” olmanın ötesine geçmeyen ilerlemeler gibi, “laikleştirici gelişmeler”le sınırlı kaldı.

Bu olgulara işaret edilmesinden radikal laikliğin “kullanışsız” olduğu ve laikliğin alanını daraltacak daha “ılımlı” yaklaşımların daha “iyi”, “kültürel farklılıklara daha saygılı” olacağı gibi anlamlar çıkartılmamalı. Sosyalizme doğru uzun süreli geçiş için, demokrasi, özgürlük ve laiklik izlenecek tek yoldur. Kuşkusuz bu yolda ilerleme, (sınırlı) gelişmeler ve (olası) geri çekilme anlarını içerecek ve yavaş olacaktır. Radikal laiklik, İslamcılar, Hinduistlerin, Budist köktencilerin ve post-kolonyal ideologların da iddia ettiği gibi, sadece “Avrupalı ve Hristiyan” insanları ilgilendirmiyor. Laiklik herkesi ilgilendiriyor: Çünkü siyasi Budizm’in köle sahipliğine dayalı teokrasisi yıkılmadan, Hinduizm’in kastları kutsallaştıran yaklaşımı yıkılmadan, İslami bir devlet oluşturma planı ortadan kalkmadan, toplumsal olarak demokratik bir ilerleme mümkün değil. Emperyalist egemenlikten kurtuluş yolunda önemli gelişmeler, laiklik ve yaratıcı demokrasi yolunda ilerleme olmadan gerçekleşmeyecektir.

Laiklik tüm bölgelerde, Müslüman ülkelerde, Kuzey’de ve Güney’de geri çekiliyor. Bu geri çekilmenin nedenlerini analiz etmek ve bu tünelden çıkmak için gerekli siyasal stratejileri geliştirmek, Kuzey’de ve Güney’de yaşayan herkes için elzem.

Dini gerçeklik meselesi, onun tarihteki ve geleceğin inşasındaki rolü sorunu, laiklik konusuna indirgenemez.

Ben doğaüstü inanışların (ve bunların dinsel biçimlerinin) bir gün “kendiliklerinden” ortadan kalkacağına inananlardan değilim. İnsanın, kapitalizmin de ötesinde, hayata dair endişelerinin üstesinden gelmeye çalışan, bu nedenle de doğaüstünü sürekli yeniden keşfeden “metafizik bir hayvan” olduğunu yazmıştım. Yine, (Marx’ın ifade ettiği biçimiyle) “din halkların afyonudur” sözünü iyi bir ilişki içindeyim. Afyon gereklidir, bu acıyı hafifletmek için tek yoldur. Ama aynı zamanda, acının nedenlerini unutma ve ona karşı mücadeleyi terk etme, uyuklama riskini içinde barındırır.

Dinler tarihinin (özellikle İslam ve Hristiyanlığın) toplumsal değişime karşı geliştirdiği yanıtları ve içsel değişimleri değerlendirerek bir okumasını yapmayı önermiştim. Ancak böylece dinlerin kapitalist moderniteye nasıl uyum sağladığını anlayabiliriz. Gelecek sosyalizmi desteleyici yönde hareket eden örneğin Hristiyan özgürlük teolojisi gibi dini inançları yorumlayan çağdaş çabaları çok değerli buluyorum. Müslüman dünyanın da bu yönde hareket etmesi gerekir. Benim de daha önce iddia ettiğim gibi, dokuzuncu yüzyılda *Nahda* bunu yapamadı. Siyasal İslam bunu yapmaya karşıdır. Bu yöndeki Mahmus Taha tarafından yapılan tek kalkışmanın da İslamcılar tarafından daha bir tomurcukken kökünden söküldüğünü not etmek zorunda hissediyorum. Bildiğim kadarıyla Taha’nın asılmasını iki inançsız Mısırlı (İsmail Ab-

dallah ve ben) dışında hiç kimse protesto etmedi. “Dogmaların kutsal özelliklerine saldırın” bu kişiyi hiçbir İslamcı ve hatta hiçbir sözde devrimci korumadı. Şii İran’da Ali Şeriatî’nin bu yönde ilerlemesi de herhangi bir yankı getirmedir.

Siyasal İslam bir dinsel yenilenme hareketi değildir, o İslamın en boş, en törensel, en konformist ve gerici biçimi etrafında dinsel aidiyetleri harekete geçiren bir siyasal harekettir. Başarısı, onu bu özelliklerinden uzaklaştırmaz. Bu koşullar altında siyasal İslam sadece Sünni ve Şiiler arasında karşılıklı nefreti büyütecek yönde bir sapma yaşayabilir.

Ne yapmalı? Nasıl otantik olarak ilerici düşünce ve eylemi yeniden inşa edeceğiz?

Sözde “demokratik siyasal liberalizmin”, Müslüman ülkelerde demokrasinin kendisini İslam’ın güçlü toplumsal görünürlüğüne veri olarak adapte etmesi gerektiği tezlerine kesinlikle karşı çıkıyorum. Tariq beni bunu savunmakla eleştirerek basit bir yorumlama yanlışı yapıyor. Bu öneriyi açıkça suçluyorum ve bunun sonucunun laiklikten vazgeçme olduğunu söylüyorum.

İlerici sol ideolojik savaşı bırakamaz. Müslüman ülkelerde siyasal İslam’ın çözüm değil, büyük mücadeleleri gizlemeye yarayan bir savunma silahı olduğunu anlatmak görevidir. Bunu kurucu metinlerinin eleştirisinden (benim Seyit Kutup’un metinlerini eleştirerek katkıda bulunmaya çalıştığım gibi) İslamcı örgütlerin siyasal stratejilerinin analizine kadar her düzeyde yapmalıdır.

Bu mücadele gerekli, ancak yeterli değildir. Büyük savaş, ilerici solun alâmetifarıkası olan alanda, işçilerin ücret, yaşam koşulları, sendika ve grev hakları, köylülerin toprağa erişim hakkı, kadınların hakları için radikal reformlar ve vatandaşların eğitime, konuta ve sağlığa ulaşma hakkının savunulması alanında gerçekleşecek. Bu alanlarda savaşmak bu mücadeleleri emperyalizme karşı mücadelenin yerine ikame etmek anlamına gelmez. Tam tersine, antiemperyalist mücadele bir retoriğe indirgenmek istenmiyorsa, gerçek antiemperyalist mücadelenin ancak haklarını alarak güçlenmiş bir işçi sınıfı tarafından verilebileceği unutulmamalı.

Bu açıdan, varolan rejimler ve İslamcı hareketler bu toplumsal mücadelelerin kökten bir biçimde karşısında yer almaktadırlar. Ancak tünelden kaçış için Mısır ve Cezayir’de ve başka yerlerde bazı olasılıklar da belirmiştir.³ Bu ülkelerdeki grevler yeni sendikaların kurulması için işaretler vermektedir. Mısırlı çiftçilerin toprak reformu sırasında kaybettikleri tarlalarını geri almak için verdikleri mücadele dikkate değerdir. İslam’ı temsil ettiğini söyleyen hareketler bu hareketlerin içinde yer almamakla kalmadılar, onların karşısında resmi görüşü savundular. Onlara göre, bütün bu mücadelelerin arkasında “ateist komünistler” ve “kutsal mülkiyet düşmanları” vardı.

Tünelden kaçış, yani toplumsal ve demokratik ilerleme, İslamcı yanlısamanın düşüşü ve laikliğin gelişmesi, sadece ve sadece ilerici ve sosyalist güçlerin desteğini arkasına alan bu hareketlerin gelişmesine bağlıdır.

3 Yazının kaleme alındığı tarihte “Arap baharı” olarak tanımlanan süreç henüz başlamamıştı; ancak yaşanan gelişmeler Samir Amin’in haklılığını ortaya koyar nitelikte (e.n).

Din Olarak Kapitalizm¹

[74. Fragman]²

Walter Benjamin

İngilizce'den çeviren: Akın Sarı

Kapitalizm bir din olarak görülebilir. Başka bir deyişle kapitalizm esas itibarıyla daha önce dinin yanıtladığı benzer endişeleri, ıstırabı ve kaygıyı tatmin etmeye hizmet eder. Weber'in düşündüğü gibi yalnızca dinsel olarak belirlenen bir yapıdan ziyade, aslında dini bir fenomen olarak kapitalizmin dinsel yapısının kanıtı, bugün halen insanları yanlış yoldan sonsuz, evrensel bir polemige sürükler. Direndiğimiz ağın rahavetine kapılamayız. Yine de etkili bir görüş daha sonra mümkün olacaktır.

Bununla birlikte, hâlihazırda kapitalizmin dinsel yapısının üç niteliği ayırt edilebilir. Birincisi, kapitalizm belki de şimdiye kadarki en aşırı katıksız dinsel tapınmadır. Kapitalizm içerisinde her şey ancak doğrudan tapınma ilişkisi içerisinde anlam kazanır: Hiçbir özel dogma, teoloji ayırt etmez. Bu bakış açısından faydacılık onun dinsel rengidir. Tapınmanın somutlaşması, kapitalizmin ikinci niteliğiyle bağlantılıdır: Sonsuz tapınma süresi. Kapitalizm *sans rêve et sans merci*³ tarzı bir tapınma ayinidir. Burada bütün mukaddes tantananın -aşırı ibadet gayreti- korunç şekilde sergilenmesi anlamında dini bayramı olmayan tek bir "iş günü", tek

1 Walter Benjamin'in bu fragmanı bildiğimiz kadarıyla Türkçe'ye daha önce çevrilmedi. Fragman Chad Kautzer'in İngilizce çevirisi esas alınarak yapıldı; fakat ilerleyen sayfalarda Michael Löwy'nin kendisine ait Benjamin çevirilerinin farklı olduğu görülecektir. Her iki çeviri arasında dikkate değer ölçüde farklılıklar bulunduğundan çevirmenlerin vurgu ve tercihlerine sadık kalınmaya çalışıldı. Fragman, açacağı tartışma başlıkları açısından güncelliğini koruyor ve bu anlamda Almanca'dan çevrilmemiş olması elbette büyük bir eksiklik. Walter Benjamin'in özellikle Nietzsche ve Marx üzerine notlarındaki belirsizlikleri okuyucuya elimizden geldiğince açmaya çalıştık. Söz konusu açıklayıcı bilgi notları için mümtaz hocam Erol Mutlu'ya ayrıca teşekkür ederim (ç.n).

2 "Din Olarak Kapitalizm" Benjamin'in *Gesammelte Schriften*'in 6. cildinden (Edi. Rolf Riedemann ve Hermann Scheppenhäuser, 100-103) "Kapitalismus als Religion" başlıklı 74. kısmın çevirisidir. Bu cildin notlarında editörler, Benjamin'in vaktiyle okuyacağı yayınlar hakkındaki el yazılarına atıfta bulunduğu metinleri zikretmiştir. Bunlar aşağıdaki dipnotlarda İngilizce çevirilere denk düşen şekilde küçük düzeltmelerle verilmiştir. Metindeki köşeli parantezler yalnızca okurun parçalı cümleleri tamamlamasına yardımcı olmak için eklenmiştir. Bütün dipnotlar çevirmen Chad Kautzer'e aittir.

3 *Sans rêve et sans merci*'nin harfi harfine çevirisi "tahayyül yok, merhamet yok"tur. Ancak bu büyük olasılıkla, Benjamin'in el yazısı kopyasındaki bir yanlış ya da baskı hatasının sonucudur. 19. yüzyılın etkili Fransız edebiyat tarihçisi Leon Gautier'in düzenlediği şekilde Ortaçağ şövalyeliğinin on emrinden altıncı ilkesi olan bu ifade muhtemelen "*sans trêve et sans merci*" [Ateşkes Yok, Merhamet Yok -ç.n] olarak okunmalıdır. Altıncı ilke, ortaçağ şövalyesinin dinsizlerle mücadele yöntemine atıfta bulunur ve Benjamin'in kapitalizmin gelişimine ilişkin tanımı ve Georges Sorel'in Hıristiyanlığa ve daha sonra Benjamin'in bu el yazısında alıntılan *Réflexions sur la violence*'daki kapitalizme ilişkin tutumuyla bir aradadır. Bakınız Leon Gautier, *Chivalry, The Everyday Life of the Medieval Knight* (New York: Crown Publishers 1989). Devah Pager ve Paul Humphrey'e bu bağlantının keşfindeki yardımlarından ötürü teşekkür etmek isterim.

bir gün yoktur. Üçüncüsü bu, suçu [*blame*] yaratan bir tapınmadır. Kapitalizm bir kefaret kültüründen daha ziyade, muhtemelen ilk suçlama kültürü örneğidir. Bu noktada söz konusu dinsel sistem, görkemli bir hareketin çöküşüne vekâlet eder. Nasıl tövbe edileceğini kendisi de bilmeyen muazzam bir suçluluk hissi, suçluluktan ötürü pişman olmak yerine onu evrenselileştirmek, zorla bilince kazımak ve nihayetinde her şeyden önce Tanrı'nın kendisini bu suçluluğa dahil etmek, onu kefaretle ilişkilendirmek için tapınmaya hükmetmeye çalışır. Dolayısıyla bu [kefaret], ne tapınmanın kendisinden, ne onun içerisinde belirli bir şeye tutunması gereken bu dinin reformdan geçirilmesinden, ne de onun inkâr edilmesinden beklenmeyecektir. Kapitalizmin ta kendisi olan bu dinsel hareketin özünde -bütün suç nihai olarak Tanrı'ya aşılanana dek sonuna kadar tahammül etmek- halen ümit edilen bir çaresizlik dünyasına erişme söz konusudur. Kapitalizmin tarihsel habisliği bu noktadadır. Dinsel dünya hali açısından bu çaresizliğin yayılmasından şifa beklenir. Tanrının aşkınlığı düşmüştür, ancak Tanrı ölmemiştir. Tanrı insanın kaderine sürüklenir. "Dünyevi insan"ın [*Planeten Mensch*] bu yolculuğu, çaresizlik mabedi aracılığıyla, Nietzsche'nin betimlediği ethos'da, kendi izindeki mutlak yalnızlıktadır. Bu insan, bilerek kapitalist dini tanımaya başlayan *Üst İnsandır*. Kapitalizmin dinsel yapısının dördüncü niteliği, onun Tanrı'sının örtbas edilmesi zorunluluğudur ve ancak kabahatinin zirvesinde ondan bahsedilebilir. Her imge, ona ilişkin her düşünce onun olgunluğunun sırrını bozmasına rağmen tapınma, olgunlaşmamış bir tanrıdan önce tanınmış olur.

Freudcu teori de bu papazlığa ait tapınma kaidesine bağlı kalır. Düşünce bakımından baştan aşağı kapitalistçedir. Bastırılan, günah niteliğindeki imgelem aslında yine de, -bilinçdışı cehenneminin faizini ödediği- sermayeyi açıklayan bir analogidir.

Bu kapitalist, dinsel düşünme türü kendisini mükemmel şekilde Nietzsche'nin felsefesiyle uyumlu kılar. *Üst İnsan* düşüncesi kehanetsel sıçrayışın adetlerini, kefaretini, arınmasını ya da nedametini değiştirmeyerek; görünüşte sürekli, fakat eninde sonunda kopuk, kesik yoğunlaşmayı elinden geçirir. "Non facit saltum"⁴ anlamında yoğunlaşma ve evrimin bağdaşmaz olmasının nedeni budur. *Üst İnsan* değişim geçirmeden, cennete hızla geçerek, tarihsel insana ulaşır.⁵

Nietzsche, giderek insancıllaşma [*Menschhaftigkeit*] yoluyla cennete açılan bu kopuşta dinsel suçun olduğu gibi kaldığına peşinen hüküm vermiştir [telkinde bulunmuştur]. Ve benzer şekilde Marx'ta da, kendisini kapitalizmden başka bir

4 Benjamin'in "non facit saltum"u kullanışı, Leibniz'in *Nouveaux essais sur l'entendement humain* of 1704, (*New Essays on Human Understanding* olarak İngilizceye çevrilen, Cambridge University Press 1996), Charles Darwin'in *Türlerin Kökeni* (London: John Murray 1859) ve Alfred Marshall'ın *Principles of Economics*'de (London: Macmillan 1920) belirgin bir şekilde resmedilen, *Natura non facit saltum* ya da "Doğada sıçrama yoktur" şeklindeki evrimci düsturun budanmış bir versiyonudur.

5 Benjamin'in *Üst İnsan* [*Übermensch*] değerlendirmeleri Nietzsche felsefesinde kendi öz kaynaklarına, düşünsel güçlerine yoğunlaşmak suretiyle değişen Üstinsan, kefaret, nedamet, arınma gibi son tahlilde dindeki suçluluk/günah nosyonuna hiç dokunmadan değişmektedir; ki bu da tarihsel ya da evrimsel bir değişim değildir (ç.n).

şeye dönüştürmeyen [*nicht umkehrende*] suçun işlevleri (bu kavramın şeytani belirsizliğine dikkat edin)⁶ olan fayda (*interest*) ve toplam faydayla (*compound interest*) birlikte sosyalizm halini alır.⁷

Kapitalizm dogması olmayan bütünüyle kültürel bir dindir. Kapitalizm batıda Hristiyanlığın bir paraziti olarak -Kalvinizmin yanı sıra Hristiyanlığın diğer bütün Ortodoks akımlarıyla ilişkili olarak- gelişti; öyle ki son tahlilde Hristiyanlığın tarihi aslında kendi paraziti olan kapitalizmin tarihidir. Bir yanda çeşitli dinlerin kutsal ikonografisini diğer yanda farklı ülkelerin banknotlarını karşılaştırın: banknotların süslemesinden bahseden bir tin.

Kapitalizm ve hukuk [Recht]. Hukukun pagan karakteri. Sorel, *Réflexions sur la violence* s. 262.⁸

Kapitalizmin göç yoluyla üstesinden gelinmesi. Unger *Politik und Metaphysic*.⁹

Fuchs: *Struktur der kapitalistischen Gesellschaft* vb.¹⁰

Max Weber: *Ges. Aufsätze zur Religionssoziologie* 1919/20¹¹

Ernst Troeltsch: *Die Soziallehren der chr. Kirchen und Gruppen* (Ges. W.I 1912)¹²

Hepsinden önce bakınız Schönbergian bibliyografyası

Landauer: *Aufuf zum Sozialismus* s. 144¹³

Endişeler: Kapitalist çağa uygun düşen zihinsel bir hastalık. Sefalet içerisindeki tinsel (maddi değil) umutsuzluk, avarelik, sadakacılık, koyu sofuluk. Bu tin o kadar umutsuz bir durum ki bu yüzden günahkârdır [*verschuldend*]. “Endişeler” bu umutsuz günahkâr vicdanın alametidir: Bireysel-maddi değil, toplum kökenli umutsuzluk korkusundan kaynaklanan “endişeler”dir bunlar.

Reform zamanındaki Hristiyanlık, kapitalizmin ortaya çıkışını teşvik etmedi; bunun yerine kendisini kapitalizm içerisinde dönüştürdü.

Yöntemsel olarak ilk önce tarihin seyrinde paranın mitle birlikte hangi çağrışımları -para kendi mitini oluşturmak için Hristiyanlıktan yeterince mitsel öge sağlayana kadar- edindiğinin incelenmesi faydalı olacaktır.

6 Benjamin suçluluk, günahkârlık ya da borç anlamına gelebilen Almanca *Schuld* kelimesinin muğlaklığına dikkat çekiyor.

7 Burada Marx ile kurulan benzerlik çok açık değil. Ama Nietzsche'nin Marx'a gönderme yapmadan ve herhangi bir ayrıma da gitmeden yaptığı genel bir sosyalizm eleştirisi vardı. Burada sosyalizmden kasıt var olan yoksulluğu (dolayısıyla toplam borcu ya da geliri) eşit bir şekilde dağıtan ve altta bir eşitlik kuran devletçi anlayıştır (ç.n).

8 Georges Sorel, *Réflexions sur la violence*, 5. baskı (Paris, Marcel Rivière et Cie 1919). Şiddet Üzerine Düşünceler olarak çevrildi (New York: Peter Smith 1941)

9 Erich Unger, *Politik und Metaphysic. Die Theorie. Versuche zu philosophischer Politik, I* (Berlin: Verlag David 1921).

10 Bruno Archibald Fuchs, *Der Geist der birgerlich-kapitalischen Gesellschaft. Eine Untersuchung über seine Grundlange and Voraussetzungen* (Berlin, München 1914)

11 Max Weber, *Gesammte Aufsätze zur Religionssoziologie* 2. Baskı (Tübingen: Mohr 1920)

12 Ernst Troeltsch, *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen, Gesammte Schriften* (Tübingen: Scientie Aalen 1912).

13 Gustav Landauer, *Aufuf zum Sozialismus* (Berlin: Verlegt bei Paul Cassirer 1920).

Wergild¹⁴ / Hayır işleri lûgatı / Rahibin ücreti. Zenginlik Tanrısı olarak Pluto. Adam Müller. *Reden übr die Beredsamkeit*¹⁵ 1816. s. 56 vd.

Çözücü niteliği [*auflösenden*] açısından aynı zamanda özgürleştirici ve öldürücü olan bilginin doğasına ilişkin dogmanın kapitalizmle bağlantısı. Nihai netice özgürleştirici ve yıkıcı bilgidir.

Asıl putperestliğin dini kesinlikle ve doğrudan doğruya “daha ileri”, “ahlaki” bir çıkardan daha ziyade, en dolaylımsız pratik olarak kavradığı bilgisi, bir din olarak kapitalizm bilgisine katkı sağlar. Bir başka deyişle, tıpkı günümüz kapitalizmi gibi, din de “ideal” ya da “aşkın” doğasının farkında olmuştur, fakat modern burjuvazinin şaşmaz biçimde kazanç elde etmeyen üyelerini sevmesiyle aynı anlamda, din de dinsiz ya da farklı bir bireysel inançtan olan kişide, kendi cemaatinin hatasız müridini bulmuştur.

14 Cermen dilinde ve Eski İngilizce’de hukuk, *wergild* (ya da *Wergeld*) insan hayatı açısından bir dizi değerdir ve aileye ya da ölülerin tanrısına ödenir.

15 Adam Müller, *Zwölf Reden übr die Beredsamkeit und deren Verfall in Deutschland* (München: Drei Masken Verlag 1816).

Din Olarak Kapitalizm: Walter Benjamin ve Max Weber¹

Michael Löwy

İngilizce'den çeviren: Akın Sarı

Walter Benjamin'in 1985'de ortaya çıkan yayınlanmamış çalışmaları (*Gesammelte Schriften*'in² altıncı cildi) arasındaki "Din Olarak Kapitalizm" bölümü en ilgi çekici ve göze çarpanlardan biridir. Metnin günümüz dünyasıyla ilişkisi dikkat çekicidir. Fragman, notlar ve bibliyografik referanslar dahil yalnızca üç veya dört sayfadan oluşur. Yoğun, paradoksal, bazen anlaşılması zor olan metnin yayınlanması amaçlanmamıştı; nitekim okunması kolay değildir. Aşağıdaki düşünceler, kesinliklerden daha ziyade hipotezlere dayalı bir yorumlama girişiminin parçasıdır ve anlaşılması güç kalan bazı karanlık alanların üzerinde durmamaktadır. Bu karanlık alanlar, her bir ifadeyi ayrıntılı incelemeye çalışarak ve bağlantı ve anlamlarının izini sürmeye gayret ederek, Kutsal Kitap ya da Talmud³ yorumlarının izinde okunabilir.

Bölümün başlığı doğrudan doğruya Ernst Bloch'un 1921 tarihli, Kalvinizmi "Hristiyanlığı tamamen ortadan kaldırıp" yerine yeni bir dinin öğelerini, "din olarak kapitalizm"i [*Kapitalismus als religion*] ya da Zenginlik Kilisesi'ni⁴ getirmekle eleştirdiği, *Devrimin İlahiyatçısı* olarak Thomas Münzer çalışmasından alınmıştır. Benjamin'in bu kitabı okuduğunu 27 Kasım 1921 tarihli Gershom Scholem'e mektubunda dostuna anlattıklarından biliyoruz: "[Bloch] geçenlerde buraya ilk ziyareti sırasında bana 'Münzer'in tamamlanmış baskısını verdi ve onu okumaya başladım.'"⁵ Bu, editörlerin bir notta işaret ettikleri gibi bölümün yazılış tarihinin, hiç de "1921'in ilk yarısının sonunda" olmadığı; bilakis "1921'in bitmesine yakın" yazıldığı anlamına gelir. Ayrıca Benjamin'in, dostunun Hristiyanlığın gerçek ruhuna karşı Kalvinist/Protestan ihanet hakkındaki görüşlerini tamamen paylaşmadığına da dikkat edilmelidir.⁶

1 Makalenin yer aldığı eser: Löwy, M. (2009) "Capitalism as Religion: Walter Benjamin and Max Weber", *Historical Materialism*, 17 (1): 60-73.

2 Benjamin (1985). Benjamin (1996b)'nin İngilizce çevirisi. Benjamin'e ait fragmanın çevirisi yazara aittir.

3 [İbr.] Yahudi medeni kanunu, tören kuralları ve efsanelerini kapsayan dini metinler (ç.n.).

4 Church of Mammon: Zenginlik ve İhtiras Tanrısına inananların kilisesi (ç.n.). Bloch (1962). Bu yeni baskıda Bloch "Şeytan'ın Kilisesi" yerine "Zenginlerin Kilisesi"ni koymuştur.

5 Benjamin (1996a: 212-213).

6 Bu mesele üzerine Benjamin ile Bloch arasındaki ilişki hakkında bkz. Hamacher (2002: 88-9).

Benjamin'in fragmanı açıkça Max Weber'in *Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu* çalışmasından esinlenir. Weber'in kitabına iki defa değinilir; bir kez metnin içerisinde ve daha sonra *Gesammelte Aufsätze sur Religionssoziologie*'nin 1920 basımının yanı sıra, kapitalizmin kökenleriyle ilgili Weber'inkine benzer tezler geliştiren Ernst Troeltsch'in kitabındaki (*Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen* -1912) kaynakça notlarında. Ne var ki göreceğimiz gibi Benjamin'in savı, Weber'in ötesine geçer ve hepsinden önemlisi Weber'in "değer-bağımsız" analizi-nin yerine şiddetli bir anti-kapitalist saldırı koyar.

"Kapitalizm bir din olarak görülmelidir": Bölüm bu kesin ifade ile başlar. Bunun ardından eleştirel bir açıklama olarak Weber'in tezini ikiye katlayan bir gönderme gelir: "Kapitalizmin dinsel yapısını kanıtlamak -yani, Weber'in düşündüğü gibi yalnızca din tarafından koşullandırılan bir formasyon değil, fakat aynı zamanda aslında onun dini bir fenomen olduğunu kanıtlamak-, bizi bugün sonsuz, evrensel bir labirentin içerisine çekecektir." Daha ileride aynı düşünce az çok inceltilmiş bir biçimde, aslında Weberci sava daha yakın bir şekilde, bir kere daha görülür: "Reform zamanındaki Hristiyanlık kapitalizmin ortaya çıkışını teşvik etmekten daha çok kendisini kapitalizm içerisinde dönüştürmüştür." Bu tespit *Protestan Ahlakı*'nın sonuçlarından çok da uzak değildir. Yeni olan şey bizatihi kapitalist sistemin dinsel doğasına ilişkin düşüncedir: Bu Weber'in birçok görüşüne dayansa da onu epey aşar.

Benjamin'in Weber'e yanıtının her iki boyutu da "kapitalizmin dinsel yapısının" temel özelliklerine ilişkin tartışmasında mevcuttur. Benjamin Weber'i bu bağlamda aktarmaz, onun sunusu Alman sosyologun fikir ve savlarından beslenir; fakat bunu onun fikirlerine -toplumsal, politik ve felsefi bakımdan (ve belki de teolojik olarak)- son derece eleştirel, daha radikal ve Weberci sekülerleşme tezinin aksine, yeni bir anlam kazandırarak yapar. Kapitalist dinin ilk kesin ayırt edici niteliği şöyledir:

Kapitalizm belki de şimdiye kadar ki en aşırı katıksız dini tapınmadır. Kapitalizm içerisinde her şey ancak doğrudan tapınma ilişkisi içerisinde anlam kazanır: Hiçbir özel dogma, teoloji ayırt etmez. Bu bakış açısından faydacılık onun dinsel rengidir.

Başka bir deyişle kapitalizmin faydacı pratikleri -sermaye yatırımı, spekülasyon, finansal işlemler, borsa manipülasyonları, metaların alım ve satımı- dinsel bir tapınma anlamına sahiptir. Kapitalizm bir inancın, doktrinin ya da teolojinin onanmasına gerek duymaz. Toplumsal dinamikleri bakımından tapınma pratiklerinin biçimini alan eylemler hesaba katılır. Benjamin, Hristiyanlık ve Protestan Reformu hakkındaki savıyla az çok çelişerek bu kapitalist dini, benzer biçimde "doğrudan pratik" olan ama "aşkın" emelleri olmayan pagan inancıyla mukayese eder.

Peki bu iktisadi kapitalist pratiklerin dinsel bir "tapınma"yla kaynaştırılmasına imkan veren şey nedir? Benjamin bunu açıklamaz, fakat birkaç satır sonra "tapı-

nan” kelimesini kullanır. Bu yüzden onun açısından kapitalist inancın, tapınmanın objesi olan bir takım ilahilikleri içerdiğini varsayabiliriz. “Farklı dinlerdeki mukaddes imgeler ile farklı devletlerdeki banknotlar arasındaki karşılaştırma.” Bu nedenle kağıt banknotlar biçimindeki para, “sıradan” dinlerdeki mukaddes objelere benzer bir tapınma objesi olacaktır. Asıl ilginç Benjamin’in *One-Way Street*’den⁷ (1928) bir pasajda banknotlarla, kapitalizme ilişkin “ciddiyetin kutsal ruhu”nu açığa vuran “Cehennemin ön cephe mimarisi”ni [*Ffaden-architekture der Hölle*] karşılaştırmasıdır.⁸ Burada Dante’nin cehenneminin girişindeki ünlü yazıtı anımsayabiliriz: “Lasciate ogni speranza voi ch’entrate” [İçeri girenler, dışarıda bırakın her umudu]⁹. Marx’a göre bu sözler kapitalistin işçilere direktifi olarak fabrikanın girişine nakşedilmişti. Aşağıda göreceğimiz gibi Benjamin açısından *çaresizlik*, kapitalizmin maiyetindeki dünyanın dinsel halidir.

Bununla birlikte banknotlar, kapitalist kültürel sistem içerisindeki çok daha köklü bir ilahiliğin görünümlerinden yalnızca biridir: *Para*, Zenginlik Tanrısı ya da Benjamin’e göre “Pluto ... zenginlik tanrısı.”⁷⁴ Fragmanın bibliyografyasında paranın dinsel iktidarına karşı şiddetli ve korkunç bir saldırıdan bahsedilir: Söz konusu saldırı, Münih’teki devrimin bozguna uğramasından sonra ordu tarafından katledilen Alman-Yahudi anarşist Gustav Landauer’in 1919’da yayınlanan kitabı *Aufruf zum Sozialismus* [Sosyalizme Çağrıl]’da bulunabilir. Benjamin’in kaynakça notunda belirtilen sayfada Landauer şunları yazmıştır:

Fritz Mauthner (*Wörterbuch der Philosophie*) “Tanrı” kelimesinin kökeni olarak “idol” ile özdeş olduğunu ve her ikisinin de “ergimiş” [ya da “kalıp”, “döküm”] [*Gegossene*] anlamına geldiğini gösterdi.

Kendine ait bir yaşama malik olup insanların yaşamlarını kendisine bağlayan ve velhasıl insanlıktan daha kudretli hale gelen Tanrı, insanların mamulüdür. İnsanların hayat verdikleri yegane “kalıp” [*Gegossene*], yegane idol, yegane Tanrı [*Gott*] paradır [*Geld*]. Para yapaydır ve hayat doludur; para parayı ve daha fazla parayı üretir, para dünyadaki bütün güçlere maliktir.

Bugün bile canlı bir şey [*Ding*], bir canavar [*Unding*] haline gelen ve yaşamlarımızın anlamsızlığının [*Unsinn*] anlamı [*Sinn*] olan Tanrının insanlar tarafından yaratılan bir tinden başka bir şey olmadığını kim görmez ki? Para zenginlik yaratmaz, paranın kendisi zenginliktir, para kendi başına zenginliktir; paradan başka zenginlik yoktur.¹⁰

Elbette Benjamin’in Landauer’in savına ne kadar katıldığını bilmiyoruz. Ancak Benjamin’in söz konusu fragmanın kaynağında belirtilen bu pasajın, kapitalist dinin “tapınma pratiklerine” ilişkin onun anlayışına bir örnek oluşturdu-

7 Walter Benjamin, *Tek Yön*, Çev.: Tefik Turan, YKY.

8 Benjamin (2001: 139).

9 Dante, *İlahi Komedya*, Çev.: Rekin Teksoy, Oğlak, s. 47

10 Landauer (1919: 144).

ğunu en azından hipotetik olarak varsayabiliriz. Marksist bakış açısından para, sermayenin, en önemlisi olmasa da, görünümünden yalnızca birisidir. Lakin Benjamin, 1921’de Marx ve Engels’den daha ziyade Gustav Landauer’in ve Georges Sorel’in romantik ve özgürlükçü sosyalizmine daha yakındı. Ancak daha sonra *Pasajlar* çalışmasında, metanın fetiş-kültünü eleştirmek ve Paris çarşılarını ya da *pasajlarını* “ticari sermayenin tapınakları” olarak analiz etmek için Marksist kavramları kullanacaktı. Bununla birlikte 1921 tarihli bölüm ile 1930’ların muhteşem tamamlanmamış eseri arasında belirli bir devamlılık da vardır. Her halükarda genç Benjamin’e göre (altın ya da kağıt) para, servet ve metalar, kapitalist dinin idollerinden, ilahiliklerinden birkaçıdır ve bunların kapitalist yaşamdaki “pratik” manipülasyonu, tapınma fenomeninin ötesinde “hiçbir şeyin anlamının olmadığı” fenomeni meydana getirir.

Kapitalizmin somut tapınma tabiatına samimi olarak bağlı olan ikinci belirleyici niteliği, “tapınma süresinin daimi olmasıdır.” Kapitalizm “*sans rêve et sans merci*” tarzı bir tapınma ayinidir. Burada bütün mukaddes tantananın -aşırı ibadet gayreti- korkunç şekilde sergilenmesi anlamında dini bayramı olmayan tek bir “iş günü”, tek bir gün yoktur.” Benjamin ipucunu bir kez daha muhtemelen Weber’in *Protestan Ahlakı*’ndan almaktadır.¹¹ Nitekim *Protestan Ahlakı* Kalvinizm/kapitalizm tarafından dayatılan yönetsel davranış kurallarını (yönetimin daimi kontrolü) ve “yerküredeki dinsel olarak değer biçilen profesyonel işi -duraksama olmadan mütemadiyen ve sistematik bir şekilde uygulanan etkinliği-” vurgular.

Kesintisiz *Sans rêve et sans merci*: Benjamin, neredeyse aynı kelimelerle, biraz da ironiyle sürekli “tatil”den bahsederken Weber’in düşüncesini kendine yorar: Gerçekten de Püriten kapitalistler, aylıklığın bir biçimi olarak değerlendirdikleri Katolik tatil günlerinin çoğunu ortadan kaldırmıştır. Bu nedenle kapitalist dinde iman edenler, ıstırap ve “aşırı gerilim”le ortak değerlerin yükseliş ve düşüşüne riayet ederken; buna “mukaddes tantana”nın her gün -yani, borsa ya finans ritüellerinin- yayılması eşlik eder. Kapitalist pratikler dur durak bilmez, sabahtan akşama, yaz kış, beşikten mezara kadar bireylerin yaşamına hükmeder. Burkhardt Lindner’in belirttiği gibi Benjamin’in metni, küresel genişleme zarfında hiç kimsenin kaçabilecekmiş gibi görünmediği demir bir yazgı, dinamik bir sistem olarak kapitalizm anlayışını Weber’den ödünç alır.¹²

Son olarak din olarak kapitalizmin üçüncü karakteristik yönü suç-üretme niteliğidir: “Kapitalizm bir kefarete [*entsihnenden*] kültüründen daha ziyade muhtemelen suçluluk-üreten ilk tapınma örneğidir.” Benjamin’e göre kapitalist dinin tinine ters olan kefarete kültürü örneğinin ne olduğu sorulabilir. Fragmanda Hristiyanlık kapitalizmden ayrılmaz olarak değerlendirildiği için kefarete kültürü (genellikle “Af Günü” olarak çevrilen fakat asıl anlamı “Kefarete Günü” olan), asıl dinsel tatilin

11 Weber (1984: 180).

12 Lindner (2003: 201).

Yom Kippur olduğu Yahudiliğe aittir. Ancak bu yalnızca bir hipotezdir ve metinde buna dair bir değini yoktur.

Benjamin kapitalist dine ilişkin eleştirisini aşağıdaki savla devam ettirir:

Böylece kapitalizm korkunç bir hareketin içerisine atılır. Nasıl kefarete edeceğini bilmeyen korkunç günahkar bir bilinç, bu cürümün kefareti için ödemek yerine, onu evrenselleştirmek, zorla bilince kazımak ve her şeyden önce Tanrı'nın kendisini bu günahkarlığa dahil etmek, onu kefaretle ilişkilendirmek üzere tapınmaya hakim olur.

Bu bağlamda Benjamin aynı zamanda “borç” ve “günahkarlık” [suç] (*guilt*) anlamına da gelen *Schuld* kelimesinin şeytani belirsizliğine değinir.¹³

Ekonomik borç, ahlaki yükümlülük ve dinsel suç arasındaki bağlantılara dayalı benzer savlar Max Weber’de de bulunabilir: Püriten burjuvaziye göre “kişinin *şahsi* amaçları için harcadıkları Tanrı'nın haşmetinden çalınmaktadır”; bu nedenle kişi aynı zamanda Tanrı'ya karşı günahkar ve “borçlu” olur. Dahası “insanın kendisine emanet edilen mülklere karşı *yükümlülüğü* olduğu ve onun yalnızca sadık bir vasisi olduğu düşüncesi ... bütün ağırlığıyla yaşamın üzerine çöker. İnsan nefes almadan çalışarak bu yükümlülükleri yerine getirmek zorundadır.”¹⁴ Benjamin’in “zorla bilince kazınan günahkarlık” ifadesi Weber’in analiz ettiği Püriten/kapitalist pratiklerden çok uzak değildir.

Bununla birlikte Benjamin’in savının daha geniş ve daha genel bir manası olduğunu düşünüyorum. Kendi sermayesine karşı günahkar ve “borçlu” olan yalnızca kapitalist değildir: Günahkarlık evrenselidir. Yoksullar günahkardır çünkü para kazanamamış ve borçlanmışlardır: Nitekim Weber’in Kalvinist’ine göre ekonomik başarı, bir seçilmişlik ve kurtuluş işareti; yoksullar açıkça lanetlidirler. *Schuld* da yaygınlaşır çünkü kapitalist çağda kuşaktan kuşağa geçer. Benjamin’in Alman romantik muhafazakar ama aynı zamanda son derece anti kapitalist olan on dokuzuncu yüzyıl toplumu felsefecisi Adam Müller’den kaynakçasında alıntılanığı bir pasaja göre:

Geçmişte yalnızca ilgili kuşağın sorumluluğuyla üstlenilen ve söz konusu kuşağın ölümüyle ortadan kalkan ekonomik talihsizlik ... şimdi, bütün eylem ve davranışlar zenginlikle ifade edildiğine göre, gelecek kuşağa giderek yük olan daha ağır bir *borç yığını* halini almaktadır.¹⁵

Tanrının kendisi bu yaygın suça dahil edilir: Eğer yoksullar günahkar ve [Tanrı'nın] inayetinden dışlanmışlarsa ve kapitalizmde toplumsal dışlanmaya mahkumlarsa nedeni, “bunun Tanrı'nın istenci olması”dır ya da onun kapitalist dindeki eşdeğeri Piyasanın istenci olmasıdır. Peki -Benjamin’in bakış açısından- yoksulların ve borçluların bakış açısından günahkar olanın Tanrı ve onunla birlikte

13 Burkhardt Lindner’e göre metnin tarihsel perspektifi, kapitalist din sisteminde “mitsel günahkarlığın” ekonomik borçtan ayrılmayacağı öncülüne dayanır.

14 Weber (1984: 177, 178).

15 Müller (1816: 58).

kapitalizm olduğunu söylemek mümkün değil midir? Her iki durumda da Tanrı çok yakından evrensel suçluluk süreciyle bağdaştırılır.

Buraya kadar Calvinizm'in dönüşümünden ortaya çıkan bir din olarak modern kapitalizmin analizi açısından, fragmanın Weberci hareket noktasını açık bir şekilde anlayabiliriz. Ne var ki Benjamin'in kapitalizme dair (ne Weber'in ne de Marx'ın katıldığı) ona tarih aşırı bir boyut bahsettiği bir pasaj vardır:

Kapitalizm batıda Hristiyanlığın bir paraziti olarak -Calvinizmin yanı sıra Hristiyanlığın diğer bütün Ortodoks akımlarıyla ilişkili olarak- gelişti; öyle ki son tahlilde Hristiyanlığın tarihi aslında kendi paraziti, kapitalizmin tarihidir.

Benjamin bu hipotezi tartışmaya kalkışmaz bilakis kaynakçasında Weber'e karşı yönelttiği bir polemikte, kapitalist dünyanın kökenlerinin keşişler tarikatının çileciğinde ve Pope'un ortaçağ Kilise'sindeki erkin merkezileşmesinde bulunabileceğini kanıtlamaya çalışan bir yazarın (pek anılmaya değmeyecek Bruno Archibald Fuchs'un) oldukça karışık bir kitabını, *Der Geist Der Birgerlich-Kapitalischen Gesellschaft* (1914), aktarır.¹⁶

Bu "korkunç" yaygın kapitalist suçluluk sürecinin neticesi *çaresizliğin* yaygınlaşmasıdır:

Tanrı tamamen ve kesinlikle günahkar olana kadar, dünya *umudun* tükendiği bir çaresizlik durumuna ulaşana dek kapitalizmin sonuna kadar ayak direyeceği bu dinsel hareketin özü budur. Tarihsel olarak kapitalizmle birlikte yeni olan şey onun dininin reformdan daha ziyade varlığın çöküşü olmasıdır. Çaresizlik, kurtuluşu beklenen dinsel dünya hali olana dek yayılır.

Benjamin, Nietzsche'den bahsederek "dünyevi insanın, kendi mutlak yalnızlığının izinde çaresizlik mabedine [*Haus der Verzweiflung*] dönüşümü"ne tanıklık ettiğimizi ekler.

Bu şaşırtıcı tanıda Nietzsche'nin şiirsel ve astrolojik imlemelerine neden yer verilmektedir? Eğer çaresizlik bütün umutların kökten yokluğuysa, bu *Ecce Homo*'de filozofun çekiçle telkin ettiği "yazgı sevgisi"yle (*amor fati*) mükemmel bir şekilde ortaya konur: "İnsanın büyüklüğüne dair formülüm, *amor fati*'dir. Ne ileri ne geri hiçbir şeyin farklı olmasını, sonsuza kadar sürmesini istememek. Yalnızca zorunluluğa katlanmak değil ... fakat onu *sevmek*..."¹⁷

Elbette Nietzsche kapitalizmden bahsetmez. Modern zamanların yazgısı olarak kapitalizmin kaçınılmaz karakterini ille severek olmasa da tevekkülle kabullenecek olan Nietzscheci Max Weber'dir. Weber *Protestan Ahlakı*'nın son sayfalarında karamsar bir yazgıcılıkla modern kapitalizmin, "doğrudan ekonomik kazançla ilgili olanların ötesinde, kapitalizm içerisinde doğan bütün bireylerin yaşam tarzını karşı konulmaz bir güçle belirlediğini" vurgular. Bu sınırlama bireylerin meta üretiminin rasyonel sistemi tarafından kısıtıldığı bir tür hapishaneye benzetilir:

¹⁶ Fuchs (1914: 14-18).

¹⁷ Nietzsche (2007: 35).

“Baxter’e göre maddi mal kaygısı ‘herhangi bir zamanda başından atılabilen hafif bir örtü’ gibi bireyin kutsal omuzlarına serilmelidir. Lakin kader bu örtüyü demir bir kafese [*stahlhartes Gehäuse*]¹⁸ dönüştürmüştür.” *Stahlhartes Gehäuse* ifadesinin çeşitli çeviri ve yorumları vardır: Bazı akademisyenlere göre [bir manastırdaki gibi] bir “hücre”dir; başkalarına göre salyangozun sırtında taşıdığına benzer bir “kabuk”tur. Bununla birlikte en akla yakın hipotez Weber’in bunu, İngiliz Püriten şair Bunyan’ın bulduğu “çaresizliğin demir kafesi” imgesinden ödünç aldığıdır.¹⁹

Haus der Verzweiflung Stallhartes Gehäuse, çaresizliğin demir kafesi: Kendimizi, kapitalist sistemin acımasız mantığını tanımlamaya çalışan ve Weber’den Benjamin’e uzanan aynı semantik sahada buluruz. Peki kapitalist sistem neden çaresizlik üretir? Bu sorunun olası birkaç yanıtı vardır:

1. Gördüğümüz gibi her şeyden önce kapitalizm kendisini modern ekonominin tabii ve kaçınılmaz biçimi olarak tanımlayarak farklı bir geleceğe, herhangi bir çıkış yoluna, bir alternatife olanak vermez. Weber onun gücünün “karşı konulamaz” olduğunu ve kendisini kaçınılmaz *kader* [*fatum*] olarak ortaya koyduğunu söyler.
2. Sistem insanlığın çok büyük bir çoğunluğunu, ekonomik başarısızlıkları Tanrı’nın inayetinden dışlandıklarının işareti olduğu için, ilahi kurtuluş beklentisinde olamayan “yeryüzünün lanetlileri”ne indirger.
3. Kapitalizm “varlığın çöküşü”dür; *varlığın* yerine *mülkü*, nitelikler yerine metalaşmış nicelikleri, insan ilişkileri yerine parasal ilişkileri, ahlaki ya da kültürel değerler yerine tek geçerli değer olan parayı koyar. Bu sav metinde yoktur fakat Benjamin’in kaynakçasında belirtilen anti-kapitalist, romantik-sosyalist yazarlar (Gustav Landauer ve Georges Sorel’in yanı sıra muhafazakar Adam Müler) tarafından geniş bir şekilde açıklanmaktadır. Enteresane olan Benjamin’in *Zertrümmerung* sözcüğünün “*Tarih Kavramı Üzerine*”²⁰ metninin dokuzuncu tezinde İlerlemenin ortaya çıkardığı enkazları tanımlamak amacıyla kullandığı sözcüğe (*Trümmern*) benzemesidir.
4. İnsanlığın “günahkar”lığı -sermayeye borçluluğu- artarak süreklilik kazandı için hiçbir kefarete beklentisine olanak verilmez. Eğer rakipleri tarafından ezilmek istemiyorsa kapitalistin sürekli büyümesi ve sermayesini genişletmesi; ve yoksulların da borçlarını ödemeleri için gittikçe daha fazla para ödünç almaları gerekir.
5. Sermayenin dinine göre yegane kurtuluş, sistemin yoğunlaşmasına, kapitalist yayılmaya, giderek daha fazla meta birikimine bağlıdır; fakat bu “çare”, çaresizliğin ağırlaşmasıyla sonuçlanır.

18 Weber (1984: 188).

19 Tiryakian (1981).

20 Walter Benjamin, *Pasajlar*, Çev.: Ahmet Cemal, YKY, s. 37-49.

Bunlar çelişkili ya da birbirini dışlayan hipotezler değildir fakat metinde sonuç çıkarmayı ve birini veya diğerini benimsemeyi sağlayacak herhangi bir öge yoktur. Anlaşılan Benjamin çaresizliği, bir çıkış yolunun olmamasına benzetmektedir:

Göçebe keşişler gibi yoksulluk da tinsel -maddi olmayan- bir çıkış yolu önermez. Böylesi çok az çıkış yolu ortaya koyan koşullar günahkarlık üretir. “Endişeler”, bir çıkış yolu eksikliğine ilişkin bu günahkarlık bilincinin alametidir. “Endişeler”, ne maddi ne bireysel ne de cemaatçi bir çıkış olmaması korkusundan kaynaklanır.

Keşişlerin çileci pratikleri bir çıkış yolu değildir, zira kapitalist dinin tahakkümünü sorgulamazlar. Yalnızca bireysel kaçışlar bir yanılısamadır ve cemaatçi, kolektif ya da toplumsal çıkış yolu sistem tarafından yadsınır.

Bununla birlikte Benjamin’e göre, kapitalist dinin ezeli bir düşmanı, bir çıkış yolu bulunmalıdır. Kısacası Benjamin “mevcut kapitalizm”e dair bazı önermeleri değerlendirir ya da en azından bunlardan bahseder:

- i) Kapitalist dinin reformu. Kapitalist dinin tümüyle çarpıklığından ötürü bu imkânsızdır: “Ne tapınmanın kendisi ne bu dinin reformu -zira bu reformun kendisini söz konusu dinin bazı kesin yönlerine dayandırması zorunlu olacaktır- ne de onun inkar edilmesi nedeniyle, bir kefarete beklenemez.” Tövbe, bir çıkış yolu değildir zira tövbe etme tamamen bireyseldir: Sermayenin Tanrıları’nın kendi egemenliklerini topluma dayatmaya devam etmelerine engel olmaz. Benjamin’in kaynakçasında belirtilen ve Gustav Landauer’in da söylemek zorunda olduğu reforma göre: “Tanrı [Para] o kadar kudretli ve kadir-i mutlak olmuştur ki, kalıcı bir yeniden yapılanma, ticari ekonominin [*Tauschwirtschaft*] reformu yoluyla lağvedilemez.”²¹
- ii) Nietzsche ve onun üst insanı. Benjamin’e göre, muhalif olmaktan bir hayli uzak olan Nietzsche: Kapitalist dini isteyerek yerine getirmek üzere inisiyatif alan ilk kişiydi... Üst insan düşüncesi, din değiştirme, kefarete, arınma ve tövbekârlık dahilindeki vahiysel sıçrayıştan daha ziyade bir yoğunlaşmanın yerini alır. ... Üst insan, cennete izinsiz girerek büyüyen, kendisini dönüştürmeden tarihsel insana varan kişidir. Nietzsche, dinsel bakış açısına göre suçlu olan ve öyle kalan insanın (Nietzsche’e göre bile) yoğunlaşmasına neden olan bu cennet tufanını mahkum etmiştir.²²

Oldukça muğlak olan bu pasajı nasıl yorumlayacağız? Olası bir okuma şöyle olabilir: Üst insan *hybris*’i²³, güç istencini ve kapitalist dinin yayılmasını sadece ve sadece şiddetlendirir. İnsanları kaderlerine terk ederek onların günahkarlık ve çaresizliğine meydan okumaz. Bu yalnızca kapitalist dinin demir döngüsünden kaçan fakat aslında kapitalizmin mantığını yeniden üretmekle sonlanan, kendilerini

21 Landauer (1919: 145).

22 Benjamin (1986: 102).

23 Yunan mitolojisinde hayasızlık tanrısı (ç.n.).

müstesna ya da aristokratik bir elit olarak düşünen bireylerin bir diğer girişimidir. Bu yalnızca bir hipotezdir ve Benjamin'in Nietzsche eleştirisinin bu kısmının benim açımdan oldukça anlaşılma- z kaldığını itiraf etmeliyim.

iii) Marx'ın Sosyalizmi: "Marx açısından kendisini başka bir biçime dönüştüremeyen kapitalizm, *Schuld*'un (bu sözcüğün şeytani muğlaklığına dikkat edin) bir ürünü olan fayda ve toplam fayda yoluyla sosyalizm olur." Aslında o zamanlar Benjamin Marx'ın çalışması hakkında çok fazla bilgi sahibi değildi. Benjamin muhtemelen Gustav Landauer'in Marksizm eleştirisini ön plana çıkarıyor: Anarşist düşünürü göre Marx, "kapitalizmin sosyalizmi kayıtsız şartsız [*ganz und gar*] kendi bünyesinden çıkardığı" bir tür *Kapitalsozialismus* [Sermaye sosyalizmi]ni hedefler; sosyalist üretim tarzı kapitalizmden, her şeyden önce üretim ve kredinin merkezileşmesinden "filizlenir" [entblüht].²⁴ Fakat Benjamin'in bu bağlamda neden *Schuld* kavramından, yani hem "borç" hem de "günahkarlık"tan bahsettiği açık değildir. Her halükarda Benjamin'e göre Marksist sosyalizm, kapitalist din kategorilerinin içerisinde hapsolür ve bu yüzden gerçek bir çıkış yolu ortaya koymaz. Bildiğimiz gibi Benjamin bu konudaki düşüncesini 1924'de Georg Lukács'ın *Tarih ve Sınıf Bilinci*'ni okuduktan (ve elbette Sovyet tiyatro yönetmeni/aktivist Asja Lacis ile tanıştıktan) sonra radikal bir şekilde değiştirecektir.

iv) Erich Unger ve kapitalizmden çıkış: "Kapitalizmin göç yoluyla [*Wanderung*] üstesinden gelinmesi. *Unger Politik und Metaphysic*,²⁵ s. 44. Benjamin, *Wanderung* sözcüğüyle ormandaki sapmalardan -sözcüğün sıradan anlamlarından biri- ziyade *göçü* kastedir. Erich Unger'in kullandığı *Wanderung der Völker* ifadesi halkların göçüdür. Benjamin'in belirttiği Unger'in kitabının 44. sayfasında yazarlar şöyledir:

Yalnızca tek bir mantıksal seçim var: ya sürtüşme olmadan değiş tokuş ya da halkların göçü.... "Kapitalist sisteme" karşı daima onun meşruluk sahasında saldırı başarısızlığa mahkumdur.... Kapitalizme karşı bir şeyi başarmak için her şeyden önce onun etkinlik sahasını terk etmek gerekir. Zira sistem kendi içerisinde her türlü karşı eylemi massedebilir.²⁶

Son tahlilde amaç iç savaşın yerine *Wölkerwanderung*'u geçirmektir.

Benjamin, Erich Unger'in Scholem'le benzerliğini belirtirken onun "metafizik anarşist" fikirlerine çok fazla ilgi ve sempati beslemiştir. Yine de Benjamin'in bunu doğru bir çıkış yolu, "kapitalist etkinlik alanından çıkış" olarak düşünüp düşünmediğini bilmiyoruz. Metin bize herhangi ipucu vermemektedir.²⁷

²⁴ Landauer (1919: 42).

²⁵ Benjamin (1986: 103).

²⁶ Unger (1989: 44).

²⁷ Joachim von Soosten'a göre, Unger kapitalizmden *mekansal* çıkış yolu ararken Benjamin eskatolojik *zamansal* terimlerle düşünmektedir.

- v) *Aufruf zum Sozialismus*'da ortaya konan Gustav Landauer'in özgürlükçü sosyalizmi. Fragmanda Benjamin'in alıntı yaptığı sayfanın devamında aşağıdaki savla karşılaşırız:

Sosyalizm geri tepme [ya da dönüştürmedir] [*Umkehr*]; sosyalizm yeni bir başlangıçtır; sosyalizm doğayla bağlantının onarılmasıdır; tinin yeniden esinlenmesi, [insan] ilişkilerinin yeniden zapt edilmesidir.... Sosyalistler yeniden kömünlerde [*Gemeinden*] bir araya gelmek istiyor.²⁸

Landauer'in kullandığı tuhaf sözcük, *Umkehr*, Benjamin'in hem Nietzsche'nin "dönüşümü, kefareti [*Umkehr, Sühne*]" reddedip değişim [*Umkehr*] geçirmeden cennete ulaşan üst insanını; hem de Marx'ın "kendisini kapitalizmden başka bir şeye dönüştürmeyen" [*nicht umkehrende*] sosyalizmini eleştirmek için kullandığı sözcükle tam olarak aynıdır. Bu tuhaf teolojik-politik terminolojinin kati anlamı ne olabilir? Bir tür doğaya, insan ilişkilerine, komüniter yaşama "geri dönüş" veya "dönüş"ü gerektiren Landauer'in sosyalizminin, kapitalist dinin inşa ettiği "çaresizlik mabedinden" kaçış olduğu varsayılabilir. Landauer, Erich Unger gibi, kırsal alanlarda sosyalist kömünler yaratmak için kapitalist egemenlik alanının terk edilmesi gerektiğine inanır. Ancak ona göre bu program bir toplumsal devrim perspektifiyle çalışmıyordu: Landauer, kitabının yayınlanmasından hemen sonra Halk Eğitim Görevlisi olarak kısa ömürlü 1919 Münih Cumhuriyet Konseyi'ne katılmıştı: Yaşamına mal olacak yiğitçe bir bağlılıktı bu.

Benjamin'in metnindeki *Umkehr* kavramı üzerine ilginç bir yorumunda Norbert Bolz, bunu kaçınılmaz bir kader olarak kapitalizmle ilgili Weber'in savına bir yanıt olarak yorumlamıştır. Benjamin'e göre *Umkehr* aynı zamanda tarihin, *metanoianın*²⁹, kefareti, arınma ve ... devrimin engellenmesi anlamına gelir.³⁰ Elbette bütün bunlar varsayımdır, zira fragmanın kendisi herhangi bir çıkış yolu göstermemektedir; fragman, nefretle ve açık karşıtlıkla yalnızca kapitalist dinin acımasız ve iğrenç mantığını analiz eder.

Benjamin'in 1930'lardan sonraki yazılarında, en başta *Pasajlarda*, din olarak kapitalizm meselesinin yerini meta fetişizminin ve mitsel bir yapı olarak sermayenin eleştirisi alacaktır. Her iki görüş arasındaki benzerlik elbette vurgulanabilir -örneğin, kapitalist sistemin dinsel yönüne gönderme- fakat farklılıklar da aşikardır: Teorik çerçeve artık açıkça Marksisttir.

Görünen o ki Weber'in sorunsalı olgun Benjamin'in geliştirdiği teorik alanda görünmez. Bununla birlikte "Tarih Kavramı Üzerine" tezlerde (1940) Weberci görüşe -üstü kapalı ama kolayca saptanabilir- son bir gönderme bulabiliriz. Benjamin on birinci tezde, Alman Sosyal Demokrasi'sinin endüstriyel emek kültürünü eleştirerek şöyle yazar: "Alman işçilerle birlikte, eski Protestan çalışma ah-

28 Landauer (1919: 145).

29 [Yunanca] Tövbe (ç.n).

30 Bolz (2003: 205).

lakı [*protestantische Werkmoral*], sekülerleşmiş bir biçim altında kendi dirilişini kutlamıştır.”³¹

Benjamin’in, Weber’den esinlenen fakat onun ılımlı sosyolojik analizini epey aşan 1921 tarihli fragmanı, *Max Weber’in anti kapitalist okumaları* olarak adlandırılabilir. entelektüel seçkinler topluluğunun bir parçasıdır. Bu yorum türü, büyük ölçüde yaratıcı bir “emanete hıyanet” olarak değerlendirilmelidir: Weber’in kapitalizme dair tutumu belli bir muğlaklığın, “değer-bağımsız” bilim karışımının, karamsarlığın ve tevekkülün ötesine geçmemiştir. Buna karşın onun muhalif “müritleri”nden bazıları, sosyalist-romantik esinli kin dolu bir anti kapitalizm geliştirmek için *Protestan Ahlakı*’nın görüşlerini kullanacaktır.

Bu seçkinler topluluğundaki ilk yıldız, 1912-14 yıllarında her Pazar Heidelberg’deki evlerinde Max Weber’in arkadaş çevresine katılan Ernst Bloch’tur. Daha önce gördüğümüz gibi 1921 tarihli *Thomas Münzer* çalışmasında “din olarak kapitalizm [*Kapitalismus als religion*]” (sorumluluğunu Kalvinizme yüklediği teolojik bir yıkım) ifadesini ortaya atan Bloch’un kendisiydi.³² Bu sava dayanak teşkil eden ... Max Weber’in kendisinden başkası değildir. Bloch şöyle yazar:

Calvin’in müritleri arasında çalışmaya yönelik soyut bir hürmet sayesinde üretim, acımasız ve sistematik bir yoldan gelişir; zira Calvin tarafından yalnızca *tüketime* atfedilen yoksulluk ideali, sermaye oluşumuna katkıda bulunur. Para biriktirme yükümlülüğü, büyümeyi gerektiren, kendi başına bir amaç olan soyut bir nitelik olarak algılanan zenginliğe musallat edilir.... Max Weber’in fevkalade bir şekilde gösterdiği gibi gelişme halindeki kapitalist ekonomi, Orta Çağların iktisadi ideolojisinin bütün Hristiyan yönlerinin yanı sıra, ilkel Hristiyanlığın bütün kuruntularından da tamamen kurtarılır, koparılır, özgürleştirilir.³³

Weber’in kapitalist tinin yükselişi sırasında Kalvinizmin rolüne ilişkin “değer-kuramsal olarak nötr olan” analizi, Katoliklik tarafından cezp edilmiş *nevi şahsına münhasır* bir Marksist olan Ernst Bloch’un gözünde, kapitalizme ve onun Protestan kökenlerine ateşli bir saldırı halini alır.

Gördüğümüz gibi Benjamin, Bloch’un “ilkel Hristiyanlığın kuruntuları” ya da ortaçağ Katolikliğinin iktisadi ideolojisinin “görece Hristiyan” momentlerine duyduğu sempatiye katılmasa da, elbette yine de dostunun kitabından esinlenmiştir. Lukács’ın *Tarih ve Sınıf Bilinci* kitabının belli pasajlarındaki Weber’den alıntılar, kapitalist şeyleşmenin Marksist eleştirisine dayanak savlar olarak kullanıldığı görülebilir. Birkaç yıl sonra, Freudcu-Marksist Erich Fromm 1932 tarihli bir denemede, Kalvinizmin, kapitalizm öncesi toplumların -ortaçağ Katolikliği gibi- karakteristiği olan mutluluk hakkı fikrinin ortadan kaldırılmasındaki sorumluluğunu ve bu-

31 Benjamin (1991: 274).

32 Bloch (1962: 123).

33 Bloch (1962: 119).

nun yerini burjuva normların (çalışma, kazanma ve biriktirmeye duyulan hürmet) almasını eleştirmek için Weber ve Sombart'a atıfta bulunur.³⁴

Benjamin'in 1921 tarihli fragmanı kapitalist sisteme, onun değerlerine, pratiklerine ve "dinine" toptan bir saldırı gerçekleştirmek üzere bir cephane olarak Weber'in sosyolojik incelemesinden ve özellikle *Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu* çalışmasından faydalanan bu "yaratıcı" okumalar silsilesinin -hemen hepsi romantik sosyalist Yahudi Alman düşünürlerin- çarpıcı örneklerinden biridir.³⁵

Referanslar

- Assmann, H. ve Hinkelammert, F.J. (1989) *A Idolatria do mercado. Ensaio sobre economia e teologia*, Sao Paulo: Vozes.
- Benjamin, W. (1985) *Gesammelte Schriften*, Cilt. VI, Tiedemann, R ve Schweppenhäuser, H. (der.), Frankfurt: Suhrkamp Verlag.
- ____ (1991) *Gesammelte Schriften*, Cilt. I, 2, Frankfurt: Suhrkamp Verlag.
- ____ (1996a) *Gesammelte Briefe*, Cilt. II, Frankfurt, Suhrkamp Verlag.
- ____ (1996b) *Selected Writings*, Cilt. 1, 1913-1926, Cambridge, MA.: Harvard Belknap
- ____ (2001) *Einbahnstrasse*, *Gesammelte Schriften* içerisinde, Cilt. IV, Frankfurt: Suhrkamp Verlag.
- Bloch, E. (1962) [1921], *Thomas Münzer als Theologe der Revolution*, Frankfurt: Suhrkamp Verlag.
- Bolz, N. (2003) "Der Kapitalismus –eine Erfindung von Theologen?", *Kapitalismus als Religion*, Dirk Baecker (der.), Berlin: Kulturverlag Kadmos.
- Fromm, E. (1980) "Die psychoanalytische Charakterologie und ihre Bedeutung für die Sozialpsychologie", (1932) *Gesamtausgabe* içinde, Cilt 1, Stuttgart: Deutsche Verlag-Anstalt.
- Fuchs, B. A. (1914) *Der Geist der bürgerlich-kapitalistischen Gesellschaft*, Münih: Verlag von R. Oldenbourg.
- Hamacher, W. (2002) "Guilt History: Benjamin's Sketch "Capitalism as Religion", *Diacritics*, 32 (3-4): 81-106.
- Landauer, G. (1919), *Aufruf zum Sozialismus*, Berlin: Paul Cassirer.
- Lindner, B. (2003) "Der 11.9.2001 oder Kapitalismus als Religion", *Ereignis. Eine fundamentalen Kategorie der Zeiterfahrung. Anspruch und Aporien*, Edi.: Nikolaus Müller Schöll, Bielefeld: Transcript Verlag.
- Müller, A. (1816) *Zwölf Reden über die Beredsamkeit und deren Verfall in Deutschland*, Leipzig.
- Nietzsche, F. (2007) *Ecce Homo*, Çev.: Duncan Large, Oxford: Oxford University Press.
- Van Soosten, J. (2003) "Schwarzer Freitag: die Diabolik der Erlösung und die Symbolik des Geldes" *Kapitalismus als Religion* içinde, Baecker, D. (der.), Berlin: Kulturverlag Kadmos.
- Tiryakian, E. A. (1981) "The Sociological Import of a Metaphor: Tracking the Source of Max Weber's 'Iron Cage', *Sociological Inquiry*, 51 (1): 27-33.
- Unger, E. (1989) [1921] *Politik und Metaphysik*, Voigt, M. (der.), Würzburg: Königshausen & Neumann.
- Weber, M. (1984) *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*, Hamburg: Gutersloher Verlagshaus.

34 Bakınız Fromm (1980: 59-77).

35 Benjamin'in "Din olarak Kapitalizm" fragmanını, 1980'lerden itibaren -1921 tarihli fragmandan en ufak haberi olmadan- kapitalizmin putperest bir din olarak radikal eleştirisini geliştiren Latin-Amerikalı özgürlük teologcularından bazılarının yazılarıyla karşılaştırmak ilginç olacaktır. Örneğin Hugo Assmann'a göre kapitalist dinin kendisini ifşa etmesi, bizatihi ekonomik paradigmanın zımnı teolojisinde, günlük fetişist sofuluk pratiğindedir. "Piyasa Hristiyanlığı" literatüründe bulunabilen açıkça dinsel kavramların -örneğin yeni muhafazakar teologlar tarafından üretilenler- yalnızca tamamlayıcı bir işlevi vardır. Malthus'dan en son Dünya Bankası dokümanına kadar piyasa teolojisi, vahşi bir kurbansal teolojidir: Yoksulların ekonomik idollerin mihrabında hayatlarını ortaya koymalarını talep eder. Bkz. Assmann ve Hinkelammert (1989). Benjamin'in fikirleriyle (farklılıkların yanı sıra) benzerlikler gün gibi ortadadır.

Marx'ın Para Teorisi: “Hayali” ve “Gerçek” Sermaye Farkı?

Gökçer Özgür - Hüseyin Özel¹

Öz

Çalışmanın temel amacı, Marx'ın yazılarında, sermayenin bileşenleri arasında bir rekabet değil, işbölümü olduğunu savunmaktır. Her türlü finansal işlemin dahil olduğu faiz getiren sermaye ile sanayi sermayesi birbirini tamamlayan işleyiş biçimlerine sahiptir. Ancak bu durum, Marksist yaklaşımlar bakımından iki önemli teorik sorunu ortaya çıkarmaktadır. İlk olarak olarak finans sisteminin işleyişinin dikkate alınması, henüz üretilmeyen bir değer (ya da artık değer) bugünden kullanımının ele alınmasını gerektirdiği için, Marksist değer teorisinin temel tezi olan değerlerin fiyatlara eşitleme eğilimi bakımından sorun yaratmaktadır. İkincisi paranın analize sokulması belirsizlik yaratacağı için, beklentiler, spekülasyon hareketleri gibi nedenlerle ortaya çıkabilecek finansal kırılganlık riskini daha da artıracaktır. Bu çalışma, iki sorunu dikkate alabilecek Marksist bir yaklaşımın nasıl geliştirilebileceği konusunu tartışmaya açma amacını gütmektedir.

Anahtar Sözcükler: Sermaye, Para, Kredi, Değer, Kriz

Abstract:

Monetary Theory of Marx: The Difference between “Fictitious” and “Real” Capital?

It is argued that a division of labor, not a divergence, between “real” and financial, “fictitious” capital in Marx and that they work in a complementary way. But the introduction of money as a store of value and financial capital creates two theoretical problems for the Marxian approach. First, the possibility of intertemporal transfers of value from future to the present causes the problem of the transformation of values into production prices to become more complex. Second, the uncertainty introduced by the existence of money as a store of value increases the probability of financial instability. This symbiotic relationship, and the analytical problems it introduces, between two forms of capital in a Marxian framework is discussed.

Keywords: Capital, Money, Credit, Value, Crisis

¹ Hacettepe Üniversitesi, İktisat Bölümü, 06800, Beytepe, Ankara. E-posta: gozgur@hacettepe.edu.tr ve ozel@hacettepe.edu.tr.

“Para sistemi özünde Katoliktir; kredi sistemi Protestan. ‘İskoçlar altından nefret eder.’ Kağıt olarak, metaların parasal içeriği tümüyle toplumsal bir varoluşa sahiptir. Kurtuluşu getiren *inançtır*. Metaların içkin ruhu olarak parasal değere duyulan inanç, üretim tarzına duyulan inanç ve kaderinin onu soktuğu yola inanç, kendi kendini değerleyen sermayenin yalnızca bir kişileşmesi olarak bireysel üretim eyleyenlerine duyulan inanç. Ne var ki kredi sistemi, Protestanlık kendisini Katolikliğin temellerinden ne kadar kurtarabildiyse ancak o kadar kendini para sisteminden kurtarabilmiştir.” (Marx, 1981: 727)

Giriş

Özellikle son krizin ardından, faiz getiren finansal sermaye ya da daha genel bir deyişle “hayali sermaye” kavramı, haklı olarak büyük ilgi toplamaktadır. 1970’lerden itibaren başlayan (neo)liberalizm ve bu değişim sonucunda finansal sermayenin hızla büyümesi, bu alanda ilginin artmasına neden olmuştur. 2007 itibarıyla ortaya çıkan küresel kriz, aşırı şişmiş finansal varlıkların, türlü kredi ilişkilerinin ve bildik hilelerin ortaya dökülmesine yol açmıştır (Özgür ve Özel, 2010: 35-39). Biraz da bu nedenle “faiz getiren sermaye”nin üretken “sanayi sermayesi” aleyhine büyümesi sorunların temel nedeni olarak görülmektedir. Ancak böyle bir bakış açısı, kapitalist yeniden üretim sürecinde sanayi sermayesi ile faiz getiren sermaye arasında bir işbölümü olduğu, bu iki sürecin de birbirine bağımlı olduğu gerçeğini gözardı etmektedir. Faiz getiren sermayenin son on yılda hızla büyümesi, kendine yeni spekülasyon araçları ve ilişkileri bulması, aslında kapitalizm açısından yeni değildir. Aşırı ya da anormal görülen bu ilişkiler, II. Dünya Savaşı sonrası döneme referansla aşırı olarak tanımlanmaktadır. Oysa, kapitalizm açısından aslında sıradışı olan, II. Dünya Savaşı sonrasındaki dönemde faiz getiren sermayenin kontrol altına alınmış olmasıdır (Özgür ve Özel, 2010).

Marksist yazında, faiz getiren sermaye ile sanayi sermayesi arasındaki ilişkiyi ve faiz getiren sermayenin büyümesini sanayi sermayesi aleyhine gören en eski çalışmalardan biri Rudolf Hilferding’in *Finans-Kapital* kitabıdır (Howard ve King, 1989: 95-96). Benzer anlayışlar son yıllarda yaygınlık kazanmaya başlayan *finansallaşma* akımı içinde de görülmektedir². Buna göre finansal sermayenin yoğunlaşması ve güçlenmesi ile bu sermayeyi elinde tutan kapitalistler diğer kapitalistlere baskın gelmekte ve onların sermayelerini de kontrol etmeye başlamaktadır (Goldstein, 2009: 453). Kimilerine göre, sanayinin hizmetinde olması gereken ve “hayali” bir kimliğe sahip olan finansal sermaye bugün başat hale gelmiş ve sanayi sermayesini yağmalamaya başlamıştır (Hudson, 2010: 437). Foster (2008: 2) ve Li’ye (2008: 114) göre ise duraklama eğiliminde bulunan dünya kapitalizmi finansallaşma sayesinde içinde bulunduğu kriz koşullarını geçici olarak ertelemeyi

2 Finansallaşma en geniş biçimiyle “finansal güdülerin, finansal piyasaların, finansal aktörlerin ve finansal kurumların artan rolü” olarak tanımlanabilir (Epstein, 2005: 3). Finansallaşma tartışmaları için bkz. Bryan vd. (2009), Fine (2010), Orhangazi (2008), Kotz (2010).

başarmıştır. Fine (2010: 113) ise son yıllarda finansal faaliyetlerin hızla gelişiminin sermaye birikim artış hızını ve etkinliğini yavaşlattığını belirtmektedir. Kotz ile Panitch ve Gindin gibi iktisatçılar da finansallaşmayı başlı başına bir sorun olarak görmemekte ancak finansallaşmanın kapitalizmin kırılğanlığını artırdığını öne sürmektedir³.

Farklı yaklaşımlara sahip olmakla birlikte yukarıda bahsedilen çalışmalar bir yönleriyle finansal faaliyetlerdeki artışı ya da "faiz getiren sermaye"nin büyümesini "sanayi sermayesi"nin aleyhine olarak görmektedir. Bu çalışmanın temel amacı ise, Marx'ın yazılarında, sermayenin bileşenleri arasında bir rekabet değil işbölümü olduğunu savunmaktır. Her türlü finansal işlemin dahil olduğu faiz getiren sermaye ile sanayi sermayesi, birbirini tamamlayan işleyiş biçimlerine sahiptir. Sanayi sermayesinin *reel ekonomisi* ile faiz getiren sermayenin *spekülasyonu* arasındaki sınır oldukça muğlaktır. Bu iki sermaye arasındaki geçişlilik, kapitalizmin esnek ve dinamik yapısının kaynaklarından biridir.

Ancak Marksist yazın, özellikle de kriz teorileri, para ve kredi mekanizmalarını içermeyen reel modellere dayanmakta, hatta paranın reel sektörü etkilemediği bir Klasik "dikotomi" yaklaşımını benimser görünmektedir (Howard ve King, 1992: 128-146; 313-322). Böyle bir anlayışın, Marx'ın sistemine uygun olup olmaması bir yana, günümüzdeki bunalım eğilimlerini açıklamak için de yeterli olmadığı ortadadır. Bu yüzden para ve kredi mekanizmalarının bu teorilere yerleştirilmesi gereklidir. Ancak bunu gerçekleştirmek için, para ve kredi sisteminin esas işlevinin, gelecekte yaratılacak bir değer bugünden kullanımına, ya da farklı dönemler arasında gerçekleştirilecek bir değer transferine olanak sağlaması olduğu düşünüldüğünde, iki önemli sorunun çözülmesi gerekli görünmektedir: İlk olarak, finans sisteminin işleyişinin dikkate alınması, henüz üretilmeyen bir değer (ya da artık değer) bugünden kullanılma olasılığının da ele alınmasını gerektirdiği için, Marksist emek değer teorisinin temel tezi olan emek değerlerin fiyatlara eşitlenmesi bakımından sorun yaratmaktadır. İkinci olarak da, paranın analize sokulması, belirsizlik söz konusu olduğunda, beklentiler, spekülatif hareketler gibi nedenlerle ortaya çıkabilecek finansal kırılğanlık riskini daha da artıracaktır. Bu riskin önemli bir nedeni, özellikle küreselleşme ile nitelenen bugünün kapitalist dünyasında, artık para arzının, kontrol edilmesi çok da mümkün olmayan, finansal sistemin kolayca üretebildiği bir büyüklük haline gelmesidir.

Dolayısıyla bu çalışma, yeni bir kriz teorisi ortaya sunmaya ya da varolan kriz teorilerinden birini diğerlerine karşı savunmaya çalışmamaktadır; ayrıca bütün bunalımları açıklayabilecek tek bir teori varolduğu iddiası da çalışmada savunulmamaktadır. Çalışmamızın temel amacı, para ve kredi mekanizmalarının ya da bugün sıklıkla dile getirilen "hayali sermaye"nin bu dinamik yapı içinde oynadığı rolü anlamaya çalışmaktır. Sermayenin farklı bileşenleri arasındaki işbölümünü

3 Bu konudaki tartışmaların ayrıntılı bir incelemesi için bkz. Tabb, 2010 ve Laibmann, 2010.

incelemeden önce, Marx'ın para ve kredi anlayışının gözden geçirilmesi gerekmektedir. Bu amaçla bir sonraki bölüm, para konusunun tartışılmasına ayrılmıştır. İkinci bölümde ise, kredinin değer oluşmasındaki rolü gözden geçirilecektir. Bu kavramların tartışılmasının ardından bu çalışmanın temel amacı olan sermayenin işbölümü, yani faiz getiren sermaye ile sanayi sermayesi arasındaki etkileşim, üçüncü bölümde ele alınacaktır. Bu sayede kredi sisteminin ve yarattığı spekülasyonun, kapitalizmin devrevi dalgalanmaları üzerindeki etkileri dördüncü bölümde incelenecektir. Beşinci ve son bölümde ise, değerlendirme yapılacaktır.

Para, Meta-Para, Modern (Fiyat) Para

Marksist iktisatta, geniş anlamıyla, para konusu iki temel bakış açısından ele alınmaktadır. Bunların ilki, para incelemesini meta ya da meta-para kapsamında sınırlandıran ve paranın sosyal olarak zorunlu emek zamanından ayrı ele alınamayacağını düşünen bakış açısıdır (Germer, 2005; Nelson, 2005). İkincisi ise, ilk incelemeleri dışlamayan, ancak buna kredi mekanizmasını ve sonuçlarını da ekleyen bakış açısıdır (de Brunhoff, 1976; Foley, 2005; Bellefiore, 2005). Bu tartışmaların ilk kısmı *Kapital*'in (Marx, 1986) ilk cildinde bulunan “para” ya da “meta-para” bölümlerine dayanırken ikinci kısım ise daha çok *Kapital*'in üçüncü cildinde bulunan kredi mekanizması ve bu mekanizmanın dalgalanmalar üzerindeki etkisine dayanmaktadır (Marx, 1981). Bu iki yaklaşım arasındaki temel tartışma, aslında para ve değer arasındaki ilişkidir. Bu tartışma çerçevesinde ilk yaklaşımın ikinci yaklaşımı reddetmesinin nedeni, paranın meta dışında incelenmesiyle Marksist emek-değer kavramından da sapılmış olacağı düşüncesidir. Bu düşünce kredi mekanizmasını inceleyen kimi görüşlerde de kendine yer bulmuştur.

Marx'ın para anlayışının sadece ve sadece meta-paraya dayandığını, kredi yapısını incelemenin gereksiz olduğunu iddia edenlere göre temel konu bir metanın değerinin nasıl oluştuğu ya da ortaya çıktığı konusudur. Kredi sisteminin para ya da “temsili para” yaratabilme özelliği ekonomik incelemenin alanına girdiğinde emek-değer teorisinin dışarıda kalacağı düşüncesi de öne sürülmüştür⁴. Buna göre, kredi mekanizması üzerinden paranın dolayısıyla da değişim değerinin etkilenebileceği kabul edilirse, emek süreci ikinci plana düşebilir. Bu endişeyi destekleyecek biçimde Ingham (2001: 314), Marx'ın emek-değer teorisi ile para teorisinin uyumsuz olduğunu iddia etmiş, Marx'ın emek-değer teorisine bağlılığının, para teorisini zayıflattığını öne sürmüştür.

Paranın, özellikle kaydi paranın söz konusu olduğu durumda, gerçekten de emek-değer teorisi açısından önemli bir analitik sorunu ortaya çıkarır görünmektedir. Bu sorun da, paranın bir değer saklama aracı olarak analize sokulmasının, emek-değerlerden üretim fiyatlarına dönüşüm sorununu daha da karmaşık hale getirece-

4 Germer (2005: 23) ve Nelson (2005: 66) bu konudaki endişelerini dile getirirken, Hilferding ise kredi paranın doğuşu ile emek-değer teorisinin gereksiz olduğunu iddia etmektedir (de Brunhoff, 2005: 214).

gidir. Dönüşüm sorunu, aslında, tümüyle statik nitelikteki bir reel analizde bile ortaya çıkmaktadır⁵. Bununla birlikte, kaydi paranın yaratacağı sorun, analize zamanlar arası değer transferi olanağını getirerek, gelecekte yaratılacak değerlerin bugünden kullanılabilmesini sağlayacak, bu da değerlerin fiyatlara dönüşüm sorununu daha da karmaşık hale getirecektir. İktisadi düşünce tarihinde, özellikle Keynes'in (1936 ve 1973) vurguladığı gibi, kaydi paranın bir "zaman makinesi" olması, "bizim parayı bir servet saklama aracı olarak kullanma isteğimiz, geleceğe yönelik kendi hesaplama ve varsayımlarımızın güvenilirliklerinin bir göstergesi" (Keynes, 1973: 116) olduğu görüşüne yol açmaktadır. Bu yüzden değer analizinde, yalnızca bir değişim aracı olmanın ötesinde bir servet saklama aracı olarak paranın kullanılması, bugün ve gelecek arasındaki ayrımı zorlaştıracığından değerlerden fiyatlara dönüşümü daha da karmaşıklatacaktır. Genel olarak fiyatlara dönüşümün, artık değer yaratılmasından farklı olarak gerçekleşmesi, yani piyasada satılması aşamasında toplam değerlerin sektörler arasında yeniden dağıtımını gerektirmesi, değerlerle fiyatlar arasında bir sapmaya yol açmaktadır. Kaydi paranın analize sokulması, bu yeniden dağıtımın, geleceğe yönelik beklentilerin de dikkate alındığı parasal değerler üzerinden yapılmasını gerektirmektedir. Bu durumda değerlerden fiyatlara geçiş sorunu, aslında zamanlar arası bir çerçevede ele alınmak zorundadır. Ancak, özellikle geleceğin belirsizliği dikkate alındığında, fiyatlardaki bu sapmanın miktarını hesaplamak ya da öngörmek neredeyse olanaksız hale gelmektedir. Bunun temel nedeni, özellikle sermaye birikiminin söz konusu olduğu dinamik bir çerçeve içerisinde, para-sermaye kullanımının, henüz üretilmemiş olan (artık)-değerlerin, yatırım kanalıyla bugünden kullanılmasının da mümkün olmasıdır. Başka deyişle, özellikle üretilen değerlerin yeniden dağıtımında önemli bir rol oynayan finansal piyasalardaki işlemlerin geleceğe yönelik beklentilere ve spekülasyonlara da bağlı olması, söz konusu yeniden dağıtımın ilkelerinin ortaya konmasını iyice güçleştirmektedir⁶. Bu ise, değerlerle fiyatlar arasındaki farklılığı giderek daha fazla öngörülemez hale getirecektir. Bu yüzden, Marksist değer teorisinin geçerli olabilmesinin paranın sadece bir değişim aracı, bir ölçü birimi olarak analize sokulmasına bağlı olduğu söylenebilir.

Yine de bu bakış açısının, toplumsal olarak zorunlu emek-zamanın belli ya da sabit bir parasal karşılığı olduğu düşüncesinden yola çıktığı söylenebilir. Ancak, toplumsal emek-zamanı ile değişim değerinin para cinsinden ifadesi daha karmaşık ve karşılıklı bir süreçte ortaya çıkar. Emek, değer özünü oluşturur, bir metanın değişim değerini oluşturan da içerdiği emek-gücüdür. Ancak bu değer ortaya çıkması ya da *gerçekleşebilmesi* için para cinsinden ifadesini bulması gerekmektedir. Yani bir taraftan potansiyel değer bulunmakta diğer taraftan da bu değer para

5 Marksist emek-değer teorisi hakkındaki tartışmalar için bkz. Özel (2008); Kliman (2007); Foley (2000), Glick- Ehrbar (1986), Hunt (1977; 1983; 1986).

6 Geleceğin belirsiz olması ile kaydi paranın Keynes'in kendi sisteminde yaratacağı sorunlar için bkz. Özel (2007).

cinsinden karşılığını bularak gerçekleşmektedir. Bu zamansal ilişki içinde, toplumsal emek-zamanı ile değişim değerinin para cinsinden ifadesi aynı an içinde bir arada ortaya çıkar. Bu durum gerçekleşmeden iki sürecin birbirinden bağımsız olarak *önceden* bilinebilmesine olanak yoktur (Foley, 2005: 39). Belirli bir toplumsal emek-zamanına sahip bir metanın değişim değerinin para cinsinden karşılığı önceden bilinemez; benzer bir biçimde bir para biriminin satın alabileceği toplumsal emek zamanı da önceden belirli olamaz. Sonuçta paranın da herhangi bir emek-gücü karşılığı bulunamaz, yani para da herhangi bir değeri tek başına ifade edemez. Bu iki ayrı olayın, toplumsal emek-zamanı ile değişim değerinin para cinsinden ifadesinin aynı an içinde birbirini ortaya çıkarması gerekir. Para, toplumsal emek-zamanı cinsinden metaların değerini karşılayabildiği için kıymetlidir; yoksa para kendi başına bir kıymet taşımaz. Diğer taraftan ortaya çıkan toplumsal emek-zamanı bir parasal karşılık oluşturduğu için değişim değerine sahiptir.

Toplumsal emek-zamanının değişim değerinin, para cinsinden ifade edilebilmesinin nedeni, paranın kendisinin bir meta-para olup olmaması değil, kapitalist üretim sürecinde paranın meta ile olan ilişkisidir. Bu ilişki, meta üretiminin *toplumsal* yapısından kaynaklanmaktadır. Sonuçta para, ister meta-para ister fiyat para olsun sadece bir ölçü cetveli (*numeraire*) olur. Kapitalist üretim biçiminde para, böyle bir toplumsal uzlaşıya sahip olmalıdır. Marx bu durumu şöyle açıklar:

Metaları ortak bir ölçü ile ölçülebilir hale getiren, para değildir. Tam tersine, tüm metalar değer olarak insan emeğini gerçekleştirdikleri ve bu nedenle de aynı ölçü ile ölçülebilir oldukları içindir ki, bunların değeri bir ve aynı özel meta ile ölçülebilir ve bu meta da, değerlerinin ortak ölçüsüne, yani paraya dönüştürülebilir. Para, bir değer ölçüsü olarak, metalarda içkin değer ölçüsüne, emek-zamanına bir zorunluluk sonucu verilmiş dışsal bir biçimdir. (Marx, 1986: 109-110).

Bu durumda kullanılan paranın meta-para, fiyat para, basit ticari kredi (çek, senet, veresiye vb.) ya da kredi para (kredi sistemi içinde yaratılan para) olması bir fark yaratmaz. Önemli olan söz konusu paranın, bir “ödeme aracı” olması ve “değer saklama” özelliğinin bulunmasıdır. Toplumsal emek-zamanı ve değişim değerinin para cinsinden ortaya çıkışı için, herhangi bir para aynı işlevi görür.

Diğer taraftan, Marx’ın yazılarında meta-parayı diğer bütün para çeşitlerinin üstüne koyduğu doğrudur. Örneğin, şöyle bir tanımla karşılaşılabılıriz: “Değer ölçüsü işlevini yerine getiren ve ister kendi kişiliğinde ister bir temsilci ile dolaşım aracı olarak hizmet eden meta, paradır” (Marx, 1986: 144). Bu tanımdan yola çıkarak meta-paranın ya da temsilcisinin (ki bu da kredi vs. olabilir) parayı para yapan iki fonksiyonu karşıladığı ve aslında tek bir paranın -meta-paranın ve onun temsilcilerinin olduğu gibi bir sonuç çıkabilir. Bu konuda da Marx’tan birden çok alıntı yapılabilir. Burada dikkat edilmesi gereken nokta ise, Marx’ın aslında bunalım dönemlerinde, temsilcilerin meta-paranın yerine geçemeyeceğine işaret etmesidir.

Bu durum, Marx’ın para anlayışından çok XIX. yüzyıl kapitalizminin bir özel-

liğidir: Para algısının altına referansla yapıldığı bir ekonomik yapıda, bir belirsizlik anında altın karşısında değerini kaybetmeyecek tek meta yine altındır. Buradan referansla 2007-2010 yılları arasındaki küresel ekonomik krizde de benzer bir özelliği görürüz, ancak altının yerine artık ABD doları geçmiştir. Kriz ABD kaynaklı olmasına rağmen, belirsizliğin ve geleceğe dair kaygıların arttığı dönemlerde ABD doları değer kazanmış, olumlu haberler geldikçe de değer kaybetmiştir. Tıpkı XIX. yüzyıl ekonomisindeki altın gibi, ABD doları karşısında değer kaybetmeyecek tek para birimi yine ABD dolarıdır⁷.

Sonuç olarak meta-paranın Marx'ın analizlerinde bu denli başat bir rol oynamasının sebebi, Marx'ın paranın ya da para analizinin meta-para olması gerektiğini düşünmesi değil, XIX. Yüzyıl ekonomik yapısı içinde geri kalan bütün para çeşitlerinin meta-paraya referansla tanımlanmış olmasıdır. Aşağıda tartışılacağı üzere, Marx'ın ticari kredi, gerçek para kredi üzerine düşünceleri bu anlamda açıklayıcı olacaktır.

Günümüz kapitalizmde yer alan para, kanuni para (*legal tender*) ile desteklenen fiat para biçimindedir. İster sadece kağıt üzerinde (ya da hesaplarda) bir miktar olsun ister merkez bankası tarafından basılmış bir banknot olsun bu "kendine ait bir meta değeri olmayan" paranın değerli kabul edilmesinin sebebi, arkasındaki devlet garantisidir. Sonuçta bu paranın değişim değerini ifade edebilmesi, sermaye ve devlet arasındaki ortakyaşama (*symbiosis*) bağlıdır (Foley, 2005: 46). Fiyat ya da kredi parasının meta-paranın yerine geçebilmesinin nedenlerinden biri, bu ortakyaşamdır. Marx'ın *Kapital*'in III. cildinin 21 - 33. bölümlerinde uzun uzadıya anlattığı meta-para ve meta-paranın -her türlü kredi, bono, senet gibi- temsilcilerinin yerini bugün fiyat para ve onun temsilcileri almıştır.

Meta para ile temsilcileri arasındaki temel ilişki, temsilcilerin meta para cinsinden yükümlülükleri ifade etmesidir. Her ne kadar çek, senet ve bonolar birbirinin yerine ciro edilebilse de sonuçta bütün bunlar meta-para cinsinden yükümlülükleri ifade eder. Marx'ın yine sıklıkla bahsettiği gibi, bu araçlar metayı temsil edebilse de, bunalım ve belirsizlik anlarında meta-para yerine geçemez (Marx, 1981: 648-649). Ancak temsilciler ile meta-para arasındaki ilişki ve bu ilişkinin kurulup bozulması, devrevi dalgalanmaların çeşitli evrelerinde önemli sonuçlar yaratırlar. Ekonomik genişleme dönemlerinde temsilcilerin miktarının artması likiditede bir artışa yol açacağından varlık fiyatları, faiz oranları ve yatırımlar üzerinde genişletici bir etkiye yol açar. Diğer taraftan daralma esnasında bu temsilcilerin, yani finansal varlıkların, değer kaybetmesi hatta değersiz hale gelmesi de ekonomide sert daraltıcı sonuçlara yol açar. Bu konu ayrıntılarıyla aşağıda incelenecektir.

Modern para, ister paranın kendisi isterse de temsilcileri olsun bir yükümlülüktür. Merkez bankası tarafından dolaşıma sokulan kağıt para ya da hesaplar, merkez ban-

7 Ancak günümüzde doların bu özelliğini kaybetme riski de bulunmaktadır. Altının ya da altın sisteminin başına gelen doların da başına gelebilir.

kasının ya da geniş anlamıyla devletin yükümlülükleridir. Ticari kredi, kredi parası, her türlü finansal varlık gelecekteki bir gelir akışına dayanan yükümlülüklerdir. Bu yükümlülüklerin herbiri bir başka yükümlülük tarafından karşılanabilir. Ancak merkez bankası tarafından dolaşıma sokulan para da bir yükümlülük olmasına rağmen başka bir karşılığı bulunmaz. Bu yeni para ancak destekçisi olan devletin çökmesi ya da çökme tehdidi ile karşılaşması durumunda değişim değerini ifade etme özelliğini kaybeder.

Hem meta-paranın hem de bir karşılığı olmayan paranın kendi temsilcileri ile yaşadıkları ilişki birbirine benzer. Bu ilişki genişleme döneminde güçlenirken daralma anında zayıflar. Ancak arada temel bir fark bulunur, meta-para döneminde altın ya da gümüş gibi ayarı ve gramı önceden tespit edilmiş ortak bir payda bulunurken, modern para farklı devletlerin farklı paraları aralarında herhangi bir ortak payda olmadan varolabilir.

Sonuç olarak, ilk bölümde bahsettiğimiz gibi kimi Marksist iktisatçıların inceleme alanlarına meta-parayı alarak kredi parasını dışarıda bırakmalarının temel nedeni para ve değişim ile değer konusundaki bağı koparmamak istememelerine bağlanabilir. Ancak para ve değişim ile değer arasındaki ilişkiyi sağlayan unsur, paranın meta-para olması değil paranın sadece para olabilmesidir; başka deyişle, ödeme aracı olma ve değeri saklayabilme özellikleridir.

Kredi ve Değer

Para teorisi ve değer arasında bir “dikotomi” bulunmuyorsa, bu durumun kredi mekanizması açısından incelenmesi gerekmektedir. İster basit meta dolaşımı isterse de kapitalist dolaşım açısından kredinin oynadığı rolün ve sonuçlarının göz önünde bulundurulması gerekir. Marx’a göre kredi, meta-para-meta dolaşımının kısmen değiştirilmiş halidir. Bu dolaşım içinde meta ile para değişimi piyasada eşzamanlı (*simultaneous*) olarak gerçekleşir; kredi, bu ilişkiye “zaman” boyutunu katar. Meta ile para arasında değişim *eşzamanlı* değil belirli süreli bir zamanın geçmesi ile olur (de Brunhoff, 2005: 211).

Kredi sadece ödemenin belirli bir süre için ertelenmesi biçiminde sürece dahil olur; meta ile para dolaşımı sürecine zaman boyutu eklenir. Marx bu durumu öncelikle en basit kredi türü yani ödemenin bir biçimde ertelendiği borç türü üzerinden açıklar. Alıcı ile satıcı arasında ödemenin herhangi bir sözleşme ya da poliçe ile ertelenmesiyle “ticari kredi” ortaya çıkar:

Bu, bir poliçe ile belli bir ödeme vadesi olan bir borç senedi ile, yani ertelemeli bir ödeme belgesi ile temsil edilir. Herkes birbirine kredi verir, birbirinden kredi alır. (...) Bu poliçeler, tüccarların kendi aralarında birbirlerine ciro edilerek -iskonto ettirilmeksizin- ödeme aracı olarak dolaştığı sürece ve ölçüde, sırf bir alacağın A’dan B’ye transferidir ve görünüşü hiç bir biçimde değiştirmez. Yalnızca, bir kimse yerine bir başkası geçer. Ve bu anlamda, borçların ödenmesi bile, *para araya girmeksizin yapılabilir*. Örneğin, iplikçi A, pamuk simsarı B’ye ve bu da ithalatçı

C'ye bir senet ödemek zorundadır. Şimdi eğer, çoğu kez olduğu gibi C aynı zamanda iplik ihraç ediyorsa, A'dan poliçe ile iplik alabilir ve iplikçi A, simsar B'ye, simsarın C'den ödeme şeklinde aldığı kendi senedi ile ödemede bulunabilir. Olsa olsa, bir bakiyenin para olarak ödenmesi gerekecektir. Demek ki bütün işlem, pamuk ile ipliğin değiştirilmesinden ibaret olur. İhracatçı yalnız iplikçiyi ve pamuk simsarı, pamuk üreticisini temsil eder (Marx, 1990: 425, *abç.*)

Bu en yalın kredi ilişkisi, paraya ihtiyaç duymadan meta dolaşımının nasıl olacağını göstermektedir; kredi paranın yerine geçmiştir ya da parayı temsil etmeye başlamıştır. Kredi paranın yerine geçmekle birlikte sabit bir stok olan parayı, oluşturduğu likidite sayesinde genişletmeyi başarır. Ancak bu genişleme geçici bir genişlemedir. Borçlar geri ödenince genişleyen likidite de ortadan kalkar. Borç verildiğinde kredi devresi açılır, likidite artar, kredi ödendikten sonra devre kapanır ve artan likidite iptal edilir. Ticari kredinin paranın yerine geçebilme yetisi sınırsız değildir. Marx'a göre büyük ödemeler nakit (para) ile yapılır (Marx, 1981: 611). Ayrıca ticari kredinin işlerliği de doğrudan yeniden üretim sürecinin işlerliğine bağlıdır. Yeniden üretim sürecinde işler yolundayken ve genişleme evresi içindeyken, ticari kredi de genişler; yeniden üretim sürecinde tıkanmalar başlayınca ticari kredide de tıkanmalar başlar (Marx, 1981: 614).

Ticari kredi, kredi ilişkilerinin meta değişimi sürecini göstermesi açısından önemli olmakla birlikte kapitalizm içinde küçük bir yere sahiptir. Kapitalist bir ekonomide kredi sürecinde asıl ağırlığı olan kredi işinde uzmanlaşmış sermayedir. Sermaye içindeki bir işbölümü sonucunda, sermayenin bir kesimi meta üretimi ile doğrudan bağını koparmıştır. Marx, bu kesimin verdiği krediyi "gerçek para kredisi" (*monetary credit proper*) olarak tanımlar (Marx, 1990: 429; 1981: 615). Bankalar, finansal araçlar ve her türlü brokerlar bu kapsamda incelenir. Ticari kredilerin aksine bankacılık ya da finans kesimi içinde krediler tek bir kredi ile açılıp kapanan devreler halinde değildir. Bankacılık sistemi bir borçla önceki borcu kapatarak kredi devresinin kapanmadan genişlemesini sağlayabilir. Varolan bir borç yeni bir borçla ödenerek kredi mekanizmasının genişlemesi sürdürülebilir. Bu durum ise bir kredi çöküşüne dek devam edebilir (Marx, 1981: 619-621). Bu nedenle Marx, banka kredilerini, ticari kredilerde olduğu gibi sonunda kapanan bir devre olarak görmez (de Brunhoff, 1976: 92-95).

Ticari krediler ve banka kredileri, işleyiş açısından birbirine benzemekle birlikte değer süreciyle olan ilişkileri tamamen farklı olmaktadır. Ticari kredinin değişim değerini ifade etme yetisi temsil ettiği paradan farklı değildir. İster çek, isterse de nakit para kullanılsın, sonuçta bir metanın değişim değeri para cinsinden ifade edilir. Yukarıda Marx'tan yapılan alıntının da gösterdiği gibi ticari kredi bir meta değişimi üzerinden tanımlanmaktadır. Diğer taraftan banka kredisinde ise böyle bir değişim söz konusu değildir. Bir tüccar bir bankadan kredi aldığı anda, bunun bir meta ya da o metanın değeri ile doğrudan bir ilişkisi yoktur. Bir banka kredisine, bankacılık sistemi içinde yaratılan bir miktardır ve bunun meta üretimi ile ya da değişimi ile doğrudan

bir bağı olmayabilir. Sonuçta banka kredisinin meta üretimi ile olan tek bağı, verilen kredi miktarının gelecekte bir değer yaratabileceği iddiasıdır.

Marx, “gerçek para kredi” kavramını tartışırken bunu bankaların verdiği krediler ile sınırlandırmaz. Her türlü finansal varlığın alınıp satılmasını, bu varlıkların teminat gösterilerek elde edilen avansları da bu kapsamda ele alır (Marx, 1981: 525, 615). Kredinin bir alıcı ve bir satıcının dışına çıkması, sermayenin bir kısmının bu tür ilişkiler üzerinde uzmanlaşması sayesinde olur. Bu uzmanlaşma ya da işbölümü, büyük sermaye yatırımlarının yapılabilmesine, sermayenin yoğunlaşmasına ve sonuç olarak da “anonim şirketlerin” doğuşuna yol açmaktadır (Marx, 1981: 567). Banka kredileri gelecekteki ödemeler karşılığında bugünden verilen avanslardır. Bu avansların alınabilmesi için çeşitli borç senetleri kullanılabileceği gibi hisse senetleri de çıkarılabilir (Marx, 1981: 529). Kredi sisteminin gelişmesinin doğrudan bir sonucu olan bu uzmanlaşma “para ticaretiyle uğraşan sermayenin” ortaya çıkmasına yol açar, *para ticareti ile uğraşan sermaye* “faiz getiren sermayenin” idaresi ile ilgilenir (Marx, 1981: 528). *Faiz getiren sermaye* borç tahvilleri olduğu kadar hisse senetlerinin ticaretiyle de ilgilenir (Marx, 1981: 538-541). Sonuç olarak ticari kredinin aksine gerçek para kredisi sermaye içinde bir uzmanlaşmanın ve işbölümünün sonucudur. Gerçek para kredisi bu dönüşümü sağlar.

Banka kredileri ve mevduatları, borç senetleri, şirket tahvilleri ya da finansal araçların ve varlıkların hiçbirinin meta üretimi ile doğrudan bir ilişkisi bulunmaz. Bunlar sadece, “gelecekte gerçekleşecek olan artı değere *pro rata* (oranla), bir mülkiyet hakkından başka hiçbir anlama gelmez” (Marx, 1981: 597). “Bu mülkiyet haklarının” -ya da finansal varlıkların- “piyasa değerleri,” temsil etme iddiasında oldukları “gerçek sermayenin” değerinden bağımsız olarak da hareket edebilir (Marx, 1981: 598). Meta üretiminin sahipliğini belgeleyen bu araçlar meta üretiminden bağımsız olarak değer kazanıp kaybedebilirler. Hatta ulusal borçlar örneğinde olduğu gibi herhangi bir “gerçek sermayeyi” temsil etmeden sadece geleceğe ait bir alacak hakkı da olabilir (Marx, 1981: 599).

Bu nedenlerle *faiz getiren sermaye* ticari krediden çok daha karmaşık bir yapıya sahiptir. Faiz getiren sermaye mülkiyet hakkını temsil etmekle birlikte, bu temsiliyet varolan mülkiyetten farklı olarak değerlendirilebilir. Bu durumda faiz getiren sermaye ile gerçek sermaye arasındaki ilişki kendi başına incelenmelidir. Bu soruna bir çözüm klasik iktisattaki dikotomiye benzer bir biçimde kurulabilir. Buna göre faiz getiren sermaye spekülasyon merkezli, gerçek sermayeden kopmuş, kendi başına işleyen bir “kumarhane kapitalizmi” olarak görülebilir. Bu bakış açısı temel alındığında kapitalizmi anlamak için yapılması gereken gerçek sermaye ve bileşenlerini incelemek olmalıdır. Faiz getiren sermaye ya da bir başka ifade ile “hayali sermaye”nin incelenmesine gerek kalmaz. Bu anlayışa göre kapitalizmin temel ilişkileri ve işleyiş yasası emek sürecine dolayısıyla da gerçek sermayeye dayanır. Faiz getiren sermaye, artı-değerin bir kısmını gasp eden bir parazitten başka bir şey

değildir, gerçek sermayeyi etkileme şansı bulunmaz, sadece bir tortudur.

Alternatif bir bakış açısı, faiz getiren sermaye ile gerçek sermaye arasında içsel bir ilişki olduğu anlayışından doğmalıdır. Burada içsel ilişkiden kasıt, karşılıklı bir ortak yaşamdır. Faiz getiren sermayenin artı-değeri gasp eden bir parazit olduğu doğru olmakla birlikte sadece bir tortu olup olmadığı sorgulanmalıdır. Bu yapılırken gerçek sermaye ve faiz getiren sermaye arasındaki karşılıklı etkileşimin içsel bir biçimde ortaya konması gerekmektedir. Ancak bu incelemenin başlangıç noktası faiz getiren sermaye ile değer arasındaki bağ olmalıdır.

Faiz getiren sermaye, hisse senedi gibi bir mülkiyet hakkına dayandığı sürece değer ve değer üretimi arasındaki bağı kurmak kolaydır. Her ne kadar hisse senedinin piyasa değeri kendi başına hareket etse de toplumsal olarak zorunlu emek-zamanı arasında bir bağ kurulabilir. Ancak faiz getiren sermaye ile değer arasındaki temel sorun kredi konusunda ortaya çıkar. Sonuçta kredi, henüz yapılmamış bir üretim teminatı ile verilen bir avanstır. Ortada bir üretim olmadığı sürece bir değerden de bahsetmek olanaklı değildir.

Buna rağmen kredi ile değer arasında hiçbir ilişki bulunmadığını söylemek mümkün değildir. Bu ikili arasındaki ilişkiyi anlatabilmek için Marx, öncelikle sıradan bir metanın satışında değer konusunu inceleyerek başlar. Marx'a göre bir meta satıldığında satıcı o nesneyi elden çıkarır; ama o nesnenin "değerini" elden çıkarmaz. Sahip olduğu değerini biçimini değiştirir:

Satılan nesnenin sahipliği daima sona erer. Ama o nesnenin değerinden vazgeçilmiş değildir. Satışta meta elden çıkartılır, ama değeri değil; bu değer, para biçiminde, ya da burada onun başka bir biçimi olan, borç senedi veya ödeme vaadi belgesi şeklinde geri alınır. Satınalmada, para elden çıkartılır, ama değeri değil; bu değer, metalar biçiminde, yerine konulur. Sanayi kapitalisti, aynı değeri, bütün yeniden-üretim süreci boyunca (artı-değer hariç), yalnızca biçimleri farklı olmak üzere elinde tutar. (Marx, 1990: 304)

Bir metanın satılmasıyla satıcı sadece o malın kullanım değerinden vazgeçmiş olur. Kredinin sıradan bir meta alışverişinden temel farkı ortada henüz bir metanın bulunmamasıdır. Ancak bu kredinin kullanım değeri olmadığı anlamına gelmez. Kredinin kullanım değeri "ortalama kâr üretme kapasitesi"dir; kredi verilmesi durumunda ise vazgeçilen şey işte bu kullanım değeridir (Marx, 1981: 473). Ancak kredinin kullanım değerinin tespit edilmesi sorunun sadece bir bölümüdür. Kredi konusunda asıl sorun el değiştiren şeyin toplumsal olarak zorunlu emek-zamanın cinsinden değerinin ne olacağıdır. Bir metanın el değiştirmemiş olması nedeniyle değer sorunu kendini gösterir.

Söz konusu kredi olduğunda, kullanım değeri el değiştirir, ancak ortada bir meta olmadığından değişim değeri alıcı ve satıcı arasında biçim değiştirmez. Meta alışverişlerinin aksine bir değer karşılığı verilmeden kredi alınır. Kredi alışverişi bu yönüyle meta alışverişlerinden tamamen farklıdır:

Sıradan bir metayı satın alan kimsenin satın aldığı şey, bu metanın kullanım-değeridir; karşılığında ödeme yaptığı şey onun değeridir. Bunun gibi, borç para alan kimsenin satın aldığı şey de, bu paranın sermaye olarak kullanım-değeridir, ama, neyin karşılığı için ödeme yapmaktadır? Hiç kuşkusuz, sıradan bir metada olduğu gibi, bu metanın fiyatı ya da değerinin karşılığı için değil. Borç alan ve borç veren arasında alınıp verilen değerde, satıcı ile alıcı arasında, bir durumda para-biçiminde diğer bir durumda meta-biçiminde olduğu gibi, bir biçim değişikliği olmaz. Elden çıkartılan ve geri dönen değer aynı oluşu, burada kendisini büsbütün farklı bir şekilde ortaya koyar. Bir değer miktarı, yani para, herhangi bir eşdeğer alınmaksızın elden çıkartılmakta ve belli bir süre sonra geri dönmektedir. Borç veren kendi elinden borç alanın eline geçtikten sonra bile, daima aynı değer in sahibi olarak kalmaktadır. (Marx, 1990: 310)

Kredinin belli bir dönem için verilmesi ve ilk sahibine geri dönmesi önemlidir. Bu durumda taraflardan biri diğerine sınırlı bir süre için belirli bir miktarda kredi verip bir süre sonra da faiziyle birlikte anaparayı geri almaktadır. Bir değer karşılığı olmadan yapılan bu alışverişte, başlangıç ve bitiş noktası bir para miktarıdır. Ancak, ilk bölümde yer verdiğimiz gibi paranın kendisinin toplumsal olarak zorunlu emek-zamanı türünden bir karşılığı bulunmaz. Bu nedenle verilen kredinin değer karşılığı henüz tamamen çözülmemiştir. Çözümü Marx, yine kredinin kullanım değerine referansla ortaya koymaktadır. Marx'a göre kredi ilişkisi içinde el değiştiren paranın önceden bir değeri bulunmaz. Ancak kredi, sermaye olarak kullanıldığı takdirde bir *artı değer üretebilme kapasitesini* ya da *potansiyelini* taşır. Kullanılan kredi bir artı-değer üretiminde bulunursa, zaman içinde bir değişim değeri kazanacaktır. Bunun için borç alınan kredinin sermaye olarak *gerçekleşmesi*, yani değer üreten bir özellik kazanması gerekir. Varolan borç ilişkisi nedeniyle de bu değer in bir kısmı borçluda kalırken geri kalanı krediyi verene geri döner (Marx, 1981: 474-475).

Sonuç olarak, para konusunda olduğu gibi kredinin önceden bir değer karşılığı bulunmaz. Sermaye olarak gerçekleştirildiği ve meta üretiminde kullanıldığı durumda bir değer karşılığı bulunabilir, bu durum gerçekleşmeden ortada bir değer bulunmaz. Ancak diğer taraftan herhangi bir değer karşılığı olmayan kredi sayesinde değer karşılığı bulunan metalar satın alınabilir. Bu yönüyle kredi sadece iki kişi arasında bir borç ilişkisi değildir, zamanlar arasında bir değer borç ilişkisini de yansıtır. Kullanılan kredi henüz bir değer yaratmadan gelecekte bir değer yaratabilme özelliği sayesinde değeri varmış gibi meta satın alabilir. Üretim sürecinde sermaye olarak gerçekleştirilip değer yaratması ile almış olduğu değer borcunun bir karşılığını ödemiş olur. Üretim sürecinde kullanılmayıp bir değer yaratmadığı durumda ise değer borcunu ödemiş ve satın aldığı metaların karşılığını vermemiş, gasp etmiş olur.

Kredi ile değer arasındaki bu ilişki, sadece ticari kredi için değil, faiz getiren sermayenin tamamı için geçerlidir. Faiz getiren sermaye sonuçta "ortalama kâr ya-

ratma kapasitesi"dir, ancak bunun gerçekleşip gerçekleşmeyeceğinin önceden bir garantisi bulunmaz.

Kredi Sisteminin Rolü

Marx, Kapital'in "para ticaretiyle uğraşan sermaye" üzerine yazdığı bölümünde bu sermaye türünün de sermaye arasındaki bir iş bölümünden doğduğunu belirtir (Marx, 1981: 432). Sanayi sermayesi ve ticaret sermayesinin yanı sıra para ticaretiyle uğraşan sermaye de kapitalist sistemin temel özelliklerinden biridir. Bu sermaye, öncelikle ödemeler ve satınalmalar için bir rezerv fonu olarak görev yapar. Ayrıca bu yönüyle kapitalist sınıfın birbirine olan ödemelerinin hesaplarının kapatıldığı basit bir kasiyer görevini üstlenir (Marx, 1981: 435).

Ancak para ticareti ile uğraşan sermayenin en önemli özelliklerinden biri kapitalistler için avans açabilme yetisidir. $M - M'$ biçimindeki sermayenin genel biçimi göz önünde bulundurulursa, kredi sistemi buradaki ilk M' yi kapitaliste avans olarak sağlar. Bu sayede kapitalist, sermayenin ilk bileşenini kendisi bulmaktan kurtulur (Marx, 1981: 435). Bu avans verme özelliği kredinin özel bir yapısına dayanır. Kapitalist sistem içinde her meta kendi değeri ile değişime (*alışveriş*) konu edilir. Alışveriş esnasında satıcılar sahip oldukları metayı elden çıkarırken bu metanın değerini bir biçim değişikliği ile yeniden elde ederler. Birbirine denk değerler biçim değiştirerek metaların değişimine olanak verir. Kredi gelecekte üretilebilecek değer için bugün verilen bir *avans* olması nedeniyle bu değişimin bir değer karşılığı verilmeden yapılabilmesini sağlar. Bu yönüyle kredi satınalma ve satma hareketlerinin uzun bir süre birbirinden ayrılmasına yol açar (Marx, 1981: 567) ve bu sayede diğer bütün değişim biçimlerinden ayrılır.

Bir karşılık olmadan, sermaye olabilme potansiyeline sahip olan kredi, bu sayede "yeniden üretim sürecinin sınırlarının genişletilmesine ve üretken güçlerin gelişiminin hızlanmasına" yol açar (Fine ve Saad-Filho, 2004: 146). Kredi sistemi ve uzantısı olan faiz getiren sermaye bu gelişmeyi farklı biçimlerde gerçekleştirir. Marx'a göre kredi sisteminin dört temel özelliği bulunur, bu özellikler kredinin yeniden üretim sürecini nasıl etkilediğini göstermesi bakımından önemlidir. Öncelikle, kâr oranlarının eşitlenmesini kredi sistemi sağlar. İkinci olarak, dolaşım maliyetlerini düşürerek, metaların dolaşımını ve dolayısıyla sermaye birikim sürecini hızlandırır. Marx'a göre dolaşım maliyetleri içinde en büyük pay, paranın maliyetidir. Ancak kredi sistemi bu maliyetleri, (1) birçok işlemde para kullanılmamasını sağlayarak, (2) ödeme aracının dolaşım hızını artırarak ve (3) altını para ile ikame ederek, düşürmeyi başarmıştır (Marx, 1981: 566-567).

Üçüncü olarak, kredi, genel olarak dolaşımı hızlandırarak, sermayenin meta başkalaşım hızını artırmasıdır; bu sayede "yeniden üretim sürecinin genel olarak hızlanmasına" yol açar (Marx, 1981: 567). Marx'ın son olarak bahsettiği özellik ise kredi sisteminin anonim şirketlerin doğmasına yol açmasıdır. Anonim şirketlerin do-

ğuşu, sermayenin daha önce hiç görülmemiş bir biçimde yoğunlaşmasını sağladığından üretim ölçeğini inanılmaz boyutlara taşımıştır. Bu şirketler, ayrıca kapitalist sınıfın kendisini de dönüştürmüşlerdir. Kapitalist yönetici başka insanlara ait sermayeyi yöneten maaşlı bir profesyonel yönetici olarak ortaya çıkmış, sermaye sahiplerinin ise üretim ile bütün ilişkileri koparak sadece mülk sahibi konumuna indirgenmiştir. Bu gelişmenin sonucunda “yeni bir finansal aristokrasi” doğmuş, “şirket kurucusu,” “yöneticisi” gibi “yeni bir tür parazit” de ortaya çıkmıştır (Marx, 1981: 569). Her ne kadar bu durum birçok dolandırıcılık ve üçkağıtlılık beraberinde getirmişse de Marx’a göre bu durum kapitalist üretim biçiminin yine kapitalist üretim biçimi içinde yok olması demektir. Bu yeni durumda, özel üretim sistemi özel mülkiyet tarafından kontrol edilemez bir hale dönüşmüştür (Marx, 1981: 569).

Kredi sistemin diğer bir özelliği bir kapitalistin sermaye ve mülkiyetinin başka kapitalistlerin -belirli sınırlar içinde- idaresine geçmesini sağlamasıdır (Marx, 1981: 570). Bu sayede herhangi bir kapitalist kendisinin olmayan toplumsal sermayeyi de yönetebilmenin bir yolunu bulmuştur.

Bütün bu özellikler sayesinde, kredi sistemi kapitalizm içinde iki temel rol oynamaktadır:

Kredi sisteminin özünde yatan iki karakteristiğinden birisi, kapitalist üretimin itici gücü olan, başkalarının emeğinin sömürülmesi yoluyla zenginleşmeyi, en katıksız ve en dev boyutlara ulaşmış bir kumar ve sahtekarlık sistemi halini alıncaya kadar geliştirmek ve toplumsal serveti sömüren azınlığın sayısını gitgide azaltmak, diğeri de, yeni bir üretim tarzına geçiş biçimini oluşturmaktır. (Marx, 1990: 390)

Bu nedenle gerek kredi sistemi gerekse faiz getiren sermaye sadece bir parazit ve tortu değildir. Faiz getiren sermayenin ve temsilcilerinin finansal spekülasyonlar ve hatta dolandırıcılık ile uğraşmaları bu sermaye türünün kapitalizm için yaşamsal özellikleri olmadığı anlamına gelmez. Kredi sistemi yeniden üretim sürecini ulaşabileceği en uç sınıra kadar geliştirir; bunu da toplumsal ya da anonim sermayeyi onun sahibi olmayan kapitalistlerin yönetimine bırakarak başarır. Bu yeni durum sadece sermayenin yoğunlaşması açısından değil sermayenin kullanılması açısından da önemlidir. Gerçek sahibi olmayan kişilerin başkalarının sermayesini yönetmesi kredi sisteminin yol açtığı önemli bir değişikliktir: Bu kişiler, “bizzat kendi işini yürüttüğü zaman kendi malı olan sermayesinin sınırlarını dikkatle ölçüp biçtiği halde” başkalarının sermayesini şimdi “bambaşka bir biçimde” idare edebilir (Marx, 1990: 390). Sonuçta, faiz getiren sermaye bir taraftan spekülasyon ve üçkağıda yol açarken bir taraftan da yeniden üretim sürecinin sınırlarını genişletmektedir ve bunların her ikisi de kapitalizmin doğal bir sonucudur. Marx’ın Gilbert’tan yaptığı alıntı bu durumu açıkça ortaya koyar:

‘Bankacılığın amacı ticarete kolaylık sağlamaktır ve ticareti kolaylaştıran her şey, spekülasyonu da kolaylaştırır. Ticaret ile spekülasyon bazı hallerde öylesine sıkı fıkıdır ki, hangi noktada ticaretin bitip hangi noktada spekülasyonun

başladığını anlamak olanaksızdır. Banka bulunan yerlerde, sermaye daha kolay ve daha düşük faiz oranıyla elde edilir. Ucuz sermaye, spekülasyonu kolaylaştırır, tıpkı, ucuz dana etiyle biranın, oburluğu ve ayyaşlığı kolaylaştırması gibi' (Aktaran Marx, 1990: 357).

Kredi Genişlemesi ve Spekülasyon

Yeniden üretim süreci ile faiz getiren sermaye arasında içsel bir ilişki bulunmaktadır. Bu ilişki sayesinde finansal sistem bir taraftan "gerçekleşme" (*realization*) sorunlarını ertelerken bir taraftan da sermaye yoğunlaşmasını sağlayarak üretim sürecinin görülmemiş biçimlerde büyümesine yol açmaktadır. Ancak artan krediler ve faiz ödemeleri, kapitalist sistemi "aşırı hassas" (*oversensitive*) bir hale getirebilir ve küçük bir olumsuzluk krediye dayanan bu büyümeyi bir krize çevirebilir (Crotty, 1993: 7-8). Burada dikkat edilmesi gereken nokta, bunalımı yaratanlar ile yeniden üretim sürecinin sınırlarını genişletenlerin aynı nedenler olduğudur. Spekülasyonun, faiz getiren sermayenin ve "hayali sermaye"nin artması ile yaygınlaşması aşırı hassaslığı artırabilir, ancak bütün bunlar kapitalist yeniden üretim sürecinin zorunlu sonuçlarıdır. Bu nedenle, her iki süreç, faiz getiren sermayenin yeniden üretim sürecini destekleyişi ve spekülatif faaliyetlerin artışı, bir arada incelenmelidir. Bu konuda Marx, şunları söyler:

...kapitalist üretimin çelişkili niteliğine dayanan sermayenin kendi kendisini genişletmesi, ancak belli bir noktaya kadar gerçek serbest bir gelişmeye izin verir ve böylece, aslında, sürekli olarak kredi sistemi ile yıkılması ve kopartılması gereken kaçınılmaz engeller ve bağlar yaratır. Dolayısıyla, kredi sistemi, üretken güçlerin maddi gelişmelerini ve bir dünya-piyasası kurulmasını hızlandırmaktadır. Yeni bir üretim tarzının bu maddi temellerini böyle bir yetkinlik derecesine yükseltmek, kapitalist üretim sisteminin tarihsel görevidir. Aynı zamanda, kredi, bu çelişkinin şiddetli patlamalarını -bunalımları- hızlandırır ve böylece eski üretim biçimini çözüp dağıtacak öğeleri oluşturur. (Marx, 1990: 390)

Marx, sermayenin farklı biçimleri arasındaki ayrımın ve işbölümünün neden ve nasıl ortaya çıktığını *Kapital*'in III. cildinin dördüncü kısmında açıklar, bu türler arasındaki etkileşimi ise beşinci kısımda anlatır. Marx, bu iki sermaye türü arasındaki ilişkinin yaşamsal ve zorunlu olduğunu ortaya koyduktan sonra bu ilişkiyi devrevi dalgalanmalar üzerinden açıklar. Ancak bu ilişki zorunlu olmakla birlikte faiz getiren sermaye, sanayi sermayesinin sadece bir yardımcısı, onun dış finansmanını sağlayan bir yan sermaye değildir. Faiz getiren sermaye her ne kadar sanayi sermayesini finanse etse de, kendi bağımsız işleyişi bulunur. Hatta meta üretiminden bağımsız bir biçimde piyasada değer kazanıp kaybedebilir. Aslında Marx'ın devrevi dalgalanmalar ile anlatmaya çalıştığı şey, bu yarı bağımlı ilişkidir.

Marx, bu ilişkileri devrevi dalgalanmalar içinde açıklarken krizin hemen ardından gelen dönemi, dalgalanmanın ilk evresi (*phase*) olarak kabul eder. Bu dönemde üretim daralmış ve sanayi sermayesi satışların durması ile felç olmuştur. Talebin geri

çekilmesi nedeniyle fiyatlar, üretimin azalması nedeniyle de ücretler düşmektedir. Bu nedenle dolaşım aracı olarak paraya da ihtiyaç azalmıştır. Gittikçe artan miktarda sanayi sermayesinin atıl duruma geçmesiyle, “ödünç verilebilir parasal sermayeye olan talep” düşük seyreder. Bu durum, “ödünç verilebilir parasal sermaye arzının” artışı ile birleşince faizler en düşük seviyelerine iner (Marx, 1981: 616-617).

Bu durum, yeniden üretim süreci büyüme evresine girinceye dek sürer; büyüme evresinin başlaması ile ticari kredilerde önemli artışlar olur. Yapılan yatırımların ya da verilen kredilerin getirileri bu dönemde “sağlıklı” bir yapı oluşturur ve üretim, üretimin sonucunda sanayi sermayesi genişler. Faizler ilk evreye göre biraz yükselmiş olmakla birlikte yine de (tüm devrenin ortalamasına göre) halen düşüktür. Aslında bu ikinci evre, düşük faiz, kredi verilebilir sermaye bolluğu ve sanayi sermayesinin genişlemesinin eşzamanlı olduğu tek dönemdir. Yatırım getirilerinin düzenliliği ve kolay akışı, kredilerin geri dönüşünü sağlayacağından, kredi verilebilir sermaye arzını artırır ve artan talebe rağmen faizlerin yükselmesini engeller (Marx, 1981: 482, 619).

Kredinin bollaşması ve yatırımların kârlı olarak geri dönmesi borsa simsarlarının ya da spekülâtörlerin ortaya çıkmasına yol açar. Bunların birçoğunun hiç sermayesi yoktur, başkalarının sermayesini idare ederler ya da tamamen borçlanarak spekülasyon yaparlar. Ancak yine de bu üçüncü evrede sabit sermaye yatırımları artar; büyük miktarlarda yeni ve geniş kapsamlı yatırımlar yapılır. Gerek spekülâtörlerin gerekse de sanayicilerin artan kredi talebi nedeniyle faizler ortalama seviyelere yükselir (Marx, 1981: 482, 619).

Artan finansal varlık fiyatları birçok metanın fiyatını ve üretimini artırıp azaltabilir (de Brunhoff, 1976: 111-113). Üretimin genişlemesiyle birlikte artan miktarlarda “üretken sermayenin bileşenleri” üretime dahil edileceğinden gerek tüketim gerekse de sermaye mallarının fiyatları yükselir (Marx, 1992: 390). Bunlardan farklı olarak “yeni bir dizi spekülâtörlerin, taşeronların, mühendislerin, avukatların, vs...” kendilerini zengin etmesiyle tüketim mallarına olan talep artar. Böyle dönemlerde yiyecek maddelerine ihtiyaç artacağından tarımsal üretim de bu durumdan olumlu olarak etkilenecektir. Ancak tarımsal üretimin eksik kaldığı yerde de ithalat, özellikle de egzotik ve lüks malların ithalatı artacaktır. İthalatçı firmalar üzerindeki spekülasyonların artmasıyla ithal malların arzı da aşırı yüksek seviyelere çıkar (Marx, 1992: 390). Bu durum ilerideki bir fiyat çöküşüne zemin hazırlamasına yardımcı olur. Üretimin daha hızlı artırılabilirdiği imalat sanayinde ise genişleme, aşırı arz ve fiyatların çöküşü ile genel çöküş daha hızlı gerçekleşir. Benzer bir durum emek piyasalarında ortaya çıkar; büyük ölçekli yatırımlar ve yeni işletmeler emeğe olan talebi artırır. Ücretlerin yükselmemesi için tarımdan ve göçmen işçilerden faydalanılır. Fiyatların ve üretimin gerilemesiyle ücretler düşerken işsizlik yeniden yükselir (Marx, 1992: 391). Sonuçta devrevi dalgalanma sadece bir finansman meselesi değildir, birçok metanın üretim seviyesi, arzı ve fiyatı da devrenin evresine göre artıp azalmaktadır.

Yeni bir krizin ortaya çıkması ile son evreye girilir. Bu dönemde faizler yükselir, kredi kaynakları kurur, ödemeler durur ve yeniden üretim süreci felç olur.

Atıl durumdaki sanayi sermayesinin fazlalığıyla birlikte borç verilebilir sermaye ortada görünmez (Marx, 1981: 482, 620). İşsizliğin artmasıyla ücretler düşer, azalan taleple birlikte meta fiyatları düşme eğilimine girer. Kriz dönemlerinde, ödeme yapabilmek için insanların borçlanmak zorunda kalması faizlerin en yüksek seviyelere çıkmasına neden olur. Maliyet ne olursa olsun borçlanmak gerekmektedir. Bu noktada spekülasyon, sermayenin yoğunlaşması için bir kez daha devreye girer. Yüksek faizler finans varlık fiyatlarını düşüreceğinden, düşük fiyatlar para sermayesi olan kişiler için önemli fırsatlar yaratır (Marx, 1981: 483).

Marx'a göre yeniden üretim sürecinin krediye dayanması nedeniyle şu ya da bu sebepten dolayı kredinin aniden kesilmesi bir krizin ortaya çıkmasına neden olacaktır (Marx, 1981: 621). Burada krizi ortaya çıkaran ya da hızlandıran olgu kredinin spekülasyona ya da dolandırıcılığa kayması değil "yeniden üretim sürecinin tamamen yapay bir sistem tarafından zorla genişletilmesi"dir (Marx, 1981: 621). Yeniden üretim sürecinin sınırlarını geliştiren ve gerçekleşme sorunlarını erteleyen süreç, yıkımı da hazırlamaktadır. Yıkımı getiren sadece spekülasyon değil, sürecin kendisidir. Sonuçta "ticaret ile spekülasyon bazı hallerde öylesine sıkıfıkıdırlar ki, hangi noktada ticaretin bitip hangi noktada spekülasyonun başladığını anlamak olanaksızdır" (Marx, 1990: 357). *Kapital*'in III. Cildinin editörü F. Engels, ticaret ve spekülasyon hakkında şu ilginç örneği verir:

İngiliz sanayinin 1837 yılından beri neredeyse kesintisiz olarak karşı karşıya kaldığı bunalım, 1842 yılının sonunda azalmaya başladı. Bunu izleyen iki yıl boyunca, İngiliz mamul mallarına karşı yabancı talepler daha da arttı; 1845 ve 1846 yılları, en yüksek bir gönenç dönemini belirler. 1843'te Afyon Savaşı, Çin'i, İngiliz ticaretine açtı. Bu yeni pazar, başta pamuklu sanayi olmak üzere, zaten genişlemekte olan sanayiye yeni bir itici güç oldu. O sıralarda Manchester'li bir fabrikatör, bu satırların yazarına, 'Bu kadar fazla nasıl üretimde bulunabiliriz? 300 milyon insanı giydirmek zorundayız' diyordu. (...) Fabrikatör ile tüccarların, spekülasyon hırsı, önce bu alanda bir tatmin yeri buldu, 1844 yazından itibaren. İlk geri ödemeleri yapacak bir para bulunur bulunmaz, hisse senetleri olanakların sınırlarında tedavüle sokuldu. Sonrasında bir yol nasıl olsa bulunurdu! Ama, geri kalan ödemelerin vadesi geldiğinde- ki *Commercial Distress* [raporunun] 1059. sorusuna göre 1846-7 yıllarında demiryollarına yatırılan sermaye 75 milyon sterline ulaşmıştı- krediye başvurulması zorunluluğu ortaya çıktı ve firmaların ana işleri bu durumdan zarar görmek zorunda kaldı.

Çok çekici yüksek kârlar, mevcut likit kaynakların karşılayabileceğinin çok ötesinde girişimlere yol açtı. Ama kredi sağolsun – hem elde edilmesi kolay hem de ucuzdu. (...) İngiltere Bankasının kasalarında duyulmamış derecede bir altın stoku bulunmaktaydı. Bütün iç borsa değerleri, görülmemiş yükseklikteydi. Öyleyse bu mükemmel fırsat kaçırılır mıydı? İnsanın bütün gücüyle yüklenmesinin tam zamanı değil miydi? Üretilen her şeyi, İngiliz mallarına canatan dış piyasalara göndermemek için ne neden vardı? Ve bir yandan Uzak Doğu'ya

iplik ve kumaş satarak, öte yandan da İngiltere'ye mal taşıyarak elde ettiği çifte kazancı, fabrikatörün kendisi niçin doğrudan cebe indirmesindi?

Böylece, Hindistan ile Çin'e, avans ödemeler karşılığında kitle halinde mal gönderme sistemi ortaya çıktı ve çok geçmeden (...) kaçınılmaz olarak pazarların aşırı malla dolmasına ve çokünlere yolaçan bir sistemin, sırf avans almak için mal gönderme sisteminin gelişmesiyle sonuçlandı (Marx, 1990: 358-359; Marx, 1981: 533-534).

Sonuç

1990'lardan itibaren, faiz getiren sermaye etkinlik alanını genişletmiş ve bu durum sanayi sermayesinin işleyiş biçimini derinden etkilemiştir (Orhangazi, 2008: 863-865). Ancak finansal faaliyetlerin içeriği ve boyutundaki bu artış ilk kez 1990'larda olmamış, kapitalizmin farklı dönemlerinde kendini göstermiştir (Arrighi, 1994: IX-X, 314-316). Kapitalizmin bu özellikleri göz önünde bulundurulduğunda, finansal faaliyetlerin sıkı kontrol altında tutulduğu II. Dünya Savaşı sonrası dönemin kapitalizm tarihi içinde sıradışı bir aralık olduğu düşünülebilir. Marx'ın yukarıda işaret ettiği gibi, sermaye kendi ihtiyaçları doğrultusunda farklı sermaye türlerini yaratabilir; bu durum sermaye arasındaki rekabetten çok işbölümüne dayanmaktadır. Ancak bu sıradışı dönem, Marksist iktisadın gelişmesinde dikotomik bir yaklaşımın yerleşmesinde etkili olmuş olabilir. Soğuk Savaş ve Keynesçi refah devletinin çökmesi ile kapitalizm, bir anlamda özüne dönmüştür.

Bu tür kısıtların olmadığı dönemlerde faiz getiren sermaye ile sanayi sermayesi arasındaki sınır belirsizleşmiş ve bu iki ayrı türden sermayenin hareketleri birbirini tamamlamıştır. Bu amaçla, 1920'ler ile 1990 sonrası dönem benzer özellikler göstermektedir. Her iki dönemde de ticari bankacılık ile yatırım bankacılığı ve diğer finansal faaliyetler arasındaki farklılıklar ortadan kalkmış, finansal faaliyetler büyük bir hızla artmıştır. Bankacılık sektörünün diğer finansal faaliyet alanlarına kaymasının yanı sıra oluşan yatırım fonları büyük spekülasyon faaliyetlerinin önünü açmıştır (Geisst, 2004: 182-185; Wray, 2007: 4-6). Benzer bir biçimde, uluslar arası sermaye hareketleri de her iki dönemde serbest piyasa kurallarınca yapılmakta⁸ ve bir düzenleme bulunmamaktadır⁹. Finansal kesimin bu serbest hareket alanına sahip olması, düşük faiz oranları ve yüksek yatırımları beraberinde getirmiştir. Bu

8 Reinhart ve Rogoff'un (2009: 156) hesapladığı endekse göre, 1900'lerin başı ile 1990'lar sermaye hareketliliği düzeyleri birbirine eş değerdedir.

9 Altın standardı döneminde dahi, döviz kurlarının belirlenmesinde, David Hume'un madeni para akımı (specie-flow) mekanizmasından çok uluslararası sermaye hareketlerinin ve merkez bankaları politikalarının etkin olduğu öne sürülmektedir (Ertürk, 2009: 3-4). 1870'ler ile I. Dünya Savaşı'na dek süren altın sistemi, yaygın olarak uluslararası döviz kurlarının altına bağlı olarak sabitlendiği bir sistem olarak görülür. Ancak, altın sisteminin yerleşmesinde ve döviz kurlarının belirlenmesinde daha sonraları Bretton Woods'ta olacağı gibi herhangi bir uluslararası anlaşma söz konusu değildir. Altın sistemi döneminde dahi, altın karşılığı olmayan para yaygın olarak kullanılmaktadır. Para arzlarının belirlenmesinde ülkelerin ellerinde bulundurdıkları altın stoklarının yanı sıra uluslararası sermaye hareketleri büyük rol oynar. Gelişmiş finansal piyasalara sahip olmayan ülkeler altın sisteminin otomatik düzeltmelerine maruz kalabilirken, İngiltere ve ABD gibi ülkelerde döviz kurlarının belirlenmesinde ticaret dengesinden çok sermaye hareketleri belirleyici olmaktadır (D'Arista, 2009: 635-636).

gelişmeler sonucunda önce hızlı bir ekonomik büyüme gerçekleşmiş, ardından gelen kriz ile tüm dünya sarsılmıştır (Fisher, 1932: 45-46, 71, 75; Kindleberger ve Aliber, 2005: 24-30; Özgür ve Özel, 2010: 43-47). Yine bu dönemlerde genişlemenin ve krizin merkezi ABD ekonomisi olmuştur.

Sonuç olarak, faiz getiren sermaye, sanayi sermayesinden çalan bir parazit değil, her iki türün de parçası olduğu "sermayenin" bir parçasıdır. Sermayenin bu farklı bileşenleri arasındaki işbölümü sayesinde faiz getiren sermaye yeniden üretim sürecinin sınırlarının genişletilmesine ve üretken güçlerin gelişiminin hızlanmasına yol açmaktadır (Marx, 1981: 621). Faiz getiren sermaye bu sayede kapitalizmin dinamik yapısı içinde önemli bir rol oynamaktadır.

Bu işbölümünün ortaya konması ile emek-değer teorisinin arka plana düşeceği düşüncesi de yersizdir. İlk iki bölümde tartışıldığı üzere meta-para, emek-değer teorisinin geçerliliği için bir zorunluluk değildir. Ne türden olursa olsun paranın kendi başına bir değeri bulunmamaktadır. Para sadece değeri ölçen bir ölçüm cetvelidir. Bu konumunu ise, meta üretiminin toplumsal yapısından ve bu yapının ortaya çıkardığı uzlaşmadan almaktadır.

Kaynakça

- Arrighi, G. (1994) *The Long Twentieth Century*, London: Verso.
- Belleofiore, R. (2005) "The Monetary Aspects of the Capitalist Process in the Marxian System: An Investigation from the Point of View of the Theory of the Monetary Circuit", Moseley, F. (Der.), *Marx's Theory of Money*, New York: Palgrave Macmillan, 124-139.
- Bryan, D., R. Martin ve M. Rafferty (2009) "Financialization and Marx: Giving Labor and Capital a Financial Makeover," *Review of Radical Political Economics*, 41(4): 458-472.
- Crotty, J. (1993), "Rethinking Marxian Investment Theory: Keynes-Minsky Instability, Competitive Regime Shifts and Coerced Investment", *Review of Radical Political Economics*, 25(1): 1-26.
- de Brunhoff, S. (1976), *Marx on Money*, New York: Urizen Books.
- _____ (2005), "Marx's Contribution to the Search for a Theory of Money", Moseley, F. (Der.), *Marx's Theory of Money*, New York: Palgrave Macmillan, 209-221.
- D'Arista, J. (2009), "The Evolving International Monetary System," *Cambridge Journal of Economics*, 33(4): 633-652.
- Epstein, G. (2005) *Financialization and the World Economy*, Northampton, MA: Edward Elgar.
- Ertürk, K. (2009) "What is Driving Global Deflation and How Best to Fight It", *New School University SCEPA Working Paper Series*, No. 2009-09.
- Fine, B. (2010) "Locating Financialisation," *Historical Materialism*, 18(2): 97-116.
- Fine, B. ve A. Saad-Filho (2004) *Marx's Capital*, London: Pluto Press.
- Fisher, I. (1932) *Booms and Depressions: Some Basic Principles*, Binghampton, New York: Adelphi Company.
- Foley, D. K. (2000) "Recent Developments in the Labor Theory of Value", *Review of Radical Political Economics*, 32(1): 1-39.
- _____ (2005) "Marx's Theory of Money in Historical Perspective", Moseley, F. (Der.) *Marx's Theory of Money*, New York: Palgrave Macmillan, 36-49.
- Foster, J. B. (2008) "The Financialization of the Capital and the Crisis," *Monthly Review*, 59(11): 1-19.
- Garegnani, P. (1991) "The Labour Theory of Value: 'Detour' or Technical Advance?," Caravale, G. A. (Der.) *Marx and Modern Economic Analysis*, Vol. 1, *Values, Prices and Exploitation*, Aldershot, UK: Edward Elgar, 97-118.
- Geisst, C. R. (2004) *Wall Street: A History from its Beginnings to the Fall of Enron*, New York: Oxford University Press.
- Germer, C. (2005) "The Commodity Nature of Money in Marx's Theory", Moseley, F. (Der.) *Marx's Theory of Money*, New York: Palgrave Macmillan, 21-35.
- Glick, M. ve H. Ehrbar (1986) "The Labor Theory of Value and Its Critics", *Science and Society*, 50(4): 464-478.
- Goldstein, J. P. (2009) "Introduction: The Political Economy of Financialization," *Review of Radical Political Economics*, 41(4): 453-457.
- Hudson, M. (2010) "From Marx to Goldman Sachs: The Fictions of Fictitious Capital, and the Financialization of Industry," *Critique*, 38(3): 419-444.
- Hunt, E. K. (1977) "Empiricism and Rationalism in Economic Theories of Value", *Social Science Journal*, 14(3): 11-25.
- _____ (1983) "Joan Robinson and the Labor Theory of Value", *Cambridge Journal of Economics*, 7(3 - 4): 331-342.
- _____ (1986) "Philosophy and Economics in the Writings of Karl Marx", Helburn, S. W. ve D. F. Bramhall (Der.), *Marx, Schumpeter & Keynes: A Centenary of Dissent*, Armonk, New York: M. E. Sharpe, 95-120.

- Howard, M. C. ve J. E. King (1989) *A History of Marxian Economics*, Volume I, 1883-1929, Princeton, New Jersey: Princeton.
- _____ (1992) *A History of Marxian Economics*, Volume II, 1929-1990, Princeton, N. J.: Princeton.
- Ingham, G. (2001), "Fundamentals of a Theory of Money: Untangling Fine, Lapavistas and Zelizer," *Economy and Society*, 30(3): 304-323.
- Keynes, J. M. (1973) "The General Theory of Employment, Interest and Money," *The Collected Writings of John Maynard Keynes*, Vol. XIV: The General Theory and After, Part II: Defence and Development, London: Royal Economic Society.
- Kindleberger, C. P., ve R. Z. Aliber (2005) *Manias, Panics, and Crashes: A History of Financial Crises*. Hoboken, New Jersey: Wiley.
- Kliman, A. (2007) *Reclaiming Marx's Capital: A Refutation of the Myth of Inconsistency*, Lanham M.D.: Lexington Books.
- Kotz, D. M. (2010) "The Final Conflict: What can Cause a System-Threatening Crisis of Capitalism," *Science and Society*, 74(3): 362-379.
- Laibman, D. (2010) "Capitalism, Crisis, Renewal: Some Conceptual Excavations," *Science and Society*, 74(3): 380-394.
- Li, M. (2008) *The Rise of China and the End of Capitalist World Economy*, London: Pluto Press.
- Marx, Karl (1981) *Capital*, Vol. 3, London: Penguin Books.
- _____ (1986) *Capital*, 1. Cilt, 3. Baskı, çev. A. Bilgi, Ankara: Sol Yayınları.
- _____ (1990) *Capital*, 3. Cilt, 2. Baskı, çev. A. Bilgi, Ankara: Sol Yayınları.
- _____ (1992) *Capital*, Vol. 2, London: Penguin Books.
- Nelson, A. (2005) "Marx's Objections to Credit Theories of Money", Moseley, F. (Der.), *Marx's Theory of Money*, New York: Palgrave Macmillan, 65-77.
- Orhangazi, Ö. (2008) "Financialisation and Capital Accumulation in the Non-Financial Corporate Sector: A Theoretical and Empirical Investigation on the US Economy: 1973-2003", *Cambridge Journal of Economics*, 32(6): 863-889.
- Özel, H. (2007) "The Clash of the Titans: Alternative Vision Underlying the General Theory", *Ekonomický Časopis*, 55(5): 459-475.
- _____ (2008) "The Notion of Power and the 'Metaphysics' of Labor Values", *Review of Radical Political Economics*, 40(4): 445-461.
- Özgür, G. ve H. Özel (2010) "Küreselleşme, Finansal Genişleme ve Bunalım", *Amme İdaresi Dergisi*, 43(1): 33-56.
- Reinhart, C. ve R. Kenneth (2009) *This Time is Different: Eight Centuries of Financial Folly*, Princeton, New Jersey: Princeton University Press.
- Tabb, W. K. (2010) "Marxism, Crisis Theory and the Crisis of the Early, 21st Century," *Science and Society*, 74(3): 305-323.
- Wray, L. R. (2007) "Lessons from the Subprime Meltdown", *The Levy Economic Institute: Working Paper*, No. 522.

Geçmiş Sayılar*

25. Sayı (2011-2) Ekolojik Krize Yanıtlar

Bir Politik Hareket Olarak Ekososyalizmin Ayırd Ediciliği ve Birleştiriciliği **Ecehan Balta - Mustafa Bayram Mısır** Modernizm ve kapitalizm sarmalında ekoloji: Devlet, sermaye, sivil toplum **Gözde Orhan** Endüstriyel Tarımın Krizi ve Küba Tarımı **Özgür Kanbir** Karpuzlar ve insanlar hakkında: Türkiye’de mevsimlik tarım işçiliğinin ve tarımdaki neoliberal dönüşümün politik ekolojisi yolunda **Ethemcan Turhan** Coğrafi işaretler ve küresel piyasalarda yerleşen tarım ürünleri: Ege pamuğu logosu üzerine bir saha çalışması **Derya Nizam** “Yenilenebilir enerji” vs. yenilenemeyen doğa: karbon ticareti **Selim Yılmaz - Gaye Yılmaz** Kimlik Politikaları ve sol hareketle ilişkisi **Evren Kocacıbağ** Kapitalist devlet ve toplumsal polisliğin tarihi seyri: Devlet-güvenlik ilişkisinde bir dönemlendirme denemesi **Evren Haspolat**

24. Sayı (2011-1) Güncel Toplumsal Mücadele Deneyimleri

TEKEL Direnişi **Sevim Yoleri - Ulaş 50/D’ye Karşı Araştırma Görevlileri Levent Dölek** Halkın Hakları Forumu **Umar Karatepe** Dev-Sağlık-İş Mücadelesi: “Sağlıkta Taşeron Olmaz, İnsan İhaleyle Çalıştırılmaz!” **Özay Göztepe** “Çevre sorunu sınıf sorunudur, sermayeye bırakılmaz” **Gaye Yılmaz** “Bütün renkler kirleniyordu...” Praksis’ten Kaçış Sürecinde Su Hakkı Mücadeleleri **Gaye Yılmaz** Sendikal Hareket ve Feminizm: Dayanışmanın Ötesi **Elif Gazioğlu** Kentsel Politikada Yeni Biçim Arayışları: 2009 Yerel Seçimleri ve Ankara’da “Belediye Yönetimlerinde Saltanata Son” Kampanyası **Bülent Batuman, Tezcan Karakuş Candan** Pozitivist-Marksist Sınıf Kavrayışı ve Sınıf Deneyimlerindeki Açmazları **Vefa Saygın Ögüt**le Otoriterizm-Özgürlükçülük Gerilimi Bağlamında Mekân, Hegemonya ve Strateji **F. Serkan Öngel, Kurtul Gülenç** “En Eski” ve “En Yeni” İletişim Medyası: “İnsan” **Serdar Öztürk** Türkiye-AB İlişkileri Ekseninde Sermayenin Tercihleri ve Kıbrıs **Emine Tahsin** Demokrasi ve Diktatörlük: Devletin Amaç ve Araçları **Werner Bonefeld** Maddeci Bir Tarih Anlayışına Doğru **Erdem Sönmez** Sınıfa, Mücadeleye ve Bilince Dair Bir Kitap: Toplumsal Sınıfların İlişkisel Gerçekliği **Eren Buğlalılar**

23. Sayı (2010-2) Liberalizm: Tarihte, Kuramda, Türkiye’de

Gölgelenmiş Özgürlük: On Dokuzuncu Yüzyıl Liberalizmlerine Bir Bakış **Ateş Uslu** Klasik Dönem Osmanlı Tarihi Çalışmalarında Max Weber Etkisi **Erdem Sönmez** İktisadi Devlet Kuramları veya ‘İktisadın Emperyalizmi’: Bir Örnek Olarak Rant-Kollama Analizi **Galip L. Yalman** AKP’li Hegemonya Projesi ve Neoliberalizmin Yeniden Dirilişi **Ali Ekber Doğan** Özel Güvenlik ve Kapitalist Devletin Dönüşümü: Türkiye Üzerine Eleştirel Notlar **Çağlar Dölek** Türkiye’deki İçer Dönük Sermaye Birikim Sürecinde Dünya Bankası’nın Rolü **Güllistan Yarkin** Kırgızistan’da Demokrasi Sorunu **Altynbek Joldoshev** Örgütlenmelerin Kökenleri ve Sorunları **Çetin Veysel** Demokrasi Eleştirisine Doğru: Demokrasi Ne Âlemde? **Derviş Aydın Akkoç**

22. Sayı (2010-1)

Günümüz Krizinin Tarihsel ve Toplumsal Özgünlükleri

Serdal Bahçe-Ahmet Haşim Köse Krizin Teğet Geçtiği Ülkeden Krize Bakış: Teorinin Naifliği, Gerçekliğin Kabalılığı **Pınar Bedirhanoğlu** Küresel Kapitalist Krizin Yeniden Düşündürdükleri: Finansallaşma ve Devlet Efe Peker Krizi Arrighi ile Okumak **Ali Rıza Gürgen** Finansallaşma: Sorunlu Bir Kavram ve Verimli Bir Araştırma Gündemi **Gaye Yılmaz** Para-Meta-Para-Finans Bulmacasında 2008 Krizini Anlamak **Nuray Ergüneş** Finansallaşma Döneminde Geç Kapitalistleşen Ülkelerin Stratejileri: Türkiye Örneği **Özgür Müftüoğlu-Yasemin Özgün** Sınıflar Arası Mücadelede Yeni Bir Dönemeç: Türkiye’de 2008 Krizi **İrfan Kaygısız** Krizin Birinci Yılında Türkiye’de İşçi Eylemleri: İşgal, Grev ve Direnişlere Dair Gözlemler

21. Sayı (2009)

Gündeme Bakmak: Neoliberalizmin Ötesinde

Uluslararası Krizin Düşündürdükleri **Korkut Boratav** İzmirli Orta Sınıfta Kürt Algısı: Mekân, Sınıf ve Kentsel Yaşam **Cenk Saraçoğlu** Sosyalist Soldan Kemalizme Olumlu Bakışlar (1920-1971): Nedenler, İmkânlar, Dönemler ve Bazı Sonuçlar **Gökhan Atılğan** Ergenekon Davaları ve Solun Tutumu Üzerine Bazı Gözlem ve Değerlendirmeler **Mustafa Bayram** Mısır 29 Mart 2009 Seçimleri ve AKP: Türkiye’nin Siyasal Coğrafyası Açısından Bir Değerlendirme **Ali Ekber Doğan** Yeni Bölgeselcilik ve Denizli Yerel endüstriyel Gelişimi ve Dönüşümü Yeniden Düşünmek **Mehmet Penbecioğlu**

20. Sayı (2009)

Maddeci Feminizm

Cinsiyete Dayalı İşbölümü ve Cinsiyetin Toplumsal İlişkileri Daniële Kergoat Türkiye’de Sosyalist Feminizme Kaktüs’ten Bakmak **Hülya Osmanağaoğlu** Fransa’da Sosyalist Kadın Hareketinin Temelleri ve Flora Tristan **Ateş Uslu** Toplumsal Yeniden Üretim ve Cinsiyetlendirilmiş Bir Politik Ekonominin İnşası **Isabella Bakker** Kadın Emeği Nasıl Değersizleşir? **Reyhan Atasü Topcuoğlu** Ataerkillik ve Enformel Emek: Konfeksiyon Atölyelerinde Ücretsiz Aile İşçileri **Saniye Dedeoğlu** Tarihsel Süreçte Üretimde Kullanılan Teknoloji ile Ücretli Kadın Emeği İlişkisi **Ece Kocabıçak** İş Hukukunun Ekonomi Politikası İçin Teorik Bir Geri Plan Denemesi **Ali Murat Özdemir** Eşitlikçi Toplamlar Üzerine **Özgür Mutlu Ulus**

19. Sayı (2009)

Türkiye’de Sermaye: 1990’lardan Bugüne Temel Eğilimler ve Stratejiler

Sermayeyi Haritalandırmaya Yönelik Kavramsal Düzenekler **Fuat Ercan** 1979 Krizinden 2001 Krize Türkiye’de Sermaye Birikim Süreci ve Yaşanan Dönüşümler **Melda Yaman-Öztürk / Fuat Ercan** Sermayenin Uluslararasılaşması Sürecinde Türkiye Banka Reformu ve Finans Kapital-içi Yeniden Yapılanma **Derya Gültekin-Karakaş** Banka Sermayesi Üzerinden Sınıf-içi Çatışmaları Anlamak **Nuray Ergüneş** İnşaat Sanayiinde Uluslararasılaşma ve Sermayeler Arası İlişkiler **Elvan Gülöksüz** Ulusötesi Kapitalizm: Sermayenin ve Devletin Ulusötesileşmesi ve Türkiye’de Ulusötesi Tarihsel Blok Oluşumu

M. Gürsan Şenalp / Örsan Şenalp Neoliberal Küreselleşme Sürecinde Türkiye’de Yerel Sermaye: Gaziantep, Denizli ve Eskişehir’den İzlenimler **Pınar Bedirhanoğlu / Galip L. Yalman** Sermayenin Bölgesel Kalkınma Eğilim(ler)i: Kalkınma Ajansları Yasası Üzerine Tarihsel-Coğrafi Materyalist Bir İnceleme **İbrahim Gündoğdu** Birikim Sürecinde TOBB’un Tarihsel Gelişim Uğrakları **Ş. Gürçağ Tuna** Türkiye’de Sendikal Mücadele, Sermaye Birikimi, MESS ve Koç Holding **Özgür Öztürk** 1980 Sonrasında Türkiye’de Düşünce Fabrikalarının Yapısal Değişimi: TEPAV Örneği **Özlem Tezcek** ‘Yoksulluk’ Yazınının Yoksulluğu: Toplumsal Sınıflarla Düşünmek **A. Haşim Köse / Serdal Bahçe**

18. Sayı (Güz 2008) Tarih Yazımı 2

Ellen Meiksins Wood ile Söyleşi **Şebnem Oğuz, Aylin Topal** Demokrat Parti ve Dönemi: Sol Tarihyazımında “Kayıp” Zamanın İzinde **Sinan Yıldırım** Macaristan, 1918-1919: Burjuva Devriminden Proletarya Diktatörlüğüne Geçiş ve Kont Mihály Károlyi **Ateş Uslu** Totalitaryen Paradigma’dan Post-Revizyonizme: Sovyet Rusya Tarihçiliğinde Yeni Gelişmeler **Yiğit Akın** Marksist Tarih Kuramında Ne Yaşar Ne Yaşamaz? **Vivek Chibber** Marksizmde Siyasal Strateji Sorunu: Marx’tan Komintern’e **Mustafa Şener** Immanuel Wallerstein ve Marksizm **Güllistan Yarkin** Önce Söz (mü?) Vardı: Yapısalcılık, Postyapısalcılık ve Tarih **Mustafa Kemal Coşkun** Modernliğin Gerilim ve İmkânları: Gerçekçilik ve Avangardizm Tartışması İçinde Benjamin ve Lukács **Kubilay Hoşgör** Devletçilik, Yeni Kurumsalcılık ve Marksizm **Paul Cammack** Kapitalizmin Psikanalitik Tedavisi Mümkün mü? **Ebru Alp** Karl Marx: Tamamlanmamış Çalışmanın Bütünsel Tilsimi **Marcello Musto**

17. Sayı (Kış 2007) Tarih Yazımı 1

Kır, Kent ve Kapitalizme Geçiş: Bursa Örneği **Sevilay Kaygalak** Maddecî Tarih Yazımında Temel Tartışmalar **Şebnem Oğuz** Türk Dış Politikasının Tarih Yazımında Soğuk Savaş ve Türkiye-SSCB İlişkileri **Cenk Saraçoğlu** Köylüler Savaşı ve Thomas Münzer Tarihyazımında Temel Gelenekler ve Marksist Yol İzleri **Vefa Saygın Öğütle** İki Tartışmanın Işığında Macaristan’da Tarihyazımı (1945-1956) **Ateş Uslu** Tarihin Bir Ögesi Olarak Tarihyazımı: Ev-Eksenli Çalışma Örneğinde Bazı Değİnmeler **Dilek Hattatoğlu** Tarihsel Bilginin Özgüllükleri: Zaman ve Patikaya Bağımlılık **Ferdan Ergut** Benjamin, Tarih (Felsefesi) Üzerine Tezler ve Tarih Yazımı **B. Erdağı - M. Evren Dinçer** Marx ve Özgürlük Terry Eagleton Balkan Ekonomileri 1800-1914: Kalkınmasız Evrim (Michael Palairt) **E. Attila Aytekin** Bir Süreklilik ve Kopuş Tartışması: Emperyal Tahakküm Biçimleri ve Modernleşme İdeolojisi **İlker Cörüt**

16. Sayı (Güz 2007) Gündelik Hayat ve Emek Süreçleri

Hrant Dink'in Ardından, **Tolga Tören** Üretken Emek ve Üretken Olmayan Emek: Bir Açıklığa Kavuşurma ve Sınıflandırma Denemesi, **Sungur Savran, E. Ahmet Tonak** Lukács'ın Ontoloji'sinde Emek ve Gündelik Yaşam, **Ateş Uslu** Arzuları Sömürgeleştirmek: Arzu Endüstrilerindeki Satılık Bedenler, Sömürü ve Güvencesizlik, **Anna M. Agathangelou** Mekan Üretimi ve Gündelik Hayatın Birikim ve Emek Süreçleriyle İlişisine Kayseri'den Bakmak, **Ali Ekber Doğan** İşportacılıkta Enformel İlişki Ağları ve Emek Sürecinin Eşitsiz Gelişmesi: "Bursa Örneği", **Işın Ulaş Ertuğrul** Emek Süreçlerinde Taşeronluk ve Tuzla Tersaneler Bölgesi Örneği, **Nevra Akdemir** Türkiye'de 1988-2004 İstihdam Eğilimlerine Genel Bakış, **Hakan Koçak** Ekmeğin Yokluğunu Bilirim, Kıtılığı Gördüm: İkinci Dünya Savaşı Yıllarında Kentsel Alanlarda Emekçiler, **Can Nacar** Donald Quataert ile Söyleşi-Osmanlı-Türkiye Emek Tarihi Çalışmaları Üzerine, **Can Nacar-Gülhan Balsoy** Sermaye ve Yöntem, **Christopher J. Arthur** Niçin Bir Marksistim?, **Karl Korsch** Marksizmi Aşarken Ne Neye Hizmet Eder?, **E. Ahmet Tonak** Dönüştüreceğini Bilmek: Tarihsel Materyalizm Konferansı Üzerine Kısa Değerlendirmeler, **Fuat Ercan** Sınıfla Toplumsal Cinsiyetin Kesişim Noktası : Ücretli Ev Emegi, **Melda Y. Öztürk-Nuray Ergüneş** Merhaba Fabrika, **Sinan Alçın**

15. Sayı (Yaz 2006) Marksizm ve Ölçek Sorunu

Jamie Gough ile Söyleşi Ölçek Yaklaşımının Kentler ve Bölgelerin Yükselişinin Açıklanmasındaki Katkıları Üzerine **Mustafa Kemal Bayırbağ**, Realist Mekânsal Soyutlama? Eleştirel Gerçekçi Coğrafya İçinden Bir İddiaya İlişkin Marksist Gözlemler **John Michael Roberts**, Değişen Sınıf İlişkileri, Değişen Ölçek: Ölçek Politikalarında Çeşitlilik ve Çelişki **Jamie Gough**, Küresel Evsizlik: Ölçeğe İlişkin Uygulamalar **Neil Smith**, Sınıfsal Bir İlişki ve Süreç Olarak Ölçek: Kamu İhale Yasası **Fuat Ercan-Şebnem Oğuz**, Eleştirel Bir Kalkınma Anlayışına Doğru: Ölçek Sorunu Bağlamında Kalkınmayı Yeniden Düşünmek **Koray R. Yılmaz**, Marksizm'in Öteki Ölçek Tartışması: "Tek Ülkede Sosyalizm" mi, Dünya Devrimi mi? **Sungur Savran**, Trotski, Sürekli Devrim ve Doğu Avrupa **Ateş Uslu**, Emperyalizm Kuramları ve Sermayenin Uluslararasılaşması **Özgür Öztürk**, Ölçeğin Sınırları? Ölçeksel Yapılaşma Üzerine Metodolojik Düşünceler **Neil Brenner**, Devlet, Ölçek ve Hane: Ölçek Üzerine Düşünmenin Sınırları? Brenner'a Bir Yanıt **Sallie A. Marston ve Neil Smith**, Çalışma Adaları ve Marston/Brenner Tartışması: Daha Bireşimli Bir Eleştirel Beşeri Coğrafyaya Doğru **Mark Purcell**, Kapitalizm, İletişim ve Kalkınma **Ali Murat Özdemir-Gamze Yücesan-Özdemir-Mete Yıldız**, Franco Moretti'nin "Büyübozumu" **Nurçin İleri**

14. Sayı (Kış-Bahar 2006) Latin Amerika Marksizmi

Çiğdem Çıdamlı Ezilenler ve Siyaset: Yeni Bir Tarihin Başlangıcında, **Steve Ellner** Solun Hedefleri ve Latin Amerika'da Neoliberalizme Karşı Strateji Tartışması, **Greg Albo** Beklenmedik Devrim: Venezüella Neoliberalizme Karşı Çıkıyor, **Fuat Ercan** Suskun Adamın Baladı: Latin Amerika Üzerinden Venezüella'ya Dair Düşünceler, **Jonah Gindin** Venezüella Malı: Venezüella İşçisini Yeniden Keşfetme Çabası, **Sungur Savran** Brezilya'da Lula Faciası, **Aylin Topal** Meksika'nın Neoliberalleşme ve

Demokratikleşme Süreçlerinin Kesişim Kümesi: Yerelleşme Reformları, **Gastón J. Beltrán** Küresel Süreç, Yerel Anlamlar: Yapısal Reformlara Arjantin Yerel Destekçileri, **Emilia Castorina** Demos'un Politikaları ve Politikacıların Politikaları: Arjantin'den Alınan Dersler, **Michael Löwy** Brezilya'nın Topraksız Kırsal İşçi Hareketinin Sosyo-Dinsel Kökenleri, **José Carlos Mariátegui** Enternasyonalizm ve Milliyetçilik, **Cenk Saraçoğlu** Türkiye ve Irak'taki Kürt Hareketinin Evrimi Üzerine Tarihsel Karşılaştırmalı Bir Tartışma Çerçevesi, **Kemal İnal** Neoliberal Eğitim ve Yeni İlköğretim Müfredatının Eleştirisi, **Yasemin Özgün-Çakar** IV. Uluslararası Kültür ve Kalkınma Kongresi: Ortak Bir Direniş Hattı Olarak Kültür, **Demet Özmen-Koray Yılmaz** Merdiven mi Duvar mı? H. J. Chang ve I. Grabel'i n Yaklaşımlarının Bir Eleştirisi, **Stephanie J. Smith** Latin Amerika Tarihinde Cinsellik ve Cinsiyet Politikası, **David Leaman** Latin Amerika'da Popülizmin Değişen Yüzleri: Maskeler, Makyajlar ve Süregelen Özellikler

13. Sayı (Kış 2005)

Çağdaş Marksist Akımlar

Alex Callinicos Anglo Sakson Marksizm Marksizmin Ana Hatları, **Bülent Batuman** Batı Marksizminin Sınırları ve Ötesi: Debord ve İdeoloji Sorunsalı, **Galip Yalman-Metin Çulhaoğlu-Sungur Savran** Batı Marksizmi Üzerine, **Michael Lebovitz** Sosyalizm Nedir?, **Michael Löwy** Alternatif Küreselleşme Hareketinin Reddiyesi ve Ütopyası, **Joel Kovel** Ekolojik Bir Marksizm Hakkında Düşünceler Aijaz Ahmed ile Röportaj, **Doğan Göçmen** Wolfgang Fritz Haug'un 'Çoğulcu Marksizm' Önermesi veys Kuramın ve Siyasetin Mistikleştirilmesi, **Ateş Uslu** Macaristan'da Marksizm ve Yeni Sol, **E.Atilla Aytekin - Emre Arslan** Derdini Söylemeyen Teori Bulamaz: Dört Marksist Eserin Öğrettikleri Vefa Saygın Öğütü Pozitivist Marksizm Felsefi-Politik İçerimleri Paul Sweezy ile Görüşme, **Daniel Bensaid** Direniş Tezleri, **Stephan Tumino** Ortodoks Marksizm Nedir ve Bugün Niçin Daha Önce Hiç Olmadığı Kadar Önemlidir, **Ali Rıza Güngen** Özdeşliğe Saldırı Olarak Eleştiri, **Harry D. Harootunian** Kaplanının İninde: Mao Sonrası Çin'de Sosyalist Gündeliklik Kısa Bir İnternet Kaynakçası, **Güçlü Ateşoğlu** Selahattin Hilav'ın Güzel Anısına: Kendi Yolunda Yalnız İlerlemek Filozof Olmanın Özüdür

12. Sayı (Güz 2004)

Türkiye'de Siyasi Partiler

Nazım Güveloğlu Demokrasinin Neo-liberal Çağda Geçirdiği Dönüşümün Siyasal Partiler Üzerindeki Etkileri, **Mert Angılı** Genç Parti:İdeolojisi, Yükselişi ve Çöküşü, Duygu Türk Adaletin ve Kalkınmanın Üçüncü Yolu, **Burak Gürel** 1970'ler Türkiye'sinde İslamcı ve Faşist Siyaset, **Ali Ekber Doğan** Sosyal Demokrat Vaatlerden Neo-Liberal Rövanşçılığa: 1990'lar Ankara'sında Belediyecilik, **Jenny B. White** Sivil Toplum Kimin Hizmetinde?, **Bülent Batuman** Türkiye'de Kentsel Politika Olgusunun Ortaya Çıkışında Toplumsal Aktörler: Meslek Odaları, Sol Partiler ve Ötesi, **Doğan Göçmen** Marx'ın Emek Kuramı ve Çalışma Koşullarının Esnekleştirilmesi, **Faruk Ataay** Yerel Devletin Krizi ve Yerelleşme Projesi Üzerine Bir Tartışma: Tark Şengül'ün Yazısının Düşündürdükleri, **Tarik Şengül** Ne Devlet Başa Ne Kuzgun Leşe: Ataay'a Bir Yanıt, **Emre Arslan** Merdan Yanardağ: MHP Değişti mi? Ülkücü Hareketin Analitik Bir Tarihi

11. Sayı (Kış-Bahar-Yaz 2004)

Uluslararası İlişkilerde Hegemonya Mücadelesi

Haluk Gerger Amerikan Emperyalizminin Ayırdedici Özellikleri, **David Harvey** ‘Yeni’ Emperyalizm: Mülksüzleşme Yoluyla Birikim, **Doğan Göçmen** Rosa Luxemburg’un Eleştirel Gerçekçiliği ve Uluslararası Siyaset Kuramının Temelleri, **Jens Wissel** Canavarı Adlandırmak: Nicos Poulantzas ve İmparatorluk, **Emre Arslan** Almanya’da İmparatorluk Tartışmaları: Bayat Bir Teori Kokteylinden Tadınca, **Graham Taylor- Andy Mathers** Avrupa Bütünleşmesi Üzerinden Politika: İnşa Halinde Bir Avrupa Emek Hareketi?, **Ateş Uslu** Sovyet Hukuk Doktrininde Uluslararası Hukuk Teorileri, **Hakan Güneş** Ortadoğu’da Demografya Savaşı: Mülteciler Sorunu ve İsrail’in Nüfus İkilemi, **Y. Emre Gürbüz** Kazakistan’da Bir Ulus-Devlet Kurmak, **İşaya Üşür** Proto Sanayileşme: Sanayileşme Tarihine Bir Katkı?, **Yuvarlak Masa** **Riccarda Bellofiore-Alan Freeman-Hugo Radice** Küreselleşme ve Güç İlişkileri

10. Sayı (Yaz-Güz 2003)

Kapitalizm ve Demokrasi

Metin Özügurlu Eşitlik Körü Demokratikleşme Programlarının Eleştirisi, **Mehmet Yetiş** Marx ve Sivil Toplum, **Alex Demirovic** Hegemonya ve Sivil Toplum: Kamusal Kavramı Üzerine Eleştiri Ötesi Düşünceler, **Metin Çulhaoğlu** Kapitalizm ve Demokrasi: İlişki ve İlişkisizlikler Üzerine Bir Deneme, **Mustafa Bayram Mısı** ‘Gerçek Demokrasi’ Olanağı: Paris Komünü, **Richard Wolf** Marksizm ve Demokrasi, **Faruk Ataay** Tarihsel Süreçte Azgelişmişlik ve Demokrasi, **Gülnur Acar-Savran** Kadınların Emeğini Görünür Kılmak: Marx’tan Delphy’ye Bir Ufuk Taraması, **İşaya Üşür** Ekonomi Politik: Zarif Mezar Taşları, **E.M. Wood** Sermaye İmparatorluğu, **Doğan Göçmen** Karl Marx’ın Ahlak Felsefesi ve Adalet Teorisiyle Olan İlişkisi Üzerine, **John. N. Hazard** Tarihsel Deney: Ekim Devrimi Sonrası Sovyet Hukuk Kuramının Oluşumu, **Simon Clarke** Devlet Tartışmaları, **A. Ekber Doğan** Kısmi Bir Kongre Değerlendirmesi: İkinci Salonda Dört Uzun Gün, **Berksoy Bilgin** Devlet ve Küreselleşme Almanya ve Türkiyeden Perspektifler, **Demet Dinler** Geçiş Süreci: Piyasa Yoluyla Demokrasi mi? Otoriter Kapitalist Dönüşümle Gerçekleşen Mülksüzleşme mi?, **Zafer Yılmaz** Ellen Meiksins Wood’un Siyasal Marksizm Çağrısını Niçin Dikkate Almalıyız, **Ateş Uslu** Sivil Toplumun Eleştirisinden Sosyalist Demokrasi Kuramına

Gelecek Sayılar

27.Sayı Yeniden Gramsci

Marksistler arasında Sovyetler Birliği'nin dağılmasının ardından hüküm süren yenilgi halet-i ruhiyesi, akademide kendisini praksis felsefesiyle bağını koparmış kuramsal soyutlamalara ve hatta toplumsal/ siyasal süreçlere müdahale etmenin yollarını arayan, günceli teori içinde anlamlandırırken, teoriyi de güncelleştirebilen bir kuşağın ardısıra gelen bir siyasal dejenerasyon çağına kapı aralamıştı. Durum değişiyor. Yeni bir dönemin içinden geçiyoruz. Bir yandan kapitalizmle ilintili olarak belirginleşen “felaket kapitalizmi”, “son zamanlarda yaşamak” tespitleri uluslararası çapta hızlanan bir çözülmeye işaret ederken, böyle dönemler aynı zamanda “yeniden”ler dönemi olarak da ortaya çıkabiliyor. “Yeniden”ler döneminin içindeyiz. Kuşkusuz ki diyalektik dışı bir tekrarin uzantısı olarak değil, somut durumun bugünkü somut tahlili üzerinden bir “yeniden” dönemi. Dejenerasyondan rejenerasyona doğru geçişin teorik köprüsünde ise böyle dönemlerde şu tabela eksik olmuyor: “Ne Yapmalı?” Burada “yeniden”, siyasalı göreve çağırarak ilerliyor. Bize göre, çözülmenin yaklaştığını hisseden yeni bir politik aydınlanma duyarlılığı yeni koşullar üzerinden yaygınlaşıyor, akla gelen “Ne Yapmalı?” sorusuna verilen yanıtlardan bağımsız değil “Yeniden Lenin” ya da “Komünist Hipotez” adıyla gündemi yeniden işgal etmeye başlayan kitap başlıkları. Böyle dönemler, kendiliğinden çöküş teorilerine karşı “ne yapmalı?” sorusunun olduğu kadar, “neden yapılamadı?” sorusunun da köprü üzerinde hazırda tutulan bir tabela olduğu dönemler.

Yeniden Lenin’lerin, Mao’ların tartışma sürecine dahil olduğu günümüzde, Gramsci’ye güncel politik ve teorik müdahale adına, yani özetle ve en çok da “praksis felsefesi” adına bir çağrı yapmakta fayda olduğu saptaması, bu sayının fikir olarak ortaya çıkış nedeni. Meramımız ortada. Teorik soyutlamaların değil ama, somut ve yeni olan “durum” a politik, teorik ve son tahlilde pratik müdahale derdi olanların Gramsci fikriyatı üzerinden bir “yeniden” çağrısı önermeleri için bir sayı hazırlıyoruz. Strateji tartışmalarının kaybolduğu bir dönemde, günceli devrimcileştirmenin ve devrimi güncelleştirmenin aracı olabilecek tüm tartışmalarda Gramsci’nin açabileceği kapıları “yeniden” tartışmayı öneriyoruz. Bir yanılla “yeniden” diyerek, somut koşullar içinde yeni duruma özgü hegemonya sorunsalını tartışmaya açmayı, diğer yanılla emekçi sınıfların bağımlılıktan eylemliliğe geçiş süreçlerinde izlenen egemen sınıf stratejilerini Gramsci’nin geride kalan yüzyıldan hatırlatmalarıyla birlikte ele alarak yeni içinde “eski”nin izlerini sürmeyi hedefliyoruz. Çünkü Gramsci’yi hegemonya kuramı çerçevesinde “Ne Yapmalı?” sorunsalı etrafında anlamlandırdığımız kadar, “pasif devrim” belirlemeleri ekseninde de “Neden Yapılamadı?” sorununun teorisini olarak görüyoruz.

Yeni politik durum içinde “rejenerasyon” nüvelerinin “yeniden” dejenerasyon’a evrilmemesi için, emekçi sınıfların politik eylemlilik süreçlerinin ve potansiyel kitle eylemliliklerinin bugünkü Ortadoğu ve Kuzey Afrika’daki kitle hareketlerinin evriminde giderek gözlemlendiği üzere, egemen sınıflarca “boynunun vurulmaması” için, “neden yapılamadı?” sorununu, “ne yapmalı?” sorusu ile, strateji tartışmaları ile ilişkili değerlendiriyor ve her iki soruyu bugünün hizmetine çağırıyoruz. Bu bakımdan çağırımız, hegemonya, pasif devrim, siyasal parti, aydınlar sorunsallarının mevcut politik/ pratik gerçeklik içinden tartışıldığı makalelere dönük. Bir durum tespiti yapmayı ve emekçi sınıfların hegemonyasına dönük arayışlar içinde sorunları ve çözüm yollarını, Gramsci’yi “yeniden” çağırarak,

bu yeni gerçekliğin içinde, bize teori ile pratik arasındaki ilişkiyi hatırlatan pratisyen kuşağın izlerini sürerek ve açık biçimde teoriyi “şimdi” ile ilişkilendirerek bulmayı öneriyoruz. Şiarımız açık, Marx’ın köprü üzerinde gördüğümüz ilk tabelasına göre yol alıyoruz: “Bir sorunun formülasyonu, onun çözümüdür.” diyoruz. Gramsci’yi yeniden ele alırken, bu sorunları tartışan, yeni dönemin gerçekliği içinde çözümsüzlüğün değil, çözümün bilgisine praxis temelinde ulaşmayı amaçlayan tüm makalelere açık olduğumuzu belirtiyoruz.

28.Sayı

Coğrafya ve Sınıf Ekseninde Kürt Sorunu/Dinamiği

Praxis Dergisi 28. Sayısını Kürt ulusal sorununa ve bu sorun etrafında ortaya çıkan sosyal muhalefet ve değişim dinamiğine ayırıyor. Türkiye’nin tarihsel gelişiminin bütün safhalarında farklı biçimlerle de olsa varlığını sürdüren Kürt sorunu konusunda özellikle son yıllarda ciddi bir düşünsel birikim ortaya çıktı. Bu birikim temel olarak Türkiye’deki ulus-devletin yapısı ve gelişimi ile Kürtlerin kültürel ve siyasal hakları arasındaki ilişkilere ve buradan doğan çatışma ve mücadelelere odaklanan akademik ve siyasi çalışmalara dayanıyordu.

Son yirmi yıldaki pek çok akademik çalışma Kürt sorununu Türkiye’deki modernleşme sürecinin, otoriter devlet yapılanmasının veya milliyetçi siyasi geleneğin uzantısı olan bir problem olarak ele aldı ve Türkiye’deki Kürtleri ilgilendiren pek çok meseleyi bu kavrayış üzerinden değerlendirdi. Türkiye’deki Kürt meselesinin kökenlerinde ve bugünkü biçimini almasında ulus-devlet kuruluş sürecinin mantığının, Türk milliyetçi ideolojisinin ve siyasi otoritenin asimilasyon/inkar stratejisinin başat rol oynadığı şüphe götürmez.

Öte yandan Kürt meselesi özellikle son yirmi yılda sadece hukuki ve siyasi yapıya içkin arızaların doğurduğu bir “sorun” olmanın ötesine geçerek Türkiye’deki siyasi, ideolojik ve iktisadi alana tesir eden başlı başına bir “dinamik” haline geldi. Devletin bir savaş taktiği olarak istihdam ettiği yerinden etme stratejileri aynı zamanda Türkiye kentlerini sınıfsal ve demografik anlamda dönüştüren bağımsız bir göç dinamiği haline geldi. Keza 1980’li yılların başında etkinliğini yoğunlaştıran Kürt hareketi sadece asimilasyona yönelik bir reaksiyon olmanın ötesine geçerek Türkiye siyasetindeki dengeleri değiştirebilecek siyasi bir dinamik olma gücüne erişti. Kısacası bugün geldiğimiz noktada “Kürt meselesi” sadece Türkiye kapitalizminin geçmişten bugüne bıraktığı bir sorun değil aynı zamanda onun mevcut yapılanmasının bir ögesi ve aynı zamanda gelişim yönünü etkileyecek parametrelerden biridir.

Kürt meselesini bu çerçeve içinde ele almak isteyen Praxis Dergisi Kürt sorununun Türkiye kapitalizminin tarihsel gelişimi içerisinde yaşadığı dönüşüm, Kürt hareketinin gelişim süreci ve güncel yönelimleri (özel olarak “demokratik özerklik” projesinin ekonomi-politiği), 1990’lardan bu yana Kürt kentlerinin sosyal siyasal gelişimi ve buralardaki sınıfsal ilişkiler, Batı metropollerinde Kürt emekçilerinin durumu, sınıf siyaseti, sosyalist siyaset ve Kürt hareketi arasındaki ilişkiler, siyasal İslam ve cemaatlerin Kürt illerindeki faaliyetleri gibi konulara yer verecek. Bu çerçeveye uyumlu yazılarınızla bu sayıya katkıda bulunacağınızı umuyoruz.

Yazarlara

Praksis'te yayımlanacak yazılar derginin amaçlarına uygun bir biçimde, yani açık ve anlaşılır bir dil ve üslupla yazılmış olmalıdır. Yazarlar okuyucunun belirli kavram, tartışma ve kaynaklara aşına olduğunu varsaymamalıdır. Cinsiyetçi ve şovenist ifadelerden kaçınılmalıdır.

Yazı Prosedürü: *Praksis* hakemli bir dergidir. *Praksis*'e gönderilen yazılar yazarın ismi kapatılarak en az bir yayın kurulu üyesi ve en az iki hakem tarafından incelenir ve yazılı raporlar halinde değerlendirilir. Yazarlardan değişiklik yapmaları istenebilir. Sonuç yazara yazıyı gönderdikleri tarihten en geç iki ay sonra yazılı olarak iletilir. Yazıların hakeme gönderilip gönderilmeyeceğine yayın kurulu karar verir.

Yazı Teslim Kuralları: *Praksis*'e gönderilen yazıların daha önce başka bir yerde yayımlanmamış veya yayımlanmak üzere eşzamanlı olarak başka bir yere gönderilmemiş olması gereklidir. Yazılar bir buçuk satır aralığı ile yazılmalı ve praksis@praksis.org adresine gönderilmelidir. Yazılara 100-150 kelimelik bir Türkçe öz ve İngilizce abstract ile beşer tane anahtar kelime eklenmelidir. Yazarlar ayrıca adlarını, adreslerini, telefon numaralarını, e-posta adreslerini ve kendilerini tanıtan en fazla üç satırlık bir notu içeren bir kapak sayfasını da yazılarına eklemelidirler.

Yazı İçinde Dikkat Edilmesi Gerekenler:

Praksis dergisine gönderilen yazılar, referans sistemi, dipnot gösterme biçimi ve kaynakça düzenlenmesinde American Psychological Association (APA) stili temel alınarak hazırlanmalıdır. Yazım kuralları için kaynak kitabımız Ömer Asım Aksoy'un kitabıdır (Ana Yazım Kılavuzu, İstanbul: Epsilon, 2006).

1. Yazı içinde bir yazarın ismi ilk defa geçtiğinde mutlaka ön ismi de yazılmalıdır. Sonrakilerde soyadı yeterlidir.

2. Yazı içindeki referanslarda:

Atıf yapılacak yazarın adı metin içinde ilk defa anıldığında adı ve soyadı, daha sonraysa yalnızca soyadı kullanılır.

Metin içinde kaynak göstermek için dipnot kullanılmamalı, yazının konusuyla doğrudan ilgili olmayan ve/veya yazının akışını bozacak noktalar için dipnot kullanılmalıdır.

Nokta mutlaka parantezden sonra gelmelidir. Virgül ve iki nokta işaretlerinden sonra boşluk bırakılır. Tarihten sonra iki nokta olmasına dikkat edilir.

Örn. (Wood, 1995: 132).

- Yazarın adı metinde geçmiyorsa (Marx, 1964),
- yazarın adı metinde geçmiyor ve belirli bir sayfaya gönderme yapılıyorsa (Marx, 1964: 34),

- yazarın adı metinde geçiyorsa (1964),
 - iki yazar varsa (Marx ve Engels, 1970),
 - üç ve daha çok yazar varsa (Wright vd., 1992)
- biçiminde kaynak gösterilir.

Aynı yazarın aynı yıl içinde basılmış eserlerine atıfta bulunmak için basım yılına harfler eklenir: (Thompson, 1978a).

Aynı konuyla ilgili değişik kaynaklara atıf yapmak için yazar, yıl ve gerekiyorsa sayfa numaraları birbirinden noktalı virgülle ayrılır ve yazarlar alfabetik olarak sıralanır: (Marx, 1964: 34; Thompson, 1978a: 47).

Aynı yazarın iki kitabına aynı parantez içinde referans verildiğinde yazarın ismi tekrar yazılmaz. Örn. (Wood, 1995: 132; 1991: 133).

3. Yazı içinde bir yazarın kitabının ismi geçtiğinde kitap ismi italik yazılmalı ve tırnak işareti konulmamalıdır.

Örn. Wood'un *Democracy against Capitalism* başlıklı çalışmasında (...).

Makale başlığı ise tırnak işaretleri içine konmalıdır.

Örn. Mc Nally'nin "Language, History and Class Struggle" isimli makalesinde (...).

4. Dipnotlarda:

bkz. Wood (1995) şeklinde referans verilir.

5. Kırk kelimeyi geçen alıntılarda: Tırnak işareti konmaz ve içeriden başlanır.

6. Yazı içinde tek tırnak işareti sadece bir alıntının içinde başka bir alıntı veya vurgu varsa kullanılabilir. Bunun dışında tüm alıntı ve vurgularda çift tırnak işareti kullanılmalıdır.

7. Başlık ve ara başlıklarda her sözcüğün baş harfi büyük olmalı ve kalın yazılmalıdır.

Örn: **Karl Mannheim ve Görece Sınıfsız Aydınlar**

8. "Birisine göre" kalıplarında referans bu iki kelimenin ortasına değil, ikisinin sonuna ya da cümle sonuna yazılmalıdır.

Örn: Marx'a göre (1967: 23) (...)

KAYNAKÇADA DİKKAT EDİLMESİ GEREKENLER

Kaynakçada yalnızca metin içinde adı geçen eserlere yer verilmelidir. Kaynakça yazımıyla ilgili örnekler aşağıdadır.

Kitap İsmi:

Sayer, D. (1987) *The Violence of Abstraction: The Analytical Foundations of Historical Materialism*, Oxford: Basil Blackwell.

Çeviri Kitap:

Marx, K. (1979) *Ekonomi Politikin Eleştirisine Katkı*, çev. S. Belli, Ankara: Sol.

Dergiden Makale

Abou-el-Haj, R. A. (1982) "The Social Uses for the Past: Recent Arab Historiography of Ottoman Rule", *International Journal of Middle Eastern Studies*, 14 (2): 185-201.

Derleme Kitaptan Makale:

Mc Nally, D. (1997) "Language, History and Class Struggle", Wood, E. M. ve J. B. Foster (der.), *In Defense of History: Marxism and the Postmodern Agenda* içinde, New York: Monthly Review, 26-42.

Derleme Kitabın Kendisi:

Wood, E. M. ve J. B. Foster (der.) (1997) *In Defense of History: Marxism and the Postmodern Agenda*, New York: Monthly Review.

Kurum Tarafında Hazırlanmış Bir Rapor:

DİE (Devlet İstatistik Enstitüsü) (1994) *Temel Kadın Göstergeleri, 1978-1993*, Ankara: DİE. World Bank (1993) *Turkey: Women in Development*, Washington, D.C: World Bank.

Bir Kurum İçin Hazırlanmış Rapor

Acar, F., A. Ayata, ve D. Varoğlu (1999) *Cinsiyete Dayalı Ayrımcılık: Türkiye'de Eğitim Sektörü Örneği*, Ankara: T.C. Başbakanlık Kadının Statüsü ve Sorunları Genel Müdürlüğü (KSSGM).

Konferansa Sunulmuş Bildiri:

Esim, S. (2000) "Why Earn Less? Gender Based Factors Affecting the Earning of Self Employed Women in Turkey" International Association for Feminist Economics 2000 Konferansı'na sunulmuş tebliğ, ...Üniversitesi Kahire, 15-17 Ağustos.

Working Paper:

Tansel, A. (2001) *Economic Development and Female Labor Force Participation in Turkey: Time Series Evidence and Cross-Province Estimates*, Ankara: ODTÜ Ekonomik Araştırmalar Merkezi, Working Papers in Economics No: 01/05.

Yüksek Lisans ya da Doktora Tezi:

Ozan, E.D. (2000) *Towards a Non-Dualistic Understanding of State-Civil Society: Deriving Insights from Gramscian and Realist-Relational Perspective*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara: Ortadoğu Teknik Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Şahin, Ö. (1997) *Kadın Emeğinin Piyasaya Yeniden Çıkması: Dünyada ve Türkiye'de Kadın Girişimciliği ve Politik Sonuçları*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara: Ankara Üniversitesi, Siyasal ve Sosyal Bilimler Enstitüsü.

İnternet Adresinden Bir Makale:

Ehrbar, H. G. (1998) "Marxism and Critical Realism", <http://www.econ.utah.edu/ehrbar/marx-pdf>, indirilme tarihi: 19 Aralık 2001.

Röportaj:

Atılcan, G. (2000) *Ertuğrul Kürkçü ile görüşme*, İstanbul: 27 Eylül.