

**T.C.
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
KAMU YÖNETİMİ VE SİYASET BİLİMİ
(SİYASET BİLİM) ANABİLİM DALI**

**TÜRKİYE’DE SİVİL TOPLUM İDEOLOJİSİ:
Yeni Sağ, Sol Liberalizm ve Siyasal İslamcılık
Üzerine Bir İnceleme**

Doktora Tezi

Mehmet ÖZGÜDEN

ANKARA – 2007

**T.C.
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
KAMU YÖNETİMİ VE SİYASET BİLİMİ
(SİYASET BİLİM) ANABİLİM DALI**

**TÜRKİYE’DE SİVİL TOPLUM İDEOLOJİSİ:
Yeni Sağ, Sol Liberalizm ve Siyasal İslamcılık
Üzerine Bir İnceleme**

Doktora Tezi

Mehmet ÖZGÜDEN

**TEZ DANIŞMANI
Prof. Dr. Ömür SEZGİN**

ANKARA – 2007

T.C.
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
KAMU YÖNETİMİ VE SİYASET BİLİMİ
(SİYASET BİLİM) ANABİLİM DALI

TÜRKİYE’DE SİVİL TOPLUM İDEOLOJİSİ:
Yeni Sağ, Sol Liberalizm ve Siyasal İslamcılık
Üzerine Bir İnceleme

Doktora Tezi

Tez Danışmanı: Pof. Dr. Ömür SEZGİN

Tez Jürisi Üyeleri

<u>Adı ve Soyadı</u>	<u>İmzası</u>
Prof. Dr. Ömür Sezgin	
Prof. Dr. Rasit Kaya	
Prof. Dr. Bayram A. Güler	
.....	
Yrd. Doç. Dr. Mehmet Yeter	
.....	

Tez Sınavı Tarihi.....16.04.2007

İÇİNDEKİLER

GİRİŞ	1
-------------	---

BİRİNCİ BÖLÜM

YENİ SAĞIN SİVİL TOPLUM RETORİĞİNİN

TARİHSEL-TOPLUMSAL BAĞLAMI

I. TÜRKİYE’NİN 1960-1980 ARASI DÖNEMDEKİ EKONOMİK, SİYASAL VE TOPLUMSAL DİNAMİKLERİ	14
--	----

1. İthal İkameci Sanayileşme (İ.İ.S) Modeli ve Sınıflar Dengesi.....15
2. İ.İ.S. Modeli ve Hegemonya Stratejisi18
3. İ.İ.S. Modelinin Krizi ve Krizin Derinleşmesi21

II. YENİ SAĞ DÖNÜŞÜME GEÇİŞ-EKONOMİK DÖNÜŞÜM: 24 OCAK KARARLARI İ.İ.S.’DEN İHRACATA DÖNÜK BİRİKİM MODELİNE	27
---	----

1. 24 Ocak Kararlarının Arka Planı: Yeni Sağ Dönüşümden Yapısal
Uyarlamaya Geçiş28
2. Yerli Sermayenin Hegemonya Krizinden Çıkış Yolu Olarak
24 Ocak Kararları36

III. YENİ SAĞ DÖNÜŞÜMÜN TAMAMLANMASI: ASKERİ MÜDAHALE, KÜLTÜREL DÖNÜŞÜM VE İKTİDAR BLOĞU	40
---	----

1. 12 Eylül Askeri Müdahalesi ve Yeni Anayasa40
2. Kültürel Dönüşüm – Türk-İslam Sentezi, Aydınlar Ocağı ve Yeni Sağ48
3. Yeni Sağ İktidar Bloğu ve Hegemonya Projesi57

IV. SİVİL TOPLUM RETORİĞİ İLE YENİ SAĞ HEGEMONYASININ KURULMA GİRİŞİMİ	61
---	----

İKİNCİ BÖLÜM

“SOL”DA SİVİL TOPLUM İDEOLOJİSİ

I. SOSYALİST SOLUN ÇÖZÜLÜŞÜ/ÇÖKÜŞÜ VE SİVİL

TOPLUMCULUĞUN(SOL LİBERALİZMİN) YÜKSELİŞİ83

II. “SİVİL TOPLUMCU SOL”UN PİYASAYI MEŞRULAŞTIRMASI.....97

1. Sivil Toplum Düşüncesinin Entelektüel Kökenleri99

a. Klasik Liberalizm: Smith ve Sivil Toplum.....99

b. Hegelyen Tepki: Burjuva Sivil Toplumun Eleştirisi102

c. Marx’ın Tepkisi: Burjuva Sivil Toplumun Anatomisi’nden Aşılmasına105

2. Liberal Sivil Toplum Düşüncesinin Yeniden Yükselişi.....113

a. Yeni Liberalizm113

b. Yeni Liberal Hegemonyanın Etki Alanına Giren Sosyalizm:Piyasa Sosyalizmi.126

3. Türkiye’de(Az gelişmiş Ülkelerde) “Sivil Toplumcu Sol” ve

Piyasa-Sivil Toplum İlişkisi.....131

III. “SİVİL TOPLUMCU SOL”UN SİYASAL İSLAMI MEŞRULAŞTIRMASI142

a. Batı’da Yeni Sol142

b. Batı’da ki Yeni Sol’un Türkiye’deki Etkisi: Yeni Sağ ile
Özdeşleştirilen Kemalizm Karşıtlığı ve Siyasal İslam’ın Meşrulaştırılması.....148

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

SAĞDA SİVİL TOPLUM İDEOLOJİSİ

I. YENİ SAĞIN YÜKSELİŞİ166

II. Ş. MARDİN – İ. KÜÇÜKÖMER ve YENİ SAĞ	183
a. Patrimonyal Bürokratik Gelenek	186
b. Merkez-Çevre ve Osmanlı'da Sivil Toplum: Tarikatlar	190
c. Kopuş Yerine Oryantalist Tarihsel Süreklilik Tezi	192
d. <i>Said Nursi Olayı</i>	202
e. İ.Küçükömer'in Sağ Yan-Sol Yan Tablosu	211
III. SİVİL TOPLUMCU ÖZAL RETORİĞİ VE SİYASAL	
İSLAMIN LİBERALİZMLE MEŞRULAŞTIRILMASINDAN	
İSLAM'DAKİ LİBERALİZME	219
a. Sivil Toplumcu Özal Retoriği ve İslam'ın Liberalizmle Meşrulaştırılması	219
b. İslam'daki Liberalizm ya da İslam'ın Liberalizmi Meşrulaştırması	232
IV. SİYASAL İSLAMCILIK, POSTMODERNİZM VE YENİ SAĞ	240
a. Küreselleşme, Postmodernizm ve Yeni Sağ Stratejik İttifakı	245
b. Siyasal İslamcılık ve Postmodernizm	256
1. Küreselleşme, Postmodernizm ve Yeni Sağ İttifakı İçinde Medine	
Vesikası Örneği Bağlamında İslam'ın Yeni Yorumu	257
c. Pozitivizm Eleştirisi ve Yeni Sağ	266
SONUÇ	270
KAYNAKÇA	274
ÖZET	
SUMMARY	

GİRİŞ

Siyaset felsefesinin en temel, en tartışmalı efsanevi kavramı olarak kabul edilen sivil toplum, on yıllarca akademik dünyada yaşadığı marjinallikten sonra 1980’li yıllardan başlayarak yeniden keşfedilmiştir. Kavram 1980’li yıllardan önce sadece akademik uzmanlık alanlarında özel bir ilgiyle ve genellikle yan bir tartışma konusu olarak ele alınmaktaydı. Klasik sözleşmeci kuramcılar (Hobbes, Locke), ekonomi politikçiler (A. Ferguson, A.Smith, vb.), Tocquevelli, vb. liberal düşünce geleneğinde yer alan isim ve ekollerle, bunun tam karşısında yer alan Hegel-Marx-Gramsci geleneği temel felsefeleri ile tartışılıyor, sivil toplum kavramı ise ancak yan bir tartışmanın ve ilgi alanının konusu olabiliyordu. Oysa 1980’lerden başlayarak durum tersine dönmüştür. Kavram gittikçe artan bir popülerite kazanarak hızla yaygınlaşmış ve saygınlık kazanmıştır. Kavram akademik dünyada yaşadığı marjinallikten çıkarak tam bir kullanım patlaması yaşamaya başlamış, ikincil bir konu olmaktan asıl konu ve ilgi alanı haline gelmiştir. Ancak kavramın kullanılmasındaki ve tartışılmasındaki esas patlama, akademik dünyanın dışında yaşanmıştır. Sivil toplum hem dünya hem Türkiye’de hemen hemen herkesin ve her kesimin (Dünya Bankası, IMF, siyasi parti liderleri, bürokratlar, aydınlar, vb. vb.) atıf yapmadan konuşmadığı bir kavram olmuştur. Sivil toplum, herkesin kullanmak için birbiriyle yarıştığı bir kavram olmanın ötesinde, gerçekleşmesini istediği bir siyasi proje, varılmak istenen bir hedefin adı olmuştur.

Sivil toplum kavramı gibi hem A.Smith çizgisinin liberal geleneğinde hem de Hegel-Marx-Gramsci çizgisinin Marxist geleneğinde ve her bir isim için ayrı ayrı son derece tartışmalı bir hiyeroglifin bu denli yaygın bir kullanım ağının içinde olmasının nedeni elbette bir tesadüf değildir.

Kavramların ortaya çıkması, keşfedilmesi, yeniden doğması ve en önemlisi de kavramların ardındaki anlamlar ve anlam setleri, başka kavramlarla olan ilişkileri ve çağrışımları, kurdukları karşıtlıklar somut-siyasal-ekonomik-ideolojik konjonktürlerden ayrı düşünülemez. Bu belki de en çok sivil toplum kavramı için geçerlidir. Sivil toplum kavramının yeniden doğuşu dünya çapında meydana gelen çok büyük değişimler ve

dönüşümlerin eş zamanlı olarak yaşandığı bir konjonktürle özdeşleşmiştir. Tarihte çok büyük değişim ve dönüşümlerin yaşandığı, siyasal, ekonomik ve ideolojik kırılmalar, alt-üst oluşlar, aynı zamanda mevcut toplumsal düzenin de krizde olduğu dönemlerdir. Krizler yalnızca varolan düzenin sorgulanmasını değil, aynı zamanda yeni bir düzenin kurulma sancılarını da içinde taşıyan ve geçmişin hakim paradigmalardan bir kopuşun da yaşandığı zamanlardır. A. Seligman sivil toplum kavramının yeniden doğuşunu açıklarken tam da buna işaret eder. Seligman’a göre sivil toplum düşüncesinin doğuşu ve gelişimi bugünkü konjonktüre çok benzer biçimde toplumsal düzendeki bir krizin ve mevcut düzenle ilgili zihinsel paradigmalardan bir kopuşun sonucuydu. 17. yüzyıldan itibaren, toprağın, emeğin ve sermayenin ticarileşmesi, piyasa ekonomilerinin doğuşu, daha sonraki İngiliz Devrimi ve Kıta Avrupası’nda yaşanan ve Fransa’nın başını çektiği devrimler çağı, toplumsal düzen ve otorite modellerinin sorgulanmasına yol açmıştı (Seligman, 1992: 15).

Kavramın 1980’lerden başlayarak yeniden keşfedilmesi ve tümüyle pozitif bir değer yüklenilerek tartışılması dünya çapında eş zamanlı olarak yaşanan iki büyük dönüşüme denk gelmiştir. 1980 ile simgelenen zaman kesiti, sivil toplum kavramının yeniden doğuşunda miladi bir tarih olmuştur.

1980’ler Batı’da II.Dünya Savaşı’ndan sonra kapitalizmin refah devleti formuyla yaklaşık yirmi beş yıl boyunca en istikrarlı sermaye birikim sürecini yaşadığı dönemin kapanışını simgeler. 1970’lerden itibaren derin bir hegemonya krizi yaşayan refah devleti kapitalizmi 1980’lerin başında yeni bir birikim modeline, kapitalizmin küresel bir aşamasına geçilerek terkedilmiştir. Refah devleti, ekonomiyi planlamasıyla, sosyal adaletçi bölüşüm mekanizmalarıyla, tam istihdam politikalarıyla işçi sınıfı başta olmak üzere, örgütlü, katılımcı ve çoğulcu bir demokrasi yapısıyla kapitalizmin belki de en sol versiyonu olan istisnai bir devlet biçimidir. Hatta kimi bazı yazarlar aralarındaki niteliksel ve paradigmatic farklar saklı olmak kaydıyla bunu, “kulağa aykırı gelse de 20. yüzyılın refah devletine dayalı kapitalizmi ile merkezi planlamaya dayalı sosyalizmi aynı şeyin iki değişik varyantı” (Gülalp,1993:130) biçiminde yorumlamıştır.

Kapitalizmin tekelci birikim modeline geçişi Batı’da yeni sağ iktidarlar eliyle başlatılmıştır. A.B.D, İngiltere, vb. gelişmiş kapitalist ülkelerde iktidardaki sosyal demokrat partiler yerlerini parlamenter demokratik yollarla esnek bir geçişle yeni sağ iktidarlara bırakmışlardır. Bu alt üst oluş ve ardından yaşanan geçiş süreci, Türkiye gibi dünya kapitalist sitemine bağımlı bir tarzda eklemlenen ve Batı’daki refah devletinin az gelişmiş ülkelere özgü bir versiyonu sayılabilecek ithal ikameci popülist bölüşüm politikalarının uygulandığı ülkelerde son derece sert askeri darbelerle sağlanabilmiştir.

Kapitalist dünyada bunlar olurken, bu gelişmelerle eş zamanlı ikinci ve hiç beklenmedik bir alt-üst oluş ve geçiş süreci de Orta ve Doğu Avrupa ülkelerinden başlayarak en sonunda yetmiş yıllık sosyalizm deneyiminin kalesi S.S.C.B.’nin çökmesiyle noktalanmış sosyalist rejimlerin dağılması ile tamamlanmıştır. 1980’lerde başlayan çözülme II. Dünya Savaşı sonunda, A.B.D ve S.S.C.B. liderliğinde kurulan iki kutuplu dünyanın ve Soğuk Savaş’ın sona ererek tek kutuplu A.B.D merkezli bir dünyanın kurulması ile sonuçlanmıştır.

Bütün bu gelişmeler küresel kapitalizmin ideolojik, politik ve ekonomik tüm görünüşleriyle ve değerler sistemi ile rakipsiz bir hegemonik güç haline geldiği bir dünyanın kurulması ile sonuçlanmıştır. Küresel kapitalizmin hâkim olduğu bu dünyanın egemen ideolojisi ise yeni sağ ideolojidir.

İşte sivil toplum kavramı, miladi bir tarih olan 1980’lerden başlayarak yukarıda kısaca çerçevesi çizilen tarihsel-toplumsal alt-üst oluş dönemiyle özdeşleşerek küresel kapitalizmin liberal ekonomik politikalarla, sınırsız bir serbest piyasa düzenini tüm dünyaya yayma hedefine yöneldiği bir zamanda yeniden doğmuştur. Kavram bu dönemde yeniden doğmuş, herkesin fetişleştirerek kullanma yarışına girdiği, mistik bir kimliğe bürünmüştür. Bu tezin temel amacı, yaratılan sivil toplum fetişizminin (devletin ekonomideki rolünün minimale indirgenerek, piyasa ekonomisinin alanını sınırsız olarak genişletme ve bu sayede katılımcı, çoğulcu bir demokrasi kurma, sivil toplum kuruluşlarıyla hükümet dışı örgütlerle (NGO) yönetim, vb.) bir tesadüf olmadığını, tam tersine küresel tekelci sermayenin çıkarlarının ve ihtiyaçlarının önündeki tüm engelleri ortadan kaldırmak isteyen yeni sağ iktidarların yeni sağ egemen ideolojiyi sivil toplum

kavramı içinde ve sivil toplum kavramı aracılığıyla meşrulaştırdıklarını ortaya çıkarmaktır. Sivil toplum kavramı, hem kavrama yüklenen anlamlar, hem de yüklenen bu anlamların kodladığı karşıtlıklar seti üzerinden yeni sağın, siyasal, ekonomik ve ideolojik “Truva Atı” işlevini görmekte ve yeni sağ egemen ideoloji, fetişleştirilen bu sivil toplum aracılığıyla meşrulaştırılmaktadır..

Kavram, öncelikle ve esas olarak en açık ifadesini A.Smith’te bulan kendi kendine işleyebilen bir piyasa mekanizması görünümünde ortaya çıkan bir alana içkin olarak tanımlanır. Böyle bir tanım ise en azından A.Smith’ten başlayarak kabaca bu düşünce hattını izleyen liberal sivil toplum geleneği içinde kalınarak yapılır. Bu geleneğin en ayırt edici yanı ise kendisini Hegel-Marx-Gramsci düşüncesine karşıt olarak konumlandırmasıdır. Hegel çizgisi sivil toplumu fetişleştirmeyi değil, tam tersine, sivil toplumu eleştirmeye, sivil toplumdaki iktidar ilişkilerini ortaya çıkarmaya, sivil toplumun sınıflar mücadelesi alanı (Darwinist bir savaş alanı) olarak devletin de üzerinde yükseldiği, devletin bir yansıması/izdüşümü, devletle organik-diyalektik karşılıklı bir ilişki içinde bulunan bir alan olarak ele alır. Oysa liberal düşünce geleneğinde sivil toplum, fetişleştirilerek, özgürleşmenin, ilerlemenin, demokrasinin, vb. tek kaynağı ve alanı olarak görülür. Daha önemlisi bu geleneğe, soyut bir devlet-sivil toplum karşıtlığı kurularak, devlete karşı sivil toplumun savunulması asıl amaç haline gelir. 1980’li yıllarda gerek dünyada gerek Türkiye’de, sivil toplumun, liberal düşünce geleneği içindeki bu kullanımı, fetişleştirilmiş ve hegemonik hale getirilmiştir. Liberal gelenekteki sivil toplum düşüncesinin ise tüm boyutlarıyla piyasanın alanını sınırsız olarak genişletmek isteyen tekeller-kapitalizmin çıkarlarıyla örtüşerek, bu çıkarları ve sömürü ilişkilerini gizlemeye hizmet edeceği açıktır. Yeni sağ egemen ideoloji ve politikalarla uygulamaya konulan tekeller-kapitalizmin çıkarları soyut bir devlet-sivil toplum karşıtlığı üzerinden meşrulaştırılır. Bu karşıtlıkta devlet, ekonomik yatırımlardaki tekeller gücün, hantallaşmış bürokrasinin en önemlisi de bunlardan kaynaklı olarak türetilen baskı ve şiddetin kaynağı ve aygıtı iken, sivil toplum serbest piyasa ekonomisinin işleyişinin zorunlu bir sonucu olarak, özgürleşmenin, demokrasinin, bireysel hak ve özgürlüklerin alanı olarak kodlanır. Bir kere, kurulan bu karşıtlık, kapitalist sistemin her iki alanını da etkileyen temel işleyiş süreçlerini

gizlemekte ve gölgede bırakmaktadır. Buna bağılı olarak da sivil toplumun dışladığı alanla (devletle) ilişkisinin ve çelişkisinin, sivil toplum içindeki diğher her türlü çelişki, karşıtlık ya da ilişkiyi bastırarak, ikincilleştirecek ya da önemsizleştirecek bir başatlık taşıdığıının varsayılmasıdır. Sivil toplumun üyeleri arasında bir eşitlik varsaydığı, pratikte varolan eşitsizliklerin üstünün örtüldüğü bu gelenek, güç-iktidar ilişkilerini dikkate almaz. Sivil toplum aynı zamanda, sayısız türden baskının, şiddetin etnik, dinsel, sınıfsal, cinsel, vb. eşitsizliklerin ve tahakküm ilişkilerinin hepsinin birden yatağıdır. İlâveten bu gelenek, birey (veya toplumun bütünü) ile devleti karşı karşıya getirdiğı için, bireyleri aşan sınıfların, sosyo-ekonomik kategorilerin devletle farklı tipten ilişkiler içinde olabileceğini anlamak imkânsızlaşır. Devlet sınıflar arasında bir toplumsal ilişki biçiminde kavranamadığı için sadece bir bürokratik aygıt olarak ele alınır. Böylece devlet, bağımsız, sınıflar-üstü, sınıflardan kopuk, bu sınıfları ve toplumsal kategorileri aynı biçimde ezen aşkın bir aygıt haline getirilir. Devletle sınıflar arasındaki ilişkiler teorik alanın dışında kalınca, sivil toplumla devlet arasındaki içsel bağlantı da kaybolur. Devletin sivil toplumla ilişkisi dışsal bir nitelik kazanır ve bu ilişki, çelişki olmaktan çıkar, basit bir karşıtlık ilişkisine dönüşür. Sivil toplumun içindeki, derin toplumsal farklılaşmalar, bölünmeler, eşitsizlikler, her türden iktidar ilişkileri, vb. bunların ürünü olan çelişki ve mücadeleler dikkate alınmaz, bunun yerini soyut bir sivil toplum ve soyut bir devlet arasındaki karşıtlık ve mücadele alır. (Savran, 1986a: 24-27, Therborn, 1998: 61-65).

Türkiye’de de sivil toplum kavramının kullanılması yukarıda çerçevesi çizilen liberal paradigmanın hâkimiyeti altında yapılmıştır. Kavramın liberal paradigma içinde kalınarak kullanılması elbette ilk olarak 1980’li yıllarda başlamamıştır.

Türkiye’de sivil toplum kavramı ilk olarak son derece dar bir akademik çevre içinde Osmanlı-Türk tarihini çözümlemek amacıyla yöntemsel bir araç olarak 1960’lı yılların ikinci yarısından itibaren kullanılmıştır. 1960’lı yıllar, özellikle Fransa başta olmak üzere dünyada Asya Tipi Üretim Tarzı (ATÜT) kavramının tartışıldığı yıllardır. ATÜT tartışmaları dünyada bir yandan Soğuk Savaş döneminin anti-Sovyetik tonuyla sosyalist siyasal pratiğin bürokratik yönünü ön plana çıkararak, Marxizmin özgürleştirici ideallerinin gerçekleşmediğini kanıtlamak amacıyla seferber edilmiş, bir

yandan da doğu toplumlarının bir parçası olan azgelişmiş ülkelerin geri kalışının nedenlerinin araştırılmasında doğu modelinin “kendine özgüllüğü”nün vurgulanmasında yöntemsel bir araç olmuştur. Aynı anti-Sovyetik vurguda olduğu gibi azgelişmiş ülkelerin geri kalışı da doğu toplumlarındaki “otoriter-bürokratik gelenek” ön plana çıkarılarak açıklanmaya çalışılmıştır. Buna göre, doğu toplumlarında sınıflar yoktur, kendi kendini tekrar eden tarihsel bir döngü vardır, sınıflar mücadelesi olmadığı için Batı’da olduğu gibi devlet sınıfların üstünde yükselen bir siyasal yapı değildir, sınıflardan kopuk, sınıflar üstü bir bürokratik zümrenin kendi arasındaki bir çatışmanın kısır döngüye dönüştüğü bir bürokratik yönetimdir. Doğuda bürokratik yönetim geleneği nedeniyle Batı’da olduğu gibi siyasal devrimler, kopukluklar yerine bürokratik kurumsal bir süreklilik vardır. Doğunun bir parçası olan azgelişmiş ülkelerde üretim güçlerinin, sınıfların, sınıf mücadelelerinin olmamasının nedeni piyasanın olmamasıdır. Dünyada yapılan bu tartışmalar Türkiye’de de çok dar bir akademik çevre içinde yansısını bulmuş, Türkiye’nin geri kalmışlığı ATÜT modeli çerçevesinde açıklanmaya çalışılmıştır. 1966 yılında Sencer Divitçioğlu’nun “ATÜT ve Azgelişmiş Ülkeler” (Divitçioğlu, 1966) çalışmasıyla başlayan Osmanlı-Türk tarihini inceleme çabaları Osmanlı-Türk tarihini devlet ve sivil toplum ilişkisi çerçevesinde çözümleme argümanlarını içinde taşıyan iki ismin çalışmalarında yansısını bulmuştur. İ. Küçükömer’in 1969 yılında yazdığı eser (Düzenin Yabancılaşması: Batılılaşma) ve Ş. Mardin’in yine aynı yılda yazdığı eser (Din ve İdeoloji) Osmanlı’nın feodal olmadığı, feodalizmden ayrı ve farklı olarak “Asya Tipi Üretim Tarzı”na (ATÜT) dayandığı görüşünden hareketle yazılmıştır. Eserlerde, Osmanlı’nın ATÜT’e dayalı, “merkezi despotik” ya da “doğu despotizmi”, vb. özelliklerinin, “geri bıraktıracı bir etken, Türkiye’de sivil toplumun ve demokrasinin oluşmasının önünde geçmişte varolan başlıca engel” olduğu görüşü ön plana çıkarılmıştır. (Berktaş, 1989: 292)

1960’lı yıllarda oryantalist-liberal paradigma içinde kalınarak yapılan bu çalışmalar, 1980’li yıllardaki liberal sivil toplum paradigmasıyla kolaylıkla eklemlenip, büyük bir uyum içine girerek yeniden güncelleşebilmiştir. 1960’lı yıllarda Osmanlı-Türk tarihini ATÜT merkezli bir bakış açısıyla, devlet ve sivil toplum ilişkisi, daha doğrusu karşıtlığı biçiminde çözümleme arayışlarının tüm kavramları, teorik

dayanakları 1980’li yıllarda dünyada hâkim olan liberal sivil toplum paradigmasından da beslenerek Türkiye’deki sivil toplum tartışmalarının en önemli kaynağı olmuştur.

Dünyada 1980’lerle başlayan yeni sağ dönüşüme paralel olarak fetişleştirilen sivil toplum kavramı, Türkiye’de de 1980 darbesinin ardından yaşanan yeni sağ dönüşüme paralel olarak fetişleştirilme sürecine girmiştir. Dünya kapitalist sistemine bağımlı tarzda eklemlenen Türkiye’de yeni sağ hegemonya, 1980 askeri darbesinin kurucu momentinin açtığı zemin üzerinden inşa edilmiş ve ANAP’ta cisimleşerek toplumsal yaşamın tüm görünümünde hâkim olabilmıştır. 24 Ocak kararlarıyla yerli büyük sermayenin tekeli-sömürgeci uluslararası sermaye ile bütünleşmesi sonucundaki ekonomik dönüşüm, Türk-İslam sentezi ile yürürlüğe giren kültürel/İslami dönüşüm süreçleri devletin toplumla kurduğu ilişkinin radikal bir tarzda dönüşüme uğratarak, toplumsal yaşamın tüm boyutlarına yayılmıştır. ANAP’ın 24 Ocak kararlarını uygulamaya koyarak liberal ekonomik politikalara geçileceğini ilan etmesi, Türkiye’deki sivil toplum fetişizminin de doğum tarihi olmuştur. “Sivil toplum 1980 sonrasında harika kavramlarından biri” (Mert, 1998: 80), Türk siyasal kültürünün yeni bir sembolü olmuş (Sarıbay, 1995:119) ve 1980’ler Türkiye’sinin tüm özelemleri sivil toplum kavramıyla özetlenebilir hale gelmiştir.

ANAP’ın Türk-İslam-Piyasa sentezinde somutlanan yeni sağ egemen ideolojisi ve buna dayalı iktidar stratejisi, piyasa, cemaat olarak din ve millet temalarına dayanan üç unsurlu bir sentez dolayısıyla belirginleşmiştir. Ancak ANAP’ın iktidar stratejisi ve buna koşut olarak geliştirdiği siyasal retoriği, piyasa ve dinsel cemaatçiliği ön plana çıkararak toplumsal dönüşümün sivil toplumcu bir misyon üzerinden meşrulaştırılmasına dayanmıştır (Akça, 2003: 460). Başka bir ifade ile ANAP, hem piyasayı hem de İslami tarikat yapılarını sivil toplumun asli unsuru olarak sunmuş, kendisinin de sivil topluma dayanan/sivil toplumcu bir parti olduğunu vurgulamıştır. Böylece yeni sağ hegemonyanın kurularak yeni sağ dönüşümün meşrulaştırılması sivil toplumculuk dolayısıyla sağlanmıştır. ANAP’ın sivil toplumculuğu, tekeli sermayeyi ve tekeli sermayeyle piyasaya eklemlenerek holdingleştirilen siyasal İslamcı tarikat yapılarını, sanki bunlar devletin dışındaymış ya da devletin ta kendisi değillermiş gibi sunularak meşrulaştırılmasına hizmet eder. Bu tezin amacı yukarıda da belirtildiği gibi

yeni sağ ideoloji ve uygulamaların sivil toplum retoriği ile nasıl meşrulaştırıldığını ortaya çıkarmaktır. Bu bağlamda tezin tezi ya da tezi yönlendirecek olan merkezi paradigma devletle dikatomik bir karşıtlık içinde sunulan ve bu haliyle fetişleştirilen sivil toplum kavramının bu kullanım ve çözümleme düzeyinde yeni sağ politikalarla özdeşleştiği öncülüne dayanır. Sahnenin önünde sivil toplumun gerçekleştirilmek istenen bir hedef olduğu bunun da ANAP’ın öncülüğünde yapılabileceği pozitif değer yüklü kavramlar olarak dururken, sahnenin gerisinde yeni sağ politikaların uygulanma amacı vardır. Sivil topluma içkin olarak kodlanan, çoğulculuk, demokrasi, toplumun ilerlemesi, vb. pozitif vaatler ANAP tarafından devletin ekonomik olarak küçültülerek piyasa alanının genişletilmesi koşuluna bağlanmıştır. İşte tüm bu vaatler bütünü, soyut bir devlet-sivil toplum karşıtlığı üzerinden kodlanır. Birinci bölümün konusu ANAP’ın sivil toplum retoriği ile yeni sağ hegemonyayı nasıl ve hangi mekanizmalarla meşrulaştırdığına ayrılmıştır. Daha doğrusu 1960’lardan başlayarak genel hatlarıyla tarihsel-toplumsal bir bağlam kurarak yeni sağ dönüşümün nasıl gerçekleştirildiği en son alt başlıkta da ANAP’ın sivil toplum retoriği ile yeni sağ hegemonyayı nasıl meşrulaştırdığı incelenecektir. Bu bölüm sivil toplumculuğun “siyasal iktidar” düzeyinde, ANAP’ın iktidar stratejisi ve retoriğinde yeni sağ ideoloji ve politikaları meşrulaştırmak üzere nasıl kullanıldığını konu alır.

Hegemonya, bir egemen sınıfın, kendisi ile birlikte ittifak yaparak, iktidar bloğunu oluşturan müttefik sınıflar olmak başta üzere iktidar bloğunun dışında kalan tüm ulusal toplum üzerinde, şiddet yerine aktif rıza ile elde ettiği ekonomik, siyasal ve kültürel-ideolojik önderlik kurmasıdır. “Hegemonya, içinde, belirli bir yaşam ve düşünce biçiminin hakim olduğu bir düzen, toplumun kamusal ve özel görünümünün hepsinde baştan başa yayılmış, toplumun ruhuyla birlikte tüm beğeni, ahlak, görenekler, dinsel ve siyasal ilkeleri ve bütün toplumsal ilişkileri ve özellikle de bu ilişkilerdeki entelektüel ve ahlaki çağrışımları biçimlendiren bir gerçeklik algılamasıdır” (Williams, 1990:87-92). Hegemonyanın işlevi yalnızca yeni bir devlet aygıtı yaratmaya ve toplumu dönüştürmeye değil, yeni bir dünya algılayışını yaymayı, yeniden üretmeyi de amaçlar. Hegemonya “yeni bir ideolojik alan yarattığı, bilinçlerde ve bilgi yöntemlerinde bir dönüşüme yol açtığı ölçüde bilişsel felsefi bir olgudur” (Gramsci, 1971:365). Her

hegemonya ilişkisi zorunlu olarak eğitimbilimsel bir ilişkidir ve bu ilişki yalnızca bir ulus içinde değil, uluslararası ölçüde, dünya çapında da kendini gösterir (Gramsci, 1971:350).

Ancak hegemonyanın yeniden üretilmesi, yönetilenlerin bilincinde ve tüm yaşam pratiklerinde yeniden üretilmesi, kök salabilmesi gerekir. Siyasal iktidar düzeyinde bir ideoloji ve politikanın hayata geçirilmesi eninde sonunda tek taraflı bir ideolojik propaganda süreci görünümünde işler. Ayrıca siyasal düzey doğası gereği egemen ideolojinin propagandasının, “devletin ideolojik aygıtları”da (DİA) dahil olmak üzere, devletin her türlü yasal ve kurumsal uzantısı aracılığıyla ve her türlü kurumsal baskı ve şiddet yöntemleriyle (en sert fiziksel şiddetten en basit idari yasak ve emirlere, açık ya da gizli sansüre, vb. kadar) birlikte ve eş zamanlı olarak yapıldığı bir iktidar tekeldir (Althusser, 1991: 34-39). Hegemonyanın kurulması, egemen ideolojinin kitlelerin bilincinde kök salarak aktif, gönüllü ve kendiliğinden bir rıza yaratabilme gücüne ulaşabilmesine bağlı olduğundan, siyasal iktidar düzeyinin dışındaki öznelerin de devreye girmesi zorunludur. Bu özneler egemen yeni sağ ideolojiyi sivil toplumculuk dolayımıyla yeniden üreten yeni sağın organik aydınlarıdır. Bu bağlamda ikinci ve üçüncü bölümün konuları da “sol”daki ve sağdaki aydınların, devlet ve sivil toplum karşılığı kurarak yeni sağ egemen ideolojiyi nasıl ve hangi kavramlarla ve hangi tartışmalar aracılığıyla yeniden ürettiklerini incelemeye ayrılmıştır. Bu bölümlerde aydınlardaki ideolojik dönüşümün temel dinamikleri ve Özal’ın aydın politikalarına da kısaca değinilecektir. Ancak bu bölümlerde kullanılan aydın kavramı, aydınlarla sınıflar ve ideoloji arasındaki ilişkiler, vb. tartışmalar Gramsci’den yola çıkılarak yapılmıştır. Bu nedenle burada Gramsci’nin aydınlar çözümlemesine çok özet de olsa kısaca değinmek, II ve III. Bölümler için akılda tutulması gereken teorik bir arka plan olması nedeniyle gerekli görülmektedir. Aydınların ideolojisi eninde sonunda üretim ilişkileriyle, toplumsal, ekonomik, siyasal dinamiklerle, nesnel tarihsel-toplumsal koşulların belirlediği bir çerçeve içinde biçimlenir.

Sınıf bilincinin oluşturulmasında aydınların rolünü oldukça güçlü bir biçimde vurgulayan Gramsci, ideolojinin bir pratik olarak üretilmesinin, örgütlenmesinin ve yaygınlaştırılmasının aydınlar tarafından yerine getirildiğini belirtir. Gramsci’nin

aydınlar çözümlemesi, aydınları, sınıflardan, devletten bağımsız bir kategori olarak ele alan her tür yaklaşımın reddedilmesine dayanır. Aydını normatif bir biçimde sadece devlete muhalefet eden, toplumu aydınlatma misyonunu üstlenmiş, hep ilerici fikirlerin taşıyıcısı olan, sınıfların ve devletin üstünde metafizik bir varlık olarak gören aydınlanma felsefesinden kaynaklı bakış açısının aksine Gramsci, aydını sınıflarla ve sınıf bilinciyle ilişkilendirmiştir. Yaratılan aydın metafiziğine karşı çıkan Gramsci'ye göre, “bağımsız bir aydınlar sınıfı yoktur ancak her toplumsal sınıf kendi öz aydınlar katmanına sahiptir ya da onu oluşturmak ister. Aydınların toplumsal sınıflardan ayrı, bağımsız, kendilerine özgü niteliklerle donatılmış olmalarını düşünmek arı bir ütopyadır” (Gramsci, 1971: 8).

İdeoloji nasıl sınıflara ait ise sınıflar için ideoloji “üreten”, sınıflara türdeşliğini ve sınıf bilincini kazandıran aydınlar da sınıflara aittir. Gramsci organik aydın kavramını tam da bu anlamda, ait olduğu sınıfların çıkarlarının ve ideolojisinin savunucularını nitelemek üzere kullanır. Her üretim tarzına bir temel sınıf, dolayısıyla bir aydın tipi tekabül eder. Örneğin feodal üretim tarzının egemen sınıfı olan aristokrasinin organik aydınları, din adamlarıdır.

Gramsci, aydınla temsilcisi olduğu sınıf arasındaki organik bağı, aydının, bir sınıfı homojen ve hegemonik bir duruma getirmek üzere üst yapı içerisinde gösterdiği etkinlikte ortaya çıktığını vurgular. Üretim dünyasındaki her toplumsal sınıf, kendisiyle birlikte organik olarak yalnızca ekonomik alanda değil, devlet aygıtından siyasal-kültürel- ideolojik entelektüel alanlara kadar o sınıfın çıkarlarının bilincini veren bir ya da birkaç aydınlar katmanı yaratır (Gramsci, 1971: 330). Böylece “bütün sınıflar, kendi değerlerini, aydınları aracılığıyla yayar ve etkili kılarlar”. İşte bu nedenle aydınlar, sınıfların “vekilleri” ya da “üst yapı memurları” olup (Gramsci, 1971: 358), “sınıfların ideoloji ve siyaset arenasındaki gladyatörleridir” (Perinçek, 2002: 27). Başka bir deyişle sınıf mücadelesi, “somut olarak” belirli bir toplumsal-siyasal düzenin hegemonyasını kuran ve bunu yeniden üreten aydınlarla, varolan hegemonyaya karşı çıkarak alternatif başka bir hegemonyanın örgütlenmesi için çabalayan muhalif aydınlar arasında sürdürülür.

Bu tezin amacı yeni sağ ideoloji ve politikaların bu fetişleştirilen sivil toplum kavramı aracılığıyla nasıl meşrulaştırıldığını ortaya çıkarırken, yöntemsel olarak da devletle sivil toplum arasında kurulan soyut karşıtlık ilişkisini tümüyle geçersiz kılma yöntemini kullanmasıdır. Başka bir deyişle tezin amacına, bu yöntem kullanılarak ulaşılabilecektir. “Eğer bir sivil toplum kavramı kullanılacaksa”, bu, devletle bir karşıtlık ilişkisi içinde değil, tam tersine devletle iç içe geçmiş bir yansıma ilişkisi bağlamında kullanılmalıdır.

Bu çalışmanın temel öncülü “bir sivil toplum teorisi olmaksızın bir devlet teorisinin olamayacağı; karşıt olarak da, bir devlet teorisi olmaksızın bir sivil toplum teorisinin olamayacağıdır” (Chandhoke, 1995: 13). Yani sivil toplum devletin, devlet ise sivil toplumun bir yansıması ve bütünü olarak karşımıza çıkar. Devletin faaliyetleri tarafından oluşturulan sivil toplum, yalnızca devletle ilişkisi kurulduğunda bir anlamlar sistemi kazanır. Devlet hem sivil toplumu kendi bünyesinde toplar hem de sivil toplum içinde bir alan işgal eder, devlet, içinde hareket edilecek alanın çerçevesini belirler ve sivil topluma ait etkinliklerin kurallarını düzenler. Bu ilişkide devlet, sivil toplumun içine yerleştirilmedikçe kavranamaz. Aynı şekilde sivil toplum da biz onu toplum üzerinde denetim kurmak isteyen devletin bir alanı olduğu kadar, devlet iktidarına ve hakim sınıfların iktidarına karşı konulabilecek/ muhalefet edilebilecek bir alan olarak görmediğimiz müddetçe anlaşılamaz. Bu bağlamda sivil toplum yalnızca bilinçli olarak devletin hegemonya yapılarının (kültürel, ideolojik, ekonomik, vb.) dışında konumlanabilen ve bu hegemonya yapılarını sorgulayabilen sivil toplum kesimleri olduğunda bir karşıtlık kaynağı olabilir. Yani, “özgürlük mücadelesinin öznesi sivil toplumun bütünü değildir, sivil toplumu oluşturan sınıfların bazıları ve öteki ezilen kategorilerdir” (Savran, 1986a: 27). Örneğin Gramsci de sivil toplum alanını sınıf mücadelelerinin verildiği, farklı türden iktidar ve tahakküm ilişkilerinin hepsini birden kapsayan bir savaş alanı olarak niteleyerek, bu alanda sosyalist mücadele veren partiler, örgütlenmeler olduğu gibi egemen sınıfların parti ve örgütlenmelerinin de olduğunu vurgular. Bu nedenle, sivil toplum, yalnızca bilinçli olarak egemen sınıfların hegemonyasının dışında kalan, buna muhalefet eden sivil toplum kesimleri olduğunda devletle bir karşıtlık içindedir. Bu kesimlerle devlet arasındaki ilişki bir karşıtlık daha

doğrusu düşmanlık ilişkisidir (Gramsci,1972:12). Düşmanlık ilişkisinin en üst noktaya çıktığı faşizm, Bonapartizm, askeri diktatörlük gibi olağanüstü kapitalist devlet biçimlerinde her türden şiddet kullanılarak muhalif parti ve örgütlenmeler bastırılır. Hiçbir muhalif örgütlenmeye izin verilmeyen bu dönemlerde, halkın çoğunluğunun aktif, özgür rızası aranmaz. Olağanüstü devlet biçimlerinde rıza pasif olarak, şiddet gücünün korkusuyla üretilir ve yönlendirilir (Bocock, 1986: 28).

Tez, sivil toplumu, devletten ve devleti sivil toplumdan soyutlama arayışında olan tüm formülasyonlara karşıt olarak kendini konumlamaya çalışacak ve yukarıda kısaca çerçevesi çizilen öncüllerden hareket edecektir.

Tezin, tezi, temel amacı, yöntemi, vb. açıklamaların ışığında tezin inceleme alanının sınırlılıklarına da değinmek gerekir.

Bu tez eninde sonunda bir ideoloji çözümlemesidir. Yeni sağ egemen ideolojinin siyasal iktidar düzeyinden başlayarak sivil toplumculuk retoriği aracılığıyla, “sol”daki ve “sağ”daki aydınlar tarafından aynı biçimde nasıl yeniden üretildiğini daha doğrusu tekrar edildiğini ortaya çıkarmayı amaçlamaktadır. Bu yapılırken, tarihsel, toplumsal, siyasal, sınıfsal, vb. dinamiklerin oluşturduğu bir bağlam kurulmaya çalışılmıştır. Egemen ideolojiyi sivil toplumculuk retoriği ile yeniden üreten aydınlar da gerek ülke içi gerek uluslararası dinamiklerin karmaşık etkinleşimlerinin kesiştiği bu tarihsel, siyasal, sınıfsal bağlam içine yerleştirilmeye çalışılmıştır. Ancak yine de bu tezde sivil toplum kavramını doğrudan ya da dolaylı olarak kullanan, egemen ideolojiyi yeniden üretecek tarzda kullanan aydınlar odak alınarak inceleme yapılmaya çalışılmıştır. Bu aydınların ise egemen ideolojinin yeniden üretilmesini temsil edebilecek nitelikteki örneklerle sınırlı olduğu vurgulanmalıdır.

1980’li yıllar odak alınarak inceleme yapılan bu tezin bir başka sınırlılığı da, sivil toplum kavramının teorisini değil, nasıl kullanıldığını, bu kullanım biçiminin yeni sağ ideolojiyi nasıl yeniden ürettiğini vurgulamasıdır. Yalnızca bunu gösterebilmek için özellikle II. Bölümde Hegel, Smith, Marx, Gramsci gibi isimler çok genel ve çok özet sayılabilecek bir biçimde ele alınmıştır.

Tez boyunca kullanılacak olan “sivil toplumculuk” terimini de açıklamak gerekir. Şu ana kadar yeni sağ politikaların ve yeni sağ egemen ideolojinin, sivil toplum kavramı içinde ve bu kavram aracılığıyla meşrulaştırıldığına ve bu anlamda kavramın liberal düşünce geleneğini yeniden canlandıran kullanım biçiminin yeni sağın “Truva Atı” olduğuna vurgu yapıldı. Ancak hiçbir ideolojinin kendisi için ben “ideolojik”im demeyeceği düşünülürse, yeni sağ egemen ideolojinin de kendisine ben “ideolojik”im demek yerine ben “sivil toplumcuyum” demeyi, tercih ettiği anlaşılabacaktır. Yani sivil toplum kavramının kendisi de yeni sağ egemen ideolojinin, içinde, kendisini gizlediği, demokrasi, çoğulculuk, özgürlük, ilerleme, vb. pozitif kavram ve değerlere referans vererek kendisini kolaylıkla kabul edilir hale getirdiği ve meşrulaştırdığı bir ideolojidir. Bu bağlamda “sivil toplumcu” kavramı da “sivil toplum ideolojisini” ya da daha gizil olarak yeni sağ egemen ideolojiyi, sivil toplum kavramını kullanarak yeniden üretenleri vurgulamak için kullanılacaktır.

BİRİNCİ BÖLÜM

YENİ SAĞIN SİVİL TOPLUM RETORİĞİNİN

TARİHSEL-TOPLUMSAL BAĞLAMI

I. TÜRKİYE’NİN 1960-1980 ARASI DÖNEMDEKİ EKONOMİK, SİYASAL VE TOPLUMSAL DİNAMİKLERİ

Türkiye Cumhuriyeti tarihinde 1960-1980 arası dönemin esnek bir yorumla, 27 Mayıs 1960 askeri darbesi ile başladığı söylenebilir. 1960 askeri darbesi ve sonuçları Cumhuriyet tarihinde ilk defa 1930’lardan itibaren uygulamaya konulan devletçi-planlı ekonomi ve ithal ikameci sanayileşme modeli sayesinde palazlanmaya başlayan ve giderek güçlenen sanayi sermayesinin ikinci defa ancak bu sefer bir önceki ile kıyaslanmayacak ölçüde tam bir sıçrama yapmasına yol açarak, sermaye birikim modelinin köklü bir biçimde değişimini sağlayan bir geçiş aşaması olmuştur. 1960’lı yıllarda 1930’lardakinden farklı biçimde, anayasal ve kurumsal düzeyde resmi bir politika olarak benimsenen ithal ikameci sanayileşme, DP’nin on yıllık iktidarı döneminde temsil ettiği tarım ve ticaret sermayesine dayalı bir ekonomik yapıdan, iç pazara yönelik sanayi sermayesi birikim modeline köklü bir geçiş anlamına gelmektedir. Nitekim 1960 askeri yönetiminin ilk kararlarından birisi de ithal ikameci sanayileşmeyi (İ.İ.S) resmi bir kalkınma politikası olarak kabul edip Devlet Planlama Teşkilatı’nı kurmak olmuştur (Gülalp, 1993: 34-35, Savran, 1987b: 140). Kapitalizmin merkezindeki ülkelerde devlet-ekonomi ilişkilerinin dönüşmesine paralel olarak Keynesyen iktisat politikalarına dayanan refah devleti ve planlı ekonomi uygulamalarına geçiş, kapitalist dünya sistemine bağımlı tarzda eklemlenen bir çevre ülkesi olan Türkiye’de de 1960 darbesi ekonomi politikalarını oluşturup yönlendirecek idari bir mekanizma kurmuştur (planlama ile ilgili ayrıntılı bilgi için bkz, Sezen, 1999: 142-195). DPT’nin darbenin hemen ardından hazırladığı, Birinci Beş Yıllık Plan,

büyümenin sürükleyici gücü olarak kamu yatırımlarını ve devlet işletmeciliğini ön görüyordu. Bu plana göre, ithal ikameci sanayileşme, sanayi sektörlerinin tümü için yönlendirici bir stratejik tercih olarak kabul edilmiştir (Boratav, 1989:102).

1960 askeri darbesi, toplumsal politikalarıyla, siyasal dengeleriyle ve idari mekanizmalarıyla “yeni” bir birikim modelinin temelini atmıştır. İthal ikameci sanayileşme modeli 1960’lardan 1980’lere kadar köklü bir değişim geçirmeden uygulanmıştır (Pamuk, 1983:51).

I.1. İthal ikameci Sanayileşme (İ.İ.S) Modeli ve Sınıflar Dengesi

1960 müdahalesinden sonra yürürlüğe konan İ.İ.S modeli, Türkiye örneğinde olduğu gibi azgelişmiş kapitalist ülkelerde hem hızlı bir büyüme ve sanayileşmeyi, hem de dünya kapitalist sistemi içindeki eşitsiz ilişkilerin, bağımlılığın eş zamanlı olarak yaşandığı bir görünüm ortaya koymaktadır (Pamuk, 1983: 39, Savran, 1992: 98).

İ.İ.S modelinin ayırt edici özelliği, içe dönük, sanayi merkezli ve dışa bağımlı olmasıdır (Boratav,1989;100). Teknolojinin, yatırım mallarının ve girdilerin ithal edilerek nihai ürünün ülke içinde üretildiği İ.İ.S modeli, (Gülalp, 1993: 34) iç pazara yönelik tüketime dayanır. Model, sürekli ve canlı bir iç pazara gereksinim duyduğundan (Boratav, 1989: 100) yeniden bölüşümcü politikalar, pazarı genişletmeye hizmet eder. Diğer yandan ithal ikameci sanayilerin korumayla ayakta kalması ve yapısal olarak da dış pazarlara girmelerinin olanaksız olması, bu sanayilerin kendi tükettikleri döviz sağlayamamalarına yol açar. Böylece İ.İ.S modelinde gerek duyulan döviz, geleneksel tarım ürünlerinin ihracatından karşılanır. Ancak böyle bir ihracat yapısı, döviz harcamalarının artmasını gerektiren bir sanayileşme yapısında darboğaza girer. Bu nedenle İ.İ.S modeli ancak sürekli artan dış borçlarla ayakta kalabilir (Gülalp, 1993: 35).

İ.İ.S modeli devletin, bir düzenleme ve bölüşüm aygıtı olarak bürokratik planlama ve popülist yöntemlerle sermaye birikim sürecine müdahalesini gerektirir. Sanayi sermayesinin gereksinimlerine göre biçimlendirilen kurumsal devlet aygıtı, sermaye birikiminin koşullarını belirleyecek ve düzenleyecek bir kamu bürokrasisi

eliyle sağlanır. Devletin kamu bürokrasisi ile ekonomiye müdahalesi, iç pazarı, dış rekabetten koruyarak yerli sermayenin büyümesini sağlamak, düşük faiz politikaları ile sanayi kesiminin yatırım yapmasını kolaylaştıracak ucuz kredi sağlamak ve İ.İ.S modelinin en kıt kaynağı olan döviz piyasa mekanizması ile değil tahsis yoluyla dağıtmaktır (Eralp, 1990: 225). Modelde sermaye birikiminin rasyonallitesi, devlet müdahalesi yoluyla yaratılan rantlara el koymak üzerine oturmaktadır (Pamuk, 1983: 41).

Türkiye’de sanayileşme sürecinin yönetiminde hayati bir rol oynayan DPT (Devlet Planlama Teşkilatı) sermaye birikiminin gerçekleşmesi için gerekli olan kaynakların tahsis edilmesinde yönlendirici bir kurum olmuştur (Eralp, 1990: 225).

Kamu iktisadi Teşekkülleri de (KİT’ler) devletin kamusal olarak sahip olduğu sanayi sektörleri olarak sanayi sermayesinin gereksinim duyduğu önemli girdileri oluşturan ara malların üretilmesini üstlenmiştir (Eralp, 1990: 228)

İ.İ.S modelinde devletin ekonomiye müdahale amaçlarından ilki, sermaye birikimini arttırmaksa, ikincisi de iç tüketimin mümkün olduğu kadar geniş halk kesimlerine yaygınlaştırılmasıdır. “Az gelişmiş ülkelerdeki kapitalizme özgü bir bölüşüm biçimi olarak popülizmin” uluslararası alanda Keynesçiliğin geçerli olduğu bir dönemde gelişmiş olması tesadüf değildir (Boratav, 1998: 8-9). Popülizm, çalışan sınıflar, siyasi iktidar ve egemen sınıflar arasında uzlaşya dayalı bir bölüşümü ifade eder. Bu uzlaşya temel olan, iç pazara yönelik üretimin popülist bölüşüm politikalarıyla tüketimini yaygınlaştırmaktır. Bu nedenle popülist politikalarda ücret ve benzeri üretim faktörleri maliyet unsurundan çok, talep yaratıcı yönleriyle düşünülür. Ücretleri siyasal yöntemlerle baskı altına almak sermaye birikimi için bir zorunluluk olmaktan çıkar (Boratav, 1989: 100). Aksine ücret artışlarının istikrarını güvenceye kavuşturmak, sanayi sermayesinin ihtiyaç duyduğu iç tüketim için bir zorunluluktur. Bu bakımdan, 1961 Anayasası ile getirilen grev hakkını içeren toplu pazarlık, yaygın sendikalaşma, vb. yasal ve kurumsal hak ve özgürlükler büyüme hızı yeterli olduğu sürece sermaye birikiminin stratejisine uygun düşer. Bu yüzden İ.İ.S modelinde popülizm demokratik süreçlerle birlikte işlemektedir. Boratav da popülizmi, bu anlamda “parlementer bir

sistemin varlığı sayesinde emekçi sınıfların özellikle kendi ekonomik çıkarlarını ilgilendiren konularda, siyasi karar alma süreçlerini etkileyebilecekleri ancak, siyasi iktidara bir alternatif veya ortak olabilecek bir biçim ve düzeyde örgütlenemedikleri bir durum” olarak tanımlamıştır (Boratav, 1983: 7).

Sanayi sermayesi öncülüğünde kurulmaya çalışılan kent merkezli bu hegemonya oldukça geniş tabanlı ve hassas bir sınıflar dengesi kurma girişimidir. Bu sınıflar dengesi, popülist bölüşüm ilişkilerinin nasıl biçimlendiğini de ortaya koymaktadır. İçeride dönük sanayileşme süreci etrafında oluşan ortak çıkarlar, devletin ekonomik faaliyete katılması yanında geniş bir iç pazarı da gerektirmektedir.

İ.İ.S stratejisi ilk olarak, sanayi sermayesi ile tarım sermayesinin çıkarlarını uzlaştırmıştır. Sanayi sermayesi için gerekli olan döviz gelirlerinin geleneksel tarım ürünlerinin ihracatına dayalı olması, büyük toprak sahiplerinin çıkarlarını sanayi sermayesi ile uzlaştırmıştır. Sanayi ürünleri yerli girdilere dayanmadığından tarımda yüksek fiyatlar ve gelirler sanayinin çıkarlarıyla çelişmez. Bu durum, tersine, sanayi için iç pazarın genişlemesi anlamına gelir. Bu dönemde siyasi iktidarın tarımı destekleyici politikaları büyük toprak sahipleri yanında, küçük köylüleri de iç pazara dahil etmiştir (Gülalp,1993:37, Gülalp,1987:36, Boratav, 1989: 101).

Hükümetler, Toprak Mahsulleri Ofisi, Çay Kur, Tekel, vb. kuruluşlar aracılığıyla tarımsal fiyatların oluşumunda destekleme politikaları izleyerek, özellikle, seçim öncesi dönemlerde çiftçiye dünya koşullarının ve iç piyasanın üzerinde fiyatlar vermişlerdir (Boratav,1989:101).

Burada kısa bir parantez açarak köylülük ve popülist bölüşüm politikalarının kendi içinde taşıdığı gerilime değinmek gerekir. Sanayi burjuvazisinin tarıma bağlı olarak gelişmesi ve popülist bölüşüm politikalarıyla tarımın desteklenmesi, sanayi burjuvazisinin tarımsal yapıdaki geleneksel çözülme Batıdaki gibi bir ivmede gerçekleştirebilecek bir güçte olmadığını gösterir. Bu durum, Türkiye’de siyasal dengeler ve ideolojik değerler açısından köylülüğün gücünü ya da kapitalizmin hakim bir üretim tarzı olmasına rağmen yine de ne kadar sınırlı olduğunu gösterir. Böyle bir

yapının beraberinde getirdiği sonuç ise, az gelişmiş bağımlı ülkelerde hakim sınıfların istikrarlı bir hegemonya kuramamalarıdır (Gülalp, 1986: 73).

Türkiye’de 1960’lı yıllar işçi sınıfının da tarih sahnesine çıktığı bir dönem olmuştur. Uygulanan birikim modeli Türkiye’de modern işçi sınıfının ortaya çıkmasını beraberinde getirmiştir. Ücretlerin sürekli olarak yükselmesi ve bunu istikrarlı hale getirecek sendikacılık gibi yasal ve kurumsal düzenlemeler, bir yandan iç pazarın genişlemesini sağlarken, bir yandan da sanayi sermayesi birikimi ile gelişmekte olan işçi sınıfının siyasal olarak sistemle bütünleşmesi sağlanmıştır (Gülalp, 1987: 36). Ayrıca işçi sınıfı ücret dışında son derece ileri bir sosyal güvenlik sistemine de kavuşmuştur (Boratav, 1989: 100). İşçi sınıfı zaman içinde ideolojik ve örgütsel olarak belirgin bir güce ulaşmış ve etkin bir aktör olarak 1970’li yıllarda siyasal gündeme damgasını vurabilmiştir. İ.İ.S modelinin tanımlayıcı unsurlarından biri sanayi burjuvazisi ise ikincisi de örgütlü işçi sınıfıdır (Keyder,1990:141). Bu nedenle ulusal kalkınmacılığın geçerli olduğu dönemde sisteme muhalif olan ideolojiler arasında Marxizm başı çekmiştir (Keyder, 1993: 33).

Devlet kadrolarında istihdam edilen ve devletin ekonomiye müdahalesi ile sayısal olarak genişleyen memurlar da ekonomik ve toplumsal prestij olarak sistemle bütünleştirilmiştir. Gerek KİT’ler gerekse genel kamu hizmetlerinde izlenen gevşek istihdam ve yüksek ücretler, memurları popülist bölüşüm politikalarının asli unsurlarından biri haline getirmiştir (Boratav, 1989: 100).

Son olarak, kentli aydınlar ve profesyonel orta sınıflar da ekonomik büyümeden oldukça kazançlı çıkmışlar ve dönemin ideolojik vurgularını desteklemişlerdir (Gülalp,1993: 37).

I.2. İ. İ. S Modeli ve Hegemonya Stratejisi

Planlamaya dayalı popülist bölüşüm politikaları ile planlama, hem ekonomik kalkınmanın hem de toplumsal adaletin gerçekleştirilmesinde sınıflar arası siyasal uzlaşmanın oluşumunu sağlayan bir “hegemonya aygıtı” olarak işlev görmüştür (Yalman, 1993: 328). Ekonomik kalkınmada devletin öncü rolü üstlenmesi ve çok

önemli ekonomik faaliyetlerde bulunması, devletin sınıflar üstü bir görünüm kazanmasına ve algılanmasına yol açmıştır (Gülalp, 1987: 37).

Sanayi burjuvazisi, büyük toprak sahipleri ve ticaret burjuvazisinin çıkarlarını kendi hegemonyası altında birbirine eklemleyerek ekonomik ve siyasal kararlarda hakim olmuştur. Burjuvazinin çeşitli fraksiyonlarından oluşan “iktidar bloğu” bu bloğun dışında kalan işçi, köylü ve diğer sınıf kesimlerini demokratik popülist bölüşüm politikalarıyla hegemonyasına dahil edebilmiştir. İktidar bloğunun uzun dönemli çıkarlarıyla geniş halk kesimlerinin kısa dönemli çıkarları arasında belirli bir denge kurulmasına dayanan (Boratav, 1989: 99) bu birikim modeli, devletin sınıflar üstü algılanmasını kolaylaştırır. Modelde devlet, herhangi bir sınıfın doğrudan ve kısa dönemli çıkarlarının aracı olmadığından devletin sınıflar arasındaki görece özerkliği yüksektir. Devletin sınıflar üstü algılanmasının nedeni de budur. Böylece devletin görece özerkliğini arttıran “planlama ya da planlı kalkınma yeni bir hegemonya girişiminin” (Yalman, 1993: 328) temel çerçevesi olmuştur. Bu, İ.İ.S modeline uygun “yaygın” ya da “tek uluslu” bir hegemonya projesidir. Batıdaki refah devleti ve onun Keynesyen¹ birikim modelinde olduğu gibi Türkiye’de de İ.İ.S’ye dayanan birikim modeli tek uluslu hegemonya projesinin özelliklerini gösterir (Tünay, 2002: 185).

Sermaye birikiminin genişleme dönemlerinde kurulabilen tek uluslu hegemonya projesi tüm ulusun desteğini, maddi ödünler ve sembolik ödüllerle kazanmaya çalışır. Bağımlı sınıfların talepleri ne bastırılır ne de bu taleplerin gelişmelerini engellemek amacıyla nötralize edilebilir. Bunun için tüm sınıfsal farklılıklar etkin bir uzlaşya dayalı olarak ulus çapında bütünleştirilmeye ve toplum, önceden belirlenmiş bir hedefe yönlendirilmeye çalışılır (Jessop, 1990: 212). Kalkınma, sanayileşme, planlama, sosyal adalet, vb. temalar çerçevesinde tüm ulus hegemonya projesine dahil edilmeye çalışılır.

İ.İ.S modelinin kendine özgü siyasal ve ideolojik yapısı, tek uluslu hegemonya projesinin hakim ideolojik yapısını yansıtır. Devletçilik, planlama, anti emperyalizm,

¹ S.S. Ögün’de Keynesyen paradigmanın Türkiye’nin tarihsel birikimleriyle uyumlu olduğunu belirtmektedir. Türkiye’de devletçi kapitalizm ekonominin yaşamın toplumsal sonuçlarını gözetmek üzere politik alanın ekonomik alan üzerindeki belirleyiciliği, sosyal devlet, karma ekonomi gibi özellikler Keynesyen paradigmanın temel önermelerini yansıtmaktadır (Ögün, 2000: 30).

bağımsızlık, ulusal kalkınmacılık, ulusal dayanışmacılık, hakim ideolojik vurgulardır (Gülalp, 1987: 37). Bu ideolojik vurgular, mevcut toplumsal formasyonda yer alan çeşitli siyasal hareketlerin ideolojilerine göre farklı anlamlar kazansa da 1960'lı yılların koşullarında tek uluslu hegemonya projesinin meşruiyetini yeniden üretecek bir çerçeve içinde kalmıştır. Bunun en önemli nedeni, 1930'lu yılların ortalarından itibaren devletin resmi ideolojisi olarak şekillenmeye başlayan Atatürkçülüğün 1960 darbesi ile yeni toplumsal projeye uygun bir biçimde yeniden yorumlanmasıdır. 1960 darbesi Atatürk İlkelerini yeni anayasanın maddeleri içine katarak Kemalizm'in resmileştirilmesinde bir dönüm noktası olmuştur.

Merkez sağda DP çizgisinin devamı olan AP, Kemalizm'i ekonomik kalkınma, sanayileşme olarak iktisadi bir vurguya indirgeyerek yorumlamıştır. Solda ise Atatürkçülük 1961 anayasasının içeriğine uygun olarak gerçek demokrasi, sosyal adalet, siyasal katılım gibi temalar yanında ayrıca bilim, laiklik, geleneğe karşı ilericilik, aydınlanmacılık, bağımsızlık, vb. olarak yorumlanmıştır. Özellikle sol Kemalist yorumda Kurtuluş Savaşı anti emperyalist bir mücadele olarak sosyalizme ulaşmada geçilmesi gereken tarihsel bir dönemeç olarak değerlendirilmiştir (Özkazanç, 1998 (a): 181).

Yukarıda genel çizgileri ile değinilen İ.İ.S modeli 1960'lı yılların başından 1960'lı yılların sonuna kadar Türk sanayileşmesinin motor gücü olarak oldukça yüksek bir büyüme hızı gerçekleştirebilmiştir. Büyüme hızı yılda ortalama %7'nin üstünde seyretmiştir. Büyüme hızının istikrarlı bir biçimde yükseldiği bu dönemde, İ.İ.S modeli çerçevesinde uygulanan popülist politikalar toplumun hemen hemen her kesimini belli ölçülerde memnun edebilmiştir. İ.İ.S modeli, 1970'li yılların başından itibaren 1977-1979 döneminde derinleşecek olan krizin, ilk işaretlerini vermeye başlamıştır. Ancak 1960'lı yıllarda başlayan popülist bölüşüm politikaları 1971 askeri darbesi ile geçici bir süre kesintiye uğramış olsa da, krizin doruğa ulaştığı 1979 yılına kadar uygulanmıştır (Boratav, 1989:102).

İ.İ.S modeli çerçevesinde uygulanan popülist bölüşüm politikaları, 1970'li yıllara gelindiğinde yapısal olarak kendi içinde taşıdığı çıkmazlar nedeniyle çözülmeye

başlayarak krize girmiştir. İktisadi kriz daha sonraki yıllarda derinleşerek toplumsal siyasal sistemin tüm yönleriyle krize girmesini ve İ.İ.S'ye dayalı hegemonyanın çözülüşünü başlatmıştır.

Popülist politikaların yapısal açmazları, Türkiye'de 1970-80 arası dönemde yaşanan derin kriz konjonktürünün nedenlerini anlamada önemli ip uçları sağlayacak niteliktedir. Bu nedenle popülist politikaların sürdürülmesinin Türkiye gibi azgelişmiş bir ülkede kaçınılmaz olarak kriz yaratıcı yönüne işaret edilmelidir.

Boratav, popülist politikaların sürdürülebilmesinin birbiriyle bağlantılı iki koşulun yerine getirilmesine dayandığını belirtmektedir. Boratav'a göre bu koşullardan ilki, popülizmin dayandığı hassas sınıflar dengesinin (yukarıda işaret edildiği gibi) ciddi gerilimlere yol açmadan sürdürülebilmesi için bu sınıflardan hiç birinin “mutlak ekonomik” durumlarının bozulmaması gerekliliğidir. Bunun anlamı, sürdürülebilir bir popülizmin ancak yüksek büyüme hızına bağlı olarak gerçekleşebilmesidir. Fakat Türkiye yapısındaki bir ülkede yüksek büyüme hızlarını gerçekleştirmek dış açıkların oluşması ile sonuçlanır. Bu durumda popülizmin sürdürülebilmesi dış açıkların kolayca ve ucuza finanse edilmesine bağlıdır (Boratav, 1998: 9). Popülizmin istikrarı için yerine getirilmesi gereken ikinci koşul da budur. Daha önce de belirtildiği gibi, İ.İ.S'nin ayırt edici özelliği, modelin ancak sürekli artan dış borçlarla, dışa bağımlı olarak yaşayabilmesidir. Boratav'ın popülist politikalarının sürdürülme zorluklarına ilişkin tespitlerinin 1970 yılında büyük ölçüde gerçekleşmeye başladığı söylenebilir. Başka bir deyişle İ.İ.S modelinin kriz göstergeleri belirginleşmeye başlamıştır (Schick, Tonak, 1987: 370).

I.3. İ.İ.S Modelinin Krizi ve Krizin Derinleşmesi

1970 yılında öncelikle büyüme hızının düşme eğilimine girdiği görülmektedir. İç pazara dönük birikim modeli iç pazarın sınırlılığı nedeniyle sanayide büyük ölçekli üretim birimlerinin kurulmasını engelleyerek, kapitalist ekonominin dünya piyasasındaki rekabet gücünü zayıflatmıştır. İhracatın, ekonominin ihtiyaçlarına oranla çok geride kalması belirli bir süre dış borçlarla önlense bile bir dış ödemeler sorununu gündeme getirerek, ekonominin ihracata yönelmesini dayatmıştır (Savran, 1987b: 143).

1960'lı yıllar boyunca büyük bir hızla biriken sanayi sermayesi, sözü edilen iç pazarın sınırlılığı engeli ile karşı karşıya kalmıştır. Ekonominin dış kaynağa bağımlı olması sonucu artan dış borçlar büyüme hızını yavaşlatan yapısal bir kriz nedeni olmuştur. 1970 yılında üretim ve GSMH son beş yılın en düşük seviyesine ulaşmıştır. 1960 sonlarında İMF ve OECD gibi uluslararası finans kuruluşları Türkiye'nin artan dış borç sorunlarının ağırlaşması üzerine ihracatı teşvik tedbirleri önermeye başlamışlardır. Sonuç olarak, 9 Ağustos 1970 yılında İMF ile yapılan yeni bir borç anlaşması, ihracatı özendirici tedbirler yanında klasik kemer sıkma politikalarının karşılığında yapılabilmektedir (Schick, Tonak, 1987: 370).

Ağırlaşan dış borçlar ve bunun neden olduğu büyüme hızının düşmesi, enflasyon, vb. kriz dinamikleri de 1960 sonlarında toplumsal muhalefetin gelişimini hızlandırarak İ.İ.S modelinin dayandığı hassas sınıflar dengesini bozucu bir eğilime girmiştir. Sanayi sermayesi ile birlikte gelişen ve büyüyen işçi sınıfının yaygın sendikal örgütlenme, vb. yasal yollarla kitlesel olarak sahneye çıkması da bu döneme rastlamıştır (Savran,1987b:144). İ.İ.S modelinin tüm açmazlarına rağmen, sanayi sermayesi aynı dönemde toplumdaki sınıf yapısı içinde gittikçe egemen bir güç haline gelmiştir. Bu süreç, eş zamanlı olarak emek-sermaye çatışmasının da ön plana çıktığı bir gerilimi tırmandırmıştır (Gülalp, 1993: 37).

Gerilim 1970 yılında doruğa ulaşmıştır. 15-16 Haziran 1970'de DİSK'in öncülüğündeki kitlesel işçi eylemi, emek ve sermaye arasında kurulan "kısa dönemli ittifakın" çatladığını göstermektedir. AP'nin sanayileşme politikasında işçi sınıfını daha doğrudan denetim altında tutmak amacıyla Türk-İş lehine yaptığı yasal düzenleme, sosyalist solu temsil eden DİSK'i durdurma amacını ortaya koyan bir gelişmedir (Savran, 1987b: 145). AP'nin DİSK merkezli hareketlenmeyi önlemek amacıyla Türk-İş'i tutması ve giderek otoriter bir tutum içine girmesi, solu ve işçileri daha da radikalleştirmiştir. İMF ile yapılan anlaşmadan önce başlayan radikalleşme süreci anlaşmanın yürürlüğe girmesiyle uygulanan kemer sıkma politikaları (ücretlerin düşürülmesi, enflasyon, vb.) sonucu daha da şiddetli ve kitlesel bir görünüm kazanmıştır.

Gelişmeler hegemonya projesinin ekonomik temellerini, buna bağlı sınıflar dengesini ve tüm ulusu içermeye dayalı ideolojik değerler sistemini derin bir krize sokmuştur. Yaşanan hegemonya krizinin doğal sonucu, radikalleşen ve kitleselleşen sola karşı rejimin baskıcı niteliğinin artması olmuştur. 12 Mart 1971 askeri müdahalesi bu sürecin doğal bir sonucu olarak gündeme gelmiştir

1971 askeri müdahalesinin o dönemdeki gerekçesi, artan işçi ve öğrenci hareketlerinin ülkede yarattığı huzursuzluktu. “Demokrasinin Türkiye için bir lüks olduğu ve siyasi gelişmenin iktisadi gelişmeyi aştığı” belirtilerek 1961 anayasasındaki demokratik haklar kısıtlanmıştır (Schick, Tonak, 1987: 372).

Müdahale ile parlamento dağıtılmamış ancak, seçimle iktidara gelen AP hükümetinin yerini, atamayla gelen bir hükümet almıştır. Gelişme, parlamenter sistemin saygınlığının zedelenerek yozlaşmasına yol açmıştır. Sıkıyönetimin ilanı ile baskıcı bir yönetimin koşulları hazırlanmış; 1961 anayasasının getirdiği demokrasinin çoğulcu ve özgürlükçü yapısı tahrip edilerek, parlamenter rejimde askeri bürokrasinin belirleyici rolü tescil edilmiştir.

Ordunun iki yıl görevde kaldığı süre içinde son on yılda sanayide sürekli yükselen ücretler düşürülmüştür. Buna ilave bir gelişme de sanayi sermayesi ile büyük toprak sahiplerinden oluşan iktidar bloğunun çatlamasıdır. Zararını en çok küçük köylünün çektiği, tarım destek fiyatları ve tarımsal teşvikler düşürülmüştür. Böylece kaynaklar büyük sanayi sermayesini kayıracı bir biçimde dağıtılarak sanayi sermayesinin tekelleşmesi hızlandırılmıştır (Gülalp, 1993: 38). 12 Mart, aynı zamanda rejimin radikal sağa kaymasının da başlangıcı olmuştur.

12 Mart’ın, 1960 sonunda döviz krizi ile karşılaşan sanayi birikim sürecinin yeniden yapılandırılmasına yönelik bir girişimi içerdiği söylenebilir. Ancak 12 Mart dönemi bütünlüklü alternatif bir politika oluşturamayan erken ve başarısız bir girişimdir (Savran, 1987b: 150, Gülalp, 1993: 38). Girişim başarısızdır; çünkü bir yandan İMF ile yapılan anlaşma gereği verilen krediler İ.İ.S çizgisinin devamını sağlayacak bir katkı olarak görülüyor (1971–1973 dönemi Üçüncü Beş Yıllık Kalkınma Planı İ.İ.S çizgisini kabul ediyordu) diğer yandan da ihracata yönelmenin ilk adımları atılıyordu. Türkiye

yaşadığı kararsızlıktan her iki alternatifi de seçmeden çıkmıştır. 1973 seçimlerinden sonra ekonomi, eski yörüngesine oturdu. Tüm gelişmelere rağmen popülist politikaların sınırları zorlanmış, ekonomi kısa dönemli borçlara daha fazla bağımlı hale gelmiştir (Gülalp, 1993: 39).

12 Mart, varolan birikim tarzının sorunlarını aşmak bir yana sadece 1970’lerin sonuna erteleyerek daha da ağırlaşmasına neden olmuştur. Tünay 12 Mart’a, “yeni bir hegemonya kurmaya bile çalışmadı” derken (Tünay, 2002: 186) aslında 12 Mart’ın sınırlarını da belirtmiş olmaktadır. 12 Mart hareketi kendisini sola ve işçi hareketine karşı yürütülen yasal ve polisiye önlemlerle, baskıcı uygulamalarla sınırlamıştır. 1973 yılından sonra işçi hareketleri ve sol daha da radikalleşerek siyasal gündemi belirleyecek bir güce yeniden ulaşmıştır (Savran, 1987b: 150).

1973 yılında seçim yapılarak parlamenter demokrasiye geri dönülmesine rağmen, hegemonyanın çözülüşünün en temel göstergesi olan siyasi istikrar bir türlü sağlanamamıştır. Bunun en önemli kanıtı, 1980 yılındaki üçüncü askeri darbeye kadar yedi tane azınlık, geçici ya da koalisyon hükümetinin kurulmuş olmasıdır (Schick,Tonak, 1987: 373). Dış borçlarla yaşayan bir ekonomi, düşen büyüme hızı ve siyasal kriz karşılıklı olarak birbirini besleyerek büyötmüştür.

1973’den sonra merkezi kapitalist ölkelerin izlediğı Keynesyen birikim stratejisinin (refah devleti uygulamaları ile birlikte) girdiğı kriz, 1973’de I. ve 1978’de de II. Petrol krizinin tüm dünyayı saran etkileri ve Kıbrıs sorunu nedeni ile ABD’nin Türkiye’ye dış yardımı kesmesi, vb. uluslararası gelişmeler döviz sıkıntısını ve dış borç ihtiyacını arttırarak ekonomik krizi derinleştirmiştir (Boratav, 1989: 104). Bu dönemde ve daha sonra (1977–78) iyice derinleşen kriz, hem iktidar bloğundaki çatlama hem de iktidar bloğı ile bağımlı sınıflar arasındaki çatışmaların keskinleşmesinin bir sonucu olan istikrarsız siyasal dengeler nedeni ile geçici önlemlerle atlatılmaya çalışılmıştır. 1978’de İMF ile hükümetin yaptığı kredi anlaşması aynı nedenlerle uygulanamamıştır.

Başarısız bir girişim olarak 12 Mart, İ.İ.S modelinin ve buna bağılı popülist bölüşüm politikalarının krizini aşacak bütönlöklü bir politika geliştirememiş; krizi sadece ertelemiştir. 1973 sonrası dönem krizin tüm boyutlarıyla derinleştiğı bir süreç

olmuştur. Büyüme hızındaki düşmeyle birlikte İ.İ.S modeli çevresinde kurulan hassas sınıflar dengesi tamamen çözülmüştür. Toplumsal güçler arasındaki potansiyel çatışmaların harekete geçtiği çözülme süreci, 1973 sonrasında başlamak üzere, 1970'lerin sonunda tepe noktasına ulaşmıştır. Merkez sağ ve sol partilerin dışındaki siyasal ve ideolojik oluşumlar 1970'lerin sonunda siyasal güçler dengesinde belirleyici bir güce ulaşmıştır.

1973 sonrasında sanayi sermayesi lehine izlenen politikalar, bir yandan sanayi sermayesinin kaçınılmaz yükselişine yol açarken, bir yandan da büyüme hızındaki düşüşe bağlı olarak popülist bölüşüm politikaları ve sanayi sermayesi arasındaki gerilimi tırmandırmıştır. Sanayi sermayesi ve yeniden bölüşümcü politikalar arasındaki çelişkiler bu gelişmeyle keskinleşmiştir. Çelişkiler şiddetlendiği ölçüde sınıflar dengesinde sanayi sermayesi egemen sınıf olmasına rağmen, yönetici sınıf olma gücünü yitirerek hegemonyasını bir türlü kuramamıştır. Sanayi sermayesinin hegemonik bir sınıf olamayışının nedeni hem iktidar bloğu içinde zayıf bir konumda bulunması hem de bu blokla bağımlı ve alt sınıfların siyasal kısıpacı altında kalmasıdır (Tünay, 2002: 198)

İktidar bloğunda sanayi sermayesi aleyhine gelişen bölünme ve çatlama, sanayi sermayesinin popülist bölüşüm politikalarını sürdürmek istemeyişinden kaynaklanmıştır. Tekelleşme sürecine giren sanayi sermayesi ile bu süreçten sınıfsal çıkarı en fazla zedelenen büyük toprak sahipleri ve ticaret sermayesi arasındaki çatışmalar (Savran, 1987b: 151) siyasal merkezi çözerek kutuplara doğru kaydırmıştır. Bu dönemde AP'nin, sanayi sermayesinin sınıfsal çıkarlarını kollayan ekonomik politikaları hem popülist taleplerde bulunan seçmen tabanından uzaklaşmasına yol açmış, hem de küçük kasaba ve kent merkezli ticaret sermayesinin ve “geleneksel toplumsal yapıların” sınıfsal konumlarını çözmüştür. Kapitalist gelişmenin yarattığı bu toplumsal tahribat, merkez sağın sahip çıkamadığı kesimlerin radikal sağa kayışını hızlandırarak iktidar bloğu içinde merkez sağı zayıflatmıştır (Keyder, 1990: 154-155). Faşist sağ (MHP) ve İslamcı sağ (MSP) bu gelişmenin bir sonucu olarak güçlenmiştir. Radikal sağın yükselişi, sağın bir bütün olarak birliğini bozmuş ve bölünmesine yol açmıştır. Özellikle I. ve II. MC (Milliyetçi Cephe) hükümetleri döneminde iktidar bloğu içindeki çatlama, sağın kendi içinde bölünmesinin bir sonucudur. Merkez sağın

zayıflayarak radikal sağa kaydığı bu gelişme, hem sağ koalisyondan oluşan (AP, MSP, MHP) iktidar bloğunun kendi içinde bütünsel bir siyasal ve ideolojik önderlik kuramadığı yönetim krizini hem de egemen sınıf olan sanayi sermayesinin kendi çıkarlarını koruyamayacak kadar ideolojik ve siyasal olarak zayıfladığını ve neden, yönetici sınıf olamadığını göstermektedir (Tünay, 2002: 186).

Sanayi sermayesinin hızla tekelleşmesinin diğer bir sonucu işçi sınıfının siyasal ve ideolojik olarak güçlenmesidir. 1970’li yıllar boyunca yaşanan ekonomik krize rağmen, örgütlü işçi hareketi, grev, toplu sözleşme ve sendikal haklar gibi 1961 anayasasının sağladığı yasal çerçeveden yararlanarak ücretleri sürekli olarak yükseltebilmiştir. Reel ücret artışlarıyla birlikte özellikle 1970’lerin sonuna doğru gittikçe yaygınlaşan grevlerin yol açtığı iş günü kaybı, sanayi sermayesinin tahammül edemeyeceği bir artışla sermayenin kar oranlarını düşürmüştür (Boratav, 1989: 118). Böylece yukarıda, iktidar bloğu içinden sıkıştırılan sanayi sermayesi, aşağıdan da işçi sınıfının baskısıyla karşı karşıya kalarak güçlü bir biçimde sıkıştırılmaya başlanmıştır. Ayrıca bu dönemde sanayi sermayesi üzerindeki ağırlığını tüm yönleriyle hissettiren işçi muhalefetine, DİSK ve sosyalist hareketlerin ideolojik ve siyasal gücünden de faydalanarak merkez soldaki CHP’den uzaklaşıp hızla daha radikal sola kayması sanayi çevrelerini kaygılandırıcı bir gelişme olmuştur. Bu “kaygı verici gelişme” sanayi çevrelerinden başlayarak burjuvazinin tüm kesimlerine yayılmıştır. Burjuvazi, solu, Türkiye’deki kapitalist sistemin varlığına ve geleceğine yönelik en ciddi tehdit olarak algıladı.

Türkiye’de 1970’li yıllar boyunca yaşanan hegemonya krizinin en travmatik boyutu, 1977–1980 yılları arasında toplumun tüm kesimlerine yayılan bir iç savaş biçimini almış olmasıdır. Siyasal ve ideolojik merkezin çözülmesi toplumun tümüyle siyasallaşarak kutuplara doğru kaymasını hızlandırmıştır. Bu yıllar merkezkaç siyasal öznelerin gücünün doruğa ulaştığı, bir toplumsal parçalanma, kutuplaşma ve çatışma dönemi olmuştur. Siyasal şiddetin egemen olduğu toplumsal parçalanmışlık, bireylerin hızla birer “homo politicus”a dönüştüğü kaotik bir toplumsallık halini almıştır (Eralp, 1990: 221). Toplumsal çatışmanın görünümleri birkaç başlıkta özetlenebilir. Bunlardan ilki ve en genel olanı, sağ-sol cepheleşmesidir. Yaygın grevlerle ve siyasal gösterilerle

giderek militanlaşan işçi hareketi, radikal solun ideolojik ve örgütsel olarak yükselişi, CHP'nin yükselişi bu sol dalganın karşısında “komünizm geliyor” karşı propagandası ile AP, MSP ve MHP'den oluşan “anti-komünist” bir sağ cephenin oluşumu; ikincisi toplumdaki mezhepsel farklılıkların çatışmaya dönüştürülmesidir. MHP'nin 1974'ten itibaren izlediği ve körüklediği iç savaş stratejisinin en belirgin özelliği Alevi-Sünni çatışması yaratarak toplumu terörize etmesidir. MHP, 1978–1980 yıllarında geleneksel olarak solu destekleyen Alevilere yönelik kitle katliamlarını kışkırtmıştır. Böylece sağ ve sol bölünmeye, Alevi ve Sünni bölünmesi ve çatışması da eklenmiştir. Üçüncüsü; Doğu ve Güneydoğu Anadolu da etnik Kürt kimliğinin siyasallaşarak ayrılıkçı bir harekete dönüşmesi ve devletle çatışmasıdır (Hale, 1996; 194–195). Tüm bunlara islamcı radikal sağın (MSP) Konya mitinginde olduğu gibi kitlesel irticai gösterileri, sağ ve sol silahlı çatışmaların artan şiddeti türünden olaylar eklendiğinde hegemonyanın çözülüşünün kaotik bir toplumsallık haline nasıl dönüştüğü, daha da iyi anlaşılabilir.

II. YENİ SAĞ DÖNÜŞÜME GEÇİŞ-EKONOMİK DÖNÜŞÜM: 24 OCAK KARARLARI İ.İ.S'DEN İHRACATA DÖNÜK BİRİKİM MODELİNE

12 Eylül askeri müdahalesi öncesinde Türkiye'nin izlediği ithal ikameci birikim stratejisinin krize girmesiyle birlikte iç savaş boyutlarında yaşadığı derin hegemonya krizini aşmanın ilk adımı, 24 Ocak 1980 kararları ile gündeme gelmiştir. Türkiye'nin yalnızca ekonomik değil, siyasal, ideolojik ve toplumsal yaşantısında da köklü bir paradigma değişikliği yaratan 24 Ocak kararları, AP azınlık hükümetinin başbakanı olan S. Demirel'in başbakanlık müsteşarlığına atadığı Turgut Özal tarafından alınmıştır. T.Özal, bu tarihten başlayarak 1980'li yıllar boyunca iktisat politikalarının belirlenmesinde başrolü (başbakan müsteşarlığı, başbakan yardımcısı, ANAP genel başkanı ve başbakan olarak) oynamıştır. (Boratav, 1989: 121).

24 Ocak kararları. IMF'nin “standart istikrar politikası” paketi ile Dünya Bankası'nın geliştirdiği “yapısal uyum” programının bir çok az gelişmiş ülkeye, yaşadıkları döviz sıkıntısını aşmaları için empoze ettiği unsurlardan oluşur. Bu nedenle 24 Ocak kararlarının ne Türkiye'nin, ne de dünyanın bilmediği orijinal bir tarafı vardır (Boratav, 1989: 119, Timur, 1994: 14). 1980'li yıllar boyunca ekonominin başındaki

kişi olarak T.Özal'ın bu konudaki katkısı, IMF ve Dünya Bankası gibi uluslararası tekerci sermayenin önde gelen kuruluşlarının önceden hazırladığı bu standart programı benimsemek ve ANAP hükümetleri döneminde ödünsüz olarak uygulamak olmuştur.

Kararların alınması sürecinde hem iç hem de dış olmak üzere iki yönlü ve eş zamanlı, bir çıkar çatışmasının belirleyici olduğu vurgulanmalıdır (Başkaya, 1986: 245). Daha önce MESS (Metal Sanayicileri Sendikası) ve Sabancı Holding gibi önde gelen yerli sermaye kuruluşlarında yöneticilik yapan Özal, uluslararası tekerci sermayenin çıkarlarıyla. Türkiye'deki büyük sanayi sermayesinin çıkarlarını uyumlu hale getirecek 24 Ocak kararlarını "almıştır" (Boratav, 1989: 120-123).

Bir dayatma ve empoze etme biçimi olan dış baskı, uluslararası tekerci sermayenin önde gelen kuruluşları aracılığıyla yoğun bir ideolojik kampanya ile birlikte yürütölmüştür. Türkiye gibi 1946'dan beri kronik dış açıklar veren ve Batı ittifakının sadık bir üyesi olan azgelişmiş bir ölkede, iktisat politikalarının ve siyasal dönüşümlerin yalnızca içsel etkenler tarafından belirlenmesi söz konusu olamaz. Bundan dolayı ABD'de ve İngiltere'de Reagan-Thatcher iktidarları ile ifadesini bulan yeni sağ ideoloji, IMF, Dünya Bankası ve uluslararası finans kapitali aracılığıyla üçüncü dünyaya aktarılmıştır (Boratav, 1995: 80-81). Türkiye de bu gelişmelerden nasibini almıştır. 24 Ocak kararları ve onun ardındaki hedefin anlaşılabilmesi, gelişmiş kapitalist ölkelerdeki yeni sağ dönüşüm dikkate alınmadan anlaşılabilir. Bu nedenle oldukça özet ve basitleştirerek de olsa bu dönüşüm hatırlatılmalıdır.

1. 24 Ocak Kararlarının Arka Planı: Yeni Sağ Dönüşümden Yapısal Uyarlamaya Geçiş

1980'li yıllar ABD, İngiltere, vb. metropol kapitalizminin hakim olduğu ölkeler için büyük bir dönüşümü simgeler. Bu ölkelerde II. Dünya savaşı sonrasında uygulamaya konulan Keynesyen birikim stratejisi ve onun ideolojik-politik üst yapı kurumu olan refah devleti 1970'lerin başından itibaren krize girmiştir.

Refah devletinin oluşumundan önceki ideolojik-siyasi ekonomik paradigma A.Smith'te ifadesini bulan saf haliyle liberal teoridir. Bu teörinin görünmez el metaforu

ile kendini meşrulaştırdığı piyasa mekanizması ya da sivil toplum anlayışı kapitalizmin kendi kendini düzenleyebilen bir piyasa aracılığıyla kesintiye uğramadan gelişebileceği ve bu sayede hem toplumsal hem de bireysel zenginliğin uyumlu birlikteliğinin sürebileceği iddiasına dayanıyordu.

Refah devletinin oluşumunda 1929 Büyük Çöküşü ekonomik siyasal ve ideolojik sonuçları bakımından tarihsel bir dönüm noktası olmuştur (Kalmbach, 1983: 32). 1929 ekonomik krizinin yarattığı, üretimin düşmesi, işsizliğin artması, vb. ağır ekonomik ve toplumsal sonuçlar siyasal gerilimleri ve çatışmaları derinleştirmiştir. 1929 krizi bir yandan varolan siyasal yapılanmanın tüm yönleriyle çökmesine neden olabilecek başka krizlerin ortaya çıkması sürecini başlatmış bir yandan da yaşanan ekonomik krize kadar hakim paradigma durumunda bulunan minimal/gece bekçisi devlet ile kendi kendini düzenleyen piyasa ideolojisinin radikal bir biçimde sorgulanmasını sağlamıştır. (Kalmbach, 1983: 19).

1930'lu yıllar kapitalizmin yarattığı tahribatlara karşı örgütlü işçi sınıfının siyasal mücadelesinin zirve noktasına ulaştığı bir dönem olmuştur. Aynı dönem büyük işsiz ve örgütsüz toplumsal katmanların krize duyduğu tepkinin faşizme yöneldiği bir tarihsel süreci de tetiklemiştir. Büyük siyasal ekonomik çalkantılar krizin siyasal alana sıçrayarak faşizmin iktidar olmasını ve ardından da II. Dünya Savaşı'nın çıkmasını beraberinde getirmiştir.

1929 krizi ile başlayan ve II. Dünya Savaşı'nın dünya çapında yol açtığı büyük tahribatın diğer bir sonucu bırakınız yapsınlarca liberal öğretinin her yanıla sorgulanması olmuştur. Aslında daha I. Dünya Savaşı ile kesintiye uğrayan sanayileşme süreci serbest bir piyasada pazar güçlerinin kaynakların optimum kullanımını sağlayabileceği düşüncesini tümüyle sarsmıştır. II. Dünya Savaşı sonunda ise sermayenin yeni birikim stratejisi devletin, üretim, değişim ve bölüşüm gibi ekonomik kararlarda sorumluluğu üstlendiği (Uysal – Sezer, 1992; 13. Kalmbach, 1983: 22-32) Keynesyen ekonomik politikalarla.

Refah devletinin oluşumunda kapitalizmin kendi krizinin Keynesyen politikalarla aşılması ve bu sayede kapitalizmin yeniden yapılandırılması zorunluluğu kadar Marxizmin de hem siyasal- ideolojik hem de teorik düzeyde kapitalizme yönelttiği köklü eleştirilerin çok belirleyici bir etkisi olduğu gözardı edilemez. Marx'ın

başta A.Smith olmak üzere döneminin hakim liberal paradigmasına karşı çıkarak kapitalist sisteme ve bu sistemin kalbi olan piyasaya yönelttiği eleştiriler, kapitalizmin tüm yönleriyle ortadan kaldırılması gerektiği yolundaki teorik çözümlemelerinin en önemli boyutunu oluşturur. Kapitalizm yıkılmalıdır çünkü piyasa, bütün eşitsizliklerin, sefaletin, sömürünün, işsizliğin yatağıdır. Kapitalizmi yıkarak eşitsizliği, sefaleti, sömürüyü ortadan kaldıracak sınıf, işçi sınıfıdır. Proleterya diktatörlüğü toplumsal zenginliğin asıl üreticisi olan ancak kapitalist sistemde en büyük sefaleti yaşayan işçi sınıfının sosyalist devletidir. Marx'ın kapitalizme yönelttiği eleştirel teorik çözümlemelerden hareketle kapitalizmin yıkılması gerektiğine ilişkin ideolojik-siyasal çıkarsamaları yalnızca 19.yüzyıldan itibaren hızla yükselen işçi sınıfı mücadelelerine önderlik eden sosyalist hareketlerin esin kaynağı olmakla kalmamış aynı zamanda 1917 Ekim Devrimi ile gerçeklik kazanarak sosyalizmin, kapitalizmin alternatifi bir sistem olarak varlığını dünyaya kanıtlamasına yol açmıştır. S.S.C.B.'nin II.Dünya Savaşı'nda faşizmi yenerek durdurması, sosyalizmin bir sistem olarak dünyadaki saygınlığını artırmanın ötesinde varlığını perçinleyerek iki kutuplu bir dünyanın kurulmasına da yol açmıştır. Üretimin, tamamen devlet tarafından piyasanın tümüyle dışlanarak merkezi planlamayla yapıldığı S.S.C.B.'de işçi sınıfı başta olmak üzere tüm nüfusa, tam istihdam, eşit gelir dağılımı, sosyal güvenlik, vb. garantiler sağlanmıştır. İşte refah devletinin, ideoloji ve politikalarının biçimlenmesi, 19.yüzyıldan beri yükselen sosyalist hareketlerin ve S.S.C.B.'nin kurulmasıyla tescillenen sosyalist devletin başarısının da bir ürünüdür. İki kutuplu bir dünyada kapitalizmin, sosyalizme karşı varlığını sürdürebilmesi, siyasal, ekonomik ve ideolojik olarak kendini yeniden yapılandırarak sosyalizmle rekabet edebilmesi refah devletinin biçimlenmesinde belirleyici bir etkiye sahip olmuştur (Plantenberg, 1985:29, Şaylan, 2003:103). Refah devleti, kapitalist devletin piyasadan tümüyle vazgeçmeksizin ancak planlama ve Keynesyen politikalarla sosyalizmi de andıran bir görüntü sergiler. Örneğin, J.Keane. refah devleti ve sosyalist sistem arasındaki temel paradigma farklılığını dışlayıp, iki sistem arasındaki benzerliği en uç noktaya götürerek refah devleti için “devlet güdümlü sosyalizm” ifadesini kullanır (Keane, 1994: 21).

Kapitalizmin, tarihindeki en hızlı ve istikrarlı sermaye birikimini sağlayan refah devleti ya da daha doğru bir ifade ile “Keynesyen refah devleti” (Keynesian welfare

state) esnek bir tanımlamayla II. Dünya Savaşının sona ermesinden başlayarak 1980’lerde yeni sağın iktidarı ile sona eren dönem içinde Batılı gelişmiş kapitalist ülkelerde geçerli olan devlet ve devlet pratiğine ilişkin idari-siyasi-ideolojik, ekonomik yapılanmanın genel adıdır (Offe, 1985:193). Kimi yazarlar bu yapılanmayı nitelemek amacıyla, “örgütlü kapitalizm” (Urry, 1995:96). Fordizm (Murray, 1995:48). “devlet güdümlü sosyalizm”, vb. ifadeler kullanmışlardır.

Klasik liberal iktisat politikalarının reddedilmesine dayanan Keynesci politika tam istihdamın, kendi kendine işleyen piyasa mekanizması yoluyla değil, “etkin talep” yaratmaya dayalı olarak gerçekleştirilebileceğini savunmuştur. Etkin talep yaratma, devletin ekonomiye doğrudan müdahalede bulunarak piyasanın kapsamını büyük ölçüde daraltması ya da ekonomiyi planlaması anlamına gelmektedir. Temel sanayi dalları, enerji ulaşım ve altyapı yatırımları, vb. alanlar devletin talep yönetimini sürdürmek için düzenleyici müdahalesi ile bizzat üstlendiği üretici faaliyetlerdir. Eğitim, sağlık vb. sosyal güvenlik yatırımları ve hizmetleri ile kültürel faaliyetler vb. Bunların yanı sıra devlet, özel kesime kamu kuruluşları aracılığıyla ucuz girdiler sağlayarak (teşvikler, ucuz kredi sağlama vb) ve en büyük tüketici olarak doğrudan ya da (Sübvansiyonlar transferler vb), dolaylı talep yaratarak yatırımları artırıcı müdahale politikaları izlemektedir.

Refah devletinin kuramsal temelini oluşturan Keynesci iktisat politikaları yatırım, üretim ve tüketim dengesinin sürekliliğinin sağlanmasına dayanır. Piyasaya müdahale edilerek yatırımların artırılması, istihdamı, istihdam üretimi ve üretim de sağlanan refah artışı ile tüketimi körüklemektedir. Fordist iş örgütlenmesine dayalı kitlevi standart üretim, kitlevi tüketimle ekonominin krize girmeden hızlı ve istikrarlı bir biçimde büyümesini sağlamaktadır (Murray, 1995: 46-62). Piyasanın alanını önemli ölçüde daraltan refah devleti uygulamaları, üstlendiği temel sorumluluğun gereği olarak kaynakların kullanılmasını ve bölüşümünü düzenleyici müdahaleleri ile merkezi olarak belirlemektedir. Bu nedenle refah devletinin ekonomik faaliyetlerinin geçerli olduğu alana “komuta ekonomisi” denilmektedir. Burada kaynakların kullanımı ve bölüşümü piyasa kurallarına göre değil, siyasal karar mekanizmalarına bağlı olarak belirlenmektedir.

Refah devletinin ekonomide oynadığı merkezi rolün dışında sermaye kesimi de piyasa kurallarının belirlediği faaliyet alanında etkinliğini sürdürmektedir. (Kar güdüsü, özel mülkiyet vb) Ancak sermaye kesiminin siyasal alana da yansıyacak olan ekonomide tek başına tekel oluşturma gücü refah devleti müdahaleleriyle engellenmektedir (Şaylan, 2003: 98).

Refah devletinin en belirgin özelliği, “refah ilkesi” etrafında oluşmuş bir uzlaşmadır. Refah ilkesi etrafında sağlanan uzlaşma, refah devletinin ideolojik meşruiyet zeminidir. Sanayileşme ile birlikte, liberal kuramın ilkesi haline gelen, bireyin yaşamını, mülkiyetini, çıkarını ve kendini gerçekleştirmesini piyasa aracılığıyla sağlayabileceği iddiasının yıkılmasının ardından, piyasanın işlevleri devlete geçmiş, devletin meşruluğu da özgür bir toplumda eşitliği ve refahı sağlama sorumluluğuna dayanmıştır (Uysal– Sezer, 1992: 14). Refahın gerçekleştirilmesi üçlü bir uzlaşmanın sonucunda sağlanmaktadır. Uzlaşmanın tarafları bürokrasi, örgütlü işçi sınıfı ve sermaye sınıfıdır. Devlet bürokrasisi, sermaye sınıfı ile işçi sınıfının çıkarlarını düzenleyici müdahaleleriyle refah ilkesi çerçevesinde birbirine eklemleyebilme sorumluluğu ile yapılanmıştır. Sermaye ve emek arasında kurulan uzlaşma ile genişleyen refah, işçi sınıfı, kamu kesimine bağlı olarak çalışan orta sınıflar, devlet yardımına bağımlı kitleleri ve tüm yurttaşları da kapsayacak biçimde yaygınlaşmıştır.

C. Offe uzlaşma ile kurulan refah devletinin, kapitalist demokrasiler için “büyük bir barış formülü” olduğunu belirtir. Barış formülünün iki işlevi vardır. Birincisi kapitalist toplumun doğasından kaynaklanan ihtiyaçların giderilmesi ile ilgilidir. Devlet eliyle istihdam yaratma, yaratılan istihdamla daha geniş bir kesimin daha fazla tüketim yapmasını sağlama ve çalışamayacak durumda olanlar ile kapitalizmin risklerinden dolayı mağdur duruma düşen yurttaşların doğrudan doğruya devlet aygıtları tarafından desteklenmeleri birinci işlevin kapsamına girmektedir (Offe, 1984: 147). Sosyal güvenlik yasaları, eğitim sağlık vb. pekçok yardım ve destekler tüm yurttaşların asgari bir geçim düzeyinde yaşamalarını sağlayıcı devlet politikaları kapitalizmin risklerini önleyici tedbirlerdir.

C. Offe’ye göre barış formülünün ikinci işlevi, emek ve sermaye arasındaki toplu pazarlıkların biçimlendirilmesinde ve kamusal politikaların oluşturulmasında işçi sendikalarına yasal ve kurumsal hakların tanınmasıdır (Offe, 1984: 147). Sermayenin

birikim sürecinin bir boyutunu oluşturan sürekli tüketim gereksiniminin istikrarlı olarak sağlanabilmesi, ücretlerin belirli bir seviyede tutulmasına bağlıdır. Bu seviye kurumsallaşmış işçi sendikaları ile garantilenebilmektedir.

Kamusal politikaların oluşturulması yalnızca işçi sınıfı ile de sınırlı değildir. Politikaların oluşturulmasında örgütlü sendikalar yanında örgütsüz kesimlerin taleplerinin bilinmesi de kamu yönetimi tarafından yapılan halkla ilişkiler gibi yönetsel düzenlemelerle mümkün olmaktadır. Böylece devlet, yasama işlevini yerine getirirken, bu işlevin politika oluşturma boyutunu toplumla paylaşmaktadır. Refah devleti ile birlikte politika oluşturma süreci artık yalnızca halkın temsilcileri olan seçilmişlerde değildir. Seçilmişlerle birlikte örgütlü kesimler ve daha da önemlisi bürokrasi de bu sürece yasama organı dışında katılmaktadır. Bu durum 18. yüzyıla göre iki temel noktadaki değişimi göstermektedir. Birinci değişim, kamusal politikaların belirlenmesinde birey yerine örgütlü kesimlerin devreye girmesi bireysel ve toplumsal çıkarı belirlemede aktif katılım sürecini ön plana çıkarmaktadır. İkinci değişim, yasaları uygulayan, yürütmeden sorumlu olan devlet bürokrasisinin siyasetin oluşturulma sürecine aktif olarak katılmasıdır (Uysal – Sezer, 1992: 13).

Refah devletinin yerine getirdiği büyük barış formülünün amacı, kapitalizme karşıt ya da alternatif bir sistemi değil kapitalizmin krizini aşmayı ve istikrarlı bir birikim sürecini garantilemektir. Sınıf çatışmalarını sınırlandırmak, emek ve sermaye arasındaki dengesiz iktidar ilişkilerini siyasal gerilime yol açmadan aşmak (Offe, 1984: 173) “sınıflararası uzlaşma” zorunluluğu ile mümkün olmaktadır (Altvater, 1985: 43) Refah devletinin uzlaşma formülü, bir yandan işçi sınıfının taleplerini sınıf mücadelesinin ve endüstriyel çatışma alanının dışına çıkararak, kolektif ve daha etkili olarak giderme bir yandan da üretimin daha düzenli ve öngörülebilir bir biçimde sürdürülerek ekonomik istikrar ve sermaye birikiminin artırılmasını amaçlıyordu (Offe, 1984: 195).

Uzlaşma formülü kapitalist devletin sermaye birikim işlevi ile bu işlevin ideolojik olarak meşrulaştırılması arasındaki çelişkileri önemli ölçüde gidermeye dönüktür. Farklı paradigmalardan hareket eden kapitalizm ve demokrasinin birbirlerini dışlamadan bir arada bulunma zorunluluğu, refah ilkesi etrafında kurulan meşruiyet zemini ile sağlanmıştır. Siyasal kararların alınmasında ve belirlenmesinde siyasal

katılım ilkesi ile kaynakların eşit ve adil bölüşümü anlamında sosyal eşitlik ilkelerinin temel alındığı demokrasi anlayışı refah ilkesinin işlerliğinin güvencesi olmuştur (Mouffe, 1985: 67-72) Demokrasi ve liberalizmin sentezinden oluşan sosyal demokrasi, refah devletinin tek uluslu hegemonya projesinin dayandığı temel ideolojik-siyasal meşruluk zemini olmuştur.

Bu ülkelerde uzun süren büyüme, 1970'lerin başında yavaşlamaya başlayınca, enflasyonla birlikte işsizliğin arttığı ekonomik durgunluk (stagflasyon) dönemi de başlamıştır. Gelişme, refah devletinin içsel çelişkilerini de keskinleştirerek ekonomik krize, ardından da siyasal ve ideolojik krizle birlikte hegemonya krizine (tek uluslu hegemonyanın krizi) yol açmıştır. Refah devletinin kurulmasına neden olan etkenler - refah ilkesi çerçevesinde emek ve sermaye arasında kamu bürokrasisi aracılığıyla kurulan uzlaşma, devletin finanse ettiği büyük bir sosyal ve ekonomik güvence sistemi, planlama ile ekonomide en büyük yatırımların devlet tarafından yapılması, sosyalist işçi sendikaları, güçlü bir sosyal demokrasi, etkili bir sosyalist düşünce, yüksek işçi ücretleri, tarımın subvanse edilmesi vb. -ekonomik durgunlukla birlikte çözülmesini hızlandıran birer etkene dönüşmüştür (Plantenberg, 1985:32). 1973 ve 1978 petrol krizleri de sermayenin kar oranlarını düşüren dışsal bir etken olarak buna eklendiğinde kriz daha şiddetli bir hegemonya krizine dönüşmüştür.

1970'li yıllar boyunca ekonomik krize eşlik eden refah devletinin çözülüş süreci, 1980'li yıllarda tamamlanmış ve refah devleti dönemi, ideoloji ve uygulamalarıyla birlikte sona ermiştir. Refah devletinin sosyal demokrat ideolojisi ile birlikte komünizm eleştirisinden beslenerek geliştirilen yeni sağ ideoloji, 1970'li yıllarda yaşanan toplumsal çalkantıya (büyük işçi grevleri, radikal solun yükselişi vb.,) ve hegemonya krizine büyük bir tepkidir aslında.

Yeni sağ ideoloji, merkezi planlamaya, devlet müdahaleciğine karşı A. Smith'in 18. yüzyıldaki "kendi kendini düzenleyen bir piyasa mekanizması görünümünü alan sivil toplum" düşüncesinin yeni liberal akımla ve 19. yüzyıldaki muhafazakâr değerlerin yeni muhafazakâr akımla yeniden canlandırılıp birbiriyle sentezlenmesinden oluşur (Levitas, 1986: 5).

ABD ve İngiltere gibi ülkelerde yeni sağ dönüşüm esnek bir geçişle başlamış, iktidardaki sosyal demokrat partiler yerlerini, parlamenter demokratik yöntemlerle yeni sağ hükümetlere bırakmışlardır (Girvin, 1988:12).

Yeni sağın siyaset tarzı ve yönetim rasyonalitesi toplumsal ve siyasal alanın doğrudan ve koşulsuz olarak piyasanın güdümüne girmesini sağlamaktır. Friedmancı ve Hayekçi yeni liberal ekonomik politikalar, özelleştirmelerle devletin küçültülerek ekonomiden tamamen elini çekmesine ve “piyasa alanının genişletilmesine“ dayanır. Devletin özelleştirmelerle kamusal ve sosyal işlevlerinden sıyrılıp, teknik ve idari bir aygıtla dönüşmesi sonucu sınırsız bir güç haline gelen piyasanın yol açtığı her türlü olumsuz sonuç (işsizlik, yoksulluk, eğitim, sağlık vb. sorunlar) yeni sağın meşruiyet arayışını ve siyaset tarzını biçimlendirmiştir. Yeni sağın hedefi, devletin ordu ve polis gibi şiddet aygıtlarını geliştirerek toplumsal istikrarı sağlamak, mevcut düzenin eleştirilmeden yeniden üretilmesini güvenceye almak, toplumsal alanı otoriter popülist slogan ve yöntemlerle düzenleyerek apolitikleştirmektir. Yeni sağ, bu hedeflerine ulaşmak için ihtiyaç duyduğu ideolojik gücü muhafazakar değerlerin yeniden canlandırılmasında bulur. Yeni sağın hem bugünü hem de yarını denetim altına alma stratejisi, en başta tarihsel kültürel değerlerin, geleneklerin vurgulanarak muhafazakar tarih bilincinin canlandırılmasıdır (Keane, 1994:31). Bu strateji, bir anlamda tarihin muhafazakâr değerlere uygun olarak yeniden yazılmasıdır. Bunun yanında, ulus, aile gibi toplumsal birliğin bütünlüğün taşıyıcısı olarak görülen birimlerin korunup geliştirilmesi gerektiğinin vurgulanması ve tüm bunların dinsel değerlerle, cemaatçi yapı ve kurumlarla desteklenmesi, yeni sağ siyaset tarzının ve yönetim rasyonalitesinin en belirgin özelliğidir.

Gelişmiş kapitalist ülkelerde ortaya çıkan krizi yeni sağ dönüşümle önleme çabası yine de çok sınırlıdır. Zira bu ülkelerdeki sermayenin ulus ötesi tekelci yapısı sınırsız bir piyasaya ihtiyaç duyacak boyutlardadır. Gelişmiş ülkelerdeki kamusal mekanizmaların işleyiş alanını kendi lehine daraltan piyasa mekanizmaları, aynı işlemi tüm dünyaya küreselleşme süreci ile yaygınlaştırmıştır. Kendine ayrılmış alanda karlılık düşüşünü aşamayan piyasa mekanizması krizi ancak yeni ve karlı yatırım alanları bularak aşma peşindedir. Önce gelişmiş ülkelerde yeni sağ ideoloji içinde formüle edilip

uygulanan özelleştirme politikaları aynı ideoloji ve stratejilerle tüm dünyaya empoze edilerek piyasanın alanını genişletmek üzere yaygınlaştırılmıştır. Bu amaçla az gelişmiş ülkelerde yatırım yaparak, karlı alanlara girmek isteyen tekelci sermaye bu ülkelerdeki yatırım yapılacak alanların devletin kamusal hizmetlerine ait olduğunu görmüştür. Kendilerine kapalı olan bu alanlarda devlet yatırımlarının olması ve bunun da ekonomiye müdahale eden bir devlet aygıtınca (Bürokrasi, planlama, idari ve mali mekanizmalar gibi) sürdürülmesi tekelci sermayenin karşısında bir engeldir. Bu engeli aşmak “modern ötesi çağın egemen ideolojisi” olan yeni sağın (Ayman-Güler, 1996:1-8) stratejik kavram ve değerler sistemi ile oldukça kolaylaşmıştır. Bu çağda devletin, toplumsal, ekonomik ve mali alanlarda yerinin olmadığını sıkça dile getiren yeni sağ, azgelişmişlikten kurtulmanın tek yolunun bu büyük devletten kurtulmaktan geçtiğini söylemektedir. Hantal, beceriksiz, kaynakları yutan, verimsiz, planlamaya dayalı, merkezi-hiyerarşik otoriteyle yönetilen bu büyük devlet, dış dünya ile bütünleşmenin ve çağı yakalamanın önündeki en büyük engeldir. O halde bu devlet aygıtının dünya ile bütünleşmeyi yönetebilecek bir yeniden yapılanmaya ihtiyacı vardır. Yeniden yapılanma, devletin küçültülerek küreselleşme sürecine ayak uydurması ile mümkündür. İşte azgelişmiş ülkelerdeki bu yeniden yapılanmanın adı, yapısal uyum ya da “yapısal uyarlama” sürecidir(Ayman, Güler,1996:10-11).

Yapısal uyarlama azgelişmiş ülkelerde dışa dönük, ihracaata dayalı bir sanayileşme istemektedir. Türkiye’de de yapısal uyarlama sürecinin başlangıcı, Dünya Bankası’nın yapısal uyarlama kredileri ile IMF’nin istikrar programının benimsendiği 24 Ocak 1980 kararlarıdır (Ayman-Güler,1996:39). Dünya ekonomisi ile bütünleşmenin kendi başına bir amaç olarak propaganda edildiği yapısal uyum programı Türkiye’de 1980 sonrası dönemin “yeni hegemonya stratejisini şekillendirmiştir” (Yalman, 1993:335).

2. Yerli Sermayenin Hegemonya Krizinden Çıkış Yolu Olarak 24 Ocak Kararları

24 Ocak kararlarıyla başlayan yapısal uyarlama süreci yerli sermayenin çıkarlarına da uygundur. Kararların alınmasında daha önce de değinilen İ.İ.S modeli ve

buna bağılı popülist bölüşüm politikalarının krize girerek, tekelleşen sanayi sermayesinin çıkarlarının tehdit edilmesi içsel bir belirleyici olmuştur.

Sanayi sermayesinin 1960'larda iktidara gelmesi ilk başta, geleneksel egemen sınıflarla bir ittifak içinde ilerlemişti. Bu aşama 1970'lerin sonunda krizle sona erdi. Sanayi sermayesinin hem işçi sınıfı üzerinde hem de iktidar bloğu içinde iktisadi ve siyasal hegemonyasını hiyerarşik bir biçimde kuramaması² krizin asıl nedeniydi. İşte 24 Ocak kararları, yerli tekelci sermayenin bu hegemonya krizinden çıkmak için yeni bir sermaye birikim modeline geçme isteğinin bir ifadesidir.³ Kararların temel hedeflerinden biri, Türkiye'nin dünya kapitalist sistemi ile bütünleşmesidir. Kararların yerleşmesi bu açıdan büyük sanayi sermayesinin hem içerde kendi çıkarlarına uygun yeni bir hegemonya kurmasını hem de dışarıda uluslararası iş bölümü ile yeni bir bütünleşme sürecine girmesi anlamına gelir (Gülalp, 1993: 43-43). Kararlarla yerli sermaye bir yandan devletin ekonomik ve sosyal amaçlı harcamalarının kısıtlamasını isterken aslında özelleştirme politikalarıyla daha büyük kaynakları kamunun elinden almayı hedeflemektedir. Öte yandan yabancı sermaye ile bütünleşerek, devletin ekonomideki ağırlığını azaltmasıyla ortaya çıkan boşluğu yabancı sermaye ile daha yoğun ilişkiye girerek doldurmak istemektedir (Başkaya, 1986: 247). 24 Ocak kararlarıyla, 1960 sonrasının ithal ikameci ekonomi politikalarının terk edilerek, Türkiye ekonomisinin iç pazara dönük yapısını ve örgütleniş biçimini serbest piyasa

² 12 Eylül 1980 askeri müdahalesi öncesinde Türkiye'nin İ.İ.S stratejisinin kriziyle birlikte yaşadığı derin hegemonya krizi az gelişmiş ülkelerin yaşadığı benzer yapısal-siyasal sorunların prototipi gibidir. Gülalp, "Üçüncü Dünyada Devlet ve Demokrasi" adlı makalesinde buna işaret etmiştir. Az gelişmiş ülkelerde kapitalizm hakim bir üretim tarzı olmasına rağmen yine de kapitalist üretim tarzının hakimiyeti sınırlıdır (tarıma dayalı üretim tarzları gibi). Az gelişmiş ülkelerin dünya ekonomisi ile bağımlı bir konumda bütünleşmesi burjuvazinin çeşitli kesimlerinin dünya ekonomisi karşısındaki durumlarına bağılı olarak burjuvazinin kendi içinde derin bölünmeler yaratır. Böyle bir durum da hem burjuvazi içi çatışma ve mücadeleler daha şiddetli bir hale gelir hem de 'ezilen sınıfların' mücadelesi sistemin bütünü için metropol kapitalizminin yaşandığı toplumlardan daha ciddi bir tehdit oluşturur. İ.İ.S stratejinin iç çelişkileri sonucu yaşanan kriz, ulusal kalkınma tasarısının içerdiği popülist ittifakların çözülüşüyle birlikte derinleşmekte, popülizm bağlamında yükselen talepler, talepler karşılanamaz bir duruma geldiğinde çatışmalara dönüşmektedir (Gülalp, 1986: 73, 74).

³ TUSİAD'ın 1980 yılında yayınlandığı bir raporda içe dönük stratejide ısrar etmenin yersiz olduğu ileri sürülüyordu. Rapora göre, "1965'den beri ithal ikamesinin sanayileşmenin tek yolu olduğu sanıldı. Ancak bu sanayileşme stratejisi, rekabetçi olmayan, etkinlikten uzak, iç pazara yönelik, ihraacatı özendirilmeyen bir sanayileşme ortaya çıkardı... Bugün daha büyük bir büyüme hızına ulaşmak mümkündür. Ancak ekonomi yeterli dövize kavuşmalıdır. Bu ise ihraacatın geliştirilmesine, yani sanayileşme stratejisinin değiştirilmesine bağlıdır" (G. Kazgan'dan aktaran Başkaya, 1986: 245- 246).

mantığı içinde tümüyle değiştirerek ihracata yönelik yeni bir sermaye birikim modeline geçiş hedeflenmektedir. (Başkaya,1986:188,Ulagay,1984:28).

24 Ocak kararlarıyla benimsenen yapısal uyarlama programı, ekonomiyi arz merkezli para politikalarıyla yönlendirmeye dayanır.⁴ Bu politikalarla hedeflenen, iç talebi (tüketimi) kısarak, ithalatı azaltmak ve ihracatı arttırarak dış borç darboğazının aşılmasıdır. Bu yüzden serbest faiz ve döviz kuru politikaları ile düşük emek maliyetleri uygulanarak, ekonomi, ihracat yapabilir bir duruma getirilmeye çalışılır. Bunun yanında piyasaya minimum devlet müdahalesi ile sermaye hareketinin olabildiğince serbestleştirilmesi, iç ve dış pazarlarda serbestleşmesinin sağlanabilmesi için fiyatların tümüyle piyasa koşullarında belirlenmesi, yabancı sermayenin teşvik edilmesi, ihracatın özendirilmesi, sosyal harcamaların, kamu harcamalarının kısılması, KİT'lerin özelleştirilmesi, tarım sübvansiyonlarının kaldırılması, işçi kesimi başta olmak üzere yoksul kesimler lehine oluşturulmuş popülist politikaların kaldırılması, vb. düzenlemeler de 24 Ocak kararlarıyla benimsenmiştir (Başkaya,1986: 243).

Dışa dönük sanayileşmenin en belirgin özelliği İ.İ.S den farklı olarak, işçi ücretlerinin sürekli düşürülmesi ile kendini gösterir. İ.İ.S'de bir talep unsuru olan ücretler, belirli bir seviyede tutulurken, dışa dönük stratejide ücretler maliyet unsuru olarak ortaya çıkar. Bu nedenle ücretler ne kadar düşük olursa, kar oranı ve rekabet de o ölçüde “olumlu” olur. Diğer yandan ücretlerin daha da düşürülmesi uluslararası sermayenin çıkarlarıyla da çakışmaktadır. Bu, yeni sağ politikalarla amaçlanan stratejinin ta kendisidir. Stratejide işçi haklarına, sendikacılığa ve sisteme karşı geliştirilecek muhalefete yer yoktur.

Dışa dönük stratejide tarım ürünleri de ihracat için ucuz girdi anlamına gelir ve bir maliyet unsuru olur. Bu nedenle tarım gelirlerinin de düşürülmesi esastır, benzer bir biçimde sosyal harcamalar da kaldırılır (Başkaya,1986:243-247).

⁴ T. Özal, 30 Mart 1985 tarihinde Amerika NBC televizyonuna verdiği bir mülakatta, 24 Ocak kararlarıyla ilgili olarak şunu söylemiştir. ‘Bizim uyguladığımız ekonomik program Başkan Reagan’ın programının aynıdır. Aradaki tek fark bizim uygulamaya ondan önce başlamış olmamızdır (Özal’dan aktaran Başkaya, 1986:205).

Ancak çok geniş toplum kesimlerini karşısına alan IMF reçetelerinin, demokratik bir ortamda uygulanabilme şansı yoktur. Bu politikalara uyum sağlayan siyasi rejimlerin tamamı baskıcı otoriter rejimlerdir. Latin Amerika ülkeleri bunun en iyi örneğidir. Bu ülkelerde benzer politikaların yürürlüğe konulması ancak askeri darbelerin desteği ile olmuştur. Yani “ekonomik liberalizm ancak siyasal despotizm altında kurulabilmiştir” (Boron,1985:9, Plantenberg, 1985:37, Gülalp, 1987:98).

Türkiye’nin kaderi de İ.İ.S modelini izleyen Latin Amerika ülkelerinin kaderi ile aynı olmuştur. Yaşanan hegemonya krizini aşmak üzere yerli ve yabancı sermayenin çıkarları doğrultusunda alınan kararların “uygulanabilmesi” için “uzun bir istikrar dönemine” ihtiyaç duyulmaktadır. Çok geniş toplum kesimlerinin mutlak anlamda yoksullaşması demek olan kararların uygulanabilmesi, ortaya çıkabilecek toplumsal muhalefetin şiddeti düşünüldüğünde (zaten iç savaş boyutlarına ulaşmış toplumsal kutuplaşma ile birlikte) ancak baskıcı ve otoriter bir iktidar döneminde mümkündür. Bu nedenle Türkiye’de, anti demokratik ve otoriter bir rejim talebinin gündeme alındığı tarih 24 Ocak 1980’dir (Kırbaş,1911:6). Nitekim 24 Ocak kararlarıyla 12 Eylül 1980 askeri darbesi arasındaki bu ilişki en açık bir biçimde Danışma Meclisi üyesi Dündar Soyer tarafından şöyle ifade edilmiştir: “12 Eylül olmasaydı 24 Ocak kararlarının sonucu çok dehşet verici olurdu. Eğer 12 Eylül olmasaydı, vergi kanunları çıkabilir miydi? Denk bir bütçe sağlanabilir miydi? 24 Ocak kararları etkili olur muydu? Bu kararlara 12 Eylül kararları mı demek lazım, 24 Ocak kararları mı artık bilemem...?” (Ulagay, 1984: 24).

Yerli sermayenin önemli isimlerinden R. Koç ve İstanbul Sanayi Odası Başkanı İ. Bodur ve T. Özal, 24 Ocak kararlarının uygulanabilmesi için 12 Eylül askeri darbesini sonuna kadar desteklemişlerdir.⁵ Aslında büyük sanayi çevreleri, 1979 yılından itibaren

⁵ T. Özal bu konuda, “12 Eylül olmasa bu ekonomik programın neticelerini alamazdık. Anarşi yükseliyordu, vergi kanunları meclisten geçmiyordu. Çok şayan-ı şükrandır ki vergi reformu yapılmıştır. Bunlar olmasaydı bütçeyi denkleştiremezdik” R. Koç, “12 Eylül hareketinden önce her şeyi demokratik bir sistem altında yapmak,karar almak, yasa ve yönetmelikleri çıkartmak için aylar geçmesi gerekiyordu. Yani her şey güçlük ve uzun zaman içinde gerçekleştiriliyor,her şeye politik açıdan bakılıyordu. Ekonomik yaklaşım hep arkadan geliyordu. Askeri yönetim altında alınan kararların parlamentodan geçmesi gibi bir zorunluluk olmadığından çok hızlı hareket edilebiliyor ve üstelik askeri yönetim hata yapsa bile bunu kısa sürede düzeltebiliyor. En önemlisi ise tüm bu işlemler yapılırken politik yaklaşımlar söz konusu olmuyor. Çünkü askeri yönetimin parlamento da sandalye

açıkça, “sendikaların disiplin altına alınmasını”, “bu başıboş gidişe dur denilmesini” ve en önemlisi de sermaye için gerekli olan güven ortamının yeniden oluşturulmasının altını çizerek darbe çağrılarını yapmaya başlamışlardır (Boratav,1989:120).

III. YENİ SAĞ DÖNÜŞÜMÜN TAMAMLANMASI: ASKERİ MÜDAHALE, KÜLTÜREL DÖNÜŞÜM VE İKTİDAR BLOĞU

1. 12 Eylül Askeri Müdahalesi ve Yeni Anayasa

12 Eylül 1980, Cumhuriyet tarihinde ordunun üçüncü defa sahneye çıkarak 1980 sonrasında tüm dinamiklerini belirlemesi nedeniyle miladi bir tarihtir. Türk Silahlı Kuvvetleri’nin yakın hedefi, aşırı siyasallaşmış toplumu pasifleştirip depolitize ederek siyasi istikrarı sağlamak sonra da her bakımdan siyasi istikrara bağlı olan iktisadi istikrarı gerçekleştirmektir. 24 Ocak kararlarıyla yeni birikim modeline geçişin sağlanabilmesi ve bunun uygulanma koşulu, yukarıda değinilen İ.İ.S modelinin derin hegemonya krizinin bir sonucu olarak, aşırı siyasallaşmış toplumu fiziki güç sarf ederek hizaya getirmektir. İç savaş koşullarının yaşandığı 1980 öncesi Türkiye manzarası “bir benzetme” ile Hobbes’un doğa durumunu andıran egemen bir gücün olmadığı devlet öncesi bir toplumsallık halidir adeta. “İnsanlar hepsini birden korku altında tutacak egemen bir güç olmadan yaşadıkları vakit, savaş denen o durumun içindedirler ve bu savaş herkesin herkese karşı savaşıdır” (benzetme için bkz, Hale, 1996:196, Hobbes için bkz, Akal, 1990:100-123, Agaoğulları, 1994: 159-275). Benzetmenin devamı ise sınırsız bir gücü temsil eden, “ölümlü tanrı Leviathan”ın egemen güç olarak sahneye çıkıp sınırsız özgürlüğün yaşandığı iç savaş haline son vererek, doğa durumunda olmayan (Egemen gücün yokluğundan kaynaklanan güvensizlik ortamında, can güvenliği, hak, hukuk, mülkiyet yoktur) güvenliği-barışı sağlamasıdır. Barış can güvenliğinin, hakkın, hukukun ve mülkiyetin yaratıcısı olarak dehşet verici gücüyle, yüreklere saldırdığı korkuyla iç savaşı sona erdiren Leviathan’ın eseridir. Siyaset felsefesinin bu dâhiyane fiksiyonu liberal ekonomik politikaların öngördüğü siyasal düzende devletin, Hobbes’un Leviathan’ında olduğu gibi egemen rolü üstlenip, toplumu

kayıp yada seçim kaybı diye bir kaygısı yok”. İ. Bodur “24 Ocak kararlarının alınması kadar 12 Eylül sonrası yönetimin bunlara devamlılık sağlaması da büyük önen taşımaktadır. 12 Eylül’den sonraki yönetim bu kararların başarısını iki kat artırmıştır” (Ulagay,1984:24-25) .

tümü ile sindirerek boyun eğmesini sağlayacak baskıcı bir güç yoğunlaşmasıyla ortaya çıkmasını betimlemek için kullanılmıştır. Ekonominin kendiliğinden işleyişini sağlayarak krizi, egemen sınıflar lehine çözmek Latin Amerika ülkelerinde olduğu gibi (Boron,1985:10) Türkiye’de de askeri bir müdahale ile başlamıştır (Borataş, 1989; 123).

12 Eylül 1980 askeri müdahalesi, TSK adına hareket eden Milli Güvenlik Konseyi tarafından yapılmıştır. Müdahale ile parlamento ve hükümet feshedilmiş sıkıyönetim ilan edilerek tüm ülke, askerlerin yönetimine geçmiştir. Milli Güvenlik Konseyi Başkanı Kenan Evren, müdahaleyi ilan eden bildiride ve daha sonraki konuşmalarında, hemen hemen aynı saptamalarla darbenin neden yapıldığını ve amacını açıklamıştır. K. Evren bildiride, darbenin gerekçelerini şöyle ifade etmiştir “Türkiye Cumhuriyeti Devleti dış ve iç düşmanların tahriki ile varlığına, rejimine ve bağımsızlığına yönelik fikri ve fiziki haince saldırılar içindedir. Devlet başlıca organlarıyla işlemez duruma getirilmiştir. Anayasal kuruluşlar tezat ve suskunluğa bürünmüş, siyasi partiler kısır çekişmeler ve uzlaşmaz tutumlarıyla devleti kurtaracak birlik ve beraberliği sağlayamamışlardır. Atatürkçülük yerine irticai ve diğer sapık ideolojiler üretilerek yurttaşlarımız bölünme ve iç harbin eşiğine getirilmişlerdir. Kısaca devlet güçsüz bırakılmış ve acze düşürülmüştür. İşte bu ortam içinde TSK ülke yönetimine bütünüyle el koymuştur” (Evren’den aktaran, Tanör, 1995:123)

Darbenin amacı “muhtemel bir iç savaşı ve kardeş kavgasını önlemek”, “anarşi ve terörü önleyerek can ve mal güvenliğini tesis etmek” (Evren’den aktaran, Soysal, 1990:135), “sosyal barışı, milli birliği ve beraberliği sağlamak”, “ülke bütünlüğünü ve devlet otoritesini hakim kılmak” ve “demokratik düzenin işlemesine mani olan sebepleri ortadan kaldırmaktır” (Evren’den aktaran, Tanör,1995:123).

Evren’in açıklamaları, üç yıl süren darbe yönetiminin temel stratejisi ve hedeflerini ortaya koymaktadır. Darbe yönetimi 1980’li yıllar boyunca ve daha sonraki yıllarda da kalıcı izler bırakmak üzere Türkiye’nin tüm toplumsal siyasal dinamiklerini belirlemiştir. Üç yıllık askeri rejimin ilk hedefi, toplumun tümüyle depolitize edilerek sindirilmesine yönelik eylemler oldu. Bunlar yoğun silahlı güç kullanımı başta olmak

üzere öteki baskı yöntemleridir. Ülkede sıkıyönetim ilan edilmesiyle birlikte tüm kamu özgürlükleri ve (işkence sansür, gazete kapatma, gözaltı süresinin 90 güne uzatılması, adli yargılama, hak arama ve temyiz haklarının askıya alınması, vb.) temel haklar sınırlandırıldı. Sıkıyönetim askeri mahkemeleri kurularak doğal yargılamadan olağanüstü yargılamaya geçildi. Çok sayıda sivil, askeri mahkemelerde yargılanıp, ölüm cezalarına ve ağırlaştırılmış hapis cezalarına çarptırıldı.

12 Eylül yönetimi, toplumdaki aşırı siyasallaşmanın ve kutuplaşmanın nedenini toplumun kaldıramayacağı kadar geniş özgürlükler içeren ve devlet otoritesini zaafa uğrattığı gerekçesiyle 1961 anayasasında görüyordu. K. Evren bir konuşmasında “hiçbir toplumda sınırsız hürriyetin olmadığını, sınırsız hürriyetin olduğu yerde anarşi ve hürriyetsizliğin hakim olduğunu” vurgulayarak, “devlet iradesinin aşırı hürriyet nedeniyle yok olması durumunda, fertlerin hürriyetini koruyacak hiçbir kuvvet ve vasıta kalmayacağını belirtiyordu” (Evren’den aktaran, Soysal,1990:136). 12 Eylül yönetimi, 1961 anayasasına dayanılarak kurulan dernekleri ve sendikaları, sınırsız hürriyetin başlıca aktörleri görüyordu. Bunun en önemli göstergesi Evren’in, “devletin dernekler vasıtası ile idare edilemeyeceğini ve güçsüz bırakılamayacağını” sıklıkla söylemiş olmasıdır. Askeri yönetimin 17 ve 18 Eylül’deki uygulamaları, depolitizasyon sürecinin en başta sendikaları hedef aldığını ortaya koymaktadır. 17-18 Eylül’de daha önceden faaliyetleri durdurulan DİSK’e bağlı 39, MİSK’e bağlı 19, Hak-İş’e bağlı 8, Türk-İş’e bağlı 4 sendika ve bağımsız 471 sendika kapatılarak, tüm grevler sona erdirilmiştir (Tosun, 2001:302).

12 Eylül’ün tüm toplumu depolitize etmeye çalıştığı şüphesiz doğrudur. Ancak daha yakından bakıldığında 12 Eylül’ün asıl hedefinin ideolojik ve örgütsel olarak solu tümüyle etkisizleştirerek yok etmek olduğu görülür. 12 Eylül, bu sürecin şiddete dayalı en son halkasıdır. 1973-1975 MC hükümetlerinin sola karşı izlediği politikalar, Aydınlar Ocağı’nın tüm sağ komünizme karşı birleştirmek üzere kurulması, sol hareketi bastırmak üzere MHP’nin kontrgerilla yöntemine dayalı iç savaş kışkırtıcılığı ve darbe çağrısı yapması gibi olaylar sol muhalefeti durdurma çabasının 1980 öncesinde başladığını göstermektedir. 1980 öncesinde sol muhalefete karşı bir bütün olarak sağın görüşleri ile 12 Eylül’de MGK toplantılarında, K.Evren’in konuşmalarında, askeri rejim

süresince yazılan ve dile getirilen görüşler aynı yönde olup, anarşi ve terörün kaynağı “komünizm illetine” bağlanmıştır.

Buna göre ülke, “ülkeyi bölmeyi ve Marxist Leninist bir rejim kurmayı hedefleyen silahlı bir saldırı karşısındadır.” Dış kaynaklı bu hareket üniversite gençliği, aydınlar, sendikalı işçiler, Kürtler ve Aleviler üzerinde etkili olmuştur. Dışarıyla iş birliği halindeki bu iç düşmanlar, esasen dini ve milli olarak bir bütün olan vatandaşlar üzerinde sınıfsal, etnik ve dini ayrımlar yaratarak hedeflerine varmaya çalışmaktadırlar (Özkazanç, 1998a; 210). Bu düşüncelerden hareket eden 12 Eylül yönetiminin asıl hedefinin sol muhalefeti fiziki ve ideolojik olarak tümüyle yok etmek, pasifleştirmek ve depolitize etmek olduğu anlaşılır.

12 Eylül yönetimi, TÖB-DER, DİSK, Barış Derneği, Türkiye Yazarlar Sendikası, vb. tüm sol dernek ve sendikaları kapatmış, yöneticileri hakkında davalar açmış ve çok uzun süreli mahkûmiyet kararları vermiştir. Askeri yönetim sol sendika ve dernekler yanında 1402 sayılı sıkıyönetim kanununa dayanarak üniversitelerdeki sol eğilimli öğretim üyelerini de görevden uzaklaştırmıştır.

TOBB, TİSK, TÜSİAD, MESS gibi 24 Ocak kararlarının uygulanarak yeni birikim modeline geçilmesinin yalnızca askeri bir rejim altında mümkün olduğunun bilincinde olan sanayi sermayesinin dernekleri ise 12 Eylül yönetimi tarafından fazlasıyla ödüllendirilmiştir. TOBB ve TİSK, Hür Teşebbüs Konseyi adı altında varlıklarını sürdürmüş, TÜSİAD’a da kamu yararına çalışan dernek statüsü tanınmıştır (Tosun, 2001:302).

1982 Anayasasının biçimlenmesinde büyük sanayi sermayesinin temsilcisi olan TİSK’in oldukça etkin bir rol oynadığı bilinmektedir. Son söz MGK’da olmak üzere 12 Eylül’ün oluşturduğu Danışma Meclisindeki anayasa komisyonuna taslak metin gönderen TİSK’in anayasa önerisi ile MGK’nınki arasında çok açık paralellikler bulunmaktadır (Tanör,1994:108). 1980 sonrasında özellikle çalışma yaşamıyla ilgili düzenlemeler TİSK’in önerileri doğrultusunda hazırlanmıştır (Boratav, 1995:75). TİSK’in genel sekreteri aynı zamanda anayasa komisyonu üyesidir. TİSK’in anayasa önerisinde toplum yapısına ters düşen derneklerin kurulmasına izin verilmemesi

gerektiği, DGM'nin kurulmasını, genel grev, dayanışma grevi ve siyasi grevlerin yasaklanmasını, işçinin grev ve toplu sözleşme hakkına karşılık işverene lokavt hakkının tanınması, vb. maddeler yer alıyordu (Tosun,2001:312). Böylece sermaye, çalışma ilişkilerinde 1980 öncesinde işçiler lehine bozulan dengeyi kendi çıkarları doğrultusunda düzenlemiş oluyordu (Tanör, 1994:150). Darbenin sendikalar üzerindeki fiziki ve yasal baskısı, hiç esnetilmeden 1980'li yıllar ve daha sonraki dönemde de sürdürülmüştür.

Aşağıda da gösterileceği gibi, darbe yönetimi, Aydınlar Ocağı'nı 12 Eylül'ün resmi ideolojisini oluşturmada ve 1982 Anayasası'nın kültür ayağının belirlenmesinde baş aktör konumuna getirmiştir. Yeni sağın kurucu bir unsuru olarak hareket eden darbe yönetimi, bu misyonunu iki temel çerçevede gerçekleştirmiştir. Bunlardan ilki 1982 Anayasasının hazırlanması, ikincisi de yeni siyasal yaşamın biçimlendirilmesidir.

Anayasa yetkisini fiilen elinde tutan MGK, önce tüm üyelerini konseyin atadığı bir Danışma Meclisi oluşturmuştur. Hiçbir temsil niteliği olmayan bu meclis, anayasanın hazırlanmasında yalnızca bir danışma ve hazırlık organıdır. Anayasanın hazırlanmasında son sözü söyleyen MGK'dır. Öte yandan anayasa tartışmalarına getirilen yasaklamalar nedeni ile anayasa demokratik katılımdan uzak son derece anti-demokratik bir ortamda hazırlanmıştır. Anayasanın hazırlanmasında olduğu gibi halk oylamasına sunulmasında da anti-demokratik yöntemler sonuna kadar kullanılmış, anayasa metnine kabul oyu verilmesi dayatılmıştır. 1982 anayasası bu koşullar altında halk oylamasına sunulmuş ve ezici bir oy oranı (% 91,4) ile kabul edilmiştir (Tanör, 1994:100, Hale, 1996: 218-219).

1982 Anayasasının özü ve ruhu “devlet ve otoritedir”. Bülent Tanör'ü izleyerek anayasanın nasıl “topyekun bir toplumsal siyasal sistem oluşturmak ve bunu dondurmak çabası içinde” olduğu gösterilebilir.

1982 anayasası devlet toplum ilişkilerinde devletin bireye (bireysel hak ve özgürlüklerin kısıtlanması, yargısal güvencelerin gevşetilmesi) toplumsal gruplara ve örgütlere (dernek, sendika, vakıf, meslek, kuruluşu, vb.) çalışan kitlelere, sınıflara ve sınıf mücadelesine (sosyal hakların kısıtlanması, çalışma ilişkilerinde devletin

belirleyici rolü, sendikaların tümüyle devre dışı bırakılması) ve siyasal gruplara “karşı” (partilere dönük kısıtlamalar, siyasetle uğraşma yasağı vb) güçlendirilmesidir. Kısaca devlet, özerk ve özgür bir biçimde örgütlenmiş, politize bir toplum modeline karşı ve aleyhine güçlendirilmiştir (Tanör, 1994: 151-152). Toplum içi ilişkilerde toplumun bireye, toplumsal gruplara ve örgütlere, sınıflara ve sınıf mücadelelerine, sermayenin emeğe, yaşlının gence karşı (siyasal ve sendikal alanlardaki yaş, vb. sınırlamaları) erkeğin kadına karşı (parti kadın kollarının yasaklanması, vb.) güçlendirilmesi. Devlet içi ilişkilerde, yürütmenin aşırı güçlendirilmesi, yürütmenin yasama organı yerine geçecek yetkilerle donatılması (Bakanlar Kuruluna kanun hükmünde kararname çıkarma yetkisi verilmesi), yürütmenin yargıya müdahalesinin gevşetilmesi, yürütme içinde cumhurbaşkanının, hükümete ve idareye karşı üstün bir merciye dönüştürülmesi; ayrıca; cumhurbaşkanının yasamaya ve yürütmeye ilişkin yetkilerle donatılması, idare içinde merkeziyetçiliğin (TRT, üniversiteler, vb.) yerinden yönetime ve özerkliklere karşı güçlendirilmesi, askeri bürokrasinin de sivil bürokrasi ve iktidara karşı genişlemesi ve güçlendirilmesi, hukuk rejimi açısından, “devlet siyaset”inin hukuk ve hukukun üstünlüğüne karşı ön plana çıkarılmasını kapsar. Bunlar; olağanüstü hal rejiminin, olağan rejimler aleyhine, askeri yargının sivil yargı aleyhine güçlendirilmesidir. Olağan yönetim halinde bile “gecikmesinde sakınca bulunan haller” ve polis rejiminin hemen her durumda, yargıç yetkileri ve yargısal rejim aleyhine genişletilmesi ve güçlendirilmesi sözkonusu olmuştur. 1982 Anayasasının siyasal felsefesi şöyledir: Devlet ve Devlet-Millet kültürünün ve milli dayanışmacılık temalarının vurgulanması (‘kutsal Türk devleti, Türk Milli menfaatleri, ‘Türk varlığının Devleti ve ülkesi ve milleti ile bölünmez bütünlüğü’ ilkesi, vb.) gelenekçiliğin, maneviyatçılığın ve tutucu milliyetçiliğin vurgulanması (“Türklüğün tarihi ve manevi değerleri”, zorunlu din kültürü ve ahlak öğretimi vb.) (Tanör,1994:153).

Yukarıda makro bir okumayla değinilen 1982 Anayasası Tanör’e göre; Türkiye’nin de içinde yer aldığı üçüncü dünyadaki özellikle Latin Amerika’daki askeri müdahalelerin anayasacılık deneyimlerini yansıtmaktadır. Buna göre; dünya kapitalist sisteminin ve yeni bir uluslararası işbölümü ihtiyacının baskısı altında İ.İ.S’den ihracatçı, parasalcı, liberal sisteme geçiş, dünya çapındaki genel krizin üçüncü dünyaya

yansıyan kısmının halkın sırtına yüklenmek istenmesi bir anda ve istikrarlı bir biçimde askeri müdahale yönetimlerinin anayasalarıyla olmuştur. Yeni modelde servetin, tekellerin lehine yeniden bölüşümü, çoğulcu ve popülist bir rejim içinde mümkün olmamaktadır. Çalışan sınıfların karar alma süreci üzerindeki ağırlıklarının ortadan kaldırılması, devletin sosyal niteliğinin yok edilmesi, iç pazarın kısılması, emek gelirlerinin azaltılması, hukuk ve siyaset alanındaki otoriterleşmeyle güvenceye alınmaktadır. Türkiye’de de 24 Ocak, bu bağlamda değerlendirilmelidir. İktisatta liberalizm, siyasette anti liberalizm ve depolitizasyon programı darbe yönetiminin anayasası ile olmuştur (Tanör,1994:159).

Öte yandan 1982 Anayasası milli güvenlik devleti ya da ulusal güvenlik doktrini bağlamında da okunabilir. ABD’nin soğuk savaş döneminde geliştirdiği ve üçüncü dünya ülkelerine yaygınlaştırdığı milli güvenlik doktrini, 1970’li yıllarda yükselen sol dalgayı bastırmak için kullanılmış ve 1980’li yıllarda pek çok üçüncü dünya ülkesinde resmi ideoloji olmuştur. Milli güvenlik devletinin belirgin ideolojik ve kurumsal özellikleri ise kültür ve ideolojinin askerileştirilmesi, milliyetçiliğin yücetilmesi, kitlelerin depolitize edilmesi, olağanüstü yönetim tekniklerinin genişlemesi, yargı güvencesinin kaldırılması, polis yetkilerinin artırılması şeklinde özetlenebilir. 1982 Anayasasında da milli güvenlik devletinin izleri açıkça görülebilir. Anayasada devletin milli güvenlik gerekçesiyle el atmadığı (sosyal, kültürel, siyasal, vb.) alan yoktur. Toplumun huzur ve güvenliğinin korunmasıyla ilgili her konu bu kapsama girer (Tanör, 1994: 162).

1982 Anayasası ile siyasal sistemin baştan aşağıya yeniden yapılandırılması işini tamamlayan ordunun ikinci adımı, bu sistemi kalıcı hale getirecek bir biçimde siyasal yaşamı düzenlemek olmuştur. Başka bir deyişle 6 Kasım 1983 seçimi ordunun Türkiye’nin siyasal sistemini yeniden yapılandırma amacına uygun olarak yapılmıştır. Yeni siyasi partilerin kurulması ve seçimlerin yapılış süreci, MGK’nın her aşamada belirleyici olduğu bir süreçtir. MGK ilk önce anayasanın 4.maddesine dayanarak darbe öncesindeki siyasi parti ve partililere 5 ile 10 yıllık sürelerle siyaset yasağı getirmiştir. Ardından 1983’te yeni siyasi partiler kanunu çıkarılmıştır. Çıkarılan kanun MGK’nın 1980 öncesinde yaşanan siyasal istikrarsızlığa son verme çabasını gösterir. Darbe

yönetimi, bu kanuna dayanarak elde ettiği veto yetkisini yeni kurulan partilerin kurucu ve milletvekili adayları üzerinde son derece etkili biçimde kullanmıştır. DYP, SODEP ve RP gibi eski siyasi partilerle bağlantıları çok açık olan partiler veto edilerek seçime katılmaları engellenmiştir. Ancak darbecilerin veto yetkisini sıkça kullanmalarının amacı, yalnızca eski partilerin devamı olan partileri saf dışı etmek değildir. Darbecilerin asıl amacı iki partili bir siyasal sistemi yerleştirmek istemeleridir. 1970’li yılların küçük radikal milliyetçi (MHP) ve radikal İslamcı (MSP) partileri, siyasal sistemde belirleyici bir güç olarak yer almış, siyasal ortamın kutuplaşmasına yol açarak, istikrarsızlığa ve çatışmaya yol açmışlardır. Bu tespitten hareket eden darbe yönetimi, yeni siyasi partiler kanununu küçük partilerin daha baştan sistemden dışlanmalarına yönelik olarak hazırlamıştır. Seçim bölgesinde ve ülke düzeyinde yüksek barajlar ‘öngören kanun, büyük partilerin meclise girmelerini ve aldıkları oy oranından daha yüksek bir temsille ödüllendirilmelerini amaçlamıştır (Sakallıoğlu,1996:1248).

Yukarıda özetle değinilen çerçevede 6 Kasım 1983 seçimini düzenleyen MGK, sonunda kurucu ve adaylarla birlikte sadece üç partinin (MDP, HP, ANAP) seçime girmesine izin vermiştir. ANAP, % 45.15’le birinci parti olarak (MDP %23.27, HP % 30.15) mecliste % 52’lik temsil gücüyle iktidar olmuştur. Türk siyasal yaşamında ANAP, uzun yıllardan sonra ilk defa TBMM’de oldukça güçlü bir meclis çoğunluğu ile iktidara gelmiştir. Darbe yönetiminin doğrudan doğruya kurdurduğu MDP ve HP dışında kurulmasına “izin verdiği” tek parti olan ANAP, bu iki partiye de büyük bir üstünlük sağlayarak seçimi kazanmıştır (Hale, 1996: 229). Böylece MGK’nın iki partili bir siyasal rejim yaratma çabası ANAP’ın elde ettiği çoğunluk hükümeti ile bir anlamda gerçekleşmiştir. Tek başına ve güçlü bir hükümet kuran ANAP, 1980-90 arasında TBMM’de neredeyse rakipsiz bir iktidar dönemi yaşamıştır. Bu süre içinde Özal, 1982 Anayasası ile çizilen çerçeveye tümüyle bağlı kalmış 12 Eylül’ün ideoloji ve uygulamalarının tavizsiz bir izleyicisi olmuştur. T. Özal, aslında 1983 seçiminden hemen sonra konumunu çok açık bir biçimde ortaya koymuştu: “ANAP’ı 12 Eylül yarattı, elbette 12 Eylül doğrultusunda hizmet vereceğiz” (Özal’dan aktaran Zaralı, 1986: 80). T. Özal’ın bu açıklaması MGK ile T.Özal-ANAP ilişkisinin bir itirafıdır. 24 Ocak kararlarını alan kişi olarak T. Özal, bu kararlara derhal ve kesin bir biçimde uyum

gösteren darbe yönetiminin ekonomiden sorumlu devlet bakanıdır. Bunda T. Özal'ın yerli sermaye kesimlerinin yakından tanıdığı ve güvendiği bir isim olarak ön plana çıkarılarak askerlere tavsiye edilmesinin (V. Koç, darbeden hemen sonra Evren'e, T. Özal için "bu nazik dönemde mevcudun içinde meselelerimizi en iyi bilen insandır dedikodulara bakmadan kendisini tutmakta fayda vardır" telkinini içeren bir mektup yazmıştır Boratav,1995:75) yansira, ABD'nin T. Özal'ı ekonominin başında görmek isteyerek desteklemesi de belirleyici olmuştur (Boratav, 1995:75, Zaralı, 1986:79).

T. Özal-ANAP ve MGK arasındaki ilişkinin diğer bir boyutu, MGK'nın sola karşı islamcı kesimlerle bir "ittifak" içinde hareket etmesidir. MGK'nın ANAP'ın kurulmasında partinin pek çok adayının tarikatçı ve eski MSP'li olduğunu bilmesine rağmen veto yetkisini kullanmaması, islamcı kesimle sola karşı bir ittifak içinde olduğunu gösterir.

T. Özal- ANAP ve MGK ilişkisinin bir başka ittifakı da aşağıda ayrıntılı olarak değinilecek olan Aydınlar Ocağı bağlamında ortaya çıkmaktadır. Kısaca MGK ve T. Özal- ANAP arasındaki çok boyutlu ilişki, 1980 sonrasının tüm dinamiklerini belirleyecek bir "süreklilik" içermektedir. MGK'nın, ANAP'ın seçimlere girmesine izin vermesi, iktidarını onaylaması ve daha sonra da uyum göstermesi bu çerçevede değerlendirilmelidir.

2. Kültürel Dönüşüm – Türk-İslam Sentezi, Aydınlar Ocağı ve Yeni Sağ

Türkiye'de 24 Ocak kararlarının alınması yeni sağ dönüşümün ilk adımı olan yeni liberal politikalara geçişi ifade eder. Yeni liberal politikaların uygulanabilmesi ancak baskıcı ve yoğun bir depolitizasyon ortamında, 12 Eylül askeri darbesi ile başlatılmıştır. Bu da yeni sağ dönüşümün ikinci adımı olup darbeye bastırılan toplumun ideolojik olarak da dönüştürülmesi aşamasına geçilmiştir.

"Türk-İslam Sentezi"nin oluşumu, ilk olarak 1962 yılında kurulan Aydınlar Kulübü ile başlamıştır. Kulübün amacı, sola karşı Türkçülüğü ve İslamcılığı birleştirmek olan bir sağ aydınlar hareketi yaratmaktı (Güvenç, vd, 1991: 188). Bu oluşum 1970 yılında Aydınlar Ocağı'nın kurulması ile gelişmiştir. Ocağın kurulmasında

1968’de Fransa’da başlayan öğrenci hareketlerinin Türkiye’ye yansması ve daha da önemlisi içsel dinamiklerle hızla yükselen sol dalganın karşısında sağın bölünmesinden duyulan derin kaygı vardı (Güvenç, vb, 1991:187-188).

1960’ların sonunda iktidardaki AP, sermaye içi çelişkilerin keskinleşmesine ve orta sınıfların gerilemesine bağlı olarak, burjuvazinin ve mülk sahibi orta sınıfların genel çıkarlarını temsil etmekten uzaklaşıyordu. MHP ve MSP’nin kurulması iktidar bloğundaki bu ayrışmanın siyasal düzeydeki ifadesi idi. Bu partilerin kurulmasıyla birlikte AP’nin yükselen sol muhalefete karşı kitleleri seferber etmesini sağlayan, anti-komünist, İslamcı, milliyetçi söylemler de ayrılmış ve farklı özel anlamlar kazanmaya başlamıştı. Bu, MHP ve MSP’nin kendi özgün ideolojilerini güçlendirerek kemikleştirmelerini sonuçta sağın kalıcı bir biçimde bölünme “tehlikesine” işaret ediyordu. Güçlenen sosyal demokrasi ve yükselen radikal sol hareket karşısında, bölünmeden doğan zaaf “komünizm tehlikesine” yol açacak bir gelişme olarak değerlendirilmiş ve bu tehlike karşısında sağın ideolojik birliğini gerçekleştirmek amacıyla Aydınlar Ocağı kurulmuştur (Bora, Can, 1994:131) Ocağın ilk başkanı İ. Kafesoğlu’na göre Türk-İslam Sentezi; Türk sağının iki kampını, İslamcılar ve Türkçüleri “düşünce düzeyinde birleştirmeyi hedefliyordu”. Nitekim bu hedefin gerçekleştirilme çabaları 1970 yılında başlamış ve Aydınlar Ocağı ile İslamcılar arasındaki yakınlaşma belirginleşmeye başlamıştır.

1970 yılında islamcı hareketin örgütü olan İlim Yayma Cemiyeti ile Aydınlar Ocağı’nın içli dışlı olmaya başladığı görülmüştür. Aydınlar Ocağı’nın önde gelen isimleri, aynı zamanda amacı, “manevi bir gençlik yetiştirmek” olan İlim Yayma Cemiyeti’nin de üyeleridir. Bu ilişki İlim Yayma Cemiyeti’nin üyelerinin 1970 yılında İlim Yayma Vakfı’nı kurmalarıyla daha da belirginleşmiştir. Vakıfla Aydınlar Ocağı aynı mekânı paylaşmaya başlamışlardır. Vakfın kurucuları arasında Korkut ve Turgut Özal ile ANAP’ın önde gelen isimlerinin bulunması, Nakşibendi tarikatına bağlı İlim Yayma Cemiyeti, Aydınlar Ocağı ve ANAP arasındaki ilişkilerin ne kadar iç içe geçtiğini göstermektedir (Güvenç, vd,1991:189).

Ocağın ilk başarısı, I. MC (Milliyetçi Cephe) koalisyon hükümetinin kurulmasında aktif bir rol oynamış olmasıdır. MC'nin kurulmasıyla prestij kazanan Aydınlar Ocağı, solun karşısındaki tüm sağ güçlerin “entelektüel kalbi” olmayı amaçlamıştır (Umur, Bora, 1987:11).

1980’li yıllar Aydınlar Ocağı’nın geliştirdiği Türk-İslam sentezi düşüncesinin hem ideolojik olarak hem de siyasal etkinlik bakımından amacına ulaştığını göstermektedir. Burada şimdilik altı çizilmesi gereken en önemli nokta, Aydınlar Ocağı çevresi ve onun geliştirdiği Türk-İslam sentezinin “Türkiye’deki muhafazakarlığa kuramsal bir çerçeve” kazandırmış olmasıdır (Mert, 2001: 68). Amacı, değişmeyen bir toplum yapısı ve otoriter bir siyasal rejim kurmak olan Türk-İslam Sentezi, yeni sağ dönüşümün muhafazakâr eksenini oluşturur. Bu eksen, 24 Ocak kararlarıyla gündeme gelen serbest piyasa yönelimli yeni bir devlet yapılanmasının meşruiyetine hizmet etmiştir (Sakallıoğlu, 1995: 73).

Türk-İslam sentezi 1980’li yıllardaki ideolojik içeriği ve amacı ile ilk kez 1973 yılında “Aydınlar Ocağı’nın Görüşü” olarak ortaya atılmıştır. 1983 yılında 12 Eylül yönetimi altında Devlet Planlama Teşkilatı tarafından T. Özal’ın imzasıyla Türkiye Cumhuriyeti’nin resmi kültür politikası olarak benimsenen Türk-İslam Sentezi, V. Beş Yıllık Kalkınma Planına Ek Belge olarak konulan “Milli Kültür Raporu” ile resmi görüş haline getirilmiş ve eğitim kurumlarında uygulanmaya başlamıştır. Aydınlar Ocağı’nın Görüşü’ne uygun ve paralel olarak hazırlanan “Milli Kültür Raporu” aynı zamanda 1986 yılında Atatürk Yüksek Kurulu kararıyla yine Aydınlar Ocağı’nın hazırladığı “Milli Mütabakatlar” metninin de kaynağı olmuştur. Her üç belge de birbirine dayalı birbiriyle son derece tutarlı metinlerdir (Güvenç, vd, 1991: 40, 61). Görüldüğü gibi, 12 Eylül, Aydınlar Ocağı tarihinde bir dönüm noktası olmuştur. Ocağın 12 Eylül’e kadar savunduğu ideoloji ile ekonomi, eğitim, kültür, vb. politikalar 1980-1983 askeri rejim dönemi ve daha sonra da ANAP iktidarı tarafından benimsenmiş ve kapsamlı bir biçimde uygulanmıştır (Umur-Bora,1987:13). Bu nedenle Aydınlar Ocağı, milliyetçi, islamcı, muhafazakar akademisyenlerin, yazarların, gazetecilerin oluşturduğu sıradan bir dernek değildir. Askeri darbeden sonraki gelişmeler dikkate alındığında, Aydınlar Ocağı’nın Türkiye’deki yeni sağ dönüşümün ihtiyaç duyduğu ideoloji ve politikaları

yönlendirmede ne kadar etkin olduğu görülecektir. Bu bağlamda aşağıda önce Aydınlar Ocağı'nın niçin sıradan bir dernek olmadığı, ardından da yönlendirici rolü ve Türk-İslam Sentezi'nin temel ideolojik çerçevesi ele alınacaktır.

G. Şaylan Aydınlar Ocağı'nın Türkiye'nin "Opus Dei"si sayılması gerektiğini belirtmektedir (Şaylan,1992:110). Opus Dei'nin amacı ve işlevi İspanya'daki faşist Franko rejimi ve Latin Amerika ülkelerindeki askeri diktatörlükler için "ideoloji üretmektir". İşte Aydınlar Ocağı da Türkiye'de böyle bir amaç ve işlev yüklenerek 12 Eylül askeri diktatörlüğü için ideoloji üretmiştir (Şaylan, 1992:110, Bora, Can, 1994: 137). Aydınlar Ocağı'nın, "iktidar bloğunun hegemonya krizine bağlı olarak resmi ideoloji ikamesinde üstlendiği rol", anti-komünist söylem, siyasetin teknokratikleştirilmesi, elitizm, vb. özellikleri Ocağın Türkiye'nin Opus Dei'si sayılmasının da nedenidir (Bora, Can, 1994:137).

Darbe yönetimi, Ocağın ürettiği ideolojiyi 12 Eylül anayasasının muhafazakar, kültürel, temel çerçevesinin belirlenmesinden başlayarak devletin resmi ideolojisini oluşturmada ana kaynak olarak kabul etmiştir. Ocağın (S.Yalçın ve S. Tuğ imzasıyla) hazırlayarak M.G.K'ya gönderdiği anayasa taslağı büyük ölçüde kabul edilmiştir. 1982 Anayasası ile kendi önerisini karşılaştıran Süleyman Yalçın, "bizim hukukçu, tarihçi ve sosyolog arkadaşlarla çalışarak oluşturduğumuz taslağın içindekilerle konseyin kabul ettikleri % 75-80 aynıdır" demiştir (Yalçın'dan aktaran, Umur, Bora, 1987:18).

Türkiye'de yeni sağ dönüşümün muhafazakar kültürel ekseninin belirlenmesinde çok etkin bir rol oynayan Aydınlar Ocağı aynı zamanda yeni sağ dönüşümün gereksinim duyduğu yeni liberal ekonomik politikaların benimsenmesinde de çok etkin bir rol oynamıştır (Timuroğlu, 1991: 65-67). Aydınlar Ocağı'nın ikinci başkanı Süleyman Yalçın, daha 1979 yılında çerçevesini belirledikleri 24 Ocak kararlarının alınmasını şöyle anlatmaktadır: "24 Ocak kararlarının hazırlanışı Aydınlar Ocağı'nın mahsulüdür. Türkiye'nin sosyo-ekonomik çıkmazları ve çözümleri başlıklı ekonomik programı Turgut Özal Bey hazırlamıştır. İçimizde beş ayrı oturum yaptık sonunda bir model çıktı ve hakikaten o model fikri tatbik edildi" (Yalçın, 1991:100).1986 yılında Aydınlar Ocağı'nın hazırladığı Milli Mutabakatlar metni de bunu doğrulamaktadır.

Metinde, 24 Ocak kararlarının “ilmi esasının iktisadı kendi kanunları içinde yürütmeye dayandığı” tesbitinden hareketle Türkiye’nin iktisadi kalkınmasının tek yolunun içte ve dışta kapalı ekonomi yerine, kararlarla belirlenmiş olan piyasa ekonomisini, hızlı, istikrarlı ve değişmez bir kuralla uygulamaktan geçtiği vurgulanır (Güvenç, vd.1991: 271, 286). Piyasayı, kendi kendini düzenleyebilen ve işleyebilen bir mekanizma olarak meşrulaştıran bu vurgu, tekelci sermayenin çıkarlarını meşrulaştıran Türk-İslam sentezinin aslında “Türk-İslam-Piyasa Sentezi” olduğunun da en açık göstergelerinden biridir.

Aydınlar Ocağı ANAP’ın kuruluşunda da etkin bir rol oynamıştır. Türk-İslam Sentezi, ANAP’ı kuranların çok iyi bildikleri bir düşünce zeminiydi. İlim Yayma Vakfının kurucuları arasında K. Özal, T.Özal ve ANAP’ın en önde gelen isimleri yer alıyordu. Yukarıda da işaret edildiği gibi vakıfla Aydınlar Ocağı arasındaki ilişkiler sıkıydı. Özal parti kuruluş çalışmalarını anlatırken, “bizimki üzerinde çalışılmış bir programdı 1979’da Milliyetçiler Kurultayı’nda verdiğim bir tebliğ, bizim parti programımızın temeliydi” demişti (T. Özal’dan aktaran, Mert, 2001: 69).

Darbe yönetimi görevden uzaklaştırdığı 1402’lik öğretim üyelerinin yerine Ocağa üye ya da yakın olan Türk-İslam Sentez’ci kadroları üniversitelere atamıştır. 1980-1983 döneminde devletin ideolojik aygıtlarını biçimlendiren merkezlerden biri olan Aydınlar Ocağı, (Bora, Can, 1994: 30) ANAP’ın iktidar olmasıyla birlikte bu misyonu en ileri noktaya taşımıştır. ANAP iktidarı, Aydınlar Ocağı’na mensup kimseleri, Milli Eğitim Bakanlığı, Kültür Bakanlığı gibi kilit bakanlıklara getirmiş, siyasetin dışında kalmak isteyenleri de rektörlük, dekanlık, TRT, Dil Tarih Kurumu, Türk Dil Kurumu, Atatürk Yüksek Kurulu, Diyanet İşleri Başkanlığı, vb. devletin ideolojik aygıtlarının başına getirmiştir (Umur, Bora, 1987:13). Böylece Aydınlar Ocağı ve onun geliştirdiği Türk-İslam sentezi, bir yandan islamcılar ve milliyetçileri bir araya getirerek Türkiye’de yeni sağın ANAP çatısı altında oluşumunu sağlamış; bir yandan da yeni sağ ideolojinin geliştirilmesinde ve hegemonya kurmasında merkezi bir rol oynamıştır (Tünay, 2002: 188).

1980 darbesinin uyguladığı açık şiddet ve fiziki baskı, 1982 anayasası ile yasal ve kurumsal bir çerçeveye kavuşturularak bir anlamda darbe ile yaratılan depolitizasyon süreci anayasa ile güvenceye alınmıştır. Depolitizasyon sürecinin birinci boyutu, toplumun tümüyle dönüştürülmek üzere yaygın ve açık bir şiddetle otoriter bir biçimde sindirilmesidir. Bu sürecin ikinci boyutu uzun dönemli ve kalıcı bir istikrarın yalnızca anayasal ve yasal önlemlerle sağlanamayacağı tesbiti ile gündeme gelmiştir. Söz konusu olan. “Milli birliğin, siyasi istikrarın, toplumsal huzurun” güvenceye alınmasıdır. Toplumu bir araya getirecek, toplumsal birlik, bütünlük ve dayanışmayı güçlendirecek, ideolojik çatışma ve kutuplaşmalara son verecek formül, “Türk-İslam Sentezi”dir. Sentez, itaatkâr ve disiplinli bir toplum yaratma tasarısı olarak işlev görür. Tasarının ilk amacı darbenin meşruiyetini sorgulanamaz hale getirmekse ikinci ve daha önemli amacı toplumun ideolojik olarak depolitize edilerek yönetilebilmesi ve böylece de istikrarın sağlanmasıdır.

12 Eylül yönetimi her ne kadar Atatürk’ü, resmi ideoloji olarak otoriter, milliyetçi, faşizan bir Kemalizm retoriğiyle sunmuşsa da toplumla daha geniş ve bütünlüklü bir bağ kurma ihtiyacı ile de karşı karşıya kalmıştır. Kitlesele ve popüler bir meşruiyet arayışında olan askerler, çareyi İslamı, resmi ideolojiye dahil etmekte bulmuşlardır. 12 Eylül’ün resmi ideolojik teorisini üreten Aydınlar Ocağı çevresinin gündeme getirdiği Türk-İslam Sentezi, İslamı, resmi ideolojiye eklemlenmede tek alternatif olmuştur (Bora, Can, 1994: 127-128). Darbe yönetiminin toplumsal muhalefetin tek kaynağı olarak gördüğü sol ideoloji ve sol örgütlenmeleri tümüyle yok etme, etkisizleştirme planları İslamı ön plana çıkarma stratejisine dayanmıştır. Strateji, İslamın sola karşı bir ideoloji ve toplumsal kurumsal bir dinamik olarak önünün açılarak, toplumun İslamlaştırılmasına dayanmıştır. Darbe yönetimi, “toplumdaki sınıfsal ilişkilerin şiddetli bir sınıf mücadelesine dönüşmesine engel olabilmek” için toplumun kontrollü bir biçimde yukarıdan aşağıya sistemli ve kurumsal olarak İslamlaştırılması politikasını benimsemiştir. Politika toplumun, devlete ve onun baskıcı uygulamalarına itaat eden “zararsız” insanlara dönüştürülmesini hedefliyordu (Çakır, 1990: 276).

Aydınlar Ocağı'nın devletin zorunlu din eğitimi vermesi gerektiği yolundaki tavsiyeleri, askeri yönetim tarafından kabul edilerek, orta okullarda zorunlu din derslerinin konulması, K.Evren'in halk önünde yaptığı konuşmalarda sık sık ayet ve hadislerden örnek vermesi, askerlerin toplumsal birliği ve bütünlüğü sağlamada İslamı ön plana çıkarma stratejilerinin göstergeleridir.

“Yeni bir cemaat duygusu” yaratmaya yönelik bu strateji, toplumu aynı inanca iman eden inananların oluşturduğu organik bir cemaat olarak tasarlar (Birtek, Toprak, 1994: 6). Tasarının özü ve kapsamı Türk-İslam Sentezi'nin çizdiği çerçeve ile belirlenmiştir. Bunun en açık ifadesi Milli Kültür Raporu'ndaki anahtar söz ve kavramların anlamıdır.

‘Türk-İslam Sentezi	Din Devlet Birliği
Millet	Din Cemaati
Milli Kültür	İslam Kültürü
Milliyet	İslamiyet
Milliyetçilik	İslamcılık
Türk Milleti	% 99'u Müslüman olan Türkler
Laiklik	Din Düşmanlığı
İlim	Kur'an'daki bilgiler (Vahiy)' (Güvenç, vd, 1991: 49).

Aydınlar Ocağı ülkenin tüm sorunlarının kökeninde milli kültürle ilgili yozlaşmayı görmektedir. Milliyetçiliği bir kültür milliyetçiliği olarak kodlayan Ocağa göre milli kültürün özü islamdır (“din kültürün özü, kültür ise dinin formudur”, bkz, Güvenç, vd, 1991: 54).İslam ile Türklük bu yolla sentezlenerek özdeşleştirilir. Aydınlar Ocağı islamı, milliyetçi devletçi⁶ bir perspektifle ele alıp, tarihsel olarak islamla Türk

⁶ 1982 anayasasının ruhu da bu bağlamda değerlendirilecek kanıtlarla doludur. Anayasada, milletin ve bireylerin ideolojisinin, ahlakının, kültürünün ve psikolojisinin nasıl olması gerektiği de düzenlenmiştir. “Hiçbir düşünce ve mülahaza Türk milli menfaatlerinin, Türk varlığının Devleti ve Milletiyle bölünmezliği esasının,Türklüğün tarihi ve manevi değerlerinin...”, “Topluca Türk vatandaşları milli gurur ve iftiharlarda, milli sevinç ve kederlerde ...”, “Türk vatandaşının onurlu bir hayat sürdürme ve maddi ve manevi varlığını bu yönde geliştirme hak ve yetkisine sahip oluşu”, “Milli Kültür” çerçevesi içinde kalması şartına bağlanmıştır (Tanör, 1994: 150).

devletinin özdeşliğinin karşılıklı olarak hem islamı hem de devleti güçlendirdiğini savunur. Cumhuriyet dönemi iki öge arasındaki özdeşliğin bozulduğu, milli kültürün devletin politikası olmaktan uzaklaştığı bir yozlaşma sürecinin başlangıcıdır. Buna göre laik cumhuriyetçilik, milli kültürün özünü zedeleyerek milli yok oluşa giden yozlaşma ortamını hazırlamıştır.

Aydınlar Ocağı'na göre, “laikliği savunan komünistler, materyalistler, bölücüler, halkın dini değerlerinden habersiz ilerici seçkinci aydınlar, milli kültürün özünü oluşturan dine düşmandırlar”. Bu nedenle Ocak dincilik akımlarının, “islam düşmanlığına” tepki olarak geliştiğini vurgulamaktadır. Dincilik istenmiyorsa, devletin dine karşı soğuk davranmaması, aydınlardaki din alerjisini tedavi etmesi gerekir. Çünkü milli dinin hakkını vermeyen devlet, millilik vasfını kaybeder (Güvenç, vd, 1991: 43). Dinin, milli birliği ve bütünlüğü koruyacak bir terbiye verdiğini savunan sentezciler ülkedeki sorunların kaynağını din kültürünün yokluğuna bağlamaktadırlar.

Devletin, din öğretiminde ve diğer dinsel ihtiyaçların karşılanmasında üzerine düşeni yapması devletin bekası için elzemdir. Ocağın bu görüşü, ANAP söyleminde toplumun taleplerine tabi “hizmetkâr devlet” anlayışı biçiminde ifade edilir. Diyanet işleri başta olmak üzere devletin, toplum tarafından beklenen dini hizmetleri bizzat yapması, teşvik etmesi ve yardım edici olarak devrede kalması anlayışı vurgulanır. “Dine inanan devletine de bağlı olur” anlayışı itaatkar bir toplum yaratma stratejisinin açık bir örneğidir (Köker, 1996: 1255).

Ocağın siyasi istikrar , toplumsal huzur adına önerdiği her şey otoriter devletçi bir düzen arayışını gösterir. Ocağın demokrasi anlayışı buna iyi bir örnektir “Demokrasi, milli irade yoluyla milli kültürün iktidara gelmesidir”. Milli kültür politikasını temel almayan bir iktidar seçimle iş başına gelmiş olsa da milli iradeyi temsil edemez (Güvenç, vd, 1991: 44-45). Aydınlar Ocağı'na göre “kültür bir milletin her şeyden önce milli güvenlik meselesi olduğundan” (Bora, Can, 1994: 140) demokrasi de ancak milli kültüre dayalı “disiplinli demokrasi” olmalıdır. Otoriter demokrasinin belirleyici özelliği, milli kültür alanında muhalefetin yapılmasına izin verilmemesidir. Esasen “Türk milleti, ordu millet olduğundan”, onun muhalefeti de milli birliğe zarar

veren iç (komünizm, komünistler, vb.) ve dış düşmanlara yöneliktir (Güvenç, vd, 1991: 275-276-286).1961 anayasası ile tanınan haklar, demokrasinin istismarına yol açmış, özgürlük elden gidiyor sloganı Türkiye’yi yok olmanın eşiğine getirmiştir. Türk milleti, milli kültüre dayalı bir demokrasinin yolunu ancak 1982 anayasasında bulmuştur. Yapılacak şey, Türkiye’nin bir numaralı meselesi olan beka davası ve iki numaralı meselesi olan siyasi huzurun sağlanabilmesi için bu anayasaya tümüyle uymaktır. “Esas ve ebedi olan devlet ve millet hayatıdır”. “1982 anayasası milli kültüre, milli mukaddesata en uygun anayasadır. Bu anayasa demokrasiyi, devletle birlikte vatanın bölünmezliğini, milli birlik ve beraberlikle aynı hizaya getirmekte ve yürütmektedir”. Aydınlar Ocağı Türk ordusunu, milli kültür politikasını uygulayacak ve devletin bekasını sağlayacak yegâne kurum olarak görür. Ocağa göre Türk ordusu memleketi uçurumun kenarından çekip çıkararak milli ordu olduğunu kanıtlamıştır. Ocağın ileri sürdüğü tüm bu görüşler 12 Eylül rejimi ile Ocağın ideolojisinin ve yaratılmak istenen itaatkar ve apolitik bir cemaat duygusunun nasıl örtüştüğünü göstermektedir (Güvenç, vd, 1991: 271-272).

Ocağın aileye yaklaşımı da bu bağlamdadır. “Türk-İslam ahlakı” hayatın her alanında olduğu gibi Türk ailesinin de yol gösterici rehberi olmalıdır. Türk milletinin temeli olan aile, ahlak, iffet, şeref, namus, akrabalık değerleriyle birlikte korunmalıdır (Güvenç, vd, 1991: 284). Bütün bu nedenlerle Türk-İslam Sentezine “ailenin, caminin ve kışlanın sentezi” demek (Birtok, Toprak, 1994: 6) hiç de yanlış olmaz.

Türk-İslam Sentezi’nin aslında tekerci sermayenin çıkarlarını meşrulaştıran bir Türk-İslam-Piyasa Sentezi olduğunun göstergelerinden biri de çalışan sınıfların sınıfsal çıkar ve muhalefetlerinin en temel aracı konumundaki sendikal mücadeleyi yok etme amacıyla ortaya çıkar. Sendikal mücadele ve muhalefetin yok edilerek tekerci sermaye lehine apolitik bir cemaat yaratma hedefinin gerçekleştirilmesi İslami referanslara başvurularak meşrulaştırılır. Sentezcilere göre, sendikacılık Türk ekonomisinin büyümesine zarar vermeyecek bir düzene oturtulmalıdır. Sendikacılık bir kavga ve çatışma aracı olarak değil, “huzur verici manevi bir uzlaşma” mekanizması olmalıdır. İşçi ve işveren arasındaki ücret pazarlılığının esası, haram ve helal ölçüleri içinde kalmalıdır. Ne işçi, hak ettiğinden fazlasını isteyerek, haram yemeli ne de işveren, işçiye

hak ettiğinden az vererek, helal sermayesine haram katmalıdır (Güvenç, vd, 1991: 286). Özal da, Marxist düşünceden kaynaklanan sendikacılığın, işçi ve işveren arasındaki kavgaya dayandığını, bunun işçiyi ve işvereni birbirlerinin düşmanı olarak görmelerine yol açtığını belirtir. T. Özal, Ocağın görüşlerine uygun olarak, işçi ve işveren arasındaki ilişkilerin “adil esaslara bağlanması” gerektiğini, maddi kalkınmanın manevi kalkınmaya yani, İslam ahlakı ve İslam terbiyesine bağlı olduğunu ve “İslam dininin insana huzur verdiğini, huzurlu insanın da daha iyi çalıştığını” sıkça vurgulamıştır (Özal’dan aktaran Barlas, 1994: 203-204-313-316).

Ocak, dış politikada NATO ve ABD ile “komünizm tehlikesine” karşı ittifakı savunmaktadır (Güvenç, vd, 1991: 286). Ocağın misyonu ABD’nin çizdiği resmi anti komünist soğuk savaş stratejisine uygundur. İttifak ABD-NATO’nun yeşil kuşak projesine uygun bir islamizasyon sürecinin içeride statükonun korunması, dışarıda da Sovyet-Komünizm tehdidine karşı geliştirilmiştir (Bora, Can, 1994: 150).

Ocağın ABD yanlılığı, ABD’deki gibi iki partili bir demokrasi özlemiyle daha da belirginlik kazanmaktadır. Ocağa göre “Türkiye’nin toplumsal sınıf ve ideoloji farkına dayanmayan, bünyesi ve şartları ideolojisiz, doktrinsiz, sağ-sol çatışmasına dayanmayan Anglo Amerikan tipi kitle ve ekip partileri istikametindedir” (Bora, Can, 1994: 142).

3. Yeni Sağ İktidar Bloğu ve Hegemonya Projesi

Yeni sağ iktidar bloğu esas olarak burjuvazinin tümü ve ordunun üst yönetiminden oluşur. 1980 öncesinde burjuvazinin çeşitli fraksiyonları yükselen sol muhalefeti kapitalist sisteme yönelik bir tehdit olarak algılamış, bu nedenle de darbeyi kışkırtmış ve desteklemiştir. Darbe yönetimi, sol muhalefeti örgütsel ve ideolojik olarak tümüyle tasfiye ederek, çalışma yaşamını disiplin altına alarak ve devlet aygıtını yeni birikim modeline göre yeniden yapılandırarak burjuvaziye hizmet etmiştir. Darbe yönetimi sona erip sivil yönetime geçilmesiyle birlikte burjuvazi yeni birikim modelini daha doğrudan yürütme işlevini yerine getirecek ANAP iktidarı çevresinde toplanmıştır (Özkazanç, 1998a: 220).

İhracata yönelik sermaye birikim stratejisinin iktidar bloğundaki hegemonik dilim, ihracat yapacak kapasiteye ulaşmış büyük sanayi sermayesi, (ihracatçı sanayiciler, yurtdışında iş yapan müteahhitler, büyük teşvik gören ulaştırma firmaları vb) ile ticaret ve finans sermayesi idi (Ulagay,1984:30). Boratav yeni birikim modeli ile birlikte uygulanan parasal ve finans politikalarının en önemli sonucunun, “rantiye ve mali sermayenin imparatorluğuna” yol açtığını ve “burjuvazinin bu en parazit ve en tüketici” fraksiyonlarının iktidar bloğu içinde sanayi sermayesini bile tahtından indirecek ayrıcalıklı bir konuma yerleştiğini belirtmiştir (Boratav ,1995: 54-56).

İktidar bloğunun hegemonik diliminin izlediği yeni liberal politikalar doğrultusunda sisteme eklenilerek içermeye çalışılan bağımlı kesimler öncelikle kentliler olmuştur. Yeni birikim modelinin tarıma yönelik popülist politikaları ortadan kaldırması ise sermayenin kent merkezli gruplara aktarılmasını sağlamıştır. Bu gelişmelerden sanayi ve ticaret merkezi olan büyük kentler yararlanmıştır. Kentlerde iç ve dış ticaret, inşaat ve finansla ilgili kesimler ile ayrıca birikim modeline paralel olarak hızla gelişen yeni hizmet sektörlerinde çalışan profesyonel kesimler sisteme kolayca eklenmişlerdir. Özellikle, bankacılık, finans, dış ticaret, işletmecilik, turizm, pazarlama, mühendislik, reklâmcılık, iletişim ve medya, vb. sektörlerde çalışanlar 1980’lerde ön plana çıkmışlardır (Özkazanç, 1998a: 220).

ANAP, 1980 öncesinin bazı gruplarını da iktidar bloğuna dahil etmiştir. Kendisini, milliyetçi, muhafazakâr ve serbest piyasadan (Türk-İslam-Piyasa Sentezi) yana bir parti olarak takdim eden ANAP, oluşumunda yer alan eski MHP’liler ve İslamcılar aracılığıyla bu toplumsal kesimleri iktidar bloğuna eklemiştir. ANAP, özellikle başta Nakşibendilik olmak üzere Nurculuk ve Süleymancılık gibi partinin kuruluşunda yer alan tarikat ve cemaatleri piyasaya eklemleyerek İslami bir sermaye birikimi elde etmelerini sağlamıştır. İslami sermaye birikimi bir yandan ihracata yönelik büyüme stratejisinin dış pazar arayışında Körfez ülkelerine yatırım yaparak, mal satarak öte yandan da Arap sermayesinin bankacılık yoluyla Türkiye’ye girmesi sonucu olmuştur (Ayata, 1996: 44-45). ANAP, Türkiye’ye islami bankacılığı getirme kararını iktidar olduktan hemen sonra almıştır. Körfez ülkeleri ve özellikle Suudi Arabistan sermayesi 1985 yılından itibaren Türkiye’ye girmeye başlamıştır. Arap sermayesinin

Türkiye'ye girmesinde en başta K. Özal olmak üzere ANAP içindeki Nakşibendi grubunun anahtar rol oynadığı bilinmektedir. Faysal Finans, Al Baraka Türk, İslam Kalkınma Bankası (K.Özal bu bankanın danışmanıdır.) gibi bankaların 1983 yılında çıkarılan bir kararname ile (çok önemli vergi ayrıcalıkları tanınarak hatta icra iflas kanununa tabi olmayacakları türünden görülmemiş ayrıcalıklar tanınmak suretiyle) Türkiye'de faaliyet göstermesi sağlanmıştır (Şaylan,?, 45-46). ANAP'a yakın olan tarikatlar bu gelişmeden sonuna kadar faydalanmışlardır. Bu süreç Türkiye'de tarikatların holdingleşerek yeni sağ iktidar bloğunun hegemonik çekirdeğinin en önemli bileşeni olmalarına yol açmıştır.

Yeni birikim modelinin dışladığı kesimlerin başında tarım aleyhinde izlenen politikalarla köylü kesimi gelir. 1980'lerde köylü gelirleri % 50 oranında tarım aleyhine bozulmuştur (Boratav, 1998:11). Birikim tarzı, gelir dağılımındaki dengesizlikleri derinleştirerek, ucuz emeğe dayalı politikalar sonucu çalışan kesimlerin gelirleri de % 35-40 oranında azalmıştır. Memur maaşları da işçi ve köylülerin kaderini paylaşmıştır. Memur maaşları bu dönem boyunca % 50'nin üstünde aşınmıştır (Boratav, 1995: 53). Ayrıca kamu harcamalarının milli gelir içerisindeki payının azalmasıyla sosyal devlet ilkesi de terkedilmiş, eğitim, sağlık, sosyal güvenlik gibi çalışan kesimlerin yararlandığı en temel hizmetler çok ciddi bir biçimde geriletilmiştir. Çalışan kesimler aleyhine izlenen tüm bu yeni liberal politikalar, 12 Eylül darbesinin mirasçısı olan T. Özal hükümetleri döneminde başta işçi ve memur sendikaları olmak üzere sol muhalefete karşı ödünsüz bir baskı ile birlikte yürütülmüştür. Muhalefetin susturulması, darbenin getirdiği yasal çerçevenin aynen korunması yanında şiddetli bir ideolojik kampanya, fiziki baskı ve sindirmelerle sürdürülmüştür.

Yeni sağın hegemonya projesi de yukarıda çerçevesi çizilen iktidar bloğu ve bu bloktan dışlanan sınıflar arası ilişkiler bağlamında ortaya çıkar. İİS modelinde tek ulus ya da genişleyici hegemonya, kalkıncılık ve planlamacılık politikaları doğrultusunda neredeyse tüm sınıfların aktif desteğini kazanacak adaletli bir bölüşüm hedeflemiştir. Oysa yeni, liberal ihracata yönelik birikim modeli, bunun tam tersi bir hegemonya projesine dayanmıştır. Batı'da olduğu gibi, Türkiye'de de Özal'la birlikte siyasal iktidarlar yeni birikim modeline uygun "iki uluslu" hegemonya projesine dayanmak

istemişlerdir (Tünay, 2002: 192, Öngen,?; 4). İki uluslu hegemonya projesi, toplumun sadece stratejik öneme sahip kesimlerinin desteğini kazanmaya çalışan sınırlı bir “hegemonya girişimi”dir. Bu projenin tüm yükü geniş halk kesimlerine yıkılır. Birincisi ulus dışında kalan öteki ulus kontrol altına alınmalı hatta baskılanmalıdır (Jessop, 1990: 212). Hegemonyanın kurulması, öteki ulusun çıkarlarının, siyasi etkinliklerinin ve ideolojik mücadelelerinin bastırılması ya da nötralize edilmesiyle mümkün olur. Tüm muhalif güçlerin siyasi girişimlerini etkisizleştirme stratejisine dayanan iki uluslu hegemonya projesi, iktidar bloğunda egemen olan sınıfların kendi ideolojik gelişimi doğrultusunda yalnızca toplumun kilit kesimlerini harekete geçirmeyi amaçlar (Tünay, 2002: 180).

Türkiye’de 1980’li yıllar yeni sağın kurucu bir momenti olan askeri diktatörlük biçimini alan açık bir savaşla başlamıştır. Ancak bağımlı kapitalist ülkelerde açık savaş uzun sürebilmesine rağmen yine de geçicidir. Açık savaşın amacı yeni bir hegemonyanın kurulması için zemin hazırlamaktır. Açık savaş ideolojik bir saldırıyla (Türkiye’de bu ideolojik saldırının adı Türk-İslam Sentezidir) birlikte sürdürölür ve sonuçta bağımlı çıkarlar yeniden tanımlanarak iki ulus projesine geçilebilir. Faşizm, Bonapartizm ve askeri diktatörlük gibi olağanüstü kapitalist devlet biçimlerindeki normalleşme süreci açık savaştan daha istikrarlı olan iki uluslu hegemonya stratejisine geçilmesiyle başlar (Jessop, 1990: 213). Bu bilgilerin ışığında Türkiye’de ANAP’ın iki uluslu hegemonya projesine dayanmak istediğı daha açık olarak görölabilir. Tünay, Türkiye’de yeni sağın ilk başta kapsayıcı bir hegemonya kurma isteğine rağmen bunun kısa zamanda iflas ederek iki ulus projesine dönuştüğüne işaret etmiştir. Sağın tüm güçlerini bir araya getirip yalnızca devrimci solu dışlayan ve çok geniş kitlelere orta direk olarak hitap eden proje, giderek birinci ulusun çok daraldığı ve ikinci ulusa yönelik dışlayıcı politikaların ağırlık kazandığı iki ulus projesine dönuşmüştür. Tünay’a göre; iki ulus projesi bile tutarlı bir biçimde izlenememiştir. Tekeller, faizciler, rantçılar, spekülötörlerden oluşan birinci ulusun kapsamı çok dar kalmış; bu da zorunlu olarak ikinci ulusun hacmini olağanüstü genişletmiştir. İzlenen yeni liberal politikalar sonucunda; işçi sınıfının tümü, köylöler, devlet memurları, zanaatkarlar, serbest meslek sahipleri, emekliler (bu kesimlerin T. Özal’ın “orta direk” olarak tarif ettiğı kitle olduğı

hatırlanmalıdır, bkz. Özal, 1984: 27), milyonlarca işsiz, vb. hızla yoksullaşarak ikinci ulusun kitlesine dahil olmuştur (Tünay, 2002: 193). Bu nedenle ANAP, yalnızca iktidar bloğu ile sınırlı iki uluslu bir hegemonik girişim olarak düşünülebilir. ANAP, 1980 öncesinin hegemonya krizinin en önemli göstergelerinden biri olan sağdaki parçalanmışlığı, sağı yeniden toparlayıp, yeni koşullara uygun bir biçimde birbirine eklemleyerek aşmak istemiştir. T. Özal bunu yaparken ANAP'ın yenilikçi, reformcu bir parti olduğunu ve 1980 öncesindeki hiçbir siyasi partinin devamı olmadığını ısrarla vurgulamıştır. Sağcılığı ve solculuğu reddeden T. Özal, (Zaralı, 1986: 83) ANAP'ın ideolojisini de “ideolojiler üstü” bir misyonun taşıyıcısı olarak tanımlar. T. Özal'a göre; ANAP, milliyetçi, muhafazakar, serbest piyasacı ve İslam dinini esas alan sosyal adaletçi bir partidir (Yarar, 1998: 59). Başta, MHP ve MSP olmak üzere aşırı sağ güçler ile AP ve hatta muğlâk bir sosyal adaletçilik sloganıyla CHP'yi bile etkileyip kendine eklemlemeye çalışan ANAP'ın bu bütünleşme operasyonu, yeni sağın siyasal retorikğine uygundur. Bu retorik, “ideolojiden uzak”, parti içinde çoğulculuktan yana, bölücü değil birleştirici, uzlaşmacı, vb. temalardan oluşur (Sakallıoğlu, 1996: 1250). Elbette bu yeni sağ, öz ve üslup eninde sonunda iktidar bloğuna dahil edilen kesimlerin çıkarlarına hizmet etmiştir.

IV. SİVİL TOPLUM RETORİĞİ İLE YENİ SAĞ HEGEMONYANIN KURULMA GİRİŞİMİ

ANAP'ın/Özal'ın ‘Türk-İslam-Piyasa Sentezi’nden (Mert, 2001; 222) oluşan yeni sağ ideolojisi, her üç ögenin de birbirine eklemlemesine dayanan bir hegemonya kurma girişimidir. Yeni hegemonya; ilk başta krize giren bir önceki hegemonya olmak üzere, daha önceki ekonomik, siyasal, ideolojik yapının tüm görünümleriyle eleştirilerek reddedilmesine dayanır. Bu eleştiri ve reddediliş aynı zamanda yeni hegemonyanın en önemli meşruiyet kaynağıdır. Yeni hegemonyanın ideolojik, sınıfsal, siyasal, vb. tüm unsurları eskinin eleştirisi üzerinden kalkılarak toplumun yeni hegemonya doğrultusunda radikal bir biçimde dönüştürülmesi için devreye sokulur. ANAP'ın hegemonya kurma girişimi de bu çerçevede düşünülebilir. Yeni sağ ideolojinin hegemonik olma stratejisi dünyada olduğu gibi Türkiye’de de kendinden önceki toplumsallığın tepkisel bir biçimde eleştirilmesi ve reddedilmesine dayanır.

Batı’da yeni sağ ideolojinin yükselişı ve hegemonik olma stratejisinin meşruiyet zemini refah devletinin tüm görünümüleriyle (Sosyal demokrasi, sosyalist ideoloji, devletin ekonomiyi planlama yoluyla müdahale etmesi, sosyal devlet ilkesi çerçevesindeki sosyal güvenlik sistemi,vb.) eleştirilerek reddedilmesine dayanmıştır. Ancak bu eleştiri ve reddediş nihai olarak yeni sağın iki bileşenine göre biçimlenmiştir. Bunlardan ilki; yeni sağ ideolojiye asıl rengini veren yeni liberal politikalar doğrultusundaki refah devleti ekonomisinin eleştirisidir. İkincisi de; yeni sağın muhafazakâr otoriter toplum zihniyetine uygun olarak refah devletinin siyasal ideolojik eleştirisidir. İlk eleştiri batıda yeni sağ hegemonyanın kurulmasına teorik destek sağlamanın ötesinde yeni sağ ideoloji ile örtüşen hatta özdeşleşen “liberal sivil toplum” düşüncesi üzerinden yapılır. İkinci eleştiri; muhafazakâr değerler üzerinden yapılır. Yeni sağın toplumsal düzeni ve istikrarı sağlamada ihtiyaç duyduğu ideolojik meşruiyet, muhafazakar tarih bilincinin yeniden canlandırılmasına koşturarak, dinseliliğin, cemaatleşmenin ve geleneksel değerlerin (aile, ulus, vb.) sonuna kadar seferber edilmesi, teşvik edilmesi ve hatta kışkırtılması ile elde edilir.

Türkiye’de ANAP’ın hegemonya kurma girişimi de benzer bir biçimde ele alınabilir. ANAP’ın 1980 öncesine yönelttiği eleştiriler hegemonik olmanın ve bu sayede toplumu dönüştürmenin meşruiyet kaynağı görünümündedir. ANAP’ın sivil toplumculuğu her iki eleştiri bağlamında düşünülebilir. Bunlardan ilki; ANAP’ın İ.İ.S ve popülizm eleştirisine dayanarak “liberal sivil toplum” ya da piyasayı yüceltmesidir. İkincisi sentezdeki İslami öğeyi ön plana çıkararak, tarikatları-cemaat örgütlenmelerini sivil toplum olarak sunmasıdır.

Türkiye’de 1980 sonrasında, ANAP iktidarının 24 Ocak kararlarıyla uygulamaya koyduğu yeni liberal ekonomik politikalar dünyada olduğu gibi ülkemizde de sivil toplumculuk yoluyla meşrulaştırmaya çalışılmıştır. Türkiye’de sivil toplum kavramı ANAP’la birlikte devletin dışındaki alan olarak tartışılmıştır. Devlet baskı mekanizması olarak görülürken, devletin dışındaki alan olarak sivil toplum, ekonomik zenginliğin, ilerlemenin, demokrasinin özgürlüğün alanı sayılmıştır. Devletle karşıtlık ilişkisi içinde görülen sivil toplum, devlete alternatif özgürleştirici bir potansiyel olarak kutsanmıştır. Klasik liberal sivil toplum görüşüne paralel olarak devletin savunma,

güvenlik gibi asli görevler dışında ekonomiye müdahale etmemesi, piyasayı kendi doğal “görünmez el mekanizmasına bırakması”, özgürlüğün, zenginliğin, ilerlemenin en büyük ön koşulu sayılmıştır. ANAP’ın devlet eleştirisi de 1980 öncesinin ekonomiye müdahale eden planlamacı devletini hedef alır. Kemalist devleti, Türkiye’nin modern tarihi boyunca yaşadığı sorunların kaynağı olarak gören T. Özal, bu rejimin popülist devletçi anlayışını kendi liberal ekonomik politikalarını meşrulaştırmak için eleştirir (Yarar,1998: 54). Bu devlet, ekonomiye müdahale ederek piyasanın düzenini bozan, bireylerin girişimciliğini, özgürlüğünü yok eden demokrasinin ve ekonomik gelişmenin önündeki en büyük engeldir. Türkiye’de sivil toplumun ANAP tarafından bu bağlamda olumlanması, Batıdaki refah devleti eleştirileri üzerinden yeni liberal politikaların meşrulaştırılmasını ifade eder. Sivil toplumun savunulması, yeniden sınırsız piyasa ekonomisinin savunulmasıyla aynı anlama gelir (Mert, 1998: 81-82). ANAP’ın sivil toplumcu bir parti olması, iktisatta Keynes yerine Friedman ve Hayek’in yeni liberal politikalarını benimsemesine ve 24 Ocak’tan beri piyasa ekonomisine geçişte bu politikaları uygulamasına bağlanır (Güzel, 1992: 38-39). Kavramın ABD ve İngiltere’de yeni liberal politikaların uygulanmasıyla siyasal dile geçmesi ve “Friedman okulunun simgesi” haline gelmesi (Timur, 1993:27) bu politikaları Türkiye’ye taşıyan ANAP’ın⁷ “piyasa ile sivil toplumu özdeşleştirdiğini” göstermektedir (Köker,1995: 81). Piyasayı toplumun kurucu unsuru olarak gören yeni liberalizm, bu alanı devletin bürokratik kontrolünün dışına çıkarmayı hedefler. Yeni liberalizm bu hedefini gerçekleştirmek için İ.İ.S ve popülizmin karşısına sivil toplumcu bir retorikle çıkar. Retorik devlete karşı sivil toplum-birey çatışması ekseninde kurulur. Özal’ın parti programı dahil olmak üzere tüm söylevleri, devletin kendi içinde bir değer olmadığını, müteşebbis bireyler tarafından denetim altına alınması gereken teknik-idari bir aygıt olduğunu telkin eder. Bu anlamda devletin görevleri de klasik liberal görüşe uygun olarak tanımlanır. Devletin asıl görevi, ekonomik gelişmenin güvenli bir biçimde gerçekleşebilmesi için istikrarı sağlamasıdır. Bunun için devlet içeride, adaleti, emniyeti, güveni sağlamalı dışarıya karşı da yurdun savunmasını yapmalıdır (Özal, 1994: 208). Devletin

⁷ Nitekim ANAP, Hayek’in ölümünün birinci yıl dönümü olan 1993’te Hayek’in liberal felsefesini tanıtmak amacıyla Ankara’da ve İstanbul’da toplantılar düzenleyerek tebliğleri, “Hayek’te Serbest Piyasa Ekonomisi ve Özgür Toplum” adıyla kitaplaştırmıştır

ekonomideki rolü de bireyle rekabete girmek değil, bireyin ekonomik özgürlüğünün önünü açmaktır. Asıl olan “devletin zenginliği sonucu, milletin zenginliği değil, milletin zenginliği sonucu devletin zengin olmasıdır” (Özal’dan aktaran Barlas, 1984: 19)

Devletin zenginliği ve gücü piyasanın gelişmesine bağlı olduğundan devlet, ekonominin tabii kanunları içinde gelişmesi için gerekli önlemleri almalı, ayrıntılara girmeden genel kuralları saptamalı, müteşebbis bireyleri teşvik edici olmalıdır (Özal, 1984: 14). Özal’a göre ANAP, “teşebbüs hürriyeti” getirmekle, ekonomik kalkınmanın ilk ve en temel gereği olan devlet müdahaleciliğini asgariye indirmeyi bir prensip olarak kabul etmiştir (Özal, 1984: 30). Dünya ile bütünleşmenin, çağı yakalamanın en önemli koşulu teşebbüs hürriyetidir.

T. Özal’a göre; 1980’li yıllar dünyada çok önemli bir dönüşümü simgeler. 1960’larda “devlet bürokrasilerinin milletlerin kaderine el koymaları adeta tabulaştırılmıştı.” 1980’li yıllar ise planlı, “devletçi doktrinlerden, devletçilik karşıtı mücadeleye girildiği” bir dönem olmuş, “kitleler çağı sona ermiş tekil birey dünyanın merkezine yerleşmiştir”. Devleti bireyin karşısında üstün tutan anlayış ortadan kalkmıştır (Özal, 1984: 16). Bu yeni sağ düşünceler, ulusal kalkınmacılığın ve popülizmin karşısına çıkarılır. Özal’a göre, 1980 öncesinin ekonomik ve siyasal sorunlarının nedeni popülizmdir. Popülist dönemde politikacılar halka tutamayacakları vaadlerde bulunmuşlar; bu da toplumsal beklentileri artırarak kitlelerin siyasallaşmasına yol açmıştır. Yani, “anarşi ve terör” popülizmin bir sonucudur. Oysa serbest piyasa sisteminin işlemesi tüm ekonomik ve siyasal sorunları çözebilecek yegane seçenektir. Çünkü alternatifi olmayan bu sistem, ekonomi biliminin doğal kanunlarına göre işlemektedir. Siyasi kaygılarla piyasanın işleyişine keyfi müdahalelerde bulunmak, sorunları daha da ağırlaştıracaktır. Bu nedenle bireyin devletten beklentisi sona ermelidir. Artık bu beklentilerin devlet tarafından karşılanması ne ahlaken ne de ekonomik olarak mümkün değildir. Devlet, bireylerin ana-babası değildir, bireyler devletten her şeyi beklememelidir (Güzel,1992:37). Yeni liberal politikaları haklılaştırmaya yarayan bu retorik, “devlet babadan libertes asgari devlete geçişi” (Köker, 1995: 80) ifade etmesinin yanında Türkiye’nin yönetim yapısının bürokrasiden ve merkeziyetçilikten kurtarılması vurgusunu da kapsar. Artık, güçlü devlet memurları

çok olan, istihdam kapısı haline gelen planlı dönemin bürokratik devleti değildir (Özal,1992:17). Devlet ekonomik olarak küçültülmeli, devletin elindeki KİT'ler, altyapı, eğitim, sağlık, sosyal güvenlik hizmetleri hızla özelleştirilmelidir (Özal, 1984: 25-28). Ancak Özal'ın özelleştirmelerdeki asıl hedefi KİT'lerdir. Özal'a göre, verimsiz, karsız, hantal, bürokratik yapıdaki bu kuruluşlar, “sosyalist aşırı devletçi” bir politikanın ürünü olarak milletin/devletin sırtındaki en büyük kamburdur. “Ekonominin tabii kanunları” dışında işleyen KİT'ler, halkın kalitesiz mal ve hizmet almalarını, en önemlisi de bireylerin aşırı istihdam ve aşırı ücret politikalarıyla devletten beklentilerini sürekli körüklemektedir. Bu beklentileri karşılamak üzere devletin, istihdam yaratması ve ücretleri yükseltmesi, ekonomiye müdahale ederek piyasanın kendiliğinden düzenini bozmaktadır. Devletin müdahalesi, borçlanmayı, enflasyonu ve eninde sonunda zararı herkesin çekeceği işsizliği, yoksulluğu artıracaktır. Oysa piyasanın düzenini bozacak bu müdahaleler olmasa, tüm ekonomik, siyasal sorunlar ortadan kalkacak, ülke kalkınacak zenginleşecek ve çağ atlayacaktır. Özal'a göre zaten başımıza ne gelmişse “sosyalist aşırı devletçi” zihniyetin bir kurumu olan KİT'ler yüzünden gelmiştir (Özal'dan aktaran Barlas, 1994: 210). Batıdaki yeni sağın retoriğine uygun bir biçimde özelleştirmelerin gerekçeleri olarak kurulan bu mantık zincirinin (Thatcher, yeni liberal ekonomik politikaları savunurken, “başka alternatif yok”, There is no alternatif TNA, “Şirket yaşarsa yaşarsınız, şirket zengin olursa zengin olursunuz, fakat eğer şirket çökerse siz de çökersiniz” bkz. Hall, 1999: 136-137) gelip dayandığı nokta piyasanın gücünü ön plana çıkaran minimal devlet ve bireysel girişimciliktir. Özal'ın istediği, bireylerin, devletten beklentilerini keserek devleti, baba⁸ olarak görmekten vazgeçmeleridir (Thatcher'ın dediği gibi, “insanların kaderini yine onların ellerine terk etmenin zamanı gelmiştir” bkz. Hall, 1999: 139). Ekonomiye, devletin müdahalesi sonucu kazanılacak toplumsal adalet yerine bireylerin kendi çabalarıyla kazandıkları ve tüm millete mal edilecek

⁸ T. Özal'ın yeni sağ politikaları meşrulaştırmak için kullandığı “baba devlet” metaforunun her ne kadar özellikle sonraki bölümlerde tartışılacak olan ATÜT'çü tezlerle referans verilerek Türk siyasal kültürü içinde yaygın olarak kullanıldığı bilinmekle birlikte Batı'daki yeni sağ tarafından da aynı amaçla kullanıldığı vurgulanmalıdır. Batı'daki yeni sağ, tam istihdam, eğitim, sağlık, sosyal güvenlik, vb. refah devleti politikalarını eleştirmek için baba devlet metaforunu kullanmıştır. Yeni sağın Nobel ödüllü önde gelen ideoloğu M. Friedman, “ister komünizm ya da sosyalizmin kılığında olsun isterse refah devleti kılığında olsun şu ya da bu şekilde kolektivizmin, devletin babaca himayeciliğine dayandığını” bunun da bireysel özgürlüğün, ilerlemenin, zenginliğin, vb. önündeki en büyük engel olduğunu söylemiştir (Friedman, 1988: 63).

başarıları yüceltilir. Bunu yapacak olan birey, “ekonomik birey”dir. Aktif, sorumlu, iş bitirici, köşe dönücü, zengin, devlete bağımlı olmayan, pragmatik kısaca girişimci birey ön plana çıkar. Başarının ölçütü tüm bu özelliklere sahip birey olmaktan geçer. Ekonominin doğal işleyişine bırakılması sonucu ya da yeni liberal politikaların yol açtığı, yoksulluk, işsizlik, eğitim, sağlık, vb. sorunlar T. Özal’ın yaklaşımına göre toplumsal bir olgu değil bireylerin kendi sorunlarıdır. Yeni sağın ekonomik politikaları sonucunda köşeyi dönme oyununa katılamayarak yoksullaşan işçi, memur ve köylüler T. Özal’a göre devleti baba gibi gören “çalışıp kazanmak yerine önceki dönemin popülist politikalarına alışmış asalaklardır” (Özkazanç, 1996: 1222). Thatcher da benzer biçimde “aç gözlü ve otlakçı kavramlarını sıkça kullanmıştır” (Hall, 1999:135-136). T. Özal’a göre, bu bireyler piyasanın işleyişine ayak uyduramayan, beceriksiz, ekonomik akıl yürütmeden aciz, yanlış kararlar veren başarısız bireylerdir. Toplumdaki yapısal eşitsizlikleri görmeyen, başarı ya da başarısızlığı “piyasa” merkezli olarak bireyin yeteneklerine ya da yetersizliklerine bağlayan bu yaklaşım, “doğal ayıklanma”nın sonucunda uyum gösteremeyenlerin ortadan kalktığı ve yalnızca en iyilerin ayakta kaldığı ve tüm haklardan yararlandığı “sosyal Darwinci” bir yaklaşımdır (Yarar, 1998: 60-61).

Planlı kalkınmaya dayanan popülizm, Mülkiye ekolünden gelen ve statükocu zihniyeti temsil eden, her şeyi merkezden belirlemeye çalışan Ankaralı bürokratların hakim olduğu bir sistemdir (Özal’dan aktaran Barlas, 1994: 148). Bu sistemdeki iş adamları da bürokratik yapının ürünü olan devletin yarattığı ve devletin sırtından geçinmeye alışmış rantiyeci sanayicilerdir. Özal bunun karşısına dünya ile rekabet edebilen, çalışkan, iş bitirici, akıllı sanayicileri çıkarır. Özal’ın popülizm eleştirisi de bürokrasi eleştirisi ile birleşerek, dünya ile bütünleşecek, ihracatçı iş adamlarını ve yapısal uyarılma sürecine uyum gösterip, bu süreci ve devletin yeni birikim modeline göre biçimlenmesini sağlayacak aktif reformcu (Özal’ın prensleri) yeni bürokrasiyi savunmaya dönüşür.

H. C. Güzel, ANAP’ın sivil toplumcu bir parti olmasının en önemli göstergelerinden birinin de mahalli idarelerin güçlendirilerek, âdem-i merkeziyetçiliğe doğru bir yönetim anlayışını benimsemiş olmasına bağlar (Güzel, 1992: 38). Bu,

merkezi bürokratik otoriter yapının yetkilerinin yerel yönetimle paylaşılmasını, yerel yönetimlere daha fazla yetki verilmesini, merkezin yetkilerinin kısılmasını içeren bir demokratikleşme programı olarak sunulmuştur (Keçeciler, 1984: 7). Friedmancı ekonomik politikaların uygulanmasında meşrulaştırıcı bir ideolojik zemin olan adem-i merkeziyetçilik, yeni liberal politikalar doğrultusunda özelleştirmeyi gerçekleştirmenin bir ilk adımı olarak piyasa alanını yaygınlaştırmayı hedefler (Ayman-Güler, 1996: 6). İktisadi gücün adem-i merkeziyetçi olduğu yolundaki yeni liberal görüş, Friedman'ın ifadesi ile “ekonomi ile siyasal gücün merkezi yönetimde yoğunlaşmasını önleyecektir” (Friedman, 1988; 36). Yerel düzeyde vesayet azaltılmasıyla hizmetlerin özelleştirilmesi sağlanacak, piyasa mekanizması hizmetlerin nicelik ve nitelik olarak kalitesini arttıracak, hizmetlere halkın tercihleri yansıyacak, en önemlisi de halkın bürokrasiyi daha yakından denetlemesi mümkün olabilecektir (Uysal-Sezer, 1992: 23). Bu yeni liberal retorik sayesinde piyasa, merkezi karar alma süreçlerinin yerine, adem-i merkezi karar alma süreçlerini geçirdiği için, demokrasinin varlığının ön koşulu haline getirilmiş olur (Çakır, 1987a: 90).

Yeni liberal ideolojinin adem-i merkeziyetçiliği savunma gerekçesi de Türk siyasal yaşamına ilişkin bir yorumdan (ATÜT'çü-sivil toplumcu) hareketle meşrulaştırılır. Türk siyasal yaşamını temel bir karşıtlık üzerinden açıklamaya çalışan bu yoruma göre karşıtlığın kökeni, İttihat ve Terakki (İ.T.) ve Prens Sabahattin çizgisi arasındaki farklılıktan kaynaklanan düşünsel, siyasal bir gelenek oluşturmuştur. Bu geleneğin bir tarafına, merkeziyetçi, bürokratik, planlı devletçi ekonomi, vb. nitelikler atfedilerek tümüyle olumsuzlanan İ.T., karşı tarafına da tümüyle olumlu nitelikler atfedilen Prens Sabahattin'in liberal, Teşebbüs-ü Şahsi ve Adem-i Merkeziyetçi projesi yerleştirilir. Buna göre ekonomide devletçiliğin tamamen karşısında olan ANAP hem özel teşebbüsten hem de yerel yönetimlerden yana tavrıyla “Prens Sabahattin çizgisinin devamıdır” (Keçeciler, 1984: 8). Öyle ki, “her ANAP'lı modern birer Prens Sabahattin haline gelmiştir” (Güzel, 1992: 38).

Toparlamak gerekirse, piyasayı ve özel girişimciliği yegane toplumsal değer olarak kutsayan ANAP, son tahlilde “homo economicus bireylerden oluşan bir burjuva toplumu (burgerliche gessellschaft) olarak sivil toplum yaratmayı hedefler” (Sarıbay,

2000: 68). Bu nedenle sivil toplum, bireyciliğe ve özel girişimciliğe indirgenmiş apolitik bir piyasadır (Kahraman, 1995:209). Böyle tanımlanmış bir sivil toplumun/piyasanın muhalif siyasal ve ideolojik örgütlenmelere asla tahammülü yoktur. T. Özal'ın muhalif örgütlenmelere karşı takındığı tavır, sivil toplumun apolitik bir piyasa olarak görüldüğünün en iyi kanıtıdır. Muhalefeti, 12 Eylül öncesini hatırlatarak sindirmeye çalışan T. Özal şöyle devam eder: “Biz siyaset olarak Türkiye’de ekonomide olduğu gibi liberalleştirmeyi öngördük. Ama meseleye anayasa dışına çıkıp bakarsak, kamu kurumu niteliğindeki kuruluşlar, sendikalar ve bunun yanında dernekler anayasanın dışında memleketin her çeşit meselesinde fikir beyan etmeye başlarsa, bu bizi 12 Eylül öncesinin anarşisine götürür” (Özal’dan aktaran, Zaralı: 1986: 82).

Türkiye’de Türk-İslam-piyasa sentezinden oluşan yeni sağ ideoloji, devlet ekonomi ilişkisinde olduğu gibi devlet-toplum ilişkisinde de gerçekleştirmek istediği toplumsal-siyasal dönüşümü sivil toplumculuk misyonu ile meşrulaştırmıştır. Yukarıda da belirtildiği gibi ANAP’ın ekonomi alanındaki sivil toplumculuğu sentezdeki piyasa ile özdeşleşmiştir. Bu bağlamda, ANAP’ın sivil toplumculuğunun meşrulaştırdığı şey de, yapısal uyarlama sürecine koşut olarak yürürlüğe konulan liberal ekonomik politikaların uygulanmasını sağlayarak, toplumu homo economicus burjuva sivil/piyasa toplumuna dönüştürmektir. Bürokratik-planlamacı baba devlete karşı sivil toplum/piyasa ve bireyin önceliği vurgulanır. “Yeni sağın ‘sivil toplumun gelişimine katkı yaptığı’ alanlardan ilki ekonomi ise ikincisi de dindir” (Özkazanç, 1998b: 31). ANAP darbe yönetiminin Özal’ın imzası ile resmi kültür politikası olarak yürürlüğe koyduğu Türk İslam Sentezi’ni basitçe aynen sürdürmekle kalmamış, aynı zamanda sentezi kendi yeni sağ ideolojisinin sunumunda ve meşrulaştırılmasında ek bir unsurla birlikte yorumlayarak ele almıştır. Bu ek unsur, ANAP’ın sivil toplumculuğunun öteki boyutunu oluşturur. ANAP, İslam dinini ve tarikat-cemaat gibi islami örgütlenmeleri sivil toplumun asli unsuru olarak vurgulamıştır (Köker, 1996: 1255). Böylece ANAP, sivil toplumu, bir yandan piyasayla özdeşleştirirken, bir yandan da piyasayla bütünleştirdiği İslami tarikat-cemaat gibi dinsel örgütlenmelerle özdeşleştirmiştir (Mert,1998: 48). Bu durum, yeni sağın ekonomi alanındaki sivil toplumculuğu ile İslam dinine vurgu yaptığı dinsel sivil toplumculuğunun birbirini besleyerek desteklediğini

gösterir. Nasıl ki piyasa kendi haline bırakılması gereken, devletin müdahalesi dışında kalması gereken, devleti sınırlayan özerk bir alan olarak sunulup sivil toplumla özdeşleştirilmişse din de sivil toplumla aynı biçimde özdeşleştirilmiştir. Yani ANAP'ın dine bakışı da piyasaya bakışı gibidir. Din de siyasi yönetimi sınırlayan, kendi başına bırakılması gereken bir alan olarak kodlanmıştır. Bu alan, çoğulculuğun, demokrasinin bir gereği olarak serbestlik tanınması gereken bir alandır (Özkazanç, 1998a: 344-346). Yeni sağın dine yönelik bu pozitif tutumunun gerisinde her zaman akılda tutulması gereken ve birbiriyle iç içe geçmiş en azından iki temel nedenin belirleyici olduğu vurgulanmalıdır. Bunlardan ilki ilerleyen sayfalarda daha da net olarak görüleceği üzere kendisi de bir tarikatlar koalisyonu görünümündeki ANAP'ın İslami tarikatları piyasayla bütünleştirerek iktidar bloğunun en önemli asli parçası haline getirmesidir. Nedenlerden ikincisi de yeni sağ ve din arasındaki stratejik ilişki tarzında gizlidir.

Yeni sağın toplum algısında din, Allahla kul arasındaki bireysel, vicdani, laik bir ilişki olmanın çok ötesinde siyasal işlevlerle yüklü, toplumsal bir gerçeklik olarak görülür. Din, toplumu bir arada tutan, devletle milleti birleştirip bütünleştiren, sosyo-ekonomik eşitsizliklerden kaynaklanan sınıfsal muhalefeti ve gerilimleri ortadan kaldırarak otoriteye itaati sağlayan, çoğul çıkarlı ve ideolojili siyasallaşmayı daraltarak yönetimi kolaylaştıran, vb. sayısız siyasal işlevleriyle yeni sağ hegemonyanın kurulmasında stratejik bir alandır (Özkazanç, 1998a: 344, Sakallıoğlu, 1995: 73-75, Mert, 1996: 30). Yeni sağın en önemli hedeflerinden biri toplumu, milli ve manevi değerlere bağlı itaatkâr müslüman bir topluma dönüştürerek hegemonya kurmaktır. Yeni sağın bu amacına ulaşmak için kullandığı yöntem ise, dinsel özgürlüklere ve tarikat- cemaat gibi dinsel örgütlenmelere serbestlik tanımadır. Dinin, sivil toplumun unsuru olarak kutsanmasının nedeni de bundan kaynaklanır.

1980'li yıllarda devletin toplumla kurduğu tarihsel ilişkinin dönüştürülmesi islamın siyasal olduğu kadar ideolojik boyutunun da yeniden canlandırılması ve yaygınlaştırılması ile gerçekleştirilmiştir. Yeni sağın bu dönüşümü meşrulaştırmak için kullandığı slogan “Kemalizm'in tabularını yıkmaktır” (Köker, 1995: 80). Kemalizmin tabularını yıkma sloganı ise Türkiye'deki laikleşme sürecini ya da laiklik ilkesini hedef alan bir “tahakkümcü laik Kemalist devlet” eleştirisini içerir. Yeni sağ, İslam'ın siyasi

ve ideolojik boyutunu yeniden canlandırarak İslamı siyasallaştırma hedefini Kemalizm ya da Kemalist laiklik eleştirisi üzerinden meşrulaştırır. Bu nedenle yeni sağın, Türkiye’deki laikleşme sürecine yönelik eleştirisinin kısaca üzerinde durmak gerekir.

Atatürk’ün önderliğinde yapılan Cumhuriyet devriminin amacı, modern bir ulus devlet kurmaktır. Aralarında niceliksel ve niteliksel farklılıklar bulunmakla birlikte “Batı’daki devrimlerde özgün burjuva ideolojisinin gerçekleştirdiği misyon, Türkiye’de Kemalizm tarafından yerine getirilmiştir” (Çulhaoğlu, 2002: 541). İmparatorluktan modern bir ulus devlet inşa etme projesi olan Kemalizm, 1930’lu yıllarda bir ideoloji ve siyasal pratikler bütünü olarak kurumsallaşmıştır. Kurumsallaşma, Osmanlı İmparatorluğu’nun tasfiye edilmesiyle başlayan devrim sürecinin esasen modernizm denilen daha kapsamlı bir evrensel ideoloji ve değerler sistemi ve (Aydınlanma, devrim, laiklik, ulusculuk, halkçılık, vb.) bunlarla uyumlu siyasal pratiklerin tümünü birden içerir. Osmanlı İmparatorluğu’ndan devrimci bir kopuşla Türkiye Cumhuriyeti’ni kurma hedefi devrimle özdeşleşen laikleşme süreci ile gerçekleştirilmiştir. Bilindiği gibi islam dini ve onun çeşitli yorumlarından kaynaklı olarak ortaya çıkan köklü geleneksel tarikat örgütlenmeleri Osmanlı İmparatorluğu’nda yönetimin siyasal meşruiyet kaynağı olması nedeniyle hegemonik bir değerler ve kurumlar bütünlüğü olarak işlev görmüştür. Cumhuriyet devrimi ile başlatılan laikleşme sürecinin amacı, ulus devletin evrensel yönetim zihniyetine paralel olarak dinin “siyasal alandaki” hegemonik gücünü ve etkinliğini ortadan kaldırmaktır. Bu amaç aynı zamanda imparatorluktan ulus devlet paradigmasına geçişin evrensel bir göstergesidir. İslam’ın siyasallaşmasını önlemeye yönelik köklü devrimler (Cumhuriyetin ilanı, hilafet ve saltanatın kaldırılması gibi), kurumsal düzenlemeler (Diyanet İşleri Başkanlığının kurulması gibi), yasaklamalar (dini simge ve sembollerin yasaklanması, tarikatların yasaklanması gibi) biçiminde basitçe özetlenebilecek Türkiye’deki laikleşme süreci dini, Allahla kul arasındaki bireysel-vicdani bir inanç ilişkisine dönüştürme projesidir.⁹ Proje ile islam dini ve tarikat örgütlenmeleri kamusal-siyasal iktidar alanından tasfiye edilmiştir.

⁹ 1937’de Altı Ok’tan biri olan laikliği de anayasa ilkesi haline getirmek için hazırlanan anayasa değişikliği önerisini meclise sunuş konuşmasında İçişleri Bakanı Şükrü Kaya şöyle diyordu: “Madem ki tarihte deterministiz, madem ki icraatta pragmatik maddeciyiz, o halde kendi kanunlarımızı kendimiz yapmalıyız... Bizim istediğimiz hürriyet, laiklikten maksadımız, dinin memleket işlerinde

T. Özal'ın/ANAP'ın Türkiye'deki laikleşme sürecine ilişkin eleştirileri tahmin edilebileceği gibi muhafazakar-İslamcı sağ kesimin Cumhuriyetin kuruluşundan beri bu sürece yönelttiği ve artık Türk sağında hakim bir görüş haline gelmiş olan laiklik eleştirisi üzerinde temellenmiştir. Muhafazakar-İslamcı sağ kesim, Cumhuriyetin kuruluş ve kurumsallaşma döneminde imparatorluklardan ulus devletlere geçişin evrensel yönetim rasyonalitesinin asli ideolojik meşruiyet kaynağı laikleşme/sekülerleşme politikalarını sadece Türkiye'ye özgü bir deneyim olarak sunmuştur. Türk sağı için Türkiye'deki laikleşme süreci ile temelleri atılan laiklik ilkesi, devletin dine uyguladığı bir baskı daha da vahim olanı devletin dini/İslamı yok etme politikasından başka birşey olmamıştır. Türk sağı Cumhuriyetin başından beri laikleşme/sekülerleşme adına yapılanlarla, 1937'de Anayasaya giren laiklik ilkesinin en başta laikliğin kendisine aykırı olduğunu savunur. Böyle bir savunmada başvuru akıl yürütme ise laikliğin, basitçe ve üstelik slogan düzeyine indirgenerek din ve devlet ilişkilerinin ve işlerinin ayrılması biçiminde tanımlanmasına dayanır. Bu tanımdan hareket eden Türk sağının kurduğu formül, “madem ki laiklik din ve devlet işlerinin ayrılmasıdır o halde din nasıl devlete karışmıyorsa devletin de dine karışmaması gerekir” ana fikri üzerinde temellenir. Laikliğin ilkokul düzeyinde anlatımını kolaylaştırmak için yapılan yukarıdaki tanımdan yola çıkan Türk sağının kurduğu formül, kuşkusuz laikliğin evrensel özünü dışlayıp, çarpıtmaya yönelik bir girişimdir. Laikliğin özü, iktidarın, kaynağının ve sadakat odağının kutsal-tanrısal alandan dünyevi alana, insanların kendi akıl ve iradeleriyle yaptıkları yasalara ve düzene kaymasıdır. Bu süreç aynı zamanda imparatorluklardan ulus devletlere geçişin ideolojik meşruiyet zeminindeki bir kaymayı da simgeler. İmparatorlukların egemen ideolojisi ve kamusal-siyasal iktidar alanının kaynağı olan din, ulus devletlere geçildiğinde bütün bu işlevlerini yitirerek tanrıyla birey arasındaki bireysel-vicdani düzeyde yaşanan özel bir ilişkiye dönüşmüştür. Sekülerleşme/laikleşme sürecinde din devlet işlerinin ayrılığı ile anlatılmak istenen şey, tam da iktidarın kaynağına yapılan bu vurgudur. Dinin kamusal siyasi iktidar alanından dışlanarak bireysel-vicdani alanla sınırlanması süreci, dinin, siyasallaştırılarak iktidar olmasının tümüyle önlenmesi anlamına gelir. Daha da net bir

müessir ve amil olmamasını temin etmektir... Bizim davamız, bu hakikatin de çok fevkinde bir davadır. Biz diyoruz ki dinler vicdanlarda ve mabetlerde kalsın, hayat ve dünya işine karışmasın,

ifade ile sekülerleşme/laikleşme süreci, aslında basitçe ve sadece sözü edildiği biçimde din ve devlet işlerinin ayrılması olmayıp, aynı zamanda dinin ulus devlet tarafından denetlenerek dünyevi iktidara tabi kılındığı bir tarihsel-toplumsal kırılmayı simgeler. Batıdaki, reform, rönesans gibi gelişmeler ve ardından gelen aydınlanma ve ulus devletin kurulma aşamaları, dinin kilisenin-Ortaçağın egemen ideolojisi olmaktan çıkarılarak dünyevi iktidarın denetimine sokulmasının uzun tarihsel adımları olmuştur.

Laikliğin evrensel özünü ve çok uzun bir tarihsel deneyimle ortaya çıkan gelişmeleri göz ardı ederek Türkiye’deki laikleşme sürecini yargılayan Türk sağ, Türkiye’de uygulandığı biçimiyle laikliğin, devletin dine karışması sonucu getirilen, siyasal, hukuksal, eğitimsel, vb. sınırlamalarla din özgürlüğünü sağlamayı değil, dini tamamen ortadan kaldırmayı, İslamı yok etmeyi amaçladığını ileri sürer. Bu yorumdan hareket eden sağ, Türkiye’de Cumhuriyetin başından beri laiklik adına yapılan uygulamaların, “kızılılık”, komünistlik ve “din düşmanlığı” yapmaktan başka bir amaç taşımadığını vurgulayarak, hem İslamın yaşayabilmesi, hem de laiklik ilkesinin gerçek anlamda hayata geçmesi için yapılması gereken şeyin dine getirilen, siyasal, hukuksal, eğitimsel, vb. baskı ve sınırlamaların ortadan kaldırılarak dinin kendi özerk alanında serbest bırakılmasını ve devletten tamamen ayrılmasını savunur (Berkes, 1978: 528-529).

Yeni sağın laiklik eleştirisi, yalnızca yukarıda çerçevesi çizilen muhafazakar-İslamcı sağ düşünce geleneğindeki laiklik eleştirisinden kaynaklanıp, onu basitçe aynen tekrarlamakla kalmaz. Yeni sağ bu eleştiriye bir de laik devlet ile planlı ekonomi arasında kurduğu doğrusal ilişkiyle besler.

Kemalist devleti ve Kemalizmi 1980’lere kadar uzanan homojen bir tarihsel süreç olarak kodlayan yeni sağ, bu kodlamayı, Kemalist devrim süreci ve devrimin planlı bir ekonomik modelle birlikte kurumsallaşmaya başladığı 1930’lu yılları hedef alarak yapar. Yeni sağ, 1980’ler öncesi Türkiye tarihini, 1930 öncesi ve 1930’larda kurumsallaşan Kemalist devlete indirgeyip, Kemalist devleti de Türkiye’nin modern tarihi boyunca yaşadığı tüm sorunların kaynağı olarak sunar. Bu sorunların en başında

karıştırmıyoruz, karıştırmayacağız” (aktaran Tanör, 1987, (27 nolu dipnot), 182).

da laiklik yer alır. Yeni sağa göre, “Kemalist rejim”, laikleşme süreci ile birlikte İslamla ve % 99’u müslümanlardan oluşan dindarlarla hep kavga içinde olmuştur. Kemalist devlet, İslama ve dindarlara karşı çok büyük ve zorbaca bir baskı uygulamıştır (Özal, 1991: 190). Bu nedenle Türkiye’deki laikleşme politikaları, örneği, ancak komünist ülkelerde uygulanan bir dinsizleştirme politikasıdır. Yeni sağ, laikliği dinsizlikle eşitlerken, bu denklemi komünist ülkelerdeki merkezi planlamaya dayalı ekonomik yapıyla ilişkilendirerek formüle eder. Buna göre komünist ülkelerde devlet, halkı dinden ve tanrıdan uzaklaştırarak bütün tanrısal nitelikleri kendinde toplamıştır. Devletin tanrısal niteliklerle donanmasının kaçınılmaz sonucu da totaliterizm ve merkezi planlamaya dayalı bir ekonomik yapıya yol açmıştır. Aynı durum Türkiye’de de yaşanmıştır. Laikleşme politikaları, halkın inançlarını yok ederek, halkın İslamdan ve tanrıdan uzaklaşmasına neden olmuştur. Bu politikaların sonucunda ise Kemalist devlet tanrının yerini alarak “Tanrı Devlet” haline gelmiştir. İslamdan ve tanrıdan uzaklaştırılan halk, tanrının yerine devlete yalvarmaya başlamış, her şeyi devletten bekleyerek kendi sorumluluğunu almaktan vazgeçmiştir. Laikleşme politikalarının halkta yarattığı her şeyi devletten bekleme tutumu ise planlamaya dayalı, dışa kapalı bir ekonomik yapıya yol açmıştır (Özal, 1991: 292- 293). Özal’ın bu retoriğinden de anlaşılabilceği gibi, Tanrı Devlet metaforu daha önce vurgulanmış olan baba devlet metaforu ile aynı anlamı kodlamaktadır. Baba devlet ya da mabut devlet, Tanrı Devlet biçiminde yeniden ortaya çıkmıştır. Tanrı Devlete yol açan süreç laikleşme politikalarından kaynaklanmıştır. Yani İslama ve dindarlara yapılan baskı sonucu inançlarından uzaklaştırılan halk, devlete tapınmaya başlamış; bu da planlı devletçi bir ekonomik yapıya neden olmuştur. Yeni sağın kurduğu bu mantık zincirinin açık anlamı ise eğer laikleşme politikalarıyla Kemalist devlet halkı İslamdan uzaklaştırmamış olsaydı, planlı devletçi bir ekonomik yapıya giden süreç de yaşanmamış olacaktı. Bu durumda halk, bir yandan İslamı yaşayarak müslümanlığını koruyacak ve devlet yerine Allah’a inanacaktı; bir yandan da piyasanın ihtiyaç duyduğu, aktif, sorumlu, devlete değil kendine güvenen müslüman bireylerden oluşacaktı. İşte ANAP, laiklik eleştirisi yoluyla İslamı siyasallaştırırken, yeni liberalizmle siyasal İslamı da, kurduğu bu mantık ilişkisi dolayısıyla meşrulaştırarak birbirine eklemlemiş olur; böylece yeni sağın laiklik eleştirisi piyasaya dini/İslami bir anlam yüklemeye dönüşmüş olur. Laiklik eleştirisi

üzerinden kurulan bu ilişki, T. Özal'ın doğrudan doğruya İslam ve piyasa arasında kurduğu ilişkiyle de desteklenmiştir. T. Özal her fırsatta, İslam'ın bir zenginlik ve ticaret kültürü olduğunu, İslam'ın zenginliği sevdiğini ve teşvik ettiğini vurgulamıştır. Yeni sağın ideal bireyi hem manevi değerlere sadık bir müslüman hem de piyasada başarı kazanmış bir iş adamıdır. İdeal bireyin en yetkin örneğini ise 1980'li yıllarda T. Özal'ın tarikatları piyasaya eklemesiyle “tarikatların holdingleştirilmesi” (Çakır, 1994a: 63-64) sürecinde ortaya çıkan müslüman iş adamları temsil eder.

Türkiye'deki laikleşme sürecini sanki İslam'ın, bireysel-vicdani düzeyde yaşanmasına getirilmiş kısıtlama ve yasaklanmış gibi sunan yeni sağ, kendi misyonunu da bu süreci kökünden değiştiren bir parti olarak tanımlamıştır. ANAP, laiklik ilkesini tahrip ederek İslamı siyasallaştırmayı bir politika haline getirirken bu politikayı, “İslam'ın, halkın tarihsel ve kültürel özü olarak tanınıp saygı duyulması gereken en temel toplumsal değer olduğu” retoriği ile meşrulaştırır. Buna göre ANAP, “devletin kültürel olarak tarihiyle ve gelenekleriyle barışmasını” sağlamış (Özal, 1991: 190), devleti, İslamla barıştırma “başarısını” göstererek, gerçek anlamda din ve vicdan özgürlüğünün yaşanmasını sağlamış, iktidara gelmesiyle birlikte devletin dine karşı çok büyük ve zorba baskı uyguladığı dönemi sona erdirmiştir (Özal'dan aktaran Barlas, 1994: 316). Yeni sağa göre ANAP, bireyleri yeniden inançlarına, İslama döndürerek çok önemli bir misyonu yerine getirmiştir. Bunun da sayısız faydaları olmuştur. Bireylerin “inançlarına dönüşü” bir kere, devletin tanrısal niteliğini ortadan kaldırmış, yurttaşların bireysel sorumluluklarını ve girişimci ruhlarını yeniden kazanmalarına yol açmıştır. Dinsel inancın gücüyle toplumun, dengeli ve hızlı kalkınması mümkün olabilmiştir. “Dini inanç geleceğe güven duyulmasını sağladığı için planlamaya duyulan ihtiyacı da ortadan kaldırmıştır”. Dini inanca dönüş, sıradan halka özgürlüğün ve sorumluluğun anlamını aşıladığı için devlete tanrısal nitelikler yüklemesini engellemiş dolayısıyla devletin rolünü azaltmıştır. Hepsinden önemlisi, Özal'a göre sanayi devrimini yapmayı kafasına takan bir toplumda (24 Ocak kararlarıyla dünyaya açılan ve çağ atlayan ülke olarak) “dinin sağladığı moral destek”, kırdan kente göç edenlerin karşılaştıkları kültürel şokları aşmalarına yardım etmiştir (Özal, 1991: 296).

Özal'ın sıraladığı faydalar yeni sağın islama yüklediği siyasal işlevleri açıkça göstermektedir. Yeni sağ, bir yandan piyasanın alanını genişletmeyi bir yandan da laiklik eleştirisi üzerinden siyasal İslama ve İslami örgütlenmelere serbestlik tanımayı sivil toplumculuk retoriği ile meşrulaştırmaya çalışmaktadır. Çünkü darbe yönetiminin başlattığı ve ANAP tarafından ödünsüz olarak sürdürülen anti-laik politikaların amacı, yeni sağ hegemonyanın kurulmasında siyasal İslamı ve İslami tarikat-cemaat yapılarını, ekonomik, siyasal-ideolojik ve örgütsel bir güce dönüştürmektir. İslam'ın siyasallaştırılması anlamına gelen bu dönüşüm özellikle islami tarikat-cemaat yapılarının 12 Eylül ve ANAP iktidarı dolayısıyla devletle kurdukları ilişkideki bir dönüşümü ifade eder.

Bilindiği gibi DP'nin Türk siyasal yaşamındaki asıl misyonu, tek parti döneminde yasaklanarak yer altına itilen İslami tarikat ve cemaatlerin desteği ile toplumsal muhalefeti “dinsel özgürlük” sloganıyla yükseltmek olmuştur. Bu nedenle Türkiye’de İslami tarikat-cemaat örgütlenmeleri 1946’da çok partili siyasal yaşama geçildiğinden bu yana hep merkez sağ (DP, AP çizgisini Nurettin Toprak), islamcı sağ (MNP, MSP çizgisini Nakşibendiler) ve milliyetçi sağ (MHP çizgisini Süleymanlar) partileri desteklemişlerdir. 1980'lere gelinceye kadar tarikatların sağ partileri desteklemelerinin en önemli nedeni kendilerini siyasal olarak güvenceye almak ve güçlenmektir. Meclise temsilciler göndermek, İslamcı kadroları yetiştirmek, bürokrasiye yerleşmek, sağ iktidarların sağladığı ekonomik fırsatlardan yararlanmak, bu iktidarların icraatlarında mümkün olduğu kadar islami ideoloji ve örgütlenmeleri (imam hatip liselerinin çoğaltılması, islamcı vakıf ve derneklerin faaliyetlerinin ideolojik ve kurumsal olarak garanti altına alınması, vb.) gözetmesini sağlamak, tarikatların temel kaygısı olmuştur (Çakır, 1990: 15-140). Geleneksel olarak devletle hep yakın bir ilişki içinde bulunan tarikatların temel stratejileri de seçim dönemlerinde iktidar adayı olarak görülen ya da iktidara yakın olan sağ partilerle seçim pazarlığına girerek bu partileri desteklemektir. Türk sağının “46 ruhu”na uygun demokrasi algılaması halkın seçim dönemlerinde sandığa giderek milli iradenin tecelli etmesidir. Tarikatlar için demokrasinin anlamı da sağ siyasi partilerin demokrasi algılamasından farklı değildir. Demokrasi, sağ siyasi partilerin sandıkta desteklenerek iktidara gelmesi ve bu yolla tarikatların kendi

taleplerini gözetmesi biçiminde pragmatik bir yöntem olarak görülür. Tarikatların sağ siyasi partiler üzerinden devletle kurdukları ilişki demokrasi algılamasında olduğu gibi bir pragmatizme dayanmıştır. Tarikatlar 1980 öncesine kadar devletle ilişkilerinde her zaman korunmacı ve uzlaşmacı bir tutum içinde hareket etmişlerdir. Ancak 1980 askeri darbesi ve ardından iktidara gelen yeni sağ, tarikatların kamusal siyasal iktidar alanıyla kurdukları ilişkide çok önemli bir dönüşüme yol açmıştır. Devletle pragmatizme dayanan bir strateji ile hep yakın bir ilişki içinde bulunan tarikatlar darbeden sonra bu ilişkide niteliksel bir dönüşüm yaşamışlardır.

Darbeden sonra tarikatların yakın ilişki içinde bulundukları siyasi partiler kapatılmalarına rağmen darbenin, tarikatlar tarafından desteklenmesi “komünizm tehlikesini” ortadan kaldırdığı içindir. 1980 öncesinde geleneksel kesimlerde dinsizlikle özdeşleştirilen sol hareketin yükselişi, tarikatların devletçi taraflarını beslemiş ve tarikatlar sağ koalisyon hükümetleri ile komünizme karşı bir cephe oluşturmada aktif bir rol oynamışlardır. Bu dönemde tarikatlar sağ partileri komünizme/dinsizliğe karşı bir güvence olarak görüp aktif bir biçimde desteklemişlerdir. Tarikatların 12 Eylül darbesini desteklemelerinin nedeni de 1980 öncesinde sağ partilerin parlamenter yollarla durduramadığı komünizmi askerlerin, sağ partilerin bu misyonunu devralarak olağanüstü yollarla durdurmalarıdır. Bu nedenle 12 Eylül darbesini tüm tarikatlar sonuna kadar desteklemiştir. Özellikle Nurcuların darbeye açık desteği methiyeler dizmeye kadar varmıştır¹⁰ (Çakır, 1990: 89-104, Özkazanç, 1998a: 398-399).

12 Eylül’ün hemen öncesinde MSP’nin Konya’da düzenlediği büyük miting her ne kadar askerler tarafından “irticai kalkışma” olarak değerlendirilip, darbenin nedenlerinden biri olarak sunulsa da darbecilerin Türk-İslam sentezini benimseyerek bir devlet politikası haline getirmeleri, islam dinini toplumsal birlik ve bütünlük için elzem bir meşruiyet kaynağı olarak gördüklerini ortaya koyan bir politikadır (Şaylan, 1992: 103). Darbe ile tarikatlar arasındaki ilişkiler de bu çerçevede değerlendirilmelidir.

¹⁰ “Yaklaşan komünizm tehlikesine karşı asker eğer atik davranıp da yıllardan beri hazırlanan karanlık emellerin önüne geçmeseydi bütün bir millet olarak inkisar içinde ağlamaktan başka çaremiz kalmayacaktı. Tuga Selam, Sancağa selam ve ölçülerimiz içinde onu tutan başa binlerce selam. Ümidimizin tükendiği yerde hızır gibi imdadımıza yetişen Mehmetçiğe istihalenin son kertesine varabilmesi dileğimizi arz ediyoruz” (Fettullah Gülen’den aktaran, Çakır, 1990: 100).

Generallerin tarikatlara büyük bir hoşgörü ile baktığı son derece açıktır (Şaylan, 1992:103). Askeri yönetimin 1982 Anayasasına evet oyu vermeleri için tarikatlarla pazarlık yapması (Şaylan,?:22), Nur Cemaati lideri F.Gülen hakkında sıkı yönetim komutancılığınca tutuklama emri çıkarılmasına rağmen bilerek yakalanmaması ve tüm diğer tarikatlar gibi faaliyetlerini sürdürmesi (Çakır,1990: 104), ANAP'ın kurulmasında, özellikle Nakşibendiler başta olmak üzere değişik tarikatlara mensup kişilerin bulunduğu askeri yönetim tarafından bilinmesine rağmen partinin seçimlere girmesine ve iktidar olmasına izin verilmesi (Şaylan,?:27), Türk-İslam sentezinin bir politika olarak benimsenmesi, sıkıyönetim komutanlığınca anti laik girişimleri nedeniyle Süleymancı, Nurcu, Nakşibendi ve MSP'nin Akıncılar grubundan toplam 2015 kişi göz altına alınırken aynı dönemde 250 binden fazla kişinin solcu olduğu için gözaltına alınması askeri rejimin islamcı kesimle “sola karşı bir ittifak içinde” olduğunu gösterir (Şaylan,?:27).

Tarikatların-cemaatlerin devletle kurdukları ilişkide yaşadıkları ikinci dönüşüm darbenin misyonunu taşıyan ve mirasçısı olan ANAP üzerinden gerçekleşmiştir.

ANAP'ın milli birliğe ve bütünlüğe yaptığı vurgu ve daha da önemlisi darbe döneminde resmi devlet politikası olarak benimsenen Türk-İslam sentezinin ANAP tarafından milli ve islami değerlere referans verilerek sürdürülmesi, tarikatlar için bu partiyi bir cazibe merkezi haline getirmiştir. Bunun yanında ANAP'ın bir parti olarak ayırt edici özelliği, çeşitli islamcı çevre ve güçlerin ANAP'ın kuruluşundan itibaren parti içinde etkin bir konuma sahip olmalarıdır. Özellikle Nahşibendi tarikatının çeşitli dergâhlarının ANAP'ın kuruluşunda rol oynadığı bilinmektedir. Özal ailesinin Nahşibendi tarikatıyla ilişkileri de bilinmektedir.

Özal'ın annesi, öldüğünde Nakşibendi şeyhi M. Z. Kotku'nun mezarının yanına gömülmüştür. T. Özal ve kardeşi K.Özal'ın Nakşibendi tarikatına mensup oldukları bizzat kendi ifadelerinden anlaşılmaktadır (Şaylan,?:28-29). Ayrıca Özal kardeşlerin Aydınlar Ocağı mensubu oldukları ve Ocağın öteki tarikatlarla birlikte ANAP'ın kurulmasında ne kadar etkin olduğu daha önce belirtilmişti. Tarikatların özellikle ANAP'ın Aydınlar Ocağı'ndan gelen sentezcilerden oluşan kanadında ağırlık

kazandıkları görülmektedir (Tapper, 1991: 19). Ancak partinin tümü ANAP'ın farklı islami grupları birleştiren kutsal bir ittifak olarak anılmasına yol açacak kadar tarikatlarla, tarikat şeyhleriyle içli dışlı bir görünüm sergiler. Kutsal ittifak, ANAP'ın kabinede olduğu kadar (1983-90 arası ANAP iktidarları döneminde kabinedeki 15 eski ve yeni bakanın Nakşibendi tarikatından olduğu bilinmektedir. bkz, Güner, 1991: 267) meclis grubunda, yerel ve ulusal örgütlenmelerinde doğrudan temsil edilmektedir. Türkiye Cumhuriyeti tarihinde hiçbir parti devlet düzeyinde ve kamusal yaşamda bu denli bir tarikat ağırlığı sergilememiştir (Ayata, 1993: 62-63). ANAP'ın iktidar olduğu “80’li yıllar her türden İslami çevre, grup, ekol, cemaat, vb. faaliyetlerini daha açık, etkili ve yaygın bir şekilde yürüttüğü bir dönem olmuştur” (Çakır, 1990: 1215). Özal’ın “devletin kültürel olarak tarihiyle ve gelenekleriyle barışması gerekir” sözü bir niyet olmanın çok ötesine giderek yeni sağın İslamizasyon politikasına dönüşmüştür. Nihayet bu barışma ANAP’la birlikte gerçekleşmiş, “tarikatlar Abdülhamit dönemine nazire yaparcasına gelişen ve kabul gören bir ortam bulmuşlardır” (Kalaycıoğlu,1988:120).

1980’lerde Nakşibendîler yanında Süleymancılar da toplumsal taban ve siyasal güç olarak ön plana çıkan diğer tarikattır. Bu tarikatların iktidar bloğuna dahil olduğu daha önce belirtilmişti. Tarikatların iktidar bloğunda yer alarak ANAP’la iç içe olmaktan sağladıkları en önemli fayda, eğitim ve tarikat sermayesini geliştirerek güçlenmek olmuştur. Tarikatların piyasaya eklenmeleri ve önemli ölçüde bir sermaye birikimi elde etmeleri eğitim faaliyetlerini hızlandırmıştır. Bu dönemde tarikatlara bağlı vakıfların etkinliği artmıştır. Nakşi vakıflarından en önemlileri İskender Paşa Vakfı ile Hak Yol Vakfı’dır. K. Özal, Faysal Finans, Al Baraka Türk Finans kuruluşu, vb. Arap sermayesi ile Aköz, Özba, Bereket, vb birçok vakfın kurulmasına öncülük etmiştir. K.Özal, Al Baraka Türk ve Faysal Finans gibi Arap sermayesi ile bir taraftan güçlü bir İslamcı işadamları kesimi oluştururken bir taraftan da vakıflarla İslamcı kadroların eğitilmesini sağlamıştır. 1980’lerde tarikat vakıflarının güçlü sermaye desteği ile neredeyse tamamı eğitim amaçlı bir faaliyet yürütmüştür. Kuran kursu, yurt ve pansiyon açmak tarikatlara bağlı özel okullar ve dershaneler açmak öğrencilere burs vermek eğitim faaliyetlerinin yaygınlığını göstermektedir (Şaylan, ?; 46- 47).

Yeni sağın sivil toplum retoriği ile ilgili olarak şimdiye kadar sşrdşrşlen tartışmaları Kemalizm kavramı bağlamında toparlayarak genel bir değerlendirme yapmak ve I. Bşlşmş, yapılacak bu değerlendirme ile bitirmek II. ve III. Bşlşmleri anlamada da son derece faydalı olacaktır.

Yeni sağ, Kemalizmi her ne kadar homojen bir tarihsel sşreç olarak kodlasa da 1930’larda kurumsallaşan Kemalist devlet ve Kemalist ideoloji/Kemalizm, 1980’lere kadar değişik aşamalardan geçmiştir. Cumhuriyet tarihi boyunca Kemalist devletin ve Kemalizmin dşnşşşm sşreçlerini, dşnemler arasındaki farklılıkları (birikim biçimlerindeki dşnşşşmler, sermayenin iç ve dış sınıfsal ittifakları ve bunlardan kaynaklanan sınıfsal-siyasal gşç dengeleri, dşnyadaki siyasi-ideolojik-ekonomik konjonktşr, vb.) dikkate almadan toptancı bir yaklaşımla ele almak, tarihsel toplumsal gerçekliği anlamada tam bir entellektşel yanılsama yaratan son derece yşzeyssel bir değerlendirme biçimidir.

Kemalizmin farklı dşnemlerde, farklı toplumsal gruplar tarafından, sınıfsal-toplumsal gşç dengelerine gşe farklı yşnlerinin vurgulanıp yeniden tanımlanarak ve yeni yeni eklemlenmelerle anlam dşnşşşmlerine uğradığı son derece aşıktır. Öte yandan cumhuriyetin kuruluş felsefesi olarak Kemalizmin her zaman birleştirici-bştşnleştirici bir gşç olarak devletin de resmi ideolojisi olmuştur. Cumhuriyet tarihi içinde, ekonomik yapıdan, kşltşrel dinamiklere siyasi sistemin dşnşşşmşnden ideolojik mşcadelenin aldığı yeni biçimlere kadar herşey değişirken, devletin resmi ideolojisi olarak Kemalizmin de değişmesinden doğal birşey yoktur (Kozaklı,1995: 34-35). Ancak Kemalizm, 1980’lere kadar çeşitli dşnşşşmlere uğrasa da sşzş edilen gşcşnden dolayı her zaman birleştirici-bştşnleştirici şst bir ideolojik şemsiye olmayı başarmıştır. Devletin resmi ideolojisi olarak Kemalizm, ne kadar dşnşşşrse dşnşşşsşn, dşnşşşmşn sınırları, daima ulus devlet paradigmasının anlam evreni içinde kalmıştır.

Oysa 1980 darbesi, ulus devlet paradigmasındaki kesin bir kırılmayı simgeler. “Terörizmi silmek” ve devletin ve ulusun birliğini korumak gerekçesi ile yapılan darbe, Kemalizmin birleştirici-bştşnleştirici ideolojisini (Gşlalp, 1993: 44) bu kez otoriter-faşızan-ırkçı-İşlamcı-şmmetçi bir vurguyla devreye sokmaya çalışmıştır. 1980

darbesinin en dikkati çeken yanı daha önceki darbelerden farklı olarak saplantılı bir Atatürkçülük retoriğine başvurmasıdır. Ordunun fiili olarak iktidarda bulunduğu üç yıl boyunca içeriği tamamen boşaltılmış, nesnel tarihsel-toplumsal gerçeklikten tamamen koparılmış bir vurguyla ve bu vurguya dayanan bir yorumla sabah-akşam Atatürk İlke ve İnkılapları'na göndermede bulunmasının gerisindeki etken Kemalizmin birleştirici gücünü, yine Kemalizmin ulus devlet paradigmasını ortadan kaldıracak yeni sağ politikalara ya da yapısal uyarlama politikalarına geçmek amacıyla kullanma çabasıdır. Ordu, retoriğindeki, abartılı, saplantılı ve bezdirici Atatürk savunuculuğuna rağmen, en başta Kemalizmin felsefesi olmak üzere (aydınlanmacılık, laiklik, devrimcilik, ümmetçiliğe karşı soya dayanmayan bir ulusçuluk, vb.), Kemalizmin ulus devlet paradigmasının tüm kavram ve değerlerini tasfiye etmenin yolunu açmıştır.

12 Eylül Rejiminin anti-Kemalist ve anti-laik uygulamalarla İslamizasyon sürecinin önünü tümüyle açması karşısında Nadir Nadi gibi kimi Atatürkçü yazarların tepkisi; bunlar Atatürkçü ise “Ben Atatürkçü Değilim” adıyla kitaplaşmıştır. Bu süreç muhafazakar-İslamcı sağ tarafından da “12 Eylül MSP’nin Sloganlarını Gerçekleştirdi” cümlesiyle itiraf edilmiştir (bkz, “12 Eylül Yönetiminin Din Raporu”, Nokta, (12. sayı), 1989: 23).

Darbenin sivil siyasi uzantısı olan ANAP’ın yaptığı, darbenin açtığı bu yolda ilerlemekten ibarettir. Türk-İslam-piyasa sentezinde ifadesini bulan yeni sağ ideoloji ve bu ideolojinin siyasal iktidar düzeyindeki temsilcisi ANAP, Kemalist laikliği ya da daha doğrusu ulus devletin meşruiyet kaynağı olan laikliği, yeni sağ iktidar tarzının gereksinimleri doğrultusunda bireyin tanrı ile kurduğu bireysel-vicdani ilişki ve ritüellerin dışına çıkarmak amacıyla hedef almıştır. Kemalist laikliğin eleştirilmesi, İslamın, bireysel-vicdani düzeyden kollektif düzeyde yaşanan bir ideoloji ve bir siyasal harekete dönüştürülmesinin meşruiyet zemini olur. Yeni sağın, gerçek laikliği yaratma ve gerçek din ve vicdan özgürlüğünü hayata geçirme misyonunun ardında yatan asıl neden ise İslamın geleneksel tarikat-cemaat örgütlenmelerinin meşrulaştırılarak İslamın bir ideoloji ve siyasal bir hareket olarak örgütlenbilmesinin önündeki bütün engelleri ortadan kaldırma stratejisi ve meşruiyet arayışıdır. Bu strateji ve meşruiyet arayışının ise bizzat yeni sağ iktidarın kendisini meşrulaştırma arayışı olduğu çok açıktır.

ANAP'ın siyasal islamcı tarikat-cemaat örgütlenmeleriyle ne denli bağlantılı bir parti olduğu, bu örgütlenmelerin iktidar düzeyinde siyasi-ideolojik merkezinin ANAP olduğu, bu örgütlenmelerin yeni sağ iktidar bloğunun her bakımdan asli unsuru, vb. olduğu düşünülürse sözü edilen Kemalist laiklik eleştirisinin gerçek nedeni de anlaşılır. ANAP tarafından yeni sağın cemaatler-tarikatlar eliyle yönetim rasyonelitesinin en temel öznelere haline getirilen bu örgütlenmelerin 1980 sonrası Türkiye'sinde yarattığı siyasi-ideolojik manzara ise “devletin cemaatleştirilmesi ya da cemaatlerin devletleştirilmesi” cümlesiyle özetlenebilir.

İslamın siyasallaştırılarak kamusal-siyasal iktidar alanının merkezine yerleştirilmesi ise Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluş felsefesi olan ulus devlet projesinin temel meşruiyet kaynağı konumundaki laiklik ilkesinin tahrip edilerek iktidarın meşruiyet kaynağının dünyevi alandan dinsel/islami alana doğru dönüşüme uğratılması anlamına gelir. İşte bu dönüşüm yeni sağın laiklik eleştirisinden hareketle kurduğu, liberal, devlete karşı sivil toplum retoriği ile ya da aynı anlama gelmek üzere tahakkümcü Kemalist devlete karşı sivil toplum retoriği ile meşrulaştırılmaya çalışılır. Yeni sağ, bu retorik ile yaşanan tarihsel-siyasal gerçekliği tümüyle çarpıtarak devlet ile tarikatların karşılıklı ilişkisini sanki bir karşıtlık ilişkisiymiş gibi sunar. Bu sunuma göre, tarikatlar-cemaatler Kemalist laik devlete karşı, gerçek din ve vicdan özgürlüğünün yaşandığı, demokrasinin olmazsa olmaz unsuru olan gerçek dini ve kültürel çoğulculuğun taşıyıcısı, “kültürel adalar” ve “özgürleşim alanları” olarak birer sivil toplum örgütü ilan edilir (Bora, 1994:14-15, Mert, 1998: 48).

Toparlanacak olursa, 24 Ocak kararlarıyla uygulamaya konulan yeni birikim modeli, küresel dünya ekonomisi ile organik bir bütünleşme içine giren yerli tekeli sermayenin taleplerini karşılamaya yöneliktir. Bu politikalar, Kemalizmin 1930'larda ve 1960'lardaki devletçi-planlı ekonomik kalkınma, dışa kapalı büyüme, vb. devletçi ekonomik yönelimleriyle tam bir tezatlık oluşturmaktadır. Diğer yandan yeni birikim modelinin egemen ideolojisi yeni sağın liberalizm dışındaki öteki bileşeni İslamcı-muhafazakar değerler de Kemalizmin, aydınlanmacı, devrimci, laik değerleriyle tam bir tezatlık içine girmiştir. Dolayısıyla, yeni birikim modeli ve onun yeni sağ ideolojisi, Kemalist devlet ve Kemalizmle örtüşmemektedir (Yıldız,1995: 374). Küresel

kapitalizmin az gelişmiş bağımlı ülkelerdeki ulus devlete darbe vurmasıyla ulus devletin küresel kapitalizm karşısında çözülme sürecine girmesi, Türkiye özelinde ulus devlet çerçevesinde örgütlenen Kemalizmin de çözülme sürecine sokulması anlamına gelir. İktisadi rolü söndürülen ulus devletin, iktisadi rol çerçevesinde biçimlenen ideolojik-kültürel üst yapısı da tahrip edilmeye başlamıştır (Karaömerlioğlu,1995: 65-66). İşte tam da bu bağlamda, Özal'ın doğrudan ulus devleti eleştirmek yerine, dolaylı bir biçimde Kemalizmi hedef alan eleştirisinin, aslında bir ulus devlet eleştirisinden (tahrip edilmesinden) başka bir anlama gelmediği de ortaya çıkar. Kemalist devlet, Kemalist laiklik, vb. eleştirilerin ardındaki neden de küresel-sömürgeci kapitalizmin çıkarları doğrultusunda uygulamaya konulan yeni sağ politikaların ideolojik olarak meşrulaştırılması çabasıdır. Batı'da olduğu gibi Türkiye'de de yeni sağ ideolojik stratejinin en dikkat çeken yanı, statükocu değil, anti-statükocu bir sloganla ortaya çıkmasıdır. Özal'ın “Kemalizmin tabularını yıkma” sloganı tam da bu bağlamda anlam kazanmakta, slogan olmasının ötesinde yeni sağın, ekonomik, ideolojik-siyasal yeniden yapılandırma projesi doğrultusundaki tarihsel-toplumsal bir dönüşümün önünü açmayı amaçlamaktadır. Yeni sağın kendi hegemonyasını kurabilmesinde Kemalizm eleştirisi, geçmişe karşı, bugün ve gelecek kurgusuna dayalı bir tür cumhuriyet devrimiyle hesaplaşma stratejisidir. İşte yeni sağ bu hesaplaşmayı sivil toplum retoriği ile yapar.

İKİNCİ BÖLÜM

“SOL”DA SİVİL TOPLUM İDEOLOJİSİ

I. SOSYALİST SOLUN ÇÖZÜLÜŞÜ/ ÇÖKÜŞÜ VE SİVİL

TOPLUMCULUĞUN (SOL LİBERALİZMİN) YÜKSELİŞİ

Bu alt başlığın amacı, aşağıdaki başlıklarda ayrıntılarıyla değinilecek olan ve esasen Türkiye solunun marjinal sayılabilecek bir kesiminin, ATÜT’çü tezlerle bağlı sivil toplumcu bir kesiminin, bu tezlerden yola çıkarak, hem liberalizme hem de siyasal İslama sivil toplumculuk retoriği ile eklemlenerek Türkiye solunun geri kalan kesiminde entelektüel-ideolojik bir çekim merkezi olabilmesinin nedenleri üzerinde durmaktır. “ATÜT’çü sivil toplumcu sol”un “kendince sistemli bir hale getirdiği” sivil toplumculuk hem liberalizme hem de siyasal İslama eklemlenerek yeni sağ egemen ideolojinin yeniden üretilip, meşrulaştırılmasına “sol”dan en büyük ideolojik destek olmuştur. Sivil toplumculuğun, 1980 sonrasında itibaren farkında olunsun ya da olunmasın Türkiye solunun bilinç altına nüfuz edip kalıcı hatta kalıtımsal izler bırakarak yaygınlaşması ve neredeyse alternatifsiz bir ideoloji haline gelerek solda, bir sağa savrulma süreci yaratabilme gücüne ulaşmasının içi içe geçmiş pek çok etkenler ve nedenler serisinin bir sonucu olduğu açıktır. 1980’den itibaren entelektüel bir çekim merkezi haline gelen sivil toplumculuğun en başta sosyalist sol olmak üzere Türkiye solunun bütün kesimlerinde şu ya da bu biçimde içselleşerek ideolojik bir kriz daha da önemlisi bir sağa savrulma süreci yaratabilmesi, hem uluslararası düzeydeki gelişmelerin hem de Türkiye’deki gelişmelerin birbiriyle iç içe geçmiş etkileşimlerinin çakışmasının bir sonucudur. Uluslararası düzeyde yaşanan ideolojik ve siyasal gelişmelerin (Orta-Doğu Avrupa’daki sosyalist rejimlerin çöküşü, küreselleşmenin, yeni sağ hegemonyanın dünya çapındaki etki ve çekim gücü, vb.) sivil toplumculuğu nasıl besleyip büyüttüğü ileride yeri geldikçe ayrıntılarıyla değinileceğinden bu alt başlığın amacı, sadece Türkiye içi dinamiklerin sivil toplumculuğu nasıl besleyip büyüttüğü üzerinde durmaktır.

“ATÜT”çü-sivil toplumcu sol”un hem liberalizmi hem de siyasal İslamı nasıl meşrulaştırdığı konusunu aşağıdaki alt başlıklarda sırasıyla ele almadan önce ülke içi nedenler serisinin üzerinde durmak, solun geniş kesimlerinin sivil toplumculuğun ideolojik çekim alanına girmesinin nedenlerini anlamakta son derece önemli bir zemin olacaktır.

Türkiye sosyalist solunun sivil toplumculuğa razı olmasında ve bunu içselleştirilmesinde şüphesiz en önemli kırılma anı, 12 Eylül askeri darbesi olmuştur. Türkiye’de sivil toplumculuğun yükselmesinin temelinde bir yenilgi döneminin yarattığı çöküntü belirleyici olmuştur. Sivil toplumculuk, bir umutsuzluğun özgüven eksikliğinin, demoralizasyonun ve yıkıntının üzerinde doğmuş, yükselmiş ve yaygınlaşmıştır (Giritli,1987: 58). Daha önce de vurgulandığı gibi darbe, tekelci sermayenin çıkarlarının önünde bir engel olan, bu çıkarları tehdit ederek alternatif bir hegemonya mücadelesi geliştirmeye yönelen sosyalist sola karşı yapılmıştır. Darbe, tıpkı 1970’li yıllarda Güney Amerika ülkelerinde olduğu gibi sosyalist muhalefetin liderlerini, militanlarını, devlet bürokrasisindeki, üniversitelerdeki kısaca her düzeyde ve kademedeki organik aydınlarını sistemli bir biçimde yok etme amacını adım adım gerçekleştirmiştir.

12 Eylül askeri darbesinden sonra sosyalist muhalefetin yok edilmesi, solun, örgütsel, kişisel ve siyasal olarak tamamen dağıtılması, eski siyasi önderlerinin ve kadrolarının birçoğunun öldürülmeleri, ezici çoğunluğunun hapsedilmesi, işkencelerden geçirilmesi, sürgün edilmesi, vb. uygulamalarla kendini göstermiştir. Darbenin Marxist sola uyguladığı çıplak şiddetin amacı, sol muhalefeti yalnızca fiziki olarak yok etmek değil bundan çok daha önemli bir işlevi yerine getirecek olan kalıcı bir dehşet-korku sarmalını zihinlere kazıydı. Sola karşı tekelci sermayenin zaferini simgeleyen 12 Eylül, uyguladığı şiddet ve yarattığı korku ile siyaset pratiğini sevmemeyi ve siyaseti korkuya dönüştürmeyi başarmıştır (Yıldız, 1995: 374). Darbenin bir yönetim biçimi olarak uyguladığı zor ve şiddet ancak yarattığı korku mekanizması aracılığıyla, korkunun salınladığı ideolojik (Çulhaoğlu, 2002: 869) bir ikna mekanizması aracılığıyla depolitizasyon sürecinin hızla içselleşmesini ve sosyalist solun geleceğe yönelik umudunun yok olmasını sağlamıştır.

Darbe ile tam anlamıyla dizlerinin üzerine çökertilen, tüm örgütlenmeleri ortadan kaldırılan, büyük bir yenilgi yaşayan sosyalist sol, 1970’li yıllarda izlemiş olduğu devrim yoluyla iktidarın alınması stratejisinin artık öngörülebilir bir süre içinde gerçekleşebileceğine ilişkin umudunu tamamen yitirmekle kalmıyor aynı zamanda bu devrim stratejisinin bir “çocukluk” ve ütopyadan ibaret olduğu değerlendirmesinde de bulunarak kendi geçmişi ile hesaplaşmasını bir günah çıkarmaya dönüştürmeye başlıyordu¹¹.

Darbenin sol üzerinde yarattığı çöküntü, 1980’lerden başlayarak “Elveda Başkaldırı”ların (Özkök,1987), “Elveda Devrim”lerin, “Elveda Proletarya”ların, vb. entelektüel iklime hakim olduğu bir dönemin oluşmasında en belirleyici etken olmuştur (Yıldız, 1995: 430). “Anti-devrim” vurgusunun 1980’lerin entelektüel ikliminde hakim bir tema olarak oluşturulmasının ideolojik-entelektüel önderliğini de sivil toplumcu solcular yapmıştır. Sivil toplumcu solcular, yayın evi politikalarında olsun (Örneğin, AFA Yayınlarının yayın hayatına “elveda” kelimesiyle başlayan kitap dizisi çıkarması, İletişim Yayınlarının Marxist teori ve pratiği hedef alan yayın politikası, vb.) kendi eserlerinde işledikleri konularda olsun, bir anlamda devrim karşıtlığının “teorisini” yapmışlardır. Gerçekten de sivil toplumcuların en ayırt edici özelliklerinden birisi de devrim fikrine tümüyle karşı çıkmalarıdır. Onlar yalnızca Türkiye’de 20. yüzyılın ilk çeyreğindeki İ.T. ve Atatürk’ün önderliğindeki devrimlere değil, Fransız ve Ekim devrimlerini de şiddetle karşılarına almışlardır. 1980’lere girerken sivil toplum kavramını, Fransız ve Sovyet Devrimi bağlamında ilk tartışan çalışmada Kürşat Bumin’in

¹¹ “Darbenin gerçek kapsam ve boyutunu göremedik, 1980’de gerçeğin acı tokadını yedik. Büyük bir romantizm ve çocuklukla giriştiğimiz işler kısa sürede gerçeğin acı tokadını yedi. Halkın büyük bir çoğunluğu darbeyi destekliyordu ve bazı şehirleri bile kontrol altında tutacak kadar büyümüş hareketimiz kitlesel desteğini tümüyle kaybetmişti. Kendi kendimize gelin güvey olduğumuzu kısa sürede fark ettik. Önümüze koyduğumuz hayalleri örgütleyecek bir yapı da yoktu”, (bkz, Taner Akçam’dan aktaran; Dündar, 2002, 13). “Yetmişlerde bugünden hoşnut değildik ama umutsuz da değildik, Seksenlerin havası çok değişik, Yetmişlerde bir hayli yığınları ayağa kaldıran sosyo-politik ütopyalar zaten daha Seksene girmeden ütöik niteliklerinin fazlasıyla belirginleşmesi nedeniyle, umut verici niteliklerini fiilen kaybetmişlerdi” (bkz, Belge’den aktaran, Ural, 1984: 19-20). “İdeolojinin çöktüğü yerde onu taşıyan kavramların çöküşü de doğaldır. Nitekim, bir 60 on yılı ağzımızdan düşürmediğimiz, yabancılaşma, diyalektik, çok uluslu şirket, Milli Demokratik Devrim, vb. birçok kavram bugün artık yok. İşin garibi hayatımızın hiçbir anında artık bu kavramlara gereksinim de duymuyoruz. Durum böyleyse, geçmişimizle ilgili köklü bir trajedinin de farkında olmalıyız. İnsanların uğruna ölümü dahi göze aldığı kavramlar, hayatımızdan ve sözlüğümüzden bu kadar kolay çıkıyorsa, yaşadığımız bütün bu 15-20 yıllık dönem bir yanılısma mıydı? Ya da acı bir şaka mı? (bkz, Özkök, 1987: 45).

“Sivil Toplum ve Devlet” adlı kitabıdır. Kitap, baştan sona anti-sosyalist bir üslupla daha doğrusu tüm devrimleri, Fransız Devrimi’ni, S.S.C.B. Devrimi’ni tümüyle reddetmek üzerine kurulu son derece yüzeysel ve özentisiz çözümlemelerle yazılmıştır. Örneğin, Fransız Devrimi’nin Jakoben dönemi, son derece özentisiz bir biçimde insanlığın nefret ettiği faşizmle özdeşleştirilmiştir. Böyle bir çalışmaya Marxist yazarların kurduğu, Yazarlar Kooperatifi Derneği’nin 1982 yılında Yazko Ödülü’nü vermiş olması (Giritli, 1987: 64) sivil toplumcu solcuların dönemin koşullarında Marxist solu ne denli etkilediğinin en önemli kanıtıdır.

Darbenin yol açtığı ideolojik kopuş sürecinin en uç boyutu, 1960’lı ve 1970’li yılların militan düzeyindeki Marxist, şair, tiyatrocı, yazar, vb. öncü entelektüel figürlerinin 1980’lerin ortalarından itibaren bir iç hesaplaşma ile “ateistlikten tövbe edip”, hidayete ererek kulluk bilincine ulaşmaları ve Müslüman olmalarıyla ortaya çıkmıştır. Türkiye solunu dizlerinin üzerine çökerten 12 Eylül darbesinin ve ardından da ANAP’ın uyguladığı İslamlaştırma politikaları, toplumun tüm kesimleri yanında geçmişin Marxist kişiliklerini de derinden etkilemiştir. Solcu aydınların bir kesimini etkileyen İslamcı dalga, İslamlaştırma politikalarına paralel olarak, solun yaşadığı yenilgi, bunalım ve çaresizlikten de kaynaklanıyordu. Solda aradığını bulamayan pek çok insan yaşadığı hayal kırıklığı içinde İslama yönelmeye başlıyordu (bkz, Göktürk, 1985: 54).

Darbenin sol üzerinde yarattığı şok ve ardından yeni anayasa ve yasalarla ve ayrıca baskı tehditleriyle siyasete katılım imkanlarının tamamen ortadan kalkması, Türkiye solunun geçmişteki olumsuz gelenekleriyle birleşince solda yer alan aydınlar hızla sivil toplumculuğun ideolojik-entelektüel çekim alanına girmiştir. Gerçekten de darbeden başlayarak bütün 1980’li yıllar, sol için en asgari ölçülerdeki demokratik hak ve özgürlüklerin dahi olmadığı, tersine devletin baskı aygıtının olağanüstü biçimde seferber edilmesi sonucunda yaşama hakkının bile hiçbir güvencesinin kalmadığı çıplak şiddet dönemi olmuştur. Bu nedenle sol için demokrasi, her şeyden önce yaşamının-hayatta kalmanın bir ön koşulu olması anlamında bir hukuk devleti talebiydi. Nitekim solun 12 Eylül’e yönelik ilk ve en ciddi çıkışı olan “Aydınlar Dilekçesi”nin ana teması da hukuk devleti talebi olmuştur. Tıp profesöründen, sanatçı, tiyatrocı, gazeteci,

hukukçu, vb. alanlarda 1256 solcu aydının imzalayarak, 15 Mayıs 1984’de T.B.M.M’ye ve darbenin cumhurbaşkanı olan lideri K.Evren’e sunulan “Aydınlar Dilekçesi”, çağdaş, demokratik, işkencenin olmadığı, insan haklarına dayalı kurum ve değerlerin işletilebileceği bir hukuk devleti talebini içeriyordu. Dilekçeyi imzalayan aydınlara K. Evren’in tepkisi, vatan hainliği suçlaması olmuştur. Ayrıca dilekçeyi imzalayanların 59’u hakkında 1402 sayılı sıkıyönetim yasasına muhalefetten 3 aydan 1 yıla kadar hapis cezası istemiyle dava açılmış, YÖK de dilekçeyi imzalayan akademisyenlerin yeni kadrolara atanmasını durdurmuştur (ayrıntılı bilgi için bkz, Küçük, 1985: 564-667).

Dilekçe hakkının bile hapis tehdidine uğradığı bu otoriter koşullarda sol, kendi geçmiş olumsuz geleneklerini demokrasi kavramını merkeze alarak sorgulamaya başladı. 12 Eylül’ün solu hedef olarak yarattığı otoriter ortam, solun kendi geçmişiyle, “peki sol ne kadar demokratı ki?” diyerek, kendi otoriter yönleriyle yüzleşmesine yol açtı. Solun, 1980 öncesinde örgüt içi disiplini fetişleştirmesi, örgüt içi demokrasiye hayat hakkı tanımaması, vb. sayısız otoriter geleneğini itiraf ederek sorgulamaya başlaması¹² şüphesiz çok önemli bir özeleştiri idi. Sosyalist solun, özellikle 1970’li yıllarda kendi örgütlenmeleri arasında, tek tek örgütlerdeki örgüt içi ilişkilerde, kadın erkek eşitliği de dahil olmak üzere kişisel ve toplumsal ilişkilerin bütün görünümlerinde hiç de çoğulcu, özgürlükçü, eşitlikçi demokratik bir tarz geliştirmedeğini itiraf ederek sorgulama sürecine girmesi tartışılmayacak kadar önemli bir gelişme olmakla birlikte sorgulamanın, nasıl ve hangi kavramsal ve kuramsal araçlar kullanılarak yapıldığı dikkate alındığında uzun dönemde sola yarardan çok zarar verecek olan ideolojik bir kopuşa neden olduğu da göz ardı edilemez. Sosyalist solun, kendi demokratlığını, sivil toplumcu solun (sol liberalizmin) etkisinde kalıp, liberalizmin, kuramsal ve kavramsal araçlarıyla son derece yüzeysel, saplantılı ve sağlıklı bir biçimde sorgulamaya başlaması böyle bir sonuca yol açmıştır. Bu ideolojik kopuş, demokrasiye duyulan ihtiyacın ve özlemin bir “demokrasi fetişizmi”ne dönüştürülerek, dünyayı ve toplumu

¹² “Bizim sol örgütlerde oldukça otoriter bir kültür vardı. Buna göre bir hareket doğal önderlerden oluşurdu. Bu önderlerin demokratik yollarla değiştirilme şansı yoktu. Dağışmez bir ‘kast’ı bu... Bu nedenle örgüt ve yöneticileri hata yapsalar bile bunu söylemezlerdi. Doğal önderler yeni şartlara göre ‘yeni doğru’yu tayin ederler ve bildiklerini yapmaya devam ederlerdi. Demokratik bir Türkiye istiyorduk ama bunu isteyen hareketimiz otoriter bir kültüre dayanıyordu. Demokrasiyi bir kültür olarak

ve daha da önemlisi sosyalizmi, yaratılan bu demokrasi fetişizminden hareketle açıklama, sorgulama ve buna hapsetme bağlamında ortaya çıkmıştır. Her derde deva olarak görülmeye başlayan demokrasi, sosyalist solda bir demokrasi fetişizmi yaratmıştır. Yaratılan demokrasi fetişizmi, sosyalist solu yalnızca sivil toplumculuğun entelektüel-ideolojik çekim alanına sokmakla kalmamış, sivil toplumculuğun bilinç altında içselleşmesine de yol açmıştır. Demokrasi fetişizmi, birbiriyle içi içe geçmiş en az üç düzeyde sivil toplumculuğu beslemiş ve yaygınlaştırmıştır.

Bunlardan ilki sosyalist solun, 1970’li yıllardaki yukarıdan aşağı hiyerarşik şekilde örgütlenmiş olan muhalefet yapılarında yaşadığı olumsuzluklara ve hayal kırıklıklarına bir tepki olarak, 1980’lerin dar hareket alanı içinde hiyerarşik olmayan, informal ve apolitik yapılara yönelmesi sonucunda ortaya çıkmıştır. 1980’lerden sonra ortaya çıkan, yeşiller, feminist, eşcinseller, vb. yeni toplumsal hareketler türü örgütlenmelere yönelenler çoğunlukla eski solda hayal kırıklığına uğrayanlar olmuştur. Yeni toplumsal hareket merkezli yapılanmalar, geleceğe yönelik devrimci siyaseti, ideolojik-pratik ve teorik olarak zayıflatma yolunda bir işlev görmüştür. Yarınki düzen ya da geleceğe yönelik siyaset zayıflarken, bunun yerine sosyalist solun geçmişte hep ihmal ettiği gündelik yaşamın somut sorunlarını içeren, anlık problemler (çevre kirliliği, kentleşme, kadın hakları, kamu sağlığı, vb.) geçmiştir. Sosyalist solun demokrasiyi bir pratik olarak bugünden somut sorunlara çözümler üreterek kurma-yaygınlaştırma hedefi, solun geleceğe yönelik siyaset arayışlarını tamamen ortadan kaldırmakla kalmamış aynı zamanda güncel siyasetten de tümüyle uzaklaşarak depolitize olmasına yol açmıştır. Demokrasiyi kurma fetişizmi, siyasal iktidarın kendisine ve uygulamalarına yönelik en küçük bir siyasal muhalefet geliştirme olasılığını bile ortadan kaldırmıştır.

Demokrasi fetişizminin sosyalist solda yarattığı tahribatlardan ikincisi de demokrasinin kör bir kültürel çoğulculuk anlayışına indirgenerek yorumlanmasıdır. Bu anlayış, solun yüzeysel bir değerlendirme ile devlet mağduru olduğunu varsaydığı ancak somut, siyasal konjonktürde ve siyasal-ideolojik iktidar dengelerinde hiç de öyle

içselleştiremeyen, yarın onu kuramaz. Çünkü öyle bir yarın yoktur ve bugünden yaşanmaz ise hiçbir zaman gelmez”, (bkz, T.Akçam’dan aktaran, Dünder, 2002:13).

olmayan her kesimle devlete karşı siyasal-ideolojik bir yaklaşma içine girmesine yol açmıştır. Yakınlaşma, sosyalist solun kendi demokratlığını herkese kanıtlama gibi bir saplantı içine girmesine yol açmıştır. Solun genel olarak 1980’li yıllarda çoğulculuk ve demokratlık adına siyasal İslamcı tarikatlara ve siyasal İslamcı kesime gösterdiği hoşgörü bu tutuma iyi bir örnektir.

Solun yarattığı demokrasi fetişizminin üçüncüsü ve belki de sosyalist sol için en tahripkar olanı, sol geleneğin demokrasiyi tanımlarken ona yüklediği sınıfsallık vurgusunun terk edilmesi olmuştur. Demokrasi sol gelenekte rahatlıkla Eski Yunan’a kadar (çünkü “demos” yoksul halkı niteler) geriye götürülebilecek sınıfsal çağrışımlarla birlikte tanımlanmıştır. Demokrasi kavramının sınıfsal içeriğinden tümüyle koparılması, sosyalist sol için belirleyici olan, sosyal adalet, eşit gelir dağılımı, vb. siyasal ideolojik talepler ve bu talepler için verilen örgütlü mücadele ve muhalefet stratejisinin terk edilmesi anlamına gelir. Sol ve sağ arasındaki en temel ve en anlamlı fark da solun eşitliğe yaptığı bu vurguyla ortaya çıkar. Bu yüzden solun terk ettiği bu vurgu “demokrasinin anlamının eşitliğe, kör, bir tür özgürlükçülük” söylemine indirgenmesine yol açmıştır. Hatta açık açık solun geleneğindeki bu demokrasi vurgusuna karşı bir ideolojik savaş verilmesi telkin edilerek, bu ideolojik savaşın yapılmasının “gerçek aydın” olmanın bir ön koşulu olduğu ileri sürülmüştür. Buna göre Türkiye’nin 1980 öncesindeki entelektüel yaşamına 10-15 yıl damga vurmuş aydınlar, halk adına, işçi sınıfı adına, sınıf mücadeleleri adına hareket eden “yarım aydınlar”dır. Yarım aydınlar, sert ideolojileri savunan, buyurgan, totaliter, despot zihniyetin sözcüleridir. Oysa gerçek aydın, bu zihniyete ve yarım aydınlara savaş açarak, demokrasiyi, savunulan tüm bu kavramların önüne koyan, gerçek çoğulcu bir demokrasinin kurulmasının önündeki bütün engelleri ortadan kaldıran aydındır (bkz, Batur, 1995: 28-40).

Demokrasinin, soyut, eşitliği dışlayan, sınıflar üstü, sınıfsal vurgulardan koparılacak fetişleştirilmesi ve nihayet bir özgürlükçülük söylemine indirgenmesi, solu, sağ geleneğin, daha açık bir ifade ile liberal düşünsel geleneğin fetişleştirdiği bireyin önceliği ve özgürlüğü vurgusuna yöneltmiştir. Bu, sosyalist solun sağa savrulmasıyla sağı meşrulaştırması sürecini besleyen bir ilk aşamadır. Bu sürece giren sol, eşitsizliğin ve

adaletsizliğin gerçek kaynağı olan piyasaya da demokrasiyi sınıfsallığından kopardığı için zaten itiraz etmeyecek, kayıtsız kalarak muhalefet geliştirme geleneğinden uzaklaşacaktır. Sosyalist sol, piyasaya muhalefetten uzak bir demokrasi anlayışını içselleştirmeye başladığında piyasayı savunmasının önündeki tüm engelleri de ortadan kaldırmış olacaktır. Bunun bir adım ötesi de böyle tanımlanan bir demokrasinin kurulabilmesi için piyasanın açık açık savunulması aşamasıdır. Zaten hem sağ hem de aşağıda genişçe gösterilebileceği gibi “sivil toplumcu sol”, piyasa ile demokrasi arasında doğrusal ve mantıksal bir neden sonuç ilişkisi kurmuştur. Sınıfsal vurguların ve sınıf çözümlemelerinin reddedilmesi, demokrasinin sınıfsallığından koparılıp, fetişleştirilmesi sivil toplumculuğa yönelmenin, onu içselleştirebilmenin ve ona kolaylıkla eklenilebilmenin önündeki tüm engelleri ortadan kaldıracak bir sürece girilmesine yol açmıştır. Bunu tümüyle kolaylaştıran bir etken de tüm teorik ve siyasal birikimini 1960-70 arası dönemde yapan Türkiye sosyalist solunun 1970’li yıllarda bu teorik birikiminin üstüne neredeyse hiçbir şey katamamasının yol açtığı teorik yetersizliğidir.

Sosyalist solun sivil toplumculuğa yönelmesinin bir başka nedeni de doğrudan doğruya birikim biçiminin değiştirilmesinin yol açtığı bir marjinalleşme ve yeni birikim biçimine ekonomik olarak eklenme süreçlerinin yarattığı bir ideolojik-kültürel dönüşüm ve kopuş sürecidir.

İthal ikameci model, iç pazarın genişlemesine dayanmasına rağmen katı piyasa mantığının içselleşmesini önlemişti. Ulusal kalkınmacılık, devletçi kalkınmacılık, popülizm, planlı devletçilik, anti-emperyalizm, vb. temalar sosyalist teori ve pratiğin de lügati içinde yer alan kavramlardı. Ancak, ihracata yönelik birikim biçimine geçilmesiyle birlikte, planlı devletçilik, ulusal kalkınmacılık, anti-emperyalizm gibi daha önceki birikim biçiminin hakim temaları reddedilince ve devletçi solun siyasi-ideolojik ağırlığı da ortadan kalkınca sosyalist ideoloji hızla marjinalleşirken (Keyder, 1995: 178) liberalizm de aynı hızla yükselişe geçti. Dünya Bankası ile bütünleşmeye yapılan yeni vurguya paralel olarak bağımlı kalkınma eleştirileri de kısa zamanda unutuldu. Dünya Bankası ve IMF’nin, ekonomik politikaları belirlemede doğrudan doğruya başlıca aktörler haline gelmesi “ulusal egemenlik” ilkelerinin ihlali olarak

görülmemeye başlandı. Ekonomik ve siyasal bağımsızlığın birbirinden ayrı düşünülemeyeceğini savunan solcu aydınların (Yalman, 2002: 334) marjinalleşmesi hızlanırken, Keynesci ekonomik politikaların yerine 24 Ocak kararlarıyla birlikte Friedman'cı ve Hayek'çi politikalara geçilmesi liberal ideolojiyi hakim duruma getirdi. Yükselen liberalizm bir yandan sosyalist sol ideolojiyi marjinalleştirirken bir yandan da sosyalist solcu aydınların liberalizmin yarattığı entelektüel-ideolojik çekim alanına girmelerini hızlandırarak sivil toplumculuğa yönelmelerini hızlandırdı. Birikim biçiminin değişmesiyle sosyalist solun yeni birikim biçimine ekonomik olarak eklemlenmesi de bu sürece dahil edildiğinde ideolojik-kültürel kopuşun boyutları daha da genişledi.

24 Ocak kararlarıyla başlayan yeni birikim modelinin en göze çarpan yanı hizmetler sektörünün tüm ekonomi içindeki payının % 50'nin üzerine çıkmasıdır. Yerli tekелci sermaye hem içeride homoeconomicus bireyciliği sonuna kadar kısıktarak toplumu tüketim toplumuna dönüştürmeye çalışıyor hem de uluslararası tekелci sermayeyle bütünleşerek kamuya ait devasa, üretim ve yatırım alanlarını özelleştirmelerle ele geçirmeye çalışıyordu. Tekelci sermaye bir yandan da bu sürece eş zamanlı olarak uluslararası pazarlara açılmaya başlıyordu. Kısaca birikim modelinin değişmesiyle birlikte tekелci sermayenin çıkarları doğrultusundaki faaliyet alanlarının olağanüstü artması ve çeşitlenmesi hizmetler sektörünün ekonomi içindeki oranının büyümesine yol açmıştır. Ticaret, işletme, finans, bankacılık, maliye, ihracat, turizm, kültür, medya, reklâmıcılık, iletişim, vb. hizmetler sermayenin ihtiyaç duyduğu en gözde alanlar arasında yer almaya başladı. Ayrıca büyük sermayenin vakıflar, galeriler, vb. etkinlerle kültür-sanat faaliyetlerine el atması, üniversitelerle büyük sanayi arasında büyüyen işbirliği (döner sermaye, vb.) bu ihtiyacı daha da hızlandırmıştır (Savran, 1986a: 14). Yeni sağ iktidar bloğunun da önemli bir bileşeni olduğu daha önce belirtilen bu sektörlerdeki profesyonel kesimler kapitalizme, liberal ideolojiye kolayca eklemlenebilmişlerdir. Bu sektörlerde nitelikli aydınlara ihtiyaç duyan sermaye, bu ihtiyacını büyük ölçüde eski solcuların profesyonel olanlarından karşılamaya özen gösteriyordu. Dil bilen, iyi eğitim görmüş, entelektüel ve kültürel donanımı ile göz

dolduranları, sermayenin artan ve çeşitlenen ihtiyaçlarını karşılamada tercih edilir olmuştur.

Bu süreçte eski solcuların bir kısmı da KOÇ, SABANCI, vb. tekелci sermayenin önde gelen şirketlerinde, işveren sendikalarında, astronomik ücretlerle yöneticilik danışmanlık yapmaya başlıyordu. Şirketlerinin yöneticilerini eski Marxist-devrimci örgütçülerden seçmeye özen gösteren tekелci sermayenin istihdam ettiği eski solcular artık bu şirketlerin tekelleşen ekonomilerini örgütlemeye başlıyorlardı (Akay, 1995: 430).¹³

Sermayenin eski solcuları tercih etmesinin bir nedeni çok fazla sayıda ve acil olarak nitelikli aydınlara ihtiyaç duymasından kaynaklanırken bir başka nedeni de sermayenin stratejik bir hesabından kaynaklanıyordu. Zaten bu tercihte belirleyici olanın da bu stratejiye dayandığı görülür. Yeni sağ hegemonyanın, toplumun son derece dar bir kesimini kapsayarak, iktidar bloğunun dışında kalan işçi, köylü, vb. çok geniş bir emekçi kesimiyle nüfusun ezici bir bölümünün gerçek anlamda sefaletle mahkûm edilme pahasına ancak olağanüstü yönetim biçimleriyle kurulabildiği düşünüldüğünde, sözü edilen stratejinin de, sosyalist solcu aydınların ideolojik olarak bir an önce emekçi kitlelerin sınıfsal çıkarlarını savunmaktan uzaklaştırılarak, sermayenin çıkarlarına duyarlı hale getirilmesine dayandığı anlaşılacaktır.

Eski sosyalistlerin nüfusun geniş kesimlerinin organik aydınlardan, sermayenin organik aydınlara dönüştürülmesi stratejisinde en önemli işlevi hiç şüphesiz Türk basını yerine getirmiştir. Yeni sağın kültürel-ideolojik hegemonyasının

¹³ Boratav da solun yeni birikim modeline eklenerek sermayenin çıkarlarına duyarlı hale gelip hızla liberalleşmesini ve bir ideolojik kopuş yaşamasını şöyle değerlendirmektedir.

“Liberal sol 24 Ocak kararlarıyla yürürlüğe giren liberal ekonomik politikalarla buna eşlik eden otoriter rejim arasındaki mantıki bağı görmeyi reddetmektedir. Liberal solun yeni ekonomik model yönündeki azimli ve ısrarlı desteği artık yanlış bilinç ya da yargı hataları olarak açıklanamaz. Bu olguyu Türk burjuvazisi ile sürekli bir uzlaşma aramaya başlayan, öğrenim görmüş profesyonel grupların safları içinde yer alan bir ideolojik dönüşüm ve kopuş ile açıklamak çok daha gerçekçidir. Bu grubun toplumsal işlevlerinin yavaş fakat sürekli değişmekte olduğu gözlemlenmektedir. Bu grup, için zenginlik, refah, prestij, burjuvazinin çıkarlarına boyun eğme koşuluna bağlı olmaya başlıyor. Kamu kesimindeki iktisatçıların ve uzmanların, bağımsız mühendislerin ve hukukçuların ağırlıklı sol kanattaki görüşlerinin yerini yavaş yavaş mali danışmanların, şirket danışmanlarının ve yöneticilerinin iş avukatlarının ve müteahhitlerinin çağdaş burjuva görüşleri alır; çünkü ilk gruptakiler ikinci gruptakilerin saflarına dönüşmekte ya da bu saflara kaymaya can atmaktadır. Liberal solun ekonomiye devlet müdahalesine karşı aldığı güçlü tavırlar, yeni ortaya çıkan bu grubun arzu ve özlmlerini temsil ediyor olarak görülebilir. Sol jargon bu grubun geçmişiyile vicdan azabı çekmeden ideolojik kopuşunu kolaylaştırmaktadır” (Boratav, 1986:49-50).

kurulmasında 1980 sonrasında tekelci sermayenin bir uzantısı haline gelerek, tekelleşen medya sektörü tartışılmaz bir işlev yüklenmiştir. 1980’li yıllar, eski solculara dolar üzerinden maaşlar verilerek gazetelerin köşe yazarlıklarına transfer edildiği bir dönem olmuştur. Eski solcuların, büyükelçi maaşlarıyla gazetelerin yurtdışı sorumlusu olarak dışarıya gönderilmeleri, reklâmcılık alanlarında astronomik maaşlarla istihdam edilmeleri bu dönemde olmuştur. Bunların yanında Sedat Simavi basın ödüllерinin neredeyse sadece Marxizmi bırakan eski solculara verilmesi, tekelci sermayenin sistemli ve bilinçli bir aydın devşirme, dönüştürme (transformizm) politikası izlediğini gösterir (Küçük, 1988: 360). 1980’li yıllar boyunca tekelci sermayenin sol radikalizmi ya da Marxizmi öğütmek için hiç durmadan tekrarladığı slogan, dünyamızın hızlı bir değişim süreci içine girdiği, bu değişime ayak uydurabilen solun “çağdaş-demokrat uzlaşmacı iyi sol”, uyduramayanların da “ilkel kötü sol” olduğu propagandası idi (Kozanoğlu, 1992: 96). Tekelci sermayenin uzantısı basın, bu propagandayı, istihdam ettiği eski solcular aracılığıyla yayıyordu.

Büyük basında, reklâmcılık, dergicilik, ansiklopedicilik, vb. alanlarda iş bulan eski solcuların bir kısmı da kendi yayınevlerini kurmaya başlıyordu. Gerçekten de 1980’lerde eski solcuların bir kısmı hızla çoğalan yeni yayınevlerinin kurucuları arasında yer almaya başlıyor, bunlardan bazıları da holdingleşmeye başlayarak piyasa ekonomisinin işleyiş mantığına eklenip; kapitalist sistemle bütünleşme sürecine giriyordu (Akay, 1995: 430). Kapitalizmle bütünleşme, doğal olarak yayınevi politikalarını da belirlemeye başlıyordu. Kurdukları yayınevleri aracılığıyla kapitalist sistemle yapısal düzeyde bütünleşme sürecine giren eski solcular, bu süreci ideolojik üst yapısal düzeyde yayınevi politikalarına yansıtarak meşrulaştırmaya başlıyorlardı. Eski solcuların kurdukları yayınevleri artık Marxizmi teorik, ideolojik ve siyasal bir proje olarak doğrudan karşısına alan, Marxizmin klasik teorilerinin bugünkü dünyayı anlamada ve yaşanan dönüşümleri açıklamada çaresiz kaldığı tezini işleyen, yerli ve yabancı kaynakları piyasaya sürüyorlardı. Teorik olarak tartışılan ve kanıtlanmaya çalışılan “elveda devrim” teması, siyasal bir pratik olarak da “elveda devrimcilik” temasıyla desteklenerek tamamlanıyordu. Yayınevleri 1980’lerin ortalarından itibaren geçmişle hesaplaşmayı günah çıkarmaya dönüştüren, devrimciliği ve devrimci

değerleri bir çocukluk hastalığı, şizofrenik bir vaka olarak işleyen edebi metinleri hep gündemde tutan bir politika izliyordu. Darbenin en yoğun acılarını çeken, ezilmişliğin ve yenilmişliğin psikolojisini yaşayan sola, psikiyatrik yöntemlerle bakmak, ödüllendiriliyor, özendiriliyor ve moda haline getiriliyordu. Bu edebi metinlerde 1970’li yılların devrimci yaşam kültürü hep unutturulmak istenen bir cinnet hali olarak tasvir edilirken, bunun tam karşısına da 1980’li yılların birey merkezli, apolitik insan modeli ve insan ilişkilerinin yücelttiği bir yaşam kültürü çıkarılıyordu (bkz, Büyükaşık, 2004: 13-14).

Solun kapitalizmle bütünleşmesi ve bütünleştirilmesi sürecinde ANAP’ın oynadığı rol de bilinçli bir aydın devşirme politikası geliştirmiş olması nedeniyle çok etkili olmuştur.

12 Eylül koşullarında, yalıtılmış, inzivaya çekilmiş aydınlar bu durumlarından kurtulmanın ANAP’ın politikalarının vaat ettiği beklentilerle gerçekleştirebileceği umuduyla ANAP’ı bir güç merkezi olarak görüyorlardı. Bu nedenle kolaylıkla ANAP’ın çekim alanına girdiler (Sarıbay, 1995: 152). Özal da bu süreci görüp buna göre bir aydın politika geliştirmiştir.

Özal’ın 1980’li yıllardan itibaren ekonomik ve siyasal alandaki başarılarını, “fikri alandaki” mücadele ile birlikte solcu aydınlara karşı büyük bir mücadele vererek sürdürdüğünü (Özal,1992: 22) söylemesi bilinçli bir transformizmi (dönüştürmecilik) politikası izlediğini özetlemesi bakımından son derece önemlidir. Bu politikanın birinci boyutu, ANAP’ın, eskiden sosyalist solda yer almış, kimi Marxist sendika liderlerini ve bazı eski solcu kadroları doğrudan doğruya ANAP’tan milletvekili adayı olarak göstermesidir. Bunun dışında Özal’ın aydın politikasının asıl ve en önemli ikinci boyutu da “havuç ve sopa” stratejisine dayalı olarak geliştirilmiştir. Özal’ın, yeni sağ politikalara ve sistemin bütününe yönelik soldan gelebilecek şiddetli eleştirileri önlemek için verdiği ideolojik mücadelenin stratejisi, “havuç ve sopa” politikasına dayanmıştır. Bu strateji, solcu aydınları yeni sağ iki uluslu hegemonya projesine karşı alternatif bir hegemonyanın ideolojik çekim alanı olmaktan uzaklaştırmak üzerine kuruludur.

Özal, eski solcu ve ANAP politikaları ile uzlaşabilecek ya da devrimci Marxizmi reddettiğine ANAP'ı ikna eden uzlaşmacı aydınları seçip, sistemle onları bütünleştirmek için havuç verirken, uzlaşmayanları 1980'lerin ağır koşullarıyla baş başa bırakarak sopa politikasıyla cezalandırıyordu.

Havuç stratejisi, ANAP'ın uzlaşmacı aydınlara her konuda oldukça cömert davranmasıyla kendini göstermiştir. ANAP, sınıf mücadelesini unuttukları konusunda ikna olduğu aydınları, sosyalist mücadeleyi hiçbir sosyalist siyasal-ideolojik iktidar hedefi olmayan, toplumsal-sınıfsal sosyalist içeriği tamamen boşaltılmış çevrecilik, feminizm, sanat, edebiyat, sinema, tiyatro, vb. güzel kavramlar üzerinden en fazla edebi bir mücadele ile sınırlandırmak istemiş ve bu konuda da oldukça cömert davranmıştır. Eski solculara iş bulmak, sanat, edebiyat, vb. alanlarda onlara dernekler kurmak, yurtdışı temsiller için pasaportlar dağıtmak, vb. bunlar arasındadır.

Uzlaşmacı özel tiyatrolara devlet yardımları yapılması, yeni sağ politikalara açıkça itiraz edenler hariç tüm eski solcuların televizyona çıkarılarak popülerleştirilmesi, sinema, tiyatro ve eğlence alanlarında ürünler veren uzlaşmacı solcu aydınların ürünlerinin en önemli alıcısının devlet televizyonu haline getirilmesi, vb. politikalar ANAP'ın eski solcuları devşirme ya da dönüştürmede ne denli sistemli yöntemler izlediğinin göstergeleridir (Küçük,1988: 52-54, 127).

Türkiye'de 1980 sonrasında somut siyasal pratik düzeyde hem egemen sınıfların hem de egemen sınıfların siyasal iktidar katındaki temsilcisi ANAP'ın, eski solcuları, çalışan sınıfların organik aydınları olmaktan uzaklaştırarak, kendi organik aydınları haline getirmek ya da kendi sınıfsal çıkarlarının ideolojik sözcüsü haline getirmek için uyguladığı “dönüştürmecilik” politikası, soyut kuramsal düzeyde Gramsci izlenerek çok daha net ve anlaşılır bir çerçeveye oturtulabilir. Gramsci, bir egemen ve yönetici sınıf yöresinde kurulan her hegemonik sistemin kendi kendini yeniden üretebilmesinin ön koşulunu, o sınıfın ekonomik üretim dünyasında egemen olmasının yanında gerçek bir “aydınlar politikası” da geliştirmesine bağlar (Portelli, 1982: 74). İşte bu aydınlar politikasının çok önemli boyutu da hegemonyadan dışlanan sınıfların ve alt sınıfların organik aydınlarının muhalefet etme gücünün ortadan kaldırılmasına yönelik

“transformizm” yöntemidir. Bu yöntem, hegemonyadan dışlanan sınıfların ve grupların sınıfsal çıkarlarının, siyasal etkinliklerinin ve ideolojik mücadelelerinin bastırılması ya da nötralize edilmesi için onların organik aydınlarının incelikli politikalarla, hegemonik sistem lehine dönüştürülmeleri ya da Gramsci’nin deyimiyle “transformizm” yöntemidir. Egemen sınıf için önemli olan, kendi hegemonyasını güvenceye alabilmek için tüm muhalif güçlerin organik aydınlarını, devşirme, tarafsızlaştırma, soğurma, etkisizleştirme, ideolojik olarak dejenere etme, asimile etme, vb. yöntemlerle kendi içinde eritmek ve kendisine kazanmak için yürüttüğü ideolojik mücadeledir (ayrıntılar için bkz, Yetiş, 2002: 233). Gramsci, bu mücadeleye “transformizm”(dönüştürmecilik) adını verir. Transformizm, alt sınıfların yönetimini ortadan kaldırmak, onların alternatif hegemonya geliştirmelerini engellemek için bu sınıfların organik aydınlarının soğurulması yöntemleridir. “Alt sınıfların bu entelektüel bakımdan boynunu vurma politikası” (Portelli, 1982: 83) onların, organik aydınlarının egemen sınıfların siyasal partilerine alınması biçiminde olabileceği gibi (Gramsci, dönemleri kabul etmekle görevli, yeni siyasal partilerin kurulmasını buna örnek gösterir. Özellikle, burjuvazi ile çatışma içinde olan işçi sınıfının organik aydınlarının transformizmine eski sendikacı aydınların tutucu liberal partilere alınması ya da dönem solcuların yönetici sınıfa katılması, vb, bkz, Portelli, 1982: 83) çok farklı yöntem ve araçlar da (maddi, sembolik ödülleri, prestij, vb. sağlama) kullanılarak kazanılması biçiminde olabilir. İdeolojik olarak soğurulma egemen sınıfın organik aydınına dönüştürülmesi anlamına gelir.

Gramsci hegemonyayı hedefleyen egemen sınıfın asıl stratejisinin ideolojik cephede “ideoloji yaratıcıları” olan büyük aydınlara (bilim, sanat, edebiyat, hukuk, felsefe, vb.) yani gerçek bilinen anlamda aydınlara yönelik olması gerektiğini ısrarla vurgular. Hegemonyanın kurulmasında ideolojik cephedeki darbeler, aydınların en seçkinlerine yönelik bir ideolojik savaş olmalıdır. Çünkü büyük aydınlar bir hegemonik sistemin ideolojik bloğu olmaları nedeniyle ideolojik savaştaki başlıca çaba büyük aydınlara karşı yönelmelidir (Portelli, 1982: 117).

II. “SİVİL TOPLUMCU SOL”UN PİYASAYI MEŞRULAŞTIRMASI

Sivil toplumcu, solcu aydınların, yeni sağ egemen ideolojiyi yeniden üretmek için uluslu hegemonya projesinin inşa edilmesine katkı sağladıkları ilk alan, egemen ideolojinin yeni liberal boyutunun meşrulaştırılması olmuştur. Başka bir deyişle sivil toplumcu solcu aydınlar, yeni liberal akımın en gözde unsuru olan (Türk-İslam-Piyasa sentezindeki) “piyasa”yı savunmaya başlayarak yeni sağ egemen ideolojiyi, yeniden üretme sürecine girmişlerdir.

12 Eylül 1980’den ANAP’ın iktidara geldiği 6 Kasım 1983 yılına kadar görevde kalan darbe yönetimi, sendika, dernek, parti, vb. tüm örgütlenmelerin faaliyetlerini durdurarak yasaklamıştı. İşte böyle bir askeri-baskı yönetiminin ardından ANAP’ın iktidara gelmesi ile birlikte demokrasi de Türk toplumunun siyasal tartışma gündemindeki en temel ve hayati bir konu haline gelmişti. 1980 sonrasında demokrasiye geçiş gündemindeki tartışmalar da ağırlıklı olarak, 24 Ocak kararlarında ifadesini bulan liberal iktisat politikalarıyla demokrasi arasındaki ilişkilerin niteliği üzerinde yoğunlaşmıştır. 24 Ocak kararlarıyla simgelenen liberal iktisat politikalarının demokrasi için vazgeçilmez bir ön koşul niteliğinde olduğu düşüncesi, iktisadi liberalizmle demokrasi arasında bir neden-sonuç ilişkisinin var olduğu yargısı üzerinde temelleniyordu. Bu yargı, yalnızca 24 Ocak kararlarını savunanlarca ileri sürülüyor, ANAP iktidarına yönelik eleştirilerde de iktisadi liberalizmin siyasal liberalizmle bütünleşmemesi üzerinde yoğunlaşarak iktidarı bu açıdan eleştirmek için ileri sürülüyordu. Özetle, iktisadi liberalizmi savunan ANAP iktidarına karşı yine aynı neden-sonuç ilişkisinden hareketle eleştiriler yöneltiliyordu (Köker, 1987:67- 68).

Türkiye’deki sivil toplumcu sol da ANAP iktidarına yönelik eleştirilerinde liberalizmle demokrasi arasında kurulan bu neden-sonuç ilişkisine dayanarak “ANAP’ı liberal olduğu için değil, tam tersine liberal olmadığı için eleştiriyordu” (Gürsel,1984:26). Bu eleşiriye göre, eğer ANAP iktisadi liberalizmi, 24 Ocak kararlarının öngördüğü yeni liberal ekonomik politikalara dayalı piyasa ekonomisini ve özelleştirmeleri tam anlamıyla gerçekleştirebilseydi bu sürecin doğal bir sonucu olan siyasal liberalizm ya da demokrasiye geçiş süreci de kendiliğinden gerçekleşebilecekti.

Sivil toplumcu sol, açıkça piyasa ekonomisini demokrasinin zorunlu bir ön koşulu olarak savunuyor ve iktidarı piyasa ekonomisini uygulamadığı için sıkıştırıyordu. Sivil toplumcu solun, piyasa ekonomisi ve demokrasi arasında kurulan neden-sonuç ilişkisinden hareket etmesi, daha doğrusu bu ilişkiyi kendisinin de benimsemiş olması, bir anlamda aynı ilişkiyi kuran Özal’la arasındaki düşünsel-ideolojik paralelliği de ortaya koyuyordu. Özal ise bu ilişkiyi, “serbest pazar ekonomisi iddiam şudur: Demokrasinin olduğu yerde, serbest pazar vardır. İkisi birbirini tamamlar. Eğer serbest pazar yoksa, demokrasi de kaybolur. Serbest pazarı olmayan bir ülke sonunda demokrasiyi de kaybeder” (Özal, 1992: 39), cümlesiyle ifade ediyordu.

Sivil toplumcu solun, Özal’la olan bu düşünsel-ideolojik paralelliği çok açık ve net olarak sivil toplumcu solun liberalizmi-piyasayı savunarak yeni sağı meşrulaştırdığının göstergesidir. Ancak sözü edilen bu meşrulaştırmanın liberal düşünce geleneği içinde olduğunun hiçbir kuşkuyla yer vermeyecek bir biçimde kanıtlanabilmesi gerekir. Bunu kanıtlayabilmenin ilk koşulu A.Smith’le temel düşünsel ve kavramsal çerçevesi çizilen liberal geleneği ve bu gelenekteki sivil toplum düşüncesinin ve ardından da bu geleneğe karşıt olarak geliştirilen Hegel-Marx çizgisinin sivil topluma yönelttiği eleştirilerinin sırayla ele alınmasıdır. Bundan sonraki aşama, liberal geleneğin 20. yüzyıldaki, A.Smith’i olarak bilinen ve yeni liberal akımın kurucusu olan Hayek ile bu akımın öteki en önemli ismi olan Friedman’ın, liberalizmle demokrasi arasında kurduğu bağlantının ele alınmasıdır. Bu bağlantı, Türkiye’deki sivil toplumcu solun ve yeni sağ iktidarın piyasa ile demokrasi arasında varsayımsal olarak kurduğu teorik ilişkinin içsel diyalektiğinin nasıl bir illüzyondan ibaret olduğunu ortaya çıkarması yanında, hem teoride hem de siyasal pratikte piyasanın bırakın demokrasiyi kurmayı tam tersine ancak ve ancak olağanüstü devlet biçimleri, otoriter-askeri yönetimler sayesinde işleyebildiğini de ortaya çıkaracaktır. Bu nedenle yeni liberal akım ve bu akımın savunduğu serbest piyasa miti, demokrasinin değil otoriter-askeri yönetimlerin teorisidir. Bu gösterildikten sonraki aşama yeni liberal akıma eklemlenen ve “piyasa sosyalizmi”de denilen Batı’daki “sol” bir akım tartışılacaktır. Türkiye’deki sivil toplumcu solun, piyasada keşfettiği demokrasinin dünya çapındaki bu düşünsel ideolojik kaynaklarına değinildikten sonra 1960’lı yıllarda Türkiye entellektüel

yaşamında tartışılan ATÜT'çü tezlerin 1980 sonrasında yeniden güncelleşerek Batı'daki bütün bu düşünsel kaynaklarla nasıl sentezlendiği tartışılacaktır. Böylece sivil toplumcu solun piyasa ile demokrasi arasında kurduğu olumlu neden sonuç ilişkisinin tüm düşünsel-entelektüel bağlantıları ortaya konularak, sivil toplumcu solun Hegel-Marx çizgisi içinde değil A.Smith- Hayek çizgisi içinde kaldığı ve liberalizmi meşrulaştırdığı kanıtlanmış olacaktır.

1. Sivil Toplum Düşüncesinin Entelektüel Kökenleri

a. Klasik Liberalizm: Smith ve Sivil Toplum

A. Smith hiç şüphesiz klasik liberalizmin, kavram ve değerlerini en olgun ve sistemli bir bütünlükle işleyebilen sembol bir isim olmuştur. Smith'in önerdiği kendi kendine işleyebilen piyasa mekanizmasını düzenleyen “gizli el” metaforunun ardında, aydınlamacı bireyin rasyonel hesapları ve davranışları vardır. Smith rasyonel olarak kontrol edilen davranışın kollektif uyumu ve toplumsal ilerlemeyi sağladığını belirterek aydınlanmış bireyin kendi yeteneklerini yalnızca ticaret yapan, pazar ilişkilerinin hakim olduğu toplumlarda gerçekleştirebileceğini savunmuştur. Ticaret yapan, pazara dayalı toplumlar, bireye kendi şahsiyetini ve yeteneklerini gerçekleştirme özgürlüğünü sağlar. Smith'e göre; sivil toplum, “kendi kendini düzenleyebilen bir piyasa mekanizması” olduğundan, sivil toplum, yalnızca ticaret yapan toplumların bir özelliğidir. Çünkü, girişimci, ekonomi dışı siyasal ve her türden baskıdan özgürdür. Ekonomik sürecin ekonomi dışı kurumlar tarafından belirlendiği yerlerde sivil toplum görülmez. Kişisel bağımlılığa dayanan, ticaretin/ piyasanın ortaya çıkmadığı, feodal toplumlarda ve doğu toplumlarında bireyin kendini gerçekleştirme özgürlüğü olmadığı için sivil toplum da ortaya çıkamaz. Hem zenginlik hem de özgürlük, yalnızca pazar ilişkilerinin hakim olduğu toplumlarda görülür. Bundan dolayı sivil toplum, gelişmiş ulusların bir özelliği olup, bireyler burada kendi akıllarıyla kendi çıkarlarının peşinden özgürce gidebilirler.

Smith'e göre, ilerlemenin ve gelişmenin kaynağı olan sivil toplumdaki “görünmez el” özel çıkarlarla genel çıkarı bütünleştirir. Genel çıkar toplumsal zenginliğin ve uyumun kendisidir. Genel çıkarın gerçekleşebilmesi, sivil toplumun siyasal müdahalelerden bağımsız olmasına ve kendi haline bırakılmasına bağlıdır.

Kendi haline bırakılan sivil toplum ortak iyiliği gerçekleştirebilecek bir biçimde evrilir ve kendini bu yönde düzenleyebilir. Bu nedenle devletin rolü minimal ya da asgari olacak biçimde sınırlandırılmalıdır. Sınırlama yalnızca devletin sivil topluma müdahalesinin sınırlı olması demek değildir. Aynı zamanda devletin, sivil toplumun gösterdiği doğrultuda hareket etmesi zorunluluğunu da kapsar. Devlet, halkın yaşayabileceği, çalışabileceği, mübadele ve sözleşme yapabileceği hukuksal, kuralla bağlanmış bir çerçeve sağlamalıdır. Devletin temel görevi yurttaşların yaşam, özgürlük ve mülkiyetlerini dış müdahalelere ve iç tecavüzlere karşı korumakla sınırlı olmalıdır (“Gece bekçisi devlet”). Bu amaçla devlet, yalnızca bir adalet sistemi sağlamalı, iyi yaşamın ne olduğunu, kolektif iyiliğin neler olabileceğini, ya da kolektif iradeyi temsil etme gibi ölçütler saptamamalıdır. Smith’e göre, ilerleme ve gelişmenin anahtarı devlet değil, sivil toplumdur.

A.Ferguson, Malthus, H. Spencer, J. Mill, J.S. Mill vb. klasik liberal düşüncenin kurucu babalarına ve A. Smith’e göre, olgun bir sivil toplumun en azından üç boyutu vardır, Bireycilik, mülkiyet ve piyasa liberal teorisinin mutlak değerleri olarak ayrıcalıklı bir konuma sahip olmuşlardır.

Liberal teoride birey, toplumsal yaşamın temel birimidir ve toplum bireyin çıkarlarını tatmin etmenin bir aracı olarak görülür. Liberal bireycilik aslında bireyi ikincil hale getiren ya da araç olarak gören tüm birey üstü, din, feodal ayrıcalıklar, vb. ayrıcalıklara karşıdır. Sivil toplum bireyin meşru olarak kendi çıkarının peşinden koştuğu bir mekan olarak ortaya çıkar. Sivil toplumda birey, kendi çıkarını tanımlamakta ve fikirlerini değiştirmekte, geliştirmekte özgür bırakılmalıdır.

Bu birey aynı zamanda özel bireydir. Bireyin evi, düşünce ve duygu dünyası, başka hiç kimsenin müdahale edemeyeceği bir özel alandır. Birey kendi biricik, duygu ve algılarını başkalarından koruma hakkına sahip olmalıdır. Bireyler, yaşam ve inanç biçimlerini belirleme ve gerektiğinde değiştirme hakkına sahip olmalıdır. Bu hakların yerine getirilmesinin koşulları, yalnızca birey özgür bırakıldığında sağlanabilir. Özgürlük, liberalizmin temel ilkesidir. Liberalizmin ikinci ilkesi olan eşitlik ise bireyin devlet tarafından eşit bir biçimde davranılma hakkına sahip olmasıdır. Yani eşitlik, yasa

önünde eşitliktir. Liberalizm, özgürlüğü ve eşitliği bireylerin devlet tarafından yasal çerçevesi çizilen bir alanda sahip oldukları haklar olarak görür. Bu hakların, yerine getirilebileceği ve korunabileceği çerçevesi çizilen bu alan, sivil toplumdur. Sivil toplum, liberalizmde rasyonel bireyin haklarını taşıyan yurttaş-özne olarak görüldüğü mekandır.

Liberalizmde, piyasa ayrıcalıklı bir yere konulmuştur. Piyasa, bireyler arası ilişkilerin sözleşmelerle kurulduğu, bireylerin kendi çıkarlarını sözleşmelerle gerçekleştirdikleri sivil toplumun ta kendisidir. Sözleşmeler mülkiyet sahibi bireylerin piyasadaki değişim ilişkilerine eşit ve özgür ortaklar olarak katılmalarını simgeler. Bireysel özgürlüğün temeli olarak mülkiyet hakkı bireyin tüm öteki haklarının gerçekleşebilmesinin de ön koşuludur. Özel mülkiyet, ticari araçlar, üretim araçları ve hepsinden önemlisi de insanın kendi emeği üzerindeki sahipliği anlamına gelmektedir. Özgürlüğün temel inşa edicisi olarak özel mülkiyet, aynı zamanda hakların hayata geçirilmesinin de bir ön koşulu olarak temel bir öneme sahiptir. Özel mülkiyet bireye, girişimci olma, rekabete girme, risklerin üstesinden gelme ve hepsinden önemlisi de kendi eylemlerinin sorumluluğunu alabilme fırsatını sağlar.

Liberal teoride piyasa kendi kendini düzenleyen en güçlü metafordur. Piyasanın beraberinde getirdiği kendiliğinden düzen, bireylere kendi çıkarlarını izlemeyi, bunu gerçekleştirirken karşılıklı olarak toplumsal işbirliğine girmeyi, karşılıklı mübadeleyi, emeğin ve bireysel yeteneklerin geliştirilmesini teşvik ederek, üretimi verimli hale getirir. Bireylerin piyasada birbirleriyle ilişkiye girmesi, böyle bir ilişkinin herkese faydalı olacağı varsayımına dayanır. Yani bir bireyin ihtiyacının tatmini, öteki bireylerin ihtiyaçlarının tatminine dayanır. Birey bu sayede kendi çıkarını izlerken aynı zamanda öteki bireylerin ihtiyaçlarını da tatmin etmeye yönelir. Böylece bireysel çıkar, toplumun genel çıkarıyla uyur. Ancak tüm bunların gerçekleşebilmesi, bireyin özgür bir biçimde piyasada mübadele ilişkilerine girmesine, sözleşmeye girdiği öteki bireylerle eşit bir konumda bulunmasına ve sözleşmeden gerektiğinde çekilme özgürlüğüne sahip olmasına bağlıdır. Klasik liberalizmin mutlak değerleri olarak bireycilik, mülkiyet ve piyasa siyasal alanın da temel belirleyenlerinin ön koşulu olmuştur. Bireyin ekonomik ilişkilerdeki özgürlüğü siyasal alandaki siyasal, özgürlük ve eşitlik hakları biçiminde

yorumlanmıştır. Piyasanın doğasında bulunabilen ekonomik özgürlükler siyasal özgürlüklerin, kaynağı ve güvencesi olarak savunulmuştur. (Chandhoke, 1995: 90-106)

Klasik liberalizmin vaat ettiği toplumsal uyum miti ve bu uyumun en güçlü metaforu olarak piyasanın yarattığı eşitsizlikler, klasik liberaller tarafından hesaba katılmamıştır. Satacak hiçbir şeyi olmayanların piyasada yeri olmadığı, piyasada girilen ya da çıkılan ilişkilerin özgür ve gönüllü tercihlere dayanmadığı tam tersine sömürü ilişkileri bağlamında sayısız türden baskı ve tahakküm ilişkilerinin bizzat piyasanın/sivil toplumun kendisi tarafından üretildiği göz ardı edilmiştir. Piyasanın/sivil toplumun içinde barındırdığı olumsuzlukları sorgulamayan klasik liberalizm, açıkça burjuva toplumun hegemonyasını rasyonelleştirip, meşrulaştırma gibi bir işlev yüklenmiştir.

b. Hegelyen Tepki: Burjuva Sivil Toplumun Eleştirisi

Liberal düşünceye ve bu düşüncenin piyasa ile özdeşleştirdiği sivil toplum kavramına ilk ve en şiddetli tepki, Hegel'den gelmiştir. Hegel'in sivil toplum adını verdiği şey, şiddetle eleştirdiği liberalizmin piyasa mekanizmasından başka bir şey değildir (Avineri, 1972: 12). Hegel liberal düşüncenin tersine, sivil toplumu bireysel çıkarlarla toplumsal çıkarların eş güdümlendiği bir toplumsal uyum durumu olarak değil de, “evrensel egoizmin” insan ilişkilerine hakim olduğu, bireylerin yalnızca kendi özel amaçlarına yöneldiği, “tüm bireysel çıkarların birbirleriyle çatıştığı bir savaş alanı (battlefield)” olarak betimler (Hegel, 1942, 289. parag; 189). Hobbes, 17. yüzyılda İngiltere’de gelişen kapitalizmin bireyciliğinin ve bunun toplumsal ilişkilere yansıyış biçiminin yol açtığı toplumsallık durumunu “insan insanın kurdudur” özdeyişle, “şiddetli ölüm korkusunun” ve savaşın hüküm sürdüğü bir “doğa durumu” olarak tasvir etmişti. İşte Hegel'in sivil toplumu, bir savaş alanına benzetmesi de O'nun düşüncelerinin kökenlerinin Hobbes'un düşüncelerinden kaynaklandığı yorumlarına yol açmıştır (Lukacs, 1975: 355).

Almanya’da “bürgerliche Gesellschaft” hem sivil hem de burjuva toplumu anlamına gelmektedir. Hegel de, terimi, siyasal alanın karşısındaki sosyo-ekonomik alan olarak, sivil toplum, atomize olmuş kendi çıkarlarının peşinden koşan bireylerin oluşturduğu burjuva toplumu biçiminde ele almıştır (Neocleous, 1996: 2). Hegel, sivil

toplumu insanın emeğiyle dolaymlanan ve toplumsal bir karşılıklı bağımlılık süreci yaratan “ihtiyaçlar sistemi” (ihtiyaçların giderildiği alan) olarak ele alır. İnsanın insana evrensel bağımlılığının hüküm sürdüğü sivil toplumda herkes kendisini, tüketim, değişim ve üretimin yapısında karşılıklı bir bağımlılık ilişkisi içerisinde bulur. Karşılıklı bağımlılık işbölümünü, işbölümü ise makineleşmenin girişi aracılığıyla üretimin ve karın maksimizasyonu eğilimini besler. Diğer yandan sivil toplumun mekanizması yalnızca ihtiyaçlara duyulan hisleri tatmin etmekle kalmaz, aynı zamanda bilinçli olarak yeni talepleri de yaratır. Daha fazla tüketme isteği, talebi sürekli artırırken, ihtiyaçların da sürekli çoğalmasına, çeşitlenmesine yol açar. İhtiyaçların sınırsız yeni arzular yaratması ve bunun giderilmesi isteği, ahlaki yozlaşma ve yabancılaşmayı besler (Hegel, 1942, 185. parag; 123, 198. parag; 129).

Hegel, sivil toplumun, toplumsal çatışma, sefalet ve yabancılaşma yarattığını ortaya koymaktadır. Hegel’e göre, zenginliğin büyümesi ile büyüyen yoksulluk, mal üreten toplumun doğasında vardır. Sivil toplumun ekonomik olarak genişlemesi, toplumsal kutuplaşmaya neden olur. Az sayıda elde, çok büyük servetler birikirken, “özel emeğin parçalanması ve sınırlanması nedeniyle bu emeğe bağlı sınıfın bağımlılığı ve yoksulluğu da büyür” (Hegel, 1942, 243. parag; 150). Sivil toplum, bir yandan aşırı üretimin bir yandan da piyasada üretilen malları satın alma gücünden yoksun kitlelerin büyümesi ile karşı karşıya kalır. Geniş bir halk kitlesinin, asgari geçim düzeyinin altına düştüğü ve böylece kendi öz faaliyeti ve öz emeği ile yaşamak onurunu, hak, hukuk ve kendine güven duygusunu kaybettiği zaman, ortaya bir pleb yığını çıkar. Bu duruma neden olan şey, orantısız bir zenginlik yoğunlaşmasının az sayıda elde toplanmasıdır (Hegel, 1942, 244. parag; 150). Sefaletle itilen bu yığın, topluma yabancı, horlanmış insanlardır. Bu kitle, asgari geçim düzeyinin altında bir yaşam koşuluna mahkum olduğu için, sağlık, eğitim, kültür, vb. imkanlardan yoksun yaşamaktadır (Hegel, 1942, 241. parag; 149). Bundan dolayı Hegel’e göre; “sivil toplum bu zıtlıkları ve karmaşıklıkları içinde hem sefalet ve sefalet hem de her ikisi için ortak olan, fiziki ve ahlaki yozlaşma manzaraları sergiler” (Hegel, 1942, 185. parag; 123).

Hegel, sivil toplumun doğasından kaynaklanan sefalet sorununu çözümlemek için devletin müdahale etmesi gerektiğini düşünmektedir. Eğer devlet müdahale etmezse

sivil toplumda ortaya çıkan ve sefaletle itilen pleb yığını, sivil toplumu bütünüyle kaotik bir ortama sürükleyecek ve yok edecektir. Bunun için Hegel, kapitalizmin yol açtığı yoksulluğu kesin olarak önleyemese bile sivil toplumdaki çıkar çatışmalarını hafifletmeyi, sivil toplumu parçalanmaya götürecek çıkarlar için yüksek denetim, gözetim ve yönlendirme işlevlerini kamu gücüyle yerine getirme çarelerini arayacaktır (Hegel, 1942, 249. parag; 152). Yani Hegel, piyasaya devlet müdahalesini savunmaktadır. Çıkar çatışmaları liberal düşünce de olduğu gibi “gizli el” in kendiliğinden düzenleyici gücüyle değil, devletin bilinçli yönetimi ve gözetimi aracılığıyla aşılmalıdır (Avineri, 1972:151). Fiyatlar, üreticiler ile tüketicilerin farklı çıkarlarını uyumlu hale getirmek için devlet tarafından kontrol edilmelidir. En yaygın temel gıda maddelerinin sabit olarak fiyatlandırılması ve halkın alımına sunulması, malların kontrol edilerek halkın aldatılmasının önlenmesi (Hegel, 1942, 236. parag; 147), vb. konularda ticaret özgürlüğü genel çıkarı tehlikeye sokabilecek bir tarzda yapılmamalıdır (Hegel, 1942, 236. paragrafa ek; 276). Bu önlemlerin yanında Hegel, devletin, kamusal sağlığın korunması ve toplu eğitim kurumlarının açılması, vb. (Hegel, 1942, 239. parag; 148) görevleri üstlenmesi gerektiğini de belirtir. Ayrıca devlet, sivil toplumda, zihinsel ve bedensel eşitsizlikler ve şanssızlıklar gibi nedenlerle yoksulluğa düşenleri de koruyup gözetmelidir (Hegel, 1942, 241. parag; 149). Sivil toplumdaki sefalet sorununu çözmek üzere devlet müdahalesinin zorunlu olduğunu ileri süren Hegel’in bu politikaları daha sonraki Keynesyen refah ekonomilerinin sosyal devlet politikalarının kaynağı olarak yorumlanmıştır (Avineri, 1972:152). Ancak buradan Hegel’in sisteminde devletin tamamen sivil topluma müdahaleyi öngördüğü gibi bir sonuç da çıkarılmamalıdır. Hegel, sivil toplumdaki sorunları kendi “felsefi sistemi” bağlamında sadece hafifletebilecek tedbirleri devletin alması gerektiğini savunur. Sivil toplumun içsel diyalektiğini tümüyle bozmak gibi bir amacı yoktur. Devlet “evrensel özgürlüğün” alanı iken sivil toplum, evrensel egoizmin alanıdır. Dolayısıyla devlet sivil toplumdan ayrı olan amaçlarına ulaşmak için sivil toplumdan faydalanırken; sivil toplum da, devlete geçişte ara bir moment olarak devlet için vardır. Döngüsel olarak, devlet te sivil toplumu koruyacak ve sivil toplumun çözülmemesini güvence altına alacaktır (Lukacs, 1975: 390, Avineri, 1972:150-152).

c. Marx'ın Tepkisi: Burjuva Sivil Toplumun Anatomisi'nden Aşılmasına

Marx'ın, Hegel'e temel eleştirisi sivil toplumun çatışmalarını görmüş olmasına rağmen, doğrudan sivil toplumu hedef almaması noktasında düğümlenmektedir. Hegel, sivil toplumu devlete bağlı bir konuma indirgeyerek çözümlemesini sürdürürken, Marx sivil toplumun önceliğini vurgulamış, devleti sivil topluma bağlı bir alt konuma yerleştirmiştir. Marx'a göre devlet ve sivil toplum Hegel'in vurguladığı gibi iki ayrı dünya değil onlar, tek bir çelişkinin, emek-sermaye çelişkisinin, farklılaşmış düzeyleridir. Sivil toplum bu çelişkinin temel görünümüdür. Devletin temeli tüm ekonomik görünümüleriyle birlikte sivil toplumda bulunur (Chandhoke, 1995:143).

Marx'ın (Engels) sivil toplum kavramını birbiriyle ilişkili olarak iki farklı çözümleme düzeyinde kullandığı görülmektedir. Çözümleme düzeylerinden ilki, tarihsel maddeciliğin öncüllerinden hareketle, tarihi, mülkiyeti, devleti, vb. algılamaya ve açıklamaya yönelik genel bir kavram görünümündedir. Bu düzeyde oldukça genişletilmiş olarak kullanılan sivil toplum kavramı, yöntemsel bir bakış açısının izlerini taşımaktadır. Ancak kavramın bu biçimde genişletilerek kullanılması, tarihin, soyut, genel bir çözümleme düzeyinden, somut, belirli bir tarihsel döneme özgü çözümleme düzeyine geçildiğinde bir anlam ve önem kazanmaktadır. Somut bir tarihsel dönem olarak kapitalist üretim tarzı, Marx'ın, "sivil toplumun anatomisinin ekonomi politiğin içinde aranması gerektiği" (Marx, 1976: 25) iddiasının çözümleme zeminidir. Ekonomi politiğin perspektifine hapsolmuş, zamanın moda ve ideolojik bir meşrulaştırma aracı olan kavram, kapitalist üretim ilişkilerinin arkasındaki sömürü sistemini gizlemektedir. Marx'ın burada sivil toplum kavramını, kapitalist üretim tarzı ve onun ideolojik, politik, hukuki süreçlerinin açığa çıkarılmasında, eleştirel bir tarzda kullandığı ikinci çözümleme düzeyi geçerlilik kazanmaktadır.

Marx ve Engels'in sivil toplum kavramını, genişletilmiş bir tarzda kullanmaları maddeci tarih yönteminin vurgulandığı bağlamlarda yer almaktadır. Tarihsel maddeci yöntem, toplumları soyut makro çözümlemelerden, somut mikro çözümlemelere kadar Marx'ın entelektüel gelişiminde hep aklında tuttuğu ve eserlerinde gizli ya da açık olarak işlediği bir çözümleme aracıdır. Yöntem, özellikle, tarihi, çeşitli üretim tarzları

boyunca toplumların geçirdiği evrimleri –devrimleri- anlama ve açıklama çabasıdır. Bu yöntemi tarihe uygulamalarından elde ettikleri genel sonuçları ise, “sınıf mücadelelerinin tarihin motoru olduğu” anlayışından hareket ederek geliştirmiş olmalarıdır. (Bunun uzantısı olan sonuçları ise Marx; 1) “Sınıfların varlığının, üretimin gelişimindeki belli tarihsel aşamalarla ilişkili olduğunu, 2) sınıf savaşımının zorunlu olarak proleterya diktatörlüğüne varacağını, 3) bu diktatörlüğün, yalnızca bütün sınıfların ortadan kaldırılmasına ve sınıfsız topluma bir geçiş olduğunu göstermek...” olarak sıralamıştır. Marx, Engels, 1995: 73). Tarihe sınıf mücadeleleri açısından bakmak, görünüşteki olayların (dinsel, mezhepsel, liderlerin ve devletlerin tarihleri, vb.) arkasındaki gerçek ilişkileri kavramaktır (Marx, Engels, 1974: 57). Sivil toplum böylece tarihin arkasındaki devindirici güç ya da içinde tarihin gerçek mücadelelerinin oynandığı bir alandır (Neocleous, 1996:15).

Marx ve Engels sivil toplum kavramını tüm tarihsel süreçleri kapsayacak bir biçimde, kendi maddeci tarih anlayışlarının bir uzantısı olarak Alman İdeolojisi’nde sık sık kullanmışlardır. Maddeci tarih algılamasına bağlı olarak sivil toplumu, “...içinde bulunduğumuz aşamadan önceki bütün tarihsel aşamalarda mevcut üretici güçlerin koşullandığı ve buna karşılık kendisi de bu güçleri koşullandıran karşılıklı ilişki biçimi olarak...” tanımlamışlardır. Aynı eserde yukarıdaki alıntıda açıkça ifade edilmeyen üretim tarzı kavramı sivil toplum kavramı ile birlikte ele alınmaktadır. “...Üretimin gerçek sürecini, yaşamın kendisinin maddi üretiminden başlayarak açıklamak ve bu üretim tarzına bağlı ve onun tarafından yaratılmış karşılıklı ilişki biçimlerinin, yani değişik aşamalarındaki sivil toplumun bütün tarihin temeli...”, “gerçek ocağı, gerçek sahnesidir...” (Marx, Engels, 1974: 57). O halde sivil toplum, farklı üretim tarzları boyunca çeşitli dönüşümlere ve değişimlere uğrayarak, hem üretim tarzlarına göre koşullanan, hem de üretim tarzlarını koşullandıran bir görünümle ortaya çıkmaktadır.

Yukarıda belirtildiği gibi kavramın genişletilerek ele alınması, ancak somut kullanımıyla birlikte düşünüldüğünde gerçek zeminine oturmaktadır. Bir kesişim noktası olarak bu zemin sivil toplum/devlet ikiliği bağlamında kurulur. Sivil toplum/devlet ikiliği sürekli akılda tutulması gereken bir statüye sahiptir. Bunun temel

nedeni, Marx'ın sivil toplum ve devlet ilişkisini, nihai olarak sivil toplumun devleti belirlediği, terimlerin birbirleriyle içsel olarak bağlı olduğu diyalektik bir etkileşim içinde ele almış olmasıdır (Savran, 1987a: 182). O halde üzerinde değişik devlet biçimlerinin şekillendiği sivil toplum, tarihin her döneminde varolmuştur denilebilir. (Ancak Marx, çeşitli “sivil toplum biçimlerinden” söz etmesine rağmen, yalnızca burjuva üretim tarzına uygun düşen “burjuva sivil toplum”/“burgerliche Gessellschaft” kavramını kullanmıştır. Örneğin, “feodal sivil toplum” diye bir kavram kullanmak yerine “eski sivil toplum” demekle yetinmiştir). Ancak dikkat edilmesi gereken şey, çeşitli tarihsel dönemler boyunca “genel olarak” devletin, mülkiyetin, sivil toplumun, vb.nin varlığının sürekli bir gelişme içinde olmasıdır. Dolayısıyla anılan kavramların tam bir gelişmişlik sergilediği somut tarihsel dönem, kapitalist üretim ilişkilerine işaret eder. Bu tarihsel evreden önceki dönemler boyunca sivil toplum ve devletin varlığı, bunların nitelikleri ve birbirleriyle ilişkileri ancak bu somut gelişmişlik düzeyinden bakıldığında anlam kazanmaktadır.

Tüm tarihsel dönemler boyunca genel olarak devlet hep varola gelmiştir. Devlet ve toplum ilişkisi de, devletin toplumdan kopuk, dışsal bir örgütlenme olarak toplumun üstünde genel çıkarları temsil etme misyonu hep varolmuştur. O halde devletin üzerinde yükseldiği bir sivil toplum da, niteliği ne olursa olsun hep olmuştur. Kapitalist toplumsal formasyonla birlikte devletin sivil toplumla olan ilişkisi en gelişmiş, incelmış bir tarzda ortaya çıkmıştır. Marx Yahudi Sorunu adlı çalışmasında siyasal devlet ve sivil toplumun kuruluşu ile ilgili olarak, “siyasal devletin kuruluşu sivil toplumun kuruluşu ile bir ve aynı zamana denk gelmektedir” derken, feodal dönemde siyasal bir nitelik taşıyan sivil toplumun (siyasal sivil toplum) doğasına işaret etmektedir. Ortaçağ düzeninde devlet ve sivil toplum ilişkisi bir özdeşlik ilişkisidir, yani siyasal sivil toplum ve politik devlet iç içe geçmiş olarak varlıklarını sürdürürler (Marx, 1997: 38). Bireyin bir bütün olarak devletle ilişkisi ya da siyasal ilişkisi, senyörlük, lonca ve zümre topluluklarına hapsolmuş bir biçimde, kendi iradesi ve isteği dışında kuruluyordu. Halkın yaşamının bu tarzda, toplum içinde değişik, değişik topluluklar olarak örgütlenmesi, mülkiyeti ya da emeği toplumsal öğeler durumuna çıkarmadı. Bireyin doğuştan belirlenmiş olan varoluş koşulları, emeğin ve mülkiyetin siyasal zor ögesiyle

elde edilmesini beraberinde getiriyordu. Bireyin çeşitli statü, zümre, kast, vb. örgütlenmeler içinde kurulan varlığı, devletle olan ilişkisinde belirleyici siyasal mekanizmalar olarak ortaya çıkıyordu. Bu anlamda mülkiyet ve emek bu kast zincirlerine hapsolmuş olarak kalıyor, birey de bu yolla devletten bütünsel olarak ayrı kalmış oluyordu. Kısaca işte bu nedenlerle sivil toplumun yaşamsal işlevi ve etkinlikleri -emek, üretim, mülkiyet, vb.- feodal anlamda politik bir boyut taşımaktaydı (Marx, 1997: 37-38).

Yukarıda siyasal devlet ile sivil toplumun kuruluşunun bir ve aynı eylemle, aynı anda kurulduğu belirtilmişti. Feodal anlamda sivil toplum yani, siyasal nitelikli sivil toplum, kendi bağrından üretim ilişkilerinin gelişmesi sonucu çıkardığı toplumsal güçlerle Fransız Devrimi'ni yapmıştır. Devrimle birlikte, hem sivil toplumun siyasal niteliği ortadan kaldırılmıştır, hem de yeni devrimi yapan toplumsal güçler -burjuvalar- politik devleti kurmuşlardır. Başka bir deyişle burjuvazi, feodalizm altında geliştirmiş olduğu üretici güçleri ele geçirmişti. Tüm eski ekonomik biçimler ve bunlara denk düşen insan ilişkileriyle birlikte, “eski sivil toplumun resmî ifadesi olan politik devlet paramparça edilmişti” (Marx, 1999: 120). Siyasal devletin kuruluşu sırasında “sivil toplumun bağımsız bireylere ayrışması” (Marx, 1997: 40), devrimle birlikte sivil toplumun siyasal niteliğini ortadan kaldırmış, siyasal olmayan bir sivil toplum ortaya çıkmıştır. Feodalizmde insanların yaşamlarını belirleyen tüm toplumsal ilişkilerin taşıdığı siyasal öge, devrimle, mülkiyetin siyasallıktan arınması, siyasal alanın özel bir alanda toplanması ve yoğunlaşması -devlet- buna karşılık sivil toplumun da bu özel alanın diyalektik karşıtı olarak varlık kazanması tamamlanmıştır. Devletin toplumun üstünde, toplumdan kopuk bir siyasal devlet olması, sivil toplumun kuruluşu ile aynı eylemle gerçekleşmiştir. Elbette bu, devletin toplumdan kopuk ya da ayrı bir alanda varolması demek, sivil toplumla olan ilişkisini ve birliğini ortadan kaldırmaz. Aslında bu ilişki, bir illüzyondur. İngiliz Devrimi ve ardından gelen Fransız Devrimi, feodalizm koşullarında gelişen burjuvazinin bu üretim tarzının tüm toplumsal örgütlenme biçimlerini kendi çıkarlarına uygun biçimde ortadan kaldırıp, kapitalist üretim tarzının beraberinde getirdiği özel bir toplumsallık biçimi olan burjuva sivil toplumu ve bunun

üzerinde yükselen -ya da sivil toplumun resmî ifadesinden başka bir şey olmayan-devleti, birbirlerinden ayrı alanlar olarak soyutlamıştır.

Marx modern burjuva sivil toplumun oluşumunu yukarıda görüldüğü gibi kapitalizm öncesi üretim tarzının belirleyici özelliği olan siyasal zorun ortadan kalkmasına bağlamaktadır. Bu anlamda siyasal sivil toplumun siyasallığından arınması ve politik devletin kurulması aynı zamana denk gelir. Tüm dönemler için varolan genel olarak devlet (toplumun bütününe ilişkin eylem ve kararların siyasal bir yoğunlaşma merkezi anlamında) toplum ayrılığı, modern burjuva toplumunun kuruluşu ile doruğa ulaşmış, en üst ve soyut bir görünüme bürünmüştür. Bu bakımdan Marx asıl sivil toplumun kapitalist özel mülkiyetle birlikte geliştiğini vurgular. (“...Sivil toplum terimi 18. yüzyılda mülkiyet ilişkileri, İlkçağ ve Ortaçağ ortaklaşmacılığından kurtulur kurtulmaz ortaya çıktı. Sivil toplum, sivil toplum olarak ancak burjuvazi ile gelişir...” Marx, Engels, 1974: 57). Bu dönemle birlikte, mülkiyet siyasal bağlardan kopmakta, sivil toplum asıl anlamını siyasal olmayışta bulmakta ve devlet de siyasetin merkezi durumuna gelmektedir. Sivil toplum ve devlet ikiliği bu süreçle birlikte kapitalist toplumsal formasyonun yarattığı ilişkilerle yeni bir boyut sergilemektedir.

Kapitalist üretim tarzını, kendinden önceki üretim tarzlarından ayıran en temel özellik, üretici ve üretim araçlarının birbirinden ayrılarak emeğin bir metaya dönüşmesidir. Emek bu yüzden pazardaki diğer metalar gibi alınıp satılan, devredilen bir özel mülk haline gelir. Kapitalist sistemin temel mantığı olan artık değer, emek gücü üzerinden sağlanır. Emek gücünü satın alanlar, emek gücünün yarattığı artık değeri de mülk edinmiş olurlar. Artık değerın mülk edinilmesi doğrudan bir zor mekanizması dışında sözleşme ilişkileri bağlamında, iki tarafın isteği ve iradesi ile mümkün olmaktadır. Emek gücünün siyasal bağlardan kurtulmasıyla birlikte, üretimin yapıldığı alanda zora dayalı ilişki ortadan kalkmıştır. Zor ögesi kurumsallaşmış devlet aygıtında yoğunlaşmıştır (Savran, 1987a: 191). Toplumsal ilişkiler kapitalizmle birlikte, ekonomik alan ve siyasal alan olarak ayrı ayrı görünümsergilemiştir. Siyasal alan, emek gücünün yarattığı artık değeri mülk edinen kapitalist sınıftan ayrı bir düzlemde biçimsel bir boyut olarak ortaya çıkmıştır. Devletin egemen sınıftan ayrı olarak siyasal bir boyut kazanması, ekonomik alanla siyasal alanın ayrılığının fetişleştirilmesinin

sonucudur. Siyasal alan ve ekonomik alan arasındaki ayrımı veri olarak kabul etmek, sorgulamamak, devletin sınıf doğasını gizleyen mekanizmaları görememek anlamına gelmektedir.

Devletin, bireyin ve topluluğun gerçek çıkarlarından ayrılmış bağımsız bir görünüm sergilemesi ortak çıkar maskesi altında olmaktadır (Marx, Engels, 1974: 54). Burjuvazi sınıfsal egemenliğini ortak çıkar görünümü altında sunar. Devlet, çeşitli sermaye kesimlerinin kısmî ve tekil çıkarları karşısında tüm sermaye kesimlerinin ortak çıkarlarını temsil eder. Bu sayede kapitalist toplumsal ilişkileri yeniden üretir. Diğer yandan devlet, sivil toplumdan soyutlanması nedeniyle toplumun tümünü temsil ediyor görünür. Devletin ulusal niteliği, sivil toplumun çatışan çıkarları ve atomize yapısıyla karşıtlık içindedir. Devletin, hem sivil toplumun çatışan çıkarlarının, hem de sermaye kesimlerinin kısmî ve tekil çıkarlarının üstünde görünmesi, “ulusal çıkar” soyutlamasıyla mümkün olmaktadır (Savran, 1987a: 192).

Devletin ulusal çıkar görünümü altında soyutlanması kapitalist üretim ilişkilerinin özgün niteliği ile bağlantılıdır. Kapitalist üretimin varlığı emeğin artık değer üretilmesine doğrudan bağlıdır. Emek, kapitalist sistemde diğer metalar gibi alınıp satılan bir meta olduğundan, metaların üretim ve dolaşım kurallarına tabidir. Yani emek de diğer metalar gibi bir eşdeğerlilikler biçiminde görünür. “İnsanlar arasındaki ilişkilerin şeyler arasındaki ilişkilere dönüşmesi” emeğin, pazarda sözleşme ilişkisi ile eşit ve özgür iradeye dayalı olarak dolaşım alanına girmesi ile mümkün olmaktadır. Eşitlik ve özgürlük bu anlamda kapitalizmde artı değer mülk edinilmesinin ya da sömürünün temel mekanizmasıdır. Kapitalist üretim tarzında sömürü, eşitlik ve özgürlük sayesinde gerçekleşir.

Yukarıda emeğin bir meta olarak alınıp satılmasının bir sözleşme ilişkisi temelinde gerçekleştiği belirtilmişti. Üretimin temel öncülü olan emek bir meta olarak değişim değeri üzerinden dolaşıma girmekte ve emeğin yarattığı artı değer emek gücünü mülk edinenlere geçmektedir. İşte bu yüzden, üretim, değişim ve bölüşüm ilişkileri sözleşmeye dayalı hukuksal bir çerçeve içinde özgür ve eşit hukuk öznelerinin ilişkileri olarak karşımıza çıkmaktadır. Hukuk özneleri sözleşmelerin tarafları olarak karşılıklı

haklara sahiptirler. Kapitalist sistemde tüm toplumsal ilişkiler hukuk ilişkileriyle, -ister bireyler arası özel mülkiyet hakkı olsun ister bireylerle devlet arasındaki siyasal haklar olsun- kurulur ve meşrulaştırılır.

Marx'ın “politik devletin kuruluşu ve sivil toplumun hukuka dayalı bağımsız bireylere çözülüşü bir ve aynı zamana denk gelmiştir” (Marx,1997:40), sözü, tam da devrimin, sivil toplumu –yani insan ihtiyaçlarının, emeğin, özel çıkarların ve özel hukuk alanının- kendi varlığının doğal temeli olarak kabul ettiğini göstermektedir. Devrimi yapan burjuvazi kendi sınıfsal çıkarlarını korumak ve meşrulaştırmak için siyasal sivil toplumu, burjuva sivil topluma dönüştüren hukuksal çerçeveyi çizmiş, emeği siyasal bağlarından özel hukuk ilişkileri ile kurtarmış, tüm bunları da insan ve yurttaş hakları adı altında kapitalist üretim tarzına uygun birey anlayışıyla perçinlemiştir. Burjuvazi, sivil toplumu, özgür ve eşit insanlar topluluğu olarak tanımlayıp, insan hakları söylemiyle özel alana yerleştirirken, devleti de sivil toplumun tam karşısına, siyasal alana yerleştirmiştir.

Ekonomik alan/siyasal alan ayrımı; kapitalist üretim tarzının kendine özgü işleyiş mekanizmaları ile bu mekanizmaları meşrulaştırma yolu ve yöntemi olan hukuksal çerçeve ile birlikte sivil toplum/siyasal toplum biçiminde görünürlük kazanmaktadır. Böylece hukukla dolayımlanan ekonomik alan sivil toplum olarak ya da özgür ve eşit bireylerin alanı olarak özelleştirilmiş olur. Bu bireyler tüm ekonomik ve toplumsal belirlenimlerinden soyutlanmış hak öznelidir. Soyut birey, hakların taşıyıcısı olarak toplumsal ilişkilere girer. Bu ilişkinin niteliği, kendisi ve öteki bireylerin ihtiyaçlarının giderilmesiyle sınırlanmıştır. Soyut bireyler, tam da iktisatçıların algıladığı sivil toplum üyeleridir. Marx'a göre, “...politik iktisatçılara görüldüğü biçimi ile toplum, içinde her bir bireyin öteki birey için bir araç olduğu müddetçe her bireyin bir ihtiyaçlar toplamı ve yalnızca öteki insan için varolduğu müddetçe, sivil toplumdur...” (Marx, 1964:181).

Burjuvazinin sivil toplumun üyesi olan bireylerin birbirleriyle kurduğu ilişkileri, insan hakları olarak sunması, Marx'a göre egoist insanın, öteki insanlardan koparılması insanın haklarından başka bir şey değildir. Kapitalist ilişkiler çerçevesinde sunulan

burjuva hukukunun özgürlük, eşitlik, güvenlik ve mülkiyet hakları, bu ilişkileri olduğu gibi yansıtır. Özgürlük başkasına zarar vermeden her şeyi yapabilmektir. Bunun sınırı yasa ile çizilmiştir. Bu anlamıyla özgürlük, kendi içine kapanmış egoist insanın hakkıdır. İnsanın özgürlük hakkının gerçeklik kazanması ise özel mülkiyet hakkıdır. Çünkü özel mülkiyet, her yurttaşın, menkulleri, gelirleri, çalışmasının ürünleri ve çabasından dilediği gibi yararlanma ve tasarruf hakkıdır. Özgürlüğün gerçekleşmesi, özel mülkiyet hakkıyla diğer insanlardan ayrılığı simgeleyen özel çıkar hakkıdır. Bireysel özgürlük ve onun sonucu olan mülkiyet hakkı sivil toplumun temelidir. Eşitlik, özgürlüğün eşitliğidir. “Güvenlik sivil toplumun üyelerinin kişilikleri hakları ve mülkiyetlerinin güvence altına alınmasıdır. Güvenlik egoizmin sigortasıdır..”. O halde insan hakları, sivil toplumun üyesi olan somut, egoist, bağımsız bireylerden oluşan insanların yani “burjuva olarak insan”ların haklarıdır (Marx, 1997: 32-36).

Ekonomik alan/siyasal alan ve sivil toplum/devlet ayrımları Marx’a göre kapitalist sömürü sistemini gizleyen ve genelleştiren bir tarzda işlemektedir. Sivil toplumun anatomisi kapitalist sömürü sisteminin (artı değer in elde edilmesinde) deşifre edilmesi yanında “devletin de sivil toplumdaki uzlaşmaz karşıtlığın resmi ifadesinden başka bir şey olmadığını” (devlet, sivil toplumun özeti, yoğunlaşmış hali, vb.) (Marx, 1999: 173) göstermektedir. Devlet, egemen bir sınıfın bireylerinin devlet aracılığı ile kendi ortak çıkarlarını üstün kıldıkları sivil toplumdaki sınıf savaşımalarının üzerinde yükselir (Marx, Engels, 1974: 80).

Marx’ın düşüncelerinin daha net ve açık ifadelerle toparlanması, bu düşüncelerin yol açtığı siyasal-ideolojik sonuçların anlaşılabilmesinin de çıkış noktası olacaktır.

Marx, sivil toplumun anatomisinin ekonomi-politikte aranması gerektiğini savunarak, eşitlik, özgürlük, güvenlik gibi ilkelerin aslında kapitalist üretim ilişkilerinin üzerinde yükselen burjuva toplumunun pazara dayalı ilişkilerini meşrulaştırdığını ortaya koymuştur. Bu ilkeler sömürü ilişkilerini sermaye sınıfı lehine gizleyen ve yeniden üreten burjuva hukukunun meşruiyet kaynağıdır. Yurttaş olarak özne bu ilkelerin üzerinde somutlandığı soyut bir hukuk kategorisidir. Yurttaş soyutlaması, tüm sınıfları burjuva hukuku içine dahil edip, eşitleyerek, soyut bir ortak çıkar ideali etrafında

(gerçekte kapitalist sınıfların çıkarları için) bütünleştirmeyi amaçlar. Ortak çıkar ideali, emekle sermaye arasındaki temel çelişkiyi ve sömürü ilişkilerini gizlemesi yanında, sermayenin çeşitli dilimleri arasındaki çatışmaları da nihai olarak sermaye lehine, siyasal alanda uzlaştırıp dizginleyerek kapitalist devletin bütünlüğünü garanti altına alma işlevini yerine getirir. Marx'ın çözümlemesi, başta Smith olmak üzere dönemin hakim liberal paradigmasının aksine, sivil toplumun herkese, refah, huzur, toplumsal uyum getirmediğini tam tersine, başta işçi sınıfı ve sermaye sınıfları ile sermaye sınıflarının da kendi aralarındaki sınıf mücadelelerinin tüm şiddetiyle sürdüğü, eşitsizliğin, sömürünün, egoist burjuva birey ilişkilerinin yaşandığı bir alan olduğunu ortaya koyar. Marx tam da bu nedenlerle sivil toplumu, Hegel gibi Hobbes'un meşhur cümlesi ile betimler. Sivil toplum "herkesin herkesle savaşının" hüküm sürdüğü (Marx, 1997: 20) alandır. Dahası Marx, sivil toplumu, "Darwin'deki hayvanlar aleminin burjuva toplumuna uyarlanması" (Marx, Engels, 1995: 147) biçiminde betimleyerek, yalnızca güçlü olanların hayatta kalabildiği, acımasız bir rekabet ortamı olarak tanımlar.

Bilindiği gibi Marx'ın sivil toplum eleştirisi buradaki sömürü ilişkilerinin doğrudan sonucu olan sefalet problemi perspektifinden ileri gelmektedir. Üretimi yapan ancak, yaptığı üretim oranında artı değer sömürüsü ile yoksullaşan modern sanayi işçisi proleterya, sivil toplumu ve onun üzerinde yükseldiği kapitalist devleti yıkabilecek yegâne sınıftır. Proleterya, sivil toplumda örgütlü bir güç olduğu sürece hem kendisini hem de sivil alanı özgürleştirebilecek koşulları yaratabilir. Sivil toplum egemen ilişkilerin yeniden üretildiği bir alan olmasının yanında, sömürülen sınıfların toplumsal ve ekonomik özgürlükleri için savaşabilecekleri bir arena da olabilir (Chandhoke, 1995: 150).

2. Liberal Sivil Toplum Düşüncesinin Yeniden Yükselişi

a. Yeni Liberalizm

Yeni liberalizm¹⁴, 20. yüzyılda klasik liberalizme karşı ortaya çıkan refah

¹⁴ Çalışma boyunca yeni sağ terimi tercih edilmiştir. Esasen, yeni liberalizm, yeni muhafazakârlık ve yeni sağ terimleri aynı anlama gelmektedir. Bu alt başlıkta, yeni sağ terimi yerine yeni liberalizm teriminin tercih edilmesinin nedeni, klasik liberalizmle aynı doğrultuda piyasaya yapılan vurgunun ön

devleti-sosyal devlet ve Keynesyen ekonomi politikalarının "toplumsal bir sapma" olduğu tespitinden kalkarak, klasik liberal tezlerin (bireycilik, özgürlük, rekabet, piyasa, sınırlı-gece bekçisi devlet) yeniden canlanışını ifade eder. Bu yeni eğilim, liberal düşüncenin ilgi odağını yeniden toplumdan bireye kaydırarak serbest piyasanın değerlerini yeniden vurgular (Erdoğan, 1993: 30). Böylece bir anlamda klasik liberalizmin sivil toplum düşüncesine geri dönülerek ve sivil toplum, klasik liberalizmin serbest piyasa mekanizması olarak yeniden yorumlanarak (Gülalp,1993: 126 Uysal-Sezer, 1992: 21, Şaylan, 2003: 133, Ayman-Güler,1996: 51) A. Smith ve serbest piyasa yeniden yüceltildi (Hall, 1999: 134) ve demokrasinin, özgürlüğün, ilericiiliğin kaynağı sivil toplum düşüncesinin yükselişiyle birlikte serbest piyasada bulundu (Gülalp, 1993: 126). Yeni liberalizm, klasik liberalizmin bir aslına dönüş hareketi olarak görülse de (Erdoğan, 1993: 30) bu dönüş elbette basitçe klasik liberalizmin bir tekrarı da değildir. Yeni liberaller için artık liberalizm, aydınlanma felsefesinin temel eğilimlerinden (aydınlanmış birey, kurucu rasyonalizm, devrim, vb.) koparak, anti rasyonalist evrimci bir yaklaşımla piyasayı savunmakta, bunu da 19. yüzyıldaki muhafazakâr değerleri (din, aile, vb. cemaatçi toplumsal yapı ve değerler) ön plana çıkararak ve bu değerlerle sentezleyerek yapmaktadır (Pekel, 1994: 22).

20. yüzyılın A. Smith'i olarak adlandırılan Hayek, yeni liberalizmin Avrupa'daki kalesi olarak kabul edilen Neo Avusturya İktisat Okulu'nun kurucusu ve lideri olup, serbest piyasa düzeninin ve "ultra liberal bir radikalizmin" gelmiş geçmiş en güçlü savunucusudur (Yumer, 1993: 109). Hayek, sosyalizm eğilimine bugün en güçlü desteğin, ne kapitalizmi ne de sosyalizmi değil fakat bir "orta yol"u istediklerini iddia edenlerden geldiğini, onları izlemenin sosyalizme giden kesin bir yol olduğunu belirtir (Hayek, 1997: 225). Bu orta yol, Keynesyen makro ekonomik tam istihdam ve sosyal devlet politikalarıyla refah devletinden başkası değildir. Refah devleti, piyasa ekonomisinden merkezi planlamaya geçilerek kollektivist sosyalist ekonomiye doğru atılmış bir adımdır. Bu yüzden Hayek'e göre kapitalizmle sosyalizm arasında üçüncü bir

plana çıkarılmasıdır. Bu anlamda yeni liberalizm düşünsel bir akımı da ima eder. Oysa literatürde yeni sağ, ağırlıklı olarak yeni liberal akımın iktidar olmuş biçimi olarak, uygulanmış hali olarak ön plana çıkmaktadır. Bu yanıyla da yeni sağ ve yeni liberalizm terimlerinin tercih edilmesi keyfi bir kullanım değildir.

yol yoktur. Refah devletine ideolojik savaş açan Hayek, Batı demokrasilerine en büyük tehdidin, uzun dönemde özgürlüğü yok edecek ve köleliğe götürecektir olan refah devletinden geleceğini savunur. Zaten Hayek'e asıl ününü kazandıran eseri de 1944 yılında yazdığı "Kölelik Yolu" (The Road to Serfdom) adlı kitaptır. Kitap, Hayek'in klasik liberalizmi, hem piyasa ekonomisi, hem de felsefe olarak savunduğu ve O'nun tüm entelektüel serüveninin özetlendiği bir karşıtlık üzerinde temellenmiştir. Bu çalışma her şeye müdahale eden, ekonomiyi planlayan devletin yani, hem Marxist devletin, hem de Keynesyen devletin, insanlığı köleliğe götüreceği tezine dayandırılmıştır. Ancak Hayek'in asıl ilgisi ve eleştirisi merkezi planlamaya dayalı sosyalist rejim karşıtlığına odaklanmıştır. Sovyetler Birliği gibi Marxist devlet düzenlerini totaliter rejimler olarak niteleyen Hayek, bu rejimlerin bir kölelik düzeni olduğunu ve esasen totaliterizmin, sosyalizmin doğal bir uzantısı olduğunu ileri sürerek sosyalizme karşı entelektüel bir savaş başlatmıştır¹⁵ (Aktan, 1993: 25).

Yeni liberalizmin Hayek'ten sonraki ikinci en büyük ismi olan M. Friedman, aynı zamanda yeni liberalizmin Amerika'daki kalesi Chicago İktisat Okulu'nun da sembol ismidir. Friedman'a ün kazandıran kitap 1962 yılında yayınladığı "Kapitalizm ve Özgürlük" adlı çalışmasıdır. Kitabın temel tezi, "demokrasinin ancak kapitalizmde varolabileceği" cümlesi ile özetlenebilir (Köker,1987: 70). Friedman'ın tüm ilgisi ve eleştirisi de Hayek gibi merkezi planlamaya dayalı ekonomik sistemlerin totaliterizm olduğu ve bu rejimlerin siyasal özgürlüğe değil, totaliterizme ve otoriterizme dayandığı iddiasıdır. Friedman, sosyalist rejimlerin ve refah devletinin özgürlüğü yok edici bir

¹⁵ 1947 yılında F. A. Hayek'in çağrısına uyan ve aralarında M. Friedman, K. Popper, vb. 39 bilim adamının İsviçre'nin Mont Pelerin kasabasında bir araya geldiler. Bu aydınların ortak paydası Batı uygarlığının temelinde yattığına inandıkları bazı değerlerin kaybolmaya yüz tuttuğu endişesidir. Batı bir yandan bu değerleri tehdit eden ideoloji ve fikir akımlarının tehditi altında bulunuyor öte yandan da özgür bir toplum için vazgeçilmez kurumlar olan özel mülkiyet ve serbest piyasaya inanç giderek zayıflıyordu (Yumer, 1993: 108). Hayek'e göre sosyalizm ve sosyal devletçilik, entellektüellerin bir hatası idi. Devrimci sloganlarla kitleleri yeryüzü cenneti çağrısıyla kölelik yoluna teşvik edenler entellektüellerdi. Bu nedenle Hayek "Kölelik Yolu"na karşı mücadelenin öncelikle entellektüeller safında verilmesi gerektiğine inanıyordu. Bu amaçla 1947 yılında Hayek'in girişimiyle "Özgürlük Yolu"nu savunan M. Friedman, K. Popper, vb. etkili bir entellektüel grup totaliterizm ve merkezi planlamacı görüşlere karşı Mont Pelerin topluluğunu kurarak üniversite kürsülerinden mücadeleye başladılar. Hayek Mont Pelerin topluluğunu oluşturmakla bir çeşit liberal enternasyonal oluşturmuş ve bunun entelektüel öncülüğünü yapmıştır. Friedman'ın da dediği gibi, "Mont Pelerin toplantısının en büyük faydası liberal yazarlara, azınlıkta kalmalarına rağmen, yalnız olmadıklarını göstermesi olmuştur" (Friedman'dan aktaran Yayla, 1993: 195).

"Frankenstein"a benzediğini belirterek (Friedman, 1988: 14) orta yol formülünü reddetmektedir. Friedman'a göre, "temelde milyonların ekonomik etkinliklerinin eşgüdümü için yalnızca iki yol vardır. Biri, zor kullanılmasını gerektiren merkezi yönlendirme ki, bu teknik ordu ve modern totaliterizmin tekniğidir; öbürü ise bireylerin gönüllü işbirliği, yani piyasa alanlarının tekniğidir. Bu eş güdümü, piyasa, kişisel olmayan biçimde ve merkezi otorite dışında yapar" (Friedman, 1988: 31-34).

Yeni liberalizmin (özellikle Avusturya ekolünün) en belirgin özelliği bireyciliğin epistemolojik ve ontolojik bir çıkış noktası olarak kabul edilmesidir. Yeni liberaller buna metodolojik bireycilik adını vermişlerdir. İnsanın toplumdan hareketle açıklanması yerine toplumun insandan hareketle açıklanması, çözümlemenin bireyden başlaması demektir. Yani metodolojik bireycilik, toplumsal olguların bireyler cinsinden açıklanması anlamına gelir ve temelinde insan faaliyetinin amaçlı ve belirli bir hedefe yönelik olmasını içerir. Ancak insan faaliyetini bunu gerçekleştirmeden önce yapılan planlar cinsinden açıklamayı amaçlayan bu yöntem, bu etkinliği önceden belirlenmiş ya da bilincinde olunan bir amaç olarak görmez. Bireylerin kendi kişisel inisiyatiflerini ve bireysel potansiyellerini harekete geçiren, çabalarını yönlendirecek, bu bireysel çabaları belirleyen farklı bireysel amaçların çatışmasını uyum içine sokacak düzenleme ilkesi olarak rekabet, bireylerin faaliyetlerini belirleyen gerçekleri önceden "bilememeleri" zemininde yapılır. Rekabet sürecine ilişkin bir öge olarak belirsizlik ya da önceden bilememe, rekabetin gerçekleştiği arena olarak piyasanın kendiliğinden düzeninin kesintiye uğramadan işleminin de en temel güvencesi olarak düşünülür. Tüm üretimin değişim için yapıldığı ve ürünün meta biçimini aldığı, bireylerin iktisadi davranışlarıyla bireysel potansiyellerini eşitlik ve özgürlük içinde rekabete dayalı olarak gerçekleştirdikleri piyasa, bireysel potansiyellerin, farklı bireysel amaç ve çıkarların dışsal müdahale ya da zorlamalara gerek kalmadan kendiliğinden eşgüdümlendiği bir mekanizmadır. Yeni liberalizmde, metodolojik bireycilik, rekabet, belirsizlik ve kendiliğinden piyasa düzeni hepsi de birbirine bağlı, kapalı bir sistem olarak stratejik bir işbirliği içinde bulunurlar. Yeni liberalizmde bir çıkış noktası olarak metodolojik bireyciliğin beraberinde getirdiği, önceden bilememe ya da tasarlayamama, rekabetin içsel dinamiği ile ilgili olarak belirli bir doğruluk payı taşısa da tam bir kapalı sistem

olarak işleyen yeni liberal düşünce buradan hareketle sayısız, siyasal ve ideolojik meşrulaştırmalar türetmeyi amaçlar (Çakır, 1987: 98).

Metodolojik bireycilikte ilerleme kendiliğinden gerçekleşir. Klasik liberalizmin kurucu -rasyonalizmine (aydınlanmış birey) karşın, yeni liberalizm anti rasyonalist bir evrimciliği kutsar. İnsan faaliyetinin kendiliğindenliği, bu faaliyeti içgüdülere indirgeyerek insanı hayvandan ayıran en temel özellik olan insanın amaçlarını, önceden bilincinde taşıması, tasarım kurması, plan yapması üstünlüğünü ortadan kaldırır (Çakır, 1987: 107). Buradan hareketle yeni liberalizm evrimciliği, devrim sürecinin tarihteki işlevsel rolünü reddetmek amacıyla toplumsal dönüşümün kendiliğindenliğine bağlar (Amin, 1995: 95). Piyasada herkes "eşit" ve "özgür" olduğuna ve rekabet içinde potansiyellerini gerçekleştirerek mülk edinebildiğine göre, bazılarının mülk edinmemesi onların kişisel sorunudur; bireysel başarısızlıklarının ve şanssızlıklarının sonucudur. Piyasa düzenini bir oyuna benzeten Hayek, oyunun ancak kurallarının adil olabileceğini (başlangıç aşamasındaki fırsat eşitliği) sonuçları bağlamında adaletten söz edilemeyeceğini vurgular. Oyundan alınan sonuçlar, hem bireysel beceriye, hem de "şans"a bağlıdır (Hayek, 1997: 212). Böylece rekabete ilişkin belirsizlik süreci, piyasada bireysel potansiyellerini en etkin bir biçimde gerçekleştirenlere yaşama hakkı tanıyıp, bunu yapamayan şanssızları ortadan kaldırarak, sosyal Darwinist ayıklanmayı meşrulaştırır. Ayıklayıcı rekabet süreci mülk edinme tutkusundaki sermayenin birikimini hızlandırırken, güçsüzleri mülksüzleştirip ayıklayacaktır (Çakır, 1987: 109).

Yeni liberal düşünce sistemi ile ilgili bu genel açıklamaların ardından yeni liberalizmin piyasa ile demokrasi arasında nasıl bir ilişki kurduğu ele alınabilir.

Yeni liberal ideoloji, piyasa ile demokrasi arasında tek yönlü bir ilişki kurarak, demokrasinin varlığının ön koşulu olarak piyasa ve adem-i merkeziyetçi karar alma süreçlerini önerir. İktisadi rekabetçiliğin arenası olarak piyasa ile siyasal rekabetçilik olarak nitelenen demokrasi arasında tek yönlü mantıksal bir ilişki kurulur (Köker, 1987: 68-70). Bu ilişkiden hareketle "kapitalizmin zorunlu sonucunun demokrasi, demokrasinin ön koşulunun ise kapitalizm olduğu" propagandası yapılır (Çakır, 1987: 91). Bu propagandanın meşrulaştırdığı şey ise "gerçekte yoksulluğu toplumsallaştırıp,

daha da ağırlaştıran özelleştirme politikaları ile demokratikleşme arasında kafa karıştırıcı bir özdeşlik kurulmasıdır" (Frank, 1995:58). Zaten siyasal bir strateji olarak özelleştirme de yeni liberalizmin yükselişi ile özdeşleşen bir kavram olmuştur (Starr, 1989: 21-26). Demokratikleşme de özelleştirme bağlamında, dünya çapında piyasa rasyonelliğine boyun eğmenin zorunlu ve doğal bir sonucu olarak sunulurken "kapitalizm=demokrasi, demokrasi=kapitalizm" denklemi türetilir (Amin, 1995: 76).

Yeni liberalizm, piyasa ile demokrasi arasında kurduğu ilişkiyi en başta metodolojik bireycilikten hareketle varsayımsal bir düzlemde kurmaya çalışır. Bireyin özgür olduğu ve bunu belirleyen de ekonomik özgürlüğü, yani kendiliğinden piyasa düzeninde rekabet içindeki serbest girişim özgürlüğü olduğu varsayılır. Ancak bireyi özgür kılan, ekonomik özgürlüğü olduğuna göre, tüm diğer özgürlüklerin de bu özgürlükten kaynaklanması zorunlu olduğuna göre ya da Friedman'ın ifadesi ile "ekonomik özgürlük siyasal özgürlüğe ulaşılmasında zorunlu bir araç" (Friedman, 1988: 26) olduğuna göre, ekonomik özgürlük yoksa birey de özgür olmayacaktır. Eğer birey özgür değilse başka özgürlüklerin olması da olanaksız olacaktır. Bu totoloji çerçevesinde çelişki yoluyla kanıtlama, ekonomik özgürlüklerin tüm özgürlüklerin kaynağı olduğu varsayılınca, ekonomik özgürlük, siyasal özgürlük için temel bir zorunluluk haline gelir (Çakır, 1987:113-114). Bu mantık zincirinden hareket eden liberal düşünce sisteminde ve bu sisteme göre şekillenecek olan liberal düzende, ne siyasete ne ideolojiye yer vardır. Çünkü hem ideoloji hem de siyaset toplumsal belirlenmeyi, toplumun birey üzerindeki etkisini beraberinde getirir. Siyasal güç ve katılım, bireylerin kendi bilgisini kendi amaçları için kullandığı özgürlükle bağdaşmaz. Siyasal güç olarak özgürlük, ekonomik özgürlüğe (mülkiyet, değişim, sözleşme) yapılan müdahalelerle getirilen sınırlamalardan dolayı kabul edilemez. Bu nedenle ekonomik özgürlüklerin piyasanın kendiliğinden düzeni dışında farklı dinamikleri içeren siyasal süreçlere ya da siyasal güçlere tahammülü yoktur. Çünkü piyasa düzenine doğrudan ya da dolaylı her siyasal müdahale bireylerin, piyasanın düzeni içinde kendi bilgileriyle kendi amaçlarına ulaşmaları yerine, önceden belirlenmiş amaçları ya da değerleri izlemeleri anlamına gelir ki, bu da bireysel özgürlükleri yok eder. Bu mantıktan hareket eden yeni liberal düşünce piyasanın kendiliğinden düzeninden bir "çoğulculuk"

türetmektedir. Yeni liberallere göre işleyişi rekabetle belirlenmiş, kendiliğinden piyasa düzeninin sürekliliği, rekabetin kesintiye uğramamasına bağlıdır. Ve rekabet piyasada tek bir amaçlar ve değerler skalasını geçersizleştirerek, eş zamanlı olarak birbirinden çok farklı hatta birbiriyle çatışma halinde bulunan çok sayıda amaç ve değerlerin izlenmesine ve benimsenmesine hizmet eder. Yeni liberal düşünce bunun tam karşısına da merkezi planlamaya dayalı ekonomileri yerleştirir. Bütün üretim sürecinin yapılandırılmasında merkezi otoritenin her türlü bilgiye sahip olma iddiası ile ortaya çıkarak planlama yapması, belirli bir ideoloji ve değerler sistemini (totalitarizm) bireylere empoze etmesi anlamına gelir. Bu düzenlerde insanlar herhangi bir tercih hakkına sahip olmadığı gibi araçlar ve yöntemler kendilerine dışardan dayatılır. Planlı ekonomilerin aksine, piyasa ekonomisinde geniş bir çoğulculuk vardır. Piyasa sistemi, tek bir amaçlar, hiyerarşi ve değerler skalası dayatmak yerine tek tek bireylerin hepsinin sayısız derecede ve birbiriyle karşılaştırılmaz amaçlarına hizmet eden "çoğulcu" bir sistemdir (Yayla, 1993:150). Amaçlardaki çeşitliliğin ve zenginliğin beraberinde getirdiği şey de çoğulculuğun daha geniş bir yelpazeye yayılmasıdır.

Ne siyasete ne de ideolojiye tahammülü olamayan yeni liberalizm, "çoğulculuğu" demokrasi ile piyasa arasında varsayımsal olarak kurduğu ilişkinin güçlendirilmesi için ancak retorik düzeyde ileri sürmektedir. Gerçekte liberalizmde her şeyin, birey merkezli olarak rekabet ile mülk edinme tutkusuna indirgemesi nedeniyle aslında tek amaç da budur. Dolayısıyla çoğulculuk, amaçların farklılığından değil, tam da tek bir amaca, ortak mülk edinme amacına dayandırılan ve siyasal amacın gerekli kıldığı işbirliği olmadan da gerçekleştirebilecek "araçların çoğulluğu"ndan kaynaklanır (Çakır, 1987: 113).

Yeni liberal akımın, kapitalizm ve demokrasi arasındaki mantıksal neden-sonuç ilişkisini pekiştirmek için başvurduğu bir diğer öge de bu ilişkiyi Batı tarihinden çıkarsama çabasıdır. İktisadi liberalizmin, demokrasinin ön koşulu olduğu iddiasının referans kaynağı, Batı toplumlarının tarihsel ve güncel deneyimleri hakkındaki genel bir değerlendirme üzerinde odaklanmaktadır. Buna göre, Batı toplumlarında önce kapitalizmin gelişmesi sonra da liberal demokrasinin kurulması söz konusu olmuştur. Batı tarihinin 15. yüzyıldan başlayarak geçirdiği köklü değişimler içinde böyle bir

öncelik sonralık ilişkisinin saptanması, beraberinde kapitalizm ile demokrasi arasında bir neden sonuç ilişkisinin bulunduğu yargısını (Köker, 1987: 67-72) pekiştirmek için ileri sürülmektedir. Friedman'ın deyişiyle "siyasal özgürlük açıkça serbest piyasa ve kapitalist kurumların gelişmesiyle birlikte gelişmiştir. “Batı'da serbest piyasanın gelişmesi, ekonomik gücü siyasal güçten ayırmış, böylece siyasal iktidarın bölünerek merkezde yoğunlaşması yerine adem-i merkeziyetçi bir yönetim yapısı gelişmiş ve bunun sonucunda da, ekonomik güç ve siyasal güç birbirlerini dengeleyerek siyasal özgürlüklerin gelişmesinin önü açılmıştır (Friedman, 1988:15, 16, 26).

Kapitalizmin evrimini, yalnızca ilerencilik olarak gören bu tarih anlayışı, liberal ideolojinin tarihi yorumlayış biçiminin en ayırt edici yönüdür. Bu bakış açısından Batı'nın gelişimini basitçe, bireyciliğin yükselişi, hukukun üstünlüğü, özgürlüklerin artması, iktidarın "aşağı" dan yukarıya doğru ilerlemesi olarak görmek, tek yönlü ve yanıltıcıdır. Bu gelişmeler, aynı zamanda yeni sömürü ve egemenlik biçimlerinin evrimini de göstermektedir. Aşağıdan gelen gücün temeli, soyluluğun gücüdür örneğin. Bu evrimde yeni kişisel bağımlılık ve esaret ilişkilerinin, artı değer sömürüsünün ortaya çıkışı göz ardı edilir (Wood, 2003: 293, 297). Dolayısıyla demokrasinin kapitalizmle birlikte neredeyse otomatik olarak geliştiği doğru değildir. Demokrasi ne kapitalizmin ne piyasanın ne de burjuvazinin bir ürünüdür. Burjuvazi, yalnızca klasik burjuva devrimleri çağında, (1789, 1830, 1848 devrimlerinde) feodal-mutlakıyetçi devletlere karşı devrimci-ilerici demokratik eğilimli bir mücadele vererek burjuva demokrasisinin temellerini atmıştır. Kaldı ki, bu mücadelede de geniş çalışan kitlelere önderlik etmiş, iktidarı ele geçirdiğinde ise adım adım bu demokratik konumundan uzaklaşmıştır (Savran, 1986a: 27). Macpherson'un da dediği gibi kapitalizmin siyasal özgürlüğü geliştirmek bir yana "tarih, siyasal özgürlüğün kapitalizmin gelişmesi için zorunlu bir koşul olduğunu" gösterir (Macpherson, 1984: 152). Siyasal özgürlükler başta işçi sınıfı olmak üzere çalışan kesimlerin yüzyılı aşan bir süredir burjuvaziye rağmen verdiği mücadelenin sonunda kazanılmıştır. Burjuvazi, burjuva devrimleri çağında iki seçenekle karşı karşıya kalmıştır; ya demokrasinin piyasaya getireceği sınırlamalardan dolayı, ya demokrasiyi reddedip, çalışan kitlelerin taleplerini erteleyecek ya da demokrasiyi kabul etmek zorunda kalarak tehlikeye giren varlığını bu yeni çerçevede üretecekti. Burjuvazi

ikinci yolu seçmek zorunda kalmıştır. Bu da sadece rekabete katılma hakkı ve fırsat eşitliği ile sınırlanmıştır (Çakır, 1987: 121). Genel oy hakkı bile İngiltere, Fransa gibi ülkelerde ancak 1930'lu yıllardan sonra tanınabilmiştir.

Kapitalizmin gelişimi ile demokrasinin bir madalyonun iki yüzü olduğu iddiasının bir başka uzantısı da kapitalist gelişmenin olacağı her yerde demokrasinin de olacağıdır. Oysa tarih de göstermiştir ki, kapitalist üretim tarzının sahip olduğu farklı siyasal rejim biçimleri olmuştur. Askeri diktatörlük, Bonapartizm, Faşizm, Nazizm gibi aşırı otoriter rejim biçimleri de kapitalizmin hakim olduğu ülkelerde yaşanmıştır.

Yeni liberalizmin piyasa ile demokrasi arasında kurmaya çalıştığı determinist neden-sonuç ilişkisi ve bu ilişkiyi pekiştirmek üzere ileri sürdüğü iddialarla demokrasi havariliğine soyunmasına rağmen gerçekte demokrasiye nasıl yaklaştığı ve demokrasiden ne anladığı sorusu halen yanıtlanabilmiş değildir.

Yeni liberal akımın demokrasiye yaklaşımı, demokrasinin piyasanın kendiliğinden düzenini sağlayarak, bu sayede bireysel özgürlüğün gerçekleştirilmesinde bir "araç" olarak görülmesidir. Hayek, demokrasiyi bu çerçevede ele almakta ve demokrasiye "iktidarın barışçıl bir biçimde değişmesini sağlamayı mümkün kılan bulunmuş en iyi yöntem" (Hayek, 1997: 206-207) olarak ele alır; ve demokrasinin bir amaç değil, yalnızca bir araç olduğunu da şöyle ifade eder: "Demokratik kurumların doğal bir sonucu olarak özgür bir topluma varılabileceğini sanıp, demokrasiyi bir araçtan çok bir amaç gibi görmek büyük bir yanılgıdır" (Hayek'ten aktaran, Yümer, 1993: 118). Friedman da ekonomik özgürlüğe vurgu yaparak, "ekonomik özgürlüğün kendi başına bir amaç olduğunu" (Friedman, 1988: 26) belirtir. Yeni liberal akım demokrasiyi, piyasa düzeninin kurulmasında sadece bir araç ve bir hükümet oluşturma yöntemi olarak görmektedir. Demokrasinin ancak kapitalist bir toplumda varolabileceği tezi, hem demokrasinin hem de kapitalizmin "serbest rekabet" ilkesi temelinde örgütlenmiş olmasına bağlanır. Bu çerçevede, demokrasi, siyasal partilerin iktidara gelmek üzere halkın önünde "serbestçe rekabet" ettikleri bir siyasal sistemdir (Köker, 1987: 71). Eğer demokrasi uygun bir biçimde örgütlenmezse tehlikeli olabilir ve özgürlüğü yok ederek, kölelik yoluna gidebilir (Hayek, 1997: 225-226). Bu yüzden de

yeni liberaller, demokrasinin bir araç ve yöntem olarak kalması gerektiğinde ısrar ederek, demokrasinin sınırlanması ve denetlenmesi gerektiğini savunurlar. Bunun anlamı, refah devleti demokrasisinin (sosyal demokrasi) yani liberal demokrasinin kendini rahatsız eden ikiz kardeşinin, "siyasal katılım" ve "sosyal adalet" mekanizmalarını içeren demokrasinin, Mouffe'un deyişiyle "kökünün kazınması"dır (Mouffe, 1985: 68). Liberal demokrasiden geriye kalan ise, sadece ultra-liberal pazar sistemidir. Böylece yeni liberal akım, siyasal sistemin pazar sistemine benzemesini (Uysal-Sezer, 1992: 20) isteyerek, demokrasiyi, güdükleştirilmiş seçimlere ve bu işleyişe uygun yasa yapımına indirgeyen bir siyasal faaliyet olarak görmektedir.

Yukarıda söylenenler Hayek izlenerek, rahatlıkla ortaya konulabilir.

İktisadi ve siyasi gücün aynı ellerde toplanmasına karşı çıkan klasik liberalizm gibi yeni liberalizm de, ekonominin politikadan kesin olarak ayrılmasını ister. Eğer bu yapılmazsa kesinlikle, politikanın ekonomik süreç üzerindeki hâkimiyetinin sürekli artarak, piyasanın kendiliğinden düzeninin bozulması ve bunun sonucunda da totaliter devlete/kölelik yoluna girilir (Hayek, 1997: 226). Devleti toplumsal-sınıfsal bağlamından koparıp, sınıfların üstünde ve dışında bir güç olarak çözümleyen liberal düşünce geleneği, ekonomi-politika ayırımına da bu çerçevede bakar. Hayek'e göre Batılı demokrasilerin yozlaşmasının ve tehlikeli bir hale dönüşmesinin en önemli nedeni, siyasal gücün ekonomik güce hakim olması ve piyasanın kendiliğinden düzenini bozmasıdır. Hayek, Batı'da demokratik hükümetlerin iktidara gelmek ve iktidarda kalmak için başvurduğu yöntemin "örgütlü çıkar gruplarının" taleplerini dikkate alarak, onların taleplerini tatmin etmeye dayandığını ileri sürer. Herhangi bir çıkar grubunun taleplerini "sosyal adalet" adına gideren hükümet, aslında diğer grupların da böyle bir talepte bulunmasının önünü açarak, onlar için meşru bir hak talebi yaratmış olur. Bu süreç, sonunda Batılı demokrasileri "örgütlü çıkar gruplarının bir oyuncağı" haline getirmiştir (Hayek, 1997: 149). Böylece ekonomik gücü sınırsızca kullanan hükümetler, siyasi güçlerine dayanarak, çıkar gruplarının talepleri doğrultusunda bir sosyal adalet dağıtıcısı olmuşlardır. Sosyal adalet kavramını her yönüyle didik didik ederek, kendisinin insanlara yapacağı en büyük hizmetin bu terimi kullananları utanır hale getirmek olduğunu belirten Hayek, piyasanın kendiliğinden düzeninin "değişimci

adaleti” yerine, dağıtımçı ya da sosyal adaletin merkezi planlamaya dayalı bir devletin özelliği olduğunu vurgular. Pazar sisteminde ortaya çıkan eşitsizlikleri sosyal adaletle gidermeye çalışan devlet, aslında vatandaşlarına eşit olmayan muamelelerde bulunmaktadır. Çünkü insanlar, fizik güç, sosyal çevre, bilgi, beceri, vb. devletin ortadan kaldıramayacağı kadar farklıdır. Bu nedenle devlet, sosyal adalet adına vatandaşlarına ayırımcı davranarak, kanun önünde eşitlik ilkesini zedeleyecektir. Siyasal eylemi yönlendiren sosyal adalet, bazı grupları hükümete bağımlı kılarak, bireylerin kendi özgürlüklerini gerçekleştirmek üzere hareket etmelerini engelleyerek, önceden saptanmış değerlere uymalarını, yukarıdan empoze edilen değerlere tabi olmalarını sağlar (Hayek’ten aktaran Yayla, 1993: 175-177, 182-183).

Hayek'e göre, tüm bu olumsuzlukları gidermenin yollarından ilki, hükümetlerin ekonomik kaynakları kullanmalarının tümüyle engellenmesi ve yetkilerinin sınırlandırılmasıdır. Bu politika, aşırı yüklü devletin özelleştirmelerle minimal devlete dönüştürülmesini ifade eder. Bu yollardan ikincisi de örgütlenme özgürlüğünün sınırlandırılmasıdır. Hayek, piyasa düzenini tahrip edenlerin sanıldığı gibi tekeller ya da girişimciler olmayıp, günümüzün sömürücüleri olan başta işçi sendikaları olmak üzere, dernekler, meslek kuruluşları, vb. olduğunu ileri sürer. Piyasanın kendiliğinden düzeninin parçası olan tekellere itirazı olmayan Hayek, işçi sendikalarını "gerçek sömürücüleri" olarak ilan eder. Hayek, “sendikalar, dernekler, meslek kuruluşları gibi “çıkar gruplarının” “örgütlenme özgürlüğü” çılgınlıklarının aslında özgür bir toplumla bağdaşmadığını” belirterek çoğu Batı’lı ekonomiyi hala yaşayabilir kılanın, “çıkarların örgütlenmesinin henüz kısmi ve tamamlanmamış olmasına” bağlar. Ve Hayek “örgütlenme özgürlüğü”nün özgür bir toplumla bağdaşmadığı için kesinlikle sınırlandırılması gerektiğini de savunur (Hayek, 1997: 133-134,139). Böylece yeni liberal akımın demokrasi havariliğinin gelip dayandığı nokta; sosyal adalet, siyasal-katılım çoğulculuk, vb. kavramların hepsinin birden kökünün kazınmasıdır. Bu da yeni liberal akımın ne siyasete ne de ideolojiye tahammülü olmadığını, kendisine muhalif olanların toplumsal temellerini tahrip edip, iradelerini etkisizleştirerek, sivil toplumu apolitik bir piyasa olarak (Keane,1998:30) gördüğünün en iyi kanıtıdır.

Aslında yeni liberal akım, abartılı demokrasi retoriğine rağmen, liberalizmle demokrasinin uyumlu olmalarına rağmen aynı şey olmadığının da altını çizer. Liberalizm, devlet gücünün kapsamı ile ilgiliyken demokrasi, bu gücü kimin elinde tuttuğu ile ilgilidir. Liberalizmin karşıtı piyasadaki tüm alanlara müdahale ile nitelenen totaliterlik iken, demokrasinin karşıtı ise, piyasayı kendi işleyişine bırakıp diğer alanlara müdahale eden otoriterliktir. Buradan da, demokratik bir yönetimin totaliter, otoriter bir yönetimin ise liberal ilkeler temelinde hareket edebileceği sonucunu çıkarır Hayek (Hayek,1993:121-122). "Totaliter demokrasi", piyasaya müdahale edip, buradaki özgürlükleri kısıtlayan bir hükümet olarak tanımlanırken; "otoriter liberalizm" piyasadaki özgürlükleri koruyup, bunun dışındaki tüm alanlara müdahale eden bir hükümet olarak tanımlanır. Dolayısıyla Hayek'e göre, otoriter devlet, ekonomik özgürlüklere dokunmayıp, ekonomik özgürlükleri yücelttiği için pek ala iyi iken, buna karşılık totaliter devlet, piyasaya yaptığı müdahalelerden dolayı kötüdür (Altvater, 1985: 52). Hayek'in özgürlükçülüğünün gelip dayandığı nokta, yeni liberal otoriteryen devletin ta kendisidir. "Serbest piyasa ve güçlü devlet sloganı", yeni liberal akımın piyasadan türetmeye çalıştığı demokrasi retoriğinin hiç bir inandırıcılığının kalmadığının da özeti gibidir (Gamble, 1986: 36). Kapitalizmin çeperinde yer alan askeri diktatörlük rejimlerinde olduğu gibi gelişmiş ülkelerdeki yeni sermaye birikim modelinin önündeki tüm engeller, otoriter-güçlü devlet yapılarıyla ortadan kaldırılır.

Friedman da ekonomik ve siyasal gücün birbirinden ayrılarak birbirlerini dengeleyeceklerini, bu yolla da iktidarın merkezileşmesinin önleneceğini belirtir. Ancak bunu ileri sürerken "ekonomik gücün siyasal iktidar için bir destek olmasından çok bir denetim görevi yapması gerektiğini" (Friedman, 1988; 35) belirtir. Eğer ekonomik güç siyasal iktidarı denetliyorsa, söz konusu denetim, ekonomik gücün ve bu gücün üretim ilişkileri ile hâkimiyet/bağımlılık içindeki sınıfsal yapının korunması ve yeniden üretilmesi için, siyasal iktidarın her türlü desteği vereceği anlamına gelmektedir. Bu denetleme ilişkisi ekonomik gücün gerekli gördüğü alanlarda, bu gücün varlığını pekiştirecek müdahalelerde bulunacak bir siyasal iktidara dayanacağı da kendiliğinden ortaya çıkar. Böyle bir siyasal iktidar ise otoriter bir siyasal iktidar olmak durumundadır. Çünkü Friedman'a göre, özgür piyasanın varlığı bir hükümetin varlığını inkâr etmez;

tam tersine, "devlet, hem oyunun kurallarını koyacak bir forum rolünü oynuyor, hem de kuralları yorumlamak ve bunlara uyulması için yaptırımlar getirecek bir hakemdir" (Friedman,1988:34) derken, tam da otoriter devleti kasteder. Friedman, devletin oyunun kurallarını belirlemesi, yorumlaması ve yaptırımlar getirmesini doğal-meşru görürken, bu oyunun kuralları içinde, sermayenin birikimi, sömürü ilişkileri, vb. süreçler sanki oyunun içinde yokmuş gibi (Altvater, 1985: 52) davranarak, aslında otoriter devlet yapılanmasını meşrulaştırır. Hareket noktası olarak "piyasayı ve piyasanın yarattığı adem-i merkezîyetçi karar alma mekanizmalarını alan ve piyasanın işleyişi ile belirlenen sivil toplumu yücelten yeni liberal" akım (Çakır,1987:127) otoriter devlet yapılarının entelektüel geri planını oluşturur. Retoriğinin aksine ne siyasal katılım ve çoğulculuk ne de sosyal adalet temalarını içeren demokrasiye tahammülü vardır. Refah devletinin (azgelişmiş ülkelerde İ.İ.S.'ne dayanan popülist bölüşüm politikalarının) tasfiye edilmesi ve devletin kamusal işlevlerinin piyasaya devredilmesi ile ortaya çıkan toplumsal eşitsizlikler ve çatışmalarla ve bunların neden olduğu siyasal gerilimlerle piyasaya karşı yükselen siyasal muhalefet hareketleri, iki yolla bastırılıp etkisizleştirilmiştir. Bunlardan ilki, toplumsal rızanın örgütlenmesinde, aile, din, vb. cemaatçi değerlerin ve örgütlenmelerin yeni sağ hükümetler tarafından kısıktırılıp, yüceltilerek, toplumun ideolojik olarak otoriter biçimde manipüle edilmesidir. Gelenekçiliğin ve otoriter yaşam dünyalarının, muhafazakâr kültürel modellerinin yeniden canlandırılıp, savunulması yeni sağ hükümetlerin kültür politikalarıyla gerçekleşir (Cohen, Areto, 1992:43). Bu sürece eşlik eden ikinci bir yöntem de doğrudan doğruya devletin baskı aygıtlarının geliştirilerek otoriter bir devlet yapılanmasına gidilmesidir. Bu ikinci yöntem, ideolojik manipülasyonu fiziki baskı ile desteklemenin yanında bu manipülasyonun yetmediği durumlarda ortaya çıkabilecek potansiyel siyasal muhalefeti, fiziki zorla etkisizleştirmek amacıyla devleti ve siyasal sistemi otoriter bir biçimde yapılandırmaya dayanır.¹⁶ Her iki yöntem de yeni liberal düşüncenin içinde mevcuttur. Yeni sağ

¹⁶ Otoriter devlet yapılanması ile birlikte başta silahlanma olmak üzere, güvenlik güçleri, vb. devletin şiddet aygıtları olağanüstü geliştirilmiştir. Bu durum darbe sonrası Türkiye'de Özal'ın parti programında son derece açıktır. Programda ordu ve polise yapılan yatırımlar dikkat çekici boyutlarda artırılarak ayrıntılı olarak açıklanmıştır (Özal, 1984). Ancak otoriter devlet yapılanması bu süreci darbesiz atlatan İngiltere'de çok belirgindir. İngiltere'de Thatcher hükümeti kişi hak ve özgürlüklerine karşı Avrupa sözleşmelerine göre en çok suç işleyen ülke olmuştur. Sözleşmeye göre, telefon dinleme, ölüm cezası, hapisane koşullarındaki kötüleşmeler, basın özgürlüğünün ihlali, vb. konularda İngiltere

hükümetlerin entelektüel esin kaynağı olan yeni liberal akıma, “otoriter populizm” denilmesinin nedeni de, birbirini destekleyerek besleyen her iki yöntemin bir iktidar tarzı olarak kullanılmasıdır. Sendikalar, dernekler, vb. muhalif örgütlenmeleri metodolojik bireycilik gereği sınırlandıran yeni liberalizm, aile, din ve benzeri cemaatçi değerler ve toplulukları sonuna kadar savunmakta, bunları savunurken de metodolojik bireyciliği rahatlıkla dışlayabilmektedir.

1970'li yıllarda gelişmiş kapitalist ülkelerde patlak veren ve tüm dünyayı saran kapitalizmin derin krizine, 1980'li yıllarda kapitalizmin yeniden yapılanma süreci ile karşılık verilmiştir. Yeniden yapılanma süreci, gelişmiş ülkelerde parlamenter yöntemlerle yumuşak bir geçişle başlamıştır. 1980'li yıllar refah devletinin, liberalizm ve demokrasi sentezinden oluşan sosyal demokrat ideolojisinin çözülmesi ile Hayek ve Friedman kaynaklı liberalizm ve muhafazakârlık sentezinden oluşan yeni sağ ideolojiyi savunan partilerin iktidara geldiği bir dönemi simgeler. Bu bakımından, 1980-90 arasında kapsayan on yıllık dönem, Batı'da yeni sağ partilerin iktidara gelerek yeni sağ hegemonyanın tümüyle tescil edildiği yıllar olmuştur (İngiltere, ABD, Danimarka, Portekiz, vb. bkz. Girvin,1988:1-4).

b. Yeni Liberal Hegemonyanın Etki Alanına Giren Sosyalizm:

Piyasa Sosyalizmi

Yeni sağ hegemonyanın kurulmaya başladığı 1980'lerin başı aynı zamanda bütün dünyada sol ideolojinin, Ortodoks Marxizmden sosyal demokrasiye kadar tüm görünüşleriyle birlikte en derin ideolojik krize girdiği bir milat olarak kabul edilmektedir. Kapitalizmin krizi, sosyal demokrat partiler ve ideolojileri kesin bir yenilgiye uğratıp marjinalleştirirken, yeni sağ partileri ve ideolojiyi kesin bir zaferle

en çok suç işleyen ülke statüsüne yükselmiştir. Öte yandan yeni güvenlik yasaları gibi yasalar İngiltere'de polis uygulamalarının daha katılaştırıldığına hatta askerileştirildiğinin kanıtı olarak görülmektedir. Devlet harcamalarını kısma ya da minimal devlet hedefi, savunma harcamalarının olağanüstü artırılması ile eş zamanlı bir süreç içinde olmaktadır. Araştırma geliştirme harcamalarının % 50'si askeri alana ayrılmaktadır. Yani toplumun militarize edilmesi ile özgürlük söylemi aynı anda söylenmektedir (Belsey, 1994:3,12).

hegemonik hale getirmiştir. Bu gelişmelerle tamamen eş zamanlı bir başka gelişme de Orta ve Doğu Avrupa'daki reel sosyalist rejimlerin artarda birer birer çökmesidir. 1980'de Polonya'da başlayan çöküş süreci, tüm Orta Avrupa'ya yayılmış ve 1990'da S.S.C.B.'nin çözülme ve dağılması ile tamamlanmıştır. Polonya, Macaristan, Romanya, Yugoslavya gibi ülkelerdeki sosyalist rejimlerin çözülmesiyle bu ülkelerdeki planlı ekonomiler terk edilerek IMF modeline dayalı borç ödeme politikalarının benimsenmesi ve piyasa ekonomisine geçiş 1980'li yıllarda tamamlanmıştır (Frank, 1995: 54).

Dünya çapındaki her iki büyük dönüşüm de, solu derin bir ideolojik krize sürüklemiştir. Sosyal-demokrat solun ardından, Marksist sol da ideolojik bir krize girmiştir. Batı'da Marksist solun bir kesimi, yaşanan sosyalizm deneyiminin başarısızlıkla sonuçlanması karşısında, başarısızlığın nedenini merkezi planlamaya dayalı bir ekonomik yapıya bağlamaya başlamıştır. Marksist solun sosyalizm deneyimine yönelik eleştirisinin çerçevesi ve yönü de bu bağlamda şekillenmiştir. Sosyalizm deneyimini eleştiren hatta reddeden Marksist solun en önemli özelliği ve altı çizilmesi gereken yönü de böylece ortaya çıkmaktadır. “Bu eleştiri, yeni sağ hegemonyanın etkisi altında, yeni liberal Hayek-Friedman ekolünün sosyalizme yönelik eleştirilerinin en temel argümanlarıyla yapılmıştır”. Bunun nedeni, sosyalizm deneyiminin başarısızlıkla sonuçlanmasının yarattığı hayal kırıklığı ve hızla benimsenen IMF güdümlü yeni sağ politikaların etkisiyle artık Marx'ın değil, Hayek'in büyük bir ilgi ve heyecanla okunmasıdır. Yeni liberalizmin sosyalizm eleştirisinden yola çıkan sol, "uygulanabilir ve yaşayabilir bir sosyalizmin" merkezi planlamaya dayalı bir ekonomi ile değil ancak piyasa ekonomisi ile kurulabileceğini savunmuştur. Solun, piyasayı savunması ve piyasanın planlamanın yerini alması gerektiğini ileri sürmesi, "sosyalizmin piyasayı meşrulaştırarak piyasaya eklemlenmesi" anlamına gelir. Yeni sağ hegemonyanın gücüyle 1980'lerin başında ortaya çıkan ve 1990'lara doğru giderek yaygınlaşan bu eklemlenme literatürde “piyasa sosyalizmi” olarak isimlendirilen entellektüel bir akım yaratabilmiştir. Akım, kapitalist sistemin krizinin sisteme karşı olanlar arasında bile nasıl bir ideolojik kriz/kopuş yaratabildiğini simgelemesi bakımından eşsiz bir örnektir (Harman, 1992: 216). Bu nedenle Haynes, piyasa

sosyalizmi akımını, “bütün olarak dünya ekonomisinde, özel olarak da Doğu’da ve Batı’nın ileri ülkelerinde patlak veren genel krizin gayrimeşru çocuğu” (Haynes, 1992: 167) ifadesini kullanarak olağanüstü sert bir üslupla eleştirir. Bu sert üslup, aslında hiç olmayacak bir şeyin, bütün teorik ve siyasal amacı piyasayı yok etmek için geliştirilmiş olan Marxizmin piyasayla uyumlu bir birliktelik içinde yaşayabileceği gibi bir düşüncenin, saçma bir düşünce olduğunu vurgulamak için kullanılmıştır.

Piyasayı savunan sosyalistlere göre, sosyalizmin amaçları olan toplumsal eşitlik, sömürünün ortadan kaldırılması, kaynakların ihtiyaca göre dağıtılması, vb. temalar geleneksel sosyalistler tarafından merkezi planlama ve devlet mülkiyeti ile özdeşleştirilmiştir. Geleneksel sosyalistler, sosyalizmin amaçları ile merkezi planlama ve devlet mülkiyeti araçlarını birbirine karıştırmışlardır. Oysa sosyalizmin amaçları ile bu araçları özdeşleştirmek son derece yanlıştır. Merkezi planlama ve devlet mülkiyeti ile eşitlikçi, sömürsüz bir sistem kurmanın hiç bir garantisi yoktur. Piyasa sosyalistlerine göre, sosyalist amaçları gerçekleştirmek hatta sosyalizmin aracı olarak kullanılabilecek bir piyasa sistemi kurmak mümkündür. Ancak piyasa sosyalistlerinin sosyalizm iddiaları "eşitlik" söz konusu olduğunda tümüyle liberal bir çizgiye kayar ve daha başlangıçta sosyalizm iddiası taşımaktan uzaklaşır. Çünkü piyasa sosyalistlerine göre, eşitlik sosyalist anlamdaki eşitlikten farklı olarak başlangıç aşamasındaki eşitlik, (fırsat eşitliği) bireylerin piyasaya eşit koşullarda girmesidir. Sonuçlardaki eşitlik geleneksel sosyalistlerin talebi olup, piyasa sosyalizmi ile bağdaşmaz (Arın, 1992:10-12). Kaynak dağılımı mekanizması olarak merkezi karar alma yerine adem-i merkeziyetçi karar alma yöntemlerini savunan piyasa sosyalistleri, adem-i merkeziyetçi kararları koordine etmenin en etkin yolunu piyasada bulurlar. Piyasa, bürokratik merkezi planlamanın tek alternatifi olarak, kaynakların dağılımını, dolaşımını ve bölüşümünü koordine eden bir mekanizma olarak sayısız üstünlüklere sahiptir. Piyasa, bilgiyi işlemesi, yayması vb. nedenlerle üretimin en etkin yapılabilmesini sağlayacak kararların alınmasında, değiştirilmesinde yegâne mekanizmadır. Piyasa, üretimin ve üretim tekniklerinin yenilenmesini teşvik eder. Piyasaya ilişkin rekabet, rekabet içinde olanların birbirlerinin yaptıklarını izleyerek kendi konumlarını sürekli olarak değerlendirmelerini sağlar, vb. vb. (Arın, 1992:10).

Piyasa sosyalistlerinin en önemli dayanağı, piyasa ile demokrasi arasında kurdukları neden sonuç ilişkileridir (Eren, 1991:61). Tıpkı yeni liberal akımın piyasa ile demokrasi arasında kurduğu ilişkide olduğu gibi piyasa sosyalistleri de, aynı denklemi kurarlar. Piyasa, özgürlük ve demokrasiyi teşvik eder ve geliştirir. Ekonomik gücün adem-i merkeziyetçi karar alma süreçleriyle dağılması sayesinde, bireyler daha geniş tercih olanağına kavuşur. Bu da bireylere ifade özgürlüğünü mümkün kılacak bağımsız ekonomik bir güç sağlar. Devlet kaynaklarından bağımsız olmak, farklı görüşlerin uygulamaya konulmasını mümkün kılacağından, piyasa merkeziyetçilikten daha demokratik ve özgürlükçüdür. Bütün ekonominin merkezi olarak planlanması, aşırı merkeziyetçiliğe, bürokratik ayrıcalıklara ve totalitarizme yol açar. Adem-i merkeziyetçi kararları koordine etmenin en etkin yolu olan piyasa ise siyasal çoğulculuk, çok partili demokrasi ve siyasal liberalleşmeyi beraberinde getirir (Arın,1992:13). Bunun tam tersi ise reel sosyalizm deneyiminde açıkça görüldüğü gibi "kışla sosyalizmi"dir (Nove, 1992: 33). Uygulanabilir ve yaşayabilir bir sosyalizmin kurulabilmesi için piyasayı, demokrasinin zorunlu bir ön koşulu olarak gören piyasa sosyalistleri, sivil toplumu da bu denklem içinde bir dolayım alanı olarak görürler. Sivil toplum, piyasa ekonomisi ile demokrasi arasında bir dolayım oluşturur. Piyasa ekonomisi siyasal çoğulculuğu, siyasal liberalleşmeyi, devletin doğrudan gözetimi ve denetimi dışındaki bir alanı, sivil toplum örgütlenmelerini mümkün kılacak, bunun sonucunda da demokratik bir siyasal sistem kurulabilecektir. Yeni liberal akımdan farklı olarak, piyasa sosyalistleri sivil toplumu apolitik bir piyasa alanına indirgemezler. Ancak bu fark abartılmamalıdır. Çünkü piyasa sosyalistleri, nihai olarak "piyasanın işleyişi ile belirlenen bir sivil toplumu" yüceltirken, yeni liberal teorik ve kavramsal öncüllerden yola çıkmaktadırlar. Her iki akımın ilk ve zorunlu kalkış noktası piyasadır. Piyasa sosyalistleri, yeni liberal Hayek-Friedman çizgisini izleyerek "piyasacı sosyalizmi" (Eren, 1991: 63) yaşayabilir bir sosyalizm olarak hedeflerler. S. Savran 1980'lerde dünyada solun piyasayı savunarak, piyasaya eklenmesi ile ortaya çıkan bu akıma "sol liberalizm" diyerek, bu kavramı kullanmasının nedenini şöyle açıklar: "Liberalizmin prizmasından ve burjuva sosyal bilimin açık kategorileriyle analiz yapan bu akım, sosyalist hareketin içinden kaynaklandığı, sosyalistlere hitap ettiği ve kendini sol olarak nitelediği ölçüde bir sol liberalizm (ya da daha popüler adıyla sivil

toplumculuk) ile karşı karşıyayız” (Savran, 1986a: 13). Savran, sol liberal akımın savunduğu düşüncenin hiç de özgün olmayan, bildik liberalizmden başka bir anlama gelmediğini de şöyle vurgular: "Bireylerin, özgürlüğü, inisiyatifi, girişimciliği, vb. temelinde yükselen bir sivil toplumun devletten bağımsız alanının genişlemesini ve devletin faaliyetlerinin mümkün olduğu ölçüde kısılmasını kapitalizmin şafağından beri savunan bir siyasal düşünce akımı ve ideoloji vardır; bu ideolojinin adı tam da liberalizmdir" (Savran, 1986a: 19).

İster "piyasacı sosyalizmi" vurgulayan akım olsun, ister şu ya da bu biçimde piyasayı, daha demokratik ve özgürlükçü bir siyasal sistemi kurmak için temel hareket noktası olarak gören başka sol akımlar olsun, söz konusu olan, solun piyasayı meşrulaştırarak piyasaya eklemelenmesidir.

1980'li yıllarda dünyada Orta ve Doğu Avrupa ülkelerinden sonra solun piyasaya eklemelenmesinin en yaygın olduğu ülke, aynı zamanda Marxist düşüncenin de en gelişmiş olduğu ülke olan Fransa'dır. Fransa'daki sol, Doğu Avrupa'daki sosyalist rejimlerin çözülüşünü totalitarizme bağlayarak, totalitarizmin, sivil toplumun bağımsız toplumsal yaşamının parti/devlet tarafından yutulduğunu ve tüm toplumsal ilişkilerin devletleştirilmiş ilişkilerce yerinden edildiğini savunmuştur. Fransız solundaki sivil toplum sempatisi bir yanıyla Doğu Avrupa'daki muhalefete duyulan sempati ile buralardaki gelişmeleri anlamaya ve açıklamaya dönük bir ilgiden esinlense de başka ve daha önemli bir boyut gözden kaçırılmamalıdır. Bu da totalitarizm eleştirisinin refah devleti bağlamında da yapıyor olmasıdır. Keynesci tekniklere dayanan aşırı devlet müdahaleciliğinin, refah devletinin ve bürokratikleşmenin, piyasayı ve bundan kaynaklı sivil toplumun yaratıcılığını yok ettiği ileri sürülür (Cohen, Areto, 1992: 36). İşte bu nedenle Marxist düşüncenin en gelişmiş olduğu Fransa'da, sivil toplum kavramı, ilk olarak sol çevrelerde piyasanın yüceltilmesi amacıyla kullanılmaya başlamıştır. M. Rocard 1985'ten itibaren sivil toplum kavramını bu anlamda kullanmaya başlamış ve 1988'de yeni liberal politikalarına temel yapmıştır (Timur, 1996: 80). Fransa'daki bu gelişmeler yeni liberal hegemonyanın gücünün ve etkinliğinin boyutlarını da ortaya koymaktadır. Hayek'in 1984 yılında Fransa'da Valery Giscard d' Estaing tarafından bir

kahraman gibi karşılanarak madalya ile ödüllendirilmesi (Yayla, 1993:2) yukarıda söylenenlerle birlikte düşünüldüğünde daha da bir anlam kazanmaktadır.

3. Türkiye’de (Azgelişmiş Ülkelerde) “Sivil Toplumcu Sol” ve

Piyasa-Sivil Toplum İlişkisi

Uzun yıllar boyu askeri diktatörlükler altında yaşayan azgelişmiş ülkelerdeki solun bir bölümü de darbe yönetimlerinin baskıcı devletleri karşısında “sivil toplumun piyasa mekanizmasına dayanan bireysel özgürlüklerini” savunmuştur. Bu ülkelerde sivil toplumun gelişmemiş ya da olgunlaşmamış olmasıyla askeri diktatörlükler arasında doğrudan bir bağlantı olduğu tespiti yapılarak, diktatörlüklere karşı mücadele verilmesi ile sivil toplumun kurulması projesi iç içe geçmiştir (Savran, 1987a: 10). Askeri bürokratik otoriter yönetimlerden çıkışın ilk aşaması, bir liberalleşme dönemiyle birey ve grupların haklarının tanınması ve genişletilmesi iken, liberalleşmeden sonraki aşama ise en azından asgari bir siyasal katılımın gerçekleştirilebilmesi demek olan demokratikleşmedir. Fakat bu geçişler güçlü bir sivil toplumun canlandırılmasına bağlı olarak düşünülür. Bu yüzden sivil toplum, birey ve devlet arasındaki dolayımı gerçekleştirecek, dernekler, sendikalar, gruplar vb. örgütlenmeler anlamına gelir (Cohen-Areto, 1992: 48).

Azgelişmiş ülkelerdeki darbe yönetimleri sonrasında solun bir bölümünün sivil toplum alanına ne tür bir işlev yüklediğini ortaya seren bu açıklamalar aynı zamanda Türkiye’ye yeniden dönerek bu bölümün en başındaki demokrasi gündemli tartışmaları da kalınan yerden sürdürebilmenin bağlantı noktasıdır. Türkiye’de de solun bir kesimi, 1980 darbesi sonrasında ANAP’ın iktidara gelmesinin hemen ardından demokrasinin bir an önce kurulabilmesinin ön koşulunu, birey ve devlet arasında bir dolayım alanı olarak gördüğü sivil toplumun (sendikalar, dernekler, vb.) yaratılmasına ve güçlendirilmesine bağlamıştır. Ancak Türkiye’deki solun bir bölümü, demokrasinin kurulabilmesi için sivil toplum alanına böyle bir işlev yüklemekle birlikte sivil toplum kavramına çok daha kapsamlı bir işlev ve anlam da yüklemiştir. Sivil toplum kavramı tarihsel, toplumsal ve siyasal gerçekliği anlamada ve açıklamada sihirli analitik bir araç olarak görülmüştür.

İşte aşağıda da gösterilebileceği gibi Türkiye'deki solun bir bölümü sivil toplum kavramına tam da böyle bir işlev yüklemiş olması nedeniyle "sivil toplumcu sol" olarak nitelendirilmiştir. Sihirli bir analitik araç olarak sivil toplum kavramı ise tümüyle liberal entelektüel geleneğin içinde kalınarak kullanılmıştır. Türkiye'deki sivil toplumcu sol, dünya çapında liberal-yeni liberal akımın, "piyasacı sosyalizm" akımının ve tüm bu akımların uygulamadaki izdüşümü olan yeni sağ (Thatcher, Reagan, Özal) hegemonyanın "piyasa eksenli sivil toplumculuğu"ndan hareket ederek liberal teori ve kavramları hiç sorgulamaksızın tekrarlamıştır. Nitekim S. Savran da, 1980'li yıllarda Türkiye'nin dünyada Fransa'dan sonra "sol liberalizmin" (Sivil toplumculuğun) en gelişmiş olduğu bir kaç ülkeden biri olduğunu belirtmektedir (Savran.,1986a:.15).

Türkiye'deki sivil toplumcu solun piyasaya nasıl meşrulaştırdığını gösterebilmenin birinci boyutu yukarıda yeterince tartışılmış olan liberalizmin hegemonyasıdır. İkinci boyut ise, Türkiye entelektüel yaşamında 1960'ların ortalarından itibaren, son derece dar bir akademik çevre tarafından benimsenen Asya Tipi Üretim Tarzı (ATÜT) modelinin, (ATÜT modeli sol içinde ilk defa 1966 yılında S. Divitçioğlu ve daha sonra da 1969 yılında İ. Küçükömer tarafından seslendirilmiştir) 1980 sonrasında yeniden güncelleştirilmesi ya da güncelleşmesidir. ATÜT, piyasa→sivil toplum→demokrasi (Piyasa, sivil toplumun kurulmasını, sivil toplumun kurulması ise demokrasinin kurulmasını sağlayacaktır kabulüne dayanır) zincirinin kurulmasında Türkiye'den teorik bir arka plan olarak çok etkili bir düşünsel platform olmuştur.

ATÜT'çü modellerle Osmanlı-Türkiye tarihinin analiz edilmesine yönelik temel tezler, 1980 sonrasında yeni sağ hegemonyanın etkisiyle "sivil toplum vurgulu" tezlere dönüşmüş ya da dönüştürülmüştür. 1960'ların sonlarında ATÜT modellerinden esinlenerek yazılan az sayıda sivil toplum vurgulu (İ. Küçükömer'in 1969 yılında yazdığı Düzenin Yabancılaşması ile yine aynı yılda yazılan Ş. Mardin'in Din ve İdeoloji çalışması) çalışma, yeni çalışmalarla birlikte güncelleşirken, bir yandan da doğrudan ya da dolaylı ATÜT'çü teorik öncüllerden hareketle şu ya da bu biçimde türetilen "yeni!" ATÜT kökenli sivil toplumcu çalışmalar birbirini izlemiştir. Beklenebileceği gibi eski ve yeni ATÜT kökenli sivil toplum tezleri, yeni sağ ideoloji ve politikalarla hızla örtüşerek/çakışarak ANAP'la entelektüel bir alışverişin ya da etkileşimin zemini haline

gelmiştir. (Örneğin ANAP'ın MSP kökenli Genel Başkan Yardımcısı M. Keçeciler'in Yeni Gündem dergisindeki röportajında İ. Küçükömer'in tezlerine katıldığını belirtmesi, bkz, Keçeciler, 1984:6-8 ve yine ANAP'ın bakanlarından H.C. Güzel'in Osmanlı-Türk tarihini açıklamada hem Küçükömer'e hem de Mardin'e olumlu referans vermesi, bkz, Güzel, 1992: 32-37). Peki ATÜT versiyonlu (yoksa sivil toplum versiyonlu ATÜT tezleri mi demek gerekir?!) sivil toplum tezleri neden bu kadar ANAP'ın piyasa ideolojisi ile çakışmıştır ve neden soldaki aydınlar ANAP'ta sivil toplumcu bir öz keşfederek iktidarın çekim alanına girmiş ve iktidara umut bağlamışlardır? Bu soruların cevabı ATÜT'ün kendisinde gizlidir. ATÜT modelinin temel tezlerine ve kavramlarına kısaca değinildiğinde, bu soruların cevabı kendiliğinden verilmiş olacaktır.

ATÜT'çü tezlerin ilk ve en belirgin özelliği, dünyayı Batı-Doğu karşıtlığı temelinde kurgulamasıdır. Buna göre Batı, feodal üretim tarzının hakim olduğu ve bu nedenle de iktidarın kapitalizm öncesi dönemden beri bölünmüş olması ile anlamsal bir sabitlemeye dayanılarak çözümlenir. Feodalizm, Batı'nın tümü için bir örnek ve tüm zamanlarda hiç değişmeksizin hep homojen ideal bir durum olarak resmedilir. İşte feodal dönemden beri iktidarın bölünmüş olması, özerk bireylerin, piyasa ekonomisinin ve kapitalizmin gelişmesine yol açmış, bu da başından beri devlet ve birey arasında kalan örgütlenmelerin yani güçlü bir sivil toplumun ("özerk bireylerin ya da birey gruplarının devletten izinsiz yatay ilişkilere girebilmeleri ki, bu da "piyasa denilen kurumun en belirgin bir niteliği olarak ortaya çıkar", bkz, Akat, 1983:15) ortaya çıkmasına neden olmuştur. Demokrasinin Batı'da bu kadar güçlü ve yerleşik olmasının nedeni de budur (Küçükömer, 2001:17).

Oysa Doğu'da, (Osmanlı İmparatorluğu-Türkiye'de) tarihsel gelişme tümüyle farklı bir rotada olmuştur. Doğu'da iktidarın, tarihin erken döneminden beri hiç bölünmemiş olması, piyasanın ve kapitalizmin gelişimine izin vermemiştir (Küçükömer, 1994:126). Bu yüzden de "Doğu'da (Osmanlı-Türkiye) sivil toplumu hiç yaşamamış bir gelenek" oluşmuştur (Akat, 1983; 30). "Doğu toplumlarında piyasa sistemi ve sermaye piyasası hemen hiç olmamıştır". Merkezîyetçi devletçi yapı ile piyasa sisteminin gelişmemiş olması birbiriyle yakından bağlantılıdır. Bu yapı "sivil

toplumun kurulmasına asla izin vermemiştir" (Köymen, 1984: 11, Küçükömer, 1994: 144).¹⁷

Esasen bu baskıcı mutlakıyetçi devlet "doğu despotizmi"nin yegâne öznesinden başka bir şey değildir. Bu özne, merkezi-bürokratik-ceberrut devlet yapısı ve bu yapının "muti evlatları" (kapı kulları) olan yönetici devletçi bürokrasi sınıfından oluşur (Divitçioğlu, 1966: 23). Batı'dan farklı olarak sivil toplumun gelişmesini ve genişlemesini engelleyen bu ceberrut devlet, demokrasinin, özgürlüğün, ilerlemenin, ekonomik gelişmenin önündeki en büyük engel olmuştur. Bu devletin en belirgin yanı her şeyi kontrol etmesinde gizlidir. Devlet, ekonomiyi tümüyle merkezi olarak kendi denetiminde tuttuğundan, piyasanın ortaya çıkmasını engellemiştir. Devlet ekonomik gücü elinde tutması nedeniyle, ekonomik kaynakların da yegane dağıtıcısı olmuştur. Yani devlet hem ceberruttur hem de merkezi bir kaynak dağıtıcısı olarak "kerim"dir. Demek ki despotik devlet, egemenliğini zorlama mekanizması ile yürütürken bir yandan da egemenliği altında bulunan halka "baba"sı gibi davranmıştır (Yavuz, 1987: 86). Bu durum, Doğu'da tarihin erken döneminden beri ekonomi-politika ayrımının ortaya çıkmasını engelleyerek, ekonominin her zaman politikanın güdümünde olduğu, idari/devletçi bir ekonomi yaratmıştır. Bürokrasi sınıfının ekonomiyi tepeden kontrol etmesi sonucu oluşan bu yapı, zaman içinde ekonomi ile politikanın çakıştığı tarihsel bir mirasın doğmasına yol açmıştır (Gürsel, 1984: 26). Öyle ki, modern Türkiye'nin Osmanlı'dan miras olarak devraldığı en belirgin özelliği "Kanuni dönemini aratmayacak bir komuta ekonomisine sahip olmasıdır". Adem-i merkeziyetçi kaynak dağılımı mekanizması olan piyasa yerine, bürokratik merkeziyetçi bir kaynak dağılımı mekanizması olan devletçi ekonomi geçerli olmuştur (Akat, 1983: 17).

Ekonomiyi elinde tutan devlet, yönetilenlerin ideoloji ve değerlerine kadar her şeyi ama her şeyi ahtapot kollarıyla "tepeden belirleyerek" topluma empoze etmiştir. "Devlet, yapısı ve tanımı gereği her şeye gücü yetendir (Omnipotent), her şeyi bilir ve yapabilir" (Küçükömer, 1994: 132). Devlet toplumsal taleplerle değil, bizzat kendi

¹⁷ ATÜT'çü tezlerin yarattığı entelektüel körlüğün aksine Türkiye'deki toplum içi örgütlenmelerin, derneklerin, vb. nüfus, eğitim, kentleşme, toplumsal gelişmişlik gibi etkenler göz önüne alındığında birçok Batılı ülkeden bile daha fazla ve etkin olduğu görülür. Örneğin 1946'da 800 civarında olan dernek sayısı 1980'de (54.000.) ellidörtbine çıkmıştır (Savran, 1986a: 36).

yönetim rasyonalitesinin "devlet geleneği"nin (bürokratik yönetim geleneğinin, devlet zihniyetinin vb.,vb.) gereği olarak biçimlenmiştir. Ceberrut devlet ve onun yönetici bürokrasi sınıfı, her türlü toplumsal muhalefeti kendisi için bir tehdit olarak algıladığından şiddetle cezalandırmıştır. Hem devlet hem de bürokrasi sınıfı, toplumun dışında ve üstünde mutlak bir güçtür. Bu nitelikleriyle Doğu'nun (Osmanlı'nın) devleti, ontolojik, transandantal (Aşkın) bir varlıktır. Doğu'da toplumsal sınıflar, sınıf savaşimleri, vb. aşağıdan toplumsal mücadeleler olmadığı için tarihi yapan tek özne de Doğu despotizminin devletidir. Tarih, bu devletin yönetici bürokratik sınıfının statüsünü ve çıkarlarını korumaya yönelik- ki bu aynı zamanda devletin çıkarları anlamına da gelir-talepleri doğrultusunda yapılır. Bu süreç döngüsel bir özellik göstermesi nedeniyle, Doğu'da (Osmanlı'da-Türkiye'de) tarihsel bir kopuş ya da devrim söz konusu olamaz. Osmanlı'dan Cumhuriyete geçiş de bir devrim değil, Osmanlı'nın merkezi bürokratik yapı ve geleneklerinin bir devamıdır.

Osmanlı'nın, devlet ve yönetim yapısı, Cumhuriyet dönemi Türkiye'sinin de siyasal tarihini belirleyici bir miras olmuştur. Cumhuriyetin kuruluş süreci ve daha sonraki dönemdeki gelişmeler, demokratik ve askeri darbelerle kesintiye uğrayan demokratik olmayan rejimler arasındaki sürekli gidiş-gelişler, ceberrut devlet ve onun bürokratik sınıfı (en tepede askeri bürokrasi olmak üzere, bürokratik devlet geleneğine bağlı devletin öteki kurumlarındaki bürokrasi, vb.) ile bu geleneğe karşı çıkan yönetilenler/halk arasındaki mücadeleden ibarettir. Batı'cı-laik bürokratik geleneği "temsil" eden (Jön Türklerin Terakki ve İttihat Kanadı İttihat ve Terakki Cemiyeti, TBMM'deki birinci grup-Müdafa-i Hukuk grubu, CH. Fırkası, CHP, MBK, CHP ?) grupla Doğu'cu İslamcı Halk cephesine dayanan (Jön Türkler, Prens Sabahattin grubu, TBMM'deki ikinci grup, Terakki Perver Fırka, Serbest Fırka, Demokrat Parti, Adalet Partisi ?) grup arasındaki mücadeledir söz konusu olan (Küçükömer, 2001: 72). Batı'cı-laik bürokratik sınıf, tepeden inmece, zorba, Jakoben, vb. yöntemlerle gerçek bir halk hareketini, aşağıdan gelen her türlü "gerçek demokratik muhalefeti" sürekli bastırmıştır. Eğer Türkiye'de demokrasi bir türlü gelişmediyse, bunun nedeni, bürokrasi sınıfının bağımsız bir burjuva sınıfının oluşmasını engelleyerek, piyasanın ortaya çıkmasını engellemiş olmasıdır.

Yukarıda özetlenen ATÜT'çü tezlerden de anlaşılacağı gibi Doğu ve Batı, birbirine karşıt homojen, ideal, coğrafi, tarihsel kurgulardır. Karşıtlığın olumsuzlanan tarafında yer alan Doğu, bir "yoklar" dizisi ile resmedilir. Doğu'da piyasa olmadığı için sınıflar, sınıf mücadeleleri, devrimler yoktur. Piyasa olmadığı için bireycilik, sivil toplum, demokrasi, vb. yoktur. Tüm bunlar Batı'da vardır. Çünkü piyasa Batı'da vardır (Ertem,1985: 22).

İşte tümüyle oryantalizm-liberalizm senteziyle yoğrularak Osmanlı-Türkiye toplumsal siyasal tarihini çözümlemede teorik bir araç olarak kurgulanan ATÜT'çü tezler,¹⁸ solun bir kesimi için (sivil toplum kavramını çok sık kullanan bir kesimi için) Türkiye'de sivil toplumun hem neden kurulamadığını hem de nasıl kurulabileceğini açıklamada yegane referans kaynağı olarak kabul edilmiştir.

¹⁸ Burada ATÜT'le ilgili dipsiz tartışmalara girmeksizin "yalnızca" birkaç noktanın altını çizmek yeterli olacaktır.

ATÜT Marx ve Engels'in çalışmalarında tüm üretim biçimleri içinde en itilafli ve en fazla karşı çıkılan kavram olmuştur. B. Hindess ve P. Hirst, *Pre-Capitalist Modes of Production* (1975), adlı çalışmalarında ATÜT'ün kuramsal açıdan yetersiz ampirik açıdan geçersiz olduğunu açık biçimde kanıtlamışlardır (Bkz, Hindess, Hirst, 1975; 179–219).

Marx, ATÜT'ü ortaya atarken son derece yüzeysel ve yeterince araştırma yapmaksızın oryantalist bilgi bombardımanının etkisi altında kalarak çalışmıştır. E. Said, Marx'ın ezilenler için duyduğu bütün sempatiye rağmen döneminin ideolojik atmosferine egemen olan oryantalist literatürden etkilendiğini ve ATÜT'ün oryantalizmle tam bir uyum içinde olduğunu, çünkü Doğu hakkında bilgi edinmek isteyen bir kimsenin karşısına her yerde bunların çıktığını belirtmektedir. Said, 1800–1950 yılları arasında Doğu hakkında oryantalist eser sayısını başka bilgi, belge ve makaleler hariç 60.000 kitap olarak tahmin etmektedir (Bkz, Said, 1993; 217).

Marx'ın yüzeysel gözlemler ve oryantalist bilgi bombardıman altında öne sürdüğü ATÜT modeli, öylesine problemlidir ki, özünde Marx'ın sınıf ve devlet üzerindeki bütün çözümlemelerini geçersizleştirecek, bir anlamda Marxist-Leninist teorinin temellerine karşı bir çözümleme olduğu 1929-31 tarihli Tiflis-Leningrad toplantılarının sonucunda kabul edilmiştir. Stalin, "Diyalektik Materyalizm ve Tarihi Materyalizm" adlı çalışmasında Marx'ın ATÜT kavramını üretim tarzları sınıflaması (İlkel komünal, Asyatik, feodal, kapitalist, sosyalist, komünist) içinden çıkararak, daha doğrusu ATÜT'ün adını anmayacak kavramı reddetmiştir. 1930'lu yıllardaki tartışmalarda Asyatik Üretim Tarzı kavramının reddedilmesinin en önemli nedenlerinden biri de bu kavramı kabul etmenin S.S.C.B'de ve Çin'de sosyalist devrim olanağını tartışmalı hale getirmesidir. Marx, Asyatik toplumların durgunluğundan (Mülkiyetin başlangıçtan beri devlete ait olması özel mülkiyetin ortaya çıkmasını engellemiş bu durum sınıfların ve sınıf mücadelelerinin yaşanmadığı durağan, değişmez bir görüntü yaratmıştır) söz etmesi, Doğu'da devriminin olanaksızlığı anlamına geliyordu.

Öte yandan oryantalizmle biçimlenen ATÜT, Batı'da komünizme-S.S.C.B'ye karşı siyasal ve ideolojik bir savaşın silahı olarak kullanılmıştır. Bunun en ünlü örneği 1957 tarihli K. Wittfogel'in *Oriental Despotism* çalışmasındaki vurguda görülür. Wittfogel Sovyetler Birliğinin siyasal niteliğinin doğrudan doğruya devrim öncesi Rusya'nın Asyatik koşullarından kaynaklandığını vurgulayarak, modern Sovyet totalitarizminin ATÜT'ün doğu despotizmine dayandığını ileri sürer (Hindess-Hirst, 1975: 178).

ATÜT'çü tezlerden hareket eden sivil toplumcu solun, ANAP'ta sivil toplumcu bir öz keşfetmesinin nedeni de böylece ortaya çıkmaktadır. ATÜT'çülüğün piyasayı bir çıkış noktası olarak vurgulaması ile ANAP'ın 24 Ocak kararları tam da bu noktada çakışmıştır. Sivil toplumcu sol, Türkiye'nin bürokratik-otoriter tarihi mirasını yenmenin ön koşulunu, devletin ekonomik yaşamdaki mutlak hakimiyetinin sona erdirilmesine ve piyasanın devletin kısılcısından kurtarılmasına bağlar. Çünkü ATÜT'çü tezlerde burjuvazi devlet sultasında yaşayan, piyasasını ve demokrasisini bir türlü gerçekleştiremeyen ezilen bir burjuvazi olarak resmedilir ("Devlet sultasında yaşayan bu ezilen ve yeteneksiz burjuvazi aynı zamanda piyasanın önündeki en büyük engel olan Türk sermaye sınıfı denilen cemaattir", bkz, Akat, 1983: 25). İşte 24 Ocak kararları, burjuvazinin devletin bürokratik sınıfının sultasından kurtarılacak sermayenin ekonomik yaşamda belirleyici bir güç olmasını sağlayacak, bunun sonucunda da piyasanın ortaya çıkmasına yol açacak bir dönüm noktasıdır. Eğer bu kararlar uygulanabilirse, Türkiye'de sivil toplumun kurulmasının zorunlu ön koşulu da yerine getirilmiş olacaktır. Küçükömer, "Türkiye'deki bürokrasinin çözüm sürecine girmeden ne piyasa sistemi, ne etkin bir ekonomi ne de demokrasinin olamayacağını bunun için siyasal tarihi miras olan bürokrasiyi çözmek gerektiğini belirtir". Sivil topluma geçiş ancak bürokrasinin çözülmesiyle başarılabilecektir (Küçükömer, 1994: 156).

Küçükömer, sivil toplumcu solun piyasayı meşrulaştırmasını da "Türkiye'de sol liberal olabilir mi?" sorusuyla oldukça açık ve net bir biçimde ortaya koyar. Küçükömer'e göre, bunun olabilmesinin en birinci koşulu, solun tarihi bürokratik-politik mirası reddetmesine bağlıdır. Bu mirası reddedebilen sol, demokrasinin ön koşulu olan, devleti bürokratik ağından çıkararak ekonomi-politika ayrımını yapabilecektir. Bu ayrım "politik ilişkilerin ekonomik ilişkilerle çakışmasını çözmek, ikisini birbirinden libere etmektir" (Küçükömer, 1994:138). Bu ayrım, sol tarafından bir siyasal strateji olarak savunulup, uygulandığında bir demokratik sözleşmenin (Demokratik misak) temel koşulu da yerine getirilmiş olacaktır. Bundan sonraki aşama ise toplumun tüm kesimlerinin özellikle emekçi sınıflarının bir yurttaş olma bilinci ile kendine ait örgütleri/ sivil toplumu kurmalarıdır (Küçükömer, 1994:138).

İzlenebileceği gibi 24 Ocak kararları, sivil toplumcu sol için ATÜT'çü tarihsel mirasla hesaplaşmanın bir başlangıcıdır ("24 Ocak kararları doğrusu, eksiği ile aslında bir tarihi hesaplaşmanın başlangıcıdır" bkz, Küçükömer, 1994: 188). Bu yüzden de sivil toplumcu sol, solcu aydın olmanın ön koşulunu, “demokratik olmayan ve sivil topluma karşı bir devlet ve devletçilik geleneğini” reddetmeye ve “ekonomik olarak devletçilik, plancılık ve iflas etmiş bir sermaye birikim modelini savunmamaya” bağlar (Koç,1984: 9). Sivil toplumcu sol için artık “yaşasın piyasa” (Gürsel, 1984: 26) sloganı ile simgelenen döneme girilmiştir. İşte bu dönem tam da devletçi, İ.İ.S.Stratejisinden piyasacı ihracata yönelik birikim modeli olan 24 Ocak kararlarının demokratikleşmeyi sağlayacağı tespiti ile savunulmasını simgeler.

Gürsel, Türkiye'de “piyasa”nın Özal'ın projesinin ortaya çıkmasıyla birlikte tartışılmaya başlandığını belirterek, Marxist solun bu tartışmalara geleneksel reflekslerini vererek katılmalarını yanlış bulmaktadır. Gürsel, Marxist solun piyasa olgusuna adeta kalıtsal bir alerji duyduğunu oysa piyasanın yatay ilişkilerin sahnesi olması nedeniyle, adaletli bir gelir bölüşümü sağlayacak en uygun ekonomik mekanizma olduğunu savunur. Ve şöyle devam eder: “Piyasayı savunmak yalnızca kapitalizm yanlısı iktisatçıların tekelinde olmamalıdır. Sosyalistler de piyasayı savunmalıdır”. Gürsel, sosyalist bir sistemde “piyasa, gerek ekonomik etkinliğin ve özgürlüğün ve gerekse toplumsal ve düşünsel hareketliliğin bir aracı olabilir” derken, “piyasa sosyalizmi” akımının temel öncüllerini de ortaya koymuş olur. Ve planlamanın yerini piyasanın alması gerektiğini de yine aynı akımın tezi ile şöyle ifade eder: “Sosyalizm=merkezi planlama, kapitalizm-piyasa özdeşlikleri yanlıştır ve tartışma mutlaka bu dar sınırların dışına çıkarılmalıdır”(Gürsel, 1984: 26).

Akat da, “formel demokrasiyi burjuva demokrasisini piyasa mekanizmasını ciddi bir şekilde destekliyorum ve merkezi planlamaya ve jakoben diktatörlüklere karşı çıkıyorum” derken, bunun gerekçesini dünyada planlamanın iflas etmiş olmasına bağlar. “Doğu Avrupa'da sosyalizm, Batı Avrupa'da sosyal-demokrasi ve Türkiye'de devletçilik vb. yeniden bölüşümcü ideolojiler iflas etmiştir”. Akat, liberal-yeni liberal geleneğin fetişleştirdiği sivil toplum düşüncesini adeta tekrar ederek şöyle devam eder: "Her türlü devletçiliğin iflas etmesi, sivil toplumun hızla kurulmasını yani devletin özgürlüğünü

sınırlayıp, bireyin özgürlüğünü teminat altına alan kurumların birbiri ardına devreye girmesini zorunlu kılıyor. İşte ekonomide yeniden bölüşümcü devletin iflası, sivil toplum projemizin hayati bir unsuru olarak piyasa mekanizmasını gündeme getirdi (Akat, 1983: 30, 37-40). Bunları söyleyen Akat, aynı piyasacı sosyalistlerin kavramlarıyla “yapılabilir bir sosyalizmin proje ve inşasına katkıda bulunmak coşkusunu daha hiç kaybetmediğini” (Akat, 1983: 40) de ilave eder.

ANAP iktidarının kurulmasını izleyen 1983, 1984 ve 1985 yıllarında sivil toplumcu solun dile getirdiği yukarıdaki düşünceler, iktidarın piyasa ideolojisini meşrulaştırıcı, doğallaştırıcı bir meşruiyet yaratmanın yanında çok daha önemli olarak solun piyasaya/liberalizme eklenmesinin de en açık ve net göstergeleri olmuştur. Sivil toplumcu sol, savunduğu bu düşüncelerle Marxizmin temel öncüllerinden koparak, ideolojik bir kopuşun retoriğini geliştirmeye başlamıştır. Bu retoriğini, yaygınlaştırdığı oranda da iktidara muhalefet edebilme, egemen sınıfların sınıfsal çıkarlarının aleyhine ve çalışan sınıfların çıkarları lehine ideolojik bir mücadele yürütebilme ve alternatif bir hegemonya yaratabilme gücünü kaybetmiştir. Daha da vahim olanı, bunun tam tersinin doğru olmasıdır. Egemen sınıfların ideolojik mücadelesini yürütmek, onların sözcüleri olmak, üstelik bunu, “sol adına ve sol için” savunmak “sivil toplumcu sol”culuğun en ayırt edici özelliği olmuştur.

Sivil toplumcu sol, yeni liberal ekonomi politikalarının yürürlüğe konulduğu tüm ülkelerde, bu politikaların uygulanma koşulunun yalnızca olağanüstü devlet biçimleriyle (kapitalizmin çeperindeki IMF politikalarına bağımlı ülkelerde askeri diktatörlükler, kapitalizmin merkezi olan ülkelerde de sert askeri ve polisiye devlet yapılanması ile) mümkün olabildiğini hiç sorgulamamıştır. Türkiye’de sivil toplumcu solun umut bağladığı piyasa ekonomisinin darbe yönetimi ile olan ilişkisi, ANAP’ın bu ilişkideki stratejik rolü, küreselleşen yerli sermayenin çıkarlarının tüm bu süreçteki aktif ve belirleyici rolü, vb. vb. sivil toplumcu sol tarafından görülmemiştir.

Sivil toplumcu sol, ANAP’ın iktidara gelmesinin üzerinden daha bir yıl bile geçmeden, aceleyle iktidarı piyasa ekonomisine geçmemekle eleştirmeye başlamıştır. Eleştirinin temel hedefi, ekonomi-politika ayrımının halen gerçekleştirilememiş

olmasıdır. İktidar, tarihi bürokratik-merkeziyetçi devlet yapılanmasını devam ettirerek, adem-i merkeziyetçi kaynak dağılımı yerine merkeziyetçi-devletçi kaynak dağıtım mekanizmasını sürdürmektedir.

Sivil toplumcu sol, Özal'ı 1983 yılındaki hükümet programına uymadığı için eleştirmektedir. ANAP'ın hükümet programının A.Smith'in "Ulusların Zenginliği" çalışmasının çok iyi bir özeti olduğunu vurgulayan sivil toplumcu sol, ANAP'ı bu programı bir türlü uygulamaya koymadığı için eleştirir. KİT'ler ve İ.D.T.'nin halen özelleştirilemediği, devletin, ekonomideki ağırlığının halen sürdürüldüğü, modern bir sermaye piyasasının henüz kurulmadığı, ekonomiyi dışa açacak gümrük duvarlarının devam ettirildiği, serbest piyasa ekonomisinin hakim kılınacağı ve ekonomiyi tabii kanunları içinde işleyebileceği önlemlerin alınmadığı, fiyatların, döviz kuru ve faizin halen devlet tarafından belirlendiği, mutlaka gerçekleştirilmesi gereken memur sayısının henüz azaltılmadığı, vb. vb. konularda, ANAP'ı eleştirmiştir (Gürsel, 1985: 10-11). Küçükömer, Özal'ı "Hitler ne kadar sosyalist idi ise, Özal da o kadar liberaldir; keşke liberal olabilseydi" (Küçükömer, 1994; 158) diyerek eleştirirken Gürsel, "ANAP'ın bırakalım siyasal liberalizmi, ekonomik liberalizmi bile gerçekleştirebilmesi olanaksız, umarım ANAP'la birlikte liberal dönüşüm de güme gitmesin" diyerek (Gürsel, 1985: 10-11) eleştirir. Eleştiriler sonraki yıllarda da ısrarla ve giderek yaygınlaşarak aynı vurguyla devam etmiştir. Örneğin Ş. Alpay, S.S.C.B'nin dağılmasının ardından, toplumları, "devlet ağırlıklı" ve "sivil toplum" ağırlıklı toplumlar olarak ikiye ayırarak, bir uçta sivil toplum ağırlıklı ABD'nin, öteki uçta da devlet ağırlıklı S.S.C.B'nin yer aldığı bir sınıflandırmaya tabi tutar. Bu sınıflandırmaya göre, Türkiye, halen eski S.S.C.B.'nin merkez olduğu bir uçta yer almaktadır. Türkiye'de özgürlüğün ve eşitliğin en üst seviyeye çıkarılması için bugünün devlet ağırlıklı düzeninden, devletin ekonomide küçültülerek, sivil toplum ağırlıklı bir düzene geçilmesi gerekir (Alpay, 1991: 20-25).

Görüldüğü gibi, 1990'lara doğru ve sonrasında sosyalist bloğun çözülmesinin ardından artık Türkiye'deki devletçilik, ATÜT'çü sivil toplumcu sol tarafından eski sosyalist ülkelerle kıyaslamalar yapılarak eleştirilmeye başlanmıştır. Yeni dönemin sloganı, Türkiye'nin halen devletin ekonomideki ağırlığı ile dünyanın en sosyalist ülkesi

olduğudur (“Türkiye, çöken sosyalist toplumlardan biri değildi, hatta genel yapısıyla oradaki sistemin karşıtıydı vb. Gelgelelim, devletçiliğiyle, bürokrasisi ile monolitik ideolojisiyle, şekilciliği ve resmiyetçiliğiyle bugün artık çöken o sisteme en fazla benzeyen ülkelerden birisi bizimki” bkz, Belge, 1992a: 7). Sivil toplumcu sol, bu sloganıyla ve yaptığı kıyaslamalarla, eski sosyalist ülkeleri kasdederek “bakın devletçilikten onlar bile vazgeçiyorlar” propagandası yapan, T. Özal’la aynı ideolojik cephede yer aldığını ve yeni sağ egemen ideolojinin yeniden üretilip, meşrulaştırılmasında egemen sınıfların sözcüsü ve organik aydını olduğunu hiçbir kuşkuyla yer bırakmayacak denli ortaya koymuştur. “Demokrasi eşittir piyasa ve devletçilik eşittir despotizm” denkleminin Türkiye’nin toplumsal, politik ve kültürel yaşamında bu kadar etkili olduğu bir dönem hiç olmamıştır (Çulhaoğlu, 2002: 554). Türkiye’de ATÜT’çü sivil toplumcu sol, piyasa→sivil toplum→demokrasi denklemini kurarken, çok açık ve net bir biçimde Batı’daki Smith, Friedman, Hayek çizgisinin liberal sivil toplum geleneğini savunmuş ve bu geleneğin içinde yer almıştır¹⁹ (Fincancı, 1993: 87).

¹⁹ Taha Akyol, A.S. Akat’la Tercüman gazetesinde yaptığı bir röportajda Akat’a Hayek’i nasıl gördüğünü sorar. Akat’ın Hayek’le ilgili değerlendirmesi şöyledir: “Ben Hayek’in dikkatli bir okuyucusuyum; çünkü benim gördüğüm kadar 20. yüzyılın getirdiği en zengin düşündürdür. Ve hep şunu söylemişimdir. Arkadaş sen sol’da mısın? Soldasın. Eğer sen Hayek’in eleştirilerine cevap veremiyorsan sen o zaman hikâyesin. Çünkü bu adam senin bütün söylediklerini öngörüp cevap yazmış. Sen ona cevap yazamadan soldayım diyemezsin” (Akat’tan aktaran, Akyol, 1985: 9).

Anlaşılabacağı gibi Akat ve öteki sivil toplumcu solcular Hayek’e cevap verememişler, sol adına onun düşüncelerini benimseyip, yaygınlaştırma misyonunu üstlenmişlerdir.

III. “SİVİL TOPLUMCU SOL”UN SİYASAL İSLAMİ MEŞRULAŞTIRMASI

Sivil toplumcu solcu aydınların, yeni sağ egemen ideolojiyi yeniden üreterek iki uluslu hegemonya projesinin inşa edilmesini meşrulaştırmalarının ikinci boyutu, Türk-İslam-Piyasa sentezinden oluşan egemen ideolojinin piyasa dışındaki öteki bileşeni olan siyasal İslamı meşrulaştırmalarıyla ortaya çıkar.

Sivil toplumcu solcu aydınların, yeni sağın İslamı siyasallaştırma stratejisine eklemlemeleri, tahmin edilebileceği gibi Kemalist devlet/Kemalist laiklik karşıtlığı üzerinden olmuştur. Birinci bölümde de yeterince tartışıldığı gibi yeni sağın İslamı siyasallaştırma stratejisinde başvurduğu meşruiyet kaynağı Kemalizm karşıtlığına dayanılarak sağlanır. Oysa sivil toplumcu sol da yeni sağın kurduğu karşıtlığı aynen tekrarlayarak “demokrasiyi/sosyalizmi” kurma iddiasındadır. Ancak aşağıda, sivil toplumcu solun bu iddiasının teorik ve somut siyasal pratik düzeyde yeni sağın İslamı siyasallaştırma stratejisine hizmet etmekten, hatta daha da ileriye giderek bu stratejiyi baştan aşağı meşrulaştırmaktan öte hiçbir anlamı olmadığı gösterilecektir. Bunu gösterebilmenin ilk adımı Batı’daki yeni sol akımın temel özelliklerinin kısaca tartışılmasıdır. Bu tartışma, yeni solun sivil toplum vurgusuyla, yeni sağın kendi ideoloji ve politikalarını meşrulaştıran özgün sivil toplumculuğu arasındaki özdeşleşmeyi ortaya çıkarmak için yapılacaktır. Bu tartışma ile tümüyle bağlantılı olarak sürdürülecek en son adım da Batı’daki yeni sol akımın Türkiye’deki izdüşümünün, Kemalist devlet/Kemalist laiklik karşıtlığından yola çıkarak savunduğu tezlerin yeni sağın İslamlaştırma stratejisini nasıl meşrulaştırdığını, buna nasıl hizmet ettiğini göstermektir.

a. Batı’da Yeni Sol

Yeni sol akım, Batı’da refah devletine karşı 1968 öğrenci olaylarıyla başlayan ve giderek sistem karşıtı bir özgürleşim iddiasına dönüşerek yaygınlaşan “yeni toplumsal hareketler”in kimlik siyaseti eksenli kültürel tepkilerinin teorileştirilmesi ile oluşmuştur. Refah devletine karşı, anti-devletçi, anti-bürokratik, anti-hiyerarşik bir özgürleşim

iddiasıyla ortaya çıkan, çevre, eşcinseller, feminist, vb. pek çok yeni toplumsal hareket, sistem karşıtı olmanın ötesinde ne bir iktidar hedefi ne de sınıfsal bir talebi ve çıkışı simgeler. Yeni toplumsal hareketler, sınıfsal taban olarak orta sınıfların, refah devletinin, ihmal ederek duyarsız kaldığı gündelik yaşama ilişkin sorun alanlarına ve refah devleti kapitalizminin yarattığı kitle kültürüne bir tepkisidir. Refah devleti kapitalizminin fordist iş örgütlenmesi, fordist kitlevi standart üretimin aynı zamanda ulusal kitlevi bir tüketim kültürü ve ideolojisi ile işlemesine dayanmaktadır. Disipline edilen standart üretim, istihdam ve tüketim biçiminde kendini süreklileştiren refah devleti kapitalizmi, tek biçimlileştirici, tek boyutlu bir kitle kültürü ile işlemektedir. İşte yeni toplumsal hareketler, özünde, bu kitlesel tek biçimlileştirici kültüre karşı kimlik siyaseti eksenli kültürel tepkileri simgeler. Refah devletine karşı, anti-hiyerarşik, adem-i merkeziyetçi örgütlenme modeli ile yeni toplumsal hareketler, refah devletini ve onun sosyal demokrat ideolojisini yıpratmıştır.

Yeni sol akım, Batı’da 1970’li yıllar boyunca refah devleti ve onun ideolojisine karşı tepki olarak yükselen yeni toplumsal hareketlerin giderek aynı vurgularla Ortodoks-Marxist teoriye ve Sovyetler Birliği’ne karşı bir eleştiriler yumağı olarak teorileştirilmesiyle oluşmuştur (Sovyetler Birliği karşıtlığı, Leninist öncü parti, merkezi planlama, sınıf özneyi ve sınıf çözümlemelerini reddetme, vb, vb.).

Yeni sol akım, 1980’li yıllarda yeni sağ hegemonyanın yükselişine paralel olarak, sosyal demokrasinin ve Ortodoks-Marxizmin geriye çekilmesinden ve Orta ve Doğu Avrupa’daki sosyalist rejimlerin çözülmesinden sonra “rakipsiz bir sol alternatif” olarak kendine teorik bir saygınlık kazandırabilmiştir. Yeni solun en belirgin özelliği, Marxizm’deki alt yapı-üst yapı ilişkisini, bu ilişkiyi sanki determinist bir ekonomik indirgemecilik ilişkisiymiş gibi son derece yüzeysel, vulgarize ederek ve çarpıtarak yorumlamasında ortaya çıkar. Yeni sol, bu çarpık yorumdan hareketle Marxizm’deki sınıf özneyi, sınıf mücadelelerini ve sınıf çözümleme yöntemini reddeder. Yeni solun sivil toplum yaklaşımının tipik stratejisi hatta neredeyse varoluş nedeni de “Marxist indirgemeciliğe ya da ekonomizme” karşı çıkmak üzerine kurulmuştur (Wood, 2003: 289). Yeni sol ya da daha yaygın adıyla Avrupa komünizmi, sınıf çözümlemeleri ve sınıf özneler yerine, bireyin ve çeşitli toplumsal grupların-yeni toplumsal hareketlerin

devlet karşısındaki “özgürlük alanlarının” ya da sivil toplumun genişletilmesini içeren kimlik politikaları üzerine odaklanmıştır.

Yeni solun, sınıf özneyi ve sınıf çözümlemelerini tümüyle dışlayarak sosyalist toplumun tohumlarını sivil toplumda atma sloganı için başvurduğu ana tarihsel kaynak Gramsci’nin yapıtının (Hapishane Defterleri) yeni sol bir yorumla yeniden okunmasıdır.

Gerçekte, Gramsci, sivil toplumla hegemonya kavramı arasında kurduğu bağlantıdan hareketle sivil toplum kavramını genel bir sosyalist mücadele çerçevesine yerleştirmiştir. Sivil toplum kavramını açıkça kapitalizme karşı bir silah olarak ele alan Gramsci, sınıfsal bir çözümleme yaparak (Wood, 2003:285) sınıf mücadelesinin, ekonomik, ideolojik ve siyasal düzeylerde sivil toplum içinde verilmesi gerektiğini savunmuştur. Batı’da sosyalizmi kurmanın yolu, sosyalistlerin sivil toplumun çeşitli kurumlarını ele geçirip dönüştürerek sivil toplumda kendi ideolojik hegemonyalarını kurmalarından geçmektedir. Nihai hedef ise devletin giderek genişleyen bu sivil toplum içinde erimesini sağlamaktır (Savran, 1987a: 11).

Gramsci’nin sivil toplum kavramına yaklaşımı, Hegel-Marx geleneği içinde yer alır. Gramsci için de sivil toplum alanı bir “savaş alanı”dır. Sivil toplum sınıfların, ekonomik, siyasal ve ideolojik hegemonya için sınıf mücadelesi verdikleri bir “savaş alanı”dır. Egemen sınıf ile egemen sınıfa müttefik sınıf ve fraksiyonların hegemonyası sivil toplumda uygulanmakta ve ekonomik yapı ile kültürel-siyasal üst yapı (etnik-politik alan) arasındaki ilişkilerin koşulları sınıf mücadeleleri yoluyla burada ortaya konulmaktadır (Hall, vd.1985: 9). O halde Gramsci’ye göre, sivil toplum alanı farklı türden iktidar ve tahakküm ilişkilerinin, sınıf mücadelelerinin verildiği bir arena olması nedeniyle, devrimci mücadele veren, yeni bir kültür ve insan yaratmak amacındaki, partileri, örgütlenmeleri içerdiği kadar bunların tam karşısındaki egemen sınıflar lehine hareket eden örgütlenmeleri de içerir. Hatta egemen sınıflar, devletin baskı aygıtlarının bile yükselen muhalefete karşı güçsüz kaldığı olağanüstü dönemlerde ve kriz koşullarında sivil toplum içinden yeni zorlama güçleri çıkarırlar. Bu yapılar devlet aygıtının güçsüzlüklerini örtbas etmek için ya doğrudan doğruya devlet tarafından örgütlenen ya da zaten mevcut olup da devletin kriz koşullarında harekete geçirdiği

otoriter-baskıcı, silahlı faşist paramiliter çeteler ve örgütlenmelerdir (Portelli, 1982: 28). Gramsci'ye göre, sivil toplum, yalnızca bilinçli olarak devletin hegemonyasının dışında kalan, buna muhalefet eden, sorgulayan sivil toplum kesimleri olduğunda devletle bir karşıtlık içindedir. Bu kesimlerle devlet arasındaki ilişki, bir karşıtlık, daha doğrusu bir düşmanlık ilişkisidir. Yani “özgürlük mücadelesinin öznesi sivil toplumun bütünü değildir, sivil toplumu oluşturan sınıfların bazıları ve ezilen öteki kategorilerdir” (Savran, 1986a: 27).

Gramsci, sivil toplumla devlet arasındaki ilişkiyi organik-diyalektik karşılıklı bir belirleme ve belirlenme ilişkisi olarak çözümler. Yani bu ilişki liberal gelenekte olduğu gibi, sivil toplumla devlet arasında mutlaklaştırılarak kurulan bir ilişki değildir. Bir iç içe geçmişlik ilişkisi mevcuttur. Devlet, hem sivil toplumdaki sınıf mücadelelerinin etkilediği, belirlediği hem de sivil toplumun içindeki mücadeleleri etkileyen ve belirleyen bir ilişkiler ve süreçler bütünlüğü olarak biçimlenir.

Gramsci'nin sosyalizm hedefinde, hegemonya ve sivil toplum arasında kurduğu Ortodoks-Marxist bağlantı, yeni sol akım tarafından göz ardı edilerek, sosyo-ekonomik sınıfsal güç dengelerinin dışlandığı bir Gramsci yorumu yapılmış ve Gramsci, kültürelci-üst yapısal bir çözümlemeye ve yorumlamaya tabi tutularak liberalleştirilmiştir. Yeni sol tarafından yöntemsel ve kavramsal olarak liberalleştirilen Gramsci neredeyse tümüyle çarpıtılmıştır. Sivil toplumu, parti, sendika, dernek, kulüp, vb. her türlü formel ve informal, yasal ve yasadışı örgütlenmelerde (Gramsci, 1971: 264-265) bütünsel bir sosyalist iktidarı kurmak amacıyla hegemonya mücadelesinin verildiği stratejik bir alan olarak ele alan (aynı zamanda verili bir hegemonyanın egemen sınıflar tarafından sivil toplum aracılığı ile nasıl yeniden üretildiğini anlamak ve buradan bir iktidar stratejisi geliştirmek anlamına da gelir) Gramsci, yeni sol yorumlarla çarpıtılarak “bütünsel bir sosyalist iktidar hedefi” yerine, sınıfsal olmayan aidiyetlere/kimliklere dayalı kültürel toplulukların, mikro alanların gündelik sorunlarına yönelik “anlık” çözümler geliştirmek amacıyla yorumlandı. Böylece sivil toplum, sınıfsal özünden ve sosyalizm hedefinden koparılıp, mikro alanlara, kültürel farklılıklara ve böylelikle de bir tür demokratikleşme, daha doğrusu, fetişleştirilen bir çoğulculuk talebine indirgendi.

Gramsci'nin hegemonya ve sivil toplum kavramlarına yaklaşımını çarpıtarak, Gramsci'nin sınıf çözümlemeleri, ekonomik yapının belirleyici önemi, vb. Ortodoks-Marxist vurgularının son derece sofistike biçimde reddedilmesine en iyi örnek, E. Laclau ve C. Mouffe'un "Hegemonya ve Sosyalist Strateji" adlı çalışmaları olmuştur. Kitapta kültürel üst yapısal kimliklere dayalı bir "radikal demokrasi" projesi önerilir. C. Mouffe ve E. Laclau, solun görevini, "liberal demokratik ideolojiyi reddetmek değil, tersine, onu, radikal ve çoğul bir demokrasi doğrultusunda derinleştirmek ve genişletmek" olduğunu belirterek, solun bir hegemonya stratejisinin olanağının da "demokratik zeminin terk edilmesinde değil, tersine, demokratik mücadeleler alanının bütün sivil topluma (çevrecilik, feminizm, eşcinsel hareketleri, anti-bürokratik, anti-otoriter hareketler, vb.) ve devlete uzatılmasında" yattığını savundular (Laclau, Mouffe, 1992: 16-17). Laclau ve Mouffe, sınıfsal mücadeleleri de tıpkı kültürel kimlikler gibi aynı kategoriye yerleştirip, sosyalizmi, radikal demokratik şemsiyenin bileşenlerinden sadece birine dönüştürdüler. Sınıf mücadelesinin hedefi olan "sosyalizm, bir radikal demokrasi projesinin bileşenlerinden sadece biridir, radikal demokrasi sosyalizmin bileşeni değil" (Laclau, Mouffe, 1992: 220).

Gramsci'yi liberalleştiren yeni solun vurguladığı strateji, 1968 öğrenci olaylarıyla başlayan ve giderek çevrecilik, feminizm, vb. refah devletine karşı bir dizi reformist kültürel tepki ile biçimlenen "yeni toplumsal hareketler"e dayalı kimlik siyasetleri ya da sivil toplum hareketlerine dayalı bir "radikal demokrasi" projesidir. Yeni sol, bu strateji ile toplumsal-sınıfsal farklılıkları, eşitsizlikleri kültürel çoğulculuk-farklılık biçiminde yeniden formüle etmiştir.

Aslında pek çok konuda yeni sağ sivil toplumculukla, yeni sol sivil toplumculuk, şaşırtıcı ölçüde birbirlerine benzemektedir. Yeni sağın, piyasa ve kültürel adacıklar vurgulu sivil toplum kavrayışı ile yeni solun piyasanın ürettiği eşitsizlikleri sınıfsal-siyasal bir çatışma çerçevesinde değil de, bunları tümüyle göz ardı eden kültürel çoğulculuk biçiminde formüle etmesi, sağ ile sol arasındaki anlamlı bir farklılaşmayı tümüyle ortadan kaldırmıştır. Kapitalizmin bugün ulaştığı noktada, toplumsal ilişkilerin neredeyse tümünün ekonomik ilişkiler üzerinden kurulduğu bir dönemde, sivil toplumu, devlete karşı görmenin, siyasi iktidara karşı ekonomik iktidarı tanımaktan öte

bir anlamı olamaz. Bu, esasen klasik liberal tezlerin tekrarlanmasından öte bir anlam da taşımamaktadır (Mert, 1999:112). Öte yandan yeni solun ön plana çıkardığı yeni toplumsal hareketlerin (çevrecilik, feminizm, vb.) ise halihazırda en azından sağ versiyonları zaten mevcuttur. Toplumsal-sınıfsal çatışma ve gerilimleri dizginlemek üzere bu çatışmaları kültürel farklılıklar konusuna kanalize etme, yeni sağın (Mert, 1998:48) cemaatler eliyle yönetim rasyonalitesinin en belirgin özelliği olmasının yanında, sınıfsal talepleri ve muhalefeti de parçalayarak ortadan kaldırmamanın en etkili yöntemidir. Yeni solun, yeni sağa en büyük katkısı da bu çerçevede ortaya çıkar. Siyasal mücadeleyi, sosyo-ekonomik sınıf mücadelesinden, kültürel parçalılık ya da çok kültürlülük temeline kaydırarak yürütmeyi amaçlayan yeni sol, sınıfsal sömürü ilişkilerini dışladığı gibi stratejik olarak sınıfsal mücadele pratiğini de parçalayıcı bir işlev yüklenir (Çulhaoğlu-Soyer, 2000: 47). Bu da insanların ekonomik-sınıfsal olmayan farklı farklı talepleri için biraraya gelerek bir anlamda, atomize olmuş kapalı cemaatler oluşturmalarına ve cemaatlere hapsolmalarına yol açar. Cemaatleşme ise siyasete katılımın değil, sınıf çelişkilerini örterek siyasetten uzaklaşma ve uzaklaştırmanın en iyi yöntemi olarak işlev görür (Maga, 2001:15). İşte yeni sol tam da bu nedenle, cemaatleşmeyi siyasal stratejisinin merkezine yerleştirdiği için yeni sağ ile kolayca eklemlenir. Cemaatleşmeyi kışkırtan, cemaatlerle yönetmeyi yeni sağ politikaları uygulayabilmek için en iyi yöntem ve bir iktidar tarzı olarak benimseyen yeni sağın yeni solla neden bu kadar uyumlu geçindiği, dahası yeni solu neden tek sol (ilkel kötü sola karşı çağdaş, iyi sol karşıtlığı kurarak) alternatif göstererek desteklediği de böylece anlaşılır. Çünkü yeterince vurgulandığı gibi yeni solun bırakın bütünsel bir sosyalist iktidar hedefinin olmasını, yeni sağ politikalara karşı sistemli ve tutarlı bir muhalefet geliştirme iddiası bile yoktur. Yeni solun böyle bir sorunu da yoktur. Yeni solun yeni toplumsal hareketler merkezli bir kimlik siyaseti stratejisi izleyerek, kültürel adacıkları, cemaatleri sistem karşıtı özgürleşim alanları ilan edip savunması ile cemaatleşmeyi ekonomik eşitsizlikleri bastırarak, unutturmanın bir yöntemi olarak kullanan ve kışkırtan yeni sağın cemaatleşme politikalarından hiçbir farkı yoktur. Bütün bunlardan dolayı kimlik siyaseti eninde sonunda yeni sağ bir politikadır ve sağ bir doğrultuda işlev görür (Çulhaoğlu-Soyer, 2000: 24-28).

1980’li yıllarda yeni solun, alternatifsiz bir sol olarak saygınlık kazanmasında Polonya, Çekoslavya, Macaristan, S.S.C.B., vb. ülkelerdeki sosyalizm deneyimlerinin çöküşünün katkısı büyük olmuştur. Bu dönüşümler Gramsci’nin tahrif edilerek yorumlanmasının en önemli siyasal dayanak noktası olmuştur. Orta ve Doğu Avrupa’daki anti-komünizmin dayanak noktası sivil toplum düşüncesidir. Anti-komünist “demokratik muhalefet” Gramsci’nin sivil toplum düşüncesini tahrif ederek bu ülkelerdeki tarihsel gelişmeleri kavramlaştırmak ve “sosyalizmi totaliterliğinden arındırmak için” Gramsci’den fazlasıyla yararlanmıştır. Böylece neredeyse tümüyle yeni sağın argümanlarına dayanarak sosyalizm deneyimini ve Ortodoks-Marxizmi eleştiren yeni sol, Gramsci’yi de anti-Gramsci bir strateji ile yorumlamıştır. Yeni sağın, yeni solu, ilkel kötü sola karşı çağdaş iyi sol olarak niteleyerek desteklemesinin bir nedeni de budur.

Orta ve Doğu Avrupa’daki sosyalist rejimlerin çözülüşünü, çarpıtılmış, liberalleştirilmiş Gramsci yorumuyla, devlete karşı sivil toplumun canlanması olarak değerlendiren yeni sol, piyasa sosyalizmi akımında olduğu gibi bu rejimleri, sosyalizm eşittir totaliterizm ve despotizm biçiminde formüle eder. Bu formül çok iyi bilindiği gibi orijinal olarak yeni sağın en büyük kurucu babası olan Hayek tarafından teorileştirilmiştir. Marxizmin-sosyalizmin, sivil toplumun hiç olmadığı bir despotizm-totaliterizm biçiminde formüle edilmesi, aslında bu ülkelerde yaşanan dönüşümlerle tümüyle çökmüştür. Zira bu dönüşümler, olmadığı varsayılan sivil toplum tarafından ya da “anti-komünist demokratik muhalefet” tarafından gerçekleştirilmiştir. Bu gelişmelere bakarak, totaliterizm eşittir sosyalizm denklemi kuran hiçbir paradigma, yaşanan dönüşümleri açıklayamaz.

b. Batı’daki Yeni Sol’un Türkiye’deki Etkisi: Yeni Sağ ile

Özdeşleştirilen Kemalizm Karşıtlığı ve Siyasal İslam’ın Meşrulaştırılması

Az gelişmiş ülkelerde de bazı solcu aydınlar bu ülkelerdeki devletin çok güçlü, sivil toplumun da çok zayıf olduğu tespitinden hareketle “sosyalizme geçişin” öncelikle sivil toplumun güçlendirilmesine bağlı olduğunu savunmaya başlamışlardır (Savran,1987a: 11). Türkiye’de de sivil toplumcu sol, 12 Eylül darbesinin sonrasında

yeni sağın hegemonyasının etki alanında kalarak, Batı'daki tahrif edilmiş Gramsci yorumunu aynen benimsemiş ve “devlete karşı sivil toplumu putlaştıran” bir siyasal strateji hattını savunmuştur.

Özellikle M. Belge'nin öncülüğünde Türkiye'ye taşınan, Batı'daki liberalleştirilmiş Gramsci yorumu Türkiye'de bir tahrifata daha uğratılarak yaygınlaştırılmıştır. M. Belge ile simgeleşmiş Türkiye'deki yeni sol akım yukarıda bütün temel motifleri kısaca özetlenen Gramsci yorumunu aynen Türkiye'ye taşımakla kalmamış bir de bu motifleri ATÜT'çü bakış açısının hakimiyeti altında, ATÜT'çülüğün süzgecinden geçirerek yapmıştır.

Belge'nin, “sivil toplum düşüncesinde ulaşmış olduğu noktaya uluslararası planda Gramsci ile Türkiye'de de İ. Küçükömer'le geldiğini” ve Küçükömer için; “zihin açıcı bir lokomotif gibi hepimizin önünden geçti o” (Belge, 2000: 81) değerlendirmesini yapması, sözü edilen ATÜT hakimiyetindeki Gramsci yorumunun açık bir itirafıdır.

Belge, 1968 olaylarıyla başlayan yeni toplumsal hareketler merkezli gelişmeleri şöyle yorumlar: “1968 siyaseti değiştirdi, bu zamana kadar siyaset sınıflar üzerinden belirli büyük ideolojiler çerçevesinde yapılmıştı. 1968'de ‘issue based’ dediğimiz siyaset biçimi ortaya çıktı. Çevrecilik, feminizm, savaşa ve ırkçılığa karşı hareketler, vb. hareketler solculardan muhafazakarlara kadar ortak sorunlar için birlikte davrandıkları oluşumlar oldu. Geleneksel sol, sınıfsallığı, bakışının temeline yerleştirirken 1968 akımları ise hep, sınıfları dikine kesen sorunlar üzerine oturmuştur. Ortodoks-Marxizm günlük yaşamın anlık sorunlarını ihmal ederek toplumu dönüştürmeyi ihmal etmiştir. Nitekim Batı'da toplumsal muhalefet sınıf eksenini dışındaki konulara, sorunlara yönelmiş, Marxist-sosyalist partiler, sınıf egemenliği konusundaki radikal tutumlarından vazgeçmişlerdir”(Belge, 1992a: 63).

Belge'ye göre, Türkiye solu da dünyadaki bu gelişmelere kayıtsız kalamaz. Tepeden inme-ci-jakoben, otoriter, anti-demokratik tarihi geleneklerinden, tutumundan ve bu tutumun benimsenmesini besleyen Ortodoks-Marxizmin yarattığı düşünme alışkanlıklarından (İ.T, Kemalizm, 27 Mayıs, vb. ile Leninist tepeden inme-ci gelenek) vazgeçmelidir. Yani “sol şimdi bir bütün olarak öğretisini gözden geçirmek ve değişen

dünyayı kavramasını sağlayacak teorisini kurmak ve aynı zamanda, bu yeni dünyanın gerektirdiği çabukluğa ayak uydurmak zorunda. Bunlar gerçekleşmedikçe sol, kendine bakışında muhafazakarlıktan kurtulamayacağı gibi dünya olayları içinde, olayların ve sorunların gerisinde kalacaktır” (Belge, 1992b: 284-285). Belge’ye göre, solun Ortodoks- Marxist düşünceyi terketmesi gerekliliğinin en önemli pratik göstergesi de kendisinin hep eleştirdiği sosyalist sistemin çökmesidir. Dolayısıyla sol, “şimdiye kadar gördüğümüz biçimleriyle otoriter-totaliter monolitik sosyalizmi savunamaz”²⁰ (Belge, 1992a: 44). Çünkü Ortodoks-Marxist teorinin uygulanmasıyla ortaya çıkan sosyalizm deneyimi, devletin, toplumun bütününe hakim olduğu ve tüm toplumsal ilişkileri denetlediği için çökmüştür. Ortodoks-Marxist teoriden hareket eden Leninist devrim ve devlet yapılanması, sivil topluma hayat hakkı tanımamış, toplumsal hayat alanı kadar, düşünce ve ideoloji de devletin baskısı altında kalmıştır.

ATÜT’cü tezlerle dayalı ceberrut-sınıflar üstü-aşkın devlet kurgusundan hareket eden Belge, Türkiye’de de Kemalist devrim ve devlet yapılanmasını bu tarihsel geleneğin bir devamı olarak sivil topluma dayanmayan, sivil topluma hayat hakkı tanımayan baskıcı bir devlet olarak nitelendirir (“devlet, sivil topluma herhangi bir özerklik tanımayacak şekilde hayatın her alanına girmiştir. Toplumu her an yönlendiren bir an başıboş bırakmayan, iktidar tekeli kısıkanlıkla kavrayan devlettir; bu ülkede olabilecek her şeyin nedeni sonuç başarısızlıksa, bunun nedeni de odur. Çünkü her şeyi başarma ya da başaramama fırsatını kendinden başka kimseye tanımamıştır. Devlet, kendi çıkarları için Batılılaşmaya karar verir; bunu kimseye danışmaz. Uygulamaya girişir. Halk kendi dışında verilmiş karara uymak zorundadır. Hayatı toptan değiştir; takviminden kılığına, buna da alışılmalıdır” (Belge, 1992a: 109).

²⁰ Belge’nin kurucusu ve sahibi olduğu “Yeni Gündem” dergisinin en önemli misyonlarından biri de bu çerçevede ortaya çıkmıştır. “Yeni Gündem”, Ortodoks-Marxist teoriyi olduğu kadar S.S.C.B. ve diğer sosyalist ülkelerde yaşanan deneyimi de sadece ve sadece yeni sağın argümanlarına dayalı olarak eleştirmiş, bunu da soğuk savaş döneminde anti-komünizmin propagandasını yaymak için kullanılan temalara ve tartışmalara dayanarak yapmıştır. Yeni Gündem dergisi, anti-komünist propagandanın merkezi yayın organı haline gelmiştir. Bunun yanında yine M. Belge’nin başında bulunduğu “İletişim Yayınları” da İngiltere, ABD ve Almanya’daki yeni sağ iktidarlar tarafından büyük kampanyalarla desteklenen anti-Sovyet, anti-komünist, anti-devrim, vb. propagandanın pornografik sapkınlıklar eşliğinde yapıldığı Milan Kundera’nın Çekoslovakya’yı anlattığı “Varolmanın Dayanılmaz Hafifliği” adlı romanını 1986 yılında Türkçe’ye çevirmiştir. Ayrıntılı bir eleştiri için bkz. Küçük, 1987: 57-78.

Belge, tam da bu noktada, Ortodoks-Marxizme, Leninist devlete ve Kemalist devlete yönelik yaptığı eleştirilerden yola çıkarak “Gramsci’nin söylediklerinin, Türkiye’nin geleceğinde sosyalizmi düşünmek için oldukça geçerli bir çerçeve sağladığı kanısındayım” (Belge,1989:17) diyecektir. Ancak Gramsci’den tek bir referans bile vermeyen Belge, ne Gramsci’nin söylediklerinin bütünsel teorik bir çerçevesini çizer, ne de teoriye bağlı olarak kullanılan kavramları tanımlar. Belge’nin Gramsci yorumu, her ne kadar sosyalizmi düşünmek için ileri sürülse de nihayet yeni sol akımın, liberal anti-Gramsci yorumuna dayalı bir “radikal demokrasi” projesi hedefinden ibarettir.

Belge’nin “sosyalizm” hedefine ulaşmak için kullandığı kilit kavram sivil toplumdur. Ancak Belge, daha baştan sivil toplum kavramını tanımlama biçimi ve sivil topluma yüklediği işlevle liberalleştirilmiş bir anti-Gramsci yörüngeye girer. “Sivil toplum iktidara gelmez, gelemmez. Çünkü öyle bir özne değildir ve tanım gereği iktidarın dışında olmalıdır” (Belge, 1992a: 41). “Sivil toplum, toplumun devlet müdahalesine uğramayan ve kendi dinamiğini üretip bu dinamikle özerkliğini koruyan alanlarıdır” (Belge, 1989: 74). Görüldüğü gibi Belge’nin sivil toplum tanımı liberal teorideki devlete karşı sivil toplum anlayışından ibarettir. Oysa yukarıda da belirtildiği gibi Gramsci için sivil toplum tam da sınıf mücadelelerinin / hegemonya mücadelelerinin siyasal iktidarı ele geçirmek ve elde tutmak için verildiği alandır. Sivil toplum, hem devlet aygıtını elinde tutan iktidar bloğunun kendi sınıfsal çıkarlarını yeniden üretmek üzere, olağan dönemlerde kendi egemen ideolojisini yayarak (Milli eğitim sistemi, devletin kendi tekelinde bulunan ideolojik ve kültürel araçlar, vb.) yönetilenlerde gönüllü rıza yaratma araçlarıyla esnek devlet müdahalesinin (incelikli ideolojik manipülasyon), hem de hegemonya krizi dönemlerinde devletin şiddet aygıtlarıyla doğrudan müdahale ettiği bir alandır. Madalyonun öbür tarafında ise, devleti elinde tutan iktidar bloğunun sınıfsal çıkarlarına karşı koyan sınıf ve öteki gruplar yer alır. Ve bu kesimler de sivil toplumda egemen ideolojiye alternatif kendi ideolojilerini yaymaya, bunda başarılı olduklarında da nihai hedef olan devlet iktidarını ele geçirmeye çalışırlar. Her iki durumda da sivil toplum iktidar mücadelesinin verildiği bir alandır. Gramsciye sivil toplum kavramının anlamı ve Gramsci’nin sivil toplum kavramına yüklediği işlev budur. Yani Gramsci’ye göre, sivil toplum kapitalizme karşı iktidarı ele geçirmede

stratejik bir silahtır. Yoksa liberal teoride vurgulandığı ya da Belge'nin tanımladığı biçimde, iktidarın dışında, iktidar hedefi olmayan bir alan değildir.

Sivil toplumu yeni sol, liberal bir anti-Gramsci yorumuyla tanımlayan Belge, sivil topluma yüklediği işlevi de bu tanım çerçevesinde devlete karşı yurttaşların bireyler ya da gruplar olarak liberal hak ve özgürlüklerinin genişletilmesi yoluyla bir demokratikleşme hedefinin zemini olarak görür. Böyle tanımlanmış ve işlevi bu biçimde belirlenmiş bir sivil toplum Belge'ye göre geleceğin sosyalizmi çerçevesinde de yararlanılabilecek temel bir mekanizma olacaktır (Belge,1989:74). Eşitliği ve özgürlüğü daha sağlam temeller üzerinde kurmanın yolu, solun böyle bir mekanizmayı zemin kabul ederek ne olursa olsun demokrasiyi savunmasıdır. Belge'ye göre solun görevi, en başta sivil topluma sahip çıkarak herkes için eşitlik ve özgürlüğü savunmaktır. Sol, öncelikle, kendi içinde bu kavramları hayata geçirerek, bireylerin ve grupların taleplerini dikkate alan bir demokrasi kültürü ve demokratik yapılanmalar oluşturmalıdır. “Dolayısıyla bu bağlamda tanımlanmış bir sivil toplum kavramına karşı çıkmak, sosyalizmin demokratik olmasına karşı çıkmak yani merkeziyetçi, otoriter, bürokratik yöntemlerden yana olmak demektir” (Belge, 1989: 80). Ancak Belge için solun kendi içinde demokrasiyi işletmekten daha da önemli bir görevi varsa, o da solun kendi dışındaki kesimlere karşı demokrat olduğunu kanıtlama görev ve sorumluluğunu üstlenme zorunluluğudur (Belge,1992b:167). Ortodoks-Marxizmi ve onun kavramları ile Türkiye’de bu çizgiyi şu ya da bu biçimde savunan solu da reddeden Belge'nin savunduğu ve kendisine biçtiği misyon, demokrasiyi savunma adına sağa açılmazdır. Çünkü Belge'ye göre, Türkiye’de solun bir güç haline gelebilmesinin ön koşulu, geleneksel olarak güçlü olan sağ ile ittifak yapmasına bağlıdır. (sahibi ve yayın yönetmeni olduğu “Yeni Gündem” dergisinin misyonunu, “solun solla değil, bir kısım solun toplumla konuşmaya çalıştığı bir yayın organı olarak, bir demokrasi platformu” biçiminde niteler, bkz. Belge, 1992b: 45-50). Böylece yeni sol bir Gramsci yorumuyla yola çıkan Belge'nin, devlete karşı özgürleşim alanları olarak niteleyip desteklediği yeni toplumsal hareketler merkezli sivil toplum düşüncesinin doğal uzantısı, solun, İslamcı-sağ kesimle ittifakını, uzlaşmasını savunan bir vurguya dönüşmüştür. Daha da önemlisi bu vurgu, büsbütün ön plana çıkarılarak Kemalist devlet/Kemalist laiklik karşısında

mağdur ve mazlum olduğu varsayılan İslamcı-sağ hareketin demokratikleşme hedefi adına, sivil toplumun oluşumu ve gelişimi için bir kazanım sayılıp desteklenmesi gerektiği tespitine yol açmıştır. Bu çerçevede dinin siyasallaşması da gerçek bir demokratikleşme sürecinde engellenmemesi gereken bir sivil toplum hareketi olarak yorumlanmıştır.

Anti-Gramsci yeni sol akımı Türkiye'ye taşıyan Belge, kendisi gibi ATÜT'çü-sivil toplumcu solcular yanında, başta Marxist sol olmak üzere solun öteki kesimlerini de çok ciddi olarak etkilemiştir. Bu etki yukarıda sözü edildiği gibi, Ortodoks-Marxist düşünsel öncüllerinden kopma, sınıf öznenin, sınıf çözümlemelerinin ve sınıf mücadelelerinin reddedilmesi, Leninizmin reddedilmesi, çözülen sosyalist rejimlerin yeni sağın soğuk savaş retoriğinin dışında anlamlı hiçbir eleştirisinin yapılmaması, vb. alanlarda olmuştur. Zaman içinde yeni yeni isimler de katılarak etki ve çekim alanını gittikçe yaygınlaştıran yeni sol akımın reddettiği Ortodoks-Marxist temalar ATÜT'çü tezlerle de kolaylıkla eklemlenerek güçlü bir entelektüel çekim alanı yaratabilmiştir. Yeni sağ egemen ideolojinin, liberalizm ayağını meşrulaştıran ATÜT'çü tezler ya da ATÜT'çü-sivil toplumculuk, kolaylıkla eklemlenebildiği yeni sol akımla da birleşerek egemen ideolojinin İslam ayağını meşrulaştırmıştır. Aşağıda da gösterilebileceği gibi, yeni sağın Kemalist laiklik eleştirisi ile ATÜT'çü tezlerle eklemlenen yeni solun sivil toplumculuğunun, stratejik bir çakışma içine girerek Kemalist laikliğe yönelik eleştirisinin özdeşleşmesi şaşırtıcı değildir.

Yeni sağın Kemalizm eleştirisinin sosyalist solda da güçlü ve derin etkiler yaratarak yankısını bulması, yeni sağın kurucu momenti olan askeri darbenin Kemalizm adına sosyalist sola uyguladığı şiddetin etkisiyle sosyalist solun, Kemalizm'den kopmaya-uzaklaşmaya başlayarak, yeni sağın Kemalizm karşıtlığı ile özdeşleşen ATÜT'çü sivil toplumcu yeni sol sentezin ideolojik çekim alanına girmesi sayesinde mümkün olmuştur. Bu nedenle “sosyalist sol”un Kemalizm eleştirisi hem yeni sağın prizmasından hem de liberal sosyal bilimin yaklaşım ve kavramları kullanılarak yapılmıştır (Savran, 1992:13). Daha net bir ifade ile sosyalist soldaki Kemalizm eleştirisi, yeni sağ hegemonyanın “özgün sivil toplumculuğunun” vesayeti, gölgesi

altında yapılmıştır (Yıldız, 1995: 375). Bunun yapılmasını kolaylaştıran, yaygınlaştıran ve kalıcılaştıran tarihsel kırılma anı ise hiç şüphesiz 12 Eylül askeri darbesidir.

Sosyalist solda Kemalizmden kopuş, yeni sağ hegemonyanın kurucu momenti olan 12 Eylül askeri darbesi ile başlamıştır. 1980 darbesinin Atatürk İlke ve İnkılaplarına dayanarak sosyalist solu dizlerinin üzerine çökertecek fiziki bir şiddeti neredeyse tamamen sola uygulaması, bu kopuşun en önemli başlangıç anı olmuştur. 12 Eylül'ün sabah-akşam abartılı, saplantılı ve bezdirici bir Kemalizm retoriğine başvurmasına rağmen, bütün amacının Kemalizmin tüm boyutlarının, sosyalist solun da rahatlıkla eklemlenebileceği ve 1980 öncesinde de yaygın olarak eklemlenebildiği (aydınlanma, devrim, anti-emperyalizm, laiklik, planlı devletçilik, vb. temalar, sosyalist solda YÖN- MDD çizgisi ile TİP'e eklemlenmiştir) boyutlarını yok etmek için yapıldığının farkına varamayan ATÜT'çü sivil toplumcu yeni sol, son derece yüzeysel bir değerlendirme ile yetinerek ne olursa olsun bu eklemlenmeye karşıt bir siyasi-ideolojik hattı savunmuştur (aynı Belge gibi ATÜT-yeni sol sentezin önemli isimlerinden A.İnsel de, solun Kemalizmden kopması gerektiğini şöyle ifade eder: “Özgürlükçü (sosyalist) hareketler, özgürlüğü şaibeli kılan tarihi referanslardan kendilerini radikal bir biçimde sıyırmalıdır. Bu referanslar, sosyal demokratlar için Kemalist Cumhuriyet inkılaplarına sadakat, Kemalizmin ruhuna teslimiyet, sosyalist çevreler için dar bir öncü kadronun tepeden empoze edeceği devrim şeması olarak özetlenerek geniş anlamda Leninizmdir”, bkz, Insel, 1990:147).

Sosyalist solun darbe ile başlayan Kemalizm eleştirisi, tümüyle ANAP iktidarının ve ATÜT'çü-sivil toplumcu yeni solun Kemalizm eleştirisinden beslenerek, Kemalizmden kopuşa dönüşmüştür. 1980 sonrasında sosyalist solda ağır ağır yaygınlaşan Kemalizm eleştirisi, 1980'lerin ortasında kopuşa, 1990'lara doğru da Kemalizm karşıtlığına dönüşerek neredeyse “Türkiye’de sosyalist olmanın ön koşulu Kemalizme karşı olmakla, Kemalizmi reddetmekle özdeş hale gelmiştir” (Savran, 1992: 13). Örneğin, ATÜT'çü sivil toplumcu yeni solun etkili isimlerinden Insel, bunu şöyle ifade eder: “Sosyalist olduğum için anti-Kemalist'im. Bu vurgu hayati derecede önemli bence. Sosyalistler Kemalist karabasanda yaşar hale gelmemeliler” (İnsel, 1990: 278).

Aşağıda ATÜT-yeni sol sentezle yapılan Kemalist laiklik eleştirisinin yeni sağın eleştirisi ile nasıl özdeşleşerek sivil toplumcu solun sağdan anlamlı hiçbir farkının kalmadığı gösterilecektir.

1980 sonrasında sosyalist solda Kemalist laiklik, “Kemalist despotizm” olarak anlamsal bir dönüşüme uğramıştır (Çulhaoğlu, 1997: 288). Bu anlamsal dönüşümün yaygınlaşmasında, darbenin Kemalizm adına sola uyguladığı şiddet ve yeni sağın hegemonyasının belirlediği ideolojik-kültürel bir çekim alanı kendiliğinden etkili olsa da, yeni sağ hegemonya ile aynı yönde işlev gören sivil toplumcu soldaki ATÜT’çü tezlerin tarihsel bir kaynak olarak varlığı inkar edilemeyecek kadar açıktır. ATÜT’çü tezlerin ekonomik boyutu, yeni sağ egemen ideolojinin yeni liberal bileşenini meşrulaştırırken, tezlerin Kemalist- laikliği eleştiren kültürel-ideolojik vurgusu da, egemen ideolojinin, İslamlaştırma stratejisini meşrulaştırmıştır.

Osmanlı’nın devamı dar bir batıcı-yönetici bürokrasi sınıfı eliyle kurulan tepeden inmece Jakoben Kemalist devlet nasıl ekonomiyi elinde tutup, ekonomik kaynakları merkezi olarak dağıtıyorsa kendi değerler sistemini de aynı biçimde halka zorla dayatmıştır. Kemalist devlet, halkın tüm yaşam alanlarını, düşünsel yapısını, kültürel-ideolojik değerler sistemini hiçe sayıp bunların yerine kendi değerler sistemini bürokratik olarak zorla kabul ettirmeye çalışmıştır. Kemalist laikliğin anlamı da budur. Laiklik adı altında halkın dini olan İslam baskı altına alınmıştır. İslam dinine uygulanan baskı, Osmanlı’nın çoğulcu, eşitlikçi, humanist, hoşgörülü din anlayışının ve toplum yapısının bile çok gerisindedir (Belge’den aktaran Ural, 1984: 29). Cumhuriyet, laiklik adına İslam dinine yapılan baskının üzerine kuruludur. Küçükömer’in deyişiyle “Batıcı-laik bürokratik geleneği temsil eden Kemalizm, İslamcı-doğucu-halk cephesine dayanan” kesim üzerinde kurulan bir baskı rejimidir (Küçükömer, 2001:72). “Halkın dinini-İslamı baskı altında tutan Kemalizm, İslam yerine kendi dinini koymuştur. Başka bir ifade ile Türkiye Cumhuriyeti’nin resmi dini Atatürkçülük olmuştur” (İnsel, 1990: 121).

Görüldüğü gibi sivil toplumcu solun laikliğe yönelik eleştirisinin anlam sabitlemesi muhafazakar-İslamcı-yeni sağ ideolojik geleneğin anlam sabitlemesinin

aynıdır. Sağ ideolojide laiklik, her zaman İslama ve müslümanlara karşı uygulanan zulüm kavramı ile anlamlandırılmıştır. Sivil toplumcu solda da laiklik eleştirisinin aynı anlam sabitlemesi ve aynı retorikle yapıldığı birkaç örnek daha verilerek somutlanabilir;

“Laiklik devletin din işlerine karışmaması anlamını taşır; halbuki Cumhuriyet döneminin tümünde din, devlet baskısı altında yaşamıştır” (Akat,1983:17).

“Laik Cumhuriyet altmış yıldır bilinçli bir de-İslamizasyon sürecini zorlamıştır” (Çandar’dan aktaran Göktürk, 1985: 54).

“Laiklik Türkiye’de uygulandığı biçimiyle İslamcı kesim üzerinde bir baskı kurmanın ilkesidir” (Belge, 1989: 203).

“Kemalist devletçi gelenek laik değildir. Savunulan Kemalist İnkılaplar, laik devlet inkılapları değil, tepeden modernleşmeci, zorba devlet inkılaplarıdır. İslami hareketlerin kitleselleşmesinin itici gücü, yetmiş yıldır laiklik adına bu kesime yapılan baskılara karşı başkaldırma şevkidir” (İnsel,1990:140,142).

Örneklerden de anlaşılabilceği gibi sivil toplumcu sol, yeni sağın Kemalist laikliği, Cumhuriyetin başından beri İslama ve müslümanlara karşı uygulanan bir baskı, dini yok etme rejimi olarak kodlamasını aynen tekrarlamıştır. Ve müslümanlar zulme uğrayan mağdur ve mazlum taraf olarak nitelendirilmiştir.

Yukarıdaki değerlendirmeler, 1980 sonrası Türkiye’nin toplumsal-siyasal gerçekliğine uymadığı gibi içinde bulunulan siyasal-sınıfsal iktidar dengeleri ile egemen ideoloji açısından da sivil toplumcu solun Kemalist-laiklik karşıtlığı yoluyla yeni sağ hegemonyayı ve İslamın siyasallaştırılması sürecini nasıl yeniden ürettiğini gösterir. Sivil toplumcu sol, 12 Eylül darbesinin sola karşı tarikatlarla ittifak ve işbirliği içinde yürütüldüğünü ve daha sonraki dönemde de tarikatların yeni sağın iktidar bloğunun en gözde kanadı olarak siyasi iktidarla nasıl iç içe geçtiğini ve devletin cemaatleşmesi ya da cemaatlerin devletleşmesi biçiminde özetlenecek bir sürecin yaşandığını, dikkate almaz. Öte yandan yeni sağın Kemalist laiklik eleştirisinin aynen tekrarlanarak İslamcı kesimi mağdur ve mazlum olarak nitelemek, zamanlama bakımından da yeni sağın

İslamı siyasallaştırarak toplumu İslamlaştırma stratejisinin tüm çıplaklığı ile gözlemlenebildiği bir döneme denk gelmektedir.

Gerçekten de 1980’lerde İslamcı kesim, iktidarda olmanın verdiği olanaklardan da sonuna kadar yararlanarak “İslamı başkalarına yaşatma” konusunda fiziki ve psikolojik baskıyı en üst aşamaya vardırmıştır. 1980’li yıllarda İslamcı kesimin şiddet kullanarak bireysel özgürlüklere müdahale olayları sıradanlaşmaya başlamıştır. Örtünmeye, dinin farzlarını yerine getirmeye zorlamalar (yurtlarda zorla namaz kıldırılması, oruç tutmayan öğrencilerin dövülmesi, vb.), pansiyonlarda dayak, kültürel hayata saldırılar (tiyatro baskınları, “kafir gazetelerin” okunmaması vaazları, vb.), tarikat dışından evlenme yasağı, vb. olaylar basının gündeminden hiç eksik olmayan bir hal almıştır. Öte yandan yeni sağ iktidarın, tarikatçı-sentezci-milliyetçi kadrolardan oluşturduğu kamu bürokrasisi de, İslamı başkalarına yaşatma kararlılığını baskıcı uygulamalarıyla her fırsatta göstermiştir. Okullardaki din ve ahlak kültürü dersleri, din propagandasına, dua ezberciliğine hatta uygulamalı ibadet derslerine dönüştürülmüştür. Devlet yurtlarında oruç tutmaya zorlama, oruç tutmayanın din dersinden sınıfta bırakılması, ramazanda sigara içen öğrencinin okuldan uzaklaştırılması, vb. uygulamalar yanında, oruç tutmayanlara alenen para cezası kesen belediyeler, Alevileri cami yapmaya zorlayan valiler, vb. olaylar İslamı başkalarına yaşatma hedefinin devlet bürokrasisi eliyle, sistematik bir baskı yöntemiyle gerçekleştirilmek istendiğini gösterir (Tanör, 1987:176-177). Ayrıca kamu bürokrasisinin, gösteri biçimindeki ibadet ya da dini törenlerle yaptıkları hac seferleri, toplu Cuma namazı gösterileri, resmi dairelere mescit kampanyası, resmi binalarda ezan, resmi cami haftalarının düzenlenmesi, vb. yöntemleri de (Tanör, 1987:187) İslamı siyasallaştırarak kamusal-siyasal iktidar alanının asli unsuru haline getirme hedefinin bir parçasıdır.

Toplumun İslamlaştırılması sürecinin bir boyutu da muhafazakar-İslamcı sağın toplumdaki geleneksel örgütlenme modeli olan İslami vakıf sayısındaki patlama ile kendini göstermiştir. İslami vakıfların sayısı 1979 yılında 200’ün altında iken, bu sayı 1983’te 350’ye, 1985’te 850’ye, 1989 yılında 1258’e yükselmiştir (Şaylan, 1992: 237).

Toplumun İslamlaştırılması ile ilgili olarak yukarıda kısaca değinilmeye çalışılan Türkiye'nin toplumsal-siyasal manzarası dikkate alındığında İslamcı kesimin, bırakın mağdur ve mazlum bir konumda olmayı tam tersi bir konumda olduğu ortaya çıkar. Siyasal İslamcı dalganın, her türlü yöntemle, yeni sağ iktidar eliyle ve toplumdaki örgütlenmeleri aracılığıyla bir “cihat stratejisi”ne uygun olarak dinsel dogma ve pratikleri topyekün hayata geçirme çabası içinde olduğu açıktır (Tanör, 1987:178).

1980'lerin ortalarından itibaren siyasal İslamcı dalganın “cihat stratejisi”ne dayanarak İslamı başkalarına yaşatmak amacıyla yaptığı şiddet de dahil olmak üzere her türlü faaliyet, ATÜT-yeni sol sentezci sivil toplumcu solcular tarafından anlaşılmak ve eleştirilmek bir yana, “sosyalistler, fikir ve inanç ve yaşama tarzı konusunda mutlak bir demokrasi ve çoğulculuktan yana olmalıdırlar” (İnsel, 1990:141) sloganına dayanılarak laikliğe bile aykırı bulunmayarak açık açık savunulur. İnsel, şiddet de dahil olmak üzere İslamı başkalarına yaşatma adına yapılan her türlü siyasal İslamcı eylemi laikliğe aykırı bulmaz. İnsel, bunu son derece çarpıcı cümlelerle şöyle ifade eder; “Rakı satan dükkana bomba koyan kişiler, ramazanda sokakta sigara içene saldıranlar, kolları çıplak dolaşan bir kadını tartaklayarak veya iş yerinde, devlet dairesinde baskı uygulayanlar, vb. laikliğe karşı suçlar olarak değil kişi hak ve özgürlüklerine yönelik işlenmiş suçlar olarak tanımlanmalıdır. Said Nursi için evlerinde toplanıp mevlit okuyanlar; bir tarikat oluşturup veya varolan bir tarikata katılıp tarikatlarının gereği gibi yaşayanlar; her ne amaçla olursa olsun, özgür ifadesiyle bir yaşam tarzı ve bunun kılık, kıyafetine varıncaya kadar gereklerini seçenler, laikliğe karşı suç işlememektedirler” (bkz, İnsel, 1990:141).

Marxizmin, sınıf özne, sınıf mücadeleleri, sınıf analizi, kapitalizm eleştirisi, kapitalist devletle egemen sınıflar arasındaki siyasal, sınıfsal ve ideolojik ilişkiler, vb. bütün kriterlerini reddedince, sosyalist olmak için kendilerine anti-Kemalist olmaktan başka hiçbir kriter bulamayan ve aslında başkaca hiçbir kriter de ileri süremeyecek kadar yeni sağ hegemonyanın sözcülüğünü üstlenen ATÜT-yeni sol sentezci yazarlar, “sosyalizm adına” Türkiye tarihsel toplumsal gerçekliğini de tümüyle çarpıtan tezler ileri sürerler.

Örneğin M. Belge, “İslamcılığın ve İslamcı hareketin gerçek karşıtının sosyalistler olmadığını, Kemalizm ve Kemalistler olduğunu” ileri sürerek, “stratejik olarak sosyalistlerin İslamcılara karşı bir cephede Kemalistlerin bir yardımcı kolu olarak kesinlikle yer almamaları gerektiğini” telkin eder (Belge, 1989: 212).

Belge’nin, İslamcıların gerçek karşıtlarının sosyalistler olmadığı yorumu, Türkiye tarihsel-toplumsal gerçekliği ile hiç ilgisi olmayan bir yorumdur. Tarihsel olarak bu yorumu tamamen çürütebilecek sayısız örnek bulunabilir. Ancak bu örneklerden daha önemlisi Türkiye’de muhafazakar-İslamcı sağıın, Kemalist laikliği komünizmle özdeşleştirdiği, sağıın öteki algılamasında kendini saplantılı bir komünizm karşıtlığı ile tanımladığı bilinmektedir. İslamcı kesim, Kemalist laikliğe duyduğu tepkiyi, her zaman, aşağıladığı²¹ ve gerçek düşman saydığı komünizm (dinsizlik, kızıllık, Allah ve namus düşmanı) kavramı üzerinden kodlamıştır.

Öte yandan, sağ siyasi partiler gibi Kemalist laikliğe karşı, onlarla her zaman ittifak ve işbirliği içinde hareket eden, İslami akım ve tarikatların kendilerini kesin bir komünizm karşıtlığı ile konumlandıkları da çok iyi bilinmektedir (Şaylan, 1992: 223)²².

Türkiye’nin tarihsel-toplumsal gerçekliğini tümüyle çarpıtan tezler ileri süren ATÜT’çü-yeni solcu sivil toplumcular, Türkiye’deki sosyalist sol geleneğin, Kemalizmin bütün yönlerinden özellikle de laiklikle ilgili düşünsel alışkanlıklarından kopması gerektiğini savunurlar. Çünkü sivil toplumcu solculara göre, Türkiye’de

²¹ Türkiye’de Cumhuriyetin kuruluşundan beri Türk sağıının komünizmi lanetlemek ve aşağılamak için kullandığı özdeşliklerden biri, komünizmin dinsizlik, din düşmanlığı olarak sunulması yanında bu vurguya ek ve bu vurguyu güçlendirmek için ikinci bir özdeşleştirme de komünizmin, tüm kadınların herkesin karısı olduğu biçiminde bir anlam sabitlemesi ile bir fuhuş düzenine benzetilmesidir. Ailenin, aile değerlerinin, din ve Allah korkusunun olmadığı bu fuhuş düzeninde tıpkı kadınlar gibi bu kadınlardan doğan ve babası belli olmayan tüm çocuklar da komünist devletin ortak malıdır. Bundan dolayı Türkiye’de laiklik, komünizmle özdeşleştirilmesi nedeniyle hem dinsizlik hem de bir “fuhuş” düzeni olarak son derece aşağılayıcı bir anlam sabitlemesiyle propaganda edilmiştir.

²² Nakşibendi tarikatına mensup bir genç, İslamcı hareketin komünizme ve demokrasiye yönelik tutumunu çok net olarak şöyle ifade etmektedir: “Bizim en büyük düşmanımız komünistlerdir. Elbette bir İslam devletinde komünistlere, fikir yayma ve örgütlenme özgürlüğü tanınmaz. Ama ben de İslamım diye ortaya çıkıp, İslama hiç uymayan, ters düşen fikirleri yayanlara da müsamaha etmemek gerekir. İslam düşmanları ve komünistler doğrudan doğruya karşı çıkamadıkları zaman İslam görüntüsü altında melanetlerini işlemeye devam edeceklerdir. Bu nedenle, İslam devletinde ‘İslam görüşü savunuyorum’ iddiası ile çıksa da siyasi partilere izin verilemez” (aktaran, Şaylan, 1992: 200).

sosyalist sol, Kemalist devletçi laikliği hep savunarak devletçi bir refleks geliştirmiştir. Oysa, sol tüm devletçi reflekslerinden kurtulmalı ve Kemalist devletçi laikliğe karşı çıkarak bir sosyalist strateji geliştirmelidir. Bu stratejiye göre eğer sol, dini çevrelerin laiklikle ilgili atak tavırlarına seyirci kalmaz ve ne olursa olsun kayıtsız şartsız demokrasiyi savunup, bunu da en başta İslamcılara kanıtlayacak tutarlı tavır geliştirebilirse Türkiye toplumunda bir dönüşümün itici gücü olabilir. Kemalist laik düzende, dinin hiçbir zaman devletten bağımsız olarak özgürce yaşanmasına izin verilmediğini bu nedenle de sosyalistlerin en baştaki görevinin bu stratejiye uygun olarak dini, devlet baskısından kurtarmak olduğu vurgulanır. Stratejinin sosyalistlere yüklediği görevi Belge, şöyle ifade eder: “Sosyalistler iktidarda ya da muhalefette olsunlar, İslamcılığın siyasal örgütlenme hakkına saygılı olmalı, hatta kendi demokratik programı çerçevesinde bunun için de çalışmalıdır. Sosyalistler için bu tutum bir demokrasi ilkesi sorunudur” (Belge, 1989: 204).

İnsel de benzer biçimde; “demokrasi bir müslümanın temel sorunu olmayabilir. Bu onun doğal hakkıdır. Yalnız demokrasi ile alıp vereceği olmayan bir müslümanın demokratik haklarının tavizsiz şekilde savunulması, demokrasiye inanmış sosyalistlerin görevidir” (İnsel, 1990:124) diyecektir.

ATÜT’çü- sivil toplumcu solculara göre demokrasi, herşeyden önce bir “çoğul toplum” projesidir. Kemalist laik devletin kuruluş ilkesinin, dinin hiç bir zaman devletten bağımsız olarak özgürce yaşanmasına izin vermediğini, bunun için sosyalistlerin birinci görevinin dini devletin baskısından kurtararak “çoğul topluma” dayalı bir demokrasiyi kurmak olduğunu ileri süren sivil toplumcu solcular, çoğul toplum projesini de herkesin, düşünce ve inancını ifade edebildiği ve arzuladığı yaşam biçimi içinde yaşama güvencesinin sağlandığı “gerçek bir laik düzen”, ya da “çoğul toplum/sivil toplum laikliği” olarak tanımlarlar. Türkiye’de dinin, hiç bir zaman sivil toplum içinde özgürce gelişmesine ve devletten özerk olarak örgütlenmesine izin verilmediğini savunan ATÜT’çü-yeni solcular, İslami cemaat ve tarikat yapılanmalarını çoğul toplum projesinin vazgeçilmez sivil toplum örgütlenmeleri olarak tanımlarlar. Gerçek bir demokratikleşmenin, “kayıtsız şartsız vicdan özgürlüğünün sağlanabilmesinden geçtiğini, vicdan özgürlüğünün de ancak müslüman olsun olmasının

bütün tarikatların serbest bırakılmasıyla mümkün olacağını” ve nihayet tarikatların da “vatandaşın kendi iradesiyle katıldığı bir dernek, kulüp ya da siyasal parti gibi bir sivil toplum kuruluşu olduğu” (Akat, 1991:37) savunulur.

Sosyalistlerin, İslamcılığın siyasal örgütlenme haklarına saygılı olmalarını hatta bir demokrasi ilkesi gereği bu örgütlenmeler için bizzat çalışmaları gerektiğini (Belge, 1989: 204) savunan ATÜT’çü-yeni solcular, İslami tarikat-cemaat örgütlenmelerini “devlete rağmen kurtarılmış adacıklar” olarak görmektedirler. Ve bir de çağrı yapmaktadırlar: “Sosyalistler devlete rağmen kurtarılmış adacıkların savunuculuğunu yapmalı ve herşeye rağmen devletten yana çıkma reflekslerinden sıyrılmalıdırlar” (İnsel, 1990: 104). Bunun gerçekleşmesi için sosyalistlerin, Kemalist laiklikle tüm göbek bağlarını keserek, devletin dine karışması sonucu dine uyguladığı tüm baskıların ortadan kalkmasını savunmaları gerekir. Diyanet İşleri Başkanlığı’nın lağvedilerek işlevlerinin, bağımsız, sivil teşkilatlara, İslami tarikat ve cemaatlere devredilmesi ve dini eğitim özgürlüğünü zedeleyen Tevhid-i Tedrisat Kanunu’nun lağvedilerek eğitim alanındaki merkeziyetçiliğin yerine, tarikatların-cemaatlerin kendi inançları doğrultusunda eğitim yapacakları okullar açmasını ve işletmesini savunmak ve bunun için çalışmak sosyalistlerin görevi olmalıdır (İnsel, 1990: 146, Belge, 1989: 204). Bu çağrı ve görevin tümüyle yeni sağın İslamı siyasallaştırma amacına hizmet ettiği tartışılmayacak kadar açıktır.

Yukarıda yeterince tartışılan ATÜT’çü-yeni solcuların Kemalizm eleştirisinin ilk olarak, yeni sağ hegemonyanın özgün sivil toplumculuğunun vesayeti/gölgesi altında yapıldığı tartışılmayacak kadar açıktır. Özal’ın Kemalist laiklik eleştirisinden hareketle İslami tarikat-cemaatler için kullandığı, kültürel adacıklar, kurtarılmış adacıklar ya da aynı anlama gelen sivil toplum örgütlenmeleri kavramları ile aynı karşıtlığı, aynı kavramları kullanarak ve aynı anlamları yükleyerek tekrar eden ATÜT’çü-yeni sol arasında hiç bir fark yoktur. Sivil toplumcu solcu aydınların, dini-İslami temeldeki siyasi örgütlenme modellerini sivil toplum örgütlenmesi olarak savunmaları, dinin siyasallaşmasını meşrulaştırmak ve yeni sağın istediği doğrultuda siyasal İslamla uzlaşma çabası içine girmektir (Fincancı, 1993: 172). Bu bakımdan “sosyalizm

stratejisi” adına savunulanlar, yeni sağın her düzeyde hayata geçirmeye çalıştığı “İslami cihat stratejisi”ne en büyük ideolojik-politik destektir.

Öte yandan ATÜT-yeni sol sentezin, demokrasi adına putlaştırdığı “çoğul toplum projesi”nin kendisini, mutlak bir devlet-sivil toplum karşıtlığına göre konumlandıran bir “radikal demokrasi” projesi olduğu çok belirgindir. Daha önce yeterince tartışılan “radikal demokrasi” projesinin temel varsayımı ise, ne olursa olsun sivil toplumu sadece ve sadece devlete karşı özgürleşimin, demokrasinin kaynağı olarak savunmasıdır. Devlet mağduru doğal bir masumiyetle yüklü bir alan olarak kabul edilen sivil toplum, bu kabulün mantıksal uzantısından başka bir şey olmayan özgürleşimin mekanı olarak kodlanır. Siyasal İslamcı tarikatlar-cemaatler örneğinde “sivil toplumun”, ekonomik, siyasal ve ideolojik olarak devletle karşılıklı organik-diyalektik bir ilişki içinde olduğu ve ayrıca kendi içinde sayısız türden iktidar ve tahakküm ilişkilerini barındıran hiyerarşik-otoriter yapılanmalar olduğu reddedilince, “sivil toplumu” kendi amaçları doğrultusunda aynı biçimde kodlayan yeni sağ ile “sivil toplumcu sol”un hiç bir farkı kalmaz. Yeni sağın, cemaatleri kışkırtarak, cemaatler eliyle yönetim, sınıfsal-ekonomik sömürü ilişkilerini ve çatışmalarını kültürel çatışmalara kaydırarak gizleme, özgürlük adına her topluluğun kendi içine kapanarak, cemaatleşmesinin teşvik edilmesi, toplumsal-sınıfsal bütünlüğü parçalayarak gerçek bir muhalefetin ortaya çıkmasının önlenmesi ötesinde, kaotik/anarşizan bir parçalılığı çok kültürlülük ve kimlik siyaseti vurgusuyla şiddetli çatışmalara dönüştürme stratejisi, vb. tüm cemaatleştirme politikalarıyla, “yeni solun” yeni toplumsal hareketler merkezli, radikal demokrasi projesinin birbirleriyle nasıl, örtüştüğü, özdeleştigi daha önce de yeterince tartışılmıştı. Türkiye’deki ATÜT’çü-yeni sol sentezin Kemalist laikliğe karşı hararetle savunduğu “çoğul toplum laikliği” tam da çerçevesi çizilen bu bağlamda değerlendirilmelidir. Savunulan tezlerin, Batı’da olsun, Türkiye’de olsun laikliğin özüyle, kuramsal ve tarihsel deneyimiyle hiç bir ilgisi yoktur. Laiklik adına savunulan şey, laiklik değildir. Dinin bireysel-vicdani alandan çıkarılıp, siyasallaştırılarak kamusal iktidar alanına taşınması, yeni sağ bir stratejidir. Bu stratejilerin yeni sağ politikaların uygulanabilmesinde sayısız faydaları olduğu açıktır. Ulus devlet örgütlenmesinin meşruiyet zemini olan laiklik, din özgürlüğü adına siyasallaştırılarak ortadan

kaldırılmak istenmektedir. Sosyalizm retoriğine başvurularak savunulan “çoğul toplum laikliği” bırakın sosyalizmi, tam anlamıyla yeni sağın “Yeni Ortaçağa dönüş projesinin” adıdır. Bu proje, çok dinli, çok kültürlü feodal dönemin parçalı-kaotik toplumsallık durumunu hayata geçirme projesidir. Bunun adı da laiklik değildir. Her topluluğun kendi inançlarını başka toplulukların dinsel inançlarından daha üstün görerek, başkalarına yaşatma ya da dayatmasının önlenebileceğinin garantisini kim verecektir? Aynı biçimde bir dinin siyasallaştırılarak kamusal-siyasal alanının yegane meşruiyet zemini haline getirilmesi durumunda öteki dinlerden olan toplulukların iktidar karşısındaki siyasi, ideolojik, vb. konumları neye göre belirlenecektir? Bu ve buna benzer onlarca soru sorulabilir. Verilecek cevaplar, dinin siyasallaştırılmasının feodal dönemde olsun, günümüzde olsun, din ve mezhep savaşlarının yarattığı tarihsel deneyimlerin hatırlatılması ile biçimlenecektir.

Yeni sağın feodal dönemin çok dinli, çok kültürlü parçalı-kaotik toplumsallık durumunu hayata geçirme projesi, ATÜT’çü-yeni sol tarafından Kemalist laikliğe karşı önerilen “çoğul toplum laikliği” projesi ile özdeştir. ATÜT’çü-yeni sol, sosyalizm adına, ulus devletin ya da aynı anlama gelmek üzere Kemalist devletin çok çok gerisinde bir projeyi savunmak gibi sol için tarih dışı ama mutlaka yeni sağ bir projeyi sahiplenmektedir. Bunun en açık göstergesi, söylenenleri doğrularcasına Belge’nin Cumhuriyeti otoriter, anti-demokratik, Jakoben olarak niteleyip olumsuzlarken Osmanlı’yı çoğulcu, eşitlikçi, hümanist, hoşgörülü olarak değerlendirmesinde ortaya çıkar. Sosyalizm adına sivil toplumu ve demokrasiyi savunan Belge’nin kendisine örnek aldığı model “Yeni Osmanlılık”tır- feodalizmdir, feodal imparatorlukların yönetim rasyonalitesi olan ve Osmanlı’da “millet sistemi” biçiminde ortaya çıkan, çok dinli ve çok kültürlü toplum yapısıdır (Ural, 1984: 29). Bu yüzden ATÜT’çü-yeni solun, sosyalist olmak için bulabildiği anti-Kemalist olma koşulu nihayet küresel tekelci sermayenin çıkarlarına eklemlenmekten öte bir düzen tahayyülüne yol açamayacak kadar yüzeyseldir. Bu da Kemalizmin gerisine düşerek (laiklik, aydınlanma, vb.) sosyalizme gidilemeyeceğini, ancak yeni ortaçağ/feodalizme gidilebileceğini gösterir.

İşte ATÜT’çü-yeni sol sentezci sivil toplumcu aydınlar, yukarıda çerçevesi çizilen görüşlere dayanarak yeni sol bir strateji ile siyasi İslamcı aydınlara diyalog,

uzlaşma, çoğulculuk, vb. temalarla çağrı yapmışlardır. Bu çağrının ve uzlaşmanın ortak paydası da Kemalizm ve Kemalist laiklik karşıtlığına dayandırılmıştır. ATÜT'çü-yeni solcu aydınların yeni sağ ideolojiye, yeni sağın İslamı siyasallaştırma stratejisine bir katkısı da burada ortaya çıkmıştır. ATÜT'çü-yeni solcular, siyasal İslamcı aydınlarla doğrudan doğruya ısrarlı bir biçimde diyalog kurma çabası içine girmişlerdir. Siyasal İslamcı ideolojinin toplumsal ve siyasal meşruiyet kazanmasında bu ısrarlı diyalog geliştirme çabalarının katkısı çok büyük olmuştur. ATÜT'çü-yeni solcular, Türkiye kamuoyuna, siyasal İslamcı düşüncenin Türkiye'de varolduğunu ve varolması gerektiğini büyük ölçüde kabul ettirmişlerdir (Çakır, 1994b:119). 1980 sonrasında sivil toplumcu sol aydınların pek çoğunun toplandığı ve yayın politikasını belirlediği “Yeni Gündem” dergisi, bu konuda öncü bir misyon yüklenmiştir. Türkiye ve dünya gündemine ilişkin hemen her konuda, haber, yorum ve röportaj yapan dergi, 1984 yılından itibaren, İslamcı kesimin İslamı başkalarına yaşatma konusunda şiddete varan uygulamalarıyla, ANAP'ın TRT, Milli Eğitim, vb. kurumlarda sürdürdüğü ve artık Türkiye kamuoyunun gündemine oturacak kadar belirginleşen İslamizasyon politikalarını haber bile yapma gereği duymayarak, eleştirmek bir yana “tek yol İslam” diyen siyasal İslamcı aydınlarla, “tarihi uzlaşma”, hoşgörü, çoğulculuk, demokrasi, vb. gerekçelerle sayfalarında yer vermiştir²³ (Berktaş, 1984: 9).

ATÜT'çü-yeni solcular, siyasal İslamcı aydınların 1980'lerin ortalarından başlayarak tartıştığı ancak 1990'ların hemen başında Türkiye kamuoyuna oturacak kadar yaygınlaşan Asr-ı Saadet ya da Medine Vesikası'na da bir sivil toplum projesi olarak yaklaşmışlardır. ATÜT'çü-yeni solcu aydınlar, siyasal İslamcı aydınların bir “Yeni Osmanlılık” projesi olan Medine Vesikası tartışmalarına katılmışlar, tartışmalara olumlu ve destekleyici katkılar sunmuşlardır (III.Bölümün alt başlığında ele

²³ Örneğin radikal İslamcı yazar A. Dilipak'ın demokrasiye, çoğulculuğa karşı çıkarak “tek yol İslam” anlayışı ile yazdığı makale Yeni Gündem'de yayınlanmıştır. Yazının çarpıcı bir bölümü şöyledir: “İslamı, demokrasiyle, liberalizmle, rasyonalizmle açıklayamayız. İslam demokrat değildir, rasyonalist de değildir. İslamın kendi değerleri, ölçüleri vardır. Dinde zorlama yoktur, fakat İslam'da vardır. Bir insan bu sözleşmenin altını imzalamışsa ve bunlara uymuyorsa cezalandırılır. Mesela başı açık gezemez. Müslüman kadın alırsın cezalandırırsın. Müslüman olduğunu söyleyen bir kişi oruç yiyemez. Her çocuk 18 yaşına geldiğinde dinden çıkabilir. Ama bir insan bu hakkıyla ilgili süre geçtikten sonra dinden çıkarsa öldürülür” (Dilipak, 1986: 17).

alınacak Medine Vesikası, ATÜT'çü-yeni solcuların, radikal demokrasi, çoğul toplum projesi gibi tezleriyle büyük bir uyum içindedir).

ATÜT'çü-yeni solun, sağın geleneksel tezleriyle birlikte, İslamın siyasallaştırılma politikalarına ve siyasal İslamcı aydınlara sağladığı meşruiyet, karşı taraftan da ilgi ve takdir toplamıştır. Kemalizm ve Kemalist laiklik karşıtlığı en birinci ortak payda olunca genel olarak tüm sağdan özel olarak da siyasal İslamcı sağdan ATÜT'çü-yeni solculara övgüler yağmıştır.²⁴

²⁴ Örneğin, radikal İslamcılığın önemli entellektüel isimlerinden sayılan Mehmet Metiner, Girişim dergisindeki Şubat 1987 tarihli “12 Eylül ve Yeni Söylemler” başlıklı yazısında; Kemalist ideolojinin vesayetinden/gölgesinden kurtulma mücadelesi içindeki solculara dikkat çekerek, “solun da sağın da elbette dürüst aydınları vardır. Bu aydınların diyalog çağrısının bu yüzden yabana atılmaması gerektiğine inanıyoruz. Çünkü yeni dönemin öne çıkan özelliği bu yönde olmuştur”, demiştir (Metiner'den aktaran Çakır, 1990: 149). Girişim gibi tirajı onbinlere ulaşan Kitap Dergisi'nin sahibi ve baş yazarı Ali Bulaç da M. Belge için, “Türk solunun sözü dinlenmeye değer aydınlarından” diyecektir (Bulaç, 1989: 124). Bulaç, Ahmet İnsel için de, “Medine Vesikası ve Vesikadan hareketle geliştirmeye çaba harcadığım bazı görüşlerimin böylesine değerli ve seçkin bir insanda karşılık bulması beni biraz daha cesaretlendirdi” diyecektir (Bulaç, 1992: 102).

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

SAĞDA SİVİL TOPLUM İDEOLOJİSİ

I. YENİ SAĞIN YÜKSELİŞİ

Yukarıda genişçe açıklanan ve başta 12 Eylül darbesi olmak üzere pek çok etki ve sürecin çakışarak solun marjinal sayılabilecek ATÜT'çü tezlerle bağlı bir kesiminin ATÜT'çü tezleri, yeni sağ ve yeni sol akımlarla sentezleyerek ideolojik olarak yeni sağcılaşıma sürecine girmesi Özalci hegemonyanın kurulmasına “sol”dan (ATÜT'çü sivil toplumcu) büyük bir destek olmuştur. Anılan etki ve sürecin yanı sıra Özal'ın solcu aydınlara yönelik aydın politikasının da çekim alanına giren sol içindeki bu marjinal aydın grubunun, solun en çok “konuşabilen” bunun sonucunda da sesi en çok duyulabilen, oldukça avantajlı ve orantısız bir ideolojik etki ve güç yaratabildiğinin altı çizilmelidir. Siyasi iktidarı elinde tutan ve bunu da darbe yönetimine borçlu olan ANAP, yeni sağ politikalar doğrultusunda devleti yeniden yapılandırırken, politikalarını sivil toplumcu bir retorikle meşrulaştırma çabası içine girmiştir. Dolayısıyla ANAP'ın sivil toplumcu retorığı ile çakıştığı oranda sivil toplumcu solun sayısal gücünün çok ötesinde bir etki ve çekim alanı yaratabilmesi de doğaldır. Elbette bu etkinin birincil kaynağı, siyasal iktidarın ta kendisidir. İktidarın retorığı ile aynı düzlemde kalan ve bu retorığı yeniden üreten sivil toplumcu sol, eş zamanlı olarak iktidar tarafından takdir ve teşvik edilerek öncelikle solun geri kalan kesimine, Marxist sola daha sonra da toplumun tümüne gürültülü bir biçimde örnek ideolojik figürler olarak sunulmuş, deyim yerindeyse yeni sağ egemen ideoloji, sivil toplumcu solcuların reklamı yapılarak onlar üzerinden meşrulaştırılmaya çalışılmıştır. Özal'ın sivil toplumcu sol aydınlar için sıklıkla “eski Marxistler bile bizim dediğimize geldi” demesi bu çerçevede değerlendirilmelidir. (Özal eski Marxistleri kasederek şöyle der; “İşte Çetin Altan'a Cengiz Çandar'a bakın... Bizimle aynı felsefeyi savunuyorlar bugün. Bizimle eski çeşit kavgaları sürdürenler, düşüncedeki ve ekonomideki ihtilal çapındaki değişikliği anlamıyorlar. Hem Türkiye'yi hem dünyayı anlamadıkları için eski kavgalara devam ediyorlar, “Özal'dan aktaran Barlas, 1994, 142, ayrıca yeni sağ iktidarın ödünsüz

destekçisi olan basın da benzer şeyleri söyler, “Eski Marxistler Özal’la Aynı Yolda!” Tercüman gazetesinde manşetten verilen bu haber için bkz, Ağaoğlu, 1993).

Sosyalizm adına konuşma iddiasında bulunan ve bu nedenle de yeni sağ iktidar tarafından özellikle Marxist olarak reklamı yapılan bu avantajlı kesim demokrasi, çoğulculuk, özgürlüklerin genişletilmesi, vb. taleplerde bulunurken kimi zaman doğrudan kimi zaman da dolaylı olarak aslında her koşulda yeni sağ iktidar adına konuşmuş, iktidarı meşrulaştırıcı iddiaları dillendirerek, iktidarla aynı ideolojik zeminde buluşmuştur. Böylelikle yeni sağ egemen ideolojiyi besleyip büyüten, sivil toplumcu sol, yeni sağ hegemonyanın kurulmasında ve “alternatifsiz” olarak sürdürülmesinde son derece işlevsel görevleri yerine getirebilmiştir.

Bu işlevlerden ilki, sivil toplumcu (yeni sağcı) solun, ideolojik bir dalga yaratabilmesi sonucu kendi dışındaki Marxist solda ileriki yıllara da sarkacak sağ tezlerin kalıcı hatta kalıtımsal izlerini yaygınlaştırma sürecini başlatmasıdır. Tarihi uzlaşma, toplumun değişik kesimlerine yönelme, solun eski önyargılarını kırma, solun kendini sorgulaması, vb. misyonlarla yola çıkan özellikle Yeni Gündem dergisinde (1989’dan itibaren de Birikim adını alarak yoluna devam etmiştir) toplanan sivil toplumcu sol, “bütün temel tezlerini kabul ettikleri sağ adına”, Marxist soldan güç devşirmeye çalışmış, tüm solun kendilerini izlemesini ve sağın yedek gücü durumuna gelmesini istemiştir (Gündüz, 1984:19).

İşlevlerden ikincisi ise, sivil toplumcu solun Türk Sağ’ının öteden beri savuna geldiği geleneksel tezlerini aklayarak, bu tezlerin 1980 sonrası konjonktürde sağ içinde daha da bir özgüvenle savunabilmesine katkıda bulunmalarıdır. Sivil toplumcu solun sağa benzemesi hatta belirgin bir biçimde sağ ile özdeşleşmesi sağcı aydınlar cephesinde de yankı yaratmış ilgi ve takdirle karşılanmıştır (Berktaş, 1984: 24-25).

Sivil toplumcu solun yeni sağ ideolojinin yörüngesine girerek, Özalcı iki uluslu hegemonya projesine destek sunması, Marxist solun fiziki olarak dağıtılması, dağılmadan en az zararla çıkan kesimlerinin ise ideolojik bir dağılma, kriz ve pasifleşme sürecine girmesi, kriz sürecini hızlandırıp daha da ağırlaştıran sivil toplumcu tezlerin solda gittikçe yaygınlaşması, vb. gibi nedenlerle, Türkiye’nin entelektüel, siyasal

yaşamında sol ideolojinin gerilemesi, ideolojilerin taşıyıcı-üretici özneleri olan solcu aydınların gücünü de doğal olarak ortadan kaldırmıştır. Sol ideolojide ve solcu aydınlar katında yaşanan çözülme sürecine, tam anlamıyla ters yönde eşlik eden bir başka süreç ise sağ ideolojinin ve sağcı aydınların yükselişe geçmesidir. Zaten 1980 sonrasında Türk politik kültüründe hegemonik bir ideolojik güç olan Türk-İslam-Piyasa Sentezi ve bu sentezle özetlenen ideolojide yeni sağcılaşma dalgası, solu da etkileyerek, solun yaşadığı genel kriz ortamında rakipsiz bir ideolojik güç olabilmıştır. Özetle sağ ideolojinin ve sağcı aydınların diyalektik olarak birbirini besleyerek yükselişi ile sol ideolojinin ve solcu aydınların aynı biçimde birbirini besleyen bir çöküş ve kriz eğilimine girmesinin sonucu aydınlar/ideolojiler cephesindeki bir yer değişikliği ile kendini görünür kılmıştır. (Tabii ki geri planda yapısal düzeyde ekonomik birikim biçimi ve bunun üst yapısal düzeyle olan son derece karmaşık ve dolayimli ilişkilerinin beraberinde getirdiği sınıfsal-siyasal güç dengelerinin belirleyici önemi akılda tutulmak kaydıyla).

Sözü edilen yer değişikliğinin içsel olan, ilk ve en önemli aşaması darbe yönetimi tarafından gerçekleştirilmiştir. Yeni sağ hegemonyanın ideolojik düzeyde kurumsallaştırılması birinci bölümde de değinildiği gibi sentezci aydınların, devletin doğrudan doğruya yasal-kurumsal uzantısı konumundaki YÖK, TRT, Milli Eğitim Bakanlığı, vb. "devletin ideolojik aygıtlarına" yerleştirilmesiyle sağlanabilmıştır. Özellikle üniversitelerde sivrilen Marxist aydınların 1402 sayılı yasaya dayanılarak tasfiye edilmesi bunun yanında daha geri plandaki, Marxist, sosyal demokrat, sol Kemalist aydınların neredeyse tümünün farklı yöntemlerle sindirilip, pasifize edilmesi süreci, sentezci aydınlar ve bunlara yakın sağcı aydınlar bir yer açma operasyonu biçiminde değerlendirilmelidir. 1980 sonrası Türk entellektüel yaşamında "darbenin aydınları" olarak siyasi bir kadrolaşma oluşturan sentezci aydınlar (Akay, 1995: 424) 80'lerden itibaren Türkiye'deki düşünsel-entellektüel-ideolojik iklimin temel çerçevesini belirleme işlevini üstlenmişlerdir. İdeolojik olarak Türk-İslam-Piyasa Sentezi'ni gerçekleştiren, kadro olarak ise Türk sağının içinde oldukça elit ve çekirdek bir kesim olan sentezci aydınlar ve bu çekirdek kadronun aktif olarak dışında olup da aynı düşünsel kaynaklardan beslenen, aynı ideolojik geleneğin içinde yer alan Türk

sağının bütün aydınları, 12 Eylül darbesinin kendilerine açtığı alana yerleşip, buradaki geniş ve rahat hareket olanaklarından sonuna kadar yararlanmışlardır. Sağcı aydınların Türk entelektüel yaşamına damga vurma sürecinin ilk nedeni, darbe yönetimi ise ikinci nedeni de ANAP iktidarının kendisidir. Özal, darbenin hazırladığı fırsatları değerlendirip devlet bürokrasisinin tümünü İslamcı-muhafazakar sağcı kadrolarla doldurmakla yetinmeyerek, yeni sağ iktidarını meşrulaştırmak üzere sağcı aydınlara yönelik politikalar da geliştirmiştir. Özal bu politikalarıyla Türk siyasal yaşamında bir ilki gerçekleştirerek 1980 öncesindeki Türk sağının muhtelif renklerinden yeni sağcı bir aydın kitlesi ve yeni sağcı bir aydın hareketi oluşturabilmiştir. Böylelikle darbe yönetimi ile başlayıp Özal iktidarıyla bir politikaya dönüştürülerek sürdürülen sağcı aydınlara yer açma süreci ile, sağcı aydınları yeni sağcı aydınlara dönüştürme operasyonunun ikinci aşaması tamamlanmış olmaktadır.

1980 sonrasının yeni sağcı aydınlarının “esas kitlesi” 1980 öncesinin Türk sağından oluşur. Bu kesim 1980 öncesi Türk sağının düşünsel-ideolojik geleneğinin ve reflekslerinin bütün mirasını taşımakla birlikte, doğal olarak yeni dönemin yeni koşullarına uygun bir ideolojik dönüşüm de geçirmiştir. Sağcılığı kabul etmeyen, kendisine İslamcı demeyi tercih eden Bulaç da sağın içinden bir yazar olarak yeni sağ için ”işte yeni sağ dediğimiz şey, eski sağın yeni kozmetiklerle yüzü bir parça modernize edilmiş bildik sağdır” nitelemesini kullanmıştır (Bulaç, 1989: 165). 1980 öncesinden 1980 sonrasına devrederek yeni sağ bir ideolojik dönüşüm geçiren Türk sağının, yeni sağcılaşan aydınları çeşitli sağ partilerin, hareketlerin ve tarikatların ideolojik geleneklerinden gelmişlerdir.

Partiler düzeyinde merkez sağdaki AP, kutuplardaki İslamcı, MNP-MSP ve ırkçı-faşist MHP’nin ideolojik geleneğinden gelenler, hareketler düzeyinde, Komünizmle Mücadele Dernekleri’nden, Milli Türk Talebe Birliği’nden, İlim Yayma Cemiyeti’nden, MNP’nin Akıncılar Kolu’ndan, MHP’nin Ülkü Ocakları Dernekleri’nden, 1970’lerin başından itibaren bütün sağ güçleri sola karşı birleştirme misyonu ile kurulan elitist Aydınlar Ocağı Hareketinden vb. gelenler...

Devlet katında hakim bir kültür politikası olan Türk-İslam Sentezi, İslami güçleri meşrulaştırıp, bunlara siyasal olarak güçlenme yolunu açmıştır. Pek çok İslami tarikat-cemaat ve bunların oluşturduğu alt kültür kamusal düzeyde güçlenerek (Bora, Can, 1994:180) iktidar bloğunun bir parçası olabilmıştır. Bunun en önemli sonucu ise, tarikat liderlerinden oluşan geleneksel “ulema aydınların”, tarikatların bağlılarından oluşan tarikatçı akademisyenlerin, gazete, dergi yazarlarının, vb. “murid aydınların” gelişip serpilmesi oldu.

Bütün bir soğuk savaş dönemi boyunca ve özellikle Türkiye’de sol hareketin yükseldiği, 1960-1980 arası dönemde solcu aydınların gündemi belirleyici ideolojik-entelektüel hegemonyası karşısında sağcı aydınlar sığ bir anti-komünizme dayanan saldırgan bir tepkisellikle hareket ederek, kendi içine kapalı, entelektüel bir potansiyel yaratmaktan da uzak bir görünüm sergilemişlerdir (Akça, 2003: 460). Özal’ın deyimiyle 1980 öncesinde “sağ entelijansiya hayli zayıf ve etkisizdi, solun karşısına ancak kavga ile çıkabiliyordu ve komünistler Moskova’ya demekle yetiniyordu” (Özal, 1992: 22). Sağcı aydınların 1980 öncesindeki görünümü yeni sağcı bir aydın tarafından da benzer tespitlerle şöyle ortaya konmuştur: “Daima tepki tavrı içinde kalma mecburiyeti sağı netleştirmekten alıyordu. Sağın tezi yoktu...Türkiye’de sağ hiçbir zaman bir aydın hareketi olamadı...entelektüel bir potansiyel yaratamadı” (Alkan, 1991:7-11, ayrıca bkz, Akyol, 1991:15).

1980 öncesinde, İslamcı, milliyetçi, muhafazakar, faşist, vb. ideolojik akımların harmanlandığı bir görüntü sergileyen Türkiye’deki sağ ideoloji-sağcı aydınlar, bu görüntüyü 1980 sonrasına da aynen taşıyarak darbe yönetimi ve ANAP’ın sunduğu olanaklardan da faydalanıp liberalizm cılası ile yeni sağ ideolojiye kolayca eklenilebilmişlerdir. Burada Tanıl Bora’dan da yararlanarak Türk sağ ile ilgili kısa bir parantez açmak Türkiye’deki sağ anlamada önemli ipuçları sağlayacaktır. Bora, Türk sağının gövdesinin, milliyetçilik, muhafazakarlık ve İslamcılıktan oluştuğunu ve bu üçlünün, birbirleriyle uyumlu, iç içe geçmiş, aralarındaki sınırların belirsizleştiği bir yumaklaşma görünümünde olduğunu belirtir. Buna göre, milliyetçilik, muhafazakarlık ve İslamcılık Türk sağının tıpkı bir maddenin farklı hallerde bulunması gibi birbirine dönüşebilen oluş biçimleridir. Milliyetçilik Türk sağının, “katı” halidir, kap değiştirme

ve bulunduğu kabın biçimini alma gücü nedeniyle İslamcılık, Türk sağının “sıvı” halidir. Muhafazakarlık, bir ruh hali, duyuş, düşünüş, üslup olarak Türk sağının havasıdır. Buharlaşıp olan düşkünlüğü ile (geçmişe, geleneğe duyduğu özlemle) muhafazakarlık Türk sağının “gaz” halidir. Bora, faşizmin tek başına bir hal olmak yerine milliyetçilik, muhafazakarlık ve İslamcılık arasında bir durum, bir tepkime, daha doğrusu bir reaksiyon hali olabileceğini ileri sürer. Bora, faşizm gibi liberalizmin de kendi başına varolamayacak kadar her yere, her şeye, her hale nüfuz ederek ayırtırlamayacak kadar akışkan bir özellik gösterdiğini belirtir. Hem liberalizmin hem de faşizmin varlık kazanabilmeleri her koşulda, milliyetçilik, muhafazakarlık ve İslamcılıkla uzlaştırılması gerekir. Özetle Türk yeni sağ, “liberalizm, muhafazakarlık, İslamcılık, faşizm, ırkçılık, vb. arasındaki yap-boza elverişli bir imgesel havuz”dur (Bora, 1999: 7-9).²⁵

²⁵ Ultra liberallerden siyasal İslamcılığa kadar geniş bir yelpaze sergileyen Türk sağ, kendini kendi dışındakilerden ayırmak için “dost çevre” kavramını kullanır. Türk sağının kendine dönük eleştirisi, her zaman bu “dost çevre” mantığının içinde kalarak, yapıcı ve destekleyici bir üslubun dışına çıkamaz. Sağın içinden biri olarak T. Akyol bu durumu “sağda aydın problemi” teşhisi ile nitelendirir. Akyol’a göre sağcı aydınlar ya “mesele çıkarmamak için susarlar” ya da “politik görüşlerini tekrarlamayı tercih ederler”. Bu tavır özetle “ya destekle ya da sus” tavrıdır. (Akyol, 1991: 17)

Türk sağının ultra liberallerden, İslamcılara kadar birbirinin türevi olan ideolojik yelpazesi hep dost çevre taraftarlığı ile kendini gösterir. Bu konuda Türkiye’de herhangi bir sağcı aydının düşüncelerine bakmak bile söylenenleri doğrulayacaktır.

D. Hocaoglu’nun milliyetçiliğe ve tarikatlara bakış açısı iyi bir örnek olarak izlenebilir.

Hocaoglu, MHP’yi kastederek milliyetçi camiaı her zaman eyleme teorisinin önünde yer vermekle, acele bir tutumla hep pratikçi kaldıkları için eleştirirken, milliyetçilerin geçmişte böyle bir tavır takınmalarında çok da haksız olmadıklarını ancak bunun artık aşılması gerektiğini telkin eder. Geçmişte eylemden, düşünmeye, anlamaya fırsat bulamayan milliyetçiler bu yönlerini geliştirerek marjinal kalmaktan kurtulmalıdırlar. Çünkü yüzyılı aşkın bir süredir mücadele geçmişine sahip olmasına rağmen milliyetçilik doyurucu bir başarıya ulaşamamıştır. Ve hep marjinal kalmıştır. Hocaoglu, Türk milliyetçilerin bu marjinallikten kurtulabilmek için kendilerine şu soruyu sormalarını telkin eder, “niçin kendisine aşkı ilan edilen Yüce Türk Milletinin bu derin aşkı hemen hemen hep cevapsız bıraktığı hususu bugüne kadar bu camianın entelektüelleri tarafından temel bir problem olarak alınıp üzerinde beyin kanatırcasına düşünülmemiştir...”

Hocaoglu tarikatlara da aynı dost çevre üslubu içinde yaklaşır.

Bugün Türk sağı içinde yer alan ve kendilerini hem birbirinden hem de toplumun diğer tabakalarından özenle tecrit etmeye çalışan “dini cemaatlerin de katı bir fikir otoriterliği pençesinde kalarak kendi dışlarına adeta gözlerini kapatmakta olduklarını müşahade etmekteyiz...” Doğruyu ve hakikati kendi tekellerine inhisar ettirip dar dünyalarına sıkıştıran bu cemaatlerin şu ya da bu şekilde Türkiye’de İslamın yaşanan bir realite olarak korunmasına yardımcı oldukları inkar edilemez ki, bu takdir ile karşılanması gereken bir yapıcı tavrıdır. Daha açık bir ifade ile bu tür hareketlerin İslam için büyük bir hizmet icra ettikleri reddi imkansız olan bir realitedir. Kendilerine karşı son derece sıcak baktığım bu cemaatlerin...” (Hocaoglu, 1991: 74-75).

1980 öncesinde anti-komunist soğuk savaş stratejisi içinde kendi içine kapalı sağcı aydın 1980 sonrasında yeni sağ iktidarı ile birlikte saldırgan konumundan nispeten daha ılımlı ve uzlaşmacı bir konuma evrilmiştir. Bu evrilmede bir başka iç belirleyici neden ise Türkiye’de sağın, sağ güçlerin genel olarak piyasaya eklemlenmesinde yeni sağ iktidarın belirleyici bir güç olarak iktidarda olması ve bunun için özel bir çaba göstermesidir. Sağcı aydınların yeni sağcı aydınlara dönüşmesinde/dönüştürülmesinde ekonomide liberalleşme politikasının yarattığı piyasaya eklemlenme sürecinin beraberinde getirdiği bir yumuşama kendiliğinden bir ivme yaratmıştır.

O halde yeni sağcı aydınlar, 1980 öncesi Türk sağının 24 Ocak kararlarıyla başlayan yeni birikim modeline ideolojik, ekonomik ve siyasal düzeylerde eklemlenerek yeni sağ egemen ideolojiyi ve bunun iki uluslu hegemonya projesine dayalı toplumsal-siyasal tasarımını meşrulaştırıp, yeniden üreten neredeyse tüm sağı kapsayan oldukça geniş bir kitleden oluşur. Özal’ın/ANAP’ın çevresinde toplanan bu yeni sağcı aydın kitlesi, Özal’ın sıkça telaffuz ettiği “zihniyet devrimi” nin (yeni sağ ideolojik dönüşümün) ideologlarıdır. Bu ideologlar sayesinde Özal Türkiye’nin entellektüel-ideolojik yaşamında 1960’lardan hatta çok daha öncesinden beri sürmekte olan sol ideolojinin ve solcu aydınların tekeline kırmıştır. Başbakan yardımcılığı yapan ANAP’ın liberal kanadının ve partinin en önemli ismi olan bir politikacı, bu durumu şöyle ifade eder: “ANAP dönemine kadar Türkiye’de belirli düzeye gelmiş (ister iş hayatında, ister üniversitelerde, ister bankalarda) belirli yerlerdeki çoğu insan ben sağdayım diyemiyordu. 60’lı 70’li yıllarda aydın olmak, çağdaş olmak, batıya yönelik olmak hep solda olmakla eşdeğerdi. 1960’lı yıllardan sonra Türkiye’de yeni bir hastalık doğdu. Ancak solcu olunarak çağdaş olunur, medeni olunur. Bunu değiştiren parti ANAP’tır. ANAP’la birlikte solcu olunmadan da adam olunacağı, çağdaş değerlere sahip çıkılacağı ortaya kondu” (Akarcılı, 1991:122-123)

ANAP’la birlikte yeni birikim modelinin tüm boyutlarına eklemlenen sağcı-muhafazakar aydın, Cumhuriyet tarihinde çok partili hayata geçildiğinden beri ilk defa bir sağ iktidar tarafından en kapsamlı himayeyi görmekte, prestiji yükseltilerek, tüm tarihi komplekslerinden sıyrılması sağlanmakta, kendine güveni artarak iktidarın en gözde ideologları haline getirilmektedir. Örneğin İslamcı aydınlar Özal’la birlikte

1980’lerden itibaren kendilerine Müslüman ya da İslamcı yerine “liberal Müslüman” ya da “demokrat Müslüman” demeye başlamışlardır (Çakır, 1994(a): 114-115)

Türkiye’de sağcı aydınların yeni döneme damga vuracak kadar Türkiye entelektüel yaşamını kuşatıcı bir güç ve prestije ulaşarak yükselişe geçmesi elbette yalnızca iç dinamiklerle açıklanamaz. Bütün dünyada sağ ideolojinin yükselişini dikkate almaksızın tek başına Türkiye’deki sağcılışmaya odaklanmak yeterli olmayacaktır. Sağcılışmada içerdeki gelişmelerin ilk elden kesin bir belirleyici gücü olduğu tartışılmayacak kadar açıktır. Ancak yine de dış dünyadaki gelişmelerin içerdeki sağ ideolojinin ve sağcı aydınların yükselişine yaradığı da bir gerçektir.

Dünyadaki sağcılışma dalgasının iki bileşeninden biri, 1980’li yıllarda genel olarak tüm dinlerde yaşanan “dinin geri dönüş sürecine girmesi” ise ikincisi de şu ana kadar yeterince tartışıldığı gibi piyasanın kutsal bir öğreti haline getirilmesidir.

Batıda yeni sağ iktidarlarla birlikte yaşanan yeni sağ ideolojik dalganın dinsel boyutu Hristiyanlığın ve her türden dinsel cemaat değerlerinin kışkırtılarak yükseltilmesi biçiminde yaşanırken (Şüphesiz kapitalizmin yeniden yapılanma süreci, etnik, kültürel vb. her türden cemaat değerlerinin kutsanmasını beraberinde getirmiştir. Ancak dinsel cemaatleşme genel cemaatleşme dalgasının en önemli boyutu olarak ön plana çıkar) . Doğuda, İslam dünyasında da siyasal İslami bir dalganın yükseldiği görülür. Esasen İslam ülkelerinde dinin siyasallaşma sürecinin hızlanması ile birlikte kapitalizmin yeniden yapılanmasının bir sonucu olan ekonomide küreselleşme diye bilinen sürecin aynı yıllara denk geldiği görülür. İslam dünyasında siyasal İslamcı akımların tırmanması, bu bölgelerde tarihsel olarak öteden beri batı sömürsünün, daha çarpık acımasız boyutlarıyla yaşanması, küreselleşme süreci ile bu sömürünün daha da şiddetlenerek yoksulluğun artması, IMF ve Dünya Bankası gibi uluslararası emperyalist kuruluşların bu ülkelere daha fazla müdahale etmesi sonucu derinleşen ekonomik krizler, artan dış borçlar, özelleştirme kampanyalarının dayatılması ile devletin sosyal işlevlerinin ortadan kalkması, küreselleşmenin ekonomik sömürü yanında batı kültürünü ve değerlerini homojen bir küresel kültür (Coca Cola, Hollywood, vb.) olarak beraberinde taşıması ve dayatması karşısında bir tür savunma ve kendini güçlü

hissetmenin yolu olarak İslama sığınma, vb. sayısız etki ve nedenin çakışmasının sonucudur. 1979 yılında radikal İslami dalganın İran İslam Devrimi ile yeni boyut kazanarak, İslami bir rejimin bir devrimle kurulabileceğinin somut olarak kanıtlanması, hem İslam dünyasında hem de Türkiye’de geniş bir yankı yaratmıştır. Devrimle radikal İslamcı dalga yaygınlaşarak tırmanışa geçmiştir. Aynı dönemde Türkiye’de de yeni sağ iktidarın bir iktidar tarzı olarak İslamlaştırma ve İslamcı-muhafazakar sağ aydınlara yönelik politikasından güç bulan İslamcı aydınlar, İran’daki ve İslam dünyasındaki gelişmelerden de esinlenerek “siyasal İslamcı bir aydın hareketi” (Türkiye’deki siyasal İslamcı hareket, radikal İslamcı hareketlerin şiddete varan eylemleri dışında temelde siyasal İslamcı bir aydın hareketi ile sınırlı kalmıştır) yaratabilmişlerdir. İslami dalga Türkiye’nin yeni sağcı aydın kesimi içinde yer alan (İslamcı aydınlara retorik düzeyde kendilerini sağdan-yeni sağdan ayrı ve bağımsız bir İslami hareket ve ideoloji geliştirme misyonu ile tanımlasalar da aslında tam da yeni sağ ideolojiyi yeniden üreterek nasıl yeni sağcı oldukları ileride ayrı bir başlıkta ele alınacaktır) siyasal İslamcı aydınları etkilemekle de sınırlı kalmamıştır. Yeni sağcı aydın kesiminin hemen hemen tüm renkleri üzerinde, İslami değer, bilgi, sembol ve pratiklerin doğallaştırılması, haklılaştırılması noktasında esaslı bir referans kaynağı, entellektüel bir tartışma zemini olmuştur.

1980’lerde tüm dünyada yaşanan “dinin geri dönüş sürecine girmesi” elbette İslam ve batı dünyasıyla sınırlı kalmamıştır. Bu süreç tüm Doğu bloku ülkelerini de kapsayıcı bir boyutta yaşanmıştır. Doğu Bloku’ndaki Sosyalist rejimlerin çözülüşünün ardından Hristiyanlığa dönüş buralarda da tırmanışa geçmiştir. Sosyalist rejimlerin çözülmesinde özellikle çözülmenin ilk başladığı Polonya örneğinde kilisenin öncülüğündeki muhalefetin çok etkin bir rol oynadığı da iyi bilinmektedir. Yeni sağcı aydınlara bu gelişmeleri yorumlamaları ise bu rejimlerin çözülmesinin nedenini ABD’nin Soğuk Savaş propagandasının ana sloganı olan “ateizm-totaliterizm” ilişkisine indirgeme yönünde ortaya çıkar. Dini yok etmek üzere kurulmuş bu rejimler bunu ancak merkezi planlamaya dayalı totaliter bir yönetim biçimi ile yapacaklarını düşünmüşlerdir. Oysa gelişmeler dinin baskıyla yok edilmek bir yana daha güçlü bir biçimde geri döndüğünü göstermektedir (Bulaç, 1990: 11-17). Yeni sağcı aydınlar Doğu Bloku’nun

özölmesiyle birlikte doğal olarak sosyalizmi-komünizmi bir dış tehdit olarak algılama takıntılarını terk etmişlerdir. Buna rağmen Türk sağ, kalıtımsal olarak 1980 öncesine göre daha ılımlı da olsa sosyalizmi-komünizmi hem bir paradigma hem de bir ideoloji ve siyasal bir hareket olarak karşısına alarak potansiyel bir iç tehdit unsuru saymaya devam etmiştir. Bu yüzden Türk sağının öteki algılamasında komünizmin “baş düşman” olma konumunda herhangi bir değişiklik olmamıştır.

Özetle dünya çapındaki sağ ideolojik dalğanın dinsel boyutu Türkiye’deki sağcı aydınların yeni sağ ideolojik bir bakış açısıyla kendilerini haklı çıkarabilecekleri, düşüncelerini daha yüksek sesle ve büyük bir özgüvenle söyleyebilecekleri referans kaynağı olmuştur.

Özal’ın Türk sağını piyasaya eklemlemesiyle “liberalleşen” Türkiye’deki sağcı aydınlar, dünyadaki yeni sağ ideolojik dalğanın küreselleşmeyi haklılaştıracak piyasa boyutuna ilişkin gelişmeleri de referans kaynağı olarak değerlendirmişlerdir. Türkiye’deki yeni sağcı aydınlar, bir yandan dünyada piyasa ekonomisine geçişin, siyasal, ekonomik mezzetlerini örneklerle sıralarken bir yandan da yeni sağcı aydınlar içinde çok etkili ve ön plana çıkan bir grup da hem piyasanın hem de piyasanın felsefi düzeyde peygamberi olarak kabul edilen Hayek’in Türkiye’deki misyonerliğini yapmaya başlamıştır. (Yeni Forum dergisi çevresi)

Yukarıda 1980 öncesinin geleneksel Türk sağının 1980’den sonra yeni sağ iktidara kolayca eklemlenerek yeni sağcı aydınlara dönüştüğünden söz edildi. Ve bu kitlenin geleneksel Türk sağının bütün türevlerini kapsayarak yeni sağcı aydınların esas kitlesini oluşturduğu da belirtildi. Ancak 1980 sonrasının yeni sağcı aydınları yalnızca geleneksel Türk sağının içinden gelen ana kitleden de ibaret değildir. Bu ana kitlenin dışında yeni sağ iktidara sınıfsal ve ideolojik olarak eklemlenen yeni sağcı aydın bir kesimi daha vardır. Elbette hakkında ancak kaba bir genelleme yapılabilecek olan bu kesimin önce sınıfsal olarak yeni sağ iktidara nasıl eklemlendiğine değinilmelidir. 24 Ocak kararıyla küreselleşen tekelci sermayenin, medya, reklamcılık, finans, vb. sektörlerde ihtiyaç duyduğu nitelikli aydınlar sivil toplumcu solcular (“eski solcular”) yanında çoğunlukla bu kesimden karşılanır. İşveren sendikalarında, büyük sermaye

gruplarının holdinglerinde, medyada astronomik ücretlerle yöneticilik, danışmanlık, basında köşe yazarlığı, dergi yöneticiliği yapan bu geniş kitle daha çok üniversitelerin işletme, iktisat, iletişim, kamu yönetimi, sosyoloji, vb. bölümlerinin akademisyenlerinden oluşur. Bu gruptakilerin bir kısmı medyada boy gösteren, haber ve yorumlarıyla medyatikleşmiş figürlerdir. Bunların içinde Özal’a danışmanlık da yapan, hatta Özal’a yakın olmakla övünen Özal’ın yeni sağ politikalarını Özal’ın “taklitçisi” (İmitatörü) ve “canlandırıcısı” (animatörü) sıfatıyla meşrulaştıran, Özal’a animatör ve yorumcu olarak destek veren gazeteciler, akademisyenler vardır. Sınıfsal çıkarları sermayenin çıkarlarına bağlı hale gelen bu kesim doğal olarak iktidarın ekonomik ve ideolojik çıkarlarına karşı duyarlı bir ideolojik tavır geliştirir. Bu tavır en başta devletçiliğe karşı 24 Ocak kararlarının ödünsüz olarak savunulmasında görülür. Kararlar Türkiye’ye çağ atlatmanın miladı olarak kabul edilir. Bir sonraki adım, piyasanın ve homoeconomicus bireyciliğin Hayek, Friedman esinli teorisinin misyonerliğinin yapılmasıdır. Bu yeni sağcı aydın tipinin en ayırt edici yönü köken olarak yukarıda kabaca resmedilmeye çalışılan sağ gelenek içinden gelmemesidir. Geçmişlerinde geleneksel Türk sağ ile ne organik bir ilişki içinde bulunmuşlar ne de yaşamlarını Türkçülük, İslamcılık gibi değerleri temel referans kaynağı olarak kabul edip, onun gerektirdiği biçimde yönlendirmişlerdir. Ancak 1980 sonrasında yeni sağ politikalarıyla sınıfsal olarak sermayeyle şu ya da bu biçimde bütünleşmeye başlamalarıyla birlikte ANAP’a ve geleneksel Türk sağının temel değerlerine de eklemlenmişlerdir. Böylece sağın öteden beri savunageldiği temel tezleri de sağdan daha fazla sahiplenerek savunmaya başlamışlardır. 1980’li yıllardan başlayarak ve giderek bir modaya dönüşen aydın olmanın öncelikli koşullarından birinin, her konuda ve her olay karşısında İslami kesimi haklı çıkarmaktan ve İslami kesimi tavizsiz olarak savunmaktan geçtiği anlayışı (Kozanoğlu, 1997: 18) özellikle sağın değerlerini sağdan fazla savunmaya başlayan bu aydın tipi için daha da geçerlidir. Radikal İslamcı hareketlerin, ANAP’la içli dışlı İslamcı tarikatların 1980’li yıllarda hemen hemen her yerde her türlü yöntemle örgütlenme faaliyetleri, şiddete ve baskıya varan çıkışları aydın olmanın, demokrat olmanın bir gereği olarak anlayışla karşılanmıştır. Yalnızca siyasal İslamcı faaliyetlere değil, ideolojik olarak da İslamcılığa -büyük bir- hoşgörü ile bakmışlardır. İslamcı ideolojiye hoşgörü “bu yeni sağcı aydın kesimine dahil edilebilecek bazı sıra dışı

örneklerde” teorik bir çerçeveye de oturtulmuştur. Bunda özellikle sosyal bilimlerde Anglo-Sakson ekolün hakim olduğu Boğaziçi ve ODTÜ vb. Türkiye’nin önde gelen prestijli üniversitelerinin “parlak” (parlatılmış) sembol isimleri öncü bir rol üstlenmiştir. Türk sağının temel tezlerini eskiden beri savunan ya da sonradan savunmaya başlayan sembol isimler, bu tezleri geleneksel Türk sağından daha incelikli , üstelik “bilimsel” ve “kabul edilebilir” bir entelektüel çerçeveye oturtarak geniş bir vizyonla savunmuşlardır. Türk sağının bütün türevlerini, eserleri ve argümanlarıyla onure edip, entelektüel düzeyde rahatlatmışlardır. Bu yüzden, eserleri ve argümanları geleneksel Türk sağı tarafından teveccüh görmüş, sağın en temel düşünsel, entellektüel referans kaynakları arasına girmiştir. Bunun en tipik örneği, bu tür sıradışı aydınların, liberal bir çözümleme yöntemiyle devlete karşı sivil toplum formülünden yola çıkarak tarikatları, “bilimsel “ olarak batıcı-laik bürokratik devletin karşısındaki, özgürlükçü, demokratik, çoğulcu sivil toplum örgütleri biçiminde göstermelerinde ortaya çıkar. Oysa tarikatlar, gerek Osmanlıda, gerek Türkiye Cumhuriyeti’nde çok partili siyasal yaşama geçildiğinden beri sağ siyasal iktidarların yedek güçleri olarak bir anlamda devletin\ egemen sınıfların iktidar ortağı olmuşlardır. 1980’den sonra sola karşı darbeci askerlerle ittifak kurmaları ve ANAP’la olan organik bağları, tarikatları, yeni sağ iktidar bloğunun bir parçası haline getirmiştir. Daha doğru bir ifade ile 1980 sonrasında tarikatlar devletleşirken, devlet de tarikatlaşmıştır. Yeni sağ iktidar bloğunun has gücü olarak tarikatlar, hem yukarıdan, iktidarın içinden hem de uzun vadede “aşağıdan yukarıya” evrimci bir strateji ile Türkiye, toplumsal siyasal yaşamını İslami bir rejime dönüştürme amacıyla hareket etmektedirler. Tarikatların öteden beri iktidar stratejisi hep, “süreklilik içinde değişim” yani “evrimci” bir çizgi ile bütünsel bir İslami dönüşüm yaratmak yönünde olmuştur. 1980 sonrasındaki İslami hareketin en önemli öznesi olan tarikatlar, geleneksel dindar kitleleri süreç içinde siyasallaştırmak, ardından da tüm toplumu aşağıdan kuşatarak, derece derece İslamlaştırmak başka bir deyişle tek tek bireyleri siyasal İslamcı bir çizgiye çekerek bunun başarılması durumunda siyasal iktidar mekanizmasının da zorunlu olarak İslamileşeceğini hesaplamaktadırlar (Çakır, 1994b: 96). Tarikatların kendi iç yapılarıyla, demokratik çoğulcu olmak bir yana uzun dönemdeki stratejisi itibarıyla çoğulculuğun, demokrasinin ortadan kaldırılması hedefi taşıdıkları son derece açıktır. Geleneksel Türk sağının “süreklilik içinde değişim” tezi

dolayısıyla uzun dönemde siyasal İslami bir rejime\ topluma zaten itirazı yoktur. Yukarıda sözü edilen türdeki aydınların ise en azından çalışmalarıyla yeni sağ iktidarı ve bunun yedek gücü olan tarikatları, siyasal İslamı meşrulaştırdığı bir gerçektir. Örneğin Nur cemaati müridlerinden İslamcı bir akademisyenin Türkiye’deki siyasal İslamcı hareketi, liberal bir bakış açısıyla ele alarak, incelemelerinde genel olarak İslamcı hareketi, özel olarak da bu hareketin en gözde unsuru olan Nurcu hareketi, çoğulcu, demokratik, bir sivil toplum hareketi olarak sunan aydınlardan (N. Göle, Ş. Mardin, vb.) “büyük Türk sosyologları” olarak söz etmesi ve çalışmalarını da “Türkiye’yi tanımak isteyen ve Türkiye’deki gelişmeleri soğukkanlılıkla akademik bir objektiflik içinde incelemek isteyen herkesin okuması gereken” eserler olarak tavsiye etmesi (bkz, Yavuz, 1998: 23) bu bağlamda değerlendirilmelidir.

Geleneksel Türk sağının Osmanlı-Türkiye tarihini anlamak ve çözümlemek üzere kullandığı yöntem her zaman üstyapısal düzeyde “kültürelci” bir yaklaşım sergilemiştir. Çözümlemede sınıfsal kavram ve araçları tümüyle dışlayıp, yalnızca kültürel kavram ve araçları kullanarak tarihe ve topluma bakan sağ düşünce, Tanzimatla başlayan ve Cumhuriyetin ilanı ile en üst noktaya çıkan dönemde Türkiye’nin ana çatışma eksenini Batılılaşmacı-laik yönetici bürokratik elitin kültürü ile halk kültürü (İslam kültürü) arasındaki bir çatışmaya indirgeyerek tanımlar. Geleneksel Türk sağına göre bu çatışmada en yüksek aşama ise Cumhuriyet’in kuruluş ve kurumsallaşma döneminde yaşanmıştır. Bu süreç, Tanzimatla başlayan Batıcı-Bürokrat elitin tam anlamıyla halktan kopuk, jakoben-tepeden inmece bürokratik diktatörlük dönemidir. Yani Cumhuriyet bir devrim değil Tanzimat’ın yeni koşullarda devamından başka bir şey değildir. Bu yüzden geleneksel sağ, Kemalist devrime ve onun kurumsallaştığı döneme şiddetle tepki duymuştur. Sağdaki anti-Kemalizm, anti-laiklikle özdeş gibidir. Laiklik, dinsizlik ve komünistliktir.

Geleneksel Türk sağının temel tezleri çok özet olarak yukarıdaki düşünce sistemi etrafında kurulmuştur. İşte bu sağ liberal tezlerin daha “bilimsel”, zengin Batılı kaynaklarla desteklenerek sistematik bir bütünlük içine sokulması misyonunu bu “vizyon sahibi sıradışı aydınlar” üstlenmiştir. Geleneksel Türk sağının bu aydınlara duyduğu teveccühün ardındaki asıl neden de budur. Bu aydın tipine en iyi örnek Ş.

Mardin'dir. Ş. Mardin "sivil toplum kavramı bağlamında" ileri sürdüğü tezlerle Türk sağının kendine rehber edindiği vazgeçilmez bir referans kaynağı olmuştur. Mardin'in Türk sağı içinde incelenecek olmasının nedeni de budur. Öte yandan geleneksel Türk sağının tezlerini bir bütünlük içine sokarak meşrulaştırma misyonunu üstlenmede Ş. Mardin gibi aydınlar yalnız da değildir. Dikkat edileceği üzere bu tezler, daha önce yeterince tartışılan sivil toplumcu solcuların ATÜT'çü-Oryantalist tezlere dayanarak Osmanlı-Türkiye tarihini çözümleme yönteminin de aynısıdır. Türk sağının sivil toplumcu solculara duyduğu sempatinin ardındaki neden de budur. ATÜT'çü-sivil toplumcu solun kurucusu İ. Küçükömer ise "sol"da yer almasına rağmen geleneksel Türk sağının bütün temel tezlerini "sivil toplum kavramı bağlamında" en iyi yansıtan ve bu nedenle de sağın hayranlık duyduğu sembol bir isimdir. İ. Küçükömer tıpkı Ş. Mardin gibi Türk sağının kendisine rehber edindiği vazgeçilmez bir entelektüel referans kaynağı olmuştur. Bu nedenle İ. Küçükömer, Ş. Mardin ile aynı başlık altında incelenecektir.

Sivil toplumcu solcuların ve sağın en temel ortak noktası ATÜT'çü-Oryantalist çözümleme yöntemiyle Kemalist Devrimin hedef alınmasıdır. Bu hedef aynı zamanda 1980 sonrasında yeni sağ iktidarın, devletin toplumla kurduğu ilişkiyi dönüştürme projesinin bir parçası olarak Kemalizme yönelttiği eleştirinin de ta kendisidir. Anti-Kemalist, anti-laik, anti-komünist, anti-aydınlanmacı, vb. ideolojik dönüşümün gerçekleştirilebilmesi her şeyden önce ATÜT'çü-Oryantalist tezlerle Kemalist devrime karşı ideolojik bir savaş açılması anlamına gelir. Türkiye'deki devrim ve ulus devletin kuruluş ve kurumsallaşma süreci, tarih dışı bir yaklaşımla, dünyadaki öteki ulus devletlerin kuruluş süreçlerinden, iç ve dış siyasal-sınıfsal güç dengelerinden, ideolojiler ve sınıflar arasındaki etkileşimlerden vb. soyutlanarak çözümlenmeye kalkışılır. Bu dönem, halktan kopuk Jakoben-tepeden inmece-batıcı-bürokratik elitin diktatörlüğü olarak ötekileştirilir. Geleneksel Türk sağının DP iktidarına kadar olan döneme duyduğu şiddetli tepki ATÜT'çü-Oryantalist tezlerle ve kavramlarla haklı- meşru bir teorik çerçeveye oturtulur. Bunu daha önce görüldüğü gibi sivil toplumcu solcular, entelektüel vizyonu ile yeni sağcı aydınlar, her iki kesime de büyük bir sempati ile bakan, eserlerinde ve çözümleme yöntemlerinde kendini bulan geleneksel Türk sağının

aydınları yapar. Buna karşılık Özal da yeni sağ politikalarını, yeni sağcı bu aydınlar eliyle meşrulaştırır. Özal'ın izlediği aydın politikasının en dikkat çekici yanı da burada ortaya çıkar. Özal sağcı aydınları çeşitli örgütlenmeler içinde biraraya getirerek hem yeni sağ ideolojiyi hem de yeni sağcı aydınları ideolojik bir çekim merkezi haline getirerek, yeni sağcı bir aydın hareketi yaratmayı hedeflemiştir. Özal bu amacını gerçekleştirmek üzere yeni sağ iktidara eklemlenerek iktidarı destekleyen sağcı aydınları doğrudan doğruya ANAP'a politika üretmeleri için çeşitli kuruluşlar içinde örgütlemiştir.

Örgütlenmelerden ilki 1987 yılında ANAP tarafından kurulan Türk Demokrasi Vakfı'dır (T.D.V.). Özal, ODTÜ'den, Boğaziçi'den solcu, Kemalist ve sosyal demokrat olmayan yeni sağcı aydınları, iktidarına politika üretmeleri amacıyla vakıf bünyesinde toplamıştır (Akyol, 1991: 217). Vakfın kuruluş ilkelerinden en dikkat çekici olanı, vakfın kuruluş amacını da özetleyen yeni sağ ideolojinin piyasa ile demokrasi arasında kurduğu bildik neden-sonuç ilişkisidir. Vakıf, “siyasal demokrasinin bir şartı olarak serbest piyasa mekanizmasına dayanan bir ekonomik düzenin yerleşmesini amaçlar” (bu cümle için T.D.V. yayınlarından herhangi bir kitap, dergi vb. bkz)

Örgütlenmelerden ikincisi de yine Özal'ın girişimiyle 1989 yılında kurulan “Türkiye Günlüğü” dergisidir. Özal/ANAP, politikalarına, teorik ve ideolojik destek sunmaları amacıyla yeni sağcı aydınları dergi etrafında bir araya getirmiştir (Ögün, 2000: 196). Derginin ideolojik kimliği, bir yandan geleneksel Türk sağının, geleneği yaşatma, süreklilik içinde değişim, vb. kültüralist sorunsallarını yeniden canlandırma diğer yandan da yeni liberal küresel kapitalizme eklemlenmeye yönelir. Daha somut bir biçimde söylendiğinde dergi, millet, din, gelenek gibi kavramları piyasa ekonomisine ve küresel kapitalizme eklemlenmeyi hedefler (Akça, 2003: 461) .

Özal'ın bizzat kendi girişimleriyle yeni sağ politikaların desteklenmesi amacıyla kurduğu bu örgütlenmeler dışında Özal'la ve Aydınlar Ocağı ile ilişkileri olan bir başka örgütlenmeye de değinilmelidir. Bu, 1978 yılında kurulan “Yeni Forum” dergisidir. Aydınlar Ocağı'nın etkin isimlerinden iktisatçı bir akademisyenin (Aydın Yalçın) Özal daha iktidara gelmeden önce çıkarmaya başladığı derginin, Türkiye'yi ABD'deki yeni

sağ ideolojik çizgiye çekmek amacıyla çıkarıldığı bilinmektedir (bkz., Nokta, 1987: (sayı: 16), 60). Dergi, o yıllardan başlayarak ödünsüz bir üslupla Amerikan merkezli Soğuk Savaş retoriğinin Türkiye'deki sesi ve ideolojik uzantısı misyonunu sürdürmüştür. Koyu ve çatışmacı bir komunizm karşıtlığı ile açık bir piyasa yandaşlığının ajitasyon ve propagandasının yapıldığı dergi, Hayek odaklı yeni liberal teori ile liberal-muhafazakar sentezin Türkiye'deki misyonerliğini üstlenmiştir. (Bu konuda Yeni Forum Dergisi'nin sayılarına ve neredeyse tamamı Yeni Forum Dergisi'nden seçme makalelerin derlendiği bir kitap için bkz. Yayla, 1993).

Yeni sağ ideoloji ve bu ideolojinin taşıyıcı-üretici özneleri olan yeni sağcı aydınların Türkiye'deki yükselişi toparlanacak olursa başta, iç siyasal konjektürün ve ANAP'ın iktidar olmasıyla ilgilidir. ANAP izlediği politikalarla, aydınları doğrudan ya da dolaylı olarak sağladığı, maddi ve sembolik ödüllerle sağcı aydınları yeni sağcı aydınlarla dönüştürmüştür. Dünyada yükselen yeni sağ ideolojik dalga ise dış bir etken olarak tartışılmaz bir öneme sahiptir. Bu yüzden Türkiye'de yeni sağ ideolojinin yükselişi, iç ve dış gelişmelerin karmaşık etkileşimlerinin bir sonucudur. Yükselen yeni sağ ideolojik dalga ve ANAP, sağcı aydınları yükseltirken, yükselen sağcı aydınlar da yeni sağ ideolojiyi yükseltip yeni sağ iktidarı meşrulaştırmışlardır. Yeni sağın organik aydınları ya da yeni sağcı aydınlar, bunu yaparken genellikle açık açık Özal'ın canlandırıcısı ve taklitçisi sıfatıyla hareket etmekten de çekinmemişlerdir. Yeni sağcı aydınların böyle bir sıfatla hareket etmeleri, onların egemen ideolojiyi üretirken bunu tümüyle homojen bir tarzda koro halinde aynı vurgularla yaptığı düşünülmemelidir. Evet yeni sağcı aydınlar nihai olarak Türk-İslam-Piyasa sentezinin içinde kalıp bunu meşrulaştırırlar. Bunu yaparken de toplumu-tarihi kültürel üst yapısal düzeyde, kavram ve araçlar kullanarak, ATÜT'çü-Oryantalist tezlerden hareketle çözümlerler. Bu onların en temel ortak noktalarıdır. Ancak biraz daha yakından bakıldığında yeni sağcı aydınların egemen ideolojiyi yeniden üretirken Türk-İslam-Piyasa Sentezi'ndeki öğeleri çeşitli ton ve vurgularla stratejik bir harmanlamaya tabii tutarak birbirine eklemlediği de görülecektir. Daha açık ifade ile yeni sağcı aydınlar, siyasal İslamı ön plana çıkaranlar (Siyasal İslamcılar, İslamcılığın farklı yorumlarından kaynaklı ekolleri, tarikatların İslamı yorumlama biçimleri, vb.) piyasayı vurgulayanlar (Hayek'çi ultra-liberalizmin

misyonerleri), Türkçülüğü ön plana çıkarıp, güçlü bir Türkiye'nin ancak ve ancak serbest piyasa ekonomisine dayanan bir yapıyla küresel bir güç olabileceğini savunanlar, aynı biçimde küresel bir güç olmanın serbest piyasa ekonomisinin yanı sıra İslami değerlere bağlı bir toplumsal-kültürel yapıyla mümkün olabileceğini savunanlar, vb. olarak kabaca tasnif edilebilir. 1980 sonrasında itibaren Türkiye'deki entelektüel ideolojik hegemonyayı bir daha asla kaybetmemek üzere tekellerine alan yeni sağcı aydın kitlesi, Türk-İslam Piyasa Sentezi'nde ifadesini bulan yeni sağ egemen ideolojinin yeniden üretilmesinde, derinleştirilmesinde, yaygınlaştırılmasında, siyasal-sınıfsal güç dengelerine ve tarihsel konjonktüre göre yeni yeni eklemlenmelere tabi tutularak sentezlenmesinde yeni sağ iktidarın en has ideologları, organik aydınları olmuşlardır. Yeni sağcı aydınlar, kendisi de yeni sağ bir ideoloji olan, "ideolojiler öldü" sloganı ile bireyi ezen ideolojilerden kurtulma bayramı ilan edip, kalıpların kırıldığını, tabuların yıkıldığını müjdeleyerek, aslında her yerde hep aynı sözleri söyleyerek, hep o tek ideolojiyi, yeni sağ ideolojiyi pazarlamışlardır (Kozanoğlu, 1992: 104). Bunun anlamı, ideolojiler öldü yaşıyor yeni sağ ideoloji: İslamla barışık liberalizm (piyasa), liberalizmle barışık İslam sentezidir.

Aşağıdaki alt başlıkların amacı da bu sentezin çeşitli tartışma düzeylerinde nasıl yeniden üretildiğini göstermektir. İlk önce Türk sağının içinde yer almamakla birlikte sağın geleneksel tezlerini "sivil toplum kavramı bağlamında" savunan ve bu tezleri en iyi "yansıtan" Ş. Mardin ve İ. Küçükömer isimleri ele alınacaktır. İkinci alt başlıkta, yeni sağ, siyasal İslam ve liberalizm ilişkisi incelenecektir. Üçüncü ve son alt başlıkta ise yeni sağ, küreselleşme ve postmodernizm arasındaki stratejik ittifaktan yola çıkarak Medine Vesikası tartışması bağlamında bu ittifakın nasıl yeniden üretilip meşrulaştırıldığı ele alınacaktır. Bütün bu alt başlıklar, aynı fenomenin yani yeni sağ ideolojinin, sivil toplum kavramı içinde ve sivil toplum kavramı aracılığıyla nasıl yeniden üretildiğini ortaya çıkarmayı amaçlamaktadır.

II. Ş. MARDİN – İ. KÜÇÜKÖMER ve YENİ SAĞ

1960'lı yıllarda yazdıklarıyla Türk entellektüel yaşamında marjinal kalan İdris Küçükömer ve Şerif Mardin gibi isimler, 1980 sonrasının entelektüel ortamının merkezine yerleşmişlerdir. Bu isimlerden Şerif Mardin'in ise 1980 sonrasının entelektüel ikliminin biçimlenmesinde ayrı ve özel bir yeri olduğu kuşku götürmeyecek kadar açıktır (Kayalı, 2002: 156-157).

1980'lerde sivil toplum tartışmalarının yoğunlaştığı bir dönemde Mardin'in eski çalışmaları, yazarın tezlerini geliştiren ve somutlaştıran yeni çalışmalarıyla birlikte, “etkili bir düşünce mihrakı haline gelmiştir” (Timur, 1996: 29-30). Sağdan soldan hemen her kesimin Türkiye’de güncel düşünce ortamının biçimlenmesinde etkili olan aydınların önemseydiği, adeta referans vermeden edemediği bir isim olan Mardin, önceki dönemin “dar anlamda modernist ve dar anlamda muhafazakar entellektüellerinin eksiklerini önemli ölçüde gideren bir düşünce adamı” olmuştur (Kayalı, 2002: 171). Ancak daha yakından bakıldığında Mardin'in, düşünceleriyle özellikle Türk sağının tüm renklerini etkileyen, onların entelektüel eksiklerini gideren bir yazar olduğu görülür. Tam da yeni sağ ideoloji ve politikaların yürürlüğe girdiği bir konjonktürde Mardin'in düşünceleri yalnızca Türk sağının geleneksel tezlerini tekrarlamakla kalmıyor ama aynı zamanda yeni sağ iktidarın entellektüel-ideolojik hegemonyasını da yeniden üretip, meşrulaştırıyordu.

Mardin, yeni sağ hegemonyayı iki düzeyde meşrulaştırıyordu. Bunlardan ilki, sentezdeki piyasa ögesidir. ATÜT'çüler gibi Mardin'in yaptığı çözümlemelerde Osmanlı-Türk devlet geleneğinin piyasanın ortaya çıkmasını engelleyen yapısına vurgu yapılır. ATÜT'çülerin 24 Ocak Kararlarını sivil toplumun ortaya çıkmasında, daha doğrusu tarihi devlet-ekonomi çakışmasının sona ermesinde, milat kabul eden tarih çözümlemesini Mardin de tekrar ederek yeni sağ liberal ekonomik politikaların meşrulaştırılmasına “gerekçe yaratacak” tarihsel bir teorik arka plan sunar.

Mardin'in yeni sağ hegemonyasının meşrulaştırılmasındaki ikinci katkısı, sentezdeki islam ögesidir. Zaten Mardin'in yeni sağ ideolojiye yaptığı “orijinal” katkı da burada ortaya çıkar. Osmanlı'da egemen dinsel ideolojinin yönetilenlere

yayılmasına ve hegemonya kurulmasına hizmet eden, devletin uzantısı tarikatlara, tarih dışı bir çözümleme yaparak, liberal bir bakış açısıyla tam tersi işlevler yükleyerek tümüyle pozitif bir içerikle sivil toplum (devlete muhalif, özgürlükçü, bireyi devlete karşı koruyan, vb.) diyen ve Türkiye’de bunun “orijinal teorisini ilk yapan” Mardin’dir. Mardin aynı çözümlemeyi Cumhuriyet tarihine de taşıyarak tarikatları, sivil toplumun yegane öznesi olarak gösterir.

Yeni sağ iktidarla birlikte, devletin tarikatlaştığı ve tarikatların devletleştiği bir dönemde, tarikatları hem Osmanlı’da hem Cumhuriyet döneminde pozitif bir içerikle sivil toplum sayan Mardin’in orijinal teorisinin sağcı aydınları ve yeni sağ iktidarı büyülediğini söylemek abartma olmayacaktır. Bu, Mardin’in çalışmalarının neden bir düşünce mihrakı haline geldiğini de açıklar.

Bu alt başlıkta Mardin, yukarıda söylenenlere odaklanılarak, eleştirel bir biçimde ele alınacaktır.

Mardin’in 1969 yılında yayınladığı “Din ve İdeoloji” adlı eseri ile başlayan incelemeleri, Osmanlı-Türk tarihini ve toplumunu Doğu-Batı karşıtlığı eksenine yerleştirip, bunu da devlet-sivil toplum karşıtlığına indirgeyerek çözümlemeye odaklanmıştır. Osmanlı-Türk toplumsal yapısını incelerken “kültürel öğelerin belirleyici gücü ve bu öğelerin iç dinamiklerinin öneminden hareket eden” (Mardin, 1991a: 101, aynı vurgu için bkz. Heper, 1985: 11-12) Mardin, kültürel-üst yapısal düzeyde bir çözümleme yaparak, çözümlemelerinde de M. Weberci-Oryantalizmin tezlerine ya da dolaylı olarak Weberyen Batılı yazarların tezlerine dayanmıştır.

Sosyolojide, Weberci- Oryantalist tezler ile ATÜT’çü-Oryantalist tezler, aralarındaki vurgu farklarına rağmen aynı kaynaktan beslenmişlerdir. B. Turner’ın da haklı olarak saptadığı gibi, Marx’ın Doğuyu bir yoklar mekanı olarak kodlayan Batılı bilgi birikimi- Oryantalizmin mirasından hareketle geliştirdiği ATÜT tezleri ile Weber’in aynı mirastan yararlanarak geliştirdiği “patrimonyalizm” çözümlemesi aynı Oryantalist varsayımları paylaşarak, bu varsayımlara dayalı bir çözümleme yaparlar (Turner, 1991: 29-230). Bu bağlamda, Mardin’in Osmanlı-Türk toplumsal yapısını ATÜT olarak niteleyen Marxist yazarlara yönelik olarak “kesinlikle olumlu”

nitelemelerde bulunması (Kayalı, 2002: 170) ve “Osmanlı-Türk tarihinin sınıf analizi ve buna dayanan, siyasal kavramlarla açıklanamayacağını, bu yöndeki çabaların ise Türk Marxistlerini boşa çıkardığını” vurgulayarak, “ATÜT modeli doğrultusundaki çözümlemelerin daha uygun olduğunu” savunması (Mardin, 1992:140) şüphesiz, bir tesadüf değildir, tersine sözü edilen ortak Oryantalist mirasın paylaşılmasının açık bir itirafıdır. Mardin’in olumladığı ATÜT çözümlemelerinin Türkiye’deki orijinal teorisini ise İ. Küçükömer’den başkası değildir.

Batı sömürgeciliğinin ideolojisi olan Oryantalist söylem, Doğuyu Batıyla kıyaslayarak Doğuda, sivil toplumun, sınıfların, devrimlerin, sınıf mücadelelerinin, vb.nin “yokluğu”nu İslam uygarlığının, kapitalizmi, sivil toplumu, vb. ortaya çıkaramadığına bağlar. İslam’ı ve İslam dünyasını homojen ve yekpare bir bütün olarak gören Oryantalizm, Doğu toplumlarında İslamiyet’le özdeşleşmiş siyasi iktidarın, alternatif iktidar odaklarının ortaya çıkmasını engelleyen, durağan, kendine özgü yasalarıyla içine kapanık, eleştirel olmayan bir yapıda olduğunu vurgular. Bu nedenle, Oryantalizm, toplumsal gelişmeyi sadece toplumun içsel nitelik ve kültürel özellikleriyle açıklama yoluna gider (Turner, 1984: 17-18). M. Weber kapitalizmin ortaya çıkmasını Hristiyanlıktaki Protestanlığın, kapitalizmin ruhu olarak nitelediği (girişimcilik, para biriktirme, disiplinli çalışma, vb.) değerlerine bağlarken, İslami toplumsal oluşumlarda kapitalizmin buna bağlı olarak da sivil toplumun yokluğu çözümlemesini Doğu toplumlarında İslamiyet’le özdeşleşmiş siyasi iktidarın ikincil yapıları (sivil toplumun) tek başına, meşru ve güçlü örgütlenmeler olarak tanımamasına bağlar.

Osmanlı-Türk tarihini çözümlemede Weberyen Oryantalist paradigmanın temel yaklaşım ve kavramlarını kullanan Mardin, sivil toplumun Batı’da ortaya çıkarken, Doğu’da neden ortaya çıkmadığını bu paradigmanın içinde kalarak, yanıtlar. Daha doğrusu Oryantalizmin verdiği yanıtları tekrarlar.

Mardin’e göre de İslam, Ortadoğu ve Osmanlı İmparatorluğu gibi Doğu toplumlarında devlet ve birey arasındaki ikincil yapıların, tüzel kişiliklerin, oluşumunu ve gelişimini tanımamıştır. İslamiyetin beraberinde getirdiği dinsel örgütlenme ilkesi,

toplumsal bütünlüğü sağlamaya yönelik olduğundan, devlet ve birey arasındaki yapılar sıcak bakmamıştır. Bu yüzden Batıda ikincil kurumların yarattığı, değerler, tutumlar, alışkanlıklar İslam toplumlarında görülmez (Mardin, 1992: 75). Batıda kapitalizmin filizlenmeye başlamasıyla ortaya çıkan ikincil kurumlar, sınıflar, sınıf mücadeleleri ve bu mücadelelerle elde edilen haklar ve “hak verilmez alınır” ilkesi Doğuda yoktur. Doğuda hak, meşru olarak Allah’ın başında bulunduğu devletin, tanıdığı bir paydır, “hakkı devlet dağıtır” ilkesi esastır (Mardin, 1991c: 57).

Osmanlı İmparatorluğu’nu Batılı anlamda sivil toplumun bulunmadığı bir, Doğu despotizmi olarak niteleyen Mardin, bu görüşünü Weberyen patrimonyal bürokrasi çözümlemesine dayandırır. Patrimonyal bürokratik yönetim tarzı, bireyle-siyasi iktidar arasında özgürlük ve çoğulculuk alanı yaratacak bir sivil toplumun oluşumunu ve gelişimini engelleyen yegane iktidar merkezidir (Mardin, 1991a: 38).

a. Patrimonyal Bürokratik Gelenek

ATÜT’cü tezlerdeki Asyatik Despotizm, (Küçükömer, 2001: 36) baba devlet ve ceberrut devlet, nitelemeleri, sosyolojide Weber’in patrimonyalizm kavramsallaştırılması ile aynı anlama gelir.

Patrimonyal bürokrasi, ne en temel üretim aracı olan toprak mülkiyetine sahip, ne de can güvenliği olan tüm yaşamını ve geleceğini hükümdara bağlamış, “kul” statüsündeki devlet görevlileridir. Bürokrasi hükümdarın, ihsan ve ödüllendirmeleriyle yaşar. Zenginliğin ana kaynağının hükümdarın ödüllendirmeleriyle oluştuğu bu sistemde, iktidarı elinde tutan devletin bürokratik çekirdeğinin servetleri, en zengin tüccarlarinkinden bile daha fazladır. Hükümdar ve onun patrimonyal bürokrasisi, vergi toplayan, vergi ile geçinen, toprağın ve besin maddelerinin ticaretinden tüm ekonomik etkinliklere kadar ekonomik yaşamın denetimini elinde tutan iktidar merkezidir. Tüm ekonomik ve siyasal denetim yapılarını elinde bulunduran bu merkezi bürokratik yapı, “devletçi” bir sistemdir (Mardin, 1991a: 84, Küçükömer, 2001: 36).²⁶ Devletçi sistem,

²⁶ Mardin ve Küçükömer’in Oryantalizmin ezberlerinden oluşan oldukça yüzeysel genellemelere dayanan düşünceleri özellikle bürokrasi konusunda kendini gösterir.

yeniden üleştirici hak ve ödül dağıtım mekanizmalarıyla Batı feodalizminden ve kapitalizminden çok farklı bir ahlak ve sembolizm geliştirmiştir (Mardin, 1991c: 210). Böyle bir sistemde ne mülkiyet, ne piyasa, ne de tüzel kişiliğin gelişimi mümkün olmuştur (Mardin, 1991c:197). "Devletin ekonomi üzerinde kurmuş olduğu bu denetim Osmanlı İmparatorluğu'nda siyasetin önceliği olduğunu gösterir" (Mardin, 1991a: 35, Küçükömer, 1994: 142). Vergi toplayan, vergi ile geçinen iktidarın yoğunlaştığı, yönetici merkez, ekonomi ile siyasetin kesiştiği yerdir.²⁷ Osmanlı toplumunda iktidarla

İstisnasız tüm kapitalizm öncesi feodal üretim tarzının hakim olduğu Ortaçağ toplumlarında hakim sınıf olan aristokrasi, kendi kendini devlet olarak örgütler. Yani, tüm devlet görevlileri ve mevkileri, hakim aristokrasi tarafından ve sadece bu sınıfın üyelerince doldurulduğu için aristokrasi içinde devlet görev ve mevkisinde olmayan yoktur. "Devlet aygıtının örgütlenmesi, doğrudan doğruya hakim aristokrasinin kendi iç örgütlenmesi ve ilişkileriyle özdeşlik kazanır". O halde bu durum, iddia edildiği gibi sadece Doğu toplumları için geçerli olmayıp, evrensel olarak görülen bir olgudur. Bu durum, Doğu toplumlarının, Osmanlı Devleti'nin yöneticilerine bir bürokrasi görünümü kazandırmakla kalmaz, istisnasız tüm Ortaçağ toplumlarında her fief sahibinin aynı zamanda bir devlet görevlisi ya da devlet temsilcisi yanının da bulunması sonucunu doğurur (Berktaş, 1989: 367). Bürokratik görevlerin son tahlilde egemen sınıf üyelerine açık olduğu unutulmamalıdır. Osmanlı'nın feodal olmadığı tezi de tarihçi Ö. L. Barkan'ın Avrupa'da XIX. Yüzyılın ilk yarısında ve XX. Yüzyılın ilk çeyreğinde Batıda rakipsiz bir Ortaçağ tarihçiliği ekolünün benimsenmesine dayanır. Bu oryantalist tezler, Batıda 1930'lu yıllarda M. Bloch, Hobsbawm gibi tarihçiler tarafından eleştirilmiş ve aşılmıştır. Ö. L. Barkan'ın Türkiye'ye getirdiği bu tezler, Türk tarihçiliğinin yaslandığı feodalizm teorisi olmuştur (Berktaş, 1989: 301). ATÜT'cü tezlerin yeşermesine zemin hazırlayan Ö. L. Barkan, Osmanlı siyasal-toplumsal yapısının "kendinden başkasına benzemez bir nitelikte olduğunda direnerek Osmanlı'nın feodal olmadığını ileri sürer. Barkan, böylece "Batı'da feodalizm tasfiye sürecine girmişken serpiilmeye başlayan Osmanlı Devleti'ni gecikmiş bir feodalizm imasıyla Batı Avrupa'nın gerisine düşürmekten sakınmış oluyor ve hiç olmazsa 15. ve 16. y.y.'lar için Avrupa'nın ilerisinde bir Osmanlı imasıyla milliyetçi nostaljik duyguları avutuyordu" (Oyan, 1998:131). Özellikle, ATÜT çözümlemesi yapan İ. Küçükömer, Ş. Mardin vb. yazarlar, bu teoriye dayanarak Osmanlı'nın feodal olmadığını iddia etmişlerdir.

Feodalizm, eşittir, Batı Avrupa'daki Adem-i Merkeziyetçiliktir. Feodalizm güçlü bir merkezi devletin varlığıyla bağdaşmaz ve böyle bir devletin olduğu toplumları, feodal saymak mümkün değildir, gibi önermeler aristokratların toprak üzerinde bireysel mülkiyetlerinin olması, aristokratların toprak üzerinde, çalışanlar üzerinde, ekonomik, siyasi ve yargılama yetkisine sahip olması, vb. son derece tartışmalı alt önermelerle desteklenir. Karşılaştırmada, Osmanlı feodal değildir, önermesinin dayanakları ise; toprağın padişahın şahsında devlete ait olması, yargı yetkisinin merkezden atanan kadılarca yapılması, Batı feodalizminde aristokratların babadan oğula geçen kamu gücünü kullanma yetkilerine karşın, Osmanlı'da devlet memurlarının padişah tarafından görevden alınması nedeniyle, feodal değildir. Tüm bu karşılaştırmalar, özellikle, Osmanlı'ya ilişkin olanlar son derece tartışmalı şematik bir yan içermekte, pek çok soruyu da cevapsız bırakmaktadır. Aynı biçimde Avrupa feodalizmi de tek biçimli, yüzeysel ve mutlaklaştırılarak sunulmuştur. Batı Avrupa feodalizmi, her yerde ve her zaman mutlak Adem-i Merkeziyetçi bir görüntü ile sunulmuştur. "Batı Avrupa feodalizminin nispeten Adem-i Merkeziyetçi tüm özellikleri daha fazla o yöne itilip mutlaklaştırılırken, Osmanlı'nın nispeten merkeziyetçi tüm özelliklerini daha fazla beriye çekip mutlaklaştırılmakta, böylece de aradaki farklar uçuruma dönüştürülmektedir (Berktaş, 1989: 301-304).

²⁷ Mardin'in ve ATÜT'cü tezlerin en orijinal temsilcisi olan Küçükömer'in çözümlemelerinde ne kadar yüzeysel kaldığının bir başka göstergesi de sanki başka imparatorluklarda yokmuş gibi Osmanlı'da siyasetin önceliği olduğu iddiasıdır. İstisnasız tüm feodal üretim tarzına dayanan kapitalizm öncesi

ilgilenmenin piyasa ilişkilerinden daha değerli olduğu anlayışının temeli de bu yapıdan kaynaklanmaktadır. İktidarın zenginlikten daha değerli, bir “meta” olarak görüldüğü bu yapıda, “iktidar ticareti” başlıca ayırt edici bir özellik haline gelmiştir (Mardin, 1991c :209, Küçükömer, 2001, 36).

Merkezi devlet yapısı ve buna bağlı olarak, devletin ekonomiyi tümüyle denetim altında tutması, Batıdaki adem-i merkeziyetçi feodal yapı içinde gelişen özerk kentlerin, burjuvazinin Osmanlı’da neden ortaya çıkmadığını gösterir. Patrimonyal yönetim örgütlenmesinde devletin dışında meşru bir ekonomik ve siyasal güç kaynağı bulunmadığı için, Batıdaki sınıf, etat, parlamento gibi serbest pazar sisteminde oluşabilecek, ekonomik ve siyasal çıkarların kurumsallaşmış yapıları, sınıflar ve sınıf mücadeleleri görülmez (Mardin, 1992: 75-108, bu başlık altında Küçükömer de sadece patrimonyalizm kavramını kullanmadan Mardin’le neredeyse cümle cümle aynı düşünceleri tekrarlar, bkz. Küçükömer, 1994: 119-159, 2001: 36-37).

İmparatorluğun kuruluşundan hemen sonra hakim çizgileriyle ortaya çıkan patrimonyal bürokrasi Osmanlı’da çok önemli bir “örgütlenme silahı” olmuştur (Mardin, 1991a: 179, 1992: 107).

Patrimonyal bürokrasinin görevi, devlet otoritesini toplumun en ince noktalarına kadar yaymak ve buna uygun bir yücelik imgesi inşa etmektir. Bunun için toplumsal hareketleri, kümelenmeleri sürekli olarak izleyerek toplumsal grupları katmanları, tasnif eder, her bir katmana belirli bir rol verir, role uygun davranmasını titizlikle sağlar (Mardin, 1991a: 36,180).

toplumsal formasyonlarda siyasal zor belirleyici ve önceliklidir. Feodal hukuksal statü ve iktidar hiyerarşisi bakımından yönetenlerle yönetilenlerin aynı düzeyde olmadığı feodal üretim tarzında, üretimin yapılabilmesi ve elde edilen artığa el konulması zora dayalı bir zaptetme ilişkisi yaratır. Yani üretim, siyasetin (devletin) emrinde ve denetiminde yapılır. Ekonomi ile siyasetin ayrışması ya da devlet-ekonomi ayrımı ise ancak kapitalist üretim tarzıyla ortaya çıkan burjuva hukukunun yarattığı bir durumdur. Burjuva hukukunda üretilen artığa, artık zorla değil, yönetenle yönetilenlerin eşit hukuksal statülere sahip yurttaşlar olarak pazarda “özgürce” gerçekleştirdikleri alışverişle, emeğin bir meta olarak gönüllü satılmasıyla elde edilir. Aslında burjuva hukukunun yarattığı bu ayrım da eninde sonunda bir illüzyondur. Gerçekte ekonomi siyaset ya da ekonomi-devlet ayrışması söz konusu değildir. Ayrım sadece görünüşte vardır.

Patrimonyal bürokrasi, devlete tehlike nereden gelirse gelsin yok etmeye çalışır. Dinsel kurumlar da patrimonyal bürokrasinin bir parçası olan ulema tarafından kontrol edilir. Bu nedenle, devletin resmi politikasının dışında kalan tüm iktidar odakları gibi dinsel iktidar oluşumları da izlenerek yok edilir (Mardin, 1991a:178).

Devletin resmi İslam anlayışı tek hakikattir ve bundan en küçük bir sapma “fitne” olarak değerlendirilip cezalandırılır. Cemaatin birliğinin bozulması, cemaatin bölünmesi gibi anlamlarla yüklü, fitne kavramı, Osmanlı bürokrasisinin fitne ihtimaline karşı sürekli kuşku halinde bulunan kişilik yapısının şekillenmesine yol açmıştır (Mardin, 1991c: 188). Böyle bir algılamada, her türlü muhalefet; düzeni bozucu, toplumu parçalayıcı olarak damgalanıp “bölücülük” suçlamasıyla tasfiye edilmeye çalışılmıştır. Muhalefete karşı düşmanca tutum, Osmanlı siyasi kültürünün ve devlet adamlığının bir özelliği olarak kalmamış, Cumhuriyet bürokrasisine ve devlet anlayışına da aynen geçmiştir (Mardin, 1991c: 182).

Osmanlı’yı oryantalizmin bakış açısıyla patrimonyalist bir yönetim olarak niteleyen Mardin’in bu kavrama yüklediği anlam, tümüyle tarih dışıdır. Ne kadar merkezi olursa olsun imparatorlukların (feodalizmin) evrensel yönetim rasyonalitelerinin sınırlarını göz ardı edip, patrimonyalizme en ileri modern devletin dahi başaramadığı bir iktidar teknolojisi atfetmek tarih dışıdır. M.Foucault’un ayrıntılı olarak ortaya koyduğu modern devletin iktidar teknolojisi; hapishane, hastane, kışla, okul, vb. modern kurumlar ve tüm diğer bilgi edinme kanallarıyla, gözetleme ve izleme teknikleriyle nüfus hakkında toplanan bilginin, bireyin zihnini ve bedenini iktidarın istediği gibi biçimlendirmek (normalleştirmek) ve denetlemek üzere kullanılmasıdır (Foucault, 1980).

Ayrıca kapitalizm öncesi toplumsal formasyonlarda, dinin tek hakikat olması da sadece İslamiyete/Doğuya has bir özellik değildir. Batıda, Hristiyan dininin dayattığı hakikatin ne denli, baskıcı ve yıkıcı deneyimler yarattığını tekrarlamaya bile gerek yoktur.

b. Merkez-Çevre ve Osmanlı'da Sivil Toplum: Tarikatlar

Mardin'e göre, Batı gelişme çizgisinden, çok farklı tarihe ve kültüre sahip olan Osmanlı İmparatorluğu'nda toplumsal bölünmenin ana eksen, toplumsal sınıflar ve sınıf mücadeleleri değildir; temel bölünme ve çatışma, merkez ile çevre arasında geçer. Merkez ile çevre, Osmanlı-Türk siyasal yaşamının temel öznelidir.

İmparatorluğun siyasi yapısı ikiye bölünmüştür. Bir yanda, statüye, iktidara, hükmetmeye ve ekonomik güce sahip patrimoniyal bürokratik merkez, diğer yanda tüm bunlardan yoksun tüccar, esnaf, köylü, vb.den oluşan, vergi ödeyen, yönetilen çevre vardır. Merkez, Osmanlı devletini birarada tutan bürokratik aygıt, devletin ideolojik meşruiyet kaynağı olan resmi İslam yorumu ve kültürel olarak yönetici zümrenin üst kültürel semboller ve değerler sistemidir. Çevre ise kültürel olarak son derece heterojen, merkeze göre son derece sade, alt kültürel değer ve sembolleri yaşamaktadır. Merkezde, İslam'ın resmi yorumu hakimken, çevrede, İslam'ın dışında kalan tarikatların (halk İslamının) yorumları hakimdir (Mardin, 1991c: 274-275).

Mardin, Osmanlı toplumunda İslam Dini'nin iki düzeyde örgütlenmiş çok yönlü işlevleriyle başlı başına toplumsal bir yapıstırıcı olduğunu söyler. Üst düzeyde sunni ulemanın temsil ettiği, imparatorluğun ana ideolojisi konumundaki iyi örgütlenmiş homojen resmi İslam yorumu bulunmaktadır. Resmi İslam, devletin devamlılığını Din-ü Devlet formülü ile yeniden üreten bir ideoloji rolünü üstlenmiştir (Mardin, 1991b: 163).

Devletin resmi İslam anlayışının tek hakikat olduğunu ve bunun dışında kalan dinsel iktidar oluşumlarının ya da sapmaların fitne olarak değerlendirilip izlenerek yok edildiğini söyleyen Mardin, resmi İslam anlayışının karşısına, resmettiği patrimoniyal yönetim zihniyetini tümüyle geçersizleştirecek, halk İslamını çıkarır.

Alt düzeyde, halk katında tarikatlar ve bazı Kur'an yorumlarında olduğu gibi, merkeze göre oldukça çeşitli ve heterojen bir görünüm sergileyen volk İslam (halk İslamı) yer almaktadır. Resmi İslam'a karşıt olarak, halk İslam'ı tarikatlarla örgütlenmiştir. Çevrenin temsilcisi olan tarikatlar, Batılı anlamda, sivil toplumun olmadığı, Doğu'da sivil toplumun görevlerini karşılayan bir "sivil toplum"dur (Mardin,

1992: 76, 1991c: 44). İslam toplumlarında devletle birey arasında, bireyi devlete karşı koruyacak ikincil yapıların/ sivil toplumun olmaması, bireyi bunların yerine geçecek sığınaklar aramaya yöneltmiştir. İşte tarikatlar, Batı'da sivil toplumun yerine getirdiği tampon işlevini Doğu'da yerine getirirler. Tarikatlarda yaşanan cemaat hissi, Batı'daki ikincil yapıların işlevini Doğu toplumlarında yerine getirir. Doğu'da birey, cemaatle doğrudan doğruya birincil ilişkilere girerek, duygusal olarak kendini güvende hisseder (Mardin, 1992: 77).

Mardin'e göre yönetilenler katında tarikatlar gibi sufi örgütlenmelerle yaşanan halk İslam'ı, bir yandan patrimonial bürokratik merkeze karşı alternatif bir güç olma işlevini, bir yandan da sivil toplumun tampon işlevini görmektedir. Bu yüzden resmi İslam ile çevrenin heterojen yorumları her zaman çatışma halinde olmuştur. Merkez, halk İslam'ını her zaman, sapkın, tehlikeli ve kontrol edilmesi gereken alternatif bir muhalif güç olarak algılamıştır (Mardin, 1991b: 163, Heper, 1985: 99).

Mardin'in liberal devlet-sivil toplum karşıtlığından yola çıkarak, Osmanlı İmparatorluğu'nda tarikatları, devlete karşıt, devletle çatışma halinde bulunan sivil toplum olarak sunması tarih dışıdır ve bunun tam tersi doğrudur. Çünkü, Osmanlı Hukuku'na göre, tarikatlar, şeyhülislama bağlıdır ve padişahlar tarafından da sempatiyle korunmuşlardır. Bu yüzden, şeyhülislam, tarikatları kural dışı saymak bir yana hangi biçimde uygulanırsa uygulansın (Şiilik-Alevilik hariç) Osmanlı'da tek bir İslam olduğunu düşünmüşlerdir. Öyleyse Mardin'in sözünü ettiği ikilik, sosyolojik açıdan mümkün olmasına rağmen, bu ikilik siyasal-ideolojik düzeyde bir zıtlık ya da çatışma olmayıp tersine, bir uzlaşma biçiminde ortaya çıkmıştır (Timur, 1996: 42). O halde tarikatlar, Mardin'in iddiasının aksine, devlete karşıt olmak bir yana tam da devletin egemen dinsel ideolojisini yönetilenler katına taşıyarak, burada kabul ve onay görmesini sağlayan, devletin uzantısı, hegemonya kurma araçlarıdır. Bu da son derece doğal bir olgudur. Meşruiyetinin kaynağını dine dayandıran bir iktidarın, doğal olarak kendi meşruiyet anlayışını, yönetilenlere yayabilmesinin en stratejik araçlarıyla çatışma halinde bulunabileceğini düşünmek tarih dışıdır. Mardin'in yaptığı da budur. Mardin, devlet-sivil toplum karşıtlığına dayanan liberal gelenekteki sivil toplumu, en son arayacağı yerde, tarikatlarda bulmuştur.

c. Kopuş Yeriine Oryantalist Tarihsel Süreklilik Tezi

Doğu’da devrimlerin yokluğu tezi, oryantalizmin bütün izlerini taşıtmaktadır. Bu tez, Batı’yı, dinamik, devrimlerle ve toplumsal-siyasal dönüşümlerle özdeşleştirirken, Doğu’yu durağan, zamandan yoksun, devrimlerin ve büyük dönüşümlerin görülmediği bir mekan olarak kodlar. Batı, homojen olarak tek çizgili evrimsel bir yükselişin tarihiyle zdeşleştirilirken Doğu, “kısır bir döngü” içinde değişmeden kalmaktadır (Turner, 1984: 118).

Üretim tarzından kaynaklanan, ideolojik, politik ve ekonomik yapılar ve sınıflar mücadelesi olmayan Doğu’da sistemin bir bütün olarak sürdürülebilmesi seçkinler arası mücadelelere indirgenir. Siyasal yaşam, seçkinler arası çatışma ve çekişmelerle, seçkinlerin dolaşımına indirgenerek çözümlenir. Devrimlerden yoksun olan Doğu’da değişen, sadece yönetici konumunda bulunan devlet brokrasisidir (Turner, 1984: 59).

Oryantalizmin devrimlerin yokluğu tezine dayanan Mardin’in Türk Devrimi’ne yaklaşımı da bu tez çerçevesindedir.

Mardin, Osmanlı’daki merkez ve evre arasındaki bölünmenin, kopukluğun, gerilim ve çatışmaların Cumhuriyet döneminde de değişmeden kaldığını savunur. Cumhuriyet döneminde de patrimonial bürokratik merkez ile bundan kaçınmak ve etkili bir g olmak isteyen evre arasındaki temel bölünme ve çatışmalar devam etmiştir. Türk siyasal yaşamı, “değişmez düzeni” zora başvurarak korumak isteyen ve bunda da her seferinde başarılı olan merkez ile mağdur ve mazlum evre arasındaki “kısır bir döngü” içinde değişmeden sürmektedir (Mardin, 1991a: 59, ayrıca, merkez-evre kavramını aynı vurgularla ve aynı sonuçlara ulaşarak ele alan çalışmalar için bkz. Heper, 1980, 1985: 122).

19.yy.da Tanzimat reformuyla başlayan, Jn Türk ve İttihat ve Terakki hareketleriyle süren ve sonunda Cumhuriyetin kuruluşu ile tepe noktasına ulaşan dönüşümleri dünya ile bağlantılı sosyo-ekonomik süreçler olarak değil de sadece bir değerler sistemi ve zihniyet sorunu olarak ele alan Mardin, Kemalist devrimi de

Osmanlı'nın patrimonyal bürokratik zihniyetinin üzerinde kurulan ve bu yapıdan kaynaklanan, Osmanlı mirasının bir devamı olarak nitelendirir (Mardin, 1991b: 148).

Türk Devrimi ve modernleşme hareketini, toplumsal-sınıfsal güç dengelerinden, iç ve dış siyasal konjunktürden tümüyle koparan Mardin, söz konusu dönüşümü, bir devrim olarak değil de oryantalist söylemde olduğu gibi “bürokrasi içi bir mücadele” olarak ele alır. Bu görüş, oryantalizmden kaynaklanan sivil toplumculuğun, devrim yerine tarihsel “süreklilik” tezinin temel dayanak noktasıdır. Sınıfsal içeriği olmayan, burjuvası olmayan, kitlesi olmayan, vb. bu mücadele Mardin'e göre; “bürokrasi içi bir mücadele idi” ve “en fazla, eskisinin yerini alan yeni bir bürokratik nesilden söz edilebilirdi” (Mardin, 1991b: 150, Küçükömer de aynı Mardin gibi Osmanlı'nın devamı olan Türkiye'de siyasi mücadele tarihinin “kişiler arası daha doğrusu bürokratlar arası mücadele tarihi olduğunu, Cumhuriyet bürokratinin İttihat Terakki okulunun yeni koşullar altında sadece bir devamı olduğunu ve düzenin temelde ve ona bağlı değerler sistemi ile değişmediğini” söylemiştir, bkz. Küçükömer, 2001: 73, 89, 93).

Böylece Mardin (Küçükömer, vb. tüm sivil toplumcularda olduğu gibi) Osmanlı İmparatorluğu'ndan, ekonomik, siyasal ve ideolojik düzeylerde ulus devletin (Türkiye Cumhuriyeti) kuruluş ve kurumsallaşma sürecine kesin bir “geçiş” temsil eden, nesnel paradigmatik bir kırılma olan Türk Devrimi'ni sadece ve sadece eskisinin yerini alan bürokratik bir değişime, (kişiler arası mücadeleye) indirger. Mardin'in bu görüşünü desteklemek üzere sığındığı ön kabul ise Osmanlı patrimonyal bürokratik mirasının, ekonomiyi kontrol etme geleneğinin Cumhuriyet döneminde de hiç değişmeksizin sürmüş olmasıdır.

Mardin'e göre, Türk Devrimi, ne burjuvazinin öncülük ettiği ne de köylü kitlelerin yükselen dalgasının sürüklediği bir devrim olmuştur. Devrim feodal ayrıcalıkları da kaldırmamış, iktisadi alt yapıyı yaratmak ve değiştirmek için çaba da harcamamıştır (Mardin, 1991b: 165). Oysa devrimler ekonomik altyapının siyasal üst yapının önüne geçtiğinde meydana gelirler. Bu anlamda Osmanlı patrimonyal geleneği Cumhuriyetin başından itibaren ekonomik hayatı kontrol altına alma amacı gütmüştür. Yönetici bürokrasi, kapitalist girişimcilere şans tanımamanın ötesinde, Türkiye'de bir

sermaye birikiminin devlet çıkarlarını engelleyeceği endişesi ile pazar mekanizmasının yaratacağı girişimci kesimleri de “yok etme” amacı gütmüştür (Mardin, 1992: 144-145). 1930’lu yıllardaki devletin sanayileşmedeki öncü rolü ve bu konudaki ısrarcı tutumu tam da Osmanlı’ya özgü bürokrasinin siyasal iktidarının, piyasaya ve piyasa ilişkilerine önceliği stratejisini yansıtmaktadır (Mardin, 1991c: 234-235). Askeri ve sivil bürokrasinin tek parti dönemindeki imtiyazlı tutumları, devletle ekonominin iç içe bulunduğu, karın üretim mekanizmasını geliştirmekle değil de, devletin makamlarını elde tutmakla özdeşleştiği bir ekonomik yapıyı gösterir (Mardin, 1991a: 92).

Mardin’e göre, bu yapı çok partili yaşamda da değişmemiş hatta 1980 yılında dahi Türk siyasal yaşamının belirleyici özelliği olmuştur (Mardin, 1991c: 199).

Türk Devrimi’ni “kişiler arası bir mücadeleye” indirgeyerek çözümlemenin dayanağı haline getirilen yukarıdaki değerlendirmeler Mardin ve O’nun gibi düşünen (başta, Küçükömer olmak üzere) çok sayıda sivil toplumcu aydının çıkış noktası olmuştur. Burada amaç, artık tekrarlı tekrarlı düşüncenin önünde bir engel haline gelen bu değerlendirmelere –Osmanlı-Türk tarihini çözümlemeye bir ekol yaratan yaklaşımlara- tümüyle eleştiri getirip, Türkiye’deki dönüşümün bir devrim olduğunu bütün boyutlarıyla tartışmak değildir. Böyle bir çaba, başlı başına ayrı bir incelemenin konusu olacak kadar karmaşık bir çözümlemeyi gerektirir. Ancak yine de yukarıdaki şablonlaşmış, kaba ezberlere ve ATÜT’çü oryantalist tezlerin tekrarlarına dayanan değerlendirmelerin ne kadar yüzeysel olduğunu gösterebilmek için bu dönüşüme neredeyse hiçbir tartışmaya girmeden sadece biraz daha yakından bakmak gerekir.

Mardin’e yönelik itirazlardan ilki, burjuva devrimlerinin görevlerini gözardı etmesi ve adeta kafasında ideal tipik bir burjuva devrimi modeli yaratarak Türk Devrimi’ni yarattığı bu modelle kıyaslayarak küçümsemesidir.

Tarihsel özgüllükleri ne olursa olsun burjuva devrimlerinin ortak bir özelliği vardır. Kapitalizm öncesi toplumsal formasyonun kapitalizmin gelişmesinin önüne diktiği engelleri yıkarak bir burjuva toplum ve devletin temellerini atmaktır. Bu temeller kapitalizmin yolunu açarak hızla gelişmesinin tarihsel koşullarını oluşturur. Burjuva devrimleri bu temelleri oluştururken üç ana görev üstlenirler. “Kapitalizm

öncesi mutlakiyetçi devlet aygıtını parçalayarak burjuva demokrasisinin temellerini atmak; tarımda kapitalizm öncesi feodal ilişkileri kırarak, bir yandan kırdaki burjuva mülkiyetini yerleştirmek bir yandan da köylü sınıfını özgürleştirerek, modern işçi sınıfının temellerini oluşturmak; belirli bir coğrafi alanda yaşayan toplulukları bir ulus devlet çerçevesinde bütünleştirmek”. Ancak burjuva devrimlerinin bu görevleri, tek düze bir nitelik taşımaz; her devrimin asli görevi farklılaşabilir ve bu görevlerden biri ön plana çıkabilir ya da koşullara göre yeni görevler ortaya çıkabilir (Savran, 1986: 180).

Tüm burjuva devrimlerinin ana görevleri ortak da olsa aslında, Batı’da dahi tipik bir burjuva devrimi modeli, yoktur. Bu nedenle, Batı’da devrimlerin gelişiminin ve sonuçlarının, tek düze evrimsel bir sıçrayışla meydana geldiği, ekonomik alt yapının, otomatik olarak siyasal üst yapıyı dönüştürdüğü, feodalizmin, sınıfsal-kurumsal ve ideolojik olarak kısa bir zamanda tasfiye edildiği, burjuvazinin (özellikle sanayi burjuvazinin) devrimin başlamasında, ilerlemesinde ve kurumsallaşması sürecinde her zaman hakim ve en güçlü özne olarak inisiyatif sahibi olduğu, köylülüğün kısa zamanda ortadan kalktığı ya da işçi sınıfına dönüştürüldüğü, vb. tüm iddialar, somut tarihsel deneyimlere yakından bakıldığında yüzeysel kalmıştır.

Fransız Devrimi, eski rejimi yıkmasına rağmen, küçük mülkleri yasallaştırarak, aristokrasiye karşı köylülüğü, ekonomik ve siyasal olarak güçlendirmiştir. Devrim üretim tarzını kökten değiştirememiştir. 1848’de bile köylülük büyük siyasal kavgaların dayanağı olarak varolabilmiştir. Pek çok defalar ileri-geri gidişler yaşayan Fransız Devrimi, ancak 1871 yılından sonra burjuva devrimi hüviyetini kazanabilmiştir.

İngiltere’de de 1640’da başlayan devrim ancak 1688’de devrimci sürecin dönüm noktası olabilmiştir. Fransız Devrimi’nden farklı olarak İngiliz Devrimi, aristokrasinin hızla kapitalistleşmesi ile olmuştur. Yani İngiliz tarımının kapitalistleşmesi, endüstriyel bir kapitalist sınıfın ortaya çıkmasından önce bir tarımsal kapitalist sınıfın doğmasına yol açmıştır.

Alman Devrimi de feodal Junker aristokrasisinin denetlediği bir devlet aygıtıyla yapılmıştır. Alman burjuvazisi, Almanya’nın tarihsel koşullarının sonucu siyasi

iktidarın dışında kalmıştır. 1848’de başlayan devrim, I.Dünya Savaşı’na kadar feodal yapıların ve aristokrasinin ekonomik ve siyasal gücünün değişmeden kalabildiği bir görüntü sergilemiştir.

Özetle, burada sadece bazı özellikleri vurgulansa da Batı’daki burjuva devrimleri, devrimlerdeki sınıfsal-siyasal ittifaklar, sınıfsal güçler, siyasal iktidarın kurumsal özellikleri, vb. ayrıntılar son derece karmaşık bir çözümlemeyi gerektirir. (ayrıntılı bilgi için, bkz. Poulantzas, 1973: 168-187).

İtirazlardan ikincisi, toplumsal gelişmeyi sadece toplumun içsel nitelik ve özellikleriyle açıklama yoluna giden oryantalizmin, kapitalizmin bir kere kurulduktan sonra çevre ülkelerdeki gelişme koşullarını tamamen değiştirdiğini dikkate almadan çözümleme yapılmasıdır. Çevre ülkelerdeki kapitalist gelişimin başat özelliği, eşitsizliğin ve dengesizliğin birarada bulunmasıdır. Merkez kapitalist ülkeler ve bunlara bağımlı çevre ülkeler arasındaki ilişkiler, kapitalizmin, geleneksel üretim tarzlarını daha fazla koruyup güçlendirdiğinden geleneksel toplumdan modern topluma tek çizgili evrimsel bir geçiş yoktur. Bu nedenle, çevre kapitalist ülkeler Avrupa’nın gelişme modellerinin (burjuva devrimi, modernleşme, vb.) dışında kalmakta ve oryantalist evrensel Batılı modele uymamaktadır (Turner, 1984:130).

Osmanlı İmparatorluğu 19. yüzyılın ilk yarısından itibaren ulusçuluk akımlarıyla dağılma sürecine girmiştir. Bununla eş zamanlı bir gelişme de 1838 Osmanlı-İngiliz Ticaret Anlaşması ile Osmanlı’nın yarı sömürgeleşme sürecine girmesinin tescillenmesidir. Anlaşma ile Osmanlı, Batı kapitalizminin iç pazarı haline gelmiş, bu da yerli üretimin ve üretim güçlerinin gelişmesini çok ciddi olarak engellemiştir. Bu durum tahmin edileceği gibi geleneksel üretim tarzının korunarak, bir burjuva sınıfının ortaya çıkmasını tümüyle yavaşlatmıştır. Ancak kapitalist gelişme açısından II. Meşrutiyetin ilanı olan 1908’den sonra İ.T. iktidarı döneminde sınırlı da olsa yerli bir burjuvazinin ortaya çıkmasını sağlayabilecek bir kapitalistleşme sürecine girildiği de gözardı edilemez. 1908-1918 yılları arasındaki İ.T hükümetleri döneminde kapitalistleşmenin düzenli bir şekilde yükseldiği hatta bu eğilim yönünde, ivme yaratabilecek pekçok yasal düzenleme yapılarak hiç de küçümsenemeyecek bir sermaye

birikimi elde edildiği de bir gerçektir (ayrıntılı bilgi ve çarpıcı rakamlar için bkz. Akşin, 1980: 242- 245, 280- 283).

Türkiye'nin 1920'li ve 1930'lu yıllarda yaşadığı dönemin en temel özelliği, kapitalizmin gelişmesinin ve yerleşmesinin önündeki bir çok engelin ortadan kaldırılmasıdır.

Daha Cumhuriyet ilan edilmeden Milli Türk Ticaret Birliği'nin girişimiyle toplanan İzmir İktisat Kongresi'nde liberal Misak kabul edilmiştir. Daha sonra 1927 yılında sanayi yatırımlarına ve sanayi işletmelerine çok geniş ve cömert, muafiyet, imtiyaz ve teşvikler sağlayan Teşvik-i Sanayi Kanunu çıkarılmıştır (Boratav, 1989: 35-36) Ayrıca, ticaret, sözleşme, borçlar, mülkiyet, miras, vb. alanlarda çıkarılan kanunlarla. şeriatı dayalı hukuk sisteminden kapitalistleşmeyi hızlandıracak burjuva hukukuna geçilmiştir.

1929 ekonomik krizinden sonra benimsenen devletçilik de özel girişime karşı olmamak kaydıyla II.Dünya Savaşı sonuna kadar uygulanmıştır. Türkiye'de ticari sermaye birikiminden sanayi sermaye birikimine geçiş, büyük ölçüde planlı devletçilik ile sağlanabilmiştir. Bu burjuva devriminin kapitalizmin gelişmesi açısından oldukça bütünsel biçimde gerçekleştirebildiği görevlerden biridir (Savran, 1986b: 198).

Mardin'in iddialarının aksine 1908 devrimini yaparak II. Meşrutiyet'i ilan eden İ.T yönetiminin, bir kapitalistleşme sürecine girdiği ve bu sürecin Cumhuriyet döneminden itibaren bir kırılmaya dönüşerek kapitalist üretim tarzının önünü tümüyle açacak bilinçli bir politikaya dönüştürüldüğü görülür. Cumhuriyet devletinin ekonomiyi sürekli olarak denetlemeye eğilimli doğası, onun kapitalizm öncesi devletin, imparatorluğun kalıntısı ya da devamı olduğunu göstermez, tam tersine sermaye birikimine verdiği aktif destek yeni devletin burjuva niteliğini tanımlayan en önemli öğelerden biri olduğunu gösterir.

Öte yandan devrimci bir iktidardan doğrudan doğruya üretim tarzını değiştirmesini bekleyen bir yaklaşım da oldukça yüzeyseldir. Çünkü siyasal iktidarın, üretim tarzına nesnel koşullardan bağımsız olarak istediği gibi müdahale edebileceğini

düşünmek, siyasetin ekonomiye ya da üst yapının yapıya kesin bir hakimiyeti olduğunu düşünmektir. Hele bu nesnel koşulların, birçok bağımlı çevre ülkede olduğu gibi zayıf bir burjuvazi eşliğinde kısa bir zaman içinde değiştirilebileceğini beklemek, ancak Kemalist devrimin başlattığı devrimci dönüşümün küçümsenmesi ya da ona devrim denilmemesi için ileri sürülmüş yüzeysel bir gerekçe olabilir. Burada, anti-sömürgeci ve aydınlanmacı Kemalist devrimin 20.yüzyılda sömürgeciliğe karşı verilen ve kazanılan ilk kurtuluş savaşı olması nedeniyle Kuzey Afrika'dan Hindistan'a kadar sömürge altında bulunan dünyadaki kurtuluş savaşlarını tetikleyen ve örnek alınan bir boyutunun olduğu da vurgulanmalıdır.

Gerçekte Kemalist devrim, zayıf bir burjuvazi ile imparatorluk kalıntısı, eşraf ve büyük toprak sahipleri arasındaki “dış gıcırdatıcı” bir ittifak içinde yürümek zorunda kalmıştır.

Devrim, Osmanlı'nın I. Dünya Savaşı sonunda dağılarak, imparatorluktan kalan son anayurdun fiili bir yabancı işgali altında bulunduğu olağanüstü koşullar içinde yapılmaya başlamıştır. Ayrıntılara girmeksizin çok özet olarak belirtmek gerekirse, devrim, eş zamanlı olarak iki cephede birden verilen mücadele koşulları içinde biçimlenmiştir. Cephelerden ilki, imparatorluğun dağılması ile Anadolu'nun paylaşılması hesabını yapan sömürgeci-işgalci Batı ittifakı idi. Bu koşullarda en doğal olan şey, anti-sömürgeci Kurtuluş Savaşı'nı örgütleyen ve silahlı mücadeleyi yapan kadronun askerlerden oluşmasıdır.

1919-1923 dönemi, en az sömürgeci yabancı güçlere karşı verilen bir dış savaş kadar bir de iç savaşa sahne olmuştur. Kurtuluş Savaşı boyunca Saltanat ve Hilafet makamının işgalci güçlerle işbirliği yaparak anti-sömürgeci Kemalist harekete karşı dinsel ideolojiyi harekete geçirerek çıkarılan karşı devrimci isyanların bastırılması, verilen silahlı mücadelenin ikinci boyutunu oluşturur.

Mücadelenin ikinci cephesi ise, gelecekte siyasal rejimin ya da yeni bir devlet biçiminin niteliğini de belirleyecek olan T.B.M.M'deki siyasal-ideolojik mücadele idi. T.B.M.M.'de her ne kadar, “vatanı düşmandan kurtarmak” teması etrafında bir amaç birliği olsa da aslında savaşın başından beri varolan hizipleşme ve gruplaşmalar esas

olarak siyasal rejimin niteliği üzerindeki siyasi bir mücadele idi. Bu mücadele, M. Kemal'in önderliğindeki aydınlanmacı ideolojiyi savunan ve modern bir ulus devlet kurmak isteyenlerle, feodal dinsel ideolojiyi savunan ve Saltanat ve Hilafet makamına sadık eski kapitalizm öncesi devleti devam ettirmek isteyenler arasındaki siyasal bir kavga idi.

Savaşın başından beri işgalci güçlerle işbirliği içinde hareket eden Halife-Sultan'ın, askeri zaferler kazanıldııkça T.B.M.M.'de hain durumuna düşmesi, hilafet makamına sadık feodal düzenin egemen sınıflarının meclisteki temsilcilerince dahi savunulabilmesini imkansız hale gelmiştir. Savaş koşulları içinde aydınlanma ideolojisine dayanan siyasetlerini yavaş yavaş gerçekleştirme amacıyla hareket eden M. Kemal ve arkadaşları, Halife-Sultan'ın hain durumuna düştüğü bir konjonktürde; T.B.M.M.'de altı yüzyıllık imparatorluğun ilgası ve bir ulus devletin kurulmasının en önemli aşaması olan saltanatı hukuki olarak ortadan kaldırmışlardır. Bu süreç, Cumhuriyetin ilanı ve Hilafetin kaldırılması gibi aşamalarla tamamlanmıştır.

İşgalci güçlerle işbirliği yapan Halife-Sultanın altındaki siyasi zeminin kayması, “egemen dinsel ideolojinin nesnel geçerliliğini” yok ederek egemen ideolojinin, siyasi temsilcilerini “siyasal düzeyde somut hedefler göstermekte aciz duruma düşmüştür”. Bu nedenle, egemen sınıfların ve ideolojinin siyasi temsilcileri savaşın sonunda M. Kemal'in siyasetine boyun eğmek mecburiyetinde kalmışlardır (Sezgin, 1984:137).

Böylece T.B.M.M'deki siyasi-ideolojik mücadele M. Kemal'in istediği biçimde sonuçlanmış ve devrimci bir dönüşümün ilk ölçütü olan eski devlet aygıtının parçalanarak yerine fiili ve hukuki olarak yeni bir devletin kurulması sağlanabilmiştir.

Yukarıda Kemalist devrimin zayıf bir burjuvazi ve hakim feodal üretim tarzının egemen sınıflarının “dış gıcırdatıcı” bir ittifakı ile yürümek zorunda kaldığına işaret edilmişti. Bu ilişkide feodal sınıflar yeni devletin siyasetine boyun eğmek zorunda kalırken, aynı biçimde daha 1908 devriminden itibaren bir kapitalistleşme yörüngesine girilmesine rağmen burjuvazinin henüz oldukça zayıf kalması, burjuvaziyi de büyük toprak sahipliğinin çeşitli dilimleriyle uzlaşmak zorunda bırakmıştır. Sözü edilen zorunluluk evrensel olarak burjuva devrimlerinin en önemli problemlerinden biri

olmuştur. Batı’da da feodalizmin tasfiyesi çok uzun bir zaman dilimi içinde gerçekleşebilmiştir.

Ancak bu problem çevre ülkelerde kronik bir özellik gösterir. Daha önce de belirtildiği gibi, merkez ülkelerdeki kapitalizmin, çevre ülkelerdeki kapitalist gelişmeyi engelleyerek yayılması, çevredeki kapitalizm öncesi üretim tarzlarının korunmasına ve daha da güçlenmesine yol açar. Bir kere oluşan bu yapı, artık kapitalizmin bu yapı üzerinden işleyeceği anlamına gelir. Kapitalizm öncesi sömürü ilişkilerinin tüm türleri korunarak, sermayenin hizmetinde dünya pazarı için kullanılmaya başlanır.

Türkiye’de yaşanan süreç de bundan farklı değildir. Kapitalizme çevre ülkesi olarak eklenilen Türkiye’de de, feodalizmle girilmek zorunda kalınan bu uzlaşma ileriki yıllara da taşınacak kronik tarım sorununun yapısal nedenidir. Tarım sorununun çözülmesini engelleyen, kapitalizm öncesi sömürü ilişkilerini sürdüren feodal sınıflardır. Gerçekten de, aşarın kaldırılması gibi önemli istisnalar dışında, toprak reformu gibi köylünün topraklandırılmasını sağlayarak feodal üretim tarzının tasfiyesine yol açacak ciddi hiç bir düzenleme yapılmamasının nedeni budur. Nitekim, 1945 yılında çiftçiye topraklandırma kanunu, meclisten geçmesine rağmen gerçek amacına uygun olarak hiç bir zaman uygulanamamıştır. Bu olay, CHP’nin içindeki toprak ağalarını CHP’den soğutarak çok partili yaşama geçişte bir kırılma noktası olmuştur (Timur, 1997: 205). CHP’nin içinden doğan DP’nin kuruluş amacı, bu kanuna itirazı olan toprak aristokrasisinin sınıfsal çıkarlarının korunmasıdır.

Kemalist devrimin egemen üretim tarzı olan feodalizmle uzlaşmak zorunda kalması; köylülük üzerindeki feodal sömürü biçimlerinin değişmeksizin sürdürülmesine yol açmıştır. Bu da devrimin dayandığı sınıfsal güçler dengesinde, burjuvazinin yoksul köylülük üzerinde istikrarlı ve sürekli bir hegemonya kurmasını engellemiştir. Burjuva devriminin ana görevlerinden biri olan tarım sorununun çözülememesinin maliyeti, Türkiye’de tarımın ve buna bağlı olarak kapitalizmin hızla gelişmesini engellemek olmuştur (Savran, 1986: 208).

Türkiye’de kalıntı bir üretim tarzı olarak feodalizmin varlığını sürdürmesi ve tarım sorununun çözülememesi hep vurgulandığı gibi dünya kapitalist sistemine bağımlı

tarzda eklemlenmenin beraberinde getirdiği nesnel yapısal bir sorundur. Ancak bu sorunun varlığı, Türkiye’de kapitalizmin hiç tartışmasız egemen bir üretim tarzı olduğu gerçeğini de değiştiremez. Bu gerçek, şu ana kadar yürütölen tartışmayla Mardin’in iddiasının aksine Kemalist devrimin, başından beri sosyo-ekonomik yapıda köklö bir değişim yaparak modern bir ulus devlet kurmak amacı taşıdığı ve bunda da başarılı olduğunun kanıtıdır. Bunun başka bir kanıtı da Mardin’in Kemalist devrime yönelik bir başka eleştirisi bağlamında gösterilebilir.

Mardin’e göre Kemalist rejimin amacı sosyo-ekonomik yapıda bir değişiklik yapmak değil, Osmanlı’nın sembolik sistem ve költürö ve bu sistemin özü olarak da İslam dinini hedef almış olmasıdır (Mardin, 1991b: 155, 1991c: 263). Mardin, Kemalist devrimi, din konusundaki bu politikası nedeniyle Jakoben olarak eleştirir. Jakoben rejim, hem Osmanlı’da merkezi resmi İslam’ın tüm kurum ve temsilcilerini, saltanat hilafet gibi çok sayıda simgeler sistemini acımasızca ortadan kaldırmış hem de bununla yetinmeyerek, tarikatlar gibi sufi örgütlenmeleri acımasızca ortadan kaldırmıştır. Rejim halk katında yaşanan volk İslam’ının örgütlenmeleri olan tarikatları ve onların toplumsallaştırıcı işlevlerinin (sivil toplum işlevi görme, kimlik yaratmak, önterlejik ümmet bağı kurmak, vb.) farkına varmaksızın, sorunu sadece bir vicdan/laiklik sorununa indirgeyerek yaklaşmıştır (Mardin, 1992c: 242). Oysa tam da bu noktada Kemalist rejim başarısız olmuş, halktan kopuk, Jakoben üst yapısal yöntemlerle Osmanlı’dan bile daha ceberrut bir tutum sergilemiştir.

Mardin’in bu görüşleri, ulus devlet paradigmasının gerektirdiği nesnel-evrensel zorunlulukları anlamaktan uzak, normatif bir görüş olmanın ötesinde bir anlam ifade etmez. Bilindiği gibi, tüm feodal imparatorluklarda olduğu gibi Osmanlı İmparatorluğu’nda da din sadece bir egemen ideoloji değildir, aynı zamanda siyasal yapıların, hukukun, eğitimin, vb. başlıca kaynak ve koruyucularından biridir. Din, siyasal iktidarın meşruiyet kaynağıdır. Saltanatın kaldırılmasından, hilafetin kaldırılmasına, laikliğin kabulüne kadar Kemalist devletin dine karşı verdiği mücadele, burjuva toplumsal yapının kurulmasının, tebadan yurttaşı geçişin, burjuva demokrasisinin temellerinin atılmasının önündeki başlıca engellerden birine karşı verilmiş somut ve bilinçli bir mücadeledir.

Bu bağlamda Mardin'in, Kemalist rejimin Osmanlı'dan bile daha ceberrut, din karşıtı bir tutum geliştirdiğini söylemesi de içi boş bir slogan olmanın ötesinde bir anlam taşımaz. Bu sloganın, İslamcı bir bakış açısının ötesinde hiç bir anlamı ve tarihsel toplumsal gerçeklikle hiçbir ilgisi yoktur. Mardin, bu iddiasıyla, Osmanlı'nın patrimonyal bürokratik yapısına rağmen sivil toplumun/tarikatların varlığına tahammül edebilen bir yanıyla daha çoğulcu, daha demokratik olduğunu, Cumhuriyetin ise, bu yapılanmalara tahammül etmediği için Jakoben-otoriter bir rejim olduğunu savunur. Bu iddia, Türk sağının tüm renklerinin ve yeni sağ siyasal iktidarın ortak görüşüdür (bkz.Güzel, 1992: 35).

d. Said Nursi Olayı

Yeni sağcı A. Bayramoğlu, 1985 yılında Şerif Mardin'le yaptığı bir söyleşide, Mardin'in Osmanlı-Türkiye toplumsal-siyasal yapısını incelemede farklı ve özgün bir bilim adamı kimliğine sahip olduğunu söyleyerek, bu özgünlüğün iki temel noktada ortaya çıktığını vurgulamıştır. Bunlardan ilki Mardin'in kuşkucu bilimsel yönteminin bir gereği olarak bulgularını bilimsel çevrelerde tartışılmak üzere “önerisel” bir usluhta ileri sürmüş olmasıdır. Bayramoğlu, Mardin'in bilimsel özgünlüğünün ikinci yanını ise, O'nun “araştırma konusunun seçiminde ve irdelenmesinde Kemalist söylemin dolaylı-dolaysız etkilerinden uzak kalmış” olmasına bağlar (Mardin, 1991a: 102).

Mardin'in, Bediuzzaman Said Nursi Olayı: Modern Türkiye'de Din ve Toplumsal Değişim adlı son çalışması sözü edilen özgünlük iddiası da dikkate alınarak eleştirilecektir.

Kuramsal ve kavramsal bir düşünsel süreklilik içinde hareket eden Mardin, Din ve İdeoloji'de Cumhuriyet'e-Kemalizm'e tümüyle olumsuz ve eleştirel tavır sergilerken, Said Nursi Olayı'nda bu eleştirel tavrını, tümüyle ideolojik bir karşıtlığa dönüştürür. Mardin'in Kemalizm karşıtlığı, Nursi'ye duyduğu hayranlıkla aleniyet kazanır. Eser'in, “inanmış bir Nureddin kitabını okuduğumuz izlemine varabiliriz” (Işıklı, 1993: 59) biçiminde eleştirilmesi hayranlığın ötesinde bir mensubiyet ilişkisini kodlaması aşağıda da görüleceği gibi boşuna değildir.

Öncelikle Mardin'in "kuşkucu" bilim adamı kimliğinden başlamak gerekir. Çalışmasını hazırlarken M. Foucault, M. Weber, A. Giddens, vb. pekçok yazar ve bu yazarlara ait farklı kuramsal yaklaşımlardan faydalanan Mardin, bu kadar çok kaynakça kullanmasına rağmen Nursi ile ilgili olarak eleştirel ya da olumsuz görüşlere sahip hiç bir yazara kaynakçada yer vermemiştir. Mardin'in, Çetin Özek, vb. Nursi ile ilgili nitelikli eleştirel çalışmalar yapan yazarlara yer vermemiş olması (Işıklı, 1993: 58) elbette O'nun Aydınlanmacı-Kemalist söylemin dolaylı-dolaysız etkilerinden uzak durma yönteminin bir göstergesidir. Ancak, bu söyleme bağlı olduğu son derece tartışmalı hatta karışık olduğu bilinen İslamcı akademisyenlerin Nurculuğa yönelik eleştirileri de Mardin tarafından dikkate alınmamıştır. O halde Mardin, eserini hazırlarken sadece Nursi'ye ve Nurculuğa olumlu bakan yazarlar ile Nursi ekolünün yazarlarından faydalanmıştır (Timur, 1996: 45) Daha da ilginç olanı, Mardin'in, Nursi'nin kendi kaynaklarına son derece sınırlı yer vererek, Nurcu yazarların yorumlarına başvurmakla yetinmiş olmasıdır. Sınırlı da olsa Nursi'nin kaynaklarına başvurduğunda ise, O'nun örneğin, kadınlarla²⁸ ilgili çok önemli bazı konulardaki düşüncelerini suskunlukla geçiştirmiştir (Timur, 1996: 47).

Said Nursi'ye yönelik olumsuz ya da eleştirel anlama gelebilecek tek bir söz bile söylemeyen²⁹ Mardin, Nursi'ye hayranlığını gizlememektedir. Bunlardan bazıları şöyle sıralanabilir:

²⁸ "Açık bacağıyla, dehşetli bıçaklarla ehli imana saldırıyorlar. Nikah yolunu kapamaya, fuhuşhane yolunu genişletmeye çalışarak, çokların nefislerini birden esir edip ve kalp ruhlarını kebair ile yaralıyorlar. Belki o kalplerden bir kısmını öldürüyorlar. Birkaç sene namahrem hevesatına göstermenin tam cazası olarak o bıçaklı bacaklar cehennemin odunları olur" (Nursi'den aktarm, Işıklı, 1993:62) diyen Said Nursi'nin bu ve buna benzer sözleri Mardin tarafından dikkate alınmamıştır. Oysa Mardin, Nursi için, "Nursi'nin mesajının modernleşme akımlarından birini oluşturduğunu" (Mardin, 1993: 43) iddia etmektedir. Mardin'in, Nursi'nin yukarıdaki sözlerini, modernleşme, sivil toplum ve demokrasi bağlamında nasıl yorumlayabileceği sorusu ise ortada durmaktadır.

²⁹ Ş. Mardin, Said Nursi'ye duyduğu hayranlığı ve Nursi karşıtlarına duyduğu rahatsızlığı oldukça açık bir biçimde ortaya koymaktadır. Ş. Mardin "1980'li yıllarda yaşanan İslami canlanmanın bir görünümünü oluşturan Said Nursi gibi dini bir önderin sağladığı başarının ve yarattığı etkinin Nurculuk karşıtlarınca nedenlerinin araştırılması yerine, Nurculuğun sosyolojik dinamiğini anlamaktan uzak bir üslubun seçilmiş olmasından rahatsızlık duymaktadır. Gerici, düzenbaz, istismarcı türünden sıfatlar Nursi'nin etkisini ve başarısını anlamayı engelleyici bir nitelik sergilemektedir" (Mardin, 1993: 11), diyen Mardin Nurculuğa yönelik sıfatlardan rahatsızlık duyarken, Said Nursi'nin Kemalizme ve M. Kemal'e söylediği oldukça ağır sıfatlardan rahatsızlık duymaksızın ("Günahkarlar", "seyyiesiz", süfyan, Nefret-i ammaye layık adam", "Deccal", "İslamın en büyük fitne-i diniyelerinden biri", Mardin, 1993: 261-262), üstelik bu ifadeleri bir değerlendirme süzgecinden de geçirmeden olduğu gibi aktarması dikkat çekicidir (Işıklı, 1993: 60).

“Said Nursi, zamanımızda Müslümanlar için uygun düşen tavrın ilkelerini Kuran’dan çıkaran bir İslam bilimleri uzmanı olarak görülebilir”(Mardin, 1993: 34).

“Said Nursi’nin Aydınlanma felsefesinin içinden doğmuş fikirleri kendi sistemine yedirmesi..” (Mardin, 1993: 65).

“Said Nursi’nin mesajının modernleşme akımlarından birini oluşturduğu söylenebilir” (Mardin, 1993: 43).

“... Geleneksel İslam bağnazlığının hantallığını yok etmiş ve modern Avrupa düşüncesinde görüldüğü biçimi ile doğanın yasalarını kavramaya yönelik bir akım başlatmıştır” (Mardin, 1993: 273-278).

“Said Nursi’nin teorisi pozitivistimin en şaşalı günlerinde olabildiğinden daha bilimsel görünmektedir” (Mardin, 1993: 364).

Mardin’in Nursi hakkında söylediği yukarıdaki cümleler Nursi hayranlığından öte Nursi taraftarlığının kanıtları olarak okunabilir. Peki Mardin, Nursi’de ne bulmaktadır da O’na bu denli bir teveccüh göstermektedir? Sorunun yanıtı özetle, Jakoben-bürokratik-Kemalizmin/merkezin, ideolojik ve sosyolojik olarak başaramadıklarını, halkın/çevrenin içinden çıkan ve çevreyi, çevrenin İslami duyarlılığını farklı bir Kur’an yorumu ile seferber etme başarısı gösteren Said Nursi’nin ve ekolünün başarmış olmasıdır.

Mardin’in “Din ve İdeoloji” çalışmasından başlayarak Kemalizme yönelttiği eleştiriler, Kemalizmin, tepeden inme, halkla bütünleşemeyen, anti-demokratik, bürokratik-baskıcı Jakoben bir yönetim olmasıdır. Pozitivist felsefeye dayanan bu yönetim, İslam’a rakip bir ideoloji yaratamamış, kültürün kişilik yaratıcı katında, yeni anlam ve değerler sistemi oluşturamadığı için yeni insan tipine uygun bir kişilik kuramı geliştirememiştir. Osmanlı’dan miras kalan devletin ekonomiyi kontrol etme geleneğini devralan Kemalizm, özel girişimi engelleyerek, ümmetçi yapıya sızarak bu yapıyı parçalayacak bireyci değerlerin ve ideolojilerin ortaya çıkmasının da önünü kesmiştir. Özetle Mardin’e göre, Kemalist pozitivistizm yeni koşullar altında cemaatçi ideolojiyi

yeniden üretmekten başka bir anlam taşımadığı gibi, ideoloji ve uygulamaları ile ümmetçi toplumsal yapının ve değerler sisteminin sürmesine de katkıda bulunmuştur.

Kemalizmi cemaatçı yapıyı kıramadığı için eleştiren Mardin, öğretisinin merkezine cemaatçı değerleri ve sembolleri koyarak bu yapıyı yeniden üreten Nursi'yi tümüyle olumlamaktadır. Dahası Mardin, Nursi'nin öğretilerinin hem Kemalist pozitivizmden daha ileri hem de Kemalist pozitivizmi aşan evrensel mesajlar içerdiğini iddia etmektedir. Mardin'e göre "Nursi'nin başarısının anahtarı, Nursi'nin hem Kuran'ı hem de Anadolu mistisizmini dönüştürücü araçlar olarak kullanarak halk katındaki dinle temas kurması ve 'Volk İslam'ın halk arasında bulunan çeşitlemelerini, izleyenleri Allah'ın birliğinde odaklanan bir inanç doğrultusuna çekmesi ve geleneksel İslam bağnazlığını yok ederek, modern Batı Avrupa düşüncesinde görüldüğü biçimi ile doğanın yasalarını kavramaya yönelik bir akım başlatmış olmasıdır (Mardin, 1993:277-278). Nursi, Batı maddeciliğinin İslam kültürüne sızmasını önlemek için önce Osmanlı'nın ardından da Türklerin İslam-i mirasını canlandıracak misyoner faaliyetlerde bulunmuştur. 1839'dan itibaren başlayan ve Cumhuriyetle birlikte en üst düzeye ulaşan laikleşme sürecinin beraberinde getirdiği maddecilik ve toplumsal ilişkilerin yeni görünümeleri, Nursi'nin maddeciliğe karşı aldığı bir tutum olmuştur. Nursi'nin öğretileri bu gelişmelere yönelik bir protesto olarak ortaya çıkmıştır. Reformlarla birlikte gelen yeni toplumsal ilişkiler, İslamiyet'ten kaynaklanan davranış kurallarını ve bu kurallar çerçevesinde oluşan kişisel ilişkileri boşlamakta, tahrip etmekte, bunların yerine gayr-i şahsi bir mekanizma olarak toplum anlayışını yerleştirmektedir (Mardin, 1993: 21). İşte böyle bir süreçte, Nursi hem Kur'an'la çağdaş bilimler arasında bir uyumsuzluk olmadığını göstermiş (Mardin, 1993: 326), hem de Kemalist pozitivizmin ihmal ettiği bir 'kişilik kuramı' geliştirmiştir. Nursi kendisine yönelen kırsal kesim insanlarına, Kemalizmin boşladığı bir toplumsal ilişkiler haritasını ön plana çıkarıyordu. Örneğin Kemalist ideoloji Cumhuriyetçi laikleşme ve İsviçre Medeni Kanunu'nun kabulünden sonra kadının toplumdaki yeni yerine dair sorulara kırsal alanlara kadar yayılmış en sıradan İslami ilmiyelerin verdiği ayrıntıda cevaplar veremiyordu" (Mardin, 1993: 268). Kemalist pozitivizm, toplumu bir mekanizma olarak gördüğü yerde, Nursi'nin öğretileri, toplumu kişisel yükümlülük bağlarıyla birbirine

bağlı cemaat değerlerinin hakim olduğu bir kişisel ilişkiler kümesi olarak kavramsallaşmıştır (Mardin, 1993: 259). Tanzimattan başlayarak Cumhuriyetle süren değişimler, yarattığı “kişisizleştirme” ölçüsünde geleneksel cemaat değerlerini hedef almıştır. “Kişisel-cemaatsel bağımlılık ilişkilerinin yerini Batılı tarzda sözleşme bağları ya da bloklardan oluşan toplumsal bağlılık ilişkileri almıştır” (Mardin, 1993: 26). İşte Nursi, Risale-i Nur’da bu kişisizleştirme süreci ile ortaya çıkan boşluğu, cemaate dayalı geleneksel ilişkilerin hakim olduğu bir “kişilik teorisi” geliştirerek doldurmuştur.

Mardin’in çalışması boyunca aynı çözümleme düzeyine bağlı kalarak tekrarladığı Nursi’nin başarıları yukarıda özet olarak verilmiştir.

Öncelikle, Mardin’in kendi düşüncelerinde bile tutarlı olmadığı saptanmalıdır. Mardin, bir yandan Kemalist rejimi cemaat değerlerini kıramadığı için başarısız bulup eleştirirken, bir yandan da cemaat değerlerinin kırıldığından (sözleşmeye dayalı ilişkilere geçilmesi) söz ederek, Nursi’nin başarısını, kırılan cemaat değerlerini onarmasına bağlamaktadır.

Mardin, Kemalist pozitivistin kırsal kesime ulaşamadığından, halk tarafından benimsenmediğinden hareketle, kaçınılmaz bir biçimde başarısız kaldığını iddia etmektedir. Bu yorum da tümüyle yüzeysel bir bakış açısının ürünüdür. Eğer toplumun siyasal kültürü dikkate alınırsa tam tersi bir yargıya varmak daha doğru olabilir. Seküler/modern dünya görüşü Türkiye’de Cumhuriyet’in laiklik siyaseti ile büyük ölçüde toplumsal bir yaşam biçimine dönüşerek dünyevileşme sürecini hızlandırmıştır. Bir yandan tepeden-inme, Jakoben diye laikleşme sürecinin radikalliğinden yakınmak bir yandan da bu sürecin dönüştürücü gücünü küçümsemek hele Kemalist pozitivism ve Medeni Kanunun kadınların toplumdaki yeni yeri hakkındaki sorulara Nursi’nin öğretisi kadar bile cevap veremediğini söylemek içi boş İslamcı bir slogan olmaktan başka hiçbir anlama gelmez. Feodal üretim tarzında geleneğin-dinin baskısı altında ezilen sömürülen kadınlara, dünyanın her yerinde bu yapıyı yeniden üretmede en temel meşruiyet zemini olan hiçbir dinin hele hele Said Nursi’nin öğretisinin vaad edeceği hiçbir şey yoktur. Bu öğretinin kadınların toplumsal konumlarına ilişkin vereceği cevaplar, sadece ve sadece kapitalizm öncesi sömürü ilişkilerinin ideolojik olarak

kadınlar üzerinden yeniden üretilmesini meşrulaştırmaya yarayan cevaplar olacaktır. Mardin'in görmek istemediği de budur. Kemalist rejimin halka yeterince ulaşamadığı doğrudur. Bunun en önemli nedeni üretim ilişkilerinde feodal üretim tarzının varlığını sürdürmekte olmasıdır. Mardin'in çözümleme düzeyine dahil etmediği yapısal-sınıfsal ilişkiler, Nursi'nin öğretisinin üzerinde yükseldiği karşı-devrimci, aydınlanma karşıtı Saltanat ve Hilafet yanlılarının bağlı olduğu feodal üretim tarzı ve bunun sınıfsal güçleri olan toprak ağalarıdır. Nursi'nin öğretileri, işte bu güçlerin egemen ideolojisidir. Ve bu nedenle Nursi feodalizmin organik aydınıdır.

Mardin, Nursi'nin öğretisinin/kişilik teorisinin, Batı Avrupa feodalizmini çağrıştıracak toplumsal ilişkilere paralel temaları akla getirdiğinin de farkındadır (Mardin, 1993: 259). Gerçekten de Mardin'in süslü sözlerle söylediği “kişilik teorisi” tam da cemaat değerlerinin hakim olduğu birincil ilişkilere işaret eder. Cemaat ve Cemiyet (sözleşmeyle kurulan ilişkiler) kavramlarının etrafında kurulan ilişkiler ve bu ilişkilerin denk düştüğü üretim ilişkileri ise Batı'da devasa bir sosyoloji literatürü oluşturmuş ve yeterince tartışılmıştır. Kır ve kent, organik ve mekanik dayanışma, gemeinschaft ve gessellschaft, vb. kavramlar feodal ve kapitalist üretim tarzlarının yarattığı toplumsal ilişkileri, düşünsel değerleri, ideolojik yönelimleri anlamak ve çözümlemek üzere kullanılmıştır. Dolayısıyla, feodal üretim tarzının hakim ideolojisi olan din ve dinin yarattığı toplumsal ilişkiler cemaat ilişkileridir. Bu nedenle Mardin'in, Nursi'nin bir “kişilik teorisi” geliştirdiğini iddia etmesi Nursi'ye duyulan hayranlıktan olsa gerek olayları ve olguları anlamada yanlış yerden kurulan bir bakış açısının ürünüdür. Doğru olan Nursi'nin düşüncelerinin sadece ve sadece bağlı olduğu feodal üretim ilişkilerinin hakim ideolojisini yeniden üretmekten ibaret olduğudur. Yani Nursi bir kişilik teorisi geliştirmemiştir, sadece Tanzimat'tan başlayan ve Cumhuriyetle devam eden dönüşümlere doğal sınıfsal bir tepki vermiştir. Dinin toplumdaki gücü, dönüşümlerin feodal sınıfların çıkarları aleyhine yarattığı kayıpları telafi edici bir biçimde seferber edilerek, kapitalizm öncesi sömürü ilişkileri yeniden üretilmeye çalışılmıştır.

O halde Nursi'nin öğretilerinin, amacı, feodal ilişkileri değiştirmek olan Kemalizm'den daha ileri olduğunu iddia etmek nasıl mümkün olmaktadır? (Timur,

1996: 46). Buna bağılı olarak Mardin'in, Nursi'nin geliştirmiş olduğunu iddia ettiği "kişilik teorisi" ile ilgili söylediği, "Nursi'nin teorisi pozitivizmin en şaşalı günlerinde olabileceğinden daha bilimsel görünmektedir" (Mardin, 1993: 364) ifadesi, bu çerçevede nasıl değerlendirmelidir? Mardin'in, Nursi ve ekolüne duyduğu hayranlık farklı paradigmaları, birbirinden çok farklı tartışmaları ve düzeyleri ayırıtırmayı engellemektedir. Genel olarak feodal üretim tarzı ve onun değerlerini ve özel olarak da Osmanlı toplumsal yapısını meşrulaştıran bir ideoloji olarak din/İslam nasıl olur da pozitivizmden daha bilimsel bulunabilir?

Nursi ve ekolünün Allah'ın varlığını Kur'an'daki mucizevi işaretlerle "bilimsel" olarak kanıtlama girişimleri bilinen bir şeydir. Bunun Türk-İslam Sentezi'ndeki tam adı "ilim"dir, yani Kur'an'daki bilgilerdir (Vahy). Mardin, bu konuda da Nurcuların yayınladığı çalışmaların (sibernetik, büyük enerji, uzay ve dünya, enerji ve hayat, hücreden insana, vb.)  ok üst düzeyde bilimsel çalışmalar olduğunu (Mardin, 1993: 341) iddia etmektedir. Mardin, bu iddia ile de Türk-İslam Sentezi'ni meşrulaştırmıştır. Böylece, Türk-İslam Sentezi'nin/yeni sağ ideolojinin anahtar kavramlarından biri olan "ilim"de, Nursi'nin öğretileri bilimsel bulunup savunularak meşrulaştırılmıştır.

Mardin, modernleşme ile gelen sanayileşmenin de Nurculuğun yayılıp, güçlenmesine katkıda bulunduğunu belirtmektedir. Buna göre sanayileşmenin yarattığı değer yitimi ve bunun karşısında Cumhuriyetin laik ideolojisinin çaresiz kalması Nurculuğu güçlendirmiştir (Mardin, 1993: 46). Mardin'in Kemalizmin başarısızlıklarından birini de sanayileşmeye bağlaması oldukça sığ bir bakış açısıdır. Çünkü sanayileşme gibi evrensel bir sorunun Kemalizmi çok aşan boyutlarının olduğu ve bu konuda Batı'nın kendi içinden yükselen çok sayıda eleştirel felsefe ve ideolojinin olduğunu söylemeye bile gerek yoktur.

G r ld ğu gibi, Mardin'in amacı, Kemalizm karşıtı bir ideolojiyi, bu ideolojinin savlarına bağlı kalarak meşrulaştırmaktır. Kemalizmin ve Kemalist pozitivizmin, Nursi'nin öğretisi kadar dahi bilimsel bulunmayarak itibar görmemesinin başka bir açıklaması olamaz (Timur, 1996: 36). Mardin'in pozitivizme karşı bu kadar küçümseyici bir tavır takınması da oldukça sığ bir yaklaşımdır. Zira pozitivizm Latin

Amerika'dan, Uzak Doğu'ya kadar bir Aydınlanma ve rasyonalizm zemini olarak ilerici bir işlev görmüştür (Timur, 1996: 43). Ayrıca yazar, pozitivizmi İslam'a rakip bir ideoloji olmamakla suçlayarak yine düzeyleri karıştırmakta, tümüyle farklı paradigmaları işlevsel olarak birbirlerinin yerine geçebilirlermiş gibi aynı düzlemde karşı karşıya getirerek temelsiz bir eleştiri geliştirmiştir.

Mardin, tarikatların, ekonomik, siyasal ve ideolojik düzeylerde devletleştiğinin ve devletin de aynı biçimde tarikatlaştığının tüm çıplaklığı ile gözlemlenebildiği bir dönemde çözülmesini liberal, devlet-sivil toplum karşıtlığı ekseninde yaparak yeni sağ egemen ideolojinin sözcülüğünü üstlenmiştir.

1980 sonrasındaki yeni sağ politikalar, geleneksel muhafazakar nüfusun İslami değerleri, tarikat sermayesinin desteği ile seferber edilerek uygulanmıştır. Sivil toplumu, bireyle devlet arasında devlete karşıt tarikat cemaat yapıları olarak gören Mardin'in, ticaret ve endüstri burjuvazisi gibi sınıfların, bankaların, vb. oluşumların zamanımızda Müslüman dindarların zaptettiği "sivil toplum kurucu" yapılar olduğunu (Mardin, 1991a:28-29) vurgulaması, yeni sağın ekonomik bir güç haline getirerek holdingleştirdiği tarikatların, "siyasi iktidarla ilişkilerini bir karşıtlık ilişkisiymiş gibi gösterme" çabasını yansıtır.

Mardin, tarikatlarla devlet arasındaki karşıtlık ilişkisini Nurculuk üzerinden de kurarak, tarikatların demokratlığına vurgu yapar ("Nurculuğun doğup gelişmesinde demokratlaşmış bir yan bulunmaktadır, Said Nursi İslam sivil toplum manivelasını, siyasal amaçlara ulaşmak için, yani Müslüman Türkleri, müslüman olarak harekete geçirmek için kullanıyordu" (Mardin, 1993: 349-258).

Mardin'in Nur Risalelerini bir aydınlanma öğretisi gibi sunarak, sivil toplumu, Jakoben-bürokratik-laik-pozitivist-Kemalist merkeze karşı, modernliği, bilimi, ilerlemeyi, liberalizmi, demokrasiyi temsil eden cemaatçi toplumsal birimlerde yaşayan ve korunan Nurculukta (tarikatlarda) bulması (Timur, 1996: 46) yeni sağ iktidarı ve yeni

sağcı aydınları derinden etkilemiştir.³⁰ Bu etki yeni sağ ideolojinin yeniden üretilmesinde Mardin'in neden bir düşünce mihrakı haline geldiğini de gösterir.

Yukarıda yeterince tartışılan Mardin'in çalışmalarının 1980 sonrası entelektüel iklimin belirlenerek yeni sağ hegemonyanın inşa edilmesinde ne denli etkili olduğu şüphe götürmeyecek kadar açıktır. Osmanlı Türk tarihini sadece kültürel- üst yapısal düzeyde üstelik bunu da liberal kavram ve değerlerle ele alan Mardin, entelektüel bir cazibe merkezi haline gelmiştir. 1980 sonrasında mistik, mistik olduğu kadar da tarihsel toplumsal gerçekliği anlamada tam bir entelektüel körlük yaratan kavram çifti, orijinal olarak Mardin'in düşüncelerine dayanan merkez-çevre ikilisi olmuştur.

Merkez, tümüyle olumsuz niteliklerle (patrimonyal bürokratik, Jakoben-Kemalist, devletçi ekonomi, vb.) çevreye karşı, çevre de tümüyle olumlu niteliklerle (demokratik, liberal ekonomiye dayanan, ilerici cemaatçi toplumsal birimlerde yaşayan sivil toplum, sivil toplum güçleri, vb.) merkeze karşı kodlanır. Merkez, devletçi-bürokrasiyi nitelerken çevre, sivil toplumu ve sivil topluma içkin güçleri ve değerleri kodlar. Bir adım daha ileriye gidilirse merkezin aslında toplumsal güçlerden, toplumsal sınıfsal belirlenimlerinden, dinamiklerinden tümüyle koparılan asker-sivil bürokrasiyi,

³⁰ Tipik geleneksel yeni sağcı aydınlar Mardin'in liberal devlet-sivil toplum karşıtlığı çözümlemesini aynen tekrarlayarak tarikatları, demokrasinin, çoğulculuğun yegane öznesi olarak fetişleştirmişlerdir. Aşağıda bu yöndeki değerlendirmelere sadece birkaç örnek sunulmuştur.

“Tarikatlar, demokrasinin gereksinim duyduğu, çoğulculuk çok seslilik, vb. işlevlerin yerine getirilmesinde toplumsal bir olaydır. Fettullah Gülen cemaati tüm bu işlevleri yerine getirmekte ve Türkiye’de demokrasinin derinleşmesinde son derece önemlidir” (Yavuz, 1998).

“Batı’daki çoğulcu toplum yapılarının karşılığını ülkemizde cemaat tipi örgütlenmelerde ve bunların örgütlü bir şekilde siyasi sistemle bütünleşmelerinde bulabiliriz” (Türküne, 1990: 42).

“Tarikatlar, devletin tescil ettiği, din, ahlak, yaşam biçimi, vb. konularda çok çeşitli yorumlar getirmeleri nedeniyle sivil toplum yani devletin dışında, yurttaşlar toplumunun yarattığı bir örgütlenme ve kurum olarak sivil toplum çerçevesine sokulabilir” (Karaman, 1990: 9).

“Mısır’da Müslüman Kardeşler Hareketi, Cezayir’de İslami Selamet Cephesi, Türkiye’deki Nurculuk, Süleymancılık, muhtelif tarikatlar, vb. diğer hareketler esas itibarıyla bir sivil toplum hareketi ve gücü olarak değerlendirilmelidir” (Dursun, 1997:24).

“Osmanlı devlet düzeni içinde tarikatlar sivil toplumun araç kurumlarıydı” (Dilipak, 1986: 16-17).

“Sivil toplumu, kendi iradeleriyle örgütlenmiş sosyal hayat alanı şeklinde tanımlayacak olursak tarikatların bu tanıma uyduğunu... Bir tarikatın varlığı, Osmanlı’da hiçbir zaman devlet otoritesine bağlı değildi” (Dursun, 1997: 25).

Nurcuların Yeni Asya grubu lideri Mehmet Kutlular, S. Demirel’le görüşmüş ve basına yeni anayasa değişikliği ile ilgili olarak şu açıklamayı yapmıştır; “şimdi anayasa değişikliği ile sivil toplum örgütlerine siyaset hakkı tanınıyor, tarikat ve cemaatlerde bu ülkenin bir gerçeği” (aktaran, Timur, 1996: (112 nolu dipnot): 84).

devleti kodladığı görülür. Çevrenin ise merkez tarafından bir bütün ve homojen olarak mağdur edilen mazlum halkı-toplumu kodladığı görülür. Böylelikle devlet-toplum ya da merkez-çevre karşıtlığı liberal devlet-sivil toplum karşıtlığı biçiminde formüle edilmiş olur. Sınıflar üstü, toplumsal dinamiklerden tamamen koparılan transandantal devlet asker-sivil bürokrasi kılığında tezahür eder, daha doğrusu buna indirgenir. Sivil toplum ise büsbütün ayrı bir alemdir. Siyasal, ideolojik ve ekonomik olarak devletten ayrı, devlet karşısında hep mağdur, muhalif ve elbette demokrattır.

Devletin toplumla olan bağı büsbütün koparılınca, devletin sınıf doğası, dayandığı iç ve dış toplumsal dinamikler, sınıfların iktidar alanındaki siyasi-ideolojik güç dengelerinde sahip oldukları konumlar çözümlemeye dahil edilmez. Bu yüzden, merkez karşısında aynı oranda mağdur olduğu varsayılan neredeyse tüm sınıflar, çevre içinde rahatlıkla yan yana durabilirler. Örneğin, feodal sömürüye tabi köylülükle, varlık nedenini bu sömürüye borçlu olan feodal sınıflar, tarım sermayesi, sanayi sermayesi, vb. diğer sınıflar ve toplumsal katmanlar hep birlikte çevrenin içinde merkeze karşı mağdurların oluşturduğu müttefiklere dönüşürler. Ve hep birlikte devlete karşı muhalefeti ve demokrasiyi temsil ederler. Mardin'in yaptığı tam da budur. Mardin'e göre, merkez, bürokrasiyi, otoriteyi ve bunların ekonomik izdüşümü olan planlı ekonomiyi, çevre ise demokrasiyi ve liberal girişimciliği temsil eder. Örneğin, CHP bürokratik merkezi, DP ise demokratik çevreyi temsil etmiştir. Aynı biçimde 27 Mayıs 1960 hareketi, değişmez düzeni korumak isteyen merkezin çevreye karşı bir tepkisidir (Mardin, 1991a; 60). İşte tam bir entelektüel körlük yaratarak, gerçek iktidar ilişkilerini gizlemeye yarayan, daha da önemlisi Türkiye'deki muhafazakar-sağ siyasi geleneği ve bu geleneğin en son siyasi temsilcisi olan ANAP'ı ve yeni sağ politikalarını demokratlık vurgusuyla meşrulaştırmaya hizmet eden merkez-çevre kavramlarına dayalı çözümleme seksenlerden itibaren en popüler, hegemonik bir yöntem haline gelmiştir.

e. İ. Küçükömer'in Sağ Yan-Sol Yan Tablosu

Bu yöndeki çözümlemelerin Mardin'le birlikte en önemli bir başka referans kaynağı da hiç şüphesiz Türk sağının öteden beri hayranlık duyduğu sembol bir isim

olan İ. Küçükömer'in meşhur sağ yan-sol yan tablosudur. Mardin'deki merkez-çevre kavramları ve bunlara yüklenen anlamlar, Küçükömer'de, sağ yan-sol yan tablosu ile kodlanmıştır. Tablo, farklı kavramlarla merkez-çevre çözümlemesinin aynısıdır. Mardin'de çevre, demokrasiyle; merkez, bürokrasiyle özdeşleştirilirken bu ilişki Küçükömer'de sırasıyla sol ve sağ olarak kodlanır.

Mardin gibi Küçükömer de özellikle seksenlerden itibaren tezlerine sıkça atıf yapılan sembol bir isim olmuştur. Küçükömer'in 1969 yılında yazdığı "Batılaşma: Düzenin Yabancılaşması" adlı meşhur eserindeki ve aynı tezleri tekrarlayan yeni makalelerindeki, Cumhuriyetin bürokratik kadrosuna ve Batıcı kültür politikalarına yönelik eleştiri ve itirazları, 1980'lerden itibaren sivil toplumculuk ve demokratlık vurgusu olarak değerlendirilmeye başlamıştır.

Küçükömer'in sağ yan-sol yan tablosu ve tabloda ileri sürülen tezleri anlamanın yolu 1960'larda sol içinde yapılan strateji tartışmalarına değinmeyi gerektirir. Türkiye'de 1960'lı yıllarda yükselen sosyalist dalga, siyasi-ideolojik düzeyde TİP ve YÖN hareketleri önderliğinde temsil edilmekteydi. Bu yıllarda soldaki en önemli tartışmalardan biri de solun iktidar olma stratejisini belirlemek için yaptığı "ülke tahlilleri"ydi. Bu yıllarda Türkiye tarihinin nasıl yorumlanması gerektiği tartışmaları Osmanlı geçmişinin ve ondan miras alınan üretim tarzının hakim özelliğinin feodal mi yoksa ATÜT mü olduğu noktasında düğümleniyordu. YÖN ve TİP Osmanlı geçmişinin ve ondan miras kalan üretim tarzının feodal olduğunu savunup, ATÜT'çü tezlere şiddetle karşı çıkıyorlar ve feodalizm çerçevesinde bir ülke tahlili yapıp buradan siyasal bir strateji geliştirmeye çalışıyorlardı.

YÖN'ün feodalizm çerçevesinde geliştirdiği strateji, Türkiye Cumhuriyeti'nde feodalizmin hakim bir üretim tarzı olarak varlığını sürdürmekte olduğu bundan dolayı da ilk hedefin, aydınlanmacı, anti-emperyalist Kemalist devrimin tamamlanabilmesi için feodalizmin tümüyle tasfiye edilmesi zorunluluğu üzerinde yoğunlaşıyordu. Feodalizmin, hakim bir üretim tarzı olarak varlığını sürdürmesi buna bağlı olarak da işçi sınıfının devrime önderlik edecek kadar gelişmediği tezinden hareket eden YÖN, aşamalı devrim stratejisini savunuyordu. Önce feodalizmi tasfiye ederek, Kemalist

devrimi tamamlayacak bir Milli Demokratik Devrim (MDD) yapılacak ancak bu başarıldıktan sonra sosyalist devrime geçilebilecek koşullar oluşabilecekti (işçi sınıfının devrime öncülük edecek güce ulaşması, toplumun köylülükten kurtularak siyasal ve ideolojik olarak sağın destekçisi olmaktan uzaklaştırılması ve bu sayede toplumda sosyalist ideolojinin yaygınlaştırılması, vb.). MDD'ye önderlik edecek güçler ise asker-sivil bürokrasinin ileri unsurları, işçi sınıfının, aydınların, öğrencilerin, vb. toplumun tüm ileri unsurlarıdır; yani zinde güçlerdir.

TİP'in stratejisi ise YÖN'den farklı olarak doğrudan sosyalist devrimi savunmasıdır. TİP'e göre işçi sınıfı devrime öncülük edecek kadar gelişmişti. TİP işçi sınıfının önderliğinde feodal sömürü altındaki geniş köylü kitlesinin de sosyalist devrime müttefik bir sınıf olarak katılmasını savunuyordu. TİP, köylü nüfusun feodal sömürüden kurtulması için köylünün topraklandırılması, vb. esasında feodalizmin egemen sınıflarının tasfiyesine yönelik politikaları savunuyor, yapılacak olan sosyalist-devrimle bu politikaları uygulayacağını vaad ediyordu.

Bu tartışmalar içinde TİP üyesi olmakla birlikte TİP'te marjinal ve aykırı bir ses olarak Küçükömer de hem TİP'e hem de YÖN hareketinin stratejilerine ve çözümlemelerine bütünüyle karşı çıkıyor, Osmanlı'nın feodal olmadığını tersine ATÜT olduğunu savunuyordu. Dolayısıyla YÖN ve TİP'in aksine Osmanlı'nın Cumhuriyete kalıntısı feodalizm olmayıp asıl Cumhuriyetin asker-sivil bürokrasisinin Osmanlı'nın kalıntısı olduğunu ileri sürüyordu. Böylece tüm sorunların kaynağını asker-sivil bürokrasi ve onun zihniyetinde gören Küçükömer, ister merkez soldaki CHP olsun ister sosyalist soldaki YÖN ve TİP olsun solun kendisini, siyasi ve ideolojik olarak bu gelenekten kurtarıp, buna karşı savaş açmadıkça başarılı olamayacağını vurguluyordu. Çünkü Küçükömer'e göre, solun asıl sorunu halkla bağ kuramamasıdır. Bunu nedeni de nihai olarak Türkiye'deki solun aslında kitleleri temsil etmekten uzak, statükocu bir bürokratik geleneğin devamı olmasıdır.

ATÜT'çü-oryantalist tezlerden hareketle kültürel bir çözümleme yapan Küçükömer, en iddialı bir o kadar da tartışmalı eserinde sağ ve sol siyaset kategorilerini sola yönelttiği temel eleştiri bağlamında yeniden tanımlayarak, Türkiye'de sağ siyaset

başlığı altına konulan siyasal hareketleri sol, sol siyaset başlığı altına konulan hareketleri ise sağ olarak nitelendiriyordu.³¹

1960'lı yıllarda sosyalist hareketin anti-emperyalist bir vurguyla kitleselleşmeye başladığı bir dönemde CHP'nin de aynı vurguyla daha da sola kayarak kendisini "Ortanın Solu" biçiminde tanımlaması Küçükömer'e göre sadece bu bürokratik siyasi geleneğin en son ortaya çıkan görünümüdür. Ortanın solu adıyla ortaya çıkan CHP, modernleşme süreci boyunca yenilik hareketlerini yapan Batıcı-laik bürokratik geleneğin en son temsilcisidir.

Küçükömer, bu siyasi geleneği ülkede yaşanan tüm sorunların kaynağı olarak görmüştür. Yenilikçi bürokratlar, emperyalizm için gerekli ortamı yaratan hareketleri ve işbirliği yaptıkları iddia edilen iç ve dış bölücü çevrelerce İmparatorluğun dağılmasında talihsiz bir tarihi rol oynamışlardır. İzledikleri politikalar sonucunda İmparatorluk elden gitmiş, ülkedeki geleneksel üretici güçler tasfiye olmuş, hepsinden önemlisi de Batıcı bürokratlar modernleşme ve Batılılaşma adına kültürel olarak "halk"tan uzaklaşmış, "toplum"a yabancılaşmışlardır (Küçükömer, 2001: 45-72).

Cumhuriyet devrimini de Osmanlı'nın batıcı bürokratlarının yeni koşullar altında sadece bir devamı olarak gören Küçükömer, feodalizmi tasfiye ederek kapitalist

³¹ SOL YAN
Yeniçeri-esnaf-ulema
birliğinden gelen doğucu-İslamcı
halk cephesine dayanan

JÖNTÜRKLERİN
PRENS-SABAHATTİN

Hürriyet ve İtilaf

İKİNCİ GRUP
(Birinci Millet Mec. Müdafa-i Huk Cem)

Tekakkiperver Fırka
Serbest Fırka
Demokrat Parti
Adalet Partisi

?
(Küçükömer, 2001; 72)

SAĞ YAN
Batıcı-laik geleneği
temsil eden

JÖNTÜRKLERİN
TERAKKİ ve İTTİHAT KANADI

İttihat ve Terakki
(Önce cemiyet sonra fırka)

BİRİNCİ GRUP
(Birinci Millet Mec. Müdafa-i Huk Cem)

C.H.Fırkası
C.H.P.M.B.K.(Milli Birlik Komiteleri)
CHP (Ortanın Solu)

?

Üretim güçlerinin nn açmak ve burjuva demokrasisinin temellerini atmak amacıyla yapılan devrimleri de aynı yabancılaşma temasına dayanarak eleştirmiştir. O’na göre “Batı toplumuna girme, sivil toplum yaratma çabaları, kökü dışarda ... mevcut üretim ilişkilerinden kopuk sözde bir kültür devrimidir” (Küçükömer, 2001: 83, Küçükömer’in tüm tezlerinin fikir babası olarak bilinen ATÜT’ Kemal Tahir de aynı konuda, “Cumhuriyetten bu yana Atatürk’ün yaptıkları ... hatta üst yapı bile sayılmayacak oyuncak reformlardır” nitelemesini yapmıştır, Tahir’dan aktaran Akşın, 1997: 147).

Küçükömer’in yabancılaşma teması etrafında vurguladığı, batıcı yabancılaşmış bürokratik gelenek, halktan kopuk devlet, vb. ifadeler bilindiği gibi muhafazakar-sağın öteden beri Türk devrimine duyduğu tepkinin ideolojik kodlarıdır. Sağ gelenek, Osmanlı’nın modernleşme sürecinde ve Cumhuriyete geçişte izlenen politikaları Türkiye’deki bütün sorunların kaynağı olarak görmüş ve Cumhuriyet döneminin en temel siyasal sorununu da kültürel yabancılaşma teması etrafında tanımlamıştır. Cumhuriyetin kültür devrimini tüm siyasal sorunların sorumlusu olarak kültürel yabancılaşma teması etrafında açıklayan Küçükömer’in tezleri, Türk sağının kendini meşrulaştırmak için sıkça tekrarladığı tezlerle aynı vurguyu yapar. Bu nedenle sağ ideolojiyi meşrulaştıran Küçükömer’in tezleri Türk sağı içinde sıkça referans verilen ve “tespit muamelesi gören” (Mert, 2000: 74) entelektüel bir cazibe merkezi olmuştur.

İlginç olan şey Küçükömer’in tezleriyle bütün solu hedef aldığı dönemin, solun en kitlesel olduğu dönem olmasıdır. 1960’ların ortalarına doğru ABD ile Kıbrıs Krizi nedeniyle girilen ilişkilere de paralel olarak merkez solda yer alan CHP, anti-emperyalist, anti-Amerikan bir çizgiye doğru “ortanın solu” sloganıyla kayarken, YN ve TİP de anti-emperyalizm ve anti-Amerikan bir siyasi tutumun teorisini sınıfsal-ekonomik verilere dayanarak yapmaktaydı. Sosyalist solun anti-Amerikan tutumu yalnızca teorik alanla sınırlı kalmıyor, ideolojik ve politik düzeylerde sürdürülen yoğun bir mücadeleyle de toplumda sempati yaratarak kitleselleşmeye başlıyordu. O dönemde iktidarda olan AP’nin Genel Başkanı Demirel ise bu anti-emperyalist canlanmayı, planlı devletçiliği, Amerikan karşıtlığını, hr teşebbüs aleyhtarlığını, vb. komünizmle özdeşleştirerek dini ve milli duyguları da okşayarak lanetliyordu. AP, CHP’nin “ortanın solu” sloganını, “ortanın solu Moskova Yolu” sloganıyla komünizm karşıtlığına

dönüştürüyordu. Komünizmle Mücadele Dernekleri, vb. paramiliter dinci-faşist örgütlenmeler de iktidar tarafından harekete geçirilerek, toplumdaki tüm sağ güçlerin CHP, TİP, YÖN hareketlerine karşı ve sol adına ne varsa saldırması sağlanıyordu (Atılğan, 2002: 200).

Solun, 1960'lı yıllar boyunca anti-Amerikan bir vurgu ile prestijinin en üst noktaya çıktığı ve kitleselleştiği bir dönemde Küçükömer de solu, ideolojik olarak hedef alıyor, halktan kopuk olmakla suçlayarak, prestijini düşürmeye çalışıyordu. Üstelik “solun halktan kopuk” olmasının tek nedenini de tümüyle sola yükleyerek ve sağın Cumhuriyetin başından beri laikleşme politikaları başta olmak üzere hemen hemen her konuda sözü edilen kopukluğu bilinçli olarak sürekli canlı tutmak için ne kadar yoğun bir anti-komünizm propagandası sürdürdüğünü görmeksizin bu eleştiri yapıyordu Küçükömer.

Sağ ve sol kavramlarını belirlemede transandantal, soyut ve homojen bir “halk” kavramını veri alarak buradan yola çıkıp çözümlemelerini yapan Küçükömer, nihai olarak “solculuk toplumculuktur, toplumculuk halka dayanır, halk hangi tarafta ise o taraf soldur” (Ulagay, 1969: 235) tespiti yapar. Bu tespiti içkin bir açılım ise sol demek Müslüman halktan yana olmak, halkın İslami değerlerine dayanmak demektir. Küçükömer'in sol yan tablosu, tam anlamıyla Müslüman halkın İslami değerlerini, kendi sınıfsal çıkarları gereği sömürü ilişkilerini yeniden üretmek için siyasallaştırıp savunmakla/istismar etmekle özdeşleşmiş muhafazakar sağ siyasi geleneği meşrulaştırır. Sol yan tablosu, yeniçeri-esnaf-ulema birliğinden gelen doğucu İslamcı halk cephesinden başlayarak en sonunda DP ve AP'ye ulaşır. Yeniçeri-esnaf-ulema birliğinden gelen doğucu-İslamcı halk cephesine dayanan ittifaka, Küçükömer, padişah, eşraf ve ayanı da dahil eder. Bu ittifak tam anlamıyla geri bir üretim tarzının gerici bir ittifakıdır. İttifak, İmparatorluğun haracını yiyen, İmparatorluk halklarıyla, geniş emekçi-köylü yığınlarıyla feodal sömürünün sürdürülme amacından başka hiçbir ilgisi bulunmayan bir cephe'dir. Feodal üretim ilişkileri, daha ileri bir üretim düzeni olan kapitalizmin tehdidinde uğradığı zaman, feodal düzenin egemen sınıfları ya bu tehdide bütün güçleriyle karşı koyacaklar ya da evrilmekte olan yeni üretim ilişkileri içinde kendilerine bir yer arayacaklardır. Her iki durumda da üreticiyi kayıtsız şartsız baskı

altına almalarını sağlayan feodal üst yapı kurumlarını korumaya çalışmaları, çıkarları gereğidir. Kapitalizm öncesi toplumun egemen sınıfları, üretici üstündeki ideolojik nüfuzları sayesinde daha ileri bir üretim aşamasını öngören alt yapı üst yapı değişikliklerini, üreticiye, sınırlı dünyası içinde bağnazca bağlandığı değerlerden kopma olarak göstereceklerdir. Feodal üretim tarzının egemen ideolojisi olan din tam da bu nedenle en etkili araçtır (Ulagay, 1969: 236).

Küçükömer, söz konusu cepheye İslamcı ve doğucu olmak şartıyla tüm sınıf ve zümreleri dahil ederek bunları hep beraber halk olarak niteler. Halkın karşısında da yalnızlığa terkedilmiş, devleti yöneten Batıcı-laik bürokratlar vardır. Küçükömer'in de belirttiği gibi, "laikliğin getirilmesine tepki duyan halk, Abdülhamid'in 'İslam Birliği' projesinin etrafında birleşiyoordu. Halkla birlikte ayan, eşraf, ulema ve İmparatorluğun dağılmasını önlemeye çalışan padişah da Batıcı-laik bürokrasiye karşı İslamcı-doğucu halk cephesi içinde birleşiyoordu" (Küçükömer, 2001: 67-67). Görüldüğü gibi Küçükömer için sol yanda yer almak için gerekli olan tek ölçüt kapitalizm-öncesi toplum yapısının kısıtlayıcı ideolojik çeremberinden sıyrılammamış kitlelerin bu zaafını istismar ederek onları iktidar kaynağı yapmaktır. Batıcı-laik bürokratları ülkeyi "emperyalizme açtı" diye itham eden Küçükömer'in halk cephesine dayanan siyaset çizgisini koyduğu hareket ve partiler (P. Sabahattin, II.Grup, ... DP ve AP) tarih içinde ne anti-emperyalist olmuşlar ne de toplumcu olmuşlardır. Oysa bunun tam tersini tarihsel olarak kanıtlamak çok kolaydır. Hatta Küçükömer'in iddiasının aksine sol yan tablosunda yer alan siyasi geleneğin, tarihsel olarak feodalizm-emperyalizm işbirliğini simgeleyen hareketleri ve partileri kapsadığı görülür. Böylece Küçükömer'in sol yan tablosu, doğucu-İslamcı halk cephesini ekonomik yapıdan ayırarak, egemen sınıfların adını anmadan kültürel bir birlik olarak sunması nedeniyle söz konusu egemen sınıfların emperyalizmle girdiği ilişkileri de gizler. Yukarıda da zaman zaman değinildiği gibi, kapitalizmin sömürgeci merkez ülkelerden bu sürecin dışında kalan ülkelere doğru yayılmasının en önemli sonucu, kapitalizm öncesi yapıları daha da güçlendirerek sömürü ilişkilerini bu yapılar üzerinden sürdürmektir. Üretim güçlerinin gelişmesini engellemeye çalışan emperyalizmle, bu güçlerin gelişmesini kendi feodal sınıfsal çıkarları gereği olanca güçleriyle engellemeye çalışan egemen feodal sınıfların çıkarları

örtüşür. İşte sol yan tablosuyla Küçükömer bu çıkar çakışmasından doğan feodalizm-emperyalizm işbirliğini de çarpıtıp, gizleyerek, tümüyle olumlu nitelikler yüklediği sağ siyasi geleneği bir de anti-emperyalizmle özdeşleştirerek onurlandırır. Bu çözümleme biçimi Türk sağının Küçükömer'e neden hayranlık duyarak O'nu bir efsaneye dönüştürdüğünü de açıklar.³² Küçükömer 1980 öncesinde de 1980 sonrasında da tezleriyle sağın düşüncelerine tercüman olmuş, sağı meşrulaştırmıştır. Sol yan tablosundaki soru (?) işaretinin yerine 1980'lerde ANAP'ın geldiği kesindir. ANAP'ın MSP kökenli ve partinin önde gelen isimlerinden M. Keçeciler'in ANAP'ı tabloda sol yana yerleştirerek, "bizi P.Sabahattin çizgisi olarak görebilirsiniz" (Keçeciler, 1984) demesi tesadüf değildir. Sol yan tablosu aslında, hem Türkiye'deki liberal düşüncenin ilk sembol ismi olarak kabul edilen P. Sabahattin'le (adem-i merkeziyetçilik, liberal ekonomi, bireycilik, vb.) ANAP'ın liberal ekonomik politikaları arasında kurulan ilişkiyi, hem de İslamcı-doğucu halk cephesi vurgusuyla "ANAP'ın İslamlaştırma politikalarını" haklılaştıran bir referans işlevini görmüştür. Her iki vurgu birden ANAP'a, yeni sağ İslam-piyasa sentezine işaret eder. Bu da Küçükömer'in 1980 sonrasında, sivil toplumculuk ve demokratlık vurgusuyla neden ön plana çıkarıldığını açıklar. Nitekim, yine ANAP'ın bakanlarından H.C.Güzel'in de Küçükömer'in sağ yan-sol yan tablosunu çok etkileyici bularak sol yan tablosunu, sivil toplumla ve demokrasiyle özdeşleştirmesi anlamlıdır. Güzel'e göre 1946 hareketi Müslüman halkın, yani sivil toplumun demokrasi talebinin simgesi olmuştur. Bu talep 1950'de gerçek bir halk hareketinin, sivil toplumun demokrasi talebinin DP iktidarıyla hayat bulmasına yol açmıştır (Güzel, 1992: 34-37).

³² Yeni sağın etkili isimlerinden Taha Akyol'un İdris Küçükömer'le ilgili düşünceleri, Türk sağının yarattığı Küçükömer efsanesinin nedenini özetler niteliktedir.

Taha Akyol'a göre Küçükömer, "Marxizmin klasik şablonlarının dışında izahlar yapıyordu. Osmanlı toplumuna, o zaman TİP canahında yaygın olan feodalite ve burjuvazi klişelerinin dışında "Doğucu-İslamcı-Halk Cephesi" ve onun karşısında Batıcı asker-sivil aydınlar çelişkisinin çıkardığı anahtar kavramlar açısından bakıyordu. Açıkça Sultan Abdülhamit 'anti-emperyalist' ve 'solcu': ilerici ve devrimci, CHP ise sağcı oluyordu. Bu izahlar solu kızdırmış, biz sağcı gençlerin ise hoşuna gitmişti. İdris Hoca'nın bu izahlarına biz kolayca Kemal Tahir'i ve Sencer Divitçioğlu'nun ATÜT analizlerini eklemiştik. Biz istiyorduk ki, Türk tarihinin 'orjinal'liği, 'benzemezliği' belirlensin... Bu yüzden de soldaki genellemelere soldan itirazlar hoşumuza gidiyordu".

Taha Akyol, "Hoca'nın başlı başına bir kitap olduğunu belirterek, onun taşıdığı 'haşarı beyin' önemine dikkatleri çekiyor ve öğrencilik yıllarında sorduğu bir soruyu hatırlıyordu: Sağda niye böyle bir hoca yok?..." (Akyol, 1988; 66, 67, 69).

III. SİVİL TOPLUMCU ÖZAL RETORİĞİ VE SİYASAL İSLAM'IN LİBERALİZMLE MEŞRULAŞTIRILMASINDAN İSLAM'DAKİ LİBERALİZME

a. Sivil Toplumcu Özal Retoriği ve İslam'ın Liberalizmle Meşrulaştırılması

Yeni sağcı aydınlar, Türkiye'deki tekelci sermayenin ve nihai olarak da uluslararası sömürgeci tekelci sermayenin çıkarları, ihtiyaçları doğrultusunda IMF ve Dünya Bankası tarafından devletin yeniden yapılandırılması için geliştirilen yapısal uyarılama programlarının uygulanabilmesi amacıyla çerçevesini önceden belirlediği yeni sağ ideoloji ve politikaları, sanki Özal'ın marifetiymiş gibi sunmuşlardır. Özal'ın, bu, daha önce çerçevesi çizilen politikaları uygulamak için yaptığı her şeyi destekleyerek, yapılanların, Türkiye'de sivil toplumun kurulmasına yönelik ilk ve en kapsamlı girişimler olduğunu her fırsatta vurgulamışlardır.

Yeni sağın has organik aydınları tam anlamıyla bir Özal retoriği yaratarak yeni sağ ideoloji ve politikaları meşrulaştırmışlardır. Özal, tarihi de yapan adam haline getirilerek sunulmuştur. Bu sunuma göre Özal, herşeyden önce bir liderin sahip olması gereken, geleceği görme, vizyon sahibi olma, vb. tüm vasıfları kendi kişiliğinde toplamıştır (bkz, “Rüzgar Gibi Geçti”, Barlas, 2003, 26).³³ Tabuları yıkarak bir zihniyet devrimi gerçekleştiren Özal, Türkiye'ye çağ atlatmıştır. Özal, yaptıklarıyla Tanzimat'tan beri süregelen ve 1920'lerde kurumsallaşan, “tepeden-inmeci devlet merkezli modernlikten, 1980'lerden itibaren, aşağıdan-toplum merkezli modernliğe geçişin katalizörü olmuştur. Türk tarihinde ilk defa toplum, Özal'ın öncülüğünde kendi düzenini kendisi kurmaya başlamıştır” (Göle, 1992: 51-54). Özal'ın tartışılmaz liderlik vasfının bir diğer özelliği de halkla kesin olarak temas kurabilme yeteneğine sahip

³³ Mehmet Barlas, Özal'ı 1970'li yıllarda tanıdığını ancak O'nun olgunluk dönemine geldiğini ve vizyonunu oluşturduğunu 12 Eylül 1980'in hemen öncesindeki günlerden birinde, 24 Ocak paketinin ipuçlarını, verdiği bir gecede hissettiğini şöyle ifade etmiştir: “O zaman ki TUSİAD Başkanı rahmetli arkadaşım Ali Koçman, T. Özal'la İstanbulluları daha yakın tanıştırmak için, Divan Otel'i'nde dar kapsamlı bir yemek verdi.

İş adamları da (mesela Vehbi Koç, Sakıp Sabancı) gazeteciler de (mesela Çetin Altan) bu yemeğin devetlileriydik. Yemeğin onur konuğu Turgut Özal masanın başında ayağa kalkıp, bir konuşma yaptı. Açılmak üzere olan 24 Ocak Paketinin ip uçlarını verdi.

Ve sonra Türkiye'ye dönük vizyonunu anlattı.

Hepimiz etkilenmiştik. Eskisinden çok farklı bir Türkiye'yi anlatıyordu. Bu Türkiye'de devlet vatandaşın hizmetçisi olacak, serbest rekabet ekonomiyi yönlendirecek, dünya ile kaynaşma her şeyin temel ilkesi kabul edilecekti” (Barlas, 2003: 26).

olmasıdır. Ayrıca yaptıklarıyla gündemi belirleyecek bir ufuk genişliğine sahip olduğunu da her fırsatta göstermiştir, vb.

Yaratılan sivil toplumcu Özal retoriğinin ilk ve en önemli boyutu Özal'ın darbeci askeri bürokrasiye rağmen iktidara geldiği ve askeri bürokrasiyi denetimine aldığı iddiasıdır. Özal'ın sivilliliğinin en önemli kanıtı olarak ileri sürülen bu tezin Türkiye tarihsel-toplumsal gerçekliğini ne denli çarpıttığı ortadadır.

Daha önce tartışıldığı için burada sadece bir hatırlatma yapmak gerekirse; Özal, 12 Eylül'ün darbe yönetimiyle en başından beri ekonomik (darbe döneminde ekonomiden sorumludur, büyük sermayenin ve ABD'nin en güvendiği isimdir, vb, vb.), ideolojik (1982 Anayasasının hazırlanmasında etkili olan Aydınlar Ocağı ile doğrudan ilişki içindedir, Nakşibendi tarikatının mensubudur, eski MSP milletvekili adaydır, vb, vb.), askeri (Özal, darbeye başlayan toplumun baskı altına alınarak devletin militarize edilmesi sürecini, geliştirerek aynen sürdürmüştür, parti programında orduya ve polise yönelik en kapsamlı düzenlemeler vaat edilir, vb.), politik, vb. olarak işbirliği içinde hareket ederek yeni sağ politikaları gerçekleştirebilmiştir. Yani Özal, darbenin merkezindeki kilit isimdir. Yeni sağ aydınlar bu işbirliğini bir kenara bırakarak, “askeri bürokrasinin Cumhuriyet tarihi boyunca ilk defa Özal zamanında sivil siyasi elitler tarafından kontrol edilebilir duruma geldiğini ve siyasilerin iradesine boyun eğmek zorunda kaldığını” ileri sürmüşlerdir (Çaha, 1997: 41, Erdoğan, 1993: 238). Böyle bir çarpıtmada Özal'ın, atanmışların seçilmişlere tabi olması gerektiği, yani sivillik imasıyla protokolden uzak bir biçimde T-Shirt giyerek askeri kıta denetlemesi türünden medyatik çıkışlarının da çok etkili olduğu belirtilmelidir.

Atanmışlara karşı seçilmişlerin üstünlüğü temasından hareketle kurulan Özal'ın sivil toplumculuğunun bir başka simgesi de sivil bürokrasinin siyasi iktidarın güdümüne girmiş olması ile açıklanır.

Yeni sağcı bir aydının bu konudaki düşünceleri 1980'li yıllarda bürokrasinin geçirdiği dönüşümün nasıl meşrulaştırıldığına iyi bir örnek olması nedeniyle izlenmeye değerdir.

“1980 sonrası dönemde piyasa ekonomisi ile birlikte DPT gibi ekonomide lokomotif konumundaki kurumlar ağırlığını yitirmiştir. 24 Ocak Kararları bürokrasinin kumanda ekonomisi doğrultusunda sahip olduğu birikmiş deneyimi sildi. Ve adeta bürokrasinin yeniden başlamasını sağlamış oldu. Bu nedenle Özal, prensleri durumundaki bürokratları, özellikle ABD eğitilmiş kişilerden seçiyor ve bunlar medya literatüründe Özal’ın prensleri olarak biliniyorlardı. Özal’ın prensleri bürokrasinin başına geçti. Prensler Kıta Avrupası’nın yörüngesinde seyreden Türkiye’de yeni bir rüzgar estiriyor, ekonomik, sosyal ve siyasal sorunlara pragmatik bir şekilde yaklaşıyor ve Cumhuriyetin devasa mevzuat engelini aşacak düzenlemelere yöneliyorlardı. 1980 sonrasında bürokrasi, siyasi iradenin karşısında zinde bir güç olmaktan ziyade siyasi iradenin güdümüne girmeye başlamıştı. Özellikle ekonomi alanındaki bürokratik kesim planlamacı ekonominin terk edilmeye başlamasıyla bu alandaki yegane gücünü yitirmeye başlamıştır. Özal’a güç kazandıran ve değişik manevralarla bu kesimi kontrol altına almasını sağlayan bu olmuştur. Özetle, toplumu devletin amaçları doğrultusunda Batıya yönlendirmeye çalışan bürokrasinin kadir-i mutlak gücü kırılıyor ve bürokrasi siyasi iktidarın güdümüne giriyordu. Bütün bunlardan daha da önemlisi bürokrasi, kapalı bir kutu olmaktan çıkıyor, değişik toplumsal kesimlerin çocuklarının istihdam edildiği bir kurum haline geliyordu. Özellikle İslami kesimin çocuklarına kapalı olan bürokratik kurumlar 1980’li yıllarda taşraya kapısını açmıştır. Böylece bürokrasi, taşranın (çevrenin) değerlerine kapısını açmak zorunda kalmıştır” (Çaha, 1997: 40-41, 2000: 244-245). “Gerçekten Türk bürokrasisi, Ş. Mardin’in isabetle vurguladığı gibi, Osmanlı’dan tevarüs eden bir gelenek içinde uzun süre devam eden gelen, değerleri, referansları ve ritüelleriyle toplumdan köklü biçimde ayrılmış ve Mardin’in deyimiyle merkez-taşra ikilemi ortaya çıkarmıştır” (Çaha, 2000: 246).

Yeni sağcı aydının, en sonunda Mardin’e referans vererek bağladığı ve tümüyle onaylayıp, meşrulaştırdığı bürokrasinin dönüşüm sürecinin aslında neyi hedeflediğine yakından bakmak gerekir.

Yeni sağcı aydının hararetle savunduğu dönüşüm süreci, ne Özal’ın bir başarısıdır ne de iddia edildiği gibi basitçe seçilmişlerin atanmışlara hükmetmesi biçimindeki bir hamasetle açıklanabilir.

Özal'ın bürokrasiyi dönüştürmek için yaptıkları esasen Dünya Bankası'nın yeni sağ ideoloji ve politikaları hayata geçirmek için önceden çerçevesini çizdiği ve azgelişmiş ülkelerin hepsine birden dayattığı yapısal uyarlama politikalarının bürokrasiyi dönüştürme hedefinden başka bir şey değildir. IMF, Dünya Bankası gibi küresel tekелci sermayenin kuruluşları, Latin Amerika'dan, Asya, Afrika, vb. azgelişmiş ülkede, özelleştirme, devleti küçültme, yerelleştirme adı altında küresel sömürgeciliği hakim kılmak amacıyla yürürlüğe koyduğu yapısal uyarlama programlarını uygulayabilmek için mevcut bürokrasiyi tasfiye ederek, bürokrasiyi dönüştürmeyi hedeflemişlerdir.

1980'li yıllar başlarken uluslararası mali merkezlerin destek anlaşmaları ve yapısal uyarlama kredileri bütün azgelişmiş ülkelerde olduğu gibi Türkiye'de de para ve maliye politikalarında uyarlamalar ile ticaret ve döviz kuru reformlarıyla hayata geçirilmiştir. Bu süreç, Türkiye'ye 24 Ocak kararlarıyla girmiş ve beraberinde kamu yönetiminde değişim dönemini başlatmıştır. Değişim, 24 Ocak kararlarıyla benimsenen yapısal uyarlama programlarının temel hedefi olan mevcut kamu bürokrasisini tasfiye ederek, devleti yeni birikim biçiminin ihtiyaçları doğrultusunda, idari, ideolojik, siyasi, vb. düzeylerde yeniden şekillendirmek ve bu sayede tekелci sömürgeciliği kesintiye uğratmaksızın yönetmeyi amaçlar.

Dünya Bankası'nın talepleri doğrultusunda 24 Ocak kararlarıyla başlayan ve ANAP'ın iktidar olmasıyla hukuksal çerçeveye oturan kamu yönetiminde idari reform süreci, para-maliye, ticaret ve döviz kurunun tek elden yönetilmesi amacıyla ilk önce mevcut ekonomi bürokrasisini hedef almıştır. Hazine ve Dış Ticaret Müsteşarlığı'nın kurulması ve ekonomiyle ilgili üst kurulların oluşturulma sürecinin başlatılmasının amacı budur. Müsteşarlıkla, ekonomi ve mali kararlarda devletin en önemli iki kuruluşu olan Maliye Bakanlığı'nın ekonomideki tekел gücü ve DPT'nin ekonomiyi planlama gücü ortadan kaldırılmıştır. Böylece, ekonominin ve maliyenin yönetimi ve denetimi doğrudan IMF ve Dünya Bankası'nın kontrolüne geçmiştir. Ülke ekonomisini ilgilendiren çok önemli ekonomik ve mali kararların alınması, yasama, rutin bürokratik süreçler, vb. mekanizmalar dışlanarak, IMF ve Dünya Bankası'nın güdümündeki küçük bir ekonomi bürokrasisinin eline geçmiştir. "Ulus devlet paradigmasını tahrir

eden ve ülke ekonomisini uluslararası tekelci sermayeye açan bu sürece direnç gösterecek mevcut bürokrasi tasfiye edilmiştir. Çünkü, mevcut bürokratik mekanizma hedeflenen politikaların uygulanmasına engel olabileceği gibi toplumsal muhalefeti de harekete geçirebilecektir. Uyarlama politikalarının, hızla ve bürokrasinin devletçi kesiminden uzakta gerçekleştirilmesi en uygun çözüm olarak bulunmuştur” (Ayman-Güler, 1996: 58-61).

Çözüm alternatif bürokrasinin yaratılmasıdır. Yaratılan alternatif bürokrasi, alternatif devlet adamı tipini de beraberinde getirmiştir. İşte Özal’ın prensleri olarak bilinen bu alternatif bürokrasi, ABD’de eğitim görmüş ya da Dünya Bankası gibi mali merkezlerde çalışmış olanlardan seçilmiştir. İktisadi liberalizm Özal’ın prensleriyle simgelenen Batı tipi bürokrasi ile gerçekleştirilmiştir.

Yaratılan alternatif bürokrasi ile mevcut ekonomi bürokrasisi ilk ve en önemli darbeyi alarak çözülme sürecine girmiştir. Alternatif bürokrasi, kararların alınması ve uygulamaların başlatılması için yeterli olmakla birlikte, yapısal uyarlama politikalarına engel olmaması için bürokrasinin geri kalan kesiminin de büyük ölçüde sarsılması ve sistemin bir bütün olarak bu sürece eşlik edecek bir biçimde harekete geçirilmesi gerekmiştir. Ayrıntılara girmeden belirtmek gerekirse, 1982-1990 döneminde yasama sürecini tümüyle devre dışı bırakma yöntemi olan KHK’lerin en fazla kullanıldığı alan, kamu yönetimini bir bütün olarak bu sürecin gerektirdiği biçimde dönüştürmeye ayrılmıştır. Bu dönemde çıkarılan 305 KHK’nin 261’i doğrudan kamu yönetimi ile ilgilidir (Ayman-Güler, 1996: 63).

Bürokrasinin geri kalanı da siyasal İslamcı, milliyetçi, tarikatçı ve sentezci kadrolarla doldurulmuştur. 1980’li yıllar, bürokrasinin doğrudan ANAP’ın uzantısı haline getirildiği bir dönem olmuştur. ANAP, TRT, DPT, Milli Eğitim Bakanlığı, vb. kilit kurumlar yanında, vali, kaymakam, polis müdürleri kadrolarına da tarikatçı-sentezci kimseleri atamıştır.

Ayman- Güler’in de belirttiği gibi “yaşanan süreç, bürokrasinin siyasallaştırılmasından çok, bürokrasinin devletçi-sol kanadına yönelik genel bir tasfiye operasyonu olmuştur. İktisadi liberalizmin eşitsizlikçi ve teslimiyetçi özelliği,

bürokrasinin devletçi kesimlerini ideolojik-siyasal bir tehdit olarak görmüştür". Bu tehlike, yönetsel düzlemde darbenin destekçisi, İslamcı-milliyetçi kadroların harekete geçirilmesiyle ortadan kaldırılmıştır (Ayman-Güler,1996: 64-65).

İktisadi liberalizmin uygulanabilmesi, toplumsal sınıfsal düzlemde çalışanların örgütsüzleştirilmesi sürecine eşlik eden yoğun bir din propagandası ve toplumun militarize edilmesiyle sağlanırken, siyasal-yönetsel düzlemde bu politikalara direnç gösterecek devletçi-sol kadrolara karşı tasfiyeci ve baskıcı yöntemler kullanılarak sağlanabilmiştir. Yeni sağcı aydınlar düşen ise bu süreci çarpıtarak, sivil toplumun, demokrasinin, özgürlüklerin çoğalıp, çeşitlendiği bir dönemmiş gibi sunmak ve meşrulaştırmak olmuştur. Gerçekte, 1980'lerde bir özgürlük yaşanmışsa bu özgürlük esas olarak yeni sağ iktidar bloğunun yani, tekelci sermayenin ve tekelci sermayeyle eklemlenerek holdingleşen tarikat-cemaat sermayesinin desteğinde yükselen siyasal İslamcı dalganın tüm boyutlarıyla yaşadığı sınırsız bir özgürlük olmuştur. Bu süreçte muhalefet edebilecek toplumsal-sınıfsal güçlerin tümüyle bastırıldığı, örgütsüzleştirildiği bir dönemde özgürlük sadece yeni sağın destekçisi kesimler için yaşanmıştır. Bu yüzden yeni sağcı aydınların Özal'da keşfettiği sivil toplumculuk tam da Özal'ın yeni sağ ideolojiyi meşrulaştırmak üzere iktidarının destekçisi kesimlere tanıdığı sınırsız özgürlük dolayımıyla kodlanmıştır.

Özal'ın bürokrasideki devletçi-sol kanadı tasfiye ederek, yeni sağ politikaları bürokrasiyi sağcılaştırarak yürürlüğe sokması yeni sağcı aydınların gözündeki Özal'ı, devletçi-laik-sol bürokrasiye karşı İslamcı halkın yani sivil toplumun simgesi haline getirmiştir. 1950'li yıllarda DP'nin iktidar olmasıyla, nasıl demokrasi Batıcı-laik elitlere karşı milletin öz değerlerine dönüşün yolunu açmak, milletin iradesini iktidar yapmak biçiminde algılanıp benimsenmişse 1980'li yıllarda sivil toplum kavramı da benzer bir biçimde tanımlanmıştır. Laik-Batıcı-yukardan buyurgan devrimci bürokratik devlete karşı İslamcı halk, sivil toplumu teşkil eder ve halk toplumsal ve siyasal olarak yegane ve gerçek sivil muhalefettir (Bulaç, 1990: 21, Akyol, 1991: 210).

Oruç tutup, namaz kılarak Türkiye'deki dindarları ve tarikat liderlerini büyüleyen Özal, yeni sağcı aydınların deyimiyle, halkla şimdiye kadar hiçbir liderin

kuramadığı bir ilişki kurarak (Yayla, 2001: 17) devleti halkın ayağına götüren devletçi bürokratik elitin tersine halkın değerlerini paylaşan, kutsiyetlerini kutsayan ve onların çıkar ve beklentilerini siyasal sisteme taşıyan, bunun için “uzun yıllar demokrasi mücadelesi vermiş miting meydanlarında geniş halk kitlelerine hitap etmiş, Türkiye’yi köy köy, ilçe ilçe, il il dolaşmış bir demokrasi kahramanıdır” (Çaha, 2000: 241-242). Böylece Özal, “bizden birinin iktidar” olması anlamında sivil toplumun simgesi olmuştur.

Devletçiliği, plancılığı öteden beri “Müslüman halka baskı yapan laik-Kemalist rejim eşittir komünizm” özdeşliği kurarak algılayan Türk sağ, 24 Ocak kararlarıyla uygulamaya konulan devletin küçültülmesi politikalarını da, bu özdeşliği ideolojik ve politik olarak ortadan kaldıracak sivil toplumcu bir dönüşüm olarak savunur. Bu yüzden KİT’lerin özelleştirilerek devletin küçültülmesi, devletin klasik-yeni liberal politikalar doğrultusunda yalnızca, güvenlik, adalet ve savunma hizmetleriyle sınırlı görevler üstlenmesi, sivil toplumun gelişmesi için bir milat olarak görülür. Yapısal uyarlama politikalarıyla somutlanan bu milat, devletçilik aşağılanarak (“Adı konulmayan bir komünizmden başka bir şey olmayan devletçilik...” bkz. Çalık, 1992: 118, “devletçilik bir ülkede üretici insanların gayretlerini yağmalayan bir çetenin diktatörlüğüdür...”, bkz. Sakman, 1993: 399) savunulur. Özal’ın sıkça vurguladığı, inanç ve düşünce, vicdan ve serbest teşebbüs hürriyeti gibi temaların ekonomide devletçiliğin tasfiyesinin siyasal alanda bireysel hak ve özgürlüklere yol açarak ağırlığın, devletten sivil topluma kayması biçiminde yorumlanması da bu çerçevede değerlendirilmelidir. Siyasal alandaki bireysel hak ve özgürlüklerin ise nihai olarak Müslüman halkın İslami değerlerini, laikliği tahrip ederek bireysel-vicdani alandan, siyasal alana taşıyıp İslamı siyasallaştırarak toplumu ve devleti İslamlaştırma hakkı ve özgürlüğü ile sınırlı olduğu şüphe götürmez. Liberal hak ve özgürlüklerin nihayet Müslüman halkın İslami değerlerini savunmak için sahiplenildiği, yeni sağın Türkiye’deki en etkili isimlerinden Taha Akyol izlenerek de gösterilebilir.

Akyol, Batı’daki yeni sağ ideolojinin bilinen liberalizm-muhafazakarlık sentezini benimsediğini belirtip, aynen tekrarlayarak kendisini muhafazakar değerlerle liberalizmin ilkelerini sentezleyen bir muhafazakar olarak niteler. Muhafazakar

olmasının nedenini de başta Marxizm olmak üzere “tüm Jakoben tepeden inmeci devrimler”e karşı olmasına bağlar. Akyol, radikal toplumsal dönüşümler/devrimler yerine, geleneğin kesintisiz bir süreklilik içinde evrimci bir değişimle yenilenmesi gerektiğini savunur. Akyol toplumsal devrimlerin, insanın geçmişten miras aldığı ahlaki ve kültürel değerleri yok ederek, toplumsal düzeni bozan insan tiplerini yarattığını bu insanın ise ya “militan ajitator bir radikal” ya da “moral değerlerini kaybetmiş anormal bir varlık” olduğunu savunur. Akyol yerinde bir tespitle muhafazakarlığın başta ABD ve İngiltere olmak üzere esasen dünyanın her yerinde dine indirgenmiş olduğunu, bu nedenle Türkiye’de de muhafazakarlığın, geleneğin ve tarihsel mirasın en temel taşıyıcısı olan İslam dini olarak algılanmasının doğal olduğunu belirtir. Bu yüzden Türk sağının muhafazakarlık anlayışının da İslama indirgenmiş olduğunu vurgular.

Akyol, muhafazakarlığın en ayırt edici yanının kişinin, vicdanına, değerlerine ve inancına vurgu yapması nedeniyle, zaten ortaya çıktığı günden beri bu vurgulara dayanarak birey, hak ve özgürlüklerini savunmayı amaçlayan liberalizmin temel ilkelerinin örtüşüp, birbirlerini tamamladığını belirtir. Yeni sağın evrensel sentezini tekrarlayarak Batı’daki yeni sağ ideolojiyi Türkiye’ye uyarlayarak piyasanın ideolojik-siyasal meşruiyet kaynağından başka bir şey olmayan liberalizmin ilkelerini ya da liberal sivil toplum düşüncesini, Türkiye’nin temel muhafazakar kültürel değeri olan İslamın savunulabilmesinin dayanağı haline getirir. Böylece “liberal sivil toplum ve İslamcı halk ve onun değerleri olarak algılanan sivil toplum örtüştürülür”. Birbirlerini tamamlayarak, uyumlu bir çift olurlar. Liberalizmdeki, bireyciliğin, birey hak ve özgürlüklerinin güvencesi en başta devletin ekonomik olarak küçülmesi sayesinde muhafazakar bireysel hak ve özgürlüklerin korunması, genişletilmesi ve yaygınlaştırılmasının güvencesi haline gelir (Akyol, 1991: 206-209). Bu mantığın uzantısının açık anlamı ise nüfusunun % 99’u Müslüman olan Türk halkının asli muhafazakar kültürel değeri olan İslam dini ve onun tarikat-cemaat örgütlenmelerinin, liberalizmin temel ilkelerinden hareketle, Müslüman bireyin İslami değerlerine indirgenerek savunulabilmesinin haklılaştırılmasıdır. Böylece Cumhuriyet tarihi boyunca Jakoben-Kemalist-laik rejim ve onun bürokrasisinin uyguladığı laiklik politikalarıyla mağdur edilen Müslüman Türk halkının İslami değerleri, liberalizmin

ilkeleri aracılığıyla korunabilecektir. Yeni sağıcılar böyle bir çıkarsamayı Türkiye siyasi geleneğine de referans vererek yaparlar. Buna göre, İttihat ve Terakki ve CHP'nin Jakoben-laik-otoriter yönetim ve ideolojik tutumuna karşı, Ahrar, Hürriyet ve İtilaf, Terakkiperver ve Serbest Cumhuriyet Fırkaları ile DP ve AP çizgisini oluşturan geleneğin Müslüman halkın İslami değerlerini liberalizm ilke ve değerleriyle koruyan liberal bir tutum geliştirmiştir (Berzeg, 1994: 139-140).

Yukarıdaki açıklamalardan da anlaşılabileceği gibi yeni sağıcıların sivil toplumcu bir Özal efsanesi yaratmasının ardındaki neden, Özal'ın liberalizmin ilkelerini, İslamı siyasallaştırmanın önünü açmak için kullanmasıdır. Nitekim yeni sağıcılar, birey kavramına yaptığı vurgu ve uyguladığı politikalarla Özal'ı dini hakların korunup, savunulmasının yolunu açan, İslami dernekler, vakıflar, tarikatlar, vb. sivil toplum kuruluşlarının hızla yaygınlaştırılmasını sağlayarak demokrasinin de derinleşmesinin ve yaygınlaşmasının mimarı (Yavuz, 1998: 23) olarak görmüşlerdir. Böylece yeni sağ ideolojinin hem bireyciliği hem de dinsel cemaatçiliği aynı anda nasıl savunabildiğinin sırrı da ortaya çıkmış bulunmaktadır.

Özal'ın, liberal bireyciliğe yaptığı vurgu ve uyguladığı politikalarla başlattığı süreci, Türk tarihinde merkezîyetçi devlet geleneğinden radikal bir kopuş (Çaha, 2000:243), “Kerim Devletin asırlar boyu süren baskısından kurtuluş” diyerek (Akyol, 1991: 211) selamlayan ve “toplumun ilk defa Özal öncülüğünde kendi düzenini kendisinin kurmaya başladığını” (Göle, 1992: 51-54) sıkça tekrarlayan yeni sağıcılar aslında, nasıl bir toplumsal düzen ve yönetim isterler? Bu sorunun cevabı, şimdiye kadar yeterince verilmiştir. Ancak yine de aynı tartışmayı farklı bir düzeye kaydırarak sürdürmek, bu cevabı tümüyle netleştirmek açısından çok gereklidir. Yeni sağın organik aydınları sivil toplumcu bir Özal efsanesi yaratmak suretiyle zaten yeni sağ ideoloji ve politikaları onaylayıp, meşrulaştırmışlardır. Yeni sağ siyasal iktidar, yeni sağın yönetim rasyonalitesinin gerektirdiği bir toplumsal düzen ve iktidar tarzını sivil toplumcu bir retorikle hayata geçirirken yeni sağın organik aydınları bu rasyonaliteyi teorik öncülerinden de hareketle ideolojik-kültürel düzeyde yeniden üretirler. Yeni sağın organik aydınları bunu ultra-liberal bireyciliğin ve apolitik piyasanın kendiliğinden düzeninin teorisini yapan Friedman ve Hayek'e dayanarak yaparlar.

Yeni sağ yönetim rasyonalitesinin ideoloji ve politikalarının kurucu babaları olan Hayek ve Friedman’ın görüşleri daha önce yeterince tartışılmıştı, bu yüzden burada yeni sağcı aydınların bazı vurgularının yerli yerine oturtulabilmesi için kısa bir hatırlatma yapılmalıdır.

Friedman ve Hayek’in ultra-liberal bireycilikten yola çıkarak varmak istedikleri hedef nihai olarak piyasanın kendiliğinden düzeninin hiçbir kesintiye uğramadan işletilebilmesidir. Toplumun çok dar bir kesiti dışında geri kalan nüfusun tümüyle yoksullaştırılması stratejisine dayanan piyasanın kendiliğinden düzeninin işlemesinin ön koşulu, toplumsal-sınıfsal taleplerin bastırılması ve olası muhalefetin saf dışı edilmesidir. Bu strateji, az gelişmiş ülkelerde askeri yönetimler ve onların kesintisiz devamı olan sivil yeni sağ iktidarlar eliyle yapılırken, gelişmiş Batılı ülkelerde de devletin şiddet aygıtlarının olağanüstü güçlendirilmesiyle uygulanabilmiştir. Bu sürecin ideolojik düzeyde muhafazakar kültürel değerlerin alabildiğine kısıktılmasıyla desteklendiğı düşünülürse, yeni sağ yönetimlerin otoriter-faşizan iktidar tarzlarıyla ayakta duran yönetimler olduğı görülür. Bunda amaç ekonomik-sınıfsal taleplerin hem fiziki olarak hem de ideolojik olarak bastırılmasıdır. Otoriter yöntemlerle, sendikaların dağıtılması, grevlerin baskı altına alınması, muhalefet örgütlenmelerinin dağıtılması yanında muhafazakar ideolojik bir saldırı da eş zamanlı olarak devlet tarafından örgütlenir. Bu yüzden piyasanın kendiliğinden düzeni, aslında ancak otoriter iktidar tarzlarıyla ayakta durabilen apolitik bir piyasadan ibarettir.

Hayek’e hayranlığını gizlemeyen, hatta bu hayranlığı postmodernizmin-yeni sağın sloganlarıyla tutku derecesinde bir propaganda faaliyetine dönüştüren (“Hegelci olsaydım, Hayek’in ölümüyle tarih sona erdi derdim”, bkz. Erdoğan, 1993: 142) Türkiye’nin yeni sağcı aydınları, demokrasinin sadece serbest piyasa ekonomisinin hakim olduğı yerlerde mümkün olabildiğine vurgu yapıp, Hayek’in bunun teorisini yapan kişi olarak Türkiye’de yeterince tanınmadığından şikayet ederek, tanıtılması görevini üstlenmişlerdir (bkz. Türkkan, 1993, Yumer, 1993).

Liberalizmle demokrasi arasında Hayek ve Friedman’ın kurduğı ilişkileri aynen tekrarlayan yeni sağcı aydınlar daha önce yeterince tartışılan denklemi kurarlar. Özgür,

açık ve rekabetçi bir piyasanın olmadığı yerde sivil toplumun olamayacağı tezinden hareketle, önce piyasa ekonomisi olacak, piyasanın kendiliğinden düzeni kurulacak bu, liberal bireysel hak ve özgürlükleri getirecek, yani ekonomik özgürlükler siyasal hak ve özgürlüklere dönüşecek böylece demokrasi kurulabilecektir (Çaha, 2000: 240, Akyol, 1991: 211, Türkkan, 1993). Ancak bu denklem, yeni sağcı aydınların istediği demokrasinin nitelediği ve bunun kimin için istendiği konusunda bir yanılsama yaratmamalıdır. Denklem ilk ve en önemli amacı demokrasinin sadece ve sadece, piyasanın kendiliğinden düzeninin hakim olduğu yerlerde, yani planlı ekonomilerin olmadığı yerlerde olabileceği tezini kanıtlamaktır. Tezin hedefi tahmin edilebileceği gibi planlı ekonomilere dayalı komünist rejimlerle, komünizmle özdeşleştirilen Kemalist-devletin demokratik olmadığına vurgu yapmaktır. İkincisi de aynı tezden türetilerek, liberal hak ve özgürlüklerin ve buradan çıkarsanacak demokrasinin sadece yeni sağın destekçisi kesimler için savunulabilmesidir.

Peki Hayek; nasıl ve kimin için bir demokrasi istiyordu? Hatırlanacağı gibi Hayek'in asıl savunduğu şey demokrasi değil liberalizmin bireyciliği ile piyasanın kendiliğinden düzeninin aksamamasıdır. Demokrasi ise bu amaca ulaşmada bir araçtır. Yani demokrasi seçim zamanlarında dört ya da beş yılda bir oy kullanılarak iktidarın barışçıl yoldan el değiştirmesi için bulunmuş en iyi çözümden ibaret bir hükümet oluşturma biçimidir. Piyasanın düzeninin hiç bir aksamaya uğramaksızın sürmesi ideali esas olduğundan, bu düzeni bozacak sendikalar, örgütlü muhalif güçler, vb. olmamalıdır. İşte Hayek'in istediği ve yeni sağın uyguladığı tam da budur. Demokrasi, bir oy verme biçimidir ve hiçbir biçimde sınıfsal ekonomik taleplerin, piyasaya muhalif kesimlerin örgütlenip bunun için mücadele verdikleri çoğulcu bir yönetim değildir. İktidarın, oy vermeye indirgenen bir demokratik seçimle el değiştirmesi, zorunlu olarak yeni seçilecek iktidarın da piyasanın kendiliğinden düzenini bozmayacak bir nitelikte olmasını gerektirir. İşte Hayek'te liberal hak ve özgürlüklerin savunulmasının en önemli nedeni de burada ortaya çıkar. Bu özgürlükler cemaatçi muhafazakar değerlerin toplumda yaygınlaştırılması, genişletilmesi için seferber edilecektir. Böylece hem gelecek olan iktidar, piyasanın düzenini bozmayacak olanlardan seçilebilecek hem de cemaatçi değerler ve yapılar muhalif siyasi aktörlerin ortaya çıkmasını ve

yaygınlaşmasını önlemek için kısıktılacaktır. Demokrasinin, muhafazakar siyasi iktidarların seçilmesinin bir aracı haline getirilmesi ancak sivil toplumun, otoriter cemaatçi yapılar ve değerlerle muhalif siyasetin bastırıldığı apolitik bir piyasaya dönüştürülmesi ile mümkündür.

Hayek’le ilgili söylenenlerin Türkiye’deki yeni sağcı aydınların düşünceleriyle ne denli örtüştüğü son derece açıktır. Demokrasiyi belirli zamanlarda yapılan seçimlerle oy verme davranışına indirgeyerek bir genel irade fetişizmine dönüştüren Türk sağının sivil toplum algısı ve bunun ardındaki mantık da Hayek’le örtüşür.

Yukarıda söylenenlerin eksik kalan bazı vurguları örneklerle kolaylıkla somutlanabilir.

Örnekler sınıfsal-ekonomik talaplerin Hayek’çi düşünsel öncüllerinden hareketle piyasa ekonomisinin kendiliğinden düzenini bozmaması gerektiği üzerinedir.

Türkiye’nin sınıf savaşını aştığını savunan Akyol, sivil toplumun bir “uzlaşma ortamına” dayanması gerektiğini vurgular. Sivil toplumda üzerinde uzlaşılması gereken değerler de millet olma bilinci ve ortak muhafazakar değerlerdir. Ancak Akyol’a göre Türkiye’deki “sendikal zihniyet” bu değerleri hiçe sayan çatışmacı yapısıyla sivil toplumdaki uzlaşmayı tehdit eden en önemli unsurdur. Çünkü her fırsatta “uzlaşmacı sendikacılığa son” sloganlarıyla ortaya çıkan Türkiye’deki bu sendikal zihniyet, sivil toplumun bırakın gelişmesini, DİSK deneyiminde olduğu gibi ardından askeri müdahaleyi getireceği için sivil topluma en büyük tehdittir (Akyol, 1992: 46).

Bir diğer örnek de, Türkiye’de Hayek’çi liberalizmin en etkin ve şüphesiz en başta gelen sembolik ismi A. Yayla’nın (aynı zamanda Hayek’in kurduğu uluslararası Mont Pelerin topluluğunun da Türkiye’deki tek üyesi olan) düşünceleri izlenerek verilebilir. Yayla’nın düşünceleri, Hayek’in düşüncelerinin tüm yönleriyle bir tekrarı olmasının yanında, Türkiye’deki sağın Hayek’le harmanlanmış biçimi olan yeni sağın otoriteryenliğine çok iyi bir örnektir.

Yayla, Hayek'ten hareketle İngiltere'de Thatcher'ın Türkiye'de de T.Özal'ın işçi sendikalarına ve sendikaların yaptığı grevlere verdiği tipik yeni sağ tepkiyi yani, greve katılanların grevini, greve katılmayanların haklarını savunarak kırma girişimlerini, sosyal adalet yerine piyasanın değişimci adaletinden kalkarak teorize eder ("işçi ve memurlar en çok sosyal adalet isteyenlerdir bunların örgütleri olan sendikalar da sosyal adalet şampiyonlarıdır. Oysa, sendikalı işçilerin sosyal adalet taleplerine ne kadar kulak verilirse, işsizlere yapılan 'sosyal adaletsizlik' de aynı ölçüde artmaktadır". Yayla, Hayek'ten alıntıladığı bu cümleye aynen katılır, Yayla, 1993: 186, 221, 42. nolu dipnot, kelimesi kelimesine aynı düşünceleri Özal da söyler, bkz. 1991: 41). Yayla, piyasanın kendiliğinden düzenine en büyük tehdidin sendikalar, vb. örgütlenmelerden geldiğini, bu örgütlenmelerin piyasa şartlarını aşan boyutlarda çıkarlar elde etme peşinden koştuklarını vurgular. Bu tür örgütler amaçları gereği kimi devlet işlevlerini devletin rıza, onay ve teşvikiyle kendilerine mal ederek piyasanın düzenini bozmaktadırlar. Tipik bir Hayek'çi mantık zinciri kuran Yayla, bu örgütlenmelerin taşıdıkları amaç ve devletle kurdukları ilişki nedeniyle planlamaya dayalı korporatist-faşist yapılanmalar olduğunu iddia eder. Yayla, Türkiye'de sol Kemalistlerin, sosyalistlerin yönetiminde olduğu bilinen ve yeni sağ politikalara karşı muhalefetiyle tanınan tüm örgütlenmeleri (mimar-mühendis, tabip odaları, barolar birliği, vb.) ekonomik olduğu kadar ideolojik olarak da Kemalist devlet ideolojisine bağlı olmaları gerekçesiyle korporatist-faşist yapılar biçiminde niteler (Yayla, 2001:19). Yayla'ya göre bu örgütlenmeler, insan hak ve özgürlüklerini ya bizzat ihlal ederler ya da devletin bu tür ihlallerine alkış tutarlar (Yayla, 1998: 154-155). Yayla'nın kastettiği insan hak ve özgürlüklerinin İslamı siyasallaştırma hak ve özgürlüğü olduğu açıktır. Bunlar; İslami tarikat ve cemaatlerin serbestçe örgütlenmesi, İslamı tebliğ etme faaliyetlerinin sınırsızca yerine getirilmesi, türbanlı kızlara üniversiteye gidebilme hakkı tanınması, vb. Yayla'ya göre Türkiye'deki tüm sorunların kaynağı Kemalist ideolojidir. Türkiye Kemalist ideolojiiyi aşmadığı sürece problemlerini çözemeyecektir. "Kemalistler buna nasıl razı olacak diye sorarsanız, bunun bir fiyatı vardır, toplumun Kemalistlere ödeyeceği bir fiyatı vardır, egemen konumda olduklarından kendi hayat tarzları ve varlıkları garanti altına alınacaktır, eğer bunu kabul ederlerse. Bunu herhalde Kemalistlerin düşünmesinin artık zamanı geldi" (Yayla, 2001: 19). Son derece açık bir tehdit ve meydan okuma üslubuyla

yüklü bu cümleler yeni sağıın bilinç altındaki otoriter devlet ve toplum düzeninin bilinç üstüne çıkmış itirafına iyi bir örnektir.

Yeni sağ politikalara muhalefet eden kesimleri ve bunların tüm örgütlenmelerini korporatist-faşist olarak niteleyen Yayla, Nakşibendi tarikatı, Fettullah Hoca Cemaati gibi örgütlenmeleri sivil toplumun, insan hak ve özgürlüklerinin, demokrasinin taşıyıcısı ilan eder (Yayla, 1998:125, 2001: 19).

İslamı siyasallaştırma parantezine alınmış bir temel hak ve özgürlükler anlayışı, bu anlayışın uzantısından ibaret otoriter, muhalefetin baskı altına alındığı apolitik bir sivil toplum alanı ve bu sivil toplum üzerinde kurulan bir demokrasi oyunu, piyasanın kendiliğinden düzeninin kesintiye uğramamasının en büyük garantisidir.

Yukarıda yeni sağın liberal sivil toplumla İslamcı halk olarak tanımladığı sivil toplumu örtüştürdüğü belirtilmişti. Şimdiye kadar bu örtüştürmenin bir tarafı tartışıldı. Bu, islamın, liberalizmin ilkeleriyle korunacağı ya da siyasal İslamın ancak liberalizmle hayat bulacağı tezi idi. Aşağıdaki başlıkta ise bu örtüştürmeye dayalı tezin öteki yüzü, yani İslamın da zaten liberal bir din olduğu ya da İslamdaki liberalizm tartışılacaktır.

b. İslam'daki Liberalizm Ya da İslam'ın Liberalizmi Meşrulaştırması

Yeniden yapılanan küresel kapitalizmin dünya çapındaki hegemonyası ve bununla eş zamanlı olarak sosyalist rejimlerin çözülme sürecine girmesi sonucunda, sosyalizmin sivil toplumculuk dolayımı ile piyasayı meşrulaştırarak, piyasaya eklemlenmesinden, “piyasa sosyalizmi” akımının ortaya çıktığı daha önce tartışılmıştı. Marx'ın tüm çalışmalarının özünün, piyasayı ortadan kaldırmanın teorisini yapmaya odaklandığı tartışılmayacak kadar açık olduğu halde, “piyasa sosyalizmi” gibi bir kavramın, ortaya çıkması ve yayılması, yeni sağ egemen ideolojinin kendisine rakip, daha doğrusu tek düşman ideolojide bile gedikler açarak onu, nasıl kendisine benzettiğinin çok iyi bir örneğidir.

Piyasa sosyalizminden başka çok iyi bir eklemlenme örneği de, İslam'ın piyasayı meşrulaştırarak piyasaya eklemlenmesidir. Ancak İslam'ın piyasaya

eklemlenmesi, Soğuk Savaş döneminde İslam'ın sosyalizme eklemlenmesinin, yeni sağ egemen ideolojinin hegemonyası ile dönüşüme uğraması sonucunda ortaya çıkmıştır. Dönüşümün gösterilebilmesi için önce İslam'ın sosyalizme eklemlenmesine değinilmelidir.

Bilindiği gibi, Soğuk Savaş döneminin iki kutuplu dünyasında kutuplardan birini ABD, ötekini de SSCB temsil etmekteydi. Siyasal, ideolojik ve askeri olarak ikiye bölünmüş dünyada ABD hegemonyasının karşısında SSCB'nin hegemonyası yer alıyordu. SSCB'nin hegemonyasının, Doğu Avrupa'daki Sosyalist rejimler dışında en önemli başka bir etki alanı da hiç şüphesiz Müslüman Arap dünyası idi. SSCB'nin Arap dünyasındaki etkisinin pek çok nedeni yanında dikkati çeken en önemli bir nedeni de ABD'nin başını çektiği, İngiltere, Fransa vb. ülkelerin, emperyalist kuşatması içinde sömürge durumunda bulunan Arap dünyasından pek çok ülkenin antiemperyalist-milliyetçi bir mücadele vererek bağımsızlıklarını ilan etmeleri sürecinde ve sonrasında SSCB'nin açık destek sunmasıdır. Bu ülkelerin bağımsızlık savaşlarından sonra sosyalizme yönelişlerinin ideolojik nedeni de hem kendi savaşlarının hem de sosyalizmin aynı şeye, emperyalist-kapitalizme karşı olmasından kaynaklanıyordu. Bu dönemde hem Batılı Marxist aydınlar hem de bağımsızlığını kazanmış ülkelerin aydınları arasında, emperyalizme ve kapitalizme karşı İslamla sosyalizm arasındaki ortak değerlere vurgu yapılarak, islamla sosyalizmin çelişmediğini kanıtlamaya çalışan tartışmalar yapılıyordu. Tartışmalarda bağımsızlıklarına yeni kavuşan bu ülkelerin kapitalist olmayan bir yolla kalkınabileceğinin altı özellikle çiziliyordu.

Aynı dönemde Türkiye'li Marxist aydınlar da tartışmaları Yön dergisine taşıyarak, derinleştirmeye çalıştılar. Fransız Marxist R. Garaudy'nin meşhur kitabı olan "İslam ve Sosyalizm" 1965'te Yöncüler tarafından Türkçeye çevrildi. Garaudy, kitabında "sosyalizmde Kur-an'ın ruhuna aykırı hiçbir şey bulunmadığını" kanıtlamaya çalışıyordu. Bu dönemde Yöncülerin amacı, egemen sınıfların siyasi partileri (AP, MNP, MHP) ile örgütsel uzantılarının (İlim Yayma Cemiyeti, Komünizmle Mücadele Dernekleri, vb.) sosyalizmi, din ve namus düşmanı gösteren anti-komünist propagandanın kitleler üzerindeki etkisini kırarak sosyalizmle İslam arasında pozitif bir ilişki kurmaktır. Çünkü 1960'lı yıllarda TİP ve YÖN hareketi ile yükselişe geçen

sosyalist solun karşısındaki en büyük engel, egemen sınıflarca sola karşı desteklenip, kışkırtılan anti-komünizm propagandası idi. Egemen sınıflar bu propagandanın örgütsel ve ideolojik boyutlarını ABD ile işbirliği içinde yürütüyordu. Daha net bir ifadeyle Türkiye’deki anti-komünizm propagandasının asıl kaynağı ve yönlendirildiği merkez ABD idi . Bunun nedeni de, ABD’nin soğuk savaş döneminde SSCB hegemonyasına karşı koyabilmek ve sosyalizmin bu bölgede, özellikle 1950’de DP’nin iktidar olmasıyla birlikte bütün politikasını Amerikan ittifakına göre belirleyen Türkiye’de yayılmasını ve etkinliğini kırabilmek için yürüttüğü yeşil bir İslam kuşağı bariyeri oluşturma projesidir. Bu dönemde ABD ile işbirliği içinde hareket eden Türkiye’deki egemen sınıfların dinci-faşist paramiliter uzantıları (Komünizmle Mücadele Dernekleri, Milli Türk Talebe Birliği, vb.) sosyalist solun anti-emperyalist (anti-Amerikancı) vurgularla kitleselleşmesini durdurmak için “Kanlı Pazar” türünden eylemler de yapıyorlardı.

Yöncüler bu anti-komünist propagandayı kırmak için daha 1965’te İslamiyetle sosyalizm arasında bir tezatlık olmadığını tıpkı Arap sosyalistleri gibi ayetlerle, hadislerle kanıtlamaya çalıştılar. Bunu yaparken İslamiyetin, eşitlikçi sosyal adaletçi bazı vurgularını İslamiyetin kapitalizme karşı olduğunu kanıtlamak üzere ön plana çıkardılar. Yön hareketinin İslamiyeti sosyalizme eklemleme çabası, farklı inanç ve düşüncelere sahip olsalar bile toplumu, kapitalizme ve emperyalizme karşı yönlendirebilecek kişileri etkileyerek sosyalist mücadelenin cephesini genişletmekti. Yön hareketi bunda tümüyle başarısız da olmadı (Atılğan, 2002: 146-157). Nitekim İslamcı-muhafazakar sağ içinde Hareket dergisini çıkaran N. Topçu islamı sosyalizme eklemlemeye çalışan istisnai bir isim olarak ön plana çıktı.

“Müslüman Anadolu Sosyalizmi”ni savunan Topçu’ya göre, “İslamın’ın istediği her mahallesinde bir milyonerin türediği zenginlerin cemiyeti değildi. Çünkü “islamın emri, zenginlerin malında fakirlerin hakkı vardır ve ey müminler, ancak nafakanız size helaldir” biçimindeki emirlerdir. Aynı zamanda, bütün müminler kardeştir ama emeğin sömürüldüğü yerde kardeşlikten bahsedilemez”. (Topçu’dan aktaran, Gündoğan, 2000: 95) Bu düşünceleriyle Topçu, sağ içinde aykırı bir ses olarak İslamcı-muhafazakar çevrelerce Marxistlikle suçlanmıştır (Bora, 1999: 91).

Soğuk savaş döneminde çok kısmi olarak Türkiye’de yaygın olarak da Arap dünyasında kapitalizme karşı alternatif bir hegemonya mücadelesinin silahı olarak İslam sosyalizme eklemlenirken, 1980 sonrasında bu durum tersine dönmüştür. Sosyalist bloğun tümüyle çözülmesi ile birlikte küresel kapitalizmin lideri olan ABD’nin dünyanın tek hegemonik gücü olarak ortaya çıkması, egemen yeni sağ ideolojinin de dünya çapında çağın değerleri olarak yaygınlaşmasının önündeki tüm engelleri ortadan kaldırmıştır. Din/İslamda, bu sefer egemen ideolojinin bileşeni olarak liberalizme eklemlenmiştir.

Klasik-yeni liberal akımın, piyasa, bireycilik, sınırlı devlet, vb. değerleri sivil toplumun varolabilmesi için bir ön koşul olarak kabul edilip, ancak bu ön koşulun gerçekleşmesi halinde çoğulculuğun buradan da demokrasinin varolabileceği küresel kapitalizmin ideologları tarafından propaganda edilmiştir. İslam dünyasında da hızla yaygınlaşmaya başlayan liberal düşünceyle birlikte islamla liberalizm arasındaki ortak değerler vurgulanarak İslam liberalizme eklemlenmiştir.

Türkiye’ye gelince eklemleme ilk olarak “siyasal iktidar düzeyinde” T. Özal tarafından yapılmıştır. Özal, Türk sağını ekonomik olarak piyasaya eklemleyip kapitalistleştirerek iktidar bloğunun sınıfsal siyasal güç dengesinde en önemli aktör haline getirmiştir. T. Özal’ın sonraki adımı ise sınıfsal olarak iktidar bloğuna taşıdığı İslamcı-muhafazakar kesimi ideolojik olarak da islamı, liberalizme eklemleyerek egemen ideolojinin (Türk-islam-Piyasa) en önemli bileşeni yapmaktan ibarettir. T. Özal’ın sıkça, islamın bir zenginlik dini olduğunu, islamın mülkiyeti ve zenginliği artırmayı Müslümanlara farz kıldığını, islamın zengin-fakir ayrımını onayladığını, vb. ifadeler kullanmasının amacı, işte bu ideolojik eklemlenme çerçevesinde değerlendirildiğinde bir anlam kazanmaktadır.

İslamı, liberalizme eklemlenmede T. Özal’ın izinden giden yeni sağcı aydınlar, bunu yaparken Özal’dan daha incelikli olarak liberal, kavram ve değerlere başvurmuşlardır. Yeni sağcı aydınlar, İslamı piyasaya eklemelerken islamı liberalleştirilmişlerdir. İslamın, sosyal adaletçi, eşitlikçi bazı vurguları yeni sağcı aydınlar tarafından göz ardı edilerek islamın liberalizme uygun bir yorumu yapılmıştır.

1980 sonrasının Türkiye'sini tümüyle olumlu bir toplumsallık durumu olarak resmetmeye özen gösteren yeni sağcı aydınlar, bunun nedenini de Özal'ın piyasa ekonomisini Türkiye'ye getirmiş olmasına bağlamışlardır. Türkiye'de piyasa ekonomisine geçilmesiyle birlikte gerçek anlamda sivil toplumun kurulmaya başlandığı bir toplumsal dönüşüm yaşanmıştır. 1980'den sonra Türkiye farklı seslerin ve ideolojilerin uzlaşarak birarada bulunduğu, çoğulculuğun ve demokrasinin hakim olduğu bir ülke olmuştur. Yeni sağcı aydınlara göre, yaşanan bu sivil toplumcu dönüşümün ardındaki gerçek neden, T. Özal'ın piyasanın ilkeleriyle İslami-muhafazakar değerler arasında kurmuş olduğu sentezdir (Göle, 1992: 53). Görüldüğü gibi egemen ideolojiyi Özal'ın ağzından yeniden üretip meşrulaştıran yeni sağcı aydınlar, piyasayı sivil toplumun kurulabilmesinin zorunlu bir ön koşulu olarak görürler. Bundan sonrası zaten bellidir. Piyasanın ilkeleri olan liberal değerler, sivil toplumun kurulmasını bu da çoğulculuğun, demokrasinin oluşmasını kendiliğinden sağlayacaktır. Burada kritik olan islamın liberalizmle çelişmediğinin kanıtlanması durumunda islamın sivil toplumcu bir din olduğunun da kanıtlanacak olmasıdır. İşte yeni sağcı aydınlar tam da bunu yaparlar. Yani islamı liberal teori ve kavramlarla yeniden okurlar.

Bu açıklamalardan sonra şimdi yeni sağcı aydınların, islamı liberalizme nasıl eklemlediğine bakılabilir.

“İslamda mülkiyet caiz, miras helaldir. İslam, müslümanı çalışmaya kazanmaya, varlıklı olmaya, tasarrufa teşvik eder. Liberalizmin mülkiyete ilişkin görüşü ile islamın mülkiyet anlayışı çelişmez” (Berzeg, 1993: 22).

“İslam inancına göre rızkın onda dokuzu ticarettedir. Bu liberalizmin, sözleşme ve girişim özgürlüğünü içeren serbest piyasa ilkesi ile islamın çelişmediğini gösterir” (Berzeg, 1993: 22).

İslama göre “insan Allah'ın mükemmel varlığı aziz emanetidir. İslam insanı yüceltir. Aynı biçimde liberalizm de insanın maddi ve manevi varlığına, aklına ve yeteneğine değer verir, insanı yüceltir. Bu da islamın insanı yücelten bir din olması ile liberalizmin bireycilik ilkesinin birbiriyle uyumlu olduğunu gösterir” (Berzeg, 1993: 22, 1994: 140, Karaman, 1990: 10).

“İslama göre, insan, hareketlerinde Allah’a karşı sorumludur. İslam dininde zorlama yoktur. İmana, inanca başkası karışamaz. Bu da, islamın liberalizmin özgürlük ilkesiyle uyumlu olduğunu gösterir” (Berzeg,1993: 22, Karaman,1990: 10).

“İslama göre kadın, erkek, Müslüman olanla olmayan arasında bir ayrım yapılamaz, islamdaki kul hakkı bu ayrımlara dayanarak insanlara zulmetmeyi haram kılmıştır. İnsanlar, İslama göre, özgür ve eşittir. İslamdaki bu ilke liberalizmin birey ve insan haklarıyla uyumlu olduğunu gösterir. (Karaman, 1990: 10, Berzeg, 1993: 22). Ayrıca islamiyetin Allah karşısında tüm kulların eşit olduğunu emreden öğretisiyle, liberalizmin ‘kural karşısında eşitlik’ ilkesi arasında da bir uyum vardır” (Berzeg, 1993: 22).

“İslamda, Hz. Muhammed ve dört halife dönemi düşünüldüğünde doğrudan demokrasi de vardır. Kararlar cemaatle verilir. Bu da liberalizmin devlet yönetimi ile uyumludur (Berzeg, 1993: 23).

Yeni dünya düzeni, liberalizmin evrensel küresel ilkelerinin dünya çapında geliştiğini göstermektedir. Liberalizmin ilkeleriyle islamın evrensel mesajı arasında bir aykırılık bulunmamaktadır. Türkiye yeni dünya düzenine karşı çıkmaz ve oluşumuna etkili biçimde katılabilirse islamın bu mesajının tüm insanlığa iletilmesinde öncülük kazanmış olacaktır (Berzeg, 1994: 140).

Liberalizmi, yukarıda çerçevesi çizildiği biçimiyle islama eklemleyen yeni sağcı aydınlar, sivil toplumun kurulabilmesinin ön koşulunu liberalizme bağlayarak, liberalizmle eşitledikleri islamiyeti, sivil toplumun, tüm kurum ve mekanizmalarını içeren bir din olarak yorumlarlar (Akdemir, 1997: 270). Ve yeni sağcı aydınlar bir adım daha ileri giderek sivil toplumun ancak islamın özü içinde gerçek anlamına kavuşabileceğinin (Karaman, 1990: 10), “İslam toplumunun ideal bir sivil toplum” hali olduğunun (Akdemir, 1997: 270) altını çizerler. Türkiyeli yeni sağcı aydınlar arasında 1980’lerden itibaren yaygınlaşan bu görüşler, batılı yeni sağcı aydınlar tarafından da teorileştirilmeye çalışılır. Onlar da aynı vurguyla islamı piyasaya eklemleyip, liberalleştirirler.

Batılı yeni sağcı ideologları yakından izleyen Türkiye’deki yeni sağcı aydınlar da eklemleme ilişkisini teorileştiren tartışmaları Türkiye kamuoyuna taşıyarak yaygınlaştırırlar. Bunların en ünlüsü ABD’li yeni sağcı N. Barry’dır. Barry, yukarıda tartışılan dönüşümün teorize edilerek meşrulaştırılmasının çok çarpıcı bir örneğidir.

Barry, islâmın muhalif görüşlere hoşgörölü olmayan, katı uzlaşmaz, otoriter ve totaliter bir öğretisi olarak liberalizme karşı bir din olarak sunulmasını tümüyle yanlış bulur. Barry’ye göre böyle bir yanlış inanışın kökeninde, islama, liberal, sosyal ve siyasal teori çerçevesinde yaklaşılmaması yatar. Bunun suçlusu da Müslüman devletlerin ve toplumların Kur-an’daki saf islâmın sahici mesajlarını tahrif ederek Kur-an’dan türetilmeyecek, sosyalizm, milliyetçilik gibi sosyalist toplumsal ve ekonomik uygulamalara yönelmeleridir. Yani islama liberal olmayan doktrinleri bulaştırmışlardır. Barry buradan hareketle Kur-an’daki islâmın saf mesajının anlaşılabilmesinin ön koşulunu Kur-an’a liberalizmin penceresinden bakılması ile mümkün olabileceğinin altını çizer.

Barry’a göre ekonomik düzeyde islâmın, özel mülkiyete ve piyasaya bağılı olduğu kesindir. İslâmın piyasayı A. Smith’ten önce keşfettiğı de bilinmektedir (Barry, 1998: 92). İslâm piyasadaki alışverişe çok az sayıda yasak getiren temelde anti-devletçi bir ekonomi geliştirmiştir. Esasen Kur-an’ın yeniden dağıtımcı, sosyal adaletçi bazı buyruklarının son derece sınırlı olduğu da kesindir (Barry, ? : 43-44). İslâmın Hayekçi bir yorumunu yapan Barry’e göre, islamda sosyal adalet değıl, piyasanın kendi adaleti anlamında bir adalet vardır. Ve bu nedenle Hayek’in hukuk teorisi ile İslâm hukuku arasında da yakın bir ilişki vardır.

İslamda batıdaki liberal gelenekten temelde farklı olmayan bir insan hakları anlayışının geçerli olduğu görölür. İslamda temel insan hakları olarak, eşitlik, adalet, din özgürlüğü de dahil olmak üzere, düşünce ve tartışma özgürlüğü muhalefet, ırk ve cinsiyet ayırımı yapmama özgürlüğü gibi bilinen haklara yer verilmiştir (Barry, 1998: 91).

Barry’e göre, islam da yeni liberalizm gibi hiçbir kayda tabi olmayan bir çoğunluk yönetimine bağılılığı açıkça yasaklamıştır. İslamda salt sayısal olarak

anlaşılmamak kaydıyla demokratik bir yön vardır. İslamda şura ya da danışmanın önemli bir yeri vardır. Şura’da, yöneticinin, vatandaşların kanaatlerini göz önünde bulundurmak gibi bir yükümlülüğü vardır. Bu çoğunlukçuluğun esas olmadığını, ancak şura ile yönetimin bir şekilde rızaya dayandığını gösterir. Bu yüzden Barry’e göre İslam, sivil toplumla aynı teorik düzeyde yer alır ve yeni liberalizmin “halkın iradesine kısıtlama getirme düşüncesiyle tutarlıdır” (Barry, 1998: 90).

Son olarak Barry, İslam düşüncesinde sahici bir hukuki çoğulculuğun olduğunu da belirtir. İslamın ilk kuruluş döneminde Medine’de, Yahudilere ve daha pek çok farklı din ve kesime kendi hukuklarına göre yaşama hakkı tanınmış olması bunun bir kanıtıdır (Barry, 1998: 91). Barry’nin bu son cümlesi aşağıdaki alt başlığın konusudur. Aşağıdaki başlık yeni sağ ideoloji ile siyasal İslamcılık arasındaki düşünsel alışverişi Medine Vesikası tartışması bağlamında ortaya çıkarmayı amaçlamaktadır.

IV. SİYASAL İSLAMCILIK, POSTMODERNİZM VE YENİ SAĞ

Şuana kadar yeterince vurgulandığı gibi Türkiye'de Türk-İslam-Piyasa Sentezinde hayat bulan yeni sağ egemen ideoloji, (piyasa yanı sıra) milli kültür bağlamında İslami değerlere dayanıyordu. Türk-İslam ögesinin kaçınılmaz sonucu ise zaman içinde salt İslam'ın ön plana çıkarak siyasal İslamcı bir hareketin yükselişine doğru bir evrilmeye yol açmasıdır (Tekeli, 1987: 7-8). Sentez, yalnızca İslamcı siyasete meşruiyet sağlamakla kalmıyor aynı zamanda İslamcı siyasetin önünü tümüyle açacak olanakları da yaratıyordu. Darbe yönetimi ile başlayan ve ANAP tarafından bir atılıma dönüştürülerek sürdürülen İslamlaştırma politikası, sentezdeki dini ögenin tümüyle ön plana çıkarılmasının bir göstergesidir. Cami yaptırma ve Kur'an kursu açma seferberliği (1980'lerin başında elli yedi bin olan cami sayısı 1990'a doğru yetmiş beş bine ulaşmış, altı bin civarında da Kur'an kursu açılmıştır bkz, Şaylan, 1992: 130), okullarda zorunlu din dersi uygulaması, devlet televizyonunda İslami program ve yayınların çarpıcı bir ağırlık ve sıklıkta yer bulması, sayıları hızla artırılan İmam Hatip Okullarını (376 İmam Hatip Okulunda yaklaşık üç yüz bin öğrenci eğitim görmektedir, bkz, Tanör, 1987: 188) bitiren öğrencilerin lise mezunu sayılarak üniversiteye gidebilmelerine olanak sağlanması, devletin bürokrasi kadrolarının İslamcılara bırakılması, vb. pek çok örnek İslamlaştırmanın en başta devletin ideolojik aygıtları içinde sürdürüldüğünü gösterir.

İşte İslamlaştırma politikasının yalnızca devletin ideolojik aygıtları içinde değil, her cephede yeni sağ iktidar eliyle sürdürüldüğü, en başta bu ülke içi konjonktür ağırlığı tümüyle sentezin İslami kökenine veren aydınların gelişip serpilmesine yol açmıştır (Şaybaşı, 1995: 170). Şaylan'ın da vurguladığı gibi 1980 sonrasındaki İslamcı hareketin en belirgin özelliği hareketin İslamcı aydınlarla birlikte yürütülüyor olmasıdır. Yani "İslamcı hareket bir aydın hareketidir. Hareketin motoru da İslamcı aydınlardır" (Şaylan, 1992: 29-30). Bu da Türkiye'deki İslamcı hareketin zaman içinde kendi öz dinamiklerini geliştirdiğinin, kendi güçlerini oluşturabilen canlı bir organizmaya dönüşebildiğinin en önemli göstergelerinden biridir.

1980'li yıllar Türkiye'de siyasal İslamcı hareketin iki önemli aktörünün yükselişine tanıklık etmiştir. Bunlardan ilk, en büyük ve siyasal sistemde en etkili olanı hiç şüphesiz güçlü tarikat yapılanmalarıdır.

"Tarikatların devletleştiği, devletin tarikatlaştığı" 1980'lerde tarikatlar, yeni sağ iktidar bloğunun bir parçası olmanın verdiği olanaklarla hem iktidarın içinden "yukarıdan aşağıya" hem de yine aynı olanaklarla "aşağıdan yukarıya" evrimci bir İslamlaştırma stratejisini eş zamanlı olarak yürütüyordu.

Öteden beri evrimci stratejiyi izleyen tarikatlar bir fiil içinde yer aldıkları ve hedef kitleleri olan dindar kalabalıkları "zamanın şartlarına ayak uydurmak" gerekçesi ile kendileriyle birlikte siyasallaştırmak, bu başarıldıktan sonra da tüm toplumu aşağıdan yukarıya kuşatarak İslamlaştırmak istiyorlardı. Amaçlarına ulaşmada piyasaya eklemelenmenin nimetlerinden de sonuna kadar yararlanıyorlardı. Piyasaya eklemelenmek sağladığı ekonomik zenginlik yanında modernizmin nimetlerinden de sonuna kadar yararlanmak anlamına geliyordu. Örneğin yüzyüze görüşmelerin, vaazların yerini kasetler alıyor, tirajları yüz binleri geçen tarikatların yayın organları ve kitaplar cemaat içi düşünce iletişimde merkezi bir işlev kazanmaya başlıyordu. Ülkenin dört bir yanında cemaat bağlıları toplantılarında tasavvufi ritüeller yanında bu yayınları da tartışıyorlardı. Şüphesiz bu yayınlar cemaatlerin tebliği faaliyetinin ana materyalleriydi (Çakır, 1990: 288). 1980'den 1987'e kadar dinsel yayınların % 226 artış gösterdiği (Tanör, 1987: 188), İslami eğilimli ya da belirli bir tarikatın yayın organı olan günlük gazete tirajının tahminen üç yüz binlere ulaştığı, (Şaylan, 1992: 153) daha da çarpıcı olanı İslamcı dergilerin toplam tirajının beş yüz bine yaklaştığı, bu dergilerden sadece Nakşibendî tarikatının yayın organı olan "İslam" dergisinin yüz bini aştığı (bkz, Nokta, 1986 (19. sayı); 16) düşünülürse tebliğ faaliyetinin ana materyalinin İslami yayınlar üzerinden yürütüldüğü daha da netlik kazanır. Tabii, bütün bu ideolojik-kültürel faaliyetler geniş bir İslamcı aydın kitlesi tarafından yerine getirilebilmektedir.

1980'li yıllar, Türkiye'deki İslamcı hareketin geleneksel çizgisini oluşturan tarikatlar dışında radikal İslamcı hareketlerin de tırmanışa geçtiği bir dönemdi. Yeni sağ iktidar ve bu iktidarın en önemli asli unsuru olan tarikatlar eliyle her cephede sürdürülen

İslam'ın siyasallaştırılmasına karşılık İslam dünyasında İran İslam devrimi başta olmak üzere (bu dönemde Türkiye'deki pek çok radikal İslamcı grubun "Tek Yol İslam Alla hu Ekber Humeyni Rehber" sloganları attığı gözlemlenmeye başlanmıştır bkz, Nokta, 1987 (36. sayı: 17) Radikal İslami hareketlerin elde ettiği başarılar, ağırlığı sentezin İslami kökenine veren ve kendilerini sağ milliyetçilikten ve uzun zamandır sağ kitle partileriyle ittifak yaparak evrimci bir islamizasyon stratejisi izleyen köklü tarikat yapılanmalarından özerkleştirmeye çalışan siyasal İslamcı aydınların gelişip serpilmesine yol açmıştır. Biraz daha yakından bakıldığında özerkleşme talebinin, İslami, özerk bir kimlik olarak ayakta durmaya teşvik edecek koşulların ortaya çıkışıyla ilgili olduğu görülecektir. Bir yandan uluslararası planda siyasal İslamcı hareketlerin yükselişe geçmesi, diğer yandan ulusal kalkınmacılığın başarısızlığa uğramasıyla birlikte küreselleşme lehine ulus devletin zaafa uğrayarak gözden düşmesi Türkiye'de en somut ifadesini "Milli Görüş" örneğinde bulan kalkınmacı-milliyetçi bir İslamcılık yerine uluslararası kaygı ve iddiaları olan bir İslamcılık anlayışını teşvik ediyordu. İşte böyle bir konjonktürde ümmet fikri yeniden hayatıyet kazanıyordu (Bilici, 2004: 800). Bu gelişmelere paralel olarak da kendilerini hem sağ ırkçı milliyetçilikten hem de milliyetçilikle ideolojik temasları bilinçaltında daima var olan ve konjonktürel olarak nükseden (Türk ve Müslüman olmak, Türk-İslam gibi) tarikatların sağ dindarlığından bağımsızlaştırarak sistem karşıtı bir retorikle tanımlama iddiasında bulunan, siyasal İslamcı aydınlar, 1980 sonrası Türk entelektüel yaşamının meşru entelektüel figürleri olarak sahneye çıkmaya başlıyordu.

Radikal İslamcı hareket çok parçalı bir görünüm sergiliyordu. Radikal İslamcı hareketin radikal İslamcı grupçuklardan oluştuğunu söylemek hiç de yanlış olmaz. Radikal İslamcı gruplar ise daha çok bağımsız bir İslamcı dergi etrafında örgütlenen ve kendine özgü İslamcı bir entelijansiyası oluşmuş örgütlenmelerdi. Radikal İslamcı gruplar ve bu gruplara mensup çok sayıda siyasal İslamcı aydın, içlerinde aynı düşünce çizgisini paylaşanların biraraya gelip çıkardığı dergilerle taraftar toplamaya çalışmaktaydı. Radikal gruplar ve bunların siyasal İslamcı aydınlarının belirgin özelliklerinden biri hemen hemen her sorunu ya da toplumsal gelişmeyi, İslami açıdan yorumlama çabası içinde olmalarıdır. Bu da dünyadaki bütün gelişmeleri bilmeye,

onlardan haberdar olmaya, her konuyu kavramaya ve bunu İslami açıdan yorumlamaya, tartışmaya çalışan İslamcı bir aydın kuşağının gelişmesine yol açmıştır. Tirajları on binlere ulaşan İslamcı dergiler (Kitap Dergisi, Girişim, v.b.) bünyelerinde, azımsanmayacak sayıda araştıran, tartışan, İslamcı aydın barındırıyordu (Şaylan, 1992: 168). İslamcı aydınların en etkili olanları kuşkusuz 1980 öncesi geleneksel Türk sağının içinden gelerek (tarikat kökenli olanlar, sağ partiler ve hareketlere mensup olanlar v.b.) 1980 sonrasında genel İslamcı dalgayla birlikte Türk entelektüel yaşamının meşru entelektüel figürleri olarak her olay karşısında kendilerine müracaat edilip, İslamcı kesimi temsilen fikirleri sorulan sembol isimlerden oluşuyordu.

İslamcı aydınların yeni kuşağı ise imam hatip okulu çıkışlı üniversite mezunları başta olmak üzere köklü İslami tarikatlardan burslar alıp, onların yurtlarında kalarak üniversiteye giden (Nakşibendî, Kadiri, Süleymancı gibi tarikatların en önemli gençlik kaynağı, Kur-an kursları, İmam Hatip okulları ve İslami vakıfların yurtlarıydı. Yoksul ve dindar ailelerden gelen gençler tarikatların geniş ekonomik olanaklarıyla okutuluyordu. bkz. Nokta 1986- (19. sayı) 16.) Örneğin sadece Süleymancıların yurtlarında kalarak Kur-an kurslarından üniversiteye devam edenlere kadar her düzeydeki öğrenci sayısının yüz binin üzerinde olduğu bilinmektedir, bkz, Nokta, 1986, (49. sayı)) gençler arasından yetişen entelektüellerden oluşuyordu. Bunlara genç yazarlar, genç edebiyatçılar da dahil edilebilir.

Radikal grupların diğer bir özelliği, her şeyi İslam’a göre yorumlamaları yanında toplumsal ve siyasal yaşamın her yönü ile yeniden İslam’a göre düzenlenmesini savunmaları yani radikallikleridir (Şaylan, 1992: 168). “İslam’ı yaşamak bütün sorunların çözümüdür” tespiti ile yola çıkan İslamcı aydınlar, 1400 yıllık İslam tarihinde Asr-ı Saadet dönemi hariç İslam adına yapılanların ve yaşananların asıl kaynağa, İslamın, özüne uygun olmadığını bu nedenle de bu tarihin bir kenara bırakılarak İslamın özüne dönülmesi gerektiğini savunmuşlardır. “İslamın özüne dönüş”ün anlamı ise Kur-an-ı Kerim ve Hz. Muhammed’in sünnetinin (yaptıkları, söyledikleri vb.) tek hakiki yol gösterici olarak kabul edilmesidir. 1400 yıllık İslam tarihinde tam anlamıyla Kur-an’ın emirlerine uygun olarak yaşanan tek dönem de Hz. Muhammed ve Dört Halife dönemini kapsayan Asr-ı Saadet ya da Mutluluk Çağı’dır.

İslamcı aydınlar Asr-ı Saadeti ideal bir İslami toplum modeli olarak sunarlar. Her şeyin İslam'ın özüne uygun olarak yaşandığı bu dönem, dünyadaki bütün yönetimlere alternatif olabilecek tek yönetim biçimidir. Tek ve gerçek İslami toplum modelinde, gerçek eşitlik, adalet, vb. vb. hüküm sürmüştür. Bütün bu özellikleri nedeniyle "Asr-ı Saadet İslamcı aydınların geleceği, geçmişteki ütöpik bir altın çağa bakarak biçimlendirme projelerinin adıdır" (Göle, 1986:10). Böylece siyasal İslamcı aydınlar, İslamın farklı tasavvufi yorumlarına dayanan ve bir lider kültü etrafında örgütlenerek tarihsel-toplumsal bir geleneği temsil eden tarikatların aksine, Kur-an'ı ve sünneti birincil kaynak olarak alırlar. Siyasal İslamcı aydınların radikalliği, toplumu İslamlaştırma stratejisinde de kendini gösterir. Tarikatlar temel strateji olarak uzun vadeye yaymaya çalıştıkları "aşağıdan yukarıya" evrimci bir islamizasyon sürecini savunurken, radikaller "genellikle" "yukarıdan aşağıya" devrimci bir stratejinin izlenmesi gerektiğinde birleşmektedirler. Radikallerin gerçekleştirmeyi düşledikleri İslami devrimin hedef kitlesi, tarikatların da çekirdek kitlesi olan dindar kalabalıklardır. Radikaller, tarikatların ve onların dindar kitlesinin bir an önce siyasallaşması konusunda aceleci bir tutum sergilerler. İran devriminin de etkisi ile "gelenekçi kalabalıkları sofu dindarlığın pasifizizminden ideolojik politik bir bağlanmanın aktivizmine çekmek" isterler. Radikallerin geleneğe yönelik bu tutumları, onları "dini mutlak anlamda siyasallaştırmaya, ayeti sloganlaştırmaya" itmiştir (Çakır, 1990: 288).

Bağımsız dergiler etrafında örgütlenen radikal İslamcı grupların siyasal ağırlıkları olmamasına rağmen, bünyelerinde barındırdıkları çok sayıda siyasal İslamcı aydın sayesinde başta İslami tarikat ve cemaatler olmak üzere tüm İslamcı hareket için "ideoloji oluşturma" gibi çok önemli bir işlevi yerine getirdikleri görülür (Şaylan, 1992: 169). Bu işlevin ise siyasal İslamcı aydınları doğrudan yeni sağ ideolojiye bağlayan bir köprü olduğu çok açıktır. Siyasal İslamcı aydınların yeni sağ egemen ideolojiyi politik ve ideolojik olarak İslamlaştırma stratejisi dolayısıyla doğrudan üretmelerinin dışında daha dolaylı ve yüzeysel bir bakışla kolayca görülemeyen bir başka boyutu daha vardır. Bu da post modernizmin argümanlarını, toplumu tümüyle İslamlaştırmak üzere bir kaldıraç olarak kullanan siyasal İslamcı aydınlar için geçerlidir. Bu alt başlığın konusu da postmodernizme sığınan siyasal İslamcı aydınların yeni sağ egemen ideolojiyi nasıl

yeniden ürettiklerinin tartışılmasıdır. Ancak, postmodernizm aracılığıyla yeni sağ ideolojisinin yeniden üretilmesini göstermek için zorunlu olarak, küreselleşme, postmodernizm ve yeni sağ arasındaki stratejik ittifakı çözümlemek gerekir. Çünkü her üç kavram da stratejik bir koordinasyon içinde hareket ederek birbirlerine eklemlenmişlerdir. Bu nedenle siyasal İslamcı aydınların postmodernizmden nasıl faydalandıklarına geçmeden önce bu kavramlar ve birbirleriyle olan ilişkilerine değinilmelidir.

a. Küreselleşme, Postmodernizm Ve Yeni Sağ Stratejik İttifakı

1980’lerden başlayan 1990’larda ve sonrasında, askeri, ekonomik, kültürel, vb. tüm görünüşleriyle ortaya çıkan küreselleşme her şeyden önce kapitalizmin içine girdiği derin ekonomik krizi aşmak üzere tekelci sermayenin ulus devlet sisteminin klasik kayıtlarından kurtularak yeniden yapılandırılması sürecidir. Kapitalizmin yeniden yapılandırılması ya da “geç kapitalizm” evresi, Keynesyen, planlamaya dayalı ulusal ölçekteki kitlesel, üretim ve tüketim (güçlü sendikalar, sosyal devlet, tek uluslu hegemonya projesi, sosyal demokrasi, vb.) yerine tek amacı karlılık olan tekelci sermayenin ulus devletin sınırlarını aşarak küresel düzeyde dolaşımını olanaklı kılacak olan Post-Fordist, üretim ve tüketim stratejisine dayanır. Post-Fordist esnek üretimin belirgin özelliği üretimin, bilişim ve iletişim teknolojilerinden yararlanarak talebe göre yönlendiriliyor olmasıdır. Post-Fordist esnek üretimin tüm dünyada yarattığı toplumsal siyasal manzara ise şu temel özelliklere sahiptir:. Üretimin dağılarak adem-i merkezileşmesi, toplumsal sınıfların çözülerek, kitle sendikalarının ve merkezi ücret pazarlığının çökmesi, bunun yerine atölye tarzı pazarlığın yükselişi, emeğin, merkez ve çevre olarak bölünmesi, taşeronluğun, acenteliğin ön plana çıkması, esnek çalışma, devletin özelleştirme politikalarıyla küçültülmesi, sınıfa dayalı ulusal partilerin ve oy kullanma biçiminin çökerek, onun yerine, yöre, ırk, kültür odaklı politikalara dayalı toplumsal hareketlerin yükselmesi (Kumar, 1999: 69, Harvey, 1997: 200-205).

Sosyalist dünyanın da çözülmesiyle ortaya çıkan Amerikan merkezi tek kutuplu dünyada, ABD'nin askeri jandarmalığı öncülüğündeki batı kökenli tekelci sermaye dünyanın her yerinde sömürmek için yeni pazarlar arar. Tekelci sermaye, bilişim ve

iletişim teknolojilerinden yararlanarak yaptığı esnek üretim sayesinde kısa süreli spekülâtif yatırımları daha fazla tercih eder. Tekelci sermaye esnek üretime dayanarak özellikle ucuz emek ve hammaddenin bol olduğu, az gelişmiş ve üçüncü dünya ülkelerinde bu ülkelerin tekelci sermayeleriyle de işbirliği içine girerek yatırım yaparken kar oranının düştüğü her yeri de çok kısa bir zaman içinde terk edebilir. Sürecin bir parçası da özellikle az gelişmiş ülkelerde önceden kamuya ait olan devasa yatırım ve üretim alanlarının IMF, Dünya Bankası gibi uluslararası tekelci sermaye kuruluşlarının içerdeki yeni sağ iktidârlarla ittifak yaparak uygulamaya koyduğu özelleştirme politikalarıyla yağmalanmasıdır. Tekelci sermayenin, uluslararası kuruluşları aracılığıyla bu ülkelerin ekonomisinin ve maliyesinin yönetimini ve denetimini eline geçirmesi, ulus devletin tipik kurumlarını ve uygulamalarını (ulusal egemenlik, parlamenter işleyiş vb.) tümüyle tahrip ederek çözer. Tekelci sermayenin özellikle az gelişmiş ülkelerdeki ulus devletleri ekonomik ve mali olarak yıkıma sokması, yoksulluğun hızla tırmanarak toplumsal gerilimlerin ve siyasal istikrarsızlıkların artmasına yol açar. Ulus devletleri ekonomik ve mali olarak yıkıma sokan tekelci sermaye, kültürel olarak da ulus devleti tahrip eder. Küresel tekelci sermaye ulusal kültürler yerine ulus devlet öncesindeki ulus-altı kültürleri, etnik kimlikleri, çevre ve bölge milliyetçiliklerini, etnik ve dinsel kabilecilik gibi her türlü cemaatçiliği tahrik eder (Kumar, 1999: 148). Ulus devlet öncesi kimliklerin kışkırtılması, bu kimliklerin soyut ulus devlet vatandaşlığı çerçevesinde bütünleştirilmesine dayanan ulusal kimliklerin tahrip olmasına yol açar. Ulus devlet ve vatandaş bağı çözümlere modern öncesi ya da ortaçağdaki cemaatsel bağlar geçerlilik kazanır. Küresel tekelci sermayenin ulus-altı kimlikleri cemaatçiliği, çok kültürlülük, çoğulculuk, kültürel adacıklar gibi temalarla devlete karşı sivil toplumun varlığının ve gelişiminin bir ön koşulu olarak, demokrasinin ve insan haklarının ilerletilmesinin zorunlu bir ön koşulu olarak tanıması ve tahrik etmesi boşuna değildir. Hall'ın da vurguladığı gibi "küresel tekelci sermaye tam da farklılıkların olduğu bir dünya kurmaya çalışmaktadır" (Hall, 1995: 74). Farklılıkların olduğu bir dünya kurma sermayenin birbiriyle iç içe geçmiş amaçlarını gerçekleştirebilmesi için son derece önemlidir.

Amaçlardan ilki Post-Fordist üretim ve tüketim yapısının düzenli olarak işleyebilmesidir. Post-Fordizm, yerelciliğin, tikelciliğin doğuşu ve yeniden canlanışını, kimliğin bir yöreye, yerel kültür ve geleneklere bağlanma yoluyla yeşermesini, etnikliğin yeniden canlanmasını, çevre milliyetçiliklerinin yükselişini, yerel tarzları ve tarihleri muhafaza etme mücadelesini kışkırtır (Kumar, 1999: 75). Çünkü ulusal ölçekteki Fordist kitlesel üretim ve tüketimin yerine Post-Fordist esnek üretimin işleyiş mantığı, tüketici tercihlerinin kısıktılmasıyla sonsuz sayıda mal ve hizmetin anlık üretiminin piyasa tarafından yönlendiriliyor olmasıdır (Hall, 1995: 73). Yerel farklılıkların yeşertilmesi, etnik kimliğin selamlanması, tüketici tercihlerinin çok çeşitli, egzotik, "otantik" kültür nesneleri ve yaşantıları doğrultusunda kısıktılması, sömürü için yeni pazarlar arayan esnek uluslararası sermayeye çok makul görünmektedir (Kumar, 1999: 75). Tekelci sermayenin çok kültürlülüğe, çoğulluğa değer vermesi, piyasanın çoğulluğa, farklılığa duyduğu ihtiyaçtan kaynaklanır (Karaömeroğlu, 1995: 66). Çoğulluk, farklılık öncelikle piyasanın keşfettiği, yarattığı, kışkırtarak yeniden ürettiği bir toplumsallık halidir.

Az gelişmiş ülkelerdeki ulus devletin, ekonomik, kültürel ve siyasi varlığını, kendi çıkarları önündeki en büyük engel olarak gören tekelci sermayenin ikinci amacı da ulus devleti zayıflatarak hatta çoğu örnekte olduğu gibi onu doğrudan doğruya etnik bölgesel parçalara ayırarak istikrarsızlaştırıp kolaylıkla yönetip denetleyebileceği bir kıvama getirmektir. Siyasi istikrarsızlıkların, düşük yoğunluklu savaş ve çatışmaların çıkarılması, öncelikle farklılıkların vurgulanarak kısıktılması ile sağlanır. Bağımsızlık, demokrasi, insan hakları çok kültürlülük adına desteklenip, merkezi devlete ve birbirlerine karşı kısıktılan, etnik kimlikler, çevre milliyetçilikleri, dinsel mezhepsel kabilecilik bölgesel savaşların, belirsizliğin, kaosu hakim olduğu bir dünya manzarası ortaya çıkarır. Küresel tekelci sermayenin bütün bunları yapabilmesini kolaylaştıran iç nedenler de zaten mevcuttur. Özellikle dünya kapitalist sistemine bağımlı tarzda eklemlenerek geç uluslaşma sürecini yaşayan, az gelişmiş ve üçüncü dünya ülkelerinde ulus devletin inşa edilmesinin kendi içinde taşıdığı zaaflar, bölgeler arasındaki derin ekonomik gelişmişlik farkından kaynaklanan etnik, bölgesel milliyetçilikler, bu milliyetçiliklerin ulus devletle ekonomik ve kültürel olarak bütünleştirilememesi, vb.

nedenler tekелci sermayenin işini kolaylaştıran tarihsel-toplumsal sorunlardır. Tekelci sermayenin azgelişmiş ve üçüncü dünya ülkelerine yönelik olarak “yukarıdan” kışkırttığı cemaatçiliğe karşılık küreselleşmenin sonuçlarına bir tepki olarak “aşağıdan”da bir cemaatleşme dalgası batılı olsun olmasın tüm ulus devletleri etkilemiştir.

Küreselleşen Post-Fordist kapitalizmin yarattığı toplum, ileri teknolojilerin, ileri iletişim olanaklarının olağanüstü geliştiği hızlı bir değişim toplumdur. Ulus devletin sınırlarını aşan iletişim ve bilgi teknolojilerinin dünya çapında yarattığı bu durum, insanın kendi yerini, kimliğini bulmasını imkânsızlaştıran bir gelişmedir. Dünyanın iletişim olanaklarıyla gittikçe küçüldüğü, kaotik parçalı ve gittikçe karmaşıklaşan bu dünyada atomize olan yalnız kalan bireyler referans çerçevelerini devlet ve toplumdan tarihsel olarak bağılı bulundukları topluluklara kaydırarak belirli cemaatlerin üyesi olmayı kendilerini güvende hissedebilecekleri kimlikler olarak görmektedirler (Uysal-Sezer, 1993: 34, Yılmaz, 1995:162). Cemaatsel kimliklere yönelmenin bir başka nedeni de Coca-Cola, Mc. Donald, Hollywood gibi araçlarla taşınan Amerikan merkezli küresel kapitalizmin aynı zamanda Amerikan merkezli homojenleştirici bir küresel kültürü de beraberinde yaymasına (Featherstone, 1995: 87; Jameson, 1990: 63) aşağıdan duyulan bir tepkidir. Homojenleştirici küresel kültür "farklılıkları tanıyıp içine alarak daha büyük, her şeyi kapsayan ve aslında dünyanın Amerikalı kavranışı olan çerçevenin içine yerleştirmek istenmektedir. Farklılıkların olduğu bir dünya kurmaya çalışan küresel sermaye paradoksal olarak bir yandan da onları yenmeye, bastırmaya, denetimine almaya ve içine çekerek nötr hale getirmeye çalışmaktadır (Hall, 1995: 72-75).

Cemaat kimliklerine yönelmeyi hızlandıran bir başka neden de artık ulus devlete ihtiyaç duymayan küresel tekелci sermayenin ulus devletin hedeflerini geçersizleştirmesi ile ortaya çıkar. Ulus devlet, "devletin ileri bir hedef olması" toplum yoluyla kurtuluş aranması, ekonomik kalkınma ile refahın artırılması, siyasal bütünleşmenin ulusal ortak çıkar hedefi çerçevesinde gerçekleşebileceği gibi pek çok beklentiyi birden karşılama vaadine dayanmaktadır. Oysa kapitalizmin küreselleşme sürecine girmesiyle birlikte, iç pazarın yerine uluslararası piyasanın geçmesi, ulusal girişimcinin yerini uluslararası

tekelci şirketlerin alması, ekonomik örgütlenmenin ulusal ölçekten dünya ölçeğine kayması, ulus devletin dayandığı vaadleri gerçekleştirmesini imkânsızlaştırmıştır (Uysal-Sezer, 1993: 35). Ulus devlet, ister Batı'daki refah devleti formundaki ister azgelişmiş ülkelerdeki İ.İ.S. modeli etrafındaki örgütlenmesi olsun küreselleşme süreciyle ve yeni sağ iktidarlar eliyle çözümlenerek tahrip edilmiştir. Kaynak dağılımını sosyal adaleti gerçekleştirebilecek bir biçimde örgütleyerek, kaynak dağılımına ilişkin talepleri dile getiren başta işçi sendikaları olmak üzere çoğulcu örgütlenmelere geniş hareket alanı sağlayan, çoğulcu devlet ve siyaset anlayışına dayanan refah devleti çözülmüştür. Devletin sosyal devlet niteliğinin ortadan kalkması, örgütlü yapıların dağılması, bireyin çıkarını tanımlayacağı ve siyasal-ideolojik kimliğini belirleyebileceği çerçeveleri yitirerek soyut bir devlet ve toplum ideali yerine tarihsel olarak bağlı bulunduğu topluluklara, etnik, dini, mezhepsel cemaatlara yönelmesini hızlandırmıştır (Uysal-Sezer, 1993: 36). Yeni liberal politikaların dünya çapında yarattığı şiddetli yoksulluk sarmalı toplumsal patlamaları da şiddetlendirmiştir. Serbest piyasanın yoksulluğu toplumsallaştırması ve giderek daha da küçülen ekonomik pastadan pay kapma mücadelesi bir yandan cemaat kimlikleri etrafında kurulan bağları sıklaştırırken bir yandan da cemaatler arası gerilimlerin tırmanmasını hızlandırmıştır. Gerilimlerin çatışmalara hatta kimi örneklerde etnik, dinsel temizliğe varan savaflara dönüştüğü/“dönüştürüldüğü” de bir gerçektir (Attali, 1993: 44). Orta ve Doğu Avrupa'daki sosyalist rejimlerin dağılmasının ardından ortaya çıkan sayısız türden cemaatler gerek IMF politikalarıyla gerek ABD ve Almanya-Fransa gibi Avrupa'nın önde gelen ülkelerinin siyasal hedeflerine uygun olarak kışkırtılarak etnik, milliyetçi, dinsel bir boğazlaşma yaşanmıştır. Yugoslavya'nın bölünmesi buna iyi bir örnektir.

Geç kapitalizm evresinde cemaatleşme sürecinden en karlı çıkan kuşkusuz büyük dinler olmuştur. Küreselleşme ile birlikte eş zamanlı olarak yaşanan dine geri dönüş süreci büyük dinlerin ulusal sınırlarla bağımlı olmaması nedeniyle kimlik belirlemede dini başat bir güce dönüştürmüştür. Dinsel cemaatleşme küreselleşmenin olumsuz sonuçlarından beslenerek büyüyen bir olgu olmasının yanında yeni sağ iktidarların ve yeni sağ ideolojinin de kışkırttığı belirleyici bir meşruiyet temelidir.

Küresel kapitalizmin biçimlendirdiği dünyanın bugünkü görünümünü resmeden çalışmasında Alain Minch yaşanan cemaatleşme sürecine "Yeni Orta Çağ" adını vermiştir. Minch dinsel cemaatleşmeyi Hristiyanlık, Yahudilik, Müslümanlık gibi semavi dinler ve bunların içindeki çeşitli mezheplerin adeta bir patlama yaparak çok geniş taraftar topluluklarına ulaşması, semavi dinler dışındaki tarikatların, kutsal kitaplarla ilgisi olmayan kutsal kelamın, yarı dinsel yarı pagan ayinlerin üyelerinin hepsinin birden hipnoz altındaymışçasına cemaatleşmesinin hızla yükselmesi ve astrolojinin, medyumluğun ve diğer yalancı bilgi dallarının patlaması şeklinde gözlemler. Minch Orta Çağ'ın geri dönüşünün tarikatların yükselmesi yanında kabileciliğin canlanmasıyla da kendini gösterdiğini belirtir. Bunda ulus devlet öncesindeki her türden etnik kimliklerin yeniden canlanması belirleyici olmuştur (Minch, 1995: 92-95). Minch'e göre yaşanan değişim ve dönüşümler sonucunda yaygınlaşan mafyalaşma da yeni dönemin en belirgin özelliği olmuştur. Ulus devletin sınırlarının çözülmesi ile serbest piyasanın dünya çapında yol açtığı "gri alanlar" (her türlü otoritenin dışındaki alanlar) hukuksuzluk ve kaos mafyatik cemaatleşmeyi belirgin bir hale getirmiştir (Minch, 1995: 72).

Toplumsal bütünlüğün çözülmesi sonucu ortaya çıkan cemaatlere bölünmüş irrasyonel toplumsallık durumunun küresel tekeli sermayeyi ve onun yeni sağ iktidarlarını oldukça rahatlatmış da bir gerçektir. Cemaatleşme, yeni liberal politikalara karşı geliştirilebilecek gerçek bir muhalefetin ortaya çıkmasının önündeki en büyük engeldir. Küresel kapitalizmin ihtiyaçlarının yarattığı ve küreselleşmenin sonuçlarına duyulan tepkilerle beslenerek büyüyen cemaatleşme yeni sağın yönetim stratejisinin de püf noktasıdır. Yeni sağ, toplumsal-sınıfsal çatışma ve gerilimleri gizlemek için bu çatışmaları kültürel çerçevede tanımlayarak kültürel farklılıklar konusuna kaydırma stratejisi izler (Mert, 1998: 48).

Eğer küreselleşme ulus devlet sonrası dünyanın güçlerini açığa çıkarmışsa, postmodernizm de ortaya çıkan bu yeni durumun adını koymuştur (Bilici, 2004: 801). Postmodernizmi geniş anlamda kültüre gönderme yaparak açıklayan Jameson, postmodernizmi geç kapitalizmin kültürel-üst yapısal ifadesi olarak çözümleyip "geç kapitalizmin kültürel mantığı" şeklinde tanımlar (Jameson, 1990: 63). Postmodernizmin

ileri sürdüğü argümanlar küresel kapitalizmin yarattığı kaotik toplumsallık durumunu sadece pasifçe yansıtan onunla örtüşen, onu tasvir eden bir bilgi, bilinç ve algılamaya işaret etmez. Postmodernizm bundan çok daha fazla bir işlevi yerine getirir. Postmodernizm küresel kapitalizmin ortaya çıkardığı bu manzarayı aktif olarak selamlar, kıskırtır ve ideolojik olarak meşrulaştırır.

Aydınlanma düşüncesi ile özdeşleşen modernleşmeyi bir yanlış bilinçlilik olarak ilan eden postmodernizm, modernizmin kültürünü, değerlerini ve açık kurumsallaşma biçimlerini tümüyle dışlayan yeni tip bir toplumsal durum olarak ön plana çıkar. İşte kendisini bir “karşı modernlik” olarak sunan bu yeni toplumsal durum ya da kültür postmodernizm olarak nitelendirilmektedir. “Aydınlanma Ortaçağ’da dinin hizmetindeki felsefenin dinden bağımsızlaşmasıyla gelişen Rönesans felsefesinin akılcı, özgür, laik insanlık kültürüne; gücünü ulustan alan bilgi ve demokrasiye dayalı devlet düşüncesinin, bilimin egemen olduğu bir doğa ve evren görüşünün 18.yüzyılda bir kültür felsefesine dönüşümüdür”. Bu felsefenin esası gerçeğe akılla ve aklın aracı olan deneyle (Pozitivizm) ulaşmaya ve tüm konuları akılla aydınlatmaya dayanır. Başta din olmak üzere gerçekliğe ulaşmayı engelleyen geleneğin doğrularının eleştirel akıl ile ele alınması, insanı özgürlüğe ve yargılarında bağımsızlığa kavuşturmayı, insanı akla uygun bir dünya görüşüne ve akla dayanan bir yaşama kavuşturmayı amaçlar (Uysal-Sezer, 1993: 20). Ortaçağ’daki dinin yerini modern dönemde bilim alır. Pozitivist bilimsel yöntem sayesinde, insanın dışındaki nesnel gerçekliği aslına en yakın bir biçimde resmettiğine inanılır. Bilimin, kültür ve gelenekten bağımsız ve öznellikten arınmış olduğuna ve gerçekliğin kişiden kişiye, kültürden kültüre değişmediğine inanılır (Ünder, 1994: 81).

Aydınlanma, insanlığın gittikçe daha iyi ve üstün bir amaca doğru hareket ettiğini ve tarihsel gelişmenin bir sonraki aşamasının bir öncekinden daha iyi ve ileri olduğunu ilan eder. Comte’un insanlığın düşünsel gelişiminin teolojik (dinsel) düşünüş evresinden pozitivist-bilimsel düşünüş evresine doğru olumlu yönde bir ilerleme şeklinde ele alması, Hegel’in Tin’in kendi bilincine varış sürecinde geçirdiği aşamalar; Marx’ın üretim biçimlerinin ilkel kominal toplumdan, komünizme doğru gelişmesi görüşü vb. ilerleme fikrinin değişik formülasyonlarıdır (Ünder, 1994: 82). Aydınlanma

felsefesinde tarih, gelişmeyi belirlemenin yanı sıra, değişmeyi yönlendiren güçler ile bu oluşun amacını açıklayan tümüyle insanın olan bir olguya dönüşürken; akıl ve bilim tarihin itici gücüne; devlet ise genel istenç ve demokrasiye dayalı ahlaki bir topluluğa dönüşmüştür. Aydınlanma felsefesinden beslenen ve bu felsefenin temel iddialarıyla biçimlenen modernleşme, ister ticaret ve sanayi burjuvazisinin ihtiyaçlarına cevap veren modern ulus devletin olsun, ister bununla tam tersi Marksist bir paradigmaya bağlı olarak işçi sınıfının öncülüğünde ve onun ihtiyaçlarına cevap veren Leninist devletin olsun temel itici gücüdür. Nasıl bir model kabul edilirse edilsin sonuçta iddia edilen şey; daha ileri, daha demokratik ve istenir bir yaşam biçimine geçmektir. Modernleşme her iki model için de ekonomik olduğu kadar siyasi bir amaçtır. Aydınlanma, Leninist devletin ve ulus devletin egemen gücünü ve motorunu oluşturmuştur. Gelişmenin, ilerlemenin, devletin öncülüğünde ve devletin belirlediği hedefler ve ilkeler çerçevesinde gerçekleşmesi, önceden belirlenen hedeflerin bu sürece giren toplumların tüm yönlerini içermesi modernleşmenin temel özelliğidir (Uysal- Sezer, 1993: 23, 31-32). Modernizm aydınlanmanın, ilerleme, doğrusal gelişme ve akılcılık gibi değerlerine dayanırken postmodernizm, belirsizliğe, parçalılığa, heterojenliğe, farklılığa ve irrasyonelizme vurgu yapar. Postmodernizm hem aydınlanmanın mutlak evrensel doğrularına hem de başta insanlığın kurtuluşunu ve daha iyi bir dünyanın kurulabileceğini ileri süren "meta anlatılar" olmak üzere tüm büyük anlatılara ve felsefi sistemlere karşı çıkar. Postmodernizme göre ne dünya kendi bütünlüğü içinde tutarlı bir biçimde ifade edilebilir, ne de tarihsel gelişmenin tutarlı bir anlamı vardır. Tarihi yapan rasyonalist-sınıf ve vatandaş özne çözülmüştür. Bireyler o kadar parçalı ve dağınıktırlar ki kendilerini zaman içerisinde ileriye taşıyamazlar. Eğer tarihin anlamı yoksa insanların geleceğinin de anlamı yoktur (Larraiin, 1995: 147-148). Postmodernizmi "meta anlatılar"ın çöktüğü ve hiç bir hükmünün kalmadığı bir durumun adı olarak niteleyen Lyotard'ın yaklaşımı postmodernizmin en ayırt edici yönü olarak ortaya çıkmıştır. Özgürlük, eşitlik, adalet, rasyonalizm, vb. ilkeleri insanın akli ve iradesiyle yapacağı devrimle (bir burjuva devrimi olan Fransız devrimi, işçi sınıfı devrimi olan Leninist devrim) hayata geçirerek daha iyi bir dünyanın kurulabileceğini ve insanlığın kurtarılabilceğini ifade eden aydınlanmanın idealleri tipik meta anlatılardır. Meta anlatıları, totalitarizme yol açtığı gerekçesi ile reddeden postmodernizm onun yerine

(büyük anlatıların sonu, ideolojilerin sonu, tarihin sonu, Marksizm'in sonu, vb.) kültürlerin ve söylemlerin çoğulluğunu önerir. Büyük anlatıların çöktüğünü ilan eden Postmodernizm çeşitli yerel, etnik, dinsel, ideolojik küçük anlatıları ön plana çıkarır (Heller, Feher, 1993:12). Çünkü postmodernizme göre tek tarih, tek ilerleme, yerine değişik tarihi süreçler ve ilerlemeler vardır. Aydınlanmanın pozitivist epistemolojisini reddeden postmodernizm, bilim denilen büyük anlatının da çöktüğünü, nesnel evrensel tek hakikatin ve bilme biçiminin yerine kişiden kişiye, kültürden kültüre değişen ve hiçbirisi de ötekinden daha ayrıcalıklı olmayan, göreliliğe vurgu yapar. Bunun doğal bir sonucu ise tek akıl değil, akıllar vardır. Bilimsel meşruluk artık, çoğulcu yerel ve her yerde olabilen bir olgudur. Dolayısıyla tek ve her şeyi kapsayan bir akıl ancak ideolojiktir. Yani: Aydınlanma epistemolojisinin ÖZNE'ye dışsal, nesnel tek bir "HAKİKATİ"nin yerine postmodern epistemolojinin öznenen özneye değişen, "öznelerin" kendi kurdukları "hakikatleri", ideolojik olmayan gerçekler olarak ilan edilir. Postmodernizm, gerçekliğin parçalanmışlığına ve çoğulculuğuna dayanarak bunu en uç noktasına kadar götürür. Buradan hareket eden postmodernizm, göreliliğe yaptığı vurgu ve kurumsal çözülme teşvik etmesiyle parçalanmışlığı bir benlik ve kimlik sorununa dönüştürür (Sarıbay, 1995: 96). Böylece postmodernizmin çok önemli bir özelliği daha ortaya çıkar. Postmodernizm, her şeyin kültürel hale gelmesini, herkesin kendi kültür dünyasında yaşamasını ya da herkesin kendi yaşam tarzını bir kültür dünyasına dönüştürmesini teşvik eder. Çünkü "herkesin yaşam tarzını bir kültüre dönüştürme hakkı" postmodernizmin temel sloganıdır. Slogan, tam da cemaat duygusunu teşvik ederek, kimlik belirlemede cemaat değerlerinin temel referans çerçevesi olarak meşruiyet kazanmasına yol açar (Sarıbay, 1995: 9-11). Sınıf ve vatandaş öznenin çöktüğünü ilan eden postmodernizm bunun yerine cemaatçılığı ön plana çıkarır.

Postmodernizm, dinsel cemaatçılığı de teşvik eder. Büyük laikleşme anlatısının yıkılışını ilan eden postmodernizm, (Heller, Feher, 1993: 14) modernizmin tümüyle bireysel-vicdanı özel alana ittiği dinin, yeniden kamusal-siyasal alana çıkmasını da meşrulaştırmıştır (Hall, 1995: 76). Bu yüzden cemaat duygusunu ve değerlerini teşvik ederek bireyleri dine ulaştıran postmodernizm ile cemaat temelinde yükselen ve cemaat

değerlerini en temel referans noktası olarak alan dinler arasında karşılıklı, uyumlu bir alışveriş vardır. Ancak bu uyum postmodernizm açısından sınırsız da değildir. Ne olursa olsun mutlak hakikate, bilgiye ve meta anlatı olabilecek her şeye karşı çıkan postmodernizm, bu iddialarla ortaya çıkan dine de nihai olarak karşı çıkar.

Postmodernizm toplumu Tönnies'çi anlamda sözleşmeye (Gessellschaft) dayalı olmaktan ziyade geleneksel cemaatçi (Gemeinschaft) toplum olarak görür (Yılmaz, 1993: 162). Bu nedenle "post modern kültür kural ve norm çoğulculuğunu" önerir (Uysal- Sezer, 1995: 38). Postmodernizmin savunduğu demokrasi de "kültürel çoğulculuk" temeline dayanır (Yılmaz, 1995: 147). İlk bakışta postmodernizmin savunduğu demokrasi, özgürlük, eşitlik, çoğulculuk ilkeleriyle uyum içinde görünse de iki nedenden dolayı modern demokrasi ile çelişir. Bunlardan ilki, eşitlik ve özgürlüğün, meşruiyetini aydınlanmış bireyin, akıl ve iradesinden alan (Hobbes, Locke, Reausseau gibi yazarların sözleşme kuramlarında en açık ifadesini bulan ulus devletin kuruluş öyküsünde olduğu gibi) rasyonalizmle bütünleşmiş olmasıdır. İkincisi de çoğulculuğun, ulusal bütünlüğe ulaşmada rasyonel olarak belirli kurallar ve değerlere göre (genel irade, bireysel çıkarın ulusal ortak çıkarla uyumlu olması, ulusal kalkınma vb.) işlemesidir. Oysa postmodernizmdeki çoğulculuk, aralarında birleştirici bir bağ, rasyonel bir düşünsel temel olmayan çoğulculuktur (Uysal- Sezer, 1993: 38).

Şimdiye kadar yeterince ortaya konulduğu gibi küresel tekeli kapitalizmin yarattığı dünya, postmodernizmin argümanlarıyla meşrulaştırılmaktadır. Bu ilişkide yeni sağ ideoloji ve politikalara ise yukarıda zaman zaman değinilmiştir. Ancak yine de yeni sağ ile postmodernizmin argümanları arasındaki stratejik ittifakın bazı yönlerinin altının kalın çizgilerle çizilmesi gerekir.

Hayek kaynaklı yeni liberal teorinin çıkış noktasının, insanın akıl ve yetenekleri açısından sınırlı olduğu, sistem kurma ve değiştirme kapasitesine sahip olmadığı daha önce tartışılmıştı. Aydınlanmanın kurucu rasyonalizmine karşı çıkan Hayek, insanın aklıyla önceden tasarlayarak geleceği kuramayacağını, yine kurucu rasyonalizmin bir uzantısı olan ekonomiyi de merkezi olarak planlayamayacağını savunmuştur. Hayek için ekonomiyi merkezi olarak planlama çabası tek bir siyasal karar merkezi tarafından

üretilebilen bilgiye göre yapılacağından bu zorunlu olarak totaliterizme (Kölelik yolu) yol açacaktır. Bu görüşlerden hareket eden Hayek, planlama yerine, piyasanın, sınırsız bilgi akışı sayesinde oluşacak kendiliğinden düzenini savunarak, merkezi planlama/ bilgi yerine sonsuz sayıda bilgiyle işleyen küresel tekelci sermayenin post-Fordist ademi-merkeziyetçi karar alma süreçlerini meşrulaştırır. Hayek'in daha önce de tartışılan bu görüşleri, postmodernizmle tümüyle uyumludur. Postmodernizmin en önemli iddiası olan, rasyonel bireyin, geleceği kurma, devrim yapma gibi aydınlanmanın ideallerini "büyük anlatı"diyerek reddetmesi, Hayek'in görüşleriyle örtüşür. Öte yandan, postmodernizmin büyük anlatıları reddederek bunun yerine bilginin göreliliğinden, sonsuzluğundan hareketle küçük anlatıları savunması, post-Fordist adem-i merkeziyetçi piyasanın işleyişini meşrulaştırır. Bu bağlamda kısaca postmodernizmin yeni sağın felsefi mantığı, yeni sağın ise postmodernizmin ekonomik mantığı olduğu söylenebilir (Larrain,1995:1995). Yeni sağın geleneksel muhafazakâr değerleri savunması (yani değişimin devrimci bir kopuşlu değil muhafazakâr değerleri koruyarak evrimci bir süreçle geleneğin yenilenerek dönüşümü) yanında bu değerlerin en önemli taşıyıcısı olan dini, laikliği reddederek siyasallaştırma stratejisi izlemesi de postmodernizmle uyumludur. Yeni sağın, dernekler, sendikalar, vb. örgütlenmelere şiddetle karşı çıkarak sınıfsal talepleri sosyal adaletin, eşitliğin özgürlüğün sağlanabilmesi için siyasal alana taşıyan çoğulcu demokrasiyi reddetmesi de (Hayek'in bu konudaki görüşlerine bkz) postmodernizmle uyumludur. Postmodernizm sınıfsal-siyasal politikanın üretilebileceği çoğulcu demokrasi yerine kültürel-cemaat temelli kimlik siyasetini ön plana çıkaran bir çoğulculuktan yanadır. Bu yeni sağın yönetim stratejisi ile yani toplumsal-sınıfsal çatışmalara, gerilimlere kültürel çerçevede yaklaşarak kültürel alana kaydırma stratejisi ile de uyumludur. Postmodernizm ile yeni sağ arasındaki eklemlenme noktaları kuşkusuz sayfalarca yazılabilir ve tartışılabilir. J. Larrain postmodernizmle yeni sağın neden bu kadar iyi geçindiğini çok güzel bir şekilde özetlemiştir. Larrain post modernizmin "son tahlilde" küresel kapitalist sistemin çelişkilerini gizlediğini ve nesnel olarak insanların dikkatlerini bu çelişkilerden uzaklaştırdıklarını söyleyerek şöyle devam eder; “post modern görelilik ve akla güvensizlik, daha iyi bir geleceğe inanmayı ve temel toplumsal sorunların çözüm olasılıklarını imkânsız hale getirmiştir. Bilinçli değişim ve siyaset arayışları tüm anlamını yitirmiştir... Batı kapitalizminde ve üçüncü

dünyada derin ekonomik sorunlar yaşandığı bir dönemde postmodernizmden başka hiçbir ideolojik biçim, kaos yaratarak değişimin yolunu şaşırtarak, sonsuz bölünmüşlüğü toplumun normal hali görerek, sistemin bir bütün olarak savunulmasını üstlenemez” (Larrain, 1995: 164).

b. Siyasal İslamcılık Ve Postmodernizm

Postmodernizmin Türkiye’ye getirilerek entelektüel dolaşıma sokulmasında İslamcı aydınların öncü bir rol oynadığı tartışılmayacak kadar açıktır. Siyasal İslamcı aydınların postmodernizme sığınmaları, hiç kuşkusuz postmodernizmin argümanlarını, kendi İslamcı argümanlarını destekleyen, haklılaştıran, meşrulaştıran bir kaldıraç olarak kullanmak istemelerinde yatar (İnal, 1994: 62). İslamcı aydınlarla postmodernizmi buluşturan düğüm noktası, her ikisinin de aydınlanmaya-modernizme karşı tümüyle olumsuz bir ideolojik tavır içinde olmalarıdır (Ünder, 1994: 81). Türkiye’de postmodernizmle İslamcılığın entelektüel flörtü 1980’lerin başında gerçekleşmiştir. İslamcılığı geleneksel Türk sağından farklı, ayrı ve özerk bir kimlik ve ideoloji olarak inşa etme/sunma çabası içine giren İslamcı aydınlar hem sağ milliyetçilikten hem de tarikatların organik aydınlarından farklı olarak kendilerini hem evrensellik hem de ulus ötesi kaynaklardan beslenme iddiasıyla tanımlıyorlardı (Bilici, 2004: 802). Her konuda okuyup yazma çabası içine giren İslamcı aydınlar, eskiden genellikle, namaz hocaları, mızraklı ilmiyeler, yaldızlı ciltler içindeki İslami klasiklerin hakim olduğu İslamcı entelektüel geleneğin dışına çıkarak Türkiye’nin hiç de alışık olmadığı entellektüel bir üretim seferberliği içine girmişlerdir. Batı düşüncesi ile ilgilenen, tezlerini geliştirip güçlendirmek ve rakiplerini çürütmek için Batılı kaynaklara müracaat eden, hermeneutik ve bilim felsefesi çalışan Batı düşüncesi içindeki kavramları kullanan İslamcı aydınların müracaat ettikleri Batılı kaynaklar arasında Lyotard, Feyreband gibi postmodernist yazarların özel bir yeri olduğu görülür (Ünder, 1994: 81). Burada, kesinlikle bütün İslamcı aydınların postmodernizmle ilgilendikleri gibi bir anlam çıkarılmamalıdır. Postmodernizmle ilgilenenlerin ise sayısal güçleriyle kıyaslanmayacak ölçüde entellektüel bir etki ve çekim alanı yarattığı da şüphe götürmeyecek kadar açıktır. Başta tarikatlar olmak üzere, yeni sağın bütün tipik organik aydınlarını derinden etkilemişlerdir (İslamcı aydınlar özellikle Medine Vesikası

bağlamındaki tartışmalarda sivil toplumcu solun ve postmodernizmi eleştirisiz benimseyen solun öteki kesimlerini de etkilemişlerdir). İslamcı aydınlar, yeni sağın tipik organik aydınlarını postmodernizm tartışmalarıyla tanıştırmak, onları bu tartışmalara çekerek, yeni sağ egemen ideolojinin daha incelikle savunulabilmesinde entellektüel bir zenginliğin oluşmasına katkıda bulunmuşlardır.

1. Küreselleşme, Postmodernizm ve Yeni Sağ İttifakı İçinde Medine

Vesikası Örneği Bağlamında İslam'ın Yeni Yorumu

Siyasal İslamcı aydınlar, din ve bilim felsefesi tartışmalarından, ekolojik sorunlara, Lyotard, vb. modernizmi eleştiren pek çok postmodernist yazara kadar bir çok konuda tartışmalara girmişlerdir (Bilici, 2004: 802). Bu tartışmaların içinde Medine Vesikası bağlamındaki tartışmaların özel bir önemi vardır. Medine Vesikası çerçevesindeki tartışmalar, İslamın post modern bir okuma tarzıyla, farklı ve esnek yeni bir yorumuna dayanır (Yılmaz, 1995: 171).

İslamcı aydınların postmodernizmin argümanlarından faydalanarak, toplumu tümüyle İslamlaştırma amaçlarını gerçekleştirmek için başvurdukları en önemli post modern argüman, postmodernizmin cemaatsel kimlikleri, "her şey kültürel" ve "herkesin kendi kültür dünyasında yaşama hakkı vardır" sloganına dayanır. Böylece tarihsel toplumsal çözümlemeyi her zaman tek yanlı olarak kültürel-üstyapısal düzeyde yapan geleneksel Türk sağ gibi İslamcı aydınlar da küresel tekelci kapitalizmi meşrulaştırarak ona sadece kültürel-üstyapısal düzeyde yaklaşan postmodernizme kolayca eklenmişlerdir. Bu eklenme, İslamcı aydınları postmodernizm dolayısıyla yeni sağ egemen ideolojiye eklemleyerek, onları yeni sağın organik aydınları haline getirmiştir. Son tahlilde kapitalizme ve liberalizme karşı olmayan özel mülkiyeti ve ticaret yapmayı yücelterek piyasa mekanizmasına karşı çıkmayan İslamcı aydınların "Batıyı eleştirisi, Hristiyan teolojisi kaynaklı olarak gördükleri modernizm noktasında kalmaktadır". İslamcı aydınlar, kapitalizme ve teknolojik modernleşmeye değil, modernizmin ideolojisine "modernizmin Hristiyan teolojisini dışlamaksızın içerdiği aydınlanmacı akıl ve rasyonalizme dayanan Batı kültürüne karşıdır" (İnal, 1994: 62). Daha açık bir ifade ile İslamcı aydınlar İslamiyet-Hristiyanlık karşıtlığı

kurarak, Hristiyan dinine karşı İslam dinini savunurlar. Modernizmin/aydınlanmanın eleştirisini paradoksal bir biçimde Batı kaynaklı postmodernizmin argümanlarıyla yapan İslamcı aydınlar, “modernizmin ve onun devasa tezahürü olan ulus devletin kendi kendini tükettiğini” tekrarlayarak, “modern ulus devletin hem Müslümanlara hem de başkalarına özgür alan tanımayan ceberrut bir yapıda olduğunu” (Bulaç, 1995: 290) savunurlar. İslamcı aydınlara göre, "Batı, Hristiyan teolojisinden kaynaklı bir geleneği modern ulus devlete de taşıyarak, homojen, üniter ve monist bir kültürü dayatmıştır". Oysa gerçek çoğulculuk Batı'da değil İslam'dadır. İslam teolojisinde kişinin inancını ön plana çıkaran bir anlayış mevcuttur. Bundan dolayı da devletin herkes için dayattığı tek bir hukuk yoktur. Yani İslam'da Batıdaki aksine, aldatıcı ve totaliter bir siyasal çoğulculuk yerine, değerlere, inançlara dayalı bir çoğulculuk vardır. İslam'da kişinin inandığı, benimsediği ve kendisi için bir hayat tarzı olarak kabul ettiği hukuksal sisteme göre yaşama ve yargılanma hakkı olması gerçek çoğulculuğun İslam'da olduğunu gösterir (Dursun, 1991; 29-31). Bu yüzden İslam demokrasiden çok daha kapsayıcı bir dindir. Ve hiç bir Batılı demokraside olmayan insanların kendi cemaatlerinin hukuklarına göre yaşama ve yargılanma hakkı islamda vardır (Dilipak, 1986: 16-17). Bu düşüncelerden hareket eden İslamcı aydınlar ulus devletin karşısına alternatif çoğulcu bir toplumsal proje olarak Medine Vesikasını çıkarırlar. Asr-ı Saadet döneminde Hz. Muhammed'in uyguladığı Medine Sözleşmesinde ifade edilen İslami toplum tasarımı, geleceğin sivil toplumu olarak sunulur. Sözleşme, dünyadaki bütün yönetimlere seçenек olabilecek nitelikte, devletsiz ve baskı güçleri olmadan doğrudan, katılımcı, çoğulcu bir yönetimin uygulandığı bir sivil toplum projesi olarak sunulur (Eren, 1987: 5). Medine Sözleşmesi başını A. Bulaç'ın çektiği çoğu İslamcı aydın için Türkiye'de sivil toplumun kendisini devletten ayrı bir şekilde yeniden üretebileceği bir toplum tasarımıdır. "70 yıldır Misak-ı Milli bizim hapishanemiz oldu. Ulus devlet totaliter ve üniterdi, düşünce ve kültür de totaliter ve üniter bir renge büründü" diyen A. Bulaç (Bulaç, 1993: 42) ve çoğu İslamcı aydın için sivil toplum ancak İslami bir temelde kurulabilir. Bulaç'ın ifadesi ile “Kur-an ve sünnet ile İslam tarihinin genel siyasi tecrübesinden hareketle kurtarıcı ve tatminkâr bir proje geliştirmek mümkündür ve bunu da sadece İslam'dan bekleyebiliriz" (Bulaç, 1995: 290 ayrıca bkz, Yıldırım, 1991: 40, Aktaş, 1991: 37). Projede, Medine Sözleşmesi efsanevi bir geçmişi, sivil toplum ise ütöpik bir geleceği

simgeler. "Sözleşme sivil toplumcudur" (Sarıbay, 1995: 193). O halde temel çerçevesini A. Bulaç'ın çizdiği ve çoğu İslamcı aydın tarafından da benimsenen ve tartışılan Medine Sözleşmesi'ne daha yakından bakmak gerekir. Önce sözleşme, A. Bulaç'tan hiçbir yorum yapılmaksızın özet olarak aktarılacak ardından da sözleşmenin küresel kapitalizm, postmodernizm ve yeni sağ stratejik ittifakı içindeki yeri, bu ittifakı nasıl meşrulaştırdığı "odak" alınarak bir değerlendirilmesi yapılacaktır.

İslamiyet'i ilk defa 610 yılında Mekke'de tebliğ etmeye ve kendine taraftar toplamaya çalışan Hz. Muhammed, yakın çevresinden bir kaç kişi hariç ilk yıllarda kabul görmemiş, zamanla İslamiyet'e katılanların sayısı artmakla birlikte bu sefer de çeşitli engellemelerle ve ağır baskılarla karşılaşmıştı. 13 Yıl Mekke'de kendine taraftar toplamaya çalışan peygamber taraftar sayısını fazla artıramamıştır. Bu nedenle İslamiyet'i tebliğ edebileceği özgür ve güvenli bir ortama gitmekten başka çaresi kalmayan Muhammed Medine'ye göç etmiştir.

Arap yarımadasının ticari ve siyasi faaliyetlerinin yürütüldüğü önemli bir yerleşim merkezi olan Mekke, öteden beri dini bir merkez durumundaydı. Ayrıca siyasi ve idari açıdan da iyi örgütlenmiş siyasi ve idari bürokratik merkezîyetçiliği yanında özgür kabilelerden oluşan bir konfederasyon görünümündeydi. Oysa Medine, Mekke'nin tam tersi durumdaydı. Medine'yi oluşturan Araplar ve Yahudiler arasında savaşlar olduğu gibi hem Arap kabileleri hem de Yahudi kabileleri kendi aralarında da savaşıyorlardı. Bitmez, tükenmez savaşlar siyasi birliğin kurulmasını imkânsız hale getiriyordu. İşte peygamber böyle muzdarip ve siyasi birliğe muhtaç bir kabileler topluluğu olan Medine'de "din ve hukuk temelinde" yepyeni bir siyasi birlik kurmayı amaçlıyordu. Bu siyasi birlik, Müslümanlar, Yahudiler ve İslamı kabul etmeyen Araplar olmak üzere üç ana toplumsal bloktan oluşacaktı. Peygamber bütün bu sosyal blokları anlaştırpı birleştirmek ve bir arada yaşamanın formülünü bulmak istiyordu (Bulaç, 1992: 104-105).Yahudi ve Müslüman olmayan Araplara güven vermeye çalışan peygamber amacının Medine üzerinde mutlak bir egemenlik kurmak olmadığını, dini cemaatinin güven içinde yaşamasını ve dinlerini yayma imkânlarını sağlamak olduğunu söylüyordu. Yani dini ve hukuki özerklik temelinde çoğulcu bir toplumsal proje uygulanarak herkese ve her topluluğa birarada yaşamanın mümkün olduğunu

söylüyordu. İslami tebliğ devam edecek olmasına rağmen hiç kimse zor ve baskı altına alınarak, başka bir dine geçmeye zorlanmayacak ve din değiştirenler de herhangi bir engelle karşılaşmayacaktı. Peygamber ilk önce Müslümanları biraraya getirip Müslüman bloğun sosyal ve hukuki ilişkilerini yazılı olarak hükümlere bağladı. Bundan sonra da Müslüman bloğun liderleriyle Medineli diğer sosyal bloğun temsilcileriyle yapılan toplantılarla yeni bir şehir devletinin yapısını ortaya çıkaran temel ilkeler üzerinde anlaşmaya varıldı. Yazılı olarak tespit edilen bu belge, vesika Medine'nin anayasası oldu. Hz. Muhammed'in karşılıklı görüşmeler sonucunda ve bir toplumsal mutabakata dayalı olarak hazırladığı bu anayasa ilk islam devletinin anayasası olmuştur (Bulaç, 1992: 108). Bu anayasa ile Hz. Muhammed, Medine'nin içinde bulunduğu iç savaş ortamında bütün gruplara, birlikte ve ortak yaşamının yollarını göstererek herkesi hukuk temelinde “neysen osun” ilkesine göre var olmaya çağırmıştır. Kimsenin kimse üzerinde baskı kurmaya kalkışmadan başkalarını doğal bir gerçeklik olarak kabul edilmesi ve onun yaşama ve düşünme biçimine saygı gösterilmesi anayasa ile teminat altına alınmıştır. Bütün sosyal bloklar açısından "hâkimiyet" değil "katılım" temelinde bir toplumsal proje esastır. Müslümanlar özgür insanlar olarak Allah'ın ve Hz. Muhammed'in gösterdiği yolda ve güven içinde yaşayarak İslamiyet'i tebliğ ederken, aynı haklar Yahudiler ve ötekiler için de geçerlidir.

Medine Vesikası'nın ilk kurucu ilkesi, doğru, adil, hukuka saygılı ve insanlar arasında gerçek barış ve istikrarı sağlayan ideal bir projenin farklı gruplar (dini, hukuki, etnik, felsefi, siyasi, vb.) arasında bir sözleşme temelinde ortaya çıkması gerekir. Sözleşmenin hazırlanmasında, sosyal blokların kendileri ve temsilcileri hazır bulunarak özgür bir ortamda karşılıklı görüşme ve tartışmalarla sözleşmenin temel hükümleri saptanmalıdır. Temel hükümler her sosyal bloğun üzerinde mutabık olduğu bir oydaşmanın sonucunda ortaya çıkar. Anlaşmazlık konusu olan her madde, blokların kendilerine terk edilir. Yani oydaşma sözleşme alanına aitken farklılık özel alana aittir. Bu sahici bir çoğulculuktur. İkinci kurucu ilke hâkimiyetin değil katılımın hareket noktası olmasıdır. Hâkimiyete dayalı, totaliter ve üniter bir siyasi yapının aksine sözleşme tüm sosyal blokları tek tek kabile kabile isimleriyle belirtir. Kabilelerin isimleriyle belirtilmesi, toplumda var olan dini ve etnik toplulukların kimliklerini

tanımak ve belgelemek içindir. Buradaki amaç, her bir dini ve etnik grubun kültürel ve hukuki tam özerkliğe sahip olmasıdır. Yani din, eğitim, yasama, yargı, ticaret, kültür, vb. alanlarda herkes ne ise öyle olacak ve kendini tanımladığı hukuki ve kültürel çerçeve içinde ifade edecektir. Buradan da Vesika'nın bir kurucu ilkesi daha ortaya çıkmaktadır. Çoğulcu bir toplumda tek değil, birçok hukuk sistemi aynı anda geçerli olabilir. Bloklar arasında çatışan hukuklar dolayısıyla ortaya çıkan itilaflar da ise bu tür davalara yetki alanları genişletilmiş mahkemeler ya da hukuk topluluklarının hukuk temsilcilerinden oluşmuş bir üst mahkeme kurulma yoluna gidilir. Bu durumda aslında en iyi çözüm çatışan hukuk sistemleri karşısında mağduru hukuk seçmede özgür bırakmaktır. Nitekim bunun en iyi örneği, Gayr-i müslimlerin kendi aralarında çıkan itilaflar için bir üst yargı makamı olarak güvenilir, tarafsız Medine dışından gelen Hz. Muhammed'e başvurduklarında peygamber davaya bakmaya "size neye göre hüküm vermemi istersiniz Kur-an'a göre mi, Tevrat'a göre mi?" sorusuyla başlamasıdır. Gayr-i müslimlerin davalarına bakma veya onları kendi hukuklarıyla yargılama teamülü Osmanlı'nın son dönemine kadar sürdürülmüştür (Bulaç, 1992: 10). Osmanlı toplumsal örgütlenmesi farklı unsurların barış içinde bir arada yaşadığı çoğulcu bir modeldir.³⁴ Medine vesikası Hz. Muhammed'i Müslüman blok üzerinde mutlak hakim kılar ve islam dini ve hukuku sadece Müslümanları bağlar, diğerlerini kapsayıp bağlamaz ve gayr-i müslimlerden bu hukuka göre davranmaları istenmez (Bulaç, 1992: 109). Vesika ile dini, kültürel ve hukuki özerklik temelinde ortaya çıkan ve içinde tüm sosyal blokların yer aldığı birliğe ümmet adı verilir. Bulaç, bu ümmete sivil toplum adını verir. "Ümmet yani bütün çoğulcu görünümü ve çeşitliliği ile sivil toplum". "Ümmete yani sivil topluma ve onu oluşturan, mezhep, fırka, tarikat ve cemaatlere..." (Bulaç, 1995: 282-283).

³⁴ Osmanlı'nın "Millet sistemi"ni ya da etnik, dini, vb. unsurları dikkate alarak yönetme stratejisini, çoğulculuğa ve hoşgörülü bir yönetime örnek model gösterme Türk sağının genel bir özelliğidir. İmparatorlukların evrensel yönetim rasyonelitetlerini yalnızca Osmanlı'ya ait üstün bir meziyetmiş gibi sunarak Cumhuriyetin tarihimizin gördüğü, en merkezi, otoriter ve totaliter örgütlenme modeli olduğunu ileri sürme tutumu Türk sağının yarattığı Osmanlı romantizminin bir yansımasıdır. Osmanlı tıpkı öteki imparatorluklarda olduğu gibi kendisine itaat etmeyen kesimlere acımasız bir tavır geliştirmiştir. Sadece mezhepsel kültürel bir kimlik olan Alevilere yönelik büyük devlet katliamları bile buna yeterli bir örnek olacaktır.

Vesika ile adaletin yerine getirilmesi, adli işlerin yürütülmesi, yargı için gerekli tedbirlerin alınması, savunma ya da savaş ilanı gibi hizmetler merkezi otoriteye (devlete?) devredilirken, başta yasama olmak üzere kültür, bilim, sanat, ekonomi, eğitim, sağlık, vb. hizmetler sivil topluma bırakılır (Bulaç, 1992: 116).

Bulaç; özellikleri yukarıda belirtilen Medine Vesikası'nın dini, etnik azınlıklar, farklı kültürler ve siyasi grupları birarada yaşatacak, ortak, gönüllü ve katılıma dayalı çoğulcu bir projeye dayanak olabileceğini belirtmektedir (Bulaç, 1992: 110). Yukarıda Bulaç'tan aynen özetlenen Medine Sözleşmesi, söyledikleriyle (ve söylemedikleriyle) küresel kapitalizm, postmodernizm ve yeni sağ arasındaki stratejik ittifakı meşrulaştırıcı bir çerçeve çizer. Sözleşme ile bu stratejik ittifak arasındaki paralellikler son derece açık ve nettir. Ancak yine de gereksiz tekrarlardan kaçınarak sadece bazı temel saptamaları bir kere daha kalın çizgilerle belirtmek gerekir.

Bulaç'ın, Medine Vesikası ile ulus devletin karşısına alternatif olarak çıkardığı, etnik, dini cemaatlerin ve farklı kültürlerin oluşturduğu, çoğulcu sivil toplum projesi tekeli kapitalizmin yarattığı ve bundan sonuna kadar yararlandığı bir toplumsallık durumunu yansıtır. Bu durum postmodernizm aracılığıyla doğal ve meşru bir renge büründürülmüştür. Dünyanın uluslararası tekeli sermaye tarafından yönetildiği ve sermayenin ulus devletler çerçevesine gereksinim duymadığı bir aşamada, etnik, dini çoğulluktan söz etmek yeni bir şey söylemek anlamına gelmez. Yani modern demokratik ilkeler çerçevesindeki çoğulculuk anlayışını Hristiyan teolojisi kaynaklı olduğu gerekçesi ile reddeden İslamcılar, bunun alternatifi olarak önerdikleri çoğulculuk İslami bir referansla sunulan ve esasen piyasa mantığının, siyasal ve toplumsalı kuşattığı bu noktada ortaya çıkan, piyasa ekonomisi mantığının hakim olduğu bir piyasa durumudur.

Öte yandan postmodernizm gibi sözleşmenin de kültürel çoğulculuğu savunması normatif kural ve norm çoğulculuğudur. Yani olanı değil, olması gerekeni hedefler. Oysa bugünün dünyasında hem piyasanın hem de piyasanın sonuçlarıyla, farklı ve öteki olmanın kısıktıldığı ve cemaatsel bağların daha da sıkılaştığı, Yeni Ortaçağ'ın yaşandığı bir aşamada, cemaatlerin birbirini tolere etmesi gerçekçi değildir. Bu yüzden

sözleşme ütöpiktir. Ayrıca sözleşme ile toplumu hukuksal-kültürel adalara bölerek, bu adaları da sivil toplumun özneleri olarak tanımak, tam da geç kapitalizmin kendi ihtiyaçları doğrultusunda etnik, dinsel, kültürel cemaatsel kimlikleri sivil toplumun özneleri olarak kışkırtarak yarattığı kaotik toplumsallık halini onaylayıp meşrulaştırmak anlamına gelir.

Sözleşme, tarihsel-toplumsal çözümlemeyi tek taraflı olarak kültürel-üstyapısal düzeyde ele almanın da iyi bir örneğidir. Toplumsal-sınıfsal çatışma ve gerilimleri kültürel planda ele alma stratejisi, yeni sağın yönetim stratejisidir. Dünyanın küresel tekelci kapitalizm tarafından yağmalandığı, yoksulluğun toplumsallaşarak sefaletle dönüştüğü bir aşamada, yalnızca kültürel-cemaatsel kimlikler üzerinden politika üretmek, "kimlik siyaseti" yapmak anlamına gelir. Bu da var olan, toplumsal-sınıfsal çelişkileri sorgulamak yerine gizlemek daha doğrusu küresel sermayeyi savunmak anlamına gelir. Zaten İslamcı aydınlar da tipik yeni sağcı aydınlar gibi, kapitalizme, liberalizme karşı çıkmazlar. Tam tersine, özel mülkiyeti ve ticaret yapmayı yüceltip, planlı ekonomiye ve sosyal adalete karşı çıkarlar.³⁵

Yukarıda İslamcı aydınların Medine Sözleşmesi'ni postmodernizmin "herkesin kendi kültür dünyasında yaşama hakkı vardır" argümanına dayanarak önerdiklerinden söz edildi. Ancak aşağıda görüleceği üzere Medine Sözleşmesi nihai hedef olan toplumun tümünün İslami bir dönüşüme uğratılmasında bir iktidar stratejisi olarak savunulması gereken "zorunlu bir ilk aşama"dır. Önce ulus devlete alternatif olarak İslami bir temelde önerilen sözleşme uygulamaya konularak, sivil toplumun devletten özerkliği garanti altına alınacak ancak bu gerçekleştirildikten sonra ikinci aşamada sivil toplumun tümüyle İslamlaştırılmasına geçilebilecektir. Bunun anlamı bütün çoğulcu

³⁵ "Gerçekte Kuran-ı Kerim fakir zengin ikiliğini kabul etmiştir". Kuran-ı Kerim fakir ve zenginin olmadığı bir toplumu statik, durağan ve ölü olarak kabul eder. Bu itibarla kulları arasında rızık farklılığının bizzat yaratan tarafından tayin edildiğini zikreder (Bulaç, 1977; 283-284, 1990; 131). Bulaç, merkezi planlamaya da tipik bir yeni sağ jargonla karşı çıkar. Her şeyin devlet mülkiyetinde olduğu bir toplumda, emekçi kitlelerin emeği ve kendileri de devletleştirilmiştir. Böyle bir devleti, despot ve ceberrut olmaktan ne engelleyebilir? Nitekim 70 yıllık sosyalist yapılanma, bu ülkelerde ceberrut, nefes aldırılmayan, bunaltıcı rejimler ortaya çıkardı. Merkezi planlama bürokratik hegemonyayı kaçınılmaz olarak doğurur (Bulaç, 1990: 131).

görünümüyle sivil toplumun "tek ve aşkın bir hakikat " tarafından ele geçirildiği noktada çoğulculuğun çökmesidir.

Yine Bulaç'ı izleyerek Medine sözleşmesi'nin nasıl bir iktidar stratejisi olarak savunulduğuna daha yakından bakılabilir. Sivil toplum kavramsallaştırmasını liberal katı bir devlet toplum karşıtlığına göre yapan Bulaç, bu karşıtlığı ifade etmek üzere resmi (politik) ve sivil (kültürel) islam kavramlarını kullanır (Bu kavramların Mardin'in resmi islam ve halk islamı kavramlarını çağrıştırdığı açıktır). Bulaç, resmi islamı bir devlet projesine dayanan, siyasal iktidarı merkeze alan, çözümü devlette gören bir iktidar stratejisi olarak görür. Bu stratejiye göre, devleti ele geçiren toplumu ve kurumları da ele geçirir, değişimi siyasal iktidarın gücünde ve etkili araçlarında görerek, yukarıdan aşağıya Müslümanlaştırmayı öngörür. Resmi İslam, doğası gereği resmi bir din görüşüne dayanır, total eğilimler baskındır ve dünyayı kendi yöntemleriyle İslamlaştıracağı varsayımına dayanır (Bulaç, 1992: 26-27). A. Bulaç'a göre tüm bu özellikleri nedeni ile resmi islama dayalı iktidar stratejisi tam da modernliğin ilerleme, kartezyen akıl vb. araçlarını kullanmayı gerektirdiğinden, modernliğin tuzağına düşmek anlamına gelir. İslam dünyasındaki resmi islamı temel alan hareketler de modernliğin tuzağına düştüğü için başarılı olamamışlardır. Müslüman dünyada resmi islam stratejisi şu ya da bu biçimde iktidar ortağı olmuş ancak ciddi bir başarı elde edilememiştir. Çünkü kendi başına iktidar hedefi, alternatif bir güç olmaya yetmemiştir.

A. Bulaç, "yukarıdan aşağıya" İslamlaştırma stratejisi olan resmi İslam'ın karşısına, "aşağıdan yukarıya" İslami dönüşümü sağlayacağına inandığı sivil islamı çıkarır. Sivil islam çıkış noktası olarak Medine Sözleşmesi'ndeki toplum projesine dayandığı için, ümmeti devletin önüne koyar. Çoğulcu bir temelde her türlü farklılığı içeren sözleşme, devleti değil toplumu ele geçirmeye yönelir. Sivil islamın, kültürel ve sosyal kimliği siyasal-askeri kimliğine baskın olduğundan değişimi, aşağıdan yukarıya Müslümanlaştırma stratejisinde görür. Sivil İslam, salt bir devlet düzeni ya da siyasal bir hareket olmanın çok ötesinde siyaseti aşan bir ümmet ve toplum projesidir. İşte bu proje Bulaç'a göre modernizmin yöneldiği homojen evrensel devlete karşı ümmet temelindeki evrensel sahici bir alternatiftir (Bulaç, 1992: 28). Resmi islamın tam tersi bir strateji olan sivil islama dayalı bir strateji izlenmesi tam anlamıyla tarikatların

aşağıdan yukarıya İslamlaştırma stratejisidir. Bu yüzden siyasal İslamcı aydınlar tarikatlarla aynı stratejiyi izleyerek yeni sağ iktidara kolayca eklenmiştir. Bulaç, sivil islam stratejisinin kalıcı ve sahici bir dönüştürücü güç olduğunu söyleyerek bunun için başta aile olmak üzere, İslami cemaat, tarikat ve toplulukların çeşitlendirilip güçlendirilmesi yanında, entellektüel, kültürel, bilimsel, ahlaki, sosyal, vb. alanlarda da islamın hakim olmasını sağlayacak ideolojik bir savaş verilmesi gerektiğini vurgular. Sivil toplumun ele geçirilmesi İslami bir dönüşüm yaratacağından bu dönüşüm zorunlu olarak siyasi yaşamı da dönüşüme uğratacaktır. Bulaç'a göre sivil islam stratejisi ile "siyasi iktidara hangi yollarla varılır sorusu anlamlı olmaktan çıkarak, siyasi iktidarın kültürel ve toplumsal arka planının ne olacağı sorusu anlamlı olmuştur." Kur-an ve sünneti temel alan sivil islam hem Müslüman dünya hem de genel insanlık için gerçek ve güçlü tek alternatiftir (Bulaç, 1992: 28).

Böylece “herkesin şeriatı kendine” sloganıyla başlayan çok hukuklu, çok kültürlü toplum projesi, herkesin şeriatı kendisine ama, tek, en hakiki ve uygulanabilir kurtuluş yolu da “İslam Şeriatı”dır vurgusuyla sona erer, daha doğrusu çöker. Homojen, totaliter, tekçi, anti-demokratik, vb. olduğu gerekçeleriyle eleştirilen ulus devletin karşısına alternatif olarak çıkarılan Medine Sözleşmesi'nin gelip dayandığı nokta sivil toplumun islam şeriatının hakim olduğu bir dönüşüme uğratılarak bir islam ümmeti yaratmaktır. “Tek’likten, çeşitliliğe ve çoğulluğa yönelen bu süreç, tekrar ‘Tek’e (tevhid) dönülerek ters çevrimlenmektedir”. Hem postmodernizmdeki hem de sivil toplumdaki çoğulluk dolayısıyla kendini meşrulaştıran islam, doğası gereği tevhidi esas aldığı için son tahlilde çoğullukları ortadan kaldırarak postmodernizmi ve sivil toplumu yadsıyan bir hegemonik dönüşümü hedefler (Sarıbay, 1992: 11).

İslam teolojisi açısından da tevhit, kilit bir kavramdır. Kelime kökeni olarak tevhit “Tek” anlamına gelir ve İslam’da Allah’ın zatı ve sıfatlarıyla tek olduğuna iman etmeyi içerir. Tevhit kelimesinin bir başka anlamı da İslam’ın dışındaki tüm dinlerden, rejimlerden ve din kabul edilen her şeyden uzak durmaktır. Yani tevhit farklılığı dışlar. Bunun tipik örnekleri Kur-an da mevcuttur. “Ey iman edenler; Yahudileri ve Hristiyanları dost edinmeyin. Zira Onlar birbirinin dostudur. İçinizde Onları dost tutanlar onlardandır”. Başka bir örnekte de “iyilikte bulunsa ve ikrama kalkışsa bile,

müminin görevi kâfiri düşman olarak tanımak ve ona olan düşmanlığı sürdürmektir". İslam'da tüm farklı düşünüş ve hareketler, "zendeka (dinsizlik) ve "İlhâd" (Allahsızlık)" olarak mahkûm edilip, cezalandırılmıştır. Dolayısıyla İslam'da dine aykırı olan her şey muhalefet olarak nitelendirilip, kur-an ve peygamber sünnetinin ideal yönetim modeline uymadığı için sapkınlık sayılmıştır. Özgürlükler de İslami sınırlar içindeki özgürlüklerden ibarettir. Örneğin iman etmek, din ve vicdan özgürlüğü kapsamına girerken inanmamak buna dahil değildir. İnanmayanlar din ve vicdan özgürlüğünün himayesinden yararlanamadığı gibi islam dininden çıkmak da suçtur ve o kimsenin değil din ve vicdan özgürlüğünden yararlanması ölümle cezalandırılması söz konusudur. Bu yüzden islamdaki özgürlük, egemen genel inanca uymak demektir. Bunun da gündelik yaşamın totaliter düzenlenmesine yol açacağı açıktır. İslami bir düzen son tahlilde "bizzat Tanrı tarafından takdir ve idare olunan ve cemiyette otorite ve gücün her türlü hukuki ve içtimai tanzim şekline takaddür eden, total bir kültürel vaziyet" tir (Sarıbay, 1992: 197-199).

c. Pozitivizm Eleştirisi ve Yeni Sağ

Siyasal İslamcı aydınların postmodernizmden faydalandığı bir başka alan da postmodernizmin, modernizmin aydınlanmacı-pozitivist epistemolojisine yönelik eleştirileri bağlamında ortaya çıkar. Modern düşüncenin din karşıtı tutumu oldukça açıktır. Örneğin Comte'un ilerleme şemasında dinsel düşünüş en alt basamakta yer alır. Dinsel düşünüş pozitivist bilimsel düşünüşe göre "geri"dir. Aydınlanma filozofları için de din hurafeler, ön yargılar yığını, zihinleri karanlığa mahkûm eden, beyinleri uyuşturan bir afyondur. Aydınlanmanın önündeki en büyük engel dindir. Bu nedenle aydınlanma imanın yerine aklın tartışılmaz üstünlüğünü savunur. Öyle ki, birçok bilimsel buluş, örneğin Darwin'in "evrim kuramı", imanın temellerini kuşku konusu yaparak, dinsel düşünüşün temellerini sarsmıştır. Modernizmin pozitivist-aydınlanmacı epistemolojisinin din karşısındaki bu tutumu, dini ve dinsel düşünceyi savunanlar açısından modernizme karşı çıkmak için tek başına yeterli bir neden olmuştur (Ünder, 1994: 83). İşte bu yüzden postmodernizmin, modernizmin pozitivist-aydınlanmacı epistemolojisini tümüyle reddeden köklü eleştirileri, Siyasal İslamcı aydınlar için mucizevî bir ideolojik silah haline gelmiştir. Siyasal İslamcı aydınlar postmodernizmin

aydınlanmaya-pozitivizme yönelik eleştirilerini Türkiye entellektüel yaşamına taşıyarak, bu konuda öncü bir rol üstlenerek oldukça yoğun bir entellektüel seferberlik içine girmişlerdir.

Postmodernizmin pozitivizme-aydınlanmaya yönelik eleştirileri; bilginin, kişiden kişiye değişen, araştırmacının öznel-ideolojik yargılarına dayanan, deney, gözlem vb. yöntemlerin belirli bir dönemin bilim anlayışının yansımaları olduğu, evrensel-nesnel doğrular yerine, yerel, geleneksel değerlerin, yaşam tarzlarının kendi doğrularının da en az bunlar kadar geçerli ve meşru olduğu vb. Pozitivizme yönelik tüm bu eleştirilerin doğru olup olmadığı kendi başına ayrı bir tartışma konusudur ve bilim felsefesinin derin tartışmalarını ilgilendirir. Ancak bu eleştirilerin yerinde olup olmamasından çok daha önemli bir şey varsa; o da eleştirilerin yeni sağ egemen ideolojiyi yeniden üreterek, hegemonya mücadelesinde sınıfsal-siyasal güç dengelerinin yeni sağ iktidar lehine, ideolojik savaşın postmodernizmin epistemolojisinden de faydalanarak daha geniş bir cephede sürdürülmesine olanak yaratmış olmasıdır.

Siyasal İslamcı aydınlar açısından postmodernist epistemolojinin pozitivizme-aydınlanmaya yönelik eleştirileri çok hayati ve tek bir şeyi kanıtlamaktadır. Bu kanıt, “beşeri bilginin”/ kurucu rasyonalizmin imana-vahye göre ne kadar sınırlı olduğunu, kesin bir yenilgiye uğradığını ve haddini bilmesi gerektiğini “gösteriyordu” (Acar, 1990: 20, Hakan, 1989, Bulaç,1989).

Böylece modernizmin pozitivist-aydınlanmacı epistemolojisinin, din döneminin kapandığını, insanların manevi güçlerin yardımı olmadan kendi geleceklerini kendi iradeleri ve akıllarıyla belirleyecekleri iddiası “çöküyor”, Tanrı, öldüğü ilan edilerek uzun zamandır dışlandığı dünyaya tekrar dönüyor, “beşeri bilginin” yerini alarak mutlak, tartışılmaz, sonsuz bilginin, (vahyin) tek kaynağı olarak yeniden eski saygınlığına kavuşuyordu.

Siyasal İslamcı aydınların postmodernizme dayanarak pozitivizmi-aydınlanmayı eleştirmelerinin yeni sağ egemen ideolojinin yeniden üretilerek yeni sağ hegemonyanın sağlamlaştırılmasına katkısı somut olarak iki temel noktada ortaya çıkmıştır.

Bir kere siyasal İslamcı aydınlar Türk sağının öteden beri oldukça kaba bir biçimde tepki duyduğu, aydınlanma-pozitivizm gibi kavramları postmodernizmin argümanlarıyla eleştirerek bu kaba tepkiyi³⁶ “sağlam” teorik dayanakları olan incelikli bir eleştiriye dönüştürmede öncü bir rol üstlenmişlerdir. (buna iyi bir örnek, Nakşibendî tarikatının dergilerinden biri olan “İlim ve Sanat” dergisinin 1985 tarihli 2.sayısının pozitivizm eleştirisine ayrılmış olmasıdır. Dergideki makalelerin adları şöyledir, “İslam ve Modern Bilim”, “Bilim Kavramının Yeni Anlamları”, “Çağdaş Bilim Felsefeleri ve İslam'da Bilgi”, “Pozitivizm Akla Karşı”, vb.)

İslamcı aydınların pozitivizm-aydınlanma eleştirisinden faydalananak yeni sağ egemen ideolojiyi yeniden üretmelerinin ikinci boyutu da bu eleştirilere dayanarak cumhuriyetin kuruluş felsefesiyle hesaplaşmalarıdır. Atatürk devrimlerinin pozitivist-aydınlanmacı bir felsefeye dayandığı çok açıktır. Atatürk dinsel kurumlarla mücadele ederken modern bir ulus devlet yaratma yolunda gerçekleştirdiği devrimleri haklı çıkarmak için pozitivizme yaslanmış, aydınlanmanın modernist söylemini, Lyotard'ın değişiyiyle “üst anlatıları”nı kullanmıştır. Laikleşmeyi gerçekleştirmek için yapılan devrimlerle dinin sosyal yaşamdaki yeri sınırlanmış, din kamusal-siyasal alandan dışlanarak, vicdanlara bırakılmıştır. Dinsel ideolojinin toplumda-siyasal yaşamda egemen konumunu yitirmesiyle birlikte din adamları da statü kaybına uğrayarak,

³⁶ Aydınlar Ocağı'nın Türk-İslam Sentezi belgelerinde de pozitivizmin ve Darwinizmin çok kaba bir biçimde eleştirildiği görülür.

Sentezcilere göre "sapık, A. Comte tarafından kurulan pozitivizm dinlerin yerine geçirilmek istenmiştir"

Sentezciler, Türkiye'de hem Comte'un hem de aynı ekolün diğer ünlü ismi Durkheim'ın (Cemiyete Tanrı demiştir) eserlerinin eğitimi tümüyle dinsel etkilerden uzaklaştırmak üzere okutulduğundan şikâyet etmişlerdir.

Sentezciler, Marxizmi ve Darwinizmi de pozitivizmin bir kolu olarak değerlendirip, dini değerleri dışlayan, dine hayat hakkı tanımayan "din düşmanı" doktrinler olarak eleştirirler. Sentezciler Marxizmi aşagılama için özellikle Marxizmin Darwinizmden türediğini vurgularlar. Bunun nedeni de Darwin'in insanın Allahın yarattığı bir varlık olduğunu reddederek bir maymun türünün evrimi sonucu ortaya çıktığını, antropolojik vb. pek çok veriye dayanarak savunmasıdır. Bu yüzden sentezciler, "Darwin'in okul kitaplarında yepyeni ve zorunlu bir inançmış gibi körpe dimağlara aşılандığından" şikâyet etmişlerdir. (Türk-İslam Sentezi belgelerinden aktaran Timuroğlu, 1991; 127–129).

Bütün bu nedenlerle sentezciler toplumun İslamlaştırılması için önce eğitimin İslamileştirilmesini bunun için de okul kitaplarından (üniversitelerin biyoloji kitapları da dahil olmak üzere) pozitivizmin, evrim kuramının tüm izlerini silme yoluna girmişlerdir.

egemen konumlarını yitirmişlerdir. Atatürk Türkiye'nin şeyhler, dervişler ve müritler ülkesi olmayacağını, en hakiki tarikatın “tarikatı medeniye” (en hakiki mürşit ilimdir, vb.) olduğunu ilan etmiştir. Atatürk hem din adamlarını hem de dinsel ideolojiyi benimseyenleri iktidardan dışlamak için pozitivism-aydınlanmanın argümanlarına başvurmuştur (Ünder, 1994: 84).

İşte siyasal İslamcı aydınların pozitivismi-aydınlanmayı eleştirmelerinin bir nedeni de cumhuriyetin kurulmasıyla birlikte islamın kamusal-siyasal yaşamda kaybettiği mevziiyi yeniden kazanma hedefidir (Acar, 1990: 19). Yeni sağın devletin-toplumla kurduğu ilişkiyi dönüştürme amacı islamın siyasallaştırılıp, kamusal-siyasal yaşamda bir güç haline getirmek ise radikal İslamcıların buna katkısı dönüşümün entellektüel-kültürel düzeyde pozitivism-aydınlanma eleştirisi ile desteklenmesidir. Çünkü radikal İslamcı aydınlara göre sivil toplumun ele geçirilerek İslami bir hegemonya kurulması İslami bilgiye alternatif olan pozitivismin, epistemolojik olduğu kadar siyasal yansımalarının da tasfiye edilmesine bağlıdır.

Siyasal İslamcı aydınlarla ilgili son bir değerlendirme yapmak gerekirse, İslamcı aydınların yeni sağ egemen ideolojiyi yeniden üreterek yeni sağ iktidarın organik aydınları oldukları şimdiye kadar yapılan çözümlemelerle son derece açık bir biçimde ortaya konmuştur. Bu tespit sürpriz de değildir. Zira Türkiye’de İslamcılık hiç bir zaman bağımsız siyasal ve ideolojik bir hareket olamamıştır. Her zaman sağ iktidarların yedeğinde, egemen sınıflarla ittifak halinde hareket eden sağ bir ideoloji ve politika olarak kalmıştır (Çakır, 1994b: 91-121). 1980 sonrasında İslamcı aydınları da 1990'lara gelindiğinde ortalama birer yeni sağcı yorumcuya dönüşmüş, tipik birer yeni sağcı aydın olmuşlardır. Geleneksel Türk sağını ve yeni sağcılığı reddederek kendilerini bunların dışında ve üstünde bir ideoloji ile tanımlama iddiasında bulunan siyasal İslamcı aydınlar, yeni sağ için, "işte yeni sağ dediğimiz şey, eski sağın yeni kozmetiklerle yüzü bir parça modernize edilmiş bildik sağdır" (Bulaç, 1989: 165) nitelemesini yapmışlardır. Bu cümle İslamcı aydınlar için uyarlanacak olursa, İslamcı aydınlar da eski sağın yeni kozmetiklerle yüzü bir parça post modernize edilmiş ya da postmodernizmle makyajlanmış yeni sağ versiyonudur.

SONUÇ

Tezin giriş bölümünde belirtilerek tez boyunca izi sürülen ve kanıtlanmaya çalışılan iddia, 1980'lerden başlayarak dünya ve Türkiye'de yeni sağ iktidarlar tarafından fetişleştirilerek kullanılan liberal düşünce geleneği içindeki sivil toplum kavramının tekeli kapitalizmin çıkarlarını ve ihtiyaçlarını meşrulaştırıcı bir işlev gördüğü idi. Devletle sivil toplumu bir karşıtlık ilişkisi içinde formüle edip, buradan hareketle sivil topluma atfedilen, özgürlük, çoğulculuk, çok kültürlülük, demokrasi, vb. tüm pozitif yüklü kavramlar gerçekte yeni sağ ideoloji ve politikaları meşrulaştırmıştır. İdeolojik meşruiyetin kaynağı ve yeni sağ hegemonya, kurulan bu soyut-devlet-sivil toplum karşıtlığı üzerinden oluşturulmuştur. Başka bir deyişle, yeni sağ ideoloji ve politikalar sivil toplum kavramı içinde ve sivil toplum kavramı aracılığıyla meşrulaştırılmıştır.

Yeni sağın sivil toplum olarak nitelendiği ve desteklediği piyasa ile kışkırttığı her türden cemaatçilik esasında ya doğrudan yeni sağın sınıfsal ve ideolojik tabanıdır ya da dolaylı olarak yeni sağın ihtiyaçlarına ve çıkarlarına hizmet eden oluşumlardır.

Türkiye özelinde 1980 askeri müdahalesinin açtığı zemin üzerinden inşa edilerek ANAP Hükümeti nezdinde cisimleşen yeni sağ hegemonya, Türk-İslam-Piyasa sentezinden oluşan yeni sağ ideolojinin sivil toplumculuk retoriği ile meşrulaştırılması sayesinde kurulmuştur. Yeni sağ iktidar stratejisi, piyasa, cemaat olarak din ve millet temalarına dayanan üç unsurlu Türk-İslam-Piyasa sentezi dolayısıyla belirginleşmiştir. Ancak yeni sağın iktidar stratejisi ve buna koşut olarak geliştirdiği siyasal retoriği, piyasa ve dinsel cemaatçiliğin ön plana çıkarılarak toplumsal dönüşümün sivil toplumcu bir misyon üzerinden meşrulaştırılmasına dayanmıştır. Hem piyasa hem de İslami tarikat yapıları sivil toplumun asli unsurları olarak sunulup, ANAP'ın da sivil topluma dayanan-sivil toplumcu bir parti olduğu vurgulanmıştır. Böylece yeni sağ hegemonyanın kurularak toplumsal dönüşümün sağlanabilmesinin ideolojik meşruiyet kaynağı sivil toplumculuk olmuştur.

Yeni sağ iktidarın piyasayı ve İslami tarikat yapılarını sivil toplumun asli unsuru olarak sunması, aydınlar cephesinde de yankısını bulmuştur. ANAP'ın sivil toplum

dediğine, yeni sağın organik aydınları da aynı vurgularla ve temalarla sivil toplum demişlerdir. Hem sağcı aydınlar hem de “solcu” aydınlar piyasayı ve İslami tarikat yapılarını Kemalist devlete karşı, özgürlüklerin, demokrasinin, çoğulculuğun, çok kültürlülüğün taşıyıcı aktörleri olarak sivil toplumun asli unsurları saymışlardır.

Sivil toplumculuk dolayısıyla egemen ideolojinin aydınlar tarafından da her düzeyde yeniden üretilmesi, zenginleştirilmesi ve yaygınlaştırılması yeni sağ hegemonyanın kurulmasında etkili kültürel-entelektüel katkı olmuştur. Sivil toplumculuk entelektüel bir çekim merkezi olarak, sağ ile sol arasındaki farkın tasfiye edilmesinin ya da tümüyle belirsizleştirilmesinin katalizörü olmuştur. Ancak bu tasfiye ve belirsizleşme, solun sağcılaştırması biçiminde ya da sağa kayması biçiminde yaşanmıştır. Sol, sivil toplumculuk dolayısıyla sağa kayıp büyük ölçüde tasfiye olurken, sağ daha da güçlenerek ve genişleyerek Türk siyasal entelektüel hayatının rakipsiz gücü haline gelmiştir.

Sağ ve sol arasındaki keskin ayırım sol aleyhine kaybolmaya başlayınca, ideolojik kutuplaşma da sağda ya da solda yer almanın dışında devletçi ve sivil toplumcu ayırımına dönüşmeye başlamıştır. İdeolojilerin sonunun geldiği propagandasıyla da desteklenen bu süreç, devletçi olmak, özelleştirmeleri kabul etmemek, laik bürokratik Kemalist devletten yana olmak “dinozorluk” olarak siyasal bir arkaizmle ifade edilirken, sivil toplumcu olmak, özelleştirmeleri savunmak, anti-Kemalist olmak, siyasal İslamı savunmak “çağdaşlıkla”, değişime ayak uydurmakla ifade edilmiştir (Yıldız, 1995: 374-375)

Tezin girişinde, 1980’lerden itibaren sivil toplum kavramının fetişleştirilmesinin boşuna olmadığı vurgulanmıştı. Ve yeri geldikçe yeni sağın her türden cemaatleşmeyi kışkırtarak, cemaatler eliyle bir yönetim rasyonalitesi geliştirdiği bunun da tekelci sermayenin çıkarlarının gerçekleştirilmesinde başlı başına bir strateji olduğu belirtilmişti. Özellikle, küreselleşme, postmodernizm ve yeni sağ arasındaki stratejik ittifakın incelendiği alt başlıkta, Amerikan merkezli uluslararası tekelci sermayenin, üçüncü dünyada ve az gelişmiş ülkelerde ulus devletleri çökertmek ve sömürmek amacıyla etnik, dinsel vb. her türlü cemaatleşmeyi, çoğulculuk, çok kültürlülük,

demokrasi, insan hakları gibi sloganlarla kışkırttığı belirtilmişti. Cemaatleşmenin teşvik edilmesinin, kışkırtılmasının tekeli sermayenin ne denli işine geldiği, ona sayısız faydalar sağladığı da yeterince tartışılmıştı. Ancak tez içinde konu bütünlüğünü bozmamak için cemaatleşmenin, kışkırtılarak bir “yeni ortaçağa dönüş projesi”nin nasıl ve hangi yöntemlerle yapıldığına değinilmemişti. Sömürgeci küresel kapitalizmin yarattığı sivil toplum fetişizminin boşuna olmadığını kanıtlayan bir başka olgu da cemaatleşmenin nasıl kışkırtıldığında gizlidir.

ABD, 1980’lerin başından itibaren bir strateji değişikliğine gitmiştir. Soğuk Savaş dönemi boyunca askeri diktatörlükleri destekleyen, komünizme karşı mücadele adı altında dünyanın her ülkesinde örtülü operasyonlar yürüten ABD, 1980’lerden sonra demokrasi ve insan hakları havariliğine soyunarak daha önceki dönemde gizli kapaklı olarak yaptıklarını artık açıktan ve çok daha etkili yöntemlerle yapmaya başlamıştır. ABD, artık CIA’nın örtülü olarak yaptıklarını “project democracy” ya da demokrasi projesi ile açıktan yapmaya başlamıştır. Amerikan tipi demokrasi ihracı hükümet dışı örgütler (NGO), vakıflar, açık toplum enstitüleri, insan hakları kuruluşları, vb. kuruluşlar aracılığıyla yürütülmektedir. Sayısı binlerce olan bu kuruluşlar “demokrasinin geliştirilmesi” için “açıklık örtüsü” altında, dünyanın 92 ülkesinde milyarlarca dolar harcanarak faaliyetlerini sürdürmektedirler. ABD’nin öncülüğünde yürütülen bu faaliyetler, Almanya, Fransa gibi uluslararası tekeli kapitalizmin merkezleri tarafından da ekonomik, mali ve örgütsel olarak desteklenerek sürdürülür.

Toplumla devlet arasına giren yeni örgütlenmelerden beklenen, devlet egemenliğine paralel bir egemenlik kurarak, o ülkede yeni bir güç odağı oluşturup yeni ve etkili bir ortak yaratmaktır. NGO, vakıf, dernek gibi kuruluşlar aracılığıyla ulusal yönetimler kısa devre edilerek kitlelerle doğrudan ilişkiye girmek, kalıcı, risksiz ve oldukça ekonomik bir yöntemdir. Yeni egemenlik merkezlerinin güdümüne giren kitleler ulusal devletin egemenlik alanından koparlar. Bu kopuş ilk başta özgürlük gibi görünse de ülkedeki yurttaşlar arasındaki geleneksel ve yasal ilişkileri parçalar. “Giderek bir tür cemaat, dernek, vakıf derebeyleri oluşur”. Ancak bu süreç, uzun vadeli, sofistike çalışmalarla ve çeşitli adımlarla gerçekleştirilir.

Kamuoyu oluşturuculara (bilim adamları, yazarlar, aydınlar, vb.) yönelik içeride ve dışarıda masrafları karşılanarak konferanslar, toplantılar düzenlenmesi; çeşitli hak dernekleri kurulması; televizyon, radyo, gazete, dergi gibi araçların devreye sokulması; bilimsel ve toplumsal konferansların çoğaltılması, yerel vakıf ve “think tank”(düşünce topluluğu ya da kuruluşu) derneklerinin çoğaltılması, iş adamı derneklerinin, sendikaların kurulması varolanlara bilim danışmanlarıyla sızılması, siyasi partilere eğitim programlarıyla ve parti okullarıyla yaklaşılıp kadroların yönlendirilmesi; etnik ayrılıkları güçlendirmek üzere kültür anımsatma programlarına başlanması, ulusal bölgesel tarihin btnleştirici özelliklerinin nemsizleştirilerek, yerel tarih, yerel kültür araştırmalarının, çok kültürlülük ve kültürel hakların savunulması gerekçeleriyle yapılması, çok kültürlülük, çok kimliklilik propagandası ile toplumsal ortak kültürün temellerinin yıkılması; büyük dinlerin ve mezheplerin yeniden canlandırılması, dinsel farklılıkların “dinler arası diyalog” propagandası aracılığıyla vurgulanarak kısıktırılması; yenedünya düzenine tapınan serbest ekonomi, serbest pazar düzenini savunacak inanmış ultra-liberal aydınlar yetiştirilmesi, ulusal ekonomik kaynakların tekelci şirketlerin eline geçmesini sağlayacak, yerinden yönetim, zelleştirme gibi faaliyetlerin propagandasının yapılmasının vb. sayısız faaliyet dünyanın dört bir yanında binlerce NGO, vakıf, dernek gibi kuruluşlarla sürdürülmektedir. Ülkemizde de 1980’lerden itibaren, düşünce kuruluşu, açık toplum enstitüleri, vakıflar, yeni sağ eğilimli dergiler, dernekler, vb. rgtlenmeler oluşturulmuş olup faaliyetlerini sürdürmektedirler.

Özetle, tekelci kapitalizmin yarattığı sivil toplum fetişizmi boşuna değildir. 1980’lerde demokrasi projesi adı altında yrtlen faaliyetler, zamanımızda tamamen olgunlaşarak “turuncu devrimler”in hazırlayıcısı olmuş ve bütün çıplaklığıyla belirginleşmiştir. Ultra-liberal Amerikan yanlısı hükümetlerin iş başına gelmesi “sivil örümceğin dünya çapında ördüğü ağın” bir sonucudur (bkz.Yıldırım, 2005: 39-49).

KAYNAKÇA

- ACAR, M, (1990), “Postmodernizm Çerçevesindeki Tartışmalar Üzerine”, Kitap Dergisi, sayı:38, ss:17-20.
- AĞAOĞLU, T, (18 Ocak 1993), “Eski Marksistler Özal’la Aynı Yolda!”Tercüman.
- AĞAOĞULLARI, M.A, vd. (1994), Kral Devlet ya da Ölümlü Tanrı, İmge, Ank.
- AKAL, C.B, (1990), Sivil Toplumun Tanrısı, Alfa, İst.
- AKARCALI, B,(1991),“Önce Sağcı veya Solcu, Sonra Demokrat Adam Benim İşime Gelmiyor, Ben Önce Demokrat sonra Sağcı veya Solcu Adam Arıyorum”,Türkiye Günlüğü, sayı:16,s.119-125
- AKAT A. S, (1991), Sosyal Demokrasi Gündemi, Armoni, İst.
- AKAT, A. S,(1983),Alternatif Büyüme Stratejisi; İktisat Politikası Yazıları,İletişim, İst.
- AKAY, A, (1995), “Aydın Üzerine Bir Bakış”, Türk Aydını ve Kimlik Sorunu içinde, derleyen: Sabahattin Şen, s. 423-439, Bağlam, İst.
- AKÇA, İ, (2003), “Türkiye Günlüğü:Yeni Sağın Organik Aydınları”, Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce:Muhafazakarlık, Cilt 5, içinde, s. 460-464, İletişim, İst.
- AKDEMİR, S, (1997), “Sivil Toplum ve İslamiyet”, Yeni Türkiye, sayı:18, ss:267-275.
- AKŞİN, S, (1980), 100 Soruda Jön Türkler ve İttihat ve Terakki, Gerçek, İst.
- AKŞİN, S, (1997), Türkiye’nin Önünde Üç Model, Telos, İst.
- AKTAN, C. C, (1993), “Çağdaş Liberal Düşünce Okulları ve Hayek”, Hayek’te Serbest Piyasa Ekonomisi ve Özgür Toplum İçinde ,ANAP Bilimsel Yayınlar Dizisi, s. 19-43, Ank.
- AKTAŞ, Ü, (1991), “İslam ve Çoğulculuk”, Kitap Dergisi, sayı:53, s,36-38.

- AKYOL, T, (1985), “Taha Akyol, A.S. Akat’la Sohbet: Devletin Gözünde Komünist, Komünistin Gözünde Burjuvayız” 28 Şubat 1985 Halka ve Olaylara Tercüman, ss,6-9,
- AKYOL, T, (1991a) “ Sağın Tabanı Tavanı Yenileşmeye Zorluyor”, Vatan, Millet Pragmatizm: Türk Sağında İdeoloji ve Politika, içinde,Röportaj: H.Göktaş, R. Çakır, s. 201-218, Metis, İst.
- AKYOL, T, (1991b), “Seçim Göstergeleri Açısından Türkiye’de Sağın Sorunları(1), “ Türkiye Günlüğü, sayı:16, s. 13-18
- AKYOL, T, vd, (1988), “İdris Küçükömer: Düzenin Dışladığı Bir Aydın, Mohicanlar’ın Sonuncusu”, Nokta, sayı:28, ss,66-69.
- ALKAN, T, (1991), “Türkiye’de Sağın Tarihine Buruk Bir Derkenar” Türkiye Günlüğü, sayı:16, s.5-12
- ALPAY, Ş, (1991), “Türkiye ‘de Devlet Sivil Toplum Dengesini Yeniden Kurmalı”, Sivil Toplum İçinde, derleyen: Y. Fincancı, s. 17-26, Tüses, İst.
- ALTHUSSER, L, (1991), İdeoloji ve Devletin İdeolojik Aygıtları, çev: Yusuf Alp, Mahmut Özışık, İletişim, İst.
- ALTVATER, E, (1985), “Yeni Liberal Karşı Devrimin Mübtezelliği”, çev:Y. S. Öner, Kriz, Neo-Liberalizm ve Reagan Dosyası içinde, derleyen:R. Zarakolu, s. 42-63, Alan, İst.
- AMİN, S, (1995), “Bugünkü Üçüncü Dünyada Demokrasi Sorunu” Düşük Yoğunluklu Demokrasi İçinde, çev: A. Fethi, s. 75-99, Alan, İst.
- ARIN, T, (1992), “Sunuş”, Piyasa Sosyalizmi Tartışması İçinde der:O.Akınhay, s.1-22, Belge, İst.
- ATILGAN, G, (2002), Kemalizm ile Marxizm Arasında Geleneksel Aydınlar:YÖN-Devrim Hareketi, Tüstav, İst.

- ATTALI, J, (1993), “Ulus Devletten Sonra Tekrar Alevlenen Kabilecilik”, çev: Cem Ünsal, New Perspective Quarterly-Türkiye, sayı:4, s,42-45.
- AVİNERİ, S, (1972), Hegel’s Theory of Modern State, Cambridge University Pres, Cambridge
- AYATA, S, (1993), “The Rise Of İslamic Fundamentalism and its İnstituonal Framework”, içinde The Political and Socioeconomic Transformation of Turkey, edited by A. Eralp, M. Tunay, B. Yeşilada, Praeger, London, s. 52-67
- AYATA, S, (1996), “Patronage, Party and State: The Politicization of İslam in Turkey”, Middle East Journal, cilt:50, sayı:1, s. 40-56
- AYMAN-GÜLER, B, (1996), Yeni Sağ ve Devletin Değişimi:Yapısal Uyarlama Politikaları, TODAİE Yay, Ank.
- BARLAS, M, (1994), Turgut Özal’ın Anıları, Sabah, İst.
- BARLAS, M, (2003), “Rüzgar Gibi Geçti”, Sabah(Aktüel Pazar), s. 26
- BARRY, N,(1998),“Sivil Toplum,Din ve İslam”,çev:?,Liberal Düşünce, sayı:12,s.84-93
- BARRY, N, (?), “Piyasa, Ahlak, Din ve Devlet”, Birey, Cemaat, Piyasa, içinde derleyen, A. M. Aktaş, çev:M. Erdoğan, Libertes, s. 41-72, Ank.
- BAŞKAYA, F, (1986), Devletçilikten 24 Ocak Kararlarına, Birlik, Ank.
- BATUR, E, (1985),Alternatif Aydın, Ark, Ank.
- BELGE, M, (1992a), Türkiye Dünyanın Neresinde?, Birikim, İst.
- BELGE, M, (1989), Sosyalizm Türkiye ve Gelecek, Birikim, İst.
- BELGE, M, (1992b) 12 Yıl Sonra 12 Eylül, Birikim, İst.

- BELGE, M, vd(2000) İdris Küçükömer'in Anısına Türkiye'de Sivil Toplum Arayışları, Dünya Yerel Yönetimler ve Demokrasi Akademisi (WALD), İst.
- BELSEY, A, (1994), "Yeni Sağ, Toplumsal Düzen ve Yurttaşlık Hakları" çev:Hüseyin İçen, Mürekkap, s. 3-12, sayı:?,
- BERKES, N, (1978), Türkiye'de Çağdaşlaşma, Doğu-Batı, İst.
- BERKTAY, H, (1984),"Yeni Gündeme İlişkin Bazı Gözlem ve Düşünceler",Saçak, sayı:9,s.5-18.
- BERKTAY, H, (1989), Kableden Feodalizme, Kaynak, İst.
- BERKTAY, H, (1984)," Taha Akyol, Sivil Toplumcu'lar ve Tevfik Fikret",Saçak,sayı:11, ss, 19-26.
- BERZEG,K, 1993), Liberalizm, Demokrasi, Kapıkulu Geleneği, Siyasal Kitabevi, Ank.
- BERZEG, K, (1994), "Liberalizm, Din ve Müslümanlık", Türkiye Günlüğü, sayı:29, ss:135-141.
- BİLİCİ, M. (2004), "Küreselleşme ve Postmodernizmin İslamcılık Üzerindeki Etkileri", içinde Modern Türkiye'de Siyasal Düşünce: İslamcılık 6. Cilt, s. 789-803, İletişim, İst.
- BİRTEK, F, ve TOPRAK, B. (1994), "Türkiye'de Siyasal İslamın Yükselişi ile Neoliberal Yeniden İnşanın Oluşturduğu Çatışmalı Gündemler", Mürekkap, Güz sayısı, s. 4-16
- BOCOCK, R, (1986), Hegemony, Ellis Horwood Limited and Tavistock Publications, England-London.
- BORA, T, ve CAN, K. (1994), Devlet, Ocak, Dergah, İletişim, İst.
- BORA, T, (1999), Türk Sağının Üç Hali:Milliyetçilik, Muhafazakarlık, İslamcılık, Birikim, İst.

- BORA, T, (1994), Türk Sağının İdeolojik ve Siyasal Bunalımı, “Oynak Merkez, Merkezlessiz Oynaklık” Birikim, sayı: 64, s. 14-23
- BORATAV, K, (1989), Türkiye İktisat Tarihi, 1908-1985, Gerçek, İst.
- BORATAV, K, (1995), 1980’li Yıllarda Türkiye’de Sosyal Sınıflar ve Bölüşüm, Gerçek, İst.
- BORATAV, K, (1998), “2000’e Doğru Türkiye’de Populizm”, Mürekkep, sayı:10-11, s. 8-12
- BORATAV, K, (1983), “Türkiye’de Popülizm:1962-1976 Dönemi Üzerine Notlar” Yapıt. Ekim-Kasım Sayısı, s. 7-18.
- BORATAV, K, (1986), “İktisat Politikası Alternatifleri, Bölüşüm İlişkileri ve Sol”, 11.Tez, sayı:2, s,41-51.
- BORON, A, (1985), “ Hobbes ile Friedman Arasında Latin Amerika’da Ekonomik Liberalizm ve Burjuva Despotizmi”çev:Göksel Türk, Dünün ve Bugünün Defterleri Dünya Sorunları 2:Latin Amerika’da Militarizm Devlet ve Demokrasi Dosyası, içinde, s. 9-37, Alan, İst.
- BULAÇ, A, (1990), Bir Aydın Sapması, Endülüs, İst.
- BULAÇ, A, (1990), “Modern Zamanların Gerçeği;Dinin Yükselişi”, Kitap Dergisi, sayı:35-36, s. 11-17
- BULAÇ, A, (1977), Çağdaş Kavramlar ve Düzenler, Dübtaş, İst.
- BULAÇ, A, (1989), “İslami Bilim Mümkün mü? Epistemolojik Kopuşa Çare: Birleştirici Akıl”, Kitap Dergisi, sayı:34, ss:14-18.
- BULAÇ, A, (1992), “Dinlerin Meydan Okuyuşu: Entegrizm ve Fundamantalizm”, Birikim, sayı:37, ss:17-28.

- BULAÇ, A, (1992), “Medine Kesikası Hakkında Genel Bilgiler”, Birikim, sayı:38-39, s,102-111.
- BULAÇ, A,(1993), “Medine Kesikası Üzerine Tartışmalar (1)”,Birikim,sayı:47,s;41-46.
- BULAÇ, A,(1995), Modern Ulus Devlet, İz Yay, İst.
- BÜYÜKAŞIK, E, (2004), “1980 Sonrası Aydın Sorunu ve Aydın Olmak Üzerine”, Yaba Edebiyat ,sayı:30-31, s.12-15.
- CHANDHOKE, N, (1995), State and Sivil Society: Exploration in Political Theory, Sage Publications, New Delhi, Thousand Oaks, London.
- COHEN, J. L. , ARETO, A, (1992), Civil Society and Political Theory, The MIT Press, Cambridge, Massachusetts and London, England.
- ÇAHA, Ö, (2000), Aşkın Devletten Sivil Topluma, Gendaş-Kültür, İst.
- ÇAHA, Ö, (1997), “1980 Sonrası Türkiye’inde Sivil Toplum Arayışları”Yeni Türkiye, sayı:18, s. 26-64
- ÇAKIR, N, (1987), “Piyasa ve Demokrasi”, 11. Tez, sayı:6, s. 90-130
- ÇAKIR, R, (1990), Ayet ve Slogan: Türkiye’de İslami Oluşumlar, Metis, İst.
- ÇAKIR, R, (1994b), “Türkiye Bağımsız Bir Politik İslamcı Harekete Hiç Tanık Oldu mu?”, İslam ve Demokrasi İçinde, derleyenler, R. Çakır, vd. s. 91-120, Tüses, İst.
- ÇAKIR, R, (1994a), Ne Şeriat ne Demokrasi;Refah Partisini Anlamak, Metis, İst.
- ÇALIK, M, (1992), “M.Çalık’ın Türkiye Günlüğü ve Cedit Grubu’nun Düzenlediği 27 Kasım 1992 tarihindeki Toplantıyı Açış Konuşması”, Türkiye Günlüğü, sayı:20, ss:118-119.
- ÇULHAOĞLU, M, (1998), İdeolojiler Alanı ve Türkiye Örneği, Öteki, Ank.

- ÇULHAOĞLU, M, (2002), Doğruda Durmanın Felsefesi: Seçme Yazılar, 1970-2000, cilt:2, YGS, İst.
- ÇULHAOĞLU, M, (1997), Binyılın Eşiğinde Marksizm ve Türkiye Solu, Sarmal, İst.
- ÇULHAOĞLU, M, SOYER, C, (2000), Solda "Sivil Toplum" Söylemi: Gerçekler ve Yanılsamalar, Özgür Üniversite, Ank.
- DİLİPAK, A, (1986), "İslam Demokrat Değildir", Yeni Gündem, sayı:43, s,16-17.
- DİVİTÇİOĞLU, S, (1966), Asya Tipi Üretim Tarzı ve Azgelişmiş Ülkeler, Elif, İst.
- DURSUN, D, (1991), "Çoğulculuk Batılı Bir Kavram", Kitap Dergisi , sayı:54,s,29-31.
- DURSUN, D,(1997), "Türkiye'de Sivil Toplumun Gelişimi Üzerine Birkaç Not", İlim ve Sanat , sayı:46-47, ss:21-27.
- DÜNDAR, C, (2002), "Sol Geçmişiyle Hesaplaşıyor Yazı Dizisi:Taner Akçam", Milliyet (10 Ocak 2002), s, 13.
- ERALP, A, (1990) "The Politicks of Turkish Development Strategies", Turkish State, Turkish Society, edited by, Andrew Finkel, Nukhet Sirman, pp.219-258, Routledge, London and Newyork
- ERDOĞAN, M, (1993), Liberal Toplum Liberal Siyaset, Siyasal Kitabevi, Ank.
- EREN, E, (1991), "Piyasa, Özgürlük, Eşitlik:Piyasa Sosyalizmi", Toplum ve Bilim, sayı:51-52, s. 51-65
- EREN, S, (1987), "İslam'da Asr-ı Saadet ve Sivil Toplum"Saçak, sayı:40, s. 5-17,
- ERTEM, O, (1985), "Sömürgecilik, Oryantalizm, Sivil Toplum ve ATÜT"Saçak, sayı: 21, s. 22-29
- FEATHERSTONE, M, (1995), Undoing Culture: Globalization, Postmodernism and Identity, Sage Publications, London.

- FİNCANCI, Y, (1993), Günümüzde Sosyal Demokrasi, Tüses, İst.
- FİNCANCI, Y, (1994), “İslam Mı Demokrasi Mi?”İslam ve Demokrasi, içinde, der, Y. Fincancı, vd, s. 1-23, Tüses, İst.
- FOUCAULT, M, (1980), Power/Knowledge, edited by Colin Gordon, The Harvester Press, England.
- FRANK, A. G, (1995), “Demokratik Olmayan Bir Piyasada Piyasa Demokrasisi”Düşük Yoğunluklu Demokrasi içinde, s. 47-74, çev: A. Fethi, Alan, İst.
- FRIEDMAN, M, (1988), Kapitalizm ve Özgürlük, çev: D.Erberk, N.Himmetoğlu, Altın Kitaplar, İst.
- GAMBLE, A, (1986), “The Political Economy of Freedom”, The İdeology of The New Right edited by Ruth Levitas, s. 25-54, Polity Pres, Cambridge.
- GIRVIN, B, (1988), “İntroduction:Varieties of Conservatism”, The Transformation of Contemporary Conservatism edited by Brian Girvin, s. 1-12, SAGE Publications, London.
- GİRİTLİ, A, (1987), “Türkiye’de Sivil Toplumculuk”, Gelenek, sayı:3, s, 55-69.
- GÖKTÜRK, G, (1985), “İslami Dalga/Ateizmden Müslümanlığa: Türkiye’nin Garaudy’leri”, Nokta, sayı:7, s, 52-55.
- GÖLE, N, (1992), “80 Sonrası Politik Kültür”, Türkiye Günlüğü , sayı:21, s. 49-54
- GÖLE, N, (1986), Mühendisler ve İdeoloji:Öncü Devrimcilerden Yenilikçi Seçkinlere, çev:E.Levi, İletişim, İst.
- GRAMSCI, A, (1971), Selections From Prison Notebooks, edited and translated by Q. Hoare and G.N.Smith, International Publishers, New York.
- GÜLALP, H, (1986),“Üçüncü Dünyada Devlet ve Demokrasi” 11.Tez,sayı:1,s.77-81

- GÜLALP, H, (1987), Gelişme Stratejileri ve Gelişme İdeolojileri, Yurt, Ank.
- GÜLALP, H, (1993), Kapitalizm, Sınıflar ve Devlet, çev:Osman Akınhay, Abdullah Yılmaz, Belge, İst.
- GÜNDOĞAN, A. O, (2000), “Nurettin Topçu”, Doğu-Batı, sayı:11, s. 89-105
- GÜNDÜZ, M, (1984), “Uzatılan Elma Şekeri ya da Avrupa Komünizmi”, Saçak, sayı: 7, s. 16-20.
- GÜNDÜZ, M, (1983), “Gramsci, İdeoloji, İktidar”, Yapıt, sayı:47, s. 63-82.
- GÜNER, A, (1991), Tarikatlar Ansiklopedisi, Milliyet, İst.
- GÜRSEL, S, (1984), “Yaşasın Piyasa!” , Yeni Gündem, sayı:3.
- GÜRSEL, S, (1985), “ANAP ya da Hayal Olan Liberal Dönüşüm”,Yeni Gündem, sayı: 19, s.10-11.
- GÜVENÇ, B, ŞAYLAN, G. vd. (1991), Türk-İslam Sentezi, Sarmal, İst.
- GÜZEL, H. C, (1992), Sivil Topluma Geçiş, içinde, s,31-44, Ekonomik ve Sosyal Etüdler Konferans Heyeti, İst.
- HAKAN, M, (1989), “Bilim Çerçevesindeki Tartışmalar ve Müslümanlar”, Kitap Dergisi, sayı: 34, ss: 4-6.
- HALE, W, (1996), Türkiye’de Ordu ve Siyaset, çev. Ahmet Fethi, Hil, İst.
- HALL , S, (1999), “Muhteşem Sağa Çarkediş Şovu” , çev: A. M. Aytaç, Mürekkap, sayı:13, s, 127-143.
- HALL, S, (1995), “Yerel ve Küresel: Küreselleşme ve Etniklik” çev: S.H. Tuncel, Mürekkap, Kış-Bahar sayısı, ss:68-77.
- HALL, S, vd, (1985), Siyaset ve İdeoloji: Gramsci, çev: Sadun Emrealp, Birey ve Toplum, Ank.

- HARMAN, C, (1992), “Piyasa Sosyalizmi Efsanesi”, Piyasa Sosyalizmi Tartışmaları içinde, derleyen ve çev: O. Akınbay, s. 216-281, Belge, İst.
- HARVEY, D, (1997), Postmodernliğin Durumu, çev: S. Savran, Metis, İst.
- HAYEK, A. F, (1993), “Liberal Bir Sosyal Düzenin İlkeleri”çev: A. Yayla, Siyasal-Sosyal Teori içinde, der: A. Yayla, s. 121-135, Siyasal Kitabevi, Ank.
- HAYEK, F. A, (1997), Hukuk Yasama ve Özgürlük: Özgür Bir Toplumun Siyasi Düzeni, çev: Mehmet Öz, Türkiye İş Bankası, Kültür Yayınları, Ank.
- HAYNES, M, (1992), “Piyasanın Karabasanları:Şili, Yugoslavya ve Macaristan”, Piyasa Sosyalizmi Tartışmaları içinde, der ve çev:O. Akınbay, s. 165-216, Belge, İst.
- HEGEL, G. W. F, (1942), Philosophy of Right, Translated with notes by T. M. Knox, The Clarendon Press, Oxford.
- HELLER, A, FEHER, F, (1993), Postmodern Politik Durum, çev: Ş.Argın, O.Akınhay, Öteki, Ank.
- HEPER, M, (1980), “Osmanlı Siyasal Hayatında Merkez-Kenar İlişkisi”, Toplum ve Bilim , sayı:9-10, ss,3-35.
- HEPER, M, (1985), State Tradition in Turkey, The Eothen Press, Walkington.
- HINDESS, B. , HIRST, P. (1975), Pre-Capitalist Modes of Production, Routledge, Kegan Paul, London and Bosten
- HOCAOĞLU, D, (1991), “Türk Aydınında Felsefi Zaafiyetin Temelleri İkinci Kısım:Türk Sağı”, Türkiye Günlüğü , sayı:16, s. 65-76
- HOCAOĞLU, D, (1994), “Sekülarizm, Laisizm ve Türk Laisizmi” Türkiye Günlüğü, sayı: 29, s. 35-77.

- İŞIKLI, A, (1993), “Said Nursi: Şerif Mardin’in Bir Kitabı Üzerine”, Mülkiyeliler Birliği Dergisi, sayı:155, ss,57-62.
- İNAL, K, (1994), “Türkiye’de Eğitimin İslamîyetleştirilmesi”, Mürekkep,Güz sayısı, ss, 62-80.
- İNSEL, A, (1990), Türkiye Toplumunun Bunalımı, Birikim, İst.
- JAMESON, F, (1990), “Postmodernizm ya da Geç Kapitalizmin Kültürel Mantığı”, çev:D. Erksan. Postmodernizm içinde derleyen; N. Zeka, ss: 59-116, Kıyı, İst.
- JESSOP, B, (1990), State Theory, Putting The Capitalist State in IT’s Place, Polity Press, London.
- KAHRAMAN, H.B, (1995), Sağ, Türkiye ve Partileri, İmge, Ank.
- KALAYCIOĞLU, E, (1988), “Sivil Toplum ve NeopatrimonyalSiyaset”, der: A. F. Keyman, A.Y. Sanbay, Küreselleşme, Sivil Toplum ve İslam içinde, Vadi, Ank.
- KALMBACH, P, (1983), “Daha Çok Özel Teşebbüs Daha Az Devlet” çev: Alpaslan Işıklı, Bir Başka İktisat, s.15-74, P. Kalmbach, G. Tyler, vd der: Alpaslan Işıklı, Alan, İst.
- KARAMAN, L, (1990), “Sivil Toplum Kavramı ve Türkiye Üzerine Değerlendirmeler”, Türkiye Günlüğü, sayı:10, ss: 4-22.
- KARAÖMERLİOĞLU, M.A, (1995), “Globalizm ve Türkiye’de İslam” , Mürekkep, Kış-Bahar sayısı, s; 63-67.
- KEANE, J.(1994), Demokrasi ve Sivil Toplum,çev:Necmi Erdoğan, Ayrıntı,İst.
- KEÇECİLER, M, (1984), “Bizi Prens Sabahattin Çizgisi olarak Görebilirsiniz”, Yeni Gündem, sayı:3, s. 7-8

- KEÇECİLER, M, (1991), “Keşke Herkes Dine Karşı Nötr Olsa”, Vatan, Millet Pragmatizm: Türk Sağında İdeoloji ve Politika, içinde der, H.Göktaş, R.Çakır, s, 59-81, Metis, İst.
- KEYDER, Ç, (1993), Ulusal Kalkınmacılığın İflası, Metis, İst.
- KEYDER, Ç, (1995), Türkiye’de Devlet ve Sınıflar, İletişim, İst.
- KIRBAŞ, D, (1991), “Yeni Sağın İdeolojisi:Pragmatizm”,İktisat Dergisi,sayı:314, s.3-8
- KOÇ, E, (1984), “Bir Sol Parti Kitleler Adına Politika Yapamaz” Yeni Gündem, sayı:11, s. 9-10
- KOZAKLI, S. T, (1995), “Bir Hegemonik Mücadele Alanı Olarak Türkiye Tarihi”, Mürekkep, sayı:5, s. 31-36.
- KOZANOĞLU, C, (1992), Cilalı İmaj Devri: 1980’ lerden 1990’lara Türkiye ve Starları, İletişim, İst.
- KOZANOĞLU, C, (1997), İnternet, Dolunay Cemaat, İletişim, İst.
- KÖKER, L, (1987), “Liberal Demokrasi ve Eleştirileri”, 11. Tez, sayı:6, s. 67-89
- KÖKER, L, (1996), ”Anavatan Partisi”, C. D. T. A. , s. 1253-1257, İletişim, İst.
- KÖKER, L, (1995), “Kimlik, Meşruluk ve Demokrasi: Türkiye’de Yeni Muhafazakar Kültür Politikasının Eleştirisi”, içinde, Türkiye’de Demokratik Siyasal Kültür, derleyen, E. Kalaycıoğlu, E. Özbudun, L. Köker, s.71-89, T.D.V. Ank.
- KÖYMEN, A, (1984), “Batılı Anlamda Sosyal Demokrat Ne Demek?”, Yeni Gündem, sayı: 5
- KUMAR, K, (1999), Sanayi Sonrası Toplumdan Post-Modern Topluma: Çağdaş Dünyanın Yeni Kuramları, çev: Mehmet Küçük, Dost Kitabevi, Ank.
- KÜÇÜK, Y, (1985), Aydın Üzerine Tezler-IV, Tekin, Ank.

- KÜÇÜK, Y, (1987), Estetik Hesaplaşma, Tekin, Ank.
- KÜÇÜK, Y, (1988), Kurtuluş Yazısı, Dönem Yayınevi, Ank.
- KÜÇÜKÖMER, İ, (1994), Sivil Toplum Yazıları, Bağlam, İst.
- KÜÇÜKÖMER, İ, (2001), Düzenin Yabancılaşması: Batılaşma, Bağlam, İst.
- LACLAU, E, MOUFFE, C, (1992), Hegemonya ve Sosyalist Strateji, çev: A. Kardam, D. Şahiner, Birikim, İst.
- LARRAIN, J, (1995), İdeoloji ve Kültürel Kimlik, çev:N.N.Domaniç, Sarmal, İst.
- LEVITAS, R, (1986), İdeology and The New Right “The İdeology of the New Right “ edited by Ruth Levitas, s.1-23, Polity Pres, Cambridge.
- LUKACS, G, (1975), The Young Hegel, Merlin Pres, London
- MACPHERSON, C. B, (1984), Demokrasinin Gerçek Dünyası, çev:Levent Köker, Birey ve Toplum, Ank.
- MAGA, vd. (2001), Sivil Toplum:Devletin Büyümesi, YGS, İst.
- MARDİN, Ş, (1991a) Türkiye’de Toplum ve Siyaset, İletişim, İst.
- MARDİN, Ş, (1991b), Türkiye’de Din ve Siyaset, İletişim, İst.
- MARDİN, Ş, (1991c), Türk Modernleşmesi, İletişim, İst.
- MARDİN, Ş, (1992), Din ve İdeoloji, İletişim, İst.
- MARDİN, Ş, (1993), Bediuzzaman Said Nursi Olayı:Modern Türkiye’de Din ve Toplumsal Değişim, çev:Metin Çulhaoğlu, İletişim, İst.
- MARX, K, (1997), Yahudi Sorunu, çev:M.İ.Erdost, Sol Yay, Ank.
- MARX, K, (1999), Felsefenin Sefaleti, çev: A.Kardam, Sol Yay, Ank.

- MARX, K, ENGELS, F, (1974), The German Ideology, edited, by C.J. Arthur, International Publishers, New York.
- MARX, K, ENGELS, F,(1995),SeçmeYazışmalar, I.Cilt, çev:Y.Fincancı, Sol Yan, Ank.
- MARX, K, (1976), Ekonomi Politğin Eleştirisine Katkı Önsöz, çev: S.Belli, SolYay, Ank.
- MARX, K; (1964), Ekonomik and Philosophical Manuscripts in Karl Marx Early Writting, pp.61-221, translated and edited by T.B.Bottomore, Mc GRAW, HILL BOOK COMPANY, New York, London.
- MERT, N, (1996), “İslamcılık ve Yeni(den), Sağ”, Birikim, sayı: 85, s. 27-33
- MERT, N, (1998), “Türkiye’de Sivil Toplum Tartışmaları”, Toplumbilim, sayı:8, s.80-84
- MERT, N, (1998), “Cami Gölgesinden Gölge İnsanlara: Kültürel İslam Edebiyatı”, Tezkire , sayı:14-15, ss, 43-53.
- MERT, N, (1999), “Siyasi Kriz ve Kriz Siyasetleri”, Düşünen Siyaset, sayı:1, ss,107-115.
- MERT, N, (2000), “İdris Küçükömer ve Düzeninin Yabancılaşması”, Doğu-Batı, sayı:11, s.63-74.
- MERT, N, (2001), “Türkiye’de Merkez Sağ Siyaset: Merkez Sağ Politikaların Oluşumu”, Türkiye’de Sivil Toplum ve Milliyetçilik içinde:derleyen S. Yerasimos, vd. s. 45-84, İletişim, İst.
- MINCH, A, (1995), Yeni Ortaçağ, çev , M. A. Ağaoğulları, İmge Kitabevi, Ank.
- MOUFFE, C, (1985), “Demokrasi ve Yeni Sağ”, Kriz, Neoliberalizm ve Reagan Dosyası, içinde, derleyen, Ragıp Zarakolu, çev: Y. S. Öner, s. 65-83, Alan, İst.

- MURRAY, R (1995) “Fordizm ve Post Fordizm”, çev; Abdullah Yılmaz, Yeni Zamanlar, ss, 46-62, der, S. Hall, M. Jacques, Ayrıntı, İst
- NEOCLEOUS, M, (1996), Administering Civil Society; Towards A Theory of State Power, Macmillian Press, London.
- NOKTA, (1987), “Söyleşi: Aydın Yalçın, İtirafçıların Hamisi Profesör” sayı:16, s.60-61
- NOKTA, (1986), “Dinci Gençlikte Patlama!”, sayı:19, s, 13-21.
- NOKTA, (1986), “Dini Örgütlenmeler: Boy Hedefi Süleymancılar”, sayı:49, s,12-18.
- NOKTA, (1989), “12 Eylül Yönetiminin Din Raporu”, sayı:12, s, 16-25.
- NOVE, A, (1992), “Marx, Piyasa ve ‘Uygulanabilir’ Sosyalizm”, Piyasa Sosyalizmi Tartışmaları, içinde, der ve çev:O. Akınbay, s. 23-36, Belge, İst.
- OFFE, C, (1984), Contradictions of The Welfare State, edited by John Keane, The Mit Pres, Cambridge, Massachusetts.
- OYAN, O, (1988) Feodalizm ve Osmanlı Tartışmaları, İmaj, Ank.
- ÖĞÜN, S. S, (2000), Türk Politik Kültürü, Alfa, İst.
- ÖNGEN, T, (?), “Türkiye’de Siyasal Kriz ve Krize Müdahale Stratejileri: Düşük Yoğunluklu Çatışmadan- Düşük Yoğunluklu İstikrarsızlık Rejimine” basılmamış makale, s. 1-9
- ÖZAL, T, (1992), Dünyadaki Yeni Dengeler ve Türkiye Konulu Pazar Toplantısında Yaptıkları Konuşma (17 Kasım 1991), Başbakanlık Basımevi, Ank.
- ÖZAL, T, (1984), Başbakan Turgut Özal Tarafından 19 Aralık 1983 günü TBMM’de Okunan Hükümet Programı ve 7 Ocak 1984 Tarihinde Yapılan 1.Basın Toplantısı, Başbakanlık Basımevi, Ank.

- ÖZAL, T, (1991), Turkey in Europe and Europe in Turkey Rustem Brother, Northen Cyprus.
- ÖZAL, T, (1992), “Özal: Türkiye’nin Önüne Hacet Kapıları Açılmıştır” Türkiye Günlüğü, sayı:19, s. 5-23
- ÖZKAZANÇ, A, (1996), “Türkiye’de Yeni Sağ”, C. D-T. A, s. 1218-1224, İletişim, İst.
- ÖZKAZANÇ, A, (1998a), Türkiye’de Siyasi İktidar ve Meşruiyet Sorunu: 1980’li Yıllarda Yeni Sağ, A.Ü. Sos. Bil. Enistitüsü (Basılmış doktora tezi), Ank.
- ÖZKAZANÇ, A, (1998b), “Türkiye’de Siyasi İktidar Tarzının Dönüşümü”, Mürekkep, sayı:10-11, s. 14-48.
- ÖZKÖK, E, (1987), Elvada Başkaldırı, Afa, İst.
- PAMUK, Ş, (1983), “İthal İkameci Döviz Darboğazları ve Türkiye:1947-1979” içinde, Krizin Gelişimi ve Türkiye’nin Alternatif sorunu, der:K. Boratav, Ç. Keyder, Ş. Pamuk, s. 37-68, Kaynak, İst.
- PEKEL, V, (1994), “Yeni Liberalizmin ‘Özgür’ Dünyası”, Mürekkep, sayı :?, s. 21-31
- PERİNÇEK, D, (2002), Aydın ve Kültür, Kaynak, İst.
- PLANTENBERG, U.M, (1985), “Kapitalizmin Üçüncü Büyük Bunalımının Tarihsel ve Siyasal Bir Yorumu”, çev: Y. S. ÖNER, Kriz, Neo-Liberalizm ve Reagon Dosyası içinde, derleyen: R.Zarakolu, s. 23-41, Alan, İst.
- PORTELLI, H, (1982), Gramsci ve Tarihsel Blok, çev: Kenan Somer, Savaş Yay, Ank.
- POULANTZAS, N, (1973), Political Power and Social Classes, New Left Books,London.

- SAİD, E, (1993), Oryantalizm (Doğubilim), Sömürgeciliğin Keşif Kolu, çev: Nezih Uzel, İrfan, İst.
- SAKALLIOĞLU, Ü. C, (1995), “Türkiye’de Yeni Sağ, Siyasallaşma ve Sivil Toplum” Toplum ve Bilim, sayı: 68, s. 66-85
- SAKALLIOĞLU, Ü. C, (1996), “1983-1994: Siyasal Parti Topoğrafyası” C. D-T. A. s. 1248-1252, İletişim, İst.
- SAKMAN, S, (1993), “Barış Çabası ve Yamlıklar”, Sosyal- Siyasal Teori içinde derleyen, Atilla Yayla, s, 397-401, Siyasal Kitabevi, Ank.
- SARIBAY, A.Y, (1995), Postmodernite, Sivil Toplum ve İslam, İletişim, İst.
- SARIBAY, A.Y,(2000), Kamusal Alan, Diyalojik Demokrasi, Sivil İtiraz, Alfa, İst.
- SAVRAN, G, (1987a), Sivil Toplum ve Ötesi, Alan, İst.
- SAVRAN, S, (1986b), “Osmanlı’dan Cumhuriyet’e: Türkiye’de Burjuva Devrimi Sorunu”, 11.Tez, sayı:1, ss:172-214.
- SAVRAN, S, (1986a), “Sol Liberalizm: Maddecî Bir Eleştiriye Doğru”, 11.Tez, sayı:2, s. 10-40.
- SAVRAN, S, (1987b), “1960, 1971, 1980:Toplumsal Mücadeleler, Askeri Müdahaleler”, 11.Tez, sayı:6, s. 132-168.
- SAVRAN, S, (1992), Türkiye’de Sınıf Mücadeleleri, Kardelen, İst.
- SCHICK, İ. C. , TONAK, E. A., (1987), “Uluslararası Boyut:Ticaret, Yardım ve Borçlanma”, içinde, Geçiş Sürecinde Türkiye, derleyen:İ. C. Schick, E. A. Tonak, s. 354-385, Belge, İst.
- SELIGMAN, A, (1992), The Idea of Civil Society Free Press, New York.

- SEZEN, S, (1999), Devletçilikten Özelleştirmeye: Türkiye’de Planlama, TODAİE, Ank.
- SEZGİN, Ö, (1984), Türk Kurtuluş Savaşı ve Siyasal Rejim Sorunu, Birey ve Toplum, Ank
- SOYSAL, M, (1990), 100 Soruda Anayasanın Anlamı, Gerçek, İst.
- STARR, P, (1989), “The Meaning of Privatization”, Privatization and The Welfare State, edited by S. B. Kamerman, A. S. Kahn, s. 16-45, Princeton University Pres, ABD.
- ŞAYBAŞLI, K, (1995), “Münevver, Entelektüel, Aydın”, Türk Aydını ve Kimlik Sorunu içinde derleyen, Ş.Şen, s,157-173, Bağlam, İst.
- ŞAYLAN, G, (1992), Türkiye de İslamcı Siyaset, Verso, Ank.
- ŞAYLAN, G, (?), “Türkiye’de Laiklik”, Tuses, İst
- ŞAYLAN, G, (2003), Değişim, Küreselleşme ve Devletin Yeni İşlevi, İmge, Ank.
- TANÖR, B, (1987), “İslam ve Demokrasi Üzerine”, 11. Tez, sayı: 6, s. 169-192
- TANÖR, B, (1994), İki Anayasa: 1961-1982, Beta, İst.
- TAPPER, R, (1991), “Giriş ”İçinde Çağdaş Türkiye’de İslam, editör: Richard Tapper, s. 7-38, Sarmal, İst.
- TEKELİ, İ, (1987), “Türk-İslam Sentezi Üzerine”, Bilim ve Sanat, sayı:77, s.5-8.
- THERBORN, G, (1998), “Sivil Toplumun Ötesi:Demokratik Deneyimler ve ‘Ortadoğu’ya Uygunlukları”, çev: A.Fethi, Sivil Toplum, Demokrasi ve İslam Dünyası, editörler: E.Özdalga, S.Persson, s.61-74, Tarih Vakfı, İst.
- TİMUR, T, (1993), “Sivil Toplum, Jakobenler ve Devrim” Mülkiyeliler Birliği Dergisi, sayı: 161, s. 26-30.

- TİMUR, T, (1996), Küreselleşme ve Demokrasi Krizi, İmge, Ank.
- TİMUR, T, (1997), Türk Devrimi ve Sonrası, İmge, Ank.
- TİMUROĞLU, V, (1991), Türk-İslam Sentezi, Başak, Ank.
- TOSUN, G. E, (2001), Demokratikleşme Perspektifinden Devlet Sivil Toplum İlişkisi (Türkiye Örneği), Alfa, Bursa.
- TURNER, B. S, (1984), Marx ve Oryantalizmin Sonu, çev: H. Çağatay Keskinok, Kaynak, Ank.
- TURNER, B. S, (1991), Max Weber ve İslam, çev: Yaşın Aktay, Vadi, Ank.
- TÜNAY, M, (2002), “Türk Yeni Sağının Hegemonya Girişimi”, çev: N. Güvenoğlu, D. Dinler, Praksis, sayı:5, s, 177-197.
- TÜRKKAN, E,(1993), “İktisadi Liberalizm, Sosyal Adalet ve Demokrasi”, Sosyal-Siyasal Teori, içinde, der:Atilla Yayla, s, 186-193, Siyasal Kitabevi, Ank.
- TÜRKÖNE, M, (1990), İslamlaşma, Laiklik ve Demokrasi”, Türkiye Günlüğü , sayı:13, ss: 36-42.
- ULAGAY, O, (1984), 24 Ocak Deneyimi Üzerine, Hil. , İst.
- ULAGAY, O, (1969), “Düzenin Yabancılaşması Üzerine”, Aydınlık, sayı:9, s.218-238.
- UMUR, M. ve BORA, T. (1987), “Aydınlar Ocağı 12 Eylül’den Sonra Doludizgin:Türk-İslam Masonları, “Yeni Gündem, sayı:51, s. 10-18
- URAL, S, (1984), “M.Belge’nin Geçmiş Arayışı”, SAÇAK, sayı: 3, s, 17-33.
- UYSAL - SEZER, B, (1993), “Postmodernizm ve İkinci Cumhuriyet”, Amme İdaresi Dergisi , sayı:100, ss, 27-42.
- UYSAL-SEZER, B, (1992), “Büyük Devlet Küçük Devlet Tartışması”Amme İdaresi Dergisi, cilt:25, sayı:4, s. 3-29.

- ÜNDER, H, (1994), “Modernizm, Postmodernizm ve İslamcılık”, Mürekkep, Güz sayısı, ss, 81-90.
- WILLIAMS, R, (1990), Marxizm ve Edebiyat, çev:Esen Tarım, Adam, İst.
- WOOD, E. M, (2003), Kapitalizm Demokrasiye Karşı, çev:Şahin Artan, İletişim, İst.
- YALÇIN, S, (1991), “Türkiye’nin Harp Gibi bir Buhrana İhtiyacı Var”Vatan, Millet, Pragmatizm:Türk Sağında İdeoloji ve Politika İçinde Ropörtaj: H. Göktaş, R. Çakır, Metis, İst.
- YALMAN, G. L, (2002), “Hegemonya Projeleri Olarak Devletçilik, Kalkınmacılık ve Piyasa”, içinde Liberalizm, Devlet, Hegemonya, derleyen:Fuat, Keyman, s. 315-339, Everest, İst.
- YARAR, B, (1998), “1980’ler Türkiye’sinde Yeni Sağın Yükselişi” Mürekkep, sayı:10-11, s. 49-68
- YAVUZ, H, (1987), Kültür Üzerine, Bağlam, İst.
- YAVUZ, M. H, (1998), “Sivil Toplum ve İslam”, Aksiyon Dergisi, sayı:21
- YAYLA, A, (1993), Özgürlük Yolu:Hayek’in Sosyal Teorisi, Turhan Kitabevi, Ank.
- YAYLA, A, (1998), Siyaset Teorisine Giriş, Siyasal Kitabevi, Ank.
- YAYLA, A, (2001), “Turgut Özal’ın Siyasi Anlayışı ve Siyasi Liberalizm”içinde, F. Naumann Vakfı ve Liberal Düşünce Topluluğu, Liberalizmin İncelenmesi, s. 16-20, Ank.
- YETİŞ, M, (2002), “Gramsci ve Aydınlar”, Mülkiye , sayı:236, s.217-245.
- YILDIRIM, E, (1991),”Bir Bütünleşme ya da Bir Başkaldırı Arayışı: Sivil Toplum”, Kitap Dergisi, sayı:54, s,39-40.
- YILDIRIM, C, (2005), Sivil Örümceğin Ağında, Toplumsal Dönüşüm, İst.

YILDIZ, Y.G, (1995), “Türk Aydını ve İktidar Sorunu”, Türk Aydını ve Kimlik Sorunu İçinde, der: Sebahattin Şen, s. 355-379, Bağlam, İst.

YILMAZ, A, (1995), Moderninden Postmoderne Siyasal Arayışlar, Vadi, Ank.

YUMER, R, (1993), “Hayek’çi Liberalizmin Temel İlkesi”, Sosyal-Siyasal Teori içinde, der: Atilla Yayla, s, 108-120, Siyasal Kitabevi, Ank.

ZARALI, R, (1986), “ANAP Üstüne Tezler ve Düşünceler” 11. Tez, sayı:2, s. 77-85

ÖZET

Bu tezin amacı ve konusu, 1980’li yıllarda Türkiye’nin yaşadığı yeni sağ dönüşümü, başta gelişmiş kapitalist ülkeler olmak üzere aynı zaman kesitinde tüm dünyada yaşanan yeni sağ dönüşümün, tarihsel, siyasal, ekonomik bağlamı içine yerleştirerek dönüşümün, dünyada olduğu gibi Türkiye’de de yeniden canlandırılan liberal düşünce geleneğinin sivil toplum kavramı aracılığıyla ideolojik olarak nasıl meşrulaştırıldığını incelemektir.

Tezin birinci bölümünde ANAP’ın (Anavatan Partisi) sivil toplum retoriğine dayanarak yeni sağ ideoloji ve politikaları siyasal iktidar düzeyinde nasıl meşrulaştırdığı tartışılmıştır. Türkiye’deki yeni sağ dönüşüm, 24 Ocak Kararları’nın alınmasıyla başlatılmıştır. Kararların uygulanabilmesi ve yeni sağ dönüşümün, siyasal, anayasal, kültürel ideolojik bir çerçeveye oturtulması 12 Eylül Askeri Darbesi ve darbe yönetimi tarafından gerçekleştirilmiştir. Darbenin açtığı yoldan iktidara gelen ve darbenin mirasçısı olan ANAP ise yeni sağ dönüşüm sürecini, meşru ve kalıcı bir hale getirip tamamlamak için bir yeni sağ hegemonya kurma rolünü üstlenmiştir. İşte ANAP bu yeni sağ hegemonyayı sivil toplum retoriği ile kurmuştur. ANAP’ın yeni sağ hegemonyayı kurması ve meşrulaştırması aslında, darbe yönetiminin, Aydınlar Ocağı’nın ve büyük sermaye kesimlerinin içeriğini daha önceden ortaklaşa belirledikleri Türk – İslam – Piyasa Sentezi’ni (Türkiye’ye özgü yeni sağ ideolojik sentez) sivil toplum vurgusuyla yeniden formüle etmekten ibarettir. ANAP, sivil toplumcu ya da sivil topluma dayanan bir parti olduğu retoriğini, liberal düşüncenin soyut devlet – sivil toplum karşıtlığı üzerinden kurar. Bu karışıklıkta ANAP, “Kemalist devleti” (ya da ulus devleti) planlı – devletçi ekonomik yapısıyla ve laik sistemi ile sivil topluma dayanmayan ve sivil toplumun ortaya çıkmasını engelleyen, otoriter, totaliter ve anti-demokratik bir devlet olarak sunar. Sentezdeki İslam ve piyasa öğelerini sivil toplum olarak tanımlayan ANAP, Kemalist devlete karşı kendini sivil toplumcu bir parti olarak sunar. Bu sunuma göre, ANAP hem piyasa ekonomisini hem de siyasal-islamcı tarikat ve cemaatleri sivil toplumun kurulmasının ve geliştirilmesinin önkoşulu ve asli unsuru olarak görmüş ve geliştirmiştir. ANAP sivil toplumu, kurduğu ve geliştirdiği için aynı zamanda dini özgürlükleri, serbest piyasayı, demokrasiyi, toplumun ilerlemesini ve zenginleşmesini de sağlamıştır.

Tezin ikinci ve üçüncü bölümlerinde birinci bölümde “siyasal iktidar katında” kullanılan sivil toplum retoriğinin sırasıyla “sol” da ve “sağ”da yer alan “aydınlar katında” nasıl yeniden üretildiği tartışılmıştır. Hem solcu hem de sağcı aydınlar, siyasal islam, piyasa ekonomisi, demokrasi, kültürel çoğulculuk, postmodernizm, küreselleşme, vb. farklı tartışma düzeylerinde yeni sağ ideoloji ve politikaları liberal sivil toplum paradigması içinde kalarak yeniden üretmişlerdir.

Bu tez, kendisi de yeni sağ bir ideoloji olan sivil toplumculuğun, küresel kapitalizmin yeni sağ ideoloji ve politikalarını meşrulaştıran bir “Truva Atı” olduğunu kanıtlamayı amaç edinmiştir.

SUMMARY

The aim of this thesis is to study the transformation of the new right in it's historical, political and economic context with it's relation to changes in the tranformation of new right in the whole world, especially in the capitalist countries. The main claim of this study is that the tranformation of the new right is justified by means of liberal civil society.

In the first part of this study, it is asserted that the (Matherland Partyl Anavatan Partisi tried to legitimize the new right ideology and policies by using the rhetoric of civil society. The transformation of the new right began after the declaration of the economic decisions of 24 of January in 1980. The imposition of these decisions and their political, constitutional, cultural, idological implementation were realized by coup – detat of 12 of September in 1980. The (Motherland Party) Anavatan Partisi which come to power after the coup-detat of 1980 assumed the role of leadership in the settlement of the hegemony of the new right. In this context, the (Motherland Party) ANAP used the rhetoric of civil society in the settlement of this hegemony. In fact this hegemony is justified by the ideology of Turkish – islamic – Market synthesis which is determined by the planners of coup-detat, Aydınlar Ocağı (the Heart of Intellectuals) and big capitalist class. The ANAP bases on it's claim that it is a political party which favours the civil saciety on the paradox of civil society versus the state. In this paradox, the Kemalist state (or nation state) with it's estatist economic and secular model is identified as a totalither, authorither and anti-democratic state which does not depend on civil society. The ANAP which defends on civil society, in fact, regards the concept of civil society as equal with the development of political İslam and economic liberalism. Also the ANAP accepts the tarikats (the religious orders) as the agent of development of civil society and economic liberalism in Turkey.

In the second and the third part of this study, the reproduction of the rhetoric of civil society by the “leftist” and “rightist” intellectuals is discussed. Both the leftist and rightist intellectuals recreate the new right policies and ideologies by using concepts of political Islam, free market, cultural pluralism, democracy postmornism and globalization.

Finally this thesis aims to show that the ideology of civil society can be defined as a “Trojan Horse” which is used in legitimization of the policies and ideologics of the new right in the development of global capitalizm.