'80'ler ve '90'larda durum

Türkiye'nin beden siyaseti ve sembolik kapitalizmi

YASİN AKTAY

Beden siyaseti bir devletin teb'asını belli bir bütünlük içerisinde tutma konusunda gösterdiği çabaları ve bu çabanın sonucunda ortaya çıkan toplumsal kompozisyonu ifade eder. Bu siyasetin bireysel bedenler üzerindeki temrinleri, onun topluma bakışındaki felsefenin sembolik görünümlerini sunar. Türkiye'de devletin değişik etnik, dinsel ve toplumsal unsurları birarada tutma, kendi organik bütünlüğü içerisinde eklemleme siyaseti bu düzeyde anlamlı bir çözümlemeye tâbî tutulabilir. Bu yazının sınırları içerisinde, fazla detaylandırmadan, Cumhuriyetin kuruluşundan itibaren Islâm'la ilişkileri çerçevesinde beden siyasetini belirlemiş olan siyasal beden tahayyülünün '80'lerden itibaren gelişim seyri üzerinde bazı mülahazalarda bulunmak istiyorum. Tabiî ki bu seyrin bir bakıma Islâm'ın beden arayışı (tebeddün) anlamına gelen siyasal Islâm açısından nasıl göründüğü de tamamlayıcı derecede önemlidir. Bu analizlerde yer yer Pierre Bourdieu'nun sembolik sermaye tasvirlerine müracaat edeceğim.[1]

12 EYLÜL'DEN 28 ŞUBAT'A: MEŞRÛİYET ÖTESİ SİYASET

Türkiye için 1980 yılının en önemli olayının 12 Eylül askerî darbesi olduğundan kuşku yoktur. Bu darbenin son yirmi yıla da damgasını vurmuş olduğunu söylemek doğal olarak biraz abartılı olabilir. Ancak abartılı da olsa bu tespitin yine de gereğinden fazla küçümsenmemesinde yarar vardır. Son zamanlarda her büyük olayın akabinde duymaya iyice alıştık: "artık hiçbir şey eskisi gibi olmayacak". En azından Susurluk kazası (1996) ile 17 Ağustos (1999) depreminden sonra bu sözü çok duyduk. Geçen süre zarfında her iki olayın öncesi ile sonrası arasında Türkiye'nin ilgili taraflarında, örneğin, devletin vatandaşına karşı ciddiyetinde, devletin hukuka oturma yönündeki ciddiyet ve samimiyetinde, vatandaşların iş ahlâklarında, bürokrasinin insanîleşmesinde ciddi bir değişiklik kaydedildiğini kimsenin söyleyebileceğini zannetmiyorum. Oysa 12 Eylül 1980 tarihinden itibaren gerçekten de "hiçbir şey eskisi gibi kalmamıştır". Bu darbeyle birlikte Türkiye

1 Siyasal beden tahayyülleri ve beden siyasetlerinin bazı hareketleri, Pierre Bourdieu'nun sembolik sermaye analizleriyle daha iyi anlaşılabilir. Sembolik sermaye, Marksist kapitalizm analizlerinin ekonomiden siyasal ve sembolik alanlara uyarlanmış biçimi olarak da okunabilir. Siyasal alanda ekonomiye paralel bir etkiye sahip sembolik bir sermayenin üretim-bölüşüm ve tüketim süreci söz konusudur. Bu sermayenin kaynağı kıttır ve bunun üretim ve tüketim sürecinde tarafların veya sınıfların çetin bir kavgası ve mücadelesi vardır. Beden siyasetinin bir kapital olarak görülmesi, Marksist siyasal analizleri büyük ölçüde desteklemekteyse de, Bourdieu'nun amacı, üstyapısal addedilen unsurların kendi özerk dünyaları içinde çatışmayı belirleyebilen dinamiğine dikkat çekmektir. Doğrusu, çatışmanın önemli bir kısmı semboliktir, Bourdieu'nun analizleri için bkz. *Outline of a Theory of Practice*, Cambridge 1977; *The Logic of Practice*, California: Stanford University Press, 1990.

sadece asayiş ve disiplin açısından önemli bir tanzime marûz kalmamış, darbenin uygulama biçimleri toplumsal yapıda derin izler bırakmış, Türkiye'nin tarihi içinde dönüm noktası sayılabilecek bir dönüşüme yol açmıştır. Bu darbenin uygulama biçiminde bir devrimci yan (gerçi darbelerin birçoğunda vardır bu), birçok şeyi bıçakla keser gibi değiştirebilme kabiliyetinde yatmıştır. Bir gün öncesinin bütün yaşam biçimleri, umutları, hayalleri, hattâ tasavvur ve düşünce biçimleri bir gece içinde tamamen tepe taklak olabilmiştir. Başlı başına bu tecrübe bile Türkiye'deki herhangi bir siyasal akımın, toplumsal hareketin veya düşünce oluşumunun faaliyetleri esnasında denk getirebildiği müktesebatının güvenliği hususunda tedavisi zor *fobia*ların oluşmasına yol açmıştır: İşte bu kadardı! Türkiye'de bir ömür boyu biriktirebildiğiniz her şeye bir gecede el konulabiliyordu! Kat ettiğiniz bütün toplumsal mesafeler yine bir gecede geri alınabiliyordu. İki gün içinde, aynı mekân içinde birbirinden tamamen farklı iki dünya yaşanabiliyordu.

Üstelik geriye dönük okunduğunda, şimdiye kadar biriktirilebilenlerin de ancak bir "icazet" sayesinde veya "yoluyla" biriktirilebildiğini düşünmemek için de bir sebep kalmıyordu. Bu kadar çok radikal bir kayıp, bu kadar çok radikal bir dönüşüm yaşanabiliyorsa hayatta, bir mülkiyet güvenliği duygusundan söz etmek mümkün olabilir miydi? Nereden çıktı bu mülkiyet duygusu demeyin. Mülkiyet bilinciniz yoksa eğer tarih bilinciniz de olmaz, eylem bilinciniz de... Kanaatimizce askerî müdahalelerin en derin etkisi de, mülkiyet ve müktesebat üzerindeki bu hoyrat tasarruflar sayesinde, tarih bilinci üzerinde olmaktadır. Kendinize ait müktesebatınızı biriktirdiğiniz, hesabını yapabildiğiniz ve gelişiminin ve geleceğinin çetelesini tutabildiğiniz ölçüde bir tarihe sahip olursunuz. Bu hesaplarla, içinde yer aldığınız dünyanın genel hesabı arasında karşılaştırılabilir bir münasebet kurabildiğiniz ölçüde, kendi eyleminizin bir anlamı olduğunu hissedebilirsiniz. Genç Marx'ın tarih anlayışı istediği kadar ideoloji koksundu - bu kokuyu gidererek insanlar anlamlı bir iş yapmaya ne kadar ikna edilebilir ki?

Toplumsal değişim alanında bu kadar keskin bir virajın alınabildiğine şahit olmuş hiç kimsede Türkiye'de herhangi bir konudaki toplumsal kazanımların toplumsal mülkiyetine dair şeksiz bir güvenlik hissi kalmamış olmalıydı. Öyle olmalıydı diyoruz, çünkü şaşılacak derecede bir gaflet bu büyük dersi bile unutturmuştur. Hattâ son yirmi yıl içinde yaşananların insanlarda oluşturduğu rehavetin, bazı konularda çıkarılan sonuçların, o meşhur gecenin vermiş olması beklenen dersin de hafızalardan silinip gitmiş olmasından kaynaklandığı söylenebilir. Hafıza-i beşer nisyan ile mâlüldür. 1997'in 28 Şubatı'nın o, geceye sarkan uzun gününün arkasından çıkan, sonuç bildirisi, bu nisyan şartlarında her nasılsa şekillenmiş akıllara durgunluk verecek cinstendi. Güvenlik Kurulunun üyeleri çıldırmış olmalıydı. Muhtemelen Türkiye'yi hiç tanımıyorlardı. Talep edilen şeyler Türkiye'nin artık hiçbir şekilde gerçekleştiremeyeceği şeylerdi çünkü. Özgürlükler, doğru, yeterli değildi, ama var olanları da artık vazgeçilebilir olmaktan çoktan çıkmış olmalıydı. Türkiye'nin her hücresine nüfûz etmiş bu derecede yaygın bir toplumsal desteğe sahip bunca okul bir tek Meclis kararıyla kapatılamazdı herhalde. Hele artık iyice bütünleştiğimiz özgür ve demokratik dünya, ABD'siyle, Avrupa'sıyla, küreselleşmesiyle, postmodernleşmesiyle, finale ermiş liberal tarihiyle, yaşadığımız dünya içinde bu kararlar resmen tarihin akışına karşı kürek çekmek anlamına geliyordu.

Zaman geçtikçe olacağına akıl erdirilemeyen her şeyin olabilirliğinin ihtimal haricinde olmadığı ortaya çıktı. Her şey olabilir. Tarih yeni bir matine açabilir. Tarihte kalmış arkaik şeyler yeniden sahneye çıkabilir. Küreselleşmeye telafisi zor bir köşe çıkarılabilir. Yahudiler yeniden takibata marûz kalabilir, yeni Hitler'ler, Mussolini'ler, yeni toplama kampları kurabilir ve faşizm dünyanın her tarafında yeniden dönebilir. Kazandığınız her şeyi kaybedebilirsiniz. 11 Eylül'den sonra dünyanın her tarafında bir şok ile hissedilmeye başlanan bu duyguyu veya bu duyguya yol açan gerçeği, Türkiye'de insanların uzun süre unutmalarına zaten fırsat olmamıştır.

Bu ülkede yaşıyorsanız, elinizde kalanlara şükretmesini bilmeli, daha da ötesi, elinizdekileri korumaya ayarlı bir hareket tarzını en akıllı siyase-

tin bir parçası saymalısınız. Bu ülkede muhafazakârlığın, en devrimci olması beklenen toplumsal tabakaların en yaygın davranış kalıbı olması bundan değil midir? Batılı sosyologlar, oryantalist eğilimlerinden dolayı tepkilerimizi de çeken yaklaşımlarıyla, Avrupa'nın dışında kalan yerlerde kapitalizmin veya toplumsal gelişmenin niçin gerçekleşmediği veya niçin geciktiği üzerinde düşünürken, özellikle Türkiye'de kapitalizmin gelişmesi için gerekli ön şartlardan biri olan özerk hukukun yoksunluğu üzerinde durmuşlardı. Bu saptamalarına yol açan gözlemleri Osmanlı beldesindeki mülkiyet ilişkilerindeki tekinsizliğe dayanıyordu. Yani burada elinizdekilerin avucunuzdakilerin birilerinin keyfî kararları veya müdahaleleriyle her an elinizden uçup gitmeyeceğine dair hiçbir güvenceniz yoktur. Bu durum, sermaye için düzenli ve uzun vadeli bir yatırım davranışını ihtimal dışı bırakırdı. Gerçekte ise sadece maddi mal-mülk değil, hiçbir hukukî, entellektüel, kültürel toplumsal ve hayatî sermaye dokunulmaz değildi. 12 Eylül'de fazlasıyla gösterilen, buna rağmen aradan geçen sürede unutulan veya unutturulan bu Türkiye gerçeği veya klasiği, 28 Şubat 1997'de bir daha hatırlatıldı.

Genel olarak bakıldığında Türk siyasî hayatında 1960'tan itibaren başlayan bu hatırlatmalar öyle, basit bir hatırlatma olarak kalmıyor. Türkiye'de hem solun, hem sağın, hem İslâmcılığın hem milliyetçiliğin kendi öz-tanımları bile bu hatırlatmaların akabinde kökten bir değişime uğrar. Genellikle de öncesinde kendini devletten bağımsız toplumsal değişimin motoru gibi gören toplumsal hareketler, bu olaylardan sonra devlete yanaşmanın güvenli alanını, hem de tek güvenli alan olduğunu keşfederler. Nitekim solun Kemalizmle, İslâmcılığın sağcılıkla muhabbetinin bu tür müdahalelerin etkisiyle güçlü bir ivme aldığı bir gerçektir.

Toplumsal hafızanın önemli bir unutkanlığa marûz kaldığı dönemler Özalizmin ortalığı kasıp kavurduğu dönemler olarak nitelenebilir. Bu dönemde Özal'ın demokrasi, küreselleşme, dünyayla bütünleşme, bireysel özgürlükler, sermayenin özgürlüğü ve sair konularda ortaya koyduğu ufuk, muhtemelen Türkiye'de sivil güçlerin en fütursuz açılımlarının rekorunu kırıyordu. Liberal gaflet, halka özgürlük yanılsamaları yarattıkça Türkiye'nin asıl gerçeğinden uzaklaştıran romantik bir maceraya dönüşüyordu. O yüzden açılımdaki rekorun seviyesi ne kadar yüksek olduysa, bu ufkun yeniden kapanması yönündeki hamle de ona nispet etmiştir. Derin bir uykuya dalmış toplumu uyandırmak için uygulanan şok da o ölçüde güçlü olmuştur. Özal'lı yılların ve icraatlar dünyasının Türkiye'nin toplam müktesebatı açısından ne anlama geldiği ayrı bir konudur, ama 28 Şubat denilen sürecin zaman zaman değişik mahfillerde gerçek hedef olarak irticadan ziyade Özal'a veya onun "ruh"una yönelmiş olduğu bir gerçektir. Bu 'ruh'a karşı yapılan bütün hamleler, Türkiye'de kesin hatlarla çizilmiş siyasal eylemin hadlerini de yeniden hatırlatıcı, bir işlevi yükleniyor, deyim yerindeyse eylemciye yani devletin mutlak egemenliğine karşı kendine özerklik vehmederek siyasal davranışa kalkışan eylemciye haddini bildiriyordu.

Bu had bildirme süreci içinde dikkat çeken bir taraf vardı. Bu işte görev alan aktörlerin son derece patavatsız, pervasız, fütursuz ve hiçbir sempatikliği veya karizması olmayan kişilerden oluşmasıydı. Kendisinden önceki bütün darbelerin aksine 28 Şubat darbesinin hiçbir karizmatik tarafı yoktu. Hiçbir karizmatik figüre dayanmadığı gibi, kendini doğuran şartlar kendisine bir karizma sağlayamamıştır. Kendini meşrûlaştırmak veya haklılaştırmak için ciddi bir çabada da bulunmadı. Kendi operasyonları için sabun köpüğü saman alevi kabilinden medyatik operasyonlara başvurduysa da bunların kalıcı bir meşrûiyet oluşturması mümkün değildi. Buna mukabil her tarafta aleyhine yapılan yayınlar, oluşturulan kamuoyları kendisiyle toplum arasında ciddi bir mesafe oluşturuyordu. Buna rağmen darbeyle birlikte ortaya konulan program hiç hız kesmeden devam etti. Muhtemelen Türkiye'de tarihinin hiçbir döneminde bir yönetim, toplumsal meşrûiyet kaygısı taşımaksızın kendini halk nezdinde haklılaştırma arayışına girmeksizin bu kadar uzun süre, bu kadar "halka rağmen" icraatlarda ısrar etmemiştir. Bu ısrar aslında 28 Şubat denilen sürecin adı henüz konulmamış bir yanını da açığa çıkarıyordu. Bu meşrûiyet-ötesi bir toplumsal projenin ta ken-

disiydi. Postmodern olan tek yanı aslında buydu. Doğrusu meşrûiyet ihtiyacı hissetmeyecek bir yönetim teknolojisini icad etmiş olması, ne modern ne de geleneksel dönemlerin yönetim tarzı açısından alışıldık bir durumdu. Sadece demokrasilerde değil, hiçbir yönetimde meşrûiyet kaygısı bu kadar hafifsenmemiştir. Halkın ne dediği, toplumsal unsurların olaylara nasıl baktığı açıkça ciddiye alınmamıştır. Bu icraat dünyasının sözcülerinin, toplumsal temsil ihtimalleri, rasyonaliteleri ve karizmaları son derece düşük insanlardan seçilmiş olması (Vural Savaş, Kemal Alemdaroğlu, Yekta Güngör Özden, Fatih Altaylı, Emin Çölaşan) en iyi ihtimalle bir tesadüfse bile bu tesadüf olsa olsa yine meşrûiyet ihtiyacının herhangi bir şekilde önemli ve gerekli görülmediğini göstermiştir. Hesap vermek zorunda olmayan bir yönetim. Halkı devre-dışı bırakma maharetini gösterebilmiş bir demokrasi. Cumhursuz bir cumhuriyet. Kamuoyunun gürültülerine pabuç bırakmayan bir irade. 12 Eylül şokuyla başlayıp yine Özal'ın tam aksi yöndeki bir serbestleş(tir)me şokuyla devam eden ve 28 Şubat darbesiyle de son virajını alan Türkiye'nin 20 yılının gelişim seyrinde gelinen nokta bu şekilde özetlenebilir: meşrûiyet-ötesi (post-legitimacy) toplum.

İSLÂMCILIK: BEDENİNİ ARAYAN RUH

'80'ler ve '90'larda Türkiye'deki bütün siyasal ve toplumsal oluşumlar üzerinde 12 Eylül darbesinin tayin edici bir etkisi olduğunu söylemek, tabiî ki siyasal akımların bu tarihin öncesinden hiçbir şey getirmedikleri anlamına gelmez. Böyle bir yazının sınırları içinde Türkiye'nin bütün siyasal akımlarının bir muhasebesini dökmek tabiî ki mümkün değildir. Burada sadece İslâmcılığın '80 sonrası gelişiminin kısa bir değerlendirmesi bile doğal olarak, bu hareketin '80 öncesi evveliyatına ve de Türkiye'nin dışından getirdiği mirasa bakmayı gerektirmektedir. Bu meyanda, fazla detaylandırmadan ilk önermemizi ortaya koyabiliriz: Türkiye'de İslâmcılığın en önemli varoluş bağlamı onun ülkenin siyasal ve kültürel istiklalinin bir yanılsama olmaktan çıkarılıp gerçek hüviyetine kavuşturulması talebi olmuştur. Bunu ifade biçimi ve becerisi hangi seviyede gerçekleşmiş olursa olsun, İslâmcılığı doğuran şartlar, doğrudan Türkiye'nin, İslâmî siyasal bedenin odağı olarak Türkiye'nin, 19. yüzyıldan itibaren marûz kaldığı beynelmilel saldırılar tarafından tayin edilmiştir. Bu saldırılar ve bu saldırıların bünyede açtığı yaralar, Türkiye'de yaşayanlarda bir bedenleri olduğu duygusunu uyandırmıştır. Yaraların acısı deşildikçe, bu beden hatırlanmıştır. Beden hatırlandıkça ilgi odağı olmaya başlamıştır. İlgi odağı oldukça kendi mahiyeti üzerindeki tartışmalara da yol açmıştır.[2] Bu tartışmalar mevhum bedenin Müslüman mı, Türk mü yoksa Osmanlı mı olduğu üzerinde ayrılığa düşmüştür. İslâmcılık Osmanlı'yı I. Dünya Savaşına soktuktan sonra dağılmasına yol açan işgâl saldırılarının doğrudan Müslüman bedeni cansız bırakmaya yönelmiş bir tehdit olduğu algısına sahipti. Hilafetin kaldırılmasıyla devam eden bu süreç fiîlî olarak Müslümanları bir siyasal bedenden yoksun bırakmış, onları bedensiz organlar olarak bu dünyada dağınık bırakmıştır.

Cumhuriyet dönemi İslâmcılığının hâlet-i rûhiyesini bir bakıma bu diasporik dağınıklık duygusu (ve de durumu) oluşturmuş. Bu duygu bir yandan da yeniden millî mücadele için bir seferberlik çağrısına açık bir kulak tutmuştur. Bu durum Cumhuriyet yönetimi ile İslâmcı siyasal beden tahayyülü arasında kolay kolay dinmeyen bir gerilimin kaynağını oluşturmuştur. Aynı beden üzerinde tenasüh etmenin yollarını arayan iki rakip ruh. Cumhuriyetin monist/tekçi ataerkil beden tahayyülü, İslâm'ın tevhidî beden tahayyülünün bir ay-

2 Beden veya bedenin herhangi bir organı ancak hastalık şartlarında hatırlanır. Bir sorun yoksa beden unutulur. Bu açıdan aslında bütün milliyetçiliklerin bir hastalığın ürünü olduğunu söylemek abartı sayılmaz. Hep aksak giden bir şeylerin olduğu gerçeği üzerine toplumsal bedene uygulanan bir terapi. İslâmcılığın da bir çeşit milliyetçilik olarak bir patoloji olarak görülmesi normaldir. Ancak normal olmayan bundan yola çıkarak onun otantisitesine dair sorular sorulmasıdır. Aziz El-Azmeh'in modernlik şartlarının bir ürünü bir çeşit milliyetçilik olarak görerek otantisitesini sorguladığı İslâmcılığın, vücuda giren enfeksiyonlara verilmiş hummalı bir tepki kadar patolojik olduğunu kabul etmek gerekiyor. Burada soru, bir enfeksiyona bir humma ile tepki vermenin neresinin otantisiteye ters düştüğüdür. Aziz el-Azmeh, *Islams and Modernities*, Londra: Verso, 1994; el-Azmeh'in bu konudaki görüşlerinin güçlü bir eleştirisi için bknz. S. Sayyid, Kötü Niyet: Anti-Özcülük, Evrensellik ve İslâmcılık, çev. Nuh Yılmaz, *Tezkire*, 2001, sayı: 18; ayrıca bkz. Yasin Aktay, Kültürel Sahihlik Söylemleri ve Modernlik, *Tezkire*, sayı: 14-15, 1998.

na/imajı olarak üretilmiştir.[3] Bu ruhun bireysel bedenlere giydirdiği şapkada ve sair kılık kıyafette ısrar etmesi, bedenleri kapatma arzusunun, o ataerkil kıskançlığın bir ifadesi değil midir? '80'lerden itibaren büyük bir ivme alan İslâmcılığın rövanş alanı olarak yine bedeni seçmiş olması bu açıdan bir tesadüf olmamıştır. Yalnız bu sefer çatışma alanı erkek değil kadın bedeni olmuştur. Başörtüsü kavgası, Batılı ruhun fethettiği, belki de zaptettiği bedene karşı Müslüman ruhun bir direnişini, bir yeniden-temellük çabasını temsil etmiştir. Bu mücadelenin diline bakıldığında, bunun kendi bedeni üzerindeki tahakküm ve temellük hakkıyla ilgili iddialara uzandığı kolaylıkla görülür. Doğrusu buna bazı sosyologların feminist argümanlar eşliğinde getirdikleri yorumlar, tamamen haksız olmasa da olayı tüketmekten uzak olmaktadır. İslâmcı tebeddün arayışının kadın bedeni üzerinden temayüz etmesi, İslâm'ın ataerkil bir duyguyla kadını kapatma arzusundan ileri geliyor olabilir mi? Nilüfer Göle'nin *Modern Mahrem*'de telkin eder göründüğü bu soru,[4] aynı çatışmanın Cumhuriyetin ilk yıllarında kadın değil erkek bedeni üzerinden yapılmış olduğu görçeğini gözardı etmiş oluyor. Şapka devrimi ve bazı kisvelerin giyilemeyeceğine dair kanun ile bugünkü kavga arasında hiçbir mahiyet farkı olmadığı halde birincisinde olay erkek bedenini hedef almıştır.[5]

Aslında buna metnin azizliği olarak bakmak bir çözüm olabilirdi. Erkeğin giyimine dair zorunlu bir düstur da olabilirdi metinde ve bu da mevcut siyasal bedenin sınırlarına dayanmış olabilirdi. Oysa kadının giyimine dair doğrudan ve, Derridacı bir serbest okumayla bile ıskalanamayacak bir düstûr vardır ve doğrusu bu düstûrun varlığı tarihi esrarengiz bir biçimde sokulmuş bir etken olarak iş görmektedir. Tabiî ki bu noktadan itibaren '80 sonrası İslâmcılığın, kendine özgü bir vasıf olarak, kadın bedeni üzerindeki ilgisi veya kadın bedeniyle ilişkisi üzerinde düşünmek için bir sürü ampirik birikimimiz oluşmuştur. Dinî bir jargonla söylemek gerekirse, İslâmcılık tarihe hükmeden güç tarafından '80 sonrası dönemde, başka birçok şeyin yanı sıra kadınla imtihan edilmiştir. Bunun nasıl çetin bir imtihan olduğunu, İslâmcılığın kamusal alanla ilgili tartışmalardaki ufkundan insan haklarıyla ilgili geliştirdiği söylemlere, demokrasiden toplumsal muhalefet ufkuna kadar sergilediği performansa bakarak takdir etmek mümkündür. Refahyol zamanında "Taksim'e cami" ve "karayoluyla hac" gibi suya tirit kabilinden bazı meseleleri saymazsak, en azından parti siyaseti düzeyinde İslâmcılığın epeyce nemâlandığı insan hakları ihlâllerine muhalefetinin bütün ufkunun neredeyse sadece kadınların başlarını örtme özgürlüğüyle sınırlanmış olduğu söylenebilir. Salt bu açıdan bakıldığında bile bu imtihanın şu âna kadar çok kötü geçmiş olduğu anlaşılabilir. Allah hiçbir siyasî hareketi kadın sorunuyla imtihan etmesin. İnsanın elini ayağını her bakımdan bağlayan bir tarafı var.

Tabiî ki İslâmcılığın Cumhuriyet dönemindeki bütün tebeddün çabasının kadına ayarlı olduğunu söylemek haksızlık olur. Bu çabanın kayda değer tek boyutu kadına ilişkin söylemi değil tabi. Bu harekete devlet ve halk ilişkisi açısından, dolayısıyla demokrasi tarihi açısından bakmak da bu hareketin mahiyeti hakkında çok faydalı görüşler verebilir.

Cumhuriyetin kurulmasıyla birlikte bireysel bedenler üzerinde uygulanan iktidar teknolojilerine karşılık İslâmcıların geliştirdikleri "öz yurdunda garip, öz vatanında parya" psikolojisi ve söylemi,

3 İslâmî beden tahayyülü ile Cumhuriyet'in siyasal beden tahayyülü arasındaki paralelliklerini antropolojik bir karşılaştırması için bkz. Carol Delaney, *Tohum ve Toprak: Türk Köy Toplumunda Cinsiyet ve Kozmoloji*, çev. Sevda Somuncuoğlu ve Aksu Bora, Istanbul: Iletişim Yayınları, 2001; Yasin Aktay, *Body, Text, Identity: Islamist Discourse of Authenticity in Modern Turkey*, Yayımlanmamış doktora tezi, ODTÜ, 1997.

4 Nilüfer Göle, *Modern Mahrem*, Istanbul: Metis, 1991.

5 Aslında Elisabeth Özdalga'nın çok yerinde bir analiziyle, başörtüsü takan kızlar, geleneksel İslâmî ataerkil ilişkilere karşı da ilk itirazlarını yapmış oluyorlar. Bu eylemin psikolojisi iyi irdelendiğinde, bu eylemi yapabilmek için bir hayli bireyselleşme sürecine girmiş olmak gerekiyor. Çünkü yapılan sosyolojik analizlerde, başörtüsü giyme sürecindeki kızların önemli bir kısmı hayatlarında son derece radikal değişimleri göze alıyorlar ve bu da onları kendi aile ilişkilerinden başlayarak bütün çevrelerine kendilerine özgü, bireysel bir vasıflarını önplana çıkarma, kendilerini anlatma veya kendilerini sıradan olmanın ötesinde bir meziyetle kabul ettirme arayışına sevkediyor. Dolayısıyla kamusal alanda takılan başörtüsü kadın bedeninin basitçe bir ataerkil kontrolünü değil, akisne kadının kendi bedenine sahip çıkması olarak görülmeye daha uygundur. Bkz. Elisabeth Özdalga, *The Veiling Issue, Official Secularism and Popular Islam in Modern Turkey*, Londra: 1998.

İslâmcıların devletle aralarına diasporik bir mesafe oluşturmuştur. Devlet böylece ideolojik tanımının aksine insanların bütünlüklerini kurabildikleri bir vesile olarak görülmemiştir. Bir toplumsal sözleşmenin rıza ilişkisinden ziyade tek taraflı, içeriği kabul edilebilir olmaktan uzak ve saldırgan bir deklarasyon olarak algılanmıştır. Yabancı görülen bu saldırgan siyasal bedene karşı oluşturulabilen direniş alanları ve reflekslerinin bir çeşit muhafazakârlık olarak tezâhür etmiş olmasını bu açıdan garipsememek gerekiyor. Çünkü, İslâmcı beden tahayyülü, bütün kayıplarına rağmen hâlâ kaybedeceği bir şeyleri olanların takınabildiği savunmacı konumundan kazanabileceklerini, zarardan kâr kabilinden de olsa gözden çıkarmış değildir. Mevcut siyasal yapı ile İslâmcılık Cumhuriyetin ilk yıllarından itibaren iki ayrı siyasal beden veya aynı beden üzerinde varoluş mücadelesi vermeye çalışan iki ayrı ruhu temsil etmiştir.

Siyasal alanı, neredeyse siyasetin kendisini tıkayacak ölçüde bir dost-düşman veya yerli-yabancı diyalektiği çerçevesinde kuran bu kimlik tahayyülleri bakımından, İslâmcıların demokrasiyle, modernleşmeyle ve genel olarak siyasetle ilişkileri kendine özgü bir seyir izlemiştir. Gerçi bu seyrin belli bir yönü veya tutarlılığı olduğunu söylemek kolay değildir. Herhangi bir yön veya hikayenin atfedilebileceği ölçüde bir çeşitlilik veya belirsizlik söz konusudur. Nitekim İslâmcıların muhafazakârlık ideolojisi de kendi tanımının aksine, bir iktidar dilini kullandığı halde, fiîlî olarak muhalefet konumunda olmuştur. Yeni devlet ve millet yapısının kendini temellendirdiği ideolojik lügatçelerin İslâmî kaynaklı olanları tam da hedeflendiği üzere dindarların devletle muhtemel bağları kurabildikleri çizgileri oluşturmuştur. Bu bağlar, çoğu kez İslâmcı bir varoluşun her kendini-ifade biçimine bulaşan sağcı, muhafazakâr ve milliyetçi unsurların kaynağı olmuştur. Tanıl Bora'nın *Türk Sağının Üç Hali*'nden biri olarak değerlendirdiği kadar bu unsurlar arasındaki geçişlilik mümkün olmuştur.[6] Gerçi bu geçişlilik imkânı, aralarındaki gerilimi ve çatışma imkânını azaltan bir etken olmamış, aksine şiddetlendiren bir faktör olmuştur. Bu birbiriyle hiçbir ilişkisi olmayan unsurların arasında doğaları itibariyle fazla bir çatışma ihtimali ve gereği olmamasından kaynaklanır. Bu anlamda sisteme en radikal muhalefetin sistemin dilinin tamamen dışından konuşması gerektiği beklenmişse de böyle bir dilin rahatsız edici hangi iletişim ânına denk düşebileceği genellikle hesaba katılmaz.

Tabiî ki, bu muhalefetin öbür yanında muhalefetin talip olduğu toplumsal sermayeyi tepe tepe kullanarak mevzi elde eden iktidar vardır. İktidar ile muhalefetin en şiddetli ânları aynı sembolik sermaye üzerindeki temellük iddialarıyla ortaya çıkar. '80'li yıllardan itibaren Türkiye'de İslâm, demokrasi ve Atatürk konusundaki en şiddetli çatışma, tarafların diğerini tamamen dışladığı esnada olmamıştır. Dikkat edilirse, veya hatırlanacak olursa, Atatürk'e karşı en akla sığmayacak hakaretleri yaptığı esnada Milli Görüş veya genel olarak İslâmcılık geleneğine karşı tepki,[7] Erbakan'ın "yaşasaydı Refah Partili olurdu" sözüne karşı gösterilenden daha şiddetli olmamıştır. Çünkü Erbakan Mustafa Kemal'in yüklendiği ve şimdiye kadar hep başkaları tarafından sömürüldüğünü düşündüğü sembolik sermayeye göz dikiyordu. Görünürde, hoşgörülü ve bütünleyici bir iktidar bakış açısından (Foucaultcu iktidar) bu çerçevede sergilenen performans, olumlu sayılabilir, Erbakan'ın, bu müzmin ve inatçı muhalifin, sisteme katılma arzusu ve niyeti olarak sevinçle karşılanabilirdi. Oysa bu diyalogda belirleyici olan, sınırlı bir kaynak olan sembolik sermaye üzerindeki temellük rekabeti olmuştur. Bu anlamıyla toplum bütünlüğü, millî birlik ve beraberlik iddiası ve talebi bile bir çeşit toplumsal sermaye kartelinin konusu olmuştur. Öyle her önüne gelen millî birlikten, beraberlikten, hele Atatürk'ten bahsedip ona sahip çıkamayacaktır. Bunların tapulu, tescilli

6 Tanıl Bora, *Türk Sağının Üç Hali: Milliyetçilik, Muhafazakârlık, İslâmcılık*, İstanbul: Birikim Yayınları, 1998.

7 Hafızalarımızı biraz yoklayarak, Erbakan'ın Anıtkabir törenlerine katılmadığı '80 öncesi döneme; hattâ değişik anti-Kemalist yayın organlarında Mustafa Kemal'in manevî şahsiyetini tezyif edecek yayınların sıklıkla yer aldığı dönemlere gidelim. Bu dönemde bu yayınlar veya söylemlere gösterilmeyen tepkiler, bir iktidarın hoşgörü esasında kurulmasının ürkütücü bir kendine güveni izlenimi veriyordu. Tepki vermediği, otoriter bir suskunlukla karşıladığı sürece, iktidar söylemi gerçekten de eritici, tüketici ve içselleştirici işlevini icra ediyor gibi görünüyordu.

sahipleri zaten vardır. Bu mâmüllerin işlenip piyasaya sürülme ve nemâlandırılma mekanizmasına hiç kimse ortak edilemezdi. Böyle bakıldığında, Türkiye'de bütün toplumsal unsurların organik bütünlüğünü gözeten bir beden siyaseti yerine, tek bir bedenin sembolik alanı üzerinde egemenliğini kaptırmak istemeyen, dışlayıcı ve kıskanç bir siyasal iradenin beden siyaseti göze çarpıyor.

Üniversitelerdeki veya kamu kuruluşlarındaki başörtüsü sorununun seslendirmesinde de böyle bir bakış açısının, böyle bir mülkiyet davasının değişik bir ifade biçimi görülmüştür. Burada üniversitelere sızmaya çalışan ve belliki başka bir beden siyasetinin aktörleri olarak görünen birilerine bakıştaki rekabet hissi dikkat çekicidir. Aydınlanma, üniversitelerin en somut temsilcisi olduğu bu kutsal sermaye, başkalarıyla paylaşılması, vahşi pazar kurallarını aratmayacak bir kavgayı harekete geçirebilecek bir daralmaya marûz kalmıştır. Kadın eğitimi ve toplumsallaşmasını kendi toplumsal projesinin temeli saymış Cumhuriyet Türkiye'sinde kadının şu veya bu giysiyle modern okullarda okumasında bu projenin nüfûz alanının genişlemesinden dolayı duyulması gereken sevincin hayal kırıcı yokluğu söz konusudur. Sonunda bu, Aydınlanmanın bütün yan ürünleriyle birlikte Türkiye'de ürettiği katma değerin miktarında bir daralmaya işaret eder. Bu sermaye, "paylaşıldıkça büyüyen bir değer" olmaktan ziyade sahip olanların elinde bir iktidar aracı olarak görüldükçe başkalarından da o ölçüde kıskanılmıştır.

Aynı kavganın, tabiri caizse bu rekabetçi kapitalizmin, bir de İslâm'ın ürettiği sembolik sermaye için de söz konusu olduğu gösterilebilir. Türkiye'de Kemalizm hiçbir zaman İslâmî unsurların sahip olduğu bu değeri tamamen gözden çıkaran bir yaklaşım içinde olmamıştır. Cumhuriyetin ilk yıllarından itibaren öngörülen beden siyaseti, İslâm'ın kurumsal dayanaklardan yoksun bırakılmasını gerektirmişse de, İslâm'ın sembolik sermaye değeri her türlü meşrûlaştırım ve ideolojik işlem açısından iştahları kabartmıştır. '80'li yıllardan itibaren, yükselen İslâmcılığa paralel olarak resmî söylemin bu İslâmî sembolik sermayeden pay alma çabası da paralel olarak artmıştır. Bu da bir yandan bu sermayenin değerini yükseltirken, bir yandan da kavganın şiddetini daha da arttırmıştır. İslâmcılığın alternatifi olarak ileri sürülen Yaşar Nuri Öztürk'ün söyledikleri ile İslâmcıların söyledikleri arasında görünürde ciddi bir fark yoktur. Gerilimin önemli bir kaynağı da -hepsi değilse bile- bu sermayenin temellük hakkı üzerindeki tartışmadır. Bu durumda benzeşme arttıkça, söylemler birbirine yaklaşır göründükçe, kavganın şiddetini arttıracağını bekleyebiliriz.

İslâmcılığın devletle ilişkisine Cumhuriyetten beri hâkim olmuş yabancılık veya mesafenin, kendine özgü bir tarih yazımına imkân verdiğini söylemiştik. Bu çerçevede '50'lerden itibaren demokratikleşme ölçüsünde İslâmcıların devletle bu mesafelerinin kapanmaya yüz tutmuş olduğunu kaydedebiliriz. '70'lerde başlamış, '80 ve '90'larda devam eden bir süreç olarak, görece daha doğrudan İslâmî referanslarla siyaset yapma imkânının fiilen artması nispetinde, İslâmcıların siyasal beden tasavvurlarıyla mevcut siyasal beden arasında aşamalı bir özdeşleşme de gerçekleşti. Yine de '70'lerde başlayan İslâm ve demokrasi tartışmasının her safhasında, bu özdeşleşmenin imkânlarıyla ilgili sorunların niteliği ve giriftliği açığa çıkmıştır. Bir bakıma, mevcut beden siyasetine bir ihtimal olarak da olsa İslâmcılığın eklenmesi anlamına gelen demokratikleşme sürecine dindar insanların ana gövdesi olumlu bir karşılık vermişse de, daha entellektüel düzeyde İslâmcılığı temsil etmiş bir eğilim, demokrasiye karşı yadsımacı sınırlara kadar uzanan bir eleştirel tavır takınmıştır. Bu sınırlarda İslâm'la mevcut devlet arasında uzlaşmaz bir ayrılığın mevcudiyetine, bu ikisinin ancak karşılıklı olarak birbirini dışlayan bir ilişkilerine ihtimal verilebileceğine vurgu yapılıyordu. Daha dinsel bir ifade biçimiyle, demokrasiyi egemenlik hakkı düzeyinde Allah'a bir isyan olarak gören bir yaklaşım bile vardı. Çünkü demokrasi münhasıran, Allah'ın hâkimiyetine karşı halkın hâkimiyeti olarak tanımlanıyordu. Ana gövdenin eğiliminden uzak da olsa, bu eğilim, İslâmcılık adına konuşup yazan entellektüel düzeyde görünürlüğe sahip bir söylem olarak yıllarca demokrasi ile İslâm'ın birbirine muhalif olarak konumlanmasına yol açmıştır.

Tezkire'nin ilk sayısında Ahmet Çiğdem, İslâm-

cılığın demokrasiyle ilgili tavır ve tutumundaki muğlaklığa dikkat çekerken, İslâmî hareketin demokrasi diye eleştirdiği nesnenin burjuva demokrasisinin bir formuna, parlamenter demokrasiye ait olduğuna dikkat çekmişti. Burada eleştirinin nesnesinin ne olduğundan ziyade, demokrasinin tanımının bir kere ve bütün zamanlar için verilmiş ve aşılamaz bir kategori olarak algılanması sorunun esasını oluşturuyordu.[8] Oysa demokrasinin dünyada da geçerli olan değişik tanımları veya imkânları, Türkiye'de İslâmcılığın demokratikleşmenin bütün verimlerinden en yüksek düzeyde yararlanacak siyasal kesim olduğunu gösteriyordu. Çiğdem, İslâmî hareketin gündemine devlet sorununun '80 sonrasında girdiğini ve rejim tarafından bu dönemde bir "tehdit" olarak algılandığını kaydediyor. Doğrusu, Cumhuriyetin ilk döneminden beri devam etmekte olan bu iki ayrı ve karşıt siyasal beden tahayyüllünün çatışmasının '80'lerde söz konusu etkilerle iyice gün yüzüne çıkması söz konusudur.

Bastırılmış olanın geri dönüşü şeklinde algılanan bu sürecin, bir hayalet ve hortlak retoriği eşliğinde karşılanmış olması tesadüf değildir. İrtica tehlikesi, bütün terekesine ve siyasal bedenine alavere dalavere bir cinayetin ardından el konulmuş ve usûlünce bir cenaze merasimi bile çok görülmüş olan İslâmcılığın yeniden dirilme ihtimalini oluşturuyordu.[9] Bu cenazenin hukuku ihlâl edilmiştir. Yıllarca ondan kalan terekenin tepe tepe kullanılabilmesi uğruna arkasından binbir türlü dedikodu ve karalamalar yapılmıştır. Salt bu haksızlıklar bile onun bir gün "öç almak" için geri döneceği şartları hazırlamaya yetiyordu. Doğrusu, irtica diye algılanan bu "hortlak"ın hortlaklığı büyük ölçüde onun temsil ettiği şeylere karşı duyulan vicdanî rahatsızlıkları ifade ediyordu. Temsil ettiği düşünülen bedende değil, o hortlağa karşı bir komplekse sahip olanların tahayyülü tarafından taşınır. Ortada kendi haklılığına, elindeki avucundakinin hakedilmişliğine dair kendini yeterince rahat hissetmeyen bir beden siyaseti vardır. Olacağı da buydu, beklenen hortlak şimdi bu rahatsızlıkların bir ürünü ve yansıması olarak bu hesaplaşmaya davet ediyordu. Hortlağın söylemsel bir ürün olması, onun konuşuldukça büyüyen bir şey olmasını da sağlıyor. Bu konuda '80'ler '90'larda dünyanın her tarafında güçlü bir ivme alan İslâmcılıkta herkesin beklediği ve sorguladığı tutarlı, dört başı mamur ve kapsamlı teorik yaklaşımların varlığı veya yokluğu, hattâ İslâmcıların birçok konuda ortaya koydukları performans da beklenebileceğin aksine ikincil bir öneme sahip oluyor. Bu da bir hayaletin tabiatına en uygun şey şey değil midir zaten? Hayaleti var eden hayaletle ilgili bir tasavvura şu veya bu nedenle bu hayaleti bekleyenler değil midir? Son zamanlarda iyice popülerleşen bir bilim dalı olarak hayaletbiliminin herhalde gerçek hayaletler varsayıp onlar üzerinde bir inceleme yapmasını bekleyemeyiz. Esas inceleme nesnesi, hayaletlerle ilgili toplumsal tahayyül ve bu tahayyüllerin altında yatan ekonomi-politiktir. Soğuk Savaş yıllarında benzer bir tehdit tahayyülünün konusu komünizm idi. O tehdide bir hortlak edebiyatı eşlik etmemişse de, büyük ölçüde söylemsel bir ürün olma vasfı itibariyle aynı özelliği paylaştığı söylenebilir.

'80-90'lardaki İslâmcılığın yükselişini açıklamanın bir yolu da, Sami Zubaida'nın yaptığı gibi, Weber'in karizma sosyolojisindeki bazı analizlere başvurmaktır. '80'lerde, dünyanın birçok yerinde çok daha önce başlamış olan siyasal İslâmcılık, Türkiye'de kendine has referanslarla ani sayılabilecek bir tırmanışa geçtiyse de '90'larda Oliver Roy'un başını çektiği bir söylemle birden bire sonu ilân ediliverdi. Oysa Türkiye'de RP'nin iktida-

8 Ahmet Çiğdem'in '80'li yılların İslâmcılığı ile Türkiye'nin demokratikleşmesi arasındaki ilişkilerinin en iyi analizlerinden biri olan yazısı için bkz, İslâmî Hareket, Meşruiyet ve Demokrasi, *Tezkire*, sayı: 1, 1991; ayrıca *Taşra Epigi*, Istanbul: Birikim Yayınları, 2001.

9 Ünlü Fransız postyapısalcı felsefecisi Jacques Derrida'nın *Marx'ın Hayaletleri*yle ilgili çalışması (*Specters of Marx*, Londra: 1993; Türkçesi: Ayrıntı, 2001), İslâm'ın canlanışı temalarının anlaşılması için çok anlamlı ve tahayyülü kışkırtıcı bir çerçeve/vesile sağlamıştır. Bu vesileyi değerlendiren Murat Güzel, Lacan'ın da hayalet ve cenaze törenleriyle ilgili psikanalitik yaklaşımlarını İslâmcılıkla ilgili laik tahayyüllere başarıyla uyarlıyor. Bkz. Murat Güzel, Simgesellik(ler), Siyasal Nomos ve Tahayyül: Laik Fantezi ve Hayalliliğin Ekonomi-Politik Eleştirisine bir Katkı, *Tezkire*, sayı 19, 2001. Aynı literatüre İslâmcılığın yerine Osmanlı'yı koyarak katkı yapan Şaban H. Çalış'ın da çalışması bu çerçevede dikkat çekicidir. Bkz. *Hayaletbilimi ve Hayalt Kimlikler: Neo-Osmanlıcılık, Özal ve Balkanlar*, Çizgi Kitabevi Yayınları, 2001.

ra gelişi de ondan sonra siyasal İslam'a karşı yürütülen bütün seferberlikler de Roy'un kitabının yayın tarihinden sonra olmuştur. Buna rağmen Derrida'nın deyimiyle apokaliptik bir tat bulunduran bu son edebiyatı hız kesmeden devam etti. Zubaida, İslamcılığın, sona erişinden ziyade Weber'in meşhur deyimiyle bir çeşit karizmasının rutinleşmesi sürecine tâbi olduğunu söylüyor. '80'li yıllarda İslâmcılığı niteleyen en önemli vasfı, kitlelerin cazibesini çekebilme kabiliyeti anlamında karizmasıdır. Karizma kavramının bu analizlerdeki işlevselliği, bu olgunun karizmaya bağlananlarda rasyonelliği zorunlu olarak gerektirmemesidir. Karizmatik olan şahsın veya hareketin, nesnel ölçülerle başarılı, üstün vasıflara sahip olması gerekmiyor. Karizmayı kuran, büyük ölçüde o karizmaya yönelen insanların yaklaşımlarıdır. Ancak, bütün karizmaların ortak vasfı, uzun süre ortaya çıktığı enerjik konumunu sonuna kadar sürdürememesidir. Zamanla karizmatik olmayan dünyanın gidişatıyla uzlaşarak dünyevileşmeleri mukadderdir. Bu durumda tamamen ortadan kaybolmasa bile dünyanın rutin akışına ayak uydururlar. Weber'in karizmanın rutinleşmesi dediği bu durum, Zubaida'ya göre '80'lerin Mısır ve Suriye, '90'ların da İran ve Türkiye İslâmcılığında gözlemlenen şeydir.[10] Karizma analizinin buradaki bağlamda, hayalet veya hortlak söylemleriyle aynı paralelde, bir kez daha dikkatimizi çekmesi gereken şey bu tür toplumsal hareketlerin öznesi sorunudur.

DÜNYADA PİŞEN, TÜRKİYE'YE DÜŞEN İSLÂMCILIK

Türkiye'de İslâmcılığın en önemli beslenme kaynaklarından birisinin kendi üstün performansından ziyade, onun hakkındaki hortlak/hayalet söylemleri olduğunu söylemek bu aşamada mümkün. İslâmcılığı neredeyse kendi eylemlerinin öznesi olmaktan çıkaran bu durum, onu tamamen kendi dışındaki süreçlerin bir ürünü kılıyordu. '90ların daha başlarında İslâmcılığın sonunu ilân eden bir dizi edebiyat, bu hareketi büyütmekten başka bir şey yapmadı. Muhtemelen bu durum, İslâmcılık hakkında, kendi kendine açılıp kapanan, öznesiz bir süreci öngören bir tarih anlayışına müracaat etmemizi gerektirecektir. Kim ne yaparsa yapsın, İslâmcılığın diğer birçok şey gibi, zamanın ruhuyla âlâkalı olarak açılıp kapanmasından söz edilebilir. Nitekim Türkiye'de İslâmcılığın kendi dışından kaynaklarından birisi dünyadaki gelişmelerdir. '80'ler, Türkiye'de İslâmcılığın, İran'daki devrimden esinlendiği model ile, Mısır ve Suriye gibi doğrudan "devlet erki" ile onun yerine "ikâme edilecek bir İslâmî devlet" diyalektiğine mahsur bir siyasal beden tahayyülüne sahip olduğu bir dönemdir. Dünyanın her yerinde Doğu bloğu ile Batı bloğu arasında devam etmekte olan Soğuk Savaş diline ve ortamına İslâm'ın bir devrim ve devlet teşebbüsüyle katılmasıyla birlikte Soğuk Savaşın kapsamı ve anlamı da yeniden şekillenmiştir. Bu dönem aynı zamanda İslâmcılığın devlet erki ile kendisi arasındaki mesafeye daha somut bir karşıtlık atfettiği bir dönem olmuştur.

'80'lerde başlayan bu "dış etkiler"in Türkiye'deki İslâmcılığın beslendiği en önemli kaynaklardan biri olduğunu kaydetmek gerekiyor. İran'daki devrimle başlayan ve Afganistan'da Rus işgâline karşı "Mücahit direnişi" ile devam eden Türk İslâmcılığının enternasyonal ufku, yıllarca Türk İslâmcılığı hiçbir şey yapmasa da kendisine gerekli moral gücü ve motivasyonu sağlamıştır. Gerek İran'ın gerekse Afganistan'ın çağdaş dünyada nasıl bir İslâmî yorum'la bunu sağladıklarının çok fazla bir önemi olmamıştır. Belli bir projenin varlığı veya yokluğu konusunda da ciddi bir soru hiçbir zaman sorulmamıştır. Önemli olan bir yerlerde "İslâmî hareketin" engellenemeyen yükselişinin devam ediyor olmasıydı. Bu enternasyonal moral kaynak Mısır'da Enver Sedat'a yönelik başarılı suikastın gururu, Suriye'de 1982'de Hama'da 30 bine yakın İslâmcıya yönelik kasıtlı ve sistematik

10 Weber'deki Karizmanın rutinleşmesi Ibn Haldun'un bedevî-hadarî diyalektiği eşliğinde okunabilir. Sami Zubaida'nın yazısı için bkz. Trajectories of Political Islam, Egypt, Iran and Turkey, *Political Quarterly*, Oxford: Blackwell, 2000. Zubaida'nınkine alternatif bir yaklaşımla Türkiye'deki farklı İslâmcılık biçimleri arasında demokratikleşmeye paralel olarak oluşan geçişler üzerinde duran bir çeşit süreç modeli için bkz. M. Hakan Yavuz, A Typology of Islamic Movements: The Case of Turkey, Yayımlanmamış paper, University of Utah, 2001. Zubaida'nın karizmayla ilgili yaklaşımlarının bir değerlendirmesi için bkz. Yasin Aktay, Karizma, Popüler Kültür ve Faşizm, *Tezkire*, Yıl 10, sayı: 22, 2001.

katliamın hüznü ve hıncı, Filistin'de İsrail işgâli altındaki direnişin yenilmezlik duygusu, Eritre, Moro, Filipinler ve dünyanın her yerine ulaşmışlığın heyecan duygularıyla besleniyordu.

'90'ların başında Cezayir ve Tunus'ta İslâmî muhalefetin nihayet razı olduğu demokratik deneyimin her iki yerde fiyaskoyla sonuçlanması, Türkiye'de de demokrasinin kendisine karşı İslâmî bir eleştiri çizgisini güçlendirdi. Ancak bu, Türkiye'de demokrasinin İslâmî taleplerin ifade edilme imkânlarının henüz bırakınız tükenmesini, gittikçe yeniden keşfedildiği dönemlere denk düştüğü için fazla etkili olmadı. Aynı dönemlerde, Soğuk Savaş döneminin bir sonucu olarak Osmanlı bakiyesi olarak Türkiye'nin payına düşen Çeçenistan ve Bosna, arkasından da Kosova olayları, İslâmcılığın enternasyonalizminin millî boyutlarının altını daha koyu bir biçimde çizdi. Bu arada geleneksel rolünü de ifa etmeye devam etti. İslâmcılık yine en projesiz, en yılgın veya en dağınık olduğu dönemlerde, dışarıdan gelen bu dopinglerle duygusal derinliklere iyice kök salmaya devam etti. Bosna ve Çeçenistan'a yardım dolayısıyla organize edilen yardım kampanyaları ve bu kampanyalara eşlik eden propaganda, İslâmcı heyecanı beslemeye devam etti.

'90'lı yıllarda demokrasiye karşı gittikçe olumluya dönen, demokrasi yoluyla Müslüman kimliğinin mevcut siyasal bedenin sembolik durumuna eklemlenmesinin kapılarını açan kayda değer bir deneyime dikkat çekmek gerekiyor: 1950 yılından bu yana devam etmekte olan demokrasi tarihinde demokraside ilerleme kaydedildikçe İslâmî taleplerin de ifade ve temsil imkânlarının ve kazanımlarının artmış olması. Bu gerçek gittikçe daha fazla göze batmaya başlamıştır. Demokratik gelişmeden Türkiye'de somut olarak en fazla kârlı çıkan İslâmî kesim olmuştur. Tutarlı ve ısrarlı her demokratik siyasetin içinden bir sürü toplumsal sermaye ve müktesebat elde etmiştir. Taki, demokrasi ile cumhuriyet karşıtlığının bir sistem savunma stratejisinin bir parçası olarak, 28 Şubat süreci içerisinde, Cumhuriyeti kayıracak şekilde ortaya çıkmasına kadar.

Siyasal alanda İslâmcılığın en önemli taşıyıcısı olmuş milli görüş hareketini 1994 yılında yerel iktidara, 1996 yılında da genel iktidara getiren süreç, Cumhuriyetin kuruluşundan beri kendini mevcut siyasal bedene yabancı ve karşıt gören İslâmcıların, demokratik gelişmenin tarihî paralelinde bu bedenle eklemlenme sürecinin son noktasını temsil ediyordu. Basit bir ifadeyle kendini "halk" ile özdeşleştiren[11] İslâmcılığın, "halk ile devletin barışması" edebiyatı eşliğinde devleti tanımasını devletle barışmasını görmüş olduk. Burada İslâmî siyasal bedenin yerine ikâme olmuş, onun sembolik sermayesine konmuş olan devletin ilk defa bu kadar yoğun bir katılımla İslâmcılar nezdinde de meşrûiyet kazandığını söylemek abartı sayılmaz. İsmet Özel bu durumu, İslâmcıların devlete "biat"ı olarak tasvir etmişti. Oysa devlet, halkın bu kesiminin bu biatını alabilmek için onu türlü oyunlara getirecek kadar istekli olduğu halde, ilginç bir refleksle 28 Şubat hamlesiyle birlikte bu biatı elinin tersiyle itmiştir. Ancak, bu reddiyeden, bu biatı almış olmayı önemsemediğini anlamamak gerekiyor. Aksine bu vesileyle, İslâmcılığın gururunu da rencide etmiştir. Bundan sonraki dönemde İslâmcılık ile devletin dansının hep bu kompleks ilişkide seyretmesi mukadder olmuştur.

28 Şubat, '80-90'ların beden siyaseti seyrine anlam katan bir teleolojik nokta gibi görülmeye başlanmıştır. Bu görüşe her çeşit komplo teorisi eşlik etmeye can atmıştır. Teleoloji, bütün bir siyasal süreci bu noktaya getirmek üzere, bu son hamlenin bütünleyici cenderesine sokmak üzere işler. Tikel hiçbir olayın hiçbir siyasal eylemin önemi ve kendine özgü bir anlamı kalmaz. Kuşkusuz teleolojinin bu indirgemeci ve genellikle retrospektif okumayla iyice gözü bağlayan totalliğinden sıyrılmak gerekiyor. Aksine siyasal alan en güçlü aktörlerin bile istedikleri gibi yönlendirebilmelerine karşı kendiliğinden korumalıdır. Daha öteye giderek Türkiye'de, özellikle İslâmî canlanmayla ilgili gelişmelere bakıldığında, bu gelişmelerin ne devletin belli bir zamandaki "yeşil kuşak"lı desteklerine ne de İslâmcıların bilinçli ve kasıtlı faaliyetlerine indirgenemeyeceğini söyleyebiliriz. Yukarıda İslâm-

11 Bütün siyasal hareketlerin nihâî meşrûlaştırım noktası, "halk" olmak, oysa bu durum genellikle bir kırılma ile sonuçlanan büyük bir hayaldir. Halk hiç kimsenin arkasında sonuna kadar durmaz.

cılığın Türkiye'de dışarıdan aldığı itkilerle yükselişine yaptığımız atıfları bir daha hatırlayalım. Görülen o ki, tam aksine neredeyse İslâmcılık, Türkiye'de ve başka yerlerde İslâmcıların çabasının hilafına gelişmiştir. Bir gelişme trendine girildiğinde lehte ve aleyhte her şeyin olumlu ve hızlandırıcı bir etkisi olduğuna dair toplumsal değişim modellerine biraz prim vermek gerekmez mi? Gerekirse, belli bazı kurumsal süreçlerin tarihin belli dönemlerinde açılıp bazı dönemlerde de kapandığını söyleyebiliriz. Örneğin, ünlü karşı-Aydınlanmacı David Hume, dinin -hatta dinin bazı ana eğilimlerinin, örneğin dinin rasyonel ve irrasyonel eğilimlerinin- doğrusal evrimsel bir gelişim yerine bir gidip bir geldiği bir sarkaç hareketine tâbi bir tarihe sahip olduğunu ortaya koymuştur.[12] Gerçekten de, İslâm'ın siyasal tebeddün istencinin bugüne kadar gelen seyrine bakıldığında bunu görmek zor değildir. 28 Şubatla birlikte siyasal İslâm'a karşı ortaya konulan tedbirlerin, İslâmcılığın neredeyse bütün kurumsal dayanaklarını çökerttiği ve aynı İslâmcılığın bu sürece verdiği hiçbir anlamlı karşılık olmadığı halde, siyasal İslâm hayaleti bir tehdit olarak daha da güçlenerek var olmaya devam etmektedir. İmam-Hatip liselerinin kapanmış olması bile dönüp İslâmcılığın bir dönem önünde artık aşılamayan bir sınır olarak duran duvarları kaldırmak gibi bir işleve dönüşmüştür. Siyasal İslâm'a karşı her gün televizyonlarda ortaya konulan bütün karşı-İslâmcılık pratikleri, Yaşar Nuri'lerden Zekeriya Beyaz'lara, Doğu Perinçek'ten Ayseli Göksoy'a kadar herkes, İslâm hayaletinin ortalıkta daha fazla gezinmesini sağlamaktan başka bir şey yapmış olmuyor. Televizyon programlarında İslâmcılığa karşı bir propaganda olarak yayıma konulan bütün şovlar, din istismarı görüntüleri, sonuçta tersi amaçlanıyor olsa da insanları İslâm'a soğutmuyor, aksine daha da yakın bir ihtimal olarak ilgilendirmeye başlıyor. Medya şovlarındaki temsil ve özdeşleştirmeler istenmeyen sonuçlara yol açıyor. Hayalet konuşuldukça daha da büyüyen bir şeydir çünkü.

Bu sürecin mantığı 11 Eylül'le beraber yeni bir örnek kazandı. Usame bin Ladin'in ve Afganistan'ın İslâm'la özdeşleştirilen negatif ve itici görüntüleri televizyonlarda gösterildikçe, başta Amerika ve Avrupa ülkeleri olmak üzere dünyanın her tarafında beklenenin ve muhtemelen istenenin aksine İslâm daha da çok insanın ilgi ve rağbetini celbediyor. Belki de ilk etapta beklendiği gibi bu korkunç olguya karşı bir merak olarak başlayan bu ilgi, kısa zamanda pozitif bir tavra dönüşüyor. Bu arada dünyanın herhangi bir tarafında, güçlü ve tutarlı herhangi bir İslâmî hareketin faaliyetine bağımlı olmaksızın gündemde kalmakta ve paradoksal bir biçimde büyümektedir. Bütün bu durumlar, bireysel aktörlerinin hiçbir önemi olmaksızın, tarihe daha büyük ruhların çatışmasının yön verdiğini düşündürebilir mi? Amerikan halkının yarısından epey fazlası, dünyanın bu karışıklığının akabinde Hz. İsa'nın İsrail oğullarının vaadedilmiş topraklarında kurulacak olan tapınağa ineceği günü büyük bir iman ve heyecan ile bekliyor. Aynı insanlar, Hz. İsa'nın bu gelişine hazırlık kabilinden üzerlerine bir şeyler düştüğünü düşünüyor ve siyasetin bu beklentiye uygun olarak yapılmasını gözetiyorlar. Bu beklentilerle yapılan siyasetler, bu kez sembolik olmayan, bayağı de gerçek olan kapitalizmin de aslında klasik bir aktör olarak, ama tabiî yine olgun Marx'ın o kendine biçilmiş rollerini oynamaya mahkûm bir aktör olarak tarih sahnesinde bulunduğu müddetçe, belli siyasal hareketlerin mühendislik girişimlerini fazlasıyla aşar. Sonuçta Türkiye'de '80'lerde ve '90'larda, hortladı hortlayacak diye çoğu kez irtica gibi negatif bir bağlamda ve tekrar hortladığı mezara geri gömülmek üzere konu edinilen İslâmcılığın, gelinen noktada, bütün rolünü, taşıyıcılarına bağımlı olmaksızın işlemeye devam ettiği görülüyor.

12 Bkz. David Hume, *Dialogues Concerning Natural Religion*, 12. baskı, 1963, New York, Hafner Publishing Company; David Hume'un dinler tarihi için önerdiği modelin Ibn Haldun'un toplumların bedeviler ve hadariler arasındaki devranı modeliyle karşılaştırmalı bir incelemesi için bkz. Ernest Gellner, *Muslim Society*, 1981, Cambridge, University Press.