

Neoliberal Politikalar Üzerinde Kimlik Politikalarının İdeolojik İşlevi: Ana-Akım Söylemin Eleştirel Bir Değerlendirmesi

Melahat Kutun Gürgen

Yard. Doç. Dr.
Mersin Üniversitesi, Uluslararası İlişkiler Bölümü
E-posta:melehatkutun@hotmail.com

Özet: 1980'ler sonrasında Türkiye'de ekonomi-politik alanın yeniden biçimlenmesi, toplumsal ve ideolojik alana ilişkin olandan özerk düşünülemez. Ana akım yaklaşım, ekonominin liberalizasyonunu takiben, bireyin toplumdaki öncelikle kimlik ve etnisite gibi farklı toplumsal taleplerin siyasetin temel referans noktasını oluşturduğu iddiasındadır. Devlet merkezli anlayışın homojenleştirici ve tekeli siyaset kültürüne meydan okunduğu bu sürecin meşruiyet işlevini ise ana akım liberal yaklaşımın sivil toplum ve demokratikleşme söylemi oluşturmaktadır. Toplumsal gerçekliğe ilişkin ekonomi-siyaset, devlet-toplum gibi kategoriler arasındaki ilişkiselliği reddeden bu yaklaşımların her ikisine birden eleştirel olanı ise ekonomi ile doğrudan ilişkili unsurların kimlik siyaseti içinde dönüştürüldüğü görüşündedir. Bu unsurların siyaset alanının dışında bırakıldığı bir siyaset biçiminin ve devletin toplumsal sınıflara nötrlüğü algısının tersine, mücadele alanı olarak devlet kavrayışı kimlik politikalarında gizlenen sınıf siyasetini görünür kılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Neoliberalizm, muhafazakârlık, kimlik politikaları, siyaset İslam, ana-akım söylem

Ideological Function of Identity Politics on Neo-Liberal Policies: A Critical Assessment of Main-Stream Approach

Abstract: The economy-politic restructuring in Turkey in post-1980's could not be thought aside from social and ideological structures. The main-stream approach claims that following the liberalization of economy policies, different social and political demand became main references in politics like identity and ethnicity. The legitimacy of this process which challenge to the culture of monopoly politics and homogeneous society of state center approach, is argued that it is formed by main-stream approaches civil society and democratization. These approaches refuse the relationship between related social reality categories like state-economy and state-society. However the critical approach claims that elements which related to the economy directly are transformed in identity policies. Unlike the perception of the neutral state to social classes which are abandoned out of politics, the state is defined as a struggle between social classes. This understanding can uncover the hidden class politics in identity policies.

Keywords: Neoliberalism, neoconservatism, identity policies, political İslam, main-stream approach

Gürgen, M. K. 2012, "Neoliberal Politikalar Üzerinde Kimlik Politikalarının İdeolojik İşlevi: Ana-Akım Söylemin Eleştirel Bir Değerlendirmesi", *Toplum ve Demokrasi*, Yıl 6, Sayı 13-14, Ocak-Aralık, 2012, s. 1-24.

Giriş

Türkiye’de 1980 sonrası devlet-toplum ilişkilerinin ekonomi-politik, toplumsal ve ideolojik bakımlardan farklı biçimler aldığı izlenmektedir. Ekonomi-politik olarak neoliberal, toplumsal düzeyde sivil toplum’cu, ideolojik bakımdan da kimlik siyasetinde görünümünü bulan bu biçimler esas itibari ile kapitalist toplumsal ilişkilerin sürdürülebilirliği ile ilişkilidir. Sürecin ideolojik dönüşüm bağlamında değerlendirilmesini amaçlayan çalışma konusu, ana-akım yaklaşımların ötesinde alternatif bir kuramsal çerçeve ihtiyacından hareket etmektedir. Aralarındaki belirgin farklılıklarla birlikte, Türkiye’de devlet-toplum ilişkilerinin analizinde ana-akım söylem içinde konumlanan toplumbilimcilerin benimsedikleri kuramsal çerçevenin 1980 sonrasında nasıl dönüştüğü; dönüşüm sürecinin meşruiyeti üzerindeki ideolojik etkisinin nasıl olduğu soruları bu bağlamda önem arz etmektedir. 1980 sonrası devlet-toplum ilişkilerini biçimlendiren “yeni siyaset tarzı”nın temel unsurlarının beslendiği kuramsal ve yöntemsel çerçevenin öncesi ile arasında belirgin bir kopuş olmadığı bu sayede anlaşılabilir. Bunun yanı sıra ideolojik dönüşümün bir sonucu ve aşağıdaki temel sorularla da ilişkili olarak Türkiye’de siyasal İslam’ın neden 1980 sonrasında yükselişe geçtiği? neoliberal-muhafazakâr ittifakın biçimlendirdiği “yeni siyaset tarzı”nın siyasal İslam’ın yükselişini ne yönde etkilediği? de anlaşılmaya çalışılacaktır. Bu, kültür politikalarının neoliberalizmle uyumu, muhafazakâr söylemle eklemlenişi ve bunun siyasal İslam’ın yükselişiyle örtüşmesi bağlamında çözümlenmeye çalışılacaktır. Ekonomi-politik olarak serbest piyasanın temel değer olarak yüceltildiği bir ortamda, ideolojik olarak sınıf siyasetinin kimlik siyaseti içinde dönüştürülmesinin yeniden yapılanmanın meşruiyeti üzerindeki ideolojik etkisi bu sayede anlaşılabilir. İdeolojik dönüşüme ilişkin ana-akım söylem içinden yazarlara referansla yapılacak eleştirel bir değerlendirme ile de bu yaklaşımın eksik yönleri ortaya konularak, bütünlüklü bir değerlendirme imkânı aranacaktır.

Siyasetten Geri Çekilmenin İdeolojisi Olarak Kimlik Politikalarının Yükselişi

Özellikle 1994 ve 2001 krizlerinin ardından ekonomi-siyaset ayrımını derinleştiren düzenlemelerle ekonominin “nesnel”, “tarafsız” ve teknik alana ait bir konuymuş gibi algılanması, siyasal partiler arasındaki ekonomi politikalarına ilişkin farklılıkları da belirsizleştirmeye başlamıştır. Bunu, toplumsal düzeyde bir yandan siyasal öznelerin siyaset ya da karar alma süreçlerinin dışında bırakıldığı ve neoliberal dönüşüm politikalarına ilişkin karar alma süreçlerinin siyaset dışıymış gibi gösterildiği, diğer yandan da sivil toplum-devlet karşıtlığı söyleminde demokrasi adına sivil toplumun yüceltildiği bir söylem izlemiştir. İnsan özgürlüklerini devlet baskısına karşı koruma biçimi ile kapitalist ilişkiler savunusunu üstlenme tehlikesi arasında

kalan sivil toplum'cu siyaset (Wood, 2003: 282); kimlik, farklılık, kültürel öğeler ve toplumsal cinsiyet gibi ekonomiyle doğrudan ilişkili olmayan konuların siyaset alanına taşınmasını sağlamıştır.

Toplumsal gerçeklik ve bilinç biçimleri arasındaki zorunlu bağlantının ideolojinin bir görünümü olduğunu söyleyen Eagleton'a göre, "kültürel" konulara ilgide olan bu artış, "siyasal geri çekilmenin ideolojisi" postmodernizm ile ilgilidir (1999: 25). Toplumsal gerçekliğe ilişkin "bütünlük", "esas", "görünüm" ve "belirlenim" gibi kategorilerin yerine eklenme, söylem, görecelik ve rastlantısallık kavramlarını öne çıkaran (Çulhaoğlu, 2002: 401) postmodernizm, gerçekliğin düşünceler dünyasında açıklanabileceğini, bu nedenle de onun nesnel bir tanımına ulaşılmamasının mümkün olmadığını belirten bir söylemi esas alır (Callanicos, 2001: 15; Eagleton, 1999: 30). Kimlik ve kültür gibi tikel olanın araştırma nesnesi olarak alındığı Weber esinli bu söylem, kapitalist toplumsal ilişkilere yönelik ekonomi, siyaset, sınıf ve tarih gibi temel kategorilerin bütünlüklü bir eleştirisini analizinin dışında bırakır (Wood, 2003: 14-15). Siyasi ve ideolojik olanla sınıfsal konum arasında, "hiçbir biçimde mantıksal bir bağlantı olmadığı" (Eagleton, 1999: 30) iddiasındaki bu anlatı, toplumsal sınıf kavramının anlam üretme ve aidiyet oluşturma niteliklerinin artık geçerli olmadığını iddia eder. Toplumsal sorunlara bütünlüklü yanıtlar verilmesi arayışının yerini, her kısmi toplumsal soruna kısmi bir çözüm üretilmesi arayışı aldığından (İnsel, 2008: 23), işçi sınıfını ve tarihi itici bir güç olarak gören sınıf mücadelelerinin vurgulandığı Marksist anlatıdan vazgeçilmelidir. Kitleleri egemen sınıflardan ayıran çizgi, sınıf sömürsüne paralel olmadığından "kitleler" ile "sınıflar" arasında bir yapısal yerinden-oluş söz konusudur (Laclau ve Mouffe, 2008: 100). Bunun anlamı, sınıfların anlamlı kategoriler olarak alınmaması, sınıf mücadelelerinin artık tarihi yapan asli dinamik olarak ele alınamayacağıdır. Sınıf olgusunun etkili varlığı ve anlamı kalmadığından sınıf mücadelelerinin de öznesi kaybolmuş demektir (İnsel, 2008: 22).

"Politik açıdan muhalif, ekonomik açıdan işbirlikçi" (Eagleton, 1999: 155) olarak tarif edilen postmodernizm, tıpkı soğuk savaş dönemi modernleşme ideolojisi gibi liberal yaklaşım ve Weber esinli yapısal-işlevselci anlatımla uyumludur. Ekonomi ve siyaset kategorileri arasındaki ilişkiselliğin reddedildiği bu anlatıda; ekonomik alan teknik-"tarafsız" ve siyasal süreçlerin dışında, siyasal alan ise toplumsal-maddi belirlenimlerinden özerk konumlandırılmaktadır. Devlet toplum ilişkilerinin analizinde ana-akım söylem üzerinde de oldukça etkili olan bu anlatı, toplumsal gerçekliğin kültürel süreçlere vurgu yapılarak açıklanması bakımından, 1980 öncesi ve sonrası ekonomik-siyasal ideolojilerin de ortak bir özelliğini oluşturmaktadır. Uluslararası konjonktürün de etkisiyle modernleşmenin Türkiye gibi Batı dışı toplumlar için ulaşılacak bir ideal olarak görülmesinde olduğu gibi, devlet'in gücünü sınırlayacak Batı tipi bir sivil toplum'un oluşumu da postmodernizmle ilişkilendirilmektedir. Postmodernizmin 1980 sonrasında hakim ekonomi-

politiği ile (neoliberalizm)¹ ilişkisinde olduğu gibi, modernleşme kuramı da dönemin hakim ekonomik-siyasal modeli kalkınmacı politikaların meşruiyetini oluşturmuştu. Dolayısıyla, her ikisi birden ekonomik alanın "nesnel" ve "tarafsız", siyasal alanın ise "öznel", ekonomiden bağımsız ele alındığı liberal yaklaşımla ve "geleneksel-modern" toplum söylemi ile de Weberci 'ideal tip' ile uyumludur. Birbiriyle ilişkili kategorilerin özerk gerçeklikler olarak alındığı bu kuramsal çerçeve içinden yapılan analizlerde, ya siyaset ve ekonomi tümüyle ayrı alanlara ait kategoriler ya da belirlenim ilişkisi bakımından siyasetin ekonomiye öncel olduğu gerçeklik alanları olarak kavranmaktadır.

1980'lere kadar hem kapitalist ilişkilerin Türkiye'de yerleştirilmesinin, hem de ekonomik-yönetimsel-siyasal aygıtların bu ilişkilere uyum sağlayacak biçimde yeniden yapılanmasının meşruiyetini "devlet merkezli modernleşme" anlayışı oluşturmuştu. Kapitalist toplum idealinin farklı bir biçimde takip edildiği 1980 sonrasında bunun yerini, piyasanın yüce bir değer olarak kabul edildiği, devlet-piyasa karşıtlığı söyleminde sivil toplum'cu post-modernleşme ideolojisi aldı. Egemenliğin mevcut kurumsallaşmış biçimlerini meşrulaştırıcı işlevi ile modernleşme kuramı bilindiği üzere, Batı toplumsal-siyasal-ekonomik örgütlenme tarzını tüm dünyanın ulaşması gereken bir ideal olarak benimsediğinden Batı dışında kalan toplumların "modernleşmek" için önce kapitalistleşmesi ve sanayileşmesi gerektiği üzerinedir (Köker, 1992: 151-2).

Bu döneme tekabül eden 1980 öncesi, Türkiye'de kapitalist ilişkilerin yerleşmesinin "güçlü devlet"le ilişkilendirilmesinin aksine, ana akım söylemce devletin kurucuları olarak tanımlanan bürokratik elitlerin, Türkiye kalkınmasını otoriter biçimde, düz bir çizgide, "çağdaş uygarlık düzeyi"ne ulaşmak için "güçlü devlet"i zorunlu gördükleri devlet merkezli kalkınma/kapitalistleşme dönemi (Barkey, 2000: 88) olarak tarif edilir. Buna göre, Türkiye gibi Batı "ilerlemesi" dışında kalan toplumlar için Batı kültürel pratiklerine, ekonomik ve toplumsal yapısına bir an önce ulaşmanın tek yolu; "güçlü devleti" gerektirmiştir (Toprak, 1996: 40). Kapitalist ilişkilere eklenmenin yoğunlaştığı bu dönem, bu anlayışın meşruluk zeminini ise toplumu homojen bir kültürel-ekonomik bütünlük olarak kavrayan ve "ulusal birlik" esasını oluşturmak isteyen "imtiyazsız, sınıfsız, kaynaşmış bir kitle" olarak toplum söylemi oluşturmuştur (Köker, 2008: 245).

1980 sonrasında gelindiğinde ise kültürel düzeyde "evrensel" Batı uygarlığı efsanesine karşı eleştiriler ve modernizme dayalı ideolojilerin krizini takip eden postmodern kimlik politikalarındaki yükselme, Türkiye'de de devlet merkezli modernleşme ideolojisinin eleştirilmeye başlanmasını, bunun yerine "alternatif modernleşme"/postmodernleşme söyleminin yaygınlık kazanmasını sağladı. Ana-akım söyleme göre, devlet merkezli modernleşmenin "türdeş

¹ 1980 sonrasında Türkiye'nin dünya işbölümünde üstlendiği rol gereği, standart teknoloji ürünlerini ihraç ederken ileri teknoloji içeren ürünleri ithal etmektedir. Standart teknoloji kullanımının tamamlayıcı ögesi ise düşük ücret düzeyleri, yani ucuz emek gücü piyasasıdır. 24 Ocak'ta alınan bir dizi kararlar, Türkiye'nin dünya ekonomisiyle entegrasyon biçiminin neoliberal esaslara dayandırılacağı ve serbestlik esasında işleyeceği belirtildi (Türkay, 2004: 201).

toplum"unun özellikle kimlik, etnisite ve din gibi yeni toplumsal-siyasal talepleri karşılayamaması; sivil toplumun gelişimi ve siyasal alana ilişkin yeni referans noktası olarak kültürün alınmasıyla ciddi meşruluk krizine girmiştir. Başka bir ifadeyle, ekonominin liberalizasyonunu takiben 1990'larda kimlik-farklılık taleplerinin kamusal alana taşınmasındaki yükselişin neden olduğu devlet-toplum ilişkilerindeki çok boyutluluk, devlet-toplum egemenliği ve homojen bir kimlik temelinde yönetme mantığının "meşruluk krizi"ni ortaya çıkarmıştır (İçduygu ve Keyman, 1998: 144). Buna göre özellikle 1990'lardan itibaren demokrasi ve siyasette küresel referans noktalarının alınmaya başlanmasıyla, yeni sivil toplumsal aktörlerin ve yeni anlayışların ortaya çıkması ve modernleşmenin yeni dilinin oluşması (postmodernleşme), kültürel faktörleri siyasal faaliyetlerin önemli unsuru yapmıştır (Keyman, 2005: 109). "Ekonomik istikrarı engelleyici siyasal kutuplaşmaları" artık sol ve sağ arasında bölünmemiş bir şey olarak tanımlayan bu söyleme göre, AB üyelik sürecinin de etkisiyle ılımlı İslami kanatlar ve Kürt hareketinin sivil toplum için dahil olmasıyla çelişkiler/karşıtlıklar sivil haklar alanına inmiştir (Keyder, 2004: 77). Böylece "ulusal kimlik"le özdeşleşmiş kamusal yararın taşıyıcısı vatandaşlık modelinin yerine, toplum ve ekonomi üzerinde devlet müdahalesinin minimize edilmesini öngören "liberal" ya da "liberal demokratik" anlayışla bireyin hak temelinde tanımlandığı "özne-vatandaş" modeli etkinlik kazanmaya başlamıştır. Devlet merkezli anlayışın ödevler üzerine kurulu bireyi üzerindeki toplumun belirleyiciliğinin, yani toplumsal olarak belirlenmiş amaçların bireyin vatandaşlık ödevlerini belirlemesinin aksine, liberal modelde bireyler, bağımsız özerk yapılar olarak ele alınmaktadır (İçduygu ve Keyman, 1998: 146, 150). Bireysel özerklik ve farklılıklar nedeniyle de artık sınıf katmanları arasındaki eşitsizliklerden değil, bireyler arasındaki eşitsizliklerden söz edilmektedir. Bireyselleşmenin artması ise kişilerin ortak ekonomik-maddi konumlarından kaynaklı aidiyetliklerinin yerinin, farklılığa dayalı özne kimliklerin alması anlamına gelmektedir (İnsel, 2008: 21).

Dolayısıyla, ideolojinin işlevinin siyasal birliğin temelini oluşturacak öznellik biçimleri üretmek olduğu hatırlandığında, bir dönem vatandaş olan siyasal öznenin, 1990'lar sonrasında alt kimlikler ve ötekilik biçimine evrildiği söylenebilir. Bu anlamda sivil toplumcu ve farklılık esasına dayalı her türlü siyasi proje savunusu, tıpkı 1980 öncesinde "modernleşme" ve "vatandaşlık" da olduğu gibi egemen sınıfın politik birliğine ve hegemonyasına hizmet etmektedir (Güney, 2006: 186). Başka bir ifadeyle, 1980 sonrası devlet-toplum ilişkilerine dair salt ekonomik anlamda bir dönüşümden değil, aynı zamanda ideolojik alanda da liberal-bireyci bir devlet kuramının öngördüğü "özerk bireyler" in oluşumunu sağlayacak bir dönüşümden söz edilebilir (Yalman, 2004). Bu dönüşümle birlikte, devlet toplum ilişkilerinin analizinde, toplumsal gerçekliği "kültüre" referansla açıklayan ana-akım söylemin "güçlü devlet-zayıf toplum", "bürokratik elitler-siyasal elitler" ve "güçlü merkez-zayıf çevre" gibi tezlerinin "devlet-piyasa", "devlet-sivil toplum", "özne-öteki" gibi biçimlere evrildiği izlenmektedir. Biçim'in toplumsal olana ilişkin gerçekliğin esasına yönelik herhangi bir farklılaşmadan ziyade, görünüm üzerinde bir

farklılaşmaya işaret ettiği hatırlandığında, bu söylemsel dönüşümün ideolojik meşruiyet üzerindeki etkisi anlaşılabilir. Şöyle ki; modernleşme kuramının soğuk savaş döneminde yerine getirdiği ideolojik görevin bugün postmodern kuramca (ideoloji²) üstlenilmesi, yani kapitalist ilişkilerin yeniden üretiminde gerekli olan "kültürel çalışmalar" işlevinin bugün aldığı biçimin post-modern söylemle örtüşmesi (Güney, 2006:179-80), kapitalist devletin esasına ilişkin bir farklılaşmayı değil, kapitalist ilişkilerin dönemsel krizlerine karşı yeniden yapılanmasının aldığı biçimsel bir dönüşümü ifade etmektedir.

Neoliberal-Muhafazakâr İttifakla Biçimlenen Yeni Siyaset Tarzı

1980 sonrası siyaset, yirminci yüzyılın iki rakip ideolojisi liberalizm ve muhafazakârlığın³ birleştirilmeye çalışıldığı bir dönemi ifade eder. Birey ve piyasa gibi liberal siyasal kuramın temel ilkelerini muhafazakâr kodlarla uyumlu kılıp bugüne uygulayan yeni siyaset tarzı, Reaganizm ve Thatcherizm'in kapitalist ilişkileri yeniden biçimlendirmesi sırasındaki ideolojik konumlanışını ifade eder. Muhafazakâr düşüncenin "bireysel yaşamın vazgeçilmez bağlamı olarak dinin gerekliliği" konusundaki inancı ile birlikte "bireysel özgürlük" açısından engel görülen aile ve din gibi sivil toplum alanına dâhil edilen kurumlar, birey ile devlet arasındaki ilişkiyi, yani toplumsal bütünlüğü sağlayıcı unsurlar olarak kabul edilir. Toplum içindeki sınıf farklılıklarını olağan karşılayan ve bu farklılıklara saygı gösterilmesi gerektiğini belirten muhafazakâr düşünce, bu kurumların toplumsal varlığın istikrarlı işleyişi için önemine de dikkat çeker (Köker, 1992: 89-90; Sümer ve Yaşlı, 2010: 12).

Görüldüğü gibi liberalizmle ittifak halinde olan yeni muhafazakârlık, Batı siyasal sisteminin mevcut kurumsal yapısını ve bu yapının işleyiş usullerini demokrasi açısından olumlu görmekle birlikte, kendi toplumsal siyasal geleneklerini Batı dışı toplumlar için ulaşılması gerekli bir ideal olarak görmeye devam eder. Benzer biçimde Türkiye'de de Reaganizm ve Thatcherizm gibi Anglo-Amerikan örnekleriyle örtüşen Özal'ın liberal-muhafazakârlığı, 1980'lerde sivil toplumun önemli bir kesimini oluşturan toplumsal güçleri siyasetin dışına iten düzenlemelere paralel "serbest piyasa ekonomisi"ni ulaşılacak nihai hedef olarak belirleyip, bunu yaygınlaşan bir

²Güney, postmodernizmi bir kuramdan çok bir ideoloji olarak ele alır. Buna göre içinde bulunduğumuz çağın ideolojisi postmodernizm, yaşadığımız dönemin toplumsal gerçekliğin kendisini de bu gerçekliğin yaratıcısı olduğu gerçeğini örtecek biçimde yeniden tanımlamaktadır. Bu tanımlama çerçevesinde doğrudan siyasal etkinliği ve algılayışı değiştirecek biçimde insan, toplum, toplumsal ilişki biçimleri yeniden formüle edilmektedir (2006: 179).

³Liberalizm ve muhafazakârlık arasındaki ilişki, Anglo-Sakson ve Kıta Avrupası geleneğinde farklılık göstermektedir. Kıta Avrupası'nda örneğin, Fransız Devrimi'nin aydınlanma felsefesine bir tepki olarak çıkarken, İngiltere'de Burke 17. yüzyıl devrimini yüceltmekte ve liberal partiye destek vermektedir. Nitekim 1980'lerde Reagan ve Thatcher, Friedman'cı serbest ekonomi politikalarının düşünsel çerçevesini nitelemek için "yeni liberalizm" ya da "yeni muhafazakarlık" kavramlarını kullanmaktadır (Köker, 1992: 84).

otoriterlik ile beslemişti. Dolayısıyla neoliberal-muhafazakâr ittifak Reagan, Thatcher, Özal ve onun ekonomik-siyasal formülünü 2000'lerde tekrar kuran Erdoğan gibi siyasetçilere ekonomi programının yanı sıra muhafazakâr değerlerle uyumlu bir siyasal proje sunmaktadır. Bu anlamıyla liberalizm ve muhafazakârlık devletin temsil ettiği egemen gücün sınırlandırılması, bireylerle toplumun kendiliğinden işleyen ilişkilerine müdahale edilmemesi ve böyle bir müdahaleyi haklı gösterebilecek herhangi bir mutlak ilkenin mevcut olmaması gibi ortak esaslarda birleşir (Köker, 2008: 286). Türkiye özelinde bu, liberal yaklaşımın siyasetin kültürel değerlere referansla tanımlanması esasına dayalı olarak, siyasal İslam'ın muhafazakâr değerleriyle kültür ekseninde buluşmasında görülür. Bunun bir diğer anlamı, serbest piyasa ekonomisiyle sivil toplumun özdeşleşmesinin ekonomik, siyasal İslam'ın yükselişinin de kültürel boyutu temsil etmesidir (Göle, 1994: 218).

1980 Sonrası Siyasal İslam'ın Yükselişi ve Resmi İdeoloji ile Eklemlenişi

Modernleşme ideolojisinin seküler niteliğinin dinin siyasal alanın dışında tutulması için devlet müdahalesinin kurumsallaşmasını amaçlamasının aksine, 1980 sonrası yeni siyasal stratejinin temel niteliği, siyasal İslam'ın ve milliyetçiliğin yükselişi olarak tanımlanabilir. Serbest piyasayı hedefleyen ekonomi politikalarının benimsenmesi ve İslam'ın siyasal bir unsur haline gelerek siyaseti yönlendirmeye talip olması, beraberinde devlet merkezli kalkınma yaklaşımına yönelik ortak muhalif bir hareketi doğurdu. Bu birleşme Buğra'nın ifadesiyle, yeni siyaset tarzı ideolojisinin iktidar ilişkilerinin resmi bir unsuru olarak siyasal İslam'ın, 1980 sonrasında devlet-din ilişkisinin dönüşümüyle, Türk-İslam sentezi olarak bilinen ideolojik pozisyona evrilmesini ifade eder (2002: 189). İslamcı-seküler kutuplaşması ve "yeni cumhuriyetçilik" tartışması altında kendisini dışı vuran ve postmodern bir söylemle sürdürülen "Türk-İslam" sentezi tartışması, sivil toplum-devlet karşıtlığı ve kimlik-din gibi kültürel alana ilişkin unsurların siyasal faaliyetlerin merkezini oluşturmasıyla meşruluk kazanır. Toprak'ın da belirttiği gibi, devlet merkezli yaklaşımın bir özelliği olarak devlet politikasının kimlik, din ve ekonomi üzerindeki sıkı kontrolüne yönelik uygulamalarının sorgulanması (1996: 111), siyasal İslam'ın yükselişine uygun bir zemin hazırlamıştır.

Devlet merkezli yaklaşım ve buna muhalif ana-akım söylem arasındaki tartışmanın kapitalist ilişkilerin özüne dokunmadan, kültürel düzeyde yapıyor olması; 1980 sonrası neoliberal politikaların kapitalist ilişkilerin aldığı yeni bir biçimden ziyade, toplumsal ilişkilerin mücadele alanı olarak devletin 1980 öncesi görünümünden farklılaşmaya başladığı yönünde bir değerlendirme yapılmasına neden olur. Ana-akım söylem içinden yazarların iddia ettiği gibi bu farklılık; devlet-sivil toplum, devlet-piyasa, özne-öteki gibi karşıtlıklar biçiminde olup, "devlet dışı" alanın genişleyerek demokratikleşmeye önemli bir adım atılması yönündedir. Örneğin Keyman ve Keyder postmodern söylemle örtüşen bir içerikle, "Türk Modernleşmesi"nin bu yeni biçiminin sivil

toplum'un gelişmeye başlamasıyla ekonomik liberalizasyonun yanı sıra, geleneksel olanın yeniden canlanmaya başladığı ve 'otantikliğe dönüş' görünümünü aldığını (2005: 109; 2004: 79) belirtir. 1980 öncesi ve sonrası siyasetin niteliğine ilişkin bir karşılaştırma yapan başka bir yazar (Göle, 1994), 1980'lerdeki siyasal tartışmaların merkezini devlet merkezli ideolojiden ziyade, sivil toplum'a ilişkin farklılık "politika"larının oluşturduğunu söyler. Buna göre, sağ-sol ayrımının varlığını reddeden düzenlemelerle ideolojik çatışmalar yumuşatılmış, ekonomik ve sosyal konular üzerinde kolayca uzlaşma sağlanmış, siyasal ve kültürel konularda da İslam ve milliyetçilik gibi konular öncelikli olmuştur. Kültürel farklılık ve çoğulculuk sayesinde de (Göle, 1994: 213; Heper, 2002: 71) merkez'e farklı grupların dâhil olabildiği mümkün olduğundan devlet merkezli anlayış dönüşmeye başlamıştır.

1980 sonrası siyaseti devlet-sivil toplum karşıtlığında konumlandırılan bu değerlendirmelerin aksine, siyasal alanın radikal biçimde sınırlandırıldığı bir ortamda devlet, otoritesine tehdit olarak algıladığı oluşumları yasaklamış ancak, sivil toplum'cu siyasetin bir unsuru olarak İslami gruplar toplumsal önemlerini arttırabilmiştir (Birtek ve Toprak, 1994: 5). Devlet merkezli ideolojinin İslami söylemle eklenmesiyle, yani resmi ideoloji'nin⁴ geçirdiği dönüşümle, siyasal İslam'ın yeniden biçimlenmesi arasındaki bu ilişki, 1980 öncesinin "çatışmalı, kutuplu, istikrarsız" siyasal ortamının sınıfsal farklılıkları reddederek "kültürel bir ortak değer" olarak İslam'ın bütünleştiriciliğinin bu ideolojinin bir parçası haline getirilmesini ifade eder. Siyasal İslam'ın resmi ideoloji ile eklenerek yeniden biçimlenmesinde, en azından söylem düzeyinde sınıf siyasetinin sona ermesi, bunun yerine kimlik politikalarının yükselmesi ve yeni siyaset tarzının "küçük, güçlü devlet"inin yükselen Kürt hareketini ve sınıfsal çatışmaları siyasal İslam içinde elimine etme gücünün önemli bir rol oynadığı söylenebilir. Şöyle ki 1980 sonrasında askeri müdahale liderleri tarafından ulusun İslami kimliğinin anlaşılma biçimi, "toplumsal birleştirme-bütünleştirme" stratejisi ile ilgilidir. İslam'ın toplumsal, siyasal ve ekonomik hayatta çok önemli bir unsur olmasına (Buğra, 2002: 189) dayalı bu strateji, kitlelerin sınıfsal kimlikleri ile dinsel ve etnik olanlarının yer değiştirmesi, bu sayede de ekonomik-siyasal istikrarsızlığın/çatışmanın önlenebileceği düşüncesine dayanır. Askeri müdahalenin Türk-İslam sentezi ile eklenme biçimi ise örneğin Atatürkçülüğün öne çıkarılması, sentezdeki İslamcılık vurgusuna rağmen değil, tam da bu nesnel gerçekliği ve sentezin

⁴Savran'a göre egemen ideoloji; " bir tarihsel çağın sınıfsal egemenlik ilişkileri tarafından belirlenen, tabii sınıflara da çeşitli yollardan aktarılan tüm toplumsal formasyonun yeniden üretimine katkıda bulunan ideoloji" iken, resmi ideoloji ise "bir devletin, verilmiş bir tarihsel zaman diliminde, kendini meşrulaştırmak için tüm topluma çeşitli yollardan yaymaya çalıştığı görüşlerin bütünü" nü ifade eder(1985: 195). Çulhaoğlu (2002: 183) bu tanıma ideoloji ile resmi ideolojinin birbiriyle geçişim ve karşılıklı beslenme kanalları olduğunu, yani egemen ideolojinin resmi ideolojiyi, resmi ideolojinin de egemen olanını beslediğini ekler. Buna göre her birinin belli bir andaki biçimlenişi ve içeriği diğerinin etkilerini taşır. Resmi ideoloji esnekliği en az olan ideoloji kategorisi olup, bir kez biçimlendikten sonra sınıf mücadelelerinin getirdiği yeni koşullardan görece daha az etkilenmektedir.

müdahaleden önceki dönemle kıyaslandığında Atatürkçülüğe yer açmak zorunda kaldığı (Dursun, 2003: 59-60) durumuyla ilgilidir. 1980 öncesinin çatışmalı alanlarından biri olarak İslami grupların artan militanlığını gören askeri müdahale, 1980'lerin siyasi denkleminde merkezi bir değişken olarak siyasal İslam'ın durmasına zemin hazırlamıştır (Birtek ve Toprak, 1994: 5). Bu başka bir ifadeyle, devletin varlığı ve bütünlüğü anlayışına eklenmiş bir siyaset mantığının, İslami değer ve pratikleri kendisine eklemleyebilme becerisidir (Köker, 2008: 263).

Toplumun önemli bir kesiminin siyasetin dışında tutulduğu müdahale sonrası ve "sınırlı demokrasiye geçiş" yıllarında devletin otoriter bir biçimde yeniden örgütlenmesiyle, bir yandan muhafazakâr kodlar sağlamlaştırılırken, diğer yandan hem İslami faaliyetler kontrol altında tutulabilmiş, hem de toplumsal çatışmalar baskılanarak "siyasal istikrarsızlığın ekonomik krizlere neden olmaması" için siyasal istikrarın sağlamlaştırılmasına çalışılmıştır. Başka bir ifade ile:

"..devlet ideolojisine dahil edilen idareten denetli örtük İslami söylem bir yandan bireyi devletle irtibatlandırarak, öte yandan da farklı sınıf ve tabakalar arasında birleştirici bir güç olmaya yarayacaktı. Her iki halde de geleneksel ekonomik ilişkilerin süratle piyasalaştırılmasının doğurabileceği çatışmaları kontrol edebilecekti... Bu ülke ekonomisini uluslararası rekabete açma niyetindeki politikacılar için çok çekiciydi" (Birtek ve Toprak, 1994: 7).

Dolayısıyla bir yandan İslam'ı siyaset alanından uzaklaştırmak, öte yandan da resmi bir din anlayışını devlet iktidarının asli bir unsuru olarak kurumsallaştırmak anlamında "Türk-İslam" sentezi ideolojisi, toplumsal muhalefeti kontrol altına alma ve muhafazakâr güçlerin iktidarını pekiştirme yönündeki çabaların merkezine yerleşmiştir (Buğra, 2004: 128). Milliyetçilik ve muhafazakârlıkla birlikte Türk sağının hallerinden biri olarak İslamcılık (Bora, 1999), "Türk-İslam sentezi"⁵ ile hem din alanının Türkiye tarihinde eşi görülmedik şekilde güçlenmesinde, hem de Türk İslamcılığı'nın yükselmesinde önemli bir rol oynamıştır. Sentez'in devlet nezdinde kabulü ve resmi ideolojinin parçası haline gelişi ise "yeni cumhuriyetçilik" ideolojisi biçiminde "milli birlik ve bütünlük" siyasi söylemi ile esasında "tek biçimlilik" ve "siyasal istikrar"ın hedeflendiği askeri müdahalenin hemen sonrasına rastlar. Bu yıllarda siyasetin apolitizasyonunun bir sonucu olarak aynı inanca hizmet eden inananların oluşturduğu cemaat aracılığıyla, toplumsal birlik ve

⁵ Tarihsel olarak Türk-İslam Sentezi ideolojisi, 1960'larda milliyetçi-muhafazakâr kesimin yükselmekte olan solu hedefine alarak karşı-hegemonya biçiminde içine girdiği arayışın bir sonucu olup, 1967'de Milli Türk Talebe Birliği (MTTB) öncülüğünde toplanan "Birinci Milliyetçiler Kurultayı"nda temeli atılan ve AP'nin iktidar olduğu 14 Mayıs 1970'de kurulan "Aydınlar Ocağı"na dayanmaktadır (Yaşlı, 2010: 211). 1973'de ortaya atılan senteze göre, Türklük ve İslamiyet milli kültürün iki belirleyici unsurudur. İslam, milli kültürün birliği ve bütünlüğünü sağlayacak tek unsurdur. Türk kültürünün üstünlüğü ve hakimiyetinin sürmesi İslam dininin Türk kültürüne en uygun din olmasıyla ilgilidir. İslam dini olmasaydı, Türk kültürü yaşayamaz, Türkler de olmasa İslam güçlenip yayılmazdı biçimindedir (Dursun, 2003: 70-5).

dayanışmanın sağlanabileceği ve bu sayede de karşıt ideolojiler/çıkarlar arasındaki çatışmaların önlenebileceği düşüncesi yeni bir model olarak hizmet gördü (Birtek ve Toprak, 1994: 6; Köker, 2008: 262). Başka bir ifadeyle, 1970'li yılların siyasal ve ekonomik bunalımının aşılması, toplumsal-siyasal kutuplaşma ve çatışmalara son verilmesi, emekçilerin hak arayışlarının kısıtlanması, işçi sınıfının disiplin altına alınması, gençlik hareketlerinin bastırılması ve sol-sosyalist yükselişin engellenmesi "milli birlik ve bütünlüğün" sağlanmasından geçiyordu⁶ (Şen, 2006: 227; Dursun, 2003: 60). Böylece müdahale sonrasında yeni Anayasası'nda da somutlaşan serbest piyasa ekonomisinin oluşturulması, bunun için de devlet otoritesini güçlendirecek ve siyasal katılımı asgariye indirecek hukuksal-yasal düzenlemelere ilaveten "milli birlik ve bütünlük" ideolojisi, toplumsal güçler arasındaki çatışmaları önleyici işlevi ile müdahale sonrası siyasetin bir unsuru oldu. Köker'in de belirttiği gibi, Türklüğün İslamiyet'le sentezine dayalı bu siyaset biçimi, kültürel farklılıkları devlet merkezli anlayıştan farklı bir biçimde, ama benzer amaçla, ulus-devletin birliğini meşrulaştıracak şekilde birbirine eklemleyen, bunu da devletin varlığını ve meşruluğunu tehdit etmeyecek bir tarzda kurmak isteyen bir oluşumdur (2008: 260).

"Sınırlı demokrasiye geçiş" yıllarında da İslami hareketler, Türkiye toplumunda kendine çok hızlı ve geniş bir alan bulurken, devlet merkezci siyaset karşıtlığı ve karşı kültürüyle merkez sağ'ın büyük siyasal partileriyle siyasal güç pozisyonunu sürdürdü (Toprak, 1996: 109). Özal'ın kurduğu ANAP Hükümeti bir yandan rekabet, kişisel kazanç hırsı, risk alma gibi değerlerle bireysel girişimciliği teşvik ederek, serbest piyasa ekonomisinin nimetlerini anlatırken, diğer yandan İslamcı İlim Vakfı'nın kurucusu olma niteliği ile Aydınlar Ocağı ile yakın ilişkiler kurmaktaydı (Şen, 2006: 230). Kendisini "ilerlemeci muhafazakâr" olarak tanımlayan ANAP, İslami değerler ve piyasa liberalizmi arasında kurduğu denge ile hem Batı ekonomik değerleriyle uyumlu olduğunu, hem de İslami kültürel değerlerine sadık olduğunu göstermiş, ekonomik ve siyasal liberalizm unsurlarıyla toplumun din ağırlıklı geleneksel davranış tarzlarına kamusal olarak saygılı olunacağını işaretlerini verdiği için (Köker, 2008: 296) geniş bir koalisyon oluşturabilmişti. Dolayısıyla ANAP döneminde İslam'ın rolü, devlet gücünün sağlanlaştırılması için birleştirici-bütünleştirici bir güç olarak mobilize edilirken, toplumda devletin geleneksel rolünün genişçe sorgulanmasını da üstlenmiş oldu (Buğra, 2002: 189). İslam'ın devletin gücünü pekiştirmek üzere üstlendiği bu rolün aksine, yeni muhafazakâr siyaset, bizzat Özal'ın kişisel söyleminde "Kemalist tabuları kırmak" biçiminde somutlaştı. Onun sık sık kamu önünde yaptığı açıklamalarda insanların devleti kendi içinde bir değer olarak görmekten artık vazgeçmeleri, bunun yerine "girişimci bireylerin" devleti denetim altına alınması gereken "teknik bir aygıt" olarak

⁶ Müdahale sonrasında halkın "dini ihtiyaçlarını karşılama asli görevi"nin yanı sıra Diyanet İşleri Başkanlığı, ümmeti cumhuriyetle bütünleştirmek ve geleneksel aileyi korumak, onu ümmete dayalı tarih temelinde yeniden ele almak ve yeni toplumsal düzenin payandalarından biri haline getirmek gibi işlevler yüklendi (Birtek ve Toprak, 1994: 7).

görmelerinin zorunlu olduğu vurgulandı (Köker, 2008: 261; Buğra, 2004: 128-129).

1990'lerden itibaren radikalleşmeye başlayan İslami hareket,⁷ RP'nin 1994'de belediye, 1995'de genel seçimleri kazanması ve lideri Erbakan'ın Başbakan olmasıyla devam etti. Buğra'ya göre özellikle bu yıllardan itibaren İslam, yeni ve oldukça radikal bir kimlik politikasının önemli bir unsuru olmaya başladı (2004: 128-129). Genellikle az gelişmiş bölgelerden, doğu ve güneydoğudan, etnik bir destek alan RP'nin Türk-İslam sentezi kaynaklı "milli görüş ideolojisi", maddi ve ruhani refahın birleşimi olarak tanımlanır. RP'ye göre "manevi gelişme", modernleşme çabalarının bırakılmasını, bunların başarısızlık olarak görülmesini ve kültürün kaynağının özüne dönüşünü ifade eder. Bu görüşe göre, Türkiye yabancı kaynaklar ve fikirlerin yanlış konumlandırması yüzünden sanayileşen/kapitalistleşen dünyanın gerisinde kalmıştır (Toprak, 1988: 128). Endüstriyel büyümenin gelir grupları arasındaki dengesizliği ve bölgesel uyumsuzluğu gidereceği düşüncesi, öncelleri gibi RP'nin de ağır endüstriden yana ve bunun kurulmasını temel amaç olarak benimsemesini gerektirmişti. Bunun yanı sıra, kaynakların daha etkin kullanılması için bağımsız dış politikanın gerekliliği ve ortak manevi değerlere sahip ülkelerle daha yakın ilişkiler kurulması taraftarıydı (Toprak, 1988: 129). RP-DYP koalisyonu döneminde Türkiye'nin AB ve Batı ile ilişkilerini Müslüman ülkeler bloğuna doğru çevirmesi, siyasal İslam'ın kamusal alanda giderek radikalleşerek reel bir "iç tehdit" unsuru haline gelmesi ve "İslam odaklı devlet kurma girişimi" gerekçesiyle 28 Şubat askeri müdahalesinin ardından 1998'de RP kapatıldı. Siyasal İslam'ın RP'yi siyaseten etkisizleştirmeye yönelik yasaklamalarla eski bütünleştirici niteliğine döneceği düşünüldü (Öngen, 2004: 96). Nitekim MNP'den RP'ye ve onun ardından FP'ye ve daha sonra AKP'ye giden sürece kadar, siyasal İslam'ın daha ılımlı bir çizgi izlediği söylenebilir. MSP ve MNP ile karşılaştırıldığında modern bilimi vurgulayan vizyonu ile RP, İslami ülkelerle daha yakın ilişkiye yönelmesinin yanı sıra AB'nin ekonomik örgütleriyle de ilişki kurma eğiliminde ve sekülerizm ile dini dünya görüşünü birbiriyle bağdaşmaz iki unsur olarak görmeyip, birinin dini pratiğini kendi inançlarına göre yapması anlamında özgürlük olarak tanımlamaktadır. İlimli lideriyle FP ise devletin işlerine karışmayan ve devletin dini yalnız yaşadığı bir din olarak tanımlamaktadır sekülerizmi (Heper ve Güney, 2000: 647-649).

1990'ların ortasından itibaren RP siyaseti ile radikalleşmeye başlayan Özal'ın ılımlı-muhafazakâr siyaseti, 28 Şubat sürecinin ardından RP'nin devamı AKP ile yeniden Özal siyasetine yakın bir konuma evrildi. 2001 krizinin hemen ardından "istikrar" vaadi ile iktidara gelen AKP'ye hem Anadolu, hem de İstanbul burjuvazisinin desteğinin yanı sıra İstanbul, Ankara

⁷ RP, Nakşibendi tarikatından şih Mehmet Efendi ile ilişki içindeyken, Özal aynı tarikattan Süleymanlılar'a yakındı. 1980 öncesinde AP ve DP'yi destekleyen Nurcular ise DYP'yi desteklemekteydiler (Toprak, 1988:130). Bütün bunlar Türkiye'de geniş toplumsal tabana sahip sağ siyasetin İslami hareketlerle etkileşimini ve organik ilişkisini göstermektedir.

gibi büyük kent fakirlerinden ve Anadolu'daki merkezi kentlerden gelen, özellikle 1999 seçimlerinde MHP'ye giden, milliyetçi -muhafazakâr oyların fazlalığı tek başına iktidar olmasında etkili oldu. 2002 seçimlerinde AKP'nin toplumun çeşitli sınıfsal kesimlerinden aldığı destekle, parti rekabetinde üstünlüğü ele geçirmesi üzerine parti sayılarının yeniden oluşmasıyla koalisyon ve azınlık hükümetleri döneminden, tekrar 1980 sonrası Özal hükümeti dönemindeki gibi tek partili yönetime geçilmesi sağlandı (Sayarı, 2007: 204).

Öncellerine kıyasla daha ılımlı bir İslami kimliği benimseyen AKP'nin, "merkez sağın tartışmasız tek gücü" haline geldiğini iddia eden Erdoğan, aynı zamanda AKP'nin muhafazakârlık anlayışının değişime karşı olmadığını, değişimin "gelişme ve ilerleme" ile ilgili olduğunu, cumhuriyet ve demokratik değerlerle de bir çatışma içinde olmadıklarını ve Atatürk'ü cumhuriyet değerlerinin kaynağı olarak gördüklerini belirtir (AKP, 2001). AKP ve önceli siyasal partiler arasındaki ideolojik farklılığın radikal dönüşümünün temel sebebi ise Özbudun ve Sayarı'ya göre 28 Şubat süreci, yani seküler anayasal düzene tehdit yüzünden İslami partilerin "bürokratik elitler" tarafından kapatılmaya zorlanmasıdır (Özbudun, 2006: 547; Sayarı, 2007: 201). AKP bu dönüşümle, Özal koalisyonuna benzer biçimde, ılımlı-İslam, ılımlı-milliyetçilik, merkez solun bazı dilimleri ve seküler unsurlarla toplumsal olarak muhafazakâr merkez sağ⁸ oyları tekrar bir araya getirerek tek parti yönetimini kurabilmiştir (Özbudun, 2006: 546, 549). Türkiye'nin hem iç ekonomik sorunlarını, hem de küresel ekonomik entegrasyonunu düzenleyecek bir "ekonomi yönetimi modeli"nin oluşturulmasını amaçlayan bu muhafazakâr-liberal sentez, sermayenin itici bir güç olduğu ekonomi modeli ile serbest piyasa ekonomisinin kurumlarının yerleşmesi bakımından bütün sermaye gruplarına güven verebilmiştir (Keyman, 2005: 219; İnsel, 2003: 300-301). Bu anlamda Özal'ın ANAP koalisyonunu ve ekonomi politikalarını tekrar inşa eden AKP, devlet merkezci ekonomik ve siyasi modele karşı duruşuyla, ana-akım söylem içinden birçok yazara göre, gerek ekonomik, siyasal ve toplumsal gerekse, ideolojik olarak toplumun geniş bir kesimini kapsayarak toplumsal "uzlaşma"yı yeniden sağlamıştır.

"Etkililik", "verimlilik" ve "girişimcilik" gibi ekonomik liberalizmin temel ilkelerini kapsayan pragmatik bir orta sınıf siyasal partinin oluşması (İnsel, 2003: 301), serbest piyasa ekonomisi ve sivil toplum'un gelişimi adına, her ikisinin birden de devletin alanını sınırlandırarak, devlet merkezci siyasetten tümüyle kopuş vaat etmesi nedeniyle ana-akım yaklaşımca desteklenmektedir. Muhafazakar-modernleşmeci yeni bir orta sınıfın temsilcisi olması itibarıyla de en büyük özelliğinin devlet merkezci yaklaşıma meydan okuyarak, geleneksel bürokratik elitlerin hegemonyasına tabi olmaması biçiminde ifade edilmektedir (Laçiner, 2002; İnsel, 2002). Devlet-merkezci siyasete karşı AKP'nin yeni bir dönemi simgelediği belirtilerek, toplumla

⁸ AKP, sadece merkez sağ oyları almamış, merkez sağ partilerden de birçok transfer yapmıştır. 2002 seçimlerinden sonra yönetim kadrosu çoğunlukla eski ANAP, DYP ve RP de yer almış isimlerden oluşmuştur.

kurduğu organik bağın ekonomik ve "tanınma" olmak üzere iki düzeyde olduğu vurgulanmaktadır (Keyman, 2005: 218-9).

Önceli RP'nin de tıpkı "sosyal refah acentası" olarak çalışmasında olduğu gibi AKP, neoliberal ve muhafazakâr değerlerle toplum dayanışmasının özellikle de ailenin merkeziliğini vurgulayarak (Buğra ve Keyder, 2006: 213), ekonomik alana ilişkin bütün sorunları sivil toplum alanına ait görmesinde olduğu gibi sosyal güvenliğin devletin dışından karşılanmasından ya da sivil toplum kurumlarına devredilmesinden yanadır. Sosyal güvenlik örneğin, yerel işadamlarının başışladıkları mallar- binalar, başışlarla finanse edilen çorba evleri, sağlık merkezleri, muhtaçlara yardım, Ramazan ayı boyunca sürdürülen yardımlar ve belediyelerin sosyal yardım politikaları kapsamında fakirleri amaçlayan bir hayırseverlik kurumu biçiminde organize edilmektedir (Keyder, 2004: 71; Sümer ve Yaşlı, 2010: 18). Bireysel ve toplumsal korunmanın sağlanmasında ailenin rolünün vurgulanması, AKP'nin İslami unsurlarla ideolojik uyumunu, sosyal güvenlik söz konusu olduğunda sivil girişimlerle olan organik bağını göstermesi bakımından önemlidir. Böylece, düzenlenmiş bir serbest piyasa ve İslami referanslı bir "sosyal güvenlik" ekseninde "muhafazakâr-liberal sentezle", "ezilenler"e karşı şefkatli bir kalkınmacı devlet görünümü sunulmuş olmaktadır (Keyman, 2005: 217).

Siyasal İslam'ın Kendisini Sınıf Siyasetinde Yeniden Kurması

Ana-akım yaklaşımın kültür ve kimlik siyasetinin, doğası gereği sınıf siyasetini erittiği ve siyasal mücadelede sınıflara göre kültürün merkezi bir yer işgal ettiği ortak söyleminin aksine esasında siyasal İslam, sınıf siyasetinin unsurlarını içinde barındırmaktadır. Sivil toplumcu siyaset içinde kültürel farklılık ve siyaseten tanınma mücadelesinin yanı sıra siyasal İslam, küçük sermaye gruplarının çıkarlarını ve kentli yoksulları desteklemektedir. Bu, siyasal İslam'ın yükselişine destek veren İslami sivil toplum örgütlerinden de izlenebileceği gibi, neoliberal politikaların biçimlendirdiği ihracat odaklı ekonomi politikaları ile yükselişe geçen İslami sermaye gruplarının ve emek örgütlerinin siyasal İslam'ı referans alan siyasal partilerle olan organik bağlarından da görülebilir.

İslami sermayenin sivil toplumculuğu keşfiyle siyasal iktidarı etkilemesi ise sermayedar, siyasetçi ve akademisyenlerden oluşan Nakşibendi, Aydınlar Ocağı ve MTTB ağının bağlı bulunduğu TGTV derneğinin kurucular kurulu üyelerinin 1980'lerin sonuna kadar ANAP'a, 1990'ların ortasından itibaren RP'ye, 2000'lerde ise AKP'ye olan desteğinde açıkça görülür (Mardin, 2005; Yaşlı, 2010: 224). İslami sivil toplum kurumları, 1980'lere kadar gündelik hayatta çalışma ve sonrasında resmi ideolojiye eklenerek yönetsel ve ekonomik kurumlarla uyumlulaştırılırken, bir yandan kendi kurumsal ağlarını oluşturdu, diğer yandan da piyasa ilişkileriyle tanışarak yeni bir sınıf tipinin

gelişiminin temellerini attı⁹ (Mardin, 2005: 44). Devlet merkezli ekonomiye kıyasla, ihracat odaklı neoliberal ekonomi politikalarının ticaret için uygun piyasa koşullarını sağlamasına yönelik yeni fırsatların yaratılmasıyla da sermaye grupları ve meslek derneklerinin güçlenmesi teşvik edildi.

Taşralı esnafı, şehirlerdeki küçük ve orta ölçekli ticaret sermayesini kapsayan, "yeni orta sınıfın temsilcisi" olarak ifade edilen AKP, öncelleri gibi kırsal nüfustan ve gecekonuda oturan işçi sınıfı unsurlarından destek aldı (İnsel, 2003: 297-299). Böylece AKP, bir yandan devletin ekonomik faaliyetlerinin en aza indirilmesi gerektiği yönündeki neoliberal politikalarla birleşirken, diğer yandan Anadolu burjuvazisine o güne kadar hariç tutulan devlet desteğini vererek (Keyder, 2004: 71), tıpkı RP gibi büyük kentlerdeki sermaye gruplarıyla ilişkilerini de iyi tutmaya çalıştı. Dolayısıyla dünya piyasalarıyla bütünleşme esnasında, sanayileşme sürecinde, varlıkları tehdit edilen küçük sermaye gruplarının devlet kaynaklarının geniş, iyi organize olmuş büyük şehirlerdeki sermaye gruplarına akmasına yönelik şikâyetlerinin, etkin korunma talebiyle kendilerinin desteklenmesi mücadelesine dönüşmesinin siyasal İslam'ın sınıf siyasetinin bir yönünü oluşturduğu söylenebilir. Gülalp'ın da belirttiği gibi bu gruplar, esasında devlete ve devlet müdahalesine genel olarak karşı olmayıp, aynı şeyleri kendileri için de istemektedirler (2003: 392; ayrıca Bkz: Birtek ve Toprak, 1994:8).

Devlet merkezci kalkınma ideolojisinin desteklediği büyük sermaye kesimlerinin aksine, İslami sermaye çevreleri ve cemaatler lehine kayırmacı politikalarda (Öngen, 2004: 88-89) somutlaşan bu siyaset biçimi, ana-akım söylemce "bürokratik elitler"ın yerinin "siyasal elitlerce" doldurulduğu anlamına geldiğinden, sivil toplum alanında bir gelişimin de işareti olarak yorumlanmaktadır. Neoliberal ekonomi politikalarının yükselişinin siyasal İslam'ın güçlenmesine olan katkısı ile doğrudan ilişkili bu durum, 1980'lerden itibaren İslami sermaye gruplarının olgunlaşmasıyla paralel ilerlemektedir. Bu yıllardan itibaren, neoliberal politikaların bir sonucu olarak, ekonomi faaliyetlerinin ve serbest girişimciliğin desteklediği taşra kökenli geleneksel ticaret burjuvazisinin Küçük ve Orta Boy İşletmeler'e (KOBİ) dönüşmesiyle İslami sermaye gruplarında görünür bir büyüme ve güçlenme başladı.

Ekonominin tüm sektörlerinde faaliyet gösteren İslami sermayenin ekonomik ilişkilerde daha fazla kar, işleri büyütme, üretim maliyetlerini kısmak ve serbest piyasa ekonomisinin işleyişinde "rasyonel ekonomik akıl"¹⁰

⁹ Küçük esnafıktan "işadamlığı"na geçiş biçimindeki bu yeni İslami sermaye sayesinde, siyasal İslam'ın sivil toplum alanı genişledi. Bu kuruluşlar aracılığıyla öğrencilere verilen bursların, dershanelerin, imam-hatip liseleri gibi eğitim alanındaki faaliyetlerin finansmanını kolaylaştırdı (Mardin, 2005).

¹⁰ İslamcılığın neoliberalizmle eklemlenme boyutunda AKP hükümeti, kamu kuruluşlarını hızla, çoğu zaman tartışmalı ve şaibeli yöntemlerle özelleştirmekte, bunu kaçınılmaz bir zorunluluk olarak görmektedir. AKP'nin kamuoyunda 2B yasası olarak bilinen orman alanlarının satılmasına yönelik girişimleri, sağlık ve eğitimi kamu hizmeti olmaktan çıkarmaya yönelik adımları Erdoğan'ın "ben ülkemi adeta pazarlamakla mükellefim", Maliye Bakanı Unakıtan'ın Tekel'in satışı için "babalar gibi satarız", Kültür ve Turizm Bakanı Atilla Koç'un "kıyıları satmayıp da turşusunu mu kuracağız" sözleri

sahibi birey gibi diğer piyasa aktörleri bakımından aralarında herhangi bir farklılık bulunmaz (Şen, 2006: 232). Yani kültürel olarak muhafazakâr, siyasal olarak ulusalcı, ılımlı otoriteryan ve ekonomik olarak da liberal olan siyasal İslam'ın (İnsel, 2003: 298), burjuva toplumun "modern-laik" yaşam tarzı dışında kapitalist sisteme gerçekte herhangi bir itirazı bulunmamaktadır. Fakat küçük, orta ölçekli ve taşra kökenli sermayeyi içeren kapitalist sınıfın "çevre" kısmının çıkarları, genellikle devlet desteğiyle büyüyen ve "merkez" olarak ifade edilen büyük sermayenin ile karşıtlık içindedir. "Çevre", "Anadolu", olarak tarif edilen burjuvazi ya da İslami sermaye, ancak 1980 sonrasında ihracat merkezli ekonominin avantajlarıyla ve bazı holding şirketlerinin önderliğinde büyüyen merkezli sermayenin, birçok biriminin ekonomik gücü ve ölçüsüne ulaşabilmiştir (Gülalp, 2001: 444-445). Sermaye sınıfının "merkez-çevre" dilimleri arasındaki bu bölünmede "çevre" olarak tarif edileni, küçük sermaye gruplarını, devlet merkezli kalkınma ideolojisine muhalif konumlanırken esasında karşı olduğu durum; büyük sermaye gruplarının devletçe desteklenmesi olduğundan, kendilerinden mahrum bırakılan bu destek için mücadele etmektedirler. Öte yandan, "İstanbul burjuvazisi" olarak tarif edilen büyük sermaye grupları da 1980 sonrası dönüştürülen ekonomi politikaları nedeniyle devletin ekonomik alandan çekilmesine geniş destek verirken, devlet desteği için mücadeleye devam etmektedirler. İslami sermayenin kapitalist ilişkilerle eklemlenmesi, İslami sivil toplum örgütleri ve sermaye gruplarıyla kurulan organik ilişkilerinin yanı sıra, serbest piyasa ekonomisi gibi konularda görünümünü bulan bir kapitalist İslami kültürün oluşumuna da hizmet etmektedir.

Siyasal İslam'ın gündeminde bulunan sınıf siyasetinin bir diğer görünümü, küçük sermaye gruplarının desteğinin aksine, "sosyal-demokrat partilerin" söylemini üstlenerek özellikle kente yeni göçenleri, esnek çalışma ilişkilerine tabi olanları ya da işsizleri kapsayan niteliğinde belirginlik kazanmaktadır. Özellikle 1990'lar sonrasında şehirlere göç edenleri de içeren, "çevre"nin işçi sınıfına dahil unsurları genellikle güvenli iş bulamayan ve esnek üretim ilişkilerine tabi olanları içermektedir. Öte yandan Gülalp'ın da belirttiği gibi, büyük şehre göç eden birçok göçmenin formel sektörlerde istikrarlı bir iş bulamaması, onları "küçük girişimci"liğe yönelttiğinden "siyasal İslam", geleneksel işçi sınıfı politikalarının azaltılarak, küçük girişimciliğin yükselmesi bakımından da uygun bir zemin oluşturmaktadır (2003: 392). Formel sektörlerde iş bulamayıp geçici, yarı zamanlı, esnek işler bulan işçi sınıfı unsurları, merkeze yakın olan ve örgütlü mücadelesi ile siyasal karar alma süreçlerini etkileyerek, devlet desteklerinden yararlanan kurulu ve organize işçi sınıfının aksine, devlet desteklerinden mahrum bırakılan bir sınıf dilimi olarak siyaset dışı siyasal hareketlerin etkisine girmektedir. İslami siyasal partilerin "sosyal adalet", "sosyal refah" v.b. söylemleri ve "popülist" propagandaları aracılığıyla örgütsüz, dağınık işçi sınıfı hedeflenerek İslami emek sendikalarının desteği ile de örgütlü işçi sınıfının desteği alınmaktadır

neoliberal söyleme örnektir (Erdoğan, www. radikal.com.tr, Unakıtan <http://webarsiv.hurriyet.com.tr>. 2006: akt: Yaşlı, 2010).

(Gülalp, 2001: 445). RP ve AKP gibi İslam'ı merkezi ideoloji olarak alan siyasal partilerle yakın ilişkileri olan Hak-İş, MUSİAD'la birlikte kimlik politikalarında ortak bir noktayı temsil etmekle birlikte, sınıfsal olarak farklı konumu temsil ederler (Buğra, 2004: 129). Ancak Hak-İş, emeğin İslamcı değerlerini yeniden tanımlayarak, kapitalizmle dost İslami sendikacılığı ve güçlü sivil toplum formasyonu ile diğer İslami gruplara benzer biçimde, devlet merkezli anlayışın karşısında biçimlendiğinden benzer siyasal duruş sergilemektedir. Siyasal İslam'ı temel referans noktası olarak alan bu gruplar, neoliberal politikaları ve özelleştirmeleri laik-merkeziyetçi ve kalkınmacı devletin korumacılığının ve tahakkümünün yıkılması için bir fırsat olarak görmektedirler (Şen, 2006: 235). Örneğin bu gruplar, özelleştirmelerin benimsenmesiyle ekonomiye daha az devlet müdahalesi olacağını, bunun da ekonomik ve toplumsal gelişmeye yönelik büyük fayda sağlayacağını düşünmektedirler (Kaleağası Blind, 2007: 300-1). Bu gruplar açısından İslam'ın muhafazakar işlevi, onların toplumsal muhafazakarlığını korumak ve yükselen grupların önemli nüfuz ve itibar ağlarını kurmaları için gerekli ortamı oluşturacak uygun yarı-formel cemaat ağlarının oluşumunu sağlamaktır (Birtek ve Toprak, 1994: 8). Dolayısıyla siyasal İslam'ın kimlik siyaseti etrafında birleşen bu çok-sınıflı popülizmi onun hem işçi sınıfı, hem de burjuva sınıfı unsurlarını amaçlayan ikili ve çelişkili söylemini yansıttığından (Gülalp, 2001: 444), siyasal İslam'ın hem neoliberal politikalarından kaybedenlerini, hem de ondan kazananları içine almaktadır. Başka bir ifadeyle bu İslami kapitalist kültür:

“...işveren sınıfının hem çevresel dilimlerini, hem de işçi sınıfından insanları aynı çatı altında toplar, onları ortak bir İslami kimlik etrafında birleştirmeye çalışır.işçi sınıfı için, siyasal İslam'ın yükselişi sosyal demokrasinin gerilemesini temsil eder ve onun yerini bir kimlik politikası alır” (Gülalp, 2001: 441).

Kimlik ve kültür siyasetinin sivil toplumun gelişimi adına meşruiyetini genişlettiği, ya da kapitalist ilişkilerin sürekli yeniden üretildiği toplumlarda sınıf kavramının siyasetin merkezi unsurlarından biri olarak kullanılmaması tarihsel-kültürel unsurların, özellikle milliyetçilik ve dinin, işçilerin sosyo-ekonomik haklarından daha etkili biçimde kullanılmasının bir sonucudur. Bu sayede költürçülüğün neoliberalizmle eklenildiği ve iktidar ilişkilerinin desteğini alan İslami kapitalist projeler, dinin birleştirici rolünü devlet müdahalesi ve sendikal taleplerin yerine geçirebilmektedir.

Sonuç ya da Ana-Akım Söylemin Bir Eleştirisi

Ana-akım söylem'e göre, hızlı ekonomik kalkınma ve modernleşme için devleti merkezi bir aktör olarak tanımlayan ulusal kalkınmacılık ideolojisinin homojen toplumsal ilişkileri ve tek biçimli toplum yapısı “meşruluk krizi” içindedir. Toplumunu görevler ve hizmetler temelinde tanımlayan cumhuriyetçi vatandaşlık modelinin ulusal kimliğin biçimlenmesinde “ulusal çıkarlar” gereği bireye ya da sınıfa referans yapmaması, vatandaşlığın kitlesel siyasal haklar

temelinde ve devlet egemenliğinin de bireysel özerklik ve özgürlüklerin üzerinde olduğu anlamına gelmektedir (Keyman, 2005: 210; Toprak, 1996:107; Köker, 2010: 59).

1980 öncesinin ekonomi-politik, toplumsal ve ideolojik düzeylerinin hepsine birden meydan okuyan ana-akım söylem, ekonominin liberalizasyonu ve sivil toplumun gelişimi iddiası ile devlet merkezli siyasetin herhangi bir geçerliliğinin kalmadığını belirtmektedir. Ekonominin uluslararasılaşması ve 1990'lardan sonra da kimlik-farklılık talepleri ile gelişmeye başlayan "sivil toplum alanı"nın varlığı, devlet merkezli kalkınma anlayışının etkili bir ideolojik aygıt olmadığını göstermektedir. Kürt sorununun ve siyasal İslam'ın yükselişi de demokratik derinleşmeyi ve sivil toplumun özerkleşmesini ifade ettiğinden "ulusal kalkınmacılık" ve "cumhuriyetçi vatandaşlık modeli" gibi devlet merkezli yaklaşımın modernleşme unsurlarının bir geçerliliği kalmamaktadır. Devlet merkezli yaklaşıma yönelik bu meydan okuma; ekonomi-politik düzeyde devlet-piyasa karşıtlığı biçiminde serbest piyasa ekonomisinin gelişimi, toplumsal düzeyde "imtiyazsız-sınıfsız-kaynaşmış kitle" yerine, kimlik ve farklılık taleplerine imkan veren sivil toplum alanının genişlemesi, ideolojik düzeyde ise her iki düzeyle de, ekonomi-politik-toplumsal, ilişkili olarak "Türk-İslam" sentezi ideolojisinin sınıfsal siyaseti görünmez kılarak siyasetin merkezi belirleyeni olması biçiminde özetlenebilir. Bu söylem, 1980 sonrası siyaset yapma biçiminin dönüştüğü, yani devlet merkezli siyasete meydan okunarak, devlet-sivil toplum arasında olması gereken, "ideal," ayrılığın belirginleşmesi, yani demokratikleşme sürecinin başladığı iddiasındadır. Buna göre, "merkez-çevre", "bürokratik elitler-siyasal elitler" gibi kavram ikilikleri sivil toplum'un gelişimi ile devletin ekonomiye katı müdahalesi de ekonomik liberalizasyonla gevşemeye başlamıştır. Örneğin bu söylem içinden Heper, 1980 sonrasında devletçilik konusunda ısrarcı olunmadığını, Atatürkçü modernleşmenin devam ettirilmesi için İslam dininin bu projeyi meşrulaştırmanın bir aracı olarak kullanılmasında tereddüt edilmediğini ve "liberal-demokratik" bir sürecin başladığını yazar (2002: 74; 2006: 252). Göle, özerk bir sivil toplum'un bulunmayışı nedeniyle kültürel, politik ve ekonomik gruplar arasındaki "sağlıksız" farklılaşma ve özerkleşmenin bu devlet tepkisi ile aşıldığını, Türkiye siyasetinin "içsel değişkenini" organize eden bir işlev olarak "güçlü devlet geleneği"nin siyasal yönelimi çatışma ve kutuplaşmadan ziyade "uzlaşma"ya evrildiğini belirtir (Göle, 1994: 214). Bu yazarlar, benzer politik tercihleri nedeniyle ANAP'ın 1983 ve AKP'nin 2002'deki siyasal zaferlerinin devlet merkezli yaklaşım ve onun modernleşme unsurlarından çıkış yolu olduğu konusunda da hem fikirdirler. Buna göre hem ANAP, hem de AKP "ılımlılığı" ve "çok renkliliği" vurgulayarak 1980 öncesi siyasetin kutuplaşmaya dayalı yapısını uzlaşmacı konuma çeken bir siyasal strateji içinde olmuştur (Göle, 1994; Heper, 2002; İnsel, 2003; Özbudun, 2006). İnsel, Keyder ve Özbudun gibi yazarlar, diğerlerinin aksine 1980 sonrasında siyasetin otoriteryan niteliğini eleştirmekle birlikte, "sınırlı demokrasiye geçiş"le, yani ANAP'la birlikte devletçi demokrasiden vazgeçilerek sivil toplumsal güçlerin gelişimine ortam hazırlandığını, ANAP sonrası siyasal partiler içinde de bunun en etkili biçimde

AKP'nin 2002'de iktidara gelmesiyle devam ettirildiği görüşündedirler. Türkiye'nin yakın siyasi tarihi içinde önemli bir "ara siyasi dönüşüm" olasılığının işareti olarak betimlenen AKP'nin 2002 seçimlerinde iktidara gelişinin, muhafazakâr-demokratik-siyasal-toplumsal bir hareket liderliğinde, muhafazakâr-otoriteryan ve devletçi rejimi aşabileceği umulmaktadır (İnsel, 2003: 293-294). Demokrasinin istikrarına ciddi tehdit yönelttiği düşünülen AKP önceli siyasi partilerin, radikal siyasi İslam niteliğinin AKP ile ANAP dönemindekine benzer ılımlı-muhafazakâr bir çizgiye evrilmesi, yani seküler-İslam arasındaki derin ikiliklerin ortadan kaldırılması, demokrasinin sağlamaştırılmasına AKP'nin katkısı olarak görülmektedir (Özbudun, 2006: 549; Insel, 2003: 294; Keyder, 2004: 71).

Dolayısıyla bu yazarlara göre, 1983'de askeri rejiminin sona ermesiyle sivil toplumda dikkat çekici bir canlanma yaşanırken, ekonomik ve siyasi liberalizme bağlılığını ilan eden yeni siyasi partilerin ortaya çıkması da devletçi demokrasiden vazgeçildiğinin bir göstergesi olarak yorumlanmaktadır. Devlet merkezli siyasetten vazgeçilmesinin bir sonucu olarak, AB ile daha yakın ilişki kurma taraftarı olan toplumsal kesimlerin güçlenmeye başlaması da devletin ekonomi üzerindeki rolünün gevşemesi ve sivil toplumu geliştirici mekanizmaların güçlendiği biçiminde anlaşılmaktadır (Öniş, 1992: 8; Keyder, 2007: 228). Devlet merkezli kalkınma modeline "alternatif" bu yeni sivil toplumcu model, özgül kurumsal ilişkilerde sivil toplum alanına ait olduğu düşünülen sermaye ve kültürün özgül bir bileşimini sunmaktadır. Seküler-rasyonel modernleşme biçimine güçlü eleştiri sunan kavramın "alternatif" terimi ise sermayenin karşısında ya da ona herhangi bir eleştiri getirmesinin aksine, sermaye ve kültür arasında özgül bir birleşme olduğunu ifade etmektedir (Keyman, 2005: 210).

Dolayısıyla bu yazarların sözünü ettiği kalkınmacı dönem devlet merkezli anlayışın ekonomik alanın kurallarını belirleyen "güçlü devlet"inin, etkili bir ideolojik aygıt olmaktan çıkması, serbest piyasa ekonomisinin kurumsallaşmaya başlamasıyla dönüşmeye başlamıştır. Cumhuriyetçi vatandaşlık modelinin aksine, siyasi süreçleri etkilemenin bir unsuru olarak, bireysel özerkliğin toplumdan önce gelmesi ve kimlik-farklılık siyasetinin siyasetin merkezi bir unsurunu oluşturması, devlet merkezli yaklaşımın homojenleştirici ve tekeli siyasi kültürünün eleştirilmesinin önünü açtığından demokrasinin sağlamaştırılmasına katkıda bulunduğu düşünülmektedir.

Boratav'a göre "asker-sivil bürokratik elitler"de ifadesini bulan devlet merkezli anlayışa karşı konumlanan ve ekonomi-siyaset ilişkisinde liberal bir demokratik çizgiyi temsil ettiği iddiasındaki bu yaklaşımın zayıf yönü, sermayenin emeğe karşı yürüttüğü ekonomik ve ideolojik mücadelede siyasette otoriteryan bir çerçeveye kesinlikle ihtiyaç duyduğunu görememesidir (2007: 157). Bu otoriteryan çerçeve, gerek 1980 sonrasında sivil toplum alanının önemli bir kısmının siyasetin dışında tutulmasından, gerekse ilerleyen süreçte ekonomi-siyaset ilişkisinin birbirine dışallaştırılarak siyasi karar alma süreçlerini etkileme mekanizmalarının sınırlandırılmasından

görülebilir. Sürekli vurgulanan ekonomi ve siyaset arasındaki ayırmda somutlaşan ve farklı biçimlerde yeniden üretilen bu otoriterlik, nihai olarak bir yandan piyasanın kendiliğinden düzeninde ekonomi politikalarının muhalif hareketlerden etkilenmeyecek biçimde düzenlenmesinin, diğer yandan bu hareketlerin kimlik, farklılık ve kültür söylemi ile başka bir yöne evrilmesinin ideolojik, yasal, kurumsal biçimlerini kurmaktadır. Çünkü devletin sermayeye olan bağımlılığının onun maddi yeniden üretimine bağımlı olması, kapitalist sınıfın egemenliğini güvence altına alan siyasal ve yönetsel sistemlerin ve işçi sınıfının sermayeye olan ideolojik bağlılığı ile ilişkilidir (Clarke, 2001: 183).

İdeolojik dönüşüm bakımından görünüşte burjuva dünya görüşüyle ilgisi olmayan ancak, bir siyasal proje olarak da resmi ideolojiyle bütünleşen "Türk-İslam sentezi"nin bu süreçteki işlevi, "kültürcülükle neoliberalizmin mükemmel uyumu"nda (Buğra, 2008: 19) açığa çıkar. Bu uyumun da gösterdiği gibi, "siyasal olmayan" anlamının aksine, oldukça siyasal bir içeriğe sahip olan "kültür", esasında "siyaset dışı siyaset" in bir ifadesidir. 1980 sonrasında bugüne ekonomi-politik, toplumsal ve ideolojik düzeylerde yeniden yapılanmanın sınıf temelli siyasete son verilmesinin sürekli yeniden üretilen siyasetidir. Başka bir ifadeyle, üretimden çok tüketim, kolektivistlikten çok çoğulculuk ve anti-kapitalizmden çok demokratik anti-devletçilik üzerine yoğunlaşan ve yeni "söylemsel pratikler"de anlamını bulan postmodern kimlik siyaseti ile ilgili bir süreçtir. Siyasal güçlerin oluşumunda ve devlet politikasının gelişiminde ekonomik süreçlerin öneminin bir kenara bırakılarak, ideolojinin ya da söylem'in belirleyici rol oynadığı bu süreçte, sınıf mücadelesi de söylemin kendi içinde ve söylemler arasında görülen yalnızca bir tür tikel mücadele biçimini almaktadır (Clarke, 2004: 31). Başka bir ifadeyle, sivil toplum alanının bir parçası "işveren" derneklerinin siyasal karar alma süreçleri üzerindeki etkisinin demokrasi adına yüceltilmesinin aksine, işçi sınıfı bütünü kapsayacak örgütlü bir sınıf siyasetinin tikelleştirilmesinin, kimlik-farklılık siyaseti adına tercih edilmesidir.

Görüldüğü gibi ana-akım söylem içinden yazarlar, farklı düzeylerde de olsa, İslami burjuvazinin yükselişi sırasında burjuvazinin bürokratik vesayeti kırarak ekonomik çıkarları doğrultusunda siyasal yapıyı dönüştürmesini, sivil toplumun güçlenmesi bağlamında olumlarken, işçi sınıfının kendi çıkarlarını temel alan örgütlü bir siyaset izleyememesi konusunda bir şey söylememektedirler. Ancak farklı sınıfsal çıkarları kapsayan bir "kültürel proje" olarak siyasal İslam biçimindeki görünümüyle yeni siyaset tarzı, Güllalp'ın da belirttiği gibi hayat tarzlarına ilişkin bir değişim projesinin desteklenmesi ve buna uygun İslami toplum versiyonunun kurulması için sınıf ilişkili meseleleri itici güç olarak kullanmaktan da kaçınmamaktadır (2001: 434). Bu, özellikle 1990'ların ortasından itibaren siyasetin apolitizasyonu ve depolitizasyonunun, yani siyasal karar alma süreçlerini etkileyecek toplumsal güçlerin otoriter biçimde engellenmesinin ve ekonomik karar alma süreçlerinin siyaset dışıymış gibi gösterilmesinin bir sonucu olarak, işçi sınıfının siyasetten çekilmesi ile siyasal İslam'ın yükselişinin aynı döneme

tekabül etmesinden de anlaşılabilir. Ortak sınıf çıkarlarının birleştirici bir unsur olarak işlev gören siyasal İslam, kapitalist ilişkilerde, emek-sermaye, "sözleşme" dışı ilişkilerin öneminin arttığı esnek çalışma biçimlerine paralel, kimlik-farklılık siyaseti ile örgütlü bir sınıf söyleminin ve aidiyetinin ortaya çıkmasını güçleştirmektedir.

"Kimlik siyasetinin gelişimi" biçiminde analiz edilen siyasal İslam'ın yükselişinin, ana-akım söylem içinden kimi yazarlarca sınıf siyasetini içinde taşıdığı, yani İslam'a dayalı siyaset içinde işçi sınıfına ait unsurların gizlendiği ve baskın sınıfların yükselme kanalı bulduğu kabul edilmekle birlikte, bunun dönüşümün ideolojik düzeyi ile ilgili olduğu gözden kaçmaktadır. Örneğin bu eğilim içinden dinin Türkiye'de devletin, ekonominin ve toplumun biçimlenmesinde büyük bir rol oynadığına dikkat çeken Buğra, dinin amaçları ve faaliyetlerinin sınıflar ötesi bir düzeyde biçimlendirilme potansiyelinden söz eder. Buna göre, dini konular etrafında biçimlenen toplumsal-siyasal projelerin oluşumunda, sınıfsal konumların yansıtıldığı farklı hayat biçimlerinin etkisi bulunmaktadır (2004: 127-8). Dolayısıyla, muhafazakâr ve İslami anlam dünyalarının saçılıp gelişmesinin Türkiye'de kapitalizmin gelişimi ile paralellik göstermesi, birbirinden bağımsız süreçler olmadıklarını göstermektedir. Kapitalist ilişkiler ve sermayenin maddi yeniden üretimi anlamında bu kesimlerin güçlenmesi, yani birikim yapmaları, zaman içinde İslami sembolik anlam dünyalarının da bu maddi gerçeklikler üzerinden yeniden tanımlanmasına neden olmaktadır (Ercan, 2009: 22). Yani İslami tartışmanın kültürel renkliliği ve siyasetinin tanınma diline rağmen, "sınıfsal bir kod" olarak işçi sınıfı unsurlarını da kapsayacak biçimde küçük sermaye gruplarının çıkarlarına olan desteği ve (Gülalp, 2003: 385) büyük sermaye grupları ile uzlaşısı sayesinde birikimin yeniden üretimi süreklilik kazanmaktadır. Ekonomi politikalarının bir sonucu olarak toplumsal çözülmeye tepki biçiminde gelişen kimlik arayışlarının (Öngen, 2004: 77) bir sonucu olarak siyasal İslam'ın toplumsal temeli de, farklı sosyo-ekonomik sınıfları içerecek biçimde yeniden yapılandırıldığından sınıfsal çatışmaların üzerini örtülebilmektedir. Siyasal İslam'a olan desteğin farklı ilgilerinin yanı sıra, toplumun farklı sınıfsal dilimlerini devlet merkezli anlayış karşılığında birleştirerek, siyasal ifadelerini İslami kimliğin bir unsuru aracılığıyla açıklamaları bunun bir görünümüdür (Gülalp, 2001: 444). Örneğin RP ve AKP, "statükocu" ve "vesayetçi" olarak tarif edilen asker-sivil bürokrasiye karşı güçlü muhalif bir hareket olarak ortaya çıktığında başarılı bir biçimde bu farklı sınıf dilimlerini aynı çatı altında toplamayı başarmıştı. Bunun yanı sıra, güçlerini siyasal İslam'ın yükselişinden alan ve bu yükselişe katkıda bulunan toplumsal entegrasyon biçimleri birbirinden farklı MÜSİAD ve Hak-İş'in de Türkiye'nin devlet merkezli modernleşme deneyimine ve bu anlayışın geleneksel devletçiliğine karşı eleştirel tavırları, onları (Buğra, 2004: 127) benzer siyasal söylemde birleştirebilmiştir. Siyasal İslam'ın büyük sermaye grupları ile uzlaşmaya dayalı siyaseti ve küçük sermaye gruplarını temsili; siyasal İslam kökenli siyasal partileri, kente yakın zamanda göçmüş güvenli iş bulmak isteyenleri ve geleneksel işçi sınıfının desteğini sosyal demokrat

partilerin kullandığı söylemi farklı bir biçimde üstlenerek almaktadır (Gülalp, 2001: 445).

Görüldüğü gibi, devlet merkezli anlayış ve buna muhalif söylem arasındaki çatışma sınıflar esasında değil, hayat tarzları arasındadır. "Güçlü merkez- zayıf çevre", "bürokratik elitler-siyasal elitler", "devlet-sivil toplum" gibi kavram ikiliklerinden hareket eden ana-akım söylem içinden yazarlar, toplumsal ilişkilerin bütünlüklü bir izahından ziyade hayat tarzları, kimlik, farklılık, kültür ve ideoloji gibi "statü" ilişkili analiz birimlerine odaklanmaktadır. Toplumsal eşitsizlikleri toplumsal organizmanın yeniden üretiminin bir gereği olarak haklılaştıran muhafazakâr ideolojinin neoliberalizmle ittifakı ise birikimin sürekliliğinden ziyade, sınıfların varlığını reddetmektedir. Sınıf çatışmasına muhalif konumuyla çıkarların ortaklaşa söylemi ve uyumunu ifade eden "Türk-İslam" sentezi, ulusal çıkarların birey ve sınıf karşısında olduğunu vurgulayan devlet merkezli ideolojiyle kültürel konularda farklılaşırken, ekonomik konularda benzer yaklaşım sergilemektedir. Devlet merkezli söylemin büyük burjuvazinin zenginleşmesinin meşruiyetini ülkenin ekonomik gelişmesi sonucu "ulusal çıkarlara" olan katkısına dayandırmasına benzer biçimde, siyasal İslam'a göre de zenginleşme hem milli çıkarlar, hem de cemaat yararınadır. Bu nedenle, her iki farklı siyaset biçiminin toplumda yarattığı ikiliklerin siyasal düzeyde değil de, kültürel düzeyde tanımlanması; Çulhaoğlu'nun da belirttiği gibi, kendine kanal bulamayan siyasal tepkinin, kültür alanında savunma setleri oluşturması (2002: 342) biçiminde değerlendirilmelidir. Devlet merkezli ideolojinin "vesayetçi", "güçlü devlet"inin İslamcı değerlere sahip bir kitleye baticı değerlerin dayatılması" türü söylemlerde somutlaşan kestirmeci tezlerin yerine, iç ve dış ticaret hadlerinin gelişimi ve değişimi, gelir bölüşümünün hangi sınıflar lehine-aleyhine değiştiği, sanayileşmenin hangi sınıflar üzerinden finanse edildiği gibi daha somut başka olgulara bakılmalıdır (ayrıca bkz: Çulhaoğlu, 2002: 352). Çünkü ideolojik oluşumların ve kimliklerin birer ön veri olarak değil, tepkisel sonuçlar olarak ortaya çıkmaları ekonomik, siyasal, ideolojik, kültürel ilişkilerin bütünlüklü izahı ile anlaşılabilir. Sınıf ilişkilerinin devlet merkezli ve liberal yaklaşımların aksine ekonomik, politik, toplumsal ve ideolojik biçimlerin öncülü ve sonucu olarak görülmesi bu sayede mümkündür. Hem bireyci erdemliliğin yüceltilmesi pahasına, demokratik hak ve özgürlüklerin kısıtlanması yönünde devletin yetkilerinin güçlendirildiği neoliberal-muhafazakar söylemin ekonomik bireyciliğin garantisi olarak güçlü devlet savunusu (Yalman, 2004: 66), hem de dönüştürücü siyasal özne olarak sınıfları reddeden devlet merkezli anlayışın her ikisi birden benzer kuramsal çerçeveden hareket etmekte olup, kapitalist ilişkilerin yeniden yapılanmasında ortaya çıkan farklı biçimleri ifade etmektedirler. Her iki yaklaşımca da desteklenen, insanların hukuki ve siyasal düzeylerde soyut olarak eşitlendiği sınıflı toplumlarda, ekonomik ve sosyal

düzeyleerde eşitsiz hale gelmeleri ya ulusal çıkarlar adına kabul edildiğinden ya da kendiliğinden doğal düzenin bir sonucu olarak görüldüğünden bunu dönüştürücü müdahaleler desteklenmez. Kapitalizmde toplumsal çatışma aleni bir şekilde değil, emek gücünün piyasada bir mal gibi alınıp-satılması dolayısıyla gerçekleşen bir sömürü biçimi üzerine kurulu olduğundan, her iki yaklaşımca da bireysel gelişimin, başka bireylerin sömürülmesine bağlı olduğu görünmez. Sınıf ilişkisinin bu biçimi, emek gücünün piyasada özgürce alınıp satılması özgürlüğü üzerine kurulu olup, doğrudan sömürü sürecini ve zor kullanımını içeren bir ayrılığı, ekonomi-siyaset, önceden varsayar (Holloway,1995: 121). Özel mülkiyet haklarının biçimsel onaylanmasının koruyucusu olması nedeniyle devlet, mülkiyet sahipleri arasındaki etkileşim yasalarını zorla uygular. Devletin toplumla bu ilişkisi, özel bireylerin soyut bireyler olarak varlığını ya da standartlaşmış, nesnel hakların sahipleri olarak soyut vatandaşları kabul ettiğini gösterir (Bonefeld, 1992: 115, Holloway ve Picciotto, 2004: 140; Yılmaz, 2003: 58; Bonefeld, 2007: 263). Dolayısıyla, burjuva "evrensel demokratik değerleri"nin, yani evrensel eşitliğin sınıfsal ilişkilere uzanmaksızın mümkün oluşu, kapitalist toplumsal biçimin özelliği nedeniyledir. Wood'un da belirttiği gibi bu, toplumsal veya sınıfsal gücün ortadan kaldırılmasından çok, politik ve yasal ilkeler ve yöntemlerle ilgili biçimsel bir eşitliğin kabul edilmesidir (2003: 305). Böylece kapitalist devlet, bir yandan toplumsal sınıfların çıkarlarının temsilcisi olarak görünür, diğer yandan da işçi sınıfını bireyselleşmiş yurttaşlar düzeyinde ele alarak onların siyasal örgütlülüğünü siyasal süreçlerin dışında tutarak dağıtma rolünü yerine getirir. Yasalar önünde eşitlik, tarafsızlık ve hukuk kurallarına bağlılık gibi "evrensel" burjuva demokratik değerleri biçiminde somutlaşan bu durum, işçi sınıfının sınıfsal birliğinin kurulmamasına yönelik ideolojik, yasal ve kurumsal düzenlemeler setini ifade eder.

Kaynakça

- AKP, 2001, *AKP Parti Tüzüğü*, <www.belgenet.com>.
- Barkey, H. 2000, "The Struggles of a "Strong" State", *Journal of International Affairs*, 54 (1), Fall, p. 87-105.
- Birtek, F. & Toprak, B. 1994, "Türkiye'de Siyasal İslam'ın Yükselişi ile Neo-Liberal Yeniden İnşanın Oluşturduğu Çatışmalı Gündemler", *Mürekkap*, Güz, s. 4-16.
- Bonefeld, W. 1992, "Sosyal Constitution and the Form of the Capitalist State", içinde *Open Marxism, vol. I. Dialectics and History*, ed. S. Bonefeld, Gunn and Psychopedis, p. 93-132, Pluto Press, London.
- Bora, T. 1999, *Türk Sağının Üç Hali*, Birikim Yayınları, İstanbul.
- Boratav, K. 2007, *Türkiye İktisat Tarihi*, İmge Kitabevi, Ankara.
- Bonefeld, W. 2007, "Devlet ve Sermaye: Politığın Eleştirisi Üzerine", içinde *Küreselleşme Çağında Para ve Sınıf Mücadelesi*, eds. Bonefeld & Holloway, çev. C. Atay, s. 255-284, Otonom Yayıncılık, İstanbul.
- Buğra, A. 2002, "Labour, Capital, and Religion: Harmony and Conflict Among the Constituency of Political Islam in Turkey", *Middle Eastern Studies*, 38 (2), April, s. 187-204.

- Gürgen, M. K. 2012, "Neoliberal Politikalar Üzerinde Kimlik Politikalarının İdeolojik İşlevi: Ana-Akım Söylemin Eleştirel Bir Değerlendirmesi"**
- Buğra, A. 2004, "Dini Kimlik ve Sınıf: Bir MÜSİAD-Hak-İş Karşılaştırması", içinde *Sürekli Kriz Politikaları*, haz. N. Balkan & S. Savran, s. 126-147, Metis Yayıncılık, İstanbul.
- Buğra, A. & Keyder, Ç. 2006, "The Turkish Welfare Regime In Transformation", *Journal of European Social Policy*, 16 (3), p. 211-228.
- Buğra, A. 2008, "Sınıf ve Siyaset", *Toplum ve Bilim*, Sayı 113, s. 9-20.
- Callanicos, A. 2001, Postmodernizme Hayır, çev. Ş. Pala, Ayraç Yayınevi, Ankara.
- Clarke, S. 2001, "State, Class Struggle, and Reproduction of Capital", içinde *State Debates*, ed. S. Clarke, s. 184-203, Palgrave.
- Clarke, S. 2004, "Devlet Tartışmaları", içinde *State Debates*, ed. S. Clarke, çev. İ. Yıldız, Ütopya Sanat Kültür, Ankara.
- Çulhaoğlu, M. 2002, *Bin Yıl Eşiğinde Marksizm ve Türkiye Solu*, YGS Yayınları, İstanbul.
- Dursun, Ç. 2003, "Türk-İslam Sentezi İdeolojisi ve Öznesi", *Doğu Batı*, Sayı 25, s. 59-82.
- Eagleton, T. 1999, *Postmodernizmin Yanılsamaları*, çev. M. Küçük, Ayrıntı, İstanbul.
- Ercan, F. 2009, "Sermayeyi Haritalandırmaya Yönelik Kavramsal Düzenekler", *Praksis*, Sayı 19, s. 9-53.
- Gülalp, H. 2003, "Whatever Happened to Secularization? The Multiple Islams in Turkey", *The South Atlantic Quarterly*, IO2:2/3, Spring/Summer, p. 381-395.
- Gülalp, H. 2001, "Globalization And Political İslam: The Social Bases of Turkey's Welfare Party", *International Journal Middle East Studies*, Vol. 33, p. 433-448.
- Güney, A. 2006, "Postmodern İdeoloji, Siyasetten Arındırma Süreci ve Türkiye'de Siyaset", *Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi*, 61 (1), s. 175-200.
- Göle, N. 1994, "Toward an Autonomization of Politics and Civil Society in Turkey", içinde *Politics in The Third Turkish Republic*, eds. M. Heper & A. Evin.
- Heper, M. 2002, "Ottoman Legacy and Turkish Politics", *Journal of International Affairs*, 54 (1), Fall, p. 63-82.
- Heper, M. & Güney, A. 2000, "The Military and the Consolidation of Democracy: The Recent Turkish Experience", *Armed Forces & Society*, Vol. 26, p. 635-657.
- Holloway, J. 1995, "Global State and The National State", içinde *The Politics of Money*, eds. W. Bonefeld & J. Holloway, p. 116-140, Macmillan Press, London.
- Holloway, J. & Picciotto, S. 2004, "Sermaye, Kriz ve Devlet", içinde *Devlet Tartışmaları*, ed. S. Clarke, çev. İ. Yıldız, s. 135-174, Ütopya Sanat Kültür, Ankara.
- İçduygu, A. & Keyman, F. 1998, "Globalleşme, Anayasallık ve Türkiye'de Vatandaşlık Tartışması", *Doğu-Batı*, Sayı 5, s. 143-155.
- İnsel, A. 2002, "Olağanlaşan Demokrasi ve Modern Muhafazakârlık", *Birikim*, Sayı 163-164, s. 21-28.
- İnsel, A. 2003, "The AKP and Normalizing Democracy in Turkey", *The South Atlantic Quarterly*, IO2:2/3, Spring/Summer, p. 293-308.
- İnsel, A. 2008, "Sosyal Sınıflar Tarihe mi Karıştı?" *Toplum ve Bilim*, Sayı 113, s. 21-29.
- Kaleağası Blind, P. 2007, "A New Actor in Turkish Democratization: Labor Unions", *Turkish Studies*, vol. 8: 2, p. 289-311.
- Keyder, Ç. 2004, "İmparatorlukta Hukuk ve Meşruiyet", *Toplum ve Bilim*, Sayı 100, s. 65-83.
- Keyder, Ç. 2007, *Memalik-i Osmaniye'den Avrupa Birliği'ne*, İletişim, İstanbul.
- Keyman, F. 2005, *Değişen Dünya, Dönüşen Türkiye*, Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul.
- Köker, L. 1992, *Demokrasi Üzerine Yazılar*, İmge Kitabevi, Ankara.
- Köker, L. 2008, *Demokrasi, Eleştiri ve Türkiye*, Dipnot Yayınları, Ankara.
- Köker, L. 2010, "A Key to The 'Democratic Opening': Rethinking Citizenship, Ethnicity and Turkish Nation-State", *Insight Turkey*, 12 (2), p. 49-69.
- Laclau, E. & Mouffe, C. 2008, *Hegemonya ve Sosyalist Strateji*, çev. A. Kardam, İstanbul, İletişim.
- Laçiner, Ö. 2002, "DP, ANAP ve sonunda AKP", *Birikim*, Sayı 163, s. 11-20.
- Mardin, Ş. 2005, "Operasyonel Kodlarda Süreklilik, Kırılma ve Yeniden İnşa: Dün ve Bugün Türk İslami İstisnacılığı", *Doğu Batı*, Sayı 31, s. 29-52.

- Öngen, T. 2004, "Türkiye`de Siyasal Kriz ve Krize Müdahale Stratejileri: 'Düşük Yoğunluklu Çatışma'dan 'Düşük Yoğunluklu Uzlaşma' Rejimine", içinde *Sürekli Kriz Politikaları*, haz. N. Balkan & S. Savran, s. 76-104, Metis Yayıncılık, İstanbul.
- Öniş, Z. 1992, "Redemocratization and Economic Liberalization in Turkey: The Limits of State Autonomy", *Studies in Conporative International Development*, Summer, 27 (2), p. 3-23.
- Özbudun, E. 2006, "From Political Islam to Conservative Democracy: The Case of the Justice and Development Party in Turkey", *South European Society and Politics*, 11 (3), p. 543-557.
- Sayarı, S. 2007, "Towards a New Turkish Party System?", *Turkish Studies*, 8 (2), p. 197-210.
- Savran, S. 1985, "Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Türkiye'de Burjuva Devrimi Sorunu", *11. Tez*, Sayı 1, s. 172-215.
- Sümer, Ç. & Yaşlı, F. 2010, "Liberal-Muhafazakar İttifak Üzerine Notlar", içinde *Hegemonyadan Diktatoryaya AKP ve Liberal-Muhafazakar İttifak*, der. Ç. Sümer & F. Yaşlı, s. 9-28, Tan Kitabevi, Ankara.
- Şen, M. 2006, "Türk-İslamcılığının Neoliberalizmle Kutsal İttifakı", içinde *Küreselleşmeye Güneyden Tepkiler*, Türkiye Sosyal Bilimler Derneği, Ankara.
- Toprak, B. 1996, "Civil Society in Turkey", içinde *Civil Society in the Middle East* (Social, Economic and Political Studies of the Middle East and Asia), ed. A. R. Norton, Vol. 2, p. 87-117, Leiden, E.J. Brill.
- Toprak, B. 1988, "The State, Politics, and Religion in Turkey", içinde *State, Democracy and the Military Turkey in 1980's*, eds. M. Heper & A. Evin, Berlin-New York, Walter de Gruyter.
- Türkay, M. 2004, "AB-Türkiye Entegrasyonu: Nasıl? Nereye Kadar?", içinde *Sürekli Kriz Politikaları*, haz. N. Balkan & S. Savran, s. 194-208, Metis Yayıncılık, İstanbul.
- Wood, M. 2003, *Kapitalizm Demokrasiye Karşı*, çev. Ş. Artan, İletişim, İstanbul.
- Yalman, G. 2004, "Türkiye`de Devlet ve Burjuvazi: Alternatif Bir Okuma Denemesi", içinde *Sürekli Kriz Politikaları*, haz. N. Balkan & S. Savran, s. 44-75, Metis Yayıncılık, İstanbul.
- Yaşlı, F. 2010, "Bir Uzlaşmanın Tarihçesi: Türk Sağı, Devlet ve AKP", içinde *Hegemonyadan Diktatoryaya AKP ve Liberal-Muhafazakar İttifak*, der. Ç. Sümer & F. Yaşlı, s. 207-224, Tan Kitabevi, Ankara.
- Yılmaz, A. 2002, *Kapitalist Devleti Anlamak*, Aykırı Yayıncılık, İstanbul.
- Yılmaz, Z. 2003, "Günümüz Türkiye'sinde Devlet ve Hâkim Sınıflar İlişkisi Üzerine Alternatif Bir Çerçeve Denemesi", *Praksis*, Sayı 9, s. 55-92.