

Millî Görüş Hareketi'nde Çoğulculuk Arayışı: Bir Kimlik Siyaseti Olarak Çok Hukukluluk*

The Search for Pluralism in the Millî Görüş Movement: Multi-Legality as a Politics of Identity

Mazlum AR**
Nurettin ÖZGEN***

Öz

Bir arada yaşama kültürüne yönelik sosyopolitik arayışlar insanlığın uzlaşma çabalarının temel dürtüsünü oluşturmuştur. Yüzyıllardır siyasal hegemonyaya mevzu kılınmayan topluluklar, doğal kültürel aidiyetlerine göre özgür bir şekilde birlikte yaşama becerisi gösterebilmiştir. Fakat özellikle uluslaşma sürecinde çokkültürlü gruplar türdeş çoğunluğun lehine yok sayılmıştır. Sindirilen ve asimile edilen farklılıklar, kültürel haklarının temsilini gerçekleştirebilmek amacıyla çokkültürcülük kimlik siyasetinin şemsiyesine sığınarak tanınma mücadelesi vermiştir. Bu doğrultuda çalışmanın temel amacı, seküler ulus devlet yapısallığı karşılığında Müslümanların kültürel taleplerini kamusal alanda temsil etmeye çalışan Millî Görüş Hareketi'nin kültürel çoğulculuk yaklaşımını analiz etmektir. Millî Görüş Hareketi'nin Medine Vesikası tarihsel referansları üzerinden ele aldığı ve bir arada yaşamının temel sözleşmesi olarak ortaya koyduğu çok hukukluluk siyasal sözleşmesi eleştirel perspektifte değerlendirilmektedir. Çalışmada ayrıca Millî Görüş'ün sahici ve demokratik bir siyasal sözleşme sunup sunmadığı kronopolitik bir mercekle ele alınmıştır.

Anahtar Sözcükler: Çok hukukluluk, Çokkültürcülük, Kimlik Siyaseti, Millî Görüş

Abstract

Sociopolitical searches for the culture of coexistence have formed the main impulse of humanity's reconciliation efforts. Communities, which have not been subject to political hegemony for centuries, have been able to live together freely according to their natural cultural belongings. However, especially in the process of nationalization, multicultural groups were ignored in favor of the homogeneous majority. Diversities that have been digested and assimilated have struggled for recognition by taking

* Bu araştırma, yazarın "Millî Görüş Hareketi'nin Çokkültürcülük Yaklaşımı" başlıklı doktora tezinden üretilmiştir.

** Dr. Öğr. Üyesi, Ahi Evran Üniversitesi, mazlum.ar@ahievran.edu.tr, ORCID: 0000-0003-3988-0263

*** Prof. Dr., Ankara Üniversitesi, ozgen@ankara.edu.tr, ORCID: 0000-0001-9191-1579

How to cite this article/Atıf için: Ar, M. ve Özgen, N. (2024). Millî Görüş Hareketi'nde Çoğulculuk Arayışı: Bir Kimlik Siyaseti Olarak Çok Hukukluluk. *Marmara Üniversitesi Siyasal Bilimler Dergisi*, 12(2), 287-315. DOI: 10.14782/marmarasbd.1441565



shelter under the umbrella of the identity politics of multiculturalism in order to be able to represent their cultural rights. In this direction, the main purpose of the study is to analyze the cultural pluralism approach of the Milli Görüş Movement, which tries to represent the cultural demands of Muslims in the public sphere in opposition to the secular nation-state structure. The political contract of multi-legality, which the Milli Görüş Movement dealt with through the historical references of the Medina Document and put forward as the basic contract of living together, is evaluated in a critical perspective. In the study, whether Milli Görüş offers a genuine and democratic political contract or not is discussed with a chronopolitical lens.

Keywords: Multi-legality, multiculturalism, identity politics, Milli Görüş

1. Giriş

İkinci Dünya Savaşı'ndan önce radikal milliyetçiliğin antidemokratik hiyerarşik ilişkileri tarafından baskılanan kültürel çoğulculuk, her türlü farklılığı reddeden modernlik anlayışının gölgesinde yitime uğratılmıştır. Süreçte ulus homojenliğinin dışında kalan kültürel farklılıklar ancak çeşitliliklerinden arınması neticesinde bütünlüğe dâhil olabilmektedir. Fakat özellikle İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra hegemonik düşüncede yaşanan paradigma değişikliğiyle kültürel farklılığın kabulü yeni bir olgu olarak çokkültürcü¹ kimlik siyasetinin zeminini oluşturmaya başlamıştır. Ulus devletin homojenleştirici modernite algısına bir tepki olarak postmodern dönemde toplumsal bir tasarım olarak ortaya çıkan çokkültürcülük (Bauman, 2020, s. 235), bireylerin eşitliliğini önceleyen ve her türlü tektipleştirici kalıbı yok sayan siyasal hareketlerle üç dalga üzerinden kültürel sıçramasını gerçekleştirmiştir. 1965 yılına kadar süregelen postkolonyal mücadeleler birinci sıçrama evresini oluştururken, göçler sonucunda farklı coğrafyalarda yaşayan ırkların ayrımcılık politikalarına karşı gösterdiği mücadeleler ikinci dönemi şekillendirmiştir. 1960 sonrasında ortaya çıkan son sıçrama dalgası ise diğer iki dalganın dönüşümünün bir neticesi olarak (Kymlicka, 2012, s. 16) farklılığın ve azınlık haklarının çokkültürlü mücadelesi şeklinde gerçekleşmiştir.

Kültürlerin bireyselleşmesi noktasında çokkültürcülük, artık sadece tarihsel topluluk ve ulus milliyetçiliğinin ayrıcalıklardan faydalanmadığı fakat demokratik yapı içerisinde bütün bireylerin kültürel olarak tanınırlığını içerimleyen bir yapının gelişimi olmuştur. Özellikle darı modelinin uygulandığı geleneksel monarşilerde cemaat düzeyinde kabul edilen Pax İyonya, Pax Romana, Medine Vesikası ve Pax Ottoman (Bulaç, 1992; Akyol, 1996; Selçuk, 2020) gibi toplumsal uzlaşma sözleşmeleri postmodern süreçte cemaat vurgusundan ziyade birey ve onu temsil eden kültürel grup yönlü bir değişim yaşamıştır. Esasında imparatorluk bünyesinde yer alan otokton halkların kendi yasaları ve kurumlarına sahip cemaatleri üzerinden tanınması çokkültürcülüğün kapsamına bir nebze olsun uygun olmuştur. Fakat çokkültürcülük hem kolektif kültürlerle ilgili söylemiyle cemaati tarihsel bağlamıyla değerlendirirken hem de heterojen, benzer ve özgün kültürlerin farklı kavrayışlarının ve yorumlamalarının bir arada var olduğu ve gönüllülüğe dayanan modern bireysellik ile olan ilişkisiyle geleneksel yaklaşımlardan ayrılmıştır (Kymlicka,

1 Çalışmada, çokkültürcülük kavramı bir kimlik siyaseti olarak kültürel hak taleplerine yönelik siyasal/normatif boyutu vurgulamak amacıyla kullanılırken, çokkültürlülük terimi ise kültürel grupların olgusal gerçekliğini ifade etmek amacıyla ele alınmıştır.

2004). Çokkültürcülük kavramsal bütünlüğünü eşitliğin toplumsal katmanlara yayılması ile sağlamıştır. Bir arada yaşamının klasik modellerinde birey açısından sahici olmayan bir bağlama sahip olan eşitlik kavramı (Taylor, 2018), demokratik ulus devlet milliyetçiliğinde de çoğunluk-çoğulluk arasındaki ince üstünlükçü çizgide varlığını sürdürmüştür (Levy, 2000). Bu sözde eşitlik her ne kadar reel eşitsizlikleri ortadan kaldırmamış olsa da 20. yüzyılın ikinci yarısından sonra çokkültürcülüğün temellerinde sorunsallaştırılmıştır. Böylece çokkültürcülük her türlü farklılığa dayalı eşitsizliği ortadan kaldıracak şekilde türdeş kurulumlara karşı radikal demokrasinin (Barry, 2002, s. 11-14) temel formu haline gelmiştir.

Avrupa'da kolonyalist sömürgecilik neticesinde yaşanan göçlere bağlı olarak bir arada yaşamının siyasal uzlaşma zemini çokkültürcülük bağlamında sağlanmaya çalışılırken, Türkiye coğrafyasında uluslaşma pratiği ise kültürel milliyetçiliğin temelinde inşa edilmiştir. Böylece tarih boyunca farklı milletlere ev sahipliği yapan Anadolu yarımadasında belirli bir uyum ve birlikte yaşama becerisi göstererek varlığını sürdüren kültürel grupların eşitlikçi talepleri geç Osmanlı döneminden Cumhuriyet'e geçişte seküler özcü ulus inşası ile birlikte ayrımcı ve ötekileştirici uygulamalara maruz kalmıştır. Toplumsal çeşitliliğin radikal çıkışının baskılanması (Özgen ve Köşker, 2019, s. 70) muadillerine kıyasla Türkiye'de çokkültürcülüğün demokratik gelişimini engellemiştir. Siyasal aktörler/yapılar da belirli değerlerin veya kimliklerin yüceltilmesine bağlı olarak ortaya çıkan temsil eşitsizliğini aşmak amacıyla statükonun ideolojik kurulumları karşısında bir arada yaşama yollarının arayışı içerisinde olmuştur. Bu durum aynı zamanda siyasal ideolojilerin tek yönlü kimlik siyasetinden kültürel çeşitliliği merkeze alan bir diyalojide politika belirlemelerinin zeminini oluşturmuştur. Yine de siyasal aktörlerin kültürel haklara yönelik temsil uygulamaları ideolojik yaklaşımlarına göre değişkenlik göstermiştir. İdeoloji, kültürel çoğulculuğa yönelik söylem ve pratiğin bağlamını oluşturarak kültürel hakların eş değer temsiline olanak tanıyabildiği gibi mevcut yapıyı yeniden üretmek özcü hegemonyanın sürdürülmesine de aracı kılınabilmiştir. Dolayısıyla her ne kadar siyasal ideolojiler kültürel haklara ilişkin temsil yetersizliğinin demokratik bir sorun olabileceğinin farkında olmuşlarsa da iktidar durumlarına ve mevcut statükonun dinamikleriyle olan bağlamlarına göre siyasal uygulamaları farklılaşabilmiştir. Diğer birçok etnik, dinsel ve mezhepsel farklılık gibi Cumhuriyet rejiminin ötekisi konumunda yer alan Millî Görüş Hareketi'nin de kültürel çoğulculuğa yönelik pratikleri ideolojik bağlamına göre değişkenlik göstermiştir. Coğrafya ve ilgili sosyolojik arketiplerinin (kültür, kimlik, inanç, siyasal birliktelik vb.) yönetimine talip bir bilgi/güç erki olarak Millî Görüş, özellikle 1990 sonrası süreçte İslami kimliğin kamusal mekândaki temsil sorunsalını aşmak amacıyla çokkültürcülüğün şemsiyesine sığınarak bir arada yaşamının yollarını aramıştır. Çünkü İslamcılık ideolojisinden beslenerek hem Türkiye'nin hem de tüm insanlığın toplumsal ve siyasal problemlerine çözüm (Ersoy, 2014, s. 1) bulma iddiasıyla her türlü yapıyı yeniden inşanın – Yeniden Büyük Türkiye ve Yeni Bir Dünya (Erbakan, 2013) – gayesinde olmuştur. Zira teorik olduğu kadar tarihsel ve siyasal olarak tahayyül ettiği toplumsal, kültürel, hukuksal form İslamcılığın referans aldığı ümmetçilik formu olduğundan bir arada yaşama sözleşmesini de bu zeminde ortaya koymuştur. Bu noktada, araştırmada, Millî Görüş Hareketi'nin Medine Vesikası ve Pax Ottoman tarihsel referansları üzerinden ele aldığı ve bir arada yaşamının temel sözleşmesi olarak ortaya koyduğu

çok hukukluluk siyasal sözleşmesi eleştirel perspektifte değerlendirilmektedir. Doküman ve arşiv taramasına dayalı olarak verilerin elde edildiği çalışmada, Millî Görüş ideolojisinin Türkiye coğrafyasının bir arada yaşama kültürüne yönelik sahici ve demokratik bir siyasal sözleşme sunup sunmadığı çokkültürcülük teorik çerçevesiyle karşılaştırılmalı olarak ele alınmış ve böylece Millî Görüş'ün çok hukukluluk yaklaşımına yönelik literatürdeki boşluk giderilmiştir.

2. Millî Görüş Hareketi ve İdeolojik Karakteri

Postmodern çağda bireylerin, kültürel ve siyasal grupların, toplumların, toplulukların, cemaatlerin ve cemiyetlerin tanımlanmasında kullanılan kimlik ve ünsiyet gibi kavramlar hem geleneği hem de bunun bir yansıması olarak değişimi açıklamada temel işlevler görmektedir. Önemli olan kavramsal tanımlamanın kim tarafından, nasıl ve ne tür bir ötekilik üzerinden kurgulandığıdır. Zira siyasal ideolojiler tarihsel açıdan belli bir geleneğe bağlı fakat fonksiyonel açıdan değişken özellikler gösteren, öteki üzerinden farklı tanımlamalara muhatap olan yapılar biçiminde farklı dinamiklere bağlı olarak tanımlanabilmektedir. Bu noktada tüm siyasal ideolojilerde olduğu gibi Millî Görüş Hareketi de temel özellikleriyle öteki kurulumu üzerinden bir farklılığı ve değişkenliği ifade etmektedir.

Kavramsal düzlemde türdeş bir özellik göstermeyen İslami kimlik genel bir tanımlamayla üç temel sosyolojik gruba ayrılabilir: a) siyasal gruplar b) bağımsız gruplar ve c) dini cemaatler. Millî Görüş ve onun çizgisinde yer alan Millî Nizam Partisi (MNP), Millî Selamet Partisi (MSP), Refah Partisi (RP), Fazilet Partisi (FP) ve Saadet Partisi (SP) İslami kimliğin siyasal gruplar kategorisinde yer almaktadır. Siyasal grupları diğer iki gruptan ayıran esas unsur özgün bir politik vizyona, toplum tasarımına ve siyasal projeye sahip olmasıdır (Bulaç, 2009, s. 541). Bu noktada Millî Görüş Hareketi'nin beliren temel özelliği sistemin içerisinde yer alması (Çakır, 2013), Cumhuriyet rejiminin sistemin dışına itmiş olduğu birçok kültürel unsur gibi dindar kimliği ve buna dair ümmetçi referansları tekrar sisteme entegre etmesi ve İslamcı kimliği siyasal alanda temsil etmesidir (Yavuz, 2008, s. 280). Bundan ötürü sistem içi var olma mücadelesi aynı zamanda seküler politikaya icabet etmek, reel politik gereği konjonktürel davranış, strateji değişikliği ve gerektiğinde temsil ettiği kimlikten taviz verme pratiklerini de doğurmaktadır (Mencan, 2011, s. 34). Bu taviz verme durumu iktidar araçlarını elde etme ve elinde tutma ihtiyakının bir gereği olarak Millî Görüşü pragmatizmine meşru bir zemin sağlamaktadır (Baykal, 2021, s. 53). Siyasal yapıya entegre olmanın aksiyomunda bunun Millî Görüş açısından diğer bir çıktısı siyasi uzlaşa kültürünün gelişimine katkı sağlamasıdır. Bu hususta Millî Görüş, diğer ideolojilerin sistem dışına itilmiş ve marjinalleştirilmiş toplumsal unsurlarıyla uzlaşa zemininin oluşmasına imkân tanıyarak (Bağce, 2019, s. 297) demokrasinin derinleşmesine, İslami kimliğin bu çerçevede ontolojisini sürdürmesine ve bu kesimlerin radikalleşme eğilimlerinin oluşmamasına zemin hazırlamıştır.

Siyasal ideolojilerin yapısal oluşumlarını “öteki” üzerinden inşa ettiği gerçekliğinden hareketle Millî Görüş'ün ümmet retoriği ötekiliğinde yer alan unsurların anti-Siyonist, anti-kapitalist,

anti-komünist, anti-Batıcı ve anti-Kemalist ideolojiler olduğu belirtilebilir. Millî Görüş bunları ayrı ayrı ideolojiler olmaktan ziyade her biri birbiriyle ilintili yapılar olarak görmektedir. Yine de Millî Görüş kimlik inşasının ana aktörü Siyonizm söylemi olduğu göz önüne alındığında temel dikotomilerin bu yapı üzerinden daha fazla inşa edilmesi kaçınılmaz olmuştur. Millî Görüş Hareketi'nin lideri Necmettin Erbakan (2010, s. 10), bu yapıyı şöyle açıklamaktadır: “*Siyonizm bütün halkları sömüren ve GDD (Gizli Dünya Devleti) ile yeryüzünü dizayn eden merkezi bir yapılanmadır. Bu yapı diğer tüm insanları Tanrı'nın kendileri için köle olarak yarattığı 'goyimler' olarak görmekte, üst ırk olduğuna inanan Siyonistlerin 'Büyük İsrail'i kurmayı hedefleyerek dünya hâkimiyetini elde edeceklerine inanmaktadırlar.*” Siyonizm'in belirlediği gaye uğruna her türlü toplumsal ve siyasal yapıyı kullanabileceğini belirtmek için Erbakan (2013, s. 112), timsah metaforunu kullanmaktadır: “*Siyonizm bir timsaha benzer. Üst çenesi Amerika, alt çenesi ise Avrupa Birliği'dir. Beyni Siyonizm, gövdesi ise işbirlikçilerdir.*” Erbakan'ın metaforunda yer alan aktörler konuşulan zaman ve mekâna göre değişkenlik gösterse de temel aktör olan Siyonizm vurgusu sabit kalmaktadır. Ayrıca Yahudiler ve Siyonistler arasında bir ayrıma giden Millî Görüş bu minvalde antisemitist bir yaklaşım ortaya koymama çabası içerisinde olmuştur.

İktidar ile ilgili bağlamları yeniden tanımlayan ve toplum/devlet arasındaki sınırları tekrar tanzim etmeye çalışan Millî Görüş, gelenek/gelecek bağlamlarını bütün olarak şekillendirirken (Yavuz, 2005, s. 594) sanayileşme, maddi kalkınma, ağır sanayi vurgularıyla modernist söylemler ortaya koymaktadır. Aynı zamanda motive edici bir tarzda manevi kalkınma vurgusuyla dini işlevselleştirmekte, modernite ve din arasında bir sentez kurmaya çalışmaktadır (Tekin, 2011, s. 43). Maneviyatçılığı toplumun düşünsel hastalıklarına karşı öze dönüş ve maddi kalkınma öncülü olarak gören Millî Görüş, Batılılaşma karşıtlığını da yerli modernlik tanımlamasıyla somutlaştırmaktadır. Komprador ve Mason sermayenin montaj sanayisinden ziyade “*sanayileşmeyi ibadet aşkıyla*” görecek ve kuracak bir zihniyet değişiminin gerekliliğini vurgulamaktadır (Bora, 2016, s. 471). Bu, aynı zamanda Millî Görüş'ün ıslahatçı bir karaktere sahip olduğunu da göstermektedir. İslahatçıların temel özellikleri incelendiğinde, Müslümanların sorunlarını İslamiyet kaynaklı olarak görmeme ve bu sorunların nedenlerini daha ziyade, İslam toplumu pratiklerinde ve Müslümanların karşısında yer alan dış güçlerde arama eğiliminde oldukları görülecektir (Büyükkara, 2017, s. 137). Millî Görüş'ün din ve modernite bağlamında ortaya koymuş olduğu söylem bu hususta hem kültürel hem iktisadi hem de siyasi ıslahatçılık² olarak ifade edilebilir. İslahatçılığın Millî Görüş açısından esas yansıması kitle partilerinin (Duverger, 1993) nitelikleri arasında yer alan teşkilatçılığın ortaya çıkmasıdır. Millî Görüş açısından teşkilatçılık, toplumun tüm katmanlarına sistematik bir şekilde yayılmayı sağlayan bir olguya sahip olup vücuttaki sınırlar gibi belli bir disiplin ve sistem ile işleyen temel mekanizmadır (Kırbaçoğlu, 2015, s. 34). Totaliter bir yapıya sahip olduğu algısını doğuran (Çalmuk, 2005, s. 553) ve sadece Millî Görüş Hareketi'ne münhasır olmayan, farklı dinamiklerle diğer siyasal yapıların da ortak bir özelliği olan ilgili yapı geleneksel tarzıyla misyonun liderin şahsında

2 Millî Görüş bu özelliğini, başta Erbakan'ın konuşmalarında olmak üzere teşkilat içi eğitimler, kongreler, basılı yayın vb. platformlarda 7 temel özellik üzerinden sunmakta ve gelenek bağlamında siyasal kimliğinin ıslah edici boyutunu ortaya koymaktadır. (bkz: Erbakan, 1993a; Erbakan, 2003; Saadet Partisi, 2003).

nüveleşmesi, ona bağlı olan genel merkezin yönetimi altında tasarlanması ve işlevselleşmesidir. Bundan ötürü lider ve ekibinin taban ile olan bağı ve ortaya çıkan ilişki itaate dayalıdır. Sistematik rol paylaşımında tabana düşen görev misyonu paylaşmaktan ziyade belirlenen misyonun yine belirlenen tasarım içerisinde yerine getirmesidir (Çınar, 2000). Akıncılar Derneği, Milli Gençlik Vakfı (MGV), Anadolu Gençlik Derneği (AGD) gibi gençlik teşkilatları, Almanya Türk Birliği (ATB), Avrupa İslamcı Gençlik Teşkilatı (AİGT), İslam Toplumu Millî Görüş (IGMG) gibi yurt dışı teşkilatları, dini yapılar, yardım kuruluşları, sendikalar gibi kuruluşlar aracılığıyla farklı zamanlarda farklı alanlarda sivil toplum faaliyetleri icra eden bu tabanın temel sorumluluğu Millî Görüş misyonunun belit haliyle topluma yayılım göstermesinde aracı rol üstelenmesidir (Baykal & Çaha, 2021). İslami dünya görüşü ve yaşam tarzını reddeden seküler ve laik sisteme karşı bir grup insanın belli referanslar olarak kurduğu Millî Görüş ideolojisi, farklı cemaat ve tarikatlara mensup bireylerden müteşekkil bir özellik göstermiş ve zamanla bir hareket olma kabiliyeti kazanmıştır (bkz. Baykal & Çaha, 2017, s. 804). Devleti sorgulama biçimi, sistem algılarının muğlak oluşuyla birlikte birey odaklı problem ve çözüm yaklaşımı ise palyatif siyasal iniş çıkışlar ortaya çıkarmıştır (Can, 2011, s. 22). Siyasal alanda yer alma süreci ve genel karakteri itibarıyla dönemsel değişimler yaşamakla birlikte toplumsal açıdan Ehl-i Sünnet mensubiyetini içselleştirerek ümmetçi toplum formunu benimseyen Millî Görüş “İslam Birliği”ni önceleyerek (Erbakan, 2013) yerelden küresel ölçeğe doğru sisteme talip bir siyasal yapı olmuştur.

3. Bir Arada Yaşama Kültürüne Dair Siyasal Yaklaşımlar

Kültürel farklılıkların politik birlikteliğini sağlamak, çoğunluk ile azınlık unsurlar arasındaki çatışma durumlarını düzenlemek amacıyla hem felsefi düzeyde hem de siyasal ölçekte tarihsel süreçte farklı coğrafyalarda bir arada yaşamının yolları aranmıştır. Rousseau’nun “*Toplum Sözleşmesi*”, Hobbes’un “*Leviathan*”ı ve Locke’un “*Hükümet Üzerine İkinci İnceleme*” çalışmaları bir arada yaşamının “ilk durum”unu tasarlamaya çalışan klasik felsefi yaklaşımlar olarak ön plana çıkmıştır. Araştırmayla doğrudan bağlantılı olan siyasal çabalar ise geleneksel ve modern dönem olarak iki farklı eksende değerlendirilebilir. Bir arada yaşama kültürüne dair geleneksel yaklaşımlar “*Pax³ Romana, Medine Sözleşmesi ve Pax Ottoman*” modeli olarak üç kategoriye ayrılabilir.

Özgür bireylerin şiddetten uzak bir coğrafyada bir arada yaşamasını olanaklı kılmaya çalışan Pax Romana, hukuksal bir sözleşme olarak medeni insanların yaşam alanlarını tanımlamaktadır. Sözleşmenin kapsamı dışında kalan ve bilinmeyen topraklar (*terra incognitae*) ya da coğrafyalar ise barbar bireylerin yaşam alanlarını tanımlamaktadır. Sosyopolitik uzlaşmazlıkların hukuksal yönetimi olarak Pax Romana, otokton halklara yönelik özgür seçim özelliğiyle bir arada yaşama kültürünün öncülü olarak kabul edilir (Selçuk, 2020). Takriben 10 bin kişinin yaşadığı bir şehirde karşılıklı mutabakata göre imzalanan Medine Vesikası ise Pax Romana’nın aksine politik ve teolojik bir birlikteliğe ve doğrudan etno-dinsel bir içeriğe sahip olmuştur. Ayrıca kültürel

3 Pax kavramı, en genel manada barış dönemi olarak tanımlanmaktadır. Cambridge İngilizce sözlüğünde terim güçlü bir yapı tarafından geniş bir coğrafyada uygulanan barış süreci olarak ifade edilmektedir

farklılıkların talepleri hususunda bir “*modus vivendi*” (yaşam alanı) özelliği taşımıştır. Sözleşme, kültürel gerçeklikleri hukuk ve barış zemininde tasarlamaya çalışan, tüm farklılıkların eşit siyasal uzlaşısına dayanan 47 maddelik bir anlaşmaya dayanmıştır. Müslüman olmayan 4500 Arap, farklı etnik kategorilerden 1500 Müslüman ve 4000 Yahudi arasında kabul edilen sözleşme aynı zamanda istatistikî yanılısamalara başvurulmadan gerçekleştirilen bir nüfus sayımına dayandırılarak kabul edilmiştir (Sambur, 2014, s. 180). Mevcut toplulukların etnik ve dinsel kimliklerinin mutabakat metnine yazılarak resmi ve siyasal açıdan tanındığı Medine Vesikası, farklılıkların kültürel kimliklerine göndermede bulunarak ulus devlet yapılanmasında olduğu gibi üst bir kimlik dayatmasında bulunmamıştır. Günümüz radikal demokrasi tartışmalarıyla analogik yakınlığı ise çoğulcu bir zeminde etkin katılıma dayalı olmasıdır. İki özelliği Medine Vesikası'nın demokratik vurgusuna dayanak sağlamaktadır: *Birincisi*, her dinsel unsur kendi kültürel farklılıklarından sorumlu olacaktır. *İkincisi*; şehrin muhafaza edilmesi, pazarın korunması, güvenliğin sağlanması gibi hususlarda etno-dinsel farklılıklar eşit düzeyde sorumlu olmuştur. Bu özellik aynı zamanda günümüz federatif devlet anlayışının klasik kronolojisini de oluşturmaktadır (Momin vd., 2010, s. 222).⁴ Son olarak “*Darı Modeli*” ve/veya “*Millet Sistemi*” olarak da tanımlanan Pax Ottoman, bireyleri kültürleri ile iç içe geçmiş topluluklar olarak görmüştür. Bu sistemde devletin ahlaki bir yetisi olmamakla birlikte temel görevi cemaatçi görüşün de savunduğu gibi bünyesinde yer alan yerli kültürel halkları korumak ve varlıklarını idame ettirmeleri hususunda azami yetkinliği göstermektedir. Siyasal erkin diğer bir işlevi kültürel azınlıkları içte serbest bırakmak, kültürel değerlerini öncelemek ve uygulamada kolaylıklar sağlamaktır (Parekh, 2002, s. 255-256).

Geleneksel modellerin aksine bir arada yaşama kültürünü geliştirme adına ortaya konulan modern yaklaşımlar ise *asimilasyon*, *bütünleşme* ve *çokkültürcülük* modelleri olarak tasnif edilebilir. Ulus devlet anlayışıyla paralel olarak 19. yüzyıl sonlarıyla 20. yüzyıl başlarında gelişen asimilasyon politikası tüm farklılıkların ortak bir ulus kültürüne göre tasarlanması gerektiğini ileri sürer. Bu noktada kültürel farklılıklar ortak kültür içerisinde sahip oldukları doğal edinimlerinden vazgeçerek topluma katılmalıdır. Çoğulculuk kültürünün lehine gruplar arasındaki ilişkilerin tek yönlü işlediği asimilasyon politikası başta ABD ve Kanada gibi göçmen ülkeleri olmak üzere ulus devlet yapılanmasının ilk evresinde neredeyse tüm coğrafyalarda farklı seviyelerde ortaya çıkmıştır (Parekh, 2002, s. 252). Asimilasyonla yan yana ve onu imler bir şekilde farklı bir içeriğe sahip olan bütünleşme politikası, asimilasyonun aksine toplumsal birlikteliğin sağlanması hususunda çift yönlü bir etkileşimi benimsemektedir. Bütünleşmede sadece kültürel farklılıkların değil, aynı zamanda çoğulculuk toplumunun da sosyal entegrasyona katkı yapması beklenir.

Başta göçmen ülkeleri olmak üzere günümüz baskın söyleminde bütünleşmeden söz edilmektedir. Söylem özellikle çokkültürlülüğün reddi anlamında deklare edilse de bu, gerçeği yansıtmaz. Çünkü çokkültürlülük bütünleşme karştı bir yaklaşım değil, birlikte yaşama

4 Açık toplum modeli tasarımına dayalı olan Medine Vesikası ve bu temelde yükselen bir arada yaşamaya dair İslam hukuk modeli, Emevîler gibi monist oluşumlar dışarıda bırakıldığında dinamik bir yapı göstermiştir. Medeniyetin gelişmesine paralel olarak 13. yy'da 19'dan fazla hukuk usulünün ve mezhebin ortaya çıkışı İslam'a farklılıklarıyla dâhil olmuş olan toplulukların kültürel farklılıklarının Medine Vesikası anlatısı ile yeniden tasarlandığını ortaya koymaktadır. *Detaylı bilgi için bkz. (İkbal, 2013, s. 203).*

kültürünün kapsayıcı söylemini oluşturmaktadır. Bütünleşme ve çokkültürlülük arasındaki ince çizgi kavramsal seviyelerinden kaynaklanır. Bütünleşmenin vurguladığı çift yönlü sosyal entegrasyon anlayışını çokkültürlülük de benimser. Tek bir farkla ki o da çokkültürlülük her kültürel grubu nevi şahsına münhasır bir farklılık olarak gördüğü için bütünleşmenin farklı gruplar açısından farklı şekillerde geliştiğini kabul eder. Bu noktada bütünleşmeden ayrılan çokkültürlülük, kültürel kendiliğin çoğunluk teamülün kültürel azınlıklara alan açması ve eşit haysiyet (Taylor, 2018) temelinde bir arada varlık göstermesi gerekliliğine inanır. Dolayısıyla çokkültürcülük tek bir intibak yaklaşımını reddederek kültürel çeşitliliğin farklı şekillerde topluma dâhil olmasını savunur (Modood, 2014, s. 74). Bir arada yaşama modeli açısından çatı işlevi gören çokkültürcülüğün çağdaş söyleminin temelinde ise özellikle İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra kültürel farklılıkların taleplerini çoğunluk toplumu birlikteliğinde sağlayacak bir yaklaşımın gerekliliği yatmaktadır (Kymlicka, 1998, s. 30). Ulus devlet yurttaşlığının ortak kültür nosyonunun birlikteliği parçaladığı gerçeğinden hareketle farklılıklara dayalı bir arada yaşamayı sağlayacak yurttaşlık modelinin bir çıktısı olarak çokkültürcülük, çoğunluğa saygı gösterilirken aynı saygıyı kültürel farklılıkların çeşitliliği yönlü genişletmenin ve bunu tekebbüre dayalı ortaklıktan ziyade farklılıkların ortaklığıyla gerçekleştirmenin gayretinde olması bir arada yaşama kültürü açısından önemini arttırmaktadır (Modood, 2014, s. 229). Çokkültürcülüğün bu noktada bütünleşmeyi sağlayan engelleri kaldırarak toplumsal birlikteliği güçlendireceği ve politik istikrarı özendirileceği düşünülebilir.

4. Çokkültürcülük Teorisi

4.1. Bireysel Haklar Yaklaşımı

Bireysel haklar iki temel olguya dayanmaktadır: *Birincisi*, bireyler herhangi bir müdahaleye maruz kalmaksızın inandığı değerlere uygun bir hayat yaşayabilmeli ve bunun için gerekli olan tüm özgürlüklere ve kaynaklara erişebilmelidir. *İkincisi*, verili olarak ortaya konulan her türlü tasarım (kültürel ve inançsal) birey tarafından özgürce sorgulanabilmelidir (Kymlicka, 1998, s. 150). Geniş bir seçime dayanan özgürlük, bütün bireylerin ayrı ayrı tanınması ile şekillenir. Ayrıca özerkliğin korunmasında alınacak tedbirlerin neler olması gerektiğini belirleyen de bireysel temel haklardır (Thompson, 1997, s. 787). Bu aşamadan sonra hakların temel işlevi benliği oluşturan tanınmayı inşa etmektir. Tanınma hukuki bir sistem, ötekinin hukuki olarak tanınması, ahlaki bir sınırdan eylem alanının netleşmesi (Douzinas, 2002, s. 383), bireysel haklar ile ilgili politik tartışmaların ve toplumsal çatışmaların kamusal alanda ortadan kaldırılma çabasıdır (Sedinger, 2002, s. 46). Bireysel haklar merkezli homojen dinamiklere dayalı eşit toplum çözümlemesinin çoğunluğun hegemonyasına dayanmayacağı ve farklılıkları ötekileştirmeyeceğinin bir garantisi olmayacaktır. Yine de bireysel haklar; etnik, dinsel, cinsel vb. kültürel farklılıkları ötekiler ile birlikte yaşama özgürlüğü vererek çeşitliliğe dair talepleri zaten çözümlediğini savlar. Kültürel farklılıklar taleplerini sürdürmek istiyorlarsa ve bu talepler korunmaya değerse özgür bireyler kendi tercihleriyle onu savunacaklardır. Ama değer bulunmayan bir kültürel hak talebiyse o vakit zaten bu talepler sönmeye yüz tutacaktır (Kymlicka, 1998, s. 189). Bireysel

hakların kültürel farklılıklar ile ilgili mezkûr kabulünden ötürü hakların işleyişine dair devletin rolüne açıklık getirmek gerekir. Bireysel haklar yaklaşımı bu noktada devletin tarafsızlığı ilkesini benimsemektedir. Tarafsızlık, toplumdaki farklı çıkarlara ve kültürel farklılıklara müdahale etmemeyi gerektirir. Devlet, farklılıklara dayalı hak taleplerini “*iyi niyet ile ihmal*” etmelidir. Etnik, dinsel, mezhepsel farklılıkları desteklemekten ve engellemekten kaçınmalıdır (Kymlicka, 1998, s.191). Yine de devlet demokratik kurumları eşitleme gibi bir arada yaşama kültürünün ontolojik gerekliliklerini korumakla yükümlüdür (Ekeli, 2012). Bireysel hakların bu yapısı kültürel farklılıklara dayalı grup hakları talepleriyle çelişmektedir (Wellman, 1999, s. 17). Çünkü birey haklarına dayalı ahlaki değer tek bir birimden oluşmaktadır ve bu da eşit muameleyi gerektirerek bir azınlık grubunun diğer grupların üyeleriyle aynı (resmi) haklara ve benzer ontolojik temellere sahip olduğunu göstermektedir (Dyke, 1982, s. 28). Temel hakların bireysel tınısı ayrıca onun toplumsal ontoloji ile olan tasarımını belirler. Bu, toplumsalın reddi değil, toplumsal olanın bireysel projeksiyonda açıklanmasıdır (Barry, 1982, s. 13). Toplum aynı çıkarlara sahip bireylerin inşa ettiği bir aksiyom olduğundan ontolojisi bireylerin varoluşlarından ve çıkarlarından ayrılmaz. Dolayısıyla toplum ve ona ait her türlü kavrayış bireysel istek ve arzuların toplamından oluşur (Mulhall & Swift, 1994, s. 5).

Bireysel hakların (negatif haklar, devletin tarafsızlığı, farklılıklara dayalı grup haklarının reddi vb.) temel dinamikleri çokkültürcülük kuramının gelişim sürecinde ortaya çıkan üç tür yurttaşlık yaklaşımından ilk yurttaşlık⁵ modelinin teorik zeminini oluşturmaktadır. Kültür ve ona ait farklılık dolayımından yoksun bireysel hakların bu seviyedeki yurttaşlık anlatımı, siyasal kavramlarla bezeli ulus devlet liberal yurttaşlığı olarak tanımlanır (Kymlicka, 1998, s. 290). Bu tanımlama etnik, dinsel, mezhepsel vb. grup haklarının liberal toplumun bütünlüğünü sağlayan ortak yurttaşlık kimliği duygusunu zayıflatacağı noktasından hareketle sadece “*hukuki*” bir statüyü işaret eden ve kültürel dinamiklere dayalı olmayan “*farklılaşmamış bir ortak yurttaşlıktır.*” Liberal düşüncenin bu tür yurttaşlık modeli, toplumsal eylemleri ve yapıları bireysel terimlerle her zaman açıklamaya olanak sağlayan atomist geleneğe sıkıca bağlılığından kaynaklanır (Taylor, 1992, s. 181). Sonuç olarak bireysel haklar yaklaşımına göre grup çıkarları bireysel çıkarların çıktılarında, dolayısıyla grupların değil bireylerin çıkarları vardır.

4.2. Grup Hakları Yaklaşımı

Çokkültürcülük teori kapsamında bireysel hakların temel edinimlerini tartışmaya açan grup hakları savunusu cemaatçiliğin çokkültürcülük kuramıyla kesişim alanında yer almaktadır (Kymlicka, 1998, s. 301-318). Grup haklarının bireysel haklara karşı devletin tarafsızlığı eleştirisi, farklılıklara dayalı hakların kamusal pratiği açısından oldukça önemlidir. Grup hakları savunusu bireysel haklar temelli ortak yarar düşüncesine karşı cemaatin bütününe yönelik ortak yararı savunur ki bu da devletin tarafsız olmaması gerektiği anlamına gelmektedir. Devlet, grup hakları

5 Klasik yurttaşlık modeli olarak da tanımlanan bu yaklaşım hakların bireysel özgürlükler ekseninde tasarlanması gerektiğini savunan liberaller ile hakların kültür zemininde ele alınması gerektiğini savunan cemaatçiler arasında tartışmaya konu olmuştur.

istencine yönelik taleplere uygun tutumları özendirmesi gerekir. Çünkü devlet en az üç nedenden ötürü tarafsız olamaz: Öncelikle devletin politik birlikteliği toplumun kültürel kimliklerine dayalı bir aidiyeti gerektirir. Dolayısıyla devletin siyasal kültürü sağlayacak ortak vatandaşlık kimliği ve politik kültürün tarafsız olmayacağı gerçeği farklılıklara dayalı talepleri yansıtan çokkültürcü siyasal organizasyonu zorunlu kılar. İkincisi, siyasal yapıların demokratik ilkeleri temsili ve pratiği zorunlu olarak belli bir kültürü ve kimliği yansıtacaktır. Bundan ötürü devlet toplumsal bağlılık gereği farklı taleplerin temsiline sağlamalıdır. Son olarak devlet, hakların temsiline yönelik alacağı ve uygulayacağı kararlarda yansız olamayacağından kültürel farklılıklara dayalı grup taleplerini bir arada yaşama zemininde temin etmelidir (Bader, 1997, s. 781-787).

Bireysel hakların temellerini oluşturan başlangıç durumuna göre topluma dair her türlü “*ortak iyiden*” vazgeçilmelidir. Bunun yerine tüm insanlık için genel geçer evrensel adalet ilkelerinin arayışında olmak gerekir. Walzer (1983, s. 5), başlangıç durumunda adalet ilkelerine karar verilirken ortak iyi ve kültürel farklılıkları tamamen göz ardı etmenin anlamsız olduğunu belirterek onun yerine belirli bir tarihin ve kültürün bireyleri olarak başlangıç durumunda hangi seçimlerde bulunurduk sorusunu sormak gerektiğini ifade eder. Grup hakları savunusunda adaletin değil, cemaatin merkezileşmesi anlayışından hareketle birey kültürel farklılıklarıyla bir bütün oluşturduğundan cemaatin dışına çıkamaz. Adalet ilkeleri yadsınamaz bir gerçekliktir fakat adalet ilkeleri evrensel bir temayülden ziyade cemaatin özelinde tasarlanan ve çokkültürlü bir anlamlandırma problemi olarak tanımlanabilir. Adalet ilkelerinin birincil erdem olduğu hatta erdem olduğu bile kuşkuluyken başlangıç durumunun topluma ait kültürel değerlerin yok sayılarak temellendirilmesi bağlamından kopuk toplumsal bir kriz doğurur (Sandel, 1982, s. 172). Bireysel seçim kapasitesiyle hayatın ne kadar değerli ve iyi olup olmayacağı sorgulandığında bu kriz ancak “*ortak iyi*” temelinde, sosyal ilişkiler ve taahhütlerle dolu bir hayatla aşılabılır. Çünkü kültür üreten varlıklar olarak anlamlı dünyalar kuruyoruz ve yaşıyoruz. Eğer insanların kendimizden farklı anlamlı bir dünya oluşturduklarını fark etmez ve benliği toplumsallığıyla olan ilişkisinden kopartırsak aynı zamanda bireyci modda da benliğimizi yitiriyoruz demektir (Walzer, 1983, s. 205).

Bireysel temel haklar özne olarak bireyi tamamen özgür kılarak tarihsel köklerinden kopuk bir şekilde “*yükümsüz*” bir varlık olarak görmektedir. Yani bireyler etnisite ve din gibi kültürel farklılıklarıyla artık tanımlanmadığından, içinde bulunduğu cemaat değerlerini sorgulamada ve değerli görmediği durumda terk etmede özgürdür. Fakat grup hakları bireysel hakların “*yükümsüz*” olarak gördüğü bir benliğe atfedilen bu özgürlüğü yıkıcı olarak görmektedir. Temel gerekçe bu tür bir özgürlük anlatısının her şeyi değersiz kılacağıdır. Belirli bir amaçtan yoksun kimliksiz ve kişiliksiz bir benlik inşasıdır. Özgürlük, sınırları ve engelleri olan bir konumlanma hali olmalıdır (Taylor, 1979, s. 163). Dolayısıyla birey, cemaatiyle yapıcı gayeleri paylaştığı için ortak yarar siyaseti ile kişişen ortak paylaşımları belirterek bireysel olarak edinmeyeceği ortak bir iyiliği kavrar (Sandel, 1982, s. 183).

Grup hakları, birey haklarını bireyin ait olduğu grubun istikrarında esas unsur olarak görmektedir. Fakat tüm grup haklarının bireysel düzeyde sağlanabildiği düşüncesinden ötürü bireysel hakları

kusurlu addetmektedir. Söz konusu olan sadece belli grubun kültürünü uygulama hakkı değil, aynı zamanda kültürlerin birey için önemli olduğunu ve bazı durumlarda bireysel hakları korumanın grup kültürünü de korumayı gerektirdiğini anlamaktır (Oestreich, 1999, s. 108). Grup oluşumunu bireye önceleyen ve siyasal tanı(n)manın kültürel grup eksenli olması gerektiğini vurgulayan grup hakları yaklaşımı, bireysel haklar vurgusunun toplumu parçaladığını kabul eder. Ötekini görmezden gelen ve benliğine yabancılaşan tüketici bir öznenin ortaya çıkması bireyselliğin bir sonucudur. Ayrıca toplumun bir arada yaşayacağı geniş bir toplumsal mutabakatın normatif değerlere indirgenmesi ve kırılğan olması gibi unsurlar da bu parçalanmanın birer tezahürüdür (Midgley & Arias, 2004, s. 276). Dahası grup hakları yaklaşımı bireysel hakların kültürel grupların ontolojik varlığını görmezden geldiğini ve değersizleştirdiğini, toplumsal katılımın rolünü ortadan kaldırdığını ve araçsallaştırdığı siyasal birliktelik nedeniyle birey ve toplum arasında derin ayrılıklar oluşturduğunu belirtir (Kukathas, 1992, s. 113). Dolayısıyla grup hakları, bireysel kimliğin oluşturulduğu grupların kendine özgü karakterini korumanın önemli bir öncelik olduğu gerekçesiyle gerekçelendirilebilir. Bu argüman, kültürel grupların içsel değerini ve grup haklarının bireysel haklara indirgenemezliğini savunanların benimsediği tutumun temelini oluşturur (Casals, 2006, s. 24).

5. Çokkültürcülük Siyaseti Olarak Çok Hukukluluk

Temelleri 1960'lı yıllardaki sosyal hareketlere ve kolonyalist sömürgeciliğe karşı çıkışa dayanan kültürel çoğulculuk 1970'lerde kimlik siyaseti çatısı altında siyaset felsefesi ve teorisinin alanına girmiştir. Sosyopolitik ilişkilerin çokkültürlü bir özellik taşıması, kültürel haklara dair siyasal temsil dinamiklerinin yeniden tasarımını gündeme getirirken, aynı coğrafyayı paylaşan fakat kültürel kimlik krizi yaşayan farklılıkların siyasal bir sözleşme etrafında bir arada yaşamalarını sağlayacak her bir çözüm anayasal vatandaşlığa dair bir içerime sahip olmuştur (İçduygu ve Keyman, 1998). Bunun coğrafyamızdaki yansıması Türkiye modernleşmesinin temel aldığı ilkelerin postmodernizmin üzerinden sorgulanmasıyla gerçekleşmiştir. Özellikle İslamcı hareketlerin çeşitliliğe dair taleplerine önemli bir mevzi sağlayan tartışmalar bir yandan geleneksel ve radikal İslami söylemler üzerinden kurgulanan egemen ilişkilerin sorunsallaştırılmasına diğer yandan yeni yeni oluşmaya başlayan İslamcı aydınların ve seçkinlerin alternatif modeller ortaya koymalarına imkân tanımıştır (Göle, 2002, s. 85). Bu, İslamcı kimliğin liberalleşme temayülleriyle paralel olarak ümmetçi üst kimlik altında saklı bulunan kültürel kimliklerin tanınma problemini de açığa çıkarmıştır. Ayrıca İslami kimliğin inançsal değerler üzerinden tasarladığı toplumsal yapının sivil toplum, temel haklar ve çoğulcu demokrasi gibi dinamikler çerçevesinde daha geniş bir bağlama evrilmesine olanak sağlamıştır.

Kurucu rejim karşıtlığında kültürel bölünmenin (Lipset ve Rokkan, 1967) İslamcı ideoloji bünyesinde de yaşanması, kamusal alanda İslami kimlik krizinin aşılması, göçler neticesinde şehirlerde yaşanan yığılmalar ve kimlik sorunları bu yönelime etki eden iç faktörleri oluşturmuştur. Dış faktör ise muhafazakâr reflekslerle reddedilen dinamiklerin sosyopolitik gerçekliği karşısında İslamcı kimliğin Batının farklı modernist ve bilgi kuramsal çıktılarıyla yüzleşmek zorunda

kalmasıdır. Bundan ötürü İslam ve liberal değerler arasındaki bağların farkına varılmakta, ortak ilkeler benimsenmekte ve yine ideolojik bağlam üzerinden farklı dinamiklerle bazen salt geleneksel kodlar bazen de bu kodlara modern söylemler eklenerek tekrar kurgulanabilmektedir. İslamcı entelektüellerin bu yeniden kurulum karşısında gösterdiği refleks İslam'ın evrenselliği olmuştur. Sürekli değişim neticesinde gelişen her türlü olgu modernleşmeye de bu İslam'ın evrenselliği kapsamı dışında görülmemiştir. Dahası çoğulculuk, çeşitlilik ve farklılık gibi her türlü olgunun kültüre evrildiği postmodernlik bağlamında da İslam'ın evrenselliği korunarak eklenme süreci işletilmiştir (Sarıbay, 1995).

Türkiye toplumunun daha konforlu ve farklılıkların eşit temsili için, 1990 sonrasında farklı ideolojik kesimler tarafından *"İkinci Cumhuriyet, Liberal Demokrasi, Sivil Cumhuriyet, Sosyal Demokrasi"* (Çaha, 2005) gibi alternatif toplumsal sözleşmeler dile getirilmiştir. Mezkûr paragrafta belirtilen ve iç/dış faktörlerin etkisiyle İslamcı kimliğin modern toplumsal taleplerin gerçekliği karşısında çokkültürcülük tartışmalarına katılması ve çoğulculuğa dair siyasal bir sözleşme modeli ortaya koyması ise Ali Bulaç'ın tarihsel referansları dikkate alarak tartışmaya açtığı *"Medine Vesikası"* üzerinden gerçekleşmiştir. Böylece Sarıbay'ın (1995) belirttiği İslam'ın evrensel kapsayıcılığı postmodern kriz ve çözüme müdahil olmuştur. Ayrıca bu, çoğulcu toplum arayışlarına yönelik İslam'ın küresel mesajının bir model olarak somut sunumu olmuştur. Ümmetçiliğin kültürel toplulukçu yönü ön plana çıkartılarak özcü ulus devlet kimlik yaklaşımına, milleti geniş ortak kültüre dayalı bir içerimle ele alan her türlü tireli milliyetçiliğe karşı siyasal birlikteliği farklılıkların karşılıklı sözleşmesine dayandırmaya çalışmıştır. İslamcı model *"Dinde zorlama yoktur."* (Bakara Suresi, 256) ve *"Sizin dininiz size, benim dinim bana."* (Kafirun Suresi, 6) gibi inançsal ilkeleri referans alarak bireye ve kültürel gruplara hem sosyal, kültürel, inançsal hem de siyasal açıdan hukuksal bir koruma ve her kademedede seçim özgürlüğü sağladığı kabulüyle çokkültürcü ve çoğulcu bir toplum tasarımı olarak öngörülmüştür (Bulaç, 2011, s. 153).

Çokkültürcülük ve tanınma krizi açısından tek önemli kaynak olarak görülmeyen Medine Vesikası, İslam kimliğinin kamusal temsili açısından ilk evre ve benzer koşulların modern süreçte gerçekleşmesi durumunda hareket noktası olarak görülmüştür. Yine de, bireyin herhangi bir bağlamda belli bir kültürel grup aidiyeti kaçınılmaz olduğundan belirtilen koşulların toplumsal bir edime sahip olacağı ve bundan ötürü çoğulculuk dayanağının süreklilik taşıyacağı öngörülmektedir. Ayrıca iktidar ilişkisini değil, toplumsal ortaklık talebi üzerinden hem sivil hem de resmi toplumun özerkliğini içerdiğinden modern bir kurulum olarak anayasal bir metin de değildi (Bulaç, 2011, s. 291). Çünkü modern hukukun anayasal tasarımı toplumun tüm unsurlarının sadece bireysel ittifakıyla oluşmaktadır (Karatepe, 1993, s. 33). Bu noktada Vesika, daha çok aynı coğrafyayı paylaşan kültürel farklılıkların bir arada yaşaması hususunda siyasi birlikteliği sağlayan ve hem bireye hem de kültürel gruba seçimler sunan hukuki bir sözleşme olarak tanımlanmaktaydı. Herhangi bir kültürel aksiyoma göre kendini ifade eden ve politik birlikteliğin yapısını oluşturmak üzere taraf olarak kabul edilen cemaatlere ve gruplara dayalı farklı hukuk toplulukları açısından sorun çokkültürcülüğün de temel eleştirisini oluşturan ulus devletin monolitik ortak kültür dayatmasıdır. Bu yapının bir çıktısı olarak azınlık hakları da aynı zamanda sözde temsiliyete olanak sağladığı düşlenen demokrasilerin tekebbürü ile işlevselleşmektedir.

Bundan ötürü kültürel çatışmalara çözüm arayışı, gerçek temsilin dinamiklerinin siyasal birliktelikte işleyişi ve yapısal inşayı sürdüren statükonun totaliter gücünün aşılması ancak kültürel cemaatlerin karşılıklı sözleşmesine dayalı hukuksal bir metne bağlı olmasıyla aşılabildi (Bulaç, 2011, s. 232).

İslamcı kimliğin Medine Vesikası temelinde çoğulcu toplum modeli arayışları aynı zamanda Millî Görüş'ün siyasal açıdan ivme kazandığı ve toplumun anakronik sorunları için politik söylem geliştirdiği süreci kapsamaktaydı. Bu noktada RP, öncelikle MSP'den miras aldığı maddi kalkınma yaklaşımını Akevler teorisyenlerince ortaya konulan "Adil Düzen" (Karagülle, 2014) projesiyle sunarak siyasal tabanın ekonomik problemleri için çözüm arayışına girmiştir. Benzer şekilde "Adil Düzen" tasarımında da yer alan "sözleşmeden doğan hakların" Medine Vesikası'nın epistemolojik zeminini oluşturması bu projenin RP'de karşılık bulmasını sağlamıştır. Ayrıca toplumsal tabandan gelen kültürel taleplere yönelik bir söylem geliştirmesine imkân tanımıştır. En nihayetinde çokkültürcülük adına talep edilen hakların kamusal/mekânsal temsili hukuksal bir yeniden tasarımı gerektirdiğinden; Vesika, RP Genel Başkan Yardımcısı Bahri Zengin⁶ tarafından yeniden yorumlanmış ve çokkültürcülük kuramından etkilenerek (Aydın, 2003, 44) "çok hukukluluk" tanımlamasıyla çoğulcu toplum birlikteliğine atfen Millî Görüş'ün liberal çokkültürcü kimlik siyasetinin⁷ bir çıktısı olarak yapılandırılmıştır (Can, 2013).

Erbakan (1991, s. 31) tarafından IDP ve MÇP ittifakının gerçekleştiği seçimlerden bir ay önce Yörünge Dergisi'nde "Ben niye çocuğumu istediğim gibi okutamıyorum? Ben niçin istediğim gibi inanamıyorum, örgütlenemiyorum, konuşamıyorum? Niye istediğim gibi yaşayamıyorum? Niye, şu bölgeyi dolduran insanlar kendi kavlimizi kendimiz imzalamıyoruz? Temel şartlarına, anayasaya, yani hak ve adaletin ölçülerine sadık kalmak şartıyla, biz 'Kendi kanununu kendin yap.' diyeceğiz. Biz, herkese 'İstedğin işi tut.' diyeceğiz. 'Kendi çocuğunu istediğin gibi okut.' diyeceğiz." şeklinde dile getirilen çok hukukluluk 23 Mart 1993 tarihinde Meclis'te gerçekleştirilen parti genel başkanları toplantısında yine Erbakan'ın "Benim inandığım şekilde sen de yaşayacaksın tahakkümünün ortadan kalkmasını istiyoruz. Çok hukuklu bir sistem olmalı, vatandaş genel prensipleri içerisinde kendi hukukunu kendisi seçmeli." (Milliyet, 1998, s. 12) ifadesiyle siyasal alana taşınmıştır. Böylece sivil toplumun çoğulcu talepleri çok hukukluluk toplum sözleşmesiyle karşılanmaya çalışılmıştır (Alpay, 1996, 20). Temel mottosu "Ortak noktalarda bir, farklılıklarda özgür olmak..." (Zengin, 1995a) şeklinde ifade edilen çok hukukluluk, her ne kadar Medine Vesikası ve ondan tevarüs edilerek "Adil Düzen" söyleminde belirtilen "sözleşmeden doğan haklar"a dayansa da ümmetin ortak iradesini ortaya koymak amacıyla köklü adımlar atarak modern siyaset sistemi ve temel mekanizmalarıyla uyumlu bir bağlamla sunulmaya çalışılmıştır. Bu doğrultuda geleneksel

6 Millî Görüş Hareketi'nin teorisyenleri arasında yer alan, çok hukukluluk, kimlik politikaları, birlikte yaşam vb. konularda Millî Görüş'ün fikri temellerini ortaya koyan ve yine Millî Görüş'ün düşünce kuruluşu Ekonomik ve Sosyal Araştırmalar Merkezi (ESAM) başkanlığını yürüten Bahri Zengin, Refah Partisi'nden 20. ve 21. Dönem Milletvekili olarak Mecliste yer almıştır. Ayrıca Fazilet Partisi ve Saadet Partisi'nde siyasal yaşamını sürdürmüştür.

7 Ersoy (2010, s. 54), çok hukukluluğun liberalizm ile koşullu birlikteliğini şöyle ifade etmiştir: "Çok hukukluluk liberal bir çıktı olarak ortaya çıksa da bu, modern liberal savunudan ayrışır. Liberal düşünce, kapitalizmin sistem olarak oluşmasına ortam hazırlayan dünya görüşünün etkisinden kurtarılır ise her düşünce, her inanç ve felsefe içinde kendine yer bulabilir."

dönemin toplum modelini esas alarak inançsal bir kıstas üzerinden sınırlandırıldığı eleştirilerine karşı din kavramsallaştırması kaynağının ne olduğuna bakılmaksızın bir yaşam tarzı, kültürel bir nosyon olarak tarif edilmiştir (Zengin, 1994, s. 14). Böylece, belirttikleri yaşam tarzlarının kültürel gruplarını (etnik, dinsel, mezhepsel) tarif eden çokkültürlü topluluklar salt inançsal bir kaideye dayanmamış olacağından modern çoğulculuğun çoklu yapısını içerimleyeceği öngörülmüştür. Fakat ideolojisinin kavramsal dokusu ve ötekinin kimlik tanımlaması ile ilgili taleplerine cevap vermede bir yurttaşlık ve toplum modeli olarak çok hukukluluk projesi kapsamında sunduğu ümmetçiliğin farklılıklara yönelik muğlaklığının sürmesinden ötürü bu öngörü Müslüman olmayla ümmet olma arasındaki ilişki üzerinden inşa edilmeye çalışılmıştır. Zira ulus devletin milliyetçi üst kimliğinin farklılıklara yönelik totaliter ve şüpheli tutumu karşısında daha esnek, iyimser ve bir arada yaşamaya dair çerçeveyi geniş tutma gayreti içerisinde olan Millî Görüş, siyasal ümmetçiliği çokkültürlü farklılıkların çoğulcu politik talepleri ve birlikteliği için çok daha az sorunlu ve modernleşmeyle de (Yürüşen, 1996, s. 16) anlamlı olabilecek bir içerimle değerlendirmiştir. Dahası Türkiye'nin çoğulcu toplum dinamiğinin de bu yapıyı benimsediği, onunla somutlaşarak kimlik ve kültürel taleplerine çözüm olacağına inandığı anlayışını taşımaktadır. Bu noktada ulus devlet ideolojisinin bir çatışma unsuru olarak gördüğü çeşitlilik karşısında ortaya koyduğu totaliter anlayış, sınırları tahdit edilmiş bir coğrafyada varlık gösteren bireyleri ortak (dil, tarih, köken) ilkeler çerçevesinde kültürel, toplumsal ve siyasal olarak ayrılan kolektif bir yapısallığa indirgeme gayreti karşısında Millî Görüş'ün ilgili sorunsallığa yönelik temel savı ise geleneksel dönem cemaat birlikteliğine atfettiği ümmetçi kültürel çoğulculuğun uygulamalı sonuçlarıdır. Bu tasarımı rüştünü ispatladığından modern çoğulculuğa yönelik benzer bir içerim sunmayacağı inancı taşınmaktadır. Ayrıca ulus devletin zikredilen toplum ve yurttaşlık yapısallığının Osmanlıdan Cumhuriyet'e geçişte süregelen çeşitliliği yok sayarak kimlik krizine neden olduğu eleştirisi dile getirilmektedir (bkz. Aksal, 2021; Erbakan, 1993b). Dolayısıyla ulus devletin yapay ortaklığından ziyade İslam'ın çeşitliliği kabul ettiği, onu bir realite olarak gördüğü ve bu gerçekliğin ümmetin farklılıklar içerisinde yıkılmaz birlikteliğinde anlam bulduğu doğal bir itkiyi barındırması gerektiği (Eygi, 2017) varsıl bir hakikat olarak görülmektedir. Fakat Millî Görüş'ün ümmetçi üst kimlik yaklaşımının da ulus devlet anlayışında olduğu gibi bir aradılığı sağlayacak ortak tasarımlardan kaçınmayacağı sonucu ortaya çıkmaktadır. Dolayısıyla öncelikle ulus devletin kamusal mekânda çeşitliliğe dair temel hakları yok sayan ortak değer anlayışının homojenleştirme tehlikesinin ümmetçilikte bertaraf edilmesi ve ulus devlet toplum krizinde olduğu gibi bir tahakküm sürecine evrilmeyeceğinin garantisinin ortaya konulması gerekmektedir. Bu, "*İslam Tevhid*" anlayışının anayasal sözleşmesi olarak çok hukukluluk projesine dayandırılmıştır. Böylece, ulus devletin içerisine düştüğü yanılgıya düşülmeyecektir. Ayrıca miras alınan çokkültürlü yapı en azından sosyolojik açıdan ortak ve uygun kültürel değer anlayışı aksiyomuna dayandığından makul çözümler barındırdığı varsayılmaktadır. Bundan ötürü bu potansiyel dinamikler uluslaşmanın aksine çeşitliliğin ontolojisine eşit değerde imkân sağlayan ümmet çoğulculuğunun siyasal birlikteliği olarak çok hukukluluk yaklaşımına atfedilmektedir (Zengin, 1990, s. 15). Keza Millî Görüş, Türkiye'de yaşayan kültürel toplulukların (Türk, Kürt, Çerkez, Pomak, Sünni, Alevi, Şafii, Hanefi vb.) büyük çoğunluğunun ümmetçiliğin esas olgusu olarak İslam kimliğini benimseyen ve bu kimlik etrafında birleşen ana gövdeyi oluşturduğu

kabulüne dayanmaktadır (Bulaç, 2009, s. 79). Dahası zimmî statüsü üzerinden gayrimüslimlerin çokkültürlü talepleri zaten karşılandığından ve Lozan ile gayrimüslim ötekiliğinde aşılacak azınlık çemberine Türkiye'de dâhil edilecek çoğulcu bir yapı kalmadığından Millî Görüş açısından sorun çözülmüştür. Millî Görüş bu noktada çok hukukluluk projesi ile geleneksel dönem cemaat/topluluk aidiyetini oluşturan dinsel bağlamı modern toplumun ulus yapısına ve çoğulcu dinamiklerine sunmaktadır.

Çok hukukluluk modelinin toplumu hukuk topluluklarına/bloklarına (Tezcan, 2005, s. 518) göre tasnif etmesi çokkültürlülük teorik düzleminde yer alan grup haklarının dile getirdiği endişeye dayanmaktadır. Grup hakları savunusuna göre bireyin cemaat aidiyetinden koparılması ve topluluğa ait kimliğinin doğasından soyutlanması toplumsal açıdan yasal boşluklar doğuracağından kültürel yapılar sistemin müdahalelerine açık kalacaktır. Dolayısıyla bireyler yasal boşluklara yerleşen ideolojik sistemin yeniden kurulduğunda araçsallaşarak kültürel dinamiklerini yitireceklerdir (Kukathas, 1992, s. 113). Çok hukukluluk adına bu kaybı Zengin (2013) şu şekilde dile getirmiştir:

“Kendi hayatlarında inandıkları farklılıklarını toplumsal bağlamıyla yaşamayan insanlarda kişilik aşınması, kimlik krizi, asimilasyon dediğimiz unsurlar başlıyor. Dahası bu kişilik aşınması bir ahlaki çözülme oluşturuyor. Ahlaki çözülme, bireysel çözülme olduğu yerde toplumsal bütünleşmeden birlik ve dirlikten bahsetmek mümkün değil. Bu durum insanların sanayi devrinde sistemin çıkarlarına kurban edilerek tektipleştirilip kültürel aşınmaya maruz bırakılmasıyla gerçekleştiği gibi günümüzde de tektipçi toplumsal dayatmaların sürdürülmesiyle gerçekleştirilmektedir.”

Böylece kültürel çeşitliliğin korunması ve sürdürülebilir olması için her bir hukuk grubunun farklılıklarıyla bir sözleşme üzerinde mutabık kalması ve ortak noktalarıyla üst bir sözleşmeye dayanması gerektiği (Bulaç, 1992, 25) öngörülmüştür. Bu sözleşme, akit serbestliğine ve tarafların serbest mukavele yapabilmelerine dayandırılmıştır. Akit serbestliği ise özel hukuk seçme özgürlüğü olarak tanımlanarak (Erbakan, 1993b, s. 13), kurucu sistemin tepkisinden kaçınmaya çalışılmıştır. Kültürel farklılıkların kurumsal/kamusal temsilini yasal güvenceye almayan kurucu ideolojinin özcü hukuk dayatmasının ve ideolojik devlet hegemonyasının eleştirisi (Zengin, 1995b, s. 34) olan akit serbestliği bu noktada çokkültürcülük ile ortak bir zemine dayanmaktadır. Çünkü çokkültürcülük savunusuna göre siyasal birliktelik en nihayetinde toplumun kültürel kimliklerine göre bir inşayı gerektireceğinden devlet eğitim, resmi dil gibi uygulamalar noktasında tarafsız bir konumda yer alamaz (Bader, 1997). Dolayısıyla devletin tarafsızlığı ancak hukuk topluluklarınca gerçekleştirilen sözleşmelere müdahil olmamasıyla gerçekleşebilir. Böylece devlet sözleşmelerin sadece uygulama aşamasında yer alacağından kültürel topluluklar eş değer temsiliyet kazanabileceklerdir (Zengin, 1993).

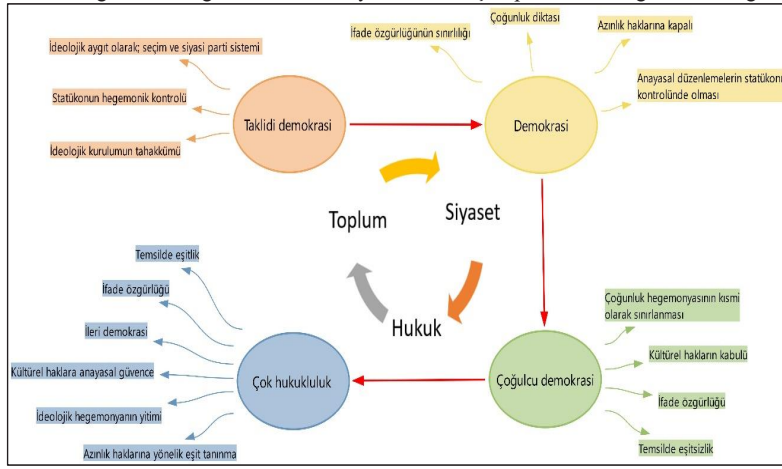
Devletin tarafsız olması durumunda bireyin aidiyet duyduğu grup karşısında ve bir kültürel cemaatin öteki kültürel topluluk karşısında özgürlüğü, sınırları hangi dinamiklere göre oluşturulacaktır? Bu noktada Kymlicka (1998, s. 475), bireyin cemaati karşısında özgür seçimini

engelleyen iç kısıtlamaları reddederken bir kültürel grubun diğer kültürel grup karşısında haklarının kurumsal temsilini garanti altına alacak, koruyacak ve pratiğine olanak sağlayacak dış korumaları önermektedir. Çok hukukluluk ise bu hususta birey ve kültürel grubun hukuksal olarak iradi seçimine bağlı sınırlama ve korumalar getirmektedir. Zengin (1995a), iç kısıtlamaları bireyin tercih ettiği sözleşme türüne göre özgür seçimine bırakmaktadır: Çok hukuklulukta esas olan bireydir. Birey, özgür iradesi neticesinde mensubiyet duyduğu – ki bu çoğunlukla doğal bir gelişmenin neticesidir – topluluk, grup, cemaat seçiminde bulunur. Birey sosyolojik bir seçimde bulunmaması halinde genel sözleşmeye tabi olur ve bireysel hakların anayasal güvencesinde korunur. Çok hukuklu sisteminin genel tasarımında dış korumalar ise hukuk topluluklarının oйдаşmasına dayalı olarak hazırlanan ve tüm kültürel farklılıkları sorumlu kılan kamu hukuku sözleşmesi ile garanti altına alınmıştır.

Zengin (1992, s. 33)'in “Çoğulcu hukuk anlayışı doğal olarak yeni bir siyasi rejimi beraberinde getirmektedir.” sözlerinden de anlaşıldığı çok hukuklu sistem devleti, iktidarı, hukuku, kurumsal yapıyı vb. yeniden tanımlayarak ayrıca Batı demokrasisine alternatif bir yapı ortaya koymaktadır (Alpay, 1996, s. 20). Bir süreç olarak gelişimini sürdüren ve Erbakan'ın “demokratür” olarak “Halkın iradesinin tecellisi değil, halkın idareye alet edilmesidir.” şeklinde (Millî Gazete, 2009) tarif ettiği modern demokrasi taklit, çoğunluk, çoğulculuk evrelerinden sonra dördüncü evresini çok hukukluluk projesinin oluşturduğu bir tasnif ile ifade edilmiştir (Şekil 1).⁸ Taklit evresi seçim ve parti sisteminin işleyişine imkân tanındığı fakat ideolojik statüko tarafından belirlenmiş sınırların dışına çıkılmadığı, çoğunluğun sağlanıp iktidara gelmesi durumunda bile küçük bir azınlığın özgürlükleri kısıtlayarak kendi çıkarlarını egemen kıldığı safhadır. 1946 yılından beri çok partili sürece girmesine rağmen ve dünyanın baş döndürücü bir şekilde kurumsal demokrasi hususunda geliştiği bir evrede Türkiye'nin bu değişime ayak uydurmadığı iddia edilmektedir. Bunun temel gerekçeleri: Düşünce ve ifade özgürlüğünün sınırlandırılması, militarist statükonun sivil alanı işgal etmesi ve devletin kurumsal işleyişinde monark anlayışın egemen olması dahası bu geleneğin radikal ve bağnazca korunmasıdır. Türkiye'de monarşiden demokrasiye geçilmesine rağmen askeriyenin kendisini Kemalist rejimi korumakla görevli addetmesi monark geleneğin kavramsal değişime rağmen sürdüğünü göstermektedir. Bu dinamikleri barındırdığından Türkiye hala taklit evresinde yer almaktadır (Zengin, 1994, s. 14). Azınlıkların kültürel haklarını temsil etmede formel bir tasarımın olmadığı çoğunluk evresinde, her ne kadar özgürlüklerin ifade edilmesinde bir engel olmasa da belli çoğunluğun sınırsız diktasına dayalı bir tahakküm bulunmaktadır. Özgürlüklerle birlikte bireysel hakların yanında bazı kültürel hakların da meşru görülebildiği, çoğunluğun bazı haklarının anayasal olarak sınırlandırıldığı çoğulculuk evresinde ise hukukun statükonun ve devletin egemenliğinde olması ve üretilmesi birbirinden çok farklı kültürel haklara sahip çoğulcu yapıların temsiline olanak vermez. Son olarak demokrasinin en ileri seviyesi olarak görülen çok hukukluluk evresi diğer üç evrede olan pozitif gelişim dinamiklerini barındırmasının yanında çokkültürcülüğün çokluğa atfettiği anlamı hukuksal

8 Şekil 1, Bahri Zengin'in (1995a) “Özgürleşerek Birlikte Yaşama: Hukuk Toplulukları Birliği” eserinden yararlanılarak hazırlanmıştır.

olarak teminat altına aldığından (Zengin, 1995a, s. 88-91) çoğulculuğun temsili için en kâmil sistem olarak görülmektedir.



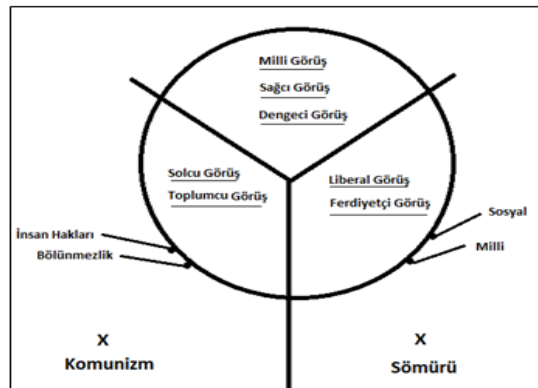
Şekil : Demokrasinin gelişim evreleri.

Çok hukukluluk savunusuna göre modern devlet kültürel farklılıklara dair ortaya çıkan kimlik krizini aşmak için çoğulculuk ve bu meyanda çoğulcu demokrasi yaklaşımıyla sorunları aşmanın gayreti içerisinde olsa da, kendisine ait olmayan bu yeni kavramla çoğulculuk rejimine dayalı temsili demokrasiyi gerçek anlamda çoğulcu bir mahiyete tevarüs kılamaz (Çınar, 1998, s. 261). Sözde çoğulculuk netice itibarıyla çoğunluğun monolitik temsiline olanak sağlayacağından toplumun azınlık unsurlarının hiçbir hukuki eş değeriyle ve temsil değerine sahip olmayacağı aşikârdır. Koşullar ne olursa olsun dinsel, mezhepsel, etnik ve temsil dışı kalan politik yapılar çoğunluğun tahakkümüne rıza göstermek zorunda kalacaklar. Bu durumda çoğulculuk en nihayetinde adil olmayan bir yarışta sözde çoğunluğun eşitsiz hegemonyasını ortaya çıkartır (Zengin, 1995a). Benzer şekilde Kymlicka (1998, s. 32), bir yetki devri olarak politik çoğulculuğun yalnızca siyasi alanla sınırlı olması ve özcü yapıyı değiştirmeyecek bir temsil imkânı sağlaması durumunu eleştirerek bu tür bir çoğulcu demokrasinin çoğunluğun lehine olacağını ortaya koymaktadır. Dolayısıyla kültürü önceleyen bir siyasal yapıda dezavantajlı durumda olan kültürel farklılıkların haklarının kamusal/mekânsal temsiline olanak sağlayacak ve garanti altına alacak demokratik bir çoğulculuğa ihtiyaç duyulmaktadır. Bu noktada, çok hukukluluk bireyden cemaate ve topluma hakların temsili kamusalın tüm nirengi noktalarına yaymaya çalışmaktadır. Ortak değerler üzerinde uzlaşmaktan ziyade farklılıklarıyla bir arada olmayı imlemektedir. Böylece, kültürel hakların sadece yetki devrine dayanan sözde çoğulcu demokrasi yerine hukuksal temelde garanti altına alındığı bir demokrasi iddiasında bulunmaktadır. Dahası, kültürel hakların sadece yetki devrine dayanan sözde çoğulcu demokrasi yerine hukuksal temelde garanti altına alındığı bir demokrasi iddiasında bulunarak çokkültürcülük kuramının çağdaş vurgusuyla paralel bir yaklaşım benimsenme gayreti ortaya konulmaya çalışılmıştır.

Kültürel çoğulculuğun hak tasarımına aracılık etmesinin yanında ümmetçi tasarımının teolojik bağlamı ile ilgili hukuksal içerimini netleştiren “*Hak ve Bâtil*” söylemi (Ersoy, 2008, s. 6) ise çok hukukluluk ve çokkültürcülüğün pratik ilişkisini ortaya koymaktadır. Milli Görüş’ün İslam kardeşliği söyleminden sonra kültürel çoğulculuğa dair ikinci aforizması olan “*Hak ve Batıl*” dikotomiği ideolojik konumlamaya kaynaklık eden ve ötekiliği saptayan “*ksenofobik*”⁹ bir bağlam oluşturmaktadır. Bu, aynı zamanda siyasal konjonktürün reel politikğine aracılık ederek muğlak bir içerim sunabilmektedir. Mili Görüş’ün çok hukukluluk ile ilgili kültürel hakların kavram ağını betimleyen bu yaklaşım çokkültürcülüğün radikal demokraside kültürel halkların kurumsal temsiline yönelik çoğulcu politikaları ve kimliğin ötekiliği için ideolojisindeki yapısallığının nasıl işlevsel kılınacağını karşılaştırmalı olarak açıklamaya olanak tanımaktadır (Tablo 1 ve Tablo 2).

Tablo 1: Çokkültürcülük teorik düzleminde birey ve grup hakları karşılaştırması.

| Bireysel Haklar | Grup Hakları |
|--------------------------------------------------|------------------------------------------------------------------------|
| • Negatif haklar savunusu | • Pozitif haklar savunusu |
| • Sınırsız özgürlüğe dayalı engellenmeyen benlik | • Birey/toplum bağlamını koruyacak grupla cisimleşmiş (sorumlu) benlik |
| • Bireysel haklar temelli ortak yarar | • Grup haklarına yönelik ortak yarar |
| • Evrensel adalet değerlerine dayalı ortak iyi | • Grubun kültürel değerlerine dayalı farklılaşmış adalet ve ortak iyi |
| • Hakların işleyişinde devletin tarafsızlığı | • Devlet grup haklarını özendirmeli ve geliştirmeli |
| • Birey temelli siyasal tanınma | • Bireyi var kılan grup temelli siyasal tanınma |



Şekil 2: Türkiye'de Temel Görüşler (Erbakan, 1973, s. 42).

Çokkültürcülük kuramının birey ve grup hakları (Tablo 1) ile diyalojik bir yaklaşıma sahip olan “*Hak ve Batıl*” söylemi ayrıca siyasal ideolojik konumlama üzerinden tasarlanarak temel hakların pratiğine yönelik ideolojik bir ayırım ile ortaya konulmuştur (Şekil 2). Bu, çokkültürcülüğün eleştirdiği çoğulcu tanımlamadan uzak katı bir kültürel toplulukçu, bireyselci yapıya sahip

9 Fransızca “*xénophobie*” kelimesinin karşılığı olarak kullanılan “*ksenofobi*” kavramı bilinmeyene karşı korkuyu ve karşıt olmayı tanımlamak için kullanılmaktadır. *Detaylı bilgi için bkz.* (TDK, 2020).

olunduğunun reddi ve bir arada yaşamaya dair çok hukuklu siyasal sözleşmenin bağlamını oluşturma girişimidir. Erbakan (1973, s.43) bunu şu şekilde ortaya koymaktadır:

“Gerek memleketimizde gerekse bütün dünyada üç zihniyet olduğuna kaniyiz. Bu görüşleri çeşitli bakımlardan tasvir edebiliriz. Eski tasnif şudur: Solcular var, sağcılar var deniliyor. İşte az sağcı, çok sağcı, az solcu, çok solcu gibi mefhumları son derece yetersiz buluyoruz. Bizce sağcı zihniyet veya Milli Görüş, öbürü solcu veya toplumcu zihniyet. Diğeri liberal veya ferdiyetçi zihniyet. Biz sağcı zihniyete, toplumcu ve ferdiyetçi olduğu için dengeci zihniyet adını da veriyoruz. Bu hem topluma hem de ferdiyete ağırlık veriyor. Her ikisinin karşılıklı hak ve vazifelerinde muvazene olduğu zaman asıl saadet doğar.”

Tablo 2: Milli Görüş'ün temel ve kültürel haklar tasarımı (Erbakan, 2011).

| Haklar | Hak Merkezli (Milli Görüş) | Haklar | Kuvvet Merkezli (Liberalizm/Komünizm) |
|-------------------------------------------|-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----------------|-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| Doğuştan Gelen Temel İnsan Hakları | a) Yaşama hakkı b) Irz, nesep, namusunun korunması hakkı c) Mülkiyet hakkı d) Aklın korunması hakkı e) İnanç hürriyeti (İfade hürriyeti, öğrenim hürriyeti, örgütlenme hürriyeti, inandığı gibi yaşama hürriyeti, ibadet hürriyeti) | Kuvvet | Hakkın kaynağı ve dayanağı kuvvettir. Bu dünya görüşüne göre hakları kuvvetli olanlar tayin ettiği gibi “nimet-külfet paylaşımının kurallarını” da kuvvetli olanların koyması ve belirlemesi doğal sayılmaktadır. Bu anlayışa göre egemenlerin ayrıcalıklı konumlarını koruyan ve sürdüren norm ve kurallar “hukuki” sayılmaktadır. |
| Sözleşmeden Kaynaklanan Haklar | Hakkın elde edilmesi için taraflar kendi rızalarıyla anlaşma yapar. Bu anlaşmaların diğer insanların zararına yol açmaması gerekir. Anlaşmalar toplumun bütün bireylerini bağlar. Anayasa ve hukuk ilkelerine aykırı olmayan anlaşmalar tarafları bağlar. Devlet, tarafların özgür irade ve rızalarıyla yaptığı sözleşmeleri taraflar için kanun gibi kabul eder. Bu sözleşmelerden mağdur olanların haklarını yargı kararlarını uygulayarak korur. | Çoğunluk | Kitleleri yönetme, etkileme ve yönlendirme imkânlarına sahip olanlar, çoğunluğun kararlarıyla hakları ihdas ederler veya kaldırırılar. Doğal hak ve özgürlükler oylama konusu edilemez. Oylama ile bilimsel gerçeklerin değiştirilmeye kalkışılması baskı ve dayatmanın yol açtığı keyfi bir uygulama olarak değerlendirilebilir. |
| Emek Karşılığı Doğan Haklar | İnsan sahip olduğu emek gücünü kullanarak ürettiği ve şekil verdiği eşya üzerinde hak elde eder. Yeryüzünde eşyayı yararlı hale getiren ve değerlendiren insan emeğidir. Bundan dolayı emek mal ve servet edinme hakkının kaynağıdır. | İmtiyaz | Kuvvet Merkezli Dünya Görüşüne göre sosyal yapıları biçimlendirilen toplumlar sınıflı toplumlardır. Böyle toplumlarda yönetici sınıf ve yakınları ayrıcalıklı haklara sahiptir. Toplumun büyük bir bölümünü oluşturan kitleler bu haklardan mahrumdurlar. |

| | | | |
|------------------------------------------|---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----------------------|---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| <p>Adalet Gereği Doğan Haklar</p> | <p>Adalet, nimet-külfet paylaşımında nimet ile külfet arasındaki denkliliktir. Benzer işleri yapan, aynı ölçüde külfete katlanan insanların hâsıladan eşit ölçüde yararlanması adalet gereğidir. Eşit ölçüde külfete katlanan insanların bir bölümünün nimetteki paylarının fazla olması adaletsizliktir.</p> | <p>Menfaat</p> | <p>Siyasi ve iktisadi tekel konumunda olanlar, menfaatleri gereği bazı haklara sahip olduklarını kabul ederler. Kuvvet Merkezli Dünya Görüşü ülke ve dünya yönetiminde de menfaatlerini ileri sürerek diğer insanların haklarını ihlâl etmeye hakları olduğunu kabul ederler. Güçlüler kendi menfaatlerinin alanlarını ve boyutlarını belirlerler. Onlar aynı zamanda, Firavunlar gibi güçsüzlerin hak ve sorumluluklarının alanlarını ve boyutlarını da belirlerler.</p> |
|------------------------------------------|---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----------------------|---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|

Millî Görüş, Şekil 2’de belirtilen temel görüşlerin kültürel hak tasarımı ise Tablo 2’de gösterilen ve biz-öteki düalizmi üzerinden kurulan prensipler üzerine inşa etmiştir. Bu bağlamda Millî Görüş, “*Hak*” yaklaşımını İslam hukukunda “*doğuştan kazanılan ve sözleşmeden doğan haklar*”a (Bulaç, 1992, s. 24) dayandırarak sistematize etmektedir (Tablo 2). İnşa ettiği ve *Dengeci Görüş* (Şekil 2) olarak belirttiği yaklaşımı ideolojik yapının bir kutbunda (Hak Merkezli Dünya Görüşü) bireyselci (liberal) ve toplulukçu (komünist) hak anlayışına sahip yaklaşımları da diğer kutbunda (Kuvvet Merkezli Çatışmacı Dünya Görüşü) konumlandırmaktadır (Tablo 2). Sosyopolitik tasarımını ise temel ve kültürel haklar seviyesinde “*biz (Hak) ve öteki (Batıl)*” yapısallığı üzerinden şekillendirmektedir. Fakat Hak Merkezli Dünya Görüşü’nü çokkültürcülük kuramının birey ve grup hakları olarak temellendirdiği haklar tasarımı üzerinden kurgulamasına rağmen Kuvvet Merkezli Dünya Görüşü olarak komünizm ve liberalizme atfettiği dinamikleri haklardan ziyade ideolojik saikler üzerinden kurgulaması haklar tasarımı açısından inşa ettiği dikotominin hatalı bir kategorizasyona dayandığı sonucunu ortaya çıkarmaktadır. Bu açıyla değerlendirildiğinde ise Erbakan (2010, s. 15)’in “*Beş tane temel insan hakkı, hangi inanca, hangi ırka, hangi soya sopa mensup olursan ol. Altı milyar insanın hepsi temel insan haklarına sahiptir.*” şeklinde tarif ettiği *doğuştan gelen temel insan hakları* (Tablo 2) çokkültürcülük kuramı açısından grup haklarının pozitif haklar savunusundan ziyade bireysel hakların savunduğu negatif haklara karşılık geldiği ifade edilebilir (Tablo 1). Bu hakkın tüm insanlara eşit bir şekilde uygulanması (Erbakan, 2010, s. 12) gerektiği savunusu yine klasik liberal bireysel hakların her bireyin eşit ahlaki statüye sahip olduğu, eşit saygı ve kaygıyla muamele edilmesi gerektiği (Dyke, 1982, s. 28) yaklaşımıyla paralellik göstermekte ve birey temelli siyasal tanınmayı imlemektedir (Tablo 1). İslam nazariyesinde ilahi teklife mazhar olan birey olduğundan (Bulaç, 2011, s. 147) Millî Görüş bu temelden hareketle hakları her bir birey için eşit ahlaki statüye indirger. Tablo 2’de belirtilen “*adalet gereği doğan haklar*”, Tablo 1’deki bireysel hakların “*evrensel adalet değerlerine dayalı ortak iyi*” hak anlayışına tekabül ederken yine Tablo 2’de ifade edilen “*sözleşmeden kaynaklanan haklar*” ise Tablo 1’deki grup haklarının “*grubun kültürel değerlerine dayalı farklılaşmış adalet ve ortak iyi*” savunusunun kesişme alanında yer almaktadır. Çünkü Millî Görüş çok hukuklu adalet yaklaşımını hem üniter hukuksal sözleşme hem de bununla ilintili kültürel farklılıkların özel hukukla ilgili çoklu sözleşmesine dayandırmaktadır. Bu hususta grup haklarıyla ayrıştığı nokta grup haklarının farklılaşmış adalet istemini üniter hukuk sistemi içerisinde talep etmesidir.

Liberal bireysel hakların sınırsız özgürlüğe dayalı engellenmeyen benlik tasarımıyla grup haklarının birey/toplum diyalektiğini sağlayacak ve kültürel akışı koruyacak cemaatle cisimleşmiş benlik (Tablo 1) yaklaşımı Millî Görüş'ün haklar tasarımında çelişkili bir söylemi barındırmaktadır. Zira Millî Görüş siyasal ümmetçiliği ulus devlet yapısallığıyla benzer bir içerimle cemaati/toplumu hukuksal bir formda çoklu kültürler olarak ele almaktan ziyade geniş millet/grup/cemaat özcülüğünde formel dinamiklerden soyutlayarak sahici olmayan bir eşitliğe davet etmektedir. Bir yandan tercihleriyle geniş bir özgürlük alanı sağlanan birey topluma öncelenerek engellenmeyen bir benliğe muhatap kılınmaktadır. Diğer yandan ilahi manzumenin uygulayıcısı olarak bireyden İslami kimliğe göre kurgulanmış topluma karşı sorumlu olması beklenmektedir. Tablo 2'de "*Hak Merkezli Dünya Görüşü*" adına belirtilen haklar ile ilgili Erbakan'ın (2011) "*Bunlardan başka hiçbir sebepten dolayı hak doğmaz. Doğru hak anlayışı budur.*" ifadesi sınırları saptanmış hakların işleyişine dair devletin uygulama noktasında rolüne açıklık getirmeyi gerektirmektedir. Bu hususta Ersoy'un (2010, s. 41) "*Devlet hak ihdas eden bir kurum değildir. Devlet, hukukun üstünlüğünü sağlayarak insanın doğumdan itibaren, hatta bazı durumlarda cenin haline gelmesiyle doğal olarak sahip olduğu temel hak ve özgürlüklerini korumakla yükümlü olan bir kurumdur. Devlet, bireye farklı alternatifler arasında tercih özgürlüğünü sağlamakla yükümlüdür.*" ifadesinden de anlaşıldığı üzere Millî Görüş'ün haklar noktasında devlete atfettiği misyonun liberal bireysel hakların devletin tarafsızlık ilkesiyle özdeş olduğunu, grup haklarının devletin farklılaşmış grup haklarını geliştirme istenciyle de ayrıştığını göstermektedir (Tablo 1). Fakat aynı zamanda Millî Görüş, devleti yeryüzünde Allah'ın hükümlerinin uygulama aracı olarak gördüğünden hakların siyasal sınırlarının belirlenmesinde de devlete ayrı bir öncelik vermektedir. Dolayısıyla Millî Görüş her ne kadar çok hukuklu teorik söylemde bireysel hakların devlete atfettiği bağlamda yer almışsa da devlete yüklediği kutsiyeti hakların sınırlandırılmasına yönelik esas öncülü olarak kabul ederek hak tasarımının epistemolojik kurgusuyla çelişmektedir. Bu noktada önemli olan esas unsur Millî Görüş'ün keskin sınırlarla ayrıştığını düşündüğü liberal klasik bireysel hak anlayışından ayrılmamış olması, hatalı bir tanımlamayla sadece komünizm ideolojik mevziisine yerleştirdiği çoğulculuktan uzak katı/özcü toplulukçu savunusuyla mütemmim ilişkinin farkında olmaması ya da bilinçli bir tasarıma dayandırmasıdır. Bu tasarım keskin sınırlarla ayrışmaya çalıştığı liberalizm ve İslam'ın ilişkisi üzerinden anlaşılabilir. Millî Görüş, toplum yaklaşımının dinamiklerini oluşturan İslam'ın hitabı kolektif olmaktan ziyade görev sorumluluklarıyla sadece Allah'a karşı sorumlu olan bireylerdir. Fakat bununla birlikte İslam, cemaatin sosyal dayanışma vurgusuyla bireysel tercihi sınırlayan toplulukçu bir özelliğe de sahiptir. Yine de bireyin toplulukla olan ilişkisi özgür iradesine bağlandığından ve bu geniş bir grubun/topluluğun/üst kimliğin tahakkümü ile şekillenmediğinden İslam salt özcü kolektivist sosyal bir öğretiye dayanmaz. Dahası siyasal bir olgu olmadığından kolektif ilkeleri ahlaki dinamiklerle ele alır ve grup çeşitliliğini olumlar (Arslan, 1996). Bu noktada siyasi bir ideoloji olarak liberalizmin bir inanç sistemi olmaması İslam'la apriori bir çatışmayı zorunlu kılmaz. İslam'ın hukuki çoğulculuk ve dinamizm özelliği, politik örgütlenmeyle ilgili müphemliği ve bireye tercih özgürlüğü sağlaması ise liberalizm ile kesişen çıktılarını oluşturmaktadır (Erdoğan, 1996, s. 7-10). Dolayısıyla Millî Görüş birey önceliğiyle temel ve kültürel haklar tasarımında liberal sınırlarda dolaşmasına rağmen kendini liberal kurulumdan soyutlama ve ilişkisellikten

kaçınma nedeninin hatalı bir tanımlama değil bilinçli bir eylem olduğu kesinlik kazanmaktadır. Bu bilinçli pratiğin temel gerekçesi ise Şekil 2’de belirtildiği gibi liberalizmin ideolojik bir zemine indirildiği savunusudur. Ancak bu temelden ayrıştığı ölçüde ortak bir içerime sahip olduğu kabul edilebilir. Her ne kadar Millî Görüş kültürel haklar yaklaşımında temellendirdiği “*Dengeci Görüş*” yaklaşımıyla paralel bir söylem geliştirse de, İslam’ın ahlaki dinamiklerle ele aldığı ve çeşitliliğini olumladığı dinamikleri ümmet yaklaşımı üzerinden siyasal ideolojisiyle yeniden sunarak çeşitlilikten uzak geniş bir kolektiviteye tabi tuttuğundan birey/grup hakları diyalektiği ve dolayısıyla “*Dengeci Görüş*” (Şekil 2) yaklaşımı kararsız bir hal almaktadır. Bundan ötürü kültürel haklar söyleminde ideolojik dinamikleriyle muhatap olarak ayrıştığını iddia ettiği katı liberal ve cemaatçi tasarımdan da tamamen ayrı bir mevziide yer almamakta, temel haklar kurgusunu ideolojik yapısallığında fetişe etmekte ve klasik liberal yurttaşlığın ortak kültür temelli özcü tasarımının ötesine geçemediğinden kültürel çoğulculuk bağlamında “*Dengeci Görüş*” konumunu yitirmektedir. Dahası bu zeminde kültürel haklar kurulumunu atfettiği fakat güncel bir tasarıma ve toplumsal gerçekliğe sahip olmadığı için aynı zamanda sınırlı bir temele dayanan çok hukukluluk, kültürel kimliklerin yapısöküme uğratılma girişimi yani çoklu kimlik taleplerine apriori bir çerçeve bahşedilerek hiçbirinin ciddiyetle ele alınmamasıyla (Taylor, 1992b, s. 289) çokkültürcü sahici tanınma bağlamından soyutlanarak önemini yitirmiştir.

6. Sonuç

Kimlik siyaseti şemsiyesi altında özellikle 1960-1970 yılları arasındaki toplumsal olaylarla birlikte Avrupada ortaya çıkan çokkültürcülük, liberal bireysel hakların ve eşitliğin yetersizliği ve toplumsal çoğunluğun siyasal ideolojinin egemenliğinde hegemonyasını sürdürdüğü türdeş toplum kurulumlarına tepki olarak ortaya çıkmıştır. Kültürel çeşitliliğin hak temsiline normatif yönünü temsil eden çokkültürcülük, bazı vatandaşların diğerlerinden daha fazla eşit kılındığı ve bu eşitliğin olumlanmış bir kültürü daha güçlü kıldığı demokrasi paradoksunu çözümleyerek farklılıkların tanımlanan türdeş sınırlar içerisinde varlık gösterme durumuna ve kimlik yitimine tepki göstermiştir. Kültürel çeşitliliğin kamusal/mekânsal alanda temsil edilmesine aracılık ederek tek kutuplu kimlik siyasetinden çokkültürcü kimlik siyasetine geçişe olanak tanımış böylece çeşitliliği yok sayarak baskıcı ilişkilere meydan okuyan radikal demokrasiye eklemlemiştir. Kurucu elitizm karşısında yer alan siyasal aktörlerin/yapıların temel mücadele formu haline gelen bu yaklaşım özellikle 1990 sonrasında Türkiye coğrafyasının politik gündeminde yer edinmeye başlayarak diğer ideolojik yapılarda olduğu gibi İslamcı cemaat da egemen kurulumların sorunsallaştırılmasına aracı kılınmıştır. Bu noktada çok hukukluluk yaklaşımı düşünsel açıdan bir yandan İslamcı düşünürlerin tartışmalarında yer alırken diğer yandan siyasal alana taşınarak kimlik siyasetinin temel olgusu olarak sunulması Millî Görüş Hareketi ile gerçekleşmiştir. Böylece ümmetin siyasallaşmamış ilkelerinin ve ideolojik uğraklara eklemlememiş kurulumunun arayışı olarak Medine Vesikası ve Pax Ottoman zemininde beliren çokkültürcü model arayışı olarak çok hukukluluk yaklaşımı, Millî Görüş Hareketi’nin de siyasal ümmetçiliğinin eleştirisine neden olmuştur.

Sahip olduğu ideolojik kurumlarla yeni bir dünya idealini dillendiren Millî Görüş'ün toplumsal çeşitliliğe dair bir arada yaşamaya yönelik sunduğu çok hukukluluk teorik çerçevesi çoğulculuk tartışmalarına eklenmesinin bir aracı olarak görülmüştür. Özellikle RP sürecinde Millî Görüş'ün iktidar olma umutlarının artmasıyla da çok hukukluluk yaklaşımının siyasal bir manifesto olarak ortaya konulmasına neden olmuştur. Bu durum ayrıca Millî Görüş'ün siyasal açıdan çokkültürcü atmosferin pozitif avantajlarından faydalanma farkındalığını arttırmıştır. Ayrıca ümmetçi yurttaşlık inşasında olduğu gibi tarihsel ve dinsel dinamikleri merkeze alarak çok hukukluluk zemininde modern çoğulculuğa eklenmeye ve bu husustaki teorik açığını kapatmaya çalışması bu farkındalığın bir neticesi olmuştur.

İslam'ın tarihsel dinamiklerini teopolitik bir zeminde yorumlayarak kültürel/ideolojik yapısallığıyla bezeli olacak şekilde yeniden sunan Millî Görüş'ün çok hukukluluk zemininde modern çoğulculuğa eklenme çabası ve bunu İslamcı kimlik siyasetinin demokratik sistemle çatışmasına aracı kılması siyasal ve toplumsal karşılık bulmasına engel olmuştur. Yine de çok hukukluluk sözleşmesinin Millî Görüş'ün siyasal yaşamında kültürel çoğulculuğu muhatap alan ilk ve son teorik çerçeve olması hasebiyle önemli bir bağlama sahip olduğunu belirtmek gerekir. Millî Görüş Hareketi'nin lider esaslı strateji ve planlama yaklaşımı ve bunun ortaya çıkarttığı ideolojik tanımlama sorunu nispeten çoğulcu toplum arayışlarında çok hukukluluk sözleşmesiyle aşmaya çalışılmıştır. Ayrıca ortak kültürel dinamiklere göre tasarlanan siyasal ümmetçiliğin artan çoğulcu talepler karşısında yetersizlik açığının ortaya çıkması çok hukukluluk projesiyle kapatılmaya çalışılmış ve hareketin çeşitliliğe yönelik marjinalliği kırılmak istenmiştir. Böylece MNP'den beri ulus devlet kuruculuğu karşısında Millî Görüş'te toplanmış kültürel çeşitliliğin salt İslam kimliğine yönelik söylemi dar bir çerçevede de olsa postmodern çıktının iticiliğinde zorunlu bir değişime uğramıştır. Fakat çok hukukluluk projesinin Millî Görüş söyleminde konjektürel pragmatizmin bir aracı olarak görülmesi, daha ziyade Bahri Zengin'in çabalarına dayalı entelektüel bir girişim olması ve ideolojik misyonun belit bir olgusu olarak benimsenmemesi liberal temayüllere karşı olan parti yöneticileri tarafından tam olarak anlaşılmasına ve benimsenmemesine neden olmuştur. Ayrıca çok hukuklu toplum projesinin sivil bir zeminde ele alınmadan siyasallaştırıldığı ve bu yüzden mevcut statükonun meta konumlandırılmaları karşısında savunmasız kaldığı anlaşılmaktadır.

Çok hukukluk projesinin referans aldığı Medine Vesikası ve Pax Ottoman'ın ortaya çıktığı mekânsal, sosyal ve siyasal koşulların modern dönemin değişen toplum dinamiğinde yeniden yorumlanacak ve pratiği ortaya konulabilecek bir bağlama sahip olmaması, geleneksel dönem cemaat/grup yaşam tarzının modern süreçte bireysel yaşam tarzına evrilmesi, bu zeminde Türkiye'de ayrışan toplumun türdeş bir Müslüman cemaat yapısallığına sahip olmaması ve buna rağmen geleneksel kuramsal söyleminin çokkültürcü tartışmalara eklenme gayreti en önemli handikapları arasında yer almıştır. Bununla birlikte çokkültürcülük tartışmaları üzerinden çoğulcu talepleri karşılamaya yönelik bağlamı özellikle birey ve grup haklarına yönelik kararsız konumu nedeniyle muğlak kalmaktadır. Çünkü birey hakları akit serbestliği üzerinden meşrulaştırırken ve böylece çokkültürcülüğün kültürel gruba karşı iç kısıtlamalar sorununun çözüldüğü varsayılırken üniter anayasal kurulum karşısında Millet Sistemi'nin salt dinsel ayrımı

gözetan anayasal bağlamı sunulmaktadır. Dahası sağ siyasetin politik vizyonuna uygun olarak siyasal yapıyı temel aksiyom olarak kabul etmesi ve siyasal ümmetçiliği sınırlarını belirlediği subjektif kimliğin lehine türdeş kıldığı için bir yandan temel kültürel haklara müdahaleyi meşru kılmakta diğer yandan çağdaş çokkültürcülüğün savunusunu oluşturan farklılaşmış bireysel ve grup haklarını yitime uğratmaktadır.

Sonuç olarak Batı modernleşmesine karşı yerelliği ön plana çıkartarak çağdaş formasyonlara katılım sağlamaya çalışan Millî Görüş Hareketi, ulus devletin özcü yurttaş dayatmasına karşı çok hukukluluk siyasal sözleşme ile aynı coğrafyayı paylaşan çokkültürlü grupları anayasal olarak koruma altına almaya çalışmıştır. Fakat çok hukukluluk sözleşmesi daha ziyade siyasal konjonktür gereği savunulmuş ve MNP'den beri artarak Millî Görüş'te toplanan ama kültürel haklarına dair tanınma talepleri ümmetçi subjektif kimliğin ötesine taşınmamasından ötürü ayrılmaya başlayan çoğulcu kültürel unsurların Millî Görüş düşüncesi etrafında tutulmasına aracı kılınmıştır. Ayrıca Millî Görüş'ün ideolojik yapısının çoğunlukçu ulus dinamiği ile ilişkili olması, çok hukuklu sistemin geleneksel sürecin aksine akışkan modern toplum modelinde uygulama sorunsalının olması, İslamcı kimliğin temsil krizini aşmada araçsallaştırılması böylece toplumun diğer çeşitliliğinin görmezden gelinmesi, kültürel toplulukları katı ayrıma tabi tutarak içe doğru tektipleştirmesi ve dışa doğru ötekileştirmesi nedeniyle çoğulcu toplum arayışı olarak çok hukuklu projeyi çokkültürcü kimlik siyasetinin radikal temellerinden soyutlamıştır.

Kaynakça

- Aksal, A. H. (2021) Dayatmacı Zihniyet. *Millî Gazete*, 6 Ocak. <https://www.milligazete.com.tr/makale/6008039/ali-haydar-haksal/dayatmaci-zihniyet> (Erişim Tarihi: 20.06.2022).
- Akyol, T. (1996) *Medine'den Lozan'a*. İstanbul: Milliyet Yayınları.
- Alpay, Ş. (1996) Medine'den Lozan'a. *Milliyet*, 12 Aralık. <http://gazetearsivi.milliyet.com.tr/Ara.aspx?ilkTar=12.12.1996&sonTar=12.12.1996&ekYayin=&drp> (Erişim Tarihi: 19.06.2022).
- Arslan, A. (1996) Türkiye'de Birey, Topluluk ve Liberalizm. *Türkiye İkinci Uluslararası Liberalizm Sempozyumu*. Ankara: Liberal Düşünce Topluluğu.
- Aydın, M. (2003) Birlikte Yaşama Bağlamında Çokkültürlülük Sorunu. *Tezkire*, no. 35, 39–53.
- Bader, V. (1997) The Cultural Conditions of Transnational Citizenship: On the Interpenetration of Political and Ethnic Cultures. *Political Theory* 25 (6), 771–813.
- Bağce, E. (2019) İktidar-Muhalefet Ekseninde Millî Görüş Hareketi. A. C. Çiçek (der.) *Tarihsel Süreçte Türkiye'de Din ve Siyaset* (263–304). İstanbul: Efe Akademi Yayınları.
- Barry, B. (2002) *Culture and Equality: An Egalitarian Critique of Multiculturalism*. Cambridge: Harvard University Press.
- Barry, N. (1982) The Tradition of Spontaneous Order. *Literature of Liberty* 5/2, 7–58.
- Baykal, Ö. (2021) Sağ Bir Siyaset Olarak Millî Görüş Hareketi. *Muhafazakâr Düşünce* 17(60), 34–58.
- Baykal, Ö. & Çaha, Ö. (2021) Millî Görüş Hareketi ve Sivil Toplum. *Muhafazakâr Düşünce* 17(60), 138–163.
- Bora, T. (2016) *Cereyanlar: Türkiye'de Siyasi İdeolojiler*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Bauman, Z. (2020) *Modernlik ve Müphemlik*. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Bulaç, A. (1992) Medine Vesikası Temelinde İslami Çoğulculuk. *AKV Bülten*, no. 9, 18–25.

- Bulaç, A. (2009) *Göçün ve Kentin Siyaseti: MNP'den SP'ye Milli Görüş Partileri*. İstanbul: Çıra Yayınları.
- Bulaç, A. (2011) *Modern Ulus Devlet*. İstanbul: Çıra Yayınları.
- Büyükkara, M. A. (2017) *Çağdaş İslami Akımlar*. İstanbul: Klasik Yayınları.
- Can, B. (2011) Ölümünde Bile Sisteme İsyanını Sürdüren Adam: Necmettin Erbakan. *Umran*, no. 200, 15–29.
- Can, B. (2013) Erbakan'a Göre Kürt Sorununun (Kavmi Sorun) Çözümü. *Milli Gazete*, 18 Nisan. <https://www.milligazete.com.tr/makale/862546/prof-dr-burhanettincan/erbakana-gore-kurt-sorununun-kavmi-sorun-cozumu> (Erişim Tarihi: 21.05.2020).
- Casals, T. (2006) *Group Rights as Human Rights: A Liberal Approach to Multiculturalism*. Cham: Springer.
- Çaha, Ö. (2005) Ana Temalarıyla 1980 Sonrası İslami Uyanış: Demokrasi, Çoğulculuk ve Sivil Toplum. T. Bora & M. Gültekin (der.) *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce* 6 (476–492). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Çaha, Ö. & Baykal, Ö. (2017) Milli Görüş Hareketinin Kuruluşu: Türk Siyasetinde Milli Nizam Partisi Deneyimi. *Gazi Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi* 19(3), 788–806.
- Çakır, R. (2013) Milli Görüş Hareketi: Dün, Bugün, Yarın. 20 Mayıs. <http://rusencakir.com/Milli-Gorus-hareketi-dun-bugun-yarin> (erişim tarihi: 15.03.2021).
- Çalmuk, F. (2005) Necmettin Erbakan. T. Bora, & M. Gültekin (der.), *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce* 6 (550–567). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Çınar, M. (1998) Çok Hukuklu Toplum: Kamusal Alana Veda mı, Otantik Kimlik Politikası mı? F. Keyman, & A. Y. Sarıbay (der.), *Global Yerel Eksende Türkiye* (247–272). İstanbul: Alfa Yayınları.
- Çınar, M. (2000) Fazilet Kongresi: Milli Görüş Hareketi Kurumsallaşabilecek mi? *Birikim*, no. 134/135, 16–22.
- Douzinan, C. (2002) Identity, Recognition, Rights or What Can Hegel Teach Us about Human Rights? *Journal of Law and Society*, 29 (3), 379–405.
- Duverger, M. (1993) *Siyasi Partiler*. Ankara: Bilgi Yayınevi.
- Dyke, V. (1982) Collective Entities and Moral Rights: Problems in Liberal-Democratic Thought. *The Journal of Politics*, 44(1), 21–40.
- Ekeli, K. S. (2012) The Political Rights of Anti-liberal-democratic Groups. *Law and Philos* 31(3), 269–297.
- Erbakan, N. (1973) *Mecliste Milli Görüş Açısından 3. Beş Yıllık Kalkınma Planının Tenkidi*. Ankara: Ağaç-İş Matbaası.
- Erbakan, N. (1975) *Milli Görüş*. İstanbul: Dergah Yayınları.
- Erbakan, N. (1991) Erbakan Konuşuyor (2): Türkiye'nin Yönü, RP'yle Çizilecektir (R. Tosun ile Röportaj). *Yörünge*, no. 42, 25–31.
- Erbakan, N. (1993a) *RP 4. Büyük Kongre Konuşması*. Ankara: Refah Partisi.
- Erbakan, N. (1993b) *Müslüman Topuluklar Birliği 2. İşbirliği Toplantısı*. Ankara: ESAM Yayınları.
- Erbakan, N. (1997) Demokrasi ve Laiklik/Cihat (G. Cıvaoğlu ile Röportaj). *Youtube*. <https://www.youtube.com/watch?v=n0edHhJEYBg> (erişim tarihi: 12.03.2021).
- Erbakan, N. (2003) *Saadet Partisi 1. Olağan Kongresi: Yeni Bir Dünya İçin Özlenen Buluşma*. Ankara: ESAM Yayınları.
- Erbakan, N. (2010) *Yeni Bir Dünya ve Adil Düzen*. Ankara: Almina Basımevi.
- Erbakan, N. (2011) *4. Milli Kurtuluş Konferansları*. Ankara: ESAM Yayınları.
- Erbakan, N. (2013) *Davam*. Ankara: MGV Yayınları.
- Erdoğan, M. (1996) İslam ve Liberalizm: Kısa Bir Bakış. *Liberal Düşünce*, no. 4, 1–15.
- Ersoy, A. (2008) İslah ve İfsat Medeniyetinin Temeli. <http://www.esam.org.tr> (Erişim Tarihi: 24.04.2021).

- Ersoy, A. (2010) İslam ve Liberalizm. *Eskiye*, no. 18, 38-61.
- Ersoy, A. (2014) *Hak ve Adalet Merkezli Milli Görüş Hareketi'nin Tarihi ve Fikri Temelleri*. ESAM. http://www.esam.org.tr/adil-duzen_online1.html (Erişim Tarihi: 16.02.2021).
- Eygi, M. Ş. (2017) Barzanî Ailesi Yahudidir ve Hayli Haham Yetiştirmiştir. *Milli Gazete*, 27 Eylül. <https://www.milligazete.com.tr/makale/1238241/mehmed-sevket-eygi/b-arzani-ailesi-yahudidir-ve-hayli-haham-yetistirmistir> (Erişim Tarihi: 11.03.2021).
- Göle, N. (2002). *Melez Desenler: İslam ve Modernlik Üzerine*. İstanbul: Metis Yayınları.
- İçduygu, A. ve E. F. Keyman (1998) Globalleşme, Anayasallık ve Türkiye'de Vatandaşlık Tartışması. *Doğu Batı Düşünce Dergisi: Kamusal Alan*, no. 5, 157-170.
- İkbal, M. (2013) *Dini Düşüncenin Yeniden İnşası*. İstanbul: Timaş Yayınları.
- Karagülle, S. (2014) Adil Düzen'de Genel Hizmetler. İstanbul: Medhal Yayınları.
- Karatepe, Ş. (1993) İslam Toplum Düzenine Doğru Bir Adım: Medine Vesikası. *Yeni Zemin*, no. 5, 29-35.
- Kırbaçoğlu, H. (2015) Milli Görüş ve Kavramsal Düzlemi. *Anadolu Gençlik Dergisi*, Şubat, 33-38.
- Kukathas, C. (1992) Are There Any Cultural Rights? *Political Theory* 20(1), 105-139.
- Kymlicka, W. (1998) *Çokkültürlü Yurttaşlık*, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Kymlicka, W. (2001) *Politics in the Vernacular: Nationalism, Multiculturalism, and Citizenship*. Oxford: Oxford University Press.
- Kymlicka, W. (2004) *Çağdaş Siyaset Felsefesine Giriş*. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Kymlicka, W. (2012) *Multiculturalism: Success, Failure and the Future*. Washington: Migration Policy Institute.
- Midgley, G. & Arias, A. O. (2004) *Community Operational Research: OR and Systems Thinking for Community Development*. New York: Kluwer/Plenum Publishers.
- Mulhall, S. & Swift, A. (1994) *Liberals and Communitarians*. Oxford and Cambridge (Mass.): Blackwell Publishing.
- Levy, J. (2000). *The Multiculturalism of Fear*. Oxford: Oxford University Press.
- Lipset, M. & Rokkan, S. (1967) Cleavage Structures, Party Systems, and Voter Alignments: An Introduction. M. Lipset & S. Rokkan (eds.), *Party Systems, and Voter Alignments* (1-65). New York: Free Press.
- Mencan, Q. (2011) Erbakan'ın Mirası. *Umran*, no. 200, 33-35.
- Milliyet (1998), RP Kapatma. 23 Şubat. <http://gazetearsivi.milliyet.com.tr/Ara.aspx?ilkTar=23.02.1998&sonTar=23.02.1998&ekYayin=&drp> (Erişim tarihi: 15.04.2022).
- Milli Gazete (2009) Demokrasi Değil Demokratür. 13 Haziran. <https://www.milligazete.com.tr/haber/1185062/demokrasi-degil-demokratuer> (Erişim Tarihi: 18.10.2021).
- Modood, T. (2014) *Çokkültürcülük: Bir Yurttaşlık Tasarımı*. Ankara: Phoenix Yayınevi.
- Momin, A, Coşkun, A. & Okutan, B. (2010) Çoğulculuk ve Çok Kültürcülük: İslami Bir Bakış Açısı. *M.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 38(1), 203-230.
- Oestreich, J. (1999) Liberal Theory and Minority Group Rights. *Human Rights Quarterly* 21(1), 108-132.
- Özgen, N. & Köşker, N. (2019) An Analysis on Multiculturality Attitudes of High School Students: The Case of Turkey. *Turkish Studies*, 20(1), 69-91.
- Parekh, B. (2002) *Çokkültürlülüğü Yeniden Düşünmek*. Ankara: Phoenix Yayınevi.
- Saadet Partisi (2003) *Yerel Yönetimlerde Niçin Milli Görüş*. Ankara: Saadet Partisi.
- Sandel, M. J. (1982) *Liberalism and the Limits of Justice*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Sambur, B. (2014) Medine Vesikasının Özgürlük ve Çoğulculuk Açısından Tahlili. *Liberal Düşünce*, no. 76, 179-186.

- Sarıbay, A. Y. (1995) Farklılıklar Ayrıcalık Haline Gelmemeli (Ş. Alpay ve N. Kuyaş ile Röportaj). *Milliyet*, 18 Ekim.
- Selçuk, E. (2020) Pax Romana'nın Sınırları. *TASAM*. https://tasam.org/trTR/Icerik/2185/pax_romaninin_sinirlari (Erişim Tarihi: 16.05.2021)
- Taylor, C. (1979) *Hegel and Modern Society*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Taylor, C. (1992) *The Ethics of Authenticity*. Cambridge: Harvard University Press.
- Taylor, C. (2018) *Çokkültürcülük: Tanınma Politikası*. İstanbul: Yapı Kredi Yayıncılık.
- Tekin, M. (2011) Milli Görüş. *Umran*, no. 200, 36–39.
- Tezcan, L. (2005) İslamcılık ve Toplumun Kurgusu. T. Bora & M. Gültekin (der.) *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: İslamcılık* (517–524). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Yavuz, H. (2005) Milli Görüş Hareketi: Muhafız ve Modernist Gelenek. T. Bora & M. Gültekin (der.), *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce* (591–603). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Yavuz, H. (2008) *Modernleşen Müslümanlar/Nurcular, Nakşiler, Milli Görüş ve AK Parti*. İstanbul: Kitap Yayınevi.
- Yeğen, M. (2012) *Müstakbel Türk'ten Sözde Vatandaşa: Cumhuriyet ve Kürtler*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Yürüşen, M. (1996) Refah Partisi'nin Yükselişine Çeşitlilik Perspektifinden Bakmak. *Liberal Düşünce*, no. 3, 13-21.
- Zengin, B. (1990) İslam ve Vahdet. *Girişim*, no. 55, 15–16.
- Zengin, B. (1992) Tanıma ve Tanıtma Üzerine. *Panel*, no. 39, 30–33.
- Zengin, B. (1993) Algan Hacaloğlu – Ercan Karakaş – Mahmut Kılınç – 26.02.1993. *Youtube*. <https://www.youtube.com/watch?v=2BCJqAp28AQ&t=3046s> (Erişim Tarihi: 12.06.2021).
- Zengin, B. (1994) İdeolojik Dinli Sistemden Çok Dinli Sisteme. *Nehir*, no. 11, 12–14.
- Zengin, B. (1995a) Özgürleşerek Birlikte Yaşama: Hukuk Toplulukları Birliği. İstanbul: Birleşik Yayıncılık.
- Zengin, B. (1995b) Devlet Nedir? *Nehir*, no. 21, 29–37.
- Zengin, B. (2013) Bahri Zengin – Hasan Sağındık. *Youtube*. <https://www.youtube.com/watch?v=7o5dJmlz25o&t=165s> (Erişim Tarihi: 13.02.2021).

The Search for Pluralism in the Millî Görüş Movement: Multi-Legality as a Politics of Identity

Mazlum AR* 
Nurettin ÖZGEN** 

This study critically evaluates the political contract of multi-juridicality, which the Millî Görüş Movement addresses through the historical references of Medina Testament and Pax Ottoman, and which it presents as the basic contract of coexistence. The study, which is based on document and archive scanning, compares the Millî Görüş Movement's presentation of a genuine and democratic political contract for the culture of coexistence in the geography of Turkey with the theoretical framework of multiculturalism and thus fills the gap in the literature on the Millî Görüş Movement multi-juridical approach.

Islamic identity, which is not uniform at the conceptual level, can be broadly defined into three main sociological groups: a) political groups; b) independent groups; and c) religious communities. The Miili Görüş, the National Nizam Party (MNP), the National Salvation Party (MSP), the Welfare Party (RP), the Virtue Party (FP), and the Felicity Party (SP) fall under the category of political groups of Islamic identity. The main factor that distinguishes political groups from the other two groups is that they have a unique political vision, social design, and political project (Bulaç, 2009, 541). At this point, the main characteristic of the Miili Görüş Movement is that it is within the system (Çakır, 2013), that it reintegrated the religious identity and related ummahist references into the system, like many cultural elements that the Republican regime had pushed out of the system, and that it represented the Islamist identity in the political sphere (Yavuz, 2008, p. 280). Therefore, the struggle for existence within the system also gives rise to the practices of complying with secular politics, conjunctural behavior due to realpolitik, changing strategies, and compromising the identity it represents when necessary (Mencan, 2011, p. 34). Another output of the axiom of being integrated into the political structure for the Miili Görüş is its contribution to the development of a culture of political consensus. In this regard, by enabling the formation of a ground for reconciliation with the marginalized and marginalized social elements of other ideologies (Bağçe, 2019, p. 297), the Miili Görüş paved the way for the deepening of democracy, the continuation of the ontology of Islamic identity within this framework, and the prevention of radicalization tendencies of these segments.

The search of Islamist identity in Turkey for a pluralist model of society on the basis of the Medina Testament was also the period in which the Millî Görüş gained political momentum and

* Ahi Evran Üniversitesi, mazlum.ar@ahievran.edu.tr, ORCID: 0000-0003-3988-0263

** Prof. Dr., Ankara Üniversitesi, ozgen@ankara.edu.tr, ORCID: 0000-0001-9191-1579

developed a political discourse for the anachronistic problems of society. At this point, the RP first sought solutions for the economic problems of the political base by presenting the material development approach it inherited from the MSP with the “Just Order” (Karagülle, 2014) project put forward by the Akevler theorists. Similarly, the fact that “contractual rights”, which are also included in the design of the “Just Order”, constitute the epistemological basis of the Medina Vesikası has enabled this project to find a response in the RP. It also enabled the RP to develop a discourse towards cultural demands from the social base. Ultimately, since the public/spatial representation of the rights demanded in the name of multiculturalism required a legal redesign, the Testament was reinterpreted by RP Deputy Chairman Bahri Zengin and, influenced by the theory of multiculturalism (Aydın, 2003, 44), it was structured as an output of the liberal multiculturalist identity politics of the Millî Görüş, referring to the unity of a pluralist society with the definition of “multi-juridical” (Can, 2013).

One of the most important handicaps has been that the socio-spatial and political conditions in which the Medina Vesikası, to which the multi-law project refers, emerged do not have a context that can be reinterpreted and practiced in the changing social dynamics of the modern period, and despite this, its traditional theoretical discourse is referred to multiculturalist debates. However, its context for meeting pluralist demands through multiculturalism debates remains ambiguous, especially due to its ambivalent position towards individual and group rights. Because while individual rights are legitimized through freedom of contract, and thus multiculturalism is assumed to solve the problem of internal constraints against the cultural group, the constitutional context of the Nation System, which observes only religious distinction, is presented against the unitary constitutional setup. Moreover, since it accepts the political structure as the fundamental axiom in accordance with the political vision of right-wing politics and makes political ummahism identical in favor of the subjective identity whose boundaries it determines, it legitimizes the intervention in fundamental cultural rights on the one hand, and on the other hand, it destroys the differentiated individual and group rights that constitute the defense of contemporary multiculturalism. As a result, the Millî Görüş Movement, which tried to participate in contemporary formations by emphasizing localism against Western modernization, tried to constitutionally protect multicultural groups sharing the same geography with the political contract of multi-juridicality against the essentialist citizen imposition of the nation state. However, the multi-juridical contract was mostly defended due to the political conjuncture and was instrumental in keeping the pluralist cultural elements, which had been increasingly gathering in the Millî Görüş since the MNP, around the idea of the Millî Görüş, but which had begun to diverge due to the fact that their demands for recognition of their cultural rights were not carried beyond the ummahist subjective identity. Moreover, since the ideological structure of the Millî Görüş is related to the majoritarian nation dynamic, the multi-juridical system has the problematic of implementation in the fluid modern society model as opposed to the traditional process, the Islamist identity is instrumentalized to overcome the crisis of representation, thus ignoring the other diversity of the society, and the cultural communities are subjected to strict segregation, inwardly uniformizing and outwardly marginalizing, the multi-juridical project as a search for a pluralist society has been abstracted from the radical foundations of multiculturalist identity politics.