

**TÜRKİYE'DE MAĞDURİYET SÖYLEMİNDE
DİN VE SİYASET İLİŞKİSİ:
ADALET VE KALKINMA PARTİSİ ÖRNEĞİ**

İsmet Yiyit

(Yüksek Lisans Tezi)

Eskişehir, 2010

**TÜRKİYE'DE MAĞDURİYET SÖYLEMİNDE DİN VE SİYASET İLİŞKİSİ:
ADALET VE KALKINMA PARTİSİ ÖRNEĞİ**

İsmet YİYİT

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Sosyoloji Anabilim Dalı

Danışman: Prof. Dr. Nadir SUĞUR

Eskişehir

Anadolu Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü

Eylül, 2010

YÜKSEK LİSANS TEZ ÖZÜ

TÜRKİYE'DE MAĞDURİYET SÖYLEMİNDE DİN VE SİYASET İLİŞKİSİ: ADALET VE KALKINMA PARTİSİ ÖRNEĞİ

İsmet YİYİT

Sosyoloji Ana Bilim Dalı

Anadolu Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Eylül 2010

Danışman: Prof. Dr. Nadir SUGÜR

Mağdur olma durumu “Ben” ve “öteki” ikiliğinde politik görünümler yaratır. Zulme uğramış kişiler veya toplumlar mağduriyetleri üzerinden ontolojik bir kopuş yaşadıklarında kendi anlam dünyalarını inşa ederler. Bu kopuş beraberinde söylem düzeyinde epistemolojik özerkliği getirir. Mağduriyet söylemi bağlamından kopan gerçekliği tüm imkanlarını kullanarak kutsallaştırır. Toplumların “gaddar” karşısında düştükleri ekonomik, sosyal, politik ve dinsel yoksunluklar mağduriyet söyleminin kuşatıcılığı altında kutsallaştırılırken toplumların kolektif bilinçaltında yer edinirler. Mağduriyet söylemi bilinçaltında konumlanırken dinin ve tarihin çelişkileri ile beslenir ve her yeni mağduriyet eskisiyle bütünleşerek kutsal bir alan ortaya çıkarır. Politika kendi zemini gaddar - mağdur gerilimi üzerine inşa ettiğinde ise öz biçime, gerçek söyleme dönüşür. Politikanın üretken zemini adeta yok olurken, bu yoksunluk mağduriyetin devamını sağlayan bir kısır döngü yaratır. Mağduriyet söylemi Türk toplumunun ve Türk siyasal hayatının içerisinde birbirinden farklı görünümler üretmiştir. Bu çalışma ise mağduriyet söyleminin görünümünü “Adalet ve Kalkınma Partisi”nin söylem ve eylemlerinde izini sürmeyi amaçlamaktadır.

Anahtar Kelimeler: Mağduriyet, Din, İslam, Adalet ve Kalkınma Partisi

ABSTRACT

THE RELATIONSHIP BETWEEN RELIGION AND THE POLITICS IN THE DISCOURSE OF UNJUST TREATMENT IN TURKEY: THE CASE OF THE JUSTICE AND DEVELOPMENT PARTY

İsmet YİYİT

Department of Sociology

Anadolu University, Graduate School of Social Sciences, September 2010

Adviser: Prof. Dr. Nadir SUĞUR

“The situation of “unjust-treatment” creates political appearances by means of the dualities of “me” and the “other”. The people and societies that have been oppressed to construct their world of meanings when they experience dissociation because of their grievance. This dissociation brings at the same time an epistemological sovereignty on the level of discourse. Besides, by using its all possibilities the discourse of injury causes the reality which is broken from its context to be regarded as the sacred. The economic, social, political and religious deprivations in which societies find themselves against the “cruel” place in collective sub-consciousness of societies while these deprivations are sanctified under the surrounding discourse of unjust-treatment. While the discourse of unjust-treatment is placed in subconscious, it is nourishing by discrepancies of religion and history and every new unjust-treatment reveals a sacrificed field by combining with the old one. When the politics constructs its ground upon the tension between “the cruel”-“the victim”, the essence becomes a bonafide shape and the real becomes a kind of discourse. As the productive ground of politics render invisible, this deprivation provides a vicious circle which ensures the continuity of unjust-treatment. The discourse of unjust-treatment produces a wide range of appearances in Turkish society and the Turkish political life. This study aims to look at the appearances of the discourse of unjust-treatment and traces the actions of “the Justice and Development Party”.

Keywords: Unjust treatment, Religion, Islam, Justice and Development Party

JÜRİ VE ENSTİTÜ ONAYI

İsmet YİYİT'in "Türkiye'de Mağduriyet Söyleminde Din ve Siyaset İlişkisi: Adalet ve Kalkınma Partisi Örneği" başlıklı tezi **11 Kasım 2010** tarihinde, aşağıdaki jüri tarafından Lisansüstü Eğitim Öğretim ve Sınav Yönetmeliğinin ilgili maddeleri uyarınca, **Sosyoloji** Anabilim Dalında, **yüksek lisans tezi** olarak değerlendirilerek kabul edilmiştir.

İmza

Üye (Tez Danışmanı) : Prof.Dr.Nadir SUĞUR

Üye : Yard.Doç.Dr.Fatime GÜNEŞ

Üye : Yard.Doç.Dr.Yasemin ÖZGÜN

Prof.Dr.Ramazan GEYLAN
Anadolu Üniversitesi
Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürü

ÖNSÖZ

Mağduriyet söylemi, Türkiye'nin siyasal sürecinin merkez – çevre ikiliğinin içerisinde konumlanmış, çevrenin taleplerini dikkate alırken kendi gerçekliğinden koparak zeminini bir kısır döngüye oturtan geleneğin dilidir. Bu dilin anlatısı tarihin tanıklığı eşliğinde açığa çıkarken, güncelliğini hiç kaybetmemiş bir görünümde dir. Cumhuriyet'in kuruluşundan 87 yıl geçmesine rağmen bir çok siyasal çevre tarafından her seferinde yeniden dillendirilen bir polemik konusu olagelmıştır.

Türk toplumun ekonomik, kültürel ve sosyolojik yapısı içerisinde kendisine uygun olanakları bulan mağduriyet söylemi bundan sonra da canlılığını korumaya kararlı görünmektedir. Bu çalışma, mağduriyet söyleminin tarihsel ve dinsel olanakları kullanarak toplumun kolektif bilinçaltına nasıl sızdığını analiz etme amacını gütmektedir. Bunun yanında güncel tartışmalara kapı aralamak için söylem analizi yapma gayretini de taşımaktadır. Ancak mağduriyet söylemi toplumun iletişim kanallarının tümüne birden sızdığı için mağduriyet söyleminin birçok görünümü olacağı aşikârdır. Bu yüzden sınırlı olarak kabul edilebilecek örneklerin içerisinde çalışmanın sınırlılığı gözetilerek önem derecesine göre sınırlamaya tabi tutulmuştur.

“Adalet ve Kalkınma Partisi ve İslam'ın Söyleminde Mağduriyet” adlı bu çalışma kapsamı bakımından çok geniş bir alandan beslendiği için çeşitli zorluklarla karşılaşmıştır. Ancak bu zorluklarla mücadele ederken sabrı, cesaret verici öğütleri ve katkılarından dolayı danışman hocam Prof. Dr. Nadir SUGUR'a minnetlerimi arz ederim.

İsmet Yiyit

İÇİNDEKİLER

	<u>Sayfa</u>
ÖZ.....	ii
ABSTRACT.....	iii
JÜRİ VE ENSTİTÜ ONAYI	iv
ÖNSÖZ	v
ÖZGEÇMİŞ	vi
RESİMLER LİSTESİ	vii
GİRİŞ	1

BİRİNCİ BÖLÜM

MAĞDURİYET

1.MAĞDURİYET : KAVRAMSAL ÇERÇEVE	4
1.1 Etimolojik Bir Bakış	5
1.2 Mağduriyetin Felsefi Kökeni	8
1.3 Mağduriyetin Görünümleri	16
1.4 Mağduriyet, Politika ve Otorite	23
1.5 Mağduriyetin Psikolojik Kökleri	27

İKİNCİ BÖLÜM

KUTSAL MAĞDURLUK

1. MAĞDUR ÖZNEİNİN KUTSAL MEKANI (UZAMI)	38
1.1 Dinsel Tecrübenin Mağdur Görünümleri	40

1.2 Dini Tezahürün Psikolojik Muhtevası Olarak Mağduriyet	43
2. DİNİN BİLİNÇDİŞINDAKİ KONUMU: BİR KÖPRÜ OLARAK MAĞDURİYET.....	48
3. TOPLUMSAL BİR OLGU OLARAK DİN	55
4. KUTSALLA BİR KARŞILAŞMA: DİN.....	60
4.1 Kutsal ve Dindışı Mağdurluk Açısından: Tekel İşçileri ve Türban	63
5. KUTSAL ZAMANIN İÇERSİNDE	64
6. KUTSALIN SİRAYET EDİCİLİĞİ	68
7. KUTSALIN BULAŞICILIĞI: “AĞLAYAN ÇOCUK”	69
8. MAĞDURİYETİN POLİTİK OLANAKLILIĞI BAKIMINDAN İSLAMİYET....	78
9. İBRAHİM’İN DİNİ, KÖKEN ÜZERİNE BİRİNCİ TARTIŞMA.....	83
10. PEYGAMBERİN İNSANİ MAĞDURLUĞUNUN KUTSALLAŞTIRILMASI, KÖKEN ÜZERİN EİKİNCİ TARTIŞMA.....	86
11. İSLAM’DA ADALET TUTKUSUNUN TARİHSEL DÖNGÜSÜ; ÜÇÜNCÜ KÖKEN OLARAK KERBELA OLAYI.....	95
12. ÇAĞDAŞ İSLAM’IN GÖRÜNGÜLERİ.....	99

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

MAĞDURLARIN SİYASETİ YA DA MAĞDUR SİYASET

1. MAĞDURİYET SÖYLEMİNİN TÜRK SİYASAL HAYATINDAKİ YERİ..	104
1.1 Merkez – Çevre Arasındaki Mağdur Görünümler	106
1.2 Kemalizm’in Mağduriyet Söylemine Etkisi	108
1.3 Demokrat Parti: Umudun Tükendiği Yerde Başlayan Mağduriyet	114
1.4 Çarınhtaki Mağdur ya da Umudun Çarınha Gerilmesi	117
1.5 Türk-İslam Sentezi : Kitlelerin Mağdurluğunu Tersine Çevirme Girişimi..	119
1.6 MNP-MSP-Refah Çizgisi: Kapatma Geleneğinin Uslanmaz Mağdurları....	123

2. ADALET VE KALKINMA PARTİSİ: MAĞDUR GÖRÜNÜMLERİN KUTSAL BİRLİĞİ.....	127
3.ADALET VE KALKINMA PARTİSİ'NİN MAĞDURİYET SÖYLEMİNİN DAYANILMAZLIĞI: ÖNCE KÖKEN.....	132
4. MAĞDURİYETİN EKONOMİK TEZAHÜRÜ: EŞSİZ BİR BAŞARI YA DA MAĞDURLARIN UNUTKANLIĞI.....	136
5. CUMHURBAŞKANLIĞI SEÇİMİ: MAĞDURLARIN İKTİDAR İSTEMİ....	138
6. MAĞDURİYET SÖYLEMİNİN ZİRVE NOKTASI: 2010 ANAYASA DEĞİŞİKLİĞİ REFERANDUMU.....	139
7. SONUÇ.....	144
EKLER.....	147
KAYNAKÇA.....	151

RESİMLER LİSTESİ

Resim 1 : “İsa’nın çarmıha gerilişi”.....	55
Resim 2 : “Ağlayan Çocuk”.....	77
Resim 3 : “Menderes’in İdamı”.....	119

GİRİŞ

Mağdur olma hali yazılı tarihin her safhasında var olmuş bir insanlık durumudur. Mağduriyet, gaddar ile gadre uğrayanın ilişkisi üzerinden kendini açığa çıkarır. Zira mağduriyet halinin ortaya çıkabilmesi için gaddar – mağdur, ezen – ezilen, köle – efendi gibi ikiliklerin zorunlu olarak birlikte etkileşime girmeleri gerekmektedir. Bu etkileşim esasen diyalektik bir ilişki biçimidir. Çünkü her koşulda birbirlerin eylem ve söylemlerine bağımlı olan bu ikilikler ilişkiye girdiklerinde her seferinde üçüncü bir olanaklılık yaratırlar. Bu ilişki bazen mağdur/ezilen üzerinden yeni bir yaşam alanı ortaya çıkarabilirken, bazen de gaddar/ezen üzerinden eski düzenin yeniden inşa sürecini ortaya çıkabilir. Çalışmanın birinci bölümünde mağduriyet halini kavramsal bir zemine yerleştirme çabası diyalektik bir ilişkinin ürünü olduğu sonucunu doğurmuştur. Zira Hegel'in "köle – efendi" diyalektiği çerçevesinde değerlendirildiğinde "köle" ile "efendi" arasındaki ilişki öncelikle bir çatışmayla başlar ve "köle"nin kendi bilincine erme olanaklılığı çerçevesinde pozitif olarak kendini gerçekleştirmeye dönüşebilir. Diyalektik ilişki ne kadar güçlü olursa "köle"nin "efendi"ye göre yaşamsal olarak dönüşüme daha açık olması kendini tanıması açısından avantajlı olduğunu gösterir. Ancak diyalektik ilişki ne kadar zayıfsa "köle" kendi koşullarında bir kısır-döngünün esiri olur. Mağduriyet hali ve buna öykünme, diyalektik süreci güçsüzleştiren, zayıflatan bir sapma durumudur. Mağduriyet söylemi ise gerçeğin altını oyan ve gerçekle ontolojik kopuşun zeminini hazırlayan çelişkilerle doludur. Öte yandan bu söylem, tarihin olanaklılığı ölçüsünde epistemolojik kargaşanın kapısını aralar. Toplumların kolektif bilinçaltı bu söylem aracılığıyla yeniden inşa edilir ve gerçeklik kendinden uzaklaşarak yeni bir toplumsal zemin ortaya çıkartır.

Mağduriyet söylemi toplumların kolektif bilinçaltına yerleşirken karşısına çıkabilecek tüm olanakları kullanır. Tarihin çelişkileri, dinin kutsalları, sınıfsal farklılıklar, toplumsal adaletsizlik ve ekonomik yoksunluklar bu söylemin içerisinde harmanlanır. Mağduriyet, tarihin içerisinden çıkagelir, geçmişle şimdinin bağını kendi üzerinden kurar. Her yeni mağdur halleri eskisinden beslenerek güçlenir ve güçlendikçe de insanların tutum ve davranışlarına sızar. Bu değişim "mağdur özne"nin karakteristiğini belirleyerek onu ontolojik olarak hazırlar. Çalışmanın birinci bölümü boyunca öncelikle mağduriyet halinin toplumun yaşam pratiklerine nasıl sızdığı, söylemin tarihin olanaklarını kullanarak kolektif bilinçaltını nasıl inşa ettiği ve söylem aracılığıyla politik konumlanışının nasıl gerçekleştiğini analize tabi tutmak olacaktır.

Tarihin yığınları arasında ilk fark edilecek dinin parlaklığı olacaktır. Çünkü din, Tarihin her safhasında kendini yeniden inşa ederek sürekliliğini sağlayabilmiştir. Bunun yanında din toplumların yaşam pratiklerinde kendini yeniden kurgulayabilir. Bu çalışmanın bir diğer önemsedığı durum da dinin kutsallarının mağduriyet söylemi açısından atardamar vazifesi görebilmesidir. Çünkü dinlerin ortaya çıkışı düşünüldüğünde yerleşik bir toplumsal yapıyı dönüştürme kudreti dinin en çarpıcı özelliğidir. Zira din kendini yenilik ve hakikat söylemi üzerinde kurar. Fakat hakikat mücadelesi dinler tarihi göz önüne alındığında kolayca ve zahmetsizce gerçekleşmemiştir. İsa'nın Hıristiyanlığı yayarken çektiği ızdıraplar ya da Muhammed'in İslam'ı tebliğ ederken çektiği çilleler bu zorlukların göstergeleridir. Öte yandan İsa'nın çarmıha gerilişi sürecindeki mezalim Hıristiyanlığın anlatısında merkezi yer tutarak toplumlara ulaşmıştır. Mağduriyet söylemi dinler tarihinde anlatılabilen kendilerine yakınlık kurar, dini veya dindışı tüm mağdur haller kutsallaştırılır. Kutsallık her şeye bulaşarak özerk alanlar yaratır. Mağduriyet söylemi ise söz konusu özerk alanların içine girerek mağdurluğu kutsallaştırabilir. İkinci bölümde mağduriyet söyleminin toplumların bilinçaltını işgal ederken dinin olanaklarını nasıl kullandığı ve mağduriyeti kutsallaştırarak kendi zeminini nasıl sağlamlaştırdığı ifade edilmeye çalışılmaktadır. Bununla birlikte çalışmanın ana konusu olan Türk toplumu ve Türkiye'nin siyasal hayatında mağduriyet söyleminin izini daha sağlam sürebilmek için İslam'ın mağduriyet söylemini nasıl kutsadığı araştırılmaktadır.

Tarihin ve dinin olanaklarını kullanarak kendi zeminini inşa eden mağduriyet söylemi, politik olanın üzerine sinerek tortulaşmış görünmektedir. Zira politikanın üretken doğasından farklı olarak kendi söylemlerini mağduriyet üzerinden şekillendirilen toplumun kesimleri ancak gerçek çelişkilerinden giderek uzaklaşarak kendi konumlarına öykünmüş olacaktır. Bu durumun politik alanda yeniden inşa edilmesi ise üretken olmayan ve kısır döngü üreten bir politik tercih olacaktır. Bu çelişkiler Türkiye'nin siyasal hayatında dip dalgalarla gelişen bir durumun göstergesi olabilirler. Çalışmanın üçüncü bölümü Türkiye'nin siyasal hayatının temel çelişkisi olarak nitelendirilebilecek gaddar-mağdur ikileminin yarattığı birikimin izahatı ile alakalıdır. Bunun yanında mağduriyet söyleminin çelişkilerini politik söylemlerinde yeniden inşa ettiği iddia edilen "Adalet ve Kalkınma Partisi"nin söylemlerinin analizi güncel bir sonucu gösterebilecek nitelikte olacaktır.

Mağduriyet söylemi özellikle demokrasi rejimi içerisinde değerlendirildiğinde ulaşabileceği nokta politik olarak kısırlığı ve çözümsüzlüğü üreten bir mekanizma oluşturmaktadır. Politik sürecin tıkanıdığı her noktada mağduriyet söylemi devreye girerek temel çelişkileri yeniden üretebilmektedir. Bütün bu değerlendirmeleri ortaya koymanın olumlu bir sonucu olarak şu sorular ortaya çıkmaktadır. Mağduriyet söylemi bir kısır döngü mekanizması mı üretmektedir? Mağduriyet söylemi mağdurun güç istemi midir? Mağduriyet söylemi mağdurun zalimleşmesinin bir aracı vazifesi mi görmektedir? Bu çalışma bütün bu soruları cevaplamak için bir fikir verme olanağına sahip olabilirse amacına ulaşmış olacaktır.

BİRİNCİ BÖLÜM

MAĞDURİYET

1. MAĞDURİYET: KAVRAMSAL ÇERÇEVE

Mağduriyet ya da mağdur olma durumu bir kişiden veyahut bir olaydan ötürü zarar görme, haksızlığa uğrama ve de gadre uğrama olarak genel bir ifade çatısı altında belirtilebilir¹. Ancak bu genel tanımlama mağduriyet kavramını oldukça yalnızlaştırmakta ve gereğinden fazla basitleştirmektedir. Aslında mağduriyet kavramı ilk bakışta bir insanlık durumunu betimler. Yani bir kişinin karşı karşıya kaldığı, sebebi ne olursa olsun olağandışı bir durumdur. Zira bu olağandışılık insanın tutum ve davranışlarında hatta karar alma mekanizmalarında bir takım sonuçlar doğurur. Olağandışılıktan kastedilen, mağdur olma durumunun isteyerek, gönüllü elde edilebilecek ya da doğal olarak tek yanlı (verili) kazanılabilecek bir durum olmayışıdır. Nitekim mağdurluk, öncelikle kendinde bir şey değil karşıtından doğan çelişkili özelliğe sahip bir durumdur. Onun bu olağandışı özelliği normalden ayrılması bakımından insan davranışlarında gözlenebilme, ayırt edilebilme kolaylığı sağlar ve çok çeşitli şekillerde belirginleşir. Öyleyse bu olağandışı durum yapıcı-yaratıcı bir karakter ögesi olarak kabul edilebilir. Bunu ifade edebilmenin yolu başlangıç olarak tutum olgusunda görülebilir.

Tutum öncelikle belirli şeylerin karşısında ve yanında olmaya hazır olma şeklindedir (Murphy, G.Murphy ve Newcomb, 1937:889). Dinamik bir etkileşim – iletişim ağı biçiminde örgütlenen yaşamsal pratiklerin kişide meydana getirdiği davranışsal bir sonuçtur. Deneyimlerle örgütlenmiş, ilişkili olan tüm durum ve nesnelere karşı bireyin edimleri üzerinde emredici ya da dinamik olarak etkileme gücü olan zihinsel ve duygusal hazırlık durumudur. Tabi ki tutumları sarı rengi kırmızıdan ayırabilmek gibi kolay bir ayrıma tabi tutmak güçtür. Ancak iletişime giren insanın bir nesneyi yorumlarken veya betimlerken gösterdiği davranış serileri kaba bir fikir verebilir. Tutumlar, bir şeyi kabul veya reddetme duygularına dayanır. Öyleyse bu duyguları forma sokan şeyler ne olabilir? Rosenberg ve Hovland tutumun üç öğeye sahip olduğunu ileri sürmektedirler. a) duygusal öge; bir şeyi değerlendirme veya bir şeyle ilgili duyumsama, b) bilişsel öge; algısal edimler veya inancın sözel ifadeleri, c) davranışsal öge; açık olarak yapılan eylemler (Severin, ve Tankard, 1994:259) . Bu üç öge ancak zamansal bir düşünüş ile yani bir

¹ Mağduriyet sözcüğü Türk Dil Kurumu'nun Türkçe sözlüğünde "Mağdur olma durumu, kıygılık" olarak açıklanır.

sürece bağımlı olarak gelişir. Daha net bir şekilde ifade edilirse, tutumlar birey – çevre ilişkisi hasebiyle toplumsallaşma süreci ile yani politikleşme süreciyle yakından ilgilidir. O halde mağdur olma durumu bireyden topluma ve toplumdan bireye birbirini karşılıklı olarak sarmalayan ve yönlendiren ilişkiler ağı içerisinde sinmiş, başkalaşmış ve yeniden yapılanmış karakteristik bir durum olma özelliği gösterir. Öte yandan mağduriyet hali şimdinin bir üretimi olmaktan çok tarihsel – kalıtsal tortuların içerisinde bulunduğu başkalaşabilen, yönlenebilen ve anlam yaratabilen özellikleri ile karşımızda durur. Mağduriyet hali psikolojik temelden hareket eden tarihsel ve politik olana zemin ve fırsat veren ya da tam tersi diyalektik olarak politik olandan hareket ederek psikolojik ve tarihsel durumlar yaratan toplumsallık hali olarak ifade edilebilir.

Yukarıdaki paragrafın son cümlesi bu çalışmanın merkezine aldığı bir sorunsal ifade eder. Mağduriyet kavramını anlamaya çabalarken ortaya çıkan durum bu kavramın karakteridir. Esasen mağdur olma halinin doğal politik bir yapıya sahip olduğu düşünülebilir. Dolayısıyla bu yapının sosyopsikolojik ve yeniden politik durumlar üretebileceği bir karakteri olabilir. Yani bu karakter “mağdur özne” nin kişiliğinde cisimleşen politik olana ait özellikler taşıyan ve bir toplumu anlamada kullanılabilir bir özne bakışını temellendirebilir.

O halde genel olarak bu mağdur öznenin tarihsel – sosyolojik ve politik özellikleri, bu özelliklerin oluşma süreci ve bunun toplumsal düzeyde temsilini anlamak ileride ortaya koyulacak tespitlerin öncüsü olacaktır.

Mağduriyet kavramının ne’liği üzerine düşünüldüğünde öncelikle bu kavramın etimolojik yapısından hareket etmek doğru olacaktır. Etimolojik analiz mağduriyet kavramının ne’liğini anlamak üzerinde ve daha da önemlisi sorunsala karşı ortaya konulan tezin temelini oluşturmada önemli katkısı olacaktır. Öyleyse mağduriyet hali politik olandan hareket ederek psikolojik ve tarihsel ve yeni politik durumlar yaratan toplumsallık hali olabilir mi?

1.1 Etimolojik Bir Bakış

Mağduriyet kavramının ne’liğini anlamak için öncelikle mağduriyetin sözlük anlamına bakıldığında mağduriyet; mağdur olma hali, kırgınlık olarak belirtilir. Ancak burada aşağıdaki üç kelimeyi tartışmak daha uygun olacaktır. Mağduriyet kavramını anlamada yardımcı olacak kelimeler şunlardır: “gadr / gadir”, “gaddar” ve “mağdur”.

a) Gadr / gadir: Arapça **gdr** kökeninden gelir ve haksızlık, zulüm anlamındadır. Ayrıca isim-fiil yapısına sahiptir.

b) Gaddar : Arapça **gdr** kökene sahip zalim, kıyıcı (gadir) anlamını taşır ve Arapça ism-i mübalağadır.

c) Mağdur: Arapça **gdr** kökenine sahip ve gadre uğramış anlamındadır ve Arapça sıfat-fiil niteliği taşır (Nişanyan,2010).

Mağduriyet kavramını anlama ve temellendirmede önemli olan bu üç kelime arasındaki ilişki ilgi çekicidir. Zira bu üç kelime eşkökenlidir. Arapça “gadr” kökeninden doğru bir benzetme olursa aynı köken olan “tek” ten türerler. Fiil, fail ve fiile maruz kalan açısından bakıldığında hareket noktası aynı olan ancak arasındaki gerilim sayesinde taraflaşarak ayrılan bir durum ortaya çıkar. Fiil vücuda geldiğinde taraflar belirir, yani kendinden ortaya çıkan öteki ve beriki halini alır. Ancak aralarında taraf olma durumu olduğundan ortaya bir gerilim çıkar. İşte bu gerilim mağduriyetin ne’liğini barındıran temel dinamiktir. Bu dinamik önceliğini politik olandan alır ve aslında bir politik bağ oluşumuna katkı sağlar. Politik bağın en önemli unsuru ya da insanlar arasında bir politik bağ oluşma gerekçeleri itaat ve meşruluk öğelerinin mahiyetine göre nitelenebilir (Sarıbay ve Öğün, 1999:31-32). Zira insanların politik olarak bir araya gelmelerinin nedeni kadim dünyanın Polis’e ait bir topluluğun ortak iyiyi ya da ideal düzeni arama amacı açıklamasından daha çok Alman politik felsefeci Carl Schmitt’in politika tanımı kullanmak daha açıklayıcı olacaktır. Zira Schmitt, politikayı anlamada dost (taraf) ve düşman (karşı) konumlar ve değerlerin kullanılmasını önerir. Dostun ve düşmanın sürekli savaş hali politika durumunu verir. Öte yandan dinsel, moral, ekonomik ve etik her değer politik olana dönüşmesi Schmitt’e göre, o değerlere sahip yeterli derecede güçlü bir dost – düşman ayrımının geçerli olmasına bağlıdır (Schmitt, 2006:46-50). Şüphesiz bu tanım politik olanı kavramak için tek başına yeterli değildir. Ancak buradaki ötekileştirme yani “öteki” kavramı politik bağın dinamiğini verecektir.

Gadre uğramış olan mağdur ile gaddarın arasındaki gerilim ötekileştirme perspektifinden bakıldığında keskin bir noktada durur. Ancak bu keskinlik tarihsel koşullar göz önüne alındığında yumuşama niteliği de gösterir. Nitekim toplumu sürekli kaosa sürüklenmekten alıkoyan politik bağın itaat ve meşruluk öğeleri gerilim - yumuşama dinamiğinin önemli etkenleridir. Tam bu esnada etkileşimin virutik (Baudrillard,1995) karakteri göz önüne

alınmalıdır. Zira tarihsel-toplumsal süreçte ekonomik, politik, etik ve dinsel ilişkiler ağının görünümü mağduriyet kavramının görüntüsünü netleştirecektir. Çalışmanın ilerleyen bölümünde bu ilişkiler ağının görünümleri karşılaştırılacaktır.

Gaddar ile mağdur arasındaki ilişkinin öncelikle politik bir ilişki olduğu görülmektedir. Ancak bu ilişkinin görünümleri açısından bir değerlendirme yapıldığında karşımıza oldukça ilginç bazı ilişkiler ağı çıkmaktadır. Söz konusu ilişki tarihsel anlamda diyalektik bir süreç üzerinden okunabilir. Ancak bu sürecin teleolojik bir mahiyette olduğunu söylemek önyargılı ve basite indirgenmiş bir yorum olur. Zira genel çerçevesini çizmek adına mağdur ile gaddar arasındaki ilişki kendisini kabaca adalet, itaat, meşruiyet, egemenlik, başkaldırı, rıza, otorite, iktidara öykünme ve boyun eğme gibi kavramlarla dışa vurabilir. Bunu gözlemlemek sosyolojik açıdan resmedilecek toplumsal bir çerçeve içerisindeki ilişkileri açıklamak ile mümkün olabilecektir. Aslında mağduriyet kavramının sihri de tam da bu noktada yatmaktadır. Zira gaddar zalimliği² toplumsal, siyasal ve ekonomik gücünden alırken mağdur, mağdur olma halini mağduriyetinden alır. Burada mağduriyetinden doğan ve tutum alma olanağı sağlayan mağdurluk hali iki kaynaktan beslenir.

Birincisi mağdur olma durumunu kabullenmeme halidir ve bu da ikiye ayrılarak sonuç doğurur. İlki, mağdur olma hali adaletsizce haksız yere zarar görme kabulünden ve bu durumu değiştirmek için geliştirilen başkaldırı, isyan veya savaş halidir. Bir diğeri ise yine aynı kabülden hareketle toplumsal konumunu biraz daha barışçıl yollardan terkip eden Hegelyen bir kavramla pozitif süblimasyon halidir.

İkincisi ise mağdur olma durumunu kabullenerek boyun eğme ve mutlak itaat halidir. Ancak bu iki kaynak bazı durumlarda birbirlerinden beslenerek üçüncü bir tutum oluşturabilir. Yani *boyun eğerek kabullenmeme* bir nevi pasif direniş hali. Yukarıdaki ayrımlar zorunlu olarak meşruiyet, otorite ve iktidar kavramlarını gündeme getirir. Dolayısıyla mağduriyet, bu kavramlar tartışıldıktan sonra kendi neli'ğini açığa vuracaktır. Ancak bu kavramları anlamaya çalışmadan önce mağdur gaddar ilişkisinin temel çerçevesini çizmek gerekir. Söz konusu ilişkinin temellendirilmesinde Hegel'in "köle – efendi diyalektiği" önemli bir yer tutacaktır.

² Zalimlik burada bir fiil olarak düşünülmektedir. Zira gaddarın toplumsal konumu mağdurun konumundan önceliklidir. Bu ilişki içerisinde birinci fail gaddardır, mağdur ise sözkonusu fiile karşı tutum geliştirendir. Bu değerlendirme için köle-efendi diyalektiği kavramı aydınlatıcı olacaktır.

1.2 Mağduriyetin Felsefi Kökenleri

Köle – efendi diyalektiğinde Hegel, tarihsel diyalektik görüşünün metoforik bir açılımını yapar. Zira yukarıda etimolojik açıklaması yapılan mağduriyet kavramının öğelerini anlarken köle – efendi diyalektiğinin muazzam kurgusu önem teşkil etmektedir. Hegel, Tinin Görüngü Bilimi'nde ifade ettiği gibi düşünce doğa diyalektiğinde Tinin, Mutlak aklın kendisini açarak kendini bulma yolculuğunu ve sonunda da tinin mutlak özgürlüğe kavuşacağını ifade eder (Hegel, 2004). Bunu “diyalektik yürüyüş” adını verdiği kavramla açıklar. Ancak bu çalışmanın kapsamı gereği bunun felsefi yorumundan daha çok köle – efendi diyalektiği çerçevesinde mağduriyet kavramını temellendirmek daha doğru olacaktır. Köle efendi arasındaki diyalektik ilişki mutlak bilginin kendini açarak köle ve efendi arasındaki diyalektik ilişki sonucunda bir sentez oluşturacağı ve bu sentez mutlak bilginin özgürce kendini bulacağı durumu ifade eder (Kojève, 1969:44). Hegel kusursuz bu sentezin politik anlamda evrensel vatandaşı ve homojen devleti yaratacağı sonucuna varır ve bunun gerçekleştirecek olanın kendi döneminde yaşayan Napolyon Bonaparte olacağını ileri sürer (Kojève, 1969:44).

Hegel ilk tarihsel periyodu köle efendi arasındaki kavga ile başlatır. Bu durum bilincin kendini açmasının ya da dışavurumunun başlangıcıdır. Tin, mutlak akıl (Geist), kendisini Hegel'e göre, doğada ve insan aklında ifade eder. Ona göre, gerçekliğin tümü yalnızca bir İde, Mutlak ya da Nesnel Akıl, bir Mutlak Tin aracılığıyla anlaşılabilir. Bu Mutlak Akıl, dünya tarihi boyunca bir evrim süreci içinde olmuştur. Mutlak Akıl aşkın, kendi kendisine yeten, kendi kendisinin mutlak olarak bilincinde olan, tam olarak bağımsız bir varlık olmaya çalışmaktadır. Söz konusu evrim süreci, mutlak Aklın tam olarak rasyonel ve anlaşılır bir varlık haline gelme çabasıdır. Hegel için diyalektik süreç, karşıtların savaşımını ve de birliğini sağlamaktadır. Karşıtların bu birliği ve uzlaşımı, oluş sürecini de beraberinde getirmektedir.

Köle ve efendi arasındaki ilk mücadele tanınma (recognition) mücadelesidir. Ancak bu tanınmanın ilk yolu ölümü göze alan kavgadır. Ancak taraflardan herhangi birisinin ölümü demek aslında mücadelenin ve varlığın anlamsızlaşmasına neden olur. Zira tarafların varlığı ancak karşısındakinin varlığı ile alakalıdır. Daha açık bir ifadeyle bu varlıkların mevcudiyetinin devamlılığı şarttır. Zaten başlangıçta köle ölümü göze alamayarak efendiyi tanır. Efendinin köle tarafından tanınma ihtiyacı vardır. Yani efendinin öznel gerçeklikten nesnel gerçekliğe ulaşması için bu gereklidir. Fakat bu tanınma gerçek bir tanınma olamaz, çünkü efendi nesnel olarak

tanınmamış bir köle tarafından tanınmaktadır ve bu efendi için kâfi değildir (Hegel, 1967:65). Çünkü efendi, kendi bilincinin varoluşunu diğerinin bilinçsel varoluşuna yönelterek kendini gerçekleştirebilir. Oysa köle, kendinde bir varoluşa sahip olamamıştır. Aslında bu bir krizdir. Çünkü her ikisi de ortaya çıkan durumdan memnun değildir. Efendi kendisi için kölenin hizmetinden yararlanarak varlığını sürdürürken, köle de efendisi için ve ona yapıp etmeleri sonucunda varlığını sürdürecektir. Yani kölenin varlığı kendi emeği sayesinde ürettiklerinin kabulü yoluyla gerçekleşecektir.

Efendi evvela savaştı ve cesur vasıflarıyla kendini ifade eder fakat bu ona yetmez. Çünkü efendi köleye maddeten bağımlı durumdadır. Onun doğaya karşı üstünlüğü ancak kölenin emeği içerisinde fark edilir. Yani kölenin ürettiği ürünler efendinin yaşamını kuşatır (Kamal, 2004). Burada altının çizilmesi gereken en önemli olgu efendinin gücünün ancak ve ancak köle üzerindeki egemenliğinden kaynaklanmasıdır. Efendinin egemenliği, kölenin kendi bilincine sahip olamamasından kaynaklanır. Zira kölenin varlığının koşulu onun emeğidir ve emeğinin ürettiği ürünler efendinin hizmetindedir. Burada köle emeğine yabancılaşmış konumdadır ki Hegel diyalektik yürüyüşün bu yabancılaşmayı aşmakla eşgüdümlü gittiğini açıkça belirtir (Kojève, 1969:42).

Sürecin önemli noktalarından biri de kölenin emeğinin aldığı konumdur. Emek, efendi ile doğa arasında bir yerde konumlanır ve emek, efendinin nesnel arzusunun doğa içerisinde transformasyona uğramasını sağlar. Öte yandan kölenin kendi emeği ile arasındaki ilişki kendisi için varolma yolunu açar. Yani kölenin başta arzuladığı tanınma arzusunu gerçekleştirebilme yolu emeğinden yabancılaşmasını bertaraf etmesi ile yani kendisi için bir varoluşa sahip olması ile sağlanabilir. Şimdi bir soru daha akla geliyor. Özne ile nesne arasındaki, yani bilen özne ile nesne arasındaki diyalektik ilişkiyi kuran ne olabilir? Habermas, Hegel ve Kant üzerine makalesinde açıklayıcı bir yorum geliştirir. Habermas, Hegel'in Jena konuşmalarından mülhem Tinin kendini açmasındaki süreci açıklamada aracı fonksiyonlara işaret eder. Zira bu fonksiyonları dil, emek ve karşılıklı tanınma terimleriyle açıklar. Habermas'a göre Hegel, dil ve emek kavramlarıyla sembolik etkileşime bir araç (media), giriş yapmıştır. Bu girişi insan aklının şekillenmesi ve transformasyona uğraması olarak ifade eder (Habermas, 1999:133).

Bu tanım köle ile efendi arasındaki ilişkinin üç noktasına refere eder. Şöyle ki yukarıda temel çıkış noktası olarak belirtilen mağdur gaddar arasındaki ilişkinin politikadan mevzilendiği ya da politik olanı öncelediği iddiasının dayanaklarını ifade edebilir. Zira burada dil, sembolik

kültür alanını simgeler³, (sembolik inşa) iletişimin saç ayaklarından bir tanesidir ve dilin öznel bilinçle iç içe geçmişliği gösterir. Zira dil, bilinç kadar eskidir ve politikanın kültürel doğasının görünümü bu alanda kendini gösterir. Öte yandan dil teorik aklın gelişimini ortaya koyar (Habermas, 1999:138).

Emek, pratik aklın gelişimini ortaya çıkarır (Habermas, 1999:138). Emek ve onun araçları toplumun materyal ilişkilerin altyapısal yönünü geliştirir. Kendi içerisinde materyal dönüşümün ve ilişkinin itici gücüdür. Bilincin kendini tanımasında ve kendine yabancılaşmasından kurtulmasında aracılık eder. Üçüncü durum olan karşılıklı tanıma (tanınma) da öznel arası ilişkiyi ifade eder. Bilincin doğa ile karşılaşması sonucunda dil ve emek üzerinden öznelarası bir ilişki ortaya çıkar ve bunun somut formları aile, toplum, devlet ve politik etkileşim öznelarasılığa uygun bilinç katmanlarını üretir. Sonuçta toplum materyal altyapısı ve kültür formunun bir parçası olarak ilişkiler ağını örür.

İlişkiler ağının aktif öznesi köledir. Varlığının devamı emeği ile ürettikleri ürünün devamlılığına bağlıdır. Kölenin emeğinin orijinine odaklanıldığında içerisinde anlam, somut düşünce, bilim, teknik ve sanat gibi araçları vardır (Habermas, 1999:139). Bu araçların kullanımı zamanla kölede bir farkındalık yaratacaktır yani kendi ne'liğini kendi ürettiklerinden anlamlandırma olanağı vardır. Aslında efendi ile kölenin ilk kavgası sonucunda köle görünürde dezavantajlı durumda gözükmesine rağmen onun emeğinin üretkenliği bir avantaja dönüşecektir ve kölenin kendi bilincini tanıma yolu açılmış olacaktır. Ancak Hegel bu sürecin kendi içerisinde bazı safhaları olduğu belirtir. Bu safhalar geçişli özelliklere sahip diyalektik adımlardır. Köle kendi bilincine bu safhaların sonunda ulaşacak ve hatta sonucunda yine tekliğe dönüşülecektir. Ancak mağduriyet olgusu tam da bu safhalar içerisinde gizlidir. Kojeve, Hegel'in bu safhaları dörde ayırdığını ifade eder. Bunlar stoik safha, soliptik safha, hristiyan ideolojisi ve mutlak bilinç. Nihayetinde köle bu safhalardan geçerek mutlak bilince ulaşacaktır(Kojeve, 1969:63).

Öncelikle köle stoik safhada efendi ile giriştiği mücadelede ölüm riskini göze alamadığından (bir korku durumu) ötürü kendini gerçekleştirememiştir ve bu durumun olumsuzlamasına kendini inandırmak ister. Stoik ideoloji safhasında kölenin sahip olduğu özgürlük düşüncesi ele alınır. Eğer bilen özne somut bir özgürlük düşüncesine sahipse aslında o özgürdür. Ona göre varlığın gerçek durumları o kadar da önemli değildir, örneğin bir Roma

³ Habermas, Hegel'in burada dil ögesini kolektif hafıza ile eşleştirdiğini söyler. Kolektif hafıza, geleneğin paylaşımı ve tutunumunu ifade eder.

İmparatoru veyahut bir köle olmak, zengin ya da fakir olmak gibi sosyal konumlar gerçek özgürlüğü tanımlamaz. Ne var ki kölenin kendinde özgürlük düşüncesi özgürlüğün yeterli şartıdır ve bu da kölenin hareketsizliğinde gizlidir (Kojeve, 1969:53). Özgür olmak için söz konusu durumların içerisinde mevzilenmek veya onun için mücadele etmek, nihayetinde özgür bilince ulaşamama ile sonuçlanacak beyhude çabadır. Hegel bu durumu gerçek koşullarda süreklilik arz edemeyeceği “sıkıcı” bir durum olarak niteler. Zira Hegel gerçek varoluşun onun hareketliliği içerisinde gerçekleştiğini düşünür (Kojeve, 1969:53). Kölenin mutlu olabilmesi sadece onun yapıp etmelerindeki hareketlilikle gerçekleşebilir. Şimdi, hareketlilik gerçek durumlar üzerinde bir dönüşüme yol açar ve bu dönüşüm verili gerçekliğin bir olumsuzlamasıdır⁴. Birinci aşamanın sonucunda gerçekleşen dönüşüm içerisinde köle hala korku içerisinde ve bu korku efendi ile girişeceği tanınma için kavgadan köleyi alı koyar. Ancak kölenin birinci aşamada sahip olduğu gerçeklik durumuna aykırı “sıkıcı” hareketsizlik olumsuzlamanın yürütücüsüdür.

Kendi olumsuzlamasını gerçekleştiren köle stoik köleden şüpheli - nihilist köleye dönüşür (Kojeve, 1969:54). Bu davranış kendini solipsizm içerisinde gerçekleştirir. Köle aşırı bir idealizmle kendini yalnızca düşünce olarak görür. Kendi düşüncesinde var olmayan hiç bir şey yoktur. Hegel bunun içsel bir çelişkidir ibaret olduğunu ve tarihsel evrim içerisinde verili gerçeklik durumu ile düşünsel varoluşun derin bir çelişki olduğunu ifade eder. Nitekim şüphecilik bilincin gerçeklikten yabancılaşmasıdır ve Hegel için bu yabancılaşma köleyi mutsuz bilinç veya Hristiyan (Din) ideoloji olarak adlandırılan yeni bir forma ulaştırır (Kojeve, 1969:55).

Dinsel köle Hristiyan ideolojisinde sosyal çelişkileri çözmek için uğraşmaz. O gerçek eşitlik, adalet ve özgürlüğün yaşam sonrası dünyada gerçekleşebileceğine inanır (Kojeve, 1969:56). İnsanlar bu dünyanın efendilerinin köleleri değil ancak aşkın olan mutlak efendilerinin köleleridir. Bu düşünüş en azından dünyevi efendiden kurtuluşu da simgelemektedir. Mutlak efendinin köleleri dünyevi efendi ve dünyevi köledir ve artık onlar yeni efendilerinin hizmetçileridir. Onun varlığını var etmek ve ona hizmet etmek ve onu mutlu etmek için ona emeklerinin ürünleriyle yaklaşacaklardır.

⁴ Buradaki olumsuzlama “pozitif süblimasyon” olarak nitelenmektedir.

Mutsuz bilinç durumunun çelişkisi ancak geçicilik ve ölümsüzlük, evrensellik ve bireysellik olgularında yerini alacaktır. Bireysellikten evrenselliğe geçiş mutlak efendi karşısındaki eşitlikten doğacaktır. Burada kölesiz bir efendi (sahte efendi) ve efendisiz bir köle (sahte köle) varlığı mutlağın karşısında konumlanmaktadır.

Köle ve efendi arasında Hıristiyan kişiliğinde gerçekleştirilen bu sentez “devlet” te kendini cisimlendirir. Devlet ölümsüzlükle geçiciliğin, evrensellekle bireyselliğin taşıyıcısıdır. Mutlak efendinin sadık hizmetkarları olan dünyevi efendi ve dünyevi köle de artık bu devletin “vatandaş”ları olacaktır ve evrenselin (Devlet) karşısında kendini bireysel (sivil toplum) içerisinde konumlandıracaktır. Hegel yeni toplumsal formun içerisinde dünyevi (sahte) efendiyi burjuva kişiliğinde tanımlar (Kojeve, 1969:63). İşte burjuva dünyası kendini sivil toplum içerisinde sivil hukuk ile açacaktır. Burjuva barışçıl bir efendidir ve kendi tanınmasını özel mülkiyet üzerinden ifade eder. Ancak bu efendilik gerçek efendilik değildir çünkü devlet sistemi içerisine (kapital sisteme) bağlı bir köledir.

Nihayet evrimsel tarih Tinin diyalektik yürüyüşü neticesinde bireysellekle evrenselliğin birbirine bağımlı toplumunda sona erecektir. Burada mutlak akıl rasyonelliğine ve barışçılığına kavuşur. Devlet evrenselliğin temsilidir ve tinin görüngüsüdür. Evrensel yasalar çerçevesinde örgütlenmiş (legal insan) sivil toplum ise bireyselliğin temsilidir ve evrensel yasalar içerisinde tanınma mücadelesi de “politik” kürede olacaktır. Böyle bir toplumun varlığı bireysel ile evrenselin mutlak olarak uzlaştığı “tekte” birleşir.

Kısaca genel izahat içerisinde ifade edilmeye çalışılan köle efendi metaforu mağduriyet kavramının kendini gösterdiği yerleri işaretlemeye yardımcı olacaktır. Çünkü Hegelyen tarih anlayışının başlangıcındaki tanınma mücadelesi toplumsal yapıları oluşturan ve politik, ekonomik ve kültürel yansımaları görülebilen bir durumdur. Ancak tarihin teleolojik tasavvuru acaba zorunlu sonucuna ulaşmada yeterli olabilir mi? Diyalektik yürüyüşün taşıyıcısı olan iki kavramdan yukarıda kısaca bahsedilmişti. Bunlar kolektif hafıza görevi gören “dil” ve materyal alt yapıyı simgeleyen “emek”ti. Bu iki kavramın en önemli ortak noktası dinamik ve hareketli niteliğe sahip olmalarıdır. Ancak bu dinamiklik düzenli ve lineer olmaktan çok kaotik yapıdadır. Kaotik sürecin niteliğini açıklamak için iki önemli eleştiriyi göz önüne almak gerekmektedir.

Marx’ın, Hegel’e yönelttiği eleştirilerinin başında gerçeklikten kopuk, ayakları yere basmayan ve sadece fikirlerin mücadelesinin ifade edildiği soyutluk gelmektedir. Hegel’in sisteminde, insanların gerçek yaşamını, maddi dünyasını ve gerçek ilişkilerini meydana getiren,

belirleyen ve egemenliği altında tutan yalnızca fikirler, düşünceler ve kavramlardır (Marx ve Engels, 1976:15). Burada diyalektiğin aracı formu olan dil, Marx'ın ifadesiyle “gerçek yaşamın dili” dir. Esasen tinin kendini açması için gerekli olan “pozitif süblimasyonun” zorunlu unsuru olan emeğin yabancılaşmasından kurtulması ve dinamik karakteri ile kendini gerçekleştirme kendi bilincine sahip olması ile mümkündür. Emeğin kendini gerçekleştirme süreci ise açıkça maddi koşullar üzerindedir. Marx yukarıda bahsedilen kaotik yapının kökenlerini üretim ilişkilerinden başlatır. Çünkü üretim ilişkileri çelişkilerin somut görüngülerini barındırır. Köle efendi diyalektiğinde ilk aşama olan tanı(n)ma aşamasını cisimleştiren kavram Marx'ta özel mülkiyet kavramıdır. Üretim ilişkilerinin dönüşümü özel mülkiyet ilişkilerin dönüşümü ile mümkün olacaktır. Nihayet özel mülkiyet ve işbölümünün insanlar arasındaki ilişkileri önceleyen somut bir karakteri vardır. Zira kölelik ve efendilik arasındaki ilişki bu üretimin özel mülkiyetin ve işbölümünün sonucudur.

Marx tanınma aşamasında yerleşen kölelik ilişkisini aşiret mülkiyetini açıklarken şöyle geliştirir: “Toplumsal yapı ailenin gelişmesiyle sınırlı kalır, ataerki aşiret reisleri, aşiret üyeleri, ensonu köleler. Aile içindeki gizil kölelik, nüfusun ve gereksinimlerin artmasıyla ve dış ilişkilerin, savaşın genişlemesiyle olduğu kadar, trampanın gelişmesiyle de ancak yavaş yavaş gelişir” (Marx ve Engels, 1976:21). Burada kölelik ilişkisinin ekonomik gereksinimlerin karşılanması yoluyla ortaya çıkan karakteri ifade edilir. Bunun yanında Marx kölelik ilişkisinin devamlılığını antik komünal mülkiyet aşamasında gösterir. zira aşiretin sözleşme veya fetih yoluyla tek kent halinde birleşimleri sistematik toplumsal yapıları doğurur. Ve yurttaşlar, sahip oldukları çalışan köleler üzerindeki iktidarlarını ancak kolektif olarak yürütürler. Köleler karşısında, bu doğal ortaklık biçimini muhafaza etmek zorunda bırakan şey, bu komünal özel mülkiyettir (Marx ve Engels, 1976:21). Burada anlaşılması gereken varlıklılar ile mülksüzler arasındaki ilişki biçimidir. Varlıklılar ile mülksüzler arasındaki mülkiyet üzerinden kurulan ilişki aslında efendi ile köle arasındaki birbirine bağımlılık ilişkisine benzer. Nasıl köle olmadan efendi veya efendi olmadan köle olamazsa mülk sahipliği mülksüzlerin “rıza!”sının varlığı ve onun emeği üzerinden şekillenecek, öte yandan mülksüzlerin varlığı da özel mülkiyetin korunması için biçimlenen kolektif iktidar ağının kabulü ile olacaktır. Öyleyse “kolektif iktidar” kendini nasıl gösterecektir. Burada üstyapısal kurumlar olan ahlak, din, metafizik ve ideolojiler devreye girer ve politik kürenin açılımlarını toplumsal kurumlar üzerindeki etkisi belirlemeye başlar. Eğer kolektif iktidar ağı kavramının içerisinde kabul ve rıza kavramlarından bahsedilecek

olursa burada zorunlu olarak iktidar ve daha önemlisi otorite olgusunu anlamak gerekecektir. Ancak bu durumu ilerleyen bölümlerde ifade edilecektir.

Marx özel mülkiyet ve işbölümünün toplumsal çelişkinin ana unsurları olduğunu ifade ederken bunu aşmanın yolunu emeğin kendini gerçekleştirmesini yani kendisi için bir sınıf olması gerektiğini vurgular. Emeğin yabancılaşmadan kendini kurtaracak bir sınıf bilinci. Eğer işçi sınıfı kendi bilincine erecek olursa (tarihsel materyalizmin gereği işçi sınıfı kapitalizmin çelişkileri sayesinde bu bilince erecektir) proleterya diktatörlüğü aracılığı ile özel mülkiyet ve işbölümü ortadan kalkarak “tek” homojen ve içerisinde “tanınmanın” sona erdiği yani köle – efendi ilişkisinin ortadan kalktığı bir toplum oluşacaktır.

Tarihsel materyalizmin içerisindeki emeğin bilinci bu aşamada diğer bilinç biçimlerini işselleştirerek ortadan kaldıracak olması, emeğin dinamik gücünün dönüştürücü özelliğinden gelmektedir. Zira emeğin bilinci, Marx’a göre şu sonucu doğurur: “Ahlak, din, metafizik ve ideolojilerin tüm geri kalan kısmı ve bunlara tekabül eden tüm bilinç biçimleri, artık o özerk görünümünü yitirirler. Bunların tarihi yoktur, tersine, maddi üretimlerini ve karşılıklı maddi ilişkilerini geliştiren insanlar, kendilerine özgü olan bu gerçek ile birlikte hem düşüncelerini, hem de düşüncelerinin ürünlerini değiştirirler (Marx ve Engels, 1976:25). Ancak “emeğin” kendi bilincine kavuşmasında -veya tam tersi- maddi üretimlerin ve karşılıklı maddi ilişkilerin yanında üstyapıların ve özellikle etik önermelerin önemi vardır. Zira Marx için emeğin sınıf bilincine sahip olmasının sonucu bir özgürleşmedir ve bu da etik değerleri yanıbaşında götürür. Marx’ın özgürlük etiğinde emeğin egemenliğinin ahlaki yasalarla desteklendiği durumlar vardır (Brenkert, 1998:26).

O halde maddi ilişkilerin yanı sıra kültürel durumların diyalektik yürüyüşte birbirine geçmiş durumları mevcuttur. Önemli olan bu iç içe geçmişliği anlamak ve sonuçlarını görmektir. Gramsci aslında bu durumu özetler: “insan praxis ve bilinçtir, öyleyse, sorun, praksisle insan bilincinin “tarihsel oluşu” doğurmak üzere, birbirlerine organik olarak nasıl bağlandıklarını bilme sorunudur (Texier, 1985:77). Gramsci söz konusu bilme sorununa ilişkin analizlerinde çalışma içerisinde kullanacak olan “Hegemonya” kavramını geliştirmiştir. Zira bu kavramın mağduriyet olgusunu ifade edilirken önemli bir yeri vardır ve ileride incelenecektir.

Diyalektik sürecin dinamik araçları olan “dil” ve “emek”in niteliklerini anlamaya yardımcı olacak bir diğer eleştiri ve katkı da Habermas’dan gelir. Zira Habermas dili kolektif hafıza olarak niteler. Dil, günlük hayatın içerisinde gelenek ve katılımdan beslenen bir katılım

alanıdır (Habermas, 1999:139). Nesnel tin, kendisini paylaşılan sosyal dünyanın öznel arasıllığında açar. Zira, karşılıklı tanı(n)ma mücadelesinin sosyal pratik yönü vardır ve kolektif hafıza (dil) öznelarası etkileşimin önemli taşıyıcısıdır. Terry Pinkard ise bir öznenin kendi öz bilincine toplumsal aklı kavramadan ulaşamayacağı ifade ederek (Pinkard, 1986:221) destekleyici bir basamak verir. Peki tıpkı yukarıda izah edilmeye çalışılan emeğin kendi bilincine erme süreci gibi kolektif hafızanın da kendini aşarak ulaşacağı bir süreç var mıdır? Burada Hegel'den çıkarılabilecek en önemli noktalardan biri Kant'ın ahlak yasasıdır. Zira aydınlanma kültürünün ulaşabileceği en üst moral bilinci öznel arasındaki etik ilişkilerin istikrarlaştırılmasıdır. Habermas'ın Hegel analizinde bu durum tinin kendini açarken paylaşılmış öznelarası yaşam formunun referans noktasını bireylerin ve toplumun etik olarak kendini anlamlandırma durumudur⁵.

Gramsci'ye geri dönersek yukarıda ilişkiselliği ifade edilen ekonomik üretkenlik ve kültürel üretkenlik birbirini besleyen olgulardır. Burada Gramsci salt ekonomik uğraktan etik – politik uğrağa, yani insanların bilincinde yapının üst yapı olarak yüksek hazırlanışına geçişi belirtmek için “catharsis” (arınma) terimini kullanır (Texier, 1985:81). Buradaki üst yapısal kurgu toplumun yapıya katı bağımlılığını aşabilen etik – politik bir biçim yaratır ve yeni imkanlar ağı ortaya çıkarır. Nitekim arınma sürece diyalektik gelişmenin yol açtığı bireşimler zinciriyle örtüşür.

Teorik anlamda toplumsal evrimin genel çerçevesi, felsefi ve sosyolojik olarak anlaşılabilir. Hatta buradan genel geçer önermeler de türetilebilir. Zira toplumu anlamının entelektüel dinamikleri bu anlatım sürecinde bulunabilir. Ancak bu çalışmanın amacına ulaşmasında kavramsal çerçeve sunan sözkonusu ifadelerin başlangıcı Hegel'in görkemli tasarımı ile başlamasına rağmen bu süreci daha somutlaştırarak kristalize edilen bir anlama dönüştü. Aklın kendi bilincine varması kendi içerisinde kompleks bir yapının sürüklediği bir yapısal süreçken gözümüze çarpan ilk şey belki olması gerekenin ne olduğudur. Burada Taylor'un Habermas'a eleştirisinde sorduğu soruyu takip edelim. Taylor bir toplumun “liberal” bir topluma geçiş sürecinde tarihsel intikali nasıl temin edeceğini toplumların homojen olmaması serhini koyarak sorar (Taylor, 1999:159). Toplumların tarihsel ilerleyişleri bir bakıma ait

⁵ Habermas Hegel üzerine makalesinde diyalektik sürecin öznel arası boyutunda iyimser bir beklenti içine girer. Sözkonusu diyalektik sürecin araçları olan dil ve emeğin iletimsel olarak kabiliyetli politik dinamikler, demokratik bir çerçevede eşit sivil hakların kurumlaşmasını sağlayabileceğini çekinceleriyle beraber ifade eder.

oldukları varoluş alanının kuşatıcılığında gerçekleşebilir. Özellikle söz konusu sürecin kırılma noktalarını oluşturan belirli tarihsel dönemler vardır. Örneğin, toplumların modernleşme süreçleri göz önünde bulundurulduğunda toplumların kendini açarak diyalektik ilerleyişlerinde gerçekleşen etkileşimlerin kaotik bir karakteri vardır. Bu kaos durumunu yaratan ve izinin sürülebileceği gerilim, diyalektik sürecin sapsmalarını, olumsuzlamalarını ve başkalaşmalarını içerisinde barındıran politik küre ile sivil kürenin geriliminde görülebilir. Yukarıda kavramsal çerçevesi oluşturulmaya çalışılan mağduriyet kavramı bu gerilimin hem sonucu hem de nedeni halini almıştır. Zira diyalektik ilişkiyi zayıflatan mağduriyetin bunu nasıl başarabildiği ise çalışmanın ilerleyen satırlarında ifadesini bulacaktır.

1.3 Mağduriyetin Görünümleri

Mağdur olma durumunun tek kaynaktan doğan karşıtlıkların bir tarafının niteliği olduğu ifade edilmişti. Şimdi ise bu karşıtlıkların gerilimli ilişkilerinin sebep ve sonuçlarını mağdurluk hali üzerinde kurgulanabilir.

Arapça gadr kökeninden gelen gaddar ve mağdur kavramlarının kaderleri birbirine bağımlılıktır. Bu bağımlılık Scmittvari tanımla politikanın da üzerinde durduğu omurga olarak görülebilir. Öyleyse gaddar ile mağdur arasında bir politik bağ vardır. Politik bağdan ise kastedilen bireyleri politik toplumun üyesi haline getiren mekanizma ve süreçler bütünüdür (Sarıbay ve Ögün, 1997:34). Evvela mağduriyet, sözkonusu mekanizma ve süreçlerin içerisinde çıkagelmektedir. Kavramsal olarak çalışmanın temel çıkış noktası olan Köle-efendi metaforundan yürüyerek mağduriyet kavramını olgunlaştırmak gerekmektedir ve bunun için Köle-efendi metaforu içerisinde mağduriyeti anlamada gerekli olan momentleri belirtmek gerekir. Ancak Hegel'in köle – efendi diyalektiği çerçevesinde mağduriyetin içerisinde konumlandığı bir anlam örgüsünü kurarken klasik, ideal-Hegelyen bir tin'den bahsedilmemektedir. Bu diyalektiğin ve tinsel deneyimin önemi tarihsel nesnellikle öznel tinsellik arasındaki ilişkinin bir çatışma ve üretme ilişkisi olduğu düşüncesidir. Çatışma ve üretme ilişkisi politik bağı oluşturan en önemli unsurlardır. O halde politik bağı varlığını gösteren mekanizma ve süreçler gaddar mağdur ilişkisi üzerinde sınıflandırılabilir. Şöyle ki;

a) Tanı(n)ma: Tanı(n)ma mücadelesi tinin kendini öznel tinsellik içerisinde açma durumudur. Ancak mücadele, bizatihi kendi içerisinde tanıyan/taninan arasındaki geçişli ilişkilerin kurulduğu yerdir.

Efendi (gaddar) ile köle (mağdur) arasında tanı(n)ma mücadelesi aralarındaki politik etkileşimi gösterir. Politik etkileşim, politik sembollerle ifade edilen anlamlar üzerinden kurulur ve bir diğerinin eylemini yorumsal bir reaksiyonla karşılama durumudur (Sarıbay ve Öğün, 1997:27). Etkileşim taraflar arasında anlamlar yaratan işbirliği, çatışma, mübadele, boyun eğme vb. gibi durumlarla ortaya çıkabilir.

Tanı(n)ma mücadelesinde taraflar kendi gerçeklerine (özgürlüğe) kavuşabilmek için cesaretleriyle başbaşadırlar⁶. Ancak aralarındaki cesaret farklılıkları sonuç bakımından farklılık yaratarak anlam üretir. Bu anlamların bir tanesi bir araya gelme ve etkileşime girmenin aslında zorunlu bir sonucu olan otoritedir. R. Sennett otoriteye ilişkin olarak, etkileşime giren insanlar arasında güven, üstün yargılama yeteneği ve korku uyandırma kapasitesi ile kendini gösterenlerin diğerleri üzerinde otorite kurmaya aday olduklarını ifade etmektedir (Sennett, 2005:27). O halde örneğin köle ile efendi arasında politik etkileşim üzerinden bir politik kontrol meydana gelir. Zira politik normlara dayanan ve birinin bir başkası üzerinde haktan yararlanma ve onu kendi lehine çevirmesi söz konusu olur. Politik etkileşim ve politik kontrol mekanizmaları politik roller üzerinden cisimleşir. Habermas, politik bir kamusal alanın varlığını politik rollerin ifası ile ilişkilendirir. Bireylerin bir toplumda varolagelmiş sosyal konumlarının beklentileri rolün ortaya çıkmasını sağlar. Nihayet köle ile efendi arasındaki ilişkinin doğurduğu beklentiler, başlangıçta politik rollerinin kabaca tahmin edilen bir yönü açıklar. Ancak roller sabit ve değişmez olmadığı gibi ters yüz edilebilecek kadar da gevşek bağlarla bağlıdır⁷.

Politik etkileşim, politik roller ve politik kontrol anlamlarını belirli bir normlar sisteminden alırlar. Bu normlar sistemi toplumun örgütlenme sistemi, düşünce-davranış ve

⁶ Aristo politikanın en önemli dayanağı olarak nitelediği (klasik politika anlayışı itibarıyla) "erdem" in olabilmesi için cesareti zorunlu kılar. Ayrıca mutluluğa ulaşmanın yolu onurlu davranmaktır ve özgürlüğün zorunluluğu da erdemli olmaktır. (Aristoteles, 2005)

⁷ Çalışmanın üçüncü bölümünde Türk siyasal hayatında konumuzun genel çerçevesi altında politik rollerin değişim süreçleri analiz edilecektir. Zira kapitalizm ve demokrasi ile birlikte oldukça önemli değişimler geçiren Türkiye'nin altyapı ve üst yapı farklılıklarından doğan çelişkili politik tezahürler vardır. Nihayet çalışma da otorite kavramı üzerinden düşünülen mağduriyet kavramı politik rollere sirayet etmiş ve bu sızma bazen mağdurla zalim arasında rol kaymalarına sebebiyet vermiştir. Kimi zaman ne mağdur gerçek mağdur ne de zalim gerçek zalimdir.

inançlarından meydana gelen kültürel bir anlam ağında kendisini gösterir⁸. toplumsal olarak norm sistemlerinin kabul görmüş olması onun işlevselleği için gereklidir. Zira normların insan davranışlarına yön verme güçleri ona itaat etmede yatar. Kavramsal olarak bakıldığında insanlar bir araya gelmeleri ve normlara itaat etmeleri ve de bunun altında yatan meşruiyeti ilk olarak açıklayan sözleşmecî kuramlardır. Zira Rousseau toplumsal sözleşme ile bireylerde salt bulunan bireysel iktidarlarının herkesin çıkarına olarak gelişen genel iradeye dönüşmesi ancak özgürlüğün meşru zemini olarak görür. Öte yandan toplumsal sözleşme düşüncesine benzer analizlerle Hobbes ve Locke kamu yararını gözetmek üzere iktidara rıza gösterilebileceği ifade edilir (Sarıbay ve Ögün, 1997:32-33).

Otorite kavramı normlar sisteminin temelini oluşturur ve otoriteyi anlamada daha sosyolojik çözümleme yapan Max Weber otoritenin üç ideal tiplenisini kurgular. Bunlar geleneksel meşruluk, karizmatik meşruluk ve yasal-ussal meşruluk (Weber, 2006:94-109).

Geleneksel meşruluk toplumda yerleşmiş geleneklere olan inanca dayanır ve otorite bu gelenekler çerçevesinde örneklenir. Mesela patriyarkalizm buna örnek verilebilir⁹.

Karizmatik meşruluk, otoriteyi kullanan kişinin olağanüstü özelliklerine dayanır. Toplumsal rıza kaynağını otoriteyi kullananın olağanüstülüğünden alır.

Yasal – ussal meşruluk ise kaynağını Weber'in modern bürokratik devletlerdeki durumu ifade ettiği gibi normatif kuralların yasal olduklarına dair inanca ve onun uygulanmasından alır.

Tabi ki Weber'in bu üç ideal tipi statik ve ayrılmış değildir. Bugün birçok toplumda bu tipler birbirini besleyen karmaşık yapılar da göstermektedir. Zira yasal – ussal otoriteden kaynağını alan modern demokrasilerde bile karizmatik liderlerin meşruiyetini veya geleneklerin yönlendiriciliği görülebilmektedir.

Özetlenecek olunursa, mağduriyet kavramı aynı kökenden doğan öteki beriki ayrımından doğar. Zira gadr kökeninden gelen gaddar ve mağdur, ilişkisel olarak politik alanın diyalektiksel anlamda özüdür. Mağduriyet bu politik özden doğmuş ve politik eylemlere sinmiş bir politik tutum olarak düşünülebilir. Yani köle - efendi arasındaki tanınma mücadelesinde ortaya çıkmış politik bağın içerisindeki bir esanstır. Ancak mağduriyet politikanın doğası gereği salt bir değer değil, yüzeyde gezinen yapışkan bir manipülasyon aracıdır. Öyleyse mağduriyet kendi başına bir

⁸ Norm sistemlerinin içerisinde bu çalışmanın önemli dayaklarından biri olan din olgusu özellikle de İslam dini mağduriyet özelinde ikinci bölümde analiz edilecektir.

⁹ Patriyarkalizm kavramı üçüncü bölümün temel dayanaklarından birisidir. Zira mağduriyeti ifade edebilmek için Türk siyasal hayatında kökeni olan patriyarkalizm meşru bir zemin oluşturmaktadır.

değer değilse o zaman ne üzerinden anlaşılabilir? Açıkça ifade edilirse mağduriyet otorite üzerinden kendini gösteren bir politik haldir. O halde otorite kavramını ayrıntılı bir şekilde analiz edilmesi gerekmektedir. Ancak ondan önce köle efendi diyalektiğinin ikinci momentine değinmek gerekecektir.

b) Pozitif süblimasyon: Köle-efendi diyalektiğinin önemli varsayımlarından biri, kölenin başlangıçtaki politik durumunun aksine kendi bilincine ulaşma sürecinin mahiyetidir. Yukarıdaki bölümlerde bu süreç anlatılmıştı. Zira köle kendi bilincine kavuşurken bazı aşamalardan geçmekte idi. Pozitif süblimasyon bu aşamaların özgürlüğe ulaşarak sona ermesidir. (Örneğin Marx'ın işçi sınıfının kendi bilincine sahip olarak proleterya devrimini gerçekleştirmesi gibi).

Pozitif süblimasyon üst bir erek üzerinden kendini gerçekleştirme, yani arınma ilişkisinden daha iyi anlaşılabilir. Gramsci'nin catharsis kavramı bu sürecin prototipidir. Nesneden özele, ya da zorunluluktan özgürlüğe geçiş anlamına da gelir bu. Zira yapı insanı ezen, onu kendi içerisinde eriten ve edilgen duruma getiren dış güç olmaktan çıkar, özgürlük aracı durumuna, yeni bir etik – politik biçim yaratma ve yeni girişkenlikler doğurma aleti durumuna dönüşür (Texier, 1985:145). Bu yüksek hazırlanmış, ekonomik, etik ve politik karakterlidir. Öte yandan çalışmanın önemli dayanaklarından biri olan kapitalizmin ve modernleşmenin yol açtığı toplumsal değişimleri göz önünde bulundurarak¹⁰ pozitif süblimasyon anlaşılabilir. Örneğin Avrupa toplumu göz önüne alınacak olunursa, politik düşünce tarihinin genel karakteri, sosyal kesimler ve sosyal kurumların tarihsel birikimleri üzerinde oluşturdukları ayrı özerk alanlar üzerinden düşünülebilir. Burada etik-politik bir katharsis örneği görülebilir. Zira Weber'in klasik kuramı dikkate alınırsa pozitif süblimasyon sürecinde geliştirdiği püriten öznenin işlevselliği göz önüne gelir. Nitekim Protestan ahlakı kapitalizmin gelişim sürecinde püriten özneyi yaratarak bir üst yapısal hazırlanmış ortaya çıkarmıştır. Buna köle efendi diyalektiği perspektifinden yaklaşırsa, Protestan ahlakını kölenin arınma aracı olarak nitelendirilebilir. Zira püritanizm kathartik bir pratiktir. Şöyle ki; püriten öznenin kendini arındırma sürecinde sergilediği pratik, ahlaki ve imgesel bir katharsistir. Köle bireysel ve toplumsal ilişki üzerinde nevrotik süreçler yaşar. Bunlar yoksunluk, acı ve gadre uğrama pratikleri olarak görünür. Kısaca püriten özne bir nevi çilecilik durumu yaşar. Hegel de zaten böyle bir durumun varlığı üzerine

¹⁰ Zira üçüncü bölümü teşkil eden Türk siyasal hayatı bünyesinde Türkiye'nin geçirdiği kapitalistleşme ve modernleşme süreçleri içerisindeki temel çelişkiler mağduriyetin bu günkü boyutlarını anlamada onun politik ve sosyolojik karakteri ifşa etmede önemli bir dayanak noktasıdır. Bu çelişkiler ayrıntılarıyla üçüncü bölümde ele alınacaktır.

diyalektik süreci kurgular. Öte yandan püriten öznenin içerisinde bulunduğu durum sıkıntı, çile ve mağdurluk söylemlerinin ve pratiklerinin alanıdır. Ancak püriten öznenin tarihsel deneyimleri ve içerisinde bulunduğu maddi koşullar püriten öznenin sorumluluk düzeyini yükseltir. Bu durumda içerisinde bulunulan durumu dönüştürme iradesi ortaya çıkar ve kendini gerçekleştirme pratikleri ve bir ereğe ulaşma arzusu belirir ve burada değer üretimi üzerinden sosyal varoluş ortaya çıkar. Nihayet püriten özne tarih sahnesindeki varolma karakterini de şöyle gösterir.

“Disiplin, irade ve sorumluluğu yüceltmeleri açısından çileci pratikler bedeni, acıdan kaçan değil, acıyı üreten bir aygıtı çevirir ki, o acının üst eşliğini yaratarak onu aşmaya (pozitif süblimasyon) çalışır” (Açıkel, 1996:188) yani kölenin kendi bilincine erme sürecinde ekonomik yapıların gelişmesiyle doğru orantılı otonom bir karakter, püriten öznenin motivasyonu ile gerçekleşir. Yukarıda ifade edilen köle-efendi diyalektiği çerçevesinde kölenin kendini aşma girişimleri boyunca geçirdiği stoik, soliptik ve dinsel evrelerdeki bunalımlar Protestan ahlakı üzerinde cisimleşen püriten öznenin motivasyonu gösterebilir.

Burada ilginç olan püriten öznenin yaşamsal pratikleri içerisinde kendi otonomisini gerçekleştirirken feodal dönemin öz denetim eksikliğini giderecek bir dönüşüme uğratma süreci söz konusudur (burada merkezi otoritenin önemi büyüktür ancak bu durum ileriki bölümlerde incelenecektir). Peki bu dönüşüm sürecinde püriten özne politik bir köle rolünü üstlenmekte midir? Bu soruya püriten çilecilik üzerinden cevap verilebilir. Zira püriten özne de politik olarak mağdur, gadre uğramıştır. En azından çilecilik psikolojisi mağdur nosyonlar barındırır. Ancak en temel farklılık bu mağdur olma halinin verdiği çilecilik, yeniden üretilebilen ve değer yaratan bir çileciliktir. Zira püriten öznenin sentezi, enerjisini özgürleştirici ve eşitleştirici kamusal bir üst erek etrafında örgütler. İşte bu erek politik olanın karakterini de ortaya koyar. Kısaca püriten öznenin otonomisi Gramsci'nin kavramıyla kamusal pratiklerden beslenen tutunumlu bir otonomidir.

Bu bölümde ideal bir tiplene üzerinden pozitif süblimasyonun karakteri anlamlandırılabilir. Bu bir anlamda Avrupa'da kısmen de olsa Amerika da görülebilen bir toplumsal formdur. Burada bahsedilen manada pozitif süblimasyon mağduriyet kavramını anlamak için ileride negatif süblimasyon üzerinden karşılaştırma aracı olarak kullanılacaktır. İster istemez bu karşılaştırma genel anlamda “batı” ile Türkiye'nin politik kültürü üzerinde de

yapılacaktır¹¹. Nitekim yukarıda bahsedilen süreç Türkiye’de bambaşka bir şekilde gerçekleşmiştir. Diyalektik süreç Türkiye’de ileride bahsedilecek olan sosyolojik şartlar altında değişik bir yol almıştır ve kendini aslından kopararak başka bir diyalektik kurmuştur. Aslında bu tam bir kırılma noktasıdır. Türkiye’nin politik kültürünü ve şimdiki zamanda yaşanan toplumsal ve politik ilişkileri anlamak bu kırılma noktasının tespiti ile mümkündür. Çalışmanın en heyecan verici noktası da buradadır. Şayet; pozitif süblüstasyonun kısmen motivasyonu olan püriten öznenin niteliği ve kendini anlamlandırma süreci, mağduriyeti üzerinden püriten çileciliğini inşa ederek kendini aşma durumu yaratmıştı. Bunun tam tersi yani pozitif diyalektik süreçten kırılarak oluşan yeni bir diyalektik sürecin (bu çalışmanın iddiası kırılma sonucu yaşanan diyalektiğin negatif karakterli olmasıdır) nedeninin ve sonucunu anlamak mağduriyetin ne’liğini de açık bir şekilde ortaya çıkaracaktır. Türkiye özelinde tartışılacak bu yeni (negatif) diyalektik süreci başlatan ve Türkiye’nin politik kültüründe ve Türk toplumsal yapısında tortulaşan mekanizmaları üreten kırılma köle-efendi diyalektiği perspektifinde ussal olarak kendini aşacak olan kölenin yaşadığı; **mağduriyet algısında yaşadığı kırılmadır**. Gadre uğrama veya mağdur olma durumu ise negatif süblüstasyonun politik özünü oluşturur yani mağdur öznenin motivasyonu da budur.

c) Negatif süblüstasyon: Köle-efendi diyalektiğinde tin kendini öznel olarak açarken diyalektik olarak üst ereğe ulaşip özgürlüğe erişme sürecini yaşamakta idi. Ancak bunun katalizörü kölenin yapıp etmelerindeki otonomiydi. Ancak köle kendinde duruma ulaşırken geçirdiği safhaların mahiyeti ve bu safhaları aşmadaki motivasyonunu açıklamak önemliydi. Nitekim kölenin kendini aşmadaki motivasyonun altyapısal gerçekliklerin yanında Weber’den yararlanarak eklediğimiz püriten öznenin niteliği idi. Bu diyalektik sürecin püriten bir yapı üzerinde durduğu aşıkardır. Peki her toplum için bu durum geçerlimidir? Bunun cevabı açıktır. Hayır. Örneğin, batının toplumsal yapısı özellikle kapitalizmin kendi sürecinde evrimleşen bir motivasyonu püriten öznedeki bulunmuştu. Ancak kapitalizmin diyalektik bir süreçten ulaşmadığı toplumlarda yani geç kapitalistleşme ve modernleşmeye maruz kalan toplumlarda ise farklı bir

¹¹ İlginç bir örnek Amerika’da da mağduriyet halleri görülmektedir. Ancak bunu tanımlarken kullanılan kavramlar oldukça ilginçtir. Amerika da ki durum “winner” ve “loser” olarak nitelenmektedir. Kazanan ve kaybeden kendi dinamikleri üzerinden yani kendi yeter(siz)liği üzerinden kendi otonomisini kurar. Meydana gelenlerin sorumluluğunu kendi otonomileri üzerinden değerlendirirler. Oysa mağdur kendi otonomisini başkaları üzerinden kurar ve sorumluluk almayan ara bir formdur. Bu da kendine yabancılaşma ya da yaşamı fetişleştirme süreçlerinin başlangıcıdır. Bu fetişleşme ve sorumluluktan kaçınma Türk toplumsal yapısında önemli ağırlık taşır ve bu süreç üçüncü bölümde incelenecektir.

gelişim biçimi ortaya çıkmıştır. Farklı bir gelişim biçimi denilmekte, çünkü toplumsal evrim her şeye rağmen gerçekleşir. Yani toplumlar kendi bilinçleri üzerinden kendi yaşam pratiklerini ve yine kendi çelişkileri üzerinden yaşamlarını kurgularlar. Ancak bu gelişim biçimi mutlak olandan ayrılarak bir sapma halini alır ve kendini açıklamada zaafa düşer. Tabi ki bu durumda motivasyonu vardır.

Böylesine bir evrime örnek olarak modernleşme süreci verilebilir. Nihayet “Ondokuzuncu yüzyıl geleneksel hayatın yapılarının giderek işlevsizleştiği ve moderniteye özgü olanların ise geciktiği böylesi bir ortamda insanlar, bir sosyal kurumsal enkazın oyuklarında yaşamaya adeta mahkum olurlar. İnsan bilincinde bu durumun yansıması, atalet ve kötümserliktir” (Öğün, 1999:358). İşte böyle bir durumun varlığı bilincin kendini bulamama yani kendini açamama durumuna yol açar ve özgürleşmenin önünde en önemli engel olarak ortaya çıkar. Peki bu durumda böylesi bir toplum kendi diyalektiğini nasıl gerçekleştirir? İşte sorunun tam da merkezi burasıdır. Köle eğer kendini gerçekleştiremezse diyalektik süreç nitelik bakımından kendini tekrarlayan ve kendi çelişkisini çözmeden gelişen ve yerleşen bir politik alan doğuracaktır. İşte bu alan iradesizlik ve ifadesizlik alanı olarak baki kalır. Nitekim bu iradesizliğin sürekliliğini sağlamak içinde bir motivasyona ihtiyaç vardır. Bunun içinde püriten öznenin aksine mağdur özne devreye girer. Mağdur özne kendinde devinen ve kendini gerçekleyemeyen bir toplumsal yapının motivasyonunu oluşturur. Daha net bir ifadeyle negatif süblimasyon sürecinin katalizörü mağdur özne halini alır.

Nasıl pozitif süblimasyon sürecinde püriten özne içerisinde bulunduğu mağduriyeti, yoksunluğu ve çileyi irade ve sorumluluğu ile yeniden anlamlandırıyor, negatif süblimasyon sürecinde de mağdur özne, mağduriyeti, yoksunluğu ve çileyi besleyen varlığını bu mağduriyete bağlayan ve onu kutsallaştırarak iradesizce sorumluluk almadan yaşamı anlamlandırmaktadır.

Mağdur özne eşitsiz gelişimin bunalım yarattığı toplumlarda kitlelerin anlam dünyalarını yeniden ürettiği tılsımlı bir tutunumdur. Gaddar ile mağdur arasında oluşan politik etkileşim bu durumda kendini gerçekleştirme dinamizmi olmaktan çıkarak, değerlerin alt üst olduğu farklı bir politik bağ kurmaktadır. Şimdi tarihin gelişim süreci mağdur öznenin gözünden görülebilecektir.

1.4 Mağduriyet, Politika ve Otorite

Mağduriyet olgusu, gaddar – mağdur arasındaki politik etkileşim ve politik bağın özü olan öteki beriki ayrımı üzerinden anlaşılmaya çalışıldı. Aralarındaki diyalektik ilişkide dinamik öge, mağdurun içerisinde bulunduğu durumu kavraması ve onun üzerinden hareket etmesi politik tarihin seyrini belirlemektedir. Bunun yanında sosyal yapıların şekillenmesinde ve bu yapılar içerisinde ekonomik, kültürel ve ahlaki alanların açılımları da bu diyalektik ilişki arasından çözümlenebilir.

Yukarıda bahsedilen diyalektik sürecin özü mağdurluğun algılanması ile ilişkilendirilmişti. Püriten öznenin aldığı sorumluluk ve gösterdiği çaba köle-efendi arasındaki ilişkide kölenin emeği aracılığıyla kendini gerçekleştirme çabası ve bunun üzerinde yükselen üstyapısal hazırlanış da özellikle batıda kapitalizmin, demokratik bilincin ve modern yapıların kurgulanmasındaki kültürel araçsallığın önemi belirgindir. Bunun tam tersi olarak kölenin kendini gerçekleştirme iradesini gösterememesi ve içerisinde bulunduğu durumu kavramadan aşma çabası da farklı bir kültürel ağı oluşturacaktır. O halde önemli olan mağduriyetin algılanış biçimini tartışmak olacaktır.

Mağduriyet olgusu politik bir olgu olması nedeniyle politik bağın merkezinde durmaktadır. Politik etkileşimin mekanizmalarından birisi de politik kontroldür. Politik kontrol köle ile efendinin ya da gaddar ile zalimin ilişkisinin yönünü belirlediği gibi mağduriyetin algılanış biçimini de hazırlar. Mağduriyetin algılanış biçiminde anlaşılması gereken otorite ve meşruluk ilişkisidir. Öte yandan bu ilişki içerisindeki gerilimlerden adalet, egemenlik, başkaldırı, rıza, iktidara öykünme ve boyun eğme gibi farklı olguların yerleştiği de düşünülebilir. Ancak bu olgulara ulaşmanın ilk adımı otorite üzerinden mağduriyetin algılanış biçimini anlamak olacaktır. Öte yandan mağdur olma hali içerisinde psikolojik öğeler barındırdığından ve bu öğelerin ahlaki bir zeminini inşa eden öğeler olduğundan mağduriyetin toplumsal psikolojideki yerini tartışmak gereklidir. Fakat çalışmanın sınırlılığı açısından bundan sonraki tartışmalar mağduriyetin negatif süblimasyon karakterli algılanması genelinde olacaktır. Bu yöntem ise Türk toplumunu ve onun siyasal serencamını anlamaya yarayacak kavramsal çerçeveyi sunacaktır.

Sennett' e göre insanlar arasında güven ve korku uyandırma aracılığıyla otorite tesis edinilebilir. Bu tanımın içerisinde doğan önemli kavramlar genelleştirilince; güç, güven, adalet, karizmatik etki ve korku kavramları belirir. Güç ikili karakterli bir etkileşimdir. Zira potansiyel olarak her iki tarafta da mevcuttur. Bu durum güç, iktidara dönüşürken birinin güçsüz diğerinin

güçlü olma durumundan öte güçler arasındaki farklılıktan meydana gelir ve bazı durumlarda güçsüz gibi görülen gerçekte daha güçlü olabilir. Her birey ya da kurum kendisinden güçlü olana tabi güçsüz olana ise egemendir. Bu güç hiyerarşisi bireyden bireye, bireyden devlete ve devletten devlete doğru uzanır. İktidar ise bu potansiyelin organize edilmiş ve kontrol altına alınmış görünümüdür. Güç kendisine gereken ortamı ve yeter şartları temin edebildiğinde iktidara dönüşür. Bu bakımdan iktidarın içsel ögesi güç, dışsal ögesi kitledir. Bir güç, iktidar olmak istiyorsa içinde gücü, dışında ise kitlesi olmak durumundadır (Günay, 2008:107). Ancak gücün iktidara dönüşmesi için iktidarın kitlenin faydasına yönelik hareket etmesi gerekir.

Fayda kendi niteliği açısından meşruiyetin de kaynağını verir. Fakat fayda kavramı tek başına maddi öncüllere sahip olmayabilir. Nitekim maddi fayda olabileceği gibi manevi faydalar da olabilir. Fayda düzeyini bizzat iktidar belirler. İktidarın söylemsel kurguları maddi ve manevi dayanaklarının kodlarını verir. Örneğin kimi zaman ekonomik gelişmişlik üzerinden fayda meşruiyeti sağlanabileceği gibi bazen kitlelerin fayda algısı şan, şeref, bağımsızlık, kutsama ve biriciklik olabilir. İktidar kendi meşruiyet skalasına göre maddi ve manevi faydayı örgütleyerek bir anlam dünyası yaratır. Özellikle dinsel karakteri ağır basan iktidarlar, kutsal bir vazifeyi gerçekleştirip moral değerler yaratarak faydayı katmerleştirebilir. Maddi veya manevi fayda olsun iktidarın dışsal ögesi olan kitlelerin tarihsiz beklentisi, sözkonusu faydaların süreklilikleri üzerinedir. İktidarın görevi bu sürekliliği sağlamaktır. Peki bu sürekliliği sağlayacak ana hat nedir veya kişilerin sürekliliğin nasıl sağlanacağına ilişkin beklentileri nelerdir? Burada kişiler kendi otonom yapılarından feragat edip bu sürekliliğin sağlanmasını bekleyebilirler. Sennett bu beklentiyi otorite gereksinimine dayandırır. Zira Sennett için kişi hem otoritenin yokluğundan hem de varlığından tedirgin olur. Kişi otoriteyi arar çünkü istikrar ve düzen bekler. Aranılan somut, güvenli ve istikrarlı bir güçtür (Sennett, 2005:27). Bahsettiğimiz kişisel otoritenin meşruluğu ise güç farklılığından kaynaklanır. Otorite bu nedenle otoritenin karakterinde erişilmeyen bir yan olduğunu ifade eder. Bağımlı kişi de bunu böyle algılar. Otoritenin sahip olduğu bir güç bir özgüven ve bir giz vardır ve bağımlı kişi buna nüfuz edemez. Bu fark hem korku hem saygı uyandırır. İçsel güçlerinden dolayı otorite, bağımlı kişi hakkında bağımlı kişinin bilmediği şeyleri bilir. Örneğin Miken uygarlığında en yüksek otoriteler kahinler yani sözlük anlamıyla insanın içini görenlerdi (Sennett,2005:165).

İktidar eğer gereksinimi karşılayıp bir kere otoriteye sahip olursa bu sürekliliğini sağlamak durumundadır. Süreklilik ise korku ve vaatle pekiştirilmelidir. Nitekim iktidar bu

yönüyle kişi veya grupların ne yapacaklarını ve ne bekleyeceklerini belirleyen bir iletişim kurar ve yön verir. O halde toplumsal iktidar, kişinin ve grupların iktidarında olduğu gibi çoğunlukla söylenler yoluyla işlenir ve kurulur (Van Dijk, 1994). Korku ve sürekliliğin devamı için iktidar politik bağı örgütler ve otoritenin diğer tarafında olanların kabul ve rızasını almak için ve neden rıza gösterileceğinin sorularına cevap verecek fiziksel gücün yanında çeşitli söylem yapıları inşa olunur. Bu işlevselliğin gezindiği topraklar ise ritüeller, semboller, efsaneler ve simgelerdir. Bu ara formların etkilerinin nasıl gerçekleşeceği daha net bir ifade ile toplumun ritüellerden veya sembollerden anlamlar bulurken buraya nasıl bakacağı otoritenin karakteriyle bağlıdır.

Otoritenin karakter yapısı toplumların kendine has toplumsal hafızasından da türer. Batı da otoritenin şekillenışı ile özelde Türk toplumunda otoritenin şekillenışı tabi ki farklılık gösterecektir. Nitekim kişi kendini verili bir kültürün, bir tarihin ve bir geleneğin içinde bulur. Bu sebeple, gelenekler geçmişin düşüncelerini, gereksinimlerini ve duygularını temsil ederler ve bütün ağırlığıyla ferdin üzerine yüklenip varlıklarını kuşaktan kuşağa devrederek otoritesini yüzyıllar boyunca muhafaza etme eğilimini taşırlar. Türk toplumunun geleneksel birikimini kabaca sınıflandırılırsa iki ana eğilim çıkar ortaya. Bunlar göçebelik ve İslamiyet'tir¹². Ancak göçebeliliğin ve İslamiyet'in hem nedeni hem de sonucu olan kendine has otorite yapısını anlamak önceliklidir.

Weber'in üç ideal otorite tipinden yola çıkılırsa birinci tip otorite geleneksel otoritedir. Emretme gücünü elinde bulunduranlar bu güçlerini geleneklerden alırlar. Geleneklere aykırı olmadığı müddetçe buyruklara uyulur. Bu tip otoritenin en önemli **görüngüsü patrimonyal otorite ve patriyarkal ototritedir**. Patriyarki, hane içinde aile reisinin, tebaası (karısı, çocukları, hizmetkarları) üzerindeki şahsi iktidarını ifade etmektedir. Patriyarkal kültüre, kişiler arası hiyerarşik bağımlılık ilişkileri hâkimdir. Patriyarkal otoritede, kadınlar fiziksel ve fikri güçsüzlükleri yüzünden erkeklere, çocuklar acizliklerinden dolayı büyüklere, hizmetkârlar da yoksun ve yoksul oldukları için efendilerine bağımlıdırlar. Gelenek ve görenek temelinde yükselen patriyarkal otoriteyi meşrulaştıran şey ise, patriyarkın hane halkının ihtiyaçlarını tatmin etmesi ve onları dıştan gelen tehditlere karşı koruma kapasitesidir. Patriyarkal otorite, baba veya en azından baba rolüne denk düşen bir toplumsal figürü zorunlu kılmaktadır. Weber, patriyarkal

¹² İkinci bölümde mağduriyetin anlam üretme kaynağı olan tarihsel ve sembolik alanlar incelenecektir. Ritüeller ve sembollerin üretiminde dinin yeri yadsınamaz. İkinci bölüm İslam dininin toplumsal algılanış biçimi ve onun üzerinden üretilen politik sembollerin anlaşılması ile alakalı olacaktır.

şefin mal varlığı arttıkça ve yeni iş bölümü zorunlu oldukça patrimonyal otoritenin ortaya çıkacağını belirtmektedir (Weber, 1994:224).

Göçebelik ve İslamiyet özelinde otoritenin inşası patrimonyal bir nitelik taşır. Bunun yanında patrimonyal tortular yeşerdiği iki otorite tipine bakılabilir. Karizmatik otorite, kaynağını otoriteye sahip olanın olağanüstülüğünden alır. Ancak burada liderin olandışılığına olan inanç ancak otoriteyi temsil eder. Karizmatik otorite gelenekleri dönüştürebilecek ve yeniden yorumlayabilecek gücüyle otoriteyi sağlamlaştırır. Bunun yanında yasal ussal otoritede kaynağını toplumsal rızanın örgütlendiği yasalardan alır. Modern otorite yapısının önemli özelliği yasanın genel geçerliğinin çizdiği sınırlardır. Ancak bu üç otorite tipi birbirine geçmiş şekilde süreklilik yaratabilir. Ancak belirtmek gerekir ki yasal ussal otorite dışındaki iki otorite tarihsel hafızanın devamlı kontrolü altındadır. Ve anlam ağlarını yaratmanın ve korku, umut gibi kavramlarla otorite sürekliliğini sağlamanın beslendiği kaynak bu iki otorite yapısıdır.

Mağduriyet kavramının algılanış biçimlerinden biri olabileceği düşünülen patrimonyal yapı kendisini bir vesayet sistemi içinde örgütler. Mağdurun otorite gereksinimi onun içindeki korku ve umuttan doğar. Eğer korkusunu yatıştırmak için kendi otonomisinin dışında kendi gibi bağlandığı bir “baba” bulabilirse işi biraz kolaylaşır. Burada sorgulanması gereken nokta babaya olan güvendir. Baba kendisinin gözünün içine bakanların korku ve umutlarından beslenir. Korku ve umutlarıyla özerk bir biçimde yüzleşemeyen özne sorumluluk alma noktasında sorunludur. Patrimonyal yapılarda göze çarpan ilk nokta sorumluluktan kaçınma halidir. Sorumluluktan kaçınma, öznenin örgütlenme yapısında atalet tohumlarını yeşertir. Artık süreci yöneten değil ancak sürecin içinde onu taşıyan bir özne halini alır. Öte yandan özneye süreci taşıyan da babanın özne üzerinde kurduğu kontrol mekanizmalarıdır. Bu mekanizma bundan sonra toplumsal kontrol olarak çağrılacaktır. Patrimonyal köklerin üzerine yükselen toplumsal yapıların öznesi, sorumluluk almadığı kadar özgür olamayan bir nitelik taşır. Nitekim iradesizlik hali değer üretiminden yoksun ancak taşıyıcı olabilecek kadar bilince sahip vesayetçi bir politik alan doğurur. Öylesi bir politik yapıda baba rolünde olan politik irade ancak öznenin üzerinde uyguladığı kontrol mekanizmalarının gücüyle devamlılığını sağlar. Nasıl bir baba çocuğuna korku ve umudu bir arada vererek otoritesini sağlamaya çalışıyorsa, politik iktidar da muhatabına aynı korku ve umudu vererek otoritesini sağlamaktadır. Esasen korku ve umudun biraradalığı karmaşık bir ruh halinin doğmasına sebep olur. Çünkü korku ve umut öznenin kendisinden doğan ruh hali değildir. Aksine otorite sahibinin yarattığı korkular ve umutlardır. Eğer durum

böyleyse bu ruh hallerinin ne zaman ortaya çıkacağı, sürekliliği ve buna ilişkin tepkileri belirleyen otorite sahibi, öznenin anlam dünyasını kendi elleri ile yaratmaktadır. O halde gerçek bir değer üretmeden yani altyapı mekanizmaları doğru işlemeden kurulan bir politik ilişki ise kendi içinde sorunlu olarak yönlendirilmiş duyguların esareti altındadır. Bu durum ise bizi en kısa yoldan politik alanın netameli ve kırılabilir yapısına götürür. Politik kontrol mekanizmaları gerçek çelişkilerin ve değerlerin üzerinde baskılayan bir araca dönüşür. Bu dönüşüm korku ve umutlar ekseninde toplumun tüm işlevlerine sızan ve onun tarafından emilen ve de emildikçede daha da kırılabilirleşen bağları zayıflatır. Artık mücadele değer üretimi üzerinden değil, zayıflıkların kontrolünü emreden nevrotik bir mücadeleye içkin olur. Nitekim iktidar mücadelesi de kendi doğal anlamını kaybederek kontrol için mücadeleye dönüşür. Kontrol için mücadeleyi ancak babalar yapar ve iktidar mücadelesi sanılan şey de elit içi çatışmadan başka bir şey olmaz.

Elit içi çatışma siyasetin tek yanlı sergilenişidir. Aslında içi boş dışı görkemli bir politik gösteridir. Özne ise bu gösterinin taşıyıcısıdır. Burada aşikar olan sözkonusu gösteri de öznenin rolüdür. Tek taraflı siyasal işleyişin öznesi değerler üzerinden irade gösteren püriten bir özne değil, iradesizliği ile rol alan mağdur öznedir. Öyleyse genel politik süreci analiz etmeden önce mağdur öznenin psikodinamiğine değinmek yerin olacaktır.

1.5 Mağduriyetin Psikolojik Kökleri

Mağduriyet algısı iki farklı zemin oluşturuyordu. Bunlardan biri kendi çileciliğini özümseyip onu aşma iradesi gösteren püriten öznenin varlığı ve kendi çileciliğini öteki üzerinden kurgulayıp sorumluluğu havale ederek iradesizce kendisini tekrarlayan mağdur öznenin varlığı. Mağdur özne köle-efendi diyalektiği içerisinde düşünülürse Hegel'in diyalektik yürüyüşünden bir sapma gerçekleştiği görülebilmektedir. Ancak bu sapma kendine özgü bir süreci yaratır ve mağdur özne bu süreci kurar. Mağduriyet politik bir olgu olarak mağdur özneyi yarattığı zaman burada da politik kontrol mekanizması otorite algısı üzerinden gerçekleşir. Sennett'i merkez aldığımızda otorite bir gereksinimdir. Öte yandan Freud, otoritenin çocukluktan itibaren inşa edildiğine ilişkin görüşü dikkate değer bir çıkarım olanağı verecektir. Zira otorite kendisine ilişkin egzersizleri çocuklukta yaptırılmaya başlar. Freud, çocuğun anne ve babasıyla rekabet halinde olduğunu ancak onlara olan ihtiyacından dolayı otoritelerini kabul ettiğini söyler (Freud, 2009). Fakat anne ve babanın otoritesini kullanma biçimi çocuğun kişiliğine etki edecektir.

Mesela otoriter bir aile ortamında yetişen birey, kendi ayakları üzerinde durmayı öğrenmeden, "benliği"ni güçlendiremeden topluma katılabilir. Artık bireysel benliği olmayan veya bunu yok etmiş kişi, efendisi kendi dışında bir yetke de olsa, efendiyi, bilinç ya da ruhsal zorlanım olarak içselleştirmiş olsa da, karar vermekten kurtulmuştur. Kendi beninin yazgısı için nihai sorumluluğu üstünden atmıştır, dolayısıyla ne karar alacağı konusunda kuşku duymaktan kurtulmuştur. Ayrıca kendi hayatının anlamının ne olduğu, ya da "kendisinin" kim olduğu kuşkusundan da kurtulmuştur. Bireysel benliğin yok edilmesi, kişinin kendisi dışında ve kendisinden daha büyük ve daha güçlü bir bütünün parçası haline gelmesi, onun içinde erimesi ve ona katılması girişimidir. Bu güç, bir kişi olabilir veya bir kurum, Tanrı, ulus, devlet, bilinç ya da ruhsal bir zorlanım olabilir. Artık birey, benliğinin bütün gücünü reddeder, bir birey olarak bütünselliğini yitirir ve özgürlüğünden vazgeçer. Bu durum, otoritenin kişiyi nasıl rahatlatan bir ihtiyaç olduğunu anlatır aslında. Hayatla ölüm arasındaki çizgide yapıp ettiklerinden hesap vereceğine inanan insan özgürdür. Özgürdür çünkü sorumludur. Özgürlüğünü kaybeden insan sorumluluğunu kendisinin dışındakilerle paylaşmak ister. Paylaşmak ister çünkü kişiliği zayıflamış, benlik yok olmuştur. Öte yandan kötürümleşmiş benlik içerisinde çelişki doğuran başka bir nitelik daha vardır. Adler'in kişilik kuramında belirttiği önemli bir nokta vardır ve o da üstün olma isteğidir. Şöyle ki; Adler'e göre her insanın varoluşunda bir eksiklik duygusu vardır. Çocukluk dönemindeki yetersizliğinden, çevreye olan bağımlılığından ötürü, çaresizlik içindedir. Yaşamı boyunca bireyler üzerinde üstünlük kurmak ve gücünü kanıtlamak için çaba gösterir. Kusursuz bir kişi olmak ister. Sürekli **üstün olma** peşindedir (Yanbastı, 1990:77).

Kişiliğin oluşma sürecinde iki temel çelişki bulunmaktadır. Bunlar sırasıyla çaresizlik (mağdurluk) ve üstün olma isteği. Bu iki karşıtlık karmaşık bir ruh halinin ortaya çıkabileceğini göstermektedir. Nitekim mağdur özne çaresizliğini yaşarken üstün olma isteğini kendini aşma üzerinden değil sorumluluk almadan üstün olma isteğini yaşar. Bu duruma patrimoniyal üstünlük diyebiliriz. Peki böylesi bir karmaşa içerisindeki özne psikolojik olarak nasıl bir davranış geliştirebilir. Bu soruya Eric Fromm'un kişilik kuramıyla cevap verilebilir.

Fromm'un yukarıda değinilen püriten özne ve mağdur özne farklılaştırmasına benzer iyimser ve kötümser kişilik farklılaştırması vardır. Bu kişilik yapılarının ortaya nasıl çıktığı ve nasıl davranış biçimleri kazandığı açıkça Fromm'un psikoloji anlayışında görülebilir. Fromm psikolojinin temel sorununu bireyin toplumla ve kendisiyle nasıl bir ilişki biçiminin incelenmesi olduğunu belirtir. Fromm bu ilişkinin öğrenme ve toplumsallaşma süreçleri sonucunda

edinilebileceğini söyler ve bireyin çevre ile ilişkisini iki ana yöne ayırır. Bunlar, sosyalleşme ve asimilasyondur (Yanbastı,1990:84).

“Sosyalleşme süreci sembiyotik ilişkilere, içe çekilme ve yıkıcılığa dönüşebilir. Sembiyotik ilişkiler, bireyin toplumsal ilişkilerde başkalarına bağımlı olmasıdır. Birey yalnız olmak istemez bir başka kişiye zarar vererek veya bunun tam tersi kendine zarar vererek güvensizliğinden kurtulmaya çabalar. İçe çekilme ve yıkıcılık, toplumsal tutumların pasif ve aktif biçimleridir. İçe çekilmeye birey kendi ortamını güvenli bir ortam haline getirmeye çalışır. Yıkıcılıkta ise, saldırganlıkla gücünü kanıtlamaya ve güven kazanmaya çaba gösterir. Assimilasyon ise, bireylerin somut ve soyut bütün “nesnelere” toplama ve kullanma biçimlerini kapsar. Çeşitli asimilasyon türleri vardır:

- **Alıcı eğilim:** Birey, çevresinin ona yardım etmesini bekler. Herşeyi başkalarından bekler.
- **Sömürücü eğilim:** Bunlar, hayatlarını başkalarını sömürmekle geçirirler. Üstelik de bunun hakları olduğuna inanırlar.
- **İstifleyici eğilim:** Burada birey toplayıcıdır. Dış dünya onun için tehlikelidir. Kendini korumak için herşeyi biriktirmek ve saklamak eğilimindedir.
- **Pazarlayıcı eğilim:** Birey başarılı olmak için kendini sürekli olarak pazarlama davranışı gösterir. “Ben sizin istediğiniz gibiyim” mesajını verir.
- **Üretici eğilim:** Bu eğilim olumlu olan tek kişilik türüdür. Üretir, başkalarını sever, yaratıcıdır. Yapıcılık ve başkalarına yararlı olma en önemli amacıdır” (Yanbastı, 1990:85).

Burada üretici eğilim iyimser, pürüten öznenin davranış biçimidir. Üretici eğilim dışındaki tüm özellikler kötümser, mağdur öznenin çeşitli şekillerde aralarında farklılıklar barındıran değişik davranış biçimleridir. Ancak yukarıdaki eğilimlerin bize sunduğu farklı kökte mesaj vardır. Güvenli olma isteği, güven kazanma çabası, yardım beklentisi, kendini koruma ve kendini başkalarına öykünerek var etme isteği mağdur özneye ezik olma hali ve tavrını yaşatmaktadır. Fromm’un kötümser kişilik tanınmasında eziklik, eksiklik anlayışı kötümserliği besleyen ve onu dönüştüren bir uğraktır. Yine bu anlatılanlar üzerinden düşünülürse, ezik öznenin davranışı nasıl olabilir? Karen Horney öz – küçümseme kavramıyla durumu daha açıklayıcı hale getirir. Horney, ezikliğin öz küçümseme söylemleriyle bir arada gittiğini söyler ve bu eziklik duygusunun şefkat ve ilgi görme ihtiyacı doğurduğunu ifade eder (Yanbastı, 1990:88).

Mağdur özne, yukarıda açıklandığı ölçüde kabaca iradesizliği üzerinde konumlanan bir özne idi. Bu iradesizlik, sorumluluktan kaçınan benliği adeta yok olmuş bir özne yaratır. Bu özne

toplumda kendini ifade etmenin yolunu Nietzsche'nin ifadesiyle "benliğin kendini yok ederek savunma" hali ile gösterir. Yani kendini acındırarak ve başkalarının kendi mağdurluğunu anladığını görerek davranış geliştirir. Bu tür bir tutum ve davranış bir değer üretmemenin yol açtığı sıkıntıyı aşma çabasıdır. Mesela ülkemizde öğrencilerin büyük bölümü öğrenci rolünü icra ederken öğrenciliğin, talep eden ve üretken yönünün aksine bahaneler üreterek kişisel mağdurluk yaratarak öğrenci olurlar. Onlar için aslında tüm sorun eğitim sisteminde veya ilkokul hocasının gerekli temeli atmadığından mülhemdir. Hatta matematikte gerekli olan temel ıskalandığı için artık sittinsene bu süreç böyle gidecektir. Bu örnek basit ama işlevseldir. Toplumda bireylerin rollerini gerçekleştirirken yaptıkları tamamen böyle bir ruh halinin etkisiyle olur. Rolün gerçek mahiyetinden çok yapıp etme sürecindeki mağduriyet üzerinde enerji tüketilir. İşin trajik yanı ise böyle bir halin politik rollerde de kendini yinelemesidir.

Mağdur özne, öz- küçümsemeye kendini şekillendirir ve dünyayı bu özellikleri ile algılar. Öte yandan mağdur öznenin ezik olma hali rollerini icra ederken mağduriyetin dayanılmaz cazibesinde edebileşir. Acı çekmek acıma duygusu yaratarak iletişim kanallarını açar ve bu iletişim biçimi estetize edilerek ahlaki yapıların içine sızar. Bu durumu daha açık bir biçimde ifade etmek gerekirse, acı çekmek kutsallaşırken acı çekene acımak ahlak kuralı olur. Mağdur özne artık mağduriyet dilini üretmiş ve bu dille konuşmaya başlar. Ancak mağdur öznenin kişilik yapısının bir başka özelliği daha vardır ve bu özellik kendisini mağdurun diline cevap verilmediği zamanlarda kendini gösterir. Eğer mağdur özne mağduriyetine karşılık gelecek bir şefkat göremezse ve bundan beslenemezse bu sefer şefkat isteği bir anda intikam isteğine ya da kızgınlık ve öfke söylemine dönüşür. Bu dönüşümü politik kimlik üzerinde düşünmeden evvel az önceki örnek üzerinden daha anlaşılır kılınabilir. Yukarıda öğrencilerin mağduriyet söylemi üreterek rol icra ettiği belirtilmişti. Şimdi bu örneği geliştirerek mağdur özne olarak var olan mağdur öğrencinin geliştirdiği davranış irdelenebilir.

Bir öğrenci sınıftaki başarısızlığının nedenlerini anne ve babasının ilişkilerindeki düzensizliğe bağlamış olsun. Eğer öğretmeni bu duruma öğrenciye acıyarak ve acısına şefkat göstererek yaklaşırsa, öğrenci öğretmene yanaşır ve hatta "baba adam" nitelemesinde bulunur. Aslında bu durum mağdur öznenin öğrenci olarak kabulüdür ve kendisinin meşruiyetinin temelidir. Aksi düşünüldüğünde ise, eğer öğretmen öğrenciye anne babasından kaynaklanan sorunla mücadele edebileceğini, bu durumun arkasına saklanmadan onu aşabileceğini salık verir ve hatta başarısızlığını kendi sorumsuzluğuyla ilişkili olduğunu belirtirse bu durumda mağdur

öğrenci öfke ve kızgınlık söylemini benimser. Artık öğretmeni onun için anlayışsız ve gaddardır. Kendisini anlamadığı için de ona bunu anlatmanın yolunu intikam alarak sergiler. Mesela bu durum Türk sinemasının kültleri arasında olan hababam sınıfı serilerinde görülebilir. Yukarıdaki örnekte mağduriyetin söylemsel karakteri politik hayatta da kendisini gösterir. Öyleyse şimdi mağdur öznenin Türk politik kültüründe nasıl kurgulandığı incelenebilir.

Mağduriyet olgusu politik ve psikolojik karakterli bir olgudur. Gaddar ile mağdur arasındaki ilişki sonucu önceden belli olmayan bir çok şeye dönüşebilir. Çünkü gaddar ile mağdurun çıkarları özü gereği farklı olacaktır. Taraflar çıkarlarını gerçekleştirmeye çalıştıklarında takındıkları tavır toplumun ekonomik altyapısının yanında kültürel üstyapısının onunla olan ilişkisi tarafından belirlenir. Gaddar ile mağdurun politik karakteri politik kontrol mekanizması olan otorite ve meşruiyetin taraflar tarafından algılanış biçimiyle ölçülür. Gaddar ile mağdurun konumları gereği avantajlı olan taraf ilkesel olarak mağdurdur. Çünkü kendini gerçekleştirme olanağı kendi konumunun zorunlu şartıdır. Fakat bunun için mağdurun iradesi elinde sorumluluk alan bir özelliğe sahip olması gerekir. İrade ve sorumluluk kendine güven duygusunun güçlülüğü derecesinde belirir. Kendine güven duygusunu yaratan ise sistem içindeki olanaklıklar tarafından belirlenir. Eğer mağdur, irade gösterip sorumluluk alamıyorsa varlığını tehlikeye atar. Ancak varlığını sürdürebilmesi başka birinin varlığına bağlıdır. Bu aslında bir yavaşma ilişkisidir. Gaddar ile mağdur arasındaki bu yavaşma ilişkisi gaddar tarafından belirlenen kontrol ağının içerisinde olur. Bu durumda her ikisinin amacı sözkonusu kontrol ağını çıkarları çerçevesinde korumaktır. Ancak böyle bir ilişki gerçek, kendi bilincinden uzak ıskalamadır. İskalama diyalektiğin mutlak yönünden saparak yeni bir diyalektik yol açar. Eğer bu sapma aşılamazsa mutlak erek gerçekleşmez ancak süreç sadece kendini yineler durur. Bu sapmanın taşıyıcısı sözkonusu yavaşma ilişkisidir. Yavaşma ilişkisinde aktörler mağdur özne ve onun mağdurluğunu her zaman yeniden üreten “gaddar”dır. Uzun yıllardan beri Türk politik hayatının en önemli sorununun “çürümüş siyaset” olduğu birçok alanda zikredilmektedir. Çözüm üretemeyen siyasi mekanizma adeta siyasetsizlikle suçlanmaktadır. Özellikle etnik kimlik veya dini kimlik gibi politik olarak ayrıştırıcı zemin üzerinden yapılan siyasal davranışlar her zaman kendini yineleyen kısır döngüler ürettiği ise belkide haklı itirazların başında gelir. Özellikle politikamın konuşulduğu kalbur üstü alanlarda umudun tükendiği an halkın depolitize oluşu üzerinden kaynaklanan vazgeçişir. “Vasıfsız insanların yaygınlaştığı Türkiye” sözlerini eden herkes alternatifsiz kalan vazgeçişin önderliğini etmektedir. Peki bunlar doğrudur ya da

doğruysa bu ümitsizliğin nedeni nedir. Kanımca bu sorulara yanıtı mağdur özne ile mağdur öznenin yaşam alanını yeniden üreten mekanizma ile bunlar arasındaki yavaşmacı birliktelik cevap verebilir.

Kapitalizmin ve modernleşmenin gelişimi, modernleşme ve ulus-devlet arasındaki ilişkinin altyapısal gelişimi toplumsal enerjinin yeniden üretilmesini ve bunun için gerekli olan merkezileşmiş yapının olgunlaştırılmasını sağlamıştır (Callinicos, 2005,410-411). Foucault bu merkezileşmeyi cezalandırma anlayışındaki değişiklik ile ifade eder. Hapishanelerin kadim dünyanın aksine merkezi otoritenin koordinatörlüğünde biricik olarak kurgulanışı merkezi bir iktidarı temsil etmektedir. Bu temsil hastanelerle, tımarhanelerle, okullarla genişletilmiştir. Adeta iktidar her yerde kendini gösterir. Yani mümkün olduğunca birey öznesi üzerinden iktidarın halkalarını genişleten bir sistem inşa olmuştur ve bu sisteme işlerlik ve devamlılık kazandıran söylemdir. Merkezileşme modern dönemlerin altyapısal olarak mümkün gördüğü bir süreçtir. Bu süreçte öznenin kuruluşu ve bunun kabulü maddi merkezileşme süreçleri vasıtasıyla gerçekleşir. Althusser devletin ideolojik aygıtlarında belirttiği Foucault'nun da merkezi sistem olarak düşündüğü bu aygıtlar Althusser'e göre merkezi otoritenin "çağırma" mekanizmalarıyla özneyi örgütleyen araçlarıdır. Bu çağırmanın anlamlı hale gelmesi kapitalist ekonomik ilişkilerin ilerleyişi ile bir arada gerçekleşir. Böylesi bir merkezleşme otoriteyi de beraberinde getirir. Merkezileşme süreçlerinin sosyo-psikolojik etkileri elbette vardır. Frankfurt okulu temsilcileri otoriteriyen kişilik üzerine yaptıkları çözümlemede merkezleşmenin özne üzerinde irrasyonel bir çözümlenme yarattığını ifade eder. Horkheimer'a göre dışsal toplumsal baskı, itkilerin içsel bastırılışıyla yan yana gitmektedir. Bireyden aldığı kadarını ona asla vermeyen toplumsal denetimin 'içselleştirilmesine' ulaşmak üzere bireyin otoriteye ve onun psikolojik aracısı olan üstbenliğe ilişkin tutumu irrasyonel görünüm alır. Özne ancak, itaat ve boyun eğmeden haz alarak, kendi toplumsal uyumuna ulaşır. Merkezleşmenin böylesi psikolojik karakteri kapitalizm ve modernleşme ile uyumludur. Zira rıza sağlanırken onun sert yanını, görünmez olan bu ilişki betimler.

Modernleşme ve kapitalist gelişim süreçlerinin merkezi karakteri Türkiye'nin toplum yapısına uygun düşer. Göçebe yaşam tarzından başlayarak Osmanlı İmparatorluğu döneminde de görülen otorite yapısı patrimonyal bir karakter göstermekteydi. Patrimonyal ilişkilerin aileden devlete kadar yaygın olduğu bir toplumda modern merkezileşme süreçleri de kolayca benimsenebilir. Ancak Türk modernleşme sürecinde patrimonyalizmin izin verdiği modern

merkezileşme, öncelikle üstyapı yani kültürel alanda gerçekleşmiştir. Yani batıda kapitalizmin gelişme süreciyle beraber filizlenen bu birlikte merkezileşme Türk toplumunda altyapısal eksikliklerini de beraberinde taşımıştır. Esasen böylesi bir durum modern olana eklemleme sürecinde olabildiğince zaaf ve gedikler oluşturacaktır. Çünkü yeterli altyapı desteğinden mahrum bir merkezileşme ancak kültürel kontrol üzerinden ve ona kültürel baskı uygulayarak gerçekleşebilir. Böylesi bir durumda politik hayat da başka birlikler üzerine kurulacaktır.

Gramsci, hegemonyadan bir sosyal ve siyasi denetim tarzını anlamaktadır. Buradaki denetim; fiziki güç anlamında zorlama ile entelektüel, ahlaki ve kültürel ikna anlamında rızayı birleştirmektedir. Her iki kavram bir arada yer almakla birlikte; hegemonik bir düzende sınıflar, devlet ve sivil toplum arasındaki ilişkiler zordan ziyade rızaya dayanır. Ancak hegemonik alan sosyal ilişkileri ekonomik kıstaslar üzerinden geniş bir kültürel paylaşım ile gerçekleşmesi mutlak anlamda değer yaratma kapasitesini garantileyerek bir kendi bilinci sağlayabilir. Ne yazık ki Türkiye’de bu süreç tersinden işlemiş ve muhatap olarak da mağdur özneyi yerine koymuştur.

Patrimonyal mekanizmanın işleyişi merkezileşmenin sürekliliğini sağlarken altyapı çelişkileri bu süreci kaotik bir yapıya büründürür. Nitekim kapitalistleşme sürecinin geç ve ertelenerek geliş ve de hızlı modernleşmenin şiddeti, zeminde derin oyuklar oluşturdu. Böylesi oyuklarda gizlenen bir toplumun dünya sistemine entegrasyonu ve bireysel düzeyde modern yaşam pratiklerine eklememesi ise kültürel kontrol üzerinden sağlanmaktaydı. Böyle bir durumda politik iktidar kendi meşruiyetini kendisini kutsamaya dayalı olarak inşa eder. Yani, “politik işlev, zayıf değer varlıklarını bölüştürürken, muhtemel krizlerini bertaraf edebilmek için kutsallarını tam kapasite çalıştıracaktır. Bu tablonun yüzyıllar boyu tekrar etmesi durumunda politik kürenin kutsalları kemikleşecek, politik işlev (bölüşüm ve dağıtım) kendi içinde çatallaşacaktır” (Öğün, 1999:360). Eğer politik işlev kutsalları üzerinden meşruiyetini sağlarsa politikanın kültürel doğası toplumun baskın bir ögesi olur ve siyaset bu ekseninde kendini yeniden üretir. Politik kutsallar sosyal mobilizasyonun işlevsel yapısını oluşturur.

Politik kutsallar, ilkelden uygar efsaneler ve ayinler aracılığıyla kendi kendisini tahkim eder ve itaat mekanizmalarını pekiştirir (Sarıbay ve Öğün, 1999:97). Mağdur özne ise tutunumunu mağduriyetin kutsallaştırılmasından alır. Ayin ve törenlerin toplumun otoriteye ilişkin resmi ve kamusal imgelerini ürettiği düşünülebilir. Nitekim burada sembolik anlamlar politik gerçekliği ya da otoriteye dayalı politik bağın şekillenmesini görebilmemizi sağlar. Zira Theodor Harf, kimlik oluşturma süreçlerinde ayin ve törenlerin sürekliliği üzerinden anlamlar

türetebileceğini ve bu araçlar sayesinde aidiyet referanslarını ve de bir topluluğun diğerleri üzerinde egemenliğini kurma ilişkileri görülebilir (Sarıbay ve Ögün, 1999:108). Ayin ve sembollerin varlığı modern dönemlerde bile sürekliliği koruyabilmiştir. Şeklen dönüşüme uğramış olmaları onları güncelleştiren bir güç olmuştur. Örneğin Robert Bellah, modern toplumun bir anlamda geleneksel dinin kodlarını sivil bir düzleme aktaran bir dönüşümü temsil ettiğini savunmaktadır (Sarıbay ve Ögün, 1999:109).

Toplumsal gelişimi ekonomik boyutlarda desteklemede yeteriz olan toplumlarda politik alan bu açığı kapatmaya çalışır. Toplumda görülebilecek her daim sorunlar politik manevralarla geçiştirilir. Bu bir anlamda topluluk üzerinde kontrol sağlama çemberinde dönmekten ibarettir. Yetersizliğin getirdiği kontrol çabası politikleşme sürecini belirleyen belli başlı dinamik oluverir. Böyle bir gayret gerçek çelişkileri örtme ve öteleme gayretkeşliği ile olur.

Asmann'ın politikleşme olgusu üzerinde ilgi çektiği açıklamalar, sürecin nasıl örgütlendiğine cevap verebilir. Şöyle ki Asmann, politikleşme olgusunun biz – onlar ayrımına dayanan kolektif nitelikli bir kültürel – iletişimsel devinim olduğunu söyler (Asmann,1995). Asmann'ın bu düşüncesi mağdurun politikleşme sürecinde nasıl yöntemle karşılaştığını da ifade edebilir. Zira mağduriyet mağdur öznenin politikleşme aracıdır. Yine Asmann'a kulak verilirse politikleşme sürecinde aygıtları şöyle sınıflandırır.

Birinci aşama kimlik somutlaştırmasıdır. Biz ve onlar ayrımı üzerinden aidiyet oluşturulur. Mağdur öznenin ait olduğu kimlik belirlenir. Buradaki çelişki mağdurun nelerden mağdur olduğuna ilişkin bilişsel bir aidiyet değil farklı olarak neyden olursa olsun mağdur olma hali aidiyet sayılmıştır. Böyle bir aidiyet mağduriyet olgusunun benimsenmesi ile gerçekleşir. Şehirlerde, köylerde, fabrikalarda veya okullarda iletişime giren mağdur özne önce bireysel olarak mağduriyetini içselleştirir ve daha sonra topluluk bazında içselleştirilme süreci başlar. Ancak bu aidiyet sürecini hazırlayan politikleşmenin diğer özellikleridir.

Politikleşme sürecinde ikinci aşama kimlik oluşumunun kültürel üretimi ve yeniden üretimidir. Burada kullanılacak olan araçlar vardır. Dinsel içerikler, metinler, semboller, arşivler, imgeler, kurallar, anlatılar, töreler gibi unsurlar potansiyel olarak geçmişte var olan hazinelerdir. Ancak önemli olan böyle bir hazinenin kullanım biçimidir. Zira yukarıdaki bu unsurlar sürekli olarak işlenir ve dinsel ya da ideolojik kendi tarihsel bağlamına kavuşturulur ve yeniden yorumlanır. Özellikle patrimonyal sistemle hemhal olmuş toplumlarda (babanın) merkezin elinde

zengin ve kullanışlı kültürel hazine mevcuttur. Mağdur öznenin kimlik oluşumunda beslendiği bir çok unsurlar vardır ve ikinci bölüm bunların özgün incelenmesi ile ilgilidir.

Politikleşme sürecinde önemli aşamalardan biri anlam ağları yeniden üretilirken bu yapılanmaların istikrarlı ve kalıcı olma mecburiyetidir. Zira bu aşamada iletişimsel anlam dizileri ve kolektif bilgiler dilsel, görsel ve ayinsel araçlarla kurumsallaştırılır. Böylesi bir iletişimsel durumun formülleştirilmesi örgütlenme ve pekiştirilme mekanizmaları ile uzmanlaşır. Diğer bir aşama böylesi bir uzmanlaşmanın zorunluluğu arkasından getirir. Nitekim bu zorunluluk tarih bilinci oluşturmaktadır. Benjamin'in ifadesi ile tarih adeta yeniden inşa edilir (Benjamin, 1992). Bütün bu politikleşme süreçleri düşünümün kapılarını açar. Assmann bu düşünümü üç boyuta ayırır (Assmann,1995).

Eylem – Düşünümsel boyut: Burada özlü deyişler, atasözleri, öğütler, ayinler ve Bourdieu'un kavramıyla etno teoriler rol alır. Her seferinde yeniden işlenen anlamlar kalıplaşır.

Öz – Düşünümsel boyut: Açıklamalar, ayırmaştırmalar, yorum ve yeniden yorumlar, sansür, kontrol ve baskılama süreçleri görülür.

Aidiyet – düşünümsel boyut: Artık topluluk kendi imgesini üretmeye başlar ve her yeni üretimde kendi imgesinin düşünümü devam eder. Böylesi bir üretim yukarıda ifade edilen Hegel'in diyalektik sürecinden, yani pozitif süblimasyondan ve de catharsisten sapmadır. Negatif süblimasyonun taşıyıcısı mağdur özne yukarıdan örgütlü bir şekilde kendi bilincine ermeden kendi imgesini üretir. Zira bu çalışmanın en büyük amacı mağdur öznenin sözde politikleşme sürecini yaratan sürecin de analizidir.

Politik kültürün baskın gölgesinde yaşayan toplumların politikleşme sürecinde etki kültürün işlenişi ile olacağı buraya kadar anlatılanların belki de kaba bir özetidir. Nitekim mağdur özne kendi düşünümünü kendi bilincine varmadan gerçekleştirebilir. Nitekim politik iktidarın bütün bu örgütlenme biçimi ideolojik söylemsel karakterine yansır. Zira modern devletin inşasında ideoloji önemli bir yere sahiptir. David Apter, ideolojiyi politik teori ve politik efsanenin görünmeyen yüzü olarak ifade eder (Apter,1985:110). Zira her politik iktidarın yaslandığı, sürekli yorumlamaya açık bir efsanevi mirası vardır. Efsanevi miras her türlü mantıksal zorunluluğun ötesinde sıkı bir moral zorunluluğu deyimlemektedir. Bu miras geçmişten beslenerek bugünün üzerine çöken zihinsel bir tortuyu anlatmaktadır.

Mağduriyet olgusu kapitalistleşme sürecini geç yaşayan ve hızlı modernleşmeye maruz kalan kısaca ekonomik altyapısal gelişim ve dönüşümü sancılı yaşayan Türk toplumunun adeta

zihinsel tortusudur. Türk siyasal hayatı içerisinde yerleşmiş bu tortu sosyolojik sonuçlar doğurarak adeta toplumun her alanındaki davranışlarına sinmiştir. Mağduriyet olgusu negatif süblimasyonun itici gücüdür ve beslediği kaynak kültürel alanın içerisinde yer almaktadır. Mağduriyet, kapitalizmin maddi formlarını geleneksel toplumun kültürel – sosyal ideası içinde yeniden üretmenin aracıdır. Hegelci ifadeyle kölenin kendi bilincine erme sürecinin yanlısı olarak işlediği mağdur özne yaratımı ile kendi düşünüm imgesini üretmesidir.

Mağdur öznenin psikolojik tahlili yapılırken bu tahlil onun otorite ile olan ilişkisine dayandırılmıştır. Mağdur özne otoriteye karşı iki beklenti ve söylem geliştirir. Nihayet mağdur özne mağduriyetine karşılık gelecek şefkat ve benimseme söyleminin bir yanını oluştururken, eğer bu beklentilere cevap verilmediğinde de intikam güdüsüyle kızgınlık ve öfke nevrozlarıyla ikinci söylemini geliştirir. Bu söylemlerin beslediği kaynak ise genelleştirerek ifade edilirse tarihsel alan ile dinsel alandır. Mağdurun gaddarla diyalektik olarak yaşama bir ilişkiye sahip olmasının yanında ondan kurtuluşu arzulayan intikamcı ilişki de mevcuttur. Bu iki ilişki biçimi mağdur öznenin tarihi anlama ve yorumlamasını etkiler. Çünkü tarih mağdur özne için adalet istemini güçlendiren deliller kaynağıdır. Mağdur öznenin intikam hissi tarihsel olarak eziklik ve yetersizlik metaforlarından beslenerek iktidarsızlığı ve güçsüzlüğü ortadan kaldırma çabasıyla özdeşleşir. Tarih, intikam ve yaşamanın zemini. Örneğin geçmişe öykünme ya da geçmişin geleceği meşrulaştırması durumundan bahsedilebilir. Geçmiş fetişleştirilerek zihinsel kurgulamaya müsaitleştirilir. Kapitalizmin vahşi ilişkilerinin sonucu olarak geçmiş kazanımlarını kaybetmek mağdur özne için tutunumdur. Şanlı tarih, büyük millet, ötekinin gaddarlığı neticesinde kaybedilmiştir. Eski günler elbet bir gün geri gelecektir ve o zaman adalet yerini bulacaktır. Bu his mağdur öznedeki canlıdır. Çünkü haksızlıklara ve acılara dayanması için geçmiş, gücü ve sabrının kaynağıdır. Öte yandan adalet istemini canlı tutan bir diğer nokta da dinsel vaadedilmişliktir. Weber'e göre üç Ortadoğu dininin söylemlerinde baskın temalar eziklik, çaresizlik ve garipliktir. Ancak bu dinlerin temel karakteri de bunların kurtuluş dinleri olmasıdır (Turner, 1997:95). Mağdur özne dinsel kurtuluş vaatlerini yeniden kurgular. Nitekim Fromm en güçlü ve büyük tanrıların mazlumların tanrıları olduğunu söyler. Hesaplaşma gününde mağdurun yanında onun Allahı vardır (zalimin zulmü varsa sevenin Allah'ı var). Mağdur özne gaddara, kadere, tarihe, modern devlete, emperyalist güçlere karşı kendini adalet gününe hazırlar (Açıkel, 1996:182). Böyle bir bilinç yapısı hem bireysel düzeyde hem de politik düzeyde Althusser'in ifadesiyle yeniden çağrılır ve mağdur özne kendini ancak bu açmazlarda gerçekleştirir.

Sonuçta mağduriyet algısı negatif süblimasyon süreçlerinde ideolojik, siyasal ve kültürel nitelikli meşruiyet zemini oluverir. Aşağıdaki bölümlerde Türk toplumsal yapısı üzerinde kapitalistleşmenin ve modernleşmenin sorunlarını mağduriyetinden beslenerek dönüştüren politik toplumsal yapının momentleri incelenecektir. Kültürel alanın tarihsel ve dinsel zenginliğinde mağdur öznenin nasıl yaratıldığını ve toplumsal gerçeklikten uzak devamlı tekrar eden sorunlu bir politik yaşamın neden ve sonucu ifade edilecektir. Mağdur öznenin ve onun temsilinin yaşamsal sorunlara bulduğu çözümlerin en azından bir bölümün negatif süblimasyonun mağduriyet algısının ürünü olduğu anlaşılmaya çalışacaktır.

Mağdur öznenin tutum ve davranışlarında savunma, karşı çıkma ve eklemlenme gayretlerinin politik kurgulanışında İslam'ın, Türk milliyetçiliğinin, tarih bilincinin, yarı cemaatçi toplum anlayışının, şüpheli ve hastalıklı bireyselleşmenin ve bunun dünya algısının nedenleri ve sonuçları çalışmanın dayanak noktalarını oluşturacaktır. Bütün bu süreçlerin nesneleştiğini görülebilen Adalet ve Kalkınma Partisinin¹³ politik duruşunu ve mağduriyetin söz konusu partide nasıl nesnelleştiği ise çalışmanın son ve güncel kısmını oluşturacaktır.

¹³ "Adalet ve Kalkınma Partisi"nin isminin kısaltması bazı polemikler yaratmıştır. Zira söz konusu parti, tüzüğünün 3. Maddesinde isminin kısaltması olarak "AK Parti" tanımlamasını kullanmaktadır. Öte yandan bu partiye muhalif gruplar ise "AKP" kısaltmasını tercih etmektedir. Söz konusu iki kısaltmanın kendi içerisinde ideolojik amaçları olduğundan çalışmanın bütününden bu partinin tam adı kullanılacaktır.

İKİNCİ BÖLÜM

KUTSAL MAĞDURLUK

1. MAĞDUR ÖZNEİN KUTSAL MEKANI (UZAMI)

Mağduriyet algısının politik tavır alışlarda kendisini zorunlu olarak var ettiği ve mağdur öznenin yaşamsal sürekliliğini tarihsel süreçte yeniden inşa ettiği birinci bölümde ifade edilmişti. Ancak mağdur öznenin toplumla karşılaştığı anda kendisini nasıl yeniden var edebildiğine, bu varoluş olanaklılığının nasıl biriktiğine ve mağduriyetin olumsuz karakterinin toplumun maskeleri altında yaşayarak zürriyetini devam ettirebildiğine yakından bakmak gerekmektedir. Mağdur öznenin içerisinde yaşadığı, büyüdüğü ve ahlaki kimliğini kazanarak topluma entegre olabildiği kutsal mekan dindir. Din, mağdur öznenin nefesi olurken kendi kaderini üfler gibidir. Sadece günümüz zamansallığından geriye bakıldığında mağdur özneyle din arasındaki yaşamsal bağlar onların yazgılarında okunabilir. Şayet mağdur özne tarihsel olarak farklılaşsa da hep bir şeyden dolayı mağdurdur. Bakışları donuklaşmış, buz kesmiş tavırlarıyla çaresizliğini çaresizliğiyle paylaşacak tanıdık, bilindik bir yüz aramaktadır. Bu yüz çok uzaklarda değil bir ayna mesafesi yakınlığındadır. Son temsilcisiyle O, kapitalizmin ve hızlı modernleşmenin rüzgarında gözleri göremez, nefes alamaz hale gelmişse, onunla aynı kaderi paylaşan din de aydınlanmanın kararttığı mekanlarda mağdur edilmiştir. Aydınlanma sürecinin adeta dini tasfiye ederek yeraltına inmesini sağlayan acımasızlığı karşısındaki mağdurluğu bundan önce olduğu gibi bundan sonra da kader birliği edeceği mağdur öznenin mağdurluğunu hem besleyecek hem de paylaşacaktır.

Dinin mağdur özneyle kurduğu ilişki, yaşam pratiklerinin anlam örgüsünü her defasında kendinde sakladığı mitsel olanaklılıklarını seferber ederek mağduriyeti yaşayan ve yaşatan süreçleri anlamak gerekmektedir. Din kendi öyküsünü dinletebileceği ve sesinin yankılarını her duyduğunda onu kutsallaştırarak yeniden inşa edebileceği için mağdur öznenin hem yapısal olarak hem de işlevsel olarak varlığı da kutsallaşacaktır. Bunun yanında tarihsel olarak bakıldığında din, konumu gereği bir değişimin habercisidir ve toplumun içerisinden çıkıp politikleşerek kendini anlatmaya çalışır. Mağduriyet, dinin bu anlatısının hep bir tarafında kendini zorunlu olarak konumlandırır. Dinin mağdur olma haliyle kurduğu politik - etik bağın

tezahürlerinin izini sürmek mağduriyeti anlamada ve dini ya da din dışı sembolleştirmelerle kurduğu anlam örgüsünün yaslandığı noktaları tespit etmede gerekli olacaktır.

Mağduriyetin din ile ilişkisini anlamaya çalışırken dikkat edilmesi gereken önemli bir nokta dini tanımlarken sosyolojik ve antropolojik bakış açısını takip etmektir. Zira mağduriyet toplumsalın içerisinde politik varoluşunu önemli ölçüde dinden destek alarak gerçekleştirir. Bundan ötürü dini özellikle de İslam'ı anlarken ilahiyatçı tartışmalardan veya dinin felsefi yönünü irdelemekten kısmen de olsa kaçınmak gerekir. Öyleyse mağduriyetin içerisinde konumlandığı din kavramının çerçevesini oluşturmak gerekmektedir.

Dinin evrenselliği farklı toplumlarda çeşitli şekillerde görünmesi ve heterojen yapısı gereği ihtiyacı karşılayabilecek kadar kapsamlı, yeterli ve özenli bir tanım yapılması oldukça zordur. Din olgusunu anlamada sahip olunan sorunsal bu olguyu anlamlandırmanın aracı olabilecektir. Genel bir ifadeyle Hegel, Feuerbach, Marx ve Engels'de ideoloji olarak din tartışılırken Weber'de ise bir *teodise*¹⁴ olarak tartışılmaktadır. Daha sonraları teolojinin antropoloji tarafından güdükleştirilerek dine kapsamlı bir antropolojik bakış açısı sosyolojik anlamda da veriler sunarak din olgusunu anlamada yeni bir soluk vermiştir. Dine antropolojik olarak yaklaşanlar kısaca sıralanırsa başta Durkheim olmak üzere Mülller, Spencer, Tylor ve Frazer'ı sıralanabilir. Freud'la beraber psikanalizin literatüre girişi ve özellikle "totem ve tabu" isimli kitabıyla insan psikolojisinde dinin etkileri dinin psikolojik bakış açısıyla anlamının olanaklılığını sunmuştur. Özellikle Jung tarafından dinin bilinçdışındaki itici fonksiyonunu rüya analizleriyle desteklemesi din ile psikolojinin yakın analizini olanaklı kılmıştır. Öte yandan dini anlam ve işlevin merkezine oturtma çabalarını Levy – Bruhl (Morris, 2004:294) da görülürken dinsel düşüncenin yapı ve yorumlamacılık açısından ele alınışı Levi – Strauss (Morris, 2004:421) tarafından farklı bir yerde durmaktadır. Pek tabii ki genel olarak dine bakış açısının literatürel bir izleğini topluca yukarıdaki satırlarda sığdırmak güçtür ve zaten amaç din sosyolojisi veya dinler tarihi çalışması değildir. Buradaki iddia mağduriyetin ideoloji olarak, teodise olarak, antropolojik olarak, psikolojik olarak ve de anlam – işlev – yapı olarak dinle beraber hem onun içinde hem de dışında yaşadığı birlikteliğin anlaşılmasıdır.

¹⁴ Teodise, en yüksek iyiliğin meydana gelebilmesi için kötülüğün gerekli olduğunu iddia ederek, Tanrının tedbirlerini haklı çıkaran felsefe. Bir nevi tevekkülcülük (Turner, 1997, s.95).

1.1 Dinsel Tecrübenin Mağdur Görünümleri

Dinsel tecrübe içkin ile aşkın karşılaşmasıdır. Bu karşılaşma sonucudur ki dinin işlevselliğinin olanaklılığı ortaya çıkar. Peter Beyer'e göre "içkin olan, dıştan değil, içten etkilerle var olabilen ve algılanabilen realitenin tümüdür. *Aşkın* olan ise algılanabilenin ötesinde, dolayısıyla deneyim dışı olan ve içkin olanı anlamlandıran en üst kaynaktır"¹⁵. Dinsel tecrübe aşkın ile içkinin karşılaşması sonucunda meydana gelen anlam arayışını birikimsel olarak kültüre aktarır. Bu aktarımlar sayesinde ki anlam bakımından "insan iletişiminden oluşan dünyanın, her an karşılaşmamız muhtemel güvensizlik, düş kırıklığı, yenilme korkusu gibi unsurlarla bezenmiş belirlenemez mahiyeti; içkin'i aşkın ile birleştiren bir iletişim sistemi olarak (ritüel, mistik içgörü, trans hali... şekilleriyle) dinin ön plana çıkmasında bir bağlam oluşturur" (Beyer 1994'den akt Sarıbay, 2004:xi).

Mağduriyet olgusu bir iletişim sistemi olarak ortaya çıkan dinin içine sinerek ve her seferinde süreci olumsuzlayarak kendine ait bir yer oluşturabilmektedir. Dini tecrübe ediniliş süreci itibariye düşünüldüğünde onun temelinde Charles Y. Glock'un (Glock, 1962:101) teklif ettiği ihtiyaç, anlam, güven ve korku kavramların işlevselliği belirlenebilir. Zira insanların, aşkın olarak temellendirilen bir inanç öğretisine sahip olma konusunda farklı ihtiyaçlar içerisinde buldukları noktadan hareket edilebilir. Nerede böyle bir ihtiyaç varsa, hayatın anlam ve gayesini aramada ve dünya hakkında hayal kırıklığına düşmede olduğu gibi, orada bir inanma arzusu kendini gösterir. Bu anlamda dini ihtiyaç, dini tecrübe boyutu içinde dindarlığın bir bileşeni olabilir (Glock,1962:107).

Güven ve korku birbirini olumsuzlayan kavramlar olarak düşünüldüğünde içkin hayatın karşılaşacağı tarihsiz her türlü zorluk ve bunun yarattığı düş kırıklıkları bireyin hayatının güvenilen bir ilahi erkin elinde bulunduğu bilincini yaratır. Bu bilinç dini ihtiyacı her seferinde canlı tutacaktır. Bizatihi insanın aşkınla ya da daha somut ifadeyle Tanrıyla olan ilişkisinde ikincillik konumu güven ve emniyette olma arzusu olabilir. Öyleyse dini ihtiyaç yaşamın her safhasında ortaya çıkar ve yaşamın sürekliliği nezdinde tüketilerek canlılığı destekler. Mağduriyet olgusunda da güvensizlik, tatmin olamama, zulme uğrama ve korku gibi kavramlar içkin olarak vardır. Mağdur öznenin korkularını ve güvensizliğini onaracak, yaşama tutunmasını sağlayacak bir bilince ihtiyacı vardır. İlahi gücün güvenilirliği mağdur özne için dinin ihtiyacıyla

¹⁵ Beyer(1994'den aktaran Sarıbay, 2004, s. xi) çalışmasında

birliktedir. Mağdur öznenin dinden ödünç alarak sahip olduğu bu bilinç, mağdurluğun sonsuz anlatısı olacaktır. Mağduriyet için din, edebi bir yaşam alanı ortaya çıkarır ki; kendini bir özne olarak kabul ettirebileceği yegane bir alan, kendi sesinin yankılandığı bir uzam olacaktır. Ancak dini tecrübe ile mağdurluk tecrübesi aynı ve eş deneyimler olarak değerlendirilemez. Burada belirtilmek istenen mağdurluk bilincinin oluşmasında dinin olanaklılığı ve üzerinde her seferinde dönüp dolaşacağı bir alan olmasıdır.

Feuerbach (Feuerbach, 2004:111) Hıristiyanlığın özü adlı çalışmasında dini özü insani özün bir tezahürü olarak anlatır. Ona göre dünya ötesi, bir insani isteğin şekil değiştirmesinden ibarettir. İnsani istek için hayatın tecrübelerinin olumsuz tezahürlerini aşma düşüncesinde kendini üretir, ancak dünyevi alanda böylesine bir aşma mücadelesi somut olarak politik bir tavrı gerektirir. Söz konusu politik tavır kendi bilincinin yönetiminde gerçekleşmez. Ancak insanın tanrı algısı bu bilinçten uzaklaşılmasının yolunu açar. Feuerbach Tanrı'yı algı problemine indirir ve dini bir tahakküm aracı olarak görür ancak daha ötesine gitmez. Oysa Marx, Feuerbach'tan aldığı yabancılaşma kavramını genişleterek dini olguyu başka bir problem alanına sürükler ve dini, tahakküm aracından farklı olarak bir kurtarma aracı olarak ifade eder.

Feuerbach'ın Tanrıya ilişkin algı problemi insanın kendisini yansıttığı bir alanda var olur. Tanrı inancı, kendi sınırlılığını ideal bir varlıkla karşılaştırma eğiliminden ortaya çıkar. Din, insanın kendi düşüncesinin insanlar üstü bir plana aktarılışıdır. İnsanların ruhun ölmezliğine inanmaları ve ilahi adaletin tecellisine inançları, gene insanların kendi adalete susamışlıklarının soyut bir plana aktarılışıdır(Feuerbach, 2004:120). Ancak Tanrı algısı dini ihtiyaca cevap verebilmesi için dini tecrübenin kendini tekrar inşa etmesi gerekmektedir.

Burada bir sorunla karşılaşılır. İnsanların yaşadıkları dini tecrübe (kutsalla karşılaşma, trans hali, bilinmeyen bir sebeple sağlanan fayda hali gibi) ile karşılaştıkları zorluklar arasında tecrübe sahibi tarafından dolaylı ya da doğrudan olumlu bir ilişki kurulabilirse dinsel tecrübenin kutsallaştırılması vasıtasıyla dinin meşruiyeti yeniden üretilebilir¹⁶. Dolayısıyla Feuerbach'ın

¹⁶ Bireylerin gündelik hayatın içerisinde karşılaştıkları zorluklara yeterli bir direnç göstermeden belki de gösterdiği direncin bilincinde olmayarak kolay bir tesadüf içinde çözüm bulması, yine bilinç yetersizliğinden dolayı aşkın bir gücün yardımıyla gerçekleştiği inancını doğurur ve besler. Bu durum ister istemez edebi bir anlatı formuna bile bürünebilir.

Güncel bir örnek olarak Türk televizyonlarında başlangıçta dini eğilimli olduğu düşünülen birçok kanalın izlenme oranları çok yüksek olan "Sır Kapısı" v.b gibi programlar verilebilir. Sır kapısı adlı programlar insanın zora düşmesi sonucu içerisinde bulunduğu çaresizliğin metafiziksel bir yolla yani Tanrı'nın yardımıyla çözülebileceğinin edebi bir anlatısıdır. Türk toplumunda bu tür programlar, izlenme oranlarının yüksekliği düşünüldüğünde Tanrı algısının sağladığı dünyevi yararları pekiştirerek dini tecrübenin kutsallaştırılması Tanrı'nın aktif bir şekilde hayata dahil

algı sorunsalı çeşitlenerek karşılıklı faydaya egemen ve kanıtlanmış bir Tanrı algısı ile çelişebilir. Böyle bir durumda din olumlu olanın sağlanmasında meşru araç olur. Öyleyse insanların bir Tanrı'ya inanması ve dini tecrübenin olumlanması Tanrı ve din algısını insanın kendi dünyasının dışında varoluşunu pekiştirebilir mi? Bu soru dini bir kurtarma aracı olarak ifade eden Marx ile anlaşılmaya çalışılabilir.

Marx dini tecrübenin olumlanmasını yanlış bilince sahip insanın doğal süreci olarak görür. Bir Tanrı vardır ve insanın kendi dünyasının dışında da algılanabilir, ama ancak yanlış bilinçle. Öyleyse “insan dini inşa eder, din insanı değil. Başka bir deyişle, din henüz kendini bulamamış veya zaten kendini tekrar kaybetmiş insanın öz-bilinci, öz-hissiyatıdır. Fakat insan dünyanın dışında ikamet eden soyut bir varlık değildir. İnsan *insanın dünyası*, devleti, toplumdur. Bu devlet, bu toplum dini, bu tersine dönmüş bilinçliği üretir, çünkü bu tersine dönmüş dünyadır (Marx,2009:191).

Marx'a göre yanlış bilinç söz konusu iken Tanrı ve din olumsuzdur. Bu yüzden dinin ortadan kaldırılması tek başına bir anlam üretemeyeceği gibi yabancılaşmayı da ortadan kaldırmayacaktır. Din ancak yanlış bilinçte, yabancılaşmanın sonucunda ortaya çıkan bilinçte kendi anlamını bulur. Oysa yanlış bilinçten arınmış insanın kendi bilincinin üretimi başlangıçtan beri maddi aktivite ve insanoğlunun maddi münasebetleri ile beraber dokunmuştur. “Bilinç hayatı belirlemez, hayattır bilinci belirleyen” (Marx ve Engels, 2003:24). Dinin kurtarıcı fonksiyonu yanlış bilinç halindeki insan için gereklidir, çünkü “dinsel ızdırıp aynı zamanda gerçek (reel) ızdırabın bir ifadesi, gerçek ızdıraba karşı bir *protestodur*. Din, bastırılmış varlığın müşahedesi, kalpsiz bir dünyanın kalbidir, tıpkı ruhsuz bir dünyanın ruhu olduğu gibi. “**Din insanın afyonudur**” (Marx, 2002:35). Marx'a göre bu yüzden din, insanların kendilerini hayatın derin ve dalgalı sularında batmadan yüzebilmek için kullandıkları bir kendi kendini aldatmacadır (Marx, 2009:192).

İnsanın dünyevi yaşantısının seküler zorlukları dinin kapsayıcı özelliğinin içerisinde sürekli anlamlar yaratabilir. Marx için dini ortadan kaldırmak yeterli bir çözüm değilse de kendi bilincine erişebilmenin yollarından birisini de dinin eleştirisinde görür. Eğer dinin eleştirisi yapıldığında insanın düşünmek, eylemde bulunmak ve kendi gerçeğini kendisi şekillendirmesi için bir olanaklılığı olacaktır. Marx bu eleştiri üzerinde tarihi ve felsefeyi göreve çağırır. “Tarihin

oluşunu resmeder. Birçok insan için sır kapısının açılması sokak kapısının açılması kadar olağan ve Tanrı algısı da sokak kapısından giren misafire gösterilen hürmet kadar dünyevi ve olağan olacaktır.

görevi, bu yüzden, hakikat ötesi bir dünyanın ortadan kaybolduğu bir durumda, bu dünya hakikatinin tesisidir. Tarihin hizmetinde olan felsefenin acil görevi, insanın kendine yabancılaşmasının mukaddes formunun maskesi düşmüşken, kendine yabancılaşmanın kutsal olmayan formları içinde maskesini düşürmektir. Böylece göklerin eleştirisi dünyanın eleştirisine, din eleştirisi hukuk eleştirisine, ilahiyat eleştirisi de siyaset eleştirisine dönüşür” (Marx, 2002:35).

Mağduriyet olgusu, önemli ölçüde dinin insan için geçerli kurtarıcı rolünden beslenir ancak ondan farklı fonksiyonlar üreterek başkalaşır. Zira gündelik hayatta karşılaşılan ızdırap, adaletsizlik, zulüm ve kıyıcılık dinin “afyon fonksiyonu” aracılığı ile insanın kurtuluş sığınağı olabilir, ancak mağduriyet olgusu bu kurtuluş imkanını din aracılığıyla mağdur öznenin yaşam pratiklerine sindirir. Mağdur özne dinden aldığı bu imkanı din dışı formda da sahiplenir. Sekülerleşmiş mağdur özne dinin egemenliğinden çıkmış alanlarda da yanlış bilinci yeniden üreten bir mekanizma haline gelir. Nitekim modern toplumlarda kapitalizmin eşitsiz ve insafsız şartları tarafından sıkışmış seküler insan yaşadığı olumsuzluklara karşı politik bir tercih yapmaktansa mağduriyetin dinden aldığı kurtarıcı şemsiyenin altına sığınabilmektedir. Öte yandan Türk siyasal hayatında da bunun örneği görülebilir. Toplumun yaşadığı politik, ekonomik, sosyal zorluklara karşı laik kesimlerin normal zamanlardan farklı olarak düşüncelerini dinsel çağrışımlı kavramlar kullanarak aktarmaları hem mağdur özneye hitap etmeye hem de popülist içi boş bir politik tercih olarak görünebilmektedir. Marx’ın yabancılaşmayı aşmak için din eleştirisini en azından bir silkinme olarak öne sürme girişimi yanlış bilinci yeniden üreten mağduriyetin engeline maruz kalabilir. Mağduriyet hem dini tecrübeden hem de dini ihtiyaçtan beslenebilir, ama onun özgün katkısı yanlış bilincin seküler taşıyıcısı olması dolayısıyla **dinin yabancılaşmasına** katkısıdır.

1.2 Dini Tezahürün Psikolojik Muhtevası Olarak Mağduriyet

Mağdur öznenin, dini tecrübeler vasıtasıyla yaşamın zorlu sınavlarında kendi bilincine ermeden yaşamının devamlılığını sağlayabilmek için yine dini kaynaklı yavaşmacı tavır üretmesinde psikolojik olanaklılık gözlemlenebilir. Zira kültürün bir alt mekanizması olarak dinsel davranış biçimleri bireyin çocukluk dönemlerinden başlayarak kişilik oluşumunun her safhasında etkin ya da edilgen görünüm oluşturur. O halde öncelikle kültür aktarım

mekanizmanın psikolojik karakterini irdelemek dini tezahürün psikolojik niteliklerini ortaya çıkarmaya yardımcı olabilir. Çocuk, anne ve babasının vasıtasıyla kültür aktarımını, sosyalleşmeyi ve kişilik edinmeyi deneyimleyerek gelişim sürecinin ana arterlerini inşa eder. Spiro, değerleri topluma zerk etmenin psikolojik mekanizmasını kurarken anne ve babanın fonksiyonunu merkeze alır. Kültürün *özerklik* kazanarak toplumun değerlerinin yerleşmesi bu değerlerin başlangıçta anne ve baba tarafından çocuğa kanalize edilmesiyle sağlanır. Spiro'ya göre bu sürecin aracı mükâfat ve ceza yoluyla olur. Çocuğun iyi hareketleri ana – baba otoritesi tarafından şefkat ve sevgi yoluyla ödüllendirildiğinde doğru hareketlere dönüşürler, çünkü çocuk büyüdükçe bu hareketlerin ahlaka uygunluğu üzerinden toplum içerisinde davranış kalıpları kazanır. Diğer taraftan çocuk, kötü hareketleri ceza aracılığıyla engellendiğinde bu sefer yapmama eylemsizliğiyle toplumla özdeşleşir (Spiro, 1951'den aktaran Mardin,2007:60). Öyleyse çocuk ana babasıyla özdeşleştirme kanalıyla bir *süper ego* kurmaya başlar. Ailesinin doğru bulduğu değerleri yapar. Toplum normu kişinin değeri haline gelir (Mardin, 2007:60).

Freud'un şahsiyet teorisinde id, ego ve süper ego oluşumu da Spiro'un açıklamasını destekler. Psikanalizin özü, id, ego ve süper ego diye adlandırılan ve karşılıklı ilişkili üç sistemden oluşan bilinçdışı ve yapısal psişe modelidir. Bilinçdışı, ya içsel bakımdan bireyin varoluşunu ya da topluma tehdit oluşturacak biçimde yaşandığı için kabul edilemez düşünceleri kapsar. Bu düşünceler köken olarak cinsel, saldırgan ve yıkıcı ya da daha önceki korku ve mutsuzluk deneyimleriyle bağlantılı olabilir. İd, acil tatmin arayan dürtülerin kaynağı ve süper ego, anne – babaya ait otorite ile toplumsal otoritenin içselleştirilmesi olarak görülürken, egonun işlevi, sonuçta ortaya çatışan taleplerin arasını bulmaktır (Marshall, 1999:605). Fakat Spiro ve Freud'un ifade ettikleri bu süreçler lineer ve mutlak sonuçlar doğuramayacağı gibi özellikle mağdur öznenin gelişim sürecine odaklanıldığında sorunlu bir gelişime sahip olan mağdur öznenin toplumun normlarını kendi değeri haline getirirken yaşadığı bunalımın kaynaklarını dikkatli izlemek gerekmektedir.

Bu izlek yine Spiro ve Freud üzerinde kurgulandığında mağdur öznenin kişilik gelişimi hakkında daha yakından fikir edinilebilir. Spiro, bir toplumdaki belirli bir kişinin tevarüs ettiği kültür, aynı toplumdaki belirli bir kişinin aldığı kültürden farklı olduğunu ve tevarüs edilen kültürün aktarılma safhalarının da farklılıklar gösterebileceğini söyler. Spiro'ya göre bu farklılık, bir kültürün içinde bulunan her ailenin, o kültürün bütün niteliklerini kendisinde toplayamadığını ve ailenin, kültürün ailece seçilmiş bazı özelliklerinin aktarılmasını sağlayan bir süzgeç gibi

çalıştığını ifade eder (Spiro, 1951, akt Mardin, 2007:61). Bu değerlendirme ile mağdur öznenin kişilik oluşumu sürecinde dini kodların mahiyeti düşünüldüğünde ilginç bir sonuca varılabilir.

Çocukluk döneminde anne – baba çocuğun ihtiyaçların karşıladığı için çocuğun gelişim süreci desteklenir. Çocuğun yaşadığı her zorluk anne ve baba tarafından pasifize edilerek hem çocuğun üzerinde baba otoritesi kurulur hem de çocuk için güvenli bir alan oluşturulur. Din ise yetişkin birey üzerinde her seferinde bu özlemi yerine getirecektir. Yani baba otoritesiyle ilişkiye girip onun yerini alarak güven mekanizmasını çalıştıracaktır.

Erikson'un çocukluk ve toplum adlı eserinde dinin psikolojik olanaklılığına dair benzer argümanlar bulunur. Erikson'a göre "yeni doğmuş çocukta beliren güveni destekleyen ana baba inanı, tarih boyunca kurumsal teminatın örgütlenmiş dinde bulmuştur. Korumanın sonucu olarak güven, herhangi bir dinin gerçekliğinin temel taşıdır" (Erikson, 1963:250).

Öte yandan kişiliğin oluşumu açısından Adler ilginç bir noktaya temas ederek analizi derinleştirir. Adler'e göre her insanın varoluşunda bir eksiklik duygusu vardır. Çocukluk dönemindeki yetersizliğinden, çevreye olan bağımlılığından ötürü, çaresizlik içindedir. Yaşamı boyunca da bireyler üzerinde üstünlük kurmak ve gücünü kanıtlamak için çaba gösterir. Kusursuz bir kişi olmak ister. Sürekli **üstün olma** peşindedir. O halde kişiliğin bu bunalımlı oluşum sürecinde din bu ihtiyacı da karşılama olanağı sunacaktır.

Baba otoritesi ve çocuk arasında kurulan ilişki, mağduriyetin genel olarak otorite kavramıyla olan ilişkisine açıklık getirebilir. Sennett'e göre paternalizm, aile dışındaki iktidarı aile içi rollere dayanarak meşrulaştırmaktadır (Sennett,2005:67). Paternalist ilişki, iktidarın aile içi ilişkinin niteliklerini sahiplenerek bu ilişkiyi toplum içerisindeki otoritesinin kabulü olarak ortaya koyar. Anne- baba otoritesinin çocuğun gereksinmelerinin bir sonucu olduğu gibi iktidarın otoritesi bu ihtiyaçtan doğar. Sennett, otoriteyi bir gereksinim olarak ileri sürerken, kişilerin hem otoritenin varlığından hem de yokluğundan rahatsız olduğunu, ancak kişilerin düzen ve istikrar için otoriteyi benimsediğini ifade eder (Sennett, 2005:23-24). Din, en azından söylemsel olarak düzen ve istikrarın taşıyıcısı olabilmektedir. Ayrıca Adler'in ifade ettiği çocukluktan başlayarak kişiliğin geri kalanında da devam eden üstün olma isteği dinin söylemsel boyutunda da vardır. Mağdur öznenin yaşama tutunmasını sağlayan ve kendi çelişisini aşmanın yolunu otorite gereksinimiyle ortaya koyan mağdur öznenin yaşamacı ilişkisi paternalist bir toplum içerisinde güvenli yerini bulacaktır. Bunu içindir ki din, mağdur öznenin selametini paternalist bir toplum içerisinde yaşamacı bir gelenekle sağlamlaştırmasına dayanak oluşturur. Osmanlı

toplumundan Türkiye'ye yavaşmacı ilişkilerin varlığı bir baba otoritesini gereksinim haline getirebilmiş ve dinin kişi üzerinde çocukluktan bu yana örgütlediği otoriteye tabi olma söylemi bu ilişkiyi pekiştirebilmiştir. Öte yandan mağduriyet otoritenin çocuktaki gereksinimi gibi toplumundaki otorite ihtiyacını besleyebilmektedir.

Bütün bu değerlendirmeleri mağdur öznenin dinin psikolojik olanaklıklarından beslendiği düşüncesi merkeze alınarak değerlendirilirse; kültürün bir alt sistemi olan dinin aktarım sürecinde kişiliğin gelişiminde oluşan oyuklardan sızması söz konusudur. Mağdur özne ise adaletsizliğin yarattığı çaresizliklerin üstesinden gelme isteğini yapısı gereği olanaklılık olarak taşır¹⁷, ancak dinin sızdığı yerlerden geçerken bu *sürekli üstün olma çabası* dinin kendinden menkul kosmosunda silikleşir. Bu süreç mağdur öznenin İslam toplumları içerisinde yaşadığı deneyim üzerinden düşünüldüğünde şu sonuç çıkartılabilir.

İslam toplumlarında din ailelerin çocuklarına anlattıkları dindir. Özellikle bu durum Türkiye'de 13. yüzyıldan beri vardır¹⁸ (Mardin, 2007:62). Ana ve baba yapısal olarak kültürün aktarımı fonksiyonunu icra ederken kendi çaresizliklerinin ortaya çıkardığı mağduriyeti din kanalıyla çocuğa aktarabilir. Ana ve babanın yaşadığı mağduriyet, kendi deneyimlerinin otoriteyle olan ilişkisini çocuğun değerler sistemine yerleştirebilir. Çünkü, İslam toplumları esas itibariyle sınırları silik, katları belirsiz bir toplumdur (Mardin, 2007:77) ve Reismann'ın ifadesiyle ne yapmaları gerektiğini, kendi vicdanlarıyla yaptıkları bir muhasebeden çok, toplum normlarında ararlar (Reismann, 1953'den aktaran Mardin, 2007:78). O halde İslam toplumları mağduriyet algısını din aracılığıyla mağdur öznenin kişilik gelişimi sürecine rahatlıkla dahil edebilir.

Diğer taraftan egonun oluşum sürecinde mağdur öznenin kendini bir kişi olarak bilme süreci ve süper ego aşamasında toplumun normlarını kabul etmesi özellikle dinin mağdur ebeveyn tarafından aktarımı yoluyla kanıksanmış bir çelişki ortaya çıkarır.

Kişilik gelişimi sürecinde Adler'in belirttiği gibi bireyin *sürekli üstün olma* arzusu İslam dininde belki de en uygun yerini bulur. Nitekim İslam dininde içerisinde mitsel bir karakteri bulunan "Cihad" anlayışı, mağdur öznenin sürekli üstün olma isteğini tomurcuklandırır ancak

¹⁷ Burada birinci bölümde tartışılan mağduriyetin ne'liği kısmında Hegelyen analizde kendi bilicine erme olanaklılığı üzerinden düşünüldüğünde

¹⁸ Çalışmanın ilerleyen bölümlerinde mağduriyet olgusu üzerinde İslami görünüm tartışılırken bu konunun detayına incelenecektir.

bunun açmasına izin vermez. Çünkü mağdur öznenin kurtuluşu değildir, o ancak kurtuluş ümidinin beslendiği kutsal bir anlamdır.

Freud “baba” fonksiyonunu Tanrı kavramı içinde kullanır ve bunun Hıristiyan dininde yansımaları belirtir. Freud, Tanrının, insanların fiziki babasının yüceltilmesinden başka bir şey olmadığını iddia ediyordu. İşte bundan dolayıdır ki, totemik kurbanda öldürülen ve kurban edilen de Tanrıdan başkası değildi O’na göre. Böylece bu baba – tanrı cinayeti, insanlığın eski ve asli suçunu teşkil ediyor, ve bu kan bağı suçluluğuna İsa’nın kanlı ölümü kefareti ediyordu¹⁹ (Schmit, 1939’da akt, Eliade, 1990:21).

Freud’da cinayet metaforu dini bir bağ kurularak aslında dinin de ötesinde cinayetin içerdiği intikam ve karşıtı olarak masumiyet olgularının din aracılığıyla toplum ve insan bilincine aktarıldığı düşünülebilir. Bunun için Kierkegaard’ın Hıristiyan teolojisinde merkezi bir kavram olan “Mevrus (tevarüs eden) günah” kavramını incelemek yerinde olacaktır. Şayet Kierkegaard, mevrus günah kavramını düşünüş²⁰ olarak niteler. Düşüş insanlığın dünyadaki yasaklı tapusudur. Ne kendinin ne de başkasının.

“Mevrus günah insan doğasında var olan o kadar derin ve menfur bir yıkımdır ki, insan anlığı ile kavranamaz, ama ilahi metinlerin verdiği vahiy ile bilinmeli ve inanılmalıdır (Kierkegaard, 2006:19). Kierkegaard, mevrus günah ile insanlık tarihinin hayali bir başlangıç noktasına kavuştuğunu ifade eder. Öyleyse insanlık tarihinin başlangıcı günahı tasvir eden kötülük, günah, hata ve suç gibi kavramaların zorunlu işbirliği ile başlar. Ancak günahın içerikleri olan bu kavramlar dolaysız olarak dinsel kaynaklardan öğrenilebilecek kavramlardır. Çünkü günah bireyden önce vardır ve öyleyse din bu günahın kefareti de kendi ödeyecektir. Öyle de olmuştur. İsa, mevrus günahın kefareti çarımhta ödemiştir, ama arkasında insanlığa sonsuz paylaşımlı acı bırakarak. Demek istenilen nokta acının dünyadan uzaklaştırılarak öznenin

¹⁹ Freud’a göre “dinin kökeninde beşer kültürünün ve cemiyetin bir kalıntısı olarak “ilkel bir cinayet” bulunuyordu. İlkel cemaatlerdeki erkek çocuklar buluş çağına ulaştıkları zaman, aile şefi tarafından kovuluyorlardı. O kabilelerde bundan sonra Freud’a göre kovulan oğullar babalarını öldürürler, onun etini yerler ve kadınlarına sahip olurlar. Freud bu durumu ilginç bir şekilde açıklar; burada vahşi yamyamlar! Söz konusu olduğu için şaşılacak bir şey yoktur. Muhtemelen insanlığın ilk bayramı olan toteme has yemek şöleni, sosyal teşkilatlar, ahlaki kayıtlar, dinlere kadar birçok şeyin hareket noktası görevi üstlenen, bu zikre değer hareket ve cinayetin hatıra bayramı ve yankısı olacaktır (Freud, 2009, s.). Burada Freud’un etnolojik varsayımları birçok etnolog tarafından eleştirilmiştir. Bunların başlıcaları Malinowski, L. Kroeber ve W. Schmidt’tir. Her ne kadar Freud’un ilkelere bakış açısı daha sonraki çalışmaların verileri ışığında sorunlu da olsa dinin muhtevasını bir cinayetin çağırılması olarak ifade etmesi mağdur öznenin din kaynaklı psikolojisini tahlilde kullanışlı olacaktır.

²⁰ Mevrus günah, ilk günah ya da Adem’in günahı ile ve bunun sonucunda düşünüş kavramı ile özdeş olarak düşünülebilir.

karşısında her şeyin üzerine sinen evrensel acının din tarafından yaratılmasıdır. Çünkü “günah kendisini öngörür, günah yeryüzüne, kendisi olarak, kendisini öngörerek inmiştir” (Kierkegaard, 2006:25).

Mevrus günahın mağdur özneye aktardığı öznel psikolojik çağrışımlar, kötülüğün, günahın, hatanın ve suçun dinsel meşruiyetine sahip ve her zaman kefaretinin bir başkası tarafından ödenebileceği olanaklılıktır. Kendi yetersizlikleri, yanlış bilincinin üretimleri ya da tarihsel çelişkileri sanki kendi yaşam sürecinin bir parçası değilmiş gibi davranarak günahı meşrulaştır. Günahı işleyen o değildir ki kefaretinin ödese, o ancak işlenen günahın bedelini ödeyen zavallıdır. Mağdur öznenin kurtarıcı ihtiyacını meşrulaştıran ve dinsel anlam alanında var olan bu görünmez günah mağdur öznenin tüm günahlarının günahsızlığıdır.

Mevrus günah kavramının mağdur özne üzerindeki görüntüleri İslam dininin anlatısının içerisinde de vardır. Ancak bu analiz çalışmanın ileriki sayfalarında yerini bulacaktır.

2. DİNİN BİLİNÇDİŞİNDAKİ KONUMU: BİR KÖPRÜ OLARAK MAĞDURİYET

Dinin psikolojideki yeri, Freud’un dini ve Tanrıyı algılamak onlar hakkında olumsuz ve zararlı kabullerin aksine Jung’da pozitif bir yer teşkil etmiştir. Jung, gerçekleştirdiği çalışmalarında din olgusunu başka ve etkileyici bir bakışla analiz edilebileceğini gördü ve bunların izini rüya ve nevrozlarda sürdürdü. Jung’u en çok etkileyen nokta, birbirinden farklı medeniyetlerin ve halkların figürleri, mitleri, sembolleri ve ritüellerinin şaşırtıcı benzerlikleri gözlemlemesiydi. Jung için insan ruhunun derinliklerinde var olduğunu düşündüğü evrensel ve insanötesi güçler, onu “**kolektif bir şuuraltının varlığı**” nı ileri sürmeye sevk etmişti. Jung kolektif şuuraltının içeriğini “**arketipler**” (archétypes – ilk örnek) kavramında bulunduğunu ifade eder. Jung arketipi şöyle açıklar:

“ ... Rüya bile, farklı folklor ve mitolojilerde belirli motiflerin hemen hemen yeryüzünün her köşesindeki mitlerin parçalarını oluşturan kolektif nitelikteki şekiller ve imgeler ve aynı zamanda da bilincin dışı kökenli bireysel ürünlerdir. Arketip modeller olasılıkla insan aklının, sadece gelenekler ve göç yoluyla değil aynı zamanda soya çekim yoluyla kuşaktan kuşağa aktarılan arketip kalıplarından başlamaktadır. Bu son hipotez kaçınılmazdır, zira karmaşık arketipler bile, herhangi bir olası doğrudan gelenek etkisi olmaksızın kendiliğinden ortaya çıkmaktadır” (Jung, 2010:49).

O halde arketipi özetle insan davranışının yapısı veya insan tabiatının bir parçası olan ve ona tabi ya da asi bir eğilimi üzerinden ifade edilirse, kolektif bilinçdışının ürettiği ve bilhassa mağdur öznenin davranışlarına sinmiş bilinçdışı görüntüleri analiz edilebilir.

Jung, din terimiyle kastettiği şeyin inanç olmadığını, onun inancın da kendisi tarafından kapsanan “**numinosum**” deneyimine dayandığını iddia eder. Öte yandan Jung sözkonusu “numinosum” kavramını Rudolf Otto’dan ödünç alır²¹. Böyle bir kavram açıkça öznenin iradesi dışındaki bir durumu gösterir ve bilincin özel bir şekilde değişiklik geçirmesine yol açar. Din kendini bilince rağmen kabul ettirecektir. Ancak sorun çok açık bir ifadeyle bunun kontrolsüz gücündedir. Nitekim, “itikadlar, inançlar, ilk dini deneyimlerin belirli kalıplara sokularak kurallara bağlanmış ve dogma haline getirilmiş biçimleridir. Deneyimin, yaşantının içeriği kutsanmıştır ve durulup katılaşmıştır”(Jung, 2010:9). Çünkü, bu itirazsız kabul edilmiş kesinlikle yaşanmış bir numinosum’un etkisine bunun sonucunda bilinçte meydana gelen özel bir değişmeye duyulan güven ve bağlılığa dayanmaktadır.

Şimdi çalışmanın birinci bölümünde Hegel’in köle – efendi diyalektiği çerçevesinde mağduriyet olgusunun “bilinç”te meydana gelen sapmayla öznenin içerisinde dönüp dolandığı kozanın onu hem politikanın boşluğuna sürüklemesi hem de sosyal varoluşunu dip derinliklerden sızarak gerçekleştirmesini daha vurgulu bir şekilde ifade edecek dayanaklar bulunabilir. Ancak burada mağdur öznenin diyalektik süreçten saparak kendini yeniden tekrar ettiği, adeta belirli dogmalara saplanarak bu dogmaların ikna ediciliğinde tarihsiz bir yaşam alanı oluşturduğu ileri sürülebilir. Öyle görünüyor ki bu tarz bir yaşamın sürdürülebilirliğini sağlayan bilinçdışı olacaktır. Nitekim Jung, insan psike’sini sadece kişiyi ilgilendiren bir konu olduğunu ve tümüyle kişisel bir bakış açısıyla açıklamayı ölümcül bir hata olarak kabul eder. Böyle bir açıklama tarzının, yalnızca bireyin günlük olağan uğraşlarının ve ilişkilerinin irdelenmesinde geçerli olabileceğini ifade eder. Jung bilinçdışının hareket sürecini şöyle açıklar:

“... Ancak, belki de öngörülemeyen ve biraz olağandışı bir olay şeklinde küçük bir sorun çıktığında, hemen içgüdüsel güçlere başvurulur – tümüyle beklenmeyen, yeni ve hatta garip güçlere. Sözkonusu güçler artık kişisel motiflerle (güdülerle) açıklanmaktan çok, güneş ve ay tutulmalarındaki paniklere ve buna benzer bazı ilkel olaylarla kıyaslanabilir...”

²¹ Otto’ya göre “numinosum, istence bağlı keyfi hareketlerin bir sonucu olmayan dinamik bir varlığa ve etkiye, dikkatli ve özenli bir şekilde uymaktır. Din, dinin yaratıcısı olmaktan çok onun bir kurbanı durumundaki insan öznesini kavrar ve kontrolü altına alır” (Otto, Jung, 2010, s. 7).

Kolektif güçlerin bireyin karakterinde meydana getirdiği değişiklikler şaşkıncu boyuttadır. Yumuşak ve makul biri manyak ya da vahşi bir canavara dönüşebilir. İnsanlar kusuru daima dış güçlere atma eğilimindedir, fakat var olmayan bir şeyde harekete geçirilemez...(Jung, 2010:15-16).

Bilinçdışının içerdiği dinsel otorite, mağdur öznenin dünyevi deneyimleri, yani adaletsizliğe uğramışlık, hak ettiği statü ve konumların elde edilmeyişi, tarihin getirdiği kutsal görevinin tatminsizliği sonucunda görünürde yaşamsal bir kopukluk olması gerekirken, sahip olduğu dogmaları ritüeller, semboller, ayinler aracılığıyla bilinçdışından bilince çağırarak arınmış bir hayat sunacaktır. Bütün bunlar çerçevesinde mağduriyetin kutsal bağı da ortaya çıkmış olacaktır. Zira dini deneyimler belirli kalıplara bağlanarak kurallar kümesi oluştuğunda, mağdur öznenin dünyevi deneyimleri ve yaşantısının tüm içeriği kutsanacaktır. Bilincin karşılaştığı her problem, din mekanizmasıyla bilinçdışına çıkartılan değerler aracılığıyla çözülebilecektir. Kısaca dindışı mağduriyet, kutsal mağduriyet olarak estetize edilecektir. Argümanın daha net temellendirilmesi için bilinçdışının kutsal görevini din aracılığıyla nasıl yerine getirildiği analiz etmek yerinde olacaktır.

Jung'da bilinçle bilinçdışını ilişkisini kurulurken, bu kavramların her ikisi de etkin pozisyonlarını korurlar. Jung'a göre bilinç, bastırma yoluyla komplekslerden kurtulmayı tercih ettiği için, komplekslerin çoğu bilinçten ayrılıp koparlar. Fakat, daha önce bilinçte hiç yer almamış komplekslerde vardır ve bu tür olanlar hiçbir zaman isteğe bağlı olarak bilinç dışına çıkarılamaz. Bunlar bilinçdışı akıldan doğar ve esrarengiz ve karşı konulamaz savlarla telkinlerle bilinci işgal eder (Jung, 2010:14). Dinin mağdur özne üzerindeki en önemli etkisi, söylemi sayesinde mağdur öznenin bilinçdışına gerek dünyevi gerçeklikler üzerinden gerekse bilinçten bağımsız çağırımlarla yaşamının sürekliliği sağlamaktır. O halde, din mağdur öznenin bilincine bu türden çağırımları nasıl gerçekleştirmektedir.

Bilinçdışının insan yaşamında işlevselliği ve bunun işlevin dini düşünce yoluyla pekiştirilmesi açısından önemli bir inceleme Levi – Strausse tarafından antropolojik gözlemler yoluyla ifade edilmiştir. Burada Strausse'nin Quesalid adlı bir şamanın deneyimleri üzerinden ifade ettiği bağlamdan yararlanarak analiz derinleştirilebilir²².

²² İlginç ve detaylı anlatımıyla Strausse'nin gözlemleri için detaylı bir okuma için Strausse, Din ve Büyü adlı kitabına bakılabilir.

Öncelikle Strausse bilinçaltı ve bilinçdışı ayırır. Bilinçaltında herkesin kendi yaşamı boyunca sahip olduğu imgeler ve anılar dağarcığı varken, bilinçdışının ise bu imgeler ve anıların bölük pörçük öğelerini yapısal yasalara bağlayan, düzgülerle işleyen bir işlem aracı olarak işlev gördüğünü ifade eder (Strauss, 1983:72).

İşte tam da bu noktada ilkel kabilelerde şamanın “tepki yinelemesi” aracılığıyla sorunu bilince getirip aşma yeteneğinin, dinin mağdur özne üzerindeki etkisini daha derinlikli bir şekilde açıklayabileceği öngörülebilir. Nitekim yukarıda ifade edilen herhangi bir sorunu bilince getirip onu aşma eylemi çağdaş zamanlarda psikologların, ruh çözümleyicilerin yaptıkları işlemleri de anlatmaktadır, ancak şamanla ruh çözümleyicisinin bunu yaparken ki yöntemleri oldukça farklı ve ilginçtir. Strauss, şamansal sağaltma sürecini “ruhsal kökenli bedensel nitelikte, özgül durumlar yaratmayı başaran şamanın deneyimi; iyileştigiğine inansa da inanmasa da hastanın; iyileştirme sürecine katılan izleyicilerin, izleyicilerin coşkuları, olaydan aldıkları duygusal ve anlumsal doyum, toplumsal katılımı belirler. İşte yeni bir döngünün başlayabilmesine olanak veren de budur (Strauss, 1983:51). Burada hastalıklı, sorunlu, problemlı öznenin kendini iyileştirme iddiasında bulunan şamanla kurduğu ilişki toplumun katılımına açıktır. Toplumla özne arasındaki ilişki şaman vasıtasıyla belirli kurallar çerçevesinde tekrar açığa çıkarılacağı için, açık bir ifadeyle hasta arınmaktadır. Strauss, hastanın bilinci ve bilinçdışıyla dolaysız bir ilişki kurmak istediğinde ise dua bu işlevin taşıyıcısı olmaktadır. Burada şamanın topluluk içerisinde okuduğu dua hem toplumsal kodları ve hem de bilincin ve bilinçdışının kodlarını taşımaktadır.

İçerisinde bulunulan yüzyıl düşünüldüğünde bir çok insanın psikolojik olarak hastalıklı ve buhranlı bilinci, herhangi bir psikoloğun nesnesi olarak tedavi sürecine girer. Psikolog hastalığının nedeni olarak gördüğü “ilk nedeni” bilinçte aramaya çalışır. Nitekim herkesin diline dolaşan “çocukluğa inme” söylemi buradan gelmektedir. Psikolog eğer bu nedeni bilincin derinliklerinde bulursa onu bilincin yüzeyine çağırarak sorunu aşmaya çalışır. O halde hayatında hiç psikologa gitmemiş bir insanın hayatın zorluklarında nasıl ayakta kalabildiği merak konusu olabilir. İşte burada devreye şamanın sağaltması örneğinden hareket edebilecek dinin ve toplumun bilinçdışı yönetmesi girmektedir.

Mağdur öznenin yoksunluklardan kaynaklanan sorunlu ruh halini ve bu durumun nedenlerini mağdurluk içerikleriyle beslenen hem dini hem de siyasi söylemlerle mağdur öznenin bilincine getirerek var olan durumu aşma çabası dini liderlerde veya dinsel içerikle

beslenmiş politik söylemler kullanan politik liderlerde de görülebilir. Çalışmanın ilerleyen bölümünde özellikle mağduriyet söylemi çerçevesinde değerlendirilecek Adalet ve Kalkınma Partisinin mağdur öznenin mağdurluğunu çeşitli söylemleriyle bilince çıkarıp, mağdur özne üzerinden mağdurluğun siyasal bir hareket alanı yaratabileceği tartışılacaktır. Strauss'un şamanın işlevi üzerinden yaptığı değerlendirmeleri, mağduriyet söyleminin siyasal bir hareket alanı yaratma kapasitesi açısından düşünüldüğünde ilginç bir ilişki ortaya çıkacaktır. Bu ilişkiyi daha açıkça değerlendirebilmek için şamanın işlevinin niteliklerine daha ayrıntılı olarak bakılabilir.

Strausse'ye göre ruhçözümleme hastanın geçmişinden aldığı bireysel bir söylemi "dinleme" yoluyla tepki yinelemesine uğratarak aşmaya çalışır. Ancak şaman aynı sonuca çok başka bir yolla ulaşabilir. Nitekim şaman, hastanın dış çevreden aldığı toplumsal söylemi "konuşma" (dua, ayin, v.b) yoluyla yani toplumu bireye, bireyi topluma aktararak gerçekleştirir. "Ruhçözümleyicinin, dinlemeyle yetinerek, şamanınsa konuşmayı yeğleyerek hazırladıkları "tepki yinelemesi" de, bu durumda bir "tepki özümsemesi"ne dönüşür (Strausse, 1983:74).

Burada "tepki özümsemesi" ruh çözümleyiciden daha farklı olarak şamanda daha uygun sonuçlar doğurur. Nitekim tepki özümsemesi, hastanın herkesin paylaştığı ortak bir öyküyü, şaman aracılığıyla dış çevreden edinerek sorunu aşması varsayımına dayanır. Bu varsayım, bilinçdışının herkes için aynı işleyiş biçimine sahip olduğu görüşü ile alakalıdır. İşte topluluğun bu ortak öyküsü mitlerinde dile getirilir.

Strausse, M. Deosille'nin tespitine katılarak, ruhsal – sayrıl (psiko – patolojik) bozukluklara simgelerin dili aracılığıyla ulaşılabileceğini ifade eder. Ve Strauss' a göre söylem, nedenli simgesel olursa olsun, bilincin sınırlarına takılır ve bilinçdışının derinliklerine gömülü karmaşalara ancak edimle ulaşılabileceğini söyler²³ (Strauss, 1983:74).

Mağduriyet bir insanlık durumu olarak birçok veçhelerle toplumun içine sinmiş olabilir. Mağduriyet, öylesine bir hal alabilir ki ekonomik, sosyal, psikolojik birçok görünümleri ortaya çıkabilir. Ancak mağduriyet halinin zorunlu olarak ortaya çıkardığı yıkıcı çaresizliğe rağmen mağdur özne hayata tutunabilme yollarına sahip olmak ister. Hayata tutunabilmek içinse

²³ Buradaki edimselliği ve ruh çözümleyici ile şamanın yaptıkları işlevin sonuçta birbirine benzerliklerini anlamak açısından Strausse'nin şu örneğine başvurulabilir: "... bir memeden kesilme karmaşasını çözmek için, ruh çözümleyici, düzmece bir analık durumunu benimsemek, yani bu tutuma açıkça öykünmek yerine, her biri bu tutumun simgesel birer ögesi olan edimlere başvurmak durumundadır: örneğin hastanın yanağını ruh çözümleyicinin göğsüne dayaması gibi. Bu türden edimlerin simgesel yükü bir dil yetisi oluşturmalarına olanak verir: aslında hekim, hastasıyla söz aracılığıyla değil somut işlemler yoluyla iletişim kurar, yani bildirilerini bilinçdışına ulaştırabilmek için, bilinci hiçbir engelle karşılaşmadan aşan gerçek kuttörenlerle (ritüel) (Strausse, 1983, s. 75).

çaresizliğini paylaşması gerekmektedir. Mağdur öznenin bu arınma süreci bilinçdışının derinliklerinde bulunan karmaşalara dinsel edimler aracılığıyla ulaşarak gerçekleşebilir. Bu edimlerin sahne aldığı dinsel alandaki mitler, ritüeller, ayinler aracılığıyla mağdur özne hem bireysel hem de toplumsal yaşamın içerisinde devamlılığını sürdürebilecektir.



Resim 1 : “İsa’nın çarmıha gerilişi”

Kaynak: www.solakkedi.com/yazi%20atlasi/rabbula/07.html

Mağdur özne için şamanın işlevi düşünülecek olursa, öncelikle Hıristiyan inancına bakılabilir. Bütün kitabi dinlerde “kurtuluş miti” vardır. Weber’in deyişiyle imtiyazsız sınıfların kurtuluş ihtiyacı (Weber, 1964:152) dinin bireyin yaşamında meşru dayanaklar oluşturabiliyorsa, kurtuluş ihtiyacının kutsal anlatısı, yani “kurtuluş miti” de bilinçdışına hitap ederek toplumsal bir meşruluk oluşturur. Hıristiyanlıkta İsa’nın çarmıha gerilişi bir fedakarlık, insanlığın

kurtuluşunun İsa'nın bedeninde cisimlenişidir. Ancak İsa'nın Hıristiyanlığı tebliğ ederken yaşadıkları zorluklar ve çarpmıha gerilirken hem politik otoritenin hem de rakip diğer dini cemaatlerin (Yahudiler) gerçekleştirdiği zulüm, bir anlatı olarak dinin tarihsizliğine yerleşmiştir. Öte yandan bu zulüm anlatısı ya da başka bir ifadeyle mağdurluğun şiddeti bilinçdışında yer edinmiştir. Bu durumda nasıl ki ilkel kabilelerde şamanın konuşma yoluyla hastanın dış çevreden aldığı bir toplumsal söylemi önce tepki yinemesiyle bilince getirmesi daha sonra da tepki özümsemesiyle sorunu aşabiliyorsa, bir papazın günah çıkartması veya paskalya ayınındeki edimsellik Hıristiyan inancına sahip bireylerin bilinçdışını kontrol edecektir. Bu kutsal koruma dinsel insanın davranışlarına sinmiş bir tortu olarak kalacaktır. Önce küçük bir grup olarak havarileriyle yaşam alanı oluşturan İsa'nın inancı, çarpmıha gerilirken yaşadığı zulmü ve buna rağmen sergilediği fedakarlığı akıl almaz bir şaşkınlıkla izleyen o küçük insan grubunun bilinçdışını yönetecektir. Öyleyse bilinçdışındakiler her zulüm – mağdur anlatısıyla bilince gelerek insanlık köprüsünü kuracaktır. Çünkü tarihin tanıklığında bir kez daha denilebilir ki, söz konusu zulme şahit olmuş topluluğun bilinçdışı, önce büyük Roma imparatorluğu esir almış ve sonrada dünyanın bir çok bölgesine yerleşmiştir. Çünkü yine Weber'in²⁴ deyişiyle “dini ahlakın duygusal unsurları, rasyonel unsurlardan daha kolay gelişir” (Weber, 1963:94).

İslam toplumlarında da söz konusu bilinçdışının etkileri görülebilir. Zira İslam öğretisinde de kurtuluş miti vardır. Ancak bu ilişkinin İslam toplumu üzerindeki analizi çalışmanın ileriki sayfalarında yerini alacaktır. Fakat, tam da bu noktada çalışmanın akışına katkı sağlaması bakımından birkaç gözleme yer verilebilir.

Türkiye’de İslami söylemlere bakıldığında göze en çok çarpan, bir çok tarikatın, cemaatin ve daha da önemlisi politik kuruluşların pek sık fasılalarla dile getirdikleri “**Asr-ı Saadet miti**”dir. Toplumun tarihin belirli aralıkları boyunca uğradıkları adaletsizlik, haksızlık ve zulüm durumlarında bir özlem olarak her seferinde Asr- ı saadet dönemi kutsallaştırılır. Çünkü güncel zorluklarla başa çıkabilecek olanaklılığı kendinde göremeyen birey ya da toplum, bu

²⁴ Weber’in “dini ahlakın duygusal unsurları, rasyonel unsurlardan daha kolay gelişir” önermesine benzer bir ifadesi Jung’da da görülebilir. Jung bu önermeyi dogma ve bilimsel teori karşılaştırmasıyla yapar. Nitekim Jung’a göre “Bilimsel teori, kendi başına ne kadar kurnazca olursa olsun, psikolojik gerçek açısından, dinsel dogmalardan daha az değer taşır; bunun nedeni çok basit olup, teorinin zorunlu olarak çok soyut ve aklen olması, buna karşılık dogmanın ise **imge aracılığıyla akıldışı bir bütünlük** göstermesi şeklinde açıklanabilir. ...Dogma rüya gibidir, nesnel psikenin, bilinçdışının ihtiyarı ve özerk faaliyetini yansıtır. ...Bir bilimsel teorinin yerini hemen bir yenisi alır. Dogma ise asırlarca devam eder. **Acı çeken tanrı – insan dogması en azından beş bin yıllıktır, teslis ise herhalde daha da eskidir**” (Jung, 2010, s. 44)

hastalıklı durumu bir kez daha bilince çağırarak arınma gayretindedir. Oysa ki tarihin gelişimi içerisinde Asr-ı saadet dönemindeki toplumsal ve ekonomik şartlar, günümüz şartlarıyla kıyaslanamayacak derecede farklıdır. Ancak bu fark dinsel söylemin gücü karşısında kaybolur, çünkü bu söyleme maruz kalan toplum ve birey hastalıklıdır ve arınmaya dünden niyetlidir. Nitekim sorunlar bu söylem etrafında çözülür, fakat bu çözülme sorunların geçirgen bir yığınlaşmasıyla olabilir.

Strauss'nin kullanışlı gözlemi olan şamansal sağaltma süreci bugün tarikatların ve cemaatlerin ayinlerinde edimine kavuşmuştur. Nitekim, mağdur özne adaletle susamışlığını bugün bir çok Türk televizyon kanallarında her gün Asr-ı saadet döneminin olaylarının anlatısında gidermektedir. Burada şaman bazen televizyonda ağlayıp haykırarak o dönemi kutsallaştıran bir din alimi, bazen de kitle önünde dini kaynaklı örnekler vererek halka hitap eden bir siyasetçi olabilir. Ancak burada asıl önemli olan mağdur öznenin hastalığının acılarını bilinçdışı yoluyla tedavi edilmesidir.

Yukarıda ifade edilenler ışığında Strauss'a yeniden kulak verilecek olunursa, Strauss'a göre "söylenin bilinçaltı ruhsallık katmanındaki yapısı, bedensel katmanda oluşturulmak istenen yapıya denk düşmelidir" (Strauss, 1983:77). Nitekim burada mağduriyet söylemi bilinçaltındaki dayamlı yerini her seferinde dünyevi ve bedensel zorluklara karşı bir kalkan olarak kullanabilecektir. Ancak bunun biricik yolu, şamanın görevini eksiksiz yerine getirmesine bağlıdır²⁵.

3. TOPLUMSAL BİR OLGU OLARAK DİN

Mağduriyet olgusunun, dinin elverişliliği sayesinde kolektif bilinçdışı aracılığıyla bireyin bilincini nasıl yapılandırabildiği yukarıdaki bölümlerde tartışılmıştı. Dinin kolektif bilinçdışındaki görüngüleri hiç kuşkusuz toplum yaşantısında birbirinden farklı alanlarda ve içeriklerde kendini gösterecektir. Çalışmanın bu bölümünde ise dinin sosyale bağlı bir tezahür

²⁵ Nitekim çalışmanın bütünü düşünüldüğünde, bir cümlede olsa şu sonuca ulaşılabilir. Türk siyasal hayatının son dönemlerine damgasını bulan Adalet ve Kalkınma Partisi çalışmanın son bölümünde detaylarıyla açıklanacak kullandığı mağduriyet söylemin dinsel ve tarihsel çağrışımlar eşliğinde toplumla kurduğu ilişki ilkel kabilelerdeki şamanın simgesel işlevine benzemektedir. Mağduriyet algısını dinsel kodlarla bilinçdışında yaşatan mağdur özne bu sağaltma sürecinin nesnesidir.

olarak hangi görünümde kendini açığa çıkaracağı ve bunların içerisinde mağdur öznenin neye tabi olarak nasıl davranış geliştirdiği tartışılacaktır.

Din, toplumsal bir olgudur. Zira insanların dine dayalı sosyal davranışları insanlar arası iletişimin bir aracı olarak da işlev görebilir. Yani bir grup insanın karşılıklı ilişkilerinin temeli olabilir. Böyle bir iletişim tarzı toplum hayatının ritmik ilerleyişini koordine edebilirken toplumun katmanlarına sızarak bazen dolaylı bazen de dolaysız birçok yeni anlam ağlarını inşa edebilir. Bireyler davranışlarını, bir nesne üzerinden kendi anlam alanlarına karşılık gelen kavramlar aracılığıyla geliştirir. Din, davranış gelişimine kendi imkanlılığı dahilinde aktarımlar sunarken, dinin içine sinmiş dinden bağımsız veya dine içkin ikincil kaynakların da bu aktarım sürecinde etkinliği gözlemlenebilir. Mağduriyet olgusu, tamamen ve sadece dini kaynaklara sahip olmasa da dinden beslenerek, onun içerisine yerleşip yapısal sonuçlar doğurabilecek imkana da sahiptir.

Durkheim, toplumu kutsallaştırırken toplumun yaşam biçimlerini en baştan beri dini faktörlerle eş düzenlilik içerisinde var olan bir toplum düzeni olduğu görüşünden hareket eder. Toplumun ev sahipliği yaptığı ve buyur ettiği bu dinsel/aşkın tavırlar toplum yaşamının tarihsel ve güncel ritmi olan mitlerde, ritüellerde, sembollerde kendini ifşa eder. Bireyin toplumla girdiği her etkileşim sürecinde kendini yeniden inşa edebilen çift yönlü ilişki toplumsal zihnin canlılığını oluşturabilir. Mağduriyet olgusu bu canlılık sayesinde beslenebilen ve dinin de ötesinde bağımsız karakter kazanabilen olanaklılıklara sahiptir. Bu olanaklılık bizi mağduriyet olgusu toplumun ayırt edici özelliği haline geldiği vakit, ayrı bir olgu olarak analiz edebilme fırsatını verir. Öyleyse bu izin peşine düşülebilir.

Durkheim, öncelikle dinsel inançların kendiliğinden var oldukları toplumun yapısal özelliklerinin bir temsili olduğunu savunur. Yani toplumun sürekliliğini sağlayan sosyal ağın yapısal katmanları dinsel inançlarla açığa çıkabilir. Öte yandan dini pratiğin ise, toplumsal alanın varlığının bir yüceltilmesi ya da kutsallaştırması olarak karmaşık bir girişim olduğu ileri sürülebilir (Robertson, 1970:220)²⁶. Dinin toplumla bu kadar özdeş olabilen yapısal görüngülerini Durkheim şu şekilde temellendirir. “Bir beşeri kurumun eşyanın doğasında bir

²⁶ Durkheim’ın bu iddiası, çalışmanın sonraki bölümlerinde daha ayrıntılı tartışılacaktır. Ancak burada şu yorum yapılabilir. Eğer toplum ile dini inanç ve dini pratikler arasında doğrudan yapısal bir ilişki olduğu düşünülürse, her toplumun sahip olduğu dini inanç ve pratiklerinin, onları soyso – ekonomik özellikleriyle bir arada ve özgün olarak gerçekleştirdiği iddia edilebilir. Öyleyse Türk toplumun tarihinden devraldığı özellikle Osmanlı’da Şerif Mardin’in kavramsallaştırmasıyla merkez – kenar ilişkilerinin yavaşmacı karakteri dinsel olarak geleceğe miras bırakılabilecek ve günümüzde mağdur özne aracılığıyla ve tabii ki dinsel olanaklılıkla taşınabilecektir.

temeli olmasaydı, hiçbir zaman üstesinden gelemeyeceği bir takım dirençlerle karşılaşacağını” iddia etmektedir (Durkheim, 2005:18). Zira bu dirençler beşeri kurumun varlığını yok edecek kadar şiddetli olacaktır. Eğer din kurumunun içerikleri eşyanın tabiatında karşılığını bulmasaydı Durkheim’a göre zaten yok olacaktı. Bu önermeler daha açık bir şekilde sistemleştirilirse; öncelikle toplumun karşı karşıya kaldığı maddi koşullar onu hem inşa edecek hem de onun yaşam pratikleri oluşturacaktır. Din toplumun inşasını ve yaşam pratiklerini estetize ederek bunları açıklayan bir özelliğe sahiptir. Durkheim, dinin bu özelliğini özellikle ilkel kabilelerde keşfettiği şu gözlemlere dayandırır; “en vahşi veya garip ritüeller, en acayip hurafeler bile bazı beşeri gereksinimleri, gerek bireysel gerek toplumsal yaşamın bazı evrelerini tercüme ve ifade etmek için yapılırlar. Dolayısıyla yanlış hiçbir din yoktur” (Durkheim, 2005:19).

Ancak burada ayırım yapılması gereken bir durum söz konusudur. Marx dinin yanlış bilinç türünü, yani yabancılaşmanın veçhelerinden biri olduğunu söyleyerek insani özün karşısına dini koyar. Durkheim ise toplumun maddi koşullarını veri olarak yanlış ya da gerçek bilinç ayırımına gitmeden dini görüngülerin toplumun görüngüleriyle özdeş olduğunu ve bunun eşyanın tabiatına içkin olduğunu ileri sürer.

Bu durum mağdur öznenin toplumsal konumu açısından değerlendirilecek olunursa, mağdur öznenin yaşamının toplumsal görüngüleri, mağdur öznenin yanlış bilincinin ortaya çıkardığı sonuçları ve bu bilincin yaşam alanındaki yansımaları dinin toplumsal özelliği tarafından taşınabilir. Yani yanlış veya gerçek bilinç ayırımı yapılmadan Durkheim takip edilecek olunursa mağdur öznenin toplumsal yaşamının bazı evreleri dini görünümüne sayesinde tercüme ve ifade etme olanağı ortaya çıkacaktır. O halde mağdur öznenin dünyanın maddi koşullarına karşı kendi bilincine ermeden kendini ifade şekli; ayinlerin, ritüellerin icrasında izlenebilir. Öyleyse mağduriyet, dini tavırlar eşliğinde kendi yaşamsal konumunu paylaşabilecek ve bilinç üzerinde etkisini dini sembollerin içinde anlatacaktır. Çünkü dinin mağduriyet olgusunu bir taşıyıcısı olma fonksiyonu dinin Durkheim’a göre belirtilen şu özelliğinde bulunur: “Dinlerin, daha önce oluşmuş insan zihnini beşeri düşüncelerle zenginleştirmekle yetinmeyerek bizzat insan zihnini oluşturmaya, biçimlendirmeye yöneltmesi” durumu söz konusudur (Durkheim, 2005:26). Öyleyse dinlerin önemli bir fonksiyonu, tarihin maddi koşullarının değiştiği durumlarda bile bilincin yeniden inşasında topluma ait yapısal özellikleri aktarma mekanizması olmasıdır. Din bu mekanizmanın zamandışılığını garanti altına alır. Nitekim dinin gelecekte varoluş ve yayılma imkanları konusunda, onun ifadelerinin mantıki statüsü değil, değişen bir toplumda onun

fonksiyonu da karar verecektir. Yani din ister feodal toplumda isterse kapitalist toplumda bilinç inşa etmede ve bu bilincin insan ilişkilerinde sağladığı yargılarda kendi ifadesini bulacaktır. İşte tam da bu noktada mağduriyet olgusu, dinin bu özelliğini sonuna kadar kullanacaktır. Çünkü salt, katıksız veya homojen bir din olgusundan bahsedilemeyeceği için dini görünümeler altında mağduriyet algısı din ile rol paylaşımına girebilirler.

Daha açıklayıcı bir şekilde ifade edilirse, Marx dinsel ızdırabın aynı zamanda gerçek ızdırabın bir ifadesi, gerçek ızdıraba karşı bir protesto olduğunu söyler. Din, insanların dünyevi sıkıntılarını kendi tarihsel sıkıntılılarıyla bir şekilde yer değiştirerek onu kutsallaştırır. Öyleyse din ızdıraba karşı bilinci hazırlar. Ancak dinin etkisinin göreceli olarak azaldığı modern toplumlarda çekilen ızdıraba karşı salt rasyonel çözümler bulunamıyorsa (ki Türk toplumunda bu çözümsüzlük aşikardır) bu ızdıraba karşı protesto hangi olgu üzerinden gerçekleşecektir? Bu soruya verilecek cevap dinin bilinç inşa ederek toplumun dili olma fonksiyonunu ustalıkla kullanan ve mağdur özneyi yaratan mağduriyet olgusudur. Yani dinin zaman dışılığı kendini mağdur öznenin varoluşunda ifşa eder. Çünkü yapısal koşullar değişmiş olsa bile acı ve çaresizlik devam ediyorsa seküler bir toplumda bile mağdur özne dinin olanaklılıklarını kullanarak kendi bilincini inşa eder. Yani bu bilinç seküler insanın bile davranışlarında pratiklik kazanabilir.

O halde “daha önceden tecrübe edilen bilinçlilik durumları, bizde evvelce vukuu buldukları sıraya uygun olarak yeniden üretilebilirler; ve bu şekilde, geçmişimizin bir kısmı, kendiliğinden bir şekilde şimdiden ayrılmakla birlikte, yine de şimdiki halin bir parçası haline gelirler” (Durkheim, 2005:27). Öyleyse şu sonuca varılabilir. Dinlerin yapısal imkanlılığı sayesinde dini görünümelerin içerisine sinmiş mağduriyet olgusu bilinç durumları göz önüne alındığında zamandışı bir iddiaya sahip olabilecektir. Çalışmada özellikle günümüz Türk siyasal hayatı üzerinde odaklanıldığı düşünülürse, mağdur öznenin politik etkinsizliği ve Türk toplumuna adeta miras olarak kalan eylemsizliği, mağdur öznenin bilincinde şimdiki zamanın tercihleri söz konusu olduğunda kendisini nasıl kabul ettirdiği anlaşılabilir. Bu durumda iddia edilen bu mekanizmanın sosyolojik imkanını açıklamak yerinde olacaktır.

Spencer’in din kurumunun natüralistik analizi, din fonksiyonlarının genellikle politik otoritenin ve otokontrol alışkanlıklarını gelişimini desteklerken zaman ve mekan içerisinde nasıl sosyal bir ağ vazifesi gördüğünü gösterir (Carneiro ve Perrin, 2002:253-254).

Spencer dinin bu kontrol kabiliyetini sosyolojin Prensipleri adlı eserinde burada dört madde olarak özetlenebilecek bir şekilde açıklar;

- 1- Din, meşrulaştırmalar sayesinde geleneksel davranışı koruyarak davranış güvenliği için destek olur
- 2- Din kökeninde dini birlik olarak düşünülen milli birliği temellendirir
- 3- Cenaze, atalara kutsal saygı kurumu sayesinde din, aile bağlarını kuvvetlendirir. Mezarlıkların kutsal önemi, uyumsuzluğu yasaklar ve sosyal grup olarak aileyi daima yeniden bütünleştirir.
- 4- Din, kutsal konu ve yerleri tabulaştırmayı analogik olarak özel mülkiyete taşıyarak mülkiyet kurumunu savunur (Spencer, 1882'den akt, Kehrer, 1998:32).

Buradan hareketle bir toplumun ekonomik ve politik birliği düşünüldüğünde din bu yapıların meşruiyetini sağlamada şiddetli bir öneme sahiptir. Zira din, davranış ve düşüncelerimize kutsallık kazandırmak; bilgi ve tezlerini, toplumsal kurumları, siyasal ve toplumsal düzeni, onlarla nihai olarak geçerli ontolojik statüler bahşetmekle, yani onları kutsal ve kozmik referanslar çerçevesine yerleştirmek suretiyle meşrulaştır; başka bir açıdan beşeri tanımlanan realiteyi, nihai, evrensel ve kutsal bir realiteye bağlayarak subjektif (öznel) ve objektif (nesnel) düzlemlerde haklılaştırır. Din sosyal düzeni legal, moral ve gelenek normları vasıtasıyla meşrulaştırır (Okumuş, 2010:125).

Meşrulaştırma mekanizması toplumsal düzenin sürekliliğini sağlamada eşitsiz, adaletsiz durumlarda bile kendini işletir. Çünkü Parsons'un da dediği gibi "toplumsal eşitsizlikler, haklılaştırılmaya, geçerli kılınmaya ihtiyaç duyarlar" (Parsons, 1977:362). Din toplumun yapılarıyla girdiği ilişkilerde, yani özel mülkiyet ya da aile kurumunu göz önüne alırsak; bu kurumların varoluşlarına eklenerek onları estetize eder.

Din toplumda milli birliği andıran bir birliğin temelini oluştururken bunu cemaat kavramıyla gerçekleştirir. Din, inanç sayesinde oluşturduğu birlik üzerinden toplumun katmanlarında olan eşitsiz durumları kendi bünyesinde eşitler. Durkheim'a göre, "dinin aslı olan inançlar, birey – gruba aittir ve onların birliğini bu inançlar temin eder. Grup bireyleri, ortak inanç olgusuyla birbirleriyle bağlandıklarını hissederler. Kutsal alemi ve onun din dışı dünya ile olan ilişkilerini aynı tarzda düşündükleri ve bu ortak tasavvurları benzer amellerle ifade ettikleri için üyelerini birleştiren bir toplum, cemaat olarak isimlendirir" (Durkheim, 2005:67). Nitekim bir cemaatin içerisinde bulunan mülk sahipleri ve mülksüzler kendileri arasındaki eşitsiz duruma bakmaksızın

cemaat anlamında eşittirler. Bu eşitlik din dışı dünyadaki eşitsizlikleri de estetize edecektir. Öte yandan söz konusu eşitsizliklerin birey tarafından yeterince direnç gösterilmeden kabulü söz konusu olduğunda da din bu işlevi kolayca yerine getirebilecektir. Bunun yanı sıra eşitsizliğin zorunlu olarak beraberinde getirdiği ve insan – insan ilişkilerinin görünümünden olan hakimiyet ve itaat durumları dinin olanaklılığı sayesinde kutsal ile din dışı dünya arasındaki bağı kurar. Turner, dinin bu işlevinin kökenini insan – Tanrı ilişkilerinde bulur. Zira “bir topluluğun hakimiyet ve itaat gibi beşeri ilişkileri ifade ettiği dil aynı zamanda insanlarla Tanrıları arasındaki statü eşitsizliğinin betimlenmesi içinde geçerli olabilir. İnsanüstü aktörler statü olarak insanlardan üstün olduklarından, dinsel ilişkinin dilinin, beşeri açılardan statü tabakalaşmalarını tanımladığımız söz dağarcıklarından alınması bir hayli muhtemeldir” (Turner,1997:101).

İnsan – Tanrı arasındaki eşitsiz ilişki dile, sembollere ya da ritüellere yansımış olabilir. Ancak burada bireyler dilin, ritüellerin icracısı konumunda olduklarından yaşamlarının her safhalarında bu eşitsiz ilişkiyi tarihsel olarak yeniden inşa ederler. Bu inşa süreci kutsal olandan dindışı olana geçişi kolaylaştırabilir. Eğer böyleyse mağduriyet bu eşitsizliğin yeniden ama bu sefer kutsalla bulanıklaşmış dindışı bir yerleşik tavrı oluşturabilir. Türk toplumunda kapitalizmin eşitsiz doğasının ve hızlı modernleşmenin etkileriyle gadre uğramış mülksüz yığınlar bu eşitsiz ve adaletsiz koşulları din içerisinde estetize ederken ancak, dinin aynı zamanda adalet söylemlerinden de beslenerek bu durumu aşma çabasına girişeceklerdir ama her seferinde eşitsizliği yeniden üreterek. Mağdur özne bu eylemin talihsiz icracısı olacaktır. Bu icranın sergilendiği sahnede dinsel semboller, ritüeller olacaktır. Çalışmanın sonraki bölümü mağduriyet söyleminin kutsallaştırılarak dini bir form almasıyla mağdur öznenin icrasını sergilediği semboller alanını incelemek olacaktır. Çünkü Geertz’in ifade ettiği gibi; dinin insanlara çevrelerindeki dünyayı özel gözlüklerle görmeyi sağlayacak görüş imkanları sağlar. Din bir semboller kümesidir ve mitosların toplumsal kurumlar için “anayasalar” temin ettiği, artık üzerinde durulmayacak kadar kesinlikle gösterilmiştir (Geertz, 1973: 6-7).

4. KUTSALLA BİR KARŞILAŞMA: DİN

Simge ya da sembol, gündelik yaşamamızdan bilip tanıdığımız ama alışlagelen, açık anlamına ek olarak özgün bağlantılar sunan, bir terim, bir ad hatta bir resimdir. Bunda belirgin

olmayan, bilinmeyen ya da bizim için götünür olmayan bir şeyler vardır (Jung, 2007:20). Semboller, kendileri üzerinden kurgulanmış tarihsel, ahlaksal, ekonomik birçok birikmiş değerleri açık olmasa da ifşa ederler. Nitekim gönderen ile gönderilen arasındaki ilişki sembollerin kendini aşma doğrultusunda yeniden üretebilir. Bu yeniden üretim sürecinde sembole içkin anlamlar kendi kurgularını topluma ve de kolektif bilinçdışına zerk ederler.

“Dinsel semboller ruh halleri, duygu ve değerleri somutlaştırabilir veya özetleyebilir, fakat semboller ayrıca tarih içindeki özel yer, kişi ve olaylara işarette edebilir. Nitekim, Hıristiyanlıktaki haç işareti fedakarlık ve ızdırıp halet-i ruhuyilerini özetler, fakat ayrıca Nasıralı İsa'nın özel olarak çarmıha gerilişine de işaret eder” (Turner,1994:242-243) . Kişiler, olaylar veya mekanlar sembol niteliği gösterdiklerinde bunların anlam örgülerini tarihsiz bir şekilde kabul etmenin koşulu ise kutsallaştırma süreci sembolün gerçekliğini teminat altına alacaktır. Eğer sembolün gerçekliği ne kadar kutsallaşırsa, gerçek hayatın karşılaşmalarının anlamı da kutsallaşacaktır.

Clifford Geertz, kutsal sembollerin anlamları açısından şu tanımlamayı önerir. “Anlam, kutsal sembollerin bir halkın etosunu – hayatlarının tonu, karakteri ve kalitesini, onun manevi ve estetik stilini, ruh halini ve dünya görüşlerini, şeylerin saf gerçekleri içerisinde nasıl olduklarıyla ilgili sahip oldukları resmi, en kapsamlı düşünce düzenlerini – sentezleme işlevi görür” (Geertz, 1973:176). Geertz'den alınan “sentezleme” kavramı kutsalın sirayet ediciliğinde işlevsel bir vazife görür. Çünkü her ne olursa olsun sembolleştirme, dünyevi tecrübe ile kutsal tecrübenin iç içe geçmişliğinin sonucu olarak işlevselleşir. O halde dinsel semboller belirli bir yaşam stili ile özel bir metafizik arasındaki temel bir ahengi formüle eder ve böylelikle her birini diğerinden ödünç aldığı otoriteyle destekler (Geertz, 1973:177). Öte yandan sembollerin dinamik olarak anlam aktarma mekanizması toplumsal açıdan birçok şeyin meşrulaştırıcısı olarak vazife de görür. Bunu somutlaştırarak ifade etmenin yolu sembollerini analize tabi tutmaktır.

Mağduriyet olgusunun kutsallaştırılması da semboller aracılığıyla olacaktır. Zira toplumun anlam dünyasına miras kalabilecek mağduriyet olgusu yani anlamlar içerisinde yeni tutum alışlarda kendini gösterecektir. Bu iddianın ispatı niteliğinde özellikle İslam dininin dinsel sembollerinde kodlanmış mağduriyet olgusunu çözümlenmek çalışmanın ilerleyen sayfalarında ifade edilecektir. Ancak burada kutsalın işlevini mağduriyet olgusuyla açıklamak bu örneklemelerin anlaşılması için yararlı olacaktır.

Kutsallık, insan yaşamının her safhasına sızmış ve kendi hakikatini inşa etmiş olabilir. Bunun görüngüleri insanı kuşatan zaman, mekan, kişi ve olaylar açısından değerlendirilebilir. Öyleyse kutsalı var edebilen koşulları ifade ederken onun karşısında duran din dışı varoluşu da düşünmek gerekir. Din dışı var oluş kutsaldan bağımsız da olabilir veya kutsala içkin de olabilir. O halde kutsal ve din dışı ayırımından bu etkiler irdelenebilir.

İçinde yaşadığımız çevre bize, kendileriyle ilişkide olduğumuz güçlerle dolmuş gibi görünür. Bu güçler hem buyurgan ve yardım sever, hem de mukaddes ve merhametlidir. Bu güçlerle karşılaşma sonucunda, gerçekliğin iki farklı türüyle ilişkide olduğumuzu ve onların birbirinden ayıran keskin bir ayırım çizgisinin var olduğu izlenimini ediniriz. Bir taraftan, din dışı şeyler dünyası, öte taraftan ise, kutsal şeyler dünyası (Durkheim, 2005:277-278). Fakat bu ayırım keskin çizgilerle belirginleşmiş bir ayırım değildir. Durkheim'ın dini toplumsal düzenin kendini anlatımı olarak düşündüğümüzde kutsalın dindışı ile ilişkisini toplumun her katmanında etkileyeceği düşünülebilir. Öte yandan kutsal kendi bilinç ağını üretirken din dışı olandan farklılaşarak kendi anlam dünyasını da yaratır. İnsan kutsalın bilincine varır, çünkü bu kendini din dışı olandan tamamen farklı bir şekilde gösterir.

Kutsal olanın din dışı olanla ilişkisi üzerinde kutsalın tezahürünü düşünüldüğünde Eliade'nin tanımlaması açıklayıcı olacaktır. "En ilkelere en gelişkinlere kadar, tüm dinlerin tarihinin, kutsal gerçeklerine açığa çıkmaları aracılığıyla kutsalın tezahürünün birikimi olduğu söylenebilir; örneğin kutsalın herhangi bir nesnenin, bir taşın veya bir ağacın içinde ortaya çıkmasından, bir Hıristiyan için tanrının İsa'da bedene bürünmesi cinsinden yüce bir kutsalın tezahürüne kadar, süreklilik çözümü bulmaktadır. Her zaman aynı esrarlı sahne söz konusudur: "tamamen farklı" bir şeyin, bizim dünyamıza ait olmayan bir gerçeğin, "doğal, din dışı" dünyamızın ayrılmaz parçası olan nesnelere içinde açığa çıkması" (Eliade, 1991:IX) kutsal ile din dışının birbirinin içine geçmiş ilişkisini ifade eder.

Kutsalın tezahürü, ekonomi, kültür ve toplumsal örgütlenme farklılıklarının sonucunda ortaya bir deney farkı, bir tarih farkı çıkarmaktadır. Yani ekonomik ve toplumsal farklılıklar sonucunda dini deney sonucu kutsallık kendini ifade edecektir. Mağduriyet, yaşanan dünyevi deneyimler karşısında kişilere veya gruplara, onların yaşamsal süreçlerine dolaylı ya da doğrudan sonuçlar doğurur. Ancak mağduriyetin kendini ortaya çıkardığı koşulların dini semboller veya mitler üzerinde okunarak ifade edilmesi mağduriyeti kutsal mağduriyet ve din dışı mağduriyet olarak üretir. Mağduriyetin kutsallaştırılması, bireyde mağdur bilinci ile politik

tavırlar üretebilir. Bu ilişkiye yakından bakmak için Türk toplumunun son on yılında sıklıkla gündemi işgal eden iki mağdurluk örneğinden yola çıkılabilir.

4.1 Kutsal Ve Din Dışı Mağdurluk Açısından: Tekel İşçileri ve Türban

Kapitalizmin ve hızlı modernleşmenin kendisini çok yönlü eşitsizliklerle gösterdiği Türk toplumunda ilk bakışta göze çarpan, birçok toplumsal kesimlerin, bu süreç içerisinde kendi kimliklerini ifade etmesindeki zorluklardan bahsedilebilir. Nilüfer Göle'nin tespitine göre geleneksel İslami kesimlerin ve özellikle bu kesimin kadın üyelerinin modern topluma entegre olma biçimlerinin simgesi olmasıdır (Göle, 2008:114-151). İslam'ın kendi tarihselliği içerisinde getirdiği değerler, türban aracılığıyla modern topluma dönüştürücü ve entegre olucu girişimlerde bulundu. Bu durum Şerif Mardin'in Osmanlı toplumundan devralınarak Cumhuriyete intikal etmiş merkez – çevre ilişkilerinin de bir sembolik tasvirini oluşturdu. Ancak Türban'ın Cumhuriyet değerlerine ilişkin kadını geri planda tutma algısı devletin birçok kurumlarından tepki gördü. Burada türban, bu modernleşmenin İslam'la karşılaşmasındaki mağduriyetin simgesi oldu. Özellikle türbanın simgeselliği üzerinden İslam anlatısının mağdur çağrışımları toplumsal bir sorunun içerisinde eriyerek türban kutsallığı yarattı. Örneğin İslam peygamberinin yaşamı boyunca önceki yerleşik otoritelerden gördüğü zulüm veya İslam inancını yaymak için kendi hayatını adayan birçok İslami kişiliklerin maruz kaldığı zorluklar, şimdiki zamana tekrar getirilerek kendinden menkul bir kutsal mağdurluk üretti. Zira kolektif bilince dair olan dinsel aktarımın bu uğrakları türban meselesinin kutsal boyutunu ön plana çıkararak politik bir varoluşun önünü aştı ve toplumun büyük bir kesiminin kolektif bilinç dışında bu politik tutumlar yeniden inşa edildi. Özellikle sorunun sosyolojik boyutların ıskalanarak, mağduriyetin kutsal tarafları belirginleşti. Ve bunun sonucunda sorun çözümsüzlüğe itilirken, mağdurluk hali edebileşti.

Din dışı mağduriyet olarak ifade edilecek olan Tekel işçilerinin iş kanunda 4-C ismiyle anılan yasanın yol açtığı mağduriyet verilebilir. Özellikle Türkiye'nin son on yıllarında hem niceliksel ve hem de niteliksel olarak hızla artan bir özelleştirme süreci içerisinde kamu işçilerinin haklarına ilişkin işçilerin huzursuzluğu bir mağdur olma halini andırmaktadır. Ancak söz konusu mağdurluğun din dışı karakteri neticesinde bu mağdurluğun anlatısı sınıfsal bir nitelikle ifade edilmekteydi. Bu mağdurluk hali sınıf siyaseti üzerinden anlatısını kurgularken kutsallıktan

arınmış bir politik tavır üretti. Kutsal mağduriyetle sihirlenmemiş bu mağdurluk hali toplumun bilincinde kutsal karşılığını bulamadığından ötürü, toplumda değişik tartışmalara neden oldu. Yani tekel işçilerinin haksızlığa uğramaları, onların sınıfsal mücadelesini ortaya çıkartırken, türban mağduriyeti bütün sınıfsal, etnik, kültürel durumların üzerinde ayrı, bağımsız bir alan açtı. Bu alan iktidar mücadelesinin müphem, kararsız ve değişken zemini kutsadı.

Sonuçta tekel işçilerinin mağdurluğu kutsallıktan ne kadar uzaksa silikleşti, aksine türban mağdurluğu kutsala yaklaştıkça belirginleşti. Bu durum kolektif bilinçdışının dini etkilerinin sonuçlarını da göstermektedir.

5. KUTSAL ZAMANIN İÇERİSİNDE

Kutsal olan ile dindışı olanın aralarındaki ilişki tarihin olanaklılığı dahilinde biryandan bağ kurarken öte yandan kopukluğu yol açabilir. Zamanın bitimsiz bir hayata tekabül eden keskinliği ve kuşatıcılığı her seferinde insanın anlam dünyasını düşsel bir etkiyle sarar. Zaman geçmiş, gelecek ve şimdinin biraradallığını kişiye ve topluma her defasında yaşatan bir alandır. Öte yandan bu zamanın içerisinde büyümüş bir bütünsellik taşıyıcısı olarak da din kendine düşeni yapar. O halde din dışı zaman ile kutsal zaman ayrımı kendini açığa çıkarır. Bir toplumun yaşamında zamanın ritmik özelliği düşünüldüğünde dinsel ibadetlerin düzenleyici işlevi söz konusudur. Zamanın kutsallaşması dinin merkezi işlevselliği ile meydana gelir.

“Dindar insan ayinler aracılığıyla, adi zamansal süreden kutsal zamana tehlikesizce geçer” (Eliade, 1991:48). Çünkü kutsal zaman, çizgisel-doğrusal zaman anlayışının tersine zamanı bireyin ayinler aracılığıyla tekrarlayarak yeniden şimdiki zamanda yaşayabilmesine olanak verir. Kutsal zaman bir tür “dairesele zamandır”. “Ana mekan tapmaktır. Zaman ise şölendir. Bu –dairesele zaman-, soyut bir kavram olsa da belirli bir takvim içerir ama bu takvim niceliksel değil nitelikselidir: Saatler, günler, haftalar birbirini izlemez. Her günün belirli periyodik bir anlamı vardır. Şölenlerde olduğu gibi, her günün belirli bir anlamı, her saatin bir duası, bunların kesiştiği dönemlerin ritüelleri bulunur” (Tuğrul, 2010:86).

Bu dairesele zaman bütün dinlerin zamanının kutsallığıdır. Zamanın sürekliliği Tanrının ebedi ve ezelliğinin kanıtıdır. O halde bu zamanın yürütücüsü ayinler, efsaneler ve ritüellerdir. Durkheim bu süreci şöyle özetler:

“Aynilere vesile teşkil eden olaylar, dönemselliği ima etmezler. Aynı şekilde, eğer mezarların üzerine kurbanlar belli zamanlarda bırakılıyorsa, çok sık olmasa da mezarlara içecekler dökülüyorsa ya da ölü şahıslar adına düzenli bayramlar kutlanıyorsa ya da ölü şahıslar adına düzenli bayramlar kutlanıyorsa ancak o zaman, bir ibadetin varlığından söz edilebilir. O, ayinlerden, bayramlardan ve hepsi dönemsel olarak tekrarlanan ayırt edici özelliklere sahip törenlerden oluşan bir sistemdir. Bunlar, inananların tabi olduğu kutsal güçlerle kendi aralarındaki bağı dönemsel olarak sıkılaştırmak ve güçlendirme ihtiyacı duyarlar” (Durkheim, 2005:86-87).

Dindar insan için ibadetler zamanın kutsallığı aracılığıyla bir hakikat oluşturur. Artık onun için hakikatin anlamı bu zaman içerisinde çıkıp gelen her şeydir. Öyleyse “hakikatin ve bizatihi hayatın –kökeni- dinseldir” (Eliade, 1991:68).

Durkheim, ibadetlerin ritmik tekrarını toplumun ritmiyle özdeşleştirir. Bu düşünceye bir örnek olması açısından dinsel bayramlar örnek verilebilir. Bayramlar içerikleri bakımından sabittirler. Kurban bayramını örnek alacak olursak sabit, kökensel bir temel anlatı üzerinden yüzyıllardır tekrar etmektedir. Verdiği mesaj kökenin mesajıdır ve her defasında kendini var ederek şimdiki zamanla bağ kurar. Toplumun ihtiyaçları bu kökenin izin verdiği ölçüde yine toplum tarafından tedarik edilecektir.

“Her dinsel bayram, her manevi tören zamanı, efsanevi bir geçmiş içinde –başlangıçta- meydana gelmiş olan kutsal bir olayın, yeniden güncelleştirilmesinden ibarettir. Bir bayrama dinsel olarak katılmak, bizzat bayram tarafından güncelleştirilen efsanevi zamanla yeniden bütünleşmek üzere –olağan- zamansal süreden çıkmayı gerektirmektedir” (Eliade, 1991:48-49). Böyle bir zamansallık içerisinde kodlanmış değerleri yeniden üretebileceği gibi kalıcı tesirlerde oluşturur. Durkheim’a göre, dini amellerin gerçek meşruiyeti, yerine getirmeye çalıştıkları aşikar hedeflere değil, fakat bilincin üzerinde bıraktıkları görünmeyen tesirde ve düşünme tarzlarımızı etkileme biçiminde bulunur. Aynı şekilde, tebliğciler birini ihtida ettirmeye çalıştıklarında, düzenli ibadet kutlamalarının sunduğu ahlaki destek duygusunu uyandırma ya da yeniden uyandırma üzerinde odaklandıklarından daha az bir şekilde, bazı hususi tekliflerin hakikatini veya yerine getirilmesi emredilen ya da emrin faydalı oluşunu doğrudan ve sistematik kanıtlarla gösterme hususuna odaklanmıştır (Durkheim, 2005:425). Bu durumda dini amellerin bilinci kutsal zaman içerisinde şimdiki zamana hazırlamaları zamanın yeniden inşasını sağladığından toplumun ve bireyin davranış kalıplarını zamansız bir istikrarla kontrol edebilmektedir.

Mağduriyet olgusu da kutsal zamanın oluşumunda dairesel karakterli bir süreç içerisinde değerlendirilebilir. Nitekim ayin ve ibadetlere sinmiş mağdur olma olgusu dini ibadetlerin tekrarında ve onun düzenliliğinde bilince işleyebilmektedir. Çünkü acının yol açmış olduğu güçlü duygular, kendilerini teskin edecek şeyleri yoktan meydana getirir. Bayramların, ibadetlerinin veya anma törenlerinin kutsal zamanı şimdiki zamana taşıdığı değerlerin içerisinde mağduriyetin dini söylemin içerisine sinerek bilinç inşası söz konusudur.

Kutsal zamanın ibadet ve ritüellerin işlevselliği açısından yeniden üretilmesi sırasında mağduriyetin tutum ve davranışlara sinerek bilinçte farklı sonuçlar doğuracak etkilerini İslam tarihi içerisinde bir örnekle açıklanabilir. İslam peygamberinin vefatından sonra giderek bir devlet geleneğine sahip olan İslam hareketinin idari mekanizmasında ortaya çıkan sorunlar politik bir karşılaşmalara sebep oldu. Özellikle dördüncü halife Ali'nin Muaviye ile giriştiği iktidar mücadelesi bir iç savaş niteliğindedir. Bu savaşın devamında ikinci Arap iç savaşı çatışan çıkarların oluşturduğu bir girdap gibiydi. Sorun esas itibarıyla üç boyutluydu: Hilafetin kontrolü için Arap aristokratları arasındaki kavga, grup rekabetleri ve mezhepçi din isyanları. Muaviye'nin ölümüyle onun oğlu olan Yezid yeni Mekkelilerle ve Ali soyundan gelenlerin hilafetini isteyenlerle çarpışmak zorunda kaldı (Lapidus, 2005:105).

İktidar mücadelesi öylesine şiddetli ve çekişmeli geçmiştir ki ardında bıraktığı ayrışma İslam dünyasının bir daha hafızasından kaybolmayacağı bir anlatı olarak kalmıştır. Zira Ali'nin oğlu Hüseyin'in, Muaviye'nin oğlu Yezid tarafından Kerbela 'da kanlı bir şekilde öldürülmesi İslam dünyasında şehadet önemine kavuştu. Bugün bile Hüseyin'in Kerbela' daki türbesi İslam dünyasının en çok ziyaret edilen yerlerinden birisidir. İslam dünyasında Ali'nin öldürülmesi kadar Hüseyin'in Emeviler tarafından öldürülmesi "Müslümanları, fıkıh ve kelam üzerine olan bütün ihtilaflardan veya kabileler, ırklar ve dil grupları arasındaki herhangi bir sorundan çok daha fazla böler. Ali Şiiliğin atasıdır; Hüseyin ise şehadetin (Lapidus, 2005:105-106).

Şehadet olgusunun gönderenleri açısından bakılacak olunursa başlangıçta iki alana ayrılabilir. Birincisi şehadetin içerisinde Allah için çalışan birisinin öteki tarafından katledilmesi ki burada iki Müslüman topluluğun savaşı söz konusudur ve şehitlik bir anda diğerini Allah'tan uzaklaştırır. Yani şehitlik, şehit olanı kutsarken şehit edeni ise lanetler. İkinci olarak da haksızlığa, adaletsizliğe ve zulme uğramışlık durumudur. Bu zulmün yarattığı mağduriyet ve acı kendisini kutsallaştırmaktadır. Kabaca politik bir mücadele kendisinden bağımsızlaşarak

kutsallaştırılması sonucu toplumsal bilinçdışını etkileyecek ve yaşanan olayın kendisinden yüzlerce sene sonra bile toplumlar arası sosyo-politik ilişkilere de damgasını vuracaktır.

Burada zamanın kutsallığı ibadetler ve ritüeller aracılığıyla beslendiği düşünülürse; Kerbela olayında yaşanan acı, mağdurluk, adalet istemi ve aksi ifadeyle gerçekleşen zulüm, zamanı kutsallaştırarak dairesel bir zaman çizgisi oluşturması ve ayrıca o günden bu güne politik ayrışmaların kökeni olmasını sağlayan ritüeller olmuştur.

Nitekim Müslümanların bazıları yüzyıllardır sürdürdükleri ve hicri takvime göre her yıl Muharrem ayında halk arasında aşure diye bilinen bir tatlıyı bir kazanda kaynatarak diğer dindaşlarına dağıtmaktadır. Bu ritüel kendi aralarında sosyal bir yardımlaşmadan daha çok Kerbela' da yaşanan acıların, mutsuzlukların hem yapma hem de yemek eylemini icra etmek suretiyle yeniden yaşatmaktır. Her yıl hafızalara geri getirilen bu olay adalet isteminin, uğranılan mağdurluğun hatta bununda ötesinde toplumların şimdiki zamanının acılarının öykünmesidir. Böyle bir ritüel toplumların ve insanların politik tutumlarını da her seferinde zamanın sabitliğine geri götürerek o dönemin tortularını daha canlı bir şekilde şimdiki zamana geri getirecektir.

Kerbela olayına dayanan ikinci bir ritüel de özellikle Şii mezhebine bağlı bazı örgütlenmelerin toplu olarak icra ettikleri ayindir. Bu ayın nizami sıralara girmiş insanların ellerinde bir demet zincirle sırtlarından kan gelinceye kadar vurarak konvoy halinde yürüyüş yapmalarıdır. Hüseyin'in yaşadığı acıyı ve uğradığı zulmü bedenlerine yaşatarak vecd haline girerler. Bu İslam toplumlarında mezhepsel ayrışmanın meşruiyetini temsil eder. Tarih gün gibi yaşanarak kutsal hele gelir. Ayrışmanın dışa vurumu, aidiyetin timsalidir.

Mağduriyet söylemi tarihin tüm birikimlerini bugüne getirerek, kendi bağlamından farklı olsa da yaşanan tüm mağdurlukları yeniden inşa eder. Öfke ilk günkü gibi taze, mağdurluk kendi saflığında kutsaldır. Günümüzde özellikle Irak'ta Şii'ler ile Sünniler arasında her ne sebepten olursa olsun yaşanan gerginlikler geçmişin mağdur görünümünün iz düşümünü tekrar üretebilmektedir.

Son olarak Amerika Birleşik Devletleri'nin Irak lideri Saddam Hüseyin'i devirerek yeni bir Irak devleti kurma girişimleri sırasında Şii ve Sünni'lerin yaşadıkları anlaşmazlıklar, cami bombalamaya kadar giden çatışmaların güncel politik sebeplerinin yanında kutsal zaman ve kutsal tarihin etkileri görülebilir.

6. KUTSALIN SIRAYET EDİCİLİĞİ

Kutsal olan maddi gerçekliğin üzerinde kendine ait bir özerklik yaratır. Maddi dünyanın gerçekleri, taraflarına sunduğu yaşam alanı edimleriyle tarihin veya dinin birikimlerini kullanarak yine kendi üzerinden pratiklik kazanır. Din yaşamın içerisine kodladığı sabit değerleri vasıtasıyla tarihi ve güncel yaşamın birliğini sağlar. Herkes için tutunum olabilecek bu sabiteler toplum yaşamının sürekliliği içerisinde kendini yeniden üretebilecektir. Topluma katılan her birey söz konusu değerleri dünyevi yaşantısı içerisinde yaşarken, hem kendi tecrübelerini hem de dünyevi tecrübelerini kullanarak toplumsal düzenin parçası olacaklardır. Ancak toplum için bu sürekliliği sağlayan semboller, mitler ve ritüellerdir. Çünkü söz konusu değerler bunlar içerisinde sabitlenerek canlıdırlar. Öyle canlıdırlar ki bu değerler bireylerin öykünmeleriyle de kendini kurarlar. Mağduriyet hali her zaman “ötekine” mahkumdur. Öteki ile olan ilişkisi gaddar-mağdur ikiliğinden beslenerek kendi meşruiyet zeminini yaratacak her türlü sembolü, ritüeli ve mitleri seferber edecektir.

Rappaport, ritüelin çift yönlülüğünü belirginleştirir. İnsani yaşam tarzının üzerine kurulduğu yapı ritüelde gerçeklik kazanır. Ritüelin kalbinde icra edenler ile onlar tarafından kodlanmamış eylem – sözlerden oluşan icra edilen arasında ilişki vardır (Rappaport, 2008:405). Rappaport’un ifade ettiği bu ilişki ritüellerin yaşamın güncel ritmini sabit değerler üzerinden nasıl kontrol edebildikleri daha açık bir şekilde gösterir.

Sembollerde tıpkı ritüellerde olduğu gibi söz konusu olanaklılığa sahiptir. Kendisinde haiz olan kutsallık hem yaşanmışlığın hem de yaşacak olanın içerisinde var olur. “Dini semboller dünyası, ampirik doğanın hususi bir yönü değildir; ona yukarıdan ilave edilmiştir” (Durkheim, 2005:427).

Kutsal semboller aracılığıyla içerisinde tarihin, ahlakın, dinin, din dışı şeylerin birlikte kodladığı değerler toplumların yaşam dünyalarına aktarılır. ancak sadece kutsal sembollerden bahsedilemez yani kutsal olmayan din dışı sembollerde vardır. Burada iddia edilen kutsal sembollerin kuşatıcılığı altında içerisinde kodlanmış olan değerlerin yaşamın her alanına nüfuz edebilme özelliğidir. Bu tür bir özellik kutsalın, din dışı bir nesneye bile sirayet ederek, o nesneyi kendi *anlam aracı haline getirebilme* özelliğidir. Durkheim böyle bir aktarım mekanizmasını şöyle açıklar; “bir şeye etki eden bir etken, onunla herhangi bir yakınlık veya dayanışma ilişkisine sahip olan şeye de etki eder. Bunun içindir ki, parçayı etkileyen her şey bütünü de

etkiler, bir fert üzerinde icra edilen herhangi bir eylem, onun komşularına, akrabalarına ve bir şekilde onun müttefiki olan her şeye nakledilir” (Durkheim,2005:420)

Kutsal olanın ilişkiye geçtiği her şeyle anlam paylaşması özellikle dinin etkileri düşünüldüğünde dini sembollerin içerisindeki kodların egemenliğini pekiştirir. Öte yandan kutsal olanın her bir parçası da kutsal bir şeyin bütününe verdiği mesajı taşıyacaktır. Parçadaki kutsallık, bütündeki kutsallıkla aynı olacaktır. Örneğin Tanrı’ya gösterilen saygı bir bütün olarak değerlendirildiğinde Tanrı ile alakalı olduğu düşünülen mesela İslam dini söz konusu olduğunda “ezan” aynı saygıyı hak edecektir.

Sembollerden söylemler üretilebilir. Bir sembol kutsallaştırılarak onun içerisinde kodlanmış değerler söylemde dile gelerek toplum içerisinde kendinden farklı anlamlara da kavuşabilir. Çalışmanın ana iddiası çerçevesinden bakıldığında mağduriyet söyleminin toplumda ve bireyde politik tavırlar üretmek için yaşama entegre olunması özellikle sembollerin, ritüellerin içerisinde kodlanmış değerlerin kullanılarak gerçekleşmesi değerlendirilebilir. Bu durumu Türkiye özelinde ifade edebiliriz.

7. KUTSALIN BULAŞICILIĞI: AĞLAYAN ÇOCUK

Sembol içerisinde yaşattığı kavramın nesnel görünümüdür. Hem zihinsel hem de duygusal olarak nesnel ve olaylar arasında bağlantılar kurarak kendini açığa çıkarır. Turner’a göre dinsel semboller ruh halleri, duygu ve değerleri somutlaştırabilir veya özetleyebilir, fakat semboller ayrıca tarih içindeki özel yer, kişi ve olaylara işaret de edebilirler. Mesela Hıristiyanlıktaki haç işareti fedakarlık ve ızdırap gibi ruh hallerini özetler, fakat ayrıca Nasıralı İsa’nın özel olarak çarmıha gerilişini de ifade eder (Turner, 1994:127).

İnsanlık tarihine bakıldığında süreklilik halinde görülebilecek acı, cehalet ve adaletsizlikler dinsel semboller aracılığıyla hayatın bu gerçekliğiyle bir biçimde uzlaşmaya hizmet etmektedir. Öte yandan dinsel semboller bu gerçekliğin içerisinde başka bir şekilde gerçekçi görünen alışkanlıklar yaratırlar. Toplumun kendini dünyevi olanla uzlaştırmasının kutsal bir yoludur.

Kutsal semboller kendileriyle ilişkiye giren tüm nesnelere yakınlık kurarlar ve anlam aktarımında bulunurlar. Durkheim’in (2005:420) “sirayet yasası”nın da ifade edilen önemli bir ilişki vardır. Nitekim benzer benzeri üretir ve aralarında birbirinin yerine geçebilecek bir temsil ilişkisi yaratır.

Semboller nesnelere ve olaylar arasında zihinsel ve duygusal olarak bağlantı kurarlarken sembollerin anlamı da kavramlar aracılığıyla ifadesini bulur. Kutsal olan aracılığıyla anlam toplumların veya bireylerin bilincinde yer teşkil ettiği zaman bireylerin davranışlarını yönlendirmeye başlar.

Bu durumun açık bir örneği olarak İtalyan ressam Bruni Amadio'un²⁷ 1980'li yıllarda yaptığı ve Türk toplumunda "ağlayan çocuk" olarak bilinen resmi gösterilebilir. Bu resim beş ile yedi yaş aralığında olan bir çocuğun ağlamaklı bir portresi idi. Resim teknik bakımından renk farklılıkları içermeyen adeta bir rengin farklı tonlarıyla resmedilmişti. Resimdeki tek renklilik hayatın renk cümbüşünün ve zenginliğin aksine karanlık bir çaresiz hayatı temsil etmektedir. Öte yandan çocuk, resimde üzerine giydiği eskimiş ve yırtık izlenimi veren ve genellikle yetişkinlerin giydiği bir palto ile ciddi bir görünüme sahiptir. Bu ciddilik hayatın zorluklarının bir çocuğa yüklenen adaletsiz ve acımasız zorlukları içermektedir. Çocuğun yüzü temiz, pürüzsüz, parlaktır ve bu parlaklık çocuğun kirlenmemişliğini ve masumluğunu temsil ederken geleceğe dair bir umut beklentisinin aydınlığını yansıtır. Ancak çocuğun yüzü hayatın adaletsizliğinden ve eşitsizliğinden mağdur olmuş, acı çeken bir ciddiliğe sahiptir. Bu resim akılları şu soruyu getirebilir. İnsanlık durumunun tüm acılarının ve adaletsizliklerinin ağır yükü hiç hak etmediği halde neden bir çocuğun üzerine böylesine doğrudan yüklenmektedir? O bunu ne hak etmiştir ne de bu yükün altından kalkabilir. Ancak resim bu duyguların en yüksek seviyesinde sabitlenir ve bu duruma çözüm üretmez. Çocuğun mağdurluğu artık duvarda asılı kalmıştır ve hayatın değişkenliği, olumlu bir dünyanın umudu karanlığa gömülmüş gibidir.

Kapitalizmin ve modernleşmenin etkisi özellikle ekonomik alanda adaletsizlik yaratarak İslam toplumlarının dünya ölçeğinde etkinliğini azaltmıştır. Özellikle Türkiye'de hızlı modernleşme ve sanayileşme ekonomik paylaşım üzerinde çok yönlü eşitsizliklere neden olmuştur. Öte yandan tarımdan sanayiye geçişle birlikte ortaya çıkan kitlesel göç hızlı kentleşmeye neden olmuştur. Hızlı kentleşme ise cahil, vasıfsız ve mülksüz yığınların oluşmasına sebep olmuştur.

Yaşamsal koşulların şiddetli adaletsizliğine karşı yerinden yurdundan olmuş mağdur insanların tuvaldeki görüntüsü ise ağlayan çocukla sembolleşmiştir. Birçok insan evinin

²⁷ Resimlerine attığı Giovanni Bragolin imzasıyla tanınan, ama asıl adı Bruno Amadio (1911-1981) olan İtalyan bir ressam, 1950'lerde Venedik'te, turistlere satmak için "ağlayan erkek çocuklar" adıyla ünlü resimler yapmıştır, bunların 27 tanesi bilinmektedir. Bu resimlerden bir tanesi, 1970'lerde "ağlayan çocuk" adıyla Türkiye'de çok moda olmuş; dolmuşlar, kahveler, evler, her yere asılmıştır.

(Kılıçbay, <http://www.newsweekturkiye.com/haberler/detay/35550/Neye-aglayacagimizi-biliyor-muyuz>)

duvarlarına “mağdur çocuğun” resmini asarken, bu resim yollarda dolmuş ve otobüslerin arka camlarından kendisi gibi olanları seyretmiştir.

Mağduriyet hali, bir çocuğun saflığında olduğunu ve kendilerinin dışında dünyanın zalimliği tarafından gadre uğradıklarını düşünen bu insanlar her gün bu resimle toplumsal konumlarını öykünmüşlerdir. Ancak bu durumun en ilginç tarafı bu insanların hayattan beklentilerinin ve insani istekliklerinin donup kalmasıdır. Yaşadıkları acıları her gün tekrarlayarak dairesel bir yaşamın içerisinde kimliklerini eritecektir. Tıpkı mağdur çocuğun mağduriyet halinin duvara sabitlendiği gibi. Yaşam adeta oraya saplanıp kalmıştır.

Mağdur çocuğun resmi bir semboldür ve o resmi gündelik yaşamlarının bir nesnesi haline getiren insanların kendi anlamlarını ifade ettikleri bir sembol olmuştur. Ancak sembollerin niteliği bakımından düşünüldüğünde bu resim din dışı bir semboldür. İçerisinde dini temsil edecek herhangi bir figür bulunmamaktadır. Fakat mağdur çocuğun gözlerinden akan damlalar dışında.

İslam tarihi göz önüne alındığında dinin yayılma sürecinde yaşanan haksızlıklar ve özellikle İslam peygamberinin uğradığı zulüm, İslam anlatısında geniş yer tutar. Peygamberden sonra bu zulümler silsilesi bu güne kadar gelebilmektedir. Nitekim bu durum dinler arası ilişkilerde de etkisini göstermektedir. Zira İslam’la Hıristiyanlık arasında ki ilişkiler “biz”, “öteki” üzerinden gaddar-mağdur ikiliği yaratmaktadır. Örneğin Hıristiyanların, Müslümanlara karşı gerçekleştirdiği “Haçlı Seferleri”nin tarihsel anlatısı zalimlik ve mağdurluk üzerinden okunabilen bir ben – öteki ilişkisini temsil etmektedir. Kapitalizmin skalasında gerilerde kalmış İslam toplumları kendilerini zulme uğramış mağdurlar olarak görebilirler. Eğer böyle bir durum söz konusu olduğunda ise mağdurluk bu günün insanının kaderi atalarının kaderi ile aynı düzleme düşer ve bu düzlem ise dinin ta kendisidir.

İslam tarihine bakıldığında politik ayrışmaların temelinde dünyevi adaletsizliğe karşı olarak tanrının adaleti çıkarılarak taraflaşmalar görülür. Zira İslam dini salt bir içsel etkinlik olmadığı gibi dünyevi hayatın politik, etik, ekonomik yönlendiriciliğine tabi bir dindir. İslamiyet’in politik – toplumsal nitelikleri, politik iyiliğin sağlanması ve bunun için mücadeledir (Armstrong, 2008:11). İslam tarihindeki politik mücadeleler bir nevi iktidar mücadelesine dönüştüğünde çok kanlı olaylara sahne olmuştur. Her şey “kurtuluş” için yapılmaktadır. Bunun doğal sonucu olarak da kazanan ve kaybeden taraflar kendi davalarının haklılıklarını ise yine dini meşrulaştırmalar çerçevesinde geliştirdiği söylemlerle ifade edeceklerdir.

Şerif Mardin'in iddia ettiği gibi "İslamiyet, bir çok elverişli etmenlerin birleşmiş olması dolayısıyla, dinsel özerklik ilişkisinin en belirgin bir şekilde belirlediği toplumsal bir olaydır" (Mardin,2007:69). Dinsel özerklik kısmen de olsa İslami geleneklere göre örgütlenmiş devletlerde yönetim üzerinde etkisini gösterir. Politik olarak devletin sürekliliği için benimsenen davranışlar İslamiyet'in kurucu ve bütünleştirici unsurları kullanılarak gelişmiştir. Ancak halk arasında etkinleşmiş küçük gruplar, yani cemaatler, tarikatlar bireylerin davranışlarını yönlendirerek merkezi otoriteden bağımsız davranış kalıpları oluşturabilmişlerdir.

Weber (1995:94-95), bu ilişkilere göre kurulan gruplar için iki tip önerir. Siyasal ve hiyerokratik gruplar. Siyasal grup düzenini belirli bir yerde özel bir kadronun fiziki güç tehdidi ve uygulamasıyla sürdüren gruptur. Öte yandan egemenlik sahibi bir grup, kurallarına boğun eğilmesini güvenceye almak için, manevi kurtuluş araçlarından yoksun kılma ya da hiç vermeme gibi dinsel zorlama yollarına başvuruyorsa ona hiyerokratik grup denilir (Werber, 1995:94). "Tam olarak gelişmiş, dinsel dernek ve topluluklar bir çeşit kolektif otoriteye sahip olurlar. Hiyerokratik örgütler haline gelirler, yani yönetme kudretleri, kutsal değerlerin dağıtımında sahip oldukları tekele dayanır" (Weber, 2006:373).

Cemaatlerin kutsal değerlerin dağıtımında sahip oldukları rollerin icrasında semboller ve ritüeller önemli görev üstlenmektedir. Öte yandan bireylerin gündelik yaşantılarında karşı karşıya oldukları nesnelere kutsal bir anlam yükleyerek bireyi yaşama hazırlarlar. Bireylerin tutum ve davranışlarında yönlendirme işleviyle tavır geliştirebilirler. Yukarıda ifade edilen din dışı bir sembolün kutsal ile olan ilişkisi sonucunda gündelik yaşam kutsanarak toplumların ve bireylerin tavırlarına yerleşebilmektedir. Nitekim ağlayan çocuk resminin bir sembol olarak ele aldığımızda hiyerokratik grupların ya da cemaatlerin söz konusu resmin anlamını din ile ilişki kurarak bir aktarım mekanizması haline geldiği burada tartışılabilir.

Türkiye'nin son yıllarına damgasını vuran, İslam'ın söylemlerini modern yaşamın ve güncel politikanın içerisinde dönüştürmeye çabalayan ve halk arasında "Fethullah Gülen cemaati" olarak bilinen cemaatin birey hayatında gerçekleştirdiği etkinin bir yönü mağduriyet söyleminin bireylerin bilincinde kutsanarak nasıl bir davranış değişikliği yaratabileceğini analiz etmek bu çalışmanın temel amaçlarından birisidir.

Fethullah Gülen, medya aracılığıyla kitlelere ulaşırken kullandığı üslubunda dikkat çekici nokta ve insanların akıllarında ilk kalan görüntü Gülen'in vaazlarında ve sohbetlerinde *ağlar*ken ki halidir. İnsanların biyolojik olarak ağlamaları doğaldır. Nitekim insanlar üzüldüğünde,

sevindiğinde, acı çektiğinde, özlem duyduğunda ağlayabilirler. Yani son derece insani bir durumun dışı vurumu olabilir. Ancak bir dini cemaatin temsilcisi sohbetleri esnasında ağladığında insani duygulardan daha çok dini-kutsal referanslar akla gelmektedir. İnsani durum dini durumla birleşerek yeni bir anlama kavuşur. Özellikle dikkat edildiğinde Gülen'in sohbetleri esnasında ağladığı yerler peygamberin ya da sahabenin İslam'ı yayarlarken yaşadıkları acıların ve uğradıkları adaletsizliklerin vurgulandığı yerler. Sohbetler sık sık asr-ı saadet döneminin yeryüzün ideal bir dönemi olduğu vurgulanır, dinleyicilerin ise o dönemdeki ilişkilerin yaşama geçirilme olanaklılığı içerisinde bugüne mesafesi belirginleşir. İslam tarihi her şekilde kutsallaştırılırken, dönemin acıları, mağdurlukları da ayrıca kutsallaştırılır. Esasen burada en önemli nokta tıpkı ağlayan çocuk resminde olduğu gibi acıların, mağdurluk halinin ve adaletsizliklerin kutsallaştırmaları en doruk noktasında sabitlenerek insanların bilincinde donuklaşmasıdır. Yani söz konusu acı ve adaletsizliklerin dünyevi çelişkilerden kaynaklandığı ve bunu aşmanın yolunun kendi bilincine ererek oluşacak mücadele olduğu ikinci planda kalır. Mağdur öznenin kimliğinin en ayırt edici unsuru da buradadır. Yani kendi mağdurluğunu besleyen kutsal ve tarihi mağdurluğu yaşamak.

Bireylerin kendi mağdurluğunun kutsala olan tabiiyet ilişkisi aracılığıyla ortaya çıkan bir başka çelişki ise birinci bölümde ifade edildiği gibi mağduriyetin ben ve ötekiyi yaratma olanaklılığıdır. "Cemaatte ben kimliğini dokuyan toplumsal aidiyet bağları vardır. Eylemi yönlendiren bir değer ya da amacın kabulü ve soyut bir seçimin sonucu olamaz, ben-i oluşturan cemaatçi bağların tanınmasının keşfinin sonucu olabilir. İnsan varlığı ancak karşılıklı tanınma toplumsal ortamında –kendi-ne dönüşebilir ve pratik yargılama bu –kendi-nin yorumundan geçer (Taylor,1989:192).

Cemaatçi bağların keşfi ben ve öteki ayrımında belirginleşir. Fethullah Gülen cemaati kitlelerle olan bağlarını kurarken mağduriyetin kutsal halini kullanıyor görünmektedir. Özellikle taşralı dindar Müslümanlar arasında örgütlenme biçimi düşünüldüğünde bu açıkça görülebilir. Kapitalizmin vahşeti altında bocalayan kesimlerin -ki bunlar esnaf, çiftçi, memurlar başta olmak üzere – sıkıntılarında örgütlü bir çıkış yolu sunma gayreti çerçevesinde düşünüldüğünde, özellikle bu kesimlerin çocuklarına eğitim olanakları sunarak kendi cemaatçi bağlarını sağlamlaştırır. Ancak burada önemli olan söylem düzeyindeki *bilinç inşasıdır*. Bu kesimlerin mağduriyetleri kutsal mağduriyetle bağ kurularak canlı tutulur. Böyle bir söylem hem dünyevi çıkar birliği

üretirken zulmüne uğradığı kesimleri ötekileştirerek toplum içerisinde ayırım üzerinden bir yer edinilir. Mağduriyetin yol açtığı birlik cemaatin kutsal birlik söylemiyle pekişir.

Mağduriyet söylemi birinci bölümde de ifade edildiği gibi ikili bir olanaklılığa sahiptir. Yani bir yandan mağdurluk paylaşımı ile cemaatçi bağ sağlamlaşır, öte yandan elde edilecek güç ile doğru orantılı olarak güç isteyen, hınç dolu bir söylem de üretecektir. Nitekim yetişen cemaat üyeleri bilinçlerinde kalıcı yer edine mağdurluklarının sağladığı sabırla davranış sergilerler. Ancak toplumun karar mekanizmalarında bir görev üstlendiklerinde cemaatçi bağlar yeniden güçlenerek intikamcı bir hal alabilir. Cemaat üyelerinin zenginleşmeleriyle ve devlet kademelerinde görev almalarıyla beraber kendinden olmayanlarla gerçekleştirdikleri ilişki dikkat çekicidir. Zira zenginleşmeyle (İslami burjuvazi) elde edilen güç ister istemez yeni mağdurlar yaratacaktır. Özellikle cemaat geleneğinin doğasında olan kendinden olanı kayırma geleneği devletin görev alanlarında cemaatçi – yanaşmacı ilişkiler üretecektir ve bu durumda yeni mağdurların ortaya çıkmasına sebep olacaktır. Ancak cemaatin kendi mağdur ettikleri kesimlere karşı bir paylaşımı söz konusu değildir. Çünkü onların mağduriyetinin dini bir imkanı olmadığı için yetersiz ve belki de haklı olabilir. Nitekim yardıma muhtaç insanların dini/cemaatçi kimliklerine göre ayrıma tabi tutulması iddiası muhatap çevreler tarafından eleştiriye uğrayabilir. Ancak burada temel bir ayırım vardır. Dinin sosyal sisteme çekidüzen veren yardımlaşma kurumu günümüzde tamamen kişisel olarak etkisini göstermektedir. Kişisellik yardım verenin kimliğine bağlı olarak davranışlar üretecektir. Zira toplumda köken olarak farklı değerlere sahip muhtaçlar olacaktır. Örneğin Çingenerlerin, Alevilerin veya Kürtlerin içerisinde mağdurlar olabilir. Ancak cemaatlerin yardımlaşma mobilizasyonu ancak cemaat-içi bir nitelik gösterir. Çünkü her yardım bağımlılık yaratır ve cemaat içi ilişkileri güçlendirir. Bu durum Kapitalizmin yarattığı eşitsizliklerin üzerine kültürel eşitsizliği de güçlendirerek eşitsizliği kalıcılaştırır. Esasen bu korkunç bir paradokstur ve toplumun ayrışmasını kutsallaştırarak varlığını sürdürür. Öte yandan daha ilginç bir nokta da her ikisi de Müslüman olan kesimlerin arasındaki çatışmada terazi İslamiyet olmamakta, aksine gadre uğramışların kutsal önceliği olarak kendini ifade etmektedir. Fethullah Gülen cemaati ile ilgili kısa bir değerlendirme sonunda söz konusu tespitler içerisinde mağduriyetin nasıl kutsallaştırılarak bilinci işgal ederek mağdur – intikamcı öznenin oluştuğunu ağlayan çocuk resminin bir sembol olarak kullanımı ile belirginleştirilebilir.

İtalyan ressamın dünyada hatırı sayılır bir üne kavuşmuş resminin anlam analizi yukarıda ifade edilmeye çalışılmıştı. Ağlayan çocuk resmi mağdur olma halini her gün içselleştirerek

yaşatma imkanı veren bir sembol olarak akıllara nüfuz etmektedir. Özellikle bu resmin düşük gelirli kesimler tarafından gündelik yaşamlarına kabul edilmesi de manidar bir durumdur. Sabitlenerek zihinlerde tortulaşmış bu mağduriyet hali kutsal olanla bağlantılı olarak bir sembol haline gelebilmiştir. Bu resmin mağdur özneye diyalogu ve bu diyalogun dini içerikten beslenerek cemaatin kutsal bir sembol haline gelmesinin ilginç bir örneği söz konusu cemaatin süreli yayını olarak bilinen “Sızıntı” adlı süreli derginin ilk sayısında gözlemlenebilir. 1979 yılında yayın hayatına başlayan ve alternatif birçok bilgilerin paylaşıldığı bu derginin ilk sayısının kapak resmi ağlayan – mağdur çocuğun resmi.



Resim 2: “Ağlayan Çocuk”

Kaynak : <http://www.sizinti.com.tr/arsiv/sayi/1.html>

Cemaatin çeşitli şekillerde gadre uğramış yığınların mağdurluğunu kutsallaştırarak bir iletişim kanalı oluşturduğu ilk sayının kapağında bulunan donuk mağdurlukla gözlemlenebilir. Öte yandan sızıntı dergisinin ilk sayısında “mağdur çocuk” kapak resimli derginin iç sayfasında başyazı olarak verilen metin, mağdur çocuk sembolün bir tür açıklaması gibi dikkat çekmektedir. O halde özel olarak bu metnin içerik analizinin bu satırlarda yapılması çalışmanın hedefi açısından büyük bir öneme sahip olduğundan söz konusu yazı tam metin halinde aşağıda kısımda verilebilir. Dergide başyazı olarak ifade edilen ve yazar kısmında “sızıntı” ifadesi bulunan yazı şöyledir:

“SENİN için bu yola atıldık. Acılarına ortak olmak ızdıraplarını dindirmek, gönlünü âbâd etmek için. Bize gönül koyma, aheste - revlik ettik, vaktinde imdadına yetişemedik. Ama inan, sinemizde hep Yakub’un gadru efgânını, içimizde Zeliha’nın aşk-u hicranını taşıdık durduk. O âb-endâm kâmetinin iki büklüm olduğunu her gördükçe, perişan kâkül’ün gibi kalbimde dağılıp durdu. Buruk boynun ve mahzun bakışların karşısında kaç defa kaddim büküldü, gözlerim doldu. Her feryadına senin türküden bir nağme katıp destanını dile getirmek istedi isem de, iniltin içimi yaktı; derdin gözümde büyüdü, içim burkuldu.

HEM de sana el uzatmağa utanıyordum.. Âbâ-ı kenâiseyye-i hatırlatan ca’li şefkatimle karşına çıkmağa ar ediyordum zira sana, gözümün önünde kıydılar, zülüflerini târ-u mâr edip, bu hale koydular. Beynini söndürürken, kalbini kursağına yedirirken, görmüştüm olup bitenleri ve uzatamamıştım günahkâr elimi eline... Sızlanışına rağmen uzatamamıştım... Kader’in, Faust’un kaderi, ama Mefiston kim?.. Kim revâ gördü bunları sana?.. Emin bir ülkede idin. Sıcak bir yuvan vardı. Rızkın başının ucunda ve işin yolundaydı. Sonra şu vahşetzâre geldin. Geldiğine bin pişman oldun. Ama gelmek elinde değildi. Etrafını büsbütün boş bulup halini aşına kimse göremedin. Asıl efgânını sadece sen duyuyordun. Ve koşanlar, midenin ah-u vâhına koşuyorlardı. Bu günkü canhıraş feryatların, tâ o zaman başlamıştı. Tâ o zaman terk edilmişin. Hem de can-fezâ iken. Sen başkalarının keyf ve eğlencesi olarak elde idin, kucakta idin; bir gül gibi göğüste idin, dudakta idin. Ama senin için yapılan şeylerde sana ait olanı bulmak mümkün değildi. Gariptin. Yalnızdın. Ve sahipsizdin.

DÜNÜN bu gününü doğurdu ve bu günün ne olacağı belirsiz yarınlarını hazırlamakta. Yolların ayırımındasın yavrucuk... Şimdi bana müsaade et de, şu bâdirede Bahadır’ın olayım. Mızrabımı senin için vurup, feryadımı ruhuna duyurayım. Bu fırtına ve bu yangında gerektiği an imdadına koşmadığım için de kaldırım taşı gibi şu mücrim başımı ayaklarının altına koyayım. Ve bütün mücrimler adına senden özür dileyeyim: Bir keyf uğruna varlığına sebebiyet verenleri, etine

- kemiğine bağlanıp gönlünü unutanları, bir geçici dem için ebediyetine kıyanları, ruhuna hoyratlık aşılıp sefaletini hazırlayanları afveyle yavrucuk”(Sızıntı, 1979. 1:1).

Sızıntı dergisinin ilk sayısının kapağında ağlayan çocuk resminin kullanılması ve başyazı da ağlayan çocuk sembolü üzerinden mağdur özneye hitap edilmesi hayli ilginç görünmektedir. Yazının başlangıç cümlesi “**senin için bu yola atıldık**” cümlesidir. Bu cümlenin kesin bir şekilde ifade ettiği mağdur, gadre uğramış ve çaresiz insanların zorluklarını paylaşmak ve onların sorunlarını gidermek misyonunu sahiplenmektir. Ardından bir itiraf gelmektedir ve şimdiye kadar mağdur öznenin yaşadığı mağduriyetin bilindiğini ancak her nasılsa şimdiye kadar bir girişimde bulunulmadığını ama dini kişilerin referansı ile sabır içinde ve özlemlerle bu günü bekledikleri ifade edilmektedir.

Yazının bütününe bakıldığında gadre uğramışlığın niteliği açık değildir. Yaşanılan mağduriyet, ekonomik yetersizlikten mi, sosyal adaletsizlikten mi ya da politik adaletsizlik ve politik hakların yoksunluğundan mı belirli değildir. Ancak bunu belirtmeye gerek yoktur, dini kutsallaştırmalarla genelleştirilmiş mağduriyet bir şemsiye gibi himaye etmektedir mağdur özneyi. Çünkü mağdurluk en azından söylem düzeyinde ayrıştırılmaz, yani onun alt dalları yoktur. Eğer bir şeyden mağduriyet varsa orada zalim vardır ve öteki açıkça zalim olandır. Öte yandan izleyen satırlarda ağlayan çocuk resminin mağdur tasviri yapılmaktadır. Çocuğun perişan saçının kakülünden, bükük boynu ve mahsun bakışlarına kadar mağduriyet halinin insan sıfatındaki her kıvrımları tasvir edilir. Burada çocuk sembolünün kullanılması mağdur öznenin ruh haline uygundur. Nitekim İslam inancına göre çocuk günahsız ve suçsuzdur. Başka bir ifadeyle çocuğun niteliği bakımından hiçbir şeyden sorumluluğu yoktur. O halde yazının muhatapları da aslında bir çocuk kadar suçsuzdur ve her hangi bir sorumluluğu yoktur. Mağdur öznenin kendi bilincine varamamasının nedenlerinden biri de kendi suçsuzluğu kutsamasıdır.

Söz konusu yazının bir diğer ilgi çekici noktası da mağdurların içinde buldukları durumu özetlemesidir. Garip, yalnız ve sahipsiz! Son paragrafta ise bu garipliğe ve bu olmamışlığa çare olmak için müsaade istenmektedir.

Sonuç olarak sadece bir resmin kutsal değerlerle massedilmesi ile mağdurluk etrafında bir taraf olma durumu söz konusudur. Kutsal bulaşıcılığıyla mağdur öznenin bilincini inşa etmekte ve onun tüm politik sorumluluklarını da temsil edecek bir kutup oluşturulmaktadır. Burada Fethullah Gülen cemaati üzerinden 1979 yılında neşredilmiş bir derginin mağdur özneye dinsel referanslara dayanarak gerçekleşen ilişkisinin izi 2000’li yıllarda mağduriyet söylemi

kullanarak politik konumlanmış sergileyen “Adalet ve Kalkınma Partisi”nin söylemlerinde sürülebilir. Çalışmanın son bölümü bu ilişki üzerinde odaklanacaktır. Nitekim önemli olan genelde dinin özelde de İslam’ın söylemsel olanakları kullanılarak mağduriyet söyleminin toplum içerisinde politik ve sosyal tavır almaları sağlayabilmesidir. Yukarıda dinin kökensel olarak toplumun ve bireyin yaşam alanındaki kuşatıcılığı üzerinde tartışıldı ve mağduriyet halinin dinin oyuklarında gizlenerek nasıl bilince taşınabileceği, dinin genel içerikleri çerçevesinde ifade edilmeye çalışıldı. Çalışmanın bundan sonraki bölümünde ise özelde İslam’ın mağduriyet söylemine olanaklılık sağlayacak tarihi ve sosyolojik tespitler açıklanmaya çalışılacaktır.

8. MAĞDURİYETİN POLİTİK OLANAKLILIĞI BAKIMINDAN İSLAMİYET

Mağduriyet bir insanlık durumu olduğu kadar politik bir durumdur. Ben ve öteki ayrımı üzerinden anlaşılabilir gaddar ile mağdur arasındaki ilişki potansiyel olarak sosyal, sınıfsal, dinsel, politik ve de psikolojik taraflaşmalara ayrılması, kavramın kendi doğasından gelen imkanlara sahiptir. İnsanlık tarihi incelendiğinde insan ilişkileri ezen – ezilen, mağdur – gaddar, efendi – köle, zengin – fakir vb. gibi ayrımlar üzerinden gerçekleştiği görülmektedir. Bu tür ilişkiler zorunlu olarak politik olanın içerisinde konumlanır. Carl Schmitt politik olanı, bir yoğunluk problemi olarak sadece bir kriter olduğunu düşünür. Yani “politik olan kavramını, toplumda rekabet halinde grupların bulunduğu ve söz konusu grupların homojen birlikler kurmak üzere hareket ettiği varsayımları üzerine oturtmaktadır (Bezci, 2006:34). Politik olanın kuşatıcılığı ise, onun dönüştürücü gücü olan dost – düşman ayrımı bağlamında varoluşsal olanaklılığından ileri gelmektedir.

Schmitt’e göre “herhangi bir dinsel, ahlaki, ekonomik, etnik ya da başka bir karşıtlık, insanları dost ve düşman olmak üzere etkili bir biçimde ayırmayı başaracak denli güçlü ise, politik bir karşıtlığa dönüşür”(Schmitt, 2006:56). Politik olanın kuşatıcılığı, dinsel, ahlaki, estetik, ekonomik bütün karşıtlıkları dost – düşman ayrımı bağlamına getirebildiği ölçüde sağlanmaktadır. Öyleyse mağdur olma hali, gaddar ile mağdur arasında yaşanan bir karşıtlıktır ancak bu karşıtlık politik olan düzeyinde yaşanabilir. Zira, Schmitt’in dediği gibi siyasal kavramı “gerçek olasılık tarafından belirlenen davranışta, kendi konumuna ilişkin sarih bilgide ve dost – düşman ayrımını doğru yapma yükümlülüğünde bulunabilir”(Schmitt, 2006:57). Buradan

hareketle mağduriyet olgusu, sembollerle²⁸, ritüellerle, dinsel anlatılarla toplum bilincinde ne kadar yer ederse, söz konusu durum da o denli siyasal kavramının içinde meşruluğunu sağlayacaktır.

Hıristiyan, Yahudi ve Müslüman toplumların dinsel öğretilerinde öncelikle kutsal ayrımlaşmalar çerçevesinde başlayan ve sonra siyasal bir kimlik kazanan ben ve öteki'nin olanaklılığı çerçevesinde politik varoluş imkanları gözlenebilir. Dini bir kimliğin siyasallaşması *ben ve öteki* ayrımı üzerinden okunabilir. Ancak burada ayrım gerektiren bir durum söz konusudur. Din, söylem açısından bakıldığında dünden bu güne tarihsel bir birikim aracılığıyla değişerek ve dönüşerek gelir. Toplumların tarihsel süreç içerisinde doğal olarak yaşadığı değişimler dinin anlam odaklarını da değiştirebilir. Din sadece içsel bir tecrübe, kişisel bir yaşam biçimi olarak değil de siyasal karakteriyle birlikte düşünüldüğünde, toplumun değişim evrelerinde dinin yerleştiği konum farklı politik tercihleri üretebilecektir.

İslam'ın peygamberin tebliğinden sonra takip eden asırlar boyunca ve özellikle sanayi çağı egemen oluncaya kadar geçen sürede özetle ifade edilecek olunursa İslam'ın "cihad" anlayışı iktidarların İslam'ı tebliğ etme motivasyonuna yönelik söylemler üretirken, sanayileşmeyle beraber İslam toplumlarının bir bütün halinde sanayileşen Batının gerisinde kalması "cihad" anlayışını Batının ezici üstünlüğüne karşı bir savunma aracı olarak politik dayanak oluşturmuştur. Böyle bir durum İslam toplumlarında ekonomik ve toplumsal değişime koşut olarak farklı bir bilinç inşa edebilir.

Din, tarihin bilançosunu tutar. Bir toplumun ortak değerlerinin, ideallerinin, özlemlerinin ve diğer taraftan da acılarının, adaletsizliğe uğramışlığının, zulmün ve mağdurluğunun kayıtlarını titizlikle işler. Geçmiş ve gelecek bitimsiz bir zamanda her vakit şimdiki zamanı doldurur. İslam dininde peygamberin kişisel tarihi, insanların ve toplumların yaşamlarının her anında şimdiki zamanlarını dolduracaktır. En basitinden İslam'ın bilgi üretme sisteminde peygamberin sözleri, tavsiyeleri ve tavırlarıyla oluşan ve adı "sünnet" olan bir külliyat kutsal kitap Kur'an'dan sonra ikinci sırayı almaktadır. Sünnet ideal bir yaşamın anlatısı olduğu gibi o dönemin sosyal, psikolojik, ekonomik ve politik tüm ilişkiler ağını kapsar. O halde o dönemin ilişkiler ağı şimdiki zamanda kurulan ilişkilerin yeniden üretilmesine yardımcı da olabilir. Ancak muazzam bir

²⁸ Sembollerin işlevselliğine bir örnek olarak; bir önceki bölümde analiz edilen "ağlayan/mağdur çocuk" resminin insanların bilinçlerinde yer eden mağduriyetin temsillerinden birisi olabilme durumu düşünüldüğünde, politik olarak mağdurluğuna sebep olan öteki'ye karşı geliştirilen politik tavrın beslendiği ve mağdur bilincinin her an canlı tutulmasını sağlayan bir itici güç olacağı düşünülebilir

külliyyatın içerisinde alınacak özgün her kavram bugünün olanaklılıkları içerisinde kendinden bağımsız yeni anlamlara kapı açmaktadır. Daha açık bir ifadeyle İslam dininin temel taşlarından birisi olan peygamberin eylem ve söylemlerini parçalara ayırarak konjonktürel bir biçimde bireyin ve toplumun bilincine çağırarak en hafif anlamıyla politik manipülasyonların aracı bile olabilecektir. Basit bir örnek vermek gerekirse, peygamberin İslam dinini tebliğ etme sürecinde yerleşik kültür tarafından daha doğrusu o günkü iktidar tarafından dışlanmışlığı, hor görülmüşlüğü bugünün iktidar mücadelelerinde referans kaynağı olabilmektedir.

Bu çalışmanın amacı mağduriyet söyleminin bir taraftan politik spekülasyonlara imkan sağlarken, diğer taraftan da bireyin ve toplumun bilincini inşa edebilecek bir potansiyele de sahip olabilemesidir. Bu durum toplumsal mantığın her neden ve sonucunu işgal etmesi halinde ise öznenin kimliğinin değişerek tüm tutum ve davranışlarında kendinde bir bilinci dışlaması sonucu doğurabilme olasılığıdır. Mağduriyet söyleminin bireylerin ve toplumların bilincinde yer etmesinin zeminlerinden birisi hem ontolojik olanaklılığı hem de tarihsel imkanı ile kolay bir araç olabilecek dindir. İslam dininin ise bu olanaklılığı taşıdığı söylenebilir.

Bir kez daha altı çizilerek söylenirse din, var olan maddi koşullara en çabuk ayak uydurabilecek araçlardan birisidir. Zira tarihselliği ve yeniden yaratılan güncelliği ile toplumsal sorunlara her defasında çözüm önerileri getirebilir ve daha önemlisi toplumu söz konusu durumlara en kolay biçimde adapte edebilmektedir. Bu değerlendirmeler çerçevesinde İslam'ın söylemsel olanaklılığı göz önüne alındığında çalışmanın amacına uygun temellendirmeler yapılması gerekmektedir. Ancak çalışmanın sınırlılığı içerisinde belirtilmesi gereken önemli bir nokta bulunmaktadır. Bu çalışmanın amacı özellikle mağduriyet söylemi üzerinden hareket edilerek, Şerif Mardin'in ifadesiyle İslam toplumunun, sınırları silik, katları belirsiz ve yaygın bir toplum olması özelliğinin mağduriyet söylemini yeşertebilecek kapasitesini anlamaya çalışmaktır (Mardin, 2007:76).

Mağdur olma durumu, mağdurun karşısında zorunlu olarak mağdur edeni/gaddarı/zalimi konumlandıracaktır. Daha doğrusu bir şeyden mahrum olma hali durumu söz konusudur. On beş yüz yıllık İslam tarihi içerisinde birçok devletler ve toplumlar zaferi, üstünlüğü yaşadıkları ve bunun anlatısını oluşturdukları gibi madunluğu, yoksunluğu, yenilmişliği ve mağdurluğu da yaşamış ve buna uygun anlatıları da gerçekleştirmişlerdir. Kuşkusuz toplumsal konumları farklılaştıkça toplumların bilinç yapıları ve buna etki eden söylemlerde farklılaşabilirler.

Bugün Türkiye'yi de içine alarak İslam coğrafyası göz önüne alındığında bu devletler, kapitalizmin ve modernleşmenin batıdan doğuya doğru geçiş sürecinde hızla biriken ekonomik, etik, sosyal birçok sorunla karşılaşmışlardır. Kadim dünyada muktedir olmuş bir toplumun insanları yeni dünyada adeta saf dışı kalmış, kendi kültürlerinin dışarısından gelen bilgi yığınlarıyla kendi kimliklerini bulma telaşına düşmüşlerdir. Böyle bir durum İslam toplumlarının bilincinde "köle ahlakının" (Nietzsche, 2003:46) farklı sonuçlar üreterek gelişmesine sebep olmuştur.

Mağdur olma halinin İslam toplumlarında iki tür bilinç inşa ettiği ve mağdur öznenin kişiliğini derinden etkilediği ileri sürülebilir. Nitekim Nietzsche'nin hınç duygusu kavramı söz konusu çerçevenin oluşturulmasında yardımcı olacaktır. Bununla birlikte hınç duygusunu anlayabilmek için yine hınç duygusunun ürettiği köle ahlakı ve efendi ahlakını anlamak gerekmektedir. Nietzsche'nin Ahlakın Soykütüğü Üzerine eseri, modern durumun bir eleştirisi olarak ahlakın kökenlerine ilişkin bir çalışmadır. Nietzsche'ye göre, bizim değerleri yorumlama ve dünyaya yükleme şeklimizin bir tarihi vardır, kökenleri çoğunlukla insanlıktan uzak ve ürettikleri değerlerden uzağa düşmüşlerdir. Örneğin, 'iyi'nin değeri, avamın, düşük-mevkili olanların ve köylülerin tersine asiller ve yüksek-mevkidekiler tarafından kendilerine başvurarak icat edilmişti (Nietzsche, 2003:37). 'İyi', köleninkine -'kötü'- karşılık olarak efendinin değeri idi. Bu yüzden, Nietzsche'ye göre, değerlerin yaratıldığı, üstünlüğün bu mutlak anlamı soylularla alt-tabaka arasındaki bu uzaklık pathosu'ndaydı (Nietzsche, 2003:257).

Bununla birlikte, iyi olanın ve aristokratik olanın bu eşitliğinin, değerler alanındaki bir köle ayaklanmasıyla altı oyulmaya başladı. Bu köle ayaklanması, Nietzsche'ye göre değerlere ilişkin bir isyanı kışkırtan Yahudilerle başladı:

Yahudiler, aristokratik değer eşitliğine (iyi = soylu = güçlü = güzel = mutlu = Tanrı'nın sevgilisi) karşı çıkarak, onları tersine çevirmeye çalıştı, bu tersine çevirmeyi, korkunç bir tutarlılık içinde dipsiz nefretlerinin (güçsüzlüğün yol açtığı nefret) dişleriyle sağlayan; yani, "yalnızca sefiller iyidir, yoksullar, güçsüzler, yoksunlar, hastalar, acı çekenler dindardır yalnız; yalnızca onlar Tanrı'nın övgüsüne layıktır - bunun dışındakiler, soylular, güçlüler, ebediyen zalim, iç karartıcı, hırslı, doyumsuz, Tanrısız, ebediyen uğursuzdunuz, lanetlenmiş, beddua almış!..."(Nietzsche, 2003:43).

Bu yolla, ahlak alanındaki köle devrimi, soylu değerler sistemini tersine çevirip iyiyi aşağı -köle- olanla eşitlemeye başladı. Bu tersine çevirme, tehlikeli intikam ve nefret ruhunu

değerlerin yaratılması diye sundu. Bu yüzden ahlak, anlaşıldığı kadarıyla, güçsüzün güçlü üzerindeki bu intikamcı güç istenci içinde -kölenin efendiye karşı ayaklanmasında- kendi köklerine sahiptir. İyinin peşinden gelen -merhamet, diğerkâmlık, alçak gönüllülük gibi- değerleri geliştiren, bu görülmez, yeraltındaki kin olarak değerlendirilebilir.

Modernizmin üzerine oturduğu temeller açısından Nietzsche'nin eleştirisi ilgi çekicidir. Bununla birlikte hınç duygusunun dini kökenleri üzerine düşünüldüğünde Yahudiliğin etkilerini bulabiliriz. Ancak burada farklı bir durum tespit etmek gerekmektedir. Din insan ve toplum bilincinde bir yer işgal edebilme özelliğine sahiptir. Dinin bu olanaklılığı yukarıdaki bölümde tartışılmıştı. Bu bilinç inşasının özellikle de hınç duygusunu merkeze alarak düşündüğümüzde politik eksenini ya da politik görünüşü modern çağda kendisini göstermiştir. Modernizm hınç duygusunun politik imkanlarını kendi araçlarıyla formalize etmiştir. İslam toplumların yirmi birinci yüzyılda genel bir tablosu çıkarıldığında iki tür görünüm izah edilebilir.

Birincisi İslam'ın siyasal söylemi olarak görülebilen özellikle Arap toplumlarında görülen milliyetçi-kökenci eğilimler, ikincisi ise İslam'ın Batı'ya karşı entegrizm (Meddeb, 2005:99) olarak nitelenebilecek yarı -seküler eğilimler. Bunlar batıya karşı bir çok alanda niceliksel olarak geri kalmış İslam toplumların mağdurluğun politik tavırlarını ifade edebilirler. Birinci grupta siyasal kimliğini batının ötekiliği altında şiddet kullanarak bulan hareketler sayılabilir. İkinci grupta ise kapitalizmin ve modernizmin değerlerini kullanarak İslam'ın değerlerini yavaşmacı ilişkiler bağlamında sahiplenen ve bazıları tarafından "ılımlı İslam" olarak nitelendirilen hareketler telaffuz edilebilir. Bu çalışma da iddia edilen esas nokta ise bu iki eğilimin motivasyonu olarak, mağduriyet söyleminin olanakları ve mağdur öznenin yaratımı ifade edilebilir. Çalışmanın ilerleyen bölümlerinde mağduriyet söyleminin İslam'ın söylemsel nitelikteki olanaklılığını kullanarak ve de bunu bağlamından kopararak genelleştiren bununla beraber nitelikleri itibarıyla yukarıda ifade edilen ikinci gruba giren bir siyasal hareket olan Adalet ve Kalkınma Partisini bu temellendirmeler altında analizi yapılacaktır. Ancak çalışmanın sonuca ulaşabilmesi için İslam'ın mağduriyet söylemine olan katkısını ve mağdur öznenin bilincini hangi olanaklılığıyla biçimlendirebileceğine yakından bakmak gerekmektedir.

9. İBRAHİM'İN DİNİ, KÖKEN ÜZERİNE BİRİNCİ TARTIŞMA

Köken başlangıçtır. Köken, şimdinin ve geleceğin her türlü halinde gizli veya açık kendisini içerisinde barındırır. Köken aynı zamanda geleneğin itici gücüdür. Değişen her alternatif zamanda kendini yeniden kurar ve kendi anlam dünyasıyla yaşam pratiklerini kuşatabilir. Din, kökenin en çok önemsendiği ve kökenin gerçekliğinin mirasını en çok kullanan kurumdur. Zira dinin doğuşu şimdi ve geleceğin doğuşunun hakikatini temsil eder.

İslamiyet, peygamberin tebliğinin ve onun yaşantısının kutsal anlatısının süresiz bir şekilde kendini yeniden üretebilme olasılığına sahip bir dindir. Ancak tarihsel olarak toplumlarının yaşamının sürekliliği göz önüne alındığında İslamiyet'in de bir başlangıç/köken durumu gözlenebilir.

İslamiyet, Hıristiyanlık ve Musevilik gibi kitabi ve tek tanrılı dinlerden sonra gelen bir süreci temsil eder. Muhammed Allah tarafından tüm Araplara, putperestlerin yanı sıra Yahudilere ve Hıristiyanlara da gönderilmişti. O daha önce vahyolunmuş inancın saflığını yeniden kuracak, onu yeniden vaaz edecek ve gündelik hayata hakim olan çürümeye bir son verecekti (Lapidus, 2005:64). Ancak yeni dinin eskileriyle arasında bir farklılık yaratarak söylemini geliştirmesi gerekiyordu. İslam peygamberi öncelikle Yahudileri kendi dinine dahil etmeye çalıştı öyle ki Medine'de Yahudi Tarziye Günü ve namazda kiblenin Kudüs'e çevrilmesi gibi özel dini uygulamalar Yahudilere göre yapılıyordu. Ancak Yahudi kabileler, Muhammed'in İbrani geleneği içinde bir peygamber olma iddialarını reddediyorlardı (Lapidus, 2005:64).

İslam dinin başlangıç/köken olarak kabul edilebileceği durum Kur'an tarafından ifade ediliyordu. Kur'an, Yahudileri geleneği bozmakla suçladı ve Allah'ın saf dinini öğreten, ilk hanif, Kabe'nin kurucusu ve Arapların atası ve tam bir peygamber olarak İbrahim'i öne çıkardı.

"Yahudiler ve Hıristiyanlar Müslümanlara 'yahudi ve Hıristiyan olun ki, doğru yolu bulasınız' dediler. De ki (onlara), 'bilakis biz, hanif olarak (dosdoğru) yaşamış İbrahim'in dinine uyarız. O müşriklerden değildi'"(Bakara, 2-135).

"Ey ehl-i kitap; İbrahim hakkında niçin tartışırsınız? Halbuki Tevrat ve İncil, kesinlikle ondan sora indirildi. Siz hiç düşünmez misiniz?

İşte siz böyle kimselersiniz! Çünkü, az bir miktar bilginiz olan şey hakkında münakaşa ettiniz (doğru olan bilginize göre hakkı kabul etmenizdi). Hal böyle iken, hiç bilginiz olmayan bir hususta niçin tartışırsınız? Oysa ki Allah her şeyi bilir; siz ise bilmezsiniz" (Ali İmran, 3 – 65,66)"

Yukarıdaki ayetlerin gösterdiği gibi Kur'an tek tanrı inancının simgesi olan İbrahim'in dinini temel almıştır. İslamiyet öncelikli olarak Arapların halklarına gönderilmişken İbrahim'in dini ile evrensel iddiasını da bulmuş olmaktadır. Ayrıca Yahudilerin ve Hıristiyanların İbrahim'in dinini tahrip etmeleri sonucunda İslamiyet'in onların da üzerinde hakikat iddiası temellendirilmiştir (Brockelmann, 1960:37). İslamiyet önceki tahrip edilmiş iddiasında bulunduğu dinlerden ayrılışının sembolünü de kutsal merkez olarak kabul edilen Kabe'nin Kudüs'ün yerine geçmesiyle taçlanmıştı.

Tarihsel köken olarak İbrahim'in seçilmesinin İslam dinine bir başka etkisi ise İbrahim ve oğlu İsmail'in Kabe'yi inşa edene kadarki yaşanan olayların sembolizasyonudur. Tekvin ve Kur'an'ın bazı bölümlerinde aktarılan İbrahim'in yaşam süreci İslam'ın köken/başlangıç mevhumu açısından önemli gözükmektedir.

İbrahim yaklaşık bir asır boyunca Rabbinden kendisine çocuk bahşedilmesini beklemektedir. Çok ileri yaşa varmış Sarah, İbrahim'e evlat verememiştir. İbrahim, Tanrı'nın vaat etmiş olduğu çok sayıda çocuğu hala beklemektedir. Çocuk doğurmaktan umudunu kesmiş olan Sara, hizmetkarı Hacer'i İbrahim'e sunar, ondan bir çocuk sahibi olmasını istemektedir. Hacer Mısırlı bir cariye ve İbrahim'in ikinci karısı olur (Altıparmak, 2004:271). İbrahim'in Hacer'den İsmail adında bir oğlu olur. İsmail dünyaya geldikten Sarah, Hacer'i kıskanmıştır ancak bunu dile getirmemektedir. Daha sonra oldukça geç yaşına rağmen Sara da İshak adında bir çocuk sahibi olur ve bu durumda İsmail ve Hacer'i yanlarında istememektedir. Bundan sonra yaşanan olaylar İslam'ın anlatısında ve ritüellerinde önemli bir yer tutacaktır.

Araplar için, İsmail'in baba olduğu söylenebilir; şu anlamda ki, bu adla birlikte, özgül olarak Arap olduğu varsayılan bir şey başlar. Bu başlangıç Tekvin anlatısında, mirasın tamamını öz oğlu İshak'a ayırmak isteyen Sarah'ın arzusu üzerine İbrahim'in Hacer'i ve oğlu İsmail'i çöle gönderdiği dramatik bölümde görülür. Çocuk İsmail'in susuzluktan ölmek üzere olduğu terk edilmenin doruk anında Tanrı Hacer'e, onları yok olup gitmekten kurtaran bir su kaynağı gösterir. Vaat o zaman çıkagelir. Tanrı Hacer'e İsmail için onu büyük bir millet yapacağım dediğinde artık her şey değişmiştir. Vaatten önce İsmail ağlayan bir çocuktur, babasının çöle terk ettiği bir oğuldur, susuzluktan ölmek üzeredir; fakat vaat haykırıldığında, gelecekteki bir milletin babası olur (Benslama, 2004:120).

İsmail'in Arapların babası olduğu kabulü bir milletin tarihsel kökeninin ispatıdır. Bunun yanında kolektif bilinçdışını kontrol edecek ve bu güne bile miras kalabilecek bazı durumlar söz konusudur. Öncelikle İsmail'in annesi Hacer Mısırlı bir köledir. Hakları efendisinin dudakları arasında olan eksik bir insandır. İkincil bir konumdadır. Öte yandan Hacer oğluyla birlikte terk edilmiştir. Hiçbir koruması ve güvencesi olmadan çölün adaletsiz çoraklığına bırakılmıştır. Esasen bu terk edilmiş bir başlangıcın hazırlayıcısıdır. Zira vaat terk edilişten sonra gelmiştir.

Hacer'in köleliği ve terk edilmiş kabaca değerlendirildiğinde bir yoksunluğun, adaletsizliğin ve acımasızlığın özelliklerini taşımaktadır. İslam'ın en önemli ritüellerinden olan ve İslam'ın beş şartından biri olan Hac ibadeti sırasında bu kavramların içerisinde yaşadığı durumlar vardır. Dünyanın dört bir tarafından farzı yerine getirmek için akın akın Mekke'ye giden Müslümanların Hac esnasında gerçekleştirdikleri bir ritüel kökenin yeniden yaşanılmasının yanı sıra yukarıda ifade edilen kavramların da öykünüldüğü bir yeniden yaşamadır.

Müslümanlar hac ibadetinin bir safhasında Mekke'de bulunan Safa ve Merve tepeleri arasında telaşlı ve çaresiz bir şekilde defalarca koştururlar. Bu koşuşturma esnasında insanların yüzlerinde şaşkın bir ifade gizlidir. Koşu şekilleri de bu çaresizliğe ayak uydurur. Bu ritüel Hacer'in oğlu İsmail'in susuzluktan ölecekken tüm çaresizliğiyle sağa sola koşmasının bir anlamda tekrar yaşanmasıdır.

Rappaport'a göre ritüel, "bir biçim ve formu gösterir ancak bu biçim ve formun yapısından ziyade bunlar arasında kurulan ilişkidir önemli olan. İcra edenlerden ziyade başkalarının kodlanan biçimsel hareket ve sözlerin sabit bir ardışıklık içinde icra edilişi; bir geleneğin kurulmuş olmasını, sosyal anlaşmanın mühürlenmiş olmasını, birbiriyle entegre olmuş geleneksel düzenlemeleri, ahlak ile kodlanan her ne olursa olsun icadını, zaman ve ebediliğin inşasını; yaratılış paradigmasının temsili, geleneksel düzenin kutsallaştırılmasını ve kutsal kavramını, gizem teorilerinin oluşturulmasını, ilahi olan konusundaki farkındalığı, kutsalın kavranışını, semantiğe aşkın anlam düzeyleri yapısını gerektirir (Rappaport, 2008:27).

Rappaport'un ritüel tanımından hareketle Hacer'in çaresizliğini tekrar yaşatan ritüel düşünüldüğünde; öncelikle Hacer'in köle ve kadın kimliği üzerinden hareket edilebilir. Kölelik ve kadın olma durumu dünya tarihi düşünüldüğünde toplumların sınıfsal olarak geri planda tutulmuş yoksun kesimleri temsil eder. Statüko çerçevesinde kendi kaderlerini değiştirecek bir fırsatı olmayan kesimlerin çaresizliği burada göze çarpmaktadır. Öte yandan sınıfsal mağdurlukları yetmezmiş gibi hamileri tarafından hiçbir maddi olanaklılığa sahip olmadan çölün

çıplaklığına bırakılmaları insanlık durumunun en zor figürüdür. Hacer'in saba ve mina tepelerinin arasında susuzluktan ölecek oğluna su bulmak için yaşadığı telaş insanlık durumunun en derin acılarını içerisinde barındırmaktadır. Nitekim söz konusu ritüelin her yıl periyodik olarak tekrarlanması sırasında insanların sınıfsal ve manevi yoksunlukları burada yeniden üretilebilir. Ancak bu sürecin hemen sonrasında Tanrı kendini göstererek kurtuluşu müjdelere hem de bir millet vaadiyle. Vaat mağdurluğun bedeli olarak insan bilincinde saf bir kurtuluşu simgeler. Tanrı'nın gücü her zamana zalimleri alt edecektir. En derin acıdan bir iktidar çıkabilecektir. Kutsallık, büyüklük, ihtişam ve dinin kendisinin potansiyel karakteri olduğu gibi vadin sonsuz sesinin gür bir şekilde ifadesidir.

Burada ifade edilmesi gereken en önemli nokta bu ritüelin icra edenler tarafından yeniden yorumlanma biçimidir. Zira ilk bakışta göze çarpan çalışmanın konusu olan mağdurluk söyleminin buradaki ilişkinin sonucunda gözükmemesidir. Bu ritüelde bir yoksunluktan bir varlığın doğmaktadır. Zira Hacer o telaşının sonrasında çıplak bir çözüde şimdi ki adı zembek suyu olan bir kuyu bulmuştur. Varlık vaatten sonra meydana gelmiştir. Ancak mağduriyet söylemi söz konusu ritüelin içerisinde her an varlık bulabilir. Çünkü vadin varlığı mağdurluğun varlığından sonra geldiği için mağdur olma hali mağduriyet söylemiyle kutsanabilir. Sonuçta yukarıda bahsedilen ritüeli icra edenler kendi mağdurluklarına kendi bilinç seviyesinden maddi olanaklarını kullanarak bir davranış geliştirmek yerine ritüel içerisinde tarihi ve dini mağdurluğun kutsanmış özelliklerini benimseyerek kendini onunla özdeş tutabilirler. Bu durum kendi mağdurluğunun kökensel destekçisi olarak nitelenebilir. Öte yandan bu kutsallaştırılmış mağdurluk durumunu söylemsel olarak ifade eden grupların etrafında birçok insanın toplanmaları kolaylaşacaktır. Çünkü kutsal benzerlik kökünde saklıdır, ritüel ise kolektif hafızanın geri bildirimidir.

10. PEYGAMBERİN İNSANİ MAĞDURLUĞUNUN KUTSALLAŞTIRILMASI, KÖKEN ÜZERİNE İKİNCİ TARTIŞMA

“Hıristiyan bir ikonaya bakarak, gizli ilahi özü keşfetmek için hayal gücünü kullanarak düşüncelere dalarsa, bir Müslüman da bunu yapmak için kendi zamanındaki veya geçmişteki olaylara bakarak düşünceye dalabilir. Dolayısıyla, Müslümanlar için tarihi bilgilerin dikkate

alınması, ikinci dereceden önemli bir şey değildir, çünkü İslam'ın en önemli özelliklerinden biri, tarihin kutsallaştırılmasıdır" (Armstrong, 2008:12).

Armstrong'un belirttiği gibi İslam dini için tarih kutsal ve bir o kadar da önemlidir. Çünkü tarih her hangi bir eylemin meşrulaşmasını sağlayan en önemli araçtır. Dinin ideolojik çerçevesinde insanların ve toplumların yaptıkları her eylem bir şey için veya bir şeyden dolayı yapılmaktadır. En basit şekliyle düşünüldüğünde toplumun işlerliğinin daha nitelikli bir şekilde olmasını sağlamak için yoksul veya düşkün kişilere yapılan yardımların kökeninde "Allah rızasını" kazanmak gibi temel bir itki olabilir. Zira toplumun iyiliği politik bir iyilik olacaktır. Zira Kur'an kelamı ve sünnet gibi İslam'ın temel referanslarının temelinde bu iyilik yatmaktadır. Ancak önemli olan politik iyiliğin sağlanmasında aklın bir rehberliğe ihtiyaç duymasıdır. Bu rehber hiç kuşkusuz peygamberin kendisi olacaktır. Bununla beraber Nasr'ın dediği gibi İslam'da peygamber anlayışı Hıristiyanlıktaki peygamber anlayışıyla bir değildir. Hıristiyanlıkta İsa, baba-oğul üzerinden yarı tanrı olarak ifade edilirken, Muhammed tamamen beşeri özellikleriyle (insan-ı kamil) ön plana çıkmaktadır (Nasr, 2007:46). Bu çok önemli bir ayrıcalıktır. Zira peygamberin gösterdiği davranışlar olağanüstü bir alandan daha çok gerçekçi zemine sahip sıradan bir insanın ulaşacağı iman seviyesine göre uygulayabileceği davranışlardır. Dolayısıyla peygamberin hayata karşı tutumu olayların tanıdık olması neticesinde insan hayatının doğrudan rehberi olacaktır.

Bundan dolayı İslam'ın dini ve kültürel geleneği peygamberin kişiliği çerçevesinde belirginleşmektedir. Zira kendi kişiliği çerçevesinde bir ümmet ve bir gelenek oluşturmuştur (Berkey, 2003:61). Peygamberin kişiliği kendi döneminde sosyal olgulara geliştirdiği davranışlardan izlenebileceği gibi sınıfsal varoluşundan da izlenebilir. Bu durumda peygamberin yaşamı ve sınıfsal konumu tarihin her seferinde yeniden inşası ile bu güne ve geleceğe taşınacaktır.

Mağduriyet söylemi her defasında tarihten beslenebilmektedir. Daha açık bir ifadeyle kendi içeriğine karşılık tarihten destekler oluşturmaktadır. Çünkü tarihin birikimsel anlatısı içerisinde kendine ait parçalar bulabilmektedir. Bu durumda mağduriyet söylemin beslendiği bir diğer köken ise peygamberin yaşamı ve sınıfsal konumu olabilir. Bu analiz için peygamberin yaşamına ve sınıfsal konumuna kısaca bakılabilir.

Muhammed öncesi Kuzey Arabistan'da deve çobanlığı, ticaret, kan davası ve akıncılıkla yapılmış bir aşiret ortamı hüküm sürüyordu. Bu kişiselleşmiş dünyada, aşiret insanının yegane

serveti, güçlkle elde ettiği serveti, güçlkle elde ettiği haysiyeti ve atalarının destanlarda ve romanlarda anlatılan şanlı geçmişidir (Lindholm, 2004:122). Burada önemli bir ilişki aşiret düzeni üzerinde odaklanmaktadır. İbn-i Haldun aşiret itici gücü eşitlikçi özelliğinden bahseder²⁹. İbn-i Haldun'a göre bedevi yaşamındaki eşitlik, yaşamın sadeliğinin, basitliğinin ve sertliğinin bir sonucudur. Bu bereketsiz çevrede servet ve güç kazanmak imkansızdır; dolayısıyla insanlar arasındaki fark tamamen kişisel özelliklerden kaynaklanmaktadır, ki bu aralarında eşitlik oluşmasını sağlar (İbn-i Haldun, 1967'den akt, Lindholm, 2004:99). Öte yandan İbn-i Haldun bedevi aşiretleri arasında hüküm süren akrabalık ve kan bağlarının ürünü olarak "asabiyye" kavramını geliştirir. Grup dayanışması ile tercüme edilebilecek bu kavram tarihsel sürecin büyümlü bir unsurudur. "grup dayanışması, kişiye kendisini savunma, koruma, karşı çıkma taleplerinde ısrarlı olma yetisini kazandırır"(İbn-i Haldun, 1967'den akt, Lindholm, 2004:103).

Grup dayanışması açıkça zor şartlar altındaki kabilelerin yaşamak için gerekli olan örgütçülüğünün itici gücünü oluşturmaktadır. Ancak kabileler grup dayanışmasının gevşediğı değerlerin alt üst olduğı durumlarda yaşayabilirler. Nitekim İbn- Haldun asabiyye halinin şehirlerde aşınacağını da ifade eder. Buradan hareketle İslam peygamberinin Arabistan'da İslam dinini tebliğ etmeden önceki Arap toplumun içerisinde bulunduğı durum daha iyi analiz edilebilir. İslam'dan hemen önceki Arap toplumunda grup dayanışmasının giderek azaldığı görülür. Arap toplumundaki krizin sebeplerini incelendiğinde şu çerçeve çizilebilir.

Son on yıllar boyunca peygamberin de kabilesi olan Kureyş ticaretin gelişmesi neticesinde zenginleşmişti. Mekke bu zenginliğin merkezi konumundaydı. Bununla beraber saldırgan ve açgözlü zenginlik arayışı kabileler arasındaki gelenekleri tahrip etmekteydi. Göçebe yaşam prensiplerinin gerektirdiğı gibi kabilenin daha zayıf üyeleriyle ilgilenmek yerine, Kureyşliler daha yoksul aile gruplarını ve klanlarını ezme pahasına para kazanmaya çalışıyorlardı. Mekke'de ve bütün yarımadada huzursuzluk vardı (Armstrong, 2008:12). Arap toplumunun kendi iç çelişkileri sonucunda çevresinde bulunan Bizans ve Sasanilerin gerisinde kalması yani Arap toplumunun kıyı köşede varoluş mücadelesi vermesi özellikle grup dayanışmasının zayıflaması sonucunda çöken gelenekler ve bozulan ritüeller bir dönüşümün habercisiydi.

²⁹ Bir çok kaynakta ortadoğı toplumlarının sosyolojik çerçevesi İbn-i Haldun temel alınarak açıklanır. Sosyolojik olarak kapsamlı bir çerçeve sunmasının yanı sıra İslam'ın ortaya çıkışındaki toplumsal imkanları anlamka için b.k.z (Hourani, 2005 - Lindholm, 2004 - Brockelman, 1960 - Lapidus,2005, Payne, 1990).

Rappaport'un peygamberi dönüşüm sürecini anlatan kavramları ile ifade edilecek olunursa, öncelikle Rappaport (2008:429), Tanrı, semavi dinler, ruhlar, putlar gibi şeyleri hiyerarşik düzenin tepesinde bulunan mutlak kutsal postula olarak adlandırır. Mutlak kutsal postula otoriteleri, kurumları ve düzenleyici hiyerarşiyi kuran direktiflerin çeşitli biçimlerini kapsar. Düzenleyici hiyerarşi de geçerli maddi ve sosyal koşulları düzenler. Nitekim İslam öncesi Arap toplumunda da grup dayanışması merkezli öyle bir yapı söz konusuydu, ancak kırılmalar yaşanmaya başladığında ise toplumun dönüşümü kaçınılmazdı. Nitekim Rappaport, kırılmaların yaşandığı bir durumu şöyle nitelendirir. Eğer sosyal ve maddi koşullardaki baskıcılık veya memnuniyetsizlik yaratan bir değişiklik olursa, düzenleyici yapılara ritüel katılım ile kutsallaştırılmış destek sunulmaya devam edilecektir. Ancak koşullarda iyileştirici bir değişimin olmaması halinde düzenleyici yapılar ve hatta bazı aşırı durumlarda mutlak kutsal postula kutsallığından yoksun kalacaktır. Eğer otoriteler meşruluklarını aldıkları kutsallığı korumak ve bunun üzerine kurulu düzenleyici yapıların kutsallığını korumak istiyorlarsa, emin olmalıdırlar ki; Peygamberlerin ortaya çıkışında baskı altında olan, kızgın, isyankar nüfusun sunduğu nominous destek, yeni bir mutlak kutsal postulanın kuruluşunda çok önemli rol oynar. Peygamberin destekçileri ona yeniden angaje olurken mağlup edilen iktidar ile karşıtlık oluştururlar(Rappaport, 2008:430).

Böylesi bir dönüşüm olanağını yeni bir yapının kapılarını aralamıştır. Çünkü destek baskı altında olan nüfusun kendisinden ileri gelmekteydi. Kabile yaşantısındaki bu değişim isteğini Lindholm şöyle özetler:

“Kişisel mücadeleler, akrabalık yapısının bireyselci ve eşitlikçi mantığını yansıtır; buradaki yegane sınırlılık, kan davası ve kişinin halkına olan sadakat zorunluluklarıdır. Yakın akrabalar arasındaki itilaf ve ittifaklarla şekillenmiş olan asabiyye, Ortadoğu’da insan davranışını belirleyen en güçlü paradigma olarak varlığını sürdürmektedir. Asabiyyenin gerektirdiği ilişkiler ve tavırlar, otoritenin verilmediği ancak kazanıldığı ve yöneticilerin halka korku salmadığı ve boyun eğdirmediği bir törel ortamla örtüşür. Yöneticiyi kendisiyle bir tutan böylesi eşitlikçi ahlak anlayışı, karmaşık herhangi bir toplumsal formasyon içinde bulunması gereken hiyerarşik ve emir-komuta ilişkilerini meşrulaştıramaz. Ortadoğulular için hala şu geçerlidir: Kimin lider olarak peşinden gidilecektir?”(Lindholm, 2004:118).

Yeni dinin doğuşu böyle bir dönüşüm sonucunda gerçekleşmiştir. İslamiyet ile beraber Arabistan geleneklerini dönüştürmüş ve bozulan yapılarını onarmıştır. Yeni düzen eski düzeni tersine çevirmiştir. Çünkü peygamberin mesajı açıktı: özel bir servet edinmenin yanlış olduğu, kapitali paylaşmanın ve zayıfların, yoksulların, savunmasızların korunduğu bir topluma daha çok saygı duyulacağını vurguluyordu. Kureyşliler yaşam tarzlarını değiştirip düzeltmezlerse, toplumları çökecekti, tıpkı geçmişteki adaletsiz toplumlara olduğu gibi. Çünkü temel varoluş kanunlarını çiğniyorlardı (Armstrong, 2008:16-17).

Kabile eşitlikçi anlayışına ters düşen ekonomik ve sosyal yapıların giderek bozulması Muhammed'in çağrısının kabulü için zemin oluşturuyordu. Nitekim Weber, Peygamberin dünya görüşünü, ancak yaşam tarzıyla ve ekonomik çıkarlarıyla uygun olarak bedevi kabile insanları tarafından kabullenildikten sonra toplumsal olarak önemli olmaya başladığını savunur (Turner, 1997:55).

Çalışmanın çerçevesine geri dönülürse burada önemli olan o dönem tarihsel ve sosyolojik durumun anlatısıdır. Yani toplumda giderek artan eşitsizlik ve adaletsizliğin belirginleştiği dönem ve bir değişim ihtiyacı. O halde İslam öncelikle bu tür sorunları gidermek adına zalimlerin karşısında yoksul, yoksun, mağdur olan insanların tarafında politik bir hareket alanı başlatır. Ancak böylesi bir politik hareketin kabileler üzerinde otorite kurması nasıl gerçekleşmiştir. Burada Weber'in karizmatik otorite kavramına başvurulabilir. Weber, karizmanın yeni bir otorite ve değerler şekli talep ettiğini ileri sürer. Toplumsal sahne, geleneksel toplumun sömürülen kesimleri arasında, yöneticilerine karşı karizmatik protesto için bir kez daha kurulur (Turner, 1997:148).

Peygamberin karizmatik bir otoriteye sahip olmasının nedenleri düşünüldüğünde kısaca bir çerçeve çizilebilir. Öncelikle İslam peygamberi dünyanın bir çocuğa yükleyeceği zorluklarla karşılaşmıştır. Önce yetim daha sonra ise öksüz kalmıştır. Bu yoksunluk içerisinde büyüyen birisi olarak insani ilişkilerinde örnek teşkil edecek davranışlar geliştirmiş ve toplum tarafından güvenilir sıfatı almıştır. Bu durumda öncelikle kişisel hayatında yaşadığı her zorluktan başarıyla çıkabilmiştir ki bu O'nun dirençli ve kararlı oluşunun göstergesidir. Öte yandan dürüst ve doğru eylemlerde bulunması zaten hakkaniyetsiz bir toplum içerisinde kişisel bir protestonun da ifadesi olmaktadır. Muhammed peygamber olmadan önce de yoksullarla, düşkünlerle hep iyi ilişkiler içerisinde olmuş ve onların sınıfsal yapısına yakın durmuştur. "Hayat şartlarını yakından bildiği

yoksullarla yetimlerin partizanıdır Muhammed ve nefret ettiği Kureyşlilere, onları gücüyle yola getirebilecek tek varlık adına ihtarda bulunmaktadır” (Rodinson, 2008:116).

Ezen ezilen geriliminin ortaya çıkardığı politik atmosferde peygambere İslam dinini tebliğ etmesi için haber geldiğinde peygamberde toplumsal ve siyasal hayatın gerçeklerine dini düşünceleri katmanın ilk adımı olarak açık tebliğe başladı. Dikkat edilmesi gereken önemli bir nokta peygamberin tebliğine ilk riayet eden kesimlerin kimler olduğudur. Nitekim ilk Müslüman olanlar “köksüzler, göçmenler, fakir insanlar, zayıf kabilelerin mensupları ve güçlü kabilelerin genç çocuklarıydı –bu insanlar çoğunlukla Mekke’nin değişen ahlaki ve toplumsal ikliminden rahatsızdılar, Peygamber’in mesajı onlara hayati bir alternatif sunuyordu” (Lapidus, 2005:59). sınıfsal olarak bu düşkün ve mağdur insanları bir araya getiren hem Tanrısal vaat iken hem de Peygamberin karizmatik otoritesidir. Nitekim Kur’an da açıkça dile getirilen düşkün ve yoksulların yanında olduklarını ifade eden tanrısal vaatler vardır.

“Biz ona (insana) iki göz, bir dil ve iki dudak vermedik mi? Ona iki yolu (doğru ve eğriyi) göstermedik mi? Fakat o, sarp yokuşu geçip hedefe varamadı. O sarp yokuş nedir sana söylendi mi? O, köle azat etmek veya sıkıntılı bir günde akraba olan yetimi doyurmak veya hiçbir şeyi olmayan yoksula bakmaktır”(El-Beled, 90, 7-17).

Öte yandan Kuran-i Kerim’de yoksulların ve düşkünlülerin yanında olan söylemlerin yanı sıra zalimlerin eylemlerini açıkça yeren ve onların bu tutumlarından mutlak sorumlu olduğunu söyleyen ayetler de vardır.

“Kim verir ve sakınırsa, en güzeli de tasdik ederse biz de ona en kolayca hazırız, onda başarılı kılarız. Kim cimrilik edip vermez, kendini zengin sayıp hakka boyun eğmez, en güzeli de yalanlarsa, biz de onu zora yöneltiriz. Öylesine çukura yuvarlandığı zaman malı kendisine hiç fayda vermez” (Leyl,92,5-11)

Leyl suresinin ayetlerinde açgözlülük yaparak servet biriktirmenin yanlışlığından bahsedilirken, aşırı zenginleşmenin zalimleşmeyle ilişkisi kurulmaktadır. Kuran’ın özellikle o dönemdeki Kureyş’lilere yönelik söylemi dönemin iktidar sahiplerinin dikkatini çekmiş ve buna şiddetle karşı çıkmışlardı. Bununla birlikte Kureyş Muhammed’i bir kahin, bir gayb habercisi,

itibarsız bir çeşit büyücü veya çılgın olmakla suçladı. Akabinde Muhammed ve izleyicilerine hakaretler, tacizler ve Müslümanların pazarlardan alışveriş yapmalarına engel olmaya varan bir ekonomik boykot geldi (Lapidus, 2005:60).

Muhammed'in tebliği Kureyş'in inançlarına eşlik eden bütün aile ve toplum dokusuna bir tehdit oluşturuyordu. Zira "din, ahlak inancı, toplumsal yapı ve ekonomik hayat birbirlerine sökülmezcesine bağlı bir düşünceler ve kurumlar sistemi oluşturmuştu. Onlara herhangi bir ana noktadan saldırmak bütün toplumun köklerine ve kollarına saldırmak anlamına geliyordu. Bu yüzden Kureyş'in muhalefeti kaçınılmazdı (Lapidus, 2005:60).

Peygamber Mekke'de bulunduğu sürece İslam'ı tebliğ ederken büyük bir dirençle karşılaştı. Direnç o kadar zalimce gerçekleşiyordu. Ekonomik ambargolardan dolayı açlıkla karşı karşıyaydılar. Hatta peygamber'in eşi Hatice'nin ölümü bile bu yüzdendi (Armstrong, 2008:26). Öte yandan Peygamber taşlı saldırılara maruz kalıyordu ve hatta bir seferinde yüzüne gelen taş yüzünden dişi bile kırılmıştı. Tebliğin bu zulümle dolu tarihi anında en önemli şey Peygamber'in gücünün giderek artmasıydı. Artık tebliğin politik bir kurum üzerinden devam etmesi zorunlu görülüyordu. Tam bu esnada Medineli kabilelerden peygambere davet geldi. Medine, bir tarım vahasıydı ve Mekke'den farklı olarak önde gelen kabile grupları olan Evs ve Hazreç arasındaki acımasız ve hatta anarşik kan davalarından yorgun düşmüş bir yerleşim yeri idi. Medine'de ki bu istikrarsızlığı bertaraf edecek bir sisteme ihtiyaç duyuluyordu. 621 yılında hem Hazreç hem de Evs'i temsil eden on iki kişi Muhammed'e tabi olmak ve günahlardan kaçınmak üzere biat etti. 622 yılında da 75 kişilik bir Medine'li delegasyon akabe biatını –Muhammed'i koruma biatını vererek onun Medine'ye gelişinin yolunu açtı (Lapidus, 2005:62).

Medine'lilerin bu teklifinin arkasında tarafsız ve çıkarsız bir hakem eşliğinde bir hareket etme isteği vardı. Zira Peygamber'in karizmatik otoritesi kişisel yetenekleri ve söylemleri bu isteğe karşılık veriyordu. Nihayetinde İslam tarihinin en dramatik olaylarından bir olan Hicret (göç) gerçekleşti. Hicret İslam cemaatinin oluşma dönemidir. Zira İslam, Müslümanlar toplumu olarak ilk defa burada kurumsal bir kimlik kazanıyor ve Peygamber bir politik konuma sahip oluyordu.

Hicretten sonra Peygamber ve ümmetin verdiği savaşlar sonucunda Kureyşliler yenilmiş ve İslamiyet tarihsel olarak rüştünü ispat etmiştir. Nitekim bu sürecin tarihsel olaylarını burada tekrar etmek gereksizdir. Nitekim önemli olan Mekke'ni fethinden sonra İslam'ın kazandığı kimliktir. Sürecin sonunda Turner'ın ifadesiyle "Muhammed'in Mekke ve Medine alanındaki

akınları, O'nun himayesine bağımlı hale gelmiş geniş bir yavaşma kabileler ağı yaratmıştı (Turner, 1997:153). Muhammed yüzyıllardır ilk kez olmak üzere büyük ölçekli bir Arap vahalar ve kabileler birliği oluşturmuş ve Arap hayatındaki yıkıcı anarşiye bir çözüm getirmiş bulunuyordu. "İslam, bu sosyal birimleri, bir üst sistem ve ideal kültürle, yukarı sosyal birimlere ve topluluklara yükseltmiştir. Bunu hukukla da teyid etmiştir. Yazısız aşiret hukukunu, yazılı ve kitaba dayalı bir hukuka yükseltmiş olması, İslam'ın önemli inkılaplarından" (Sezen, 2004:110).

Sonuçta İslam'la beraber dönüşüm geçiren toplumun dönüşüm içerikleri bir kez daha ifade edilirse Lapidus'a göre "Kur'ani öğretiler ve Muhammed'in liderliği bedevi kültürünün değerlerini, cehl(tutku, bilgisizlik ve düşüncesizlik) bağlamından, İslam'a dayalı (Allah'a teslimiyet) hilm (kendini kontrol) ve akl (rasyonel muhakeme) temeli üzerinde yeniden kurmak üzere çıkardı. Kısaca, yeni din Arap ahlak geleneğini yeniden onayladı. Ama kendi ideallerini gerçekleştirmeyi zaten başaramamış olan bir toplumda, bu ancak yeni dini kardeşlik ve otorite düşünceleri aracılığıyla gerçekleştirilebilirdi" (Lapidus, 2005:73).

Çalışmanın ana teması olan mağduriyet söyleminin dinsel içeriklerinin nasıl oluştuğunu ifade ederken özelde İslam'ın hangi boyutta katkı sağladığı konusunun beklide kırılma noktası aşağıda yer alacak satırlar olacaktır. Çalışmanın kavramsal çerçevesi ilk olarak Hegel'in köle – efendi diyalektiği üzerinde "kendi bilincine" erme sorunu oluşturuyordu. Yani mağduriyet söylemi kendi bilincine ermede derin bir sızıntı oluşturarak süreci tersine çeviriyordu. Niteki ilerleyen bölümlerde de bu olanaklılığı aracı olarak dinin fonksiyonel bir tavrı olduğu savunuluyordu. Öyleyse İslam'ın bu duruma nasıl olanak tanıdığı tam da burada netleşmektedir. Yukarıda İslam Peygamber'inin yeni bir toplum kuruluşunda nasıl bir sürece egemen olduğu ifade edilmeye çalışılmıştı. Burada önemli bir ayırım yapılarak konu daha net hale gelecektir.

Köle – efendi diyalektiği çerçevesinde düşünüldüğünde peygamber zulme uğramış, mağdur bir yaşamın içerisinden çıkagelmektedir. Ancak burada önemli olan nokta bu süreç pürüten öznenin tavrı sergilenerek kendi bilincine varma noktasında başarıya ulaşmıştır. Adeta devrimsel bir nitelikte yeniden dönüşüm sağlanmış ve bu da tabiri caizse kölenin kendi bilincine varması sonucunda gerçekleşmiştir. Bu süreçte söylem olarak takip edilecek nokta İslam'ın "cihad" anlayışına bile izlenebilir. Zira "cihad" anlayışında ümmetin politik ve sosyal refahı Müslümanlar için kutsal değer taşımaktadır (Armstrong, 2008:18). Yani buradaki idealler adil,

toplu zenginleşme, politik istikrar ve hem maddi hem de manevi refaktır. Kullanılan söylem ise bunlara erişmenin, yani kurtuluşun Tanrısal vaadidir.

İslam tarihin egemenliğinde kendini şimdiki zaman ulaştırabilme yeteneğine sahiptir. Yani İslam'ın tarihsel bir kökeni vardır. Zira bu ara bölümün başlı "köken üzerine ikinci tartışma" olarak seçilmişti. Bunun nedeni İslam'ı anlarken Peygamber'in yaşamının, eylem ve tavırlarının bir köken olarak kesin etkisi idi. Nitekim bu köken mağduriyet söyleminde kendine bir yer edinmiştir. Peki nasıl?

İslamiyet politik bir dindir. Yani politik iyiliği amaçlar. Eğer devlet kurumları ve kanunları Kur'an ideallerine uymuyorsa, politik liderler zalim ve istismarcıysa, toplumları dinsiz düşmanlar tarafından aşağılanıyorsa, bir Müslüman, hayatın nihai amacına ve değerine olan inancın tehlikede olduğunu düşünebilir. Bu durumda İslami tarihin düzeltilmesi için her türlü çaba harcanmalıdır, yoksa din temelinden sarsılacak hayat anlamını kaybedecektir. Dolayısıyla politika, Müslümanlar için kutsal bir görevdir. Müslümanlar'ın Tanrı'yı tecrübe ettikleri ve ilahi güçlerin bu dünyada etkisini gösterdiği arenadır. Sonuç olarak Müslüman dünyasındaki tarihi olaylar ve çalkantılar –politik suikastler³⁰, iç savaşlar, işgaller, hanedanlıkların yükselip düşmesi –içsel dini yolculuktan ayrı değil İslam vizyonunun temeliydi (Armstrong, 2008:12).

Böylesine bir politik tarih çerçevesinde tarihin birikimsel çelişkileri İslam toplumlarının peşini bırakmamıştır. Zira özellikle Batı'nın yükselişe geçmesi sonucu kapitalizmin ve modernleşmenin sonucunda değişen üretim ilişkilerine karşılık veremeyen buna İslami nitelikleri olan bir çözüm yolu bulamayan İslam toplumları kendi bilincine varacak bir çözüm üretememişlerdir. Bundan dolayı Peygamberin devrimsel söylemi kendisini intikamcı bir şekilde geri çağıran insanların meşru zeminini oluşturmuştur. Zira Nietzsche'nin yukarıda ifade edilen hınç teorisi tam da burada devreye girmektedir. Weber bu teoriyi şu şekilde çalışmasına yerleştirir. "merhamet ve kardeşlik duygularının manen yüceltilmesini, ister doğuştan isterse kendilerine kader çizgilerinde belirlenmiş fırsatlar itibariyle dezavantajlı durumda olan insanlar arasında 'kölenin manevi başkaldırısı' olarak görür. Böylece görev ahlakı, güçsüz oldukları için çalışmaya ve para yapmaya mahkum oldukları için duygularını azleden sıradan insanların, bastırılmış intikam hislerinin bir ürünüdür.

Modernleşmeyle beraber İslam entelijansiyasında çeşitli çözüm önerileri içeren düşünürler ortaya çıkmıştır. Hepsinin de ortak hedefi İslam'ın değişen ekonomik, sosyal ve

³⁰ Bu durumun örneği olarak Hüseyin'in katledilmesi, Kerbela olayı ileri sayfalarda analiz edilecektir.

ahlakı koşullara İslam'ın vereceği cevabın bulunmasıdır. Ancak günümüzde kökten dinci veya ılımlı İslam gibi sınıflandırmalara maruz kalan İslam çaresizliği yaşamaktadır. Nitekim Türkiye özelinde düşündüğümüzde yazılı ve görsel basında dini programlara adı altında işlenen konular mağduriyet söyleminin içerisine konumlandığı konuları işlemektedir. Peygamberin hayatındaki dramatik olaylar kutsallaştırılır ve adeta Paygamber'in sınıfsal konumu ile çektiği sıkıntılarla günümüzde yoksul ve mağdur yığınlarla yakınlık kurulmak istenmektedir. İslam tarihte hiç olmadığı kadar varlığını bu mağduriyet yaklaşması üzerinden ifade etmektedir. Öte yandan kökten dinci politik hareketlere baktığımızda Peygamber'in cihad anlayışından çok uzakta dönemin zorluklarıyla karşılaşmış yığınların intikamcı ve adaletsiz hisleri cihad anlayışını dönüştürmüştür. Bu durum tarihin söylemsel olarak ürettiği mağdur zalim çelişkisini kutsallaştırıp kendi bilincine varamayan ve talihsizliği üzerinde dolaşan mağdur yığınların kökenin geri çağrılmasıyla kendi varoluşunu kutsallaştırmaktadır.

Bugün dindar kesim ile ilişki kurmak isteyen cemaat ve politik iktidarlar kökenin sınıfsal çelişkilerini ve bir şey için çekilen acıları yeniden üretip köle ahlakını yeniden yaratacak söylemler üretmektedir. Kökene geri dönüş her defasında mağdurluğu kutsamaktan başka bir işe yaramamaktadır. Öte yandan kutsal mağdurluğu ile beslenen yığınlar kendi düşkünlüklerini dini söylemler üzerinden yeniden üretebilecek liderler kendilerini daha yakın hissetmektedir. Bu durumun güncel örneği olan Adalet ve Kalkınma Partisi iktidarının politikaları bir sonraki bölümde daha ayrıntılı olarak ele alınacaktır.

11. İSLAM'DA ADALET TUTKUSUNUN TARİHSEL DÖNGÜSÜ; ÜÇÜNCÜ KÖKEN OLARAK KERBELA OLAYI

“Adaletin mükemmel toplum için ütopyik bir plan değil, bireye ait kişisel ve kolektif bir duygu, paylaşım ve sorumluluk hissi olduğudur; soyut bir kuramsal ideal değil, bir duygular demeti ve karaktere ait tamamen sıradan bir erdemdir. Bizler, ilerici, fakat kinik pek çok düşünürün ileri sürdüğünün aksine mutlak veya doğal bir biçimde bencil değiliz. Bizler, mutlak ve doğal bir biçimde toplumsal ve toplumsallığa uygun yaratıklarız ve bizler arasındaki ilişkiler, farklılık ve benzerlikler –kişinin kendi çıkar- denen o yapay şeyden çok daha önemlidir.

...adalet için gerekli olsalar da, bu toplumsal hisler demeti sadece sorumluluk ve merhamet gibi övgüye değer duygulardan oluşmaz. Bizler toplumsal dünyada katılımcıyız, yalnızca gözlemci değil; bizi adalet duygumuzu yaratan güçlü duygular da yalnızca iyi niyetli bir izleyicinin

duyarlıkları olamaz. Adalet, kıskançlığı, hıncı, intikamı ve hayal kırıklığına uğradığımızda veya aldatıldığımızda hissettiğimiz tüm diğer güçlü duyguları da içerir. Başka bir deyişle, insana özgü gerçek adalet, gerçek insani tutkuları içerir; bunların azizlere özgü damıtılmış halini değil. İnsan ruhu da, ruh üzerindeki egemenliğini ele geçirmek için birbiriyle savaşan, biri karanlık ve bencil, diğeri aydınlanmış ve merhametli iki bölüme ayrılmış değildir” (Solomon,2004:20-21).

Solomon’un adalet üzerine düşüncesinin uzun bir alıntıyla burada ifade edilmesinin sebebi çalışmanın sınırlılığı bakımından adalet tartışmalarına girmeden, bu çalışmada kabul edilen adalet anlayışını kısmen de olsa yansıtmasından kaynaklanmaktadır.

Öncelikle adaletin tarafı veya sahibi olamaz. Adalet toplumun en temelinde olan fikirlerin en kutsalıdır. Adalet evrensel ve güçlü bir kavramdır. Hiçbir şey gözetmeksizin herkesin ihtiyacı olan bir olgudur. Dinlerin özü ve sağduyunun biçim kazanmış halidir. Ancak günümüzde Çin’den Nijerya’ya, Balkanlar’dan Ortadoğu’ya ya kadar yeryüzünde yaşanan savaşlar, katliamlar, açlık, sefalet ve daha sayılamayan birçok irrasyonel durum adaletsizliği ile ünlenmiş dünyada adaletin umutsuzlukla beraber akla geldiğini göstermektedir. İşin ilginç tarafı bu sıkıntı sadece günümüz toplumlarının yaşadığı çelişki değil insanlık tarihinin meşhur niteliklerinden biridir.

Dinler öteden beri söylemlerinde adalet vurgusunu keskin bir şekilde yansıtırlar. İslam dini de hiç kuşkusuz adil bir toplum idealini her söyleminde yaşatan bir dindir. Öyleyse adaletin eksik olduğu yerde adalet tutkusu hüküm sürecektir. Bilindiği gibi tutkuların yoğunluk derecesi farklılık gösterebileceği gibi şiddeti de farklılık gösterecektir. İslam Tarihinde de adalet arayışı daha peygamberin tebliğinden başlayarak günümüze kadar gelmektedir. Yani İslam tarihinde çok belirgin bir adalet tutkusu vardır ve bunun dayanağı yine dinin kendisinin verdiği teminattır.

Sosyal adalet İslam’ın temel erdemiydi. Nitekim Müslümanların ilk görevi, zenginliğin adil bir şekilde dağıtıldığı bir toplum oluşturmaktır. “Peygambere göre putlar adalet değil, intikam ile ilgilenirler. Bu sebepten Peygamberi çağrı, putperestliği yıkılışı ile adalet kurallarının tesisi arasında bir bağ kurmalıdır. Bu yeni kurallar, kabileler arası ayrımcılığı reddetmek suretiyle, Arap normlarını tersyüz edecektir. Burada zulmedenin kabilesine karşı kolektif bir intikamın aranmasının yerini, mazlumun yeni hukuka başvurması ve mahkemede tüm haksızlıkların adil bir biçimde giderileceğini hatırlaması alır” (Winter, 2006:144). Winter’in bu tespiti İslam öncesi adaletsiz toplumunun bir dönüşüm hedefi olarak okunabilir. Öte yandan belirtmelidir ki burada adalet içinde adaletin muhafaza edildiği bir siyasi düzenin kurulmasına yoluyla tesis edilir.

Nitekim İslam'ın kuralları çerçevesinde özellikle peygamberin sağlığında kabilelerin yaşama ilişkisi çerçevesinde bir düzen sağlanmıştı. Hem politik birlik olarak adaletten söz edilebilirken hem de sosyal hayatta da adalet tesisinin üzerinde önemle durulmaktaydı.

Peygamberin vefatından sonra O'nun karizmatik otoritesi çerçevesinde kurulmuş düzen bir anda zaafa uğramaya başladı. Örnek olarak peygamberin vefatından sonra kabileler arasındaki çıkar farklılaşmaları sonucunda bazı kabileler ayrılmak istiyorlardı. Bunun yanında ayrılmak için dini mazeretler bulmaya çalışıyorlardı. Böylesi bir durum iktidar mücadelesinin kapısını açmıştır. İslam tarihinde iktidar mücadelesi denildiğinde ilk akla gelen Ali ile Muaviye arasındaki mücadele ve savaştır. Ancak ilk halifelik seçimindeki mücadele göz ardı edilmektedir. Bunun nedeni bu mücadelenin Müslümanların hafızalarında kötü hatıralar bırakmadığı ve iş kan dökmeye varmadığı için bir iktidar mücadelesi olarak ele alınıp değerlendirilememiştir (Zorlu, 2002:9).

Peygamberin vefatından sonra baş gösteren otorite boşluğu bunun neticesinde gerçekleşen iktidar mücadelesi İslam tarihinde Halife-i Raşidun dönemi boyunca derin ayrılıkları inşa etmiştir. Bu mücadelelerde en büyük sıkıntıyı Peygamberin yeğeni ve damadı olan Ali çekmiştir. Nitekim düşmanları karşısında yenilmiş ve kendi dostlarının ihanetine uğramış bir adam olarak Ali'nin kaderi, hayatın adaletsizliği konusunda önemli bir sembol haline gelmişti. Söz konusu adaletsizlik İslam tarihinde ciddi tartışmalara yol açmıştır. İktidar mücadelesi her bir grubun adalet istemiyle çatışarak yeni gruplar ortaya çıkarmıştır.

İslam tarihindeki böylesi bir iktidar mücadelesi adalet ve hak talebi çerçevesinde birçok mezhebe ayrılmıştır. Ancak böyle bir talebin acı bir şekilde vahşice ifade edilmesi Ali'nin oğlu Hüseyin ile Muaviyenin oğlu Yezid arasında yaşananlardır. Adına *Kerbela* vakası denilen bu olay içerisinde yaşananlar İslam toplumlarının bilinç altına egemen olmuş ve her seferinde yeniden yaşanarak İslam toplumları içerisinde bazı kesimlerin ebedi tutumlarını gerçekleştirmiştir. Ali'nin peygamber soyundan gelmesi ve birinci derece akrabalığı bulunması daha en başından beri halifeliğin meşru temsilcisi olarak gösterilmesine neden olmuştu. Bu iddia Ali'den önceki üç halife boyunca tekrarlandı ve katı gruplaşmalara neden oldu. Halifenin halefi ve Müslüman cemaatinde otoritenin niteliği konularında çıkan anlaşmazlıklar kalıcı ve önemli etkilere sebep olmuştur. Muaviye ve Ali arasında gerçekleşen iktidar mücadelesi sonucunda üç farklı grup oluştu ve İslam'da bu ayrılık damarları çeşitlenerek bu güne kadar gelmiştir.

Ali taraftarları Ali'nin ve onun soyundan gelenlerin Kur'an'ın derin anlamında yer alan, insanötesi özel bir ruh ve bilgiyi Muhammed'den devralarak taşıdıklarına inanıldı. Ali'nin soyundan gelen biri adaletin hükmünü gerçekleştirmek için zuhur edecekti. Bir Mehdi'nin 'rehber'in geleceğine dair bu beklenti İslam'ın erken dönemlerinde ortaya çıkmıştı (Hourani, 2005:55). Öte yandan kurtuluş beklentisi İslam'da olduğu gibi diğer dinlerin yapısında da varlık göstermektedir.

Muaviye'den sonra oğlu Yezid halifeliğini ilan etmişti ama halifelğe bir başka talip Ali'nin oğlu Hüseyindi. Hüseyin akrabaları ve destekçilerinden oluşan bir grupla Irak'a hareket etti. Kerbela denilen bu yerde çok kanlı bir savaş meydana geldi ve İslam tarihinde unutulmayacak bir şekilde zalimce Hüseyin katledildi. Onun ölümü Ali taraftarlarına (Şiiler) hep yad edilen şahadetin gücünü kazandırdı (Hourani,2005:56).

Şiiler bu olayı dini hayatlarının merkezine yerleştirdiler. İslam toplumların genelinde Hicri takvime göre Muharrem ayında Aşure günü düzenlenir. Müslümanlar özellikle Şiiler Hüseyin'in ölüm yıldönümünde yas tutmaya başladılar. Bu yasin sembolik anlamı Kur'an'ın açık emirlerine rağmen zengini kayırmaya ve yoksulu ezmeye devam eden Müslüman politik yaşamının çürümüşlüğüne olan tepkidir.

Adalet tutkusu her zaman manipülasyonlara açık bir olgudur. Çünkü adaletin güncel çerçevesini çizmek oldukça zordur. Burada önemli olan adalet tutkusunun iktidarların meşru taleplerinin zeminini oluşturmasıdır. Zira mağduriyet söylemi adaletin her geçikmesinde yeniden canlanacak ve bu söylemin icracılarına hep bir politik imkan tanıyacaktır. Bu durumun işlevsel örneğini Armstrong çok açık bir şekilde ifade etmiştir. Armstrong, 16. Yüzyılda şii geleneklerinin ve ritüellerinin değişimini ve politik sonuçlarını nüfuzlu bir alim olan Muhammed Bakır Meclisi (ö.1700) üzerinden okumuştur.

"toplu halde zikirler, ayinler ve Sufi ermişler kültü gibi Sufi özelliklerini ortadan kaldırmak için, Meclisi, Kerbela şehidi Hüseyin için yas ritüelleri başlattı; böylelikle halka Şiiliğin değerlerini ve dindarlık anlayışını öğretmeyi amaçlıyordu. İnsanlar yüksek sesle sızlanıp ağlarken , son derece duygusal ağıtlar okuyordu. Bu ritüeller, önemli bir İran geleneği haline geldi³¹. On sekizinci yüzyılda, Kerbela trajedisinin canlandırıldığı bir oyun geliştirildi; insanlar sadece izleyici olarak katılmıyor, ağlayarak, göğüslerine vurarak ve İmam Hüseyin için acılarını sergileyerek duygusal tepki veriyorlardı. Aslında ritüeller, önemli bir emniyet supabıydı. İnsanlar ağlarken, alınlarına

³¹ Türkiye'de Caferiler bu ritüellerin bilindik uygulayıcılarıdır.

vururken ve kontrolsüz bir şekilde dövünürken, kendi içlerinde Şii dindarlığının kalbinde yatan adalet özlemini uyandırıyor, kendilerine neden iyinin daima acı çektiğini ve kötünün neredeyse daima kazandığını soruyorlardı. Ama Meclisi ve şahlar, bu ritüellerin devrimci potansiyelini bastırmak konusunda çok dikkatliydi. Kendi ülkelerindeki tiranlığı protesto etmek yerine, insanlar Sünni Müslümanlardan nefret etmeye şartlandırılıyorlardı. Hüseyin'in örneğini izlemek yerine, insanlar onu kendilerine Cennet'i garantileyecek koruyucu olarak görmeyi öğreniyorlardı. Dolayısıyla aslında ritüel mevcut durumu korumayı amaçlıyor, halkı güçlünün gözüne girmeye çalışmaya ve sadece kendi çıkarlarını korumaya teşvik ediyordu. Ancak 1978-1979'daki İran Devrimi'nden sonra kült bir kez daha halkın yozlaşmış yönetime karşı öfkesini kusma aracı haline geldi"(Armstrong, 2008:139-140).

Armstrong'un Meclisi üzerinden verdiği bu örnek çalışmanın iddiası bakımından bir çok şeyi özetlemektedir. Zira ritüellerle yaşanan adalet tutkusu politik iktidarların söylemleri üzerinden gerçek amacının dışında kullanılabilir. Öte yandan adalet tutkusu İslam tarihinde birçok hanedanlıkların ve İmparatorlukların meşruiyet zeminini oluşturmaktadır. Zira İslam tarihinin Kerbela olayı gibi adalet savaşı olarak nitelendirilen birçok olay İslam toplumlarının bilinçaltında yer edinmiştir. Politik iktidarlar toplumların bilinçaltında tarihi bir gerçeklikle varolan bu acı ve yoksunluk dolu olayları bilince geri çağırarak kendi meşruiyet zeminini oluşturmuşlardır.

Yukarıdaki açıklamaya Türk siyasal hayatından çarpıcı bir örnek verilebilir. Cumhuriyet tarihinde çok partili hayata geçildiğinden beri İslami söylemleri geliştiren bir çok parti kurulmuştur. Dini hassasiyetleri söylemlerinin merkezine oluşturmuş partilerin isimlerine bakılırsa adalet ve refah kavramlarına sık sık rastlanır. Nitekim bu partilerin isimleri şöyledir: Adalet Partisi, Refah Partisi, Adalet ve Kalkınma Partisi gibi. Ayrıca bu konu çalışmanın son bölümün aktörü olan Adalet ve Kalkınma Partisi'nin analizinde tekrar ele alınacaktır.

12. ÇAĞDAŞ İSLAM'IN GÖRÜNGÜLERİ

Yukarıdaki bölümlerde mağduriyet söyleminin işlevsel olarak günlük hayatımızı kuşatırken ve mağdur öznenin dünya sahnesindeki yönlendirici etkilerini tartışırken diğer birçok sebeplerinin dışında dini söylemlerden de beslendiği düşüncesi iddia edilmişti. Bu iddianın temellendirilmesi için özellikle İslam'ın alternatif düzeyde nasıl bir etki olduğuna ilişkin köken tartışması ön plana çıkarılmıştı. İslam'da köken tarihi bir meşrulaştırıcı araç olarak hemen hemen

her seviyede kullanılmıştır. Esasen bu bir toplumun kendini var olan koşullar çerçevesinde nasıl tarif ettiğinin de bir göstergesidir.

İslam toplumlarının bugünü ve var olan maddi koşullar çerçevesinde nasıl bir kimlikle yaşadığını belirleyebilmek için dünya ölçeğinde iki gruba ayrılabilir. İslam toplumları ile İslam toplumlarının ekonomik olarak az gelişmişliği ve kültürel olarak kendini ispat çabaları karşısında, gelişmiş bir ekonomik yapıya sahip öte yandan global toplumda kültür emperyalizminin taşıyıcısı olan Batı toplumları. Batı, sanayileşmenin ve teknoloji yaratıcılığının gelişmesiyle paralel olarak üretim tarzının belirlediği kültürel bir küre yaratmıştır. Bu durumda üretim tekniklerinin zorunlu olarak beraberinde getirdiği ve arz – talep dengesinin küresel bir ölçeğe göre tanımlandığı çağdaş dünyada söz konusu iki grubun iç içe geçmiş bir ilişkiler ağı ortaya çıkarmıştır.

Tarihsel olarak bakıldığında bu iç içe geçmişlik bir dünya hakimiyeti mücadelesinin şu an için son durağı olarak görülebilir. Zira tarihinde çeşitli başarıları yaşamış kendi tanımını iktidarının gücünden alan İslam toplumları şimdiki zamanda ikinci plana düşmenin tepkiselliğini yaşarken, sanayileşmeyle beraber sürekli zafer kazanan ve tarihin kısmen de olsa yönlendiriciliğini sahiplenmiş bir batı dünyası ile bir aradalık ilginç ontolojik sonuçlar doğuracaktır.

Günümüzde İslam dünyasından milyonlarca insanın kapitalizmin çarklarının işlemesi için batıya doğru yola çıkması, yani bazıları mavi yakalı bazıları beyaz yakalı olarak Batı'nın ekonomik ve kültürel bağrında yaşamaları söz konusudur. Bununla beraber kapitalist ilkeler çerçevesinde üretim ve tüketim döngüsünün birbirine bağladığı birçok ulus-devletin de aralarındaki ilişkiler birbirinden ayrılamayacak kadar sıkışmıştır.

Öyleyse yukarıda sözü edilen karşılaşmanın yarattığı sonuçlar düşünüldüğünde toplumların kendilerini ifade edecek kimliklerin ve bunu açıklayan kavramların ne olduğu daha önemli hale gelmektedir. Nitekim söz konusu bu önem mağduriyet söyleminin gelişebildiği bir uğrağa da oturmaktadır.

Aziz Al-Azmeh'in bu karşılaşmanın yarattığı sonuçlar bakımından ifade ettiği açıklamaları önemlidir. Azmeh (2003:22) çökkültürcülük ve İslami ırkçılık olarak genel çerçevesini sunduğu bu durum yukarıda ifade edilen köken meselesini açıklamada daha somut bir şekilde yardımcı olabilmektedir. Azmeh özellikle Avrupalıların Müslümanlara ilişkin bakış açısını ifade ederken kültürelcilik kavramını kullanır. Zira Müslümanlara karşı geliştirilen ilk

tepki onların sınıfsal konumları bakımından kabulünün aksine kültürel bir anlamda kabulü söz konusudur. Azmeh'e göre "yapısal ve mekansal ayırım, toplumsal içe dönüklük ve getto oluşumu, Avrupa'da ki gayri Avrupalılar bağlamında giderek hakim söylem tarzı haline gelen kültürelciliğin temel unsurlarıdır. Bu söylem, özellikle de, tarihsel ya da toplumsal gerçeklikle ilintili olmayan birçok nedenle, sırf aynı dine mensup olmalarından dolayı bir cemaat oluşturdukları varsayılan Müslümanlara ilişkin dil ve bu söylem içerisinde İslam'a bir kültür olma vasfı atfedilir" (Azmeh, 2003:13).

Avrupa'da ki Müslümanlar nezdinde yapılan bu değerlendirme genelleştirilebilir bir boyuttadır. Nitekim dünya ölçeğinde düşündüğümüzde İslam'ın ilk olarak kendini ifade tarzı kültürelidir. Çünkü İslam bir toplumun yaşam pratiklerinde ancak kendi anlamını en iyi şekilde bulur. Yani toplumsal pratik çerçevesinde kendi ritüel ve gelenekleriyle gerçek anlamını bulabilir. Fakat modernleşmenin berberinde getirdiği Laiklik ve kapitalizmin dayattığı bireysellik sonucunda toplumsal pratiklerinden **kopmuş özerk bir dindar benlik** alanı oluşmuştur. Dinin bu özerk alana hapsolması sonucunda özellikle iktidarların toplumsal-siyasal birlikteliğe ihtiyaç duydukları zamanlarda kolektif benlik fetiş bir nitelik kazanmıştır. Weber'in tespitinde olduğu gibi "ibadet kural ve düzenlemeler olduğuna göre, bürokrasinin belirleyici olduğu yerlerde dinler, kuralcı ve şekilci bir karaktere bürünürler" (Weber, 2004:359). bir yandan şekilcilik ve kuralcılık bir yandan da özerk dindar benlik İslam'ı anlamlandırmada fetiş bir görevi üstlenmektedir. Özden, gerçek anlamdan uzaklaşma pragmatist ve kolaycı çözümleri beraberinde getirir. Bu yeniden bir kültür inşa etme sürecini göstermektedir. Böylece "İslami kültür adeta bir psiko-dramaya benzemiştir. Kültür icad etmek ciddi bir iş, öncelikle (başkaları için birer damga olan) egzotiklik alametlerinin sahiplenilip ortaya konmasıyla başlar: Özellikle dahil/hariç olma sınırlarına, yanlıya yer bırakılmayacak şekilde görsel boyutlar kazandıran alametler seçilir. Bunlar arasında en temel yapay olanları giyim tarzı ile teşhiri dindarlıktır" (Azmeh, 2003:22).

Dindar insanların bu özerk benliklerini yönetebilmek ve siyasal alanı eline geçirmek isteyen siyasal ya da yarı siyasal gruplar bun benliğin hassasiyetlerini keşfetmeye ve bir köken söylemi icad ederek onları fetiş bir şekilde birleştirme çabasına girer.

Batı'nın İslam'a çokkültürcülük adı altında tamamen bir kültürel alana hapsedmesi İslam toplumların kendini anlama/anlatma gayretleri çerçevesinde kültür bir tepkisellik doğar. Bu durum kökeni kutsallaştırmanın yolunu da açar, zira "iyi bir Müslüman" ya da "gerçek İslam" söylerinin cevabı kökendedir. Yukarıda kökene ilişkin üç tartışma yapılmıştı. O halde kökenden

İslam'ın kültürel alanına nasıl bir söylemsel dayanak sağlandığını yukarıdaki izlek üzerinde tartışmak doğru olacaktır.

Batı'nın bir öteki olarak sadece kültürel alana hapsettiği İslam toplumları, ister ekonomik isterse sosyal geri kalmışlığının biriktirdiği tepkisellikle iki görüngü içerisinde kendilerini ifade etmiştir. Birincisi Fundamentalizm, şiddet eğilimli dindarlık. Wallerstein'in (Wallerstein, 1999:113) modernizmin yaşam alanlarına entegrizm olarak gördüğü fundamentalizm özellikle laiklikle simbiyotik bir ilişki içerisindedir. Öte yandan bu olgu sadece dinin politik amaç uğruna kullanılması değildir, temelde ilahi gücün toplum hayatından çıkarılmasına karşı isyanlar ve ruhsal değerleri modern dünyada yeniden yüceltme amacındadır. Bu amacı gerçekleştirmek için ise kökeni söylemsel olarak geri çağırır. Öncelikle İslam'ın temel kökenindeki ve ilk yıllarındaki sınıfsal farklılık ifade edilir. Tanrı zalimlere karşıdır ve Peygamber tüm mağdurluğuyla zalimlere savaş açmıştır. Burada İslam'ın temel kavramlarında bir olan "cihad" anlayışı büsbütün değişmiş, öncesinde adil ve refah toplumu kurmak anlamındayken değişimle beraber intikamcı bir ruha bürünmüştür. Öte yandan İslam tarihinin her safhasında belirgin halde olan adalet tutkusu bilinçaltından bilince şiddet eylemleriyle gerçekleşme olanaklılığına dönüşmüştür.

İkincisi ise "ılımlı İslam" olarak nitelendirilecek kapitalizm ve modernizm ile uzlaşma içerisinde ancak aynı söylemsel tabana sahip bir oluşumdur. Açıkçası tek farklılık şiddet eğilimli olmamasından ileri gelmektedir. Bu oluşumun söyleminde de köken kutsallıkla yadedilir. Amaç kökenindeki adil ve refah toplumunu geri getirmektir. Bu geri getirmeyi kendileri için meşru hak olarak görürken kapitalizmin kuralları ile çalışmaktadır. Adalet tutkusu burada da vardır ve mutlak haksızlığa uğradıklarını düşündüklerinden kendilerini bu mağdurluğa uğratmış her şeyle hesap halindedirler. Destekçisi ise kendi mağduriyetlerinin hesabını gördüğüne inanan mağdur öznedir.

Artık ikinci ayırırda yer alan oluşumlara örnek olarak Türk Siyasi hayatının son on yılına yakın bir süre içerisinde iktidar olmuş ve dindar kesimden aldığı destekle ve demokrasi aracılığıyla her türlü zalimlikle hesaplaştığını ileri süren Adalet ve Kalkınma Partisi analizine geçilebilir. Ancak bura son cümle olarak söylenmesi gereken bir durum vardır. "Ak Parti"nin adındaki Adalet ve kalkınma İslam'ın geleneksel söylemleri olduğu yukarıda ifade edilmişti. Tesadüf mü bilinmez bu kavramlar dindar insanların bilinç altında ve İslam'ın temel hedeflerinde var olduğu için kökensel hedefi daha ilk başta açığa çıkarmaktadır. Fakat unutulmuş

bir Şey var! Kapitalist ekonomik kurallar çerçevesinde adaletli kalkınma tarihin henüz tanıklık ettiği bir durum değildir.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

MAĞDURLARIN SİYASETİ YA DA MAĞDUR SİYASET

1. MAĞDURİYET SÖYLEMİNİN TÜRK SİYASAL HAYATINDAKİ YERİ

Mağdur olma durumunun (mağduriyet) gaddar ile mağdur arasındaki politik karakterli bir iletişim kanalı ve politik olarak dönüştürme özelliği olan bir olgu olarak değerlendirilebilir. Hegel'in köle – efendi diyalektiğini pozitif dönüşümün felsefi bir izahı olarak düşünüldüğünde mağdur olma halinin kendi bilincine varmanın pozitif bir olanaklılığa sahip olduğu dahi ifade edilebilir. Ancak burada her ne şekilde olursa olsun zulme uğramışların kendi potansiyellerinin farkında olmaları gerekmektedir. Birinci bölümde püriten özne için ele alınan olumlu özellikler bu dönüşümün ideal çerçevesini çizebilir. Böyle bir bilincin gereklilikleri sosyolojik olarak düşünüldüğünde gelişmiş bir sivil toplum ve değerlerin yeniden üretilmesidir. Ancak bu çalışmanın ortaya koyduğu iddia Türk toplumu özelinde mağdur olma halinin bilince erme aşamasındaki olumlu yönünün aksine bizatihi mağduriyet söylemi aracılığıyla bu süreçten sapmanın vazgeçmez bir faktörü olduğudur. Böyle bir iddiayı destekleyen öncüller pozitif yüceltme işlevsel olan püriten özne yerine mağdur öznenin, gelişmiş bir sivil toplum yerine sivil toplum yokluğu olgularıdır.

Mağduriyet söyleminin beslendiği önemli damarlardan birisi de dindir. İkinci bölümde mağduriyet söyleminin dinsel içerikleri üzerinde düşünülmüş ve İslam'ın modern söyleminin İslam'dan çok söylemsel olarak köken takıntısının sahipliğinde mağduriyet söylemini pekiştirdiği iddia edilmiştir. Bu iki görünümün özelliklerini açıklamak gerekmektedir.

İslam dininin mağduriyet söylemi açısından olumlu karakteri Peygamber'in bizatihi deneyiminde görülür. Yukarıdaki bölümde ayrıntılı olarak belirtilmiş olsa da bir iki cümleyle hatırlamak faydalı olacaktır. Peygamber hem sınıfsal olarak hem de kişisel yaşamının anlatısı bakımından zulme uğramış bir görünümdeydi, yani mağdurdur. Kendi döneminde aynı kaderi paylaşmış kabilelerle birlikte mağdurluğun itkisiyle kendi bilincine varma aşamasını tamamlamış görünmektedir. Zira aralarında kan davası bulunan kabileler politik bir birlik sayesinde birleştirilmiş, dönemin şartlarına nazaran gelişmiş bir hukuk sistemi kurulmuş, ekonomik anlamda refaha erme yolu açılmış, Arap toplumunun vizyonu değişmiş, gelenek yeniden üretime tabi tutulmuştur. Bu motivasyonun sonucunda ise İslam, kısa zamanda dünya siyasetine yön

verirken kişisel olarak birçok insanın kimliğini oluşturmuştur. Ancak bu sürecin kutsallaştırılmasına gerek yoktur. Çünkü tarih gaddar – mağdur ikiliğinden beslenerek yeni bir düzen kurmuş toplumların örnekleriyle doludur. Kısaca bu bir politik motivasyondur.

Tarihin bir cilvesidir ki Peygamberin ölümünden sonra gelişen İslam toplumları belki de dinin gerçekliğini korumak adına peygamber dönemini kutsamış ve varoluş iddialarının merkezine koymuşlardır. Böylesi bir kutsallaştırma tepkisel davranışlarının önünü açmış ve politik olarak bir söylem zeminine kavuşmuştur. Nitekim kendi inanışlarının ve kabullerinin tersine gelişmiş her toplumsal ve politik olayda bu tepkiselliğin izi sürülebilir. Şerif Mardin söz konusu davranışa “İslam popülizmi” adını vermektedir (Mardin, 1992:18). İslam popülizminin, mağduriyet söylemini beslemesi ve mağdur öznenin tarihi olaylar eşliğinde bilinçaltında yer teşkil etmesi kaçınılmazdır. Zira modernleşmeye ve kapitalizmin egemenliğine özellikle Türkiye özelinde düşünüldüğünde ilk tepki İslami kesimler tarafından gerçekleştirilmiştir. İslami popülizmin köken takıntısını ve bu sürecin tarihsel akışını Şerif Mardin şöyle özetler:

“İslam’ın başından beri, İslami inançları ilkel saflığıyla korumayı devlet birimini korumak kadar önemli sayan bir akımla karşılaşırız. Devlet bu saflığı ortadan kaldıracak eğilimler gösterirse devlete karşı konur. Bu tutum, İslam tarihinde ve Osmanlı tarihinde beliren uzun bir halk ayaklanmaları geleneğinin, tarihsel toplumsal içeriğini oluşturur. İslam’ın ilk çağlarında gördüğümüz Hadis-ehli bunun bir halkasını teşkil ediyorsa, halkanın diğer ucunu Müslüman Kardeşler teşkil eder. Osmanlı İmparatorluğu’nda da bunu birçok örneklerini göstermek mümkündür. Babailerin isyanından beri izleyebildiğimiz bu zincirin bir çeşit İslamcı popülizm oluşturduğunu söyleyebiliriz. Bu popülizmin modern zamanlardaki belirtilerini 1908’den sonra İttihat ve Terakki’ye karşı koyan genel akımda görebiliriz. Bir hayli değişmiş şeklinin Demokrat Parti’nin desteğini sağlamış olduğu şüphe götürmez. Zamanımızda bir diğer şekli, MSP’nin aldığı destekte görülür” (Mardin, 1992:18).

Mardin’in bu tespiti göz önüne alındığında söz konusu zincirin bir tepkisellik zinciri olduğu aşıkardır. Bugün bile Türk toplumu hemen hemen her olaya karşı tepkisel tutumu sahiplenir. Değişim, korkularıyla beraber gelir. Aşağıda örnekleriyle verilecek olan tepkiselliğin tarafı genellikle mağdur öznedir. Değişimin nimetlerinden yararlanamamış ancak kendisini özlemine duyduğu şeylerin anlatısıyla bütünleştirerek hareket eden mağdur özne. İslam’ın bugünkü anlatısındaki köken kutsallaştırması mağdur öznenin özlemlerini de kutsallaştırırken, bu kutsallık içerisinde değişmeden kalan ve insanların davranışlarına sinen olgu ise mağduriyet

olgusudur. Köken; Peygamberi mağduriyet, devamında ise politik, ekonomik, tarihsel mağduriyet, sonuç; mağduriyetin içselleşerek bir yandan benlik özelliği haline gelmesi öte yandan bu benliklerin karşılımlı bulacağı politik zemin. Çalışmanın bu bölümü bu izleğin analizidir. Öte yandan yukarıda Şerif Mardin'in tespitine ek olarak sürecin devamı olan Adalet ve Kalkınma Partisi'nin sürecin kendisinden değişerek tekrar ettiği İslami popülizmin egemen olduğu politik hareketlerin analizi olacaktır.

1.1 Merkez-Çevre Arasındaki Mağdur Görünümler

Türk toplumunun politik yapısı üzerine çalışılmış birçok eserde genel kanı siyasetin lider odaklı olduğu ve bu liderin otoritesinin Weber'in deyişiyle karizmatik otorite çerçevesinde genel hatlarıyla şekillendiği ifade edilir. Türk siyasetinin figürleri düşünüldüğünde “şef”, “baba” gibi nitelendirmelere sahip liderler mevcuttur. Böyle bir siyaset anlayışının daha çok görüldüğü sistemler patrimonyal bir sosyopolitik yapının görüldüğü sistemlerdir. Söz konusu durum yöneten – yönetilen ilişkisinin zorunlu olarak ortaya çıkardığı bir durumdur.

Şerif Mardin'in patrimonyal bir sosyopolitik yapının ortaya çıkış dinamiklerine temel oluşturacak merkez – çevre kavramı dipten gelen bir çelişkiyi ifade etmektedir. Şerif Mardin, Osmanlı İmparatorluğu'nun güçlü bir merkez ve yerleşik kurumlarıyla onun karşısında ayrılmamış, heterojen ve dağınık bir çevreden oluşan patrimonyal bir sosyal yapıda olduğunu ifade etmiştir (Mardin, 1992:40-45). Bu ikili yapıda merkez ve kenarın paylarına düşen ve devlet yönetiminin içine sinmiş bazı sorumluluklar vardır. Nitekim bu sorumlulukları pay eden en önemli kurum ise İslam olmuştur. Osmanlı İmparatorluğu'nda modernleşme hareketlerinin başladığı dönemlere kadar merkez ile çevre arasında bir dereceye kadar uyum İslam'ın toplum içerisindeki işlevsel rolü çerçevesinde kısmen de olsa sağlanabilmiştir. Nitekim İslam dini tarihsel konumlanışı gereği özerk alanlar oluşturabilme kapasitesi sahiptir. Söz konusu özerk alanların varlığı otorite ve hükmetme kabiliyetinin üzerinde etkili olmaktadır.

İslam'ın bu özel fonksiyonun Osmanlı toplumuna taşınmaya kadar geniş bir tarihi arka planı vardır. İslam tarihine peygamberin İslam'ı tebliğinden bu yana birçok emirlikler, imparatorluklar ve devletler gelip geçmiştir. Siyasal iktidarların zaman içerisinde yıkılıp yerine belki de aynı politik zemine dayalı yeni iktidarların gelişi, yani oluşan sirkülasyon İslam'ı politik

iktidarların üzerinden anlamlandırmayı riskli kılmıştır. Daha doğrusu İslam yaşam tarzının pratiklerini kitlelere taşımak için siyasal iktidarın kendisinden daha istikrarlı genel bir sistem ve geniş çaplı bir otorite gereksinimi doğuyordu. İslam tarihinin ilk dönemlerinden başlayarak kısa süreli emirlikler (siyasal iktidarlar) olduğu için insanlar bunlara aidiyet hissetmek yerine, Müslümanlar kendilerini ulemanın temsil ettiği daha uluslararası bir toplumun üyeleri olarak görmeye başlamışlardı. Nitekim siyasi iktidarlar gelip geçiciyken, ulema sınıfı tek, sabit otorite haline gelmişti ve özellikle tasavvuf giderek derinleşmişti (Armstrong, 2008:105).

Otorite ve hükmetme, grup ilişkilerinin niteliklerini meydana getiren önemli bir uğraktır. Weber (Weber, 1995:94-95), bu ilişkilere göre kurulan gruplar için iki tip önerir; Siyasal ve hiyerokratik gruplar. Siyasal grup düzenini belirli bir yerde özel bir kadronun fiziki güç tehdidi ve uygulamasıyla sürdüren gruptur. Öte yandan egemenlik sahibi bir grup, kurallarına boğun eğilmesini güvenceye almak için, manevi kurtuluş araçlarından yoksun kılma ya da hiç vermeme gibi dinsel zorlama yollarına başvuruyorsa ona hiyerokratik grup denilir (Weber, 1995:94). “Tam olarak gelişmiş, dinsel dernek ve topluluklar bir çeşit kolektif otoriteye sahip olurlar. Hiyerokratik örgütler haline gelirler, yani yönetme kudretleri, kutsal değerlerin dağıtımında sahip oldukları tekele dayanır” (Weber, 2006:373).

İslam’da bu nevi Hiyerokratik gruplar, tarikatlar, cemaatler olarak gösterilebilir. Zira merkez – çevre bağlamına geri dönersek çevrenin dağınık heterojen yapısını bu gibi grupların kanalize ettiği düşünülebilir. Örneğin tasavvuf İslami yaşayış biçimine bir derinlik getirmiş olduğu gibi kültür alanını da derinleştirmiştir. Osmanlı padişahlarından birçoğu tasavvufla ilgilenmiş hatta Mevlevî tarikatının musiki geleneği içerisinde üretken bir konuma bile sahip olmuşlardır. Bu ne anlama gelmektedir. Çevrenin koordinasyonunda siyasal iktidar ile bağları kuran bu hiyerokratik gruplardır. Başarısının nedeni ise kutsal değerlerin yeniden dağıtımındaki tekelleridir.

Nitekim hiyerokratik grupların kutsal değerleri yeniden dağıtımında bir tekelci güce sahip oldukları kabul edilirse, bu gücün iktidarın lehine mi yoksa aleyhine mi kullanılacağı ancak dönemin gerekliliklerine uygun tercihlerle açıklanabilir. Osmanlı İmparatorluğu’nda modernleşme hareketleri ile merkez – çevre ilişkisinin niteliği de değişmiştir. Zira 19. Yüzyıldaki modernleşmenin batıcı değerleri ya da daha doğru bir ifadeyle batılılaşma hareketi, modernleşme ve bürokratik rasyonelleşme merkez – çevre gerilimini yeni bir boyuta geçirmiştir. Çünkü bu değişim sürecinin içerisinde çevre her açıdan edilgin kılınmıştır. Ekonomik, kültürel,

sosyal değişimin paydalarında kendisine yer bulamayan çevre tepkiselliğin hareketliliğine kendini kaptırmış gözükmektedir. Bu tepkiselliğin belki de en yumuşak örneği burada zikredilebilir.

Osmanlı sarayı geleneksel musiki değerlerinde bilfiil yeniden üretim sürecine pozitif bir katkı sağladığı kuşkusuzdur. Örneğin üçüncü Selim'in yeni musiki makamları terkip ederek Mevlevi ayinlerinin sarayda icra edilişi önemli durumdur. Ancak modernleşme sürecinde sanat anlayışının bile değişmeye başladığı görülmektedir. Artık sarayda artan bir seviyede batı tarzı müzikler icra edilmeye başlanmakta ve ilgi odağı haline gelmektedir. Bu değişim, yerleşik kökleşmiş musiki geleneğinin icracılarında buruk bir sitem yaratmıştır. Ya da daha net bir tabirle tepkisellik. Bunun en güzel örneği o dönemde sarayda popülerleşmiş olan batı kaynaklı "vals" usulüne karşı Dede efendi'nin gösterdiği sitemkar ancak manidar tepkidir. Dede efendi bu ilgi kayışı ve arkaya itilmişliğe bir tepki olarak "yine bir gül nihal" isminde günümüzde bile bilindik bu şarkıyı vals usulünde bestelemiştir.

Bu örneğin ilginç bir yönü Mevlevi değerlerinin gelenek içerinde taşınmasını sağlayan geleneksel musikinin kudretli temsilcisi olan birinin geleneğin dışına çıkarak gösterdiği yumuşak tepkidir. Bunun anlamı Osmanlı seçkinleri arasında üst kültür düzeyinde edebi bir şekilde gösterilen tepkiselliğin avam arasında nasıl bir tepkisellik yaratacağının göstergesi olmasıdır.

Demek ki gelenek ve modernlik arasında baş gösteren bu gerilim, bunların taşıyıcıları arasında şiddetini artıracaktır. Zira bir anlamda geleneğin taşıyıcısı olan İslam, tepkisel çaresizliğine doğru zemin değiştirirken, merkez – çevre ilişkisinin tüm olanakları da değişecektir. Bu derinlerde yaşanan değişim hala daha varlığını sürdürmektedir ancak günümüze kadar evrimleşerek gelmiştir. Nitekim "kitlesel etkilerden büyük ölçüde yalıtılmış bir merkez yönetimi güçlü bir gelenekle birlikte Osmanlı'dan Cumhuriyete intikal etmiş bulunmaktadır" (Kalaycıoğlu, 2000:389). O halde çalışmanın derinleşmesi için Cumhuriyet'e intikal etmiş olan bu olgunun her seferinde yeni söylemler üzerinde kendini nasıl inşa ettiğini ve Türk siyasetinin temel sorunu olarak nasıl tortulaştığının izlerinin sürülmesi gerekmektedir.

1.3 Kemalizm'in Mağduriyet Söylemine Etkisi

"Osmanlı İmparatorluğu'nun dar anlamıyla ideolojik mirasından daha önemli olmasına rağmen daha az elle tutulur ve daha az tanımlanmış olan konu, zihniyet yahut Kemalist

Cumhuriyetçilerin seleflerinden devşirdiği tavırlar bütünüdür: devlet merkezli bir düşünce, güçlü bir eğitimci damar, elitçilik ve kitlelere güvensizlik, aktivizm ve belirli bir sabırsızlık ve nihayet ilerlemeye olan inanç” (Zürcher, 2010:137).

Kemalist zihniyetin yukarıda ifade edilen nitelikleri Kemalizm’in Cumhuriyet projesi göz önüne alınarak düşünüldüğünde açıkçası bir uyumsuzluk görülmektedir. Çünkü Osmanlı’daki modernleşme ve değişim hareketi siyasal sistem içerisinde bir reformu öncülleyen bir hareketti. Oysa cumhuriyet projesi İmparatorluğun içerisinde var olan sivil-asker seçkininin bir ulus – devlet kurmak için gösterdiği gayreti teşkil etmektedir. Nitekim bu uğurda İmparatorluğun çok kültürlü ve İslam kimliğine dayalı yapısını modern değerlere dayanan bir ulus inşası ile değiştirmesi gerekmektedir.

Toplumsal yapıdaki bu değişimi gerçekleştirebilmek için eskiye alternatif bir değer olarak yeni bir kimlik inşası gerektiği düşünüldü. “Böyle bir amacı gerçekleştirebilmek için toplumsal ve kültürel yaşam üzerinde odaklaşan Cumhuriyetçi ve modernist siyasi irade, Asırlardır mevcut kültürel örüntünün asli belirleyeni olan ve insanların yaşamlarını biçimleyen İslami değer ve ilkelerle kaçınılmaz olarak karşı karşıya geldi” (Atay, 2009:64).

Kitlenin dinsel kimlikten sıyrılıp, ulusal bir kimlik kazandırılması süreci sadece politik kurumların değiştirilmesiyle gerçekleşmesi imkansızdı. Bu yüzden siyasi irade bu dönüşümü gerçekleştirmek için aile ve birey düzeyinde bir dönüşü başlattı. Gündelik yaşam pratiklerini etkileyen İslami kurumların uzantıları örneğin modern kurumlar ile değiştirildi. Nitekim Halk Evleri, Türk Ocakları ve ilerleyen süreçte Köy Enstitüleri bunlara örnek verilebilir.

Cumhuriyetin iradesi sosyal hayatta böyle bir zihniyet değişiminin gerçekleşmesi için İslam’ın kontrol edilemez dağınık etkisini pasifize etmek istedi. Çünkü çevrenin dağınık ve heterojen yapısını örgütleyen birçok özerk gruplar kendi birliklerini İslami varoluşla ifade etmekteydi. Öte yandan modernleşme sürecinin kararlılıkla yürütülmesi için en azından çevrede bir homojenleştirme adımlarının atılması gerekmektedir.

İslam’ın özerk alanlarının varlığının ve dağınıklığının etkisini yeni devlette ortadan kaldırmanı en büyük zemini ve aracı “Laiklik” ilkesidir. İlber Ortaylı, laik düzene geçişle Osmanlı asrındaki modernleşmenin yarattığı gereksinimlerden doğan yeni kurumların eskileriyle olan çatışmasının yarattığı kargaşanın ortadan kaldırılmasını hızlandığını söylemektedir. Öte yandan laiklik ilkesinin yarattığı başka bir durum da batıyla kurulan bir köprü olmasıydı, zira Ortaylı’ya göre laik dünya görüşü ve devlet düzeniyle modern toplumlara özgü siyasal yapıya,

yönetim sistemine ve hukuki düzenin mükemmelleşmesine geçiş mümkün olmuştur. Aynı dili konuşan ve aynı kültürel mirasa sahip bir halkın mezhep ayrılıkları ve çatışması içinde yaşamasına son verilmek istenmiştir (Ortaylı, 2000:134).

Laiklik ilkesi Cumhuriyet ile Batı arasında bir köprü olma vazifesini başarıyla görmüştür. Ancak Batı'nın değerlerini içselleştirmeden üst bir perdeden yapılan bu değişim kendi çelişmesini hazırlamıştır. Bu durumun en önemli nedeni Osmanlı'dan Cumhuriyet'e tevarüs eden Patrimonyal yapıdır. Çünkü Osmanlı rejimini, batı geleneğinden en çok ayıran, onunla en çok zıtlaşan ve çağdaşlaşma sürecinin en çapraşık işlerine yol açan özellik buradadır.

Niyazi Berkes'in Osmanlı devlet ve toplum görüşüne ilişkin düşüncelerine bakıldığında Patrimonyal yapının özellikleri padişahlık devletinin yöneticileri olan hizmet sınıflarının toplum sınıflarını temsil eden kişiler olmaması, devletin toplumdan gelmemesi, politik egemenliğin toplumsal köklerden gelmemesi, toplumun üzerine Tanrı tarafından (gerçekte fetih ve güç yoluyla) dışarıdan oturtulmasıdır (Berkes, 2000:117).

Cumhuriyet projesi egemenliğin kayıtsız şartsız milletin olduğunu en kutsal mekanı olan meclisinin duvarına yazarken millet/halk'tan kastedilenin ne olduğuna ilişkin bir çelişkiyle karşı karşıya kalmıştır. Çünkü elitçilik ve kitlelere güvensizlik bu düşüncenin önünde bir engel teşkil etmektedir. Esasen millet kavramının içinde "çevre" de vardır ancak kendi ontolojisiyle değil. Söz konusu çelişkinin Cumhuriyet'te de devam etmesinin bir kabulünü halkçılık ilkesi de göstermektedir. Ali Kazancıgil bir çalışmasında halkçılık ilkesini şöyle ifade eder:

" Modern Türk Devletinin temelinde yattığını söylediğimiz seçkinler uzlaşmasının gerçekleşmesinde halkçılık ideolojisinin önemli rolü olmuştur. Mustafa Kemal halkçılığı, tarihsel koşullara göre içeriği değişen bir kavram olarak görmüş ve devlet seçkinleri ile sivil seçkinler arasındaki uyumu pekiştirecek bir öge olarak kullanmıştır. 13 Eylül 1920'de halkçılığı bürokrasi ile halkı yakınlaştırmaya yönelik bir doktrin diye tanımlamıştır. Eylül 1921'de ise aynı kavrama toplumsal ve sosyalist bir içerik vermiş, Ankara hükümetini "halkın hükümeti" olarak tanımlamıştır. Cumhuriyet Halk Fırkası'nın 1981 programında ise, dayanışmacı yönü devam etmekteyse de halka rağmen halk için tipinde bir doktrine yönelmeye başlamıştır.

Kemalist Devlet, seçkinlerin değerler sistemi ve merkezîyetçi yapısı itibarıyla jakoben diye nitelendirilebilir. Doğaldır ki bu seçkinler siyasal merkezin gücünü zayıflatabilecek, örneğin Prens Sabahattin'in, Le Play ve Edmond Demolins'den esinlenerek ileri sürdüğü kişisel girişime ve ademi merkezîyetçiliğe yönelik doktrinlere ilgi göstermemiştir"(Kazancıgil, 2000:151).

Kazancıgil'in tespitlerinden hareketle Cumhuriyet'in halkçılık ideolojisi modern ve demokratik bir devletin, daha da önemlisi çevrenin bu dönüşüme ayak uydurabilecek özgüveni kendinde görme olanaklılığını ıskalamıştır. Bunun sonucunda ise "Kemalizmin bir politik paylaşım ritüeli olarak tarihselleşmesi, ilkeleri içinde zayıflamış olan 'halkçılık' ilkesi çerçevesinde olmuştur" (Öğün,1999,s.196).

Çevre, politik paylaşım sürecinde kendi payına düşeni alabilmesi için bir vazgeçiş sürecinin kendisine dayatıldığı halet-i ruhuyesine kapıldığı söylenebilir. Bu vazgeçiş telaşını körükleyen asırlardır kimliğini oluşturan ve devletle olan entegrasyonunu sağlayan İslami yaşam üzerinde kümelenmiştir. Bu tedirginlik Cumhuriyet'in ilk yıllarında derinlerde kök salarken ilerleyen süreçte çevrenin güç kazanmasıyla doğru orantılı olarak yüzeye çıkmaya başlamıştır. Nasıl ki İslam tarihi içerisinde müminlerin yaşadıkları zorluklar ve baskıların bir vazgeçişle dayatılması, kendi söylemini bir defa daha üretemeye fırsat bulmuştur.

Çevrenin değişen koşullara tepkisinin İslami anlatı içerisinde ve İslami değerleri seferber ederek gerçekleştiği yukarıda ifade edilmişti. Nihayet bu tepkiselliği toplumun bilinçaltına yerleştirecek mitlerin de oluşması beklenmedik bir durum olmasa gerek. Mitsel düşüncenin toplumun bilinçaltını ne derecede etkilediği çalışmanın ikinci bölümünde ayrıntılı olarak ifade edilmişti. Burada söz konusu çelişkinin mitsel değerini daha net açığa çıkarma iddiası üzerinden, Türkiye'de Kemalist Modernizasyona Bir Tepki olarak Menemen olayı ve bunun yansımaları irdelenebilir.

Menemen olayı Kemalist söylem ile İslamcı söylemin aynı mağduriyet temalarından beslendiği ve tarihe mitsel bir anlatı düzeyinde yerleşen bir olaydır. Onun anlatısı toplumun bilinçaltında çok önemli etkiler bırakmış olmakla birlikte mağduriyet söyleminin İslam tarihinden Cumhuriyet tarihine taşınmasını sağlamıştır. Ayrıca mağduriyet söyleminin taban bulmasını sağlaması bakımından manidar bir özelliğe sahip olurken aynı zamanda sarsılmaz düşünce kalıpları üretmiştir.

2005 yılında M.E.B tarafından yayımlanan ve Güler Şenünver'in Türkiye Cumhuriyeti İnkılap Tarihi ve Atatürkçülük isimli kitabında Menemen Olayı şu şekilde anlatılır:

"Cumhuriyete karşı olanlar onu yıkmak ve eski düzeni geri getirmek istediler. Ancak çoğunluk cumhuriyeti korumakta kararlı olduğu için bu kişilerin her girişimi başarısızlıkla sonuçlanmıştır. Menemen Olayı da bu girişimlerden birisidir. Nakşibendi tarikatına mensup bir kişi olan Derviş

Mehmet ve etrafında topladığı kişiler 23 Aralık 1930'da Menemen'e geldi ve din adına bir ayaklanma başlattılar. Bu kişiler bir öğretmen ve asteğmen olan Kubilay'ı başını keserek şehit ettiler. Olaylar duyulur duyulmaz bölgeye asker gönderilmiştir. Ayaklananlar bastırılmış, askeri mahkemede yargılanmış ve cezalandırılmıştır" (Şenünver, 2005:26).

Kubilay hem öğretmen olarak hem de asker olarak Cumhuriyet'in sembollerini üzerinde taşıyan cumhuriyet bireyidir. Laikliğin simgesi olan Kubilay Cumhuriyet için şehitlik mertebesine erişmiş bir figürdür. O'nu şehit edenler ise yobaz ve cahil bir zihniyetle eşleştirilmiştir. Anadolu'da derin kökleri olan Nakşibendi tarikatı ise aşkın kontrolsüz tavırların merkezi olarak ötekileşmiştir. Ancak İslami kesimde bu olay tam farklı bir boyuttan ele alınmakta aksine Nakşi Şeyh Esat'ı esas mağdur olarak lanse etmektedir.

Kemalist söylem Nakşileri yobazlıkla özdeşleştirirken İslam'ın yanlış sembolü olarak top yekun Nakşibendi tarikatını odak hale getirmişlerdir. Ancak İslamcı yazarlar Nakşibendi tarikatı ile olayın kötü karakteri derviş Mehmet'i kesin çizgilerle ayırmıştır (Azak, 2010:185). Söz konusu İslamcı yazarların başında Necip Fazıl gelmektedir. **Son Devrin Din Mazlumları** adlı kitabında cemaati tarafından son derece saygı duyulan ve sırf şapka kanununa muhalefet ettiği için idam edilen İskilipli Atıf Hoca'nın uğradığı zulmü edebileştirdiği gibi Menemen Olay'ında söz konusu olayı terkip ettiği iddia edilen Nakşi şeyhi Esat'ın da haksız yere hapsedildiğini ve hatta hapisanede zehirlenerek öldürüldüğünü belirtmiştir. Ancak bunun yanında sahte Derviş Mehmet'in bir düzenbaz olarak nitelendirildiği yazıda iyi Müslüman kötü Müslüman ayrımı yapılmıştır (Kısakürek, 1997:137 -138).

Bu iki yaklaşım arasındaki fark dindar insanların algılarını da hiç kuşkusuz etkileyecektir. Zira iki söylem de mağduriyet üzerinden hareket alanı oluşturmaktadır. Ancak Kubilay'ın mağdurluğu dindışı bir mağdurlukken Şeyh Esat'ın mağdurluğu kutsal mağdurluktur. Öte yandan Kemalist seçkinlerin ayırım yapmadan top yekun bir tarikatı hedef alması, kitlelerde hedefin yalnızca İslam olduğu algısı yaratmıştır.

Umut Azak (Azak, 2010:186-187) Menemen Olay'ını detaylarıyla işlediği makalesinde İslamcı yazarları yanında Marksist yazarlarında resmi ideolojiye karşı bir söylem geliştirdiğini belirtir. Bu öneri üzerine Yalçın Küçük ve Hikmet Kıvılcımlı'nın ifade ettikleri düşüncelere bakılırsa ilginç bir ayrıntı göze çarpar.

Yalçın Küçük Türkiye zerine Tezler kitabında Kubilay'ın katledilişini devlet tarafından Kemalist rejimi güçlendirmek için kullanılan bir araç olarak görürken, Hikmet Kıvılcımlı

sosyolojik bir analiz yaparak olaya Derviş Mehmet ve taraftarlarına yardım eden Manisa ve Menemen arasındaki köylerde yaşayan köylüler açısından yaklaşmıştır. Ona göre köylülerin asilere verdiği destek onların Kemalist devlete hiçbir sadakat beslemediklerini göstermektedir. Kıvılcımlı siyasi elitlerin isyanı getiren maddi şartları görememesini eleştirmesinin yanı sıra insanların dinin tehlikede olduğunu iddia eden gerici şeyhler tarafından kandırılmakla kalmadığını, aslında Kemalist burjuvanın baskı ve ihlaline karşı tepkilerini ifade etmenin yegâne yolu olarak kandırılmaya muhtaç olduklarını öne sürmüştür (Azak, 2010:187, Kıvılcımlı, 1980:226-227).

Türkiye’de öteden bu yana işçi sınıfı olmadığı için modern anlamda bir devrimci çıkışın gerçekleşmesi seküler bir süreçten beslenememiştir. Değişim ve rahatsızlık taleplerinin kendini mağdurluk üzerinde tanımlanan İslami söylem vasıtasıyla ifade edilmesi belki de bugünü anlamda yardımcı olacak bir iddia olacaktır. Bununla birlikte Türkiye’de sol partilerin muhafazakar kesimlerden tepki görmesinin arkaplanında da bu durum söz konusudur. Zira işçi sınıfının olmadığı bir ülkede solun dine karşı ciddi mesafeler koyması ezilen insanların yabancılaşmalarının zemini olmuştur.

Sonuçta Kemalist rejimden rahatsız olanların sığınağı İslami söylem olurken bu söylemin sadece dini karakterli değil, ekonomik, etnik, politik mağdurluklarının da hamisi olduğu göze çarpmaktadır. Cumhuriyet tarihinde bunun izi sürülebilir. Bu yüzden kökleri derinlerde olan merkez-çevre ikiliğinden beslenen ve İslam’ın tarihsel söylemi ve ikinci bölümde ifade edilen niteliklere sahip bir olgu olarak bu toplumsal olguyu burada üç örnek üzerinden incelenebilir. Bunlar Demokrat Parti, Türk İslam sentezi ve MSP-Refah Partisi olabilir. Fakat şimdiden belirtilmesinde fayda olan bir değerlendirme yapmak çalışmanın selameti açısından gerekli olacaktır. Şöyle ki bu çalışmada Adalet ve Kalkınma Partisi, yukarıda ifade edilen çelişkilerden özellikle mağduriyet söyleminden beslenen bir oluşum olduğu iddia edilmektedir. Ancak iddianın zeminine oturan nitelikleriyle Demokrat Parti, Türk İslam sentezi ve MSP-Refah Partisi örneklerinden farklı olarak mağduriyet söylemini nasıl yeniden ve kuşatıcı şekilde ürettiği ileriki sayfaların en ilginç tespiti olacaktır.

1.3 Demokrat Parti: Umudun Tükendiği Yerde Başlayan Mağduriyet

Halkın egemenliğinin yönetimin meşruiyetini oluşturduğu ülkelerde İktidar ancak demokratik seçimle belirlenir. Cumhuriyetin ilanından 1950'lere kadar geçen sürede genç Türkiye'nin nüfusu artmaktadır. Özellikle çevre'nin nüfus içindeki payının arttığı düşünüldüğünde olası seçimlerde iktidar şansının çevrenin temsilcilerinin elinde olduğu açıktır. Ancak kitlelere korkuyla bakan Kemalist seçkinler bu süreci kendi yaratacağı araçlarla dizginlemeye çalışmışlardır. Bunun bir talihsiz örneği Demokrat Parti tecrübesidir.

Cumhuriyet kurulduktan sonra Terakki Perver ve Serbest Fırka gibi âdemimerkeziyetçi girişimler olsa da ömrü fazla olamamıştır. Ancak 1946 yılında çok partili rejime geçişle beraber Demokrat Parti güçlü bir etki yaratabilmiş ve dinin politik iktidar üzerinde denetimi bir yeni durum olarak Türk siyasal hayatına girmiştir. Fakat Demokrat Parti (DP) sadece dini eğilimleri olan bir parti değildir. Yani sadece merkez - çevre gerilimi içerisinde çevrenin sadece dini hassasiyetlerini kullanarak iktidara gelmiş ve süreklilik sağlamış bir parti de değildir. DP'nin başarısının asıl nedenleri, tabanın toplumun hangi kesimlerinde oluştuğunun araştırılması ile açıklanabilir (Toprak, 2000:315).

Demokrat Parti köken itibarıyla Kemalist seçkinlerden oluşmaktadır. Ancak ilk dönem Kemalistlerin din karşısında radikal ve ödünsüz politikaların aksine yeni seçkinler Kemalizm'in yanlış anlaşıldığından yola çıkarak tabana İslam'la Kemalist ideolojinin uyumlu olduğunu vurgulamaya çalışmışlardır. Kemalizm'in İslamizasyonu denilebilecek bu süreç tabanın yönetici elitlerle doğrudan karşılaşmalarını sağlamıştır (Öğün,1997:270). Öğün Kemalizm'in iki farklı temsilcilerini jakoben Kemalist elit ile sentezci popülist elit olarak ayırmaktadır. Nitekim bu iki elit arasında yaşanan iktidar mücadeleleri de elit içi çatışma olarak nitelendirilir (Öğün, 1997:272). Nitekim elit içi mücadele çerçevesinde Kemalist elitlerin devletçi statükocu, sentezcilerin ise kırsal kesimin mağduriyet damarından beslenme gibi bir araçsal akılla hareket ettiğini ifade edilebilir.

Bu iki temsilcinin yöntem bakımından farklılıkları olmamasına rağmen ayrıldıkları temel tartışma din ile ilgili konularda ortaya çıkmaktadır. Jakoben Kemalist elit dini gericiliğin bir sembolü olarak görmekte ve etkisinin sınırlandırılması gerektiğine inanmaktadır. Sentezci popülist elit ise dinseliliğin milli kültürün merkezi ve toplumsal birliğin temeli olarak algılamaktadır. Ancak ikisinin de dine ilişkin ortak tavrı toplum kontrolünü sağlamak için dinsel

yapıyı bir araç olarak kullanmalarındır. Jakoben Kemalistler için dinin etkileri ortadan kaldırılması, sentezci popülist elit için ise toplum kontrolü için dini sembollerin kullanımı önemli bir unsurdur (Öğün, 1997:272). Bu durumda ortaya çıkan en önemli sonuç tabanın geleneklerini ve dindarlığını anladığını söylemlerinde ve bir müddet sonra eylemlerinde gösteren Demokrat Parti köy ve kasabayı toplumun ekonomik ve sosyal yapısıyla bütünleştirme olanağını yakalamıştır.

Cumhuriyetin ilk yıllarında toplum ve kültür adına batılılaşma vurgusunun kararlı bir politik niyetinin en yüksek olduğu dönem, ilginç bir şekilde Batı'ya sıkı sıkıya kapalı olunan dönemdir (Koçak, 1989:37-39). Çok partili hayata geçilmesiyle beraber Demokrat Parti iktidarında halkın siyasal sürece katılımının önünün açılması, toplumsal hareketliliğin hızlanması ve ekonomide dışa açık bir modernleşme sürecinin başlaması 1950'ler sonrası siyasal çatışmalara damgasını vurmuştur. Bu durum bir toplumun dinamiklerinin harekete geçmesi sonucu gerçekleşmiştir. Nitekim bu itici güç rejimin temel içeriklerine ters düşmeden tabanın kimliğini İslam üzerinden tanıyarak yakınlaşan bir iktidarın başarısıdır. Aslında yapılan şey demokratik ortamda politik iktidarın oy kaygısıyla seçmenlerin bir takım dinsel – kültürel isteklerine cevap verme durumudur (Toprak, 2000:315). Fakat Kemalist rejimin bu İslamizasyonu iktidara ortak ve geleceği etkileyecek bir kesim yaratmıştır.

Demokrat parti şeriat ilkelerine dayalı bir parti kesinlikle değildir. Fakat bu dönemde tabana kendini tanıyan bir iktidarın gelmesi izlenimi veren ve onları umuda sevk eden bir takım uygulamalar olmuştur. Bunlar ezanın Arapça okunma yasağının kaldırılması, radyolarda Kur'an okunmasına izin verilmesi, Halk Partisi'nin başlattığı İmam-Hatip kurslarının devamı olarak İmam-Hatip okullarının açılması, cami ve türbelerin onarımlarının yapılması sayılabilir. Ancak bu tür uygulamaların en önemlisi tarikat ve cemaatlerin faaliyetlerine devlet tarafından hoşgörüyle yaklaşılmasıdır. Örneğin Ku'ran kursları açılması veya cami inşaatı amaçlarıyla kurulmuş dinsel örgütlerin sayı 11'den 5104'e ulaşmıştır (Toprak, 2000:316).

Demokrat Parti'nin Kemalizmin İslamizasyonu yani sentezci popülist yaklaşımları vasıtasıyla kültürel bir değişimin nasıl yaşandığına fakat aslında İslam'ın nasıl bir gücünün olduğunun kanıtı olarak aşağıda verilecek örnek kanı mahiyetindedir. "Çarpıcı bir şekilde şapka giymemek için direnen, hatta bu uğurda asılmayı göze alan insanların, şehre ya da kasabaya kendi istek ve istençleriyle şapka ya da kasket giyerek gittikleri dönemdir bu dönem. Dolayısıyla

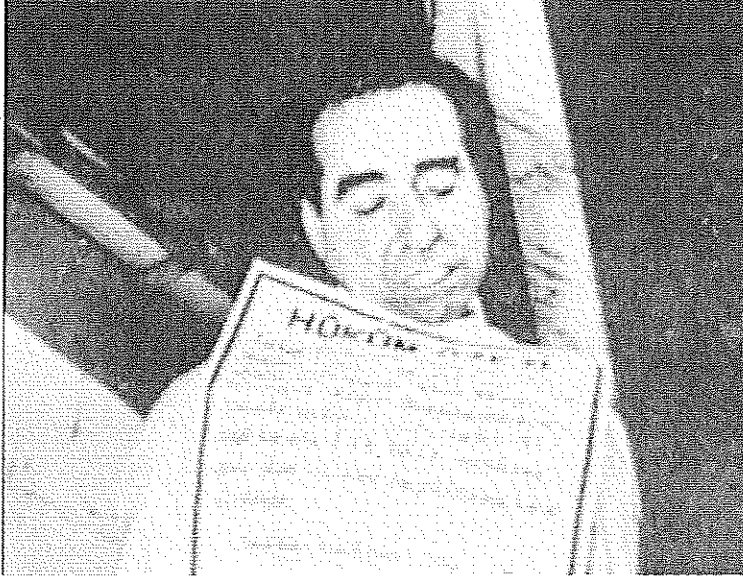
siyasal güdümlü modernleşmeden, deyim yerindeyse, toplumsal kendiliğinden modernleşmeye geçilen bir değişme dönemine girilmiştir (Atay, 2009:68).

Toplumsal modernleşmenin kendiliğinden gerçekleşen tarzı jakoben Kemalist seçkinler tarafından pek de hoş karşılandığı söylenemez. Çünkü elit - içi iktidar mücadelesinde İslami söylemlerle tabanla bağ kuran DP karşısında CHP bağlamını kaybetmiş görünmekteydi. Bunun için iktidar mücadelesi bir anlamda eski ikiliği bu sefer daha güçlü bir şekilde doğurarak İslamiyet - Laiklik çatışmasına dönüştü. DP döneminde yaşanan İslami söylem üzerinden ve kıymeti kendinden menkul bir şekilde davranan aşırı gruplar iktidarı da çaresiz bırakmıştır.

Örneğin tarikatların yeniden görünür etkinlik içine girmeleri ve bazı yasa dışı grupların Atatürk büstlerine ve heykellerine saldırıları DP'nin anti-Kemalizm'le özdeşleştirilmesine yetmiştir (Ahmad, 1997:366). Ancak dikkat edilmesi gerek nokta iktidar mücadelesinin ortaya çıkardığı laik - anti laik kutuplaşması kendi kökeninden beslenerek dini, kültürel bir boyuttan siyasal boyuta çekmenin başlangıcı olmuştur. Nitekim bundan sonra gelecek ve İslami söylemlerle politika geliştirecek siyasi gruplar DP'nin misyonundan farklı olarak İslam'ı tam olarak politik alana çekip uzlaşmasız bir kutuplaşmayı oluşturacaktır. Esasen ileriye dönük en önemli ve ağır olumsuzluk da İslam'ın birlik ve beraberlik vaaz eden söyleminden uzaklaşarak, daha şekilci ve vulgar bir İslam söyleminin hem kültürel hem de politik hayatta daha fazla yer kaplaması olacaktır.

DP'nin ideolojik olarak olmasa da dini söylemler üzerinde iktidardaki gücünü pekiştirmesi siyasal alanda bu partiyi laik güç merkezleri ile (Kemalist seçkinler ile askeri seçkinler) karşı karşıya getirmiştir. Siyasal alandaki bu gerginlik tırmanmaya devam etmiş ve bunun sonucunda 1960 yılında askeri darbe ile DP iktidarına son verilmiştir. DP iktidarının sona ermesi ile birlikte DP'nin simge yöneticileri olan Adnan Menderes, Hasan Polatkan ve Fatin Rüştü Zorlu'nun idam edilmesi siyasal alanda merkez çevre gerilimini yeniden üretmiş ve yoksul, zayıf ve güçsüz olan dindar kesim bir kez daha mağdur edilmiştir. Ancak bu mağdur olma durumu dindar kesimi kendi küllerinden yeniden inşa etmesine muazzam bir imkân sağlamıştır. Özellikle dönemin başbakanının idam edilmesi sembolik değeriyle önem kazanmaktadır. Çünkü idamla beraber toplumun algısında oluşanlar bilinçaltına hükmedecek bir niteliktedir. İdam'ın çevre katında çağrıştıklarını sıralarsak; adaletsizlik, din düşmanlığı, zalimlik ve mağduriyettir. Toplum psikolojisi düşünüldüğünde bu olayın yol açtığı çelişkilere daha yakından bakılabilir.

1.4 Çarmıhtaki Mağdur ya da Umudun Çarmıha Gerilmesi



Resim 3 : Menderes'in İdamı

Kaynak: <http://www.analizmerkezi.com/Haber/Gundem/19092010/MENDERESI-IPE-GOTUREN-10-KONUSMA.php>

Psikolojik açıdan bakıldığında bir insanın en zor anı hayata karşı umudunun simgesi olan her ne varsa onun yitip gitmesidir. Mesela tek çocuk sahibi bir anne – babanın gözü gibi baktıkları biricik evlatları aniden kaybetmeleri, onların yaşamla olan irtibatlarının kesilmesi anlamına gelir. Onlar için bir şeyden yoksunluk her şeyden yoksunluk anlamındadır. Anne babanın yaşamları çocuğuyla geçirdikleri zaman aralığına sıkışıp kalmıştır. Çocuğun elbiseleri, fotoğraflar, anılar yaşatır onları. Ancak yaşamlarının donuklaşması onları her şeye yani diğer anne babalar, mutluluk tablolarına karşı nefretlerini geliştirir. Hatta bazen suçu Tanrı da bile görenler olabilir. Onlar artık yaşamın ayrıksı insanlarıdır ve yoksunluğun mağdurlarıdır.

Toplumların psikolojileri de anne – babanın yaşadığı psikolojiye benzeyebilir. Nihayetinde kitlelerin kendileriyle özdeşleştirdiği, yaşam pratiklerinin ve düşünce yapılarının benzerliğiyle kendilerinden biri olarak gördükleri hatta daha önemlisi gelecek beklentilerinin bir simgesi olarak iman ettikleri bir figürün kendilerince hak etmediği halde cezalandırılmasını asla kabul etmeyeceklerdir.

Adnan Menderes'in idam edilmesi sembolik değeri açısından ilgi çekicidir. Esasen bu sembol İsa'nın çarmıha gerilmesinin Hıristiyanlara anlattıklarından farklı değildir. Zira İsa'nın Roma döneminde çarmıha gerilirkenki maruz kaldığı zulüm, yaşıdığı mağdurluğun kutsal anlatısı, orada bu mağdurluğa şahit olanlar tarafından kısa sürede Roma'yı esir almıştır. Menderes'in İdamının ikonik ynt umudun simgesinin asılmasıdır. Öte yandan idama giden sürecin tartışmalarının eksenindeki laiklik ve İslam sylemlerinin karşılaşmaları bu sembolde kendini açığa çıkarır. Toplumun bilinçaltı hemen tarihin kutsal mağdurlarını tanıklığa çağırırken, yaşanan mağdurluk İslami figürlerle donatılır.

Menderesin idamı onu benimseyen kesimlerin umudunun lideri olan bir insanın idamı değil, bizatihi umudun idamı gibidir. İdam sonrasında Türk siyasal hayatına miras kalan şey gaddar ve mağdur ikiliği ve bunun yanında intikamcı bir ruh hali olacaktır.

Süleyman Seyfi Öğün'n Kemalizm Tartışmalarının Kültürel Doğası adlı makalesinde açıkça ifade ettiği aşağıda alıntısı yapılan analiz günümüzün siyasal kültürüne söz konusu ikiliğin derin mirasının anlatısıdır:

“ ‘Hayr’ın güçleri’ ile ‘şerr’in güçleri’ arasındaki bu cılız diyalektik, masalsı bir salımm gösterir. İktidar (genellikle şer cephesidir) bir zulüm aygıtı olarak çalışır ve insanları inim inim inletirken, ‘mazlumların’ bitmeyen bir ilesi başlar. (Sufi kültürden kaynaklanan tuhaf ve hermetik-asketik bir senaryo eşitilmesi). Mazlumiyet, ile ve eziyet ile birleşince ‘tarihin dışına çıkılır’. O akıl almaz ufuklarda ‘olgunlaşma’ başlar. Hermetik – asketizm yerini yavaş yavaş Budizmin numerik paradigması olan sifra bırakır. O hem varolunan hem de yokolunan noktadır. Mazlumiyetin tarih – dışı özgürlüğünü sifır paradigmasından daha iyi hiçbir şey ifade edemez. Olgunlaşmanın ileri safhalarında ‘adalet’ değeri katlanır. Artık tarihe dnlme zamanı gelmiştir. Nihayet İslamiyet’in pisagoryen paradigması olan ‘bir’ hatırlanır. ‘Birisi’ bu iş için bulunur. Onun etrafında kenetlenir ve ‘kurtuluş’ tecelli eder. O ana kadar ‘tarihin galerilerden yağan kurumlardan azade kalmış’ mazlumlar, adalet ve mazlumiyeti temsil eden karizmatik Mesihlerin ardında, şerr’in bloklarını yıkıp onları tarihin p tenekesine atacaktır”(Öğün, 1997:186).

“Gaddar” - “Mağdur” arasındaki bu ilişki merkez – evre ilişkisini çevreleyen ve onların arasında diyalogun sağlandığı kanalı oluşturmuştur. Toplumun bilinçaltına ikonlarla, sembollerle ve tarihsel anlatılarla işlenmiş bu ilişki köle – efendi diyalektiğinden sapmanın yolunu açmıştır. Kabaca değerlerin paylaşımı olarak nitelendirilebilecek politika bu kısır döngünün karamsarlığına ve retkensizliğine saplanıp kalacaktır. Bundan sonra karşılaşılan her türlü zorluk

ya da değişim isteği mağduriyet söyleminin kuşatıcılığında değersizleşecektir. Yukarıda ifade edilen politik yanı ağır basan ilişkide temelleri atılan mağduriyet söylemi artık katmerleşerek genelleşecektir. Türk toplumunun küreselleşen dünyada yaşadığı her sancının mağduriyet halinin hafifletici etkisinden dolayı söylemsel düzeyde hep dinç tutulacaktır. Türk tarihinde Gaddar – Mağdur ilişkisinin ileri temsilcilerinin izi sürülebilecek iki uğrak daha vardır. Bunlar Türk – İslam sentezi ve Necmettin Erbakan'ın “Milli Görüş” ideolojisinin çerçevesinde faaliyet göstermiş olan MSP (Milli Selamet Partisi) ve sonrasında Refah Partisi geleneğidir. Bu iki uğrak da yukarıda temellendirilen ilişkilerin dönemin şartlarına göre şekil değiştirmiş ama özü itibarıyla aynı damardan beslenmiştir.

1.5 Türk İslam Sentezi: Kitlelerin Mağdurluğunu Tersine Çevirme Girişimi

1960 askeri darbesi ve sonucunda Menderes'in idamı merkez ile çevrenin, jakoben Kemalist rejimle bir anlamda kitleleri temsil etme gücüyle İslam'ın karşılaşması olarak algılanabilir. Menderes'in idam edilmesi sonucunda kitlelerin hayal kırıklığı devletle milletin birliği çerçevesinde büyük bir sorun olarak durmaktadır. Çünkü hem ekonomik hem de sosyal gelişmeyi sağlamak için ulus – devlet sistemi içerisinde milli kimlik ihtiyacı vardır. Merkez ile çevrenin yine Kemalist rejimin çerçevesi altında uyumlu hareket edebilmelerinin potansiyel olarak imkanın yine darbeyle beraber gelmiştir.

1961 Anayasası, anayasa mühendisliği aracılığıyla yaratılan özgürleştirici ortam, politik farklılaşmalara imkan tanıdı (Sarıbay, 2004:60). Öte yandan DP zamanında başlayan ve özellikle 1960'tan sonra hız kazanan köyden kente göçle beraber ekonomik anlamda ilerlemeyi kendisine motto olarak seçmiş iktidarlar için bu yeni durumdan vazife çıkarmak gerekmekteydi. Bunun yanında söylemsel düzeyde de demokrasiden vazgeçmeyecek olan devlet seçkinleri çoğunlukçu bir demokrasinin kapıda olduğunun da farkındaydılar.

Bütün bu elverişli zemin karşısında kitleleri en azından bilinç düzeyinde bir araya getirebilecek yegane kavram da tarihin kutsal mekanlarıydı. Türk İslam Sentezi'nin isminin ilk çağrıştırdığı önemli noktalar analiz edilirse; Atatürk'ün milli kimlik yaratma sürecinde İslam'ın tarihsel eskimişliğinin yerine İslam öncesi tarihi koyma çalışması yani Türk Tarih tezi ve Güneş Dil teorisi belli bir oranda başarılı olmasına rağmen Türk toplumunda derinlerde her zaman var olan İslam kültürünün ikinci planda kalması sonucunda krize girmişti. Öte yandan sadece İslam

kültürü referans alınarak geliştirilen çalışmalar da modernleşme yolunda hızlı hareket etmek isteyen Cumhuriyet'in geriye dönüş korkularını beslemekten öteye gidememişti. Öyleyse Cumhuriyet'i temsil eden Türk tarihi ile çevrenin hassasiyetlerine göre işlev gören İslam tarihi kutsal ittifakını yaparak Türk insanın kimliğini oluşturabilir ve ulus – devlet sistemi içerisinde yeni bir ivme kazandırabilirdi. Bu düşünce hayal kırıklıklarının umuda ve devlet seçkinlerinin kitleleri anlamasında bir araç haline gelebilirdi.

Böyle bir düşüncenin ilk kısılcımlarını 1961'den sonra Türk Kültürü Araştırma Enstitüsü'nün kurulmasıyla başlar. Hatta TKAE'nin³² (Türk Kültürü Araştırma Enstitüsü) yayın organı olan “Türk Kültürü” ile Türk – İslam sentezi ideolojisinin yayılmasında önemli bir araç olarak vazife görmüştür. DP'nin mirasını devralan Adalet Partisi döneminde “Bin Temel Eser” kitap dizisinin çıkarılmaya karar verilmesi bu sentezin bir başka entelektüel boyutunu oluşturur. Türk İslam Sentezi'nin yayılmasında en etkin kurumsa İbrahim Kafesoğlu'nun kurduğu “Aydınlar Ocağı”dır (Copeaux, 2006:81).

Türk - İslam sentezi, kısmen, Batı karşıtı bir tepki olarak³³ tanımlanabilir. İslam'ın ideolojileştirilmesinin bir biçimidir, ama sadece Kur'an değerleriyle değil Türklerin kendi geçmişleriyle sentezlenmiş bir milli kültürü ön plana çıkarmaktadır. Yani “milliyetçiliği ilan eden ve Türk kişiliğini dinsel, ahlaksal ve kimliksel bir kaynak olan İslam aracılığıyla tanımlayan milliyetçi bir ideoloji söz konusudur” (Copeaux, 2006, s. 82).

Türk – İslam sentezi ideolojisine hem Türkçü kanadın hem de İslamcı kanadın edebi ve politik anlatılarından destek gelir. İslami kanadın feyiz aldığı iki önemli figür vardır: Necip Fazıl Kısakürek ve Mehmet Akif Ersoy. Onların eserleri kristalleşmiş bir zihni dönüşüm için kullanılırken aynı zamanda Türk toplumunun bilincinde de önemli izler bırakacaktır.

Türk – İslam sentezinin çalışmanın ana konusu olan mağduriyet söylemiyle ilişkisini kurmak için bu sentezin göndermelerine yakından bakmak gerekmektedir. Bu içerikler üç başlık halinde toplanabilir: *Kutsal tarih anlayışı, cihan hakimiyeti fikri ve kurtuluş imkanı.*

³² Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü, 20 Ekim 1961'de kurulmuştur. Kurucular Prof. Dr. Abidin İtil, Dr. Osman Nedim Tuna ve Prof. Dr. Ahmet Temir'dir. Prof. İtil ile Dr. Tuna 1962'de üyelikten çekilince Prof. Temir tek kurucu üye olarak kalmış ve Enstitüye 1974 sonuna kadar Başkan sıfatıyla yönetmiştir. O tarihten itibaren de başkanlığı Prof. Dr. Şükrü Elçin yürütmüştür.

³³ Sentez kuramcılarına göre CHP tarafından resmileştirilen batıcı görüşün Marksist düşünceyi yaydığı iddiası ve bunun için Halkevleri'ne gösterdiği tepki örnek verilebilir(Copeaux, 20006:83)

Tarihin kutsallaştırılması esasen kökenin kutsallaştırılmasıdır. Çünkü köken en idealize edilmiş haliyle her zaman şimdiki zamana çağrılabilir. Türk – İslam sentezinde köken dışında her şey reddedilir. Sanki Türk halkı en eski zamanlarda neyse o kalmıştır ve İslam ahlakın ve maneviyatın en zarif şekliyle Türk halkıyla bütünleşmiştir. Bu türden bir yaklaşımın en önemli unsuru toplumun yaşadığı bunalımları, nevrozları topyekûn yok saymaktır. Gücün teminatı tarihtir ve var oluş ancak bu gücün sayesinde gerçekleşecektir.

Kutsal tarih anlayışı kimliği Türk – İslam unsurlarından oluşan her bireyi de kutsallaştırır. Bu kimliğin dışında dayatılan her şey saldırıdan farksızdır. Mesela modernleşme ve kapitalistleşme sürecinde toplumun değişimi aşamasında geleneklerin dönüşümü korkuyla karşılanır. Her yeni söylem ister istemez eskinin alternatifi olduğu için öteki olarak kabul edilir. Ancak eski yeni karşısında her serfinde başkalaşır ama bu kabul edilemez bir şeydir. Bu durum Adorno'nun başka bir anlamda kullansa da an-sich (kendinde) kılığında bir für – andere (Öteki/başkası)dır (Adorno, 1967:155-157). Nitekim bu anlayış birçok yapısal sorunu gizlediği için bir savunma mekanizması işlevi görür. Mağduriyet söyleminin toplumun bilinçaltında yer etmesini sağlayan bir durumdur tarihin kutsallaştırılması. Çünkü tarihi idealize etmek şimdiki idealize etmektir. “Asr- saadet dönemini” idealize etmek şimdinin ahlakını idealize etmektir. Yani şimdinin sorumluluğundan kaçıp kendini idealize etmek. Bu durumda kendinden başkası olan her şey dışlanır. Çünkü sorun hiçbir zaman kendinden değil ötekenden kaynaklanmaktadır.

Bu düşünce 1960'ın ortalarından günümüze kadar gelebilen bir düşüncedir. Zira bu zaman aralığı Türk halkının değişiminin hızlı olduğu, özellikle ekonominin ve teknolojinin baş döndürücülüğünde çaresizliğe karşı bir ayakta durma çabasıdır. Ancak bu düşüncenin sorunu açıkça popülist olması kadar üretken olmamasından kaynaklanmaktadır. Biçim özü ele geçirmiş ve bu formalizasyon kitlelerin gerçekliğe karşı duruşunu da zedelemiştir. Artık mağdur özne kitlesel anlamda tarih sahnesinde baş gösterecektir. Ancak tarih mağdur özneyi mağrur özne haline getirmiştir. Gerçeklik sabitlenmiştir. Bu anlatıda ki mağdur ve mağrur öznenin edebi anlatısını Sentezcilerin sıklıkla beslediği Mehmet Akif Ersoy'un aşağıdaki şiirle ifade edilebilir.

“Zulmü alkışlayamam, zalimi asla sevemem;
Gelenin keyfi için geçmişe kalkıp sövemem.
Biri ecdadıma saldırdımı,hatta boğarım!...
-Boğamazsın ki!
-Hiçolmazsa yanımdan kovarım.

Üçbuçuk soysuzun ardından zağarlık yapamam;
Hele hak namına haksızlığa ölsem tapamam.
Doğduğumdan beridir, aşığım istiklale;
Bana hiç tasmalık etmiş değil altın lale!
Yumuşak başlı isem, kim dedi uysal koyunum
Kesilir belki, fakat çekmeye gelmez boyunum!
Kanayan bir yara gördüm mü yanar ta ciğerim,
Onu dindirmek için kamçı yerim, çifte yerim!
Adam aldırırda geç git, diyemem aldırırım.
Çiğnerim, çiğnenirim, hakkı tutar kaldırırım!
Zalimin hasmıyım amma severim mazlumunu...
İrticanın şu sizin lehçede ma'nası bu mu?"

Mehmet Akif Ersoy şiirinin tarihin kutsallığıyla çerçevesinde var olan özne kabulü mağdur, mağrur ve öfkeli bir öznenin hayata bakışını yansıtabilir. Türk İslam sentezi tarihin kutsallaştırılmasıyla bu öznenin gelişimini hızlandırmaktadır.

İkinci olarak "Cihan Hakimiyeti" fikri Türk – İslam sentezcilerinin tarihin Türk – İslam dünyasının mirasçısı olan kitlelere kendinde olan gücü göstermek istediği bir düşüncedir. Zira ne İslam tek başına ne de Türk olmak tek başına anlamlıdır. İkisi birlikte olunca şanlı bir tarihte gösterdiği gibi cihan'a hükmetmiş bir medeniyet çıkmıştır ortaya. Fakat Türk – İslam birliğinin Batı'nın, *kapitalizm* ve *modernizmin* olumsuzluklarından dolayı zedelendiği kabul edilir. Ötekinin güçlü var oluşu "Biz" in değerlerine karşı oluşundan kaynaklanmaktadır. Burada geçmişin mirasından mahrum kalmış bireylerin mağdurluğu ortaya çıkar. Ancak bireylerin söz konusu mağdurluğu geleceğin inşasının temel bir noktası olarak orada durmaktadır. Esasen yukarıda ki Mehmet Akif Ersoy'un şiirine geri dönecek olunursa söz konusu mağdurluğun zalime karşı güç istemine dönüşmesi de kaçınılmazdır. Cihan hâkimiyeti düşüncesinin Türk siyasal hayatında şekil bulan örneklerini sunmak açısından Fethi Açıkel şu değerlendirmeleri paylaşılabilir:

"Uğradığı haksızlıkların meşru gerekçelerine binaen Türk – İslam Mazlumluğu, geçmişi – faturası 'malum başkalarına' ödeterek – yeniden inşa etmenin, benliğini kurtarmanın ve 'üç kıtada' da egemen olmanın haylini kurar. İslam dünyasına liderlik ederek Batıya karşı oluşturulacak paktın

başına geçme ülküsünden, Türkiye Cumhuriyetlerin ağabeyliği konumuna kadar sentezin farklı yorumlarında, bu emperyal imgeyi görebiliriz. Özal'ın Arap ülkeleriyle ilişkileri iyileştirme çabalarından, 'Türki Cumhuriyetlere bir arka bahçe stratejisi ile yaklaşmaya kadar bu büyük siyasal projenin arkasında, mazlum öznenin şanlı geçmişini yeniden inşa etme ve Türk'ün gücünü dünyaya yeniden ispat etme isteğini görebiliriz" (Açıkel, 1996:165).

Türk siyasal hayatındaki böylesine örnekler popülist bir politikanın göstergeleri olmasının yanında mağdur öznenin dünyayı algılama biçimini de göstermektedir. Mağduriyet söylemi tarihten beslenen kökenin kutsallaştırması aracılığıyla bilinçaltını oluşturan bu öğelerin yönlendiricisi olmaktadır.

Son olarak Türk – İslam sentezi ideolojisinin üçüncü uğrağı kurtuluş iddiasıdır. Kurtuluş düşüncesi öncelikle dinlerin temel söylemlerindedir. Zira kurtuluş bir Tanrı vaadidir. Bu vaat ancak temiz, ahlaklı ve sorumlu davranışların arkasından gerçekleşir. Bu vaat mağdur özneye tarih kanalıyla bir sorumluluk yüklemektedir. Dinin kutsallarını tanıyarak davranış geliştirmek. Eğer Tanrı'nın ve tarihin istediği gibi olunursa kurtuluş çok yakındır. Ancak kurtuluş düşüncesi bireylerin hayatlarında somut bir karşılık bulamadığı için Türk – İslam sentezinin yumuşak karnını oluşturmaktadır. Zira son derece kutsallaştırılmış söylemlerin başarısızlığı durumunda kitlelerin hayal kırıklıkları sadece sürecin sorumlularına değil söz-konusu değerlerin kendilerine de sıçrayacağından kitlelerin büyük bir boşlukta kalma riskleri vardır. Nitekim çalışmanın ilerleyen satırlarında bu riskin gerçekleşip nasıl bir değişime yol açtığı analiz edilecektir.

1.6 MNP-MSP-Refah Çizgisi: Kapatma geleneğinin uslanmaz mağdurları

Çalışmanın önceki bölümlerinde belirtilen mağdur öznenin içinde yaşadığı ve söylemlerinden beslenerek davranışlar üretebildiği kaynaklardan birisi de dindi. Dinin, özelde İslam'ın kendi doğasının dışında söylemsel olanaklılığı mağdur öznenin politik, sosyal ve psikolojik tepkiselliğin bir aracı olarak kullanılabilmesi yine önceki satırlarda yer almıştı. Bunun yanında Türk siyasi geleneğinin içerisinde mevzilenmiş merkez – çevre ikiliğinin, çevrenin varoluşsal ve söylemsel karakterini İslam aracılığıyla tanımladığı da ifade edilmişti. Bütün bu niteliklerin üretken bir sosyalleşmeye dayanmayan aksine kendi bilincinden uzaklaşan bir toplumun kısır döngüsü olduğu ve bunun sonucunda politikasızlığın politikanın karakteri olduğu

ise çalışmanın iddialarından birisiydi. Mağduriyet söylemi en başından beri söz konusu bu sürecin taşıyıcı görünümünde olmakla yetinmeden adeta bir toplumun üzerine ölü toprağını serpiyordu. Çalışmanın bu son bölümü yukarıda belirlenen aralanlarının da katkısıyla bugünün bir veçhesini göstermeyi inatla amaçlamaktadır. Bunun için Adalet ve Kalkınma Partisi'nin kitlesel başarısının arkasında bir parça mağduriyet söyleminin yattığını temellendirmek çalışmanın mütevazi hedefi olacaktır. Ancak kısa bir değerlendirmeye de olsa hem İslam'ın Türk siyasal hayatında hiç olmadığı kadar politik temsiline kavuşması ve mağduriyet söyleminin İslam aracılığıyla içselleştirilmesi açısından hem de sosyolojik tabanın uğradığı dönüşümü göstermek açısından bir de Adalet ve Kalkınma Partisi'nin köken olarak içerisinden çıktığı "aura" (Benjamin,1970) olarak milli görüş geleneğinin bazı özelliklerini incelemek gerekmektedir.

1960 darbesi sonucunda 1961 anayasası bürokratik – otoriter Kemalizm'in yaratmak istediği modern toplum gerekleri açısından revize ettiği söylenebilir. Bunun yanında söz konusu anayasa, özgürleştirici ortam sağlamış ve politik farklılaşmalara imkan tanıyarak dinsel muhalefeti yeniden canlandırmıştır. Böylelikle çevrenin elit kadrolarının politika sahnesine çıkışı kolaylaşmış ve İslami muhalefetin kendi elit kadrosunu ve kendi sosyal tabanını politik hayatta belirlemesi oldu (Sarıbay, 2004:60).

Milli Görüş hareketinin temelleri 1967 yılında atılmakla beraber Necmettin Erbakan'ın 1969 seçimlerine bağımsız aday olarak katılması ile başlamıştır. Milli görüş kavramının "milli" sıfatı dünyevi/ulusal olmaktan ziyade dinsel/ümmeççi bir vurgu taşır. Milli görüş Türk siyasal hayatında Erbakan'ın bağımsız aday olmasından başlayarak sırasıyla Milli Nizam Partisi (MNP), Milli Selamet Partisi (MSP), Refah Partisi (RP), Fazilet Partisi (FP) ve Saadet Partisi (SP) olarak boy göstermiştir. Milli görüşün sırasıyla devlet Anayasa Mahkemesi tarafından kapatılıp tekrar açılan partilerin isimleri dikkat çekici bir şekilde İslam'ın kökensel hedeflerine uygundur.

Milli Görüş düşüncesinin ana hatlarını MNP'nin Kuruluş Beyannamesindeki açıklamayla ifade edilebilir: "Milletimizin fitratındaki yüksek ahlak ve fazilet kuvveden fiile çıkararak, Milli Nizam Partisi'nin muntazam kanallarından dört bir yana dağılarak bütün yurt sathında her tarafa refah, saadet ve selamet götürmeye başlayacaktır" (Çakır, 2005:544-545). Öncelikle İslami kavramların yoğun bir şekilde kullanıldığı bu amaç cümlesi beraberinde kutsal bir tarih – millet anlayışını barındırmaktadır. Yani partiye destek verenler de daha başından kutsallaştırılmaktadır. Öte yandan Milli görüş'ün tabanı açısından değerlendirildiğinde şu kesimler sayılabilir. "Taşra

kökenli dindar ailelerden gelip Cumhuriyet'in laik eğitim kurumlarından yetişmiş ve genellikle serbest meslekle işgal eden yeni seçkinler, taşrada ticaret ve sanayiyle işgal eden dindar seçkinler ve hem taşrada hem de büyük kentlerde yaşayan dar gelirli Sünni dindarlar. Nitekim bu kesimler arasındaki kaynaşmayı dini konulara hakim kadrolar ve bazı İslami cemaatler sağlıyordu. Bu cemaatlerin en önemlisi Nakşibendi tarikatının önemli bir kesimi olan İskender Paşa Dergahı idi”(Çakır, 2005:545).

Milli Görüş çizgisiyle beraber Türk siyasal hayatında değişen önemli unsurlar vardır. Zira ilk defa kendi teşkilatı ve politikalarını doğrudan İslam – içi kesimler aracılığıyla gerçekleştiren bir parti kurulmuştu. Çevrenin İslam'la olan bağı DP ve AP'de çok ön plana çıkmamıştı. Ancak Milli Görüş çizgisi İslam'ın politik tanımını yaparak İslam'ı çağdaş politik yaşamın bir unsuru haline getirdi. Milli Görüşçülerin söylemleri öteden beri demokrasi çerçevesi içerisinde iktidar olmaktı. Zira çevrenin dindar eğilimleri eğer doğru kanalize edilirse demokrasi aracılığıyla iktidar olunabileceğini inancı yerleşmişti. Bu durum Milli Görüşçülere “kitleye ne kadar açılırsak, o kadar meşru hale geliriz” (Sarıbay,1995:213) düşüncesini pekiştirdi. Bunun sonucunda İslam'ın geleneksel politika anlayışı olan tebliğin yerini modern anlayışın aracı olan propaganda almıştır (Çakır, 1994:81-84).

Milli görüşçülerin söylemlerinde “dini milliyetçilik” omurga olarak işlev görür. Bunun için İslam'ın kutsal söylemleri bir anlamda dönemin koşullarına uyarlanarak keskinleşir. Öncelikle “Adil Düzen” söylemi İslam'ın kapitalizmle entegrasyonunu sağlamak, dindar kesimlerin ekonominin adaletsiz ve dışlayıcı yanından uğradıkları mağduriyeti gidermek için kullanıldı. Bunun bir anlamı da İslam'ın niteliklerinin çağdaş dünyaya uygunluğu ve İslam'ın adalet söyleminin bu eşitsiz dünyayı daha adil hale getirebileceğinin iddia edilmesiydi. Bu düşüncenin ekonomik çerçevesi için yapısal değişiklikler önerdi. Özellikle İslami kurallarda adaletsizliğin temel unsuru olarak görülen faiz politikasına alternatif olarak faizsiz bankacılık ve özel finans kurumlarının icadı Milli Görüşçülerin ekonomik açılımıydı. Ancak istatistikler göstermektedir ki bu gibi ekonomik politikaları kapitalist sistem içerisinde geçerliliği olmamıştır ve kapitalist sistemin ana kurallarının bu sistemde de işlediği görülmektedir (Kuran, 2002:24-31). Ancak Milli Görüş hareketinin ekonomik anlamda bu girişimleri özellikle psikolojik olarak İslami burjuvanın boy göstermesini ve kendi dinamiklerini seferber etmesini sağlamıştır.

Milli Görüş hareketinin bir diğer yanı da kalkınma politikalarının söylemsel bazda sıklığı olmuştur. Nitekim Erbakan'ın “ağır sanayi hamlesi” sloganı ulusal bir kalkınmanın önemini

vurgulamak açısından önemli görünmektedir. Ulusal kalkınma konusundaki iştah derin yoksulluk riski içinde bulunan kitle tarafından umut vaadi olarak algılanırken, ülkenin istikrarsız ekonomisinin yol açtığı ve özellikle kentlere göçün neticesinde yaşanan kitlesel yoksulluğun da çaresi olarak algılanmıştır.

İkinci bölümde daha yakından incelenen “Asr-ı saadet” köken düşüncesi Milli Görüşün temsilcilerinin de önemsendiği bir kavramdır. Kökene dönüş, adalet isteminin yanı sıra ahlak ve maneviyat açısından da önemlidir. Bu dönemin kutsallaştırılması adalet ve maneviyat istemlerinin yanı sıra güç istemini de içerisinde barındırmaktadır. Çünkü bütün bunlar ancak Asr-ı saadet dönemine benzer bir İslam birliğinin kurulmasıyla mümkün olacaktır. Bu anlayış kitleler tarafından çaresizliğine manevi bir alternatif olarak algılanmıştır.

1970’lerden sonra kitlesel göçün hızlanması, tarikat – cemaatlerin resmi olmasa da kentin göç alan kesimlerinde faaliyetlerinin artması ve bu iki etmen sayesinde İslami burjuvalaşma sürecinin başlaması Milli Görüş hareketinin güçlenmesine sebep olmuştur. Özellikle büyükşehirlerdeki göç sonrası oluşan varoşlar birebir ilişkiler eşliğinde sesini ancak Milli Görüş temsilcileri aracılığıyla politika sahnesine taşımışlardır.

Giderek etki alanını ve gücünü artıran Milli Görüş hareketinin kitlesel başarısı 1995 seçimlerinde en üst seviyeye çıkmıştır. Yukarıda sıraladığımız görüşler zihinsel bir zemin hazırlamış ve kitlelerin entegrasyonunu hızlandırmıştır. Ancak bu hareketin başarısında kitlelerin içerisinde bulunduğu psikolojik durumun da katkısı vardır. Toplumun öteden beri süre gelen ve ana sorunlar olarak algıladığı yolsuzluk, rüşvet, işsizlik, devletin eğitim – sağlık ve adalet hizmetlerinde ki yetersizlikleri ve Türk – Kürt sürtüşmesi gibi konularda iktidarların yetersizlikleri halkı adalet ve iş yapan bir parti arayışına itti (Yavuz, 2005:598). Kitlelerin mağdurluklarını kutsayan ve buna çözüm getireceğine ilişkin bir algı yaratan ve bunu özellikle Büyükşehir Belediyelerinde gösterdikleri çalışmalarla destekleyen Milli Görüş hareketi sonunda başarıya ulaşmıştı. 1995’de iktidarın ortağı olan Milli Görüş halkın birikmiş beklentilerine cevap bulmada yetersiz kaldı. “Merkeze taşınmak için denklemlerini toplamış egemen güçlerle sözleşmeyi imzalayamaması, genel kitleyi memnun edecek hiçbir projeyi ortaya koyamamış bir hükümet görüntüsüyle birleşince tabandaki rahatsızlıklar artmaya başladı. Bunun sonucunda, kendini ve pozisyonunu kalıcılaştıracak kararlılığı ve siyasi netliği yaratamayan RP üst yönetimi ve Erbakan can havliyle eski reflekslerine döndü (Çakır, 2005:570).

RP'nin kitlelerden aldığı büyük destek içerisinde Merkez – sağ destekçileri de vardı. Onların tatminsizliği Milli Görüşü daha çok radikalleşmeye itti. Nihayet popülizm tabana yönelik hızını artırdı ve mağduriyet söylemi geri geldi. Taksim'e cami yaptırma düşüncesi, başbakanlık konutunda cemaat liderlerine iftar düzenlenmesi ve "Türban" sorunu Türkiye'nin gündemini işgal ederken bürokratik – otorite ile iktidarın restleşmesine sebebiyet vermiştir. Bunun sonucunda "Postmodern Darbe" olarak isimlendirilen 28 Şubat süreci ortaya çıkmıştır.

28 Şubat esasen bir kırılma noktasıdır. Çünkü Türk siyasal hayatında elitlerin köklü bir yer değişimini sağlamıştır. Öte yandan birçok sorunu da beraberinde sürüklemiştir. Çalışmanın son kısmını teşkil edecek Adalet ve Kalkınma Partisi iktidarının mağduriyet söyleminin gelişmesinde Milli görüşün mirası önemli bir paya sahiptir. O halde bu mirasın dönüşümü ve mağduriyet söyleminin dönüşümü analiz edilebilir.

2. ADALET VE KALKINMA PARTİSİ: MAĞDUR GÖRÜNÜMLERİN KUTSAL BİRLİĞİ

Adalet ve Kalkınma Partisi'nin Türk siyasi sahnesine çıkarken devraldığı mirasın ana hatlarıyla ifade edilmesi öncelikle Adalet ve Kalkınma Partisi'nin söylem ve eylemlerinde gizli veya açıktan var olduğu iddia edilen mağduriyet söylemini anlamada bir temel oluşturacaktır.

Osmanlı İmparatorluğu'ndan Türkiye Cumhuriyeti'ne tevarüs eden ve Şerif Mardin'in yukarıda belirtilen merkez – çevre ikiliği mağduriyet söylemi açısından önemli bir uğraktır. Çünkü özellikle çevrenin öteden beri yaşadığı dönüşümün ve kitlerin bilinçaltında var olan gerilimi açıklama da bu kavram muteber olacaktır. Hegel'in köle – efendi diyalektiğinde kölenin kendi bilincine ermesi başta üretken bir karaktere sahiptir. Ancak bu diyalektiğin cılız ve sürekli kendi etrafında dönen bir pozisyonda olması kölenin kendinden uzaklaşarak üretkensizliğinin içerisinde kalmasına yol açabilir. Türk politik tarihi çevrenin üzerine sinmiş ağır yükleri kaldıramadığı ve kendi bilincine varmak için yeterli mücadeleyi göstermediğinin bir anlatısı gibidir. Çünkü çevrenin benliğini oluşturan ve üzerine sinmiş tortuları bu imkanı sağlayamamaktadır. Cumhuriyet tarihinin geneline bakılacak olunursa merkezi – bürokratik otoritenin tüm çerçevesini çizdiği ve çevrenin de bu çerçeve içinde pasif bir rol aldığı yeni sistem ilk olarak tepkisellik üretmiştir. Bu tepkiselliğin taşıyıcısı çevrenin kimliğinin ayrılmaz bir parçası olan İslam'dır. Ancak İslam tepkiselliğin bir aracı olduğu için kendi potansiyeli

üzerinden ideal bir alternatif üretememiştir. İslam'ın Cumhuriyet tarihi içerisinde görüngüsü iki damar üzerinden gelir. Birincisi modernleşmenin önünde engel teşkil eden ve çağdaşlaşmanın önünde kontrolsüz güç olarak algılanması, ikincisi ise mevcut adaletsizlikleri, dışlanmışlıkların ve yoksullukların hem sabır telakki eden sığınağı hem de kurtuluş aracı olarak görülmektedir. Böylesine bir ikilik öncelikle tarihsel ve kültürel bir ikiliği oluşturduğu için üretken olmayan bir politik tercih olarak kalmıştır. Bu süreç Püriten öznenin sorumluluk ve inisiyatif alan niteliklerinin aksine sinik, korkak ve şikayetçi bir özneyi yani mağdur özneyi yaratmıştır. Nihayet Adalet ve Kalkınma Partisi İslam'ın -bütün dinlerde olduğu gibi- *adalet, refah ve kurtuluş* söylemlerinin tarihsel mirasını devralmıştır.

Otorite kavramı tam da burada devreye girmektedir. Mağdur özne her zaman bir otorite ihtiyacını hisseder. Zira Sennet'in dediği gibi otorite bir gereksinmedir (Sennett, 2005:24-36). Çevre içinde otorite her zaman bir gereksinme olmuştur. Bürokratik - merkeziyetçi otorite, çevrenin beklediği ve istediği bir otorite kuramamıştır. Zira bu otorite biçimi sert/despot bir baba görünümündedir. Böyle bir otorite tarzı patlamalara açık ve terk edilmeye mahkumdur. O yüzden şefkatli, kendisini anlayan ancak yeri geldiğinde de uyarıp yol gösterecek bir baba'nın otoritesi özlene gelmiştir. Özellikle sağ partilerin çevreye şefkatini gösterdiği alan hiç kuşkusuz dindir. Din aracılığıyla kitlelere yakınlık ve sempati beslenmiştir. Adalet ve Kalkınma Partisi iktidarı, özellikle Recep Tayyip Erdoğan'ın kişiliğinde olan sertliğiyle, duygusallığıyla ve de dindarlığıyla çevrenin babası olmaya namzet olmuştur. Denilebilir ki daha önce Türk halkı tarafından bizzat "baba" diye çağrılan Süleyman Demirel'den Erdoğan'ın farkı nedir? *Demirel konjonktür gereği kırsal kesimin, köylünün babası konumundayken, Erdoğan büyük göç sonrası köyden kente göçen insanların babasıdır*. Bu durum esasen mağduriyet söylemi açısından bir yenilik ortaya çıkarır. Çünkü göç eden kitlelerin yoksunluk ve yoksullukları ayrıca hayata tutunmak için cemaatlerin yardımına muhtaç olan yapıları hem refah hem de İslami söylemlerin kutsanmışlıkları ile donanımlı bir siyasi hareketin karşısında heyecanlanmıştır. Öte yandan yolsuzlukla mücadelede, adaletli yönetimde ve ekonomik refahta kötü sınav vermiş iktidarların yıpranmışlığı kitlelerde babalarına olan güveni sarsmış ve otorite boşluğu doğurmuştur. Nihayet Adalet ve Kalkınma Partisi otorite boşluğunu da miras olarak devralmıştır.

Türk politik tarihinde çevrenin her politik manevrasında merkezi – bürokratik otoritenin kitlelere olan güvensizliği ve Cumhuriyet'in ilk yıllarından bu yana beraberinde getirdiği korkular bir darbe geleneğine dönüşmüştür. Gerçekleştirilen her darbe veya muhtıra kendi

mitlerini ve ikonlarını üretmiştir. Nitekim darbelerin karşısında olanların söylemleri bu mitlerin anlatısı üzerinden gerçekleşen demokrasi talepleridir³⁴. Bu taleplerin her dile getirilişi kitleleri yeni bir heyecana sürüklerken, bu taleplerin sonlandırılışı da tepki birikimine yol açmıştır. Ancak bu durumun söylemsel olarak analizi yine mağduriyetin beslediği kaynaklardan birisidir. Çünkü kitlelerin ümitsizliği ile siyasilerin mağdurluğu birleşerek toplumun refahı ve gelişiminin önünde en büyük engelin bu geleneğe sahip olanlar olduğu, yani ötekinin zalim olduğu anlatısı zihinlere yerleşmiştir. Nihayet Adalet ve Kalkınma Partisi askeri darbeler sonucunda tepkisellik eşiği artmış bir toplumun mirasını devralmıştır.

Türkiye’de güçler ayrılığı ilkesi gereğince yargı gücünü işleten bağımsız mahkemelerdir. Ancak Cumhuriyet ilkelerinin koruyuculuğunu yapan hukuk sistemi öteden bu yana bir türlü güvenilirliğini ispat edememiştir. Özellikle İstiklal mahkemelerinden bu yana İslami kesimin önde gelenlerinin bir şekilde ceza almaları ve çevrenin sempati beslediği kesimlerin görünürde İslami kimliklerinden ötürü “irtica suçu” adı altında hapse atılmaları – Erdoğan’ın İstanbul Büyükşehir başkanıyken Siirt meydanında okuduğu bir şiir tarafından ceza almış ve hapisanede yatmıştır- öte yandan düşünce suçuna ilişkin olarak sadece İslami kesimin değil, Kürtlerin taleplerini dile getiren politikacıların ve sol kesimin aydınlarının da mahkemeler tarafından cezalandırılmaları toplumda adalet sistemine güvensizlik yaratmıştır. Adalet ve Kalkınma Partisi adalet mekanizmasını güvensiz ve kırılabilir yapıya da miras olarak devralmıştır.

Milli Görüş geleneği İslam’ın politik anlatısı olarak Türk politik hayatında yerini alır. Zaten İslam’la uzaktan yakından ilişkili olan diğer merkez – sağ partilerinden farklılığı da buradadır. Milli Görüş çevrenin saklanmış, çekingen kesimlerinin politika sahnesine çıkmasının aracı olmuştur. Tabanın en dip noktalarına kadar iletişim kurabilmiş adeta kitlelerle birebir temas kurarak onların anlam dünyalarında yer edinmiştir. Bu tarz iletişimin metodu İslam’da bulunan tebliğ etme görevinin modern temalarla propaganda yöntemleri olmuştur. Gazeteler, çeşitli mekan ve zamanlarda kayıt altına alınmış konferansların video kayıtlarını köylere kadar ulaştırmışlardır. Özellikle tarikatlar aracılığıyla camilerde, mescitlerde birebir iletişime geçerek İslam’la beraber politikleşmenin öğretisini geliştirmiştir. Öte yandan İslami kesimi ekonomik anlamda birleştirerek kaynak transferini örgütlemiş, seküler sermayeye rakip olarak İslami sermayenin olgunlaşmasını sağlamıştır. Örneğin MÜSİAD (Müstakil Sanayici ve İşadamları

³⁴ Yukarıdaki bölümde bu duruma örnek teşkil eden Adnan Menderes’in idamının anlatısı önemli bir mit değeri taşımaktadır. Zira Erdoğan bir çok yerde bu olayı hatırlatacaktır.

Derneği) bu anlamda önemli bir merkez haline gelmiştir. Adalet ve Kalkınma Partisi Milli Görüş hareketinin örgütlediği İslam'ın politik anlatısının propaganda deneyimini, yoksul insanlarla birebir iletişime geçme tecrübesini, İslami burjuvazinin halihazırda ki gücünün yanında Milli Görüşün devlet erkiyle karşılaşmalarının ve millet adına devlete karşı ne kadar ileri gidebileceğinin tecrübesini miras olarak devralmıştır.

İktisat literatüründe ne kadar iktisadi politikalar varsa hepsini uygulayan ancak bir türlü halkın refah seviyesini istikrarlı olarak yükseltmeyen, aksine ekonomik değer dağıtım sürecinde adaletli politikalar üretmeyi başaramayan, yoksul ile zenginin gelir farklılıklarının giderek açıldığı kırılmalı ve sabrın son kertesinde olan bir ekonomik yapıyı, hatta neredeyse iki yılda bir sosyolojik derinliği olan krizlerin yaşanması sonucu nevroitik bir hal almış toplumun mülksüz yığınlarının hastalıklı ruh halini Adalet ve Kalkınma Partisi miras olarak devralmıştır.

Ekonominin ve fırsat eşitliğinin kaybolduğu, çevre ile merkezin hem ekonomik hem de kültürel farklarının giderek açıldığı bir ortamda ve kitle iletişim araçlarının yaygınlaştığı her türlü iletişimin kendi muhataplarını bulabildiği bir dönemde bazı cemaatlerin politikaları da Adalet ve Kalkınma Partisi'nin devraldığı miraslardan bir tanesidir. Cemaatlerin etkisi göz önüne alındığında cemaatlerin toplumun bilinç yapısına yönelik inşa girişimleri önemli bir zemini oluşturmaktadır. Bu bilinç yapısı mağdur söyleminin en önemli beslediği kaynaktır. Hem Adalet ve Kalkınma Partisi'nin bu bilinci nasıl sahiplendiğini hem de bu bilinç yapısının nasıl bir dönüşümün hazırlığı olduğunu Fetullah Gülen cemaati üzerinden örneklendirilebilir. Fetullah Gülen cemaatinin en önemli başarılarından birisi toplumda kaynak mobilizasyonunu gerçekleştirmiş olmasıdır.

Öncelikle söz konusu cemaatin takipçilerinin sınıfsal ve kültürel niteliklerine bakılabilir. Bunlar çevresel Müslüman oluşumların maruz kaldığı dışlanan toplumsal statüyü paylaşan mahrum alt sınıflardan ve kapitalist sistem içerisinde sermaye birikimi sağlamak amacıyla maddi ve manevi birlik kurmak isteyen dindar zenginlerden oluşmaktadır. Bu hareket temelde toplumsal alanda hissedilen adaletsizliğe karşı bir tepkinin görünümüdür. Cemaatin bu yapısı hiç değilse mağdur insanların yukarıya doğru hareketliliğinin tarihsel ve dini bağlarla örülmüş bir köprüsü olacağını içermektedir. Gülen hareketi söz konusu bu köprüyü oluşturmuş gözükmemektedir ve bu oluşumu su dinamikler çerçevesinde gerçekleştirmiştir. Gülen hareketi, insani kaynakların yoğunlaştığı alan olarak genç bir üniversite öğrencisi kuşağı ile geniş bir esnaf ve işadamları grubu örgütlemeye başarı sağladığını düşünebiliriz. Hareket bu insanları dünya

İçeride maneviyattan kaynaklanan kolektif bir bilince, bu bilincin neticesi olarak da ‘cemaat kolejlerinde ideal misyoner öğretmenler olma’ ve ‘bu kurumları finanse etme’ gibi ortak hedeflere kilitliyor” (Kömeçoğlu, 2009:151). Ancak bu hareketin organik yapısı dikkatle incelendiğinde mağdur olma halinin kutsal formları her zaman iş başındadır. En önemli örnek olarak cemaatin liderinin bir dönem (özellikle 28 Şubat sürecinde) etkili medya kanallarıyla aşığılanması ve bürokratik otoritenin dışlayıcılığıyla mağdur konuma düşmesi verilebilir. Cemaatin bu mağdurluğu kitleler tarafından kabul görülerek kendi mağdurluklarıyla kolayca özdeşleşebilir. Bunun için hem ekonomik gücü hem de homojen kolektif kimliği sayesinde ortak bir amacı gerçekleştirmenin yollarını arayacaklardır. Bu hareketin temsilcileri mağdur öznenin içerisinde gizli bir potansiyel olarak bulunan intikamcı ve tanzimci duyguları da beslerler. Bunun göstergesi olarak öncelikle İslam’ın adalet söyleminin tersine devletin her kurumunda kadrolaşmaya gittikleri ve kendinden olmayanlara karşı tahammülsüz bir sessizlikle yaklaştıkları gözlemlenebilir. Bu hareket mağdurluğu bir açıdan değerlendirir: *kutsal mağduriyet ve dindışı mağduriyet*. Nitekim cemaat anlayışı mağduriyetleri kutsallaştıkça birbirine yaklaşan bireylerden oluşmaktadır. Böyle bir oluşum her zaman ötekine karşı kinini muhafaza edecek ve mağdurluğun içindeki zalimliği yaşatacaktır. Dolayısıyla Adalet ve Kalkınma Partisi’nin söylemlerinde ve cemaat üyelerine karşı yaklaşımlarında bir kader birliği tesis edilmiştir. Adalet ve Kalkınma Partisi, Gülen cemaatinin hemen hemen her sınıftan, her kültürden insanların mağdurlukları üzerinden bir ağ oluşturan ve merkezi otoriteye karşı her eylemlerini meşrulaştıran bir dikey cemaat örgütlenmesini de miras olarak devralmıştır.

Son olarak uluslararası düzeyde özellikle “süper güç” olarak nitelen ABD’nin 1990’lardan bu yana Ortadoğu üzerine geliştirdiği politikanın kültürel boyutunun Adalet ve Kalkınma Partisi’ne olan mirası değerlendirilebilir. Cihan Tuğal, Adalet ve Kalkınma Partisi’nin Nato’nun İslami kanadını teşkil ettiğini belirtmektedir (Tuğal, 2007:7-15). Bu düşünce Adalet ve Kalkınma Partisi’nin “Radikal İslam” karşısında “İlmli İslam” ın bir temsilcisi olarak konumlandığını desteklemektedir. Zira ılımlı İslam modeli İslam dünyasındaki devletlerin dünyayla entegre olma sürecinin bir modeli olarak görülmektedir. Nitekim uluslararası güçlerin çeşitli basın yayın kanallarının aracılığıyla verdikleri destekleri ve küresel politikanın yarattığı konjonktürle Erdoğan’ın İslam dünyasında popüler bir lider olması tesadüf olmasa gerek. Nihayet Adalet ve Kalkınma Partisi uluslararası konjonktürün geniş olanaklılığını da miras olarak devralmış gözükmektedir.

Yukarıda bir çok faktörleriyle sıralanmış ve Adalet ve Kalkınma Partisi'nin iktidarı devralırken içinde bulunduğu ortam eksiklikleri de dahil olmak üzere belirtilmiştir. Şimdi mağduriyet söylemi genelinde değerlendirilerek Adalet ve Kalkınma Partisi'nin bu miras üzerine nasıl eylem ve söylem geliştirdiği analiz edilebilir.

3. ADALET VE KALKINMA PARTİSİ'NİN MAĞDURİYET SÖYLEMİNİN DAYANILMAZLIĞI: ÖNCE KÖKEN

Adalet ve Kalkınma Partisi'nin parti tüzüğü'nün birinci maddesinde partinin adının "Adalet ve Kalkınma Partisi" olduğu, üçüncü maddesinde de partinin kısaltılmış adı olarak "AK Parti" ifadesi ayrı olarak belirtilmiştir. Adalet ve Kalkınma Partisi aşağıda da detaylarıyla ifade edileceği gibi eylem ve söylemlerinde çelişkili bir partidir. Zira parti lideri ve üyelerinin eylem ve söylemlerinde birbiriyle çelişen birçok örnek verilebilir. Burada ilk olarak partinin adıyla başlanacaktır. Adalet ve Kalkınma Partisi parti tüzüğü'nün 10. maddesinde ekonomik anlayışla ilgili şu ifadeler yer alır: "Ekonomik gelişmenin kaynağı ve hedefi olarak insanı esas kabul eder. Piyasa ekonomisinin, tüm kurum ve kurallarıyla tesisini amaçlar". Oysa ki özellikle sanayileşmeyi ve ekonominin yapısal özelliklerini tam olarak başaramamış ülkelerde piyasa ekonomisinin rekabet kuralları ideal bir niteliğe sahip değildir. Nitekim bu yapısal özelliklerin yetersiz olması sonucu kalkınma hiçbir zaman adaletli olamayacaktır. Zira günümüzde ekonomik anlamda gelişmiş olan Batı ülkelerinin mazilerinde bir sömürge gerçeği yatmaktayken adaletli kalkınma düşüncesi iyimser bir talepten öteye gidemez. Ancak partinin bu isminin çağrıştırdığı başka bir şey daha vardır. Adalet ve kalkınma bir önceki bölümde ifade edildiği gibi İslam'ın ilk yıllarında benimsenen "cihad" anlayışının nitelikleridir. O halde partinin isminin İslam'ın nostaljik bir hedefini paylaşmaktan öteye dindar ve mağdur insanların anlam dünyalarında yer etmesi beklenmektedir. Öte yandan özellikle parti adının kısaltılmasına "AK Parti" olarak vurgu yapılması yolsuzluklardan yaka silmiş olan kitlelere verilen mesajdan başka bir şey değildir.

Şunu açıkça belirtmek gerekir ki Adalet ve Kalkınma Partisi, kesinlikle İslami bir parti değildir ya da en azından Milli Görüşün devamı niteliğinde bir İslami parti değildir. Adalet ve Kalkınma Partisi kendi deyimiyle "Muhafazakar Demokrat" bir partidir. Peki Adalet ve Kalkınma Partisi acaba neyi muhafaza etmektedir. Ali Yaşar Sarıbay'ın ifade ettiği gibi bir kere Adalet ve Kalkınma Partisi İslami değerleri muhafaza etmemektedir. Adalet ve Kalkınma

Partisi'nin ABD ve AB ile ilişkileri göz önünde tutularak son tahlilde muhafaza etmek istedikleri şey, 1950'den beri kurulu düzenin reel-politik tasavvurları ve tasarruflarıdır. Buna rağmen ısrarla "Müslüman demokrat" bir parti olduklarını söylemeleri öncelikle Müslüman kesimle organik bir bağı olduğunu unutturmamak ve dış dünyaya karşı kurulu düzenin 'makul' (ya da Müslüman çoğunluğa dayanan) bir politik aktör olduğunu söylemek için (Sarıbay, 2004:88). Öte yandan Adalet ve Kalkınma Partisi'nin muhafaza ettiği bir başka şey ise merkez – çevre ikiliğinin ortaya çıkardığı İslami söylemle pekişen mağduriyet söylemidir. Ancak Adalet ve Kalkınma Partisi döneminde mağduriyet söylemi kabuk değiştirmiş kutsal ve dindışı mağduriyetlerin hepsini de söylemlerinin içerisinde barındırmıştır.

Adalet ve Kalkınma Partisi'nin mağduriyet söyleminden beslenmesini sağlayan belki de en önemli imkan onun politik arenadaki zorunlu konumu, kendine biçtiği kimlik ve iktidar isteminin sürekliliğinden kaynaklanmaktadır. Adalet ve Kalkınma Partisi'nin 2002'den 2009'a kadar iktidar olduğu dönemlerde çoğunluk olarak tek başına iktidar olmasına rağmen muktedir olamaması göze çarpmaktadır. Bunun nedeni Adalet ve Kalkınma Partisi'nin "ne" olma çabasına dayanmaktadır. "Adalet ve Kalkınma Partisi hem devlet erkinin kabulleri hem milletin beklentileri sebebiyle kendisine daha makul bir rota çizmeye çalışmaktadır" (Akdoğan, 2005:630). Bu tespit önemlidir. Çünkü Adalet ve Kalkınma Partisi'nin bu rotası mağduriyet pusulasının yönlendiriciliğiyle sağlanmaktadır. Ancak bu rota sadece iki yönü göstermektedir. Birincisi Adalet ve Kalkınma Partisi iktidarını ilk yıllarında Milli Eğitim Bakanı Erkan Mumcu başkanlığında YÖK yasası değiştirme girişimi örnek verilebilir. Zira önce bu tasarı komisyonda çoğunlukçu/bakın anlayışla hazırlanmış ve bu değişim için nabız yoklanmıştır. Ancak bürokratik –otoriter kesimlerden tepki şiddetli olunca belki de Milli Görüş yıllarındaki tecrübelerden yararlanarak hemen geri adım atılmıştır. Bu durum mağduriyet halinin toplum algısında mikro özelliğini yansıtır. Bu gerilimlerin sayısı artırılabilir. Söz konusu gerilimler söylem düzeyinde halka şikayet edilmiştir. Öte yandan bu gibi mağduriyetlerin dönemselsel olarak sıklıkla görüldüğü aşıkardır ve mağduriyet halinin devamı kitlelerin bilinç altında yer etmiş olan hesap gününe kadar sürecektir. Bunun için "*Türban Sorunu*" örneklendirilebilir. Bugün itibariyle "*Türban Sorunu*" hala çözülmüş değildir. ancak kitlelerin tepkisi iki farklı görünümde. İlk olarak Adalet ve Kalkınma Partisi iktidarından önce hemen hemen her cuma günü eylemler düzenleyen türbanlı kadınlar, Adalet ve Kalkınma Partisi döneminde sanki söz konusu sorun çözülmüşçesine hiçbir tepki vermemektedirler. Bu durum Adalet ve Kalkınma Partisi'nin mağduriyet söyleminin

devamlılığını ifşa ederken aynı zamanda kitlelerin “kurtuluş günü” beklentisini de ifade etmektedir.

Yukarıdaki örnekten hareketle söz konusu varoluşun devamlılığı ancak mağduriyet söylemi çerçevesinde sürdürülebilir. Çünkü “mağduriyet söylemi güç istemi”dir (Açıkel, 1996:153). Mağduriyet söylemi inşa edilirken zorunlu olarak gaddar ve mağdur karşılaşması bilince getirilir. Gaddar her zaman mağdurun hareket alanını belirlerken mağdur, gaddara karşı hem sabrı hem de intikam isteğini geliştirir. Böyle bir durum mağdurun kendini tanıma olanağını elinden alırken esasen mağdurluğunun devamlılığını sağlar. Bu tavrın zihinlerde yerleşmesi neticesinde mağdur olma hali içselleştirilir ve artık özne kendi mağdurluğundan beslenir hale gelir. Çalışmanın şu anda geldiği nokta söz konusu iddianın Adalet ve Kalkınma Partisi’nin eylem ve söylemlerinde mağduriyetin kuşatıcılığının izini sürmeye davet eder.

Adalet ve Kalkınma Partisi’nin eylem ve söylemlerinde mağduriyet politikasının izini sürmeden önce mağdurun karşısındaki zalimleri bizzat isimleriyle sıralanması aşağıda ifade edilecek olan değerlendirmelerin başlangıcı olacaktır. İşte Adalet ve Kalkınma Partisi’nin zalimlerinin bazıları şunlardır: Bürokrasi, asker seçkinler, ekonomik kriz, enflasyon, hukuk oligarşisi, Ahmet Necdet Sezer, Avrupa Birliği, Ergenekon Örgütü ve benzeri olarak sıralanabilir. Adalet ve Kalkınma Partisi iki dönem iktidarı boyunca yukarıda sayılanlardan dert yanmış hatta bunları 12 Eylül 2010’daki referandum³⁵ aracılığıyla mağdur kitlelerin önüne atmıştır.

Adalet ve Kalkınma Partisi 3 Kasım 2002 seçimlerinde tek başına iktidara geldikten sonra meclisteki ilk grup toplantısında Erdoğan’ın kullandığı ifadeler izleyeceği politikaların sinyallerini vermektedir. Şimdi bu konuşmadan bazı alıntılarla mağduriyet söyleminin nüvelerini ortaya çıkartılabilir. Öncelikle Erdoğan kendi iktidarının konjonktürel zorluklarını bilir ancak her şey rağmen nasıl üstesinden gelinmesinin gerçek yolunu söyler:

“...Çünkü bugün bizler Yasama ve yürütme olarak sorumluluk mevkiindeyiz. Hizmet noktasındayız. Üretme makamındayız. Milletimize taahhütlerimizin hiçbirisi yerde kalmamalıdır. Artık bizim, ne olumsuzlukları, ne geri kalmışlığı, ne açlığı ve işsizliği başkalarına yüklemeye; ne

³⁵ Çok ilginç bir ayrıntı olarak Adalet ve Kalkınma Partisi’nin parti tüzüğü’nün 14. Maddesinde ayne şöyle yazmaktadır: “AK Parti; referandumu, halkın yönetim sürecine katılımını temin için etkili bir yöntem olarak benimser”.

de "enkaz devraldık" diyerek kendimizi avutmaya hakkımız yok. Nasıl bir Türkiye devraldığımızı halkımız biliyor.

...Değil mi ki, halkımız maruz kaldığı açlıktan, işsizlikten, horlanmaktan kurtulmak için; ülkenin içine düştüğü kaostan çıkması için, yaşadığı ağır ekonomik, sosyal ve yönetim krizinden kurtulmak için oy kullandı. Ve bütün olumsuzlukları giderebilme yeteneğini ve kararlılığını bizde, partimizde gördü. Ve bizi tek başımıza iktidar yaptı; öyleyse bizlere düşen, hiçbir tereddüde düşmeden, hiç vakit kaybetmeden halkımızın beklenti ve taleplerine cevap vermektir. Bu cevap verme süreci de başlamış bulunmaktadır”

İlk grup toplantısında ki bu konuşma esasen üretken bir iktidarın motivasyonunu göstermektedir. Mağduriyet söyleminin aksine olumlu bir üretkenlik vardır. Ancak bu olumlu hal kısa sürer ve aynı konuşmada şikâyetle karışık bir temenni geliverir:

“...Ama kimi çevrelerde, açıkladığımız acil eylem planını gerçekçi bulmayanlar da olmuş. Uzun yıllar atılım heyecanı körelmiş, üretimden uzaklaşmış olan kimi çevrelerde tereddütler oluşmasının bize göre anlaşılır nedenleri vardır. Geleneksel alışkanlıklarla siyasi iradeyi frenlemeye çalışan, tereddütler oluşturmaya alışkın bürokrasideki hiçbir kurum, hiçbir birim hükümetimizin ufkunu daraltma çabasına girmemelidir.

...Bir de burada, milletin huzurunda bürokrasiye seslenmek istiyorum. Bizi iyi takip edin. Ya hızımıza yetişirsiniz ve bizimle birlikte hizmet kervanına katılırsınız; ya da eğer bizim hızımıza yetişmeye gücünüzün yetmeyeceğini düşünüyorsanız şimdiden bizimle yollarınızı ayırın. Sakın bize ayak bağı olmaya, önümüze engel çıkarmaya kalkışmayın”.

Erdoğan’ın söylediği bu sözler bir yandan bir çekinceyi ifade ederken bir yandan örtükte olsa bir adres göstermektedir. Aslında kendisinin de bildiği bir gerçeği tarihsel olarak geri çağırıştır. İlk gaddar belirlenmiş ve mağdurun isyan çılgınlıkları yankılanmaya başlanmıştır. Konuşmanın son bölümü geç kalmış bir hesaplaşmanın telaşlı bir dışavurumudur ve ikinci gaddar sahnededir.

“...Son bir hususu daha açıklamak istiyorum. Bugün Türkiye pek alışık olmadığı bir siyasi modelle ve fiili bir durumla karşı karşıya. O da, büyük bir farkla tek başına iktidar olmuş bir partinin Genel Başkanı’nın farklı, Başbakan’ın farklı olmasıdır. Gördüğüm kadarıyla bu çelişki kimi çevrelerce olumsuz bir tabloymuş gibi gösterilmek istenmektedir.

Hemen söylemeliyim ki, evet bu bir çelişkidir.

Ama bunun sorumlusu Ak Parti değildir, biz değiliz.

Türkiye'yi bugüne kadar yönetmiş olan yasakçı zihniyetin çelişkisidir bu"³⁶

İlk grup toplantısının verilen mesajlar aslında uzun yıllar politikanın gündemini işgal etmiş, aynı zamanda mağduriyet söyleminin nüvelerinin barındığı mesajlardır. Yine usulen sormakta fayda var. Acaba bu ifadeler tesadüfi mi? Yoksa talihsiz bir niyet göstergesi mi?

4. MAĞDURİYETİN EKONOMİK TEZAHÜRÜ: EŞSİZ BİR BAŞARI YA DA MAĞDURLARIN UNUTKANLIĞI

Adalet ve Kalkınma Partisi iktidarının ekonomik politikaları ve bu politikaların sonuçları göz önüne alındığında eşsiz bir başarıyla karşılaşılır. Peki bu başarı nedir? Adalet ve Kalkınma Partisi'nin ekonomik politikaların temeli bir önceki hükümet zamanında 2000 – 2001 krizlerinin etkileri yok etmek ve ekonomi de yapısal değişiklikler gerçekleştiren “Güçlü Ekonomiye Geçiş” programı tarafında atılmıştır (Kepenek, Yentürk, 2008:594). Bu programının temel amacı enflasyonu hedefleme yoluyla uzun dönemde istikrarlı bir büyümeyi yakalamak olmuştur. Enflasyon hedeflemesinin sağlanabilmesi için bağımsız bir Merkez Bankası olması, güçlü bir mali sistem, kamu maliyesinin hâkimiyetinin azaltılmış olması, esnek kur sistemi, düşük enflasyonun (Keyder, 2005:468) yanında güçlü bir bankacılık sistemi ve siyasi istikrar gerekmektedir. Adalet ve Kalkınma Partisi hükümeti devraldığı bu programları kararlı ve istikrarlı bir şekilde uygulamıştır. Ancak bu politikaların Adalet ve Kalkınma Partisi için iki sonucu vardır.

Birincisi sıkı para politikası aracılığıyla talebin daraltılarak ve düşük kur yüksek faiz uygulamasıyla da enflasyonu artırıcı etkisi bulunan cari açığının ödemeler bilançosundaki sermaye hesabının artı vererek yani kısa dönemli yabancı sermaye aracılığıyla dengelenmesi sonucu enflasyon düşmüştür. Başbakan Erdoğan, ekonomi ile ilgili her söyleminde ön planda tuttuğu en önemli kavram enflasyon olmuştur. Nitekim enflasyonun istatistiki olara tek haneli

³⁶ B.k.z (http://www.belgenet.com/2002/erdogan_191102.html)

rakamlara inmesi kitlelerin ekonomik anlamda mağdurluğunun simgesel olarak sona erdirilmesi anlamına gelmekteydi. Çünkü psikolojik eşik aşılmış en azından uzun yıllardır Türk halkının başına musallat olmuş “canavar” dizginlenmişti.

İkincisi aslında durumun böyle olmamasıyla alakalıdır. Nitekim enflasyonu düşürmek için siyasi iktidarın kararlılığı gerekmektedir. Bu kararlılık özellikle yabancı sermayenin (sıcak para) ülkeye güvenli bir şekilde girişini temin etmek demektir. Bunun için ise Bankacılık sisteminin güçlü olması gerekmektedir. Söz konusu gereklilikler neticesinde bankaları güçlendirmek adına kişisel tasarrufların erimesiyle sonuçlanmıştır. Özellikle dar gelirli insanlara, çiftçilere, esnafa, memura herhangi bir gerçek kontrole tabi tutulmadan kredi kartlarının bankalar tarafından adeta dağıtılması bankaları güçlendirirken söz konusu kesimleri mağdur yığınlar haline getirmiştir. Ancak başbakan Erdoğan bu kesimlerin mağdurluğunu kabul etmemektedir. Zira kredi kartı mağdurları için af çıkarılmasını isteyen çevrelere “kredi kartının mağduru olmaz, kredi kartı sebebiyle borçlananlar olur demiş ve kredi kartı borçlularına dürüst gözüyle bakmadığımı söylemiştir”³⁷. Bu durum anlaşılması güç bir şeydir çünkü, yıl içinde en çok kazanan kurumların başında bankaların gelmesi ve yine bankaların vergi rekortmeni olduğu bir ülkede ne gelir dağılımındaki adaletten ne de refahtan söz edilebilir.

Ekonomiye ilişkin son bir değerlendirme de Adalet ve Kalkınma Partisi’nin ekonomik politikalarının başarısıyla ilgilidir. Enflasyon hedefleme programının zorunlu bir sonucu reel sektörün bir müddet daralma dönemini yaşamasıdır. Türkiye ekonomisi uzun süredir söz konusu daralmaya bir çözüm üretemediğinden işsizlik önemli bir sorun haline gelmektedir. Esasen enflasyon hedefleme programının tam manasıyla başarılı olabilmesi ve istikrarlı büyüme için reel sektörün üretim yönünden canlanması gerekmektedir. Ancak Adalet ve Kalkınma Partisi’nin ekonomik politikaları o zaman başarılı olabilecektir. Ancak yine bir talihsizlik yaşanmış bu sefer “Küresel ekonomik kriz” zalimliğini göstermiştir. Yine mağdur aynı kalmış ancak zalim kılık değiştirmiştir. Hiç şüphesiz söz konusu krizin Türkiye ekonomisine olumsuz etkileri olmuştur ancak, ekonomideki sorunların tek sorumlusu da bu kriz değildir.

Yukarıda kısaca çerçevesi verilen ekonomik yapının Adalet ve Kalkınma Partisi’nin yumuşak karnı olması beklenirken aslında şaşırtıcı bir sonuçla karşılaşılır. Çünkü Adalet ve

³⁷B.k.zhttp://www.cnnturk.com/2009/turkiye/03/13/erdogan.kredi.karti.magdurlarini.kizdiracak/517742.0/index.html

Kalkınma Partisi 2002 seçimlerinden bu yana her girdiği seçim ve referandumlardan başarıyla çıkmıştır. İşte Adalet ve Kalkınma Partisi'nin ekonomik başarısı burada yatmaktadır ve bu başarıda en büyük katkı da mağduriyet söyleminin olmuştur.

5. CUMHURBAŞKANLIĞI SEÇİMİ: MAĞDURLARIN İKTİDAR İSTEMİ

Adalet ve Kalkınma Partisi iktidarı ilk döneminde inişli çıkışlı grafikler izlemiş, mağduriyet söylemini besleyen politikalarıyla popülist bir çizgi de kalmıştır. Adalet ve Kalkınma Partisi'nin ilk döneminde başarılı olduğunu kimse tam manasıyla dile getiremez ve bundan ötürü güç kaybedeceğini düşünürken 2007 yılında olağan olarak yapılması gereken Cumhurbaşkanlığı seçimi mağduriyet söylemine yeni bir boyut getirmiştir. Öncelikle Başbakan Erdoğan o dönemin Cumhurbaşkanı olan Ahmet Necdet Sezer'e 2002'deki ilk grup toplantısında ifade ettiklerini hatırlatırcasına bürokratik oligarşinin simgesi olarak kendilerinin icraatlarını engellediğinden şikayet etmektedir. Nitekim halka yönelik söylemi de bu şekildedir. Zira 2007 Cumhurbaşkanlığı seçimi genel seçimle beraber yürütüldüğünden düzenlenen mitinglerde icraatların önündeki engellerden birinin de mevcut Cumhurbaşkanı olduğunu defalarca ifade etmiştir.

Cumhurbaşkanı seçim sürecinin mağduriyet söylemi açısından en büyük katkısı genel seçimlerde yaşanmıştır. Süreç hatırlanacak olunursa Adalet ve Kalkınma Partisi Cumhurbaşkanı adayı olarak partinin kurucularından olan Abdullah Gül'ü aday olarak göstermiştir. Ancak Cumhuriyet'in simgesi olarak görülen Çankaya köşküne eşi türbanlı birisinin çıkması bürokrat seçkinleri rahatsız etmiş ve meşruiyet krizi baş göstermiştir. Türk siyasal tarihine "367 krizi" olarak geçen olayın şekli şöyledir. Cumhurbaşkanının seçileceği oturumun açılışında 367 milletvekili bulunmazsa, CHP seçimi iptal ettirmek için Anayasa Mahkemesi'ne başvuracağını açıklamış bulunuyordu. ANAP, DYP ve bağımsız milletvekilleri oturumlara katılmaz, Anayasa Mahkemesi de 367 oturum yeter sayısını şart koşarsa, seçim iptal edilecek ve Türkiye kriz seçimlerine gitmek zorunda kalacaktı. Oturumun yapılacağı sırada dönemin Genelkurmay Başkanı Yaşar Büyükanıt tarafından bizzat kendisinin yazdığını söylediği ve Cumhurbaşkanlığı seçimini direk etkileyen Genelkurmay Başkanlığının internet sitesinde bir yazı yayınlandı. Yazılı ve görsel basında "e- muhtıra" olarak ifade edilen bu yazı sonrasında meclisteki oturumda 367 yeterlik sayısı bulunamayınca Adalet ve Kalkınma Partisi hemen erken seçime gitti.

Cumhurbaşkanlığı seçimindeki merkezi – bürokrat ve Kemalist kesimlerin bu çıkışının eleştirilecek yönleri vardır. 2007’de seçimden önce gerçekleşen Cumhurbaşkanlığı seçimlerinde 367 yeter sayısı aranmamıştır. Öte yandan Cumhurbaşkanlığı gibi sivil iktidarın sembolü olan bir makama aday seçiminde ordunun direk müdahil olmasıdır. Bütün bunlar kökleri merkez – çevre ikiliğinde olan gerilimi yeniden canlandırmış ve Adalet ve Kalkınma Partisi bu sürecin mağdurluğunu milletle paylaşmıştır. Cumhurbaşkanlığı seçimine halkın görünürdeki tepkisi iki başlıkta özetlenebilir. Birincisi ordunun yeniden siyasete üst perdeden yaklaşması eski defterlerin açılmasına sebep olmuş darbe geleneğinden rahatsız olmuş her skinden insanın tepkisiyle karşılaşmıştır. İkinci olarak Abdullah Gül’ün sınıfsal kökeni ve temsil ettiği kesim bir başka tepki boyutunu oluşturmuştur. Zira Abdullah Gül’ün çevrenin bir parçası olan esnaf çocuğu olması, yani çevreyi temsil etmesinin yanında İslami duyarlılığı olan bir dünya görüşüne sahip olması ve eşinin türbanlı oluşu çevre tarafından Gül’ün mağdur olduğu kanısını güçlendirmiştir. Zira Abdullah Gül her seferinde adaylığının meşruiyetini kitlelere mal etmiş ve “meydanların gösterdiği iradeyi görmezlikten gelemem” şeklindeki ifadesinin sıklıkla tekrarlamıştır. Hatta bu mağduriyet İslami figürlerin tarih içerisinde uğradıkları zulümle bile özdeşleştirilmiştir. Sonuçta mağduriyet söyleminin şiddetiyle seçim bu olaya kilitlenmiş ve Adalet ve Kalkınma Partisi ilk seçimden daha da fazla oy alarak yeniden iktidara gelmiştir.

6. MAĞDURİYET SÖYLEMİNİN ZİRVE NOKTASI: 2010 ANAYASA DEĞİŞİKLİĞİ REFERANDUMU

Adalet ve Kalkınma Partisi’nin ikinci iktidarı dönemi boyunca ekonomi duranlığını korumuş uzun bir süre gündemden bile düşmüştür. Bu dönem Türk siyasetinin “yasakçı zihniyet” ile hesaplaşma dönemidir. Zaten Erdoğan 2002 seçimi sonrası yukarıda alıntılarla belirtilmiş olan ilk konuşmasında “yasakçı zihniyet”le bir hesaplaşma gününün vaadini vermişti. Adalet ve Kalkınma Partisi’nin ikinci dönemi bu vaadin takviminin işlediği dönem olmuştur. Ancak bu hesaplaşmanın başlığı “Demokratik Açılım”dır. Bu çerçevede öncelikle ordu mensuplarının sivil mahkemelerde yargılanmasının önü açılmış, faili meçhul cinayetlerin ve “yasakçı zihniyet”in yer altı tetikçisi olduğu iddia edilen ve adına “Ergenekon Örgütü” verilen bir yapılanmanın faillerine yargı yolu açılmış, yaklaşık 25 yıldır süregelen “Kürt Meselesi”nin demokratik yolla çözümünü için adımlar atılmış ve çerçevesi “Demokratik Açılım” olarak

çizilmiştir. Öte yandan hukuk sisteminin özellikle HSYK ve Anayasa mahkemesinin yapısı değiştirilerek Adalet ve Kalkınma Partisi'nin kendi deyimiyle "üstünlerin hukuku" yerine "hukukun üstünlüğü" nün tesis edilmesi amaçlanmıştır. Anayasa komisyonu tarafından hazırlanan "anayasa değişikliği paketi" meclis onayına sunulmuş ancak mecliste kabul göremediği için Cumhurbaşkanı Abdullah Gül tarafından referanduma sunulmuştur.

26 maddelik "Anayasa Değişikliği Paketi"nin en çok tartışılan maddeleri Anayasa Mahkemesi ve HSYK'nın örgüt yapısını değiştiren maddeleriydi. BU maddeler Kemalist çevreler tarafından Cumhuriyet rejimine karşı en büyük tehdit olarak ifade edilirken, Milliyetçi Hareket Partisi tarafından Türkiye'nin üniter yapısı ve bölünmez bütünlüğüne karşı bir tehdit olarak algılanmıştır. Ancak referandum süreci Adalet ve Kalkınma Partisi'nin güven oylamasına dönüşmüş adeta seçim havasına girilmiştir.

Referandum sürecinde Adalet ve Kalkınma Partisi'nin söylemleri bu çalışmanın iddialarının güçlülüğü bakımından önemli gözükmektedir. Nitekim burada mağduriyet söylemi Adalet ve Kalkınma Partisi iktidarının kökensel bağlamından koparak genelleşmiş demokratik açılım için bile hizmetinde sınır tanımamıştır. Öncelikle referandum mitinglerinde baş köşeyi demokratikleşme söylemi almıştır. Bu söylemin içi "yasakçı zihniyetin" tarafından mağdur edilen tüm kesimlerim mağduriyet söylemleri ile donatılmıştır. Şurası açıktır ki bu çalışmanın bütününde mağduriyet söylemine değişik açılardan bakılmış ve nitelikleri açıklanmaya çalışılmıştır. Ancak bu niteliklerin hiçbirisinde Başbakan Erdoğan'ın referandum sürecindeki söylemleri kadar kuşatıcı ve bağlamından kopuk bir özelliğe rastlanmamıştır.

Çalışmanın bu son kısmında mağduriyet söyleminin kuşatıcılığının ispatı adına "2010 Anayasa Değişikliği Referandumu" için yapılan seçim çalışmalarında Adalet ve Kalkınma Partisi'nin yaptığı mitinglerin söylem analizi yapılacaktır.

Başbakan Erdoğan "Demokratik Açılım" çerçevesinde büyük önem attığı anayasa değişikliğinin referandumda kabulünü sağlamak için ilk olarak 12 Eylül 1980 darbesini acılarını ve yarattığı mağdurluğu sahiplendi. Nitekim 20 Temmuz 2010 tarihli grup toplantısında gözlerinden yaşlar gelirken 12 Eylül mağdurlarını kutsadı. 20 Temmuz 2010 tarihinde bir internet sitesinin haberinde aynen şunlar yazılmaktaydı:

"Başbakan Recep Tayyip Erdoğan, Adalet ve Kalkınma Partisi'nin grup toplantısında yaptığı konuşmada 12 Eylül Anayasa Değişikliği referandumuna hayır oyu vereceğini açıklayan

muhalefet partilerine eleştirilerde bulunurken darbe döneminde idam edilenleri anlattığı sırada gözyaşlarını tutamadı.

12 Eylül 1980 askeri darbesinin ardından idam edilen ilk devrimci olan Necdet Adalı'dan bahseden Erdoğan, şair Nevzat Çelik'in, Adalı için yazdığı Şafak Türküsü şiirini okudu.

Daha sonra ise cuntacıların Necdet Adalı'ya karşılık olarak idam ettiği ülkücü Mustafa Pehlivanoglu'nu anlatan Erdoğan, Pehlivanoglu'nun ailesine yazdığı mektubu okurken ağladı³⁸.

Başbakan solun ve ülkücü hareketin sembol isimlerini mağduriyetlerini sahiplenmenin yanında merkez – sağ'ın ikonik değeri Adnan Menderes'in idam edilerek yaşadığı mağduriyeti tekrar toplumun bilinçaltından bilince çağırarak bu mağduriyeti de sahiplendi ve Trabzon mitinginde şu ifadeleri kullandı:

“Bakın şimdi sevgili Trabzonlular, Trabzon’la ilgili çok hatıram var. Trabzon’un bende silinmeyecek izleri var. Ama bir tanesini burada özellikle bir kez daha hatırlatmak istiyorum. Yıllar önce merhum Adnan Menderes Trabzon’a geldi ve burada bu meydanda halka hitap etmek istedi. O mitingde merhum Menderes’i konuşturmadılar. Provokasyonlar yaptılar. O da kalktı Trabzon Belediyesinin şu balkonuna çıktı. Ve oradan “yeter, söz milletindir” diye haykırdı. 2002 yılı Eylül ayında aynı balkondan Trabzon’a ben de seslendim. Adnan Menderes, yeter, söz milletindir demişti. Ben de aynı noktadan hareketle yeter, söz de milletin, karar da milletindir demiştim. Trabzon’dan haykırdığımız o ses, o çağrı bugün hamdolsun tüm Türkiye’ye ulaştı. Merhum Menderes’in milletle kurduğu gönül köprüsüne tahammül edemediler. Merhum Menderes’in milletle muhabbetine tahammül edemediler. Onun milleti her şeyin üzerinde gören milleti egemenliğin sahibi olarak gören demokrasi aşkını hazmedemediler. Asıl hazmedemedikleri milli iradeydi, demokrasydi, sivil siyasetti. İşte bugün de aynısını yapıyorlar. Bugün de milletin söz sahibi olmasından, karar sahibi olmasından rahatsızlar. Bugün de egemenliğin millete ait olmasından rahatsızlar³⁹.

³⁸ B.k.z <http://www.nationalturk.com/basbakan-erdogan-grup-konusmasinda-agladi-video-6502018>

³⁹ B.k.z <http://nethaberci.com/sondakika-siyaset-haberleri/basbakan-erdogan%E2%80%99in-trabzon-mitinginde-yaptigi-konusmanin-tam-metni-41980.html>

Başbakan'ın Adnan Menderes'in tarihi ve mitsel mağdurluğunu sahiplenmesi yankısını Menderes'in oğlu Aydın Menderes'te yankısını buldu ve kutsallık yeni baştan kendini inşa etti. Aydın Menderes: "Her evet babama bir fatihadır"⁴⁰ dedi.

Başbakan Erdoğan'ın şimdiye kadar ki katıldığı seçimlerde hep galip gelmesinin birçok nedeni olabilir. Burada bir cümleyle özetleyecek olursak Erdoğan karizmatik liderlik özellikleri göstermenin yanında kitlelere yakın bir sınıfsal ve kültürel yakınlığa sahip. Geçmişinde yaşadığı mağdurluklar kitlelerini mağdurluklarıyla örtüşmekte. Muhafazakar kökeni ise dindar kesimin yakınlık kurduğu diğer özelliklerinden birisi. Ancak bunun yanında Erdoğan mağduriyet söylemini istikrarlı bir şekilde taşımış kitlelere kendisini inandırmıştır. Ancak bu tür bir politika popülizmin tuzağına düşmemesi imansızdır. Unutulmaması gereken bir şey daha var. Mağduriyet söylemi bir iktidar söylemidir ve güç ele geçtiğinde ise bu sefer kendi mağdurlarını yaratır.

Son olarak mağduriyet söylemiyle mağdur öznenin katıksız imanını kazanmış olan Başbakan Erdoğan'ın Diyarbakır mitingi bu çalışmanın finali olacaktır. Zira referandum sürecinde ülkenin gündemini epeydir meşgul eden "Kürt Meselesi"nin hararetle tartışıldığı dönemde Diyarbakır mitingi düzenlenmiştir. Kamuoyu kritik mitinge kanalize olmuş Başbakan'ın ne söyleyeceğini merak etmekteydi. Ancak Başbakan sorunun çözümüne ilişkin tek kelime etmezken mağduriyet söyleminin final konuşmasını yaptı. Nitekim Diyarbakır konuşması iki açıdan önemlidir. Birincisi gaddar –mağdur ikiliğinden doğan politik bir şekle bürünerek kendi bilicine erme noktasından sapma olarak algılanabilecek Mağduriyet söylemi üretken olmayan, değer yaratmayan toplumun geleceğini tehdit eden ve mağduriyet halinin devamını sağlayan bir kısır döngüdür. Diyarbakır mitingi bunu ispatlamıştır. İkinci olarak ise Adalet ve Kalkınma Partisi için bu mitingdeki içerik mağduriyet söyleminin son örneğidir. Çünkü zalimlerin sayısı azaldıkça ya kendisi zalim olacak ya da üretken siyasetin yolunu açacaktır.

Başbakan Erdoğan'ın Diyarbakır mitingi mağduriyet söylemi açısından ve kitlelerin mağdur özne kimliğini göstermek açısından ayrı bir yeri vardır. Bu konuşma toplumun hem tarihten getirdiği hem de içerisinde bulunduğu zorluklara karşı nasıl sinik ve tersine tepki verdiğinin de göstergesidir. Bu adeta bir sağaltım sürecidir. Bu durum bir benzeştirmeye açıklanabilir. Çalışmanın ikinci bölümünde Strauss'un Din ve Büyü adlı (Strauss, 1983, s.72-76)

⁴⁰ B.k.z <http://www.nethaber.com/Haber/158150/Aydin-Menderes-Her-evet-babamin>

kitabından ilkel kabilelerde şamanın fonksiyonu tartışılmıştı. Şamanın hastaları bir şekilde iyileştirdiği bilinen bir durumdur. Strauss, şamanın bu işlevini modern terimle psikologun işleviyle bir tutar. Psikolog hastaları iyileştirmek için onları dinler ve sorunun kaynağına inerek sorunu bilince çıkartarak hastalığı iyileştirmeye çalışır. Şaman ise dinleme yerine hastanın başında ve tüm kabilenin içerisinde yüksek sesle toplumun kendi öykünmesi olan bir dua okuyarak, yani konuşarak hastayı iyileştirir.

Başbakan Erdoğan da özellikle Diyarbakır mitinginde⁴¹ söylemleriyle mağdur öznenin kendini öykünmesini sağlayarak iyileştirmiştir. Çünkü hiçbir tarihsel bağlam gözetmeden, etnik, dini, politik, ekonomik olarak nerede bir mağdur varsa hepsini sahiplenmiş, hepsine şefkatini göstermiştir. Mağdurluk tüm ihtişamıyla kitlelerin yanbaşı ve daima gelişimini sürdürerek varlığını bevam ettirmektedir.

⁴¹ Diyarbakır konuşmasına ayrılması tuhaf gözükmemektedir. Konuşmanın tamamı EK-1 de verilmiştir.

SONUÇ

Mağduriyet kavramının ilgi çekici yanlarından birisi bu kavramın İngilizce karşılığının kavramın niteliklerini tam olarak kapsamadığıdır. İngilizcede mağduriyet kavramının yerine geçebilecek “unjust treatment” ya da “victimization” kelimeleri ifade edilebilir. Ancak bu kelimeler çalışma boyunca işlenen mağduriyet kavramını tam olarak yansıtmamaktadır. Bunun nedeni sorgulandığında belki ilk akla gelen özellikle Amerikan Toplumunun sosyolojik zemini olabilir. Şayet Amerikan toplumunda özellikle kapitalizmin kavramlarıyla ifade edildiğinde “winner” ve “looser” kavramları ön plana çıkar. “Kazanan” ve “kaybeden” esasen çok net bir ayrımı ortaya çıkartır. Bu netlik kaybedenlerin söz konusu kayıplarının tamamen bireysel sorumlulukları dahilinde olduğunu gösterir. Öte yandan bu durum Kıta Avrupa’sında orta bir zeminde durmaktadır. Özellikle 1929 Ekonomik Bunalımı’ndan sonra geliştirilen sosyal politikalar kazanan kaybeden gerilimini yumuşatmıştır. Oysaki İslam toplumlarında kaybedenler kutsanır. Daha doğrusu kaybeden yoktur ancak mağdur olan vardır. Böyle bir algının kökeninde hem dini yorumlama tarzı yatarken hem de zorluklara bir şekilde dayanabilme kabiliyeti yatmaktadır. Özellikle Peygamber’in çektiği acı ve ızdıraplar bu güne kutsallığıyla taşınırken mağdur insanların kendi çelişkileri yumuşatılır. İster kutsal bir amaçla isterse dindışı bir nedenden ötürü katlanılan tüm acılar mağdurların yaşam pratiklerinin bir kısmını belirler. İslam’ın özerk alanları içerisinde mağduriyet söylemi tüm ihtişamıyla barınır. Bu mirası devralan bir toplumun öznesi ancak mağdur özne olarak tanımlanabilir.

Mağdur özne acıdan beslenerek tüm tutum ve davranışlarında benzer tavırlar geliştirir. Toplumla, politikayla bağını kurarken mağdur kodlar üzerinden iletişim ağını kurar. Böyle bir iletişimin en görünür yanı da politik söylem ve eylemlerdir. Türkiye’nin siyasal hayatında kökenleri Osmanlı toplumuna dayanan merkez-çevre ikiliği gaddar-mağdur ikiliği ile beraber okunabilir. Zira yıllardır derinlerde gerçekleşen iktidar mücadelesi çevrenin mağdurluğunun her seferinde yeniden öykütülmesiyle sonuçlanır. Ancak bu mücadelenin başka bir itici gücü de mağdurların güç isteminin canlı tutulmasıdır. Mağduriyet sabırla beraber kendini inşa ederken yılların biriktirdiği ve henüz kapatılmamış hesaplar her seferinde yeni umutlarla canlanır. Esasen bu durum büyük bir paradoks üretir. Çünkü mağdurluğu üzerinden kendini ifade eden kitleler kendi gerçek çelişkilerini ıskalar ve ötekinin varlığını daima sürdürür. Öteki üzerinden inşa edilen mağduriyet söylemi ise üretken bir politik üslup olmaktan daha çok mağduriyet halinin devamının garantisi olacaktır.

Toplumsal çelişkilerin yarattığı eşitsizlik ve adaletsizlik bu çelişkilere maruz kalan insanların kendi konumlarını değiştirme isteğini meşrulaştırır. Tarihsel gelişimin itici gücü burada yatmaktadır. Kendi yaşam koşullarını değiştirmek isteyenler kendi bilincine erme noktasında kendilerini tanımalıdırlar. Umutlarını kendi gerçekleri üzerinden yaptıkları tanımlamalara uygun olarak dile getirmelidirler. Yaşadığı mağdurlukları sığınacak ve eklemenecek bir sığınak olarak görmekten ziyade, onları yaşamsal taleplerinin meşruiyetini sağlayacak bir çıkış noktası olarak görmelidirler. Yaşanılan mağduriyet demokrasi aracılığıyla gücü elinde barındıranların meşruiyet kaynağı olmaktan ziyade söylem düzeyinden koparak sınıfsal temele oturan ve toplumun her alanında yaşanan adaletsizliklerin giderilmesi için bir bağlam oluşturmalıdır. Daha net bir ifadeyle söylenecek olursa, mağduriyet hali söylem düzeyinden çıkarak sivil toplumun kendini gösterdiği her alanda gerçek çelişkileri ifa edecek bir araç olmalıdır. Bu sağlamanın yolu ise siyaseti değerler üzerinden değil ilkeler üzerinden yapmakla mülhemdir. Ancak siyasetin yönü mağduriyetin söylemsel çekiciliğinde inşa edilmeye devam etmektedir. Nitekim, bitmeyen mağdurluk halleri, kapitalizmin çelişkileriyle beraber daha da büyürken politika kendi çaresizliğini mağduriyet söylemiyle açığa çıkartır. Toplumun dini, ahlaki ve geleneksel damarlarından beslenme olanağı bulan mağduriyet söylemi toplumun talihsizliği olacaktır. Çevrenin politik temsilcilerinin her sıkıştıklarında sığınma ihtiyacı içine girdikleri mağduriyet söylemi politikasızlıktan başka bir şey üretmemiştir. Türkiye'nin politik geleneği içerisinde izleri sürülebilecek bu çelişki kendisini Adalet ve Kalkınma Partisi'nin söylem ve eylemlerinde daha net bir şekilde açığa çıkarır. Çünkü iki dönem üst üste tek başına iktidar olmuş bir partinin politik önceliğini mağdur yığınların intikamcı hislerine dayanmış olması önemli bir çelişkidir. Ancak bu çalışmanın göstermeye çalıştığı durum mağduriyet söyleminin bir iktidar istemi olduğudur. Fakat hiç muktedir olamayacak bir iktidar istemidir bu. Çünkü son tahlilde üretken olamayan politik manevralar zalimler azaldıkça gücünü kaybedecektir. "2010 Anayasa Değişikliği Referandumu" net bir mesaj vermektedir. Bu referandum Adalet ve Kalkınma Partisi'nin önüne iki seçenek çıkarmıştır. Zalimlerin sayısı azaldıkça ya kendisi zalim olacak ya da üretken siyasetin yolunu açacaktır.

Bu çalışma mağduriyet olgusunun söylemsel inşasını ve gerçekliğin yerine geçen görünümünü siyasal gerilimlerden ve dinin söylemsel inşasından ne derecede beslendiğini irdelemeye çalışmıştır. Ancak mağduriyet olgusunun kuşatıcılığı göz önüne alındığında çalışmanın eksik bıraktığı yönler yeni çalışmaların kapısını aralayacaktır. Zira mağduriyet

olgusunun postmodernleşen dünyada postmodernitenin kendi tarzıyla nasıl ve ne şekilde birleştiği ve toplumların hayatlarına nasıl etkide bulunduğu mağduriyet söyleminin bir başka tarafını ortaya çıkaracaktır. Öte yandan Türkiye toplumu üzerinde düşünüldüğünde mağduriyetin dini köken ve görünümünün yanı sıra dindışı mağdurluğun söylemsel inşasının yeni toplumsal hareketlere ne derece eklenilebildiği ve etnik, cinsel, bölgesel mağdurlukların söz konusu söylemi inşa edebilirlik derecesi de araştırılması gereken öncelikli konuların başında gelmektedir.

EKLER

Ek-1

RECEP TAYYİP ERDOĞAN'IN DİYARBAKIR KONUŞMASI

Ape Musa'nın, yani Musa Anter'in acısını bizler unutamayız. Diyarbakır Cezaevinde 7 yıl işkence gören Abdürrahim Semavi'nin çilesini bizler unutamayız. Şivan Perver'in hasretini görmezden gelemeyiz. Ahmet Kaya'nın gurbette vefatını hatırımızdan çıkaramayız

Oğlunu şehit vermiş Çorumlu annenin gözyaşı benim yüreğime akar. Oğlunu dağda çetelere kaptırmış, terör örgütüne kaptırmış, göz göre göre ölüme yollanan oğlunu kaybetmiş ananın gözyaşı benim ciğerime akar" diyen Başbakan Erdoğan, şunları söyledi: "Ape Musa'nın, yani Musa Anter'in acısını bizler unutamayız. Orhan Miroğlu'nun yarasını bizler unutamayız. Diyarbakır Cezaevinde 7 yıl işkence gören Abdürrahim Semavi'nin çilesini bizler unutamayız. Şivan Perver'in hasretini görmezden gelemeyiz. Ahmet Kaya'nın gurbette vefatını hatırımızdan çıkaramayız. Ahmede Hani'nin aşkını, Faki Teyran'ın sevdasını bizler aklımızdan çıkaramayız. Çünkü biz bu toprakların çocuğuyuz. Biz bir gün Edirneliyiz, biz Karşlıyız, biz Rizelilyiz, İstanbulluyuz, biz Hakkarililyiz, Vanlıyız, Batmanlıyız, biz Yozgathıyız, Aydınlıyız, Muğlalıyız, İzmirliyiz. Çünkü biz Diyarbakırlıyız, Diyarbakır'ın evladıyız.

81 vilayet bizim vilayetimizdir, 73 milyon benim öz be öz kardeşimdir. Türküyle, Kürdüyle, Lazıyla, Çerkeziyle, Boşnağıyla, Gürcüsüyle, Romanyla, Arabıyla kim olursa olsun 73 milyon benim öz be öz kardeşimdir. Çünkü biz yaradılanı Yaradan'dan ötürü seviyoruz. Biz, Nurettin Zengi'nin, Kılıçarslan'ın, elbette ki Selahattin Eyyubi'nin şanlı ordusundaki neferlerin torunuyuz. Alparslan'ın ordusunda Malazgirt'e biz hep birlikte girdik. Selahattin Eyyubi'nin sancığı altında Kudüs'ü biz hep birlikte fethettik. Kanuni'nin, Yavuz Sultan Selim'in, Fatih'in eliyle üç kıtaya biz birlikte adalet dağıttık. Kut'ul Amare'yi birlikte savunduk. Çanakkale'de yan yana şehit düştük. İstiklal Savaşı'nı hep birlikte verdik. Şu Diyarbakır surlarında her birimizin alınteri var. Şu Süleyman Camii'nin tuğlalarında her birimizin sağlam inancı var. Ulu Camii'nin, Behram Paşa Camii'nin, Şeyh Mutahhar'ın, Sipahiler Çarşısı'nın, Malabadi Köprüsü'nün, Dicle Köprüsü'nün harcında bizim kardeşliğimiz var. Zılgıt da bizim, horon da bizim, halay da bizim, Zeybek de bizim. Bizim dualarımız ortak, bizim kiblemiz bir, hepimiz aynı geleceğe yürüyoruz.

Hepimiz, her bir vatandaşın haysiyetiyle, onuruyla yaşadığı, her bir vatandaşın, devlet karşısında birinci sınıf vatandaş olduğu bir gelecek istiyoruz. Nasıl tarihimiz birse istikbalimiz de bir.

Hiçbir zaman pes etmedik, hiçbir zaman yılgınlığa kapılmadık, hiçbir zaman ümitsizliğe düşmedik. Milletimize inandık, demokrasiye inandık, mücadeleye, çalışmaya, hizmet etmeye inandık. Eğer demokrasi mücadelesi verirsiniz, eğer milletle el ele, gönül gönüle hareket ederseniz her türlü zorluğun aşılabacağına inandık. AK Parti, Türkiye'yi demokratikleştirme hareketidir. AK Parti, Türkiye'yi özgürleştirme, Türkiye'yi büyütme, Türkiye'yi güçlendirme hareketidir. İşte bugün de verdiğimiz mücadele demokrasi mücadelesidir. Bugün de verdiğimiz mücadele hak mücadelesidir, hukuk mücadelesidir, adalet mücadelesidir. 12 Eylül'deki halk oylaması, Türkiye'nin demokratikleşme tarihinin en önemli olaylarından biridir. Türkiye'de demokrasi mücadelesi verenler büyük sıkıntılar, eziyetler çektiler, çok karanlık günler yaşadılar ama hiçbir mücadele karşılıksız kalmadı, hiçbir çaba boşa gitmedi. Demokrasi açısından her günümüz bir önceki günden daha iyi oldu. 12 Eylül halk oylaması için verdiğimiz demokrasi mücadelesi de boşa gitmeyecek, Allah'a inandığım gibi inanıyorum boşa gitmeyecek. 12 Eylülde kazanan A partisi, B partisi olmayacak, 12 Eylülde kazanan millet olacak, demokrasi olacak, özgürlükler olacak.

Bir gece yarısı, sokak ortasında ensesine kurşun sıkılarak katledilen; katilleri gecenin karanlığında kaybolup bir daha hiç ortaya çıkmayan, çıkarılmayan faili meçhullerin acısını çok iyi biliriz. Biliyorsunuz, bizim Diyarbakır'a ayrı bir sevdamız, ayrı bir muhabbetimiz var. Ozan Ahmet Arif, 'Seni, baharmışın gibi düşünüyorum, Seni, Diyarbakir gibi' diyordu. Biz de sizi Diyarbakır kadar büyük, Türkiye kadar engin bir muhabbetle seviyoruz. Çünkü biz inanıyoruz ki, insan yaratılmışların en şereflişidir ve insana hizmet etmek, siyasetin en büyük gagesidir. Çünkü biz inanıyoruz ki, insan kutsaldır, insanın hakları da kutsaldır. Millete efendilik yoktur, hizmetkar olmak vardır. Bu yüzden siyasetimizin merkezine insanı yerleştirdik, insana hizmeti yerleştirdik, insanın hak ve özgürlüklerini geliştirmeyi, sadece siyasetimizin değil, hayatımızın gagesi, hedefi bildik. 'İnsanı yaşat ki, devlet yaşasın' anlayışını rehber edinirken biliyorduk ki, insanımız mutlu değilse, huzurlu değilse, özgür değilse, güvenlik içinde değilse geri kalan hiçbir şeyin önemi yoktur. İnsanı yüceltmeden, insana adalet sağlamadan, insana özgürce bir yaşam sağlamadan hiçbir sistem, hiçbir düzen varlığını devam ettiremez. Bu yüzden insanı yüceltmek kadar, demokrasiyi de geliştirmenin önemine inandık. Çünkü demokrasi yoksa, ileri demokrasi uygulanmıyorsa orada ekonomi de gelişmez, hukuk da çalışmaz, adalet de olmaz, güvenlik de

sağlanamaz. Ama demokrasiye inanan insanların mücadelesi çok büyük zorlukları geride bıraktı. Rahmetli Menderes'in mücadelesi çok partili sistemi işler kıldı. Tahammül edemediler. Üç demokrasi kahramanını darağacına gönderdiler. Demokrasi biraz toparlanmaya başladı, 12 Mart'ta yeniden müdahale ettiler. 1970'ler de ayakları üzerinde doğrulmaya çalışan demokrasimiz yeniden müdahaleye uğradı.

İkinci Dünya Savaşı'ndan büyük bir çöküşle çıkan Almanya bile yeniden toparlandı, ayağa kalktı. Birileri Türkiye'nin ayağa kalkmasına izin vermedi. 12 Eylül demokrasimize ağır bir darbe vurdu. Kaybeden yine gencecik fidanlar oldu, demokrasimiz oldu, milletimiz oldu. Rahmetli Özal'ın mücadelesi Türkiye'yi dünyaya açtı, ekonomik alanda devasa adımlar atıldı. Yine tahammül edemediler.

1990'ların ilk yarısı değişime direnenlerin sabotajlarıyla, kirli oyunlarıyla geçti. "SİİRTLİ KARDEŞLERİME BİR ŞİİRLE SESLENDİĞİM İÇİN YARGILANDIM"- 28 Şubat sürecinin milli iradeyi hiçe saydığını vurgulayan Erdoğan, şöyle devam etti: "Demokratik kazanımları bir bir geri aldı, milletin ve memleketin üzerine karabasan gibi çöktü. Bu kardeşiniz, 12 Aralık 1997'de Siirt'te, Siirtli kardeşlerinin arasında bir şiir okudu. Siirt'e, Siirtli kardeşlerime bir şiirle seslendiğim için yargılandım, hüküm giydim ve Pınarhisar Cezaevinde yattım. Dört duvar arasında, milletin hayır dualarıyla baş başa kaldım. Dört duvar arasında, umutsuzluğa hiç ama hiç kapılmadan, yeise düşmeden, milletime olan sevdami, ülkeme olan aşkıma, hizmet tutkumu çoğalttım. Özgürlüğün kıymetini o mahpus duvarları arasında daha fazla anladım. Demokrasiye olan ihtiyacı o gün çok daha iyi hissettim. O gün, kimi gazeteler, 'muhtar bile olamaz' diye manşet attılar. Düşüncelerimiz, hareketimiz, millet sevdamız, memleket tutkumuz her zaman engellenmek istendi.

Bizi dışlamak istediler, bizi tecrit etmek istediler, bizi yok saydılar. Fikirlerimizi, siyasetimizi, millete hizmet etme tarzımızı küçümsediler. Biz bu ülkede fikirlerinden dolayı mahkum edilen insanların derdini çok iyi biliriz. Biz bu ülkede yazı yazdığı için, konuştuğu için, fikirlerini söylediği için, şiir okuduğu için, aş-ış dediği için, hak dediği, demokrasi dediği için mahpus damlarında çürümenin nasıl bir duygu olduğunu çok iyi biliriz.

İnancından dolayı, ibadetinden dolayı, başındaki örtüden dolayı dışlanmanın ne olduğunu biz çok iyi biliriz. Üniversite kapılarında boynu bükük kalmanın ne demek olduğunu çok iyi biliriz. Biz yoksulluğu biliriz, yasakların, baskıların, mahrumiyetin ne olduğunu çok iyi biliriz. Bir gece yarısı, sokak ortasında ensesine kurşun sıkılarak katledilen; katilleri gecenin

karanlığında kaybolup bir daha hiç ortaya çıkmayan, çıkarılmayan faili meçhullerin acısını çok iyi biliriz. Evi basılıp tarumar edilmek nedir biliriz. Kitapların derdest edilmesini biliriz.

Köy meydanına toplanan köylülere uygulanan eziyeti biliriz; köylerin boşaltılması ne demektir, meraların yasaklanması nedir biliriz. Hapisteki oğlunu ziyarete giden ama oğluyla tek kelime Kürtçe konuşamayan annenin acısını, gözyaşını, feryadını, yüreğinde kopan fırtınayı biz biliriz. Hakkari’de, sabah ezanını okuduktan sonra saldırıya uğrayan ve oracıkta vefat eden, Hacı Sait Camii’nin imamı Aziz Tan’ı, onun ailesinin kederini biz biliriz.

Diyarbakır, Mekke ve Medine;den sonra, en fazla sahabe kabrine sahip olan şehir unvanını taşıyor. Diyarbakır sahabelerin şehri, Diyarbakır ilim şehri, medeniyet şehri. Diyarbakır kardeşliğin şehri. Bu ulu şehre gelip de, yalan söyleyenler, o yalanın altında ezilirler, biterler. Bu aziz milletin huzuruna çıkıp da, yapamayacaklarını söyleyenler, vaatlerinin altında ezilirler. Burada samimiyet diliyle konuşmayanlar, muhabbet diliyle konuşmayanlar; burada Yunus Emre’nin, Mevlana’nın, Ahmede Hani’nin, İbrahim Gülşeni’nin gönül diliyle konuşmayanlar, milletin huzuruna çıkamaz, milletin yüzüne bakamazlar. Günlerdir birileri konuşuyor. Günlerdir birileri yazıp çiziyor. Başbakan Diyarbakır’da ’ne konuşacak’ diyorlar. Başbakan Diyarbakır’da ’ne mesaj verecek’ diyorlar.

Burada BDP, Erzurum’da da Bahçeli, işi gücü bırakmışlar, bize konuşma metni yazmanın derdine düşmüşler. Sayın Bahçeli, sen bize konuşma metni yazmayı bırak; söyleyecek sözün varsa, eğer bir çözümün varsa buraya gel, Diyarbakır’a gel, söyleyeceğini şu Diyarbakır Meydanı’nda söyle. Diyarbakır’ın bu güzel insanlarıyla, yiğit, mert insanlarıyla gönül bağı kurabiliyorsan gel buraya Diyarbakır insanının huzurunda konuş. Diyarbakır insanını kucaklamadan, Hakkari insanının hatırını sormadan, Batmanlı kardeşimizin gönlünü almadan hariçten gazel okumakla bu işler olmuyor. Türkiye’nin birlik bütünlüğü hamasetle korunmuyor. Bin yıllık kardeşliğimiz, inkarcı zihniyetle korunmuyor. Türkiye Cumhuriyeti’nin bekası küstüren, dışlayan, horlayan anlayışlarla korunmuyor. Bugün bizim ortaya koyduğumuz birlik siyaseti, Türkiye’nin bütünlüğüne hizmet ediyor. Biz Türkiye’nin partisiyiz. Belli bir etnik unsurun değil, bölgenin değil. 73 milyonun partisiyiz, 780 bin kilometrekarelik vatan topraklarının partisiyiz 81 vilayette ya birinci partiyiz, ya ikinci partiyiz."

KAYNAKÇA

- Açıkel, F, (1996), "Kutsal Mazlumluğun" Psikopatolojisi, *Toplum ve Bilim*, 70, 153-196
- Adorno, T, (1967), *Prisms*, Çev: S.Weber, Londra
- Ahmad, F, (1967), *The Turkish Experiment in Democracy:1950-1975*, Londra
- Akdoğan, Y, (2005), *Adalet ve Kalkınma Partisi, İslamcılık, Altıncı Cilt*, s. 620-631, İstanbul, İletişim Yayınları
- Altıparmak, (2004), *Peygamberler Tarihi*
- Apter, D, (1985), "The New Mytho/Logics and the Specter of Superflous Man, *Social Research*, 52:2
- Aristoteles, (2005), *Nikomakhos'a Etik*, (çev: S. Babür), Ankara, Kebikeç Yayınları
- Armstrong, K, (2008), *Kısa Bir Tarih: İslam*, (çev: S. Yeniçeri), İstanbul, Koridor Yayıncılık
- Assman,J, (1995), "Collective Memory and Cultural Identitiy "New German Critique, *Spring – Summer*
- Atay, T, (2009), *Din Hayattan Çıkar: Antropolojik Denemeler*, İstanbul, İletişim Yayınları
- Azak, U, (2010), Türkiye'de Kemalist Modernizasyona Bir Tepki: Menemen Olayı ve Bir Mitin Yaratılıp Tartışılması: 1930-1931, (Der: T. Atabaki), *Devlet ve Maduniyet: Türkiye'de ve İran'da Modernleşme, Toplum ve Devlet*, s.183-204, İstanbul, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları
- Azmeh, A, (2003), *İslamlar ve Moderniteler*, (Çev: E. Gen), İstanbul, Ayrıntı Yayınları
- Başyazı, (1979), Bu Ağlamayı Dindirmek İçin Yavru, *Sızıntı Dergisi*, 1:1, 1, Haziran 2010 tarihinde <http://www.sizinti.com.tr/arsiv/sayi/1.html> adresinden alınmıştır
- Baudrillard, J, (1995), *Kötülüğün Şeffaflığı: Aşırı Fenomenler zerine Bir Deneme*, (çev: E. Alabora ve I. Ergüden, İstanbul, Ayrıntı Yayınları)
- Benjamin, W, (1992), *Illiminations*, (Ed: Hannah Arent) Fontana Press
- Benslama, F, (2005), *İslam'ın Psikanalizi*, (Çev: I. Ergüden), İstanbul, İletişim Yayınları
- Berkes, N, (2000), Türkiye'de Çağdaşlaşma Olgusu, Der: E. Kalaycıoğlu ve Sarıbay. A. Y,

- Türkiye’de Politik Değişim ve Modernleşme*, (s. 105-135), İstanbul, Alfa Basım
Yayın Dağıtım
- Berkey, J. P, (2003), *The Formation of İslam Religion and Society in the Near East 600-1800*,
New York, Cambridge University Press
- Bezci, B, (2006), *Carl Schmitt’in Politik Felsefesi*, İstanbul, Paradigma
- Brenkert, G.G, (1998), *Marx’ın Özgürlük Etiği*, (Çev: Y. Alogan), İstanbul, Ayrıntı Yayınları
- Brockelmann, C, (1960), *History of the İslamic Peoples*, New York, Capricorn Books
- Callinicos, A, (2005), *Toplum Kuramı “Tarihsel Bir Bakış”*, (Çav: Y. Tezgiden), İstanbul,
İletişim Yayınları
- Carneiro, R. L ve Perrin, R. G, (2002), Herbert Spencer's Principles of Sociology : A
Centennial Retrospective and Appraisal, *Annals of Science*, 59: 3, 221 -261
- Copeaux, Etienne, (2006), *Tarih Ders Kitaplarında (1931-1993), Türk Tarih Tezinden Türk-İslam Sentezine*, İstanbul, İletişim Yayınları
- Çakır, R, (1994), *Ne Şeriat Ne Demokrasi*, İstanbul
- Çakır, R, (2005), *Milli Görüş Hareketi, İslamcılık, Altıncı Cilt*, . 544-575, İstanbul, İletişim
Yayınları
- Durkheim, E, (2005), *Dini Hayatın İlkel Biçimleri*, (Çev: F. Aydın), İstanbul, Ataç Yayınları
- Eliade, M, (1990), *Dinin Anlamı ve Sosyal Fonksiyonu*, (Çev: Mehmet Aydın), Ankara,
Kültür Bakanlığı Yayınları
- Eliade, M, (1991), *Kutsal ve Dindışı*, (Çev: M. A. Kılıçbay), Ankara, Gece Yayınları
- Erikson, H. E, (1963), *Childhood and Society*, Toronto, W. W. Norton & Company, INC
- Feuerbach, L, (2004), *Hıristiyanlığın Özü*, (Çev: D.Bulut), Ankara, Öteki Yayınevi
- Freud, S, (2009), *Totem ve Tabu*, (Çev: A. Kanat), İzmir, İlya İzmir Yayınevi
- Geertz C, (1973), Kültürel Bir Sistem Olarak Din, (Çev: Y. Aktay), Der: Y. Aktay ve M. E.
Köktaş, *Din Sosyolojisi*, (s. 213-236), Ankara, Vadi Yayınları
- Geertz C, (1973), *The Interpretation of Cultures: Selected Essay*, New York: Basic

- Glock, C, (1962), *Religious Education: The official journal of the Religious Education Association*,
- Göle, Nilüfer, (2008), *Modern Mahrem*, İstanbul, Metis Yayıncılık
- Günay, F, (2008), *Zihinsel ve Dini Kodlar Arasında Müslüman Birey, Kelam Araştırmaları*, 6:1, 107-128
- Habermas, J, (1999), From Kant to Hegel and Back again – The Move Towards Detranscendentalization, *European Journal of Philosophy*, 7-2, 129-157
- Hegel. G. W, (1967), *Phenomenology of Mind*, (çev: J. B. Baillie), New York, Harper Torch Book
- Hegel. G. W, (2004), *Tinin Görüngü Bilimi*, (çev: A. Yardımlı), İstanbul, İdea Yayınevi
- Hourani, A, (2005), *Arap Halklarının Tarihi*, (Çev: Y. Alogan), İstanbul, İletişim Yayıncılık
- Jung, C. G, (2007), *İnsan ve Sembolleri*, (Çev: A. N. Babaoğlu), İstanbul, Okyanus Yayıncılık
- Jung, C. G, (2010), *Psikoloji ve Din*, (Çev: R. Karabey), İstanbul, Okyanus Yayıncılık
- Kalaycıoğlu, E, (2000), 1960 Sonrası Türk Politik Hayatına Bir Bakış: Demokrasi Neo-Patrimonyalizm ve İstikrar, Der: E. Kalaycıoğlu ve Sarıbay. A. Y, *Türkiye 'de Politik Değişim ve Modernleşme*, (s. 387-412), İstanbul, Alfa Basım Yayın Dağıtım
- Kamal, M, (2004), *Master-Slave Relationship in Hegel's Dialectic*, Hegel Summer School
- Kazancıgil, A, (2000), Türkiye'de Modern Devletin Oluşumu ve Kemalizm, Der: E. Kalaycıoğlu ve Sarıbay. A. Y, *Türkiye 'de Politik Değişim ve Modernleşme*, (s. 137-154), İstanbul, Alfa Basım Yayın Dağıtım
- Kehrer, G, (1998), *Din Sosyolojisi*, (Çev: Y. Aktay ve M. E Aktaş), Ankara, Vadi Yayınları
- Kepenek, Y ve Yentürk. N, (2008), *Türkiye Ekonomisi*, İstanbul, Remzi Kitabevi
- Keyder, N, (2005), *Para: Teori- Politika- Uygulama*, Ankara, Bizim Büro Basımevi
- Kierkegaard, S, (2006), *Kaygı Kavramı*, (Çev: T. Armaner), İstanbul, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları
- Kısakürek, N. F, (1997), *Son Devrin Din Mazlumları*, İstanbul, Büyük Doğu
- Koçak, O, (1989), *Tek Parti Döneminde Dışa Kapalı Türkiye, Tarih ve Toplum*

- Kojeve, A. (1969), *Introduction To The Reading Of Hegel*, (çev: H. Nichols), New York, Basic Books
- Kömeçoğlu, U. (2009), *Kutsal ve Kamusal: Fetullah Gülen Cemaat Hareketi*, Göle. Nilüfer, *İslam'ın Yeni Kamusal Yüzleri*, s.148-194, İstanbul, Metis Yayınları
- Kur'an-I Kerim, (1982), *Türkçe Açıklamalı Tercümesi*, (Ter: Al-Terazi, A. M), Yay. Haz: Karaman. H, Turgut. A, Çağrıç. M, Dönmez. İ.K ve S. Gümüş, Cidde, S. Arabistan Krallığı
- Lapidus, I. M, (2005), *İslam Toplamları Tarihi*, (Çev: Y. Aktay), Cilt 1, İstanbul, İletişim Yayınları
- Lindholm, C, (2004), *İslami Ortadoğu*, (Çev: B. Şafak), İstanbul, İmge Kitabevi Yayınları
- Mardin, Ş, (1992), *Türkiye 'de Toplum ve Siyaset*, İstanbul İletişim Yayınları
- Mardin, Ş, (2007), *Din ve İdeoloji*, İstanbul, İletişim Yayınları
- Marshall, G, (1999), *Sosyoloji Sözlüğü*, (Çev: O. Akınbay ve D. Kömürcü), Ankara, Bilim ve Sanat Yayınları
- Marx, K ve Engels, F, (2002), *Din Uzerine*, (Çev: K. Güvenç), Ankara, Sol Yayınları
- Marx, K ve Engels, F, (2003), *Alman İdeolojisi*, Seçme Yapıtlar, Ankara, Eriş Yayınları
- Marx, K, (2009), *Hegel'in Hukuk Felsefesinin Eleştirisi*, (Çev: K. Somer), Ankara, Sol Yayınları
- Meddeb, A, (2005), *İslamın Hastalığı*, (Çev: Haldun Bayrı), İstanbul, Metis Yayıncılık
- Morris, B, (2004), *Din Uzerine Antropolojik İncelemeler Bir Giriş Metni*, (Çev: T. Atay), Ankara, İmge Yayınları
- Murphy, G., Murphy, L.B., and Newcomb, T. (1937). *Experimental Social Psychology: An Interpretation of Research upon the Socialization of the Individual*. New York and London: Harper & Brothers Publishers
- Nasr, H, (2007), *İslam: Religion, History and Civilization*, New York, HarperCollins Publishers Inc, Ocak 2010 tarihinde <http://www.harpercollinsebooks.com> adresinden alınmıştır

Nietzsche, F, (2003), *Ahlakın Soykütüğü Üstüne*, (Çev: Ahmet İnam), İstanbul, Say Yayınları
Nişanyan, (2010) , *Türkçe Etimolojik Sözlük*, 07 Şubat 2010 tarihinde şu adresten erişilmiştir:

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

Öğün, S. S, (1999), *Türk Politik Kültürü*, İstanbul, Alfa Yayınları

Okumuş, E, (2010), *Meşruluğun Toplumsal Gerçekliği*, İstanbul, İnsan Yayınları

Ortaylı, İ, (2000), Osmanlı Devletinde Laiklik Hareketi Uzerine, Der: E. Kalaycıoğlu ve Sarıbay. A. Y, *Türkiye 'de Politik Değişim ve Modernleşme*, (s. 125-135), İstanbul, Alfa Basım Yayın Dağıtım

Parsons, T, (1977), *Social System and the Evolution of Action Theory*, New York, The Free Press

Pinkart, T, (1986), *Philosophy and Phenomenological Research*, 47:2, 209-232

Rappaport, R. A, (1999), *Ritual and Religion in the Making of Humanity*, New York, Cambridge University Press

Robertson, R, (1970), *Din Sosyolojisinin Gelişimi*, (Çev: A. Topçuoğlu), Der: Y. Aktay ve M. E. Köktaş, *Din Sosyolojisi*, (s. 213-236), Ankara, Vadi Yayınları

Rodinson, M, (2008), *Muhammed: Yeni Bir Dünyanın ve Peygamberin Doğuşu*, (Çev: A. Tokatlı), İstanbul, Doruk Yayıncılık

Sarıbay, A. Y ve Öğün, S. S, (1999), *Politikbilim*, İstanbul, Alfa

Sarıbay, A. Y, (2004), *Global Toplumda Din ve Türkiye*, İstanbul, Everest Yayınları

Schmitt, Carl, (2006), *Siyasal Kavramı* (Çev:Ece Göztepe,), İstanbul, Metis Yayınları

Sennett, R, (2005), *Otorite*, (Çev: K. Durand), İstanbul, Ayrıntı Yayınları

Şenünver, G, (2005), *Türkiye Cumhuriyeti İnkılap Tarihi ve Atatürkçülük*, İstanbul, M.E.B

Severin, Werner J. ve Tankard, James W. (1994), *İletişim Kuramları*, (Çev.: A. Atıf Bir ve Serdar Sever),Eskişehir, Kibele Sanat Merkezi

Sezen, Y, (2004), *İslam'ın Sosyolojik Yorumu*, İstanbul, İz Yayıncılık

Solomon, R. C, (2004), *Adalet Tutkusu*, (Çev: E. Altınay), İstanbul, Ayrıntı Yayınları

- Strauss, C. L, (1983), *Din ve Büyü*, (Çev: A. Güngören), İstanbul, Yol Yayınları
- Taylor, C, (1999), Comment on Jürgen Habermas: 'From Kant to Hegel and Back Again',
European Journal of Philosophy, 7-2, 158-163
- Texier, J, (1985), *Gramsci ve Felsefe*, (çev. K. Somer), Ankara, Birey ve Toplum
- Toprak, B, (2000), Türkiye'de Dinin Denetim İşlevi, , Der: E. Kalaycıoğlu ve Sarıbay. A. Y,
Türkiye'de Politik Değişim ve Modernleşme, (s. 309-318), İstanbul, Alfa Basım Yayın
Dağıtım
- Tuğal, C, (2007), Nato's Islamists, *new left review* 44, s. 5-34
- Tuğrul, S, (2010), *Ebedi Kutsal, Ezeli Kurban: Çok Tanrılıktan Tek Tanrılığa Kutsal ve
Kurbanlık Mekanizmaları*, İstanbul, İletişim Yayınları
- Turner, B. S, (1994), Sivil Din, (Çev: Y. Aktay), Der: Y. Aktay ve M. E. Köktaş, *Din
Sosyolojisi*, (s. 237-249), Ankara, Vadi Yayınları
- Turner, B. S, (1997), Max Weber ve İslam, (Çev: Y. Aktay), Ankara, Vadi Yayınları
- Van Dijk, T, (1994), "Söylemin Yapıları ve İktidarın Yapıları", *Medya, İktidar İdeoloji*
(Derleyen: Mehmet Küçük), Ankara, Ark Yayınları
- Wallerstein, I, (1999), Islam, the West, and The World, *Journal of Islamic Studies* 10-2 pp.
109-125
- Weber, M, (1964), *The Sociology of Religion*, Toronto, S. J. Reginald Saunders and
Company
- Weber, M, (1995), *Toplumsal ve Ekonomik Örgütlenme Kuramı*, (Çev: Ö. Ozankaya),
Ankara, İmge Yayınevi
- Weber, M, (2006), *Sosyoloji Yazıları*, (Çev: T. Parla), İstanbul, İletişim Yayınları
- Winter, T. J, (2007), *İslam ve Hıristiyanlık*, (Çev: O. Atalay), İstanbul, Etkileşim Yayınları
- Yanbastı, G, (1990), *Kişilik Kuramları*, İzmir, Ege Üniversitesi Yayınları
- Yavuz, M. H, (2005), Milli Görüş Hareketi: Muhalif ve Modernist Gelenek, *İslamcılık*,
Altıncı Cilt, . 591-603), İstanbul, İletişim Yayınları
- Zorlu, C, (2002), *İslam'da İlk İktidar Mücadelesi*, Konya, Yediveren Kitap

Zürcher, E. J, (2010), *Kemalist Cumhuriyette Osmanlı Mirası*, (Der: T. Atabaki), *Devlet ve Maduniyet: Türkiye 'de ve İran 'da Modernleşme, Toplum ve Devlet*, s. 119-137, İstanbul, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları