

İ Ş T İ R A K İ

Marx, “*proletaryanın vatanı vardır ve bu vatan yerin bir karşı altıdır*” diyor. Bu anlamda İngilizcedeki “*grassroots*”a, Türkçede düzünden “*çim kökleri*”, anlam olarak “*halk*” şeklinde çevrilecek sözcüğe atıfta bulunuyor. Marksizm pratiği, bu açıdan Marx öncesi sol, sosyalist, devrimci ve komünist pratikleri bu vatanda ortaklaştırmayı ifade ediyor. Vatan, sömürüye ve zulme karşı mücadeleyle günbegün kuruluyor. Kuruluş süreci yerin üzerindeki sarayların duvarlarını çatlatarak gerçekleşiyor.

İştirakî, *Osmanlı Sosyalist Fırkası*'nın yayın organı *İştirakî*'a ve Anadolu'daki komünistlerin 1920'de kurduğu *İştirakîyyun Fırkası*'na ve Ortadoğu coğrafyasında şu veya bu içerikle oluşturulmuş tüm iştirakçi faaliyetlere atıfta bulunarak, söz konusu vatana dair kurma ve yıkma faaliyetine işaret ediyor.

Teorinin, ideolojinin ve politikanın özel insanların dar dünyalarından çıkartılmasının bu kurucu-yıkıcı faaliyet için elzem olduğunu söylüyor. Sömürülenlerin ve mazlumların kolektif mücadelesini asli hiza olarak belirleyip özelleşmiş, kişiselleşmiş, daralmış ve giderek sığlaşmış tüm pratikleri mücadelenin ateşine çağırıyor.

Ateş bugün Türkiye'de, Mısır'da, Yunanistan'da, Brezilya'da, Meksika'da yanıyor. Cihan, bu *rû-yi zemîn*, ortaklaşmanın, başka hayatın adımlarıyla çatlıyor. Sömürülen-mazlum halklar, kapitalizmin ve emperyalizmin kuruttuğu bozkırı akıllarının ve yüreklerinin ateşleriyle bir bir tutuşturuyor.

İştirakî sınırsızlığın-sınıfsızlığın yeryüzü sofrasına çağırıyor. Burjuvaziden ve devletten öğrendiğimiz her şeyi o ateşin içine atıyor. Dökülen kan ve terle alıyır abdestini. Kulübelerin öfkelerini rekabetin ve mülkiyetin kendisine kurduğu saraylara çeviriyor. Marx, “*yapıyorlar ama ne yaptıklarını bilmiyorlar*” diyor. Kolektif dergi pratiği, yapma ve bilme arasındaki açığın teorik ve pratik düzlemde devrimleştirilmesine kendi varlığı ile katkı sunmayı amaçlıyor. Taksim'den Rio'ya, Tahrir'den Atina sokaklarına yuvarlanan alev topunu teorinin tıkanmış damarlarına taşıyor.

Sömürüye ve zulme karşı direnç oluşturmuş ve oluşturan tüm dinamikleri kendisine yoldaş belliyor. Özel insanların dar dünyalarında devrimci teori, ideoloji ve politikanın burjuva siyasetinin liberal, muhafazakâr ve faşist türevlerine hapsoldüğünü tespit ediyor. Geleceğin devriminin bugünde, söz konusu hapis duvarlarından kurtulmayı emrettiğini söylüyor.

Teorinin, ideolojinin ve politikanın esnaflarından, zanaatkarlarından ve tüccarlarından kurtulma çağrısı olarak **İştirakî**, bu üç alana dönük proleter bir müdahalede vücut buluyor. Bu vücut, sömürülenlerin ve mazlumların kanı ve teriyle var oluyor. Dolayısıyla özellikle İslamî ve sosyalist/komünist tüm pratikleri eksiği gediği, doğrusu yanlışlığı ile kucaklıyor. *Rosa Luxemburg'un Spartacus'ü ve Spartakist hareketi varsa, aynı düzlemde, bu Doğu coğrafyasının da Muhammedî hareketi var diyor ve ona koşulsuz yoldaş olmak gerektiğini söylüyor.*

Kanı-teri, sömürüleni-mazlumu, tarihi-toplumunu, insanı-doğayı, bedeni-ruhu ve geçmişle geleceği ayırıp karşı karşıya koyanlara karşı devrimci tevhidi mücadeleyi savunuyor. *Bu ayırımların rekabete ve mülkiyete ilişkin ve içkin yanlarını redde tabi tutuyor.*

Bu noktada mütevazı bir çalışma olarak **İştirakî**, etrafına kendi sesini yankılamaktan başka işe yaramayacak duvarlar örnek yerine, duvarları parçalamaya yazgılı o sese katılacak öfkeli ve dertli sesleri arıyor.

Öfkeye ve derde selâm olsun.

İştirakî

İŞTİRAKİ

İŞTİRAKİ

3 Aylık Teorik/Politik Dergi
Bahar 2017
Yıl 3 Sayı 11

KAPAK RESMİ: "Bir sürü şey yanında en çok da nefes alamadığımız için isyan ediyoruz."
- Franz Fanon

Jamar Clark'ın bir polis memuru tarafından öldürüldüğü Minneapolis Dördüncü Bölge Polis Departmanı'nın önünde bir pankart, 15 Kasım 2015.
Fotoğraf: Tony Webster (tony@tonywebster.com)

SAHİBİ VE SORUMLU YAZI İŞLERİ MÜDÜRÜ:
Fahrettin Uzunkaya

İLETİŞİM ADRESİ:
Gazi Mah. 1411. Sokak No 19/1
Sultangazi/İstanbul

BASIM YERİ:
Ceylan Matbaacılık
Topkapı Güven Sanayi Sitesi B Blok
No:317 Topkapı/İstanbul
Tel:0212 613 10 79

Yerel Süreli - 3 Ayda Bir Yayımlanır.

✉ istiraki@gmail.com

✉ istiraki.com

✉ istiraki.blogspot.com.tr

✉ facebook.com/istiraki

✉ twitter.com/istiraki

İçindekiler

SPOT

- 5 *Varidat'ta Sınıf ve Örgüt* (Onur Şahinkaya)

BAŞYAZI

- 9 Yine Hüsran, Yine Kanlı Coğrafya (Özgür Şenses)

GÜNCEL

- 13 Sokağın Homurtusunu Dinleyen Çalgıcının Hikâyesidir [Şiir]
(Ali Dağdelen)

- 15 Hatırlanması Gerekenler Üzerine (Burhan Burçak)

GÜNCEL ÜZERİNE SORUŞTURMA

- 21 Ahmet Kaya, Ahmet Örs, Ayetullah Kanhan, Bahri Aydın, İhsan Eliaçık,
İslam Özkan, Ömer Faruk Gergerlioğlu, Ömer Faruk Topçu, Yusuf
Ekinci, Yusuf Şanlı

SÖYLEŞİ

- 45 *Doug Enaa Greene* ile Söyleşi

MAZLUM HALKLAR

- 51 Çan Kuşları [Şiir] (Salih Ağbalık)

- 53 İki (Eren Balkır)

- 69 Kurtuluş Teolojisi: Dinle Yoksuldan Yana Bir İlişkilene Biçimi
(Bekir Sami Paydak)

- 77 Daimi Savaş ve Sürekli Kargaşa: 11 Eylül Sonrasında Cezayir Savaşı
(Süheyl Devletzai)

- 87 Emperyalizmin Hizmetkârları'na Önsöz Yerine (Mohamed Walid Grine)

- 89 Emperyalizmin Hizmetkârları (Frantz Fanon)

- 93 Devrimci Dinamizmin Tıpası: Radikal Demokrasi (Delil Derviş)

- 97 Ankara'dan Yükselen Bir Çağrı: Yaşam için Ses Ver!
(Yaşam için Ses Ver İnisyatifi)

KARŞI FELSEFE

- 99 Marksizm ve Selametın Tarihi (*Heilsgeschichte*) (Roland Boer)

- 117 Çokkültürcülük ve Baskı:
Fraser, Lenin ve Fanon'un Marksist Bakış Açıları (Andrew Ryder)

- 133 Politik Bağlamda Heidegger'in Ontik/Ontolojik Ayrımı (Ozan Çılgin)

TARİH'TEN

- 145 "*Haraç Mezat Satıyoruz!*" Osmanlı Sosyalist Fırkası'na Ait Bir Belge
(Hamit Erdem)

Varidat'ta Sınıf ve Örgüt Onur Şahinkaya

“Bir yola girenler (ashab-ı sülûk), odun gibi çeşitli sınıflara ayrılır.

Birincisi kuru sınıftır ki o, bir kıvılcım ile parlar ve bir daha sönmeyip yana yana tûmden ateş olup gider. “*Safî bir fakirlik tamamlanınca Allah kalır*” sözü de bu sınıfı anlatır.

İkincisi yaş sınıftır ki kurumadıkça ne kadar üstüne düşersen düş tutuşmaz.

Üçüncüsü de orta sınıftır ki onun bir kısmı meşakkatle yanar ama yandıktan sonra bir daha sönmez ve bitinceye kadar yanar ise de diğer bir kısmı da meşakkatle yanar ama bu kesimin rutubetinin tûmden gitmesi veya azalması için uğraşmak gerekir. İşte bu benzetmeye göre, yola girenlerin hal ve tavrını değerlendir; halkın adet ve hareketine göre değil.”¹

Şerhi:

Metin genelden özele seyreden üç bağlama sahiptir:

1- Şeyh Bedreddin, üç sınıfın varlığı tespit etmektedir: Metindeki sıra ile yoksullar, zenginler ve orta sınıflardır. Yoksullar, katışıksız (muhtlis) bir fakirlik içinde olmakla tarif edilip kuru oduna benzetilmişlerdir. Metinde, “rutubet/yaş” maddi varlığı/zenginliği, “kuruluk” ise bunların yokluğunu sembolize etmektedir. Varlıklı sınıfın davranışındaki değişimin ancak zenginliğini yitirmesi ile mümkün olacağı vurgulanmakla yetinilmiştir. Orta sınıfa gelince, bu sınıf, kendi içinde iki kısımda ele alınmıştır. Sınıfsal konumlarına göre insanların belirli bir mücadele sürecinde ne biçimde yer aldıklarını, nasıl davrandıklarını izah edilmiştir.

2- “Sülûk²” kavramının kullanılmış olması, genel anlamda insanların sınıfsal konumları ve davranış biçimlerine ilişkin bir açıklama yapmaktan ziyade, örgütlenmiş bir grubun mensuplarının sınıfsal kökeninden kaynaklanan iç sorunların ele alındığını gösterir. Şeyh Bedreddin, gerçekçi bir yaklaşımla, örgüt içinde her üç sınıftan da mensupların olabileceği gerçeğini teslim etmektedir. Dolayısı ile bu örgüt, sınıfsal sorunlardan münezze bir yapı değildir.

¹ Mûsâ Kâzım tercümesi, aslına sadık kalınarak günümüz Türkçesine göre sadeleştirilmiştir.

² Bir yola girme, özel bir gruba katılma, tarikata girme.

Varidat'ta Sınıf ve Örgüt

Yoksul sınıftan gelen salık, sınıfının özelliği itibari ile kaybedecek zenginliği olmadığından, hızlıca mücadeleye girmekte ve çabası sonuna kadar sürmektedir. Zengin sınıftan gelen de olmaktadır ancak o, zenginliğinin engellemesi nedeni ile mücadeleye nerede ise hiç dâhil olmamaktadır; mücadeleye girmesi için zenginliğinden arınması (yanması için kuruması) şarttır.

3- Metnin esas meselesi, orta sınıflardan gelenlerin, mücadele içindeki davranış biçimlerini izah etmekte ve onlara nasıl yaklaşılacağını ortaya koymaktadır (örgütleyene, öncülük yapanlara hitap etmektedir.) Zira son ve en uzun kısım bu konuya ayrılmıştır; bu sınıf alt başlıklarına inilerek değerlendirilmiştir. Buna göre, orta sınıfın bir kısmı yoksul sınıfın, bir kısmı da varlıklı sınıfın tutumlarına yatkındır. Her iki kesimin mücadeleye girmesi için öncülerin çaba harcaması şarttır; bu, orta sınıfların ortak özelliğidir. Ancak bir kısmı mücadeleye daha kolay girer ve girdikten sonra onu terk etmezler. Diğer kısmı ise nispeten varlıklı olup mücadeleye daha zor girerler ve bu kesimin mücadelede kalması için onunla sürekli ilgilenmek, kendi haline bırakmamak gerekir. Salık için esas alınacak yaklaşım, diğer sınıflardan ziyade orta sınıfların davranış biçimine nispetle belirlenmelidir.

“Orta sınıf” o tarihte de esasen şehirli bir kategoridir.³ *Varidat*'ın metninde geçen tarihlerden, yaklaşık 1407 yılından sonra derlendiği anlaşılmaktadır.⁴ Şeyh Bedreddin *Varidat* derlendiğinde en azından 3-4 sene öncesinde Edirne'ye dönmüştür. *Varidat* metni, Şeyh'in verdiği derslerin salıklar tarafından yazıya geçirilmesi şeklinde meydana getirilmiştir. Buna göre, Edirne'de (geçmiş çok eskiye dayanmasa gerek) giderek süreklileşen örgütlü bir yapı vardır; bu yapı Devlet'in varlık-yokluk sorunu yaşadığı ve ideolojisinin tayin olacağı bir dönemde Devlet'in başkentindedir. Edirne⁵, o tarihlerde Osmanlı'nın elindeki birkaç “şehirden” birisidir; ikili iktidarın yaşandığı bu dönemde bir diğer merkez Bursa'dır. Dolayısı ile “şehirli” bu örgüte girmiş, şehirli orta sınıfların tutumlarına has sorunları da taşımışlardır.

14-15.yy'da yaşayan Şeyh Bedreddin, şehirleşmenin ve merkezleşmenin damgasını vuracağı 16. yy'ın bir nevi hazırlık mücadelelerinin göbeğinde yer almaktadır. Bu süreç, Devlet'in kimliğini de tayin edecektir⁶ ve esasen kapitalizmin Türkiye'deki inşili çıkışlı tarihi ile kaimdir⁷.

Metnin günümüzle kıyasından elde edilen dördüncü bir bağlamı daha mevcuttur. O günden bu güne belirli bir örgütlü mücadele içinde orta sınıf varlığının belirleyici,

³ 14.-15. yy'da şehirli sınıfın mülk biriktirememelerinin; vakıf gibi birikim araçlarına sahip olamamalarının iktisadi, idari sebepleri hakkında Bknz: Mustafa Akdağ, *Türkiye'nin İktisadi ve İctimai Tarihi*, s.451-452, Yapı Kredi Yayınları, 3. Bası, 2017, İstanbul.

⁴ Abdulkaki Gölpınarlı, İsmet Sungurlubey, *Simavna Kadısoğlu Şeyh Bedreddin ve Manâkıbı*, s. 104, Milenyum Yayınevi, 2. Bası, 2008, İstanbul.

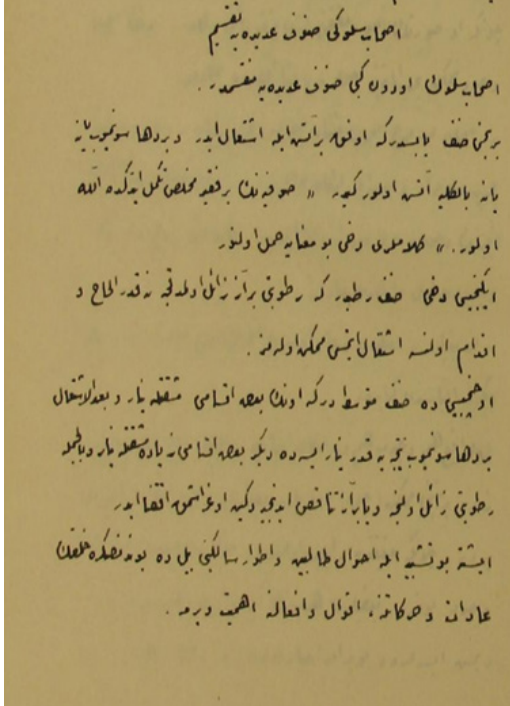
⁵ Bedreddin doğduğunda Edirne henüz alınmamıştır.

⁶ Dolayısı ile çelişkilerle doludur: Gaza, şehirleşme, özel mülkiyet, devlet mülkiyeti, beylik olarak kalma/imparatorluk olma, Moğol akınları, heterodoks inanışlar, Sünnilik iç içe ve çatışma halindedir.

⁷ Edirne uluslararası ticari merkezlerden birisidir, Bknz: Halil İnalçık, *Devlet-i Aliyye-1*, s. 123, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 59. Bası, 2017, İstanbul.

tutumunun benzer olduğu; aynı coğrafyada benzer iktisadî ve sosyal mekânlarda vücut bulmuş yapıların benzer sorunları taşıdığı görülmektedir. İçinde yaşadığımız kapitalist üretim ilişkilerinin uç verdiği tarihlerde, çelişkileriyle birlikte canlı kanlı bir süreç yaşanmakta ve üzerine kafa yorulmaktadır.

Biz ise bağlam kurmadan, “dünü bugüne bağlayamadan” hep baştan başlamakta-
yız.



Belediyesi Atatürk Kitaplığı, No:K.564.

Yine Hüsrân, Yine Kanlı Coğrafya

Özgür Şenses

Dağlar, insanlar ve hatta ölüm bile yorulduysa, şimdi en güzel şiir, barıştır.

Yaşar Kemal

Birisi barışı başlatmalı, tıpkı savaşı başlattığı gibi.

Stefan Zweig

Bugün o kadar sessiz ki acep her şey, herkes mi sustu. Kulaklarım mı uğulduyor yoksa, anlayamıyorum ama içimin sızladığını hissedip tekrar başlıyorum yazmaya...

“(…) bu kez farklı olacak” umuduyla CNN Türk programını açıyorum: Her zaman ki gibi yine aynı terane, zıt konuk olan entelektüel insanların *aggression* tarzında, hep bir ağızdan “Hepiniz hamakatsınız! Bir ben bilirim.” tavırları ile, aynı anda konuşup ekrana tükürükler saçmaktan, izleyicileri meyusiyete sürükleyip, başka bir sonuca varılmayan bir tartışma programını kapatıp, ukdeyle yatağıma uzandım...

Ağaçların sararmış yaprakları döktüğü bu mevsim de, her zaman ki gibi saat 08.15’te yataktan kalktım, yüzümü ovuşturup çeşmenin başına küfelik olmuş insanlar gibi ilerleyip musluğu açtım. Çelik gibi suyu yüzüme vurup, kendime geliyordum. Gecedden ayarladığım kıyafetimi giyip, tozlu ayakkabılarımı siliyorum...

Her zaman ki gibi Ömer ağabeyim, evden çıkmadan önce: Vestiyer de durduğu, Almanya’dan armağan edilmiş obsidyen camı gibi zifiri karanlık parfüm şişesini gerdanına doğru tam iki kez sıkar ve özenle saklar. Her kokladığında bu koku ona güzellik, her seferinde derinden gelen bir yenilik ve umut vaat ediyordu... Salonun tamamını kaplayan, kalbimin bodrumlarına kadar işleyen o efsunlu kokuya bende çok taliptim...

08.45’te evden çıkıp mağazaya doğru yola koyuluyoruz... Karşı komşum İkrâm ağabey, kahvesini kendi elleriyle yapıp, o birer sanat eseri gibi duran fincanında bol köpüklü kahvesini keyif ile yudumluyordu her zaman ki gibi...

Mağazanın güzergâhın da sürekli geç kaldığının bilincine vararak, “Muhtemelen makyajının titizliğinden” elleri ceplerinde olan, hızlı adımlarla ilerleyen bir kız görüyorum. Lâkin bu kız da bir güzellik, bir zarafet, bir alımlılık diye budalaca yakıştırmalar uyduracak içimdeki çocuk! Bir de “kara, derin bir kuyu gibi gözleri” diyecekti, “inanılmaz kirpiği, inci gibi dişleri” diyecekti her zaman ki gibi...

Yine Hüsran, Yine Kanlı Coğrafya

Sabahın erken saatlerinde, Batman Gülistan Caddesi'nin ara sokağındaki sağ tra fonun olduğu yerde torbacılar, soğuk demir çeliğe yaslanıp müşterilerini bekliyordu her zamanki gibi...

Her zamanki gibi, hiç teeddüp etmeden giyilmiş ürünün para iadesini alması için gelen müşterinin teranesi...

Bu muttarit vaziyetimi değiştirmek için, bugün rotamı değiştirmeye karar verdim, aracı alıp yollara düştüm... Ön camlarla birlikte radyonun sesini de açtım. Düşük hızla ilerledim, ibrem beni hüzünlendiren türkülere doğru sürüklüyordu frekansı içimde ki sancılarla çeviriyordum Kent Şarkıları'nın olağanüstü güzellikte olan sancılı mısranaya eşlik ettim: "...Zaman geçiyor, öyle böyle geçiyor / Her şey anlaşıyor / Zaman geçiyor, öyle böyle geçiyor / Hayat devam ediyor..." Nakarata basit ama okkalkı sözler duruyordu, bir an aklıma düşenler, aklımdan düşenler beni hırpalayıp, düşündürüyordu...

Dolunay, sükûnetle dost olan geceyle çökmüştü şehre, arkamda kalan Batman'ı Kıra Dağı'ndan seyretmek oldukça haz veriyordu... Gecenin sessizliğini bir an gök gürültüsü sardı. Batman pür-nur aydınlanıp: Gökten inen berraklığa telsim oldu. Yollar da şerit gibi nizâmî şekilde kurulan sokak lambaların ışığıyla billur gibi göründü... Yağmur şiddetini artırdı, çalışan silecekler artık yağmurun hızına yetişemiyordu, gökten inen yağmur damlacıkları tüm adaletsizliğin kirini pasını silinip temizliyordu şehrin...

Babam, her zaman ki gibi: Sabah duygularımızı okşayan kısa kısa 5 dakikalık uykumuzdan bizi uyandırması için, desibeli son dem yaparak sabah başlayan haberi dünün ve bugünün mühim konularını ele alan, son derece antipatik gelen spikerin sesinden hiç hoşnut değildim!

"İstanbul'da Vodafone Arena'da Beşiktaş - Bursa maçı sonrası yaşanan patlama sonucu 28 şehit, 19 ağır, 155 ise yaralı," haberini işittim. O leziz denen uyku bir an viran olup, hızla yataktan fırladım, karşımda duran aynadan sapsarı yüzümü fark edip, irkildim. Önce bir iç çekiş, sonra geriniş ardından gelen spikerin acımasız sesi "Şehitlerin sayısı 29'a yükseldi!" Güne İstanbul'daki kahreden haberle başlamak; Ne kadar da zor bir şey olduğunu tekrar hatırlattı. Kabuk tutmayan yarayı tekrar kanatıp, evlere keskin, sert ve ısırcı bir duyum bıraktı! Bu anlamsız savaşlar nedeniyle her gün toprağa düşen canlarımız, diğer yandan göğsümüze bir yumruk misali oturan, yaşamaya mahkûm bırakılan biz faniler...

Nicedir savaştayız, daha geçenlerde yine bu mecmua köşesinde iki çift kelam etmiştim. Diyarbakır, Ankara ve Suriyeli mülteciler caniler tarafından yok olup gittiği zaman.

Şu satırlarımın altını bir kez daha çizerek dile getiriyorum:

Gerçi insan acısı üstüne ne yazılsa kifayetsiz...

Geride bıraktığımız Suruç, Diyarbakır, Ankara ve de faili meçhul yüzlerce masum insanların ölümü, 2015'inci yılı kapıyı kapatır gibi kapatabilseydik keşke, ne yazık ki kapanmıyor, kapanmayacak da!.. Kâbus dolu bu 2015'inci yılı kana buladıkları gibi, 2016'yı da kana bulamaktalar.

Yine, yeniden...

Mazlumların hayatlarını paramparça ettiler.

Yine hayatlarını kirlетtiler, çamura buladılar.

Yine duygularını öldürdüler.

Yine aç susuz bırakıldılar.

Yine çocuklar üşüdüler.

Yine bomba patladı.

Yine çocuklar öldü.

Yine bayanlar dul, çocuklar yetim kaldı.

Yine, yeniden henüz yaramız kabuk tutmamışken tekrar kanattılar.

Yine çocukların duygularını, hayallerini, istikbalini her şeylerini kararttılar.

İçlerinde güzel ne varsa aldılar.

Yine rüzgâr tohumları ektiler.

Yine fırtına çıktı.

Yine kesildi martıların çığlıkları.

Yine Müslümanlar öldü.

Yine kâfirler kazandı.

Yine, yeniden 'dejavu'...

Yine hüsrân, yine kanlı coğrafya...

Yine, durmadan, yılmadan! Merhum Nazım Hikmet'in kalbimize işleyen dizelerini zikir ederek: "Güzel günler göreceğiz çocuklar..."

Bunca acının olduğu bir coğrafyada: Çok öldük ve de çok ağladık! Elbet zaman geçecek... Yine yelkovan akrebi kovalayacak, yine saatler, günler ve hatta yıllar geçecek lakin olan bu merhum, mazlum insanlara olacak. Ve-lâkin diyeceğiz ve geleceğiz ki: "Yarası acıtmıyor ama hatırası acıtıyor" günlerine geleceğiz, yaşıyor olmanın utançıyla...

Güncel

Sokağın Homurtusunu Dinleyen Çalgıcının Hikâyesidir [Şiir]

Ali Dağdelen

hâlâ sıcak külleri tüten ateşin başında kimler kayboldu.
Kimler elleri ceplerine, evleri kaldırıma hapisken doğruldu.
Tankın önüne geçip saniyede on yüz bin milyon defa cesurlaşan bu gül kim.
Kim etten duvar yapıp parçalayan, o.
Meçhul şiirleri yazarken meczup şair.
çiçekleri yontsunlar ve çocuk kalmasın.
Bu şehir kadından arınsın.
Kimsesiz çocuklar yeşillendirirler sokakları bankaların kanıyla.
Bir ağaç dikecekler ki sarı sayfalar çiçeklenecek her bahar.
Sarı sayfalar.
Sarı sayfalarla gelecek devrim ve bunlar çok ayıp.
Şehrin sokaklarına okyanuslar dolusu dilenci dökülecek ve biz.
Biz alevlerden kaçan mor buseyle açılanlar, o zaman dinleniriz.
Şiir kurarız, öz hakiki harbiden yılmazlar inşaat
-bu gitar ne zaman melankolik çalmaya başlasa bir baba açılır yakınlarda
Bu dizeler arabesküre tarafından düzülen kelimeler koalisyonudur.
Sana kucak dolusu sevgi getirdim bu şiirde, okyanuslarda boğulur dikkat et.
Kara savaşın kaçaklarına yedir sokaklarda, hainlerin kimi bendendir.
Ölüm bir ölüme ölüm ölümse ölme ölüm, ölüm ölümdedir demiş.
Yaşam bir yaşama yaşam yaşamsa yaşa yaşam, yaşam yaşamdadır demiş.
Göçenler, sokaktan göçenler sokağa göçenlere anlatır bu tragedyayı
-fırtına ortasında kalmış hanım kızlarımızın korkuyla açılan gözlerindeki şehvet-
“gemim yeterince büyük ama leydim, leydi olmaktan hiç utanmadın mı
Anamız kan tükürürken SSK'nın kuytu bir odasında
Ve katil polis meçhul gülü kalbinin orta yerinden parçaladığında?”
Tabii bunlar modası geçmiş arabesk sözler.
Biz sadece sokakta boğulmayı öğreniyoruz, mızıkalarla oynasın kızlar
-bazı şiirler bazı şiirlerden daha ciddidir
Ölüm kaldırımlara özgü bir isyan biçimidir.

Hatırlanması Gerekenler Üzerine

Burhan Burçak

1

Ebedi bir ağaç olmadığının farkında olmayanlara, çökmesi olmayan bir devlet bulunmadığının hâlâ farkına varamamış olanlara karşı, hatanın bize ait olduğunu hatırlamalıyız.

2

Mücadeleleri toplumda yankı bulmayanları kendine örnek almaya layık görmeyenlere, o mücadele edenlerin mücadelesini dosdoğru yoldan saptırmaya çalışanlara karşı, akıp giden zamana rağmen, birbirlerine hakkı ve sabrı tavsiye etmeye çalışan, içinde bulunduğu hüsranın farkında olup bunun içinden çıkmaya çalışan kimselerin de bizlerle aynı yoldan yürüdüklerini hatırlamalıyız.

3

İnançlarını putlaştıranlara, zalimlere, fâsiklara, kötülere, vicdanı çürümüşlere, akıllıya “deli”, deliye “akıllı” diyenlere, sırf memleketlisi diye başkasının hakkının gaspına sebep olanlara ve bu gaspı kendine hak görenlere karşı, son öğüt verici olmadığını, hakkı adalet ile ayakta tutmamız gerektiğini ve bu zavallılara adaletten başka bir borcumuz olmadığını hatırlamalıyız.

4

Büyüklik taslayanlara, hakkı inkâr edenlere, işi; kuvvetliyi haklı, güçsüzü haksız görmek olanlara, zulmü kendine hak bilenlere, yalan ve iftira bataklığında akıldan hiçbir nasibi olmayanlara, elde ettiğini zorbalıkla elde edenlere, beyinsiz yalancılara karşı, ithaf ve ithamlara değil, davaya bakmamız gerektiğini hatırlamalıyız.

5

Vurgunculara, soygunculara, yol kesicilere, tepelere saraylar, ovalara köşkler yapanlara, ahlakı delik deşik olanlara, içinde buldukları medeniyeti içten içe çökertenlere, dürüstlüğü, iyiliği ve samimiyeti baş tacı edemeyenlere, hastayı ziyaret etmeyip zayıfa yardım etmeyenlere, yoksulu ve fakiri doyurup giydirmeyenlere, yeryüzünü ıslah etmeyip orada bozgunculuk çıkartanlara karşı, aşılmaz bir inanç duvarına sahip olduğumuzu, Beled, Tekasür ve Maun surelerinin sadece peygambere değil, onun aracılığıyla asıl bugün yaşayan bizlere indiğini hatırlamalıyız.

6

Puthane bakanları olanlara, vefakâr, sadık, misafirperver olmayanlara, kalbini irfana, dilini Burhan’a eriştirme gayesinde bulunmayanlara, en değerlisini kurbana ya-

Hatırlanması Gerekenler Üzerine

naşmayanlara, gerçeği işitmeyen ve görmeyenlere, şefkati taşlaşanlara, hak uğruna söyleyecek sözü olmayanlara, hakkı işitecek kulağı bulunmayanlara, anlayacak iz'ana sahip olmayanlara, sonluya bağlanan, akıl ile ispat yerine ithama başvuranlara karşı, halim ve selim davranmayı, her ne şartta olursa olsun tevhidi dile getirmenin önemini, hak uğruna batılı delille çürütmemiz düşünceyle susturmamız gerektiğini ve her ne olursa olsun, hepimizin tek başına bir ümmet potansiyeli taşıdığını hatırlamalıyız.

7

Geçmişte görülmeyen ahlaksızlıkları ortaya koyanlara, iffetti, namusu ve hayâyı tarihin tozlu sayfalarında unutanlara, toplumda değer mefhumunun içini boşaltanlara, göz göre göre hayâsızlık yapanlara ve onlara göz yumanlara, kötülerini uyarmayan ve kınamayanlara, soya sopa din adına değer verip de peygamber çocuklarının peygamber eşlerinin helâk olduğunu bilmeyenlere karşı, üstünlüğün takvada olduğunu, yalanların hakikatten bir payı olmadığını, suç işlenecekse bunun namusluluk suçu olması gerektiğini, davet ettiği toplumda akli başında kimse olmasa da davetten vazgeçilmemesi gerektiğini hatırlamalıyız.

8

Örneklemelelerini ahlaksız bir cinsellik üzerine kuranlara, insanları tecrit edenlere, huyunun değil de soyunun güzelliği ile ön plana çıkmaya çalışanlara, kapının eşiği olma görevini dahi yerine layıkıyla getiremeyenlere karşı, söze sadakati, nâtıkı ve Etiyopyalı siyahî bir kadının evladının bizlere geçmişte önder olduğunu hatırlamalıyız.

9

Sevinçle güldürmek yerine zulüm ile ağlatmayı tercih edenlere, gönüllerdeki yangınlara su serpmek yerine körükle gidenlere, tüm bu zulümler karşısında "birlik olalım" diyenlere "ben ne yapabilirim?" yahut "ben kimim ki!" diyenlere karşı, kıyıdan denize atılan bir denizyıldızı için çok şeyin değiştiğini hatırlamalıyız.

10

Aldığı lakaba (unvana) layık olamayanlara, dert ve üzüntü kisvesi altında yaygara koparanlara karşı, derdini ve kederini sadece kendinden daha iyi bilene açanların olduğunu hatırlamalıyız.

11

Kardeş ihanetini dahi bir kılıfa uyduranlara, hedefe ulaşmak adına kardeş katlini vacip görenlere, korkularımızı dile getirmekten korkmamıza neden olanlara, elinde olanın farkında olmayanlara, başarıya haksızlık ile ulaşabileceğine ve buna çanak tutanlara, var olana ısrarla sadece zan üzere yok diyenlere, doğru söze yemin isteyenlere, mucizeleri dünde ve gökte arayanlara karşı, kendi hevâ ve heveslerini temize çıkarmayan kimselerin olduğunu, aklını kullanmayanların burunlarının her daim b*k içinde olacağını ve her ne olursa olsun bağışlamanın en büyük hikmet olduğunu hatırlamalıyız.

12

Bozgunculuk yaptıkları hâlde “biz sadece ıslah edicileriz” diyenlere, itikadî, siyasî, iktisadî ve ahlakî yönden elle tutulur hiçbir yanı kalmamış olanlara, yaptıklarının hesabını veremeyenlere, ölçüde ve tartıda hile yapanlara, hayatın her alanında emniyetten yoksun bir yaşam sürülmesine sebep olanlara, “normal kâr ile zengin olunmaz, bu yüzden kazanca sınır konmaz” diyenlere karşı, saygının asgari düzeyde bir barış için şart olduğunu, acizyetimizi kabul etmenin toplum hayatının iliğini oluşturduğunu ve tarihin ibret olduğunu hatırlamalıyız.

13

Yoldan çıkmışlara, zalimlere, tanrılık iddiasında bulunabilecek kadar aşırıya gidenlere, sırf yakını diye yapmış olduğu kötülüğe göz yumanlara, kalbi sabır ile pekişmemiş olanlara, ne huyu ne ameli güzel olanlara, suça yardımcı esirgemeyenlere, uzlaştırıcı olana “hayır sen bir zorbasın” diyenlere, kendini yeterli görenlere, liyakatten ve emanetten kendine zerre pay düşmemiş olanlara, konuştuğu vakit lisanı ürkünlenere, anması gerekenleri anmada gevşek davrananlara, arınmaya niyeti olmayanlara, çelişkiler batağında bulunduğu farkında olmayanlara, bilgisi zandan ibaret olanlara, kendi akıllarına sunulan her delilde daha da inadı ve inkârı artanlara, tefritten ve tecritten uzak kalmayanlara, cahillerden olanlara, hâl düzeltmesi gerekirken daha kâlini bile düzeltmeyenlere, bir başkası adına yalan uyduranlara, kendilerinden öncekileri eleştirdikleri hâlde onlardan daha farklı bir yol üzere olmayıp bunun da farkında olmayanlara, kalpleri taşlardan da katı olanlara [Bakara:2], kendisine boy aynasında değil dev aynasında bakanlara ve bunun idrakinde olmayanlara, çıkarları için güzeli çirkine değişenlere, zillet ve hak yoksulluğu içinde bulunanlara, verdiği zaman kat kat fazlasıyla geri alanlara karşı, hakkı gizleyenin hakkı gasp edenden bir farkı olmadığını, haksızlık karşısında susmanın dilsiz şeytanlık olduğunu, kibre kapılmamak gerektiğini [bu kibir konusu hakkında insanlığın geleceğini umursayan, dünyanın yükünü omuzlarında değil, göğüslerinin özünde taşıyan herkesin düşüncesini ayrıca istiyorum], sözü yumuşak söylemek gerektiğini, ulaştırmış olduğumuz nimetleri başa kakmamak gerektiğini, veren elin alan elden üstün olduğunu, davanın özünü her daim her yerde haykırmanın gerekliliğini, modernliği temsil edenlerin -istisnalar elbette ki mevcut- içine düştükleri çelişkide dahi iptidaî bir hâl aldıklarını, tuzak kuranın önünde sonunda kurduğu tuzağa kendinin düşeceğini, inandığı değerleri bayram günü kalabalığında halkın huzurunda savunmaktan korkmayan kimselerin bizlere öğretecek çok ama hakikaten çok şeyleri olduğunu hatırlamalıyız.

14

İnandığı değerleri savunmaya kalkışanı ölümle tehdit edenlere, elde ettiklerini şeklen ölçenlere, öğüt vermeyip ümitsizlik kuyusuna düşmesi için çabalayanlara, karşısındakinin aklını ve yüreğini anlamak için başardıklarına bakanlara karşı, kişinin başardıklarına değil başarmak istediklerine bakılmasının lazım geldiğini, baskıya ve zulme karşı başkaldırmayan kimsenin başta kendine sonra da topluma karşı adaletsizlik bataklığında olduğunu, öğretmenin doğa, kitabın insanlık ve okulun yaşam olduğu yahut olması gerektiği gerçeğini hatırlamalıyız.

Hatırlanması Gerekenler Üzerine

15

İçindeki gerçeği kelimeler aracılığıyla dahi olsa ortaya dökmeyenlere, gerçeği az bir değer karşılığında satanlara, ellerindeki gerçekten bir kısmını açıklayıp bir kısmını gizleyenlere, “her gerçek her kulağa söylenmez” iddiasında samimi olmayanlara, bardağın yarısının doluluğuna rıza gösterenlere, öğrendiği ilim kendini kitap yüklü merkep olmaktan kurtarmaya yetmeyenlere karşı, sözün ehline söylenmesi gerektiğini, eldeki nimetlerin hatırlanması gerektiğini, “aç koynunu da kuş konsun” diyenleri [Barış Manço], zoru kolay kılmak adına çaba harcanmasının uygun düşeceğini, dağlara ve kuşlara baktığı vakit kendi kendini yeterli görmeyip aciziyetini fark edenlerin de bu dünyada bir ayak izi bırakmış olduğu gerçeğini ve belki de en çok nice azların nice çoklara samimi gayretleri hasebiyle tarih boyunca üstün geldiğini hatırlamalıyız.

16

Uydurdukları yalana inananlara, insanlar üzerindeki hâkimiyeti ilim yoluyla olmayanlara, apaçık lütuflar karşısında sadece nankörlüğü artanlara, tacın ve tahtın ebedi varisi olduğunu zan edenlere, duyduğu her haberi gerçek zan edenlere, iş yaparken kendi kibri dışındaki varlıklara danışmayı küçüklük görenlere, girdikleri şehri talan edenlere, oradaki halkı perişan edenlere, halkından şerefli olanları hor ve hakir kılanlara, dün ve bugün aklına şükürün ş’si gelmemiş olanlara, karınca yuvalarına hortum tutup kediyeye tecavüze ses çıkarmayıp köpeğini oral se*s için kullananlara karşı, hayvanların da bir dili olduğunu bilmeli ve o dili konuşmak zorunda olduğumuzu, konuştuğumuz zaman kuşlara eşlik edebilecek güzellikte konuşmamız gerektiğini, kendimizin dışında da bilgi ve akıl sahibi insanların olduğunu, hükmettiği vakit kendinden öncekilerden daha adil hükmedenlerin olduğunu ve adalet uğruna verdiği canı ayakta verenlerin olduğunu hatırlamalıyız.

17

Kalbinde ‘BEN’ hastalığını taşıyanlara, kendinden önceki doğruları tasdik etmek ile kendinden bir şey kaybedeceğini zan edenlere, iddia da bulunup da ispatına yeltenmeyenlere, anlattığı vakit dinleyicisine, yazdığı vakit okuyucusuna zulmeden şarlatanlara, “insan hareketlerinin tek muharriki menfaattir” diyenlere ve buna inananlara, sabrı; zillete, meskenete, haksızlığa katlanmak olarak görenlere karşı, sabrın; mukaddesatı savunmada, düşmanı mağlup etmede ilk şart olduğunu, cehalet ile ahlaksızlık ile ve daha niceleri ile girilen savaşta en büyük silâh olduğunu, biz insanların potansiyel gücü anlamına geldiğini ve dost dediklerimizin sevgi ekip şükran biçtiğimiz tarlalar olduğunu hatırlamalıyız.

18

Aklı yavaş olan yerine ayağı yavaş olana acıyanlara, sinesinin özündeki kör olana değil de gözü kör olana daha fazla acıyanlara, işi iki nokta arasındaki en kısa mesafeyi bulmak yerine, var olanı da uzatmaya çalışmak olanlara karşı, son yıldız söndüğü vakit değerli olacak olan neyse şimdide değerli olanın o olduğunu hatırlamalıyız.

19

Aklı kullanmayı bir zillet olarak görenlere, felsefeyi ahmaklık, okumayı boş iş olarak görenlere, “okursan sapıtırısın, bak gel, bizim hocamız zaten her çiçekten bal

toplayıp bize sunuyor” diyenlere, ders biraz daha uzun olsa kibir yetmezliğinden anjiyo gereği duyacak hocalara karşı, yeniden de olsa “et-tekraru ahsen velev kane yüz seksen” sözü gereğince okumanın, tefekkür etmenin, saygı çerçevesinde bizden farklı düşünen kimseler ile tartışıp konuşmanın ve sabrın önemini ve dalları yere eğilen ağacın eğilme sebebinin meyvelerinin bolluğu olduğunu hatırlamalıyız.

20

Puthane bakanlığının yerine maliye bakanlığı kuranlara, kuş tüyü yastıklarında uyu-yup başını taşa koyanlar üzerine geviş getirenlere karşı, [“Onlar, boş söz işittikleri zaman, ondan yüz çevirirler ve ‘bizim işlerimiz bize, sizin işleriniz size. Size selam olsun. Biz kendini bilmezleri istemeyiz’ derler.” -Kasas:55] ayetini hatırlamalıyız.

21

Sonun başlangıçtan bir farkı olmadığını idrak edemeyenlere, ne kaybettiğinin farkında olmadıklarından ne kazanacaklarının da farkında olmayanlara, eve gelen misafirine girişte ayakkabı sildiren ev sahibine karşı, “lütfen ayağını içeri girerken silme, dışarı çıkarken silersin” demenin erdem olduğunu, insanoğlunun küçük hatalarını bağışlamayanın onun erdemlerini görmesinin mümkün olmadığını hatırlamalıyız.

22

Kendine yapılan davranışı zulüm ötekine yapılan aynı davranışın ise müstahak olduğuna kanaat getiren kimseye karşı, bizlerin kamunun vicdanı olduğumuzu, değilsek de olmamız gerektiğini hatırlamalıyız.

23

Güzeli dahi güzel bir biçimde anlatmayı beceremeyip çirkince anlatanlara, yüz-süzlük ile elde edilen başarılarla karşı, edebiyetle elde edilen başarısızlığın daha iyi olduğunu ve her ne konuda ne şartta, nerede olursa olsun, fanatik bir kimsenin sağır bir konuşmacı olduğunu hatırlamalıyız.

24

İftiradan geri durmayanlara, gözleri önüne serilen gerçeğin değerini düşürmek adına “bu, sadece bir göz boyamasıdır” diyenlere, kamu vicdanına sahip olanları âdeta katletmek adına yarışa girenlere, “ben bir beşerim” diyene “hayır, sen bir tanrısın” deme cüretini kendinde bulanlara karşı, cehennem korkusunun cehennemin kendisi, cennete duyulan özlemin ise, cennetin kendisi olduğunu ve “bir omzumda İsa bir omzumda Muhammed oturuyor” diyen Cibran’ın sevgisini ve hoşgörüsünü sıklıkla hatırlamalıyız.

25

Sesinin bereketinden sesi her yerde duyulana, tükürüğü her türlü yara bereyi iyileştirene, idrarı şifalı ve temiz olana, kanı temiz olup içilebilene, gaitası yer tarafından yutulup misk kokan gaitaya sahip olana, esnemeyene, teri misk kokana, kırk erkek gücünde şehveti olana, sünnetli doğana, cesedi çürümeyene, ne dirisi ne ölüsü kokana, yerden pınar fıskırtmasını isteyenlere, altından bir evi olmasını bekleyenlere, göğü parça parça yere düşürmesini isteyenlere, göğü bir merdiven dayayıp göğü çık-

Hatırlanması Gerekenler Üzerine

masını bekleyenlere, gökten okumak için kitap getirmesini isteyenlere karşı, “De ki: ‘Ben de ancak sizin gibi bir insanım. Fakat bana ilâhınızın yalnızca bir tek ilâh olduğu vahyediliyor. Artık O’na yönelin ve O’ndan bağışlanma dileyin. Allah’a ortak koşanların vay hâline!” [41:6] ayetini ve eğer birileri tarih boyunca yaratıcının sözlerini getirdiğini iddia etmişse, bu sözü getirenlerin sadece ama sadece bir beşer olduğunu şiddetle. HATIRLAMALIYIZ!

Güncel Üzerine Soruşturma

Soruşturmaya katılanlar: Ahmet Kaya [İnsan ve Özgürlük Hareketi], Ahmet Örs, Ayetullah Kanhan [Demokratik İslam Dergisi], Bahri Aydın, İhsan Eliaçık, İslam Özkan, Ömer Faruk Gergerlioğlu, Ömer Faruk Topçu, Yusuf Ekinci, Yusuf Şanlı)

1- Türkiye’de İslamî hareketlerin, ideolojik/politik seyirlerini de dikkate alarak, AK Parti ile geçirdikleri son 10-15 yılın neticesinde bugün durdukları yeri nasıl tarif etmek lazım?

2- Bu bağlamda, Mavi Marmara reddiyesi, Mazlum-Der tasfiyeleri gibi gelişmeleri nasıl değerlendiriyorsunuz?

3- Hamas’ın 1967 sınırlarını tanıma vb. çıkışının Türkiye’de gelişmelerle bir bağı var mı? Bu tablodan bölge halkları için ne gibi sonuçlar çıkar?

Ahmet Kaya (İnsan ve Özgürlük Hareketi)

İslamî Hareket kavramı siyasi bir kavramdır ve bu anlamıyla ele alınması gerektiğini düşünüyorum. Türkiye ölçeğinde İslamî Hareket kavramının içini tek başına dolduracak bir yapının olduğuna dair kanaatim yok. Bütün bir İslamî siyasi faaliyetlerin bu kavram kapsamında ele alınmasını daha sağlıklı buluyorum. O yüzden Türkiye İslamî Hareketi hakkında konuşmak ve genel bir değerlendirme yapmak da oldukça zor. Cumhuriyet rejimiyle birlikte din ve dinî hayat üzerinde kurulan baskıyla birlikte ortaya çıkan tüm siyasi ve nispeten örgütlü faaliyetlerin İslamî Hareket kapsamında ele alınmasını kastederek bir değerlendirme yapmaya çalışacağım. Cumhuriyetin ilk yıllarında ortaya çıkan İslamî Hareketler, dönemin koşulları gereği daha çok tepkisel. Zamana yayılmış bir program çerçevesinde örgütlenen faaliyetler değildir. Dönemin baskısına karşı ortaya çıkan tepkisel enerjinin anın gereği icabınca örgütlemesine yöneliktir. Dolayısıyla da bir yönerge, plan ve programdan söz etmek olanaklı değildir. Bu anlamda Merhum Şeyh Said Kıyamı en belirgin örnektir. Bu birinci dönem hareketleri şedid bir şekilde bastırılıp bertaraf edilince uzunca bir süre örgütlü bir faaliyetin siyasi olarak kendini ortaya koyma şansı kalmadı. Bu süre zarfında yetişen nesil hem İslam'ın diğer veçheleriyle hem de İslamî bir siyasi hareketin ortaya çıkışını sağlayacak toplumsal veçhesiyle yabancılığı gerçekleştirdi. Din ve dinden kaynaklı tüm taleplerin yasak olduğu bu dönemde oldukça gizli bireysel çabaların sonunda yitirilmeyen hassasiyetler, zamanla yeni bir zihnin oluşmasına kapı araladı. Bu zihin, beslenme kaynakları ve etkileşimde bulunduğu siyasi ortam ve kavramlar açısından oldukça bulanık bir zihin olarak tebarüz etti. Türkçü bir İslamî anlayış esaslı gelişen bu faaliyetler İslam coğrafyasından gelen diğer mücadele önderlerinin ve teorisyenlerinin eserleriyle tanıştıkça zihni bir arınma sürecine girdi. Düşünsel anlamda bu hareketlerden etkilenme olduğu gibi örgütlenme yöntemi olarak da bu hareketlerin modeli örnek alındı. Ne teorik ne de pratik sahada özgün bir model geliştirilebildi. İran İslam Devrimi'nin etkisinin, Afgan halkının Rus işgaline karşı mücadelesinin ve daha sonra Sudan askerî devriminin verdiği duygusal enerji ile altın çağını yaşayan Türkiye İslamî Hareketi'nin önemli ve belki de en büyük parçası Refah Partisi'nin iktidarın büyük ortağı olmasını sağladı. Peşinden yaşanan postmodern 28 Şubat askerî darbesi, bu duygusal zeminden beslenen hareketi toptan etkiledi. Darbenin kuşatmasına karşı örgütlü kalıcı ve sağlıklı bir tepki veremeyen bu hareket tüm bileşenleriyle sinen bir pozisyon içinde oldu. Ancak halk tabanında biriken enerji Ak Parti'nin kuruluşuyla birlikte ortaya çıktı. Ak Parti, bu enerjinin sağladığı ivmeyle iktidar oldu ve iktidarda kalmayı 15 yıl süresince becerdi ve hâlâ ne kadar sürdüreceği de kestirilemez durumda. Ak Parti'yle birlikte rövanş almış hissine kapılan hem kitleler hem de dönemin İslamî hareketin örgütlü yapı ve önderlikleri eklemelenmeyi tercih edince, sisteme yönelik olması gereken ve öyle gelişen tepkiler ortadan kalktı. Uzlaşma ve kabul revaç buldu. Dolayısıyla Türkiye İslamî hareketi hem ilk dönemi hem gelişim hem de mevcut durumu itibarıyla hep sorunlu bir seyir izledi. Bugün yaşanan dejenerasyon ve eklemelenme; bünyesinde ta baştan beri var olan zaafının ortaya çıkışıdır. Dolayısıyla bugün durulan nokta, iktidar olmaya endeksli bir kurgunun vardığı fasit noktadır. Ancak bu da Türkiye İslamî hareketi açısından yeni bir arınma süreci olarak kayda geçilmelidir diye düşünüyorum.

Mavi Marmara ile ilgili ta baştan beri endişeler içinde oldum. Seferi düzenleyen iradenin niyetinin ne olduğunu Allah bilir, ancak, bu iradeyi yönlendiren, moda tabiriyle bir üst iradenin oluşundan yana hâlâ endişeliyim. O gün öyle bir manevranın bir takım siyasi hesaplar için uygunluğu bu girişimi ortaya çıkarmış olmalı ki şimdi de aynı siyasi hesabı yapanlar bugün de tam tersi bir durumu ve tavrı ortaya koymaktadırlar. Yani konjonktürel bir girişim olduğu konjonktürel olarak sonuca bağlanmasına kapı araladı diye düşünenlerdenim. Bu da yukarıda değindiğim duygusal gelişen ve sonra da eklemlenen Türkiye İslamî hareketinin özelliğini yansıtmaktadır. Mazlumder hadisesi ise Türkiye İslamî hareketi bileşenlerinin büyük çoğunluğunun hâlâ Türkçü/milli muhafazakârlık düşüncesinin etkisini kıramadığının ortaya çıktığı alanı ifade eder. Türkiye İslamî hareketi ümmet; halk, ulus ya da kabile kavim veya şa'b ilişkisini sağlıklı bir yere oturtamamıştır. Ümmetçiliği ütöpik ve slogandan ibaret bir düzlemde ele almaktadır. Ümmetin bileşenlerinin nereye oturtulacağına dair hakça ve adilane bir yaklaşım sergileyememektedirler. Hâlâ neciplik unvanının gereği kimi kavimlere ayrıcalık tanıdıklarının farkında bile değillerdir. Mazlumder bu açıdan Türkiye'de ortaya koyduğu her tavrında eğer Kürt ve Kürt'e dair bir vurgu yapmışsa, bu onu Kürtçü bir kimlikle yaftalamanın sebebi olarak gündeme daima gelmiştir. Ancak son operasyon iktidara tamamen eklemlenen odakların iktidardan aldıkları gücün üzerinden gerçekleştirdiği bir tasfiyedir. İktidar kendi kontrolünde ve eklemlenmemiş bir muhalefet istememektedir. İktidarın belirlediği ve izin verdiği alanların dışına çıkılarak ortaya konacak her türlü muhalefet operasyona tabi tutulur. Mazlumder bunun en açık örneklerindedir. Bağımsız ve kendi çizgisinde kalmayı arzulayan her türlü yapı dağıtılmalıdır arzusu, belirgin olarak bu olayda ortaya çıkmıştır.

Hamas'ın bu açıklamasının arkasındaki nedeni dışarıdan bilmek zor. Zor olduğu kadar da dışarıdan eleştirmek de bir o kadar kolay. Açıkçası fiili mücadelenin içinde taraf olanların bazı kararlarına gönül razı olmasa da anlayış göstermek gerektiğini düşünüyorum. Dolayısıyla, mutlaka yerel ve uluslararası birtakım gelişmelerin sebepleri burada rol oynamıştır. Bu sebepler iyi irdelenmeden, direkt bir karşı çıkışı kolaycılık olarak görüyorum.

Güncel Üzerine Soruşturma

Ahmet Örs

Bugün kısmen aldatılmışlık, kısmen de “olan oldu artık” psikolojisi egemen birçok İslamî çevrede. Birçok çevre ise ne olduğundan habersiz bir cehaletle ideal vakitlerin yaşandığına inanıyor. Elbette başından itibaren AKP sürecinin dışında kalan, dönemsel beklentiler değil de program ve ilişkiler üzerinden AKP’yi değerlendiren İslamcı yapılar oldu. Bunların kurucu bir potansiyellerinin olup olmadığı, önümüzdeki günlerde gösterip gösteremeyecekleri irade ve tavırlarıyla ortaya çıkacak.

Mavi Marmara hadisesinin kullanışlı kıymetini ıskalamayan bir bakış için pragmatizmi sonuna kadar ilke edinmiş bir iktidarın bu fırsatı fütursuzca kullanacağına hayret edilmemesi gereği ortada iken birinci maddede yer alan cevabımızda kendini bulan birçok İslamî çevrenin aldanmaya meyyal tutumu yüzünden aşırı romantize edilen bir hâlin bu mevzuda egemen olduğu söylenebilir. Tümüyle kurucu refleksleri ile yürüyen devlet için buna benzer dönemsel çılgınlıkların gerçekten dönemsel kalması icap ettiğinden Mavi Marmara Akdeniz’in serin sularına batırıldı. Kendini artık sadece oradan ifade eden bir kısım İslamî çevrenin elinde kalan ise açık bir zilletten başkası değildi kuşkusuz. Dokunanın yandığı ya da yanacağı bir mesele olarak Kürt meselesi de Mazlumder’in tasfiyesinin gerekçesini oluşturmuştur. İslamcılık için dönüp dolaşıp kendine varılan fabrikanın ayarı bunu böyle istemiştir. Gerisi lâf-ı güzaftır. Devlet iradesi, buradaki sorularda kendine yer bulamayan İslamî çevrelere yönelen birçok operasyonla somut bir şekilde varlığını hissettirmekte, “Müslümanım” diyen birçok insanın şaşkınlığı ibretlik görüntüler sunmaktadır.

“Terörizmin Finansmanının Önlenmesi Hakkındaki Kanun”un kabul edildiği yıldan (2013) bu yana birbirini destekleyen gelişmelerden; aslında Suriye iç savaşının sahneye konulmasından önceki Türkiye-Esad dostluğu ile alenen Filistin direnişinin Suriye’nin İsrail ve Batı ile dost kılınmasıyla bitirilmesini amaçlayan plana aracılık eden bir iradenin tutumundan bahsediyoruz. Suriye iç savaşına ulaşan başarısız dostluk tiyatrosundaki oyuncuların bugün Hamas’a matuf kuşatma içinde yer alması bu durumda şaşılabilir değildir. İsrail’in pervasızca dost ilan edilmesi, peşi sıra siyasi, kültürel, ekonomik anlaşmaların yapılıyor olması bu kanaatin açık kanıtları olarak okunmalıdır. Hamas’ın 10 yıllık bir ateşkes karşılığında 67 sınırlarını telaffuz ettiğini daha öncelerden de biliyoruz. Bunun tanıma ile ateşkesin uçlarında nasıl seyredeceğini zaman gösterecektir, lâkin Filistin meselesi sözde İslam ülkeleri için “Arap Baharı” diye adlandırılan süreçte zaten fırsattan istifade atılıp kurtulunan bir yüke dönüşmüş durumdadır. Direnişin desteklenmesi, işbirlikçi rejimler için artık prestij için bile mümkün değildir. İran dışında alenen bu tavır zaten gösterilmiyor. Şu hâlde yeni direniş ve dayanışma hamlelerine ihtiyaç duymaktayız Ortadoğu halkları olarak! Yalnız şunu özellikle vurgulamadan geçmemelidir ki Kudüs davasının İslamî geçmişine sıklıkla vurgu yapılan bir iktidar marifetiyle tasfiye edilmesi, Türkiye İslamcılığı için en çarpıcı gerçeklik olarak orada öylece asılı kalacaktır.

Ayetullah Kanhan (Demokratik İslam Dergisi)

Türkiye’de ve coğrafyamızda “İslamî hareket” başına İslamî konularak İslam temsil edilebildi mi? Soru bu olmalı değil midir? Eğer “İslamî hareket” dersek, son 10, 15 yılda bu tarzlar kapalı, statik mantıklarının kabuklarını kırmaya çalıştı ancak gelişen noktada kabuk yiyeceğın kendisine bulaşıp bir oldu. Fazla komplocu anlayışla gitmesek bile, tabii ki bu, küresel gelişmelerden bağımsız değildi. Küresel boyutta egemenler Müslüman toplumla aldı-verdi, çünkü Müslümanlar arasında kullanılacak malzeme çoktur ve bu İslam’la yapıldı. Özellikle Obama ile başlayan süreç dikkate değerdir, bu dönemde FETÖ yapılanmasının ilerleme göstermesine “işte öyle oldu” diyemeyiz. Dolayısıyla bugün dinî yapılanmaların uzaklık ve yakınlıkları genel olmasa da 10, 15 yıl öncesinin biraz daha restore edilmiş hâlidir. İslamî mi değil mi, bu hep tartışılacaktır. “Bizi aldatan bizden değildir” sözü, önce bu bölgelerin insanına hitaptır.

Mavi Marmara’da değerli dostlarımız vardı. Maalesef bir diğer gerçeğimiz, dürüst, samimi davranışlarımızın üzerleri hep örtülür, tüketilir ya da kaybolur giderler. Ve sonra gelenler, bu samimi dürüst anlayışları, değerleri kullanıp aşındırırlar; bu, hemen hemen her alanda böyle olmuştur. Mavi Marmara’nın halis niyetli, dürüst yol arkadaşları da böyle bir şeyle karşılaştılar sanki. Mazlumder’in durumuna vicdanen yaklaşmalıyız. Ancak herkes daha önce ve şimdi bulunduğu durum adına bir özeleştiriri yapmalıdır; ancak bu özeleştirisi, seküler anlayışın özeleştirisi olmamalıdır. İman ediyoruz ki Allah doğrunun yanında ve sabredenlerle beraberdir.

Öncelikle sorunlarımızın bizler olduğuna artık inanmak zorundayız. “Yaptıklarımızın faili biz değiliz” desek de ahirette kişi kendinden sorulacaktır; kimse kimsenin yaptıklarıyla yargılanmayacaktır. Ancak bizler, toplum olarak ellerimizle yaptıklarımızı başkalarıyla temizlemeye hayli hevesliyiz. Burada “ Hamas 1967 sınırlarını kabul etmiştir” söylemine biraz daha insaf dâhilinde kullanmak gerekir bizce. Hamas’ın 2017 başındaki yayınladığı metnin maddelerini biraz daha irdelemek gerek ve başka tariflerle yaklaşmak gerekir kanısındayız. Türkiye’deki gelişmelerin bu çıkışı etkilediği belki sonrasında düşünülecek bir husustur, ancak orada oluşacak tablonun bizleri etkileyeceği ilk olasılıktır. Bölge için yaratacağı etkileri, iyimser veya kötümserlik anlamında ele almak için erkendir, ancak sonuç için söylersek; (bizler bu ahval üzere olana kadar) aynı bedene giydirilmiş değişik entariler olacaktır.

Güncel Üzerine Soruşturma

Bahri Aydın

Bir komşu veya akrabanın vefatı sonrası haftalarca evinde TV açmayan zihniyetin, şimdi kendileri düşünmeyen ve kendilerine biat etmeyen kesimin öldürülme fetvasını ve ölümleri sonrası kına yakan ve lokum dağıtan hâle geldi.

Yürüdüğü yolda 1 lira bulunca üç defa yüksek sesle “bu para kimin?” diyen zihniyet, şimdi milyon dolarları cebe indirmenin telâşında. Dünyayı cennete çevirmeyi hayal eden zihniyet, şimdi dünyayı cehenneme çevirmede yarış hâlinde. Adalet ve hukuktan bahseden zihniyet, şimdi müslümanlardan kaçıp Avrupa’ya ayak basınca şükür secdesine kapanan insan ve müslümanları var etti. Karıncaya basmayı haram bilen zihniyet, şimdi insanları diri diri yakan zihniyeti meşrulaştırdı. Kadınla tokalaşmayı dinen sakıncalı gören zihniyet, şimdi erkek konserlerinde erkek sanatçıyı öpücük yağmuruna tutan örtülü kadınları var etti. “İsrail’in yok edilmesi gerekir” diyen zihniyet, şimdi İsrail ile beraber Yemen’i ve Suriye’yi bombalamayı cihad görüyor. Mecliste Atatürk’ün ilke ve inkılaplarına yemini küfür sayan zihniyet, şimdi meclisteki yemine besmeleyle başlıyor. Farklı ırkları Allah’ın ayetleri olarak gören zihniyet, şimdi iktidar ellerine geçince tek tipleştirmeyi ümmet bilinci sayıyor. Kemalist ve laik kesimin dindarlara uyguladıkları zulümleri eleştiren zihniyet, şimdi laik ve Kemalistleri sollar hâle geldi. “Ümmetin yetimleri Kürtlerdir” diyen zihniyet, şimdi Kürtlere devletin gücünü göstermekle meşgul. Anayasayı değiştirmeyi zarurî gören zihniyet, şimdi sistemi kutsal ilân etti. Başörtülü ve dindar kesime Suudi’yi işaret edenleri eleştiren zihniyet, şimdi birilerine İran ve Rusya’nın yolunu işaret eder hâle geldi. Kur’an’ı mızrak uçlarına takanları eleştiren zihniyet, şimdi Kur’an’ın içine bomba koyacak bir çizgiyi benimsiyor. Adil bir paylaşımı savunan zihniyet, milyonları kendilerine, asgari ücreti de garibana reva gördü. Yokluğun ve fakirliğin ilahi bir plan olmadığını haykıran zihniyet, şimdi yokluğu ve fakirliği kısmet ve rızık meselesi olduğunu ispat etmeye başladı. Hz Muhammed’in tüm insanlığa gönderilmiş elçi olduğunu söyleyen zihniyet, şimdi kendi ırklarından bir peygamber çıkarmanın telaşına düştü. Her Cuma çıkışı “kahrolsun Amerika ve İsrail” diyen zihniyet, şimdi Amerika ve İsrail’e canı pahasına direnen Direniş’i lanetleme yarışına girdi. Kardeş kavgasına karşı olan zihniyet, şimdi birakalım kardeşlerin, tüm hakların kavgasını istemeye başladı. Askerî darbeleri eleştiren zihniyet, şimdi siyasi darbeleri sevdi. Dünya’nın diğer ucundaki mazlumların ahını duyan zihniyet, şimdi kendi ülkelerindeki mazlumların üzerine çöktü. Ahiret inancına sıkı sıkı bağlı olan zihniyet, dünya ve para inancına iman ettiler. Bir olmayı düşleyenler, şimdi ayrışmayı maharet sayıyor. Allah’ı razı etmeyi düşünenler, şimdi ABD, İsrail, Suud ve Katar’ı memnun etme derdine düştü. Bir anlaşmazlığa düştüklerinde meseleyi Kur’an’a götürenler, şimdi Abd, İsrail ve NATO’ya başvuruyor. “Filistin düşmeyecek” diyenler, şimdi Halep, Musul ve Türkmen Dağı’na ağırlık vermekte. Eskiden işgalci İsrail’in korkusu olan Hizbullah’a övgüler yağdıranlar, şimdilerde Hizbullah’ı “terörist” ilân etmenin derdine düştü. “Mazlumun dini sorulmaz” diyenler, şimdi ırkı, mezhebi ve siyasi görüşü sorgulamaya başladı. “Yeryüzü Allah’ın arzıdır” diyenler, şimdi “oralar, buralar bizim atalarımızın toprağı idi” diyor. İki hurmayla iftar eden Peygamber’in ümmeti ile sevinenler, şimdi gösteriş ve şaşaalı partilerle sofralar kurar hâle geldiler. Alkolün

içilmesini haram bilenler, şimdi tıka basa kardeş kanı içiyorlar. “Muhammed’in ordusuyuz” diyenler, şimdilerde İsrail, Amerika ve NATO’nun gönüllü ordusu oldular. ABD ve İsrail’i şeytan görenler, şimdi kameralar karşısında “dostumuz musun değil misin?” diye ısrarla sorar hâlde geldiler. “Aksa’da namaza duracağız” diyenler, şimdi namaza duracakları yerleri değiştirdiler. “Kula kul olmayacağız” diyenler, şimdi kula kul olmak için araya hatırı sayılır araçlar koydular. İşte son 10-15 yıldır dün durduğumuz yerden şimdiki duruma geldik.

Mavi Marmara projesinin iktidarın değil, rahmetli Necmettin Erbakan Hoca’nın projesi olduğuna inanandanım. O dönemdeki siyasi gelişmeleri ve olayları hatırlarsak, aslında Mavi Marmara gemisinin Siyonistler tarafından nasıl karşılanacağı az çok tahmin ediliyordu, hatta daha kötü sonuçların olacağı belki de geminin batırılma ihtimali bile düşünülüyordu. İktidarın bunu bilmemesi ve akletmemesi düşünülemezdi ama gelin görün ki sonunu bizden iyi biliyorlardı. Ama Siyonistler, bu çapta bir müdahaleyi göze almadıkları için bunla yetindiler. Samimi olmayanlar, Erbakan Hoca’nın samimi projesinden prim elde ettiler. Gazze ablukasının kalkmaması bunun en büyük delillerindedir. Gemiye binen, özellikle şehid olan ve ağır yaralanan insanların bedeli, samimi olmayan kesimin hanesine artı yazdı. İş bittikten sonra da en üst düzeydeki yetkililerin Mavi Marmara’yı redde tabi tutmasını pek garip karşılamamak gerek.

Mazlumder’deki tasfiyeler ise var olan bir kurumun başındaki insanların itaatine rağmen, şubelerin içindeki muhalif kanadın, yine içeriden destekli iç darbe sonrası dışarı atılması ile ilgilidir. Bu yaşanan, itaat etmeyenlerin ve etmeyeceklerin bundan sonraki süreçte bu gibi derneklere alınmayacağına dair bir alamettir. Söz konusu tasfiye, STK’ların STK olmaktan çıkıp sivil devlet kurumlarına dönüşmesine yönelik sinyaldi.

Hamas’ın 67 sınırlarını kabul etmesi ve açıkladığı siyaset belgesi, Hamas’ın kendi başına aldığı bir karar değildi. Suriye ile başlayan süreç, Hamas’ı direniş ekseninden koparmak için Suud, Katar, Türkiye ve İsrail’in ortaklaşa yürüttüğü operasyonun basit bir parçasıdır. Dünya’nın Hamas’a düşman olduğu günlerde, Direniş dışında Hamas’ı destekleyen başka bir yapı ve devlet yoktu. Netanyahu, her ne kadar siyaset belgesini kameralar karşısında yırtıp çöpe attıysa da bu, sadece bir tiyatrodan ibarettir. Yoksa bence İsrail, 67 sınırlarına dünden razıdır. Hamas’a içeriden ve müslüman devletlerin eliyle çekilen operasyonun en önemli kısmı Hamas’ı da Suriye’deki İhvan gibi tekkircileştirme projesi idi ki bunda fazla başarılı olamadılar. İsrail, Batı Şeria modelinden rahatsız değil ki Gazze modelinden veya iki devletli modelden rahatsız olsun. Filistin meselesi bir yanıyla Kudüs meselesidir. İsrail’in asıl korktuğu mesele, Filistin meselesi veya toprağa dayalı bir tehlike değil, Kudüs’ü itikadî bir mesele bilenlerdir. Onca Arap ülkesi ile komşu olan İsrail, bir Filistin Arap devleti ile de komşu olmakta beis görmez. Asıl sorun, Hamas’ın ve İsrail’in iki devletli modele ikna edilemeyip, bu anlaşmaya razı olmayacağı belli olan İran’ın dünya siyasetinde “kardeşim, Filistin ve İsrail kendi aralarında anlaştilar, sen niye fitne çıkarıyorsun” deyip İran’ı zora sokmaya çalışmalarıdır. Bölgede asıl savaş o zaman başlar diye düşünül-

Güncel Üzerine Soruşturma

yorum. Kâbe, bugün her ne kadar Suud'un yönetimi altında ise de işgal edilen kutsal bir yer olduğu düşüncesi nasıl müminlerde hâsıl ise Kudüs de öyle olacaktır. Kâbe ve Mescid-i Aksa, sadece Arapların değil tüm inananlarındır. İsrail, sadece bölgede ömrünü uzatmak adına müslümanları birbirine kırdıracaktır. Kudüs, sadece Hamas'ın meselesi değil, inananların meselesidir.

İhsan Eliaçık

Ak Parti iktidarı İslamcı bir iktidar değildir. Kimi İslamcılarının da kendilerinden olduğunu umarak destekledikleri bir iktidardır. Bu, Ak Parti'nin İslamcı bir çizgi takip ettiği manasına gelmiyor. İslamcılığın ne olduğunu bildiklerini de ben zannetmiyorum. Günümüz İslamcılarını ile aynı yerden geliyoruz. İslamcılığın bir siyaset felsefesi yoktu. İktidara gelince ne uygulanacak? Bunun üzerine kafa yoran adam yoktu, tavır yoktu, fikir yoktu. Eskiden yazılmış fıkıh kitapları, siyasetname kitapları... Askeri tarrım imparatorlukları ve saltanat döneminde ne uygulanmışsa, halifeler ne yapmışsa; Emevi halifeleri, Abbasi halifeleri, Osmanlı halifeleri ve padişahları, orada gördüklerini uygulama tarzında bir anlayışları var. Çağımıza uygun yeni bir devlet ve siyaset felsefesi geliştirme diye bir fikir yoktu. Dolayısıyla bu düşünce, bir yere çarpmak ve dağılmak zorundaydı ve şu anda o oldu. Hâlbuki ben bu endişeleri görerek 2003 yılında *Adalet Devleti* diye bir kitap yazmıştım. Sümer devletinden Medine Sözleşmesi'ne, Demokratik Cumhuriyet'ten özyönetime, Adalet Devleti-Ortak İyinin İktidarı, tarih boyunca Din-Devlet düşüncesi ve yeni Devlet anlayışı... ben bunların üzerine kafa yordum. Yıllarca yazdım, çizdim... Kur'an'a dayalı, Kur'an'dan ilham alarak insanlığın evrensel değerleriyle ölçüşen bir yönetim anlayışı sergiledik. Ama buna hiç dönüp bakmadılar. Hatta Ak Parti'nin kuruluş yıllarında Yalçın Akdoğan üzerinden *Yeni Şafak*'ta yazdığı yazılarda bu kitapta anlatılanları dikkate alacaklarını söyledi. Bu kitapla ilgili bazı kavramları, deyişleri Tayyip Erdoğan'ın konuşmalarını o hazırladığı için, örneğin AKP'nin birinci kongresinde Tayyip Erdoğan 'Adalet Devleti kuraçağız, Ortak İyiyi iktidar yapacağız' tarzında sözler sarf etti. Sanki oradan gireceklermiş gibi bir izlenim uyandırdı ama öyle olmadığı ortaya çıktı. Öyle bir fikir diye bir şey yok Ak Parti'de. Yağma, para kazanma, kendini zengin etme, köşe kapma, servet yağma gibi hayaller içinde oldukları ortaya çıktı. Geçmiş 15 yıla baktığımız zaman bunu apaçık görüyoruz. Yapılan araştırmalarda namaz kılan, oruç tutan, hacca giden, başını örtenlerin sayısında bir artış olmuş ama zengin ve yoksul arasındaki fark da sekiz kat artmış. Yine yapılan bir araştırmada Türkiye'nin %1'lik zenginlerinin toplam servetinin tamamı payı 2002 yılında %34 iken şimdi %57 olmuş. Yani zenginler daha da zengin olmuş, yoksullar daha da yoksul olmuş. Bu konuda hiçbir ilerleme olmamış. Bundan dolayı bu 15 yıllık döneme biz; 2008'den itibaren açıktan açığa 'Kapitalizme abdest aldırıyorlar' diyerek Abdestli Kapitalizm dönemi adını verdik. 15 yıllık Ak Parti iktidarı dönemi kapitalizme abdest aldırma, dinen meşrulaştırma ve dinî muhitlerde bunun benimsenmesini sağlama işine yaramıştır. Başka da hiçbir işe yaramamıştır. Kapitalizme karşı tek bir cümle söylememişlerdir. Hiçbir itirazda bulunmamışlardır. Kapitalizm kervanına atlayarak, kendilerini zengin etme ve servet yağma peşine düşmüşlerdir. Ve yıllar heba olmuştur.

Şimdi hükümet ayakta kalmak için her yolu deniyor. Bu konularda da iktidarın ve devletin mantığı neyi gerektirirse onu yapıyor. Şu anda Mavi Marmara'yı savunmak hükümet açısından yararlı bir şey değil. İsrail ile karşı karşıya gelmek yararlı bir şey değil. Amerika'yla karşı karşıya gelmek de yararlı bir şey değil. Zaten ne İsrail'le ne de Amerika'yla karşı geldiği filan yok. "One Minute" çıkışından bu yana hiçbir zaman hükümet, Amerika'ya, İsrail'e, Avrupa ülkelerine meydan okumuş değildir. Bunların

Güncel Üzerine Soruşturma

tamamı içeriye yönelik seçim çıkışlarıdır. Seçim zamanına denk gelince böyle çıkışlar yapıyor. İçerideki kitleyi coşturmak için böyle sözler söylüyor ama uluslararası ilişkilere gelince ne anlaşmaları iptal ediyor ne Amerika ve İsrail'le ilişkileri donduruyor. Ne de onlara karşı bir politika izliyor. Dolayısıyla bu, bir göz boyama politikası olarak ortaya çıkıyor. Zaten şu anki Tayyip Erdoğan iktidarını İslamcı bir iktidar olarak görmek de bana göre mümkün değil. Hatta muhafazakâr da değil. Herhangi bir ideolojiyle sınıflandırmak ve ideoloji mensubu bir iktidar demek mümkün değil. AKP tamamen pragmatist bir parti konumunda. Yani "liderin ayakta kalmasını sağlamak için her yol mubahtır" diyen bir anlayış var şu anda. Aslolan iktidardır/koltuktur. Tayyip Erdoğan'ın ben kendisine bile inanmadığını, inandığı tek şeyin oturduğu koltuk olduğunu düşünüyorum. Bunun için her şeyi yapabilir. Arkadaşlarını satabilir. Her şeyi yapabilir. Bir çizgisi yok. Herhangi bir çizgisi olduğuna inanmıyorum. Dolayısıyla İsrail'le ilgili izlediği politikada baştan bana normal geliyor. Nitekim en son Mavi Marmara'yla ilgili 'Benden izin mi aldılar?' dedi. İsrail'in verdiği paralara da hükümet, el koyma kararı aldı. Onu da mağdurlara vermeyecek. Onda bile gözü olduğu ortaya çıktı. Dolayısıyla İslamcılık açısından bakarsak, tam bir ihanetle karşı karşıyayız. Mavi Marmara davasını ve Mavi Marmara'da ölenleri; onlar için ödenen tazminatları satma olayıyla karşı karşıyayız. Ve bunu hiç umursadığını da düşünmüyorum.

Mazlumder'le ilgili olaya gelince, orada da Mazlumder'i hükümet içine çekme ve akılları sıra kuruluş amaçlarından sapma gördükleri için kendi kendilerine bir müdahalede bulundular. Hâlbuki Mazlumder'i tam anlayamama, esasında Mazlumder'in ne olduğunu kavrayamama durumu söz konusu bana göre. Şimdi Mazlumder'de herhangi bir ideolojinin takipçiliğini yapmak söz konusu olamaz. Adı üzerinde, kim mazlumsa onun yanında duran bir hareket olmak durumunda. Eğer mazlum Kürt olursa buna endişeyle yaklaşıyorlar. Mazlum, Allah'a inanmayan birisi olursa, mazlum eşcinsel birisi olursa, mazlum Ermeni, Rum ve kendi dinlerinden farklı dine mensup birisi olursa, buna endişeyle yaklaşan bir ideolojik çizgiyi takip ediyorlar. Bu da Mazlumder'in ruhuna uygun değil bana göre. Yani Mazlumder'in eski yönetimi, biraz daha evrensel kriterlere göre ve Mazlumder'in gerçek misyonuna göre hareket ediyordu. Yoğun bir Kürt zulmü yaşanıyor memlekette. Ona sahip çıkıyor. Bunlar da Mazlumder'in Kürtlüğe kaydığı şeklinde yorumluyorlar. Ama MazlumDer'i ele geçirerek eski İslamcı çizgisine geri çekelim endişesi içindeler. Hâlbuki bu olayın kendisi, zaten Mazlumder'i yolundan çıkarmak anlamına gelir.

İslam Özkan

Türkiye’de klasik manada bir İslamî Hareket’ten bahsetmek mümkün değil. Belki “İslamcılar” ifadesini kullanmak, bu noktada daha doğru gibi. Türkiye’de İslamcılıkla ilgili en önemli tespit, geçmişte ezilenlerin içinden doğmuş bir hareket olmasına karşın, gelinen nokta itibarıyla onun iktidarla eşitlenmiş bir noktaya ulaşmış olmasıdır. Bu, Türkiye boyutuyla İslamcılığın en önemli zaafıdır ve şu an için en önemli sorun gibi görünmektedir. Ancak bunu sadece İslamcıların değil, büyük ölçüde Türkiye’deki farklı ideolojik yapıların maruz kaldığı bir rahatsızlık ya da semptom olarak da görmek mümkün. Tabii gücün-iktidarın yanında olma eğiliminin de tarih boyunca rastlanan çok yaygın ve insiyakî bir tavır olması bir faktör olarak ele alınabilir. Bunun örneklerini zikretmeye bile gerek yok.

Öte yandan İslamcılığa yönelik zengin bir literatür oluşturacak kadar eleştiri getirmek mümkün olsa da burada söz konusu olan, iktidarla ilişkisi bakımından bir değerlendirme olduğundan, özellikle İslamcılığın beslendiği ideolojik kaynaklarla şu anda geldiği nokta arasında bir bağ kurmak gerekiyor. Bu topraklardaki İslamcılığın siyasal yöneliminin büyük ölçüde Müslüman Kardeşler kaynaklı olduğu göz önünde bulundurulduğunda, bu çizginin devlet ve iktidarı ele alış biçiminin temel belirleyicisi olduğu gerçeğiyle karşı karşıya kalıyoruz. Mısır başta olmak üzere birçok Arap ülkesinde yıllarca ötekileştirilen, iktidarın yanına dahi yaklaştırılmayan bir hareketin kendisine sunulan en küçük fırsatı kaçırmama adına mevcut sorunları geçici uzlaşmalarla çözmeye çalışan, palyatif çözümlere dört elle sarılan bir harekettir Müslüman Kardeşler. Bir taraftan güce ve iktidara susamışlık, öte yandan bütün dünyanın kendilerine karşı bir komplo içerisinde olduğu düşüncesi birleştiğinde, şu anki terkibe ulaşıyoruz. Ürdün ve Mısır örnekleri. Yine de Müslüman Kardeşler çizgisinin yok sayılmak yerine sahip olduğu olumlu ve olumsuz hususların adil bir şekilde değerlendirilmeye tabi tutulması gereken bir hareket olduğunu düşünüyorum.

Dolayısıyla benzer bir durumun yansımalarının Türkiye’de gözlemliyoruz. İlk kez iktidarla yakın ilişki kurma fırsatı yakalamış olmasının, kendisinin iktidar tarafından absorbe edilmesine izin vermiş olmasının da İslamcılığın güçle olan ilişkisine farklı bir yön kazandırdığı bir gerçek. Ak Parti iktidarının icraatları karşısında eleştirel ya da en azından bağımsız bir duruş sergileyebilecekken, iktidarın trenine binmenin avantajlarından yararlanmanın cazibesi, farklı arayışların önüne set çekmiş benziyor. İktidarla mesafeli bir ilişki geliştirmenin katlanılamaz bedeller üretme potansiyeli taşıması, meselenin bir duruş ya da ilkeler demeti nokta-i nazariyesinden değil de kâr-zarar mantığıyla ele alındığını gösteriyor. İdeolojik kaynaklarına rağmen Türkiye İslamcılığı kendine hastır ve başka ülkelerle paylaştığı birtakım değerlendirmelere rağmen, Türkiye’nin içinden geçmekte olduğu siyasi ve ekonomik süreçlerle yakından ilişkilidir.

İslamcılığın güçle ilişkisini anlamamızı sağlayacak bir husus olarak, Türkiye’nin içinden geçmekte olduğu süreçte maruz kaldığı dış müdahalelerin İslamcılığın iktidarın arkasında kenetlenme motivasyonunu tetiklediğini görmek mümkün. FETÖ kalkışması, bu kenetlenmeyi tahkim etti ve eleştirel yaklaşıma giden bütün yolları

Güncel Üzerine Soruşturma

tıkadı, diyebiliriz.

Mavi Marmara reddiyesi, mevcut iktidarın ve dolayısıyla da İslamcılığın en zayıf karnıdır. Maalesef İslamcılar içerisinde belirli istisnalar hariç, iktidarın İsrail’le ilişkilerin normalleşmesi hamlesi karşısında genel tavır, geri çekilme yönünde olmuştur. İtirazlarını dile getiren aykırı sesler de giderek cılızlaşmıştır. Bu tutumun İslamcılık içerisinde uzun vadede yarılmalara, dönüşümlere ve hatta belirli komplasyonlara yol açması kaçınılmazdır.

En büyük sınavını verme noktasında başarısız olan Türkiye İslamcılığı, ciddi bir ahlâkî sorgulamayla yüzleşmek zorundadır. Gelinek nokta açısından bakıldığında, Mavi Marmara dosyasının rafa kaldırılması ve İsrail’le normalleşme, dinî cemaatlerin 28 Şubat’ta iktidar karşısında düştüğü durumun bir benzerini yaşamasına yol açmış, cemaatler o dönemde gösterdiği apolejetik (özürücü) tavrı tekrarlamıştır. Aslında iktidar meselesini kendi iç dünyasında çözümleyememiş İslamcılık sözü geçen krizleri kendi içinde barındırdığından, bu krizlerin periyodik olarak yeniden nüksedeceğini söylemek kehanet olmaz. İslamcılığın güçle olan ilişkisinden tevarüs ettiği virüsten kurtulması elzemdir.

Mavi Marmara aynasından bize yansıyanlar, bir başka açıdan İslamcılarla iktidar arasındaki ilişkinin bir dayanışma, paylaşma, işbirliği ilişkisinden ziyade, bir teba-metbu ilişkisini göstermektedir. İslamcı siyasetin AK Parti içerisinde güçlü bir mevziye sahip olduğunu düşünenler, bu vesileyle fena hâlde yanıldıklarını anladılar. Aslında yaşanan, devletin yüzyıllardır değişmeyen otoriter ve egemenliğini başkasıyla paylaşmak istemeyen ve bölünme kabul etmeyen bir yapı olduğu gerçeğinden başka bir şey değildi. Herkesin gelip tosladığı duvara İslamcılar da toslamıştır.

Son olarak Mavi Marmara meselesi, İslamcılığı bitirmiş ve onun miadını doldurduğunu göstermiştir. Zira üzerinde yükseldiği en temel politik argümanın tasfiye edilmesine karşı çıkmayan, bunun karşısında sessiz kalan, özür dileyen bir İslamcılık, kendisini de reddetmiş demektir. Miadını doldurması, yok olacağı anlamına gelmiyor, sadece İslamcılığın kendi olmaktan çıkıp onun başka bir şeye, muhafazakârlığa, dindarlığa, sağcılığa dönüştüğünü gösterir.

Mazlumder’de yaşanan tasfiyeye gelince; bunun, Mazlumder’in iktidarla mesafeli duruşunu hazmedemeyen ve onun “Kürtçüler tarafından ele geçirildiğini” düşünen “İslami” cemaatlerin iktidar adına geliştirdiği bir müdahale ve operasyon olduğunu düşünüyorum. Tabii Mazlumder eski yönetiminin bazı hatalarının da dinî cemaatlerin operasyonunu hızlandırmasına yol açtığı ve meşrulaştırmak için bir gerekçe olarak kullanıldığı düşünülebilir. Ancak yine de bu hatalar gelinen noktayı haklı çıkarmaya yetmez. Son tahlilde diğer bütün iktidar aygıtından bağımsız kurumların maruz kaldığı müdahalelerden Mazlumder de nasibini almış ve aynı akıbeti paylaşmıştır.

Hamis’in yeni siyaset belgesinin tamamen Türkiye’de yaşanan süreçlere paralel olduğunu söylemek mümkün değil. Başta uluslararası baskının ve Hamis’in küçük

bir örgütten bölgesel bir aktöre dönüşmesinin bunda rol oynadığı söylenebilir. Belki de gelmekte olan bölgesel krizlere yönelik belirli bir ön alış durumu söz konusudur.

Bu tablodan olumlu bir şey çıkıp çıkmaması meselesinden ziyade, esas sorun, Hamas'ın son manevrasının hareketin giderek ılımlılaşması mı yoksa farklı birtakım atraksiyonlarla mücadeleyi yeni bir aşamaya taşıması olarak mı okumak gerektiği sorusuyla yakından alakalıdır. İsrail ve Batılı ülkelerin tepkisine bakıldığında Hamas değişmemiştir; onlar, birtakım rötuşları Batılı ülkelere ve uluslararası topluma ciddi tavizlermiş gibi yutturmaya çalıştığını düşünmektedirler. Öyleyse tablo aslında hiç de iç karartıcı değildir. Özellikle son süreçte Katar'ın Müslüman Kardeşler'i ve Hamas'ı himaye ettiği için büyük ve gürültülü bir kampanyayla hedef alındığı göz önünde bulundurulduğunda, direnişin bölgesel düzeyde ne kadar etkili olduğunu görürüz.

Güncel Üzerine Soruşturma

Ömer Faruk Gergerlioğlu

1. İslamî hareketin bugün durduğu yer, büyük bir hayal kırıklığıdır. Demek ki bu tür hareketler, birer sivil toplum hareketi değil, iktidara endekslenmiş hareketlermiş. İslamî hareketler ilkesel olduklarını hep söylediler ama iş iktidar devşirmeye gelince pragmatist oldular. İktidara eklenmeyi, gölgesine girmeyi, ondan semirmeyi tercih ettiler. Bu tercihler, onları hak, adalet gibi nitelikli değerlerden uzaklaştırarak, fanatik taraftarlığa itti. Gelinek noktada iktidara göbekten bağlanmış, yaşamını ve geleceğini orada gören bir duruma geldiler. Bugün hedeflerinden sapmış, iktidarın güç kaybıyla güç kaybetmesi muhtemel olan yapılar durumundadır. Bu STK'lar İslamcılık yaparak dine zarar vermeyi başarmış durumdadırlar. Zira eklemledikleri iktidar, izlediği politikalarla sağcı muhafazakârlık yapmış ve hak arayan kitlelerin hayal kırıklığına uğramasına dolayısıyla dinden uzaklaşmasına neden olmuştur. İslamcılık İslamî camialar eliyle başarısızlığa uğratılmış ve bir yanılığı ideolojisine dönüştürülmüştür. Bu içeriksiz kabuk, Müslümanlığına talip olan İslamî camialar aslında çok zararlı bir sonucu elleriyle gerçekleştirmiştir.

2. Hükümet, izlediği politikalarıyla yıllarca eleştirdiği devletin çizgisine ve hizmetkârlığına gelmiş ve bunu normalleştirmeye çalışmaktadır. Vitrine oynadığı İsrail politikalarıyla dindar camiayı kandırmayı başarmış ama hiçbir zaman gereken icraatları yapmamıştır. Samimi olmayan politikalarından vazgeçtiği anda seçmenini ikna edecek argümanlar bulmakta gecikmemiştir. Aşırı düzeydeki sempatanlık, bağlularının söz ve fiil çelişkisini farketmesine engel olmuştur. Mavi Marmara'nın hesabı sorulacağı zaman geri adım atılmış, tüm süslü sloganlar unutulmuştur.

Mazlumder, hükümeti eleştirebilen, tabanı dindar olan bir insan hakları örgütüydü. Çatlak ses çıkmasını istemeyen hükümet uzun süredir eleştirilerden rahatsızdı. İktidarın yanlışına sesini çıkarmayacak ama bol miktarda İslamcılık yapabilecek bir Mazlumder'e razıydı. Mazlumder içinde de İslamî camianın Ak Parti'yi savunulması gereken bir güç görme eğilimi taşıyanları vardı. Dindar camiadaki değişimin Mazlumder'i etkilememesi mümkün değildi. Bu ikili yapı, dernekteki değişimi sağlama da çok zorlanmadı. Hak ve adalet temelli eleştirileri yapan şubeleri tasfiye etmek, yargı yardımıyla çok zor olmadı. Gelinek nokta, özellikle Kürt meselesi açısından yıllardır nitelikli bir duruş sergilemesiyle tanınan derneğin büyük prestij kaybına neden oldu. Zira sorunların farklı kesimler arasında çözümünü kolaylaştıran bir yapı ekarte edilmişti.

3. İsrail karşısında boyun eğilmiş bir Türkiye'den sonra Filistin'deki örgütlerin elinin daha zayıf olacağı bir gerçekliktir. Bölgede Suriye'nin zayıflaması, İsrail'in kendisini daha güçlü ve güvenli hissetmesine yol açmıştır. İsrail'in hâkim olduğu bir coğrafyada mazlum milletlere huzur ve mutluluk yoktur. Bölgede ABD'nin desteğiyle İsrail eksenli bir güç odağı oluşturulmaya çalışılmakta, Türkiye de bu konuda yardımcılık yapmaktadır. Bölgede ABD-İsrail eksenli, Arap liginin desteğiyle kuvvetlendirilmiş bir yapı tahayyül edilmektedir. Ancak bu hayal, güç avantajına sahip olmakla beraber, haksızlık dezavantajıyla malûl olduğu için huzursuzluk içindeki bir Ortadoğu'yu engelleyemeyecektir.

Ömer Faruk Topçu

Türkiye’de “İslamî” kulbu takılan birçok oluşumun günümüz itibariyle İslamî olmakla bir alakaları yoktur. Ak Parti iktidarının büyüyle bir evrilme süreci yaşadıklarına yakinen şahitlik ediyoruz. Eskiden üzerinde banka reklâmı bulunan bir banka oturmaının caiz olmadığına dair fetva verenler, bugün besmele çekerek servet yığırdan bankaların ve iktidarın rant devşirmelerinden pay kapma mücadelesi vermekteler.

Ak Parti NATO güdümlü dış politika uyguladıkça, özde muhafazakâr, sözde İslamî oluşumların kanaat önderleri NATO müftülüğüne soyunmakta, Ortadoğu yangınına körük taşımaktalar.

Ak Parti iktidarının özellikle Güneydoğu’da uyguladığı faşist politikalar doğrultusunda ırkçı temayüller yükselişe geçti. Yöre halkının mağduriyetleri hiçe sayılarak tamamen devletçi reflekslerle söylemler üretilmekte.

Ve yine Ak Parti iktidarı boyunca talep ve beklentilerde değişimler yaşandı.

Neoliberal politikalar, hukuktaki adaletsizlikler, kamu kuruluşlarında dönen torpil, rüşvet ve adam kayırmalar, emperyalizm güdümündeki sınır ötesi operasyonlar artık kimsenin umurunda değil. İmam Hatipler’in orta kısımlarının açık olması, kamuda başörtüsü serbestiyeti, camilerin sayısının gitgide artması yetiyor onlara. Ve seçmeli Kur’an dersi var artık, din dersi de var, hem de zorunlu. Daha ne olsun(!)

İşte bu kadar basitleştiler. İktidara en ufak eleştiriyi bile haddi aşmak olarak görüyorlar. Muhafazakârlık; olup bitene din kılıfı biçerek düzen kutsayıcılığı yapmaktır. İslamî geçinen çevrelerin -hepsi olmasa da çoğunun- geldiği nokta muhafazakârlıktır.

Eğer 28 Şubat’ta dik durabilmiş kesimler bugün de dik durabilselerdi, ne Mavi Marmara davası satılabilirdi ne İsrail’le her alanda ticaret rekorları kırılabilirdi ne de İsrail’le ihanet antlaşması imzalanabilirdi. Görüyoruz ki Mavi Marmara olayının her yıldönümünde yürüyüş düzenliyorlar, Filistin’e erzak yolluyorlar, güzel, ama Filistin davasını birkaç dolara satan hükümete ses çıkartabiliyorlar mı? Göreniniz, duyanınız var mı? O zaman yaptıkları tek iş, Filistinli çocukların karınlarının açken değil tokken ölmesini sağlamaktan başka bir şey değil.

Mazlumder’in tasfiye süreciyle başkanlık sistemini yakından alakalı olarak görüyorum. Ak Parti sadece devlet kademelerinde varlığını ikame ettiren bir teşkilat değildir. Ülkenin her tarafında STK’sından tutun da şirketlere kadar varlık gösteren bir mafya örgüt gibidir. Dış güçler AKP iktidarından başkanlık sistemiyle umumi vekâletnameyi almasını istedi ki beraber yürüteceği işlerde en ufak bir pürüz çıkararak olmasın. Mazlumder’in özellikle Güneydoğu’daki tavırları, insancıl ve AKP’yi rahatsız edecek düzeydeydi. Özellikle son Cizre raporu, karşısında elle tutulur bir muhalif yapılanma istemeyen iktidarın sinirlerini iyice gerdi.

Genel başkan Ömer Faruk Gergerlioğlu’nun referandum kararının “HAYIR” olduğunu, devletin Hayır kısmında yer alanları ne gibi muamelelere maruz bıraktığını da unutmamak gerekir.

Güncel Üzerine Soruşturma

Filistin meselesi Filistinli grupların hepsini aşan bir meseledir. Birinci ve İkinci Emperyalist Paylaşım Savaşlarının rövanşı, herhangi bir ulus devletin ya da Filistinli bir grubun tek başına altından kalkabileceği bir yük değildir. Suriye'nin karıştırılması, İran'a uygulanan kuşatmanın yoğunlaşması, Türkiye ve Katar'a verilen rol, Suudi Arabistan ve Mısır'ın tutumu Filistinli Müslümanların hareket kabiliyetini belirlemektedir. İsrail'in sonradan işgal ettiği topraklardan önceden işgal ettiği topraklara çekilmesini olumlamak belli ki konjonktürelidir ama çözüm değildir. Körfez Ülkeleri ve Türkiye Atlantik İttifakı'nın kanatları altında kaldıkları müddetçe emperyalizmin İslam coğrafyasındaki tahakkümü perçinlenecektir. İran'ın, yanında Türkiye ya da Mısır olmadan bu kuşatmayı yarması da mümkün gözükmemektedir. Ankara, Tahran ve Kahire ortak gelecek planı yapmalıdır. Hiç olmadı, Ankara ve Tahran'ın ortak bir gelecek planı bulunmalıdır.

Yusuf Ekinci

Birinci soru, politik görüş olarak kendisini İslamcı olarak kabul eden ya da İslamcılığın dönüşümü ile ilgilenen herkesi uzun süredir meşgul eden bir soru. Bugünden baktığımızda, hâlen devam eden son 15 yıllık bu dönüşümü ele alış biçimimiz, ideolojik olarak durduğumuz noktaya göre belirlenmekte ve dolayısıyla yukarıdaki soruya vereceğimiz cevaplar da bu anlamda çeşitlilik gösterebilmekte. Benim de bu soruya yanıt olarak sunacağım kendi görüşlerim var elbette. Fakat öncesinde İslamcılığın Türkiye'deki dönüşüm serüvenini anlamamızı sağlayacak birkaç teorik perspektifi bu dönüşüm ışığında yorumlayarak başlamak zihin açıcı olabilir.

Mesela Fethi Açıkel, 1996 yılında yazdığı *Kutsal Mazlumluğun Psikopatolojisi*¹ adlı makalesiyle, henüz 28 Şubat bile yaşanmamışken ve ortada AK Parti yokken, İslamcılığın dönüşümünün arka planında yatan nedeni, yani "güç istenci"ni vazih bir şekilde ortaya koymuştu. En belirgin örnek olarak Necip Fazıl'ın *Sakarya Türküsü*'nde geçen o "çok sürünen" ve "ayağa kalkmaya" davet edilen Sakarya, İslamî siyasetin "mazlumluk ve eziklik" söyleminin arzuladığı bir "güç istenci"nin metaforuydu aslında. Bu istenç, ekonomik alanda Milli Görüş'ün KOBİ'lerin yolunu açarak ve İstanbul burjuvazisine karşı Anadolu sermayesini güçlendirmek arzusunun sonucu olarak Müsiad'ın kurulmasıyla (ve ilerde büyümesiyle) gerçekleşmişti. Siyasal olarak ise ordu müdahalesi sebebiyle var olan teşebbüse ket vurulduğundan, "ayağa kalkamadı"; fakat ancak deri değiştirerek, "ceket" çıkararak, redd-i miras ile 2002'den sonra "ayağa kalktı Sakarya"... Kültürel-sanatsal anlamda ise henüz ayağa kalkmadığı, belki de Fırat Mollaer'in vurguladığı gibi "poetiğin sefaleti"nin yaşandığı bir *Tekno-Muhafazakârlık* çağında bırakalım ayağa kalmayı, İslamcılıktan kalan mirasın bile korunamadığı ve bence "yukarıdan aşağıya" yöntemlerle zaten ayağa kalkmasının imkânsız olduğu bir vasat söz konusu. 1980'li ve 1990'lı yıllarda dergicilik faaliyetleri ile yoğunlaşan mümbit bir entelektüel arayış söz konusuydu, fakat iktidar olunduktan sonra bu imkân da bir çoraklığa ve yüzeyselliğe terk edildi. Ahmet Çiğdem'in Fritz Stern'den aktardığı şu söz, yaşanan kültürel sefaleti özetliyor aslında: "Muhafazakârlık, politik hâkimiyetinin bedelini kültürel sefaletle öder!" "İslamcılığın ölümü" tartışmaları da bununla yakından ilgili zaten. 2002 sonrasında redd-i miras yapan ve yoluna "muhafazakâr demokrat" bir politikayla devam eden iktidarla birlikte, "İslamcılığın ana akımı öldü" diyebiliriz.

Türkiye'de İslamcılığın dönüşüm serüvenini anlamamamızı sağlayacak bir diğer yaklaşım bana kalırsa, İbn-i Haldun'un Bedevi-Hadari teorisi. Bu teoriyi şöyle revize etmek mümkün: Muhalefetteyken dinamik, hareketli ve "dert sahibi" olan İslamî oluşumlar, iktidar olunca rehavet ve "tamamlanmışlık" duygusu sebebiyle çöküşe geçti. Buradaki "tamamlanmışlık" çok önemli bir nokta, zira artık siyasal bir İslamî arayışın ve idealin kalmadığına işaret ediyor. Bu, aslında "İslamcılık öldü mü?" tartışmasına olumlu bir yanıt olarak da düşünülebilir.

İslamcı dönüşümü anlamayı sağlayacak bir diğer yaklaşım, Şerif Mardin'in "merkez-çevre dikotomisi" olabilir. Mardin'e göre, "her toplumun bir merkezi

¹ Fethi Açıkel, *Toplum ve Bilim*, "Psikanalizle Bakmak", Özel Sayı, Güz 1996, Sayı: 70, s. 153-198.

Güncel Üzerine Soruşturma

vardır” ve bu merkez iktidar gücünü elinde bulundurur. Daha önce çevre unsuru olan İslamcılar/muhafazakârlar, 2002’den sonra peyderpey önceki “merkez”i de çevreye iterek, merkezin asli sahibi olmaya başladılar. Kemalist iktidar “yıkıldı” ve yerine “muhafazakâr” bir iktidar geçti. Devletin Kemalist rengi değişti; fakat devlet, baskıcı yapısı ve adaletsizliği ile birlikte “yerli ve milli”ci hamasete tahvil edildi. Kürtler, Aleviler ve bilumum “haricîler” de çevre unsuru olarak kalmaya devam etti.

Fakat bence bunların dışında, İslamî hareketlerin dönüşümü ve sisteme eklemelenmesi serüvenini en sarıh biçimde ele alan yaklaşım, Cihan Tuğal’ın İslamî Muhalefetin Düzenle Bütünleşmesi adlı çalışmasıdır. Bu yaklaşıma göre, AK Parti ile birlikte (28 Şubat’ın şokunu da yaşayan) İslamî hareketler, önceki radikal taleplerini terk ederek muhafazakâr iktidarın politikalarına “soğuruldu”. Yazar bu dönüşüm sürecini Gramsci’den ilhamla “pasif devrim” kavram ile açıklıyor; “pasif devrim”i ise egemen kesimlerin kendi yönetimleri için gönüllü rıza (“hegemonya”) kurmalarını sağlayan dolambaçlı ve kasıtsızca başvuru yollarından biri olarak tanımlıyor. Bu sayede AK Parti, geçmişin radikal İslamcılarını kendi “hegemonya”sıyla siyasetine “soğurdu”; böylece iktidara Müslüman olduğunu düşündükleri bir partinin gelmesinden ötürü, dinî eylemciler ve dindar insanlar devletle daha uyumlu olduklarını hissederek, kendilerini devletin bir parçası olarak görmeye başladılar. Bu dönemde, önceki dönemde İslamcıların talepleri için başvurdukları önemli bir yol olan sokak eylemleri de sona erdi.

Tüm bu yaklaşımlardan hareketle şunları söyleyebiliriz: Aradan 15 yıl geçti, devletin, onu yönetenlerin kimliği dışında neredeyse hiçbir şeyi değişmedi; ama eski İslamî hareketlerin neredeyse hiçbiri bugün artık ortada yok. Neredeyse hepsi iddialarından vazgeçti. Dolayısıyla ister istemez, “İslamcılık iddiasında bulunanlar için tek dert ülkeyi yönetenlerin kimliği miydi?” sorusu geliyor akla. “Adalet söylemi”, “zalim kim olursa olsun mazlumdan yana olmak” şiarı, “müstekbirlere ve tağuta karşı direniş” gibi söylemler havada kaldı, zira onların söyleminin merkezinde “kimlik” vardı, içi boş “Müslümanlık” kimliği... “Başörtüsü sorunu çözüldü” diyorlar, sanki İslamî hareketlerin bundan başka bir mücadele motivasyonu olmamış gibi. Ama bugün bakıyoruz, hakikaten de yokmuş gibi, “neyi kaybettiklerini” unutmuş gibi davranıyorlar!

İslamcı hareketlerin temel iddialarından uzaklaşarak, tek tek muhafazakâr iktidara soğurulmasının belki de en önemli sebebini, İslamî hareketlerin ferasetsiz “metodunda”, daha açık bir biçimde ifade edersek, vizyon(suzluğ)unda aramak gerekir. İsmet Özel, *Neyi Kaybettiğini Hatırla*’da İslamî hareketlerin bu durumunu şöyle açıklıyordu:

“Reddedilmeyi reddetmek. Türkiye’de son otuz yılın İslamcılarını bunu amaçladılar ve büyük ölçüde başardılar. Reddedilmekten kurtulunca da amaçsız kaldılar. Bu hâllerıyla sisteme yem olmaları kaçınılmazdı. Şimdi bir ehlileştirilme işlevine tabi tutulmaları bile gerekmeyen İslamcılarını sistem birer birer yutuyor. Evet, birer birer. Çünkü onları parçalama zahmetine girmesi bile gerekmiyor. Cumhuriyet tarihimiz boyunca bir arada oldukları vaki değildi. Onları şimdiiye kadar toplu

imiş gibi gösteren, İslamcıları sistemin tümü ile dışlıyor oluşu, tümünü birden reddedişiydi.”

Özel'in de söylediği gibi, İslamcılar milenyum öncesinde bir arada değildi, “bir aradaymış gibi” görünüyorlardı. İslamcı hareketleri, iktidara eklemlemeden önce bir aradaymış gibi gösteren temel nitelik, muhalif olmaları ve ortak düşmana karşı savaşıyor olmalarıydı. Fakat ne zaman ki Müslümanlardan oluşan muhafazakâr bir parti iktidara geldi, o zaman İslamî hareketlerin amaçsızlığı aşikâr oldu ve altlarındaki zemin çekildiği için paradigmasız kaldılar, tek tek dağıldılar. Ortak düşmanın bozguna uğratıldığı ve iktidarın/kalenin ele geçirildiği bir dönemde, İslamcılarının bütün iddialarının ortadan kalktığı görüldü. Çünkü anlıyoruz ki amaç, iktidarı Müslüman kimlikli siyasetçilerin ele geçirmesiymiş, “nasıl bir iktidar?” sorusu üzerinde pek düşünülmemiş.

Şu meşhur soruya dönecek olursak: İslamcılık Öldü mü? Bana kalırsa, İslamcılık ne ölmüştür ne de dipdirdir. Eğer öldüyse iktidarlaşma süreciyle birlikte radikal söylemleri terk eden ana akım İslamcılık ölmüştür. İslamcılık değil, İslamcılıklar vardır ve İslamcılıkların bir kısmı bitmişken başka bir kısmı devam etmektedir (Örneğin, emek-sermaye çelişmesini merkeze alan birçok İslamî grup hâlihazırda dağınık da olsa bir arayış içerisine girmiş bulunmakta). İslamcılığın iktidarlaşma süreciyle birlikte artık öldüğünü söyleyen ve ona biyolojik ömür biçen görüşlerin ıskaladığı bir nokta, İslamcılığın çeşitliliği ve çoğul yapısı. Son yıllarda İslamcılığın iktidara eklemlemesi ve iktidarken ürettiği politikalarının bir sonucu olarak muhalif yeni bir İslamcılığın mücessemleşmeye başlaması da, İslamcılığın bu çoğul ve aslında her daim kendi küllerinden doğmaya hazır karakterini kanıtıyor.

Tüm bu tartışmaların ışığında, 1980'li ve 1990'lı yıllarda radikalleşen ana-akım İslamcılığın 2000'lerin başından itibaren iktidarın hegemonyasıyla birlikte “sisteme eklemleendiğini” ve dolayısıyla “öldüğünü” söylemek mümkün. Fakat bunu söylerken, İslamcılığın sosyolojik olarak tükenmediğini, hâlâ muhalif bir damarın belirgin bir biçimde varlığını koruduğunu vurgulamak gerekir. Bu muhalif İslamcılık biçimleri, önceki İslamî hareketlere artık muhafazakâr iktidara eklemleedikleri gerekçesiyle eleştiri getiriyorlar ve iktidarın politikalarının ürettiği problemlere karşı muhalif yeni bir duruş sergiliyorlar. İslamcılığın öldüğünü söylerken, “İslamcılıkların” sosyolojik anlamdaki bu çeşitliliğini ve hâlâ var olan muhalif biçimini göz ardı etmemek gerekir. Nitekim “ormana bakarken tek tek ağaçları görme zahmetine katlanamayan” kaba, genellemeci ve homojenize edici kategorilendirmeler sosyolojik gerçeklikleri görmeyi engelliyorlar. Bana göre, İslamcılığın tamamen öldüğünü söyleyen görüş de onun hiçbir zaman ölmeyecek bir ideoloji olduğunu savunan görüş de hatalıdır. Zira bu iki görüş, İslamcılığın yekpare bir ideoloji olduğunu düşünerek, onun çoğulcu karakterini görmezden geliyor. Çünkü altını çizerek belirtmek gerekir ki, İslamcılık homojen bir yapıda değildir. İslamcılıktan değil “İslamcılıklardan”, İslamî hareketten değil İslamî hareketlerden söz etmek, bu hareketleri homojenize etmeden, farklı eğilimlere sahip muhalif grupların da olduğunu kabul etmek gerekir.

Peki aradan geçen 15 yıldan sonra ve özellikle *Müslümanların iktidarda olduğu bir dönemde*, İslamcılığın bugünü ve geleceği için neler söyleyebiliriz? Özellikle “Müs-

Güncel Üzerine Soruşturma

lümanların iktidarda olduğu dönemde” kısmını vurguluyorum; çünkü bana kalırsa, bir İslamî mücadelenin motivasyonunu herhangi bir çabaya girişmeden zaten hazır olarak sunan en büyük etkenlerden biri, Müslümanlarca yönetilmeyen bir iktidarın altında yaşamaktır. Zaten bu zamana kadar ortaya çıkan neredeyse bütün İslamî hareketler, iktidarların Müslümanlar tarafından yönetilmediği bir vasatta vücut bulmuş; mücadele motivasyonlarını sağlayan ve onları kendiliğinden konsolide eden asıl etken de seküler iktidarların İslam’a, Müslümanlara karşı baskıları olmuştur. Hâl böyleyken, bugün Türkiye’de mücadele yürütecek İslamî hareketleri bekleyen en büyük zorluk, Müslüman olduğunu iddia eden bir iktidar döneminde İslamî örgütlenme motivasyonunu sağlayabilmek olacaktır. Bu engel, İslamî bir hareketin kitleleşmesini zorlaştırmakta ve iddialarına insan kaynağı bulmasını sınırlamaktadır. Dolayısıyla bugün ortaya çıkacak İslamî hareketlerin bu anlamda hem öncekilerden farklı bir “metod” belirlemeleri ve hem de geçmişteki hareketlerin yaşadığı tecrübelerden ders çıkarmaları gerekmektedir.

Son olarak şuna da değinmek isterim: Özünde enternasyonalist bir ideale daha yakın olan İslamcılık, çelişkili bir biçimde, etnik olarak da ayrışma gösterdi. Belirgin bir biçimde katı bir ayırım olmasa da, daha önce Türk İslamî hareketlerin içinde örgütlenen bazı Kürt İslamcılar, Türk İslamcılığının bazı kesimlerinin kendilerini devletin bir parçası olarak görmeye başladıkları AK Parti dönemi ile birlikte Türk İslamcılarını yollarını ayırmaya başladılar. Çünkü Cihan Tuğal’ın da dediği gibi, AK Parti’nin iktidara gelmesinden ötürü, dinî eylemciler ve dindar insanlar, devletle daha uyumlu olduklarını hissediyorlar, hatta kendilerini devletin bir parçası olarak görüyorlardı. Bu sebeple bu dönemde, tekil veya toplu olarak, devletle neredeyse ontolojik açıdan problemlili olan Kürt İslamcılarının, devlete eklemlenen ana-akım Türk İslamcılığıyla yolları ayrıldı: Azadi Hareketi, Mazlumder’in bölgedeki şubeleri, Menzil grubu vs.

Mavi Marmara meselesi ile başlayacak olursak; her şeyden önce Mavi Marmara kıyımı bir “umuttu”; bu cesur ve kıymetli girişim, epey zamandır ülke içinde “amaçlarını tüketen” Türkiye İslamcılarının iktidara soğurulmadan kalan bir parça İslamcı motivasyonu “dışarıdaki” zulümlere kafa tutmak için harcadığı, eksik ama çok değerli bir “umuttu”. “Harcanan bir umuttu” diyorum, Çünkü bu umut, Mavi Marmara davasının kurumsal takipçisi olan İHH başta olmak üzere, diğer bazı İslamî STK’ların iktidara yakın olan tutumu, dolayısıyla bu davayı iktidarın eline teslim etmesi sonucu berhava edildi. Mavi Marmara davası, İslamcı hareketlerin yaşadıkları trajedinin bir özeti aslında. Hâlâ İslamcı zannettikleri ama dış politikada son derece pragmatist olan bir iktidar tarafından açıkça aldatıldıkları; fakat kafalar karışık olduğu için hâlâ net bir tavır bile alamadıkları bir sürecin sonucu, bir trajedi örneği aslında.

Diğer taraftan, Mazlumder’in kendi içinde ve onun diğer İslamî sivil toplum örgütleriyle ilişkisinde iktidarla mesafeden kaynaklı bir gerilim yaşandı. Bu gerilim, Gezi’ye ve Suriye meselesine yaklaşım noktasında iyice belirginleşti. Gezi eylemlerinde polislerin sert tavrını eleştiren ve eylemcileri haklı bulan bildiriye Emek ve Adalet Platformu ile birlikte imzalayan Mazlumder, daha önce yakın olduğu İslamcı sivil toplum örgütlerinin eleştirisine maruz kaldı ve bu tutum eski İslamcı/yeni muhafazakâr ha-

reketler arasında epeydir var olan bir çatlak genişletti. Aslında bu ayrışma, bunun öncesinde, Roboski katliamının ardından, İslamî camiada bir kesimin bu katliamın faili olan muhafazakâr iktidarın özür bile dilememesine sessiz kaldığı, diğer bir kısmının ise bu katliamın failinin kimliğinden bağımsız olarak adalet arayışında olduğu bir ayrışma sürecine girmişti. Ayrışma sadece Mazlumder ve diğer İslamî STK'lar arasında kalmamış, Mazlumder'in içinde de epey zamandır yükselerek devam eden bir "çatlak" şeklinde belirginleşmişti. Bu sürecin sonunda Mazlumder içinde bir kesim, "asli kodlarına dönme teşebbüsü" olarak adlandırdıkları bir girişimle, Mazlumder'in sözüm ona "PKK'ya ve sola yakınlaşan şubelerini" (ki ben de o şubelerden birinin üyesiydim) tasfiye etme cüreti gösterebildi. Fakat açık ki insan hakları ihlalleri bitmediği gibi mücadelesi de bitmez; dolayısıyla tasfiye edilen kesimler insan hakları mücadelesini farklı bir mecrada devam ettirme niyetinde. Bu amaçla kurulan Hak İnisyatifi, insan haklarını İslamî bir motivasyonla sürdürmek üzere kendisini deklere etti.

Son olarak şu noktaya dikkat çekmek isterim: Mazlumder, İslamî hareketlerin güçlü olduğu 1991 yılında, yöneticileri Müslüman olmayan ve Müslümanlara karşı baskıcı politikalar üreten bir iktidar döneminde kuruldu. O zamanlar insan hakları mücadelesi vermek, zaten gayr-i İslamî bir iktidara karşı "İslam hakları mücadelesi" vermekle eşdeğerti. Bunun kendi mahallenizde bir konforu vardı ve çevrenizdeki Müslümanlar iktidarı eleştirdiğiniz için size küsmezdi; aksine canla başla sizi desteklerdi. 2002'den bu yana devleti artık Müslümanlar yönetiyor. Dolayısıyla bence İslamî bir motivasyonla insan hakları mücadelesi vermenin daha da zorlaştığı bir süreç yaşanıyor. Zira Mazlumder'in de mottosu olan "kim olursa olsun zalime karşı" ilkesini dikkate alarak insan hakları mücadelesi vermek öyle zannedildiği gibi kolay değil bu dönemde, bunu tecrübe ettik. Artık zulmün kaynağı olan devleti yönetenlerin kimliği Müslüman; ve insan hakları mücadelesi verdiğini düşünen bazı Müslümanlar, "kim olursa olsun zalime karşı" ilkesini benimseyen diğer Müslümanların sert ve kesin muhalefetine tahammül edemiyorlar. Sonuç olarak, son 15 yıldır her alanda olduğu gibi insan hakları alanında da İslamî camia, devleti kendi kimliğinden politikacıların yönetmesi sebebiyle yeterince eleştiremiyor, dolayısıyla başarısız bir imtihan süreci yaşıyor.

Ben, Hamas'ın 1967 sınırlarını tanıma vb. çıkışının Türkiye'deki gelişmelerle bir bağı olduğunu düşünmüyorum. Fakat bir bağ olsa bile Hamas, bu kararı sırf bu bağ sebebiyle verecek kadar iktidarsız ve bağımlı değil. İdealde işgalci İsrail'in ilk işgalden bu yana peyderpey genişlettiği bütün topraklardan defolup gitmesi taraftarıyım. Fakat idealistliği bir kenara bırakmamızı gerektirecek çok acı yaşandı o topraklarda. Bu sebeple on yıllardır devam eden ve Filistin halkına kan kusturan bu savaşın sona ermesini sağlayacaksa eğer, iki devletli çözümden yanayım. Hamas'ın tavrını bir geri adım olarak değil, halkı için mücadele eden ve kendi bekâsındansa halkının çektiği acıları hafifletmek arzusunda olan bir örgüt tavrı olarak görüyorum. Bu anlamda olumlu değerlendiriyorum. Bu tavrın bölge halkları için ne gibi sonuçlar doğuracağını ise tahmin etmek çok zor; bekleyip göreceğiz.

Güncel Üzerine Soruşturma

Yusuf Şanlı

Başta “İslamî hareket” söyleminden ne anlıyoruz? Bu konuda ortak bir tanım getirmek gerekir, çünkü tanım farklılık arz edince, yorum ve değerlendirmeler de çok farklı frekanslarda oluyor. Dinine bağlı sağcı abla ve ağabeylerden, tarikat yapılarından ve T.C. içi parti zemininde faaliyet yürütenlerden ziyade bizi ilgilendiren ve sınırlam konumuz olan tevhidî bilince sahip olduğunu iddia edip sistemin karşısında konumlanıp zamanında bu minvalde gayret içinde olan güruhtur. Geldiğimiz noktada bu güruh, okçular tepesini terk edip ganimet peşinde koşan, zihinleri salt çıkar odaklı çalışan mahlûklar hâline bürünmüşlerdir. Dünyalık: bunun başka bir açıklaması yok, bu da bir nebze doğal. İnsanoğlu, tarih boyu bu fani dünyanın peşinden koşup bu dünyada da ahir zamanda da zelil olmuştur, olmaya devam edecektir.

Mavi Marmara sürecinde başta İHH yöneticileri olmak üzere herkes bütün gerçeği “Yed-i Beyza” gibi gördü ama (Çiğdem Topçuoğlu hâriç) hâlâ net bir duruş sergilenmiyor. Muğlak yorumlarla iktidarla iş tutulmaya devam ediliyor. Çıkar üzerine inşa edilmiş bir iktidar olgusu herkesi, her şeyi her zaman kullanır, işi bittiğinde de zerre miskal orali olmadan arkasını döner gider.

Son zamanlarda çok muhtelif tecrübeler yaşıyoruz ama Mazlumder çok acı bir tecrübe oldu bizlere. Camia içerisinde temiz kalan, iktidarın suyuna gitmeyen, muhalif kimliğini inadına koruyan, iktidarın kuyruğuna takılmayan nadir yapılandı ama artık bitti. Âdeta bir tabela derneği pozisyonundadır şuanda. Devlet aklıyla düşünen bizim Müslümanlar, âdeta kraldan çok kralcı olup devletin Kürt olgusundan rahatsızlığından daha bir tiksintiyle, Mazlumder’deki (eleştirilebilecek) “Kürtçülük” olarak anlaşılan baskın dili bahane edip, operasyon çekerek, Mazlumder’i iktidarın arka bahçesi yapmışlardır. Ayrıntılardan ve herkesin kendi ajandalarının neliğinden ziyade, şahsen muzdarip olduğum husus; ruhunun gittiğidir. Bir şeyin şevki gitti mi, ondan daha yâr olmaz. Mevzuların peyda olduğu 2 yıla yakın bir süre öncesinden bugüne dek (formalite icabı yapılan bir kaç hâriç) neredeyse hiç sesi çıkmayan bir yapıya büründü. İddia edildiği gibi Kürtçülükten temizlense de ya da yine benim gibi düşünenlerin iddia ettiği gibi, iktidardan temizlense de artık Mazlumder Mazlumder değildir, geçmiş olsun...

İş yine AKP iktidarında bitiyor. Şimdi diyeceksiniz neymiş, ne büyükmüş bu iktidar diye ama şahsen büyük değil, çok aşağılık ve ucuz bir anlayış söz konusu. Sorun, yerel ve küresel çapta ahalinin ona çok çok fazla değer yükleyip, onu vazgeçilmez ve ideal örneklik olarak almasındadır. Mısır ve Tunus’a gidip laiklik ihraç etmeye çalıştığı gibi, büyük Ortadoğu’yu küresel kapital ve seküler çarka dâhil etme memurluğu verilen AKP iktidarı, uzun zamandır Hamas’ı ilmek ilmek işlemektedir. Ve kısa bir süre sonra siyasi duruş ve dil açısından FKÖ’den farkı kalmayacak, İslamî Cihad ilkesel sürecin bayraktarı olacak gibi. Yerine göre küffarla anlaşma yapılır, 67 sınırlarını kabul bile etmek icap edebilir stratejik olarak ama son yıllarda anlayış farkı, bakış açısının değiştiği bariz bir şekilde hissedilmektedir. Davutoğlu’nun temellerini attığı bu süreci çok daha hızlandıran Tayyip Erdoğan, Hamas’ı küresel sistem dâhilinde, onların sınırları ve kuralları çerçevesinde hak savunuculuğu yapacağı

zemine çekip mevcudiyetinin anlamı olan tavizsiz ve ilkesel duruşunu zedeleyecek söz ve fiiller yapmaya zorluyor, daha da zorlayacak. Hamas içerisinde Halid Meşal ekibinin üzerinde Türkiye'nin çok büyük etkisi var ve bu etkinliği kendi bildikleri doğrular ve hedefler doğrultusunda kullanıyorlar. Bu iktidar, elini attığı her şeyde olduğu gibi, Hamas'ı da kirletiyor, kandırıyor, hiç ediyor.

"Bu nedenle birçok yeni-ateist, Irak'a ve Afganistan'a yönelik emperyalist saldırıları, göçün sınırlandırılmasını ve diğer milli şovenizm biçimlerini destekledi."

Doug Enaa Greene ile Söyleşi*

Seçimden Chomsky Clinton'ın desteklenmesi gerektiğini söyledi. Žižek ise ilgili meseleyi mizahî bir yaklaşımla ele alarak, seçimde Trump'a destek verdi. Bu seçim sonucu ile ilgili değerlendirmeleriniz nelerdir?

Bu gerçekten ilginç bir seçim oldu. İki partili sistemin sınırları içinde gerçekleşti ama işsizliği ya da resesyonun işçiler üzerindeki etkilerini azaltmak için hiçbir şey yapmayan, buna karşın savaşlar başlatıp bankalar kurtaran sekiz yıllık Obama yönetiminin ardından geldi. İnsanlar bunu gördüler ve iki partili yapı dâhilinde alternatifler aradılar. Demokratlar içinde Bernie Sanders ve onun sahte sosyalizmi, birçoklarının ihtiyaçlarının sözcülüğünü yaptı. Cumhuriyetçiler içinde Donald Trump, sıradan insanları savundu ve milletçe büyük olmaktan söz etti (her ne kadar bunu ırkçı ve popülist bir biçimde yaptıysa da). Demokratların yozlaşması ve kirli numaraları, başkan adaylarının belirlendiği kongrenin hemen öncesinde Wikileaks tarafından açığa çıkarıldı. Ben ne kadar devrimci solun her iki partiden de bağımsız (buna Bernie Sanders da dâhildi), net bir konum almasından yana idiysem de birçok insanın bu seçeneklere meylettiği inkâr edilemez ve ne yazık ki komünistler, mevcut durumda böyle bir seçenek ortaya koyacak araçlara sahip değiller.¹

2014'te yazdığınız bir makede "Demokratlardan af dilenen ve onlara destek verilmesini isteyen sol, hem kendisini hem de halkı kandırıyor" diyorsunuz. ABD bağlamında kimlik siyaseti salt Trump'ı hedef alıyor ama öte yandan toplumsal ve ekonomik ilişkilerin arka planını gözardı ediyor. Trump karşıtı gösterilerle ilgili yorumlarınız nelerdir? Devrimci sol bu momente nasıl cevap vermelidir?

Ben Trump'ın rezil bir adam olduğunu düşünüyorum ancak devrimci sol, ona meydan okumakla kalmayıp daha derinlere bakmalı. Eğer hedefimiz, sadece onu başkanlık koltuğundan etmekse en az direnişle yetinip bir sonraki seçimlerde Demokratları desteklemek en kolay yol olarak beliriyor.

Demokratlarsa -Sanders'tan Clinton'a tümünü kastediyorum- burjuvazinin bir başka kanadı ve dolayısıyla bizim düşmanımız. Demokratlar, kendilerinin de Trump ve Cumhuriyetçiler kadar emperyalizme ve kapitalizme adanmışlıklarını

¹ Doug Enaa Greene bağımsız tarihçidir. ABD Boston'da yaşamaktadır. Yazıları *Socialism and Democracy*, *Links International Journal of Socialist Renewal*, *MRZine* gibi dergi ve e-dergilerde yayınlanmıştır. Yakında Haymarket Books'tan, Fransız komünist Louis-Auguste Blanqui ile ilgili kitabı çıkacaktır.

Doug Enaa Greene ile Söyleşi

kanıtladılar. Demokratları sola doğru itme ya da onları bir sosyal demokrat partiye dönüştürme yönündeki her adım, tam anlamıyla başarısızlığa uğradı ve buna girişenlerin radikalliğini törpüledi. 2018’de ve 2020’de zamanlarını bile isteye Demokratlar adına kampanya yürütmekle harcayacak olan solcular düpedüz oportünistlerdir ve işçi sınıfının bağımsız örgütlenmelerini kuracakları yerde -ki asıl ihtiyaç duyduğumuz şey budur- düşmanın yanında saf tutmuşlar demektir.

Trump, ABD’nin temelinde yer alan şovenizmin, ırkçılığın ve beyaz üstünlükçülüğünün bir göstergesi. Ku Klux Klan’daki en alçak ırkçılar da Trump’a oy vermiş olabilir, ama ona oy veren toplam insan sayısı 60 milyon. Onu destekleyenler, sadece aşırı ırkçılardan ibaret değil. İnsanlar Trump’a oy verdiler, zira onu kendilerine işlerini iade etmeye söz veren ya da Washington DC’deki yozlaşmayla mücadele edeceğini söyleyen “düzen karşıtı” bir aday olarak algıladılar. Şu halde kararlı bir biçimde ödünsüz olup Trump’ın seçilmesiyle birlikte gizlendikleri yerlerden çıkmaya başlayan ırkçılarla mücadele etmemiz gerekmele beraber, 60 milyon insanı da düşmanımız olarak görmemeliyiz. Ben bir insan sırf beyaz olduğu ya da kapitalizm koşullarında görece ayrıcalıklı olduğu için bir biçimde dokunulmazlık kazandığına inanmıyorum. İmtiyazlı olmak, bilince tesir eden yegâne unsur değil.) Ayrıca kapitalizmin dinamikleri, insanların toplumsal konumlarını -milyonlarca işçi arasında devrimci siyaset için bir imkân da yaratarak- muhtelif biçimlerde etkiliyor olduğundan, imtiyazlı olma hali kalıcı da değildir. Devrim için savaşıacak olanlarla karşı devrimciler arasındaki çizgi henüz çizilmedi, zira gelecekteki siyasi saflaşmaların mahiyetini şimdiden bilemeyiz. Bir biçimde imtiyazlı olanların ya satılmış ya da düşman olduğunu söyleyen üçüncü dünyacı ve kimlik siyasetçi akımlar var, ancak ben bunun bizi yalnızlaşmaya ve yenilgiye götüreceğini düşünüyorum. İnsanlar, sosyalist saflara kazanılabilirler ve mücadele yoluyla bir dönüşümden geçebilirler ya da Trump’ın verdiği sözlerin kofluğu ortaya çıktığında mevcut sosyalistler ve komünistler bir seçenek olarak belirebilirler.

Son olarak, bence Trump karşıtı gösteriler, ABD’deki devrimci sol için çok olumlu bir gelişme. Bir kere binlerce insan mobilize oluyor ve sokaklara çıkıyor. Korku içinde durmak yerine, birçok insan öfkelerini ve mücadeleye hazır olduğunu haykırıyor. Bu harika bir şey, keşke daha çok olsa. Bu göstericilerin siyasi düzeyleri değişkenlik gösteriyor, ama eğer devrimci sol onlarla iş yapmaya niyetlenirse, bilinçleri artabilir. Sokaklardaki insanlar, Trump’la birlikte çalışmak için her türlü çabayı gösteren Demokratlara yönelik de bir tehdit aynı zamanda.

Bence solcular olarak Trump’a ve onu doğuran sisteme alternatif yaratmak için gereken örgütsel ve siyasi kapasitenin inşasına girişmemiz lazım. Ben, bunun bir devrimci parti biçiminde olması gerektiğine inanıyorum. Bu Demokratların ve Cumhuriyetçilerin tümünden reddi demektir. Eğer bunu yapmazsak, ya faydasız bir biçimde öfkelerimizi dışa vurur ya da beyhude yere liberallerden çözüm bekleriz. Bu, bizi güçsüz kılacaktır.

Bugün “alt-right” [öteki sağ] diye bir kavram dolaşımında. Seçim sonucunun 2008 krizinin bilhassa bu toplumsal kesimdeki tezahürü olduğunu söylemek mümkün

mü? Devrimci sol, sağın hâkimiyeti altındaki bu insanlara dair bir siyaseti nasıl üretebilir?

Öteki-sağ benim oldukça kısa bir süre önce duyduğum tuhaf bir kavram. Beyaz milliyetçilerin, neo-reaksiyonerlerin ve demokrasiden nefret eden diğer kesimlerin bir bileşkesi gibi duruyor. Bu kesimlerin seslerini çok duyuyor olsak da öteki-sağın gerçekte ne kadar güçlü olduğunu kestiremiyorum. Öteki-sağcılarının çoğuna Trump kendi fikirlerinin uygulama alanı bulması için bir vasıta olabilir gibi geldi. Ben, sağın imkânlarının milyonlarca insanı işsiz, evsiz ve parasız kılan 2008 krizi ile arttığını düşünüyorum. Sıradan insanlar, samimi olarak sistemin onları yüzüstü bıraktığına inanıyorlar ve bunun alternatiflerini arıyorlar. Bunlardan bazıları mevcut duruma karşı çıkıp eski güzel günlere dönüş vadeden Trump'tan ve öteki-sağdan medet umdular.

Ben, öteki-sağın ve diğer reaksiyonerlerin öne çıkmasının solun yenilgisinin bir göstergesi olduğuna inanıyorum. Ne yazık ki ABD'deki birçok Marksist (en azından Demokratlar iktidardayken) hükümeti destekliyor, reformcu bir siyaseti benimsiyor ve sosyalizmi ağzına bile almayı reddediyor (gerçek sosyalizmden söz ediyorum, Bernie Sanders'inkinden değil). Eğer solcular sistemin bir parçası olarak görülüyorlarsa, bir alternatif arayan insanlar neden bizi desteklesinler? İnsanlar, bu durumda başka yerlere bakacaklardır ve ben bunun için onları suçlayamam. Bence solun Lenin'in *Devlet ve Devrim*'inden burjuva devletin düşmanımız olduğu dersini hatırlaması lazım. Bizler muhalefet etmeli, mevcut olanı nafile yere onarmaya çalışmak yerine, insanların ihtiyaçları ve yeni bir toplum için mücadele etmeliyiz.

“Her faşizm analizi, aynı zamanda burjuva demokrasinin analizidir” diyorsunuz. Kanaatimizce bu, Türkiyeli solcuların da idrak etmesi gereken bir cümle, zira bu ülkede solcular yumruklarını soyut, havada asılı, izole bir imaja sallayıp duruyorlar. Türkiye'deki gelişmelere ve yaşanan olaylara dair kanaatleriniz nelerdir? Türkiye'nin Ortadoğu'daki konumu hakkında neler söyleyebilirsiniz? Bu bölgedeki dinamikleri nasıl yorumlamak gerek?

O sözle kastettiğim şey, faşizmle mücadele etmekten söz ettiğinizde burjuva toplumla olan ilişkinizi de tayin etmeniz gerektiği idi. Örneğin geçenlerde Troçki'nin Almanya ve Nazizm üzerine yazdıklarını okuyordum; Troçki faşizmin küçük burjuvazinin kitlesel hareketi olduğunu, onun burjuva devletini kurtarmak için başvurulan son çare olarak görülmesi gerektiğini söylüyor, aynı zamanda onu mevcut toplumsal koşulların doğurduğunu ve dolayısıyla onunla mücadele etmek üzere sırtını devlete yaslanmanın aptallık olacağını da ekliyor. Bu nedenle Troçki, komünistlerin kendi örgütlerine dayanmaları gerektiğini ve sadece varolan sınırlı özgürlükleri savunmakla kalmayıp, faşizmle savaşmak ve işçileri müstakbel devrimci gelişmelere hazırlamak zorunda olduklarını söylüyor. Diğer yandan eğer faşizmin sadece o anda hangi siyasetçiden hazzetmiyorsanız, onun yaptıklarından ibaret bir şey olduğuna inanıyorsanız, o halde onu yenecek olan muhalefete oy vermekle yetinebilirsiniz ve böylece mevcut toplumsal koşullara hiç el sürmemiş olursunuz. Gördüğünüz gibi, bu iki görüşün faşizme ve demokrasiye ilişkin yaklaşımı birbirinden tamamen farklıdır.

Doug Enaa Greene ile Söyleşi

Türkiye hakkında çok fazla konuşmak istemiyorum, ama Erdoğan hükümetinin yozlaşmış olduğunu, burjuvazinin safında ve halkların çıkarlarının karşısında olduğunu -bunun kanıtını 2013'teki Gezi protestolarında gördük- ve Kürtlerin ulusal haklarını inkâr ettiğini söyleyebilirim. Ordu Temmuz ayında başkaldırdığında, bence birçok kendi halinde emekçi darbeye karşı çıktı. Ben bunu hükümeti savunmak olarak yorumlamadım, bence savundukları kendi öz örgütleri ve varolan sınırlı özgürlüklerdi. Umarım sokaklara dökülen o insanlar, kendi bağımsız örgütlerini kurar ve müstakbel mücadelelere hazırlanırlar.

Türkiye'nin Suriye savaşına müdahil olup Kürtlerle savaşmasının ister Türkiye'deki ister başka ülkelerdeki bütün solcuların karşı çıkması gereken bir şey olduğunu düşünüyorum.

Sam Harris, Hitchens gibi yeni-ateistlerle Bob Avakian arasında bir bağ kurmak mümkün mü? Bu yönelimi genel Marksist gelenek içerisinde nereye yerleştirmek gerek? Bu yönelimin Marksizmin doğunun mazlum halkları ile muhtemel bağlarını kopardığını iddia edebilir miyiz? Marksizm, bu halkların devrimci gelenekleriyle nasıl buluşabilir?

Harris, Hitchens ve Dawkins gibi yeni-ateistler, dinin savaşılmaması gereken bir takım kötü ve aptalca fikirlerden ibaret olduğu düşüncesindedir. ABD'yi ve Batı Avrupa'yı "barbar" Müslümanlara karşı ilerici ve seküler değerlerin hamisi olarak görüyorlar. Bu nedenle birçok yeni-ateist, Irak'a ve Afganistan'a yönelik emperyalist saldırıları, göçün sınırlandırılmasını ve diğer milli şovenizm biçimlerini destekledi. Kendi hesabına Bob Avakian şoven biri değil, emperyalist savaşların yanında da yer almıyor. Ancak Avakian'ın din konusundaki görüşleri, onu bir kötü fikirler bileşkesi olarak görmesi noktasında diğerlerinininkilerle benzer ki bu yaklaşım, Marksizm'den ziyade Aydınlanma'nın rasyonalizmine uygundur. Ne var ki Avakian'ın ateizm savunusundaki ve kitabı *Away With All Gods'*deki [Tüm Tanrılardan Kurtulun!] asıl ironi şu: o, bu Tanrıların yerine Bob Avakian'ı, onun gülünç kişi kültürünü ve abuk sabuk yeni komünizm sentezini koymak istiyor.

Ben dine dair herhangi bir Marksist görüşün dinin sadece "kötü fikirler"den ve batıl inançlardan ibaret olmadığını, onun maddî ve toplumsal bir varlığa sahip bulunduğunu anlaması gerektiğine inanıyorum. Genel anlamda dinin örgütlü güçleri tarih boyunca yöneten sınıfın yanında yer almıştır ve bunların ideolojisi halka yönelik baskı ve sömürüyü desteklemiştir. Bununla beraber aynı zamanda dindar olan ama özgürlükçü güçlerin safında yer alan Malcolm X ve John Brown gibi insanları da gördük.

Bana kalırsa Marksistler olarak yeni-ateistlerin ya da Avakian'ın dine bakışını benimsersek, hiç gereği yokken bize sempati duyabilecek işçileri kendimizden uzaklaştırmış oluruz. Ne de olsa kimse "aptal" diye anılmak istemez. Bizim ihtiyacımız olan, mücadele halindeki kitlelerle omuzdaşlık içinde hareket edip, dini ortaya çıkarmış olan koşulları ortadan kaldırmaya çalışırken, onlara meseleyi sabırla izah etmektir.

Bununla beraber Şu da söylenmeli ki Marksistler, devlet dinine ve teokrasilere de bütünüyle karşıdırlar. Bence ABD'deki Marksistlerin komünistleri ve Kürtleri katlettiği halde İnan teokrasisini sanki söz konusu olan ilerici bir devletmiş gibi desteklemeleri üzücü. Her türlü emperyalist müdahaleye karşı olmalıyız, ancak gerici devletler adına bahaneler üretmek de bizim işimiz olmamalı.

Ortadoğu'da köktenci İslam'ın yükselişinin 70'lerde ve 80'lerde Nasırcılık biçiminde zuhur etmiş olan radikal milliyetçiliğin ve devrimci solun düşüşü ile bağlantılı olduğunu düşünüyorum. İslamcı köktencilerin çekiciliği, kısmen insanların ihtiyaçlarını karşılamaktan aciz ve emperyalizm destekçisi olan mevcut hükümetlere karşı sistem karşıtı bir meydan okumayı temsil ediyor olmaları (ya da en azından öyle görünmeleri) ile ilgili. Köktenci İslam, son derece gericidir ve hiç kimseye kurtuluş getirmeyecektir. Dünyanın benim yaşamadığım bir bölgesi ile ilgili olarak çok fazla tavsiyede bulunup ahkâm kesmek istemem ancak bence komünistler ve sosyalistler ödünsüz biçimde devrimci olmalılar, yeni bir topluma dair cesur bir öngörü ortaya koymalılar ve halkın kavgasına dâhil olmalıdırlar.

08.12.2016

Mazlum Halklar

Çan Kuşları [Şiir]

Salih Ağbalık

Titrek donukluğun senin
Güz sancısındaki günün ışığına vuran kuşun şaşkınlığıydı
Müjdesini taşıdın bir asırdır umudun
Uyandın rüyanda, artık gerçeği söyle
Kararan küçücük takandan
Kaç vakittir tutuştu çanlar
Hiçbir dilde yoktu kaydın
Bundandır sessizliğin fakat şimdi ağıtları duy
Bir zamanlar ıssız ağaçlardan düşen yapraklar
Kuşlar yuvalandı kaç vakittir
Kızıl saçlarına damlamakta güneş
Ferahlanan güne çağır soyunu
Ya da baltasına İbrahim'in
Zaman artık kristal bir fanustadır
Hüküm sürdü karanlığa saldıgın kuşlar
Ya sulha ya öfkeye karar kıl
Ya da en oluruna
Artık kaldıralım kadehimizi yittiklerimize
Sokakların sisleri çözülmekte
Nedir ki kanıt aradığın sebep
Saçların boşaltmış bütün suyunu
Gözlerin zarif ışıltısında taze bir gündür
Meyvelenen ağaçlar haksız mı ki bu eylül bitiğinde
Lanetli bir asrı geride bıraktın
Öp çiğ düşmüş yüzümü
Yaşamak için örgülerini örelim ay ışığının

İki

Eren Balkır

Her biri iki yapın.

Mao Zedung

İki Taka

Kaypakkaya, parti içerisinde süren tartışmada kendi ekibine yönelik “hizipçilik” ve “bölücülük” suçlamalarına cevap verirken, bir tür iktidar mücadelesinden bahsediyor ve bu mücadelenin özünde burjuvazi ile proletarya arasında cereyan ettiğini söylüyor. O, temelde politik ayrışmanın sınıfsal niteliğine vurgu yapıyor. Hesaplaşma bağlamında diğer tarafın kariyerizminin karşısına sınıfsal bir set çekiyor. Mesleği verenlere ve meslek sahibi olmakla övünenlere karşı, kolektife ait olmanın onurunu çıkartıyor: “Bu [mücadele], proletarya ile burjuvazi arasında bir iktidar mücadelesidir. Bu hakkı burjuvaziye tanıyıp proletaryaya tanımayanlar, açık veya gizli halk düşmanlarıdır.”¹

Bugünse içerideki sınıflar mücadelesine dair bilinç, dışarıdaki sınıflar mücadelesine dair algı üzerinden, tüm zeminini yitirmiş görünüyor. Burjuva veya proleter demenin “gericilik” olduğu koşullarda, “içerideki imtiyazsız, kaynaşmış kitle”, dışarının kemalizmine göre biçimleniyor ve oradan kuruluyor. Herkesin ayrımsız, belirli bir hizaya çekilmesinin zorunlu olduğu koşullarda, siyaset de sınıfsal olana yasak koyuyor. Böylelikle siyaset, alttakilerin, ezilenlerin varoluşsal yönelimlerine kapatılıyor. Devlete ve demokrasiye kilitlenmiş siyaset düzlendikçe, yukarıda da aşağıda da ezilenlere dair çıkıntıları törpüleniyor. Sınıfsal ayrımların silikleşmesi, bu düzlenmeyle alakalı. Düzlenmenin kendisi de eşitlikçi bir yerden karşılanıyor. Esasında özgürlük adına eşitleyicilikle eşitlikçilik karıştırılıyor.

Bu silikleşmeye alternatif olarak sadece kişisel şevki, coşkuyu ve “devrimci” yiğitliği çıkartanlar, özünde bu süreci besliyorlar. Mesele, ayrışmama cüreti değil, zaten ayrışma yaşanan momentlerin teorik ve politik eylemle işaretlenmemesi, geçmişle bağ kurulmaması, geleceğe uç çıkartılmamasıdır. Özgürlükçü olanlar, kadroları düzlemeye çalışıyorlar; eşitlikçilerse ayrıştırıyorlar. Devlet içe ve araya sindikçe, bu tür müdahaleler gerçekleşiyor. Kişisel duygular, ayrışmayı beslediği için önemseniyor.

¹ İbrahim Kaypakkaya, *Seçme Yazılar*, Umut Yay., 1992, s. 316.

Ezilenlerin kolektif duygularını efendilerin çeşitli araçlarla yönlendirme girişimlerini etkisizleştirecek bir kavgaya rastlanmıyor, aksine bu tür girişimler çeşitli şekillerde, ezilenler adına siyaset yürütenler tarafından da ortaya konuluyor. “Adına siyaset” ezilenlerin “sınıfına” odaklanıyor. Bu yanlış dilbilgisi zihne kazınacak tek bir cümle kuramıyor.

“Kaynaşmış kitle” ile “özgün biricik birey” düşman kardeşler ve bu düşmanlığa aldanmamak gerekir. İlk fırsatta hasmına pençelerini gösterecektir. Bu pençe, devletle ve toplumun üst kesimiyle kurulduğu varsayılan ilişkilere göre sivrilir. Ezilenlerin kaynaşmış kitle yapılması veya özgün bireylere bölünmesi, tek bir güce hizmet eder. Kurulan cümlenin öznesi her daim efendilerdir. Kölelik ilişkileri, edebiyata ve dilbilgisine de yansır. Hollanda krizi sonrası Avrupa’dan yazılar yazan solcuların dilinde bariz bir ezilen düşmanlığı vardır. Hollanda’da yaşayan bir solcu, ancak Hollandalı bir sömürge valisi gibi konuşabilmekte, “bu Türkler geldi, her şey kirlendi” diyebilmektedir. Devlet ve burjuvazi sadece bir tek yöntem üzerinden örgütlenmez.

Devlet, kriz anlarında güçlenir, güçlenirken kendisine daha fazla tırnak bulur, parçalamayı, ezmeyi, sindirmeyi sağlayacak gücü zemine yayar, yukarı kaldırır ve kendisine örgütler. NATO, Pentagon, AB gibi güç odaklarına göre yaşanan dönüşüm dinamikleri sürtüşmeler yaşasa da toplamda, Engels’in ifadesiyle, tek tek kimsenin istemediği bir sonuca yol açar, dolayısıyla tartışma, ilerleyen dönemde mevzi ve mevki elde etmekle alakalıdır.

Solun tartışması gereken, bu gerilimde kimin mevziine göz diktiği, kimin mevkiine talip olduğudur. Üstteki on binin güvenliği ve iktidarı adına, bu gözler ve bu talipler öne çıkacak, siyaseti onlar tayin edecek, aşağının basıncını bunlar absorbe edecektir. Bölmek, parti olmak, bu koşullarda mümkün değildir.

Bölmeden birlik; birleştirmeden bölmek mümkün değildir. Devlete ve topluma dair algı ve bilgi belli bir kıvama getirilir. Toplumun birliğini savunurken demokratlar, devletin birliğini savunanlara hizmet ederler. Birbirlerinin şahdamarlarını asla kesmezler. Bu tür gerilimlerin şiddetinin düşürülmesi adına her eylem ve her oluş, sınıf dışı bir alana fırlatılır. “Devlete yokmuş gibi davranırsak, yok olur gider” diyenlerin yerini “sınıfı yok varsayarsak, yok olur” diyenler alır. İki taka birbirine asla değmez. Karadeniz’in hırçın dalgalarında seyir, böylelikle güvence altına alınır. Devlet kendisini, gücünü Karadeniz’den, ideolojik zeminini Batı sahillerinden kurar. Denize halk değil, vatandaş girebilir. Vatandaş belgesini postun sahibi verir ancak Vatan, kasaların sahipleridir. Başka bir seçenek mümkün değildir.

Toplumun birliğini savunanlar, doğal olarak kiteselleşebileceklerini düşünürler. Bu toplum da özünde burjuva birey ölçütüne tabi kılınır. Birey, sınıfın olmadığı, cennet diyarıdır. Sınırsızlık ve sınıfsızlık imkânıdır. Devletin basıncı, burjuvazinin elmalı şekerleri, kimilerini bu imkânâ örgütler. Devletle ve burjuvayla kurulan politik ilişki terse döner; sınırsızlık ve sınıfsızlık edebiyatı bu ilişkiyle meşrulaştırılır. Burjuvadan sınırsızlık, devletten sınıfsızlık öğrenilir. Sınıfların sınırladığını görenler burjuvazinin, sınırların sınıfsallığını görenler devletin kucağına kaçarlar. Aradaki didişmenin ezilenlere bir hayrı olmayacaktır.

Bu süreçte toplum, birey putu önünde diz çöktürülecektir. Böylesi bir yaklaşım ise, üstteki on binin güvenliği ve iktidarı bağlamında “sosyalizm”den rol çalan, “burjuva sosyalizmi” denilecek bir eğilimi ortaya çıkartır. Azınlık çok görünmek, toplumsal-tarihsel zeminini teyit etmek, kitleleri kontrol altına almak adına, bu tür bir “sosyalizme” her daim kapı aralar. O aralıktan da meslek sahipleri, yükselmek, kabul görmek isteyenler geçerler. Dolayısıyla aşağıda, altta, dışta, karşıda olanlar, hümanizm kurgusu üzerinden insanlık dışı varlıklar olarak kodlanmaya başlarlar. Sol, bir tür sınıf atlama trampeleni olarak görülür. Mesleklerin yaldızlandığı yerde devlet güçlenir.

Bu tür bir sosyalizm, laikleştirilmiş kitlenin dinî tahakküme tabi tutulmasında önemli bir araç olarak iş görür. Böylesi araçları bünyesinde kullanmayı bilen ordunun zinde kuvvet, kolektif aksiyon olarak görülmesinin sebebi buradadır. Küçük burjuva sızlanmaları ve hayıflanmaları örgütlemeyi bilen ordu, devletin ruhunu, belkemiğini teşkil eder. Buradan yayılan “sosyalizm” rayihasına pek aldanmamak gerekir. Bu rayiha, burjuvazinin zevk ve haz dünyasına daırdır. Ezilenlerin bir gülden bile burjuvazi gibi koku alması mümkün değildir.

Kitleleri hazır olan güce biat etmeme konusunda eylemli bir “eğitim”le tanıştırmak zaruridir. Bu açıdan ayrımı, siyaseti meslek edinmiş, meslekî ilerleyişinin aracı hâline getirmiş kesimlerin yukarıdan çektiği çizgilere göre değil, aşağıdan çekmek lazımdır. Ezilen-sömürülen kitlelerin aşağıdan, toprağı yaran sınır boylarında olmak şarttır. Orada burjuva bireyin teolojik ve ideolojik çerçevesi paramparça olur.

O bireye yönelik tapınma biçimi, yoksula, mazluma, işçiye kudret ve güç arayışını yasaklar. Çünkü bunlar, birey denilen temiz, saf, pirüpak alana göre kirli görülürler. Yasaklama işini, tampon görevini, koruyuculuk misyonunu orta sınıf üstlenir. Burjuvaziden ödünç alınan kudretli olma imkânları karşısında bu sınıf, kudret ve güç arayışına mani olur. Çünkü orta sınıf, “varlığını artan gelirlere borçludur”, görevi ise “[...] üstteki on binin toplumsal güvenliğini ve gücünü artır” maktır.²

Gücün artırılması için yoksulun, mazlumun, işçinin tehlikeli, tehdide sebep olan yönlerinin arındırılması gerekir. Bunlar, orta sınıf siyasetine bu sebeple mahkûm edilirler. Orta sınıf siyasetinin niceliğini yüceltmesi de burayla alakalıdır: o, kendi meşruiyetini niceliksel çoklukta bulduğunu sanır, bir yandan da siyaseti çok olmaya indirger.

Sol siyaset, hükümetteki şahısların tekil özelliklerine, varlığına odaklanırken, bilerek veya bilmeyerek, perde gerisindeki dönüşüme aracılık veya hizmetkârlık eder. Ayrımların silikleşmesinin gerekçesi buradadır. Çok olmak, nicelik, nitelik hilafına talep edilir. Sayısal çokluk, niteliğin düşürülmesini zorunlu kılar. Ayrımların silinmesi işlemi kitleleşir, kitle, efendilerin oyunlarını görmeyecek bir yere mahkûm olur. Sadece yükselmek ister, yükselme girişimini devrimci bir şey zanneder, sınırları aşmak, sınıflardan kurtulmak, geceden sabaha yapılacak bir iş değildir. Kitlelere

² Karl Marx, *Artı-Değer Teorileri*, İkinci Kitap, Sol Yay., 1999, s.549.

İki

bu aşmayı ve kurtuluşu vaat edenler, bunların hemen gerçekleşeceğini söyleyenler, kitlelerin direncini kırar, birikimini tasfiye eder, geleceğe yönelik politik iradesini ortadan kaldırır.

Kitlelerdeki bu dönüşüm, yukarıdaki dönüşümle alakalıdır, onun içindir. Devlet, ordu ve hükümet yapısındaki dönüşümü sol siyasetteki değişim üzerinden okumak da mümkündür. Tersten bakıldığında, soldaki değişiklikler, en azından sezgisel düzeyde tespit edildiğinde, devletin kitleler ve sol açısından nasıl bir manzara istediğini anlamayı kolaylaştırmaktadır.

Özne olma çağruları, çoğu zaman bu manzarada varolmanın günahını gizler. Ya komplocu bir yerden, “herkes ve her şey bana karşı” denilir ve intihara sürüklenilir ya da oradaki güce biat edilir. Solun çeşitli biçimleri, intihara ve biate dairdir.

Özne çağruları, kendisini saf zannedenlere sıcak gelir. Safılıksa, dolaylı olarak devlete ve burjuvaziye atfedilir. İki uç birbirine bağlanır, çember kapanır. Kapanan çember, kendisini akrep zannedenleri öldürür.

İki Gemi

Elen’de Atina demokrat; Sparta oligarşik cumhuriyet olarak tanımlanır. Her ikisinin ordu yapısı da farklıdır. Söz konusu fark, deniz savaşlarında gemilere verilen anlamlar arasında da gözlemlenir. Atina, geminin düşman gemisine toslamasını; Sparta, geminin güvertesine çıkartma yapılmasını önemsemiştir. Bugünkü siyasî-ideolojik düzlemde yaşanan salınım bile bu türden ayrımlarla alakalıdır. Demokrasi yanlıları donanmayı önemsiyorlar³; cumhuriyetçilerde ise kara ordusu belirleyici. Zaten toslama ve güverteye çıkma taktikleri arasındaki ayrım da bu iki ordu arasında yapılan tercihle alakalı.

Bugün askerî tarihçiler ve stratejistler, geçmişte liberalizm açısından önemsedikleri milis kuvvetler yerine, merkezî yapıya sahip, toplumla daha fazla içli dışlı, herkesi örtük olarak “askerileştiren” bir orduya vurgu yapıyorlar. Orduyu dünya egemenlerinin ordusunun birer milisine dönüştürüyorlar.

Dolayısıyla ezilenlerin kudret arayışı açısından söz konusu salınımı mesele edinmek gerekiyor. Kudretin ayırtmadığı gerçeklik, egemenlerin gerçeğine biat ediyor. Ordunun niteliğindeki dönüşümden kısa vadeli umutlar devşirmenin bir anlamı bulunmuyor. Bu umut, ezilenlerin kudretini silikleştiriyor.

“Zaten bütün program (Gotha Programı), bütün demokratik lafazanlığına rağmen, bir uçtan bir uca Lassalle’cılar mezhebinin devlete kölece inanma mikrobuna bulaşmıştır, ya da, bundan daha iyi bir şey olmayan, demokrasi mucizesine inançla doludur; daha doğrusu, program, ikisi de eşit olarak sosyalizmden uzak olan bu iki cins mucizeye inanma arasında bir uzlaşma teşkil etmektedir.”⁴

³ Carroll Quigley, *Weapons Systems and Political Stability*, University Press of America, 1983, s. 299.

⁴ Marx-Engels, *Gotha ve Erfurt Programlarının Eleştirisi*, Sol Yay, Çev.: M. Kabagil, 1969, s. 48.

Mikrop ve mucize arasındaki salınımı tayin eden, politik varlığını yukarıya kilitlemiş, endekslemiş orta sınıfların seyridir. Orta sınıf, burjuvazinin bildiklerini bildiğini zannetmekte, buna göre hareket etmektedir. Ayrıca onun kendisinin bildiklerini bilmemekle eleştirmektedir.

Oysa bir devlet, işgalci ve zalim olduğunu bilir, buna dair araçları titizlikle geliştirir, küleselleştirip kitleleştirir; burjuvazi, sömürden ve hegemonyadan haberdardır, kendi mevziinin bilincindedir, dolayısıyla buna göre hareket eder.

Devleti ve/veya burjuvaziyi kendisiyle eşdüzleme çekip, onlarla aynı masaya oturanlar, sadece onlardaki eksiklere odaklanırlar ve onların giderilmesine dönük öneriler sunmayı iş zannederler. Marx ve Engels'in sözünü ettiği "sözde-sosyalistler" bu kesimin içinden çıkar.

"Burjuvazi, sosyalizmin anlamı ve yönelimiyle ilgili olarak sözde-sosyalizmden daha doğru hükümlerde bulunur. Sözde sosyalizm ise burjuvazinin yüreğini sosyalizme neden sımsıkı kapadığını anlamaz, sadece insanların çektiği çilelere duygusal tepkiler verip dizlerini döver, [...] akıl, eğitim ve özgürlük konusunda hümanizme yaslanan boş laflar eder veya öğreti düzeyinde tüm sınıfların uzlaşması ve refahını hedefleyen bir sistem icat eder."⁵

Dolayısıyla mesele, akıllı, eğitimi, özgürlükleri savunmak, ne olduğu bilinmeyen bir "insan"ı merkeze alarak yüceltmek değildir. Bu açıdan bugün mesele İslam değil, İslam'dan ne için korkulduğu, kimlerin korktuğu. Mesele, ona saldıranların sınıfsal-tarihsel nitelikleri ve saldırının gerekçeleri.

Sözde-sosyalistlerin bu anlamda İslam'a vurarak kendi kirlerinden, paslarından arınmaları imkânsız. Vücutlarına sürdükleri sır, ya devletin ya da burjuvazinin. Ak ve temiz gördükleri bu sırrın kendisi problemlidir. İslam heyulası karşısında sosyalistlerin kendilerinin belirli bir hizaya çekilmelerine izin vermemeleri şart. Kendi canlarını kolektife karşı kapatmaları, varoluş için o hizaya gelmeyi zorunlu hâle getirecektir.

Zira Batı'da belirginlik arz eden İslam düşmanlığının izlerini, seksenlerden itibaren "Sovyetler gidici, yerini İslamcılar alacak, tedbirimizi alalım" diyen STK ve asker kaynaklı metinlerde sürmek mümkündür. Burada hedef alınan, kolektif hareket etme imkânlarıdır.

Egemenlerin liberal ideolojisini çok yüceltmek gerekmiyor. Sosyal demokrasi, muhafazakârlık, milliyetçilik aynı güç ilişkilerine göre tespih ipine diziliyor. Komünist mücadele, o ipi kopartacak işler yapmıyorsa, sadece sosyal demokratlarla, muhafazakârlarla ve milliyetçilerle düşünce yarıştırmakla yetinmiyorlar, o ipe dizilmeyi baştan kabul etmişler demektir. O ipe dizilmek yerine, ezilenlerin tarihsel mücadelelerine bağlanmak daha doğrudur.

İpe dizilince veya imameye biat edince, o mücadeleler de sadece ezenlerin gözlükleriyle değerlendirilecektir. Bir yerde veya bir dönemde ezilenler kudret sahibi mi oldu, "bizim düşüncelerimiz sayesinde olmuş bu" denilecektir.

⁵ Karl Marx, *The Eighteenth Brumaire of Louis Bonaparte*, 4. Bölüm, marxists.org.

İki

“Spartaküs o dönemde Marksizm olmadığı için başarılı olamadı” demek, Marksizmi ezenlerin gözüyle okumaktır. 1789’da veya 1871’de sadece burjuva ideolojisini görmek, ezilenlerin öfkesini küçümsemek, dışlamak yanlıştır. Tarihte ezilenlerin mücadelesini burjuva bilgiye uydurmaya çalışmak, mücadeleleri o bilgiye göre kıymetlendirmek çıkmazdır. Kafanın içinde kurulu olan dünyaya nağmeler düzüleceğine, o kafanın burjuvaziye ait olduğunu görmek gerekir.

Ezilenlerin, tek başına, tek bir birey olarak, tek bir kimlik özelinde kudret sahibi olması imkânsızdır. Önsel olarak ezilenler, kolektife doğarlar, zaten kolektif olabildikleri ölçüde ezilirler. Ezilene ezilmekten kurtulmayı öğretmek, kolektiften kurtulma bilinci kazandırmaktır.

Sol ise devletin ve burjuvazinin kolektife yönelik saldırılarına eklemleme derindedir. Bu açıdan bindiği dalı kestigi açıktır ama aynı zamanda Nasreddin Hoca kadar da zeki değildir.

Milliyetçilik, din başlıklarındaki ürolojik, ideolojik yarışın bir hükmü yoktur. Gemiyi zincirlenmiş kürekçilerin gücüne tahammül edemeyenler, düşman gemisine toslayarak mı yoksa yanaşıp güverteye çıkartma yaparak mı “savaşıacaklarının” hesabını yapmaktadırlar.

Kürekçilerdeki kolektif yapı, onlar için içteki düşmandır. Onların ya öldürülmeleri ya da sağ salim evlerine döndüklerinde sindirilmeleri gerekir. Demokrasiyle mi yoksa baskıyla mı sindirilecekleri, basit bir yöntem tartışmasıdır. İdeolojinin bıçaklandığı, iddiaların vurulduğu yer burasıdır.

Solun, İslamcılığı “ana düşman”, devleti “tali düşman” olarak kodlaması sorunludur. O, genel mânâda “hükümet eleştirilir, devlete laf edilmez” noktasına gelmiştir. Bir tür kolektife yönelik saldırıya ortak olduğu için, kolektif hareket etmesi, kolektifleşmesi ve kolektifi temellendirmesi mümkün değildir. Zaten zımnî pazarlık bunu emreder. Bir kolektife ve tarihine saldırı, kendi kolektifini ve tarihini geri çekmeyi gerektirir. “Ben olsam hükümeti şöyle yönetirdim” demenin ezilenlere bir faydası yoktur. Onları bu şekilde kandırmak yanlıştır.

Pazarlık, adam yurduna konulmak, insandan sayılmak isteyenlere cazip gelir. Bu hileli duruma engel olacak olan da ezilenlerin kudret mücadelesidir. Gustave Le Bon türünden burjuvazinin ideologlarının baştan çıkartma, ayartma yöntemlerine vurgu yapmalarının nedenini o kudrette aramak gerekir.

Le Bon’un *Kitle Psikolojisi* kitabı, Lenin’in *Ne Yapmalı?*’sından yedi yıl sonra yayınlanır.⁶ Le Bon, kitlelerin reklâmcılık yöntemleriyle kandırılmasını, kişilerin çikolata türünden bir ticarî ürüne dönüştürülmesini, böylece kontrol altına alınmasını önerir; ayrıca devrimci kalkışmaları bir tür “akıl hastalığı” olarak görür ve kitlelerin benzer şekilde tedavi edilmesini söyler. İslam düşmanı olurken şu aşağıdaki Lenin’i unutan sol ise başka bir iddiayı ve iradeyi gündeme getirmektedir:

⁶ Domenico Losurdo, *Class Struggle: A Political and Philosophical History*, Palgrave Macmillan, 2016, s. 143.

“Lenin’in siyasî programı, Le Bon’un programına iki açıdan karşıtlık arz eder. Kitle psikologlarının teorize ettikleri, kitlelerin sersemletilmesiyle alakalı mekanizmaya karşı çıkmayı ve etkisizleştirmeyi öneren *Ne Yapmalı?*, hâkim sınıfın başının üzerinde sallayıp durduğu ‘çikolata’yla kendilerini kandırmalarına izin vermemeleri konusunda teşvik edilen öncü işçilerin eleştirel aklına seslenir: ‘[...] Kapitalist başkentlerin tepesinde birer sopa gibi sallanan savaş tehdidinde ve sömürgeci istilalara karşı çıkılmalıdır: Çin’e kadar uzanmış bulunan Avrupa devletleri, bugün ganimetin bölüşülmesi konusunda bir kavgaya tutuşmaya hazırlanıyorlar ve kimse bu kavganın nasıl sona ereceğini bilmiyor.’ [Lenin]”⁷

Le Bon’daki “akıl hastalığı” vurgusuna ezilenler içerisinde olduğunu iddia eden solda da rastlanır. Ona göre, ezilenler, devletin disiplinine ve burjuvazinin terbiyesine muhtaçtırlar. Hukuk ilkinden, ahlâk ikincisinden alınmalıdır. Kafanın kendisi olarak görülenin dünya veya memleket olması arasında bir fark yoktur. O kafanın içinin devlete ve burjuvaziye göre düzenlenmesi söz konusudur.

Politik mücadele ne kafanın düzene sokulması ne de düzenin kafanın içine yerleşmesiyle alakalıdır. Solun tarihteki varlık imkânlarına ve konumlarına ilahi anlamlar yüklemesi doğru değildir. Hz. Muhammed’e örgütlenmiş bir insana tahammül edilememesi, bu alternatif tanrısallıkla alakalıdır.

Lacan’ın 68’deki öğrencilere dair söylediği gibi, aranılıp bulunan başka bir tarihtir. Nietzsche’nin ölen ve ikame edilen Tanrı’sı, birey dolayımına tabi bir kurgudur. Bu kurgunun devlete ve burjuvaziye bağlanması doğaldır. Her ikisi de iki ayrı gemide azgın denizlere karşı mücadele eden iki güç olarak güvenliğini sağlamak zorundadır. O güvenlik, kitle ve tarih içerisinde temin edilmelidir. Birileri Tanrı olmaya ikna edilecektir.

Bugün iktidarda olan hükümeti İslam’a nispetle eleştirmek yanlıştır. Bu eleştiri, devletin ve burjuvazinin talebidir. Hükümet sayesinde kendini aklamaya çalışan sol, dolayısıyla devleti ve burjuvaziye aklamaktadır. “Tüm sömürü ve zulüm AKP ile başladı” demek, devleti ve burjuvaziye aklar. İstenilen budur. Bu sürece uyum sağlamak, burjuva siyasetinin yüzeysel ayrımlarına göre konum almayı, kitlelerin bütün olarak maruz kaldıkları sınıfsal depremleri görmemeyi, dip dalgaya körleşmeyi dayatmaktadır. “Kısa günün kârı” siyaseti, tüccarların siyasetidir.

İki Rota

Niteliğini bilen, bilmek zorunda olan ezilenler, kendi tarihinde gücü güçle savuşturmayı bildiğini gösteriyor. Husçuların 1430 tarihli manifestosunda “tüm haklar ve kanunlar insanların belirli bir gücü güçle savuşturmasına imkân verir” diyor.⁸ Askerî tarih, bu gücün elimine edilmesini, dizginlenmesini ve disiplin altına alınmasını anlatıyor.

Yoksulların eline silâh vermekten korkan devlet, onları kimi zaman dışarıya savaşta gönderiyor, ülkeye döndüklerinde baş ağrıtmaması için belirli önlemler alıyor. Bu

⁷ Losurdo, *A.g.e.*, s. 144.

⁸ Jeanne E. Grant, *For The Common Good*, Brill, s. 76.

İki

açından birinci ve ikinci dünya savaşı sonrası geliştirilen düşüncelerin ilgili bağlam dâhilinde ele alınmaları gerekiyor.

Efendiler, belirli politikaları ve adımları için kitlenin desteğini aramak zorunda kalıyor. Fransız Devrimi ile birlikte şevk ve birlik ruhu meselesi belirleyici hâle geliyor. Kitleleri şevklendirmek ve birlik ruhu etrafında, belirli amaçlar doğrultusunda birleştirmek zorunlu hâle geliyor. Bu açıdan orta sınıfın Fransız Devrim’ciliğinden vazgeçmemesi, bu niceliğin yarattığı çokluk hissiyle alakalı.

Solun bu birlik ruhu ve şevk meselesinden uzaklaşması şart. Meseleyi buna kattığı ölçüde, o efendilerin siyaset alanına hapsediyor. Kopuş, ayrışma, sıçrama imkânları bu noktada hükmünü yitiriyor. Efendilerin kitleleri harekete geçirme araçlarına ve amaçlarına pek aldanmamak gerekiyor.

Efendilerde gelişen düşünceler, cephede güç imkânı edinen yoksulların, ülke içerisinde kontrol altına alınmaları zorunluluğu ile yoğruluyor. Altmışlardan bugüne sarkan düşünce akımları, ekonomik ilerleme ve emperyalizm bağlamında şekilleniyorlar. Egemenlerin etrafına, onları koruyacak tamponu oluşturmak adına, kimileri sahaya sürülüyor ve yoksulların, ezilenlerin kudret arayışları hükümsüz-temelsiz kılınmaya çalışılıyor. Bu işi de genelde efendilerden ödünç alınan sahte kudret imkânlarına sahip olan orta sınıflar üstleniyor.

Onların belirli ezilen kimliklere ve kesimlere yönelik savunularına aldanmamak şart. Bu konuda gerekli araçların ve ayraçların mevcut olmaması, ciddi bir soruna yol açıyor. Sömüren-zalim güçlerin yoksullara, emekçilere ve mazlumlara belirli yer ve zamanda kudret araçlarını bahşetmesi karşısında, onların temel araç ve ayraçlardan yoksun kalması, suyu bulandırıyor.

Dolayısıyla meclis koltuğuna oturan sendikacıdan, burjuva siyasetçilerle aynı masaya kurulan sol siyasetçiden medet umulmaya devam ediliyor. Bu da ezilenlerin kendi bağrından çıkartacağı kudret imkânlarını toprağın altına itiyor. Ezilenler kıyam edeceklerse, o toprağı çatlatacak maddî gelişmelerin yaşanması zorunlu.

Çünkü ezilen kimliklere ve kesimlere yönelik savunu, temelde ilgili kimlikleri ve kesimleri, burjuvazinin kudret anlayışı temelinde değerlendiriyor ve onların ağzına bir parmak bal çalıyor. Ezilenlere burjuvaya has kudret imkânlarını öğütleyenler, dolaylı olarak burjuvaziye hizmet ediyorlar. Hazır, verili, mutlak, önsel kudret imkânlarını önerenler, bu imkânların sadece burjuvazi ile mümkün olduğunu gayet iyi biliyorlar. Dolayısıyla siyaset ve teori, bu mümkünlülük üzerinden biçimleniyor. Devletin belirli adımlarını meşru bir zemine kavuşturmak için bu tür önerilere ihtiyacı var.

Bu açıdan “demokrasi” çığılığı ve mücadelesi, temel araçlar ve ayraçlar olmaksızın bir anlam ifade etmiyor. Anlamın oluştuğu bağlamı her daim dikkate almak gerekiyor. Milliyetçilik gibi akımların kendisiyle yarış içerisine girmek, belirli tehlikeleri içinde barındırıyor.

Ezilenler, din ve millet bayrağı altında örgütlenebiliyorlar, mesele bunların karşısına sosyalizm bayrağını çıkartmak değil. Bu uğraş, efendilerin tercihlerine de hizmet edebiliyor. Böylesi bir uğraş, doğası gereği, burjuvazideki “sosyalizm” olarak algılanan liberalizmin boyasına boyanıyor. Bu anlamda Kur’anî ifadeyle, “Allah’ın boyasıyla boyanmak” gerekiyor. [Bakara:138] Allah, ezilenlerin kadim, kolektif iradesine, bahsi edilen araç ve araçlara dair çok şeyler söylüyor.

Latin Amerika’daki kızılı pembeleştirme eğilimi de burjuvazinin kudret imkânlarına bakan düşünce tarzı ile alakalı. “Allah”ın boyası yerine zaten kudret sahibi olanların boyasıyla boyanmak, hayra alamet değil. Evet, “Allah”ın boyası, bugüne pek bir şey söylemiyor, daha çok geleceğe vurgu yapıyor. Ezilenlerin kudreti, bugüne vurarak, geleceği kurarak oluşuyor.

Latin Amerika’da bugüne kul olmak, neoliberalizme düşman toplumsal hareketlerin devlete entegre edilmesini sağlıyor.⁹ Devlet, Çin-ABD gerilimi arasında bir salınma tabi tutuluyor. ABD, Çin modelinin Latin Amerika’da alan bulmasına ses etmiyor. Bu noktada Çin, ABD’ye bölgeye hâkimiyet kurma ve yerleşme amacı ile yaklaşmadığına dair sözler veriyor. Bu minvalde çeşitli anlaşmalar imzalanıyor. Böylelikle toplumsal muhalefet, orta sınıfların güdümünde, belirli yönetim tarzları dâhilinde, masediliyor.

Kontrgerilla tamimnamelerinin güncellendiği coğrafya olarak Latin Amerika, kuzeyine karşı güç ve kudret imkânlarını verili durum içerisinde zaten güçlü olanlarda arıyor. Seksenlerdeki muhasebe, araçların ve araçların imha edildiği momentin bir ürünü.

Allende’nin korumalığını üstlenen örgüt, bu görevin sınıfsal niteliğini sorgulamadığı için başarısız oluyor örneğin. Özünde bugün devlet ve toplum katında yaşanan dönüşümleri, araçların ve araçların imha edildiği momentini o tamimnamelerden ayrı ele almamak gerekiyor.

Ezilenlerin kudret ve güç arayışının kontrol altına alınmasına dönük düşünsel arayışların Latin Amerika’dan kaynak almaları tesadüf değil. Bu noktada Avrupa’dan gelmiş, yüzeysel bir ABD eleştirisine sahip isimler öne çıkıyor ve bunlar, esasen seksenleri muhasebeyle geçirmiş eski gerilla güçlerinin zihnine sesleniyorlar. Avrupa’ya uygun bir Latin Amerika hayalinin şekillendirdiği düşünceler, Avrupa’daki solculara sıcak geliyor.

“Devletsiz toplum”, “devletsiz demokrasi” gibi söylemler, sivil-asker ayırımına dayanıyor. Bu ayırım, askerin inşa ettiği topluma bir biçimde biat ediyor. Askere öykünen düşünceler, onun gücüne gölge etmesin diye, ezilenlere güçsüzleşmeyi, varolan kimliklerini silâh zannetmeyi öğretiyor. Burada kilit ayrımlar yapılamadığından, söz konusu zan, ciddi yanlısamlara yol açıyor.

Kimlik ve silâh yer değiştiriyor. Temelde kimlik, neoliberal dönüşüme yedekleniyor. Köylülük, işçilik basit bir kimliksel oluşa indirgeniyor. Teorik araçlar ve politik araçlar hep birlikte fiilî dönüşüme biat ediyor.

⁹ Jeffrey R. Webber, *Red October*, Brill, s. 327.

İki

Efendiler, ezilenlere ezilmesinin kendi suçu, günahı olduğunu öğretip duruyor. “İnsan” türünden kategorilerle düşünölmeye alışılıyor ve o “İnsan” a karşı işlenmiş günahlardan ve suçlardan bahsediliyor. Efendiler zaten yapmaları gerekeni yapıyorlar, bu bilginin unutulmasını “İnsan” potasında erimekte aramalı.

Suçsuz, günahsız “İnsan” olma kavgasına indirgenen sosyalist mücadele, en fazla toplumu ve/veya devleti bu suçlardan ve günahlardan arındırmak olarak tarif ediliyor. Oysa suçü tayin eden hukuk da günahı belirleyen din de onların.

Bu noktada bazı solcuların ağzından çıkan her lafı Türkçeye kazandırdıkları Jameson’ın şu tespitini ciddiye almakta fayda var: “Sosyalist bir devletin neye benzeyeceğı üzerine kafa yormak, devleti faşistlere terk etmekten daha hayırlı.”¹⁰ Devleti liberal yerden eleştirenler, onun ezilenlerin kudret mücadelesine ait araçlar listesinden de çıkartıyor. Devleti mutlak araç kılanlar, araçları; mutlak araç kılanlar araçları yok ediyorlar.

Güya askeri, devleti eleştirenler, onlardan ödünç aldıkları güç imkânları ile konuşuyorlar ve burjuvazinin-emperyalizmin yol açıcılığına, “ilericiliğine” sarılıyorlar. Kimse, bu tür konularda her zaman gündemde olan araçların ve araçların neden hükümsüz hâle geldiğini sorgulamıyor.

Teorik kavgayı terk etmek araçların; politik mücadeleden uzak durmak araçların anlamını ve bağlamını silikleştiriyor. Teoriye burjuva akademilerinin ve düşünce kuruluşlarının hezeyanları; politikaya burjuva meclislerinin, mahfillerinin illüzyonları galebe çalıyor.

Kavganın terk edilmesi, mücadele alanından uzak durulması, belirli bir kurguyu koşulluyor ve bu kurgu, temelde mutlak birey’e dayanıyor; bu bireyse, burjuvazinin eğitiminin bir ürünü. Burjuvazi, kralların, aristokratların kudretine karşı, yoksulların gücünü kullanıyor, sonrasında o gücü kendi uhdesine alıp, kralın mutlak iktidarını kendi bünyesinde kuruyor. Ticaretin, metanın ve paranın akışı adına, kralın devleti, soyluların toplumu burjuvazi bünyesinde cem ediliyor. Öte yandan krala yapılan muameleye Tanrı’ya yönelik tavır eşlik ediyor.

Özünde teoride burjuvazinin tanrısı; pratikte kral konuşur. Burjuvazinin kralına ve tanrısına biat etmek ve sadakat yeminini ona yönelik olarak dillendirmek, araç ve araçların hükümsüz hâle gelmesine neden olur.

O kralın ve tanrının kellesini aldı diye burjuvaziyi övmek sorunludur. Çünkü bu övgü gözleri kör eder ve kralın, tanrının ruhunun burjuvazinin varoluşuna yedirildiğı gerçeğı gizlenir.

Gerard Winstanley’nin hem “oğul” hem de “güneş” olarak tarif ettiği İsa, ezilenlerin elindeki silâh olmaktan çıkartılıp burjuvaziyi koruyan sırda dönüştürölmüştür.

¹⁰ Filip Balunovic, “Frederic Jameson...”, *Left East*, <https://goo.gl/oWShVO>. Türkçe çevirisi: *Frederic Jameson* Söyleşisi-II, istiraki.blogspot. <https://goo.gl/1t0Crp>.

Winstanley'ye göre, "evrensel sevgi tüm insanları hükmü altına alınca, açgözlülük de silinip gidecektir."¹¹

İşte burjuvazi, o açgözlülük adına, sevgiyi ve evrensel'i mülk edinmiştir. Toprak mülkiyetine yönelik kıyımı, içini boşaltarak, kendi kentli iktidarına ait kasaya kilitlemiştir. Teorideki tanrı, pratikteki kral, başka bir bedende bedenlenmiştir. Sevgi de evrensel de o kral mülküdür.

Araçların ve araçların devre dışı kalması, göze perde germiş, belirli kişiler, burjuvazinin toprağını kendi "vatan"ı, ekonomisini kendi "gücü", bedensel varoluşunu kendi "kanı" olarak görmüşlerdir.

Temmuz 1914'te savaş kredilerine sosyal demokratların desteği buradadır. O günlerde sosyal demokratlar şunu söylerler:

"Elinde en iyi insanlarımızın kanı bulunan Rus despotizminin zaferi, halkımız ve onun geleceği için büyük bir tehlikedir. Bu tehlikeyi savuşturmalı, uygarlığımızı ve ülkemizin bağımsızlığını korumalıyız."¹²

Buradaki tüm iyelik ekleri, sıkıntılıdır. O ekler, solun boynuna vurulmuş prangalardır.

Egemenler açısından aynı prangaların kitlelerin ayağına ve boynuna vurulması bir zorunluluktur. Teori de pratik de bu zorunluluk uyarınca biçimlenir. "Rus despotizmi" ile bugünün "Ortadoğu" tasvirleri ilişkilidir. "Uygarlık" savunusu benzeşmektedir, çünkü sosyalist solun tek işi, CHP'ye örgütlenmek, onu kendisine layık olacak şekle sokmaya çalışmak, en fazla, Avrupa sosyal demokrasisinin rengini ona çalmak için uğraşmaktır. CHP rahminden yeni TİP çıkartma girişimleri de bu uğraşla alakalıdır.

Bu prangalara bağlı olarak, teoride ve politikada burjuvazinin biyopolitikası, ekonomi-politikası ve jeopolitikası ağırlık kazanmaktadır. Bu da devlet ve sermaye ile mücadele konusunda belirleyici olan tercihleri tayin etmektedir. Kimin kral, kimin tanrı olmaya soyunduğunun bir önemi yoktur; sol, krala veya kiliseye karşı mücadele tarihini maalesef burjuvazinin kitabından okumaktadır. Uygarlık, insan, güç ondan öğrenilmektedir. Bu noktada kralın veya kilisenin, kimi zaman sosyalist pratiğe alan açmasına aldanmamak gerekir.

Açılan alan, kitlelerin tarihle ve gelecekle rabitasını kopartmak içindir. Bu da gecici güç için niceliğin yüceltilmesini sağlar. İki ayrı rotaymış gibi görünen şey, tek bütündür. Ezilenlerin farklı bir güzergâha ihtiyacı vardır. Dolayısıyla aslanan, ezilenlerin tarihine ait olmak ve oradan düşünüp hareket etmektir. Krala ve tanrıya karşı mücadele ettiklerini söyleyenler, burjuvazinin tanrılığına ve krallığına tek laf etmezler. Yol buna göre çizilir. O yol güce ve kudrete asla çıkmaz.

¹¹ Christopher Hill, *Winstanley: The Law of Freedom and other Writings*, Cambridge University Press, s. 55.

¹² Aktaran: Fritz Fischer, *War of Illusions: German Policies from 1911-1914*, s. 511-12

İki Dümən

Politika, ideoloji ve teori düzleminde ana dümen olarak görülen “kitle” ve “silâh”, masa başı kurguların ürünü, kafanın içindeki hezeyanların tezahürü olamaz. Amaçla aracın yer değiştirmesi üzerinden, amaç hâline gelen kitle ve silâh, bir dümene, hi-leye dönüşecektir.

Silâhçılık ve kitlecilik, ayrımsız, bağlamsız, dolayısıyla anlamsız hâle geldikçe, devletin ve demokrasinin dönüşümüne endekslenir. Ezilenlerin kudret imkânları silikleştirilerek, posası çıkartılarak, bu güç bir yerlere bağlanır. Ezilenlerin kudret mücadelesi, kitlecilikle tarihsizleştirilir; silâhçılıkla toplumsuzlaştırılır. İki dümen bizzat sahiplerince kırılır.

Silâhın bilgisi devletten; kitlenin bilgisi burjuvaziden edinilir. Burada zımnı, gizli bir parantez söz konusudur. Eksik varsa, fazla görülen bir şeyler vardır. Yani kitleyi önemseyenler, silâhı paranteze almışlardır. Ya ele hiç silâh almayacaklardır ya da zaten silâha sahip olanların siyasetini güdüyorlardır. Silâhı önemseyenler için de aynı tespit yapılabilir. Onların cepte kabul ettikleri bir kitle vardır ve bu kitle, burjuvaziye göre teşkil edilmiştir.

“Eğer ABD’de, Kanada’da, Güney Amerika’da ve Avustralya’nın belirli kısımlarında milyonlarca insan başka zamanlardan gelmiş yüz binlerle yan yana gelmişse bu, Avrupa uygarlığının sömürgecilik ile tanık olduğu ilerlemenin bir sonucudur. Eğer İngiltere’de ve başka yerlerde besleyici ve lezzetli tropik ürünler halkın sürekli tükettiği başlıca gıda maddeleri hâline gelmişse ve Amerika ve Avustralya’daki büyük meralar ve tarlalar, milyonlarca Avrupalı işçiye ucuz et ve ekmek tedarik ediyorsa, sömürgeciliğin tüm teşebbüslerine minnettar olmayı bilmeliyiz. [...] Ekonomimizin sömürgecilik üzerinden yaşadığı yayılma olmasaydı, bugün Avrupa’da hâlâ var olan ve bizim kökünü kurutmaya çalıştığımız yoksulluk daha da kötüleşir, onu imha etmeye dönük umutlarımız sönerdi. Terazinin bir kefesine sömürgeciliğin işlediği suçları, diğerine sömürgelerden edinilen faydalar konulsa, faydaların konulduğu kefe daha ağır basacaktır.”¹³

Sol, bugün Bernstein çizgisine gelmesini, onun şu düşüncesinin şekillendiği düzleme gerilemesine borçludur. Bu bakkal solculuğu, bakkal sahibi olma veya bakkal açma arzusuyla birlikte oluşuyor. Yoksulluğun kökünü sökeceğini söyleyenler, sömürgeciliğin elindeki silâha övgüler diziyorlar. Kitleleşip seçimlerde oy toplamayı düşünenler, mazlum halkların kanını tartıya vuruyorlar. Buna da “solculuk” deniliyor.

Solculuk-sağcılık, ortada duran krala göre belirlenen konumlar. Tartışmanın olmaması, içe sinen krala karşı herkesin körleşmesini beraberinde getiriyor. Kitleleşmek isteyen, silâhı mutlak bir paranteze alıyor. Silâhı yücelten, burjuvazinin kitesine dokunmama yemini ediyor.

¹³ Aktaran: Domenico Losurdo, *Class Struggle: A Political and Philosophical History*, Palgrave, s. 139.

Latin Amerika, Afrika gibi coğrafyalarda edinilen, ulusal kurtuluş mücadelelerine dair bilgi, Batı'nın devlet ve burjuva aklının suyuna yatırılıyor ve o akla göre yoğunlaşıyor. Başarı ve güce göre şekillenen tarih, Batı aklıyla yazılıyor. Örneğin Ali Şeriatî, ancak Fransız eğitimi sayesinde önemsenebiliyor.

Batılı aklı yüceltmek için her fırsattan istifade ediliyor. Devlet ve burjuvazi eleştirileri, eleştiri düzeyinde kalıyor ve sadece eksiklere bakıyor, geleceğe dair notlar çıkartılıyor. Bu eleştiriler, iki gücün verili kapsamının genişlemesi ve derinleşmesi sonucu oluşan sancılar olarak biçimleniyor. İkisine karşı kalıcı, köklü ve yerleşik bir gücün oluşumuna katkı sunmuyorlar. Bu oluşuma mani olmak için devlet ve burjuvazi mücadele içine kurtlar, ajanlar yerleştiriyor.

Bugün “dönem” denilen isimler, esasen bir yoldan dönmüş değiller. Burada saf ve mutlak kabul edilen ilk dönem yüceltiliyor, oysa bu kişiler, o gün de bugünkü işlerini yapıyorlardı. Devletin ve burjuvazinin yüzleştiği veya yüzleşeceği varoluşsal tehditlerin güçlenmelerini beklemesi mümkün değil. Önceden önlem almak şart. Dönemlerin ilk dönemleri saf, temiz görülerek, onların bu önlemin parçası oldukları görülüyor, dolayısıyla bugündeki önlemler ve bu amaçla kullanılanların varlığı asla anlaşılabilir. Dümenlere, başındakilere dair analiz, tefekkür önemli.

Kitle denilen dümen, tarih katında oluşan imkânları tasfiye etmek için. İşçilik, demokrasi, özünde sömürgecilik, emperyalizmi paranteze almayı gerekli kılar. Ülke içerisindeki ilerleme öne çıkartılır ve en ilerici mevzi olarak solculuk, pazarlanmaya çalışılır.

Dolayısıyla sömürgeciliğin ve emperyalizmin ülke içerisindeki yerleşikleşmesi, kurumsallaşması bir biçimde gizlenir. İşçilik de üretimdeki ilerlemeye vurgu yapma ihtiyacını karşılar. İşçi varsa ilerlemiş demektir. Bir dönem “komünist partimiz varsa, artık Avrupalıyız” demek gibi. Sırf birileri Avrupalı görünecek diye komünist parti kurulmaz. Kurulan da KP olmaz. Bu kuruluşun mücadeleyi geri çekmesi, belirli bir kıvama getirmesi şarttır.

Solun işçi sınıfı içerisindeki geçmişi, yirmilerde devletin sınıf hareketi içerisinde örgütlenmesine dayanır. İlerleme, aydınlanma gibi başlıklar, bunun sonucunda gelişir. Yoksul köylülere temiz kıyafetler verilmesini bugün övenler, oradaki sömürüyü ve zulmü asla görmezler, görmek istemezler. Bu körlük, bilmezden gelmek zorundadır. Kitleci şahsında örgütlenen burjuvazidir. Dolayısıyla ömründe emperyalizme laf etmemişlerin bugün emperyalizm edebiyatı yapımları, NATO ilişkileri için belirli kanalların açılması ile alakalıdır.

Körlük, Hamid Dabaşî'nin “komprador aydın” dediği tipin oluşumu için gerekli zemini teşkil eder. Dabaşî'nin “paranın uşağı, avare, köksüz ve paralı asker”¹⁴ olarak tanımladığı bu tip, siyaseti kendi bireyliğinin serbestiyet alanını genişletmek olarak anlar. Tanrı'nın yerine kendine tapmayı, maddi kazanımları yüceltmeyi koyan bu yüksek siyasetçiler, tehdit ve tehlike teşkil edecek kolektif her tür dinamiki tasfiye

¹⁴ Hamed Dabashi, *Brown Skin, White Masks*, Pluto Press, s. 60.

İki

etmeyi görev bellerler. Bunların kendi devletlerine yönelik eleştirileri karşısında, başka devletlere tek laf etmemelerine aldanmamak gerekir.

Paranın serbestiyetini avarelik imkânı, köksüzlüğü avarelik etme fırsatı olarak gördüğü için bu aydın, askerleşir. O artık kendi ülkesinin vicdanı retçisi, başka orduların askeridir. Sivil-asker ayrımı, bu kişiler şahsında geçersizleşir; çünkü bu kişiler, liberalizmin askerliğini yaparlar. Ordunun neoliberal koşullara uyum sağladığı koşullarda, asker eleştirileri de hükmünü yitirir. Tüm sivil toplum kuruluşları birer garnizona dönüşür. İlişkilerin sorgulanması asla istenmez.

Frantz Fanon'un son duası şudur: "Benim naçiz bedenim, beni her daim sorgulayan bir insan yap."¹⁵ Artık bu duayı edecek bir isme rastlanmaz. Dümen de çarklar da dönmelidir. Alttaki kürekçilerin etinden akan kan ve ter kimsenin umurunda değildir. Bunların edebiyatını satanlar başköşededir. Görevleri, ezilenlere uşak, avare, köksüz ve paralı asker olmayı öğretmektir.

Bahsi edilen garnizonların güvenliği, kolektif dinamiklerin pasifize edilmesine, kontrol altına alınmasına bağlıdır. Dolayısıyla güç ve kudret arayışları geçersiz kılınmalıdır. Yoksulların ve ezilenlerin tümünün imha edilemeyeceğini efendiler de bilirler. Bu önbilgi, araçları, koruyucu kılıfları şart koşar.

Bunlar, efendileri adına yoksullara, ezilenlere sinmeyi, verili özelliklerini yücelterek övünmeyi öğretirler. Ezilenler, bu isimler aracılığıyla, "ezenlerle değil, ezildiği yanlarla mücadele"nin mevzilerine yığılırlar. Ezilen yanlar, ezenlerle mücadeleyi görmez. Ezilenlerin bilincine, ezilenlerle mücadelenin ezilen yanları beslediği düşüncesine nakşedilir.

Ezilenlere ezildikleri yerlerle mücadele etmeyi öğretmek yanlıştır. Aslolan, o yerlere devrimin bayrağını dikmektir. Latin Amerika'dan öğrenilen devrim ve devrimcilik bilgisi, Avrupa'dır. Bu bilgi, sadece ezilmenin gerçekleştiği yerlerle mücadeleyi öğretir. Önemli olan, mücadelenin maddesi ve diyalektiğidir. Ezilen yerlerdeki kıyamda olmak, öncü kol çıkartmak ve öne atılmak şarttır. Bu açıdan, bu sefil koşullarda eldeki kandille "yeni insan" arayışına girişmek yanlıştır. Yeni yenilemeden, insanı insan kılmadan bu teşebbüs düzene bağlanacaktır.

71 devrimciliği denilen momentin önemli bir zaafı, "bu halkın isyan kültürü yok. Onu biz yaratacağız, isyanı biz başlatacağız" demeleri, Latin Amerika ve başka yerlerdeki pratikleri bu bağlamda okumalarıdır. Öne atılma, öncü kol çıkartma, ezilen yerlerdeki kıyamda olmadan anlamsızdır.

İkinci Dünya Savaşı'na katılmadan Fransız Komünist Partisi olunamaz. Yaşanmış onca darbeye mücadele edilmeden, Túpac Amaru olunamaz. Sandino, Túpac Amaru gibi isyan geleneklerinin bu topraklardaki köklerine bağlanmak şarttır. Bizdeki tercüme büroları, Latin Amerika'daki Bolívar'ı burada ancak "Atatürk" diye tercüme edebilmektedir.

¹⁵ *A.g.e.*, s. 181.

Silâhın ve kitlenin dümeninde devletten kral, burjuvaziden tanrı olmayı öğrenenler durur. Onlardan kurtulmadan, mücadelenin rotası, bahsi edilen iki gemiye tabi olmaktan kurtulamaz. Silâh ve kitleyi yarıştıranlar, kendi krallıklarını ve tanrılıklarını koruma derdinde olanlardır. Aradaki diyalektiğe ve maddeye tabi bağların koparılması, rekabetin kaçınılmaz sonucudur. Böylesi bir durumda mücadelenin havası kirlenecek, hayat tatsızlaşacak, düşünce ve sahipleri soysuzlaşacaktır.

“Entelektüel yabancılaşma orta sınıf toplumunun icat ettiği bir şeydir. Orta sınıf toplumu, önceden belirlenmiş formlar dâhilinde, artık taşlaşmış olan, tüm evrim sürecini, tüm kazanımları, mevzilerdeki tüm ilerlemeyi ve tüm keşifleri yasaklayan bir toplumdur. Kanaatimce orta sınıf, hayatın tatsız, havanın kirli, düşüncelerin ve insanların soysuz olduğu bir toplumdur. Bence bu ölüm hâline karşı bir duruş sergileyen her insan, bir anlamda devrimcidir.”¹⁶

Devrim devrimcilere muhtaçtır ama devrimcilik de ezilme ve sömürülme hâlden azade olma imkânı zannedilmemeli, bu şekilde pazarlanmamalıdır. Ezilenlerin kudret mücadelesi denilen ayrıca vurulmadan, eldeki araçlar devletin ve burjuvazinin eline geçecektir. Bu mücadele araçlara kavuşmazsa, devletin ve burjuvazinin araçları belirleyici olacaktır. Taşlaşma, mevzilerdeki gerileme burayla alakalıdır. Ezilen yerler, bu noktada allanıp pullanacak, üzerine pembe bir cilâ vurulacak ve pazara çıkartılacaktır.

Derinin altına işlemiş beyazlığın açığa çıkması, devrimcilik olarak satılamaz. Ingmar Bergman’ın faşizmin yükselişini, biraz da överek anlattığı *Yılan Yumurtası* filmi, ezilen Almanya’nın dirilişine dairdir. Bu çaba, Alman devletinde mündemiç olan Naziliğin açığa çıkışındaki mantığı gizler ve bu çıkışı ezilenlerin uyanışı olarak resmeder.

Öte yandan solun kitlede tanık olunan, kendi kontrolünde olmayan her kolektif çıkışı ve uyanışı “faşizm” olarak kodlaması sorunludur. Ne kitle burjuvazinin, ne de silâh devletin mutlak olarak tekelinde ve mülkiyetindedir.

O tekeli kırmak, mülkiyete son vermek, devlet ve burjuvazi olarak mümkün değildir. Araç için araca; araç için ayrıca ihtiyaç vardır. Doksanların sonunda “baştan başlayalım, çartist hareket olalım” diyen işçici solcuların hatası buradadır: onlar, ne aracın ne de aracın oluşumuna izin vermektedirler.

“Baştan başlayalım” diyenler tasfiyeci olmak zorundadır. Ya oluşmuş araçları kendilerine bağlamak için tüm araçları silmek ya da araçları silmek adına tüm araçları yok etmektir dertleri.

Baş yazılmak, baş olmak isteyen, sonu da tayin etmek istiyordur. Bu isteğe sahip kişinin başla son arasında olan bitenle bir alakası yoktur. Yerle gök, başla son arasında yaşananların sorumluluğu böylece silinir. Tanrı ve baş olma arzusu, mücadeleden kaçmaktır. Ezilenlere öğretilen, yaralardan kurtulma yolları, bu kaçış için çizilir.

¹⁶ Frantz Fanon, *Black Skin, White Masks*, Pluto Press, 2008, s. 175.

İki

Kaçmayacağız, geminin dibinde, zincirli köleler olarak kurtuluşa örgütleneceğiz, dalgalara güveneceğiz, sahibine iman edeceğiz, yolumuzu kendimiz bulacağız.

Kurtuluş Teolojisi: Dinle Yoksuldan Yana Bir İlişilenme Biçimi

Bekir Sami Paydak

Kapitalizm yenilgiye uğratılmalıdır: o en büyük şeytan, birikmiş günah, çürümüş köktür, çok iyi bildiğimiz yoksulluk, açlık, hastalık ve ölüm meyvelerinin hepsini üreten bir ağaçtır. [...] Bu sebeple üretim araçlarının (fabrikalar, arazi, ticaret, bankalar) özel mülkiyetinin ilerisine gitmeliyiz.

1973 yılında Brezilya'nın Orta Batı bölgesindeki piskopos ve daha üst düzey dinî görevlilerin "*Kiliselerin Çılgılığı*" başlıklı yayınladığı bildirden¹

Dinin toplumsal alanda üstlendiği egemenden-devletten yana olma ve devlet ideolojisini meşrulaştırma işlevinin karşısında Kurtuluş Teolojisi, 1960'lar Latin Amerika'sında dinî değerleri devlete karşı mücadelenin ve halk direnişinin temel motivasyonlarından ve ideolojik kaynaklarından biri olarak dönüştüren bir hareket olarak ortaya çıktı. Dönemin yoğunlaşan sınıf çatışmasının bir sonucu diyebileceğimiz Kurtuluş Teolojisi, Hristiyanlığın kökeni ve Marksizm arasındaki kurduğu bağ, yoksullar içerisindeki taban örgütlenmeleri ve silâhlı mücadelenin gerekliliğine dair yaptığı çağrılarla bir yandan devrimci mücadelenin kitlelerle arasında kurduğu bağı artırır ve güçlendirirken, diğer yandan Hristiyanlığı anti-oligarşik bir devrim mücadelesinin bağlamı içine yerleştirmesiyle yeniden biçimlendiriyordu. Bu yazıda Kurtuluş Teolojisi'nin kökenini, toplumsal mücadelelerde oluşturduğu etkileri, Latin Amerika solunun bugüne yansımalarını ve bizim de çıkarmamız gereken dersleri ele alacağım.

Hareketin Kökenleri

Kurtuluş Teolojisi'nin Latin Amerika açısından mücadele kökenleri Dominiken rahip Bartolomé de Las Casas'a ve Cizvitlere götürülebilir. Latin Amerika'ya 16. yüzyılın başında ayak basan Las Casas, başlarda sömürgeci ağın bir parçası olarak hareket eder. Sömürge sisteminde Batı Avrupa feodalizminden esinlenen *Encomienda* (yerli halkın işlettiği toprak üzerinden vergilendirilip bir *Conquistador*'un gözetimine-kontrolüne verilmesi) ile ödüllendirilen Las Casas, bu süreç içinde yerlilerin sömürgeciler tarafından uğradığı katliamlar ve ağır kölelik koşullarına tanık olur ve bundan rahatsızlık duyarak önce kontrolünde olan toprakları bırakır, sonrasında ise yerliler için mücadele etmeye başlar. İspanya kralına Kızılderili soykırımını rapor

¹ *Latin Amerika: İsyân Hep Vardı*, Derleyen: Sibel Özbudun, Kaldıraç Yayınları, 2010, s. 217

Kurtuluş Teolojisi

eden ve Kızılderililerin kölelik koşullarında çalıştırılmasına itiraz eden Las Casas, 1522’de Venezuela’da barışçıl bir sömürge oluşturma girişiminde de bulunur ama başarısız olur. Sonraki yıllarda Nikaragua, Guatemala, Peru, Meksika başta birçok Latin Amerika ülkesine giderek mücadelesine devam eden ve “yoksulların koruyucusu” unvanını kazanan Las Casas, tüm bu bölgelerde Kızılderililerin koşullarının iyileştirilmesi için çalışmalarda bulunur. Las Casas’ın tüm bu çabaları, 1537’de Papa’nın yerli Amerikalılara yönelik köleliğin kaldırılması direktifini vermesi, 1542’de ise İspanya Krallığı’nın çıkardığı yeni yasalarla *Encomienda*’ları sonlandırmasıyla sonuç verir (*Encomienda*’lar sadece kâğıt üzerinden sonlanmış ama fiilî olarak yüzlerce yıl daha devam etmiştir). Las Casas’la ilgili yapabileceğimiz değerlendirme, onun bir anti-sömürgeciden ziyade (çünkü İspanya Krallığı’nın egemenliğine dair bir itirazı yoktur) sömürge koşullarını iyileştirmeye çalışan bir hümanist olduğudur. İnsancılığı, acımasız sömürü koşullarına karşı çıkması onun yerli halkların ruhunda büyük bir yer elde etmesini sağlamış ve bugüne uzanan bir hümanist direniş geleceği bırakmıştır.

Kurtuluş Teolojisi’nin diğer bir kökeni de Cizvitlerdir. Tıpkı Las Casas gibi Cizvitlerde sömürgeci ağın bir parçasıdır. Kendine ait topraklara sahip olan Cizvitler, bu topraklarda tarımsal emeğin üretkenliğini arttıracak yeni teknikler kullanıyor, ürünlerin çeşitliliğine önem veriyordu. Yerlilerin işgücü burada da sömürülüyordu, ama yerliler, Cizvitlerin bölgesinde diğer bölgelere göre daha rahat çalışıyor ve yaşıyorlardı. Cizvitler, sağladığı bu görece iyi imkânlarla yerlilerin ilgisini çekiyor, yerlileri Avrupalıların kölelik koşulları içinde çalıştırdığı yerlerden kurtarıyordu.

1960’lar: Toplumsal Mücadelelerin Yükselişi, Kurtuluş Teolojisi’nin Ortaya Çıkışı ve Camilo Torres

Gerçek bir rahip olmak için rahiplerin giysilerini reddettim. Her Katolik’in görevi devrimci olmaktır; her devrimcinin göreviyse devrimi gerçekleştirmektir. Devrimci olmayan bir Katolik, ölümcül bir günah içinde yaşıyordur.

Camilo Torres

1959’da gerçekleşen Küba Devrimi’nin ardından Latin Amerika devrimci mücadelenin yükselişiyle sarsılır. Kolombiya’da FARC’ın, Uruguay’da Tupamaroların ortaya çıkışıyla başlayan devrimci gerilla mücadeleleri, Nikaragua’da FSLN’nin kuruluşu ve Latin Amerika’nın genelinde yükselen işçi, köylü ve öğrenci hareketleri dönemin iklimini oluşturur. Kurtuluş Teolojisi de bu yükselen sınıf çatışması ikliminde Hristiyanlığı ezilenden yana aktif bir tutum almak olarak tanımlayan kiliselerin içinden doğar. Daha sonraki yıllarda devrim düşüncesinin ve silâhın meşruiyetinin toplumsal alanda yayılmasını sağlayacak Kurtuluş Teolojisi, darbe ve işkencelere karşı çıkan hümanist rahiplerden, bizzat gerilla mücadelesinin içinde yer alacak rahiplere birçok akım ve görüşü de içinde barındırır.

Kurtuluş Teolojisi’nin kitleler üzerinden geniş bir etki uyandırmasını ve yaygınlık kazanmasını sağlayan en önemli olgulardan biri Camilo Torres’dir. Annesinin “duyarlı, merhametli, ekmeğini yoksullarla paylaşan bir çocuk”tu diyerek anlattığı Tor-

res, 1947 yılında Kolombiya Ulusal Üniversitesi'ne kayıt yaptırdıktan bir süre sonra ayrılıp ruhban okuluna gitmeye karar verir. Belli bir eğitimden sonra 1954'de rahipliği onaylanan Torres, hemen ardından Belçika'ya sosyoloji eğitimi almaya gider. Bu eğitimi sırasında Hristiyanlık ve Marksizm arasında bir bileşim oluşturan düşünceleri netleşmeye başlayan Torres, tez çalışmasında da Bogota'daki yoksulluğu, sanayileşmeyi ve işçi sınıfının yaşam koşullarını ele alır. Belçika'daki eğitimi sırasında örgütsel faaliyetler içine de giren Torres, bir grup Kolombiyalı arkadaşı ile birlikte Kolombiya Sosyal-Ekonomik Araştırmalar Ekibi'ni (ECISE) oluşturur. "ECISE'nin şubesini kurmak üzere iki kez Doğu Almanya'ya giden Torres, ikinci gidişinde Berlin'de yaşayan bir dostu ile birlikte sosyalist blokta yer alan ülkeleri de dolaşır."²

1959 yılında Kolombiya'ya geri dönen Torres, ulusal üniversitede sosyoloji bölümünde öğretim görevlisi olarak çalışmaya başlar. Bu görevi sırasında devrimci öğrencilerle yakın ilişkiler kuran ve bu nedenle kilisenin tepkisini üzerine çeken Torres, 1962'de gerçekleşen öğrenci boykotunun liderlerinin üniversiteden atılması üzerine sert bir bildirme yayınlar ve kararı protesto eder. Bildirge, Torres'in antikapitalist tutumundan rahatsız olan Kilise'nin tepkisini çeker ve üniversitede ki görevine son verilir.

Üniversitedeki görevinden ayrıldıktan sonra aktif olarak toplumsal mücadele ve eylemlerin içinde yer almaya başlayan Torres, 1965'de ülkedeki tüm muhalefeti bünyesinde toplayacak birleşik bir cephe çağrısı yapar. Ayrıca bu cephenin devlet şiddetine karşılık verecek bir silâhlı kolu olmasını da savunur. Bu aygıt da ELN'dir (*Ejército de Liberación Nacional* - Ulusal Kurtuluş Ordusu).

Torres'in siyasal faaliyetleri kilise ile ilişkilerini germeye devam eder. Bir radyo programında "kilisenin mallarına el koymayan devrim olmaz" sözünün ardından rahiplikten atılır.³ Kilise ile ilişkisi kesildikten sonra Torres, siyasal faaliyetlerine daha serbest bir şekilde devam eder. Kırk beş sendikayı bünyesine katan Birleşik Cephe, yetmiş bin üyeye sahip CTSC'nin (Kolombiya İşçi Sendikaları Konfederasyonu) miting çağrısını tüm gücüyle destekler. Yüz bin kişinin katılımının beklendiği miting bekleneni veremez. Çok daha düşük bir katılım olur ve sönük geçer. Mitingden sonraki süreçte kapitalist devlet aygıtına karşı mücadele ve devrimin nasıl olacağı konularında netleşmeye başlayan Torres, Ekim 1965'de kitle hareketleri ile ilişkisini askıya alır ve ELN ile birlikte dağa çıkar. 7 Ocak 1966'da kamuflej elbiselerinin içinde "Kolombiya'ya çağrı" metnini imzalarırken çekilen resmi ulusal basına gönderilir. Bu bildirmede halk oligarşiye karşı savaşa çağrılır. Torres, 15 Şubat 1966'de orduyla girdiği çatışmada yaşamını yitirir. Cenazesine binlerce emekçinin katıldığı Torres, ELN tarafından da şehitlik mertebesine yükseltilir.

"İsa yaşasaydı, gerilla olurdu!" sözüne ilham kaynağı olan Torres, kendi ülkesinde kilisenin egemenlerden yana konumunu değiştiremese de, Nikaragua'dan, Peru'ya, Sili'ye, Filipinler ve Brezilya'ya birçok ülkede kilisenin toprak ağaları ve kapitalist

² A.g.e., s. 223.

³ A.g.e., s. 223.

Kurtuluş Teolojisi

tekellerden yana tutumunun değişip halktan yana konum almasına yol açan kişi olmuştur. Hristiyanlık ile Marksizmi yakınlaştırması, çelişkiyi inanan-inanmayan değil, ezen-ezilen denkleminde kurup gerçek Hristiyanların savaşımların ezenlerle olması gerektiğini vurgulaması, sadece bir teorisyen değil, aktif olarak da bir savaşçı olması, onun hem ideolojik hem de pratik olarak bıraktığı mirastır. Onun izinden yürüyen Brezilyalı rahipler, 1964'de darbeye direndiği için tutuklanmış ve bazıları katledilmiş, Nikaragualı ve El Salvadorlu rahipler de halk savaşı süreçlerinde açık olarak diktatörlüğe karşı mücadele çağrısı yapmış ve bazıları bizzat savaşmıştır da.

Nikaragua ve El Salvador: Halk Savaşları ve Devrimci Sahipler

Latin Amerika'da yükselen halk hareketlerine Amerikan işbirlikçisi yeni sömürge devletlerin verdiği karşılık açık faşizm olur. Brezilya'da 1964'de sağcı bir darbe olur, Şili'de 1973'de halkçı Allende hükümeti faşist ordu tarafından devrilir. Uruguay'da ise Tupamaroların önünü kesemeyen oligarşi 1973'de askerî darbeye başvurur. Kıtada devrimciler açısından ilerlemeler ve geri çekilmeler şeklinde yaşanan bu süreç, Nikaragua'da ise bir devrim ihtimaline doğru yol almaktadır. 1960'lı yıllarında başında kurulan FSLN, Guevarist stratejiden esinlenerek mücadelesine kır üzerinde, öncü silâhli eylemlerle başlar. Ancak gerilla eylemlerinde istediği başarıyı elde edemeyen FSLN, 1970'de askerî eylemlere ara verdiğini açıklar ve kitle mücadelesine ağırlık vermeye başlar. 1974'e geldiğinde ülkede sınıf çelişkilerinin yoğunlaşması, artan kitle eylemleri ve devlet şiddetine karşılık kitlelerin radikal bir bağlamda dönüştürülmesi ihtiyacına bağlı olarak FSLN yeniden silâhli mücadeleye başladığını açıklar. Dönemin Nikaragua'sını anlatmak istersek; 1937'den beri iktidarı elinde tutan Somoza ailesinin sadece sosyalistleri değil, burjuva muhalefeti bile yoğun bir baskı altına aldığı, işçilerin son derece kötü koşullarda çalıştığı, grevlerin yasaklandığı, yoksulluk oranının son derece yüksek olduğu, Somoza'nın büyük burjuvazinin diğer kanatlarıyla da ekonomik olarak çelişkilerinin yoğunlaştığı ve yalnızlaştığı, buna bağlı olarak sertliğini daha da arttığı bir süreç yaşanmaktadır. İşte bu ortamda önceleri burjuva muhalefetin etrafında gelişen toplumsal hareketler, burjuva muhalefetinin Somoza'nın şiddeti karşısında pasifist tavrının yetersizliği ve istenilenin aslında Somoza'sız bir Somoza düzeni olduğunu görüp FSLN etrafında toplanmaya başlarlar. Bunda hem Somoza'nın burjuva muhalefetin tüm çabalarına rağmen hiçbir uzlaşmayı kabul etmemesi ve inatla başkanlığı sürdürmesi hem de bu olgudan ve burjuva muhalefetin dağılmasından yararlanan FSLN'nin kitlelere moral veren başarılı şiddet eylemlerinin etkisi vardır.

Peki Sandinist devrime giden yolda Kurtuluş Teolojisi'nin rolü nedir? 1960'ların başından itibaren Nikaragua'da birçok rahip açıkça Somoza diktatörlüğünün karşısında yer almaya başlar. Yoksul mahallelere ve kırsal kesimlere giderek halkı Somoza diktatörlüğüne karşı direnmeye çağırır. Bu rahipler sadece çağrı düzeyinde de kalmazlar. Bir kısmı, muhaliflere karşı yapılan baskı ve işkencelere karşı mücadele ederken, bir kısmı da FSLN ile ilişkiye geçerek aktif şekilde gerilla savaşına katılır. Elde silâh, FSLN gerillaları ile birlikte bir çarpışmada hayatını kaybeden rahip Gaspar Garcia Laviana ölmeden önce şu çağrısı yapar: "Somozacılık bir günahdır. Baskıdan kurtulmak ve varlığımızı özgürleştirmek için günahtan kurtulmak gerekir.

Ülkemizde doğruluğun krallığını kurmak için, kalbim inanç ve Nikaragua halkı için sevgi dolu olarak, elde silâh, son nefesime kadar savaşaçağım.”⁴

Sonuç olarak; FSLN Mart 1979’da rejime karşı askeri saldırısına başlar. Genel grev, yerel ayaklanmalar ve birçok operasyon bölgesi yaratmak üzerinden işleyen bir kuşatma stratejisi izleyen FSLN, ülkenin kuzeyi, güneyi ve batısında üç ayrı cephe açar. Savaşın başlangıcından itibaren birçok kurtarılmış bölge elde eden FSLN, 4 Haziran’da genel grev ilan eder. Grev başarıya ulaşarak, ülkede hayatı felç eder. FSLN’nin ilerlemesini durduramayan Somoza, 17 Temmuz’da ülke dışına kaçar. 19 Temmuz’da Sandinistler başkent Managua’ya girerler. Somoza rejiminin destekçileri ve askerler tutuklanırken, Somoza’nın fabrikaları kamusallaştırılır. Yıllarca zulüm düzeni altında yaşamış halk Sandinist devrimcileri meydanlarda coşkuyla karşılar. Devrime giden süreçte yan yana savaşmaya varacak denli bütünleşen Sandinistlerin ve devrimci Hristiyanların iç içeliği ise devrimden sonra da devam eder. Sandinistlerin yürüttüğü eğitim, sağlık, ev ve yolların onarımı gibi birçok kampanyaya rahipler ve devrimci Hristiyanlar aktif şekilde katılırlar. Devrimci Hristiyanlar devlet organında da görev alırlar ve üç rahip bakanlık görevi üstlenir. Bunlar, Miguel D’Escoto (Dışişleri Bakanı), Ernesto Cardenal (Kültür Bakanı) ve Fernando Cardenal’dır (Eğitim Bakanı).⁵

El Salvador

Bir başka Orta Amerika ülkesi El Salvador’da da 1970’lerde sınıf mücadelesi keskinleşir ve devrimciler diktatörlüğe karşı gerilla mücadelesine başlar. Nikaragua gibi El Salvador’da da birçok rahip, yoksul bölgelere giderek halka direniş çağrısı yapar. Devletin buna karşılığı ise kontrgerilla aracılığıyla rahipleri katletmek olur. Bu süreçte en ağır baskıyı yiyen dinî grupsa Cizvitlerdir. 1977’de paramiliter Beyaz Savaşçı Birliği, tüm Cizvitlerin bir ay içinde ülkeyi terk etmemesi durumunda hepsinin öldürüleceğini açıklar.[6] 1979’a gelindiğinde Duarte öncülüğünde askerler darbe yaparlar. Söylemde Romero diktatörlüğünün baskıcı ve antidemokratik karakterine karşı yapıldığı söylenen, demokratikleşme ve reform vaadi veren askerî darbe çok geçmeden gerici faşist yüzünü ortaya koyar. Hükümet kitle gösterilerini tarar, kırdı direnen köylülere karşı terör uygular. El Salvador’da Kurtuluş Teolojisi’nin öncülerinden Başpiskopos Monseigneur Oscar Romero, askerî komutanların emirlerine itaat edilmemesini çağırarak bir vaaz verir. Bu vaazından bir gün sonra San Salvador Kanser Hastanesi’nde vaaz verirken 24 Mart 1980 günü katledilir. Bu olaydan sonra süreç açık bir iç savaşa evrilir. 1980-1982 arasında çatışmalarda 30 bin insan yaşamını yitirir. Devrimci örgütler, 1982 yılında birleşip FMLN’yi (Farabundo Marti Ulusal Kurtuluş Cephesi) kurarlar. İç savaş sırasında devrimcilerden yana saf tutan din adamlarına karşı saldırılarını da sürdüren faşist yönetim, Cizvit Üniversitesi UCA’ya girerek altısı Cizvit öğretim üyesi sekiz kişiyi katleder. 1984’e gelindiğinde faşizmin denetiminde yapılan seçimleri Amerikancı ARENA (Milliyetçi Cumhuriyetçi İttifak partisi) partisi kazanır. FMLN, politika değişikliğine giderek hükümetle uzlaşmaya çalışır. Ama hükümetin FMLN’yi tamamen bitirebileceğini düşünmesi çatışmaların 8

⁴ A.g.e., s. 220.

⁵ A.g.e., s. 220.

Kurtuluş Teolojisi

yıl daha devam etmesini sağlar. Gerillanın tasfiye edilmesi, 1992 yılında hükümetin FMLN ile uzlaşmayı kabul etmesinden sonra gerçekleşir.

Nikaragua ve El Salvador'daki devrimci mücadelelerin kuşkusuz en ilginç yanlarından biri, din olgusu ile sosyalizmin dünyadaki diğer hiçbir devrimci mücadelede görülmediği kadar iç içe geçmesidir. Nüfusun çoğunluğunu dindar halkın oluşturduğu bu ülkelerde kitleler devrimcilerden yana saf tutmuş, savaşmış ve bu savaşlarında dinî değerlerini temel bir motivasyon kaynağı olarak kullanmışlardır. Aynı durum, devrimcilerden yana saf tutan din adamları için de geçerlidir. Birçok din adamı, gerçek Hristiyanlığın devrimcilik yapmak, zulüm düzenini yıkmak olduğunu, Hristiyanların "modern putperestlik" olarak tanımlanan sermaye düzenine karşı cephe almasının bir zorunluluk olduğunu vurgulamıştır.

Sonraki Yıllar

1980'li yıllardan itibaren Latin Amerika'ya faşist askerî diktatörlüklerin, devamdaysa faşist diktatörlüğün ardılı neoliberal hükümetlerin hâkim olmasıyla birlikte Kurtuluş Teolojisi'nin de etkisi zayıflamaya başlamıştır. Hareket, gerilla mücadelelerinin zayıflaması ve solun birçok ülkede uğradığı yenilgiyle birlikte elverişli mücadele zeminini kaybetmiş, kıtaya hâkim olan neoliberalizmle uyumlu Hristiyanlık anlayışları da hareketin önünü tıkayan bir başka faktör olmuştur. Bunun sonucu olarak Kurtuluş Teolojisi, bütünsel bir sosyalizm mücadelesi yerine parçalı mücadeleler olarak tanımlayabileceğimiz feminist, çevreci veya yerli hareketlerinin içinde bir öge olarak yer almaya çalışmıştır. Özellikle bunların içinde Brezilya'daki Topraksız Köylü Hareketi, Kurtuluş Teolojisi'nin etkisinin en yoğun şekilde hissedildiği mücadelelerdendir. 2000'li yıllardaysa Chavez ile birlikte başlayan Latin Amerika'nın genelinde sol-sosyal demokrat hükümetlerin ortaya çıkışı, bunların birçoğunun Hristiyan sol bir söylem geliştirmesi, Kurtuluş Teolojisi'nin hem kıta hem de dünya genelinde yeniden popülerlik kazanmasını sağladı.

Çıkarılması Gereken Dersler

Din, basitçe "ezenlerin hegemonya aracı" diyerek kestirip atabileceğimiz bir olgu değildir. Marx'ın; "Dinsel sıkıntı hem gerçek sıkıntıların bir dışavurumu hem de gerçek sıkıntılara karşı bir protestodur. Din, tıpkı ruhsuz bir dünyanın ruhu olduğu gibi, ızdırap içindeki yaratığın bir feryadı, kalpsiz bir dünyanın ruhudur. Din halkın afyonudur." sözlerindeki "Din halkın afyonudur" noktasına odaklanan aydınlanmacı "sol" akıl öncesini kaçırmaktadır. Öncesini Kurtuluş Teolojisi bağlamında ele aldığımızda, dinin "gerçek sıkıntılara karşı bir protesto" olarak kapitalist sömürüye karşı bir mücadele biçimini aldığını görürüz. Bunun tersi örnekler, yani dinin "afyon" işlevi gördüğü örnekler de çoktur ve bunlardan biri de bugün ülkemizdeki durumdur. Ancak bu, ikili bir durumdur. Din, gerektiğinde toplumsal bir başkaldırının aracı da olabilmektedir. Tıpkı Latin Amerika gibi.

Latin Amerika'dan çıkarmamız gereken en önemli ders; devrimciliğin, İslam (Müslüman) düşmanlığına indirgendiği müddetçe halkın ne örgütlenebileceği ne de savaşırılabilirliği. Dünyayı kötüleştiren neden kendi başına inançlar değildir. İnançlar, sömürgeciler tarafından kötüleştirilen bir dünyanın içindeki sonuçtur. Ne-

denle, yani sömürgeciyle değil de bir sonuç olan sömürülenin inancıyla uğraşmak devrimcilik değil, olsa olsa burjuva aydınlanmacılığıdır. Devrimci politikanın verili andaki zayıflığı, burjuva aydınlanmacılığının, pozitivistimin saflarımızda devrimcilik zannedilmesini sağlıyor. Devrimci irade güçlendikçe revizyonizmin bu çarpıklığı elbet aşılabacaktır. Yaşadığımız topraklarda tıpkı nüfusun çoğunluğunu dindar insanların oluşturduğu Nikaragua'daki gibi devrim yapmak istiyorsak, çelişkiyi Kemalizmin ideolojik ekseninde sıkışmaktan kurtulamayan "solcular" gibi egemenlere hizmet eden laiklik-din düzleminden değil, ezen-ezilen düzleminden kurmamız gerekiyor. Bunu başarabildiğimiz, yani devrimciler olarak insanların hayatlarına dokunabildiğimiz ve halkın değerlerini devrimci bir mücadele bağlamına katarak dönüştürebileceğimiz ölçüde toplumsallaşma ve devrim yaratma şansına sahip olacağız.

Daimi Savaş ve Sürekli Kargaşa: 11 Eylül Sonrasında *Cezayir Savaşı*¹

Süheyl Devletzai

Her ne kadar rahatsız edici ve çarpıcı olsa da 11 Eylül'ün ve Irak/Afganistan işgallerinin hemen sonrasında Pentagon tarafından gösterilmiş olması, *Cezayir Savaşı*'nın başına gelenlerin daha sadece şu anki safhası. Birçok açıdan film, Doğu ve Batı arasında ve beyazlar (beyazlık) ve diğerleri arasında süregelen mücadelelerin bir mikrokosmosu ve savaş sahası olarak ortaya koyuyor kendini. Ancak 11 Eylül sonrası dönemde Müslüman figürünün merkeziliğini ve her yerde hazır ve nazır oluşunu göz ardı etmek mümkün değil, ayrıca "Teröre Karşı Savaş" toplumsal hayatın her yönünü şekillendirip kodlamakla kalmadı, *Cezayir Savaşı*'nın siyasetinin ve gücünün kuyusunu kazmak için de elinden geleni ardına koymadı.

Birçok açıdan "Teröre Karşı Savaş" "antiterörizm" bahanesini ve öcü Müslüman figürünü halk desteği elde edip küresel ölçekte yeni baskıcı önlemler almak için bir siyasî irade ortaya çıkarmak üzere kullanageldi. Fanon'un "hiçlik alanı" dediği sahada mukim Müslüman figürü, dışta savaş, içte ise baskı, polis gücünün genişletilmesi, gözetleme devletinin güçlendirilmesi, kadın özgürleşmesinin baltalanıp göçmenlerin suçlu gösterilmesi, gözaltı süresinin belirsizleştirilmesi, işkencenin meşrulaştırılması, konuşma özgürlüğünün ortadan kaldırılması ve muhalefetin disipline edilmesi için gereken icazeti sağladı.

Ancak filmin Pentagon'da gösterilmesi ve "Teröre Karşı Savaş"ta bir eğitim aracı

¹ Bu makale Süheyl Devletzai'nin University of Minnesota Press tarafından basılmış olan Fifty Years of The Battle of Algiers: Past as Prologue [Prolog olarak Geçmiş: Cezayir Savaşı'nın Elli Yılı] adlı kitabından alınmıştır. Cezayir Savaşı filminin 4K formatında restore edilmiş hali ABD'de şu anda gösterimdedir.

Süheyl Devletzai Black Star, Crescent Moon: The Muslim International and Black Freedom beyond America (Siyah Yıldız, Hilalî Ay: Amerika'nın Ötesinde Siyah Özgürlüğü ve Müslüman Enternasyonalî) ve Fifty Years of "The Battle of Algiers": Past as Prologue ("Cezayir Savaşı'nın Elli Yılı: Prolog Olarak Geçmiş) kitaplarının yazarı ve Nas'in Illmatic albümünün yazınsal bir remiksi olan Born to Use Mics (Mikrofon Kullanmak İçin Doğmuş) kitabının eş-editörüdür. Devletzai aynı zamanda Mekke'nin Dönüşü: İslam Sanatı ve Hip-Hop adındaki çok beğenilen serginin de küratörlüğünü ve bu sergiye eşlik eden sınırlı sayıda basılmış hatıra kitabının editörlüğünü üstlenmiştir. Rage Against The Machine grubunun grubun adını taşıyan ilk albümlerinin 20. yılı için çıkarılan özel basımında albüm kartoneti için notlar da yazmış olan Devletzai'nin yazıları The Nation, Counterpunch, Al Jazeera, Soul, Wax Poetics, Artbound gibi birçok dergide yayınlanmıştır. Devletzai Kaliforniya Üniversitesi'nin Film ve Medya Çalışmaları, Afrikalı-Amerikalı Çalışmaları bölümlerinde ve Küresel Ortadoğu Çalışmaları Programı'nda doçenttir.

Daimi Savaş ve Sürekli Kargaşa: Cezayir Savaşı

olarak kullanılması, *Cezayir Savaşı*'nin hatırasının -el koyma ve revize etme yoluyla- köküne kibrit suyu ekme maksatlıydı, ayrıca bağımsızlık mücadelesi verenlerin ve Üçüncü Dünya Projesi'nin işaret etmeye çalıştığı acil soru(n)ların birçoğunu da saptırıp boşa düşürdü. Buna rağmen *Cezayir Savaşı*, birçok açıdan emperyalizmin bu türden içerme gayretlerine direnmekte, incelikli ve karmaşık bir takım yollarla mevcut âna ilişkin daha derin bir sorgulama yapılmasını koşullamaktadır, zira filmin birçok merkezî teması bugün de hâlâ geçerlidir.

Terör

Cezayir Savaşı'nin Üç Kıta ve Bandung konferanslarında da kâhince bir biçimde yankısını bulan bir sahnesinde Ulusal Kurtuluş Cephesi (UKC) lideri Ben H'midi yakalanmış ve mağrur basının önünde âdeta bir tür seyirlikmişçesine sergilenmektedir. Kendisine gerilla savaşı ve UKC'nin sivilleri hedef alması hakkında sorular sorulduğunda H'midi şu cevabı verir: "Asıl korkakça olan, savunmasız köylere napalm bombalarıyla saldırıp binlerce insanı öldürmek değil mi? Elbette uçaklar bizim de işimizi kolaylaştırırdı. Verin onları bize, biz de size sepetlerimizi verelim (bombaların sepetlerin içinde gizlenmesine atfen. -ç.n.)."

Filmin Ben H'midi'ye ve oradan da işgalci güçleri ve yerleşimci sivilleri hedef alan gerilla savaşına olumlu yaklaşımı Üçüncü Dünya'da karşılık buldu ve uluslararası hukukun sömürgeci ve emperyalist temellerini derinden sarstı. Fransa'dan İsrail'e, Güney Afrika'dan Brezilya'ya kadar birçok ülkede film, özellikle işgalci güçlere ve Batı tarafından desteklenen baskıcı diktatörlüklere yönelik gerilla savaşı verilmesini ahlaken onaylaması nedeniyle yasaklandı. Bu ise filmin temel mirası oldu ve hâlihazırda geçerli olan bu miras, Birleşmiş Milletler'de ve siyaset teorisyenleri arasında meşru direnişle terörizmin, geleneksel savaşla asimetrik gerilla savaşının birbirlerinden nasıl ayırt edileceğine dair bir tartışmanın da başlamasına vesile oldu.

Cezayir Savaşı, sömürgeci işgale ve emperyalist güce karşı silahlı mücadeleye ve halk direnişine ahlaken onay verdi. Ancak süregiden "Teröre Karşı Savaş"ta hâkim paradigma olan "karşı-terörizm" ve "terörizm/terörist" sözcükleri sadece silahlı direnişi gayrı meşrulaştırmaya ve suçlu ilan etmeye yönelmiş bir güvenlik mantığı üretmekle kalmadı, aynı zamanda siyasî konuşmalara, muhalefet etme biçimlerine de sızdı. Aslına bakılırsa "ırk-sonrası" dönem denilen bu dönemde "terörist" sözcüğü yirminci yüzyılda "vahşi" demenin bir yolu olarak ve bir tür ırk ayrımcılığı yapmak suretiyle kullanıldı; sömürgeciliğin 'medeniyet karşısında vahşilik' söylemine oldukça sert bir biçimde yeniden hayat vererek. Irk ve Ötekilik gibi kategorileri de yardıma çağırın "terör" terminolojisi, (kendisinden önceki "vahşi" sözcüğünün yaptığı gibi) kimin insan olduğunu belirlemede kullanılıyor, bunun için izlediği yol ise belirli fikirleri, örgütleri, bölgeleri ve kolektifleri siyasî haklar alanından dışlamak. Hukukun dışında yer alan özneler olarak Müslümanlar, hukukun korumasının dışında tutulmanın yanında, bir de kanunun gücüne ve kanunun ötesine geçen (işkence, haneye tecavüz, savaş, drone saldırıları, süresi belirsiz gözaltılar ve hapis gibi) uygulamalara maruz kalıyorlar. Denetime yönelik

yeni yapıların geliştirilmesiyle “Teröre Karşı Savaş” terörizmi meşru kabul edilmeyen konuşma ve eyleme indirgeyip bunları kovuşturmak üzere yasal bir çerçeve ve bu türden bir yönetimi hâkim kılmak için geçerli politikalar meydana getirdi ve bu politikaların uygulanması için de bir askerî yapılanma inşa etti.

Müslüman insanın ve onun failliği ile direnişinin ‘insanî değil’ diye etiketlenip çerçevenmesi ve meşru siyasî eylem olarak kabul edilen şeyin niteliği bu filmin ve onun 11 Eylül sonrası dünya bağlamındaki mirasının yorumlanmasında temel önemdedir. Filmin gösterime girer girmez -IRA’dan FKÖ’ye, Baader-Meinhoff’tan Kara Panterler’e, Marksistlerden milliyetçilere kadar çeşitlilik gösteren- çok sayıda radikal ve devrimci grup tarafından bu denli sahiplenilmesi onun evrensel çağrısını ortaya serer. Evet, film açık bir şekilde militanlık ve devrimci eylem savunusunu yüzeyden bakıldığında yalnızca Müslümanlar için yapar görünür, ancak Üçüncü Dünya’daki sömürgecilik karşıtı hareket ve bu harekete yönelik uluslararası dayanışma, filme o dönemde pek hayatî olan evrensel nitelikte bir çekim gücü vermiştir.

Ne var ki 11 Eylül sonrası dünyada Üçüncü Dünya Projesi’nin yıkımı ve var kalmaya kadir tutarlı bir küresel sol gücün de ortada görünmeyişi ile birlikte filmin radikal evrenselliğe yönelik çağrısının yerini filmin sorunlu ve seçmeci bir okuması aldı, buna göre film, ülkelerinin Batı (bu örnek dâhilinde Fransa) tarafından işgal edilmesine direnen Müslümanlarla ilgili olmaktan öte, direnişi onun safında durarak aktaran bir içeriğe sahipti. Ancak 11 Eylül sonrası dünya bağlamında herhangi türden bir direniş, hele ki Müslümanlarca verilen bir silahlı mücadele, ezilmeyi hak eden tehlikeli bir şey olarak görülüp devletin yasal, siyasî ve askerî şiddetinin hedefi haline geldi.

Sömürgecilik karşıtı direniş sırasında film, bu direnişin en baş unsuru olan Cezayirli Müslümanlara bir hareket alanı kazandırdı. Ama bugünkü emperyalist kültürün ortak dilinde “Müslüman”, silahlı mücadelenin sınırlarına ve kifayetsizliğine yönelik bir ifadeye dönüşmüş durumda. Muhtelif etkenlerin eşit ağırlıkla belirlediği bu çerçeve, filmin geçmişi -Fransız sömürgeciliğine karşı Cezayirlilerin direnişinin hâlihazırdaki “Teröre Karşı Savaş” üzerinden gayri meşru kılınmaya çalışılması yoluyla- yeniden yazıldığı, dahası emperyalizmin dünün Fransızları ile bugünün Amerikalıları arasındaki tarihsel sürekliliği de gösteren mevcut projesinin masum diye kodlandığı bir okumasına yol veriyor.

Cezayir Savaşı’nın 2003 yılında Pentagon’da gösterimini düzenleyen *Özel Operasyonlar ve Düşük Yoğunluklu Çatışma İdaresi*’ne göre, “filmin gösterilmesi, Cezayir’deki Fransız operasyonlarının nasıl yürütüldüğüne dair tarihsel bir kavrayışı mümkün kılmıştır ve bu gösterim, Fransızların karşılaştığı sorunlara ilişkin öğretici bir tartışmanın başlatılması niyetiyle gerçekleştirilmiştir.” Pentagon’un filmi göstermesi, askeriye’nin filmi sömürgecilik ve emperyalizm karşıtı bir metin olarak değil, bir kontrgerilla nizamnamesi olarak yeni bir bağlama yerleştirmek niyeti taşıdığını gösterdi. Film radikal gücünden arındırmakla kalmayıp aynı zamanda Cezayir direnişini koşullayan sömürgeciliğin şiddet yüklü tarihini de silerek yaptılar

Daimi Savaş ve Sürekli Kargaşa: Cezayir Savaşı

bunu. Bu tersine çevirme ve mülkiyetine alma işlemi, sömürgeci geçmişi aklamamanın yanında ABD imparatorluğunun mevcut halini temize çıkarıp Irak, Afganistan, Filistin ve dünyanın geri kalanındaki Müslüman mücadelelerini hâkim “terörizm” paradigması içine yerleştirdi ve bu mücadelelerin ezilmesi gerektiğini vurguladı. Ne var ki bu revizyonizm, ancak Müslümanların eylemini, onların öznelliğini ve bizatihi Müslüman varlığını anlamayı sağlayacak olan ideolojik alanın 11 Eylül sonrasında aşınmış olması sayesinde gerçekleşebildi. Bu aşınma o boyuttadır ki filmin bu denli sarsıcı olmasının nedenini -ve Cezayirlilerin mücadelelerini yüceltmekte ve izleyicilerin onların davasına sempati beslemelerini sağlamadaki başarısını- kavramak bugün artık neredeyse olanaksız hale gelmiştir. Bu revizyonist hamle, Fransız sömürgeciliğini adil, mevcut ABD emperyalizmini ise gerekli gibi göstermektedir.

İşkence

Filmin açılış sahnesi izleyiciyi bir tür suç ortaklığına sokar. Sadık’a yaptıkları işkenceyi yeni bitirmiş olan Fransızlar, kaçak durumdaki Ali La Pointe’nin de bulunduğu son hücrenin yerini artık öğrenmişlerdir. İzleyici olarak bizler işkenceye ilk elden şahit olmayız, ancak onun fiilen gerçekleştiğinin farkındayızdır. İzlemekte olduğumuz, işkencenin sonrasındır. Buna rağmen bizler, Ebu Gureyb, Bagram, Guantanamo ve diğer “kara bölgeler”den aktarılan işkence görüntüleri karşısındaki konumumuz gibi bilmenin ağırlığını taşıyan şahitlerizdir.

Cezayir Savaşı bir işkence sahnesi ile açılarak bize sömürgeciliğin merkezî unsuru olan saf şiddeti gösterir: sözkonusu olan, sadece işkencenin -elektrik şoku, yumruklama, boğulma hissi yaşatma ve ölüm- şiddeti değildir, sömürgeciliğin bir isyanı tetikleyen baskıcı koşulları da bu şiddete dâhildir. Aslında Fanon’un iddia ettiği gibi, şiddet, sömürgeciliğin ve imparatorlukla onun Ötekileri arasındaki ilişkinin kurucu unsurudur ve bu durum, filmin anlatımının da işkence ve sömürgeci şiddet üzerine bina edilmesi yoluyla ustaca yansıtılmıştır.

Film, Fanon’un sömürge sahasının beyazlara tahsis edilmiş başkent Algiers ile Cezayirlilerin içine tıklandığı Kesbe arasında nasıl bölündüğüne dair fikirlerini mükemmelen aktarır. Film boyunca polisin ve askerinin sömürgecinin otoritesini dayattığı şiddet alanları olarak barikatları, dikenli telleri, kontrol noktalarını ve gözetleme kameralarını görürüz. Bunlara ek olarak bir de Ali La Pointe’nin -Malcolm X gibi- siyasî olarak bilinçlenip köklü bir değişime uğradığı hapishaneden söz etmek gerekir. Bir sahnede Ali, bir isyancının giyotine doğru yürüyüşünü demir parmaklıklardan izlemektedir. Giyotinin bıçağı iner, karşılığında ise “Yaşasın Cezayir” ve “Allahuekber” sesleri bir bilinçliliğin sloganları olarak yükselir ve hapishane duvarlarında yankılanır. Bu şiddet sahasına bir ek de neredeyse abartılı bir biçimde ve bir ağıt havası içinde gösterilen, vahşice olmasına karşın yine de Fransızların işi nereye kadar götürebileceği sorusunu ucu açık bırakan, Cezayirli kadınlara, üstelik de kimi zaman kendi evlerinde, tecavüz edilmesini de içeren işkencedir.

Gösterdikleri bakımından filmin gerçekçiliği onu şok edici ve inanılmaz kılmıştır. İmparatorluğun inkârcıları ve sömürgeciliğin utangaç savunucuları için *Cezayir*

Savaşı fazla gerçektir; öyle ki film, Cezayirlilerin ve onların da içinde bulunduğu Üçüncü Dünya'nın üstesinden gelmenin yollarını aradığı sömürgeci otoriteye ve beyazların yenilmezliğine dair hikâyeyi paramparça etmiştir. Belki de filmin birçoklarına bu denli şok edici gelmiş olmasının nedeni, sömürgeciye karşı direnişin gerçek oluşu ile sömürgeci otorite ve imparatorluk hakkındaki yaygın söylemin Britanya, Fransa, Hollanda, İtalya ve ABD bayraklarının pek yardımsever biçimde(!) dalgalandığı Batı merkezli dünyayı matah bir şey gibi sunuşudur. O halde sözkonusu şokun nedeni, Cezayirlilerin beyazların sömürgeci gücünün ayaklarına bağladığı prangaları söküp atmak için kullandıkları yollar olmamak gerekir; asıl şaşılması lazım gelen, Cezayirlileri ve onları içeren Küresel Güney'i bunca uzun süredir zapturapt altına almış olan, asırlara yayılı şiddettir.

Filmde Cezayirlilerin gerilla eylemleri gösterilmektedir; ancak asıl ezici şiddet, Cezayir'in bir sömürge olarak tarihi boyunca (1830-1962) ve Cezayir Bağımsızlık Savaşı süresince (1954-62) Fransızlardan gelmiştir. Cezayir'de varlıklarını daim kılabilmek için Fransızlar, toprağın gaspı, Cezayirlilerin yerlerinden edilmesi gibi politikaları yürürlüğe koydular; bu politikalara karşı gerçekleşen milliyetçi kalkışmaları da şiddetle bastırdılar. Ülkeyi denetimleri altına alma girişimleri, kıtlıktan, savaştan ve hastalıktan kaynaklanan ölümlere yol açtı. Robert Stam, Victor Hugo'nun *Choses Vues* [Gördüklerim] adlı eserinde Cezayirlilerin Fransızlarca sömürgeleştirilmesinin üzerinden yirmi yıl geçmişken, bir Fransız generaliyle yaptığı konuşmayı aktarışına değinir. Hugo'nun anlatımına göre, 16 Ekim 1852 yılında gerçekleşen buluşmalarında general ona şunları söyler: "Saldırılarımız sırasında askerlerin aşağıda hazır bekleyen arkadaşlarının süngülerine doğru Cezayirli bebekleri pencereden attıklarına çokça şahit olundu. Kadınların kulaklarındaki küpeleri almak için onların kulaklarını koparır; yüzüklerini almak içinse ellerini keserlerdi."

Bağımsızlık Savaşı sırasında Fransızlar üç binden fazla mahkûmu infaz ettiler. Yine bu dönemde yirmi bin Fransız askerinin ve 1,5 milyona yakın Cezayirinin öldüğü tahmin edilmektedir. Fransızlar helikopterlere, tanklara ve uçaklara sahiptiler; sivil halka yönelik hava saldırıları düzenlediler; gelişmiş tüfekler ve el bombaları kullanıyorlardı; binlerce köyü ortadan kaldırdılar ve toplama kampları inşa ettiler. Sistemik hale gelmiş işkence zaten malum. Ama bizim idrak etmemiz gereken ve silah, işkence aleti, bomba gibi nesnelere aşan sistemsel şiddet biçimleri var. Şiddet aynı zamanda ülkenin sömürülmesine, toprağın ve altındaki kaynakların gasp edilmesine de içkindir. Cezayir'in toplumsal yaşamını mahveden siyasî ve hukukî yaptırımlar ve siyasî, diplomatik ve askerî güçler arasındaki dengesizliği ortaya çıkaran servet birikimi için de aynı şey geçerlidir. Bunlara Fransız tarihinin ve dilinin okullarda ve ülkenin diğer kurumlarında dayatılmasını ve böylece Cezayir'in toplumsal ve kültürel hayatına ilişkin çeşitliliklerin ifade alanı bulup gelişmesinin engellenmesini de eklemek gerekir. Sömürgecilik, gerçekten de şiddet içeren bir olgudur ve bizim bu şiddetin aldığı sayısız biçime ve onun imparatorluğun günlük işleyişi içinde normalleştirilme ve süreklileştirilme yollarına karşı uyanık olmamız elzemdir. Bu sayede Fransızların ulusal kurtuluş mücadelesini ezen şiddeti ile

Daimi Savaş ve Sürekli Kargaşa: Cezayir Savaşı

Cezayirliilerin Fransız sömürgeciliğine direnmelerini ahlakî ve etik açıdan aynı kefeye koymaktan uzak dururuz. Zira bunun aksini yapmak tarihe aykırı olmakla kalmaz, etiğin de dışına düşer.

Birçok akademisyen, sömürgeci ve emperyalist güçler açısından işkencenin sapma değil, bilakis modern liberal demokrasinin sürdürülmesi bakımından merkezî bir öge olduğuna işaret etmiştir. Cezayir Bağımsızlık Savaşı sırasında işkence meselesi Fransa'nın üstüne bir heyula gibi çökmüştü. İki kitap, Henri Alleg'in *The Question* [Mesele] (1958) ve *The Gangrene* [Kangren] (1959) adlı kitapları Fransız hükümetince yasaklanmıştı. Alleg bir Fransız komünistiydi ve Fransız Komünist Partisi'nin Cezayir'deki sömürgeci hâkimiyetini destekleyen tutumunun karşısındaydı. Alleg, gazetecilik mesleği kanalıyla Cezayir'in bağımsızlığını savunuyordu. Anılarını aktardığı kitabı -*Mesele*- bizzat kendisinin Fransızlarca yakalanıp işkenceye maruz kalışı üzerine bina edilmişti ve çok satan kitaplar arasına girdi, ne var ki Cezayirliilerin bağımsızlık mücadelesinin yoğunlaştığı koşullarda kısa süre içinde Fransız hükümeti tarafından sansürlendi. Yakıcı bir ithamın bir diğer örneği olan *Kangren* ise Fransa'nın bam teline basması hasebiyle, derhal sansüre uğradı. Hükümet yayınevine hışımla saldırdı ve raflardan topladığı tüm nüshalarına el koydu. Kitap, Paris'te yaşarken bağımsızlık mücadelesi ile ilişkili oldukları düşünülerek tutuklanıp Fransız polisinin vahşice uyguladığı işkenceye maruz kalan dört Cezayirlinin gerçek hikâyesini anlatıyor ve Fransa'da polisin Cezayirliilere yönelik işkencesi olağanlaşmışken bir tek yetkilinin bile yargılanmadığını gözler önüne seriyordu.

Bir de Cemile Buhayrad ve Cemile Bupaşa adındaki Cezayirli kadınlar konusu var elbette. Fransızlarca yakalanıp işkence görmüş olan Buhayrad, *Cezayir Savaşı*'nda üç bombacı kadından biri olarak resmediliyordu. Buhayrad'ın konu edildiği bir diğer film ise Yusuf Şahin'in 1958 tarihli *Cezayirli Cemile*'siydi. Bupaşa davası ise Simone de Beauvoir ve Henri Alleg gibi solcu aydın ve sanatçılarca sahiplenilmişti. Pablo Picasso, onun hapisteyken işkenceye ve tecavüze uğraması üzerine Bupaşa'ya desteğini sunmuş ve Fransızların cinsel şiddeti sistematik olarak ve olağan bir biçimde kullandıklarına dikkat çekmişti.

Filmin bir sahnesinde bir basın konferansında kendisine işkence meselesi ile ilgili bir soru yöneltildiğinde Matthieu, "emirlerimizin içinde işkence sözcüğü geçmez" yanıtını verir; bu iddia ürkütücü bir biçimde ABD başkanı George W. Bush'un Ebu Gureyb'teki işkenceler açığa çıktığında "biz işkence yapmıyoruz" deyip Orwellyan bir örtmece olan "geliştirilmiş sorgulama teknikleri" ifadesini tercih edişini hatırlatıyor. Bush gibi Matthieu de "sorgulama" yapmaya mecbur olduğunu söyler, ancak şunu ekler: "işte bu noktada sanki Cezayir bir savaş alanı değilmiş de tatil köyüymüş gibi işlemeye devam eden kanun ve düzenlemelerle elimiz kolumuz bağlanıyor [...] Cezayir'de kalmamızın gerekip gerekmediği sorusuna 'evet' yanıtını veriyorsanız, bunun getireceği sonuçları kabullenmek durumundasınız."

Bu görüş, Irak'taki Ebu Gureyb Hapishanesi'ndeki işkence ortaya çıkarıldığında bir ABD askerince de ileri sürülmüştü: "*Cezayir Savaşı*'ndaki Fransız albayının dediği

gibi: Savaşı kazanmak için kullandığım taktikler hakkında mızıldanıp duruyorsunuz, ama benim yaptığım tam da bu; savaşı kazanmak.” Hiç de şaşırıcı olmayan bir biçimde ABD'nin Irak ve Afganistan'da karşı istihbarat için kullandığı model -Petraus Doktrini- Fransız askerî uzman David Galula'dan derinden etkilenmiştir. Galula'nın *Karşı İstihbarat Savaşı ve Cezayir'de İsyanın Bastırılması* adlı kitapları ABD'nin “Teröre Karşı Savaş” siyasetinde esaslı bir yer tutar.

Yere göğe konmamış olmasına karşın gerek *Zero Dark Thirty* (2012) gibi filmlerde, gerek Senato'nun İstihbarat Komisyonu'nun işkenceye dair raporunda, gerekse “işkence Amerikan değerlerine ihanettir” diyenlerle işkencenin “muhtemel bir saldırının önlenmesi için gerekli bir kötülük” olduğunu savunanlar arasındaki kibirli “tartışma”da işkence, Batı demokrasilerini yapılandıran ve bu demokrasilerin kendine dönük bakışını belirleyen elverişli bir yöntem olarak normalleştirildi. Aslına bakılırsa onun yurt içinde bir toplumsal denetim mekanizması dâhilinde Siyah mahkûmlara uygulanışının da gösterdiği gibi, işkence oldum olası ABD'nin ulusal güvenliğinin temel öğelerinden biri olmuştur. Tarihçi Alfred McCoy'a göre, “Ebu Gureyb, Guantanamo ve Kabil'deki suiistimaller, ABD'nin İkinci Dünya Savaşı'ndan bu yana uygulamakta olduğu gizli savaş doktrininin tezahürleridir.” McCoy, ayrıca ABD'nin işkence paradigmasının aynı tekniklerin Vietnam'da 1960'larda, Orta Amerika'da 1980'lerde ve Irak'ta ve Afganistan'da 2001'den bu yana uygulanmasıyla da kendini ortaya koyduğunu ekler. Üç kıtada ve kırk yıldır -CIA'in Kubark sorgulama nizamnamesinden 1983'te Honduras'ta ajanların kullandığı eğitim kitabına ve Ricardo Sanchez'in 2003'te Irak'ta çıkardığı sorgulama emirnamelerine kadar- ABD'nin uyguladığı işkence teknikleri arasında sarsıcı bir benzerlik vardır.

Cezayir Savaşı'nda Matthieu bir kötülük abidesi olarak resmedilmez. Aksine, onun tutkudan yoksun kişiliği ve akıl yürütüşü ile soğukkanlılığı sömürgecilerin şiddetinin basitçe kötü ahlaklı ve kötü niyetli adamların ürünü değil, birçok suç ortağı bulunan bir sistemin işi olduğunu ima eder. Hanna Arendt, buna Nazi Almanyası'nı kastederek “kötülüğün sıradanlığı” demişti. Matthieu'nün basın toplantısında “bütün olası sonuçları” kabullenmek gereğine ilişkin irticalen verdiği cevaplar da benzer biçimde değerlendirilebilir. Matthieu, bu noktada esasen savaşın yöntem ve araçlarını eleştiren liberal düzenin ikiyüzlülüğüne işaret etmektedir. Farkında olmasa da Fransız toplumunun sağcılarına da solcularına da bir ayna tutmuştur ve söyledikleri bugünün ABD'si gibi müstakbel imparatorluklara dönük bir ibret hikâyesi gibi de anlaşılabilir. Bugün ABD'ye de benzer etik soruları yöneltmek mümkündür: “eğer bu rahat yaşama biçimini, bu bolluk ve sefahati sürdürmek istiyorsanız, şu halde bunun neleri gerektirdiğinin farkında olun ve eleştirip durmayı ve Amerika'nın değerlerini nasıl yitirdiğini sorgulayan liberal palavraları bir kenara bırakın. Petrolü düşünün. Şu cep telefonlarını ve dizüstü bilgisayarları düşünün. Sırtınızdaki elbiseleri. Hatta üzerinde yaşadığınız toprağı. Eğer bu yaşam biçimine değer veriyorsanız, onu sürdürmek için gereken yöntemler hakkında şikâyet etmeyi kesin.” Meselenin böylece konuluşu, sersemleştirici, giderek içe işleyen, rahatsız edici ve suçlayıcı imalar içermektedir.

Daimi Savaş ve Sürekli Kargaşa: Cezayir Savaşı

Toplumsal Cinsiyet

Müslümanları insan değilmiş gibi kodlamakta en temel rol toplumsal cinsiyetidir. *Cezayir Savaşı*'nın güçlü bir sahnesi, "başörtüsü söylemi"ni başaşağı ederek sömürgeciliğin ırka ve toplumsal cinsiyete dayalı olarak biçimlenmiş mantığının karşısına dikilir. Filmin -sadece bir kontrol noktasından aranmadan geçip sonrasında başarılı bir biçimde Fransız yerleşimci sivillerin bulunduğu bir noktaya bombalarını bırakmak maksadıyla- Avrup'a'nın modernlik değerlerini sahiplenmiş "görünen" üç kadını, Zühre, Hasibe ve Cemile'yi resmediş biçimi, başörtüsünün ve daha da önemlisi, Batının feminist değerlerinin üstbelirlendiğini ve onların nihayetinde bir desiseden, hileden ibaret olduğunu ortaya serer.

ABD başkanının karısı Laura Bush, Afganistan işgalinin hemen sonrasında halka hitaben yaptığı bir konuşmada feminist oryantalizm ya da emperyal feminizm denen şeyi derinden yansıtan bir biçimde, "terörizme karşı savaş, aynı zamanda kadınların hakları ve saygınlığı için de veriliyor" demişti. Kadın hakları ve savaş arasındaki ilişkiye dair onun bu sözleri, Batı sömürgeciliğinin ve müdahaleciliğinin beyaz feminizmi, ama aslında onun da ötesinde, Batı'nın kurtuluş reçetelerini öne çıkardığı, yüzyıllara yayılmış bir projenin bugünkü ifadesidir. Ancak Leyla Ahmed, Lila Ebu Lughod ve diğerlerinin işaret ettiği gibi, aslında bugün sürmekte olan kadın hakları, kadın özgürlüğü ve eşitliği hakkındaki tartışmaların izi, sömürgeciliğin ve misyonerliğin ilk dönemlerindeki fikirlerine ve Müslüman kadınlara ilişkin retorikine kadar sürülebilir.

Günümüzün 11 Eylül sonrası koşullarında Müslüman kadın figürü, İslam ve Müslüman toplumlar hakkında, onların patriyarkanın ve kadın düşmanlığının özel olarak ortaya konduğu alanlar olduğunu iddia etmek üzere nicedir kullanılmaktadır; bu durum, kadın hakları meselesinin Müslüman toplumların kökünden bağnaz ve anti-modern oldukları yönündeki savları meşrulaştıran bir söyleme dönüşmesi üzerinden de gözlemlenebilir. Aslına bakılırsa, Müslüman kadın figürü, "Teröre Karşı Savaş" mantığının hareket sahasının -Müslüman topluluklara yönelik ayrımcılığın daha ileri noktalara götürülmesi ve askerî yayılmayı, emperyalist savaşı ve muhtelif uluslara devletlerinin gücüyle bir kimlik dayatılmasını mümkün kılmak üzere, hem feministlerden hem de tutuculardan ya da liberallerden ve solculardan destek devşirilmesi yoluyla- genişletilmesi bakımından esaslı bir yere sahiptir. Akademisyen Şirin Rezzak'ın belirttiği gibi, başı dertte Müslüman kadın artık bir arketipe dönüşmüştür; kadın sünnetinden, zorla evlendirme uygulamasından ve başörtüsünden kurtarılması gereken biridir o. Rezzak, bu bakışın Müslüman erkeklerin ve genel olarak Müslüman toplumların gözetlenip disiplin altına alınmasında aklileştirici bir unsura dönüşmekte olduğunu ekler.

Fanon'un meşhur -ve çok tartışılmış- makalesi "Örtüsü Kaldırılmış Cezayir'i" yankılayan bir biçimde film örtünün/örtünmenin baskıya işaret ettiğini, onun kaldırılmasının ise özgürlük anlamına geleceğini söyleyen geleneksel Batı mantığının sorunlu olduğunu tespit eder. Filmde örtülü Müslüman kadınların "tehlike" arz ettikleri görülür, zira kıyafetlerinin altına silah saklayabilmektedirler.

Ancak kadınların “örtüsüzleştikleri” sahnenin de yansıttığı üzere, film örtüsüz, yani “Batılı” görünen Müslüman kadının potansiyel olarak daha da tehlikeli olduğunu ima eder; ne de olsa kontrol noktasından, sömürgeci mantığın dayattığı gibi erkeklerinin ve geleneklerinin baskısından kurtulmuş olarak, o “medenî” ve “modern” halleriyle geçebilmişlerdir. Artık Müslüman kadın, kendi başına ve kendi namına hareket edip konuşabilecek bir fail durumundadır. Film, o dönüm noktasında Müslüman kadın failliğini -sınırlı bir halde de olsa- ortaya koyar, ancak bunu Fransızların hoşuna gidecek bir biçimde yapmaz. Onun Fransızları andırışı, ondaki “modern” olma “iştihak” ona “seçim” yapma hakkı tanımıştır. Böyle görünmesi, yani beyaz erkeğin gözüne hitap etmesi nedeniyle kadın kontrol noktasından geçip sonrasında kafe ve havaalanlarına bombaları yerleştirebilmiştir. Bu radikal altüst ediş anında film, “örtüye dair söylem”in ve sömürgecilerin “Müslüman kadınları kurtarma” mantığının sefilliğini ortaya koyar. Zira örtüyü atıp Avrupalı ya da modern “görünmek” bir hiledir. Bu tutuma sahip biri, “özgürleştirici” sayılan feminizmin içerdiği Batı ya da Avrupa değerlerini benimsiyor gibi görünebilir, ancak birçok feminist akademisyenin ve filmin kendisinin ortaya koyduğu gibi, son tahlilde bu değerlere ilişkin anlamı ve kıymeti yine onların öznellikleri ve cisimleşmeleri temin eder; bunlar, ancak daha geniş ölçekli bir toplumsal ve siyasî bağlamda anlaşılabilir meselelerdir.

Örtünün baskı unsuru olduğu iddiaları, Batıyı patriyarkadan arınmış ve eşitlikçi olarak sunmakla kalmaz, aynı zamanda hem Batı’da hem de Müslüman toplumlarda kadınların eşitlikten mahrum oluşlarına karşı mücadele yürüten Müslüman kadınları da görmezden gelir. Böylece emperyalist feminizm, Batı da dâhil tüm dünyada patriyarkanın nasıl köklenip nasıl iş gördüğünü rahatlıkla maskeler. Zira genellikle Müslümanların kadın düşmanlığı ve İslam’daki patriyarka konusu gündeme geldiğinde Batılı kadınlar ve onların erkek işbirlikçileri bakışlarını kendi yurtlarındaki erkek egemenliğinden başka yöne çevirirler ve Batı’daki kadına boyun eğdiren yapıları görmezden gelirler. Görmezden gelinen bir diğer olgu da patriyarkanın Müslüman toplumları da içeren Küresel Güney’de sömürgecilik mirası ile Batı müdahaleciliğinin şiddetle sürüp gitmesinden kaynaklanan yoksulluk, savaş, neoliberal politikalar ve IMF gibi siyasî ve iktisadî meselelerle ilişkili kurumlardan neşet ettiği ve varlığını bunlar aracılığıyla sürdürdüğüdür. Charles Hirschkind ile Saba Mahmud’un sordukları soru yerindedir: “Neden savaş koşulları, militarizasyon ve açlık kadınların hayatında eğitimsizlik, işsizlik ve hepsinden daha fazla öne çıkarılan bir unsur olarak Batı’nın giyim tarzına aykırılıktan daha az yaralayıcı kabul edilir ki?”

Sömürgeciliğin etkileri, bugün sürmekte olan mirası ve henüz nihayete ermemiş bir proje olarak sömürgecilikten kurtuluş çabası önemlerini koruyorlar ve bunlar *Cezayir Savaşı*’nı ileriye gören bir film kılıyor. Her ne kadar *Cezayir Savaşı* bir ulusal kurtuluş talebini aktarıyor idiyse de filmin en çarpıcı sahnelerinden biri Ali La Pointe ile UKC lideri Ben H’midi’nin bir binanın damında sohbet ettikleri sahnedir. Bu sahnede H’midi genç Ali’ye şunları söyler: “Bir devrimi başlatmak yeterince zor, onu sürdürmek daha da zor, en zoru ise onu başarıya ulaştırmak. Ancak asıl zorluklar işte o başarının ardından gelecek.” Bir askerî darbe neticesinde Ahmed Bin

Daimi Savaş ve Sürekli Kargaşa: Cezayir Savaşı

Bella'nın devrilip Huari Bumedyen'in iktidara geldiği ve Bin Bella'nın ev hapsinde tutulmaya başlandığı 1965 yılında çekilen bu sahne, bir yandan UKC'nin savaşın ardından başlayıp üç yıl boyunca devam eden iç kavgasını hatırlatır, bir yandan da bütün Küresel Güney'de bağımsızlık sonrası dönemde uluslaşma sürecinin zorlukları hakkında da bir ibret öyküsü anlatır. Fanon *Yeryüzünün Lanetlileri*'nde bizi bu konuda uyarmaktadır. Söz konusu eserinde Fanon, bağımsızlıktan sonra halkın iradesine ve kurtuluş mücadelesine Avrupa'nın emirlerini uygulamaya devam ederek ihanet edeceklerini hissettiği milliyetçi seçkinlere yönelik derin bir şüphe içindedir.

Filmi bugün için anlamlı kılan da budur: onun önemi, “teröristleri iş başında göstermesi”nde ve böylece 11 Eylül ikliminde bir tür dikizcilik yoluyla “eğitim malzemesi” sağlamasında değil, sömürgecilik karşıtı mücadele dönemi ile günümüz arasındaki sürekliliği ortaya çıkarıyor olmasında yatar. Nitekim “Teröre Karşı Savaş” aslında bir kopusu işaret etmez, bilakis o Küresel Güney'e karşı süregelen bir karşı-istihbarat kampanyasının yeni bir aşamasıdır sadece. Bu kampanya, eski tip sömürgecilik ile başlamış, bilahare Bretton Woods anlaşması, IMF, Üçüncü Dünya'nın borçlandırılması gibi unsurlarla yeni-sömürgeci bir denetim mekanizmasını yürürlüğe koymuş, Soğuk Savaş yoluyla yaygınlaştırılıp “küreselleşme” ve neoliberalizm kanallarıyla derinleştirilmiştir. Bugün ise “Teröre Karşı Savaş” başlığı altında sürdürülmektedir. Şu halde *Cezayir Savaşı* hâlâ tam olarak elde edilmeyi bekleyen kendi kaderini tayin hakkına ilişkin gündeme getirdiği meseleler sayesinde tam da bugüne ilişkindir.

[tercüme: **ıştiraki**]

Emperyalizmin Hizmetkârları'na Önsöz Yerine

Mohamed Walid Grine*

Kardeşimiz Frantz Fanon

6 Kasım Çarşamba günü eski Cezayir Cumhuriyeti Geçici Hükümeti misyon şefi Doktor Frantz Fanon Accra'da, bir yıldır çilesini çektiği ağır hastalığın sonucu vefat etti.

Çok erken bir dönemde, *Siyah Deri Beyaz Maske* yazarı, sömürgeciliği psikopatoloji açısından derinlemesine analiz etmiş, Fransa'daki Cezayirli hastalarla kurduğu temaslar üzerinden Cezayir'i 'tartışmıştı'. Psikiyatrist olarak o, 'Kuzey Afrikalı sendromu'nu betimleyen isimdi.

Blida'daki psikiyatri hastanesine daire başkanı olduktan sonra gelişen süreçte bilimsel çalışma ve tedavi yöntemlerini altüst etti. Dairesi örnek bir daire oldu.

Cezayir ulusal kurtuluş savaşının başladığı 1 Kasım 1954 tarihinde Fanon safını seçti. Seçimini yaptı. Kendisi de onu tanıyanlar da Fanon'un hangi safta mücadele edeceğinden zerre şüphe etmediler. Bilimsel çalışmalarına devam eden Fanon, ilgili süreçte tedavi ettiği devrimcileri gizledi, onlara yardım etti.

1956'nın sonu, 1957 başlangıcı: Fanon'un üzerindeki baskı her geçen gün daha da arttı. İkili hayatının artık sürmesinin imkânsız hâle geldiğini gördü. İşgalci Fransız devletinin Cezayir'e atadığı genel valiye Cezayir'in insansızlaştırılmasına dönük faaliyetleri eleştiren bir istifa mektubunu gönderdi. Psikiyatrist Fanon bu mektupla artık bir devrimci olduğunu beyan etmekteydi.

28 Ocak 1957: Sürgün başladı. Psikiyatrist işine devam eden Fanon, yurtdışında hastaları tedavi etmeyi, bilimsel makaleler yayınlamayı sürdürdü. O, örnek bir devrimci militan ve aydın olarak yaşadı.

Basın komisyonunun aktif üyesi, Panafrika konferanslarında temsilci, sonra Accra'da misyon şefi olarak çeşitli görevler alan Fanon, tüm bağımsız Afrikalı devletlerin başkentlerini ziyaret edip Afrika'ya Cezayir Devrimi'nin mesajını götürdü. Cezayir tecrübesinin temel konu başlıklarını *Cezayir Devrimi'nin Beşinci Yılı* isimli kitabında özetledi.

Frantz Fanon hem Cezayir'e hem de Afrika ile Üçüncü Dünya'ya ait bir aydındır. O yorulmak nedir bilmeksizin Siyah Yazarlar ve Sanatçılar Kongresi'ne katıldı. Kültürü

* *Mohamed Walid Grine*, Cezayirli yazar, blogcu ve Cezayir Üniversitesi'nde çevirmenlik öğretmeni.

Emperyalizmin Hizmetkârları'na Önsöz Yerine

merkez alan raporlar hazırladı (*Racisme et Culture: Irkçılık ve Kültür* [1956]; *Fondemen réciproque de la culture national et des luttes de libération: Ulusal kültür ve kurtuluş mücadelelerinin karşılıklı temeli*, [1959]). Onun için Cezayir örneği, temel konuları tartışmak asli çıkış noktasıydı.

Hayatında devrimci faaliyetinin doruk noktası olan *Yeryüzünün Lanetlileri* isimli son kitabı, Cezayir ve Mağrip haricinde tüm Afrikalı halklara ve tüm Üçüncü Dünya halklarına seslenmektedir. Bu alabildiğine derin anlamlar içeren son mesajında Fanon devrimci militan olarak sahip olduğu düşünceleri derleyip özetledi.

Son saate dek Frantz Fanon kardeş, devrimci aydın rolünü üstlenmeyi bildi. Ölümü, Cezayir Devrimi, Afrika ve sömürgecilik karşıtı hareket için onarılamaz bir kayıptır.

Üç sene boyunca önemli bir parçası olarak faaliyet yürüttüğü *Mücahit* gazetesinin emekçileri Fanon'un o derin analizlerini, güçlü müdahalelerini ve kuvvetli görüşlerini asla unutmayacaktır. Gazetenin emekçileri bugün onun ölümünün Cezayirli kardeşlerinde yarattığı boşluğun acısını çekmektedirler.

Bu makale FLN'nin (Cezayir Ulusal Kurtuluş Cephesi'nin) yayın organı El Moudjahid (Mücahit) gazetesinde yayınlandı. 88. Sayı, 21 Aralık 1961.

Makalenin orijinal adı: Frantz Fanon, notre frère

Emperyalizmin Hizmetkârları

Frantz Fanon

Cezayir Cumhuriyeti Geçici Hükümeti, Gana'daki Misyonu
14 Aralık 1960
Emperyalizmin Hizmetkârları

Tarihte her dönemin kendi özelliklerine sahip olduğu tespitine onay vermek pek bir anlam ifade etmez. Zira örneğin sömürgecilik çağının kendi psikolojisi, kendi kahramanları ve hainleri vardır. Afrika'da ve dünyada sömürgeciliğin çöküşünden önce, bazı Afrikalılar tam mânâda, ciddi bir şekilde Avrupa'ı olmadan yaşamının imkânsız olduğu görüşüne destek verirlerdi. Daha açık bir ifadeyle, bazı Afrikalı siyasetçilerin kardeşlerine karşı mücadele ettiklerini görmemek için kör olmak gerekiyordu. Oysa o mücadele ettikleri kardeşleri, ülkelerini kurtarmak için yola revan olmuşlardı.

Ama artık tespit etmek gerek: genel mânâda bu türden anakronizmler artık geçerli değil. Tabii ara sıra karşımıza ne olduğu açıktan görülen fertler çıkmıyor değil. Onlar tam mânâda, gerçek hainler. İhanetlerinin bilinçli olup olmadığının bir önemi yok. Sömürgecilik lehine mücadeleyi sürdürenlerin faaliyetleri, hep edep ve rikkat peçesinin ardına gizlendi. Bu tip fertlerde bağımlılık ve aşağılık kompleksinin bulunduğunu veya daha açık bir ifadeyle, onların dalkavukluğa meyilli olduklarını fark edebiliyorduk. Birleşmiş Milletler'de en son tanık olduğumuz, Senegal heyetindeki temsilcilerin altına imza attıkları belge, ihanetin daniskası.¹

Gerçekte birçok Afrikalı lider, karışık bir dönemde, sorumluluğu üstlenme iddiasıyla, bir anda kurulan, Fransız Topluluğu'nun (*Communauté française*) hiç olumlu bir şeyi getirmeyeceğini biliyordu. Konuya uzaktan bakarsak eğer, Fransız yönetiminin başına geçen, aşırı politikalara sahip hükümetler Afrikalıyı hain gören siyaset yürüttüler ve yürütmeye de devam ediyorlar. Birleşmiş Milletler'in siyasî komisyonunun Cezayir sorunu üzerine yürüttüğü tartışmalarda görüldü ki, daha 1960'ta bazılarının ağzından bal yerine damlayan "Afrika Yılı" sözlerine karşın (ki bu sözler Afrika'nın onuruna, şerefine hanel getirecek sözler), Afrika halklarını temsil edenler sömürgecilik kalelerinde oturmaya devam edecek, Afrikalı kadın ve erkekler üzerindeki Batı hâkimiyetinin birkaç gün bile olsa daha da sürmesi için cesaretle mücadele verecekler.

¹ Birleşmiş Milletler'deki "Cezayir meselesi" üzerine Senegal'in yöneticilerin yaptıkları ifadelere dair bir kinaye. Senegal 1960'ta "bağımsız" oldu. Kaynak: *La Paix en Algérie par la négociation. La position du Sénégal à l'Onu dans le débat algérien*, Léopold Sédar Senghor'un önsözüyle, EMI, Tanger, 1961.

Emperyalizmin Hizmetkârları

Fransız hükümeti, altı aydan beridir Birleşmiş Milletler'in eski teorik konumunu terk edeceğini ve Cezayir'de süren sömürge karşıtı mücadeleye somutta müdahale edeceğini iyi biliyordu: Fransa'nın Batılı müttefikleri, Cezayir Fransızların elinde kalsın diye, savaşmayacaklarını açıktan Fransa'ya bildirdiler ve bu konuda onu uyardılar. Bu sebeple Fransız hükümeti hızlı bahsi geçen topluluğu kurdu ve hiç olmayan devletlerin BM'ye girmeleri konusunda teşvik etti, ayrıca bunların tehlike ve ölüme yol açacak siyasî eylemlere katılmalarını emretti. Onlar da en ölümcül darbelerle maruz kalan paralı askerler gibi, ulusal kuvvetler veya müttefik gruplar olarak emir karşısında mutluluktan havaya uçtu.

Bu mesele M. Dia'nın² maskesini çıkarmasına, o hain suratını göstermesine mani olmadı. Yaşanan bu gelişme, M. Dia'nın, Afrika'da oradan oraya, rüşvet peşinde koşuşturan M. d'Arboussier ile birlikte Cezayir halkını mahvetmeye çabalayan Fransa'yı savunmasına engel olmadı.

Başrahip Youlou tartışmanın ertelenmesi noktasında başarısız olunca M. Dia'nın arkasında olduğu o alçakça oyun da ifşa oldu. Dia, BM'den Fransa'yı mahkûm etmemesini ve De Gaulle'e güvenmesini istedi. Aynı zamanda genelde sömürgecilerin takdim ettikleri teorileri özetlemek suretiyle, Cezayir Cumhuriyeti bünyesinde kurulan geçici hükümette aşırı, ılımlı ve yumuşak kimi akımların olduğunu söyledi. Nihayetinde M. Dia BM'den Fransız Topluluğu içindeki suç ortaklarına Cezayir'de yapılacak referandumu organize etme ve denetleme görevini bahşetmesini istedi.

Birleşmiş Milletler'de Afrikalı heyetler, Fransız sömürgeciliğinin tüm sözcülerine arka çıktılar. Altına imza atılan bu entrikayı ifade eden en yalın kelime ise "ihamet". Gerçekten de şahit olduğumuz, kastî bir ihanet girişimidir. Kapalı kapılarda düzenlenmiş olan Abidjan Konferansı bir tür komploydu. Konferans ardından Dia Tunus'u ziyaret etti. Bu ziyarette liderler sömürgeci teorileri şevkle, coşkuyla ve tutkuyla savundular. Bugün hepsinin maskesi düştü: M. Dia tarihin mahkûm ve takbih ettiği kişileri kulağından tutup attığı o "korcu odası"na gönderilecek, zavallı bir kukla. O odaya gidecek, burası kesin.

Biz Cezayirli, hiçbir engele karşısında geri adım atmayacağız, bu konuda kararlıyız. Fransız ordusunun zırlı birlikleri, binlerce uçağı, elektrikli çitleri zafere doğru kararlı adımlarla gerçekleştirdiğimiz yürüyüşümüze asla mani olamadı. Evet içimizden hainler de çıktı ama o hainleri cehennem dibine yollamay da bildik.

M. Dia, Fransız sömürgecilerine sattığı Senegal milletinin haini, bugün ihaneti kara bulut gibi tüm Afrika'yı sarıyor. O bugün Cezayir'i satmaya hazır. Ama o bilmeli ki birilerinin Cezayir'i satmasına asla izin vermeyecek, bu ihaneti kesinlikle kabul etmeyecektir. Halkımız altı senedir, daha önce hiç görülmemiş sömürgecilik koşullarında yaşıyor ve bu halka en ölümcül darbeler indiriliyor. Halkımız M. Dia gibi sefil adamların zaferi elinden çalmasına asla izin vermeyecektir. Mademki M. Dia bize hücum etti, biz de gereken cevabı vereceğiz ve bu cevap gayet sert ve acımasız olacaktır. Ortalıkta rezil ve iğrenç varlıklar dolaşüyor, dolayısıyla Afrika için acil meselelerden biri bu tür varlıklardan kurtulmak.

² Mamadou Dia (1910-2009) o dönemde Senegal'in başbakanıydı –çn.

Metnin orijinal adı: Frantz Fanon, “Les laquais de l’impérialisme”, Gouvernement provisoire de la République Algérienne, Mission au Ghana, 14 décembre 1960.

[tercüme ve yayıma hazırlayan: Mohamed Walid Grine]

Devrimci Dinamizmin Tıpası: Radikal Demokrasi

Delil Derviş

Coğrafyamız çok uzun bir süre zarfı içerisinde büyük bedellerin ödendiği, bununla beraber ise muazzam direnişlere tanıklık etmiş bir bölge özelliğini taşımaktadır.

Mustafa Suphi ve arkadaşları ile başlayan ve 68 devrimci çıkışıyla kitleleşip ivme gösteren mücadele tarihi, o günlerden bugünlere inişli çıkışlı seyri ile destansı bir öyküye dönüşmüş ve hâlihazırda bunu devam ettirmektedir. Zira bu durum, dost düşman herkesin malumudur. Dolayısıyla uzun uzun betimleme yahut güzelleme yapmak beyhude bir çaba olacaktır. Yazının temel muhtevası, coğrafyamız üzerinde yaşam bulmuş devrimci damarların ve mücadele azminin amiyane tabiri ile kan emicisi olmuş bir dinamizm tıpası olma görevini layıkıyla yerine getiren Radikal Demokrasi.

1980'nin antifaşist cephesinden sonra coğrafyamız devrimci nüvelerinin aldığı ağır yenilgi, Avrupa sosyalizmi merkezli birçok tasfiyeci akımın yaşadığımız coğrafya üzerinde yaşam bulmasının önünü açmış, seksenlerin ikinci yarısından itibaren Sovyet sosyal emperyalizminin çöküşü ve dağılışı ile beraber Dünya'da yaratılan "sosyalizm bitti" algısıyla beraber palazlanmış ve birçok örgütü tasfiye edip tarihin karanlık sayfalarına gömmüştür.

Bu tasfiyeci akımların bayrak koşucusu olan radikal demokrasi, işi burjuvaziye mülkiyet hakkı tanımaya kadar ileri götüren, çoğulcu ve katılımcı demokrasiyi savunan, sosyalizmin minimize edilmiş hâli olarak sınıftan ve ezilen emekçi yığınlardan uzak bir biçimde sınıf mücadelesinin dışında ne varsa esas mücadele biçimi haline getirip sınıf mücadelesini maniple ederek, uzlaşmacı bir çizgiye güdümlenen ve coğrafyamız üzerinde en çok rağbet gören akımların başat aktörü olma özelliğini taşımaktadır.

Şunu belirtmek elzemdir ki Avrupa sosyalizminin burjuva demokrasisinin güdümünde yürüttüğü parlamenter-STK'cı "mücadelenin" en olmaz yerlerinden biri hiç kuşkusuz yaşadığımız coğrafyadır.

Son yıllarda Avrupa'da başta SYRIZA olmak üzere Alman Yeşiller Partisi ya da Hollanda'da Sosyalist Parti'nin göstermiş olduğu çıkış, daha önceki yıllarda ÖDP'nin ki görece olarak devrimci güçlerin dinamik bir süreç yaşadığı 96 sürecinde ortaya çıkarak programı ve pratikleriyle herkesin malumu olan devrimcilik anlayışı ve

Radikal Demokrasi

“çözüm süreci”nin akabinde 2015 seçim sürecinde HDP’nin seçim barajını aşması, yine HDP’nin radikal demokrasi akımının her platformda ve her fırsatta bezirgânlığını yapması ile beraber Türkiye solunun ezici çoğunluğunun nihai olarak 7 Haziran seçim sürecinin sonunda HDP’nin barajı geçmesine neredeyse Ekim Devrim’i ile kıyaslamaya götürecek boyutta önem atfetmesinin bir başka sonucu olarak bol bol feminizm, LGBTİ, ekoloji, parlamento ağırlıklı, lakin sınıfın olmadığı sosyalizm propagandaları, cafcıflı programlar gündemleşerek ezen-ezilen çelişkisi yok sayılıp en alt derekeye indirilmiş, ancak nihayetinde hepsi bir bütün olarak 2015 Temmuz süreci ile beraber diyalektiğin ağır ve sağlam tokadını yiyerek kaçınılmaz sessizliğe mazhar olmuşlardır.

1980’nin antifaşist cephesi, SSCB’nin çöküşü, 2000 hapishaneler katliamı ile beraber palazlanan, 2015 seçim süreciyle beraber çoşa gelen kimi reformist örgütlenmeler, görünen o ki yaşadığımız süreci kınama bildirileri dışında HDP’ye eklenmiş bir biçimde politikasızlık ve büyük bir sessizlikle geçştirecekler.

Nerede ve nasıl yaşadığını unutarak, modern hippiliği kitlelere devrimcilik diye kakalamaya çalışanlar bilmeli ki yaptıkları belirlemeler, İsviçre ya da Norveç’te pekâlâ karşılık bulabilir, lakin coğrafyamızda bulamaz, bulması da namümkündür.

Sınıf gerçekliğini yok sayan, her kim olursa olsun hezime uğramaktan kaçamayacaktır. LGBTİ’ler, kadınlar, ekoloji, kimlik meselesi tabii olarak sosyalistlerin sahiplenmek zorunda oldukları önemli meselelerdir. Elbette sosyalistler bu sorunların çözümünü için arayışlara girecekler ve programlarında onlara yer vermeleri gerekecektir.

Lakin metal işçilerinin grevine nötr kalarak tüm LGBTİ eylemlerinde yer almak, amiyane tabiri ile pusulası şaşmış ve büyük bir gaflette olan kimselerin işidir. Burada sorun, LGBTİ eylemlerine katılmak değil, onu esas hâle getirmektir.

Mevzu bahis tüm meseleler, kati surette sınıf sorununun üstünde değildir. Ter-si durumlarda hâlihazırda birçok mesele vuku bulurken, belediyelere neden kadın kayyum atanmadığının peşine düşen Filiz Kerestecioğlu’nun ya da Amed’e kadın emniyet müdürü atanmasını öven kimi feministlerin düştüğü duruma düşülür, muhalefet örmek şöyle dursun ciddiye dahi alınmak artık güç bir uğraş hâlini alır.

Popüler hâle gelmiş ve alıcısı bol olan her şeyi pazarlayarak muhalefet örme gagesinde olanlar, ancak suni gündem yaratarak, muhalefeti manipüle etmekten öteye gidemezler. Kaldı ki kadın sorununu, kadın mücadelesini sınıf merkezli ele almak yerine, burjuva liberal akımların peşi sıra koşturmak, tam da yazı boyunca bahsi geçen ideolojik tasfiyenin birer yansıması, teşhididir.

Fabrika işçisi, ırgat, ev emekçisi kadınlar tali, “seks işçisi” kadın esas. Çünkü radikal demokrasinin kapsamı onu ziyadesiyle karşılıyor. Tüm mesele bu. İşte bu döngü, kargalara dahi kahkaha attıracak cinsten.

Kadın örgütlenmelerinin örgütlenme perspektifi radikal demokrasi olduğu müddetçe, üzümlere ifade etmek gerekir ki, fabrika ve atölyelerden ziyade Taksim-Kadıköy-Beşiktaş üçleminin dışına çıkılamayacak. Bu durum da körler sağırılar birbirini ağırılar sonucunu kaçınılmaz kılacaktır.

Son kertede coğrafyamız üzerindeki devrimci damarı gün geçtikçe daha fazla tıkanan bu aymazlık, birçok meseleyi manipüle ederek coğrafyamız üzerinde gelişecek, gelişebilecek bir muhalefetin rotasını şaşırtıp onu kör bir dehlize atmaktan başka hiçbir işe yaramayacak, onu yok edecektir.

Ezilen emekçi yığınların, sosyalizmi boş bir uğraş olarak gören ve burjuvaziye kol-tuk değneği olmaktan öteye gidemeyen akımlara hiç ama hiç ihtiyacı yoktur.

Ankara'dan Yükselen Bir Çağrı: Yaşam için Ses Ver!

Yaşam için Ses Ver İnisyatifi

Çözüm sürecinin bitirilerek yeniden çatışmaların başlatılmasıyla beraber başta Sur, Cizre ve Nusaybin olmak üzere birçok yerde sokağa çıkma yasağı ilan edildi; mahalleler, okullar ve evler çatışma menzili olarak kullanıldı. İki silah arasında kalan halktan gidecek yeri olanlar sırtlarında taşıyabildikleri kadar eşyalarını da alarak evlerini terk ettiler. Gidecek yeri olmayanlar ya da evlerini terk etmek istemeyenler ise buldukları yerden ayrıl(a)mayarak tehlikeye rağmen evlerinde kalmayı göze aldılar ya da göze almak zorunda bırakıldılar.

Her geçen gün savaşın büyümesiyle beraber evler yıkıldı, okullar ve sağlık merkezleri kullanılamaz hale geldi, insanlar katledildi, hayvanlar telef edildi, tarihi doku zarar gördü ya da tamamen yok edildi, öğrenciler eğitim haklarından mahrum bırakıldı, insanlar en temel ihtiyaçlarını karşılayamaz duruma geldi.

Bir savaş acımasızca büyürken, taraflara kendini yakın hisseden halk arasında da nefret söylemleri aynı oranda büyümeye başlıyordu. Batı'da "teröristler temizleniyor!" söylemleri artarken, Doğu'da ise savaşın tam içine terk edilen halk da yalnız bırakılmanın kırıngnlığıyla hayatta kalmaya çalışıyordu.

Herkes ve her şey için BARIŞ!

Batıda (Ankara'da) bulunan ve bu çatışmaların acımasızlığını karşı bir şeyler söylemek ve yapmak isteyen arkadaşlar olarak bir araya geldik ve neler yapabileceğimizi konuştuk. Farklı ifadelerle de olsa hepimizin ortaklaştığı çok değerli ve hepimiz için gerekli bir nokta vardı: BARIŞ! Barış demek yaşam demektir; yaşlıların, kadınların, çocukların, annelerin, babaların, evlatların, eşlerin sevenlerinin gözleri önünde ya da sevdiklerinden uzakta hunharca katledilmediği, doğup büyünülen, içinde yılların anılarının bulunduğu evlerin bombaların isabet etmesiyle yıkılmadığı, yüzyıllardan bu yana nice dönemler geçirmiş, nice topluluklara tanıklık etmiş tarihî dokuların tahrip edilmediği, uçan kuşların, rızkının peşinde koşan kedilerin öldürülmediği bir ortam demektir barış...

Tüm bunlardan yola çıkarak 'Yaşam İçin SES Ver!' ismini kullanmaya karar verdik. Amaç ve çağrımızı bir isimde birleştirdik ve sokak eylemlerimizin ilki olan 'Yaşam Ağacı' eylemimizi gerçekleştirdik. Aslında teslimiyetin bir simgesi olan ve çatışmalardan kaçmaya çalışan halkın canını kurtarmak için havaya kaldırdıkları beyaz tülbendi barışın simgesi olarak yine yaşamın bir parçası olan ağaçlara bağlayarak eylemimizi gerçekleştirdik ve barışa teslim olunması çağrısında bulunduk.

Yaşam için Ses Ver!

14 Mart'ta Kuşulu Park'taki eylemimizi gerçekleştirdikten sonra henüz evlerimize bile varmamıştık ki Güvenpark'ta 37 kişinin katledildiği patlamanın haberiyle sarsıldık. Doğu'da süren savaşın sadece Doğu'da kalmayarak ülkenin en Batı'sına kadar yayılacağı endişesini paylaşmıştık, oysa birkaç saat önce ve 'haklı' çıkmanın derin üzüntüsünü ve öfkesini yaşıyorduk patlama sonrasında.

Ardından Kilis'te, Antep'te, Diyarbakir'de, Bursa'da, İstanbul'da ve Midyat'ta yaşanan patlamalara, Cizre'de bodrum katlarında insanların katledilişine, Taybet Ana'nın sokak ortasında vuruluşuna ve günlerce öylece bekletilmesine, Miray bebeğe, Asya bebeğe ve daha nice olaylara tanık olmanın ağırlığı altında sokak eylemlerimize devam ettik ve Ulus Heykel Meydanı'nda yine barışın bir simgesi olarak güvercin besleme etkinliğimizi gerçekleştirdik.

Son olarak Yüksel'de İnsan Hakları Anıtı önünde gerçekleştirdiğimiz sokak eyleminin ardından, barış talebinde bulunan başka dostlarla da bir araya gelmek ve yaşam için nasıl bir dil kullanabiliriz, kimi neye çağırmalıyız, çözüm masasına nasıl dönüş yapılabilir konusmak üzere salon programları yapmaya başladık. İlk olarak Ömer Faruk Gergerlioğlu ve Roni Margulies'i ağırladık. Ardından Fatma Bostan Ünsal, Ferhat Kentel, Kadrican Mendi, Canan Şahin, Emrah Kırımsoy, Hidayet Şefkatli Tuksal, Berrin Sönmez, Cihangir İslam ve Can Irmak Özınanır'ın konuşmacı oldukları çeşitli programlar düzenledik. Bu programlarda genel olarak; yeniden çözüm sürecine nasıl dönülebileceğini, nasıl bir dil kullanmamız gerektiğini, savaşın bizlerden neler götürdüğünü, bir savaşın sadece gerçekleştiği bölgede değil, aynı ülkenin diğer ucunda bulunan kişileri de farklı ülkeleri de hayvanları ve bitkileri de tarihî dokuyu da nasıl etkilediğini konuşarak acilen barış ortamının sağlanmasının önemini konuştuk; hep beraber bir yol izlemenin önemine vurgu yaptık.

Sokak eylemleri ve salon programları dışında; Türkiye'de, Kürdistan'da, Suriye'de ve dünyanın başka bölgelerinde gerçekleşen savaş yanlısı eylemler ve faaliyetler için basın açıklamalarında bulunduk. İsrarla 'YAŞAM' çağrısını yineledik. Yine eylemlerde, yayınladığımız basın açıklamalarında, salon programlarında ve gerçekleştirdiğimiz ziyaretlerde 'ölüm değil çözüm, savaş değil müzakere' diyerek bomba seslerinin hâkim kılındığı bir dünyaya değil, yaşamın inşa edilmeye ve 'kuş cıvıltılarının yankılandığı mahalleler' için hep beraber 'Yaşam İçin SES Ver'elim çağrısında bulunduk.

YAŞAM için çağrımızdır:

Yaşam İçin SES Ver İnisyatifi sadece Ankara'da barış isteyenlerin çalışma yürüttüğü ya da sadece Ankara'da olanların dâhil olduğu bir grup olmasın. Farklı yerlerde bulunan ve barışa ses vermek isteyen herkes bu çağrıya ortak olabilir. Gelin hep beraber bu çağrıyı yayarak barışın hâkim kılınmasını sağlayalım.

Ölüm değil çözüm, savaş değil müzakere! Çünkü barış bizim en temel hakkımız ve yarının çocuklarına barış dolu bir dünya bırakmak hepimizin borcudur.

İnisyatif adına Sacide Uras

Karşı Felsefe

Marksizm ve Selametın Tarihi (*Heilsgeschichte*)

Roland Boer

Marksist tarih anlatılarının Yahudi veya Hristiyan anlatılarının sekülerleştirilmiş versiyonları, hatta Marksizmin kendisinin sekülerleştirilmiş bir din olduğuna dair iddia, sıkça dillendirilen ama genelde takdim edildiği biçimiyle, yanlış olan bir iddiadır. Bu belirleme, nihayetinde epey önemli olsa da öncelikle başta dile getirilen önermenin detaylı bir şekilde incelenmesi gerekmektedir.

Genelde (ateist olduğunu düşünen ama gerçekte derinlerde bir miktar dindar olan insanların yürüttüğü) polemikler üzerinden yayılan bu iddia, sayısız kez yinelenmiş olmakla epey güç ve yetki kazanmış durumdadır.¹ Böylesi bir konum alanlar, teolojik selamet tarihinin [Tanrı'nın kurtarıcı eylemlerine vurgu yapan ve kurtuluş için İsa Mesih'in merkeziliğini temel alan tarih yorumu anlamında *heilsgeschichte*'nin -ç.n.] Marksist tarih anlatısını etkilediğini, aynı zamanda bu anlatının selamet tarihi denilen anlatının soluk bir kopyası olduğunu düşünmektedirler: bu söyleme göre, yabancılaşmanın ve sömürünün (günah) hüküm sürdüğü, kötülüklerle yüklü olan bugünkü çağ (kolektif kurtarıcı olarak) proletarya eliyle aşılacak ve bu sayede günahın ortadan kalktığı, zalimlerin cezalandırıldığı, dünyanın dürüst ve erdemli insanlara kaldığı şanlı bir yeniçağ başlayacaktır. Marx ve Engels'in metinleriyle zerre temas kurmadan dile getirilen bu öneri, bir dizi amaç adına dile getirilmektedir. Bu öneri, önceleri Marksist olan, ama sonrasında teolojiden beslenen bir anti-komüniste dönüşen Nikolai Berdyaev ve onun gibi sonradan dine yüzünü dönen bir isim olan Leszek Kolakowski'nin elinde komünizme karşı yürütülen polemikğin kullandığı mühimmata dönüşmüştür (Berdyaev 1937; Kolakowski 1981).

Karl Löwith gibi tarihçiler ise bu türden önerileri onları daha kapsamlı bir histori-yografik analiz kapsamına alarak, Marksizm denilen güçlüğü alt etmenin yöntemi olarak kullanmışlardır (Löwith 1949). Alasdair MacIntyre gibi felsefeciler ise böylesi önermeleri, Hristiyanlık ve Marksizm arasında müşterek bir zemin oluşturmak için devreye sokmuş, Hristiyanlıkla Marksizmin zayıfların güçlenmesine bakan, insanların nihayetinde bir vakitler kaybedilmiş olan ahlâkî saflığı yeniden kazanmasını, böylece herkesin tarihsel zamanı aşan rahmete ve lütfâ bir kez daha kavuşmasını öne çıkartan bir tarihsel anlatı sunduklarını düşünmüşlerdir (MacIntyre 1971: 111). John Milbank gibi teologlar da söz konusu önermeleri, tüm modern düşünceyle si-

¹ Dünyanın farklı yerlerinde birçok kez Marksizm ve din üzerine konuştum. Bu konuşmalarım da bana hep bu soru soruldu. Bu makale, o sorulara verdiğim cevapların damıtılmış bir hâlini içeriyor.

Marksizm ve Selametın Tarihi (*Heilsgeschichte*)

yasetin kaynağının ve kökeninin teoloji olduğunu söyleyerek, Marksizmin üzerinden atlama imkânı bulmuştur (Milbank 1990: 177-205).²

Benim konuyla ilgili cevabım üç aşamalı. İlk aşamada Marx ve Engels'e ait metinlerde çok önemli olan noktalara odaklanıyorum. Bu noktalarda eskatolojik Hristiyanlık tarihinin sekülerleştirilmiş bir versiyonu çıkıyor karşımıza. Bu, bilhassa Yeni Ahit'teki *Vahiy* bölümünü (kitabın son faslı) inceleyen Engels'in çok boyutlu değerlendirmeleri için geçerli bir tespit. Diğer bir örnek de Marx'ın Yeşaya Peygamber'e dair incelemesi ve onun Kitab-ı Mukaddes âlimi Bruno Bauer ile kurduğu sıkı dostluk ilişkisi. Üzerinde durduğum diğer bir örnek de Marx ve Engels'i komünizm fikriyle ilk tanıştıran, kıyametçi bir zihin yapısına sahip Moses Hess. İkinci aşamada yaygın selamet tarihi anlayışları sorgulanıyor. Bu sorgulama kapsamında barışın ve neşenin hüküm sürdüğü bin yılın başlaması için insanlığın cennetten düşmüş olma hâline son verecek kurtarıcı meselesi ele alınıyor. Bu noktada asıl sorulması gereken soru şu: Marx ve Engels'in inşa ettiği tarihsel anlatı gerçekte böylesi bir fikre mi dayanıyor? Tam da burada *Alman İdeolojisi*'nde Max Stirner'i ele alan bölümlerin üzerinde durulması zorunlu. Üçüncü aşamada ise Marksizmin farkında olmadan teoloji tarihine ait bir forma başvurup başvurmadığı sorusu ele alınıyor. Teolojik bir soruya teolojik bir cevap verilmesi, bu cevabın da teolojinin ve iddialarının mutlak veya göreceli statüsü açısından verilmesi gerekiyor.³

İçinde Yaşanılan Günü Düşünmek

Esasında belli kritik momentlerde Marx ve Engels'in yazıları ile kutsalın tarihi arasında bağlar bulmadaki günahın kendisini affetmek mümkün.⁴

Bruno Bauer ve Marx

Evvla şunu söylemek lazım: Marx, *Yeşaya Kitabı*'nı Berlin'deki Friedrich Wilhelm Üniversitesi'nde öğrenci iken incelemiştir.⁵ Öğretmeni olan genç Bruno Bauer ile

² Marksizmin seküler bir din olduğu tespitiyle ilgili olarak eleştirmenler, genelde sosyalist devletlerin ritüellerine işaret ediyorlar, ama ritüellerin insanî faaliyetin ortak bir özelliği olduğundan, her zaman dinî bir nitelik arz etmesinin gerekli olmadığından hiç söz etmiyorlar. Bu eleştirmenler, bir de şevk, ütopyacılık ve şehadet gibi dinî bağlılıktan kaynaklanan hususlara işaret ediyorlar, ama bu noktada herhangi bir davaya bağlılığın böylesi bir şevki üretebileceğini görmüyorlar (Bergman 1990: 221). Veya bu eleştirmenler, Marksizmin ateist bir incil olduğunu söyleyebiliyorlar. Bu, ilkin Rus Ortodoks Kilisesi'nde görevli solcu rahip (Moskova Metropolitanı) Alexander Vvedensky'nin aldığı konumu ifade ediyor. Vvedensky Anatoly, (Aydınlanma Komiseri) Lunaçarski ile 1925 yılında yaptığı tartışmada ateizmin Marksizmin içinde yer alan, dikkati başka yöne çeken bir unsur olduğunu görmüyor (Vvedensky 2011 [1925]: 170). Söz konusu önermeye dair yakın zamana ait bir örnek olarak Gabel'ın yüzeysel analizine bakılabilir (Gabel 2005: 179-83).

³ Geçmişte Marksist tarih anlayışı ile Hristiyan tarih anlayışının yakınlaşmasının günümüzde geçerli olduğuna dair tespiti benim de dile getirdiğimi söylemem lazım. Ama ben, Marx ve Engels'i Marksizm ve teoloji arasındaki ilişkiye dair bir on yıldır yürüttüğüm incelemenin bir parçası olarak okudukça, bu bağın kurulamayacağını daha açık bir şekilde gördüm (Boer 2011a).

⁴ Bu kısım başka bir çalışmada yer alan, detaylı incelemeyi özetlemektedir (Boer 2011c).

⁵ Bu husus pek bilinmez, oysa Marx'ın üniversiteden ayrılırken aldığı belgeye biraz dikkatle bakılsa, onun

Marx sonrasında sıkı dost olmuş, aralarında önemli farklılıklar açığa çıkana dek işbirlikleri sürmüş, zaman içerisinde bu işbirliği sona erse de dostlukları bitmemiştir. Almanya'nın önde gelen ve en radikal Kitab-ı Mukaddes âlimlerinden birinden böylesine önemli bir kitap konusunda dersler almak ve kitabı incelemek, Marx'a eskatolojik tarih görüşünün değerini anlama ve kutsal metinde adaletsizliğe yönelik eleştirileri edinme fırsatı sunmuştur. Buradaki asıl mesele şudur: Bauer, muhtemelen *Yeşaya Kitabı*'nın eskatolojik boyutlarını keşfedip onu övgü dolu ifadelerle şerheden son kişidir. Bu dönemde Bauer, dinî dogmatizmin ve özgür özbilincin birbiriyle uzlaşamayacak hasımlar olduğu iddiasını temellendirmektedir. Süreç içerisinde Bauer, bu tür değerlendirmeler üzerinden, kökleşmiş bir yapıya sahip olan kilise ile baskıcı devlet arasında giderek kemikleşmiş olan ilişkiyi hedef alacaktır.

Peki Bauer Marx hakkında ne düşünüyordu? Burada bir yıl önce yayınlanmış olan İbranice Kitab-ı Mukaddes ile alakalı kitabı üzerinde durmak gerek. *In Die Religion des alten Testaments* [Eski Ahit'in Dininde -1838] isimli eserinde Bauer, dinin sahte ve baskıcı bireysellik ile evrensel, özgür özbilinç arasındaki gerilimin ağına düşmüş olduğuna dair argümanını geliştirir. O dönemde Marx'ı Almanya'daki ilk Kitab-ı Mukaddes eleştirisi dalgasında yaşanan hızlı gelişmeler konusunda bilgilendiren⁶ Bauer, tüm dinlerin sorunlu olduğu kanaatine ulaşmış durumdadır. Tabiatı gereği din, soyut evrensel olduğunu iddia eden, belirli bir bireyselliğin, grubun veya kurumun tekilliğinin ortaya koyacağı, haset üzerine kurulu bir çabadır. Bu hâliyle din, hiçbir muhalefete tahammül edemeyen, incelikten yoksun ve bağınaz bir tekele dönüşmüştür. Dolayısıyla kilisenin her tür düşünceye kapalı ve otoriter bir kuruma düşmesine kimse şaşırılmamalıdır. İbranice *Kitab-ı Mukaddes*'in ilk katmanlarında aktarılan, papazlara ait materyallerden uzak ara daha iyi olan *Yeşaya Kitabı* bile bu kaderden kurtulamamıştır. *Yeşaya*, papazların hukukun güdümde olan dışsallığının yanından dolanır ve ahlâkî bir tektanrıcılık ortaya koyar. Bu tektanrıcılıkta evrensellik topluma içkindir. Mevcut duruma göre *Yeşaya* dini gene de muhafaza eder ki asıl mesele de budur. Bauer'e göre kendi öğretisi, peygamberlerin dünyanın sonunu haber veren insanlar olduğuna dair düşünceye ait bir çılgınlıktır.

Engels ve Vahiy

Marx'ın kutsal kitaplarda adı geçen peygamberlerin eskatolojik boyutundan mah-

bu çalışmayı yaptığı net bir şekilde görülür. Orada, 1839 yaz dönemiyle ilgili olarak şu yazılıdır: "Öğrenimini tamamlamış olan Bay Bauer'in *Yeşaya* dersine katıldı" (Berlin Üniversitesi'nden ayrılırken aldığı belge, 1839 [1975]: 74).

⁶ Otokrat Prusya İmparatoru IV. Friedrich Wilhelm'in başta olduğu ve sansürün baskın bir oynadığı bu dönemde Almanya'da mevcut olan, bu ülkeye özel toplumsal ve politik faktörler sebebiyle açıktan, kamuoyunun gözü önünde yürütülen politik tartışmalar, teolojiye ve kutsal kitaplara ait ifadeler dâhilinde gerçekleşmektedirler. Bu bağlam, David Strauss'un İsa'yı efsanevi ve demokratik bir sima olarak takdim ettiği *Das Leben Jesu* (İsa'nın Hayatı -Strauss 1902, 1835) isimli çalışmasının büyük bir heyecana yol açmasını sağlamış, Alman Protestanlığının Kitab-ı Mukaddes konusunda uzman olan âlimlerinin tüm dünyaya hükmetmesine neden olmuş (en gelişkin isimler politik koşullar sebebiyle bu alana yönelmiş), ayrıca Marx ve Engels'in düşüncesinin gelişimi için gerekli zemini teşkil etmiştir. Bu konuyla ilgili olarak 11. dipnota bakılabilir.

Marksizm ve Selametın Tarihi (*Heilsgeschichte*)

rum olduğu düşünülürse, Marksizmi sekülerleştirilmiş, eskatolojik bir selamet tarihi ile buluşturan Engels olabilir mi? Her şeyden önce Engels, ömrü boyunca Eski Ahit'te yer alan *Vahiy* bölümünden büyülenmiş bir isimdir. Engels, reforma tabi tutulmuş (Kalvinist) Protestanlığa bağlı bir mümin olarak yetiştirilmiş, o Yeni Ahit'i Elence orijinalinden okumuş, genelde Kitab-ı Mukaddes eleştirileri sahasında yaşayan son gelişmelerden haberdar olan bir düşünürdür. Kaleme aldığı ilk metinlerde, özellikle yakın arkadaşları olan Papaz Friedrich Graeber ve Papaz Wilhelm Graeber'le yazışmalarında⁷, ayrıca gayet iyi kaleme alınmış olan *Mucizevi Şekilde Kırtarılmış olan Kitab-ı Mukkades'in Küstahça Okunması* isimli eğlenceli şiirinde Engels, Kitab-ı Mukaddes'i ele almış ve bu konuda kapsamlı tartışmalar yürütmüştür [Engels 1842 [1975]-a, 1842 [1985]-a].

Bu metinlerde karşımıza *Vahiy* bölümüne dair bir dizi yaratıcı değerlendirme çıkmakta, ama bu değerlendirmeler eskatolojik bir içerik taşımamaktadır. Esasen Engels, bu çalışmalarda şakacı bir üsluba başvurur ve kendisine saldıran isimleri alaya alır (Engels 1841 [1975], 1841 [2008], 1842 [1975]-a, 1842 [1985]-a), dostu Friedrich Graeber'e takılır (Engels 1839 [1975]-e, 1839 [2008]-d) veya kendisindeki bilinçlenmeyi över (Engels 1842 [1975]-b: 238-40; 1842 [1985]-b: 312-14). Başka bir ifadeyle, Engels'in *Vahiy* bölümüne dair değerlendirmeleri kendine özgüdür (detaylı bir tartışma için şu çalışmaya bakılabilir: Boer 2011a). Engels, bu bölümü mizah ve polemik bağlamında, kendi keşif sürecine has bir dil temin etmek için kullanır ve tarihsel beklentiler açısından herhangi bir söz söylemez, bilhassa tarihin eskatolojik momente, kıyamete doğru şanlı yürüyüşünden hiç bahsetmez. *Vahiy* bölümüyle kurduğu bu ilişki biçimi, Engels 25 yaşına girdiğinde kaleme alınan *Kutsal Aile'nin son sayfalarında* karşımıza çıkan, Bruno Bauer ve Max Stirner'e yönelik hicve dayalı saldırıları ile birlikte miadını doldurur (Marx ve Engels 1845 [1975]: 210-11; 1845 [1974]: 222-3).⁸

Buna karşın *Vahiy* bölümüne dair değerlendirmeler, Engels'in yazılarında görül-meye devam eder. Yıllar sonra Engels, bu bölümü farklı bir tarzda, tekrar kullanır. Ölmeden birkaç ay önce yayınlanmış olan ünlü makalesi İlk Dönem Hristiyanlığın

⁷ Her bir örnekte önce Almanca metnin tarihi, ardından İngilizce çevirinin tarihi verilmiştir: (Engels 1839 [1975]-e, 1839 [2008]-d, 1839 [1975]-d, 1839 [2008]-a, 1839 [1975]-a, 1839 [2008]-f, 1839 [1975]-g, 1839 [2008]-l, 1839 [1975]-i, 1839 [2008]-j, 1839 [1975]-c, 1839 [2008]-c, 1839 [1975]-b, 1839 [2008]-b, 1839 [1975]-h, 1839 [2008]-k, 1839 [1975]-k, 1839 [2008]-g, 1839 [1975]-l, 1839 [2008]-i, 1839 [1975]-f, 1839 [2008]-e, 1839 [1975]-j, 1839 [2008]-h, 1839-40 [1975], 1839-40 [2008], 1840 [1975]-b, 1840 [2008], 1841 [1975], 1841 [2008]).

⁸ Bu konuda Engels'in *Vahiy* bölümü ile ilgili değerlendirmelerine dair, daha erken tarihli başka benzer örneklere rastlamak mümkündür: Hegelci Michelet ile Sofu Leo arasındaki mücadeleye dair değerlendirmesi (Engels 1839 [1975]-a, 1839 [2008]-f), Bremen'de görevli, Krummacher ve Paniel isimli iki papazın destekçileri arasında yaşanan bir sokak kavgasıyla ilgili değerlendirmesi (Engels 1840 [1975]-b, 1840 [2008]) ve Hegel'in aşılması ile alakalı beklentisi (Engels 1844 [1982], 1844 [1973]). Engels, ayrıca Almanya'daki asillerle kibir üzerine kurulu olan Roma Katolik Kilisesi arasındaki sıkı bağları eleştirme noktasında, Kitab-ı Mukaddes kaynaklı alıntılarla ve imalarla örülü, benzer bir dile başvurur (Engels 1840 [1975]-a: 66-7; 1840 [1985]: 98-9).

Tarihi Üzerine (Engels 1894-5 [1990], 1894-5 [1972])⁹ isimli çalışmasında aynı metne, bu sefer farklı bir tarzda tekrar döner. Makale, ilk dönem Hristiyanlığa dair önemli bir tarihî kaynak hâline gelir. Çalışmasını Ferdinand Berner ve Bruno Bauer üzerine kuran Engels'e göre, Yeni Ahit'teki *Vahiy* bölümü Hristiyanlığın en eski metnidir. Artık onun bu metni saf mânâda bir tarihî kaynak olarak kullanması, ilk Hristiyanların inançları ve pratiklerine dair bilgiler temin etmek için onun içinde kazılar yapması mümkündür. Her şeyden önce Engels, *Vahiy* bölümünü deşifre etmeye ve bu metni tarihin sonuyla alakalı tahminler noktasında kullananların yanlış yaptıklarını göstermeye çalışır. Metinde milattan sonra 68 yılının sonlarında ve 69 yılının başlarında yaşayan ve dünyanın sonunun kısa süre sonra geleceğine inanan, Hristiyan değil Yahudi olan bir grup insandan bahsedilir. Engels'e göre, Yeni Ahit'in bu bölümünde teslis diye bir şeye rastlanmaz, çünkü orada İsa Tanrı'ya tabi olan biri olarak takdim edilir ve onun kesinlikle kutsal ruh olmadığı söylenir. Ayrıca ilk günah öğretisine de rastlanmaz, vaftizden veya komünyon ayininden bahsedilmez, hiçbir şey imanla meşrulaştırılmaz, Mesih'in ölümü ve dirilişine dair detaylı bir hikâyeden söz edilmez. Metin sevgi dininden de dem vurmaz, çünkü yazarı zalimlerden "güçlü ve hileye başvurmadan" intikam alınmasını vazedir (Engels 1894-5 [1990]: 462; 1894-5 [1972]: 465). Berner'in izinde ilerleyen Engels, kötü bir şöhrete sahip olan 666 sayısının (veya metinde değişik biçimde 616 olarak dile getirilen sayının) sayılarla ustaca oynayarak ortaya çıkarılabileceğini söyler: ona göre, sayılar noktasında İbranice harfler kullanılmakta, böylelikle 666 sayısına ulaşmak için Neron Kesar'ın (Elen Neron Kaiser'ın) sayısal değeri bir biçimde artırılmaktadır. Dolayısıyla *Vahiy* bölümünde öngörülen son, "canavar" olan Neron'un sonudur. Bu son da Tanrı'nın eliyle gerçekleşecek ve başlayacak yeni çağı muştulayacaktır.

Engels'in *Vahiy* bölümüyle alakalı bu son değerlendirmesi, Yeni Ahit'e dönük ilk çalışmaları ile çatışır. Kıyamet günü meselesine tekrar merak saran Engels, eskiden bu meseleyle ilgili tahminleri ve öngörülerini çoğunlukla alaya almışken, artık bu metni Hristiyanlığın ilk biçimini görmemizi sağlayacak bir pencere olarak kullanılmaktadır. Metnin Marksist tarih teorileri üzerindeki etkisi konusunda Engels şunu söylemektedir: "Kıyamet gününü hâlen daha hesaplamaya çalışan cahil insanlar hariç kimse bu konuyla artık ilgilenmemektedir." (Engels 1883 [1990]: 117; 1883 [1973]: 15).

İlk Dönem Eskatolojik Komünizm

İki değerlendirmede Marx ve Engels, kendi tarihsel anlatıları konusunda selamet

⁹ Engels, ta 1841'de, 21 yaşındayken, bu türden bir çalışmaya gireceğinin işaretini verdiği söyler. 28 Temmuz 1894'te Karl Kautsky'ye yazdığı mektupta şunları aktarır: "Makaleyi bir an önce yayınlayayım diye acele etme. Eldeki kanıtlara bakılırsa, onu dersen Eylül, hatta Ekim ayında yayınlatabilirsin. *Vahiy* bölümüyle ilgili F. Benary'nin verdiği dersin notlarını okuduğum 1841 yılından beri bu mesele üzerine kafa yoruyorum. O günden beri *Vahiy* bölümünün Yeni Ahit içerisindeki ilk ve en önemli bölüm olduğunu düşünüyorum. Elli üç yıl süren tefekkürün ardından makalenin dünya sahnesine çıkışını aceleyle getirmeye gerek yok." (Engels 1894 [2004]: 328-9; 1894 [1973]: 276). Bu en son kaleme alınan metnin ilk habercilerini şu çalışmalarda bulmak mümkün: "Vahiy Kitabı" (Engels 1883 [1990], 1883 [1973]) ve "Bruno Bauer ve İlk Dönem Hristiyanlık" (Engels 1882 [1989], 1882 [1973]).

Marksizm ve Selametın Tarihi (*Heilsgeschichte*)

tarihini kullanma konusunda başarısız olur: Marx, Bruno Bauer'in öğrencisi iken İbrani peygamberlerine dair eskatolojik yorumunu değerlendirmeye tabi tutmuş, Engels ise *Vahiy* bölümüyle ilgili kapsamlı değerlendirme üzerinden, bu bölümün geleceğe yönelik etkisini açığa çıkartmaya çalışmıştır. Bir başka çalışmada ise ikili, söyleyeceklerini daha açık ve yalın bir dille aktarır ve Fransız sınırından içe sızan, komünizmin ilk formuna kararlı bir biçimde karşı çıkmıştır. Bu sosyalistler, özellikle Saint-Simon ve Fourier, Hristiyanlığın ilk formunun komünist olduğunu söylemiş, *Rasullerin İşleri* 2:44-5 ve 4:32-5'te ilk toplulukların "ortak çok şeye sahip olduklarından" bahsettiğine dair tespitlerde bulunmuş, bu bölümlerin Hristiyanlık öğretilerini ahlâk kurallarına, tüm doğaüstü işaretlerden arınmış olan bir kardeşçe sevgiye dönüştürmeye çalıştıklarını iddia etmişlerdir. Bu ahlâka dair vizyon ve insanlığın kardeşçe sevgiye doğru ilerlemesiyle alakalı anlayış, Heinrich Heine, August von Cieskowski, özellikle Marx ve Engels'le ilk dönem birlikte çalışmış bir isim olan Moses Hess gibi düşünürlere ve eylemcilere ilham vermiştir (Breckman 1999: 131-76). Metin, ayrıca Wilhelm Weitling, Hermann Kriege, Karl Grün ve Gottfried Kinkel türünden Alman komünist hareketi içinde faal olan ilk liderlerin bir kısmını da etkilemiştir. Marx ve Engels, komünist hareketi bu tür Hristiyanlığa ait unsurlardan arındırmak için uğraşmıştır (Marx ve Engels 1846 [1976], 1846 [1972]; 1845-6 [1976]: 484-530; 1845-6 [1973]: 473-520; 1852 [1979], 1852 [1973]). Marx Fransa'nın bağrından çıkan ve "insanlığın çektiği çileleri karşısında duygusal açıdan ağlayıp duran veya akıl, eğitim ve özgürlük hakkında saçmasapan hümanist laflar eden" bu sosyalizmi hep alaya almıştır (Marx 1852 [1979]: 142; 1852 [1973]: 153).

Asıl önemlisi de Marx ve Engels'in Moses Hess aracılığıyla Almanya'ya giren, ilk dönem komünizmin bu kıyametçi diline sürekli karşı çıkmış olmasıdır.¹⁰ *In his Die Heilige Geschichte der Menschheit and Europäische Trierarchie* [İnsanlığın Kutsal Tarihi ve Avrupa'daki Kadırga Vergi Sistemi] isimli eserinde Hess, Almanya'yı komünizmle tanıştırmış ve ona özel bir kıyametçi dil kazandırmıştır (Hess 1837, 1841, 2004; bkz. Kouvelakis 2003: 121-66). Gayet popüler olan esere göre, Genç Hegelcilerin teoloji eleştirisinin Fransa'ya has sosyalist siyaset ve İngiltere'de görülen endüstriyel materyalizmle oluşturacağı bileşke, mevcut düzeni tümüyle yıkacak ve yeni bir

¹⁰ Bu tepkinin gerçekleştiği politik bağlamın üzerinde durmakta fayda var. 1830'larda ve 1840'larda Almanya, bir dizi tarihsel sebebe bağlı olarak, o güne ait meseleleri genelde din, özeldir Hristiyanlık ve Kitab-ı Mukaddes üzerinden ele almıştır. Fransa'da Voltaire'in ve şürekasının geliştirdiği radikal ateist eleştirisi, İngiltere'de deistler belirleyici iken, Almanya'da tartışmanın genel çerçevesini Kitab-ı Mukaddes'in neliği tayin etmiştir. Bu nedenle David Strauss'un *Das Leben Jesu* isimli eseri, on dokuzuncu yüzyılın başlarında bomba etkisi yaratmıştır (Strauss 1902, 1835). Yazar, çalışmasında incillerdeki İsa değerlendirmelerinin mitolojik olduğunu söyler. Tartışmayı tayin eden diğer unsurlar arasında Kitab-ı Mukaddes eleştirmeni Bruno Bauer'in ateist ve özgür özbilinç üzerine kurulu değerlendirmeleri (Bauer 1838, 1839, 1840, 1841, 1842, 1843) ve dinin insandaki en iyi özelliklerin izdüşümü olduğunu, bu izdüşümün insanları "Tanrı" denilen bir varlığı yaratmaya ittiğini söyleyen Ludwig Feuerbach'ın tespitleri de bulunmaktadır (Feuerbach 1989 [1841], 1986 [1841]). Tüm teoloji ve Kitab-ı Mukaddes ile alakalı çalışmalarda demokrasi (basın) hürriyet(i), akıl, cumhuriyetçilik, parlamenter temsiliyet gibi önemli meseleler tartışılır. Her şeyden önce bu tartışmaların Kitab-ı Mukaddes'in bulunduğu zeminde sürdüğünü dile getirmek gerekmektedir.

çağın başlamasını sağlayacaktır. Marx ve Engels'e göre, komünizme dair bu yaklaşım, tümüyle gerçek dışı değilse de epey sorunludur. Bu bağlamda bence, Marx ve Engels'i sekülerleştirilmiş bir eskatolojik çerçeveye sahip olmakla suçlayanların okları yanlış hedefe odaklanmıştır. Aslında Marx ve Engels değil, Moses Hess ile Marx ve Engels'in karşı çıktığı ilk dönem komünistler suçlanmalıdır.

Yerinden Oynatılan Dağlar: Anlatının Yapısına Dair

Marx ve Engels'in kutsal veya seküler, her türden Hristiyanlık tarihine karşı çıktığına dair argümana hemen şu türden cevaplar verilmektedir: onlar, tıpkı bitkinin günışığını ve suyu emmesi gibi teolojiyi özümsemiş ve seküler bir selamet tarihi üretmişlerdir. Onların tarih anlatısı (Schmitt'in şerhine göre (2005: 36)) tüm tarih teorilerinin sekülerleştirilmiş teolojinin türevleri olduğuna dair önermenin kanıtıdır. Bu tür iddialarda bulunanlara göre, aslında Marx ve Engels böylesi bir anlatıyı esasen ona karşı koymaya çalışırken edinmiştir.

Peki bu iddianın dile getirdiği anlatının yapısı ne menem bir şeydir? O, Tanrı'nın rahmeti ve lütfuyla yaşama imkânı bulunan cennetten düşüldükten sonra tanık olunan ve insanı kurtuluşa ve yeniden rahmete götüren geçiş süreciyle mi alakalıdır? Ya da daha önce ifade ettiğim üzere, bu hikâye, yabancılaşmanın ve sömürünün (günah) hüküm sürdüğü, kötülüklerle yüklü olan bugünkü çağın (kolektif kurtarıcı olarak) proletarya eliyle aşılacağına ve bu sayede günahın ortadan kalkacağına, zalimlerin cezalandırılacağına, dünyanın dürüst ve erdemli insanlara kalacağına, şanlı bir yeni çağ başlayacağına değinen bir anlatı mıdır? Yoksa proletaryanın (hakkın) burjuvazinin (batılın) kafasını ezmesine, yeryüzünde cennetin tesis edilmesine dair bir tercihle alakalı bir hikâye midir? Bu türden sözde teoloji versiyonlarının her biri iki katmanlıdır: bu teoloji versiyonları, temelde Engels'in ve (özellikle) Marx'ın yaptığı çok önemli keşiflere karşı kördür, ayrıca mevcut Marksist tarih anlatısına asla kulak vermez.

Marksist tarih anlatılarına dair birçok değerlendirmede karşımıza çıkan en önemli sorunlardan biri de herkesin Marx'ın argümanlarını dikkate almaksızın, onların ne olduklarını kesin olarak bildiklerini düşünmeleridir. Dolayısıyla bu noktada tarihsel materyalizmin makine dairesi olarak görülebilecek, çoğunlukla görmezden gelinmiş olan, ilk kopuşun kendisini ortaya koyduğu şu metne odaklanmak gerekecektir: *Alman İdeolojisi* içinde yer alan (Kaspar Schmidt müstear adıyla yazılar yazan) Max Stirner ile alakalı bitmek bitmeyen bölüm.

Dünya Tarihinin Ben'i: Stirner'in Ego'su

Bu bölümde Marx ve Engels, Stirner'in *The Ego and His Own* [Biricik ve Kendiliği] isimli eserini didik didik eder. Stirner'e göre tarih, "bireyin kendisi (*Einzelne*) dünya tarihinden, dünya tarihinin geri kalan kısmında kendi mülkiyetine (*Eigentum*) sahip olup Hristiyan olanın ötesine uzanmasından başka bir şey değildir" (Stirner 2005 [1845]: 365; 1845: 428). Bu bağlamda Stirner, kitabında tarihsel süreci belirli aşamalara ayırır: çocukluk, gençlik ve insan; Siyah, Moğol ve Kafkasyalı; (Yunanlılar ve Romalılarla sınırlı olan) antik çağda yaşananlar, modern çağda yaşananlar (Hristiyanlık, özellikle Roma'da meydana gelen Katolik-Protestan mücadeleleri) ve ardın-

Marksizm ve Selamet'in Tarihi (*Heilsgeschichte*)

dan da bugünde biricikliğin keşfi (yani kendi döneminde Alman felsefesinin bizatihi kendisi).

Esasen Stirner'in argümanının en önemli özelliği, sahip olduğu, alabildiğine teolojik olan yapısıdır. Metnin büyük bir kısmı, Hristiyanlığın başka bir yanlına işaret ediyor olmasına karşın, Stirner ondan kendi projesi için gerekli unsuru çıkartmaya çalışır. O, bu bağlamda cisimleşme meselesini biricik için gerekli bir model olarak sahiplenir:

"İsa, Hristiyanlık öncesi dönemde bile dünya tarihinin Ben'idir. Günümüze ait anlayış dâhilinde o insandır, İsa figürü gelişip insan figürüne dönüşmüştür. Bu insan, tarihin 'merkezî nokta'sıdır. 'İnsan'da hayali olan başlangıç bir kez daha geri döner. Çünkü 'insan' İsa kadar hayalidir. Dünya tarihinin Ben'i olarak 'insan' Hristiyanlığa has anlayışların etrafında dönüp durduğu çemberi kapatır." (Stirner 2005 [1845]: 365; 1845: 427)

Stirner, Hristiyanlık Bilimi'ne has mantığı edinir. Ona göre İsa şahsında Tanrı insan olur. Bu noktada düşünür ilginç bir durumla yüzleşir; zira İsa yarı insan yarı tanrı değildir, o kutsal ruha sahip bir insan bedeni olarak görülemez. Dolayısıyla aslında İsa şahsında Tanrı, tam insan olur. Doğalında mantığın sarpa sardığı noktada da burasıdır, çünkü kitabî teolojiye göre İsa aynı zamanda kutsaldır. Ama Stirner, esas olarak insanî boyuta odaklanmaktadır. İsa insandır, mutlak insandır. Bu *insan İsa*, biriciklik meselesi açısından çok önemlidir. İsa Mesih olarak bilinen tam insan, aynı zamanda tarihin "merkezî noktası", tarihin etrafında döndüğü ana eksenidir. İsa için hayırlı olan, biricik için daha hayırlıdır, çünkü İsa, herkes için örneklik teşkil edecek bir biriciktir, benliktir.

Birkaç satır sonra Stirner, Hristiyanlık Bilimi'nin dile getirdiği denklemin diğer kısmını ele alır. İsa tam insandır, ama o aynı zamanda tam Tanrı'dır. İnsan ve Tanrı, bir kişinin varlığında bir araya gelmiştir. Buradan Stirner şunu söyler:

"Tanrı için derler ki 'hiçbir isim yoktur sana verilecek'. Bu, benim için de geçerlidir: hiçbir kavram beni ifade edemez, özümü adlandıran her şey beni yorar; bunlar sadece birer isimdir. Aynı şekilde Tanrı'nın kusursuz olduğu ve kusursuzlaşmak gibi bir tutkusu yoktur. Bu da benim için geçerli bir tespittir." (Stirner 2005 [1845]: 366; 1845: 429)

Hristiyanlık Bilimi iki şeritli bir yol açar: İsa insandır, ama bu, insanların diğer şeritten ve yönden ilerleyip Tanrı olabileceği anlamına gelir. Stirner'in "biricik"i bu yürüyüşe iştirak eder, ama bir süre sonra yoldan sapar: biricik'in arzusu, Tanrı'yla ortaklaşmak veya O'nun statüsünü elde etmek değildir. Basit gerçek şudur: Tanrı hiç varolmamıştır, bu nedenle biricik (ego), Tanrı'nın olması gereken yere ne vakit varsa, o yerde bir tek kendisinin olduğunu görür. Yani ne vakit Tanrı'dan, O'nun kusursuzluğundan, isimlendirilememesinden vs. bahsetsek, Feuerbach'ın daha önce dile getirdiği biçimiyle (Feuerbach 1989 [1841]), birey olarak insandan başka bir şeyden söz etmemiş oluruz.

Marx ve Engels'in Stirner'i teolog olmakla suçlaması boşuna değildir. Stirner, hâlâ İsa'yı tarihin manivelası olarak kullanmaktadır:

"Bireyin kendisi (*Einzelne*) dünya tarihinden, dünya tarihinin geri kalan kısmında kendi mülkiyetine (*Eigentum*) sahip olup Hristiyan olanın ötesine uzanmasından başka bir şey değildir. Hristiyan'a göre dünya tarihi yücedir, çünkü o, İsa'nın veya 'insan'ın hikâyesidir; egoiste göreyse, sadece kendisinin hikâyesinin bir kıymeti vardır, çünkü o sadece kendisini geliştirmek ister." (Stirner 2005 [1845]: 365; 1845: 428)

Stirner, sadece egoistin hikâyesinin kıymetli olduğunu, bu ilkenin dünya tarihindeki çağlara dair yeni yorumda önem arz ettiğini düşünmekle kalmaz, aynı zamanda bu düşüncesiyle İsa'yı tarihin manivelası olarak gören Hristiyanlığa cevap da yetiştirmiş olur. Ama o Hristiyanlığa karşı tepki geliştirirken, bir şekilde onunla aynı oyunu oynar.

Dolayısıyla Stirner'in biriciği (ego), tüm müşterek ve ilahi güçleri çöpe atan, mağrur bireyi teolojik düzeyde inşa eden bir güçtür. Stirner'e verdikleri cevapta Marx ve Engels, güçlü bir dille yürüttükleri polemik kapsamında, Stirner'in tarihi neden teolojiyle yorumladığını anlamaya çalışır. Onlara göre, Hegelci dille ifade edilecek olursa, Hristiyanlık Bilimi'nin eksik ilerleyen içerilip aşılması süreci (*Aufhebung*), bilhassa tarih meselesinde, daha çok bu bilime has bir çıktı ile son bulur. Marx ve Engels'in *1 Korintliler* 17:20'ye atıfla dile getirdiği biçimiyle, Stirner'in özellikle biriciğe yönelik imanı, "dünya tarihinin tüm dağlarını yerinden oynatmaktadır (Marx ve Engels 1845-6 [1976]: 157; 1845-6 [1973]: 140).

Yeni Ahit'teki bir bölüme yönelik bu ima rastgele gündeme gelmiş bir ima değildir. Zaten *Alman İdeolojisi'*nde Kitab-ı Mukaddes'ten bir yığın alıntı yer alır ve bu türden imalar metnin her yanını kuşatır (Engels'in bu noktada elinin olduğu açık). Daha da belirgin biçimde, kitaptaki Stirner bölümünün ana yapısı, Kitab-ı Mukaddes'te görülen geleneksel sıralamaya sahiptir. Bu sebeple ilk kısmın adı "Eski Ahit: İnsan"dır ve bu kısım "Tekvin Kitabı" ve "Eski Ahit'in Ekonomisi" gibi bölümleri içerir. Bekleneceği üzere, ikinci kısmın adı da "Yeni Ahit: Biricik"tir ve "Yeni Ahit'in Ekonomisi" ile "Teolog Yuhanna'nın Vahyi" gibi bölümlerden oluşur. Marx ve Engels'in ifadesiyle, burada insanın (hukukun ve peygamberlerin) tarihi ile biriciğin (Tanrı'nın cenneti kitabı) insanî olmayan tarihi arasında bir ayrım yapılır (Marx ve Engels, 1845-6 [1976]: 120; 1845-6 [1973]: 103). Stirner'i Kitab-ı Mukaddes'in geleneksel yapısıyla bağlantılandırmak gayet etkili bir yoldur. Hamlenin acımasız ama gayet zekice olduğu açıktır, zira Kitap'taki sıraya işaret edilerek, dünya tarihinin belirli bir eksen etrafında döndüğü örtük olarak ifade edilir. Yani Marx ve Engels'in niyeti, bu yapısal düzeyde aksini iddia etmesine karşın, Stirner'in de aynı oyunu oynadığını ortaya koymaktır.

Çelişkiye Doğru

Marx ve Engels'in bunu yapmakla ulaşmak istediği sonuç nedir? İkili, bu girişim dâhilinde tümüyle farklı bir şey ortaya koyar: hiçbir şekilde teolojik olmayan, mater-

Marksizm ve Selametın Tarihi (*Heilsgeschichte*)

yalist bir tarih teorisi geliştirmeye alışan Marx ve Engels'e göre, bu teori bir dünya ruhuna veya ebedi bir özbilince ya da egoya dayanmamalıdır. Böylelikle Stirner'e dair bu uzun çalışmanın ikinci kısmında Marx ve Engels yıkıcı eleştirden kurucu eleştiriye geçiş yaparak, Stirner'in yorum ve önerilerine karşı kendi yorumlarını ve önerilerini gündeme getirir. Bunun ana nedeni, Stirner'in artık mülkiyete, rekabete, emeğe, paraya, devrime, sevgiye ve basın hürriyetine karşı saldırılar düzenlemesidir. Her Şeyin tesinde Stirner, kolektif olana ait her türden formu eleştirmekte, ailenin kapalı dünyasına veya aristokrasinin elinde tuttuğu iktidarda karşılaşılan işbirliğine, parti veya devletin yükselişine, anavatan, müşterek saadete, insanlığa, özellikle komünistlere saldırmaktadır.¹¹ Ona göre birey, benlik tüm zincirlerinden kurtulduğunda tarihin kilit unsuru, onun temel dayanak noktası hâline gelecektir.

Marx ve Engels bu görüşe katılmaz, zira onlara göre Stirner, tarihi açıklığa kavuşturmak yerine onu mistifiye eder. Mesele aslında Stirner'in devrimci bir kopuş gerçekleştirememesi, düşünsel yoruma ve idealizme dayanan Alman felsefe geleneğinden ayırışamamasıdır. Marx ve Engels'in tespitiyle, Stirner hâlâ Hegel'e bağlıdır ama ustasına nazaran daha az becerikli ve inceliklidir. Bu tespit, özünde Stirner'in kk burjuvazinin özel dünya görüşünü dile getiriyor olduğuna dair eleştiriyle sıkı sıkıya bağlantılıdır. Stirner'in tek yaptığı, tekbenci dünya anlayışından soyutlanıp devşirilmif, soyut "hayaletler" tarihinden çıkartılmış, bireyin toplumsallığını görmeyen, bir tür birey ideolojisi üretmekten ibarettir. Başka bir ifadeyle, Stirner düşünsel yorumlar üzerine kurulu Alman felsefe geleneğinden kopamamakta, daha önemlisi, tarihe dair teolojik Őemadan uzaklaşamamaktadır.

Verdikleri cevapta Marx ve Engels, sundukları alternatif tarih teorisinin muhtelif kısımlarını inşa etmeye başlarlar ve önerilerini içeren, daha fazla sayıda bölüme yer verirler. Her ne kadar Stirner'in mülkiyet, para, emek veya rekabete dair yorumlarına cevap veriyormuş gibi görünseler de esasen bu konu başlıkları üzerinden kendi materyalist tarih teorisini takdim etmeye çalışır. Burada yapılan müdahaleler son yüz sayfalık bölümde de devam eder. İlgili kısımda Marx ve Engels, meseleleri kendilerince izah edip açıklığa kavuşturur. Böylelikle hukuk meselesini ele aldıkları noktada Stirner'in argümanlarına yönelik olarak, nispeten daha materyalist cevaplar verirler. Ardından hukuka dair daha kapsamlı bir yoruma ihtiyaç duydukları belirli noktalarda, üretim tarzları, sınıf, ekonomi ve siyasetin kısa bir tarihini aktarır (Marx ve Engels 1845-6 [1976]: 328-30, 335-6; 1845-6 [1973]: 163-5, 170-1, 201, 207-8, 211-13, 229, 237-8). Bu uzun uzun ortaya konulan uygulama, zamanla ana ölçüt hâline gelir: Stirner'e yönelik materyalist eleştirileri bağlamında daha kapsamlı açıkla-

¹¹ Stirner'e göre sorun, muhtelif liberalizm akımlarının gerçekte toplumu ve devleti muhafaza etmesidir. Bir akım, sorumlu yurttaş meselesini bir başkasının haklarına sayęı gösterme ihtiyaı üzerinden tartışmaktadır. Bir diğeri de devlet ve toplum istenmediğini söyler ama bunları n kapıdan kovup arka kapıdan içeri alır. "Neden bunu yapıyorsun?" diye sorulduğunda bu liberaller, devletin liberal değerlerin muhafaza edilip geleceğe taşınması için gerekli olduğunu söylerler. Stirner'in yürüttüğü tüm bu tartışmalar, Marx ve Engels'e bol miktarda mühimmat temin eder. İkili, bu mühimmatı kullanarak kaleme aldıkları çalışmalarında Stirner'i hakiki liberal olmakla suçlar ve onun bireyi korumaya çalışan devlet kurumlarına bile karşı olan özel bireyi savunduğunu söyler.

malar yapılır. Bu noktada açıklığa kavuşturulan, suç, toplum, özel mülkiyet, rekabet, devrim, emek, para, sömürü, sınıf, çelişki, dil, demiryolları ve yiyecek türünden konu başlıkları birbiri ardına sıralanır.

Burada her bir konu başlığını tek tek ve detaylı olarak ele almak mümkün olmadığından, ben esas olarak sömürü ve sınıf başlığına odaklanıyorum, buradan da çok önem arz eden çelişki kategorisine geçiş yapıyorum. Stirner'in "faydalılık" meselesini ele alış tarzı, sömürüye dair bir tartışmayı tetikliyor (Marx ve Engels 1845-6 [1976]: 408-14; 1845-6 [1973]: 163-5, 170-1, 201, 207-8, 211-13, 229, 237-8). Stirner'e göre, "faydalılık" insanların pratikte birbirleriyle ilişki kurmalarını sağlayan yegâne yoldur: bir nesne olarak bir başkası benim işime yarayabilir de yaramayabilir de. Marx ise bu karşılıklı istismara vurgu yapan teorinin epey uzun bir geçmişe sahip olduğunu söyler. Teori boşlukta oluşmaz ve saf düşünme pratiğinin ürünü değildir. Teori, burjuvazinin gelişimiyle ve ticarete dayalı toplumsal ilişkilerin oluşumuyla açığa çıkar. Marx'ın açıklamasını detaylı bir şekilde ele almadan sömürü teorisi ile sınıf arasında kurulan bu bağa odaklanalım. Bu bağlamda teorinin gerekli hâle gelişti burjuvazini doğuşu ve gelişimi ile alakalıdır, zira sömürü teorisi, ekonomiyle alakalı merkezî ve temel kavram hâline gelmiş, politik ekonominin özel bir bilim hâline gelmesini sağlamış, böylelikle burjuvazi de kendisini tüm diğer sınıfları belirleyen özel değil genel bir sınıf olarak takdim etmeye başlamıştır. Bu statüye kavuştuğunda, soyut ve genel teori kökleri hızla Avrupa'yı saran kapitalist ilişkilere yönelik bir açıklama ve savunu hâline almıştır.

Bu muhteşem analizinde Marx, söz konusu sömürü teorisinin doğuşunun sınıfa dair herhangi bir önerme olmaksızın neden ve nasıl gerçekleşmeyeceğini gösterir. Bu kategoriyle kuşanmış olan Marx, kişisel ve bireysel çıkarların zamanla bir sınıfın nasıl müşterek ve genel çıkarları hâline geldiğini ortaya koyar (Marx ve Engels 1845-6 [1976]: 245-6; 1845-6 [1973]: 227-9). Dolayısıyla ortaya koyduğu tüm tepkilere karşın, özünde Stirner de belirli bir sınıfsal konum almaktadır. Marx, bu tepkileri önceden önlemek adına, söz konusu sınıfsal bağlantının bireyin iradesinin hilafına kurulduğunu söyler. Ona göre, bireysel ve müşterek çıkarlar arasında belirli bir çelişki mevcuttur. Stirner, kendisini saf ego, her türlü sınıftan azade bir varlık olarak görse bile, bireysel çıkarların esasında bütün olarak küçük burjuva sınıfının özelliği olduğu gerçeğinden kaçamaz. Çelişkiye dair açıklamayı üretimin doğasında bulmak mümkündür, çünkü bireyle sınıf arasındaki çelişki üretim tarzındaki daha derin çelişkinin bir ifadesidir, işbölümünden başka bir şey değildir.

Marx'ın analizinin sınıf ve çelişki meselelerine doğru yönelişine dair diğer bir örnek de kitabın ilerleyen bölümlerinde üretim tarzı bağlamında sınıfın yeriyile alakalı yorumlarıdır (Marx ve Engels 1845-6 [1976]: 418-20; 1845-6 [1973]: 403-5). Ezilen sınıfın devrimci "misyon"u ile ideolojisini proletaryaya dayatmaya, empoze etmeye çalışan yönetici sınıfın hükmetmek üzerine kurulu misyonu arasında ayrım yapan Marx, burjuvazi ile proletarya arasında yaşanan temel çelişkiyi tanımlar. Başka bir ifadeyle, sınıf o kaçınılmaz olarak açığa çıkan çelişki kategorisi dâhilinde, üretim koşullarından neşet eder. Peki bu süreç nasıl işler? Daha önceki kısımlarda (Marx

Marksizm ve Selametın Tarihi (*Heilsgeschichte*)

ve Engels 1845-6 [1976]: 289-90; 1845-6 [1973]: 270-1) Marx, hayatta kalmak için günde on dört saat çalışması gereken proleterden bahseder. Proleter yük hayvanına dönüşmüş, ticarete ait bir kalem, hatta bir nesne hâline gelmiştir. Bu proleterin karşısında ona hâkim olma görevinin insanlığın genel görevi olduğuna inanan burjuvazi durmaktadır. Proleter, içinde yaşadığı gerçeklikte koşullarını devrimcileştirip burjuvaziye devirmekten başka bir seçeneğe sahip değildir. Marx'ın tespitiyle, "burjuvazi, proletere onun, yani proleterin görevinin günde on dört saat çalışmak olduğunu söylediğinde, proleter de gayet meşru bir şekilde, görevinin tüm burjuva sistemini yıkmak olduğunu söyleyerek, ona aynı dilden cevap verir." (Marx ve Engels 1845-6 [1976]: 290; 1845-6 [1973]: 271).

Bu sayede Stirner'e dair bu metinde Marx kabataslak da olsa tarihsel materyalist anlatının ilk çerçevesini çizer. Ardından sınıf kimliği ve çelişkinin temel dinamiği ele alınır. Bu dinamik, devrimci komünist konum almaya yol açacak temel çelişkiye göre işlemektedir. Başka bir ifadeyle, Marx Stirner'in tarihin manivelası olarak belirlediği egoyu kapı dışarı etmeye çalışır ve oldukça farklı bir manivela belirler. Peki ama bu manivela nedir? Ya da yeni belirlenen bu olgu bir manivela mıdır? Proletaryanın seküler kurtarıcı olmadığı açıktır. Peki o zaman bu manivela sınıf, özellikle sınıfsal çelişki midir? "Sınıfsal çelişki" gerekli cevap olma imkânına az da olsa sahipse de ne sınıf ne de sınıfsal çelişki manivelanın kendisidir, çünkü asıl kilit unsur çelişkinin kendisidir. "Stirner" bölümünün sonuna doğru Marx kendi açıklamasını aktarır (Marx ve Engels 1845-6 [1976]: 431-2; 1845-6 [1973]: 417-18). Üretici güçler içerisinde, bu güçlerin yetersizliğine dayanan bir çelişki mevcuttur. Söz konusu yetersizlik, sınırlı miktarda olan üretici güçlerin kontrolünün ihtiyaçlarını karşılayabilen bir avuç insanın eline geçmesini, öte yandan geri kalanların bu azınlığın kontrolünde olmasını ifade eder. Bu gerilim veya ezilen sınıfın ihtiyaçlarını giderme arzusu, kaçınılmaz olarak, asıl sorunu göremeyen, dar görüşlü yönetici sınıfın alt edilmesine neden olur. Marx'ın ifadesiyle, "toplum, bugüne dek her daim belirli bir çelişkinin verili çerçevesi dâhilinde gelişme kaydetmiştir. Antik çağda özgür insanlarla köleler; Ortaçağ'da asiller ve serfler, günümüzde ise burjuvazi ve proletarya arasında çelişki söz konusudur" (Marx ve Engels 1845-6 [1976]: 432; 1845-6 [1973]: 417). Bu ifadelerde *Komünist Parti Manifestosu*'nun açılış cümleleri yankılanmaktadır.

Burada Stirner'in, esasında Hegel'in ve teolojinin dile getirdiği tarihsel anlatıdan niteliksel açıdan çok farklı tarih anlatısı ve yeni bir tarihsel eksen dile getirilmektedir. Bu eksen üretim tarzı içerisinde varolan çelişkidir.¹² Çelişki, tarihin bir dönemden diğerine geçiş yaptığını ortaya koyan Arşimed noktası hâline gelmiştir. Üretici güçlerle üretim ilişkileri arasında cereyan eden bu çelişki, bir zaman sonra krizi, yani devrim momentini koşullamaktadır.

¹² Tüm üretim tarzlarının merkezinde işbölümü, sınıf, sınıfsal çelişki ve çelişki kavramlarına dair, nispeten daha sistematik bir nitelik arz eden değerlendirmeler, Feuerbach ile alakalı ilk kısımda çıkar karşımıza. Bunun nedeni, Marx ve Engels'in ilgili değerlendirmeye Stirner'le mücadelesi üzerinden ulaşmış olmasıdır. Feuerbach ile ilgili ilk bölümün üçüncü ve dördüncü kısımlarının ana kaynağı, Stirner eleştirisidir (Marx ve Engels 1845-6 [1976]: 59-93; 1845-6 [1973]: 46-77). Bu değerlendirmeler, tarihsel materyalizmin az çok ham ve kaba olan, sonradan ünlenecek ilk ifadesinin belirli bir kısmını teşkil ederler.

Marx'daki argümanın şekli yapısının oluşum seyrini izlememin nedeni, Marksist-teolojik yaklaşımın tarihle ilgili çalışmaları karşısında Marksist anlatının yapısını netleştirmenin çok önemli olduğunu düşünmemdir. Bu teolojik anlatı, bir kurtarıcının eliyle günah durumundan rahmetle ve lütufla buluşulacak duruma geçişe odaklanmakta, seçilmiş olanın lanetli olanın hakkından gelmesine ve dünyaya hâkim olmasına bakmaktadır. Özünde Marksist anlatı, sekülerleştirilmiş bir teolojik selamet tarihinden türetilmemiştir. Bilâkis Marksist tarih anlatısı, üretim güçleri ile üretim ilişkileri arasındaki çelişkiye bakar. Ona göre, çelişkinin kendisi, söz konusu çelişkilerin aşılmasını sağlayacak üretim tarzının mümkün olduğu dünyaya kapı aralar.

Sonuç: Teolojinin Görecelileştirilmesi

Kanaatimce Marksizm seküler bir selamet tarihi önermez. Peki bu çıkarımın tarih meselesine dair bu iki yaklaşım arasındaki kesişim ve temas noktalarının tüm boyutlarını dışladığı söylenebilir mi?¹³ İki anlatı arasında bir köprü kurulabilir mi? Temelde bahis konusu edilen temas noktasının tarihin eksenini veya manivelasına dair o alabildiğine soyutluk arz eden soruya dönüşmesi muhtemeldir. Gördüğümüz üzere, Marksist manivela veya dönüşümün merkezini teşkil eden temel eksen çelişkidir ve çelişki, egodan, İsa'dan, hatta insanın müşterek failliğinden oldukça farklı bir olgudur. Dile getirilen bu eksenler, niteliksel açıdan farklı niteliklere sahiptirler. Ama eğer üst bir soyutlama düzeyine geçtiğimizde, bu eksenlerin birbirlerine benzedikleri görülür: ilk planda dünya tarihini kurma çabası, bilhassa belirli bir dayanak noktasına bağlı olan bir dünya tarihini inşa etme çabası, teolojinin ve kutsal kitapların tarihin yapısını teşkil etme çabasına fazlasıyla benzer.

Bu hususta kabul etmem gerekir ki belirli bağların kurulması mümkündür ama gene de bu türden bir bağın tanımlanması noktasında, yukarıda yürütülen tartışmada da görüldüğü üzere, fazlasıyla dikkatli olunması şarttır. Belirlenen eksenler, niteliksel açıdan farklı yapılara sahip olsalar da ilgili eksenlerin arasında soyut ve biçimsel bir akrabalık ve benzerlik olduğunu söylemek gerekmektedir. Üretim tarzlarını doğuran ve ortadan kaldıran çelişkiler, başka üretim tarzlarına geçiş sürecinin ana mekanizması hâline gelirler. Dolayısıyla bu çelişkiler üzerine kurulu bir anlatı, cennetten düşülüp günaha saplanmaya, oradan kurtarılarak ve Tanrı'ya kendini emanet ederek rahmete kavuşmaya vurgu yapan, kutsal kitaplara veya teolojiye ait anlatıdan çok farklıdır. Ama gene de bugün oldukça genel ve soyut bir düzeyde bulunmamıza karşın, temas noktasının büyük tarih anlatısına dair bir ihtiyaç değilse bile bir eksenin varlığına dair ihtiyaç olduğunu söylemek mümkündür.

Son argümanım dâhilinde gerekli temas noktasını dile getirebilirim artık. Marksizmin seküler bir selamet tarihi içerdiğini söyleyenlere göre teoloji veya Kitab-ı Mukaddes Marksizmin kökeni ve kaynağı olarak iş görmektedir. Bu tespitteki ana sorun ise, teolojiyi mutlaklaştırması ve Kitab-ı Mukaddes'e tarihle alakalı tüm anlayışların nihai ve mutlak kaynağı olarak ilahi bir güç bahşetmesidir. Yani bu türden

¹³ Bu soruyu sorarken, üzerinde durduğum husus, Marx ve Engels'in külliyyatı genelinde kşarşımıza epey çıkan, Kitab-ı Mukaddes ve teolojiye yönelik kapsamlı incelemeler değil.

Marksizm ve Selametın Tarihi (*Heilsgeschichte*)

argümanlar esasen teolojik bir konum almaktadırlar. Bu kişiler, ayrıca zamansal önceliği, yaptığımız inceleme kapsamında, Kitab-ı Mukaddes ile ilgili olarak, ontolojik öncelikle karıştırmaktadırlar. Ontolojik öncelikle zamansal öncelik arasında bir bağ söz konusu değildir, oysa teologlar ve Kitab-ı Mukaddes eleştirmenleri, çoğunlukla bu türden bir bağ olduğunu varsaymaktadırlar. Demek ki teoloji, bu türden mutlaklaştırmayı esas alan iddialara değil, görecelik üzerinde duran iddialara muhtaçtır: teolojinin dili mutlak değildir, sadece insanın içinde yaşadığı koşullara, çileye, özneliğe ve kolektiflere, temelde tarihe dair bir konuşma tarzıdır. Geçmişte olduğu gibi bugün de başka tarzlar mevcuttur ve bunlar teolojiye atıfta bulunma ihtiyacı duyarlar, bunun yanı sıra teolojiyi diğer birçok söylemin yanına atarak onun yaşamasını sağlarlar. Lunaçarski'nin ifadesiyle, Hristiyan teolojisi “sosyo-ekonomik ilerlemenin süreç içerisinde aldığı bir formdur” (Lunacharsky 1911: 163).

Marksizmle teoloji arasındaki temas noktalarının dikkatle ve kesin olarak belirlememizi kolay kılacak tüm yolları açığa çıkartmak mümkündür. Tarihle alakalı bu özel tartışma bağlamında söz konusu temas, tarihin eksenine ait soyut düzeyle ve büyük tarih anlatılarına dönük ihtiyaçla sınırlıdır. Oysa üst üste binen bu anlatılar, köken, türetilmişlik, kaynak ve temellük etme gibi başlıklarda işgörmezler, sadece tarihe dair söz etmek için gerekli iki dil olarak devreye girerler. Bu göreceliğe vurgu yapan hamlenin ardından Marksizmi seküler bir selamet tarihi (*heilsgeschichte*) olarak gören eleştiriler de gücünü kaybederler. Ayrıca Marksist gelenek içerisinde Kitab-ı Mukaddes'le ve teolojiyle farklı ilgilenme tarzları, onlardan alıntı yapma imkânları ve ikisine yönelik imalar daha fazla takdir görürler (Boer 2007, 2009, 2011b, 2011a). Bence, bu yaklaşımın teolojiye ait temaları, Karl Kautsky'nin “yeni incili”nden [*ein neues Evangelium*] (Kautsky 1910 [1892]: 230-1) Lars Lih'in “büyük uyanış”ına (Lih 2008 [2005]) kadar uzanan ve çeşitlilik arz eden birçok örnekte görüldüğü üzere, Marksizmin içine yerleştirilmesine yönelik muhtelif çabaları içerecek şekilde genişletilmesi mümkündür, zira bu çabalar da tarih, devrim ve geleceğe dair söz etmek için iki farklı dil veya düstur arasında yapılan tercümelere dayanmaktadır. İki yaklaşım için de dil ontolojik düzlemde mutlak değildir, çünkü ikisi de göreceli ve sınırlı olduğunun bilincindedir, nerelerde faydalı nerelerde kusurlu olduğunu bilmektedir.

[tercüme: **ıştiraki**]

Kaynakça

- Bauer, Bruno. 1838. *Kritik der Geschichte der Offenbarung: Die Religion des alten Testaments in der geschichtlichen Entwicklung ihrer Prinzipien dargestellt*. Berlin: Ferdinand Dümmler.
- . 1839. Herr Dr. Hengstenberg: *Ein Beitrag zur Kritik der religiösen Bewußtseins. Kritische Briefe über den Gegensatz des Gesetzes und des Evangeliums*. Berlin: Ferdinand Dümmler.
- . 1840. *Kritik der evangelischen Geschichte des Johannes*. Bremen: Karl Schünemann.
- . 1841. *Kritik der evangelischen Geschichte der Synoptiker*. 2 cilt. Leipzig: Otto Wigand.
- . 1842. *Kritik der evangelischen Geschichte der Synoptiker und des Johannes*, Dritter und letzter Band. Braunschweig: Fr. Otto.
- . 1843. *Das entdeckte Christenthum. Eine Erinnerung an das 18. Jahrhundert und*

ein Beitrag zur Krisis des 19. Jahrhundert. Zürich und Winterthur: Verlag des literarischen Comptoirs.

Berdyaev, Nikolai. 1937. *The Origin of Russian Communism*. Çev. R. M. French. London: G. Bles.

Bergman, Jay. 1990. *The Image of Jesus in the Russian Revolutionary Movement: The Case of Russian Marxism*. *International Review of Social History*, Sayı 35:220-48.

Boer, Roland. 2007. *Criticism of Heaven: On Marxism and Theology*, Historical Materialism Book Series. Leiden: E. J. Brill.

———. 2009. *Criticism of Religion: On Marxism and Theology II*, Historical Materialism Book Series. Leiden: Brill.

———. 2011a. *Criticism of Earth: On Marx, Engels and Theology*, Historical Materialism Book Series. Leiden: Brill.

———. 2011b. *Criticism of Theology: On Marxism and Theology III*. Leiden: Brill.

———. 2011c. *Marxism and Eschatology Reconsidered*. *Mediations*, Sayı 25 (1):39-60.

Breckman, Warren. 1999. *Marx, the Young Hegelians, and the Origins of Radical Social Theory*. Cambridge: Cambridge University Press.

Engels, Friedrich. 1839-40 [1975]. Friedrich Graeber'e Mektup, Bremen, 9 Aralık 1839 – 5 Şubat 1840. Marx ve Engels, *Collected Works* içinde, 2. Cilt. Moskova: Progress Publishers, 487-93.

———. 1839-40 [2008]. Friedrich Graeber'e, 9 Aralık 1839 – 5. Şubat 1840. *Marx Engels Werke* içinde, 41. Cilt. Berlin: Dietz, 437-43.

———. 1839 [1975]-a. Berlin, Bremen'deki Friedrich Graeber'e, Nisan 23-1 Mayıs 1839 civarı. Marx ve Engels, *Collected Works* içinde, 2. Cilt. Moskova: Progress Publishers, 425-37.

———. 1839 [1975]-b. Berlin, Bremen'deki Friedrich Graeber'e, 12-27 Haziran 1839. Marx ve Engels, *Collected Works* içinde, 2. Cilt. Moskova: Progress Publishers, 457-63.

———. 1839 [1975]-c. Berlin, Bremen'deki Friedrich Graeber'e, 15 Haziran 1839. Marx ve Engels, *Collected Works* içinde, 2. Cilt. Moskova: Progress Publishers, 453-6.

———. 1839 [1975]-d. Berlin, Bremen'deki Friedrich Graeber'e, 8 Nisan 1839. Marx ve Engels, *Collected Works* içinde, 2. Cilt. Moskova: Progress Publishers, 420-3.

———. 1839 [1975]-e. Berlin, Bremen'deki Friedrich Graeber'e, 19 Şubat 1839. Marx ve Engels, *Collected Works* içinde, 2. Cilt. Moskova: Progress Publishers, 414-17.

———. 1839 [1975]-f. Berlin, Bremen'deki Friedrich Graeber'e, 29 Ekim 1839. Marx ve Engels, *Collected Works* içinde, 2. Cilt. Moskova: Progress Publishers, 476-81.

———. 1839 [1975]-g. Berlin, Bremen'deki Friedrich Graeber'e, 28-30 Nisan 1839. Marx ve Engels, *Collected Works* içinde, 2. Cilt. Moskova: Progress Publishers, 442-7.

———. 1839 [1975]-h. Berlin, Bremen'deki Friedrich Graeber'e, 30 Temmuz 1839. Marx ve Engels, *Collected Works* içinde, 2. Cilt. Moskova: Progress Publishers, 464-9.

———. 1839 [1975]-i. Berlin, Bremen'deki Friedrich Graeber'e, 24 Mayıs-15 Haziran 1839. Marx ve Engels, *Collected Works* içinde, 2. Cilt. Moskova: Progress Publishers, 448-52.

———. 1839 [1975]-j. Berlin, Bremen'deki Friedrich Graeber'e, 13-20 Kasım 1839. Marx ve Engels, *Collected Works* içinde, 2. Cilt. Moskova: Progress Publishers, 481-7.

———. 1839 [1975]-k. Berlin, Bremen'deki Friedrich Graeber'e, 8 Ekim 1839. Marx ve Engels, *Collected Works* içinde, 2. Cilt. Moskova: Progress Publishers, 471-4.

———. 1839 [1975]-l. Berlin, Bremen'deki Friedrich Graeber'e, 20-21 Ekim 1839. Marx ve Engels, *Collected Works* içinde, 2. Cilt. Moskova: Progress Publishers, 474-5.

———. 1839 [2008]-a. Friedrich Graeber'e, 8-9 Nisan 1839. *Marx Engels Werke* içinde, 41.

Marksizm ve Selamet'in Tarihi (*Heilsgeschichte*)

Cilt. Berlin: Dietz, 365-8.

———. 1839 [2008]-b. Friedrich Graeber'e, 12-27 Temmuz 1839. *Marx Engels Werke* içinde, 41. Cilt. Berlin: Dietz, 403-7.

———. 1839 [2008]-c. Friedrich Graeber'e, 15 Haziran 1839. *Marx Engels Werke* içinde, 41. Cilt. Berlin: Dietz, 399-402.

———. 1839 [2008]-d. Friedrich Graeber'e, 19 Şubat 1839. *Marx Engels Werke* içinde, 41. Cilt. Berlin: Dietz, 361-4.

———. 1839 [2008]-e. Friedrich Graeber'e, 29 Ekim 1839. *Marx Engels Werke* içinde, 41. Cilt. Berlin: Dietz, 425-30.

———. 1839 [2008]-f. Friedrich Graeber'e, 23 Nisan-1 Mayıs 1839. *Marx Engels Werke* içinde, 41. Cilt. Berlin: Dietz, 371-83.

———. 1839 [2008]-g. Friedrich Graeber'e, 8 Ekim 183. *Marx Engels Werke* içinde, 41. Cilt. Berlin: Dietz, 419-22.

———. 1839 [2008]-h. Friedrich Graeber'e, 13-20 Kasım 1839. *Marx Engels Werke* içinde, 41. Cilt. Berlin: Dietz, 431-6.

———. 1839 [2008]-i. Friedrich Graeber'e, 20/21 Ekim 1839. *Marx Engels Werke* içinde, 41. Cilt. Berlin: Dietz, 423-4.

———. 1839 [2008]-j. Friedrich Graeber'e, 24 Mayıs-Haziran 1839. *Marx Engels Werke* içinde, 41. Cilt. Berlin: Dietz, 395-8.

———. 1839 [2008]-k. Friedrich Graeber'e, 30 Temmuz 1839. *Marx Engels Werke* içinde, 41. Cilt. Berlin: Dietz, 412-16.

———. 1839 [2008]-l. Friedrich Graeber'e, 28-30 Nisan 1839. *Marx Engels Werke* içinde, 41. Cilt. Berlin: Dietz, 389-93.

———. 1840 [1975]-a. *Requiem for the German Adelszeitung*. Marx ve Engels, *Collected Works* içinde, 2. Cilt. Moskova: Progress Publishers, 66-70.

———. 1840 [1975]-b. To Wilhelm Graeber in Barmen, Bremen, November 20, 1840. Marx ve Engels, *Collected Works* içinde, 2. Cilt. Moskova: Progress Publishers, 513-16.

———. 1840 [1985]. *Requiem für die deutsche Adelszeitung*. Marx Engels, *Gesamtausgabe* içinde, 1:3. Cilt. Berlin: Dietz, 98-102.

———. 1840 [2008]. Friedrich Graeber'e, 20 Kasım 1840. *Marx Engels Werke* içinde, 41. Cilt. Berlin: Dietz, 465-7.

———. 1841 [1975]. Friedrich Graeber'e, 22 Şubat 1841. Marx ve Engels, *Collected Works* içinde, 2. Cilt. Moskova: Progress Publishers, 525-8.

———. 1841 [2008]. Friedrich Graeber'e, 22 Şubat 1839. *Marx Engels Werke* içinde, 41. Cilt. Berlin: Dietz, 478-80.

———. 1842 [1975]-a. The Insolently Threatened Yet Miraculously Rescued Bible or: The Triumph of Faith, To Wit, the Terrible, Yet True and Salutary History of the Erstwhile Licentiate Bruno Bauer; How the Same, Seduced by the Devil, Fallen from the True Faith, Became Chief Devil, and Was Well and Truly Ousted in the End: A Christian Epic in Four Cantos. Marx ve Engels, *Collected Works* içinde, 2. Cilt. Moskova: Progress Publishers, 313-51.

———. 1842 [1975]-b. *Schelling and Revelation: Critique of the Latest Attempt of Reaction Against the Free Philosophy*. Marx ve Engels, *Collected Works* içinde, 2. Cilt. Moskova: Progress Publishers, 189-240.

———. 1842 [1985]-a. *Die frech bedräute, jedoch wunderbar befreite Bibel. Oder: Der Triumph des Glaubens. Unter Mitwirkung von Edgar Bauer*. Marx Engels, *Gesamtausgabe* içinde, 1:3. Cilt. Berlin: Dietz, 387-422.

———. 1842 [1985]-b. *Schelling und die Offenbarung. Kritik des neuesten Reaktionsver-*

suchs gegen die freie Philosophie. Marx Engels, *Gesamtausgabe* içinde, 1:3. Cilt. Berlin: Dietz, 265-314.

———. 1844 [1973]. Engels'ten Marx'a 19 Kasım 1844 tarihli mektup. Marx Engels, *Werke* içinde, 27. Cilt. Berlin: Dietz.

———. 1844 [1982]. Engels'ten Paris, Barmen'deki Marx'a, 19 Kasım 1844 tarihli mektup. Marx ve Engels, *Collected Works* içinde, 38. Cilt. Moskova: Progress Publishers, 9-14.

———. 1882 [1973]. *Bruno Bauer und das Urchristentum*. Marx Engels, *Werke* içinde, 19. Cilt. Berlin: Dietz, 297-305.

———. 1882 [1989]. *Bruno Bauer and Early Christianity*. Marx ve Engels, *Collected Works* içinde, 24. Cilt. Moskova: Progress Publishers, 427-35.

———. 1883 [1973]. *Das Buch der Offenbarung*. Marx Engels, *Werke* içinde, 21. Cilt. Berlin: Dietz, 9-15.

———. 1883 [1990]. *The Book of Revelation*. Marx ve Engels, *Collected Works* içinde, 26. Cilt. Moskova: Progress Publishers, 112-17.

———. 1894-5 [1972]. *Zur Geschichte des Urchristentums*. Marx Engels, *Werke* içinde, 22. Cilt. Berlin: Dietz, 447-73.

———. 1894-5 [1990]. *On the History of Early Christianity*. Marx ve Engels, *Collected Works* içinde, 27. Cilt. Moskova: Progress Publishers, 445-69.

———. 1894 [1973]. Engels'ten Karl Kautsky'ye, 28 Temmuz 1894 tarihli mektup. Marx Engels, *Werke* içinde, 39. Cilt. Berlin: Dietz, 276-8.

———. 1894 [2004]. Engels'ten Stuttgart'taki Karl Kautsky'ye mektup, 28 Temmuz 1894. Marx ve Engels, *Collected Works* içinde, 50. Cilt. Moskova: Progress Publishers, 328-30.

Feuerbach, Ludwig. 1986 [1841]. *Das Wesen des Christentums*. Stuttgart: Reclam, Ditzingen.

———. 1989 [1841]. *The Essence of Christianity*. Çev. G. Eliot. Amherst, New York: Prometheus Books.

Gabel, Paul. 2005. *And God Created Lenin: Marxism vs. Religion in Russia, 1917-1929*. Amherst: Prometheus.

Hess, Moses. 1837. *Die Heilige Geschichte der Menschheit*, Stuttgart.

———. 1841. *Die Europäische Trierarchie*. Leipzig.

———. 2004. *The Holy History of Mankind and Other Writings*. Yayına Hazırlayan: S. Avineri. Cambridge: Cambridge University Press.

Kautsky, Karl. 1910 [1892]. *The Class Struggle (Erfurt Program)*. Çev. W. E. Bohn. Şikago: Charles Kerr.

Kolakowski, Leszek. 1981. *Main Currents of Marxism*. Çev. P. S. Falla. 1. Cilt. Oxford: Oxford University Press.

Kouvelakis, Stathis. 2003. *Philosophy and Revolution: From Kant to Marx*. Çev. G. M. Goshgarian. Londra: Verso.

Leaving Certificate from Berlin University. 1839 [1975]. Marx ve Engels, *Collected Works* içinde, 1. Cilt. Moskova: Progress Publishers, 703-4.

Lih, Lars T. 2007. *Lenin and the Great Awakening*. In *Lenin Reloaded: Towards a Politics of Truth*. Yayına Hazırlayan: S. Budgen, S. Kouvelakis ve S. Žižek. Durham, North Carolina: Duke University Press, 183-96.

———. 2008 [2005]. *Lenin Rediscovered: What Is to Be Done? in Context*, Historical Materialism Book Series. Şikago: Haymarket.

Löwith, Karl. 1949. *Meaning in History: The Theological Implications of the Philosophy of History*. Şikago: University of Chicago Press.

Marksizm ve Selametin Tarihi (*Heilsgeschichte*)

- Lunacharsky, Anatoly Vasilyevich. 1911. *Religiia i Socializm: Tom 2*. Moskova: Shilovnik.
- MacIntyre, Alasdair. 1971. *Marxism and Christianity*. Harmondsworth: Penguin.
- Marx, Karl. 1852 [1973]. *Der achtzehnte Brumaire des Louis Bonaparte*. Marx Engels, *Werke* içinde, 8. Cilt. Berlin: Dietz.
- . 1852 [1979]. *The Eighteenth Brumaire of Louis Bonaparte*. Marx ve Engels, *Collected Works* içinde, 11. Cilt. Moskova: Progress Publishers, 99-197.
- Marx, Karl ve Friedrich Engels. 1845-6 [1973]. *Die deutsche Ideologie. Kritik der neuesten deutschen Philosophie in ihren Repräsentanten Feuerbach, B. Bauer und Stirner und des deutschen Sozialismus in seinen verschiedenen Propheten*. Marx Engels, *Werke* içinde, 3. Cilt. Berlin: Dietz, 9-530.
- . 1845-6 [1976]. *The German Ideology: Critique of Modern German Philosophy According to Its Representatives Feuerbach, B. Bauer and Stirner, and of German Socialism According to Its various Prophets*. Marx ve Engels, *Collected Works* içinde, 5. Cilt. Moskova: Progress Publishers, 19-539.
- . 1845 [1974]. *Die heilige Familie oder Kritik der kritischen Kritik*. Marx Engels, *Werke* içinde, 2. Cilt. Berlin: Dietz, 3-223.
- . 1845 [1975]. *The Holy Family, or Critique of Critical Criticism*. Marx ve Engels, *Collected Works* içinde, 4. Cilt. Moskova: Progress Publishers, 5-211.
- . 1846 [1972]. *Zirkular gegen Kriege*. Marx Engels, *Werke* içinde, 4. Cilt. Berlin: Dietz, 3-17.
- . 1846 [1976]. *Circular Against Kriege*. Marx ve Engels, *Collected Works* içinde, 6. Cilt. Moskova: Progress Publishers, 35-51.
- . 1852 [1973]. *Die großen Männer des Exils*. Marx Engels, *Werke* içinde, 8. Cilt. Berlin: Dietz, 233-335.
- . 1852 [1979]. *The Great Men of the Exile*. Marx ve Engels, *Collected Works* içinde, 11. Cilt. Moskova: Progress Publishers, 227-326.
- Milbank, John. 1990. *Theology and Social Theory: Beyond Secular Reason*. Oxford: Blackwell.
- Schmitt, Carl. 2005. *Political Theology: Four Chapters on the Concept of Sovereignty*. Çev. G. Schwab. Şikago: University of Chicago Press. İlk baskı, *Politische Theologie: Vier Kapitel vn der Soveranitat*, Berlin: Duncker & Humboldt, 1922.
- Stirner, Max. 1845. *Der Einzige und Sein Eigentum*. Leipzig: Philipp Reclam.
- . 2005 [1845]. *The Ego and His Own: The Case of the Individual Against Authority*. Çev. S. T. Byington. Mineola, New York: Dover Publications.
- Strauss, David Friedrich. 1835. *Das Leben Jesu, kritisch bearbeitet*. Tübingen: C.F. Osiander.
- . 1902. *The Life of Jesus: Critically Examined*. Çev. G. Eliot. Londra: Swan Sonnenschein.
- Vvedensky, A.I. 2011 [1925]. *Response by A.I. Vvedensky. In Religion and Enlightenment*. Moskova: New God, 165-72.

Çokkültürcülük ve Baskı: Fraser, Lenin ve Fanon'un Marksist Bakış Açıları

Andrew Ryder

Bu makale, Nancy Fraser'ın yaygın çokkültürcülük akımının eleştirisinden hareketle, konuya ilişkin Marksist gelenekten köklenen bir yaklaşım geliştirmeyi amaçlamaktadır. Bunun için liberal refah devletinin önerdiği programların eksikliğine dair Fraser'ın çözümlerini ve ırk, toplumsal cinsiyet ve cinsellik üzerine önyargıları ortadan kaldırmak için ortaya konan birçok önerinin fark denen şeyi belirtmeye eğilimli olduğu ile ilgili tespitlerini ele almak önem taşıyor. Ancak bu gibi meselelere ilişkin Fraser'ı önceleyen tutarlı bir Marksist yaklaşım da belirlenebilir. Bunu Lenin'in milli meseleye dair aldığı konuma ve onun ardından gelen Marksistlerin ırkçılık ve sömürgecilik karşıtı çalışmalarına dayanarak yapmaya çalışıyorum. Geleneğin kültürel baskı ile ilgisini kurmak üzere özellikle heterodoks Marksist Frantz Fanon'un eserine vurgu yapıyorum.

Yaygın haliyle liberal çokkültürcülük, kültürler arasındaki farkların altını kalınca çizmeye ve kendi tanımını ve ihtiyaçlarını sabit şeyler olarak sunmaya eğilimlidir. Dahası kültürlerin ifade sahası bulması meselesini iktisadî ilişkilerde yaşanacak eşitlikçi bir değişimin önüne koyar. Son olarak da muhtelif grupların ürünlerini bu grupları pazarın çeşitliliği içinde herhangi bir katılımcı durumuna sokarak metalaştırır. Marksist görüş çokkültürcülüğün safındadır, zira kıyıya itilmiş grupların egemen kültürce baskılanmaktan korunma ihtiyacını teslim eder. Ayrıca Marksizm, şovenist ideolojinin sınıf dayanışmasının üzerinde tekbiçimli bir milli tabiiyeti dayatmaktaki rolünün de farkındadır. Bu nedenle devrimci Marksistler, kültürlerin çoğulluğuna dair önce milli mesele üzerinden, bilahare ırkçılık ve sömürgecilik karşıtı mücadeleler ve nihayet mevcut toplumsal hareketler dolayısıyla dönüşümcü bir kavrayış geliştirmeye gayret etmişlerdir. Marksizm, tutarlı bir biçimde baskıyı kültürel bir çoğulculuğu zorlayan başlıca etken olarak kavrar. Egemen ideolojinin baskısına karşı durmayı ve kültürel kimliğe yönelik dinamik ve dönüşümcü bir yaklaşımı içeren bir anlayış Lenin, Fraser ve Fanon'un eserinde mevcuttur.

Fraser, kolektif mücadelenin Soğuk Savaş sonrasında yeniden bölüşüm yerine tanınmaya (eşitlikçilik yerine kimlik siyasetine) meylettiğini tespit eder. Hem yeniden bölüşümün hem de tanınmanın günümüz sosyalist siyasetinde yeri olduğunu belirtir, ancak ona göre, bunlar 1990'ların egemen liberal paradigmasının dışında değerlendirilmelidir. Bu iddiasını kurarken geleneksel proletarya tanımının saf anlamıyla bir yeniden bölüşüm hareketine ilişkin en açık örneği teşkil

Çokkültürcülük ve Baskı

ettiğinden söz eder, zira işçi sınıfı (Marksist anlamıyla) kendi kültürel kimliğinin ve pratiklerinin tanınmasını talep ediyor değildir; onun asıl eylemi, kendi varlığını yok etmeye yönelmiştir. Bunun karşıt kutbunda ise tamamen tanınma meselesi etrafında örgütlenmiş ve iktisadi eşitlikle ilgisi bulunmayan bir siyasi hareket yer alır, Fraser bunun örneği olarak gey-lezbiyenleri verir. Birçok toplumsal hareketin -kısmen saygınlık ve haysiyet kazanmak için ve ayrıca maddi ihtiyaçları bakımından- bu iki talebi birleştirdiğini belirtir. Ne var ki ona göre, bu hareketlere dair tipik yaklaşım kasıtsız da olsa olumsuz sonuçlar doğurur, zira bu farklı kültürel gruplar bu yaklaşıma göre sabit, çevreyle ilişiksiz ve eksikli unsurlar olarak ele alınmaktadır. Buna itirazın Fraser, kültürel farkların dinamik, karşılıklı içerik ve birbirleri ile ortaklaşan yönlerine ve azınlıklar kadar çoğunluğu da gözetilen eşitlikçi bir iktisadî programa vurgu yapar.

Ben bu yaklaşımın en meşhurları Lenin olmak üzere 20. yüzyılın ilk yıllarında etkin olmuş devrimci Marksistlerin milli meseleye dair aldıkları konumla uyumlu olduğu iddiasındayım. Lenin, sınıf mücadelesini özellikle milli azınlıkların uğradığı kültürel baskı ile ilişkisi üzerinden kavıyordu. Egemen milletlere karşı verilen milli kurtuluş mücadelelerinin desteklenmesi gerekliliğinden söz ediyordu, ancak ona göre, bunun için temel ölçü baskı meselesi olmalıydı - böylesi bir ilke evvela savunmacıdır. Lenin, kültürel farkların özsel olarak iyi olduğunun savunulamayacağını, ancak kitleleri baskın kültür emperyalizmine karşı harekete getirme noktasında bu farkların stratejik bir ihtiyaca karşılık geldiğini ve kültürel özerkliğin korunmasının sınıflı toplumun yeniden örgütleniş projesinin dâhilinde düşünülmesi gerektiğini belirtmiştir. Bu tutumun Fraser'ın argümanının selefi olduğunu iddia ediyorum, zira hem Fraser hem de Lenin kültürel çoğulluğu siyasi dönüşümün bir unsuru olarak ele almışlardır.

Son olarak Fanon'un ırkçılık ve sömürgecilik karşıtı eserlerini ele alıyorum, zira bu eserlerde Lenin'in ve Fraser'ın kilerle uyumlu bir tavır alınmıştır. Fanon, baskı görenlerin egemen grubun ürettiği öğrenilmiş çaresizliğin üstesinden gelmek üzere kültürel bir dönüşümden geçmeleri gerektiğini iddia eder. Bu proje, yoksul bırakılmış ve kıyıya itilmişlere itibarlarını iade edecek ve devrimci eşitlikçi bir değişim temelinde yeni bir kültürel birliği mümkün kılacaktır. Bu, Lenin'in sosyalist ajitasyonun doğal bir sonucu olacak bir biçimde millet olarak uğranan baskıya direnilmesi yönündeki çağrısıyla da, Fraser'ın yeniden bölüşüme dönük vurgusuyla da uyumludur. Fanon, ırk ayrımcılığına maruz kalmış bireylerin ve grupların yaşadıkları baskıyı onların deneyimleri üzerinden detaylı olarak aktarmıştır, ancak eşitlikçi bir değişim idealine bağlılığın kültürel ve iktisadî dönüşüm projesine dâhil olmak için temel ölçüt olduğu konusunda ısrarcıdır. Etnik ya da geleneksel özerklik onun için aslı ya da arzu edilirdir bir şey değildir. Ona göre, egemen kültürün reddedilmesi yeni bir eşitlikçi toplum yaratılmasında bir adımdır, şu hâlde ilke olarak herhangi bir kimsenin bu çabaya dâhil olabilmesi gerekir. Grup kimliğinin dinamik ve inşa edilmiş doğasına dönük bu ısrar, bir yandan Lenin'in yaklaşımının bir genişlemesini sunarken, bir yandan Fraser'ın tezini haber verir. Beraber ele alındıklarında bu üç isim -bir Amerikalı,

bir Rus ve bilâhare Cezayirli olmuş bir Martinikli Fransız- çokkültürcülüğe yönelik Marksist yaklaşımın temel hatlarını belirlerler.

Fraser'ın Liberal Çokkültürcülük Eleştirisi

Fraser'ın 1995 tarihli "Servetin Yeniden Bölüşürülmesinden Tanınmaya mı?: 'Post-Sosyalist' Bir Çağda Adalet İkilemleri" adlı makalesi, solcu bir bakışla ortaya konmuş en seçkin liberal çokkültürcülük eleştirilerinden biridir. Fraser, bu makalede günümüzde siyaseten öne çıkmış bulunan yeni toplumsal hareketlerin sınıf bilincinden ziyade grup kimliğine vurgu yaptığını ve iktisadî sömürüyü alt etmek yerine kültürel olarak tanınmayı gözettiğini belirtir (Fraser 1995: 68). Bir iddiası da tanınma yönündeki bu kolektif arzuya marjinalize edilmiş grupların tecrübe ettiği eşitsizlik ve adaletsizliğe dair bir bilincin eşlik etmekte olduğudur. Bu nedenle Fraser, kimlik siyaseti ile daha kapsamlı eşitlikçi bir toplumsal değişim talebini birleştirecek bir "eleştirel tanınma teorisi"ni tartışmaya açar. Kültürler arasındaki kalıcı ya da durağan bölünmeleri stabilize eder ve queer teorisinin gey kimliğine dönük yapısökümü savunusu türünden bir yaklaşım önerir.

Fraser, kısmen Will Kymlicka'nın liberal çokkültürcülüğüne karşılık üretmektedir. Kymlicka, kökleri Kanada'da Fransızların, yerlilerin ve göçmenlerin ihtiyaçlarını gidermek üzere yaşama geçirilmiş toplumsal reformlara uzanan grup haklarına dair sivil bir kavrayış ortaya atmıştır (Kymlicka 1995). Kymlicka'nın çokkültürcülük yaklaşımı, anadili kullanımı, bölgesel ve kültürel özerklik gibi belli hakların yasal olarak tanınmasını savunur ve bu tutumun liberal hedefler ve kavramlarla uyum içinde olduğunu iddia eder. Kymlicka, bunu gerçekleştirilmesinin şartı olarak temel insan haklarını ihlal eden herhangi bir grubun korumadan yoksun bırakılmasını öne sürer, ama ona göre yine de muhtelif kültürel deneyimlerin birleşmesi bir bütün olarak toplumun ahlaki ve yasal yönergelerinin evrenselliğini genişletme yönünde katkı sunacaktır. Fraser, Kymlicka'nın argümanının bu yönüne katılır, şu sözleri bu tutumuna örnektir: "genellikle sol liberallerin savundukları temel insan haklarına saygı duymayan hiçbir kimlik siyaseti kabul edilemez" (Fraser 1995: 70).

Ne var ki Fraser, liberal çokkültürcülüğün bazı temel iddialarına itiraz etmektedir. Her şeyden önce ilke olarak "sosyoekonomik adaletsizliğe karşı eşitlikçi bir bakış"ta ısrarcıdır (Fraser 1995: 71). Bu meseleye ortodoks Marksist biçimde yaklaşmaz, John Rawls, Amartya Sen, Ronald Dworkin gibi sol liberallerin de bu görüşün savunucuları olarak kaydedilebileceklerini öne sürer. Ancak temel ihtiyaçlara dönük vurgusu ve kapitalist toplumdaki büyüyen eşitsizliklerle ilgili yargıları onu liberal çokkültürcülüğün çizdiği çerçeveyi eleştirmeye götürür, zira bu çerçeve dâhilinde yoksulluk ve maddî imkânlarla erişimden yoksun bırakılmaya karşı açık bir cevap üretilememiş, kültürel tanınmaya odaklanmakla yetinilmiştir.

Liberal çokkültürcülük, genellikle ayrımcılık için belli çareler önerir; özel toplumsal hizmetler ya da pozitif ayrımcılık programları gibi. Fraser, bu türden "pozitif yeniden bölüşüm çözümleri"nin işçilerin (çocuk bakımı gibi) toplumsal yeniden üretim masraflarının bir kısmını karşılayan programlarla işsizler ya da eksik istihdam edilmişler (Marksist tabirle "rezerv ordu") için destek programlarından oluştuğunu

Çokkültürcülük ve Baskı

belirtir (Fraser 1995: 85). Ona göre, bu yaklaşım muhtelif kültürel gruplara uygulandığında küçük düşürücü ve baskıcı bir sonuç üretir, zira uygulandığı kültürel grup kalıcı biçimde eksiklikle malul olarak etiketlenmiş olur. Fraser, bu türden bir yeniden bölüşüm yerine siyasi hareketin belirli bir kültürel grubun önündeki engelleri ortadan kaldırmaya yönelik “dönüşümcü çözümler”i hedeflemesini önerir. Bu çözümler, bütün bir emekçi sınıfın ortak sorunu olan maddî imkânlardan yoksun bırakılmışlığa işaret eden yeni bir yeniden bölüşüm çerçevesi de sağlayacaktır (Fraser 1995: 86).

Kültüre gelince, Fraser bu konuda tanınma yönündeki -genellikle ırk, toplumsal cinsiyet ve cinsellik alanlarında verilen- farklı mücadelelerle işçi sınıfının daha geleneksel siyasi eylem anlayışını birbirinden ayırır. Marksizm, proletaryanın kurtuluşunun aynı zamanda onun ortadan kalkışı olacağını söyler. Sömürünün sona ermesi, işçi sınıfının içinde bulunduğu koşulların da sonu olacak ve bu durum toplumsal ufka gerçek evrenselliği taşıyacaktır (Fraser 1995: 76). Bunun aksine tanınma, mücadeleleri ayrı bir varlık olarak belli bir grubun kimliğinin sürekliliğini ve saygı görmesini talep eder. Fraser’ın ilk ele aldığı örnek geyler ve lezbiyenlerdir. Fraser’a göre, bu “hakir görülen cinsellikler” kültürel anlamda yanlış anlaşılmaya ve karalamaya maruz kalmışlar, ancak maddî açıdan yoksun bırakılmayı tecrübe etmemişlerdir (Fraser 1995: 77). Judith Butler’ın bu karalamayı “Tamamen Kültürel” adlı makalesinde eleştirişi ünlüdür, buna karşın Fraser’ın örneği geyler, lezbiyenler ve biseksüellerin karşılaştığı baskının tam bir tanımını zorlamak yerine tanınma isteği ile yeniden bölüşüm isteği arasındaki ayrıma işaret eder. Baskı gören kadınlar ve çeşitli ırklar, ona göre, “iki değerli kolektif”lerdir; bunlar, Marx’ın proletarya için kastettiği şekilde, bazı açılardan maddî yoksunluk içindedirler, aynı zamanda Fraser’ın gey ve lezbiyen topluluklarla ilişkilendirdiği kültürel önyargı ve ayrımcılıklara da maruz kalmaktadırlar.

Fraser, geyler ve lezbiyenler için sabit bir grup kimliğinin tanınmasında ısrar eden gey-kimliği siyaseti ile queer teorisinin ona zıt olarak sunduğu teorik çerçeve arasındaki ayrıma dikkat çeker (Fraser 1995: 83). Gey-kimliği siyaseti (tarihteki önemli temsilcileri, gey-lezbiyenlerin topluma ve estetik üretime katkıları gibi) muhtelif gey-lezbiyen geleneklerinin ve bizatihi gey-lezbiyenlerin kendilerinin itibar görmesi talebinde bulunurken queer teorisi “homo-hetero dikotomisi”ni stabilize etmeye yönelir, gey ve heteroseksüel kimlikleri ve deneyimleri arasına kati sınırlar çekmeyi reddeder. Fraser, bu modelin ırk ve toplumsal cinsiyet meselelerine doğru kısmen genişletilebileceğine işaret eder. Buna göre, feminist tanınma mücadelesi de erkek ve kadınla ilişkilendirilmiş sabit konumlar arasındaki ayrımda ısrarcı olan radikal feminist yaklaşımı benimsemek yerine feminen olanın tanımının değişkenliğine ve maskülenliğin geleneksel olarak anlaşılma biçiminin sabit olmaması gerekliliğine vurgu yapan bir noktaya gelebilecektir. Fraser, ırksal farkların tanınmasının ayrılıkçı bir kültürel milliyetçilikle ya da beyaz olmayan grupların toplumun gelişimine dönük bariz katkılarına, tarihlerine, kahramanlarına ya da mücadelelerine dönük entegrasyonist bir yaklaşımla gerçekleştirilmesinin pek de mümkün görünmediğine işaret eder (Fraser 1995: 90). Bunlar ancak grup

kimliğini yapay bir biçimde sabitlemeye yararlar. Bunun yerine Fraser, ırksal farklılıkları onların istikrarsızlık ve yapaylıklarını görünür kılmak üzere yapısöküme uğratmayı önerir.

Sonuç olarak, Fraser yeniden bölüşüm ve tanınma meselelerinin en iyi çözümünün “kültürde yapısöküm, iktisatta sosyalizm” olduğunu belirtir (Fraser 1995: 91). Merkez solun mevcut yaklaşımının ise kendi önerisinin aksine “liberal refah devleti ile çokkültürcülüğün yaygın formunun bir bileşimi”nden ibaret olduğunu iddia eder (Fraser 1995: 93). Ona göre, liberal çokkültürcülük kültürel farklılıklara yönelik ham bir saygı gösterisinin yanı sıra baskı gören grupların bağımlılığının ve kıyıya itilmişliğinin sürmesine neden olacak türden yetersiz pozitif ayrımcı yeniden bölüşüm programları önermekle yetinir. Bu bağlamda Fraser, Richard Seymour’un bilâhare getireceği bakış açısı ile uyum içinde görünür:

Çokkültürcülük, her ne kadar etnik olarak ‘saf’ millet türünden yanlıcı fikirlerle mücadele içinde olsa da ırkçılığa verdiği karşılık bakımından güçsüzdür. Irk ayrımcılığının sistemsel köklerini tespit etmekte aciz kalır. Ayrıca kültürel çeşitliliği siyaset dışı bir biçimde ‘yüceltirken’ kültürü pasif olarak gözlemlenip ve keyfi sürülecek bir nesneye dönüştürür (Seymour 2010).

Bunun aksine Fraser, sınırların yapaylığını ve kararsızlığını anlamamızı sağlayacak bir yaklaşımın ve bütün bir emekçi sınıfın yararına olacak bir iktisadî değişime dönük ihtiyacın altını çizerek. Vardığı sonuç itibarıyla Fraser’ın çokkültürcülüğe ilişkin devrimci Marksist bir yaklaşımı ihya etmeye çok yaklaştığı söylenebilir, her ne kadar makalesine başlarken geleneksel sosyalist projenin yenilgisinin ve ortodoks yaklaşımın modası geçmişliğinin altını çizse de. Ancak benim iddiam, Fraser’ın Marx’ın temel görüşlerini John Rawls gibi liberallerinkilerle bağdaştırma eğilimi taşıyan yeniden bölüşüm anlayışının onun fikrî çerçevesinin gücünü azalttığı yönünde. Yine de Fraser’ın liberal çokkültürcülük eleştirisinin güçlü yönlerinden hareketle ve devrimci Marksizmin geleneksel konumuna bağlı kalarak yeni bir anlayış inşa edilebileceğini düşünüyorum.

Bu hedefe en bariz biçimde milli mesele üzerinden varılabilir. Fraser’ın liberal çokkültürcülük eleştirisi milli farklar meselesinden uzak durur (Fraser 1995: 69). Bu, iki bakımdan ironik bir durumdur; öncelikle çokkültürcülük düşüncesinin Kanada’daki (ve bilâhare Avustralya’daki) milli azınlıklara dönük tutumla ilgili tarihsel kökleri vardır, ayrıca Marksist gelenek tam da bu konuda zengin bir tartışmalar katalogu oluşturur ve ayrıca sömürge karşıtı mücadele yıllarından gelen büyük bir pratik de sağlar. Fraser, ABD siyasetinde ırk, toplumsal cinsiyet ve cinselliğin tuttuğu büyük yer bakımından, ayrıca Stalinist geleneğin baskı altındaki milletlere dair verdiği eskimiş yönergelerden kaçınmak maksadıyla bu meseleyi talileştirir. Ancak bana göre, milli toplulukların kendi kaderlerini tayin hakkı meselesine ilişkin Marksizmin geliştirdiği yaklaşıma başvurmak, bugünün gerçek anlamda sosyalist çokkültürcülüğü için bize fikri imkânlar sunacaktır.

Çokkültürcülük ve Baskı

Marksizm ve Milli Mesele

Lenin'in milli meseleye yaklaşımının çokkültürcülükle ilgili mevcut tartışmaları öngören bir niteliği vardı. Gerçekten de Kanada'nın çokkültürcülüğü yurttaşlık düzeyinde tanımlamasından önce Lenin böylesi bir stratejiyi uygulamaya niyetlenmişti, bunu bir devrimci olarak yazdıklarında da -ve bir dereceye kadar- 1917 zaferinin ardından yazdıklarında da görmek mümkündür. Lenin bu yaklaşımı, Marksizmde zaten ele alınan milli farklılıklara doğru genişletti ve buna bir de işçi sınıfıyla dayanışmaya dönük hayatî vurguyu ekledi. Bu nedenle onun Marksist gelenekteki yeri çokkültürcülük tartışılırken ihmal edilemez.

Çokkültürcülük, farklı kültürel grupların bir arada yaşamasının arzulanırlığını öngörür. Bunun aksine klasik Marksist geleneğin kimliği ve çıkarları iktisadi sınıf temeline indirgeyen bir pratiği benimsediği düşünülür. Karl Marx'ın ve Friedrich Engels'in bütün diğer kimlik biçimlerinden ziyade sınıf bilinci ile ilgilendikleri doğrudur. Şu saptamaları meşhurdur: "proletaryanın zincirlerinden başka kaybedecek şeyi yoktur", bu saptama üzerinden üretim biçimi içindeki yeri ile tanımlı bir sınıfın üyelerinin birliğini savunurlar (Marx ve Engels 1969: 137). Somutta bu, keyfi seçilmiş iki örnek olarak Kore'de yirmi yaşında üretim bandı başında çalışan bir işçi ile İtalya'da 45 yaşındaki bir inşaat amelesinin aralarındaki uzamın ötesinde kendileri bunun farkında olmasalar da siyasi çıkarlarla bağlı olmaları demektir. Marksist eylemciler bu bilinçdışı bağı bilince çıkarmak isterler. Ancak devrimci Marksist gelenek, yoldaşlık kavramını toplumun baskı gören ve potansiyel olarak güçlü diğer unsurlarına doğru genişletirler; bu unsurların en bilineni köylülüktür, ama zamanla listeye feminizm, ırkçılık karşıtlığı gibi "yeni toplumsal hareketler" ve kendi kaderlerini tayin etme mücadelesi veren milletler de dâhil olmuştur. Marx ve Engels bu konularda suskun kalmış değillerdir, ancak artlarından gelen ve sözkonusu geleneğe bağlı olan düşünürler, onların başlangıçtaki bakış açısını derinleştiren zengin çözümlerler sunmuşlardır. Marx ve Engels, milli ve ırksal baskının sınıf egemenliğini kurmaktaki rolünün farkındaydılar. Bu nedenle köleliğe karşı harekete ve İrlanda'nın kendi kaderini belirleme davasına dâhil olmuşlardı. Ne var ki meseleye ilişkin genel ilkeler geliştirmediler, bu ilkeler onların pratik tarihsel çözümlerlerinden devşirilmek durumundadır.

Geleneğin bu uzanımları büyük oranda ünlü Rus devrimci V.I. Lenin'in eserinde ortaya konmuştur. Onun parti örgütü ve bu örgütün rolü üzerine erken dönem klasik eseri *Ne Yapmalı?* Marksist siyasi eylemin hem Rusya bağlamında hem de daha geniş ölçekte nasıl sürdürülmesi gerektiğini açıklar. Lenin, partiyi tamamen iktisadî olan sahanın dışında hareket eden bir örgüt olarak görür, bu örgüt daha ziyade "bütün sınıf ve katmanlar ile devlet ve hükümet arasındaki ilişkiler düzeyinde, bütün sınıfların karşılıklı ilişkileri düzeyinde" işlemelidir (Lenin 1966: 112). Parti üyesi "*toplumun bütün sınıflarına*" ulaşmalıdır (a.g.y.). Onun görevi, "nerede olursa olsun, hangi katmanın ya da sınıfın üyelerini etkilerse etkilesin tiranlık ve baskının her türlüüne karşı harekete geçmektir, bütün bu baskıları polis şiddeti ve kapitalist sömürü başlıkları altında toplamayı bilmelidir o" (Lenin 1966: 113). Bu söylenenler,

sömürülen proletarya ile toplumun kıyasına itilmiş bütün diğer toplulukların ortak çıkarının ifadesidir.

Sınıf mücadelesinin toplumun bütünlüğü bağlamında diyalektik ve dolaylı bir biçimde algılanışı Lenin'i emperyalizme karşı milletlerin kendi kaderlerini tayin etme mücadelesi olarak gördüğü millî meseleye ilişkin karmaşık ve etkili bir anlayış geliştirmeye götürmüştür. Kevin B. Anderson, Lenin'in mazlum milletlerin önemine ilişkin kavrayışını 1. Dünya Savaşı sırasında, G.W.F. Hegel'in *Mantık* adlı eserini tetkik ederken geliştirdiğini iddia eder (Anderson 1995). Lars Lih ise milletlerin kendi haklarını tayin mücadelesine yönelik bu ilginin bu dönemin öncesinde geliştiğini ve Lenin'in öncülü Karl Kautsky'nin eserlerinde de zaten mevcut olduğunu ileri sürer (Lih 2011). Üçüncü bir bakış öneren Eric Blanc, bu konudaki gerçek belirleyici ilginin Kautsky'nin ortodoksisi ile Lenin'in yeni yaklaşımı arasında Polonya, Gürcistan, Litvanya, Finlandiya, Ukrayna, Letonya, Ermenistan gibi "Rus imparatorluğunun sınır ülkelerinin Marksistleri" tarafından geliştirildiğini söyler.

Her hâlükarda Lenin'in baskı altındaki milletlerin ayrı millî devletler kurma hakkı da dâhil kendilerini büyük imparatorluklardan özgürleştirme haklarına dönük desteği süregelen bir tartışmanın konusudur. Bilindiği gibi Rosa Luxemburg bu görüşe karşı çıkar ve kapitalizmin siyasi tabiiyet araçlarını elinde tuttuğunu söyler; ona göre, ayrılma olsa olsa burjuva milliyetçiliği ile sonuçlanacaktır (Mattick 1978, Löwy 1976: 81-99). Bilâhare, başta Nikolai Bukharin olmak üzere diğer Bolşevikler de Lenin'in en azından eski Rus imparatorluğunun millî azınlıklarına bağımsızlık desteği vermesine itiraz ederler (Lewis 2000). Benim görüşüm, Lenin'in milletlerin kendi kaderini tayin hakkına ilişkin yaklaşımının Marksist çokkültürcülük teorisinde büyük bir adımı ifade ettiği yönündedir. Her ne kadar o, meselenin adını bu biçimde koymuş olmasa da, Lenin'in milliyet meselesine diyalektik yaklaşımı kültürler arasındaki güç eşitsizliklerine ve kültürlerin bir arada yaşayabilirliklerine dair materyalist bir yaklaşımın olması gerektiği gibidir. Tom Lewis, Lenin'in bakış açısını şu biçimde özetler:

Zengin ve fakir milletlerin varlığıyla tanımlı bir dünyada küresel kapitalizme karşı mücadelenin yürütücüleri olarak 'mazlumların milliyetçiliği' ortaya çıkmakla kalmaz, bununla beraber 'zalimlerin milliyetçiliği' de türer ve güçlü milletlerin mensubu patronların ve siyasetçilerin elinde emperyalist sistemi meşrulaştırmanın aleti olur. Dahası, egemen milletlerin işçilerinden bir bölümü zayıf milletlerin emperyalistlerce ezilmesinden işçilerin de çıkarı olduğunu düşünme noktasına gelir. Bu ezen milliyetçilikleri işçiler arasında küresel kapitalizme karşı kavgada elzem olan uluslararası bir dayanışmanın kurulmasının önündeki zorlu engellerdir (Lewis 2000).

Lenin mazlumların milliyetçiliğinin onları emperyalist yönetici sınıfa karşı kavgaya götüreceğine inanıyordu. '*Ne Yapmalı?*'da ortaya koyduğu bakış açısına bağlı kalarak sosyalist eylemin bütün baskı biçimlerine karşı halkın verdiği kavgayla ilişkilmesi gerektiğini düşünüyordu. Ona göre, mesele iktidarın gözetilmesinden ayrı düşünülemezdi. Şöyle yazmıştı: "Milletin gördüğü baskıyla savaş mı? Evet,

Çokkültürcülük ve Baskı

elbette! Her türden milli kalkınma için, bilumum ‘milli kültür’ için kavga vermek mi? Elbette hayır!” (Lenin 1972: 17-51). Şu hâlde milli kültür, ancak maddî egemenliğe karşı verilen mücadele bakımından ele alınıyordu, onun özsel bir değer taşıdığı düşünülüyordu. Onun vazifesi, baskıyla savaşmak ve emperyalizme hücum etmektir. Lenin’e göre, milletin kendini ifade etmek için verdiği kavga küresel kapitalizm koşullarında gerçek anlamda başarılı olma şansına sahip değildi. Bunun bir sonucu olarak da eninde sonunda devrimci mücadeleye katılması gerekiyordu. Bir anlamda Lenin’in Fraser’ın iktisadî alandaki sosyalizm mücadelesinin kültürel farkların tanınması çabası ile el ele gitmesi yönündeki formülünü doğası gereği kararsız ve dinamik bir süreç olarak öngördüğü söylenebilir.

Lenin ve diğer Bolşevikler, ırksal baskı ile ve bilhassa Afrikalı-Amerikalıların durumu ile ilgililerdi. Ancak bu meseleyi milli meseleye bağlıyorlardı ve genel bir ırkçılık teorisinden yoksunlardı. Gerçekten de Robert Carter’ın belirttiği gibi, Marksistler ırkın belirgin bir çözümlemesini nadiren sunmuşlardır ve genellikle onu verili bir durum olarak alırlar (Caeter 2008: 431). Fraser’ın ırkçılığı alçaltıcı bir etiketleme ve maddî olarak yoksun bırakmanın bileşkesi olan çift yönlü bir baskı olarak tanımlayan yaklaşımı takdire değer (Fraser 1995: 81). Ancak Fraser’dan çok önce Kuzey Amerika’nın radikal Siyah geleneği ırkçılık karşıtı eylemi genellikle Marksist gelenek dolayımı ile anlamlandırıyor. Cedric Robinson’un W.E.B. DuBois, C.L.R. James ve Richard Wright gibi figürleri göz önünde bulundurarak söylediği gibi “Marksizm ırkçılık, sömürü ve baskıya karşı örgütlü, bilinçli ve kapsamlı biçimde muhalefet etme deneyimini yaşatması bakımından bir ilkti” (Robinson 2000: 5). Bu figürlerin her üçü de Marx kadar Lenin’den de etkilenmiş olmakla beraber bakış açıları genellikle heterodokstu. Carter O.C. Cox’ın geleneksel Marksistler, açısından ırkçılığın tuttuğu yere etkili bir örnek teşkil ettiğine işaret ederler. Cox’a göre, ırkçılık bütünüyle yönetici sınıfın manipülasyonunun ürünüdür ve en önemli işlevi sömürüyü aklileştirmek ve işçi sınıfını bölmektir (Carter 2008: 433). Carter, bu anlayışın parametrelerinin Antonio Gramsci’nin iktisat ve kültür arasındaki ilişkiye dair sofistike kavrayışından yararlanan Paul Gilroy ve Stuart Hall tarafından geliştirildiğini belirtir (Carter 2008: 433-437). Onları takip eden toplumbilimciler, Marksizmi sadece iktisadî indirgemeci olarak görmeye eğilimli olmuşlardır.

Sıradaki bölümde ırkçılık ve sömürgecilik üzerine bu makalede Marx’ın ve Lenin’in daha önce sunulan stratejilerinden bilinçli bir biçimde beslenerek klasikleşmiş eserler vermiş olan Frantz Fanon’u ele alıyorum. Fanon’un devrimci stratejiye ve sınıf ilişkilerine dönük yaklaşımının tamamen Marksist olduğunu öne süreceğim değilim, benim ilgilendiğim, daha ziyade onun baskıya ilişkin çözümlemesini Lenin’in milletlerin kendi kaderlerini tayin hakkı kavrayışı ve Fraser’ın açıklığa kavuşturduğu biçimiyle çokkültürcülükle ilişkilendirmek.

Fanon’un Milli Baskı ve ırkçılığa Yaklaşımı

Fanon’un birbiriyle bağlantılı süreçler olarak anladığı ırkçılık ve bir milletin millet olarak baskılanması meselelerine yaklaşımının etkisi büyük olmuştur. 1961’de basılmış olan *Yeryüzünün Lanetlileri* adlı kitabında bilhassa Cezayir bağlamında

ulusal kurtuluşa yönelik ayrıntılı bir yaklaşım geliştirmiştir Fanon. Onun Marksizme bağlılığı katıksız türden değildir. Şu sözleri meşhurdur: “Marksist çözümlerler sömürge meselesi ele alınırken her daim bir nebze esnetilmek zorundadır” (Fanon 1963: 40). Ne var ki Fanon’un eseri Marksist geleneğe büyük ölçüde içerilmiştir; bu, elbette ancak bir takım tartışmaların neticesinde olabilmıştır. Benim iddiam, Fanon’un Lenin’in bakış açısını ayrıntılandırdığıdır, özellikle de sömürgecilik dâhilinde beliren ırkçılığın ve apartheidçi yapıların anlaşılması noktasında. Fanon’a göre her kişi tekinin en fazla sömürülen gruplarla siyaseten özdeşlik kurması imkân dairesindedir. Bu nedenle o, kültürleri esnek ve geçirgen sıfatları ile ve esas olarak eşitlikçi bir dönüşüm açısından betimler. Bu yaklaşıma Cezayir ulusal kurtuluş savaşını çözümleyerek ulaşmışsa da grup aidiyetini aşan ortak bir tasarıya ilişkin temel vurgusu bu özgül hadisenin sınırlarından taşar.

Fanon, milli kültürlerin tekrar değerlendirilmesini savunur. Ona göre devrim, bilhassa aydınlar cephesinde bir bilinç devrimini gerektirir. Sömürgeleştirilmiş kitleler, sömürgeci devletin onlara dayattığı değerleri kolektif olarak reddederler (Fanon 1963: 43). Ayrıca yerli aydının kendine dair eski imgeyi ve bireyciliğini halk önünde infaz edeceğini savunur (Fanon 1963: 47). Ancak devrimci aydın cûşa getirdiği kitleleri hiç eleştirmeyen bir papağan vazifesi gördüğü, Fanon’un tabiriyle bir tür “sallabaş” olduğu (Fanon 1963: 49) aşamayı geride bırakmalıdır. Fanon’un eserinde *Fellah* (çiftçi, -ç.n.), işsiz erkek ve açlık içindeki yerli hakikat üzerinde hak iddia etmez; kendilerinin hakikati temsil ettiklerini söylemez, zira onlar bizatihi hakikattir. Hakikat, onların iradesinin temelindedir, Rousseau’da olduğu gibi; milletin hakikati, o milletin herhangi bir unsurunun bilinç düzeyindeki bilgisini aşar.

Fanon’un milletin kendi kaderini tayin hakkını algılayışı özü itibarıyla Marksist sınıf çözümlemesinden farklıdır. Köylülüğün -Marx’ın meşhur ifadesiyle (kendilerini temsil edemeyecekleri için, -ç.n.) temsil edilmesi gereken köylülüğün-sanayileşmiş ülkelerde gerici olduğunu teslim etmekle beraber Fanon, Marx’ın sınıf değerlendirmesini Cezayir bağlamında neredeyse tamamen tersine çevirmiştir (Fanon 1963: 111). Köylü gelenekleri geçmişe duyulan özlemin ve tutuculuğun barınağı olmaktan ziyade kitlelere diğerkâmlık ve disiplin aşlamaya kadirdir (Fanon 1963: 112). Fanon’da şehirlerdeki emekçi sınıf milliyetçi burjuvazi görevindedir; Marx lümpen proletaryayı karşı devrimci fesadın yozlaşmış bir aleti olarak görürken Fanon, bu suçlular sınıfına devrimin “şehirlerdeki ihtiyat kuvveti” olarak yeni bir rol tanır (Fanon 1963: 129). Önder, kendini hiçbir zaman “halkın iradesinin yerine koyamaz”; özgürlüğe yatkınlığın ortaya çıkarılması milletin vazifesidir (Fanon 1963: 205). Devrimci bir ülkenin “güvenilir bir siyasi partiye sahip olması gerektiğini” ileri sürer, ancak bu parti hükümet olmaktan ziyade “halkın elinde bir alet” olmak durumundadır (Fanon 1963: 185). Ona göre, parti son kertede merkezsizleşmiş olmalı ve kırsal bölgelere yayılmış bulunmalıdır; partinin kendisi bir otorite olmak yerine, “insanların kendi otoritelerini kullanması ve iradelerini ifade etmesi için vasita görevi görececek bir organ” olacaktır (a.g.y.). Kitleler kendilerini yönetmeye kadirdirler; bunun aksini iddia etmek Batılı, burjuva ve kibirli bir tavidir (Fanon 1963: 188).

Çokkültürcülük ve Baskı

Fanon'un milletin kendi kaderini tayin hakkına dönük çözümlemesi onun bu çözümlemeden on yıl önce yayınladığı ırkçılık üzerine çalışmasına dayanır: *Siyah Deri, Beyaz Maskeler*. Cezayir savaşı deneyimini henüz edinmemiş olduğu bu dönemde Fanon, kendi memleketi Martinik'te ve Fransa'da ırkçı kültürel oluşum üzerine çalışmıştır. Kitabı kültürel baskının özgül ve can alıcı önemdeki bir biçimine dair yeni bir algı geliştirir ki söz konusu baskı 19. ve 20. yüzyılın Avrupalı Marksistlerince teorik bir girdi olarak yeterince kullanılmamıştır. Fanon, sınıf mücadelesinin siyahlarla beyazlar arasındaki başka bir toplumsal bölünmeyle ilişkili olduğuna inanır. Şöyle yazar:

Beyaz adam için gerçek Öteki, siyah adamdır ve bu böyle olmaya devam edecektir. Bunun tersi de geçerlidir. Sadece şu farkla ki beyaz adam bakımından Öteki beden imgesi düzeyinde algılanır, özdeşleşmenin ya da benzeşmenin mümkün olmadığı 'kendi-olmayan' düzeyinde (Fanon 1967: 161).

Fanon, ırkçılığın siyah halkta beyazlarla özdeşleşmeyi koşulladığını savunur. Hâlbuki beyazlar kendi simgesel konumlarını kendilerini bütün bastırılmış dürtüleri temsil eden hayvan-çocuktan, siyah Öteki fantezisinden ayırma yetenekleriyle oluştururlar. Bu ise siyah adamın ya da kadının varlığını sürekli bir sıkıntı durumuna getirir. Homi K. Bhabha'nın belirttiği gibi, bu şema ırka dönük radikal özcülük-karşıtı bir bakış sunar, zira bu bakışa göre siyahlık bir anlamda beyazlığın hakikatidir. Beyaz derililer de beyaz maskeler takarlar, rollerini siyah derili muadillerinden daha otantik bir biçimde tecessüm ettiriyor değillerdir.

Ne var ki Fanon, aynı zamanda ırkçılığın maddiliği hususunda da ısrarcıdır. İlk kitabında ırkçılık karşıtı mücadele, sınıf mücadelesi ve milliyetçilikten evvel temel bir öncelik olarak sunulur. *Siyah Deri, Beyaz Maskeler*'de esas mesele, bir siyahın derisinde bulunan melaninin toplumsal boyutu ile anlaşılmasıdır. Ancak şöyle der Fanon: "tarihsel ve iktisadî gerçeklikler de devrededir" (Fanon 1967: 161). Fanon, tarihsel ve iktisadî bağlama olan bu ilgisini sömürgeciliğin ortadan kaldırılmasına ilişkin sonraki çalışmalarında da sürdürür. Cezayir halkının mücadelesine tüm varlığıyla dâhil oluşu ve bu mücadelenin teorisi ve pratiği Fanon'u çözümlemesinin doğası üzerinde bir tadilat yapmaya teşvik eder; ırk millî baskıdan daha az belirleyici olmaya başlar. Tarihsel ve iktisadî gerçeklikler, Fanon'un ilk kitabında incelediği siyah ve beyaz arasındaki tezatın ağırlığını siler. Afrika'daki -Afrikacılık, Arapçılık, İslamcılık, burjuva milliyetçiliği, şehirli işçileri ya da köylü kitleleri merkeze alan muhtelif sosyalizm varyasyonları gibi- öznel kimliklerin birbirlerinden radikal ölçüde farklı rollerini etüt ettikten sonra Fanon yeni bir toplumsal pratik biçimini benimser. *Yeryüzünün Lanetlileri*'nde siyah derinin niteliği meselesinin üzerindeki vurguyu kaldırıp, ağırlığı topraksız köylülere kaydırır.

Fanon'u bir çokkültürcü olarak göstermek mantığa aykırı gelebilir. Cezayir kurtuluş savaşı, yerleşimci nüfusun ülkeden çıkarılması ve Cezayir nüfusunun kültürel hakikati, dolayısıyla sürekli bir iç savaş yaşanması sonuçlarını doğurdu (Stora 2001: 117-213). Bu bağlamda Cezayir kültürün çoğulluğunun kabul edilmemesinin sonuçları bakımından örnek bir vaka oldu. Ancak Fanon'un bir

benzeri yoktur, onun teorilerinin Cezayir halk devriminin trajik yenilgisi neticesinde yanlışlandığı düşünülmemelidir. Fanon'un devrimci millet tarifi ve onun etnisite ya da dine özsel olarak bağlılığı reddedişi vurgulanmalıdır. O, Cezayir milli kimliğini açık bir kimlik olarak görüyordu, öyle ki kendisi de bütün o heterojen köklerine rağmen Cezayirli olmuştur. Bu bakımdan onun teorileri bilâhare Cezayirli liderlerin bağımsızlık yıllarında dayatmaya çalıştıkları otoriteryen bir tekbiçimlilikten ziyade devrimci bir çokkültürcülükle uzlaşım hâindedir.

Fanon, devrimci âni siyaset alanının dışlanmış ve sömürülmüş unsurlarıyla kitlesel-kolektif bir özdeşleşme olarak tanımlar; Cezayir özelinde bunlar köylü kitlelerdir. Bu kitleler, baskı altındaki Kuzey Afrikalı çoğunluğu en iyi simgeleyen artçı kuvvettir. Cezayir meselesi ile ilişkisi bulunan herkes, köylülüğe teorik ve pratik olarak bağlanmanın lüzumunu teslim edecektir ve bu bağlılık Cezayir milletinin geleceğine adanmayı da koşullar. Aimé Césaire'in *Vatana Dönüş Defteri*'nde "Biz kimiz ve neyiz? Ne harika bir soru!" (Césaire 1956: 18) diyerek belirttiği gibi, Fanon da Cezayir doğumlu ya da köylü olmadığı hâlde bu özdeşleşmede yerini almıştır. Yine Césaire'in sözleriyle: "[Fanon] bir seçim yaptı. O Cezayirli oldu. Bir Cezayirli olarak yaşadı, savaştı ve öldü" (Césaire 1961: 24). İşte Fanon'un Avrupalıların da devrimde bir rol sahibi olabileceklerine inanmasının nedeni budur: "Cezayir'de yaşayan herkes Cezayirlidir. Her Cezayirlinin Cezayir vatandaşı olmayı kabul etme ya da bunu başka bir ülkenin vatandaşlığı lehine reddetme hakkı vardır" (Fanon 1966: 146-147).

Sömürülenlerle, Cezayir'in köylü *zencileriyle*, yeryüzünün lanetlileriyle özdeşlik kurmanın belli sonuçları vardır. Bu sonuçlardan biri de savaştır. Bu savaş iki ayrı konumun savaşıdır: Cezayirli milliyetçiler ve Fransız sömürgeciler. Bu iki konum belli ırksal, dinî ve kültürel değerlere sahiptir, bu değerler Fanon'un Cezayir'inin tehlikeli savaş alanında taktik bakımdan temel önemdedir. Bu düşman ötekinin onun için işlevi nedir?

Fanon, sömürge sisteminden içinde hem yerlilerin hem de sömürgecilerin aynı ağa düşmüş hâlde yaşadığı kendi kendine yeten Manici bir iç tutarlılık dünyası olarak söz eder: "yerliyi vücuda getiren ve onun varlığını sürekli kılan yerleşimcinin kendisidir. Yerleşimci ise kendi varlığını, başka bir deyişle mülkünü, sömürge sistemine borçludur" (Fanon 2002: 40). Bu belirleme bize temel bileşenleri sunar: statüsünü Avrupalı köklerinden, beyaz derisinden ve bunun sonucu olan iktisadî avantajından alan yerleşimci ve Fransız diye kodlanan, ancak tam olarak öyle kabul edilmeyen, Fransızlığın eksikliği ve zedelenmişliğiyle malul olan, kimliği sömürgeciden farklılığı ile ortaya çıkan ve bedeni ve mülkiyeti aşağı görülen sömürge yerlisi. Kolonize edilmiş olan *zenci* kısmen insandır, ancak mütekâmil bir kimliğe sahip değildir. Yerel alanda doğmuştur, ama "nerede ve nasıl yaşadığı pek önemli değildir; nerede ve nasıl öleceği de hakeza" (Fanon 2002: 42). Yerlilerin resmî doğum ve ölüm kayıtlarında yer almayışı onları gayrimeşru kılar.

Kimlikten yoksun kılınış kurucu bir imrenmeye yol açar: "kendini günde en az bir kez yerleşimcinin konumunda hayal etmeyen bir tane yerli bile yoktur" (Fanon

Çokkültürcülük ve Baskı

2002: 43). Sömürgeci sistemin kimliği, hem iktisaden hem de bedensel olarak somut bir biçimde üretilir. Fanon, sömürgeciliğin etkilerinin bedene maddî olarak kazındığını söyler: “Batı’nın değerlerinden her söz açılışında yerlinin âdeta dişleri birbirine kenetlenir” (Fanon 2002: 46). Fanon, ırkçı sömürgeci toplumun yerlileri doğuştan şeytanî olarak resmettiğini kaydeder: “Yerlinin ahlâka karşı duyarsız olduğu ilân edilir; ondaki sadece değerlerin yokluğu değil, aynı zamanda değerlerin reddidir. Kabul edelim ki o değerlerin düşmanıdır ve bu anlamda o mutlak olarak kötülüğü temsil eder.” Ancak toplumsal ideoloji bu kötülüğü doğayla özdeşleştirir. Fanon, Cezayirlilerin Fransız Cezayiri’nin doğal arkaplanı ile uyum içinde olduğunu yazar (Fanon 2002: 250). Sömürgecilikten kurtuluş sürecinde bu görünmez aktörler görünür hâle gelirler ve bu süreç onlara kolektif özne olarak tarihsel bir rol verir; sömürgeciliğin ortadan kalkışı “değersiz izleyicileri bir anda tarihin görkemli spot ışıklarının üzerlerine yansıdığı öncelikli aktörler hâline getirir” (Fanon 2002: 40).

Yerleşimci ve yerli arasındaki temel bölünme şiddetin çıplak dışavurumuyla süreklileşir: polis ve asker “her an ve her yerde hazır oluşlarıyla ve sıklıkla ve doğrudan ortaya koydukları eylemleriyle yerli ile sürekli bir temas halinde bulunurlar ve onu hareketsiz kalması konusunda dipçik ve bombalarla uyarırlar. Bu noktada hükümetin maşalarının saf gücün dilini konuştukları açıktır” (Fanon 2002: 42). Fanon’un yerlinin ve yerleşimcinin bu karşıt alanlarına dair verdiği ayrıntılı tarifler iç içe geçmiş hâldedir. Yerleşimciler, kendilerini yerliden beyaz, Fransız bir kendilik-imesi ile kesin olarak ayırırlar. Yerli ise bu kendilik-imesine özenmeye âdeta zorlanır, ama aynı zamanda o dünyaya tam erişimi de reddeder, uzlaşımşal şablona uymayı yeğler. Bu şablon, ona bir nebze de olsa toplumsal varoluş şansı tanımaktadır, her ne kadar hem yerlinin hem de yerleşimcinin toplumsal muhayyileleri tarafından karşılıklı belirleniyor oluşu itibarıyla özerklikten yoksun olsa da.

Yerlilerin deneyimleri ile beyaz ideali arasında tatminkâr bir uzlaşma sağlanamaması alternatif bir kendilik-imesinin, “sıfırdan yeni ruhlar imal eden” bir kültürel projenin üretimini gerektirdi (Fanon 2002: 187). Fanon, bu kültürel dönüşümün özü bakımından şedit ve askerî olduğunu belirtir:

Yöneticilerin ahlâkına uyan ve böylelikle sömürge toplumunu memnun eden reforme edilmiş karakterlere dönüşmeyecekler; bilâkis, el bombaları ve tabancaları olmadan şehre adım atmalarının imkânsız olduğunu onlar da biliyorlar. Bu işsiz yarım adamlar, kendi gözlerinde ve tarihin gözünde rehabilite edilmiş hâldeler. Hayat kadınları da, ayda iki pound ücret alan hizmetçiler de dâhil, insanlığın umutsuz süprüntüleri, bütün o intiharla delilik arasında gidip gelenler, yeniden dengelerini kazanacaklar, tekrar ileri atılacaklar, uyanmış bir milletin o muhteşem tören alayında mağrur yürüyecekler. (Fanon 2002: 126)

Ne var ki bu alternatifi kültürel projenin Cezayir’in durumu ve onun belirleyici değerleri (İslam, Arapçılık, sosyalizm, Soğuk Savaş ittifakları) uyarınca sürekli yeniden tanımlanması gerekiyordu, ancak hepsinden önemlisi, “Fransız”ı Cezayir’in siyasi durumunu belirleyen beyaz yerleşimci olarak dayatan toplumsal güçlerin elimine edilmesi gerekliliği idi.

Savaşın şiddeti yerleşimcileri ve yerlileri varlıklarının devamından endişe etme noktasına getirerek onları insanlıklarından etme sonucunu doğurdu. Ancak bu durum barış koşullarında bile insan olma sıfatıyla taltif edilmemiş olan yerlinin lehine idi, şimdi o, en azından Cezayir milletine mensupluk üzerinden somut bir kimlik inşa etme çabası içine girmişti. Bu kimlik dönüşümü mülk ve toprak talebi eliyle yok edildi: “sömürgeleştirilmiş bir toplum için en somut değer oluşu hasebiyle en temel değer topraktır: onlara gıdalarını ve her şeyden evvel haysiyetlerini kazandıracak olan toprak” (Fanon 2002: 47). Yerleşimci kendi malını-mülkünü tarihin maddî bir üretimi olan simgesel konumundan (Avrupalının üstünlüğü) elde ederken Cezayir’in toprak sahibi oluşu ona “haysiyet” (Cezayirliklik) ve muhtelif toplumsal kazançlar (ekmek) temin ediyordu. Şu hâlde bu mücadele, daha sonra Fraser tarafından da tarif edildiği şekliyle, tanınma ve yeniden bölüşüm ihtiyacını birleştiriyordu.

Sonuç: Marksist Çokkültürcülüğün İlkeleri

Lenin, Fanon ve Fraser’ın savundukları arasında kimi ortak noktalar bulunabilir. Bu kişilerin eserleri ortak bir okumanın nesnesi olmaya yatkın değildir, zira onlar çok farklı coğrafi ve tarihsel köklerden gelmişlerdir. Lenin Rus İmparatorluğu’nda gerçekleştirilecek devrimci eyleme ilgiliydi; Fanon Karayipler’deki ve Fransa’daki ırkçılıkları ve Cezayir’deki sömürgecilik karşıtı mücadeleyi çözümlenmişti; Fraser ise günümüz ABD’sindeki feminist ve queer toplumsal hareketlerinin ayrıntılı bir kavramsal değerlendirmesini sunar. Her şeye karşın bu üç yazar da tutarlı bir Marksist çokkültürcülük yaklaşımı sergileyen ortak argümanlar bulabiliriz:

1. Baskıyı temel siyasî ölçüt olarak belirleyecek biçimde azınlık kültürlerinin nasıl savunulacağına ilişkin bir tanım. Baskıya uğramayan bir kültür bir toplumsal varlığı ifade eder sadece ve bu hâliyle siyasî bir kıymetten yoksundur. Çokkültürcülüğün temel ilkesi, çeşitliliğin kendi başına kutsanması değil, ifade ve siyasal eylem imkânları ellerinden alınarak kıyıya itilmiş ve susturulmuş grupların aktif olarak savunulmasıdır.

2. Kendilerine dair belli bir durumsallık, esneklik ve stabil olmama hissine sahip ve sınırlarının geçirgenliğini idrak etmiş kültürel gruplara duyulan ihtiyaç. Marksist bakış açısından belli gelenekleri özsel, otantik ve zaman-üstü kabul etmek meşru değildir. Bu temel ilke sayesinde çokkültürcülükle insan haklarının ne derece uyduğu üzerine dönen tartışmalardan kaçınmak mümkün olabilir. Devrimci görüş kültürel azınlıkların savunulmasından yanadır, ancak bunu eşitlikçi bir proje dâhilinde yapacaktır. Egemen kültürdekiler kadar azınlık toplulukların kültürlerinde de var olan adaletsiz hiyerarşilere içeriden meydan okunabilir ancak. Marksist gelenek, pozitif kültürel özellik ve deneyimlerin paylaşılmasını ve egemen kültürden gelen birey ve toplulukların kendilerini ifade etme biçimlerini değiştirmeleri gerektiğini savunur. Ele aldığımız yazarların tümü sabit sınırları reddederler, ayrıca aşağılayıcı, baskıcı fikir ve pratiklerin alt edilmesini zorunlu görürler.

3. Kültürel tanınma projesinde radikal demokrasi talebi ve iktisadi eşitlikçilik el ele gitmelidir. Marksist bakış açısından sınıfsal sömürü eşitsizliğin ve adaletsizliğin temel nedenidir. Bu nedenle bu koşullarda herhangi bir kültürün itibarının iadesi

Çokkültürcülük ve Baskı

için girişilecek her mücadele sınırlı kalmaya yazgılıdır, hatta bu türden mücadeleler sınıflı toplumlardaki temel eşitsizliklerin üstesinden gelmek yönünde bir bilinç geliştirmedikleri müddetçe ayak bağı bile olurlar. Kültürel özerklik ve kendi kaderini tayin hakkı egemen topluluğun baskısına karşı koymak için gereklidir, ne var ki bu baskının esasen iktisaden seçkin durumda olanların çıkarlarına olacak biçimde işçi sınıfının bölünmesi ve emekçilerin belli kesimlerinin değerden düşürülmesi ile mümkün olduğu unutulmamalıdır. Ancak işçi sınıfının seçkinlere karşı topyekûn güçlenmesi kültürel baskı biçimlerinin önünün alınmasını sağlayabilir.

Baskıya dayalı ayrımlar ortadan kalkacağına göre bu yazarların sosyalizmin nihai hedefinin tek-kültürlü bir topluma ulaşmak olduğunu mu savundukları sorusu meşru bir soru olabilir. Bana göre Lenin, Fraser ve Fanon'un toplumsal deneyim çeşitliliğinin ancak sınıflı toplumun lağı ile mümkün olabileceğine kesin gözüyle baktıkları tartışılmaz. Elbette bireyler, tercihleri ve ilgileri doğrultusunda bir araya gelip kimi tümüyle yeni, kimi ise geçmişten köklenen muhtelif estetik ya da toplumsal projelerde yer alabileceklerdir. Elbette böylesi bir sosyalist toplumda çokkültürlülük biçimsel bir yasal çerçeveye ya da kendisine saygı gösterilmesi için belli bir dış dayatmaya ihtiyaç duymayacaktır. Sınıf sömürsünün ya da baskısının olmadığı bir toplumda özgür tercih egemen olacaktır.

Bu makalede herhangi bir tekil ya da özsel milli kültür tanımını reddeden, gerçekten açık bir kültürel kimliğe ulaşmak için iktisadın sosyalistçe dönüşümünde ısrarcı olan bir solcu çokkültürcülük eleştirisi sunmaya gayret ettim. Kültürlerin bir arada var olmasının baskı meselesi ile doğrudan ilişkili olduğunu belirtmeye ve devrimci Marksist geleneğin geliştirdiği kendi kaderini tayin hakkı nosyonundan hareketle çokkültürcülüğün tarihsel ve kavramsal köklerine işaret etmeye çalıştım. Bu görüşün etkilerinin ve sonuçlarının izi ırkçılık ve sömürgecilik karşıtı pratik ve teoride de sürülebilir; Fanon'un teorisi buna örnektir. Umarım bu çalışma, Nancy Fraser'ın ortaya koyduğu teorik çerçevenin etkisini genişletir ve kültürel farklar üzerine bundan sonra yapılacak çalışmalar burada tekrar gün ışığına çıkarılan ilkeleri temel alırlar.

Kaynakça

Anderson, K.B. (1995) *Lenin, Hegel, and Western Marxism: A Critical Study*, Evanston: University of Illinois Press.

Anderson, K.B. (2010) *Marx at the Margins: On Nationalism, Ethnicity, and Non-Western Societies*, Chicago: University of Chicago Press.

Blanc, E. (2014) "National Liberation and Bolshevism Re-Examined: A View from the Borderlands," *Links International Journal of Socialist Renewal*, May 28.

Brewer, A. (1990) *Marxist Theories of Imperialism: A Critical Survey*. London: Routledge.

Butler, J (1997) "Merely Cultural." *Social Text* 52-53, Autumn-Winter, 265-277.

Carter, R. (2008) "Marxism and Theories of Racism" in *Critical Companion to Contemporary Marxism*. Ed. Jacques Bidet and Stathis Kouvelakis. Leiden: Brill. 431-452.

Césaire, A. (1956) *Cahier d'un retour au pays natal*. Deuxième édition. Paris: Présence africaine.

Césaire, A. (1961) "La Révolte de Frantz Fanon." *Jeune Afrique*, 13-19, December 1961.

Cited in Macey, D. (2000) *Frantz Fanon: A Life*. London: Granta Books.

Fanon, F. (1963) *The Wretched of the Earth*. Trans. Constance Farrington. New York: Grove Press.

Fanon, F. (1966) *Sociologie d'une révolution*. Paris: Maspero, 1966. Cited in Macey, D. (2000) *Frantz Fanon: A Life*. London: Granta Books.

Fanon, F. (1967) *Black Skin White Masks*. New York: Grove Press.

Fanon, F. (2002). *Les damnés de la terre*. Paris: La Découverte.

Fraser, N. (1995) "From Redistribution to Recognition?: Dilemmas of Justice in a 'Post-Socialist' Age." *New Left Review* 1/212, July-August, 68-93.

Kymlicka, W. (1995) *Multicultural Citizenship: A Liberal Theory of Minority Rights*. Oxford: Oxford University Press.

Lenin, V.I. (1966) *What Is to Be Done?* in *Essential Works of Lenin*. Ed. Henry M. Christman. New York: Bantam.

Lenin, V.I. (1972) "Critical Remarks on the National Question," in *Lenin Collected Works*, volume 20, Moscow: Progress Publishers, 17-51.

Lewis, T. (2000) "Marxism and Nationalism," part 1, *International Socialist Review* 13, August-September.

Lewis, T. (2000). "Marxism and Nationalism," part 2, *International Socialist Review* 14, October-November 2000.

Lih, L.T. (2008) *Lenin Rediscovered: What Is to Be Done? In Context*, Chicago: Haymarket.

Lih, L.T. (2011) "Lenin, Kautsky, and the 'New Era of Revolutions,'" *Weekly Worker* 895, 22.12.

Löwy, M. (1976) "Marxists and the National Question," *New Left Review* 96, March-April, 81-99.

Macey, D. (2000) *Frantz Fanon: A Life*. London: Granta Books.

Marx, K. and F. Engels (1969) *Manifesto of the Communist Party in Selected Works, Vol. 1*. Moscow: Progress Publishers.

Mattick, P. (1978) "Luxemburg vs. Lenin," in *Anti-Bolshevik Communism*, London: Merlin Press, available at marxists.org.

O'Keeffe, B. (2013) *New Soviet Gypsies: Nationality, Performance, and Selfhood in the Early Soviet Union*. Toronto: University of Toronto Press.

Robinson, C.J. (2000) *Black Marxism*. Chapel Hill: University of North Carolina Press.

Seymour, R. (2010) "The Changing Face of Racism," *International Socialism* 126. Web.

Stora, Benjamin (2001) *Algeria, 1830-2000: A Short History*. Ithaca: Cornell University Press.

Tamás, G.M. (2006) "Telling the Truth about Class," *Socialist Register* 42. Web.

Politik Bağlamda Heidegger'in Ontik/Ontolojik Ayrımı

Ozan Çılgın

Politik Alanda Yönelimsellik Kaybı ve Nesnesiz Siyaset Krizi

Politik teorinin gündemine uzun süreden beri girmiş olan siyaset alanının daralması fenomeni, artık negatif anlamda aşılış görünmektedir. Bu fenomen, daha çok, modernlikle beraber bireyin özel alanının onu kamusal alanın dışına iten bir örgütlenme halini alması sonucu oluştu. Bireyin yaşamını sürdürebilmesi için dâhil edildiği zorunlu süreçler (emek, zorunlu çalışma, tüketim süreçleri vb.) insanın zaten “politik” bir varlık olmasının doğal olarak ürettiği bir sonuç olan kamusal yaşamı ve bu kamusalık üzerinden yaşayacağı siyasi deneyimi profesyonel bir sektör olarak politikaya ve onun mekanizmalarına devretti.

Politikanın yalnızca maddi refah toplumu amacıyla araçsallaştırılması, kitlenin politik alanın dışına itilmesiyle ortaya çıkan yabancılaşma ve politik *pathos* yitimiyle sonuçlandı. Siyaset, belli zaman aralıklarıyla tekrar edilegelen seçim mekanizmalarına indirildi ve hiçbir şeyin yine de değişmediğini gören kitleler, yalnızca politikaya değil, siyasi bir özsellikle yüklü olan tarihsel varoluşsalığına da yabancılaştı. Bu yabancılaşma, en başta insanın siyaset alanına dönük heyecanının yitimini getirdi ve siyaset alanı bir “çözumsuzlük” mekanizması olarak sabitlendi. Ancak artık neo-liberalizm aracılığıyla bu fenomenin negatif anlamda aşıldığı görülmektedir. Yani artık bir daralma değil, bunun da ötesinde, siyaset alanının yönelimsellik krizi içerisinde olduğu ve nesnesizleştiği görülmektedir.

Tüm yaygın kanaatin, yani bir özneleşme problemi olduğu ve ezilen kitlelerin, sınıfların özneleşmemesinden kaynaklı bir siyasi tıkanma olduğu yollu tespitlerin aksine, tıkanmayı yaratan temel fenomen, nesnesizleşmedir. Husserl'in *yönelimsellik* kavramı bu noktada bize yardımcı olacaktır.

Husserl'in hocası Brentano'dan devralıp yeniden içeriklendirerek felsefi geleneğimize armağan ettiği *yönelimsellik* kavramı, bilincin sürekli güncellenen edimselliğini ifade eder. Buna göre bilinç, daima bir şeyin, ...-nın bilincidir. Bu anlamda bilinç, öz-neden nesneye doğru hareket eden bir temsilin özne metafiziği aracılığıyla kurgulanmış ve mutlaklaştırılmış bir yapısı değildir.

Yönelimsellik basit anlamda bilincin bir “şey”e, nesneye niyetini, kastını, yönelimini anlatan bir bağlam da değildir. *Yönelimsellik*, bilincin özne-nesne ilişkisinin bizzat kendisine olan devinimini ve bu devinimin ürettiği bağlamlarda nesnesiyle

Heidegger'in Ontik/Ontolojik Ayrımı

hem karşılaşmasını hem de nesnesini yaratmasını ifade eder. Bundan dolayı ruhsal/içsel bir başlangıç noktasından, fiziksel/dışsal bir zaman-mekân doluluğuna doğru bir hareketi değil, bilincin bir "şey"i "varolan" hâline getiren yönelimlerinin özne ve nesne arasındaki mesafeyi dolduran fiilini ima etmektedir.

Siyaset alanı uzun zamandan beri özne-nesne arasındaki mesafeleri dolduran bu yönelimsel fiilden yoksundur. Yönelimsel analizin temelinde duran fenomenolojik araştırmanın kendisini konumlandığı alan, şeyin bizzat kendisiyle, görünme yani tezahür etme tarzları arasındaki farktır.

Şeyin kendisine, yani hakikatine yaklaşabilmenin koşulu da bu aradaki farkı gidermedir. Husserl, bizzat bu nedenden dolayı "*zu den sachen selbst*", yani "şeylerin kendisine" ifadesini ilkeleştirmiştir. Çünkü şeyin kendisiyle aramızda şeyin farklı tarzlarda belirmesi, zuhur etmesi, görünüşe gelmesi bulunur. Neo-liberal dünya dönemi, siyasetin tüm seksiyonlarında şeyin kendisiyle tezahürleri arasındaki farkları giderebilmenin politik olanaklarını yok ettiği için, siyaset hem nesnesiyle karşılaşabilecek hem de nesnesini yaratabilecek yönelimsel edimlerini üretemez vaziyete gelmiştir.

Bunun en acı bedelini tüm kanatlarıyla sol-sosyalist siyaset yaşamıştır. Çünkü sol-sosyalist siyasetin "şey" olarak hakikatiyle, tezahürleri arasındaki mesafe, neo-liberal sisteme karşı ontolojik bağımsızlık yitirildiği için o kadar açılmıştır ki sol siyaset, yönelimsellik yitimiyle birlikte hem bir nesnesizleşme hem de hakikat kategorisini tüketme sonucuyla karşı karşıya kalmıştır.

Bunun son örneği Syriza'dır. "Şey"in kendisiyle (devrim) tezahür etme tarzı arasındaki radikal fark (karşı-devrim) sol siyasetin neo-liberal dünya dönemiyle beraber yönelimselliğini ve hakikatini yitirmesinin doruk noktası olmuştur. Yunan emekçi halkının sol-demokratik siyaset üzerinden gösterdiği son kalkışma, "şey"in kendisine olan ihaneti temsil eden devrimin olanaklarını aramaktan kaçma ve AB Troykası'yla muhatap olmayla sonuçlanmıştır.

Bugün siyaset alanındaki kriz, artık bir daralmadan da öte, buraya kadar geçilen özetle de iddia edildiği gibi, yönelimsellik kaybı ve nesnesizleşme ile ilgilidir. Bilinç, nasıl bir şeyin, yani ...-nın bilinci ise siyasi bilinç de siyasi bir "şey"in, yani siyasi bir ...-nın bilincidir. Ancak bu siyasi "şey", bugün belirsiz, muğlak, içi boş bir mantıksal nokta hâline getirilmiştir.

En son Türkiye işçi sınıfındaki kıpırdanma (metal grevi) sendikanın anlaşmasıyla sönümlenince, siyaset alanındaki krizin nesnesizleşme ve yönelimsellik kaybı yüzünden gerçekleşmesi daha bir görünür olmuştur. Bu cılız kıpırdanma karşısında anında işçi sınıfı güzelleme yapıyorlar, işçi sınıfını *a priori* özne olarak kurgulayanlardır.

İşçi sınıfının böylesi bir kurgulamaya içkinleştirmenin teorik olarak bir yanlışlık olduğunu söylemeye çalışmıyoruz. Çünkü sorun özneleşme değildir. Sorun, siyaset alanının yöneliminin bahsettiğimiz bu neo-liberal dünya dönemiyle birlikte yok

edilmesidir. Ortada bir siyasi “şey”, siyaset alanının yönelimlerinin edimleşeceği bir nesne ilişkisi olmadığı için işçi sınıfı özneleşmemektedir. Ama işçi sınıfını töz kategorisi altında düşünenler, siyaset alanının koşulları ne olursa olsun sınıfı gücül olarak daima Aristotelesçi bağlamda bir *kendisi devinmeyen ilk devindirici* gibi formüle eder ve sınıf metafiziği yaparlar. Bundan dolayı da fabrikalardan AKP’yi devireceği varsayılan gür haykırışlar, sendikal anlaşmanın ufkunda eriyip gitmektedir.

Peki siyaset alanı, nesnesini ve yönelimsel edimleriyle birlikte tesis edeceği özne-nesne ilişkisinin bizzat kendisini nasıl üretebilir? Burada da Heidegger’in metafizik eleştirisinin temelini oluşturan bir ayrımı, ontik-ontolojik ayrımını yardıma çağıracağız.

Ontik/Ontolojik Ayrımını Politik Bağlamda Yardıma Çağırarak

Heidegger’in metafizik/ontoloji tarihini eleştirirken ürettiği bu kavramsal ayrımı politik bağlamda düşünmenin yazının ilk bölümünde iddia edilen yönelimsellik kayı- nesnesizleşmeden dolayı yaşanan politik alan krizinin aşılmasında bize olanaklar sunabileceği varsayımını ele almak istiyoruz. Bu, bugün için güncel Türkiye siyaseti bağlamında daha çok düşünülmesi gereken bir öneri olarak okunabilir.

Ontik-ontolojik olarak dile getirdiğimiz ayrım, Heidegger’in varolan-varlık ayrımı olarak da belirlediği ve metafizik/ontoloji tarihi eleştirisinde temele aldığı kilit bir bağlamdır. Ona göre, metafizik hep varolanı düşünmüş ve varlığı düşünmeyi unutmuştur. Metafizik, varolanı varolan olarak sorguladığı için varolanda takılıp kalmış ve “Varlık” olarak varlığa yönelememiştir. Felsefi terminolojinin özel alanına çok dalmadan anlatmaya çalışalım.

Heidegger’in varolan olarak belirlemeye çalıştığı kavramsallık insanı, *animal rationale* ya da *subiectum* ya da özne olarak tasarımlayan metafiziğin bu özneye “göre” belirlediği tüm “şey”leri ifade eder. Bundan dolayı bilimlerin araştırma nesnesi olarak belirlediği doğa alanındaki tüm nesne ve nedenler, insanın biçim ve içerik bakımından anlamlı kıldığı tüm şeyler, zihinsel, ruhsal, psikik, zamansal, estetik tüm belirlenimler, bu anlamda varolanlardır. Sandalye bir varolandır, sayı da bir varolandır.

“Nitekim hakkında konuştuğumuz, bir kanaat beslediğimiz, şu veya bu şekilde ilişki kurduğumuz her şey bir varolandır. Ayrıca neliğimiz ve nasılığımız içindeki bizler de birer varolanız. Varlık ise öylelik ve neden-nasılıktaki, gerçeklikte, mevcut-oluştaki, kalıcılıktaki, geçerlilikte, *Dasein*’da, ‘vardır’da yatmaktadır.”¹

Bu anlamda İnsan da bir varolandır, ama onu diğer varolanlardan farklı kılan şey, onun bir varoluşa sahip olmasıdır. Tüm diğer varolanlar arasında insanın varlıkla özce ve temelden bir ilişkisi vardır. Heidegger, çok veciz bir şekilde bunu şöyle ifade eder:

“Varoluş tarzındaki Varolan, insandır. Sadece insan varolmaktadır. Kaya vardır, fakat varolmamaktadır. Ağaç vardır, fakat varolmamaktadır. At vardır, fakat varol-

¹Martin Heidegger, *Varlık ve Zaman*, çev. Kaan H. Ökten, Agora Kitaplığı, s. 6.

Heidegger'in Ontik/Ontolojik Ayrımı

mamaktadır. Melek vardır, fakat varolmamaktadır. Tanrı vardır, fakat varolmamaktadır.”²

Bu ifade, diğer varolanların birer hayal ya da yalnızca insanın tasarımı olduğu anlamına gelmez. Yalnızca insan varlıkla özsel bir ilişkiye sahiptir ve yalnızca o, bu özsel ilişkinin olanaklarıyla varoluş denilen son temel olanağına dayanabilmektedir. Varolanlar, kendi başına olmalarının dışında, insanın varlık olarak ifadelendirilen bir yapılandırma olanağına sahip olabilmesi dolayısıyla da varolanlardır. Onlar, insanın onlara “var” diyebilmesi sayesinde bir hakikat kazanırlar. Bu “var” elbette ki onları var kılan yegâne koşul değildir, ama bu “var”, onları varolan olarak varolan kılan yegâne koşuldur. Ve bu koşulun kendisiyle özel yegâne ilişkiye sahip varoluş tarzındaki varolan insandır.

İşte Heidegger, metafiziğin tarihi boyunca varlık yerine varolanları düşündüğünü, varolan olarak varolanlarda takılı kaldığını ve bunun onun gelip dayanmış olduğu sınırlarda insan varoluşunun derin krizlerinin yaratıcısı olduğunu düşünmektedir. Varlık olarak varlığı unutmak ve varolanları belirlemeye çalışmak, en sonunda özne metafiziğine gelip dayanmış ve buradan kotarılan töz-özneyle doğanın ve insanın teknik sömürüsü, dünya savaşları, totaliter rejimler, insanın özüne ve derin düşünmeye yabancılaşma gibi sonuçlara varılmıştır.

Varolanları yeniçağ paradigmasının dili olan niceliksellik ve matematikle sürekli hesaplayan töz-özne, bu hesaplar, istatistikler, denklemler ve rakamlarla kurduğu filtrelerden doğayı ve dünyayı geçirmiş, onları yalnızca ontik bakımdan okumuş ve belirlemiştir. Böylelikle varlığı unutmak, hem insan varoluşunu bugüne getiren tarihsel kırılmanın ne olduğunu hem de insanın ontolojik hakikat bağlarını üreten özsellikle olan asli ilişkisini anlatmaktadır. Bunun en büyük sonuçları sosyal bilimlerdeki doğa bilimlerinin yöntem, mantık ve biçimlerinde asimile olma, melezleşme olarak açığa çıkan ontolojizisizlik olmuştur.

Bu öyle bir ontolojizisizliktir ki, istatistikle sosyoloji yapma, belirlenmiş bir alana 6 aylığına yapılan ziyaretlerle antropoloji yapma gibi sonuçlar doğurmuştur. Oysa ki ontolojik olanaklar arama, yani ontik hesaplamalar ya da nesneleştirici yöntemlere sıkışıp kalmama, bizzat Morgan örneğinde somutlaşabilmiştir.

Morgan, yöneldiği alanın ontik değil ontolojik hakikatini aradığı için bir “özne”nin kendisi için belirlediği bir “nesneye” doğru olan hareketinin değil, onlarca yıl yerlilerin içinde yaşayarak “komünal” toplumu keşfeden bir sosyal bilim deneyiminin yaratıcısı olmuştur.

Peki politik bağlamda bu ayrım, bize ne gibi düşünce olanakları ve ufuklar sunabilir? Siyaset alanında geçerli olabilecek bir ontik siyaset-ontolojik siyaset ayrımı yapılabilir mi? Eğer yapılabilirse, bunun bugün güncel iç siyaset açısından taşıdığı anlam nedir?

² M. Heidegger, *Metafizik Nedir?*, Giriş, çev. Yusuf Örnek, TFK Yay., s. 16.

Her şeyden önce ontik-ontolojik kavramlarını ve bu ayrımın sağladığı bağlamı politik bağlama indirgemekle, yani kavramı ampirik olanla bağdaştırıp, bu bağdaştırmayı sanki kavramın kendi söylediği şeymiş gibi söylemek, ayrımın sağladığı tali bir olanaktır. Biz, bu kavramsal ayrımın ampirik olanla kendisini bağdaştırılabilmekle esnekliğinden türetilebilecek bir yorumdan ziyade, “kendi başına” söylediği bir şey olduğuna inanıyoruz.

Her şeyden önce burada ortaya koymaya çalıştığımız düşünce, Heidegger’in yapmış olduğu bu ayrımı felsefe tarihine eklenmiş bir halka olarak kabul etmektedir. Çünkü çağdaş felsefe dünyası içerisinde bu ayrımı doğru bulmayan, özellikle analitik felsefe geleneği içerisinde gelen karşı çıkışlar da vardır. Bu karşı çıkışlar, söz konusu ayrımı doğru bulmamanın da ötesinde, bunu Heidegger’in “özel” felsefesine ait bir formülasyon olarak görüp onu felsefe tarihine ötekileştirir, yani onu her hâlükarda felsefe geleneğimiz içerisinde konumlandırabileceğimiz bir katkı olarak görmez. Burada bunun tam tersi, yani bu ayrımın “kendi başına” söylediği bir şey olmakla beraber, bu ayrımı bize sunan Heidegger felsefesinin “özel” bir felsefe değil, felsefe tarihine eklenmiş, önemli ve katkı sağlayıcı bir halka olduğu varsayılmaktadır. Böylelikle varlık, varolan, varoluş, dünya, insan, özne, bilme gibi bağlamlarda üretilen ontolojik ya da epistemolojik düzlemlerde katkı sağlayıcı bir kavramsal ayrım olan ontik-ontolojik ayrımının politik bağlamda bir düşünmeye de olanaklar sağlamak bakımından sağlam bir alan açacağına inanılmaktadır.

Ontik siyaset, bugün zaten güncel Türkiye siyaseti üzerinden düşünüldüğünde, karşımızda en aşırı uçlarıyla boy veren bir fenomen hâline gelmiştir. Ontik siyaset yönelimsel nesnesini koşullar, reel-politik, çıkarlar ve esasta iktidarın kaybedilmemesi olarak belirlemeye çalışmıştır. Bu, AKP’yle başlayan bir süreç değildir. Bu, neo-liberal dünya sisteminin devreye girmesiyle doygunluğuna erişmiş ve oluşmuş bir politik deneyimdir.

Bu anlamda ontik siyaset, Özal döneminden itibaren neo-liberal yeni sürümüyle Türkiye’de de devreye girmiştir. Bugün muhalefet cephesinin belli bir perspektif ve hareket noktası sağlayamaması, ontik siyasete sıkıştırılmasıyla ilgilidir. Muhalefete âdeta Türkiye’nin koca ontolojik tarihi unutturulmuş ve siyasi yönelimselliği AKP varolanına hapsedilmiştir.

Buradan ontik siyasetin *taktik*, ontolojik siyasetin ise *stratejik* olduğu yollu bir yanılısamaya kapılabiliriz. Taktik ve strateji, elbette ki siyasetin temel hareket yapılarıdır. Ancak ontik/ontolojik ayrımının bize olanaklar sağlayacağı nokta, siyasetin genel anlamda yani ontolojik bir varlık olan insanın varoluşunda tıkandığı noktalarda açığa çıkabilir. Burada siyasetin taktik ya da stratejik krizinden değil, insanî-varoluşsal krizinden söz etmekteyiz. Ve bu varoluşsal krizin aşılmasının yolunun, hazırlayıcı bir ön ayrımın sağlayacağı yordamların politik varolanlar alanına uygulanabilmesinden geçtiği önermesidir söz konusu olan.

Ontolojik siyaset, ontik siyasetin aksine, ilkeler, perspektif, programatik bir hatta sahip olmak olarak, ontik olanın anti-tezi şeklinde formüle edilme zorunluluğu içer-

Heidegger'in Ontik/Ontolojik Ayrımı

memektedir. Çünkü ilkeler, perspektif ya da programatik hat olarak tasavvur edildiği düşünülen temeller de ontik olanlarda takılıp kalmış olabilir.

Michel Henry, "Marksizm, Marx ile bizim aramıza siper teşkil etmekte" demektedir. Henry'nin bu tespitini zikretmemizin nedeni şudur; ontolojik siyaset, ilkesel programatik bir siyaset olarak düşünülecekse eğer, buna en yakın siyasi şube olan Marksizm'in siyaset alanının genel krizinden etkilenmemesi ve bu krizi aşması beklenirdi, oysa Marksizm de bir kriz içerisine girmiştir. Henry'nin tespiti, söylemek istediğinin ötesini göstermektedir. Marx'la aramızda Marksizm'in olmasının nedeni, Marksizm'in koca bir siyasi tarih boyunca ontik siyasete hapsolüp kalmasıdır.

Tüm sosyalist deneylerin sosyalizmin kurulabilme koşulunu maddi gelişmişlik temeline bağlayıp buradan "kapitalizmi geçme" hedefine hapsolmesi ve sonucunda bürokratik-totaliter siyasi deneyimler üretmeleri, bu tip "hedefler" üzerinden ontik siyasete hapsolmalarıyla ilgilidir. Dahası tıpkı yeniçağ paradigmasının metafizik öznesi gibi hesaplamalar, istatistikler, üretim fetişizmi, bilim gibi alanlarda kaybolup sosyalizmi bu alanlardaki varolanları belirleme uğraşının aracı haline getirmişlerdir. Bundan dolayı ontolojik siyaset, doğrudan ilkeler belirleme, program çerçevesi sunma ile ilgili olamaz.

Neyle ilgili olduğunu bugün güncel bağlamda referandum süreci üzerinden düşünerek belirlemeye çalışalım. Muhalefetin ontik siyasete ve AKP varolanına takılıp kalması ve bunun üzerinden pratik krizini döne döne üretmesi sürmektedir.

Bugün muhalefetin süreçle ilgili temel bakış açısı, başkanlık projesinin bir AKP ve Tayyip Erdoğan teşebbüsü olduğudur. Bu elbette ki tümüyle temelsiz bir önerme değildir. AKP, devletin biçimini değiştirme programını meşruiyet ve güç ittifaklarına göre gündemine alıp durmuştur. AKP, her zaman kendine özerk alanlar açmaya çalışan bir politik özne de olmuştur. Ancak bu, hakikatin tamamını ifade eden bir bakış değildir.

Devletin klasik sınıflar denklemi, ordunun vesayet gücünün kırılması ve AKP'ye bağlı yeni Anadolu sermayesinin palazlandırılması sonucu bozulmuştur. Yeni denklem tam anlamıyla kurulmuş olmasa da bugünkü rejim değişikliği girişimi, sermayeden ve oluşmaya başlayan yeni sınıflar denkleminden bağımsız düşünülmemelidir.

AKP'ye karşı birleşik bir muhalefet cephesinin süreç içerisinde örgütlenebilmesinin ilk koşullarından birisi, toplumun referandum aracılığıyla önüne konulan bu değişimin tek müsebbibinin bir politik varolan olarak AKP ve Tayyip Erdoğan olduğu yollu ontik-politik kalkış noktasını aşmaktır. Bu aşmayı sağlayacak olan şey ise bu değişiklik teşebbüsünün cumhuriyetin tarihsel krizinin bir sonucu olduğu yollu ontolojik-politik kalkış noktasıdır.

Tam da bu noktada gerilimin muhalefet cephesi içinde ulusalcı siyasetle yaşanaçağı aşikârdır. Ulusal-cumhuriyetçi siyasi gelenek ve taşıyıcıları, devletin mutlak ve aşılamaz yapısı olarak 1923 politik varolanını görmektedirler. Bugün bir mevzi olarak gördükleri bu politik varolanı yokoluşa götüreceğine inandıkları teşebbüsün

bizzat bu politik varolanın tarihsel krizinin bir sonucu olduğu yollu ontolojik hatta sıçrayamamaktadırlar. Bundan dolayı ontik siyasete sıkışıp kalmakta ve tıkanmaktadır. Dahası sol hareketin belli bir kısmı da AKP politik varolanına sıkışmış bir ontik siyasetin sürdürücüsü durumuna düştüğü için, 1923 politik varolanını AKP'ye görelî bir ontoloji sahibi kılıp kendi kolektif bilinçdışı yapılarında onun "ileri" bir politik varolan olarak durduğunu farkında olmadan itiraf etmektedirler.

Muhalefet cephesinin olanaklı bir diğer ana bileşeni olan Kürt hareketi ise cumhuriyetin tarihsel krizinin ana kaynaklarından birisi olan Kürt sorununun politik taşıyıcısı olması hasebiyle, özellikle AKP dönemiyle birlikte, demokratik çözüm olanaklarına dönük bir ontolojik siyaseti tam anlamıyla tahkim edememiştir.

Harekete bu anlamda yön tayin eden akıl tartışmasız ki İmralı'dır. Abdullah Öcalan'ın bağımsız Kürt ulus devleti paradigmasından demokratik özerk bölgelerin toplamından oluşan demokratik bir cumhuriyet formülasyonu içerisinde Kürtlerin özerk demokratik toplumsallığını kurma noktasına sıçraması, tam anlamıyla ontik siyasetten ontolojik siyasete geçiş yapabilme örneklerinden birisidir.

Kürt sorununu insanlığın belli bir döneminin belli bir politik varolanına (bağımsız ulus devlet) sıkıştırma perspektifinin bırakılıp Ortadoğu'nun tarihselliği, insan üretici gücü, Kürt toplumunun tarihsel yapısı hesaba katılarak, meselenin konfederatif bir siyasal organizasyon hattı içerisinde yeniden ele alınması, ontolojik siyasete geçiş deneyiminin kendisidir. Üstelik klasik sosyalist ulus devlet paradigmasını terk edemeyenler, bu sıçramayı geriye düşme olarak görmektedirler. Oysa ki ontolojik siyaset, ister özel bir siyasal hareketin politik sıkışması olsun isterse siyaset alanının genel krizi olsun, bu sıkışmayı yaratan tek ya da birçok, somut ya da formel bir politik varolandan kurtulup insan varoluşsallığının bütünselliğini siyasal olanaklılık olarak aramanın yöntemleştirilmesidir.

Sola dönük, yine solun kendi içerisinden gelen modernizm, aydınlanmacılık ya da pozitivizm eleştirilerinin dayandığı yer de burasıdır. Sol siyasallığın içeriğini modernizm, aydınlanmacılık ve pozitivizmle melezleşmiş bir öznelliğe sabitlemek isteyenler, insan varoluşunun belli bir evresini diğer evrelerine aşkınlaştırarak, bu aşkınlaştırmayı modern politik özne varolanına dönüştürmekte ve bu varolanın metafiziğine sıkışmaktadır.

Sol siyasallığın modernist, aydınlanmacı ya da pozitivist kategoriler altına getirilerek politik manipülasyona tabi tutulmasına dönük karşı çıkış, bu kategorilerin deneyimimizi etkilemediği ve nesnel bir gerçeklikleri olmadığı düşüncesinden dolayı değil, bu kategorileri belirlememizi ya da keşfetmemizi sağlayan yöntemlerin öncesiz-sonrasız kılınması ve onların soyut bir ileri noktanın taşıyıcısı olarak geriye dönük okumaları, mutlaka "geri" kılacak bir tarih epistemolojisine dönüştürülmesinden dolayıdır. Nitekim Aristoteles çok veciz bir şekilde şöyle söylemektedir:

"Yine de (sanırım) öğrenilenin bir anlamda biliniyor olmasına ve bir anlamda biliniyor olmamasına bir engel yok; çünkü öğrenilenin bir anlamda biliniyor olması

Heidegger'in Ontik/Ontolojik Ayrımı

saçma değil, öğrenildiği anlamda ve biçimde biliniyor olması saçma.”³

Bu, tam da özellikle sosyal bilimlerde pozitivism, ilerlemecilik ve aydınlanmacılık eleştirisinin gizli bir içgüdü olarak taşıdığı kalkış noktasının büyük usta tarafından binlerce yıl önce dile getirilişidir. Bahsettiğimiz bağlamda sol siyasallığı modernist ve aydınlanmacı kategorilerle belirlemeye çalışan siyasal düşünce, bu kategorilerin ortaya çıkışını sağlayan tarihsel evrenin yol ve yöntemlerinin mutlaklaştırılmasını bu kategorilerin epistemolojisi sanma yanılığına düşmekte ve bu yanılıyla gerçekleşecek bir politik okuma önermektedir. Sırf bu düşünce iktidarı dolayısıyla Marx'taki pozitivist ve aydınlanmacı/ilerlemeci noktalar görülmemiş, bütün bir Akademik Marksizm, kendisini Marx'ın belirlemeci bir perspektife sahip olmadığını kanıtlamaya adanmıştır.

Anlatmaya çalıştığımız bu noktayı anlaşılır kılacak bir başka tespiti Nietzsche gerçekleştirmiştir:

“Bizim 19. yüzyılımızı seçkin kılan şey bilimin zaferi değildir, tersine bilimin üzerine bilimsel yöntemin zaferidir.”⁴

Ve böylece bilimlerde de, felsefede de, politikada da bilimsel yöntemin zaferi mutlak kılınmıştır. Varolanlara takılıp kalan Marksizm'in Türkiye şubesinin Marksizm'in tüm olanaklarıyla birlikte etkinliğe geçeceği tarihsel varoluşsalıkları arama ve araştırma anını yakalayamamış oluşu, tam da bahsettiğimiz bu noktalarla ilgilidir ve tam da bundan dolayı ilkel komün özelliklerinin yaşandığı Kürt toplumunu “feodal gericiliğin pençesinde” ve bu toplumun kadim inanış ve kültürlerinden birisi olan İslam'ı da “hiçbir toplumsal ve devrimci bir dinamik taşıyamayacak denli donmuş bir arkaiklik” olarak görmektedirler.

Elbette ki ilkel komün geleneklerinin feodal gericilik olarak ya da İslam'ın karşı-devrimci bir güç hâlinde tezahür etme ihtimali mevcuttur. Fakat öte yandan onlar toplumcul işleyiş ve devrimci olanaklar da ihtiva ederler. Bu olanakları görmek ve bu olanakları politikleştirip siyasal alanın içine katmak, ontolojik siyaset hattına sıçrayabilmekle ilgilidir. Bu da modern politik özne varolanını mutlak epistemolojik güç hâline getirip buradan oluşturulan bir kalkış noktasıyla tarihe doğru gitmekle değil, varoluşumuzun tarihselliğinin her evresini politik güncellik içerisinde köken olarak yeniden bulabilmek ya da keşfetmekle olabilir.

Kürt hareketi, önderliğinin aracılığıyla bu hamleyi yapabilmiş, Kürt toplumunun tarihsel özelliklerini politik güncellik içerisinde politik bir olanak hâline getirmiş ve sıkışmayı aşmıştır. Özellikle modern ulus devlet varolanında (Kürdistan) takılıp kalmaktan kurtulup, Heidegger'in varolanın varlığının hakikati olarak belirlediği yön değişimine benzer bir şekilde sorunun varlığına yönelinmiş ve meselenin Türkiye'nin demokratikleşmesi bağlamından ayrılmazlığı hakikati dâhilinde, iki ulusun kopması değil, otonomi aracılığıyla dezavantajlı grubun belirginlik arz ettiği bir programa bağlanması sağlanmıştır.

³ (Aristoteles, İkinci Çözümlemeler, Çev. Ali Houshiary, YKY, s. 10.

⁴ Friedrich Nietzsche, *Güç İstenci*, Çev. Sedat Umran, Birey Yay., s. 246.

Ancak hareketin sorunu bu sefer farklı bir bağlamda belirlemiştir. Hareketin demokratik siyasi kanadıyla silâhlı kanadının programatik düzeyde özdeşleşmesi, mücadelenin alan çoğulluğunu getirmekle beraber, mücadelenin ontolojik sınırlarını belirsizleştirmiştir. Çünkü hareketin yerleşmiş olduğu ontolojik siyasal hat, yani demokratik özerklik programı, silâhlı mücadelenin bağlamını görece olarak sert, demokratik mücadelenin bağlamını görece olarak yumuşak bir çizgiye oturtmaktadır. Bu ontolojik hattın hangi mücadele biçimleriyle elde edilmesi gerektiği konusunda da bir netlik yoktur.

Hareketin önderliği, çözüm süreci konjonktürüne bağlı olarak, mücadelenin tayin edici hattı anlamında demokratik kanalı işaret etmiş, ancak ontik siyaset, yani “çözüm”ü güncel politikliğin varolanlığına hapseden siyasal düşünce, olanakları derhal ve hızlıca tüketme noktasına getirebilmiştir.

Kürt hareketi önderliği aracılığıyla sıçradığı ontolojik siyaset hattını hangi araçlarla sürdürebileceği sorusunun cevabını kendisine ve demokratik topluma verebilecek bir araçsallık ontolojisini bulmak sorunuyla yüz yüzedir. Çünkü silâhın olduğu yerde ontolojinin kendisi silâhtır ve bu ontolojide yenme ve yenilmenin dışında bir olanak yoktur.

Kim ne derse desin, hareketin özerk güçlerince gerçekleştirilmiş olsa da hendek politikası, silâhlı mücadele bağlamında yenilmiştir. Buradan bir “zafer” çıkmasını kimse beklemiyordu. Hareket, Türk devlet geleneği ve onun savaş pratiğini uzunca bir süredir bilecek deneyime sahipti. Tüm bu deneyime rağmen Kürdistan’ın belli yerlerinde özerklik ilânını silâhlar eşliğinde vermenin önderliğinin çizmiş olduğu siyasal ontolojik hat dâhilinde nereye oturduğunun hesabını vermesi gereken, silâhlı kanattır. Ve bu hesabın verilebilmesi, hareketin araçsal siyasetinin ontolojik siyaset bağlamına yükselebilmesinin önünü açacaktır.

Sol hareket ise bu belirsizleşmeye dönük *phronesis* içeren, yani aklı başında bir tutum sergileyememiştir. Hareketin silâhlı kanadının “terör” eylemleri karşısında bazı kesimler hareketi sivil ölümlerden dolayı “halk düşmanlığıyla” itham edecek denli apolitikleşmiştir. Bu, kendisini sol-demokratik bir hatta tahkim ettiğini düşünen bir politik özne için cahilce bir ifadedir.

Hareketin silâhlı kanadının “terör”ü bir araç olarak kullanması, savaşın varlığının hakikatinin bir sonucudur. Böylesi bir olay karşısında edinilmesi gereken politik tavır, bunun savaş bağlamının bir sonucu olduğudur. Bu bağlamın sonuçlarını kabul etmek, yaşanan sivil ölümleri olağan kabul etmek değil, savaşın varlığını kabul etmek ve bu varlığın hakikatinin olduğunun bilincinde olmaktır. Nasıl ki devlet “terör”ü bir araç olarak kullanıyorsa, Kürt hareketinin silâhlı kanadı da “terör”ü bir araç olarak kullanmakta ve her şey savaşın varlığının nedensellik yasası içinde cereyan etmektedir.

Öte yandan sol içinden çıkan bir başka aklı başında olmayan tutum ise hareketin silâhlı kanadını sırf mücadele biçimlerinin daha yoğunlaşmış ve keskin hatlarına sa-

Heidegger'in Ontik/Ontolojik Ayrımı

hip diye daha “devrimci” olarak okuma ve bu okuma üzerinden demokratik siyasal hattı küçümseme tavrıdır. Silâhli kanadı sırf silâh kullanıyor diye daha “devrimci” gören düşünce yapısının bize açıklamak zorunda olduğu bir şey vardır. Nasıl oluyor da aynı hareketin aynı programatik hatta sahip iki ayrı kanadından biri elinde sırf silâh var diye daha “devrimci” olabilmektedir?

Bildiğimiz ve demokratik kamuoyuna deklare edildiği kadarıyla, HDP ile PKK demokratik özerklik konusunda bir ayrışma yaşamamaktadır. Yani HDP ile PKK arasında bugün Kürt sorununun çözülmesine ilişkin birbirinden farklı ve biri “reformist” biri “devrimci” olan iki ayrı program yoktur.

Hareket, önderliğinin belirlediği siyasal programatik hattı her kanadıyla kabul etmiş görünmekte ve bunun için mücadele etmektedir. Öyleyse silâhli kanada devrimci güzelleme yapıp demokratik kanalı bu devrimcilik karşısında politik etki bakımından önemsizleştirme nasıl bir epistemolojiye dayanmaktadır, bu açıklanmalıdır. Çünkü silâhli bir hareket silâhli reformizm hareketi de olabilir. Dahası kullanılan araçlar bir hareketi diğerinden daha devrimci yapacak bir nesnellik alanı oluşturmaz. Zapatistaların silâh taşıması, onları silâhli “ÖDP” olma nesnelliğinden kurtarmaz.

Devrimci siyaset, ezilenlerin mücadele olanaklarını tarihsel varoluşsalılıklarla buluşturma ve bu buluşturmayı güncel politik alana dâhil edecek amaç-arac diyalektiğini yaratabilmeyle olanaklıdır. Bu diyalektiğin şiddeti kaçınılmaz kıldığı “an”larda şiddeti doğru örgütlemek ve yönlendirmek demokratik değil, ama devrimci siyasetin işidir. Kürt hareketi, kendi toplumunun ve Ortadoğu’nun tarihsel varoluşsalılıklarıyla buluşma ve bu buluşmadan devşirdiği olanakları politikleştirme anlamında ontolojik bir siyasal hatta önderliğinin aracılığıyla ulaşmıştır; şimdi onu bekleyen diğer buluşma, bu ontolojik siyaset hattının varlığının hakikatiyle bağdaşan bir araç-amaç diyalektiğinin keşfiyle gerçekleşecektir.

Türkiye’de muhalefet cephesinin tüm bileşenlerinin ve özellikle demokratik-sosyalist hattın hem kendi özel politik tıkanmalarını hem de siyaset alanının yazıda deşindiğimiz nedenlere dayalı olarak ortaya çıkan genel varoluşsal sorununu aşmaya dönük sıçramaları gerçekleştirmeleri artık bir zorunluluk olmuştur. Siyaset alanının yönelimselliğinin yitimi, ontik siyasetin politik varolanlarda takılıp kalması ve bu politik varolanların varlığının hakikatine keşfedici olanaklarla yönelememek, ontolojik siyasete geçişimizi engelleyen nedenlerdir.

Muhalefetin tüm olanaklı bileşenleriyle bir araya getirilebileceği demokratik bir “*topos*” ya da “uzam” yaratma işi, ontolojik siyasete geçişin bir ön koşulu olarak görülmeli ve bu işi demokratik-sosyalist siyasetin üstlenmesi, dahası demokratik-sosyalist siyasetin bunu üstlenebilecek bir yeni siyasete geçebilmesinin olanakları aranmalıdır. Ancak bu bir türlü gerçekleşmemektedir.

Bu HDP’de denenmiştir ve Türkiye siyasi tarihine geçecek bir adım atılmıştır. Ancak Kürt meselesinin konjonktürel/zamansal bir politik varolan hâline getirilmiş

“çözüm süreci”ne sıkışması ve HDP’nin süreç bitirilince ortaya çıkan gerilimi akıtabilecek bir tarafsız ontolojik alan yaratamaması bunun gerçekleşmesini önlemiştir. Böylesi bir demokratik “*topos*” ya da “uzam”ı birbirlerine “görelî” iç gerilimleri olan muhalefet bileşenleri değil, gerilimin sahibi uçların arasına bu “görelî” gerilimlerin akıtılabileceği politik havzalar açabilecek hareketler yaratabilir.

Cumhuriyetçi-ulusalcı siyasetin demokratik tabanı (böylesi bir demokratik tabanın olmadığını varsayanlar olabilir) ile Kürt hareketinin tabanı, bu iki ucun geriliminin birbirlerine akıtılmasını önleyecek böylesi bir politik ontolojik havzanın oluşturulmasıyla bir araya gelebilir. Seküler taban ile dindar tabanın birbirlerine “görelî” olan gerilimlerinin, yine böylesi bir politik ontolojik havzaya akıtılabilmesiyle bir “demokratik buluşma” gerçekleşebilir. Ve bu havzaları oluşturma, yaratma, olanaklarını arama konumuna sahip olan siyaset, demokratik-sosyalist siyasettir. Çünkü hem sınıfsal gerilimlerin hem de kimlik gerilimlerinin çözümünü üstlenmeye aynı anda talip olabilecek bir tarihsel varoluşsallığa sahip siyaset, bu siyasettir. Ancak demokratik-sosyalist siyaset de ontik siyasete sıkışıp kalmanın yarattığı bir kriz içerisinde debelenmekten dolayı muhalefetin öncü gücü olabilecek bir politik pozisyon edinmemektedir. Bunun ilk nedeni, söz konusu siyasetin Marksizm’e angaje olan tarihselliğinin içinde olduğu krizle yüzleşmemesidir.

Buradan Marksizm’i aşmak ya da ondan kopmak gibi bir çağrışım üretmek istemiyoruz. Angaje olunan şey, Marx’la aramızda duran Marksizm’dir. Bundan dolayı da Türkiye demokratik-sosyalist siyaseti, tüm o görkemli pratiğine karşın, Marksizm’e katkı sağlayıcı ve geliştirici bir dünya halkası olamamıştır. Yine de Türkiye’de bunu aşmaya dönük değerli teorik ve politik çabalar vardır. Bunun bir diğer nedeni, sosyal bilimlere kriz transferi sağlayan modernist/pozitivist ve ilerlemeci/aydınlanmacı epistemolojinin Marksizm’e yedirilmesine, Marksizm’in ontolojisinin bağışıklığının bu epistemolojik virüslerle çökertilmesine göz yummaktır.

Türkiye’deki sosyalist siyasetin din fenomeniyle bile çok sonraları ve yine de hâlâ sorunlu bir epistemoloji üzerinden ilişkilenesinin nedeni budur. İslam’ın tarihsel-devrimci varoluşsallığını güncelin içinde köken olarak keşfetme ya da bulma ve buradan ezilenlerin İslam’ıyla politik ilişkilene argümanı dile getirildiğinde sosyalist siyasete sanki “dincileşme” ya da “İŞİD”leşme öneriliyormuş gibi bir algının politik atmosferde yankı bulması bile içler acısı bir hâldir. Bu argümanlar, ontolojik bir siyasete geçişin olanaklarını arama ve demokratik-sosyalist siyaseti geliştirici bir politik sıçrama olmasının yanında, aydınlanmacı-epistemolojik kodların, yani kapitalist modernite kodlarının deşifasyonu ve onlarla sağlam bir temelde hesaplaşılabilmesi için de öne sürülmektedir. Bunun dışında oluşturulabilecek ontolojik sıçrama, politik bir varolan olarak “seçim” ritüelinin aşılması ve özellikle referandum bağlamında referandum sonrasına genleşebilecek bir siyasal hattın kurulmaya çalışılmasıyla ilişkilidir.

Elbette ki seçimler demokratik-sosyalist siyasetin merkeze aldığı olanaklar değildir. Ancak AKP politik varolanının seçim ritüelini “özel” bir politik varolan haline getirmesi ve Türkiye siyasetini uzun zamandır bu politik varolana hapsedmesi ve 7

Haziran seçimlerinde demokratik-sosyalist siyasetin hem AKP'yi geriletici hem de yeni bir siyasal sürecin açığa çıkışını potansiyelleştirmesi bakımından seçim politik varolanı bir fetiş hâline gelmiştir. Öyle ki seçim, toplumsal hareket başaramadığı sürece AKP politik varolanından kurtulma olanaklarının da sıkıştırıldığı bir fenomen olmuştur.

Özellikle 7 Haziran sonrası süreç demokratik-sosyalist siyaseti bu noktada sarsmış, AKP politik varolanını saf dışı bırakma yolu olarak anlamını yitirmiştir. Bundan dolayı bu referandumu nihai bir politik varolan haline getiren ontik siyaset terkedilmeli, referandumun kendisini nesneleştiren bir yönelimi değil, onu bir politik fenomen olarak ortaya çıkaran şeyin varlığının hakikatine yönelebileceğimiz bir öncelik ve sonralık ilişkisinin tesisi sağlanmaya çalışılmalıdır. Bu ise bizi referandumu önce si ve sonrasıyla bir mücadele olanağına çevirecek bir ontolojik bakışı, yine referandum sürecinin içinde bulma göreviyle karşı karşıya bırakmaktadır.

Hayır cephesinin referandum kaybedilse bile kendisini siyasal bir mücadele hattı olarak sürdürebilmesi, ontolojik siyaset olarak belirlemeye çalıştığımız hatta sıçrayabilmekle olanaklıdır. Çünkü bugün hayır cephesinin her bir bileşeni, kendi özelliğini kurduğunu düşündüğü politik varolanın belirlediği bir ontik siyasete anjaje olmaktadır.

Referandum mücadelesi *Ancien Regime*'i kurtarmak ya da olası bir çözüm süreci politik varolanını yeniden olanaklı kılacak konjonktürü yakalamak ya da AKP politik varolanını sonsuza kadar yok edecek, nihaileştirilmiş bir "temsili demokratik zafer" kazanmak için değil, muhalefetin tüm bileşenlerinin tüm iç gerilimlerini paranteze alabilecekleri ontolojik siyasi düzlemi yaratabilmek için örgütlenmelidir.

Referandumu sonuç odaklı kavramak, referandumu bizzat bir politik varolan haline getirir ve buna dönük siyaseti de bu politik varolanda sıkıştırır. Referandumu, sonucu ne olursa olsun, öncesi ve sonrasıyla, sürekliliği sağlanmış bir mücadele hattı kurmanın olanağı olarak düşünüp örgütlemek ve bu olanağı uygun en geniş muhalefet cephesini yaratacak ontolojik politik havzalar aramak, gerçek ve esaslı bir muhalefet mücadelesinin koşulunu sağlayacaktır. Bunu başarabildiğimiz oranda muhalefet denilen politik varolanın varlığının unutulmuşluğu fenomeninin Türkiye özelinde kaybolmaya başladığını ve bu politik varolanın varlığının hakikatinin ezilenlerin tarihinde olanak halinde barındığını görmeye başlayacağız.

Haraç Mezat Satıyoruz! Osmanlı Sosyalist Fırkası'na Ait Bir Belge

Hamit Erdem

1908 Meşrutiyeti ile başlayan yıllar, şüphesiz, Osmanlı sosyalizmi ve Osmanlı'daki işçi hareketi açısından bir dönüm noktasıdır. Olağanüstü ölçülerde canlılık kazanan toplumsal hayat, bir bütün olarak ve milliyetine bakmaksızın emekçileri sosyalist ideoloji ve sosyalist kavramlarla tanıştırdı. Osmanlı milletlerinden bazıları, tarihsel nedenlerle sol düşünce ve örgütlenmelere daha yakın durumdaydılar. Selanik'te Yahudiler, Anadolu'da Ermeni ve Rum milletleri sosyalizmle daha erken buluşmuşlardır.

İttihat ve Terakki partisinin işçi hareketinin örgütlenmesini durdurmak amacıyla –ve Meşrutiyet'in ilânından yalnızca iki buçuk ay sonra– çıkardığı Tatil-i Eşgal Kanunu'na karşı en etkili direniş, Meclis'te bulunan az sayıdaki bu gayri-müslim sosyalist vekillerden gelmiştir.

İkinci Meşrutiyet'ten sonra ülkenin sanayileşmesi ve çağdaşlaşması tartışılırken; bazı gayri-müslim sosyalistlerle, kapitalizm yanlısı ve 'Ulusal Pazar' için mücadele eden milliyetçi Türkler arasında bir paradoks ortaya çıkmıştır.

Bazı sosyalistler, ekonominin gelişmesi için, imparatorlukta yabancı yatırımların artmasının en yararlı yol olacağını ileri sürmüşlerdir. Selanik Mebusu Dimitar Vlahov şöyle demiştir: *"Her ülkede endüstriyi yabancı sermaye yaratmıştır: İngiltere'de Felemenk sermayesi, Amerika'da İngiliz sermayesi, Almanya'da ve Avusturya'da Fransız sermayesi sanayi kurmuş, Rusya'da da endüstrileri yine yabancı sermaye kurmuştur."*

Vlahov Efendi, yabancı sermayeyi teşvik etmek ve daha çoğunu imparatorluğa çekmek için açık kapı siyasetini savunmaktaydı. İttihatçılarsa buna karşılık, kapitalasyonlar sayesinde kapının zaten ardına kadar açık olduğunu ve kendi amaçlarından birinin de, mali özerkliği ve siyasal egemenliği yeniden kazanmak için kapıyı kapatmak olduğunu söylemekteydiler.

Sosyalistlerin, neredeyse günbegün büyük bir hızla başkalaşan koşullarda; Osmanlı Devleti gibi birbirinin içine geçmiş, birisi için çözüm öteki için ölüm demek olan pek çok halkın arasında hangisinin öncelikli, hangisinin ikincil sorun olduğunu ileri sürmeleri kolay değildi.

Vlahov, sermayenin milliyetine bakılmaksızın, kapitalizmin hızla kurulmasını, işçi sınıfının ancak bu koşullarda gelişip örgütlenebileceğini, işçi için Türk ya da Alman

Tarih'ten

patronun işyerinde çalışmanın farkı olmadığını ve ancak farklı milliyetteki işçilerin ortak sınıf bilincine 'millileşmemiş' bir sermaye düzeninde geçebileceğini ileri sürmüştür.

Diğer taraftan Roza Lüksemburg gibi sosyalistler, Osmanlı İmparatorluğu için kapitalizmin gelişme perspektifinin olmadığı ve olmayacağı, çok milliyetli devletin dağılmasının, imparatorluğu meydana getiren unsurların kendi devletlerini ve kendi pazarlarını kurmalarının daha mümkün ve gerçekçi olacağı görüşündeydiler.

1910 yılından sonra İstanbul'da İttihatçılarla da iyi ilişkileri olan 'sosyalist' Parvus Efendi ise, Osmanlı'nın kurtuluşunun; Batı'nın mali boyunduruğundan kurtulmasında, kapitülasyonların kaldırılmasında, milli bir pazar yaratılmasında olduğunu söyleyecek, 'ulusçu-devletçi-millî' kapitalizmin en çıkar yol olacağını iddia edecektir. Bu görüş, imparatorluktaki azınlık milletlerin milliyetçi-sosyalist ideolojilerini güçlendirdiği gibi, genel olarak sosyalist düşünceyi de etkileyecektir.

Bu tartışmalar sırasında İttihatçılar ve Parvus Efendi gibi düşünen sosyalistler, gayri-müslim sosyalist mebusların görüşlerinin "Türkiye'de milli pazarın oluşmasını engelleyeceğini" düşünerek, sosyalistlerin yeterince "Osmanlı ve yurtsever" olmadıkları sonucuna varacaklardır.

Yahudilerin Selanik'te, Rumların İstanbul'da, Ermenilerin İstanbul, Van ve Tiflis'te kurdukları sosyalist örgütler sürecine Türkler de Osmanlı Sosyalist Fırkası'nı kurarak katılmışlardır.

1910 yılı ortalarında İstanbul'da kurulan Osmanlı Sosyalist Fırkası, mücadelesini siyasetteki inış-çıkışlarla fiilî olarak 1912 yılı sonlarına kadar sürdürebilmiştir.

1910 yılı sonuna gelindiğinde Osmanlı Sosyalist Fırkası'nın çıkardığı gazeteler; İştirak, İnsaniyet, Sosyalist, Medeniyet gazeteleri İttihatçı hükümetler tarafından kapatılmıştır. 1911 yılı başından sonra da Fırka'nın Paris kolu bu mücadeleye dışarıdan destek vererek Paris'te **Beşeriyet** gazetesini yayımlamaya başlamıştır.

Nitekim 1911'de '**Sosyalizm ve Rehber-i Amele**' broşürü yayımlanması aşamasında bunun yayıncısı ve sorumlu müdürü olarak, 'Osmanlı Sosyalist Fırkası Kâtibi' unvanıyla –ve İstanbul'dan tanıdığımız 'İnsaniyet' gazetesinin yayıncısı olan– İsmail Faik, partilerini yasak ve sürgün cezalarıyla etkisizleştirmeye çalışan hükümeti protesto ederek, "Fırka faaliyetinin merkezini Paris'e aldık" demektedir. Aynı dönemde Paris'te, Osmanlı Sosyalist Fırkası Paris Şubesi başında bulunan Dr. Refik Nevzat üç broşür yayımlamıştır.¹

¹ Dr. Refik Nevzat, Osmanlı Sosyalist Fırkası'nın Paris'teki temsilcisidir.

1894'de Askeri Tıbbiye öğrencisiyken Abdülhamit karşıtı siyasî faaliyetleri nedeniyle kaçtığı Paris'te kalmıştır. İttihat ve Terakki'nin örgütleyicileri arasındadır. 1908'de II. Meşrutiyetin ilanından sonra İttihatçıların baskıcı politikalara karşı muhalif bir tavır alarak Fransız sosyalistlerinden etkilenmiştir. İstanbul'daki sosyalistlerle bu dönemde ilişki kurmuş, Osmanlı Sosyalist Fırkası'nın Paris'teki sözcüsü olmuştur. 1911 yılında İtalya'nın Trablusgarp'a saldırısını kınamış, bu amaçla yapılan mitingde bir konuşma

Ocak 1911 tarihli ve “*Siyaset-i Hazıra-i Meş’ume*” adını taşıyan broşürde Refik Nevzat, İttihatçıların etkisindeki hükümetin sosyal politikalarını eleştirmektedir.

İkinci broşür; “*Sosyalizm ve Rehber-i Amele*”de 1911 yılında yayımlanmıştır ve 64 sayfadır. Bu broşür, küçük hacmine rağmen, o dönem Fırka’nın önceliklerini göz önünde tutarak sosyalizm ile ilgili birçok konuya değinmektedir.

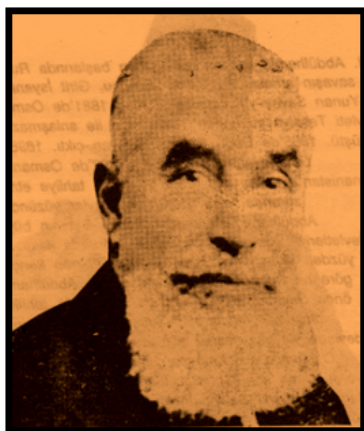
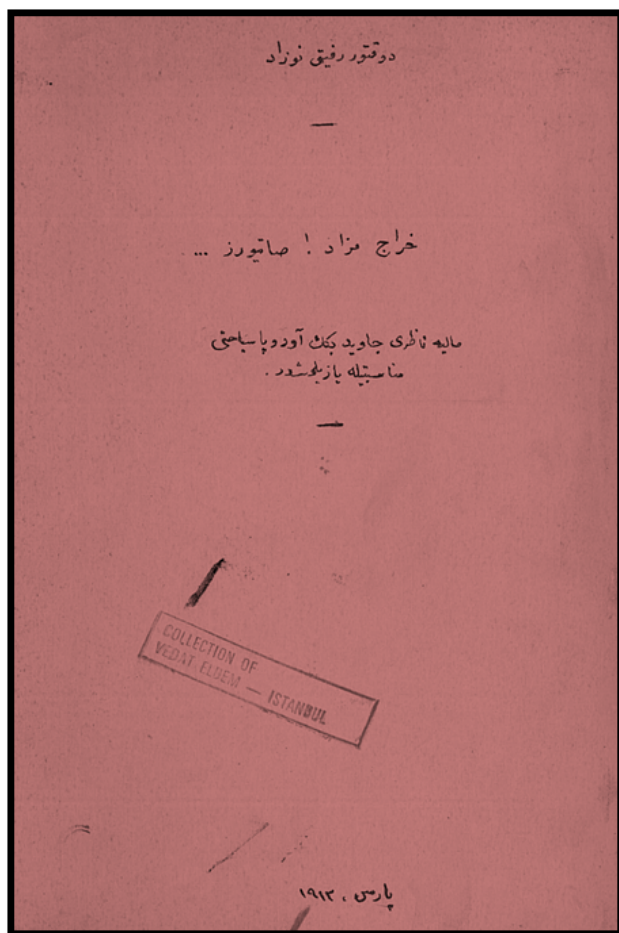
yaparak İtalya’yı protesto etmiştir. 1919’da Türkiye Sosyalist Fırkası’nın milletvekili adayı olmuş ancak seçilememiştir. 1922’de Türkiye Sosyalist Fırkası kapandıktan sonra İstanbul’da *Aydınlık* grubuyla ilişkileri olmuş ve yayın organlarına yazılar yazmıştır.

Refik Nevzat, 2. Abdülhamit’in padişahlık rejimine karşı Meşrutiyet için mücadele ederken; ideolojik olarak ‘hümanist Türk milliyetçiliği’ni savunmuştur. Paris yıllarında sosyalist ideolojiyle tanışması, öte yandan İttihatçıların despotik iktidar anlayışları Refik Nevzat’ın onlarla yollarını ayırmasına neden olmuştur.

Bundan böyle onları sert şekilde eleştiren yazılar yazmış, bütün faaliyetlerinde İttihatçıların düşmanca tavırlarına maruz kalmıştır. Yıllar sonra 1935’de Paris’ten, İstanbul’a *Yeni Adam* dergisine yazdığı mektupta hayat hikâyesinin dönüm noktalarını anlatırken ‘Türklüğüne’ vurgu yapmaktadır.

1950’de Türkiye’ye dönen Refik Nevzat, Paris’te kurulduğu ve komünist olduğu ileri sürülen ‘İleri Jöntürkler’ adlı örgütle ilgili İstanbul Ağır Ceza Mahkemesi’nde yargılanmaya başlamış, 1952 yılında ise hayatını kaybetmiştir.

B. N. Kaygusuz, Dr. Refik Nevzat’ı, “meşhur vatanperver İzmirli Tevfik Nevzat’ın kardeşidir” diye tanıtmaktadır. Tevfik Nevzat ise, İzmir’in ilk avukatlarından. Edebiyatçı-gazeteci kimliği de olan Tevfik Nevzat, Halit Ziya Uşaklıgil ile birlikte İzmir’de 1884’te edebiyat dergisi *Nevruz*’u, 1886’da ise *Hizmet* gazetesini yayımlamıştır. Bu faaliyetleri dolayısıyla ceza almış, Adana Hapishanesi’nde yatarken, cezasının bitimine üç ay kala hücrelerinde asılarak öldürülmüş ve intihar ettiği duyurulmuştur.



Haraç Mezat Satıyoruz Broşürü...

İttihatçılar; Türk'ü iktisaden yükseltmek, bir Türk burjuva sınıfı yaratmak hedefini, "ey Türk zengin ol!" sloganıyla gerçekleştirmeye çalışmışlardır. 1913'te iktidara yerleştikten sonra da ilk icraatlarından biri, Türk burjuvazisi ile Batı emperyalist burjuva sınıfları arasında yeni ve kalıcı köprüler kurmak olmuştur. Burada görev 'liberal' görüşleriyle tanınan Maliye Nazırı Cavit Bey'e düşmektedir.

Refik Nevzat'ın 1913 yılında kaleme aldığı "**Haraç Mezat Satıyoruz!**" broşürü, İttihat ve Terakki Partisi'nin önemli liderlerinden Maliye Nazırı Mehmet Cavit Bey'in Avrupa ülkelerine yaptığı "iş" gezileri münasebetiyle yazılmıştır.²

Dr. Refik Nevzat'ın yazdığı broşür 32 sayfadır.

Kapağında;

"Dr. Refik Nevzat,

Haraç Mezat Satıyoruz!

**Maliye Nazırı Cavit Bey'in Avrupa Seyahati Münasebetiyle Yazılmıştır,
Paris 1913"**

bilgileri bulunmaktadır.

Broşür sekiz alt başlıktan oluşmaktadır ve bunlar şöyledir:

Haraç Mezat Satıyoruz (Sf. 2-6), *Makale 1 İngilizler* (Sf. 7-12), *Makale 2 Almanlar* (Sf. 13-18), *Makale 3 Fransızlar* (Sf. 19-21), *Makale 4 Ruslar* (Sf. 22-25), *Makale 5 İtalyanlar* (Sf. 26-27), *Makale 6 Mesleğimiz ve Para* (Sf. 28-29), *Makale 7 Osman-ı Evveluhu* (Sf. 30-32).

Dr. Refik Nevzat, başından sonuna kadar ironik bir dille kaleme aldığı broşürde; İttihat ve Terakki Cemiyeti'nin 1913 senesi Eylül ayında İstanbul'da yaptığı kongrede karar verilen ve "*Kongrede Millet-i Osmaniye'yi muhabbet-i samimaneleriyle meşhur ve pek mütehasıs birkaç İttihatçı azanın gizlice kaleme aldıkları*" metnin 1914'de Tanin gazetesinde basılacağını, ancak kongreye katılan "sadık bir arkadaş" tarafından kendilerine verildiğini ve bu metni kamuoyuna açıklamaya cesaretle yurtseverlik görevimizi yapıyoruz, demektedir.

Bu broşürde Refik Nevzat; "İngilizler, Almanlar, Ruslar, İtalyanlar" alt başlıklarıyla, bu ülkelerin kapitalist tekel ve hükümetlerini tek tek ele alarak; Türkiye üzerindeki isteklerini, Osmanlı Devleti ile olan ekonomik-siyasi ilişkilerini, yatırımlarını, pazarlıklarını, lobilerini, şantajlarını ve tehditlerini sıralamakta ve Osmanlı Hükümeti'nin bu taleplere karşı büyük acz içinde bulunduğunu ileri sürmektedir. Ancak bu durumun kendilerini şaşırtmadığını, bütün kuralların bu vahşi sömürücüler tarafından konulan dünyaya Türkiye'nin İttihat ve Terakki eliyle koşar adım gitmekte olduğunu yazarak söze şöyle başlamaktadır:

² Mehmet Cavit Bey (Selanik 1875-Ankara 1926) Mülkiye mezunu, Osmanlı aydınları içinde liberalizmin parlak temsilcilerindedir. İttihat ve Terakki'nin önemli yöneticilerinden ve hükümetlerinde Maliye Bakanlığı yapmıştır. Cavit Bey, sosyalizm karşıtıdır ve yükselen Türk burjuva sınıfını temsil eden bir sima olmuştur. 1926 yılında Mustafa Kemal Paşa'ya suikast davasında yargılanarak Ankara'da idam edilmiştir.

Tarih'ten

“Avrupa sermayedaran pazarında birkaç aydan beri görülen telaş, vakay-ı siyasiye-i iktisadiyeye bir parça aşına olan erbâb-ı iz’âmı hiç şüphe yok hayrete sevk eylememiştir. Avrupa payitahtlarına dilenme için ziyarete çıkan tellal başı sa’y ü amelini hayırlı bulduğu için Türkiye’ye ettiği hizmetten dolayı mesut olmaya hak kazanmıştır... Kendisi gibi maişetini hükümet kapılarında kazanmaktan başka bir hassa-i beşeriyesi olmayan fırka-i malumeye mensup bu zat, -Türkiye’yi- Avrupa iktisat pazarına elinde bastonu, gözünde gözlüğü olduğu halde haraç ü mezad diye satışa çıkarmıştır.”

Refik Nevzat, Maliye Nazırı Cavit Bey’in Avrupa’nın finans merkezlerine yaptığı ziyaretlerin görünürdeki adının “borç bulmak” olduğunu, ancak bu ilişkilerin; Türkiye’nin toprakları ve Türkiye’nin ekonomik değerlerinin Avrupa’da sözü edilen devletlerin belirlediği koşullarda pazarlık konusu olmasını, bu devletlere verilen süreli-süresiz imtiyaz haklarını bu değerlerin “haraç mezat satılması” olarak kabul etmektedir.

Refik Nevzat’ın broşüründe yalnızca batıdaki emperyal tekeller ve onların acentesi gibi davranan devletlerle İttihatçıların girdiği hesapsız, fütursuz ve gözü kara ilişkilere yapılan eleştiriler yoktur. İttihatçıların bütün ülkeyi, bütün sistemi, bütün ekonomik ve sosyal hayatı ve imparatorluğun kalan bütün milliyetlerini diktatoryal aletlerle; baskı, korku, sindirme ve şiddet dolu yöntemlerle bir Türk kapitalizmi yaratmak üzere seferber ettiklerine işaret etmektedir. İttihatçılar; her şeyi bilir, her şeye karar verir, özgürlük ve demokrasi yalnız kendileri içindir, örgütlenme hakkı yalnız kendi parti ve kulüplerine mahsustur, kime ne kadar hak ve hukuk bahsine ancak onlar karar verebilirler ve zorbalıkta Abdülhamit’in mirasçısıdır.

Bu diktatörlük dönemi Refik Nevzat’ın kaleminde acı, öfke ve alayla birleşerek resmedilmektedir.

İmtiyazlar bahsine geçmeden önce Refik Nevzat şöyle yazmaktadır:

“Hürriyet ilanından sonra idare-i hükümeti ele aldık. Sultan Hamit’i makam-ı saltanattan indirdik, onun yerine biz Sultan olduk. Onun halefi olmakla Osmanlı’nın sahibi olduk demektir. O ülke artık bizimdir. İstedığımız gibi satarız, yakarız, harap eyeriz, tamir eyeriz, hiç kimse bize bir şey diyemez. O yer, o yurt, o vatan, o millet bizim demektir. Bir malikin arazisini istediği gibi satmaya hakkı yok mudur, vardır! O halde biz de satıyoruz, haraç mezat... Ey bankerler, ey sermayedaran, bugün elinize geçen bu fırsat belki birkaç ay sonra bulunmaz, olabilir ki biz, makam-ı hükümetten düşeriz.”

İngiltere, Almanya, Fransa, İtalya’ya verilen imtiyazlar...

Broşürün İngiltere bölümünde; Osmanlı Hükümeti’nin gümrük vergilerinin artırılmasına İngiltere’nin itiraz ettiğini, ancak sonuçta sorunun “İngiltere Hükümetinin menafi-i ticariye ve siyasisine halel gelmemek üzere” çözüldüğünü yazmaktadır. Bu durumda İngiliz mallarının artık memleketin her köşesinde görüleceğini, onunla ticari rekabet şansı olmayan Türkiye sanayi ve tarımının tamamen yok olacağını ileri sürmektedir.

İngiltere’nin Basra Körfezi üzerindeki nüfuzunun tanınarak ve Bağdat-Basra hattının idaresinin de onlara bırakılarak, bunların karşılığında İngiltere’den para

alındığını; ancak İngiltere'nin 1788 tarihinde Kıbrıs için bize tıpkı bugün olduğu gibi yardım ettiğini, sonuçta Kıbrıs'ın ve Mısır'ın İngiltere'ye bırakıldığını, Basra'nın da bırakılacağını yazmaktadır.

Broşürün Almanlar bölümünde; 1888 senesinden beri Bağdat şimendifer hattının Almanların Deutsche Bank'ının malı olduğu, Almanların Bağdat şimendifer hattına ilave olarak, 1906 yılında Mersin'den Adana'ya kadar olan şimendifer hattını Fransızlardan devraldıklarını yazmaktadır.

Ayrıca İzmir, Eskişehir, Afyonkarahisar şimendifer hatlarının imtiyazının Almanlara verildiğini, böylece İzmir'den İskenderun'a, oradan Bağdat'a kadar uzanan; hem askeri, hem ticari amaçlar için kullanılacak tren hatlarının Almanlara bırakıldığını yazmaktadır. Abdülhamit döneminde başlayan ve İttihatçıların büyük bir hevesle devam ettirdikleri bu Alman hayranlığı, Alman sermayedarının Osmanlı'nın ekonomi ve siyasetinde belirleyici hâle geldiğine işaret etmektedir.

Broşürün Fransa bölümünde: *"Fransızların bütün iktisadi menfaatleri, bütün emelleri, ümid-i istikballeri Akdeniz üzerindeki Suriye havalisine matuftur"* denilmektedir. Hükümetin Fransa'ya vereceği imtiyazlar konusunda şu düşünceler ileri sürülmüştür: Fransızlar, Suriye'deki şimendifer hatlarını bir taraftan Kudüs-ü Şerif, Şam ve Hicaz şebekesiyle güneye, Diyarbakır, Erzurum, Trabzon, Samsun şebekesiyle kuzeye bağlamak arzusundadırlar. Ayrıca Karadeniz'de İnebolu ve Ereğli, Suriye'de Trablus, Hayfa, Yafa limanları imtiyazı da bunlara ilave olunacaktır.

Refik Nevzat buraya bir de şöyle bir not düşmektedir: *"Zavallı Fransızlar bilmezler ki, Samsun, Sivas, Harput, Diyarbakır hatlarını inşa etmek gayet güçtür. İmtiyazatı 1890 senesinden beri ita edildiği halde henüz başlanamamıştır."*

Ruslar, Ermeniler, tehcir...

Broşürde İtalya'ya, Anadolu'nun güney-batısında sağlanan şimendifer imtiyazları sıralandıktan sonra sıra Rusya'ya gelmektedir.

Bu bölümde Rusya'nın sıcak sulara -Akdeniz'e- inme emelleri anlatılmakta, bu ülkenin İstanbul ve Çanakkale boğazlarından serbestçe geçiş taleplerinin nasıl olsa gerçekleşeceğini, hiç olmazsa bu satıştan yararlananın İttihatçılar -yani kendileri- olması için canla başla çalıştıklarını anlatılmaktadır.

Rusya'ya sağlanan imtiyazların bununla sınırlı kalmayacağı; Rusya ile Türk-Acemistan hududunun tespitinden sonra Şarkî-Anadolu şimendifer hattının Rusya'nın girişimi ve Fransız sermayesiyle yapılacağı yazılmaktadır: *"Ruslar Türkiye'nin küçük alacaklısıdır. Türkiye asıl İngiltere ve Fransa'ya borçludur. Fransızların Türkiye'de 2 milyar 263 milyona yakın, İngilizlerin 900 milyona, Almanların 1 milyon 500 bin franka yakın paraları vardır."*

Broşürün 'Ruslar' bölümünde farklı bir konuya daha değinilmekte, Osmanlı'nın, kendi Ermeni vatandaşlarının Abdülhamit ve İttihatçılar tarafından nasıl kırıma uğratıldığı anlatılmaktadır.

Tarih'ten

Aşağıdaki satırlarda bir Osmanlı sosyalistinin, -Refik Nevzat'ın- "1915 Ermeni felaketinin" hemen öncesindeki hassasiyeti dikkate değerdir.

"Çünkü Ermeni vatandaşlarımızın *hâmî-i ekberi ve sahib-i müstakbeli Ruslardır. Zavallı Ermeniler, hiç olmazsa Rus hükümetinin idaresi altında rahat yaşasınlar. Biz kendilerine bir gün olsun rahat yüzü göstermedik. Sultan Hamit zamanında mağdur idiler. Pek çok defalar katl-i âmm edildiler. Avrupa buna karşı pek çok defalar itiraz eyledi. Rusya hükümeti Türkiye'yi tehdide kadar vardı. Lakin velinimetimiz padişah-ı mahlu'muz Sultan Hamit Avrupa'yı birer hile ile oyaladı, aldattı, susturdu, Rusya'yı kandırdı.*

Sultan Hamit idaresinden sonra makam-ı hükümete izz ü ikbâl ile İttihat ve Terakki Cemiyet-i mübarekesi ortak oldu. Artık Ermeniler müsavat olacaklarını ümit ediyorlar idi. Lakin biz onları rahat bırakmadık. Sultan Hamit'in takip eylediği politikanın halef-i yegânesi olduk. Sultan ve padişah-ı mukaddesimizin öldürmediği kısmını biz katlettirdik.

Bizim iştirakimize, iştirak faaliyetimize delil ararsanız, merhum Mebus Agop Babıkyan Efendi ile yine Mebus-u Cemiyet-i İttihadiyye ve Paris'te mukim Yusuf Kemal Beyefendi'lerin raporlarını okuyunuz. Ol vakit anlarsınız."

Zira şüphesiz bilirsin ki: "Her şey aslına döner."

Refik Nevzat, "Mesleğimiz Para" bölümüne aynı ironi ile devam etmekte ve şöyle bitirmektedir:

"Mesleğimiz paradır. Vatanımız paradır. Milletimiz paradır. Para dünyanın sultanıdır.

Para insanları idare eden bir Allah, akılları şaşırta bir ma'buddur (tanrı).

Para pederimizdir, bu dünyada bizi her şeye sevk eden velinimetimiz paradır.

Paradır, dünyada her şeyin mecrasını tebdil (değiştirme) eyleyen.

Paradır, küre-i arz üzerinde her şeyi tedvir (döndürme) eyleyen.

Madde ile dimağa hüküm eyleyen paraya Allah gibi taparız.

Altın Allah, gümüş onun peygamberidir...

Bir aşiretten bir millet-i muazzama-ı medeniyeye husule getiren ey Osmanoğlu...

Cemiyet-i İttihadiye-i mukaddesimiz tarafından nasıl idare edildiğini, memleketi içerde ve dışarıda nasıl süratle büyük bir uçuruma doğru yuvarlamakta olduklarını ve yine başladıkları yere aşiret-i bedeviye ye dönüşmekte olduğunu gör.

Zira şüphesiz bilirsin ki: "Her şey aslına döner."

Kaynaklar

Dr. Refik Nevzat, *Haraç Mezd Satıyoruz!*, Paris 1913.

B. Nusret Kaygusuz, *Bir Roman Gibi*, İzmir Büyükşehir Belediyesi Kent Kitaplığı 33, İkinci Basım, İzmir 2002

George Haupt/Paul Dumont, *Osmanlı İmparatorluğu'nda Sosyalist Hareketler*, Gözlem Yayınları, İstanbul 1977.

Mete Tunçay-Erik Jan Zürcher, (Derleyenler) *Osmanlı İmparatorluğu'nda Sosyalizm ve Mil-*

liyetçilik, İletişim Yayınları, Birinci Baskı, İstanbul 1995.

Hamit Erdem, *Osmanlı Sosyalist Fırkası ve İştirakçi Hilmi*, Sel Yayıncılık, İstanbul 2012.

Fethi Tevetoğlu, *Türkiye’de Sosyalist ve Komünist Faaliyetler*, Ayyıldız Matbaası, Birinci Baskı, Ankara 1967.

Gündüz Ökçün, *Ta’til-i Eşgal Kanunu, 1909 Belgeler-Yorumlar*, Sermaye Piyasası Kurulu, Ankara-Aralık 1966.

M. Süleyman Çapanoğlu, *Türkiye’de Sosyalizm Hareketleri ve Sosyalist Hilmi*, Pınar Yayınevi, İstanbul 1964.

Parvus Efendi, *Türkiye’nin Mali Tutsaklığı*, Haz. Muammer Sencer, May Yayınları, İstanbul 1977.

Şehmuz Güzel, *İşçi Tarihine Bakmak*, Sosyal Tarih Yayınları, 1. Basım, İstanbul 2007.

Yıldırım Koç, *Türkiye İşçi Sınıfı Tarihinden Yapraklar*, Ataol Yayıncılık, Birinci Baskı, İstanbul 1992.

Winfried B. Scharlau – Zbynek A. Zeman, *İttihat ve Terakki’nin Bolşevik Teorisyonu: Parvus Efendi Devrim Taciri*, Kalkedon Yayınları, Birinci Baskı, İstanbul 2007.

Erik Jan Zürcher, Donald Quataert, *Osmanlı’dan Cumhuriyet Türkiye’sine İşçiler 1839-1950*, İletişim Yayınları, İstanbul-1998

George S. Harris, *Türkiye’de Komünizmin Kaynakları*, Boğaziçi Basım ve Yayınevi, İstanbul 1979.

Kerim Sadi (A. Cerrahoğlu), *Türkiye’de Sosyalizmin Tarihine Katkı*, İletişim Yayınları, İstanbul 1994.

