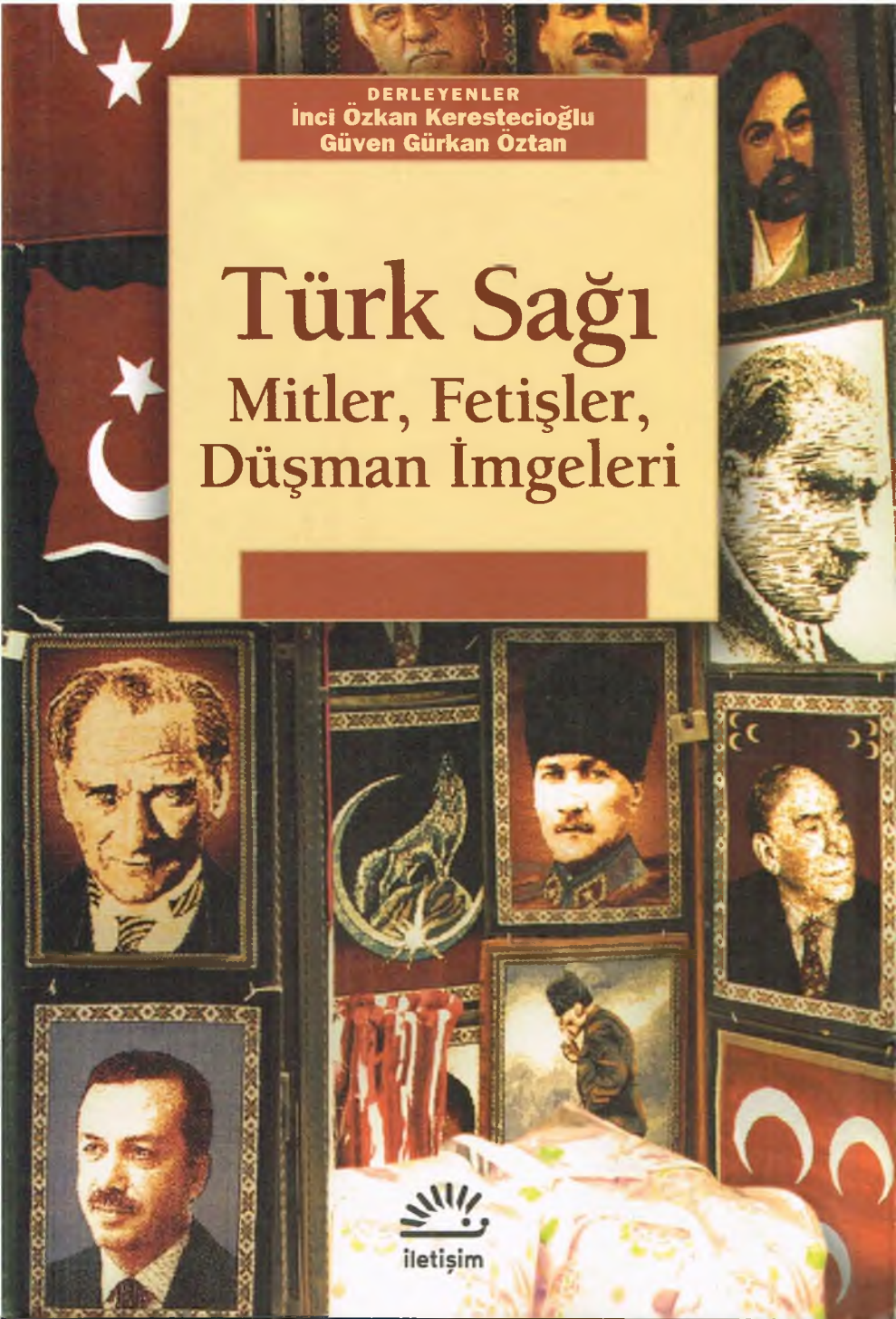
DERLEYENLER
İnci Özkan Kerestecioğlu
Güven Gürkan Öztan

Türk Sağı

Mitler, Fetişler, Düşman İmgeleri



iletişim

Derleyenler
İNCİ ÖZKAN KERESTECİOĞLU
GÜVEN GÜRKAN ÖZTAN

Türk Sağı: Mitler, Fetişler, Düşman İmgeleri

İletişim Yayınları 1731 • Araştırma-İnceleme Dizisi 289
ISBN-13: 978-975-05-1025-0
© 2012 İletişim Yayıncılık A. Ş.
1. BASKI 2012, İstanbul
2. BASKI 2014, İstanbul

EDİTÖR Tanıl Bora
DİZİ KAPAK TASARIMI Ümit Kıvanç
KAPAK Suat Aysu
KAPAK FOTOĞRAFI Murat Bozluolcay
UYGULAMA Hüsnü Abbas
DÜZELTİ Ayla Karadağ
DİZİN Ulaş Dayı
BASKI ve CİLT Sena Ofset · SERTİFİKA NO. 12064
Litros Yolu 2. Matbaacılar Sitesi B Blok 6. Kat No. 4NB 7-9-11
Topkapı 34010 İstanbul Tel: 212.613 03 21

İletişim Yayınları · SERTİFİKA NO. 10721
Binbirdirek Meydanı Sokak, İletişim Han 3, Fatih 34122 İstanbul
Tel: 212.516 22 60-61-62 • Faks: 212.516 12 58
e-mail: iletisim@iletisim.com.tr • web: www.iletisim.com.tr

Derleyenler
İNCİ ÖZKAN KERESTECİOĞLU
GÜVEN GÜRKAN ÖZTAN

Türk Sağı: Mitler, Fetişler, Düşman İmgeleri

iletişim

İÇİNDEKİLER

Türk Sağı: Siyasal Düşünce Tarihi Açısından Bir Çerçeve Denemesi
TANIL BORA 9

Korku ve Siyaset: Türk Sağının Ezberlerini Çözümlemek
İNCİ ÖZKAN KERESTECİOĞLU 29

Ezeli düşmanlar, yakın tehditler: Sağ zihniyetin fikri sabitleri

Nefretin ve Korkunun Rengi: "Kızıl"
SİNAN YILDIRMAZ 47

'Ezeli Düşman' ile Hesaplaşmak: Türk Sağında 'Moskof' İmgesi
GÜVEN GÜRKAN ÖZTAN 75

Anti-Komünist Fantaziler: Doğa, Toplum, Cinsellik
AYLİN ÖZMAN - ASLI YAZICI YAKIN 105

Öfkeyi Çizmek: Milliyetçi Tahayyülde Düşman Portreleri
TEBESSÜM ÖZTAN 137

Türk Sağı ve Masonluğun Söylemsel İnşası: İktidar, Bilinmezlik, Komplo
AYLİN ÖZMAN - KADİR DEDE 169

Türk Sağının Kızılbaş Algısı
MEHMET ERTAN 203

Türkiye Sağı, AKP ve Kürt Meselesi
CENK SARAÇOĞLU 243

Mitler: Tarih, mekân, kültür

Türk Sağında Ayasofya İmgesi
M. İNANÇ ÖZEKMEKÇİ 283

Bir Ulusal Hafıza Mekânı Olarak Gelibolu Yarımadası
E. ZEYNEP GÜLER 307

Fetih'in Cazibesi: Çocuk Edebiyatında İstanbul'un Fethi ve Çağrıştırdıkları
GÜVEN GÜRKAN ÖZTAN 345

Modern Müminin Kodları, Simgeleri: Türkiye'de İslâmî Sinema
SEDA ÖZDEMİR 377

Türk Sağı ve Aydınlar: Bir Aşk ve Nefret İlişkisini Anlamak
YÜKSEL TAŞKIN 407

Fetişler: Devlet, iktidar, modernlik

Türk Sağında Devlet Fetişizmine Dair
GÜVEN GÜRKAN ÖZTAN 425

Kudretli Devlet, Manevi Kalkınma, Ağır Sanayii: Türk Sağı ve Kalkınma
ÖMER TURAN 459

Milli, ahlâkî hassasiyetler: Kadınlık, erkeklik

Ulusun Umudu ve Felaketi Erkekler: Milliyetçi Kadın Yazarların Romanlarında Erkeklik Kurguları (1918-1951)
NURSELİ YEŞİM SÜNBÜLOĞLU 509

Türk Sağının Başörtüsü Mecrası: Modernliğin Sembolik Duvarlarının Restorasyonu
ELİFHAN KÖSE 539

Yazarlar 583

Dizin 588

Türk Sağı: Siyasal Düşünce Tarihi Açısından Bir Çerçeve Denemesi

TANIL BORA

Sağ-sol: Ne anlamı var?

Sol ve sağın göreceli kavramlar olduğunu biliyoruz. Hemen her politik akımın kendi içinde sol ve sağ kanatların ayırt edilebilir olması, bu göreceliğin kuvvetli bir işaretidir: Lenin'in "sol komünizmi" eleştiren bir risale yazması, Alman sosyal demokrasisinin yüzyılı aşkın geleneğinde bir sağ kanadın, sağ-sosyal demokratların neredeyse parti kadar kurumlaşmış olması, nasyonal-sosyalist hareketin sol kanadından söz edilmesi, bunun örnekleri.

Ancak özgül bir içerikle tanımlanan politik ideolojilerin kendi içinde bir sol-sağ ayrımının yapılabilir oluşu, sol ve sağ kavramlarının salt görecelikle tüketemeyeceğimize dair bir uyarıdır aynı zamanda. Farklı politik bağlamlarda, farklı sorunsallarda açıklayıcı olabilen bir sol-sağ ayrımının, belirli bir evrensel geçerliliği de var demektir.

İtalyan düşünür Norberto Bobbio, tam da "komünist sistem" denen reel-sosyalist sistemin çöküşünün ardından sağ-sol şemasının artık geçersizleştiği fikrinin moda olduğu bir dönemde, 1994'te yazdığı kitapta, bu kavramların evrensel içeriğini süzüp çıkartmayı denemişti.[1] Bobbio, farklı ideolojik içerik-

1 Norberto Bobbio, *Sağ ve Sol: Bir Politik Ayrımın Anlamı*, çev. Zühal Yılmaz, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara, 1999.

lerle dolsa da, tarihsel ve politik bağlamda süreklilik arz eden sol ve sağ *değerler* olduğunu söyler. Ona göre solun değerleri: eşitlik/eşdeğerlik, özgürlük (öz-belirlenim), mazlum olanla dayanışma ve insanın/dünyanın/toplumun değiş(tiril)ebilirliği kabulüdür. Sağın değerleri: aşkın değerler/özcülük, gelenek, kurulu düzenin hikmeti, farklılık ve üstünlük (elitizm) fikridir. Ömer Laçiner, 1991'de yazdığı "Sol-sağ: ebedi bir arayış dinamiği" başlıklı makalesinde,[2] solu "insanın öz varoluşu" ve "mutlak özneliği" dışında bir referansa itibar etmeme eğilimi ile sağı insanların tabi olacağı "değişmez mutlak hakikat" kültü ile tanımlamıştı. Yazının başlığındaki "ebedi arayış dinamiği" ifadesinden çıkarılabileceği gibi, o da sağ-sol ayrımının büyük dinlerin içinden izini sürebileceğimiz tarihsel bir devamlılığa oturduğunu düşünüyordu. Bobbio ve Laçiner'in işaret ettikleri gibi, bir politik akımı, hareketi, temel felsefesine ve değerlerine bakarak solda veya sağda konumlandırabiliriz. Bununla beraber, toplamda diyelim solda konumlandırdığımız bir politik hareket içinde sağ değerlerin varlığını da fark edebiliriz – tabii tersi de geçerlidir. Bu yanıyla sol-sağ ayrımı, bir politik oluşumu anlamakta eleştirel bir imkandır.

Dikkat ederseniz, hemen her yerde, solculuk hem kendini solcu sayanlar hem onların hasımları tarafından hem de bilimsel literatürde müştereken kullanılan bir adlandırmayken sağcılık öyle değildir; hasımları tarafından ve bilimsel literatürde sağcılıkla tanımlananlar, kendileri bu adı-sıfatı kullanmayı tercih etmezler. Sol adlı siyasal parti epey vardır (bugünlerde Almanya'da bir partinin adı *Die Linke*, sarih ve sade: *Sol*), sağ adlı parti ben hiç duymadım. Türkiye'de de Cumhuriyet tarihi boyunca adında sol geçen üç parti kurulmuş, sağ adlı hiç parti yok.[3] Fransız yeni sağcılığının entelektüel adresi *Nouvelle Droite* [Yeni Sağ], sağ adını benimseyen ve bizzat takman bir düşünce çevresi olarak –yine dünya çapında– istisnaidir.

2 *Birikim*, sayı 31 (Kasım 1991), s. 5-9.

3 Bkz. Mete Kaan Kaynar (derleyen), *Cumhuriyet Dönemi Siyasi Partileri*, İmge Kitabevi Yayınları, Ankara, 2007.

Neden böyle? Bunu öncelikle, 'modern zamanlarda' sağı/sağcılığı belirleyen nihai ortak paydanın *sol karşıtlığı* olmasının bir işareti sayabilir miyiz? Sağı kendi 'ideolojik duruşuyla' değil hasmının 'anti'si olmasıyla tarif ve tayin eden, onun *reaksiyoner* niteliğini gösteren bir işarettir bu. Tabii bu, sol ile sağ arasındaki evrensel-tarihsel ayrıma bir anlam yüklüyor, onu önemsiyorsanız böyledir. Sağ bu ayrımı bilmiyor, önemsemiyor değildir kuşkusuz; fakat bunu reddetmek, önemsizleştirmek ister. Sağın düzen karşıtı, gelenek karşıtı (ki buradan bakıldığında esas 'anti'ci soldur!) hasmı olarak sola dönük bir reaksiyonu vardır, fakat belki daha önemlisi sağın tümüyle sol-sağ ayrışmasına, bu ayrımın politikayı tayin etmesine dönük reaksiyonu vardır. Nitekim sağcılığın evrensel diyebileceğimiz bir belirtisi, sanki ayıp bir şeyden bahsediliyormuşçasma, sağ-sol ayrımı bahsini kapatmaya çalışmasıdır. Bu, sağın *anti-politik* eğilimini gösterir: Sağ, politikayı bir toplumu/insanı değiştirme eylemi olarak ve bunun içerdiği husumet-çatışma-müzakere dinamiğiyle değil, bir idare tekniği olarak sunmak ve öyle 'idare etmek' ister. Solun mümeyyiz vasfını maraza çıkarmak olarak sunar, sol-sağ ayrımı güderek meseleleri "ideolojikleştirmek" de bu bozgunculuğa hizmet ediyordur. Solu ve bizzat sol-sağ 'davasını' bu nifakın sorumlusu olarak adlandırmak, böylece sağcılığı üstlenmeyi reddetmek, sağ adına tutarlı ve 'akıllı' bir stratejidir.

Bu strateji, sağın kendini doğallaştıran politik folkloruyla tamamlanır. Batı dillerinde sağ kelimesi (*right, droit, Recht*) hak/hukuk/doğru anlamına geliyor. Avrupa'da 20. yüzyılın ilk çeyreğine kadar solaklık fizyolojik bir sapkınlık ve 'kötülük' belirtisi sayılıyordu.[4] Türkçede de sağ, esenlik demektir. Kur'an'da "Âhirette amel defteri sağ tarafından verilenler" mecazı, sağa bir iyilik, bereket anlamı, bir "tazim ve ihtiram makamı" atfetmeye müsaittir;[5] Peygamberin hep sağ elle yediği rivayet edildiğinden yemek yerken sağ eli kullanmak sünnettir hatta kimi

4 Pierre-Michel Bertrand, "Solakların Tarihi", *Cogito*, sayı 67 (Yaz 2011), s. 283-291.

5 Mustafa Tekin, "Din ve sağcılık", *Nida* Dergisi, sayı 133, 2009.

yorumlara göre sol elle yemek mekruh sayılır.[6] Bu mecazlar ve dinsel atıflar, Türkiye'de Soğuk Savaş anti-komünist propagandasında 'solun kötü sağın iyi' olduğunun açık emaresi olarak kullanılmıştır. Velhasıl sağ kendini meşrulaştırması hatta adlandırması gerekmeyecek kadar 'normal' ve iyidir, sol sapkınlığın ve kötülüğün damgasıdır.

Türkiye'de sağ-sol şeması ve sağın doğuşu

Modern politikada sağ-sol şemasının Fransız Devriminin Kurucu Meclisi'ndeki oturma düzenine dayandığı biliniyor. Radikal devrimciler solda, eski rejimi savunan veya onunla bağı koparmak istemeyenler sağda oturuyordu. Türk Tarihini Tetkik Cemiyeti'nin 1933/34 ders yılı için hazırlattığı tarih ders kitabında, Fransız Devrimi'ne öykünen bir tasnif görülür. Burada ilk Türkiye Büyük Millet Meclisi'ndeki politik grupların topografyası şöyle çizilir: "En sağ cenahta İslâmcı muhafazakârlar. Sağ cenahta daha mutedil muhafazakârlar. Sol cenahta çok miktarda demokratlar. Yani Mustafa Kemal'in fikirlerini bütün netayici ile kabul ederek İstanbul müesseselerini kaldırıp halkın hakimiyetine müstenit yeni bir Türk devletine taraftar olanlar. Daha solunda komünist tesirine az çok kapılanlar."

Kemalist rejimin kendini günümüz tabiriyle "merkez-solda" konumlandırdığını anlıyoruz buradan. Fakat erken cumhuriyet döneminde sağ-sol bahsi hemen hiç yoktur. Tek parti rejimi, "İmtiyazsız sınıfsız kaynaşmış kitle" ülküsünün emriyle, her türlü politik ihtilafı men etmiştir. Gerçi kültür politikası tartışmalarına sağ-sol ayrışmasının gölgesi vurur; pozitivist-maddiyatçı bir "aşırı" Batılılaşmaya yönelik (yine Batılı muhafazakârlıktan ilham alan) eleştiri, bu dönemde sağ ideolojinin fidanlığıdır.[7]

---

6 Günümüzde bu ilmihalin *new age* motiflerle zenginleştirildiğini görebiliyoruz. Bedenin sağ yanının pozitif, sol yanının negatif enerji kaynağı olarak görülmesi gibi. Bkz. http://www.muslumannesil.com/forum/ahlak-sorunlari/24599-neden-sag-elle-yemeli.html

7 Bu konuda panoramik bir inceleme: C. Nazım İrem, "Kemalist modernizm ve Türk gelenekçi-muhafazakârlığının kökenleri", *Toplum ve Bilim*, sayı 74 (1997), s. 52-101.

İkinci Dünya Savaşı'yla beraber, anti-faşistlerle anti-komünist (kimisi nazi sempatizanı) Türkçüler arasında kızışan çatışma sağ-sol ayrışmasının gölgesini uzatır. Ancak henüz sağ-sol ayrışması popülerleşmiş değildir ve hâkim görüş bunun "bize göre olmadığıdır". Ziyaeddin Fahri Fındıkoğlu'nun yazdığı gibi, bu ayrımın bu ülkede temelsiz olduğuna inanılır: "Demokrat memleketlerde sol ve sağ temayüller, sınıf, anane ve ciddiyet işidir. Sınıfı, zümresi, yığını ve kitle şuuru ve olmıyan sağ ve sol memleketi, yalnız Türkiyedir!"[8] Onun işaret ettiği istikamet, "sağ ve soldan bihaber olan Anadolu kitlesinin bağrı"dır.

Sağ-sol haritasının çizilmesindeki gecikme ve muğlaklığın bilinen örneği, Adnan Menderes'in Demokrat Parti'nin kuruluşunda siyasal konumlarını soran gazetecilere verdiği cevaptır: "Belki CHP'nin iki parmak solundayız". Kastettiği, demokratikleşmeye azmetmiş (esasen 1946-50 dönemine mahsus kalacak) liberal bir sol yönelimdir. 1965'te İsmet İnönü CHP'nin *ortanın solunda* olduğunu söyleyecektir; onun kastı, "ekonomide (biraz daha) devletçiliği benimsemeleri itibarıyla"dır. Adalet Partisi'nin bu beyanı ganimet sayarak "Ortanın Solu Moskova Yolu" sloganını ortaya atmasıyla, Türkiye'de sol-sağ ayrışmasının halk sahnesindeki perdesinin açıldığını söyleyebiliriz. Sağcılığın miladı da budur. Zira sağ, en geniş anlamıyla sola karşı durmak temelinde şimdi belirginleşecek, hatta ilk kez bir kimlik olarak üstlenilecektir. Zaten, 1960'ların ortalarından 12 Eylül 1980'e uzanan dönem, Türkiye'nin politik ortamında sağ-sol ayrımının *normalleştiği* dönemdir. Sağcı-solcu tasnifi formel politik söyleme, gazete-televizyon diline, gündelik politika sohbetlerine yerleşmiştir. Söylemeye gerek yok, bunun nedeni İnönü'nün lafı ve AP'nin onun üzerine atlaması değil, kapitalist modernleşme sürecinin ivmelenmesine ve Soğuk Savaş'ın politik ortamına bağlı olarak derinleşen sınıfsal ve toplumsal kutuplaşmadır. Sağ-sol 'davası' bu evrensel ayrışmanın evrensel ifadesi olmuştur. Burada bu ekonomi-politik temele işaret etmekle yetinelim; zira işimiz meseleyi siyasal düşünce tarihi bağlamında ele almak.

8 Ziyaeddin Fahri, "Bizde sağ ve sol zihniyet", *İş*, Defter 2, cilt 4, s. 18-23.

Anti-sol olarak sağ
Anti-komünizm, anti-entelektüalizm

Türk sağcılığı, esas olarak sol karşıtlığı temelinde reaksiyoner bir söylem olarak biçimlendi. Sol karşıtlığının özü de anti-komünizmdir. Sağın asgari programı (çok defa azamisi de!) komünizm tehdidine karşı müteyakkız olmaktı. Komünizm, hem "mülkiyeti tanımayan, dini inkâr eden, insanları köleleştiren, zalim" bir rejim, hem de 93 Harbi'nden beri Osmanlı'nın yok olma kaygısının müsebbibi sayılan ezeli düşman Rusya'nın (*Moskof*!) Türkiye'ye yönelik tehdidinin maskesi olarak, gerçekten azametli bir tehlikeyi temsil ediyordu. 1940'ların ikinci yarısından itibaren Türk sağının politik sosyalleşmesinin harcını karan temel meşgale, komünizm öcüsünü allayıp pullamak oldu. Bu 'en yabancı' ideolojiye karşı, AP'nin Türkçü senatörü Dr. Fethi Tevetoğlu'nun yaptığı gibi yabancı kaynaklardan, bilhassa ABD'deki McCarthyciliğin eserlerinden bol bol istifade edildiği gibi, yaratıcı bir yerli üretim patlaması da olmuştu. Mustafa Kemal'e ait bir "Komünizm Türk milletinin en büyük düşmanıdır, görüldüğü yerde ezilmelidir" vecizesi icat ederek yaymak –örneğin Erzurum Atatürk Üniversitesi'nin girişinde yazılıdır–, bu yaratıcılığın örneğidir. Komünistlerin suret-i haktan görünerek nasıl her iyi niyetli teşebbüse sızdıklarına, nasıl komplolar kurduklarına ilişkin dehşetengiz hikâyeler, bir kara mizah literatürü oluşturur.

Anti-komünist psikolojik harp seferberliği, çok sayıda insanın öldürülmesine, baskı ve işkence görmelerine, özgürlüklerinin kısıtlanmasına yol açtığı gibi, tümüyle politik kültürü zehirledi. Zira anti-komünist söylem bir *kriminalleştirme, düşmanlaştırma, şeytanlaştırma* söylemiydi. Komünistlik bulaşığıyla damgalanan kişiler ve fikirler, *suçlu, düşman, kötü* addediliyordu. En geniş manasıyla sol, Peyami Safa'nın söyleyişiyle "*sollar*"ın tamamı bu zan altında bulunuyordu. Komünizm/sol, başa çıkılması gereken bir rakip, geriletilmesi hedeflenen bir hasım değil, def edilmesi gereken bir bela, kökünün kurutulması gereken bir fesattı. Komünistliğin bir "yabancı

ideoloji"nin ötesinde bir yabancı devlete, üstelik Moskof'a hizmet ettiği suçlaması, bu algıyı iyice ajite etmiştir. Komünistlik-solculuk böylece, –doğrudan doğruya "dışarıya" bağlı çalıştığı ve rublelerle nemalandırıldığı iddia edilenlere yönelik ithamların yanı sıra–, icabında kendi niyetinden de bağımsız, nesnel olarak vatan hainliği anlamına geliyordu. Komünistliği reddeden "iyi niyetli" solcular bile nesnel olarak bu fesada hizmet ediyorlardı; onları uyarmak, cahil-saf halkı ise bu solcuların da alet olduğu komünist istismarlarından titizlikle korumak gerekirdi. "Fukara edebiyatı" gibi yollarla duygu sömürüsü yaparak yürütülen propagandaya karşı uyanık olmalıydı. Tam bu nokta, anti-komünizmin, tek parti rejiminin veya Kemalizmin vesayetçi zihniyet kalıbına oturduğunu, onu yeniden ürettiğini gösterir. Zaten anti-komünizm, İslâmcı, muhafazakâr, liberal ve milliyetçi dallarıyla sağın Kemalizmle veya devletle ve devletlû entelijensiya ile buluşmasının ideolojik zeminini oluşturmuştur. Elbette devlet mitosu ve devlet fetişizmiyle birlikte...[9]

Simon Kuper'in meşhur "Futbol asla sadece futbol değildir" sloganından uyarlayarak, anti-komünist söylemin menzilindeki komünizmin de asla sadece komünizm olmadığını söyleyeceğim. İki düzlemde söylüyorum bunu. Birisi, bu söylemin özgül ideolojik içeriğiyle mukayyet olmayıp çelikten bir zihniyet kalıbı olarak dökülmüş olmasıdır. Sağcılığın bir kurucu zihniyet kalıbı olarak kendi *momentumunu* yaratmıştır; somut bir komünist-solcu ithamına muhtaç olmadan da iş görür. *Kriminalleştirme, düşmanlaştırma, şeytanlaştırma* itiyadı olarak, Türk sağcılığının alametifarikasına dönüşmüştür. Bu, *anti-politik* bir tutumdur; zira husumeti, mücadeleyi politik alanın dışına taşır, politik hasmını ancak cezai takibatın veya savaşın konusu olarak düşünmeye meyleder. Sağın politikayı *idareye* dönüştürme istidadı için anti-komünizm geniş bir kapı, bir zafer takıdır. İkincisi, komünist öcüsünün resminde sadece komünist-sosyalist dünya görüşünün alametleri yoktur; modernleşme süreci-

9 Elinizdeki derlemede de ele alınan bu konuda ayrıca bkz. Tanıl Bora, "Millî tarih ve devlet mitosu", *Medeniyet Kaybı - Milliyetçilik ve Faşizm Üzerine Yazılar* içinde, Birikim Yayınları, İstanbul, 2006, s. 43-64.

ne dair muhafazakâr endişeler de vardır. Türk sağının kurucu atalarının şeref salonunda başköşede oturan Necip Fazıl ve Peyami Safa'nın metinleri bize bunu gösterir. Komünizm kontrolsüz, taklitçi, yüzeysel modernleşmenin/Batılılaşmanın uç noktasıdır onların tahayyülünde; yerli-milli değerleri kollayan bir modernleşme süzgecinin ihmal edilmesinin yol açacağı manevi boşluğun dibindeki uçurum komünizmdir. Komünizm bizzat o süzgeci kaldırmaya çalışarak, yani yozlaştırıcı bir 'aşırı' modernleşmenin önündeki setlerin kaldırılmasını teşvik ederek, bu feci akıbeti çabuklaştırmak istiyordur. Bu tahayyülde komünizm, kendi zelilliğiyle beraber aynı zamanda şahsiyetsizleştirici kozmopolitlikle, sorumsuz-havai entelektüalizmin dekadansıyla, ahlâksız maddiyatçılıkla, sefih hedonizmle, kadınların aşırı serbestleşerek orospulaşmasıyla özdeştir.

Anti-entelektüalizm, Batı karşısında duyulan haset-hınç geriliminin komünizm/sol nefretine aktarıldığı bir zemin. Bunda, sağ-sol kutuplaşmasının yörüngesine oturduğu 1960'larda ve 70'lerde solun kültürel-entelektüel alanda kazandığı etkinliğin (hegemonya demek bilmem doğru mu?) yarattığı rahatsızlığın payı vardır. "Aydın" olmanın gerçekten solculukla kaim sayıldığı bir dönemdi bu. Kuşkusuz sağcı okur-yazar zümre buna tepki duyuyor, solun aydın kimliğini tekelleştirmesine karşı "gerçek" aydın kimliğine sahip çıkma iddiasını sürdürmeye çalışıyordu. 1970'te *alarmist* (tehdit algısı yüksek, müteyakkız) bir milliyetçi-muhafazakâr politik fikir platformu olarak kurulan derneğin isim seçimi manidardır: Aydınlar Ocağı. Solculukla özdeşleştiği için "aydın" kelimesinin sağ cephede itibarsızlaştığı veya alaya alındığı (münevver veya "fikir adamı" tercih ediliyordu) bir dönemde bu isme sahip çıkmanın bir kompleksi yansıttığını düşünebiliriz. Sağ aydınlar, solun fikrî üretkenliği ("kalite" meselesini tartışmıyoruz) ve entelektüel platformdaki baskınlığı karşısında kendilerini ezik hissediyorlardı.[10] Bu ezikliği

10 Tanpınar'ın 1960'taki yakınmasına bakın: "Sağcı olmak çok güç hatta imkânsız. Evvelâ memleketimde en cahil ve budala insanlar sağcı." *Günlüklerin Işığında Tanpınar'la Başbaşa*, haz. İnci Enginün-Zeynep Kerman, Dergâh Yayınları, İstanbul, 2007, s. 205.

o platforma 'bayrak dikerek' gidermeye çalışmak yanında, platformun hileli kurulduğu tezinin yaygınlaştığını görürüz. Basınyayın mecralarının ve akademinin *kripto*-komünistlerin, Mason-Yahudi-Dönmelerin veya en iyi ihtimalle kozmopolit-Batıcı zümrenin elinde bulunduğu, o nedenle sol burada cürmünden fazla yer kaplamayı başarırken milliyetçi-muhafazakârların dışlandığı tezi, hâlâ tedavülden kalkmış değildir. Sağın kültürel-entelektüel platformdaki geriliğini veya mağlubiyetini telafi etmekteki etkili bir stratejisi ise platformu reddetmektir! Solcuları *sahte-aydın* olmakla itham eden ve "aydın olmak buysa ben aydın değilim, olmaz olsun öyle aydın" diyen söylem, zaten buna kapı aralar. Kahredilen sahte-aydın yüzeysel, kitabî (hayattan ve gerçeklerden kopuk), çünkü *taklitçidir*. Yerli değerlere uzaktır, Batı hayranlığıyla, Batılı bir formasyonla yetiş(tiril)miştir, *yabancıdır*. Yalın gerçekleri perdelemek, entelektüel taklidiyle göz boyamak üzere ecnebi tabirlerle, süslü laflarla konuşur, erkekçe işin aslını söylemez; *züppedir*, efeminedir.

Sağın böylece "Batıcı aydın" veya "Tanzimat aydını" karikatürünü çizmeye, sol/komünist öcüsünü karalamak maksadıyla da devam ettiğini görürüz. Anti-entelektüalizm, tekrarlayalım, Batı/Batılılaşma karşısındaki haset-hmç geriliminin taşındığı bir hattır. Necip Fazıl ve Peyami Safa'nın sağın ortak ataları olması, bu hat üzerinde 'işlemiş' olmalarıyla doğrudan alakalı. Nurdan Gürbilek denemelerinde Batılılaşmanın tahrik ettiği endişelerin ("etkilenme", özgün-olmama endişesi...) analizini yapıyor.[11] Fethi Açıkel, bir klasik hale gelmiş olan makalesinde[12] milliyetçi-muhafazakâr mağdurluk-mazlumluk algısının ürettiği haklılık ve saldırganlık potansiyelini inceleyen bir politik psikopatolojinin ufkunu açmıştı. Kuşkusuz solun sağı patolojikleştirerek açıklamaya kalkması da sağın solu kriminalize etmesinden ehven değildir! Ancak böyle bir indirgemecilikten uzak durmak kaydıyla, sadece sağın değil bütün ideolojinin

11 *Kör Ayna, Kayıp Şark*, Metis, İstanbul, 2004; *Mağdurun Dili*, Metis, İstanbul, 2008; *Benden Önce Bir Başkası*, Metis, İstanbul, 2011.

12 "'Kutsal mazlumluğun' psikopatolojisi", *Toplum ve Bilim*, sayı 70 (1996), s. 153-198.

biçimlenmesinde duyguların, algıların, korkuların tesir sahasına eğilmek öğretici hatta olmazsa olmazdır. Sağla ilgili olarak, anti-komünizm bağlamında aşikâr hale gelen *reaksiyoner* niteliğinden ötürü bu gereklilik belirginleşiyor. Reaksiyoner niteliğin bu yazının yer aldığı derlemede geniş biçimde işlenen somut görünümleri: Düşman imgeleri, şiddetli tehdit algısı, paranoid alarmizm vb., anlamayı derinleştirmek için psikanalitik kavramları yardıma çağırıyor.

Anti-entelektüalizmin, anti-komünizmle birleşen şeytanlaştırıcı işlevinden söz ettik. Belki bundan da önde gelen yalın işlevi, sağın kendini *doğallaştırmasını* sağlamasıdır. Uzun süre AP'de ve ondan kopan Demokratik Parti'nin lider kadrosunda yer alan Ferruh Bozbeyli'nin, sol çıkmadan önce sağın lafının olmadığını anlatırken söyledikleri açıklayıcıdır: "Manevi değerler ve din açısından bakarsanız Türkiye'de sağ yaşanıyordu. Ama kimse onun adına sağ demiyordu. (...) Muhafazakârlıktı. Ama muhafazakârlık da denmiyordu. Çünkü onun karşısında bir şey yoktu. Hayatın kendisiydi."[13] Tek parti rejiminde, Kemalizmin 'altın çağında' da rastlarız bu söyleme: Kemalizmin/CHP'nin ilke ve politikaları hayatın kendisinden, somut icaplardan çıkıyorlardır, dolayısıyla teorik lafazanlığa hacet bulunmadığı gibi bunları tartışmaya da mahal yoktur. Anti-entelektüalizmin anti-politik tutuma can verdiği bu söylem, Türk sağının Kemalist otoriteryanizmi geliştirerek yeniden ürettiği bir başka uğrak olmuştur. Sağ doğal haldir, reel hayattır, *zaten olandır,* bu söylemde. Sol, doğal akışı bozan, eski köye yeni adet getirmeye kalkan, maraza çıkarandır. Sağcılık, solun nifakına karşı huzuru sağlama, istikrarı geri getirme, bunların ötesinde: *bir dolayımsızlığı ihya etme* vaadi olarak gönül kazanır.

Sağcılar "kim"?

Sağa dışarıdan veya hasmane bakanlar, onu nasıl tanımladılar? Sağ-sol, modernist-muhafazakâr şemalarında nerede tasnif

13 Ferruh Bozbeyli, *Yalnız Demokrat* (Söyleşi: İhsan Dağı - Fatih Uğur), Timaş Yayınları, İstanbul, 2009, s. 351.

edilmesi gerektiği çok tartışılan Ahmet Hamdi Tanpmar günlüklerinde: "Sağlarla beraber değilim çünkü sağ şarktır ve sağ bizi daima yutmağa, içimizden doğru yutmağa hazırdır" diye yazmış.[14] Ona göre içe kapanma, kendine gömülme, daralma demek, sağcılık. (Tanpınar sağın bu yerliciliğinden yakınırken, solun da Türkiye'nin özgüllüğünü hatta entité'sini ciddiye almamasına içerler.[15]) Kemalist soydan aydınların bakış açısında, sağcılık *gerilik/gericilik* veya ürpertici eski tabiriyle *irtica*'dır; Kemalizmin inkılaplarına karşı çıkmak veya onları kavrayamamak, içine sindirememektir. Yani Kemalizmin sağcı imgesi İslâmcılar, dindar muhafazakârlardır. Bunun daha serin tabiri *tutuculuk*tur; daha kabul edilebilir bir idare-i maslahatçılığı hedef alır. Kemalizm, özellikle 2000'lerde akutlaşan *ulusalcı* sürümüyle, şovenizmi ve "ırkçı milliyetçiliği" sureta kınarken milliyetçi zihniyete mesafesiz, kültürel ırkçılığa duyarsızdır (aslında yine başta yeni ulusalcı söylem olmak üzere biyolojik ırkçılıktan da geri kalmayışmm çok örneği vardır). Milliyetçiliği sağcılık alameti saymadığı için, asla kendisine sağcılık kondurmaz. Sosyalist solun sağa bakışındaysa, Kemalizmin sağ hakkındaki tasnifinin uzun süre etkisini sürdürdüğü görülür. 70'lerin ikinci yarısının politik kutuplaşma ortamında sağ doğrudan doğruya *faşist* anlamına gelmiştir. 1980'lerden sonra Kürt meselesinin aldığı boyutların etkisiyle, bu cenahta milliyetçiliğe karşı tutum temel bir ayrım haline geldi. Milliyetçiliğe-ırkçılığa duyarlılık sol içinde temel bir ayrım çizgisine dönüştü; bu ayrımın küçümsendiğine veya abartıldığına ilişkin ithamlar, sol içi tartışmalara yol açtı. Bunun yanında, İslâmcılığın, "dinci gericiliğin" küçümsenmesine veya abartılmasına yönelik ithamlar da bir ayrışma ekseni oluşturdu. (Her iki ayrışma, doğrudan Kemalizmin sorunsallaştırılmasıyla da bağlantılıdır.) Ayrıca, milliyetçilik ve İslâmcılık gibi sivri uçlara takılmak yerine kapitalist sistemi ve sınıf mücadelesini esas almak, husumet çizgisini buradan çekmek gerektiğini telkin eden –kâh ortodoks kâh 'yeni'– bir eleştirel tutumu da kaydet-

14 *Günlüklerin Işığında Tanpınar'la Başbaşa*, s. 205.

15 Ay, s. 301.

mek gerekir. Sosyalist soldaki bu tartışmalar, sol-sağ ekseninin 1960'lar-70'lerdeki berraklığını yitirmesinin bir görünümüdür.

Peki Türkiye'de sağ kendi kimliğini nasıl tanımlar?

Sol karşıtlığı ve anti-komünizmin, sağcı kimliği açısından kurucu rol oynadığım belirttik. Solun yükseldiği, güçlü olduğu veya bir sol tehdit algılamasının var olduğu dönemlerde, sağın mümeyyiz vasfının bu reaksiyoner kimlik olduğunu söyleyebiliriz. Ancak Türk sağ ideolojisi elbette reaksiyoner veçhesiyle tüketilemez. Denebilir ki sağcılık, bu ideolojik söylemlerin sol karşısında keskinleşen ortak paydalarının ve anti-sol veçhelerinin ifadesidir. Bu veçhenin berisinde, başka deyişle sağcı üst kimliğinin tentesi altında, özgül ideolojik muhtevalar ve kimlikler barınır.

Süleyman Demirel'in 1978'de sarf ettiği ünlü "Bana sağcılar ve milliyetçiler cinayet işliyor dedirtemezsiniz" sözü, 1970'lerin kutuplaşma ortamında sağcılığın milliyetçilikle özdeşleştirildiğine işaret eder. 1974'te sola karşı güç birliği çağrısında bulunan milliyetçi-muhafazakâr aydınlar, Türkiye'de bugün *sol cephe* ile *milliyetçi cephenin* karşı karşıya bulunduğunu, gerisinin teferruat olduğunu söylüyorlardı.[16] Sola karşı (yani sağ) ittifakın ideolojik zeminini "milliyetçi, hürriyetçi, mülkiyetçi, serbest iktisatçı, milli iradeci müşterek idealler" diye tanımlıyorlardı. Adalet Partisi, Demokratik Parti, Milli Selamet Partisi, Milliyetçi Hareket Partisi ve Cumhuriyetçi Güven Partisi bu zemindeki partiler olarak bir araya gelmeliydiler. Bu kadro, merkez-sağ (AP, DP), milliyetçi-faşist (MHP), İslâmcı-muhafazakâr (MSP) ve Kemalist/muhafazakâr Cumhuriyetçi (CGP) unsurları bir araya getirmesiyle, bize Türk sağcılığının geniş aile fotoğrafını verir. Bu hükümet koalisyonunun[17] *Milliyetçi Cephe* adını takınması, o dönemde sağ nezdindeki sağcılık=milliyetçilik özdeşleştirmesinin tescilidir. Milliyetçi-muhafazakâr camianın saygın muharriri Ahmet Kabak-

16 Muharrem Ergin, *Milliyetçiler Korkmayınız Birleşiniz*, Ekonomik ve Sosyal Yayınlar, İstanbul, 1976, s. 187-205.

17 Koalisyona DP katılmamış fakat oradan istifa eden milletvekilleri bu ittifakın mecliste oy çokluğuna erişmesini sağlamışlardır.

lı 70'lerde bir yazısında, sol-sağ ayrımını Ankara Savaşı'na atıfla Yıldırım-Timurlenk zıtlığıyla açıklayacaktır: Sağ veya milliyetçilik Yıldırım'dır, "gücü, kudreti, teşebbüsü, nizamı içinde yapıcılık"tır, sol Timurlenk'tir, yani "yağma, kayırıcılık, felsefesizlik, çapulculuk, zorbalık, kapkaççılık."[18]

Sağın 'özünü' milliyetçiliğin teşkil ettiği fikri, 1970'lerin ortamında hakim kabuldü. Beri yandan bu 'özün' dinde yattığı düşüncesine de kimse açıktan itiraz etmezdi. Burada da yine antikomünizmin yardımı vardı: komünizm dinsizlik-maneviyatsızlık olduğuna göre, onun karşısında ancak dine dayanarak durulurdu. Anti-komünizmin popülerleştirilmesinde dinî muhafazakârlığın tükenmez yakıt kaynağı olarak kullanıldığı açıktır. Dinin kuvvetli meşrulaştırıcılığına başvurmak, entelektüel bir ikame işlevi de görüyordu.[19] Milliyetçilik ve din referansları, teorik temellendirmeden ziyade, basitçe *kimlik referansı* (Türk ve Müslüman) teşkil ederek, Türkiye'de sağcılığın kalın bir tabakası olarak *milliyetçi-muhafazakâr*[20] magmasını oluşturdu. Programatik bir bireşim olarak düşünmemek gerekir bunu; milliyetçiliğin grameri, muhafazakârlığın üslubu temin ettiğini söyleyebiliriz.[21] Milliyetçi-muhafazakârlığm "Türk-İslâm Sentezi" olarak adlandırılması konjonktüreldir; 12 Eylül askeri yönetiminin dine bir sadakat ve rıza üretim kaynağı olarak başvurduğu dönemde, bu siyasetin bir ilham kaynağı olarak Aydınlar Ocağı'nın Türk-İslâm Sentezi[22] formülünün keşfedilmesiyle 'ünlenmiştir'. Burada sentez kavramının düşündürebileceği bir teorik işlem aramamak gerekir; Türklük ve Müslüman-

18 Ahmet Kabaklı, *Devlet Felsefemiz*, Türk Edebiyat Vakfı Yayınları, İstanbul, 2003, s. 37.

19 1970'lerin MHP'lisi, 1980 sonrasının muhafazakâr-liberali Taha Akyol bir söyleşisinde, dinsel söyleme başvurma kolaycılığını sağın pragmatizmine ve entelektüel yetersizliğine bağlar. "Sağın tabanı tavanı yenileşmeye zorluyor", *Vatan Millet Pragmatizm* içinde (Röportaj: Hıdır Göktaş-Ruşen Çakır), Metis Yayınları, İstanbul, 1991, s. 207.

20 Önceleri "milliyetçi-mukaddesatçı" da denirdi ama bu ad fazla dayanmadı.

21 Tanıl Bora, *Türk Sağının Üç Hali*, Birikim Yayınları, İstanbul, 2009 (1. baskı 1998), s. 8.

22 İbrahim Kafesoğlu, *Türk-İslâm Sentezi*, Ötüken Neşriyat, 2008 (ilk baskısı 1985).

lık hamasetinin otoriter bir devlet mitosu çerçevesinde istiflenmesinden ibarettir.

Bununla beraber, milliyetçi-muhazafakâr istifin kendi içinde farklı tasnif girişimleri ve ideolojik mücadeleler de olmuştur. MHP'de "İslâmî hassasiyeti yüksek" kanadın saygın temsilcisi Seyit Ahmet Arvasi'nin *Türk-İslâm Ülküsü* kitabı[23] bunun bir örneğidir. Arvasi burada Türk-İslâm Sentezi şiarındaki *sentetikliği* reddederek Türklükle İslâm arasındaki ilişkiyi –İslâmî temelde– organikleştirmeye çalışmıştı. Bu örnek, milliyetçi-muhafazakâr şemsiyesinin altında rahat etmeyenlerin varlığına işaret eder. Daha büyük başlığın, sağın geniş tentesinin altında rahat etmeyenler de vardır. Nitekim 1960'lar/70'ler dönüşümünden itibaren ülkücü ve İslâmcı hareketlerin radikal kanatları, kendilerini *sağdan ayrıştırma*, sağcılık atfını üzerlerinden atma iddiasında oldular. İslâmcılığı DP-AP çizgisindeki büyük sağ ittifaktan kopartıp müstakil bir politik harekete dönüştüren Milli Görüş, sağ-sol ayrımının bünyemize yabancı, gayrı milli bir ayrım olduğunu söyleyegeldi. Ülkücü yemini "Kapitalizme, faşizme, komünizme, siyonizme ve her türlü emperyalizme" savaş ilan ediyor, *Dokuz Işık* "yüzde yüz yerli ve milli tek doktrin" olmakla övülüyordu. Sol-sağ ayrımını reddetmenin, anti-politik tutumuyla, bir sağcılık semptomu olduğunu unutmayalım. Bahsettiğimiz örneklerde de bu uğrak saklıdır. Ancak bunun yanında, sağa yönelik bir tepkinin de burada uç verdiğini görmezden gelemeyiz. Reel politik düzlemde, radikalizmin genel/büyük sağ içinde ehlileştirilip eritilmekten veya onun tarafından 'kullanılmaktan' duyduğu endişe vardır. İdeolojik düzlemde, sağın temsil ettiği *statükoya* karşı çıkış söz konusudur. Statükonun temel direklerini kapitalizm, Batılılaşma/modernleşme ve Kemalizm oluşturur bu bakış açısında; bunlara verilen önemin derecesi ve aralarında kurulan ra-

23 Seyit Ahmet Arvasi, *Türk-İslâm Ülküsü* (3 cilt), Burak Yayınevi, İstanbul, 1988. Türk-İslâm ülkücülüğü kavramı, MHP çizgisinde 1980'ler/90'lar dönümünde yaşanan ayrışmanın bir tarafının kimliğine dönüşmüştür; bkz. Tanıl Bora - Kemal Can, *Devlet Ocak Dergâh*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2009 (ilk baskısı 1991) ve aynı yazarların *Devlet ve Kuzgun*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2011 (ilk baskısı 2004).

bıta meşrebe göre değişir. Bu yönelimler, sağcılığın ideolojisizleştirici, anti-politik doğallık söylemine karşı bir ideolojik içeriği berkitmeye çalışırlar.

Merkez ve uçlar

Burada, *merkez sağ-aşırı sağ* bahsine geçebiliriz. Yerleşik pozitivist (sağcı da diyebilirdik!) siyasetbiliminin ve medyanın tasnifinde politik merkeze göre "aşırı uçları" konumlandıran bir eksen vardır. Merkezde merkez-sol ve merkez-sağ partiler durur, ideolojik takıntıları olduğu düşünülen "aşırı" akımlar sağa ve sola doğru radikallikleri ölçüsünde merkezden uzağa yerleştirilirler. İdeolojik açıdan ve sağ bakımından, merkezi liberalizm ve pragmatizmin işgal etmesi, dinci, muhafazakâr, radikal milliyetçi 'hatta' faşist akımların "aşırı" sağa doğru açılması 'normal' sayılır. Bu şema statikliğiyle olduğu gibi, bir zamandır betimleyici olmaktan bile uzaklaşmasıyla da sorunludur.

Statiklik sorunu, söz konusu şemanın politik akımlar arasındaki alışverişi, kimi zaman da simbiyozu görmezden gelmesinden kaynaklanır. Merkez, uçtaki akımları massetmeye, 'ehlileştirmeye', uçlar da merkezi dönüştürmeye, kendilerini meşrulaştırmak için kullanmaya çalışır. Bu, otomatiği olmayan, dinamik bir alış veriş ilişkisidir. Merkezin ideolojik malzemesini, *Pathos*'unu uçlardan devşirdiğini hiç unutmamak gerekir. Merkez-sağ, dinî-muhafazakâr-milliyetçi-faşist özlemlerin sulandırılarak popülerleştirilmesini ama böylelikle de *uygulanabilirliği* perspektifini, *vaadini* temsil eder.[24] Liberal düşüncenin gerek entelektüel kapasite gerek itibar bakımından zayıf olduğu Türkiye'nin politik düşünce geleneğinde, uçlara muhtaçlık özellikle belirgindir. Merkez sağ sadece ideoloji değil kadro tedarikini

24 12 Eylül'den sonra MHP davasında parti yöneticilerinden Agâh Oktay Güner'in sarf ettiği ünlü söz: "Fikri iktidarda kendi zindanda bir siyasî heyetiz," bu bakımdan karakteristiktir ve 12 Eylül konjonktürüne mahsus olmayan bir perspektifi işaret eder. Özellikle ırkçı-faşizan milliyetçilik, 1930'ların/40'ların Türkçü hareketinden beri, fikirlerinin iktidarda/devlette en azından temsil edildiğine inanmış, inanmak için sebepleri de olmuştur. Islâmcı camia, aynı 'gizli' temsil ümidi için duygusal yatırımını DP-AP çizgisine yapmıştı.

de oralardan yapar. Politik sosyalleşmesini İslâmcı veya ülkücü muhitte yaşayan birisinin meslek sahibi olduktan sonra, orta yaşlarında kariyerine AP-DP, ANAP, DYP, AKP'de devam etmesi, tipik bir biyografik çizgidir.

Merkez-aşırı uçlar şemasının betimleyici kabiliyetinin bile bir zamandır aşındığını söyledik. Bunun nedeni, merkezle uçlar arasındaki alışverişin rutin denebilecek seyrinin dışına çıkmış, 'dengesizleşmiş' olmasıdır. 1980'lerden itibaren global ölçekte oluşan *Yeni Sağ*, iyice karışık bir ideolojik harman yapmıştır. Yeni Sağın, (post-)modern mahiyette bir sağ olarak, birbiriyle bağlantılı üç hatta geliştiğini söyleyebiliriz. Birisi, liberalizmin politik özgürlük ahlâkını bir kenara bırakan ve rasyonalizmi piyasa mantığına tevdi ederek alabildiğine araçsallaştıran neo-liberalizmdir. Soğuk Savaş sonrası dönemde ideolojilerin öldüğünün ilanıyla beraber, politikanın merkezde 'tüketilmesini' telkin eden (*merkezin otoriterliği*), merkezindeki politikayı da idare tekniğine (yönetişime) indirgeyen söylem, neo-liberalizmin değirmenine su taşıdı. İkinci bir hat, solun bütün değer ve argümanlarına, eski kaba anti-komünizmden farklı olarak 'rafine' bir dille cevap yetiştirerek; dahası özgürlük, değişim, devrim gibi kavramların sol 'deformasyonuyla' polemiğe girip onları temellük ederek stilize eden entelektüel yönelimdir. Biyolojik ırkçılığı kültürel-iktisadi bir ayrımcılığa (refah şovenizmi) dönüştürmek de bunun parçasıdır. Üçüncüsü, yabancılara, "yabancılaşmış" saydıklarına, göçmenlere, entelektüellere, bürokrasiye, politikacılara yönelik hınç ve öfkeleri okşayan sağ popülizmin –çok defa neo-liberal faydacılığın ve bir önceki cümlede değindiğimiz 'kibar' ayrımcılığın süzgecinden geçirilerek– eklemlenmesidir. Bu üçlü harman, hem radikal sağ partilerin marjinallikten çıkmasına, hem de evvelce marjinal sayılan radikal ideolojik motiflerin 'merkeze' taşınarak normalleşmesine zemin hazırladı.[25]

25 Avrupa'da Yeni Sağın dinamikleri hakkında bir makalem, Avrupa neo-faşist ve sağ-popülist hareketleri hakkında bir çalışmada ek söz olarak yer almıştı: Hasan Saim Vural, *Avrupa'da Radikal Sağın Yükselişi*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2005.

Türkiye'de 1965-1980 döneminde kurumlaşan merkez-uçlar şemasını 'zorlayan' ilk olay, Anavatan Partisi idi. "Dört eğilimi birleştirme" sloganıyla çıkan; esas olarak DP-AP çizgisi ile İslâmcı MSP ve ülkücü-milliyetçi MHP geleneklerini mezceden ANAP, tipik bir Yeni Sağ olgusuydu. Milli Görüş ve Ülkücü hareketin ana gövdeleri bu asimilasyona direndiler, muhalefet ettiler (kendilerini sağcılık dışında tanımlama gayretlerinin artması bunun bir neticesiydi) fakat ANAP deneyimi, orta vadede, bu hareketlerin ve ideolojilerin merkeze, yani Yeni Sağa uyarlanmalarını tahrik eden bir tecrübe oldu. 1991 genel seçimlerinde Milli Görüş'ün o zamanki adresi olan Refah Partisi, MHP'nin geçici ikametgâhı Milliyetçi Çalışma Partisi ve bir milliyetçi-muhafazakâr kadro hareketi olan Islahatçı Demokrasi Partisi'nin seçim ittifakı, bu uyarlanma sürecinde bir ara kesitti. Bu ittifakın, üç partinin o zamana kadarki oy toplamlarının üzerinde bir oy oranına erişmesi, milliyetçi-muhafazakâr camiada, sağın yeni siklet merkezinin burası olabileceğine dair ümitleri yeşertti. 1994 yerel seçimlerinden Refah Partisi'nin, ilk iki sıradaki merkez-sağ partilerin ancak 1-2 puan gerisinde üçüncü parti olarak çıkması, ardından 1995 genel seçimlerinde birinci parti olması, bu ümidi –hasımlarında da korkuyu– güçlendirdi. Merkez sağ çöküyor, onun yerini eskiden uç/radikal/marjinal sayılan, kimine göre muhafazakâr, kimine göre İslâmcı, kimine göre şeriatçı bir parti/ideoloji alıyordu, yaygın değerlendirmeye bakılırsa.[26] 28 Şubat 1997 darbesi sürecinde Refah Partisi'nin (ardından onun yerini alan Fazilet Partisi'nin de) kapatılmasından sonra, Milli Görüş'ün iki varisinden biri olan (diğeri Saadet Partisi) Adalet ve Kalkınma Partisi'nin 2002 seçimlerinde tek başına iktidar olması, dahası 2007, 2011 genel seçimlerinde oy oranım artırıp % 50'nin üzerine çıkarması, bu durumu pekiştirdi, *yeni statüko* haline getirdi.

---

26 Sağın merkez-uçlar eksenindeki kayma hakkında o dönem yaptığım bir değerlendirme: Tanıl Bora, "Türkiye Sağının İdeolojik ve Siyasi Bunalımı", *Birikim* 64 (Ağustos 1994), s. 11-23.

DP-AP-DYP çizgisinin ve yoruma göre ona eklenebilecek ya da paralelinde bir yeni çizgi olarak değerlendirilebilecek ANAP'ın temsil ettiği 'eski' merkez sağ çökmüş görünüyor. 1950'lerin DP'si, 1960'ların ortalarının AP'si ve 1980'lerin ortalarının ANAP'ı ile kıyas edilecek kadar baskın olan AKP'nin, sağın ideolojik haritasında ve merkez-uçlar şemasında nasıl konumlandırılacağına dair bir tartışma süregidiyor.[27] AKP'nin kendisi için tercih ettiği ideolojik kimlik, muhafazakâr-demokratlıktır.[28] Ben AKP'nin ideolojik vasfını *neo-liberal-muhafazakârlıkla* tanımlamanın isabetli olduğu kanısındayım. Liberal-muhafazakârlık bir yandan Türk merkez sağının 'fıtratında' vardır; bir yandan da AKP'nin kaynağındaki (onun dönüştürdüğü) Milli Görüş geleneğinden beslenir. Liberal değil de *neo*-liberal tanımını yeğlememin nedeni, AKP'nin neo-liberalizm 'çağının' bir partisi olmasıdır: Neo-liberalizmde, malum, piyasa ideolojisi güçlü-tutkulu bir angajmanla mutlaklaştırılır, 'klasik' liberalizmin özgürlük ahlâkıyla ilişkisi tamamen araçsallaşır.

Kısacası AKP'yi *yeni merkez sağ* olarak konumlandırabiliriz.[29] Merkez sağ gelenekle devamlılık unsurları belirgindir. Her şeyden önce, "çoğunluğu alan her şeyi yapar" şiarıyla karikatürleştirebileceğimiz, anti-demokratik, otoriter bir üsluba meyyal *milli iradecilik* berdevamdır. Yalnızca çoğunluğu değil milletin *özünü* temsil ediyor olma iddiasını AKP daha iyi 'ballandırabilir' çünkü bu iddiayı allayıp pullamakta kullanılan milliyetçi-muhafazakâr ve İslâmcı malzeme, eski merkez sağdaki gibi ödünç veya emanet alınmış değildir, partinin-ideolojinin organik bileşenidir. Keza kadidi çıkmış anti-komünist motiflerin hâlâ dolaşıma sokulabilmesi, düşman imgelerinin devamlılığıyla beraber, milliyetçi-muhafazakâr ideolojinin AKP içindeki devamlılığına işaret eder. Bir başka devamlılık unsu-

27 AKP'yle ilgili birçok yönden analizleri içeren bir derleme: *AKP Kitabı - Bir Dönüşümün Bilançosu*, der. İlhan Uzgel - Bülent Duru, Phoenix Yayınevi, Ankara, 2009.

28 Örn. bkz. Üzeyir Tekin, *Ak Parti'nin Muhafazakâr Demokrat Kimliği*, Orient Yayınevi, Ankara, 2004.

29 Tanıl Bora, "AKP: Yeni merkez sağ", *AKP Yeni Merkez Sağ mı?* içinde (haz. Ümit Kurt), Dipnot Kitabevi Yayınları, Ankara, 2009, s. 123-130.

ru olarak, Menderes Çınar'ın dikkat çektiği noktayı unutmamak gerekir:[30] AKP, tıpkı kökenindeki Milli Görüş gibi, Kemalist politik zihniyeti de yeniden üretmektedir. Zaten Türk sağının milli iradeciliğinin, Kemalist vesayet ideolojisinin bir sürümü olduğunu söyleyebiliriz.[31]

Bu son kısımda reel politik düzleme fazla ağırlık verdik. Tekrar düşünce tarihi perspektifine ve ideolojik yapılara odaklanırsak, AKP devrinde üzerine eğilmeye değer olan bir konunun, 'eski' milliyetçi-muhafazakâr entelijansiyanın İslâmcılık karşısında gerileyişi olduğunu görürüz.[32] Yeni (merkez) sağ olarak AKP devrinin entelelektüel eliti, İslâmcı –veya İslâmcı 'kökenli'– bir elittir. Onun yanında, iktidar deneyiminin İslâmcı düşünceyi nasıl etkilediği konusu, ele alınmayı bekliyor. Muhalif bir düşünce geleneğiyle biçimlenen İslâmcılık içinde, 1970'ler ve 80'lerdeki radikalleşme sürecinde, Kemalist modernizme yönelik tepkinin yanına kapitalizme, otoriter devletçiliğe hatta milliyetçi-muhafazakârlığa dönük bir sorgulamayı koyan entelektüel teşebbüsler yaşanmıştı. Bugünkü durum, böylesi sorgulamaların bir kenara bırakılmasından öte, entelektüel arayışın devlet aklına (ve *think-tank* "projelerine") kaynayıp araçsallaşarak büsbütün tatil edildiği izlenimini veriyor. Bunun yanı sıra liberal aydınlarla AKP'nin ülfetinin seyri de –liberal kavramını küfürleştirmeden, bu ilişkiyi şeytanileştirmeden, serinkanlı bir bakışla–, düşünce tarihi perspektifinden incelenmeye değerdir.

İdeoloji analizi, zihniyet tarihi

Okuduğunuz bu panorama denemesi, Türk sağıyla ilgili kapsamlı bir makale derlemesinin sunuşu niteliğindedir. Bir tür 'sağcılık rehberi' mahiyetindeki derlemede, Türk sağının göz-

30 Menderes Çınar, *Siyasal Bir Sorun Olarak İslamcılık*, Dipnot Kitabevi Yayınları, Ankara, 2005.

31 Bkz. Tanıl Bora-Yüksel Taşkın, "Sağ Kemalizm", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce - Cilt 2: Kemalizm*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2001, s. 529-545. Tanıl Bora, "Celal Bayar", a.g.y., s. 546-554.

32 Bu Yüksel Taşkın'ın üzerinde durduğu bir noktadır. Yüksel Taşkın, *Milliyetçi Muhafazakâr Entelijansiya*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2007, s. 387 vd.

de temalarıyla, anlam dünyasını oluşturan mitoslarla ilgili incelemeler, semptomatik takıntılarıyla ilgili dikkatler yer alıyor.

Kitabın, ideoloji analizi ile zihniyet tarihi arasında salınan bir düzlem kurduğunu söyleyebiliriz. Farklı dönemsel bağlamlarda iş gören malzemeyle her bağlamda/her zaman (elbette dönüşerek) yeniden üretilen temel motifleri birlikte düşünmeye elveren bir toplam var önümüzde.

Kitaptaki yazıların ortak perspektifi, ayrıntılı bir çalışmaya dayanan zengin tasvir içinde, sağın kendini doğallaştıran söylemine karşı bir eleştirel bakış geliştirmektir.

Korku ve Siyaset: Türk Sağının Ezberlerini Çözümlemek[1]

İNCİ ÖZKAN KERESTECİOĞLU

Türkiye'de "sağ ideoloji", farklı söylemlerin hegemonya mücadelesine bağlı olarak gelişmiştir. Sağ düşünceyi tanımlayan sıfatlar çeşitlilik gösterir: milliyetçi, muhafazakâr, mukaddesatçı, kalkınmacı, milli iradeci, liberal. Bu söylemler birbirini dışlayan unsurlar barındırsa da, çoğu zaman ittifak kurmada zorlanmamıştır. Siyasal kültürde itaat ve uyum motiflerinin baskın hale gelişi, bu ittifakın gücü ve sürekliliği ile doğrudan ilişkilidir. "Korku icadı", bu ittifakı ve bu ittifak yoluyla kazanılan iktidarı mümkün kılan söylemsel bir araç olarak karşımıza çıkmaktadır. Korkulan bir nesnenin, düşmanın, durumun karşısında, birbirinden farklı, birbiriyle çatışan düşüncelerin, tarafların birlikte hareket edebilmesinin yolu açılır.

Korkunun nesnel gerçekliğinin olup olmaması önemli değildir. Korku icadı, kimi zaman bir gerçekliğin abartılması, bilinçli olarak belirli yönlerinin açığa çıkarılması biçiminde, kimi zaman da gerçeklikten tamamen kopuk bir kurgu biçiminde olabilir. Her durumda, kitlelerin algı düzeyinde gerçeklik olarak kavranan ve yaşanan korkular incelenmeyi hak ediyor. Ki-

1 Bu yazıda da hocam Cemil Oktay'ın emeği çok. Simten Coşar ve Aylin Özman da yazının taslağını okuyarak önerilerde bulundular. Kendilerine teşekkür ediyorum.

mi korkular konjonktürle sınırlıyken, kimi korkular zamana dayanıklıdır. Örneğin bu kitapta çeşitli yazılarda ele alınan Soğuk Savaş yıllarının "komünizm korkusu", belki günümüzde çok fazla karşılığı olmayan ama Türk siyasal hayatının en azından otuz yıllık bir dönemindeki mücadeleleri ve iktidar pratiğini belirleyen bir korkudur. Buna karşın "Siyonizm korkusu", beslendiği kaynakların zenginliğine de bağlı olarak, çok daha dayanıklı bir korkudur. Bunlara bahsi geçen iki korku türünü çevreleyen parçalanma, bölünme korkusunu eklemek gerekir. Zamana dayanıklı korkuların failleri değişebilmektedir: Azınlıklar, Türkiye'den toprak satın alan yabancılar, misyonerlik faaliyetinde bulunanlar, uluslararası sivil toplum kuruluşları, vakıflar, içimizdeki düşmanlar vs. "bölünme", "parçalanma" korkusunun kaynakları olabilmektedir. Değişmeyen, Türkiye'de siyasetin korku üretme kapasitesidir.

Korku ve siyaset arasındaki bu yoğun ilişki kuşkusuz ne sadece sağa ne de sadece Türkiye'ye özgüdür. Korku, siyasetin içine, iktidarın mantığına nüfuz eden bir olgudur. Siyasal süreçler, sadece yapılar, kurumlar, ideolojilerle belirlenmiyor; duygular da siyasal sürecin yönünü, üslubunu tayin etmede önemli bir unsur olabiliyor. Korku, endişe, kaygı, sempati, antipati, umut, gibi duygu durumları, siyasal alanda ideolojiler, parti programları kadar önemli; hatta onların ortaya çıktığı zemini belirleyen unsurlar olarak, siyaseti anlamayı, açıklamayı amaçlayan çalışmaların ele alması gereken değişkenler.

Modern sosyal psikolojinin kurucusu olarak kabul edilen Kurt Lewin, siyaset biliminde davranışsalcı yaklaşıma ilham verirken davranışı "kişinin ve çevrenin bir fonksiyonu" olarak tanımlıyor; daha da önemlisi bu yargının sadece "amaca yönelik eylemler" için değil, duygusal dalgalanmalar için de geçerli olduğunu söylüyordu.[2] Lewin gibi 1930'larda Nazi Almanya'sından ABD'ye göç etmiş olan Theodor Adorno ise otoritelere teslimiyet, farklılıklara tahammülsüzlük, toplumsal uyu-

2 K. Lewin, *Field Theory in Social Science*, New York, Harper and Row, 1951, s. 239. Yazarın sosyal psikolojinin temeli olarak kabul edilen yapıtı *Principles of Topological Psychology*, New York, Mc Graw Hill, 1936.

ma yönelik baskı, alışılmamış olanı reddetme gibi özellikleri içeren otoriter kişilik yapısını, totalitarizmi yaratan ve aynı zamanda onu besleyen bir unsur olarak ele alıyordu.[3] Tehdit ve endişe içeren koşulların otoriterliği beslediği ve bu durumun siyasal kararlara yönelik doğrudan sonuçlar doğurduğu birçok akademisyen tarafından ileri sürülmüştür.[4] Benzer çalışmalar günümüzde artarak sürmektedir; özellikle 11 Eylül sonrası Batı kamusunda yükselen/yükseltilen İslâmofobi ile otoriterleşme eğilimleri arasındaki ilişkileri değerlendiren yayınlara sıklıkla rastlanmaktadır.[5]

Aslında antik Yunan'dan itibaren siyasal düşünce geleneği korku ve siyasal rejim arasındaki ilişkiyi dikkate alan metinleri içerir. Hatta o metinlerden hareket etmek, modern dünyada psikolojinin ilgi alanı olarak görülen ve siyaset psikolojisi kanalıyla siyasal analize dahil edilen korku faktörünün aslında siyasal iktidarın tam göbeğinde olduğunu görebilmeyi sağladığından, bu yazının çerçevesine uygun düşecektir.

Siyasal korku, toplumsal çatışmaların içinden çıkar; toplumun kolektif varoluşuna yönelik endişeler duyması anlamına gelebileceği gibi iktidarın otoritesini kurmakla doğrudan ilişkili olabilir ki, aslında "yukarıdan aşağıya" yönlendirilen bu korku, "aşağı"nın kendi dinamiklerinden kaynaklanır görülen birçok korkunun da –örneğin terör korkusu, ahlâkî çöküşe dair endişe gibi– kaynağında yer alır. İktidarın sahip olduğu, yarattığı ya da beslediği korkular, yönetilenlerin davranışlarını düzenleme ve kontrol etmenin imkânını sunar. Siyasal korkunun

3 Bkz. T.W. Adorno, E. Frenkel-Brunswick, D.J. Levinson, R.W. Stanford, *The Authoritarian Personality*, New-York: Harper and Row, 1950.

4 Örneğin S.M. Sales, "Threat as a Factor of Authoritarianism", Journal of Personality and Social Psychology, sayı 28, 1973, s. 44-57 ve R.M. Doty, B.E. Peterson, ve D.G. Winter, "Threat and Authoritarianism in the United States: 1978-1987" *Journal of Personality and Social Psychology*, sayı 61, 1991, s. 629-40.

5 Bunlara bir örnek olarak Noam Chomsky, Slavoj Žižek, Cynthia Enloe, Susan Sontag gibi günümüz eleştirel düşüncesinin isimlerini bir araya getiren bir derlemeyi verebilirz. Der. U. Linke, and D.T. Smith, *Cultures of Fear*, Pluto Press, 2009. Ayrıca otoriterlik tezahürlerinin toplumsal koşullarla ilişkisine değinen görece yeni tarihli bir çalışma olarak bkz. K. Stenner, *The Authoritarian Dynamic*, New-York: Cambridge University Press, 2005.

siyasal alana dair geniş yankıları olabilir: Belirli kamu siyasetlerinin dayatılması, özgürlükleri kısıtlayıcı yasal düzenlemelerin gündeme getirilmesi, iktidarın içeriye aldığı ve dışarıda bıraktığı grupların tayini, ırk, din, cinsiyet ya da etnisite temelli ayrımcılıklar çoğu zaman siyasal korkunun etrafında örgütlenen süreçlerdir.

Platon'un *Yasalar*'ında[6] ya da Hobbes'un *Leviathan*'ında[7] iktidar ve otorite, kontrol ve düzenleme ana başlıklar olarak belirir; her iki metin de "yöneten"in amaçlarını gerçekleştirecek idari aygıtı tanımlamaya yöneliktir. Meseleye o denli iktidar perspektifinden bakmaktadırlar ki, bireysel özgürlüğü sınırlayan tahakküm ve güç kullanımı adeta bir takıntı halini alır. Ne Platon ne Hobbes katılım, karşılıklılık, kendiliğindenlik gibi değerlerden ilham alan bir siyasete yakınlık duyar. Tam tersine, kendiliğindenlik tehlikeli, öngörülemeyen tehdit olarak görülür.

Platon'un ve Hobbes'un iddialarının arka planında, tahakkümü destekleyen, güvensizliğe dayanan paranoya olduğu ileri sürülmüştür.[8] Burada paranoya siyasi amaçlar için kullanılır; sorgulanmayan bir iktidar kurmak, kurallara mutlak itaati sağlamak için korkular büyütülür ve paranoya rasyonelleştirilir. Böylece akılla otorite arasında, daha doğru bir ifadeyle araçsal akılla paternal otorite arasındaki bağlantı sağlanmış olur. Buradan itibaren katılımcı siyasetin, rızaya dayalı siyasetin epistemik yapısı yok olur; müzakerenin imkânı ortadan kalkar; çünkü müzakere belli bir güven ve karşılıklı bağımlılık gerektirir. Kamusal alan endişe üreten bir yer haline dönüşerek "kusursuz ve tahrif edilemez bir sistem içine kendini kilitler."[9] Kapıyı üstüne kilitlediği bir hapishane halini alan kamusal alan, güçlü ifadelerinden birini, Hobbes'un toplumdan, egemenin oto-

6 Platon, *Yasalar*, çev. Candan Şertuna ve Saffet Babür, Kabalcı Yayınları, İstanbul, 1998.

7 T. Hobbes, *Leviathan*, çev. Semih Lim, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2011 (9. baskı).

8 M.J. Glass, "Notes on the Paranoid Factor in Political Philosophy: Fear, Anxiety, and Domination", *Political Psychology*, cilt 9, sayı 2, 1988, s. 211.

9 L.A. Kovar, "Reconsideration of Paranoia", Psychiatry, sayı 29, s. 299.

rite imajlarını içselleştirerek, kendi imajları haline getirmesi beklentisinde bulur. Aynı beklenti Platon'da da vardır: Kararları sorgulanmayan otoritenin dayatmalarına kendiliğinden itaat etmek. Kollektivitenin ve siyasal alanın paternal iradenin uzantısı haline gelmesi, öznenin kendinden beklenenlere cevap vermesiyle mümkün olur: İktidarla özdeşlik kurarak iradesini onun içinde eritmesi ve işlevsel gerçekliği kabullenmesi. Bunu sağlayan, farklılık ve çatışmaların ifadelendirilmesinin ayaklanma, kargaşa ve düzensizliğe yol açacağı korkusudur. Çünkü düzen en üstün iyidir; Hobbes için "temel iyi", Platon için "erdem"dir. Özerk iradenin reddi ile sağlanan düzen, otoriterliğin kesinliğiyle oluşturulan güven anlamına gelir. "Güvenlik" ve "düzen"in ve tabii "istikrar"ın arzulanır kılınabilmesinin arkasında paranoid projeksiyonların payı büyüktür.

Korku, insanın en ilkel ve en ilksel duygularından biri olarak, varoluşun temelinde olduğu için, siyasal alana nüfuzu da kolay ve olabildiğince yaygın olmuştur. Geleneksel anlayışta korku, inançla ve ahlâkî değerlerle ilgilidir: insanların kim oldukları, ahlâkî varlıklar olarak birbirleriyle nasıl ilişki kurmaları gerektiğini vaaz eden bir ahlâkî anlayış tarafından kasıtlı biçimde oluşturulan ve varlığı sürekli kılınmaya çalışılan bir duygudur. İster dinsel ister seküler olsun, modern öncesi düşüncenin evreninde, ahlâka uygun korkuların geliştirilmesi inancı hâkimdir. Aristo bu kaygıyı açık biçimde formüle eden kalemlerdendir. Ona göre, iyi insan, doğru şeylerden, doğru bir amaç için, doğru şekilde ve doğru zamanda korkan biridir.[10] Aristo'nun bu ifadesi korkunun meşru olduğu kadar gayrimeşru olabileceğini de gösterir. Nitekim, siyasal düzenleri sınıflandırırken tiranlık, sadece korku, baskı ve şiddete dayalı bir iktidar pratiği olarak, monarşinin bozulmuş halini tanımlar. Dolayısıyla, her alanda olduğu gibi, korkuda da bir orta ölçü, ılımlılık tercih edilmelidir.

Birçok açıdan modern düşüncenin habercisi, sözleşmeye dayalı iktidar pratiğinin kuramcısı olarak düşünülen Hobbes, ah-

10 Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, çev. Saffet Babür, BilgeSu Yay., Ankara, 2009, s. 56-58.

lâka uygun korkuların geliştirilmesini savunurken modern öncesi geleneksel düşüncenin tutkulu bir takipçisidir. Hobbes, insanlara belirli ögelerden korkmayı öğretmenin devletin birincil sorumluluğu olduğunu söyler. Ahlâkî olarak hareket etmek, korkularla hareket etmek demektir. İktidarın tek bir egemende toplandığı mutlak devlet, hâkimiyeti, koşulsuz itaati sağlamak için egemen olduğu nüfusa korku aşılarken sadece silahlarla yetinemez; kilise, okul gibi kurumlar ve yasalarla çalışmalıdır. Korkunun tohumları, birey, toplum ve devlet arasındaki işbirliğiyle ekildiğinde, mutlak iktidara koşulsuz itaat güvence altına alınmış olur. Korku söz konusu olduğunda, Hobbes, "zorla kurulmuş bir devlet"le "sözleşme ile kurulmuş" bir devlet arasında önemli bir fark görmez. Zorla kurulmuş devlette, insanlar egemen gücü "ölüm veya esaret korkusundan" kabul ederler. Sözleşme ile kurulan devlette ise, "egemenlerini seçen insanlar bunu birbirlerinden korktukları için yaparlar; tayin ettikleri kişiden korktukları için değil." Ancak her iki durumda da hâkimiyet altına girmeyi kabul etmelerinin nedeni aynıdır: korku. "Ölüm veya şiddet korkusundan doğan bütün sözleşmelerin hükümsüz olduğunu savunanların görüşü haklı olsaydı," der Hobbes "hiçbir devlet türünde insanlar itaat yükümlülüğü altında olmazlardı."[11]

Korku temasıyla siyasal rejimin doğası arasında açık bir ilişki kurulması, Montesquieu'nun *Kanunların Ruhu Üzerine* metniyle başlar.[12] Yukarıda da değinildiği gibi Aristo'nun tiranlığında ya da Machiavelli'nin metninde de bu ilişki kurulmaktadır. Hobbes'dan yüz yıl önce, iktidar pratiği hakkında yazan, onun kadar "açık sözlü" bir başka kalem Machiaevelli'dir. Machiavelli korkudan söz ederken, Prens'e hitaben, dolayısıyla aslında iktidara hitaben halk tarafından sevilmenin korkuya yeğlenemeyeceğini belirtir. Dolayısıyla korku, gerektiğinde siyasi otoritenin kendini muhatabı kitlelere kabul ettirmesinde tercih edilmesi gereken bir yöntem düzeyinde tutulur. Floransalı

11 Bkz. Hobbes, *a.g.e.*, s. 155.

12 Montesquieu, *Kanunların Ruhu Üzerine*, çev. Fehmi Baldaş, Hiperlink Yayınları, İstanbul, 2011.

kâtibin anlayışına göre, devlet otoritesinin halk kitleleri katında otoritesini devam ettirme şansına sahip olması, ancak o otoriteden çekinmekle mümkündür. Devlet otoritesinin itaati sağlamak için kullanacağı bir yöntem olarak karşımıza korku teması çıkar. Denebilir ki, tahlillerden çok, kadim tarihin ve Floransa tarihinin yaşanmışlıklarından itibaren yapılan "gerçekçi" önermelerden oluşan bu metinde, korku teması yazarın kaleminin ucuna doğallıkla gelmiştir. Ancak korkuyu rejimle doğrudan ilişkilendirmek, özellikle despotik rejimle özdeşleştirmek Montesquieu'nun kaleminden çıkmıştır. Hobbes'dan farklı olarak Montesquieu korkuyu belli bir rejime özgü kılar. Liberal ideolojinin ayak seslerini ilk duyuran kalemlerden biri olarak kabul edilen Montesquieu'da korku; hukukun, kurumların, eğitimin hatta siyasal seçkinlerin ürünü değildir; kurumların ve seçkinlerin çoğunu reddeden yalnız bir despotun kanunsuz şiddet kullanımında ifadesini bulur. Despotik iktidarların varlığını sürdürmesinin en önemli kaynağıdır. Korkular, koruyuculara, kurtarıcılara ihtiyaç duyar; adeta onları davet eder. Toplumun çelişkilerinin üstünü örter, çözümlerini erteler; çünkü daha acil meseleler vardır. Yaratılan korkunun kaynağındaki "onlar"a karşıtlık içinde "biz" duygusunu oluşturur. Her iktidarın ihtiyacı olan "biz" duygusu, böylece herhangi bir performans göstermeden, adeta "bedava" olarak sürdürülebilir.

Montesquieu'nun kaleminde korku, despotik rejimin, despotik özelliklerini devam ettirmesinin, başka bir deyimle, rejimin bekasının olmazsa olmaz koşuludur. Montesquieu rejimlerin *sui generis* özelliklerinden (rejimlerin doğasından) ve bu *sui generis* özelliklerin işlemesi ve devam etmesi için gerekli siyasal kültürden söz eder ki, kendi kaleminde bunun adlandırması "ilke"dir. Bir anlamda yazar ilke derken, her siyasal düzenin kültüründen söz etmeye çalışır. Özetle tek kişinin sınırsız yönetimi demek olan despotizm, ancak korkuyla işleyebilir. Korkmayan toplumlarda despotizm kurulamaz; soru soran toplumlarda despotizm kurulamaz demeye çalışmaktadır. Despot açısından despotluğunu devam ettirmesinin biricik yolu, toplumdaki korkuyu sürekli pompalamaktır. Despot siyasal ik-

tidarla halk kitleleri arasındaki bağlantı, bir başka ifadeyle geri besleme mekanizmaları, sadece korku kanallarından ibarettir. Despot sürekli korkutacak, muhatabı halk yığınları da sürekli korkacaktır. İktidar ve toplum arasındaki ilişkinin dinamiği bundan ibarettir.

Montesquieu'nun despotizm tanımlaması genellikle ya saptırılarak ya da yanlış olarak algılanmış ve bu şekilde tekrar edilmiştir. Aslında Montesquieu, Althusser'in özenle altını çizdiği gibi despotizmi tüm özgürlükçü rejimlerin negatif yüzü olarak anlatmak ister.[13] Monarşi olsun, cumhuriyet olsun genel olarak özgürlükçü rejimler despotik rejim tehlikesini şu veya bu biçimde taşırlar. Ya da daha açık ifade etmek gerekirse, monarşi şeref ilkesini, cumhuriyet fazilet ilkesini kaybetmeye, çürümeye başladığı andan itibaren, kendisini despotizmin aynası önünde görme tehlikesini taşır. Tüm toplum bireylerinin içinde bulundukları toplumsal statülerinin gereğini yerine getirmek anlamında şeref ilkesinin işlememesi ya da cumhuriyette cumhuriyetin mensuplarının kendini diğer mensuplardan farklı ve ayrıcalıklı görmesi, söz konusu rejimlerin doğasını despotizme götürme potansiyeli taşır. Montesquieu'nun düşüncesini anayasal düzenlemelerin ekseninde okuma eğilimi ağır basar. Cumhuriyet, monarşi ya da despotizmden söz edilirken adeta anayasal çerçevelerden söz ediliyormuş havasına kapılınır. Aslında Montesquieu'nun çalışması, üç farklı anayasal düzeni açıklamaktan çok, üç farklı siyaset yapma ya da üç farklı itaat üslubunu tanımlama girişimidir. Yazarın metninin ruhuna daha sadık kalarak belirtmek gerekirse, üç ayrı toplumsal bir arada olma üslubunu anlattığını söyleyebiliriz.[14]

Korku ile despotizm arasındaki ilişkinin nereden itibaren kurulduğunu biraz açmak gerekiyor. Korkuların hâkim olduğu bir siyasal ortamda diyalogdan söz etmek olanaksızdır; konuşma tek yönlüdür ve içerici olmaktan uzaktır. Korku ile örgüt-

13 L. Althusser, *Politika ve Tarih*, çev. Alaeddin Şenel ve Ömür Sezgin, V Yayınları, Ankara, 1987, s. 63-64.

14 Bkz. C. Oktay, *Siyaset Bilimi İncelemeleri*, Alfa Yayınları, İstanbul, 2003, s. 82-103.

lenen siyasal düzen, toplumu korku ile itaate alıştırarak, onu adeta madde bağımlısı durumuna dönüştürür. Toplum, her aşamada daha fazla korkmaya açıktır; ikiyüzlülüğe, hipokrasiye açıktır. Gerçek konumunu ve duruşunu ifade etmekte acizdir; tam da bu nedenle Montesquieu'nun altını çizerek ifade ettiği gibi, iktidar da toplum da kendi yanlışlarını tashih etme fırsatlarından ve kanallarından mahrumdur. Bu tür toplumlar, bilinçsiz olmaya yani reel durumdan hareketle, kendileri hakkında program ve ideoloji geliştirmeye müsait değillerdir. Siyasi iktidar/kamu otoritesi, içinde bulunduğu topluma karşı otist durumdadır.

Siyasal iktidarların korku teması üretmeleri veya var olan korkuları manipüle etmeleri ya da en azından sürekli gündemde tutmaya çalışmaları, iktidarlarının meşruiyetini sağlamayla doğrudan ilgilidir. Zira korku, beraberinde koruyucu-kurtarıcı motifini de getirir. Topluma "ciddi bir tehlike içindeyiz ama biz bu tehlikeden sizi koruyacağız," mesajı verilir. Bu tehlikeyi yaratan, korkunun kaynağı olan "günah keçisi" motifi de söylemin ayrılmaz bir parçasıdır. Kurtarıcının topluma yönelik söylevinde, "tehlike var, sorumlusu siz değilsiniz; bu tehlike hepimize yönelmiş durumda. Ama merak etmeyin, biz sizi bundan kurtaracağız," denmektedir. Yani madalyonun bir yüzü korkuysa, diğer yüzü kurtarıcıdır. Kurtarıcı figürü ya da kurtarma programı, yatay ilişkileri engelleyici, siyasal alanı daraltıcı bir programdır. Korku, günah keçisi ve kurtarıcı üçgeninde seyreden siyasal alan, toplumdan itaat bekler. Bunu yapmayanlar, genellikle esnek ve muğlak bir biçimde tanımlanan "günah keçisi" figürünün bir parçası haline kolayca getirilirler. Bu söylem ne kadar etkili ve güçlüyse, rejim de kendi içine o denli kapanır.

Althusser, Montesquieu'nun çalışmasını yorumladığı metninde, despotizm rejiminin bir karikatür olduğunu söyler; "asıl amacı korkutmak ve korkunçluğu nedeniyle öğretici olmaktır."[15] Gerçekten de Montesquieu, korkuyu siyasal ve ahlâkî uyanışın bir katalizörü olarak görür. Despotizm korkusu,

15 Bkz. Althusser, *a.g.e.*, s. 64.

toplumu liberalizmin ilkelerini uygulamaya sevk eder: hukukun üstünlüğü, sınırlı anayasal devlet, toplumsal çoğulculuk gibi. Tıpkı kendinden bir asır önce yaşamış yurttaşı Montaigne gibi düşünür: "Korkulması gereken tek şey korkudur."

Tocqueville de "Amerika'da Demokrasi" yapıtında, özgürlük adına işlemesi gereken korkudan söz eder. Fransız Devrimi'nden sonra, eski düzenin yıkılması yeni düzenin kurulması sürecinde kendi kuşağının endişelerini kaleme alırken, eskinin kaybına yönelik keder ve huzursuzlukları, demokrasiye ilişkin tedirginlik ve kuşkuları dile getirir. Özgürlük taahhüdünü gerçekleştirecek bir güvenin arayışındadır; özgürlüğün yolu da korkudan geçer ama farklı bir korkudan: "İnsanların kalplerini çamurlaştıran, cesaretlerini kıran, iradelerini güçsüzleştiren boş bir terörü değil; insanları özgürlüğe hapseden faydalı bir korku..."[16] Modern dünya güvencesiz bir yerdir; "din ya da siyasette hiç otorite kalmadığı zaman, insanlar karşı karşıya kaldığı sınırsız bağımsızlıktan korkar. Her şeyin sürekli huzursuzluğuyla endişelenir ve yıpranırlar. Böyle bir durum kaçınılmaz olarak ruhu zayıflatır, iradenin yaylarını gevşetir ve bir halkı esarete hazırlar; sadece özgürlüğünün kendinden alınmasına izin vermekle kalmaz; çoğu zaman onu kendi elleriyle verir."[17]

İmha tehditlerine karşı benliği ve toplumu güçlendirecek bir şeye gereksinim vardır ve bu şey korku olarak belirir: hiçliğin, anlamsızlığın, insanları güçsüzleştiren "boş ve anlamsız terör"ün korkusu değil; onları özgürlük için koruyacak olan sağlıklı bir korku; korkunun korkusu. Korku sakatlayıcıdır ama korkunun korkusu onarır.[18] Korkuyu özgürlük, akıl ya da Aydınlanma adına reddeden birçok yazar, tıpkı Tocqueville gibi, kişisel yıkım ve politik yok oluş vehimleri nedeniyle, aynı değerler adına korkuyu kucaklamıştır.[19]

16 A. Tocqueville, *Democracy in America*, çev. George Lawrence, der. J. P. Mayer, New York, Harper and Row, 1969, s. 702.

17 *A.g.e.*, s. 444.

18 *A.g.e.*, s. 702.

19 Bu çarpıcı saptama ve örnekleri için bkz. C. Robin, *Fear: The History of Political Idea*, Oxford University Press, 2004, s. 13.

Hobbes da Montesquieu da korkunun yukarıdan aşağıya bir akışı olduğunu düşünüyordu; korku iktidarın aracıydı. Tocqueville ile birlikte, siyasal korku, aşağıdan kaynaklanan, kitle kültürü ve psikolojisiyle ilgili bir durum olarak düşünülmeye başlandı. Tocqueville'de endişe ve kaygı biçiminde beliren siyasal korku, kanunlar, kurumlar, siyasal seçkinler tarafından yaratılmaz; tam tersine onların yokluğunda çıkar. Demokrasi, kitlenin şekilsiz ve öznesiz otorite olma tehlikesini içinde barındırır. Endişe, demokrasinin adeta doğal psikolojisidir. Tocqueville bu endişenin, kitlelerin topluma belli bir düzen, tutarlılık ve disiplin getirecek muhkem bir yapıya özlem duymasına yol açabileceğini belirtir. Yazar, bu özlemden yeni bir despotizm çıkma tehlikesine değinir: Kendinden öncekilerden çok daha istilacı, müdahaleci, gündelik hayatın her ayrıntısına emreden bir devletle gelecek despotizmdir bu.

Hobbes ve Montesquieu, güçlünün baskıcı eylemlerinin güçsüzde korkuyu doğurduğuna inanırken, Tocqueville ve halefleri, aşağıdakilerin endişesinin yukarıdakileri baskıcı eylemlere yetkili kıldığına inanıyordu. Üçünün de buluştuğu yer, sağlıklı ve faydalı bir korkunun yeşerttirilmesi durumunda, yerel örgütlenmeler, gönüllü kuruluşlar yoluyla bugün birçoklarının övgüyle sözünü ettiği güçlü bir sivil toplumun, bir başka ifadeyle, despotizmden uzaklaşmayı sağlayan siyasal araçların geliştirilebileceğine dair inançtı.

Tocqueville'den bir yüzyıl sonra Hannah Arendt, Tocqueville'in kaygılarının gerçeğe dönüştüğü "ahlâkî bir çöl"ün ortasından", dehşetin yarattığı korkunun ardından sesleniyordu. 19. yüzyılın sağ ve sol siyasetlerinin bütün varsayımları parçalanmıştı; evrensel ilerlemenin düsturları geçerliliğini yitirmişti. "Bütün eski siyasal farklılaşmalar önemlerini ve açıklayıcılıklarını yitirip geçersizleşirken, olayları yargılamada yeni ve en önemli siyasal kıstas ortaya çıkmıştı: totaliter hâkimiyete hizmet edip etmemek."[20] Arendt'in "total terör" fikri siyasal düşüncenin korkuya yönelik yaklaşımlarındaki doruk noktası-

20 H. Arendt, *The Origins of Totalitarianism*, Cleveland, Meridian Books, New York, 1962, s. 442.

dır. Arendt; Montesquieu gibi terörün şiddetin parçası olduğunu; Tocqueville gibi endişeli kitlenin despotik davranan siyasal aygıtı yarattığını düşündü. Bunların üstüne, "güven verici gerçeğin umutsuz arayışındaki yalnız insanların başvurduğu ideolojiler" olarak, Stalinizm ve Nazizm gibi doktrinlerin fanatik ve mutlakçı inancını ekledi ve korkuya dayalı siyasal düzenlerin vardığı nihai durağı olan totalitarizmi başarıyla resmetti. O da tıpkı, Montesquieu ve Tocqueville gibi, yeni ahlâkî ve siyasal uzlaşmanın temelinin korkunun içinden atılacağını ileri sürdü.

Korku kadar, korkuyla mücadele de siyasetin konusudur. Korkuyla mücadelede hâkim olan tavır, siyasal düşünceler tarihinde yapılan bu kısa gezintinin de gösterdiği gibi, liberallerin tavrıdır. Hukukun üstünlüğü, hoşgörü, parçalanmış iktidar, çoğulcu sivil toplum gibi nosyonlar, liberallerin korku ve korkuya dayalı rejimlerle mücadelede ileri sürdükleri öneriler ve tavsiyelerin temellerini oluşturur. Ancak meselenin çözümü bu kadar basit değildir. Tarih, liberal siyasal kurumlar içinde korkunun ne derece güçlü biçimde varlığını sürdürebildiğinin örnekleriyle doludur; bu örnekler o kadar yaygındır ki bunları liberal rejimlerin sapmaları olarak değerlendirmek inandırıcı olmayacaktır. "Liberal değerlerin kalesi" durumundaki Amerika Birleşik Devletleri'nin korkuyla yönetilmesi ve sindirilmesinin bir alışkanlık haline geldiği birçok yazar tarafından dile getirilmiştir; 11 Eylül sonrası atmosfer bu olguyu daha görünür, daha vurgulu hale getirmiştir. Duygunun Jeopolitiği kitabının yazarı da,[21] son dönemde ABD ve Avrupa'ya yön veren duygunun korku olduğunu, bu topraklarda yaşayanların giderek belirsiz ve tehditkâr bir gelecekten korkan insanlar haline geldiğini söylüyor. Bu korkunun nesnesi "ülkelerini istila etmek, kimliklerini tehdit etmek ve işlerini çalmak üzere gelen yabancılar" olarak tanımlanıyor. Giderek artan bu korku, demokrasi ve diktatörlük arasındaki mesafenin kapanmasına, demokrasilerin temel ilkelerinin korku adına rahatlıkla ihlal edilebilmesine neden oluyor.

21 D. Moisi, *The Geopolitics of Emotion: How Cultures of Fear, Humiliation and Hope are Reshaping the World*, Londra, Random House, 2009.

Korkuyu ele alırken, liberal yaklaşımların yaptığı türden, onun kökenlerini siyasal alanın dışında aramak, korkuyu ahlâk yoluyla estetize etmeye çalışmak, kültürel kaygılara ya da ruhsal güvensizliklere vurgu yapmak, bilerek ya da bilmeyerek, korkuyu sürdürmek anlamına gelir. Siyasal korkuların arkasındaki güç ilişkilerini görmeden ya da bu güç ilişkilerini basit bir şekilde devlet ve toplum, ya da devlet ve birey arasındaki karşıtlığa indirgeyerek, korku makinesinin yakıtının kaynağını tespit etmek mümkün olmayacaktır. Siyasal korkunun ne olduğu üzerine düşünmekten çok, gerçekte neye yaradığı, hangi kişi ya da gruplara fayda sağladığı üzerinden düşünmek, korkunun kaynağına inmeyi sağlayabilir. Siyasal bir araç olarak korku, kazananın ve kaybedenin olduğu bir süreçte hükmünü sürer. Hangi korkuların, tehditlerin, endişelerin öne çıkarılacağı, siyasal mücadelenin konusu, hatta ta kendisidir. Halkın refahına, güvenliğine yönelik tehditleri tanımlama, bu tehditlerin kökenlerini ve yapısını yorumlama, tehditlerle mücadelenin yöntemlerini belirleme gibi süreçler, toplumsal ve siyasal güç ilişkilerinin merkezinde yer alır. Bu nedenle, siyasal çatışmaların üstünü örten, meseleyi sadece kültür, ahlâk ya da psikolojiye dair bir mesele olarak gören, liberalizmi bir çözüm olarak sunup onun aynı zamanda sorunun bir parçası olduğunu görmeyen kavrayışlar, ister bilinçli ister bilinçsiz olsun, korkudan kazançlı çıkan güçlere destek verir.

Korkunun toplumda işleyişi temel olarak iki şekilde gerçekleşir. Korku nesnesi toplumun dışında tanımlandığında, korkunun toplumsal çatışmaların üzerini örtmeye yarayan birlik duygusunu güçlendirme işlevi öne çıkar. Korku nesnesi kolektiften uzak ve ayrıdır; "dış düşman"dan gelecek tehdit topluluğun ortak korkusu yapılmaya çalışılır; ortaklığın "pozitif" özelliklerden itibaren kurulamadığı yerlerde yoğunlukla başvurulan bir yöntemdir. Milliyetçi projeler bu tür korkuların zengin bir yelpazesine sahiptir. Diğer durumda, korku nesnesi/ nesneleri ortak bir tehdidi ifade etmez; toplumun içindeki bir gruba ya da gruplara yönelir. Toplumsal hiyerarşiden doğan bu korkunun işlevi biraz daha farklıdır: Toplumda belli bir gru-

bun gücünü korumak ve diğerini güçsüzleştirmek amacı kendini daha açık bir şekilde ifade eder. Toplumdaki dikey çatışma ve bölünmelerden çıkan bu korku, eşitsizliklerin sürdürülmesine yardım eder. Daha sert olanları eşitsizlikleri tersine çevirmeye yönelik olanlardır. Gellner'in "kültürel olarak farklı, ekonomik olarak avantajlı, siyasal olarak savunmasız"[22] diye tanımladığı gruplara yönelen tehdit algısı, ekonomik gücün el değiştirmesini yani bir anlamda eşitsizlikleri tersine çevirmeyi hedeflerken, sonu soykırıma kadar varabilen dramatik sonuçlar ve felaketlere yol açabilir. Türk siyasal hayatında bu iki tür korkunun uğraklarına da, bu iki korkunun kesiştiği kavşaklara da sıklıkla rastlanır.

Türkiye'deki siyasal rejimi çeşitli dönemlerde üretilen korku söylemlerinden itibaren değerlendirmeye yönelik bir çerçeve geliştirilebilir. Açık ya da örtülü bir biçimde korku, Türk siyasal hayatının ve özellikle de Türk sağının belirleyeni olmuştur. Bu anlamda çok gerilere gitmek mümkün olmakla birlikte, toplumun siyaseti belirleyen bir özne haline gelme iddiasının ilk tohumlarının atıldığı bir dönem olması itibariyle İkinci Meşrutiyet, başlangıç noktası olarak düşünülebilir. Bu tarihten itibaren siyasal hayatın neredeyse her döneminde, kitleleri harekete geçiren, motive ve manipüle eden, biçimlendiren ve tabii iktidarı meşrulaştıran bir araç olarak korkuların kullanımına rastlamak mümkündür.

Bu kitapta yer alan yazılar, Türk sağının uzun yıllar iktidarda kalmasının ve çatışmalı yaklaşımları uzlaştırmasının önemli bir kaynağı olan, korkuları, imgeleri, algıları, kimlikleri tarihsel bir perspektifte ortaya koyuyor. Türk sağının kalkınmacı, medeniyetçi, serbestiyetçi "pozitif" söylemiyle otoriter, muhafazakâr, milliyetçi "negatif" ve reaksiyoner söylemlerini korku perspektifinden bakıldığında birlikte okumak mümkün olabiliyor. Ama bu birliktelik, aynı zamanda hangi korkuların siyaseten değerli kılınacağına dair çetin bir mücadeleyi de içinde barmdırıyor. Türk sağına dair bu okumanın, aynı zamanda Tür-

22 E. Gellner, *Uluslar ve Ulusculuk*, çev. Büşra Ersanlı, Günay Göksu Erdoğan, Hil Yayınları, İstanbul, 2008, s. 195.

kiye'deki iktidar ilişkilerinin pratiğine dair geniş bir okumayı içerdiğini iddia etmek çok da yanlış olmayacaktır.

KAYNAKÇA

Adorno T.W., Frenkel-Brunswick, E., Levinson, D.J., Stanford R.W., *The Authoritarian Personality*, Harper and Row, New York, 1950.

Althusser, L., *Politika ve Tarih*, çev. Alaeddin Şenel, Ömür Sezgin, V Yayınları, Ankara, 1987.

Arendt, H., *The Origins of Totalitarianism*, Cleveland, Meridian Books, New York, 1962.

Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, çev. Saffet Babür, BilgeSu Yay., Ankara, 2009.

Doty, R.M., Peterson, B.E. ve Winter, D.G. "Threat and Authoritarianism in the United States: 1978-1987" *Journal of Personality and Social Psychology*, sayı 61, 1991.

Gellner, E., *Uluslar ve Ulusculuk*, çev. Büşra Ersanlı, Günay Göksu Erdoğan, Hil Yayınları, İstanbul, 2008.

Glass M.J., "Notes on the Paranoid Factor in Political Philosophy: Fear, Anxiety, and Domination", *Political Psychology*, cilt 9, sayı 2, 1988.

Hobbes, T., *Leviathan*, çev. Semih Lim, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2011 (9. baskı)

Kovar, L.A., "Reconsideration of Paranoia", *Psychiatry*, sayı 29.

Lewin, K., *Field Theory in Social Science*, Harper and Row, New York, 1951.

Lewin, K., *Principles of Topological Psychology*, Mc Graw Hill, New York, 1936.

Linke, U. ve Smith, D.T. (der.), *Cultures of Fear*, Pluto Press, 2009.

Moisi,D., *The Geopolitics of Emotion: How Cultures of Fear, Humiliation and Hope are Reshaping the World*, Random House, Londra, 2009.

Montesquieu, *Kanunların Ruhu Üzerine*, çev. Fehmi Baldaş, Hiperlink Yay., İstanbul, 2011.

Oktay, C., *Siyaset Bilimi İncelemeleri*, Alfa Yayınları, İstanbul, 2003.

Platon, *Yasalar*, çev. Candan Şertuna, Saffet Babür, Kabalcı Yayınları, İstanbul, 1998.

Robin, C., *Fear: The History of Political Idea*, Oxford University Press, 2004.

Sales, S.M., "Threat as a Factor of Authoritarianism", *Journal of Personality and Social Psychology*, sayı 28, 1973.

Stenner, K., *The Authoritarian Dynamic*, Cambridge University Press, New York, 2005.

Tocqueville, A., *Democracy in America*, çev. George Lawrence, der. J. P. Mayer, Harper and Row, New York, 1969.

Ezeli düşmanlar, yakın tehditler: Sağ zihniyetin fikri sabitleri

Nefretin ve Korkunun Rengi: "Kızıl"

SİNAN YILDIRMAZ

Tarih boyunca renkler simgesel anlamlarıyla birlikte var olmuştur. Bazı renkler saflığı, bazıları kötülüğü çağrıştırır; bazı renkler yasaktır, bazı renkler özgürlük. "Kızıl", renklerin içerisinde belki de simgesel anlamı en yoğun olanlardan birisidir. Fakat belki de en çok, nerede olursa olsun, "devrim"in ve umudun rengidir kızıl. Eğer konu "Kızıl Elma" ise Türkiye'de milliyetçi düşünce için bile umudu simgelemektedir. Yine de, Türk sağının hem en çok nefret ettiği hem de en korktuğu renk kızıl olacaktır.

Ziya Gökalp'in Sovyet Devrimi'nin hemen ardından *Yeni Mecmua*'da yayımlanan "İki Tehlike" başlıklı yazısı, Türkiye'de milliyetçi sağ kesimin "Kızıl" kelimesini tanımlama biçimini başlatan olgu olarak kabul edilebilir. Gökalp bu yazısında hem "Kara Tehlike"yi yani "gericiliği" hem de "Kızıl Tehlike"yi yani 1917 Devrimi sonrasındaki Bolşevik akımları aynı düzeyde ele alacaktır. Bu çalışmada bu kadar geriye gitmeden, Türkiye'de anti-komünist kavramsallaştırma ve örgütlenme biçimlerinin oluşmaya başladığı 1950'li yıllarda "Kızıl" kelimesine yüklenen anlamlar anti-komünizm üzerinden tartışılacaktır.

1950'li yıllar, yani kabaca İkinci Dünya Savaşı sonrası dönem, anti-komünizmin bir toplumsal kontrol mekanizması

olarak oluşturulduğu bir ana denk düşmektedir. Uluslararası alanda da benzer bir gelişmenin yaşandığı göz önüne alındığında, anti-komünizm, toplumsal alanın her aşamasını belirleyecek bir söylemsel yaygınlığa da bu dönemde kavuşacaktır. Bu çerçevede "komünizm" ya da "komünistler" hem devlet katında hem de popüler yayın organlarında nefret edilmesi gereken ve korkulması gereken unsurlar olarak tanımlanacaktır. "Kızıl Tehlike" Gökalp'in erken dönemde gerçekleştirdiği tanımlamadan sonra, bu dönemde "gerçek bir tehlike" olarak görülecek ve yalnızca ideolojik bir kurgu olarak değil toplumsal mobilizasyonun da bir unsuru olacaktır.

Türkiye'de İkinci Dünya Savaşı sonrası dönem, Türk sağma özgü düşünce ve imgelerine de oluşturulduğu bir dönem olarak görülebilir. Politik imgelerin yalnızca bir ideolojik kurgu olarak değil, aynı zamanda da toplumun geniş kesimlerine yaygınlaştırılması bu dönemin aktif politik yaşamının bir sonucu olarak ortaya çıkacaktır. Bu çerçevede bu çalışma içerisinde yalnızca bir ideolojik kurgu olarak anti-komünist söylemin oluşması değil, bu söylemin ve bu politik yaklaşım ile ilgili imgelerin geniş köylü ve işçi kesimlerine yaygınlaştırılma mekanizmaları analiz edilmeye çalışılacaktır.

Anti-komünizm İkinci Dünya Savaşı sonrası dönemin en yaygın politik unsurlarından birisidir. Savaş öncesi dönemde de anti-komünizm var olsa bile bu dönemde öncekinden farkı, artık anti-komünizmin bir nevi devlet politikası olarak uygulanması ve bunun uygulanmasına yönelik yeni araçların geliştirilmesidir. Sosyalist olmayan ülkelerde herhangi bir biçimde komünizme yol açabileceği düşünülen eylem ve düşüncelerin hepsini sistemli bir biçimde kontrol etmek, yasaklamak ve yalnızca devletin değil bütün bireylerin de bu yönde davranması sağlamak üzere bir baskı ortamı oluşturmak savaş sonrası anti-komünist uygulamaların genel özellikleri olarak sıralanabilir. Bu çalışmada hem dünyada anti-komünizmin nasıl bir işleve sahip olduğu değerlendirilecek hem de toplumu oluşturan geniş kesimler açısından bunun ne gibi bir özelliği olduğu incelenmeye çalışılacaktır. Anti-komünist politikaların oluştuğu

bir "merkez" olarak tanımlanabilecek olan ABD'deki gelişmeler anlatıldıktan sonra, Türkiye'de özellikle de köylüler açısından 1950'lerde anti-komünizmin ya da komünizme karşı mücadele stratejisinin ne anlama geldiği incelenecektir.

ABD'de anti-komünizm deyince ilk olarak ABD'nin Wisconsin eyaletinin Cumhuriyetçi senatörü olan Joseph Raymond McCarthy gelmektedir. Bunun en temel sebebi, senatör McCarthy'nin FBI başkanı olan J. Edgar Hoover ile birlikte, ABD içerisinde komünizme yol açabilecek unsurların "temizlenmesine" yönelik politikaların oluşturulması ve yürütülmesinden sorumlu olmasıdır. Buna yönelik her türden politik organizasyon veya kültürel aktivite komünizme yol açabileceği ihtimaliyle soruşturulmuştur. ABD'de 1940'lı yılların ortalarından 1950'lerin sonuna kadar süren bu "cadı avı" ile hem devletin kurumlarının aktif bir biçimde anti-komünist bir mücadeleye uygun biçimde örgütlenmesi sağlanmış, hem de bizatihi toplum komünizme karşı uyanık olması gerektiği yönünde, çeşitli araçlar yoluyla, mobilize edilmiştir. ABD'deki uygulaması McCarthyism olarak adlandırılan bu yöntem benzer şekilde diğer ülkelerde de işlemiş ve hem söylemsel hem de politik olarak aynı dili kullanmıştır.

Anti-komünizm, milliyetçilik söylemine de eklemlenerek modernleşme teorisinin uygulama alanıyla da büyük ölçüde çakışmaktadır. Bir anlamda, yeni ulus-devletlerdeki "Milli Gurur", milliyetçilik üzerinden modernleşme teorisi ile eklemlenirken, ulusun birliğini tehlikeye düşürecek her türlü girişim milliyetçilik yoluyla ortadan kaldırılmaya çalışılmaktadır. Bu yüzden bu ülkelerde ve tabi bu arada Türkiye'de de görülen anti-komünist uygulamalar büyük oranda milliyetçi bir söyleme eklemlenmiş bir biçimde oluşturulmaktadır.

Fakat bütün bu anti-komünist söylemin oluşmasını, yalnızca modernleşme teorisinin gelişimine ve milliyetçilikle ilişkisine dayandırmak yanlış olur. ABD örneğinde de görüldüğü gibi, aslında anti-komünizm, toplumlarm korku ve endişelerinden beslenmektedir. Toplumun geneline yaygınlaştırılmasında bu korku ve endişelerin belirlenmiş bir "öteki"ye yönlendirilme-

si etken olmuştur. David Halberstam'ın da dediği gibi ABD'de "*McCarthyism, tehlikeli bir yeni dönemde yaşayan bir ulusun endişelerini kristalleştirmiş ve politikleştirmiştir.*"[1]

Anti-komünizmin toplumun geneline yaygınlaştırılıp "korku" üzerinden beslenen bir genel kabul haline gelmesi için, öncelikle vatandaşların "tehlikeli bir dönem" içerisinde yaşadığı kamtlanmalıdır. "Tehlike" ispatlanmalıdır ki, tehlikeye karşı alınacak önlemlere karşı kitleler bir kısım özgürlüklerinden feragat etmeye gönüllü olsunlar. İnsanların bütününü ilgilendiren bir tehdit ancak onların "yaşam tarzına" karşı yürütüldüğü zaman gerçek olabilir. Anti-komünist söylemlerin hepsinde, her nasıl tanımlanırsa tanımlansın, toplumun "yaşam tarzına" bir saldırı olduğu ispatlanmak istenmiştir. Refah, statü ve güç ilişkileri ekseninde tanımlanabilecek olan mevcut sosyal ve politik düzenin temellerine yönelik bir saldırı, hiyerarşinin neresinde olduğuna bakmadan, bütün herkeste huzursuzluk ve güvensiz bir gelecek endişesi yaratacaktır.[2]

Irklar, cinsler ve toplumsal statüler arasında eşitliği vadeden komünizm, özellikle ABD'de yerleşik bütün yargıların altüst edilmesi anlamına gelecektir. Aynı zamanda dine karşı takındığı tavır, dinsel cemaatlerin bir yere kadar birçok konuda eşitliği savunuyor olmasına rağmen, komünizm karşısında geniş bir ittifakın oluşmasına yol açacaktır. Amerikan toplumu tarafından ortak değerler olarak kabul edilmiş olduğu varsayılan birçok unsur bu karşı cephenin kuvvetlenmesine yol açacaktır.[3] Komünizm söz konusu olduğunda, yaşam tarzlarının tehlikede olduğunu düşünen kesimler, yeri geldiğinde bazı özgürlüklerinden ve komünizm karşısında bazı liberal ilkelerden bile vazgeçebileceğini göstermiştir. Robin Corey ABD'deki bu yöndeki bir uygulamayı şöyle anlatmaktadır: "Hükümete sadakat kurulla-

1 David Halberstam, *The Fifties*, Villard Books, New York, 1993, s. 52.

2 Corey Robin, *Fear: The History of a Political Idea*, Oxford; Oxford University Press, New York, 2004, s. 19.

3 Richard M. Fried, *Nightmare in Red: The Mccarthy Era in Perspective*, Oxford University Press, New York, 1990, s. 9; Ellen Schrecker, *The Age of Mccarthyism: A Brief History with Documents*, The Bedford Series in History and Culture, Bedford Books of St. Martin's Press, Boston, 1994, s. 10.

rı, çalışanlara, Kızıl Haç'ın kan stoklarının ırklara göre ayrıştırılmasına son verilmesine, seçim vergisinin kaldırılmasına ve federal düzeyde linç karşıtı yasal düzenlemelerin yapılmasına inanıp inanmadıklarını sordular. Bu uygulamaların hepsi Komünist Parti tarafından savunulmaktaydı ve olumlu cevaplar daha ileri düzeyde bir sorgulamaya ve işten atılmaya yol açmaktaydı."[4] Bu gelişmeler dönemin *Zeitgeist*'ını göstermesi açısından anlamlıdır. Aslında oldukça anti-liberal ve hatta yer yer faşizan bazı önerme ve uygulamalar, komünizmle mücadele ve yaşam tarzlarının korunması adına kısıtlanabilmekte, bütün hepsi "demokrasinin korunması" adı altında meşrulaştırılabilmektedir.

Aslında gerek ABD'de, gerekse anti-komünizmin bu sorunlarını görmezden gelen ülkelerde, daha önceki dönemlerde çeşitli sebeplerden hakimiyetini oluşturamamış veya dışlanmış düşüncelerin anti-komünizm içerisinde yer bulabildiğini söyleyebiliriz. Özellikle sanayi devrimi ve sonrasında yaşanan gelişmelerle sarsılan eski düzenin, yeni fakat belirsizliklerle dolu bir sisteme dönüşmesi karşısında, savunmacı ve muhafazakâr tepkiler içeren düşünce sistemleri oluşturulmuştu. 20. yüzyılda bu dönüşümün giderek hızlanması bu yöndeki kaygıları da artırmaktaydı. En aşırı biçimlerini Nazizm ve faşizmde bulacak olan romantik muhafazakâr düşünce, eskinin iyiliği ve güzelliği karşısında yeninin yıkıcılığı ve kötülüğünü koyarak yerleşik sistemi bozabilecek unsurların kontrolünü ve yok edilmesini amaçlamaktaydı. Bu düşünce biçimi iki dünya savaşı arası dönemde tüm dünyada belirli bir yaygınlığa ve meşruiyete kavuşmuş olsa bile, savaşın getirdiği yıkım ve bu düşüncenin temsilcilerinin savaşta yenilmiş olmaları karşısında kendilerini eskisi kadar açık bir biçimde ortaya koymaktan çekinmekteydiler. Anti-komünizm, iki dünya savaşı arasındaki bu anti-liberal olarak tanımlayabileceğimiz düşüncelerin tekrar yer bulabileceği bir alan açmaktaydı. Bu çerçevede, ABD'de de savaş öncesinde oldukça yaygın bir 'anti-komünist network' olduğundan ve bu 'network'ün savaş nedeniyle kendisini geri çektikten sonra benzer muhafazakâr ve korumacı yaklaşımlarını bu sefer

4 Robin, s. 184.

McCarthyism ile birlikte canlandırma fırsatı bulduğundan bahsedilmektedir.[5] Benzer bir gelişme aşağıda da gösterilmeye çalışılacağı gibi Türkiye'de de gerçekleşecektir.

Anti-komünizmin işleyiş biçimlerinden en önemlisi ise belirli bir "komplo"nun varlığı üzerinden geliştirilen fikir ve politikalara dayanmasıdır. Komploculuk, özünde "iyi" olduğu varsayılan bir yapının "kötü"ye gitmesinin arkasındaki nedenin, bu "iyi"nin gerçekleşmesini istemeyen güçler tarafından yürütülen bir "kötülük" olduğu varsayımına dayanmaktadır. Halberstam'ın ABD dış politika anlayışını dile getirmek için söylediği,"eğer dünyadaki olaylar bizim istediğimiz gibi yaşanmıyorsa, o zaman bu durum mutlaka bir komplo sonucunda gerçekleşmiştir,"[6] sözleri dönemi anlamak için oldukça anlamlıdır. Buna göre, özellikle dış politika söylemlerinde öne çıkan, komploculukla beslenmiş bir anti-komünizm, dışarıdan desteklenen veya doğrudan "dış güçler"den emir alan bir grubun ülke çıkarları dışında faaliyet göstererek devletin zayıflamasına yol açmaktadır. Anti-komünizm, dış politika söz konusu olduğunda, normalde vatandaşların çoğunlukla gönüllü olmayacakları konuları desteklemesini sağlamaktadır. Örneğin Kore ve Vietnam savaşlarının meşrulaştırıcı söylemi anti-komünizm olacaktır. Bu anlamda hem iç hem de dış politikada, insanları güvencesiz bir dünyada yaşadıklarına inandırarak onların korunmacı ihtiyaçlarından beslenen yönlendirici bir olgudur. Bütün sorunların kaynağı olarak suçlandırılabilecek bir günah keçisi ve bu yüzden de ideolojik bir meşrulaştırma aracı olarak kullanılmıştır.[7]

Komploculukla suçlanan gruplar "haklı görülemeyecek, ama anlaşılabilecek-açıklanabilecek koşullardan ötürü değil, fıtraten kötü oldukları yahut en kaba anlamıyla maddi çıkarları olduğu veya aldatıldıkları için oradadırlar."[8] Bu anlamda, var ol-

5 Fried, s. 9; Schrecker, s. 17.

6 Halberstam, s. 53.

7 David S. Painter, *The Cold War: An International History*, The Making of the Contemporary World, Routledge, Londra, New York, 1999, s. 19.

8 Tanıl Bora, "Komplo Zihniyetinin Örnek Ülkesi Türkiye," *Birikim*, sayı 90 (Ekim 1996), s. 43.

duğu söylenen tehdidin "gerçek" olup olmadığı ya da söz konusu grubun bu türden bir komployu gerçekleştirebilecek kapasitesi olup olmadığı önem taşımamaktadır. Komplo zihniyeti gerçekten olan bir şeyleri açıklamak için değil, belirli bir toplum imajını "bütünleştirmek" ve herhangi bir cemaat-dışı müdahaleyi engellemek yönünde işlemektedir. Serge Moskovici'nin de belirttiği gibi "İnsanların bir komplonun var olduğunu iddia etmeleri için bir azınlığın komplo hazırlaması zorunlu değildir. Bir azınlığın varlığı zaten bir komplo oluşturur. Komplo zihniyeti, hiç kimsenin inkâr edemeyeceği ve aksini kanıtlayamayacağı bu gerçeğe dayanır. (...) Komplo zihniyeti, anlamak için değil, bertaraf etmek için ifşa eder."[9]

Komplo zihniyeti; hedefe koyduğu gruplar, ülke içinde karşılaşılan sorun ve genel algılar düzeyinde farklılaşabilir (örneğin, Yahudiler, azınlıklar, göçmenler vb.). Hangi grup söz konusu olursa olsun genel olarak dışarıdan kaynaklı bir "tehlikenin" içerideki unsurları olarak görülmüşlerdir. Özellikle komünizm gibi tüm dünyadaki proletaryanın gerçekleştireceği bir "dünya devrimi" düşüncesinden hareket eden politikalar bu aşamada "yabancı" parmağının ve "yayılmacılığın" en görünür unsurları olarak değerlendirilmektedir. Ülke içindeki "komünist" adlı veya ona yakın herhangi bir düşüncenin savunucuları bu çerçevede "Truva atı" ya da "Beşinci Kol" olarak tanımlanmaktadırlar.[10] Bu yüzden de toplumun sürekli olarak bu türden tehlikelere karşı uyanık olması, devletin zayıflamasını engellemek için elinden geleni yapması gerekmektedir. Bütün bu sebeplerden anti-komünizm yalnızca bir devlet politikası değildir. Aynı zamanda da toplumun bütün kesimlerinin bu politikanın aktif birer destekçisi ve ajanları olması gerekmektedir. Aksi davranış gösterenler ise komploculuğun destekçisi ya da gizli ajanları olarak görülmektedir. Ralph Miliband ve Marcel Liebman'ın da söylediği gibi, "Komünist tehlike ile karşıla-

---

9 Serge Moskovici, "Yabancı Parmağı-Komplo Zihniyeti," *Birikim*, sayı 90 (Ekim 1996).

10 Ralph Miliband ve Marcel Liebman, "Reflections on Anti-Communism," *Socialist Register* 21 (1984), s. 9.

şıldığı zaman, güçlü ve ihtiyatlı olması gereken yalnızca devlet değil, altüst oluşun en tehlikeli ve sinsice gerçekleşeceği toplumun bütün kurumları da –medya, okullar, üniversiteler, savunma ile bağlantılı şirketler ve hatta bağlantılı olmayanlar– güçlü ve ihtiyatlı olmalıdır."[11]

Anti-komünizm güçlü bir devletin yanında, toplumsal destek ve işbirliği de aramaktadır. Tüm sosyal ve politik kurumların denetimi işinin, yalnızca devletin güvenlik güçlerinin değil, "vatanını ve milletini seven" bütün vatandaşların "vazifesi" olduğu anlayışı anti-komünist politikanın işlerliğinin özünü oluşturmaktadır. Aslında anti-komünizm, toplumsal otokontrolün sağlanması yoluyla "zararlı" olarak tanımlanan unsurların etkisinin en aza indirilmesinin yöntemlerinden birisi olarak değerlendirilebilir. Ellen Schrecker, McCarthyism'in yarattığı bu otokontrolü ve toplumda yarattığı etkiyi şu şekilde anlatmaktadır:

> Siyaset başınızı belaya sokabileceği için ihtiyatlı halk siyasi faaliyetlerden kaçınmaktadır. Bunun yerine, entelektüellerden umudunu kesen orta-sınıf Amerikalılar, sosyal-konformistlere dönüşmektedirler. Profesörler, tartışmalı olduğu düşünülen her türlü konuyu öğretmekten kaçınmaya çalışırken, ülkenin kampuslarında sessiz bir öğrenci nesli ortaya çıkmaktaydı. (...) Ancak, unutmamamız gereken şey, McCarthyismin asıl etkisinin gerçekleşenden çok gerçekleşmeyenler üzerinde olduğudur – hiçbir zaman kabul edilmeyen sosyal reformlarda, gerçekleştirilmeyen diplomatik girişimlerde, sendikalarda örgütlenmeyen işçilerde, yazılmayan kitaplarda ve çekilmeyen filmlerde.[12]

Anti-komünizm toplumda politik faaliyetlere kısıtlama getirerek toplumsal kontrolü sağlamanın ve insanları belirli sınırlar içerisinde tutmanın politikası haline gelmiştir. Bununla birlikte anti-komünist politikalar kendisiyle işbirliği içerisinde çalışacak yeni bir kesim yaratmıştır. Toplumda aslında pek

11 *A.g.e.*, s. 20.

12 Schrecker, s. 92-93.

de itibar görmeyen bu kimseler, "gizli faaliyetleri" açığa çıkartmak konusunda iktidara destek olacak, bir tür gönüllü muhbir olarak işlev göreceklerdir. Politik patronajdan geçinmek isteyen kesimler açısından anti-komünizm böylelikle bir gelir kapısı haline de gelecektir. Anti-komünizmin hâkim olduğu dönemlerde birçok trajikomik olayın arkasında yatan sebeplerden birisi de bu türden bir komplocu zihniyetin etkisidir. Naom Chomsky anti-komünizmin bu etkisini şöyle açıklamaktadır:

> Şunu da belirtmek gerekir ki, anti-komünizm rüzgârı estirildiğinde "komünistlerin" yaptığı iddia edilen kötü muameleleri kanıtlayacak ciddi bilgilere gerek duyulmaz ve şarlatanlar güvenilir kaynaklar haline gelir. Dönekler, muhbirler ve diğer çıkar düşkünleri "uzman" olarak en öne çıkarlar ve söylediklerinin büyük ölçüde, hatta tamamıyla yalan olduğu ortaya çıksa bile en önde kalırlar. Pascal Delwit ve Jean-Michel Devaele aynı durumu Fransa'da da saptamışlar ve anti-komünist ideologların "her şeyi söyleyebileceğini ve yapabileceğini" belirtmişlerdir.[13]

"Her şeyi söyleyebilen ve yapabilen" fakat tam olarak kimlerden oluştuğu tanımlanmamış bir gruba karşı girişilen bir politik mücadelenin, toplumun genelinin kontrolünü sağlamak için bir araç haline getirilmesi, anti-komünizmin en temel karakteristiğidir. Toplumsal bir teyakkuz halini öngören bu anlayış, kendi içinden gönüllü ajanlarını çıkartmakla birlikte, asıl olarak toplumun bütün kesimlerinin bu "kutsal" görevi üstlenmesini öngörmektedir. Böylece bu mücadeleye katılmayanlar da doğrudan karşı cephenin bir askeri olarak tanımlanabilecektir. Gökhan Evliyaoğlu'nun aşağıdaki sözleri Türkiye'de de yansımasını bulan bu söylemin tipik bir örneğidir:

> Türkiye'de komünist var mı yok mu? 1961 dünyasında bundan daha ahmakça bir sual olmaz. Buna rağmen sağlam bir mantıkla, aklın, zekânın, müşahedenin bütün ciddiyetiyle bu

13 Noam Chomsky vd., *Medyanın Kamuoyu İmalatı-Medyanın Tekelleşmesi Kitlelerin Yönlendirilişi ve Zorunlu İtaat*, İstanbul, Chiviyazıları Yayınevi, 2004, s. 113-114.

suali cevaplandırmaya artık mecburiyet hâsıl olmuştur. Şöyle: Japonya'da, Filipinler'de, Amerika'da, Afrika'da hâsılı dünyanın her tarafında bu "mahut tip"ten bulunur da, Türkiye'de hem de kızıl enternasyonel kutbunun hududunda hiç komünizm olmaz mı? Elbette vardır. Peki, komünist boş durur mu? İşte bir ikinci ahmakça sual de budur. Dünyanın neresinde komünist boş duruyor ki. Mademki Türkiye'de de dünyanın her tarafında olduğu gibi komünistler var ve dünyanın her tarafındaki komünistler gibi Türkiyedekiler de boş durmuyorlar ve çalışıyorlar, öyle ise problem şudur: Dikkatli olmak. "Su uyur, komünist uyumaz" bunu unutmamak. Sık sık ortaya atılıp da "bu memlekette komünist yoktur!" "bu edebiyatı terk edelim!" "Ona buna komünist damgasını vurmayalım", "Komünizm başka, sosyalizm başka şeydir, bizde birincisi değil ikincisi vardır!" gibi laflar yuvarlayanların maksatlarını araştırmak lazımdır.[14]

İkinci Dünya Savaşı sonrası dönemde anti-komünizm, toplumun mobilize edilmesinde kullanılan ve Sovyetler Birliği'ne karşı oluşturulması düşünülen cephenin ideolojik olarak bütünleştirilmesi işlevini üstlenen bir olgu olarak tanımlanabilir. Bu cephenin oluşturulmasında yalnızca devlet politikaları değil, bununla birlikte toplumun mobilizasyonu daha etkili bir güç oluşturmak açısından temel alınacaktır. "Milli Gurur" eşli-

14 Gökhan Evliyaoğlu, *Su Uyur Komünist Uyumaz*, Toprak Dergisi Yayınları, İstanbul, 1962, s. 5. Oldukça sık rastlanabilecek olan bu propagandanın en önemli özelliği bir tehlikenin varlığına işaret etmekle birlikte ne olduğu iyice belirsizleştirilmiş bir düşman tanımlamasıdır. Böylelikle düşmanı tanımaya çalışma çabasının bizatihi kendisi anti-komünist faaliyetin özünü oluşturmakta ve toplumu sürekli bir teyakkuz halinde tutmaya yaramaktadır. Yine bir başka örnekte "kızıl" düşman şöyle tanımlanmaktadır: "Düşmanın, sınır dışında bulunduğu çağları gerilerde bıraktık. Yıkmak istediği millete orduları ile saldıran düşmanın yerini, artık, cemiyeti içerden çökertmeye çalışan düşmanlar almış bulunuyor. İç düşmanı çok memleketlerden biri –ve belki de birincisi– bizim Türkiye'mizdir. Bu iç düşmanların en büyüğü de, şüphesiz, kızıllardır." Nejdet Sançar, *Türk, Moskof, Komünist*, Toprak Dergisi Yayınları, İstanbul, 1959, s. 7. Milli Mücadele ve sonrasındaki tek partili dönem boyunca "iç düşman" söyleminin –bugün dahi– resmi ideolojide kapladığı yer düşünüldüğünde toplumsal korkuların tarihsel hatırlatmalar yoluyla oluşturulduğunu ve zamanın ruhuna göre yeni biçimler altında tekrarlandığını söylemek mümkündür.

ğinde kurgulanan milliyetçilik, toplumsal paranoya ve korkular ve toplumsal grupların yaşam tarzlarına yönelik muhtemel tehditler, bu toplumsal mobilizasyonu gerçekleştirebilmek adına Türkiye'deki anti-komünist propagandanın da temel unsurları olacaklardır. Bundan sonraki bölümde ise bu işlevin yerine getirilmesinde Türkiye'deki köylülüğün araçsal bir tanımlama çerçevesinde nasıl kullanıldığı gösterilmeye çalışılacaktır.

İkinci Dünya Savaşı sonrasında oluşan yeni ulus-devletler veya modernleşme teorisinin tanımladığı biçimiyle "azgelişmiş devletler"deki temel sorun, modernleşmeyle birlikte oluşacak yeni yapı içerisinde köylülüğün nasıl kontrol altında tutulacağı olmuştur. Bu ülkelerde, görece daha azgelişmiş durumda olan işçilerin daha gelişmiş ülkelerde üstlenebileceği "tehlikeli" role karşılık gelecek biçimde, köylülük ve özellikle de yoksul ve topraksız köylülük, Çin ve Küba deneyimleri ardından, toplumsal yapıyı sarsabilecek potansiyel bir tehdit olarak görülmeye de başlanacaktır. Yoksul köylülüğün sosyal düzende değişikliğe yol açabileceği ihtimali, bu kitlelerin kontrolünü de gerekli hale getirmiştir. Burada örneklerle gösterilmeye çalışılacağı gibi, bu kontrol ve denetleme sürecinin en önemli araçlarından bir tanesi anti-komünizm olacaktır. Bu süreçte anti-komünizm ve milliyetçiliğin yardımıyla, köylülük bu sürecin bir parçası olarak yeniden tanımlanmaya çalışılacaktır. Özellikle politik ve kültürel alanlarda köylülük yeniden tanımlanırken, komünizm etkisini ortadan kaldırmaya yönelik çabalar görülecektir. Bu denetleme süreci içerisinde, köylülere bazı pedagojik araçlar aracılığıyla komünizmden kaçınmaları gerektiği öğretilecektir.[15] Bu pe-

15 1960'lı yıllara gelindiğinde köylülüğün anti-komünizm yoluyla kontrol altına alınması süreci örgütlü bir biçime de kavuşacaktır. Bir meslek örgütü niteliğinde 1962 yılında kurulacak olan *Türkiye Çiftçi Teşekkülleri Federasyonu*, temelde ziraat ile ilişkili yayın ve örgütlenme faaliyetleri yürütür gözükse de, dönemin "komünizmle mücadele" yollarının anlatıldığı, birçoğu ABD'li kurumların yayınlarından doğrudan çeviri olan yayınları bu kurum bünyesinde yayımlanacaktır. Federasyonun yayınlarından birinde şu açıklama yapılmaktadır: "Federasyonumuz dünyanın bu karışık durumu ve safhaları sırasında çiftçilerimizin karşılarına dikilen en büyük düşmanları olan aşırı sosyalist rejim hakkında da uyarmalarda bulunmayı önemli bir görev olarak ele almıştır. Sosyalist bir rejim hür çiftçi ve müstahsilimizin inandığı ve yaşayabilmek için şart olarak muhafaza etmek zorunda bulunduğu en mühim iki müesseseyi de

dagojik araçların en önemlisi ise "basın" olacaktır.

Gavin D. Brockett, 1945-1954 yılları arasında Türkiye'de yerel basım incelediği çalışmasında, özellikle yerel basının bu dönemler içerisinde ulusal kimliğin oluşmasında önemli etkenlerden birisi olduğunu belirtmektedir. Yalnızca elitlerin etki ettiği bir anlayıştan öte, yerel basın aracılığıyla yaygınlaşan ve olgunlaşan bir kamuoyunun yaratıldığından ve bu kamuoyunun ulusal kimliğin oluşumunu yalnızca uzaktan izlemekle kalmayıp, katkıda da bulunduğunu belirtmektedir.[16] İkinci Dünya Savaşı sonrasında Türkiye'de basın faaliyetleri, önceki dönemlerden daha aktif ve niceliksel olarak da daha fazladır. Yayımlanan çok sayıdaki ulusal gazete ve dergilerin yanında, yerel düzeyde de gerek kurumsal gerekse de bireysel girişimlerle gazete ve dergilerde büyük bir artış gözlemlenmektedir. Örneğin Brockett, çalışması sırasında ellinin üzerinde yerel basın malzemesine ulaşabilmiştir. Bu çalışma açısından önemli olan bazı kaynaklar ise Brocket'in çalışmasında bulunmamaktadır. Bunların önemi köylülerin en çok okuduğu yayınlar olmasıdır.

Köylüler dönem içerisinde yayımlanan her gazeteyi alıp okumak yerine en çok beğendiklerini takip etmektedirler. İbrahim

---

inkâr eden bir rejimdir. Bunların birincisi Mülkiyettir, ikincisi ise Özel Teşebbüs ve rekabete dayanan bir istihsal sistemidir. Sabahleyin kalktığı zaman malına ve mülküne emniyet ve huzurla bakmak isteyen, mesaisini ve planlamasını sonuçlarını tam manasiyle değerlendirmek arzu ve kararında bulunan ve her şeyden önce insan hakkı ve ferdi hürriyeti her şeyin üstünde tutan hür doğmuş ve hür yaşayıp hür ölmek istiyen çiftçimize, Yol Dergisinden iktibas ettiğimiz bu makaleler muhakkak ki en yerinde bir uyarmayı temin etmiş olacaktır." Türkiye Çiftçi Teşekkülleri Federasyonu, *Komünistlerin Orta Şark Yayılma Plânı?*, Ayyıldız Matbaası, Ankara, 1966, s. 3. Özellikle yoksul köylülük karşısında "çiftçilik" üzerinden bir örgütlenme ve propaganda çalışmaları yapan bu kuruluşun geri kalan yayınlarının çoğu toprak veya tarım reformu karşıtı bir içerik taşımaktadır. Federasyonun tüzüğü için bkz. *Türkiye Çiftçi Teşekkülleri Federasyonu Tüzüğü*, Türkiye Ticaret Odaları, Sanayi Odaları ve Ticaret Borsaları Birliği Matbaası, Ankara, 1962. Avni Özgürel, köylülüğe yönelik propaganda çalışması yapan bu kuruluş ile birlikte daha kentli kesime yönelik Refik Korkut'un başkanlığını yaptığı *Türkiye Fikir Ajansı*'nın doğrudan devletin kurmuş olduğu anti-komünist propaganda teşkilatları olduğunu iddia etmektedir. http://www.radikal.com.tr/haber.php?haberno=93410

16 Gavin D. Brockett, "Betwixt and Between: Turkish Print Culture and the Emergence of a National Identity 1945-1954", PhD., University of Chicago, 2003, s. 31, 78.

Yasa'nın, Bergama'ya oldukça yakın olan Sindel Köyü üzerine yaptığı monografi çalışmasında, köylülerin diğer gazetelerden daha çok, köylüler için özel olarak çıkartılan bazı yayınları okuduğundan bahsetmektedir. Bunlar *Karagöz*,[17] *Köroğlu*,[18] *Körkadı*[19] ve *Kelkahya*[20] gibi gazetelerdir.[21] Bu gazeteler birbiri-

17 Gazetenin üst kısmında "Pazartesi ve Perşembe günleri çıkar. Türkiye'nin en eski siyasi mizahi Halk Gazetesi" yazmaktadır. *Karagöz*'ün kuruluş tarihi gazetede 10 Ağustos 1908 olarak belirtilmiştir. Erol Üyepazarcı'nın yaptığı araştırmaya göre tam olarak kuruluş tarihi belirlenemese bile bu nitelikteki ilk gazete olduğu doğrudur. Uzun yıllar yayın yapmakla beraber genelde merkezi iktidarı destekleyen ve o yönde yayın yapan bir gazetedir. İktidarı desteklemekle birlikte bağımsız bir sahiplik üzerinden yürütülmüştür. 26 Ocak 1935'te mali sıkıntı yüzünden yayınını durdurması sonrasında ise CHP'ye satılmıştır. Bir ara CHP yayın hakkını Sedat Simavi'ye devretse bile, 14 Mayıs 1950 sonrası Simavi gazeteyi bırakmıştır. Bu tarihten sonra da daha çok köylüye dönük CHP'nin propagandasını yapan bir gazete olarak işlev görmüştür. Bkz. Erol Üyepazarcı, "Uzun Soluklu Bir Halk Gazetesi Karagöz ve Kurucusu Ali Fuad Bey," *Müteferrika*, sayı 19 (Yaz 2001).

18 Gazetenin üst kısmında "Türkiye'nin en çok okunan gazetesidir. Çarşamba ve Cumartesi günleri çıkar. Siyasi müstakil halk gazetesi" yazmaktadır. Daha önce *Karagöz*'ü yöneten Burhan Cahit Morkaya'nın *Karagöz*'den ayrılarak kurduğu benzer bir yayın. Bu çalışma içinde yararlandığımız sayılar boyunca "*Yazı işlerini fiilen idare eden: Vâlâ Nureddin*" olarak geçmektedir. İktidarı sonrasında *Karagöz*'ün gördüğü işleve benzer bir biçimde bu sefer DP'nin köylüye yönelik yayın organı olarak çalışmaktadır.

19 Bu gazete bulunamamıştır. Onun yerine benzer bir yaym yapan *Kara Dayı* gazetesi taranmıştır. *Kara Dayı* "Tarafsız siyasi Halk Gazetesi" olarak yayımlanmaktadır. Sahipleri, Fethi Özsoy ve F. Ş. Yersel, yazı işlerini fiilen idare eden ise Mustafa Yersel'dir. Köylüye yakın bir dil kullanan bu türden yayınlar içerisinde örnek olması açısından ilk sayısındaki neden çıktıklarını anlatan yazıda şunları söylemektedir: "Karadayılara Selam: KARADAYI Tanrıdan başka hiçbir kuvvetin önünde eğilmiyen, milletinden başka hiçbir efendi tanımıyan, yüreği pek, kafası dik babayiğitlerin gazetesidir. KARADAYI, sesini halktan, ışığını hakikatten alır, doğruluğa tutkun, eğriliğe düşmandır. Basın meydanına çıkışının tek amacı da yurda hizmettir. Ey Türk ülkesini tok sözlü Karadayıları! Bizden cümlenize selâm!" sayı 1, 27 Mart 1948.

20 Gazetenin üst kısmında "Siyasî, mizahî, Tarafsız, Milliyetçi Gazete-Haftalık" yazmaktadır. 57. sayıdan itibaren *Milletin Sesi* adıyla, Millet Partisi'nin köylüye yönelik yayım olarak çıkmaktadır. Sahibi ve umumi müdürü Rıza Koşkun, yazı işlerini fiilen idare eden, Daniş Remzi Korok'tur.

21 İbrahim Yasa, *Sindel Köyü'nün Toplumsal ve Ekonomik Yapısı*, Ankara, TODAİE Yayınları, 1960, s. 88. Köy sosyolojisi monografilerinin bazılarında da aynı bilgi tekrarlanmaktadır. Bkz. Nedim Göknil, "Garbî Anadolu Köy Monografileri," *Sosyoloji Dergisi*, sayı 2 (1943): s. 322; Hilmi Ziya Ülken, Nurettin Şazi Kösemihal ve Cahit Tanyol, "Karataş Köyü Monografisi," *Sosyoloji Dergisi*, sayı 6 (1950): s. 96. Devlet Arşivleri'nde yer alan CHP bölge raporların-

ne oldukça benzer formatlarda yayımlanmaktadır. Yarım gazete boyunda, büyük puntolarla basılmış, karikatür ve fotoğrafların yoğun olarak kullanıldığı yayınlardır. En önemli özellikleri, her birinin de gazetelerini tanımlamak için kullandığı üzere, "halk gazetesi" olarak yayımlanmalarıdır. Burada özellikle köylüye yönelik demek yerine "halk" kelimesi tercih edilmektedir. Her ne kadar daha çok köylüler tarafından alınıp okunsa da, kentli, yoksul ve okuryazarlık düzeyi düşük kesimlere de hitap etmektedirler.[22] Bu yüzden de yazıların puntoları o dönemde yayımlanan herhangi bir başka yayından daha büyük ve okunaklıdır. Kullanılan dil, yine gazetelerin kendilerinin de belirttiği gibi, oldukça mizahi öğeler barındırmaktadır. Bu dil bilinçli bir şekilde tercih edilmektedir. Böylelikle halkın daha çok ilgisini çekeceklerini düşünmüş olabilirler. Bu türden yayınların her biri, belirli bir tip üzerinden oluşturulmuştur. Gazetelere adını veren "kişiler", aynı zamanda gazetelerin yazarları ve yorumcularıdır. Her haber sonrasında ya Karagöz, ya Köroğlu ya da her gazetenin adını aldığı şahsiyet, gazetede yer alan haberleri halk dilinde ve mizahi bir içerikle yorumlamaktadır. Bu türden "halk gazeteleri"nde görülen yaklaşım, aslında bu türün ilk ortaya çıkışından itibaren gözlemlenebilmektedir. Erol Üyepazarcı'nın *Karagöz* gazetesi hakkında yaptığı araştırmada, *Karagöz*'ü 1908 yılında yayınlamaya başlayan Ali Fuad Bey'in de aynı tarzda ve içerikte yayın yaptığını, bu yöntemin daha ön-

---

da da benzeri bilgilere ulaşılabilmektedir. Örneğin, *CHP Aydın İli Parti Teşkilâtının I.I.1949 tarihinden 30.VI.1949 tarihine kadarki durumu gösterir birinci Altı Aylık Çalışma Raporu* başlıklı belgede şöyle denmektedir: "Karagöz, Köroğlu gibi mizah gazeteleri elyevm köylünün tuttuğu gazetelerdir. Bu kategoride çıkan birçok mizah gazeteleri bu iki gazetenin yerini tutamamışlardır." Aydın Mebuslarının teftiş raporlarının 2. Büro'ya gönderildiği. 20.9.1950, BCA, 490.01/623.45.1.

22 Türkiye Komünist Partisi (TKP) de bu dönemde, benzer bir yayıncılık anlayışıyla, *Nuhun Gemisi* isminde bir "siyasi/mizahi halk gazetesi" yayımlayacaktır. Bu yayınlarda görülen bütün özellikler *Nuhun Gemisi*'nde de uygulanacaktır. Gazetenin temel tiplemesi olan *Nuh* yine diğer gazetelerdeki benzerleri gibi pedagojik öğe olarak gazetede yer almaktadır. "Nuh der Peygamber demez" sloganıyla çıkan gazete, yalnızca 31 sayı yayımlanmıştır. İlk sayısı 2 Kasım 1949'da yayımlanan gazetenin son sayısı ise DP'nin iktidara gelişinin hemen ardından 31 Mayıs 1950'de çıkacaktır.

ce Teodor Kasap'ın yayınladığı *Hayal* dergisinde de kullanıldığını ve Ali Fuad'ın bu eski uygulamayı devralarak sürdürdüğünü söylemektedir.[23] Haber veya yorumların veriliş tarzında şiir ve maniler oldukça sık kullanılmaktadır. Halk edebiyatı tarzına uygun bir biçimde yazılan bu şiirlerde hiciv ve eleştiriler, mizah yolu ile aktarılmaktadır. Dinî konular, İslâm ve peygamberler tarihi gibi konulara da oldukça sık rastlanmaktadır. Bütün bunların dışında bu gazeteleri bu çalışma açısından önemli kılan ise gazetelerin yoğun bir biçimde anti-komünist propaganda araçları olarak işlev görmeleridir.

Gazetelerin hepsinde özellikle de Sovyetler Birliği ile Türkiye arasındaki ilişkilerin seyrine bağlı olarak anti-komünizm farklı düzeylerde yer almaktadır. Geniş, tartışmalar ve tanımlamalar içeren yazılardan çok, bu gazetelerin genel karakterine de uygun bir biçimde, anti-komünizmin en görünür olduğu yerler genellikle şiirler, maniler ve karikatürler olmaktadır. Örnekler üzerinden bunların anlamını tartışmak yerinde olacaktır.

Bu türden "halk" gazetelerinin ilk sayfasında, genel bir tercih olarak, sayfanın yarısını kaplayacak büyüklükte renkli bir karikatür yayımlanmaktadır. Bu karikatürlerde gündemin en önemli meseleleri ele alınmakta ve yine gazeteye adını veren karakter de bu karikatürler içinde yorumcu olarak yer almaktadır. Örneğin *Köroğlu* gazetesinde yer alan bir baş sayfa karikatüründe, "Doğu"yu temsil eden bir kız, Türk askerine sarılmış ve komünizm tehlikesine karşı kendisini korumasını istemektedir. "Dünya" ise bu görevi zaten "Mehmetçik"e vermiş ve bu yüzden de ona güvenmektedir.[24] Bu karikatürün hemen altında ise Milli Eğitim Bakanı'mn okumak isteyen köylüye masraf yapmaktan kaçınmayacaklarını ve böylelikle de köylünün doğru ile yanlışı ayırmayı öğrenerek komünizmden korunacağını söylediği bir haber yer almaktadır.[25] Yine benzer bir örnek *Kara Dayı* gazetesinden gösterilebilir. Bu karikatürde de "Kara Dayı" bütün dünyayı yutmaya hazırlanan "komünizm

23 Üyepazarcı, s. 31.

24 *Köroğlu*, 11 Ocak 1950.

25 "Köylünün Hakkım Yiyemeyiz", *Köroğlu*, 11 Ocak 1950.

yılanı"na bakarak yan tarafta sınırları koruyan "Mehmetçik"le konuşmaktadır.[26] Komünizm; bu yayınların bütününde, yukarıda da bahsedilen genel anti-komünist söylemle benzer bir biçimde, "Sovyet yayılmacılığı" ve "yurt savunusu" üzerinden tanımlanmaktadır. Bu tanımlamaların çoğunda "komünizm", yurdun korunması için seferber olunması gerekli olan bir "düşman"dır. Bu düşmanı bertaraf edecek güç ise "Türk milletinin" koruyucusu olan ordu ve onun simgeleşmiş hali olan "Mehmetçik"tir. Mehmetçik, bu misyonuyla aslında dünyanın ona olan ihtiyacını da göstermektedir. Dünya komünizme karşı Türkiye'ye ve Türklere ihtiyaç duymaktadır.



Şark diyarı Türke emanettir

Dünya — Güvenimiz sanadır, Mehmetçik! Bu kızın ırzı, namusu sana havale...



O yalan. Bu yalan. Fini yuttu. Şu yılan KARADAYI - Görüyorsunya Mehmet! Eğer elindeki çelik kılıçtan korkmasa, herif dünyayı yutacak... MEHMET - Keyfine bak dayı, keyfine! Mehmet işini bilir.

Bu söylem ve komünizmi tanımlama biçimi milletin ve milliyetçiliğin de kullanımıyla bir tür yüceltici söylem eşliğinde oluşturulmuştur. "Milli Gurur" ve bu yolla dünya milletleri arasında önde gelen "koruyucu"lardan biri olmak köylüye dönük anti-komünizmin en çok kullanılan motifleridir. Köylüler, en çok askerlik yoluyla kendi yaşam alanları dışında bir dünyayla tanışmaktadırlar. Birçok köylü için de "askerlik", gururla yaptıkları ve bir yandan da "bütünleştirici" milli kimliği edindikleri yerlerden birisidir. Mehmetçik motifinin köylüye yöne-

26 *Kara Dayı*, 31 Mart 1948.

lik komünizm algısı içerisinde bu kadar yer bulmasının en temel sebebi, köylülerin kendisini özdeşleştirebilecekleri bir biçim içeriyor oluşudur. Türkiye'de kırsal yapı ve köylülüğün dönüşen biçimleri üzerine birçok sosyolojik araştırmaya da imza atan Richard D. Robinson'un *The Institute for Current World Affairs* kurumuna yazdığı bir dizi mektuptan bir tanesi özellikle bu soruna ayrılmıştır. "Communism in the Villages" başlıklı mektubunda Robinson köylüler, komünizm ve milliyetçilik üzerine şunları söylemektedir:

> İlk olarak komünizm köylüler için ne anlama gelir? Bunun cevabı çok basit ve kesindir. Rusya'nın egemenliğine girmek, aile kurumunun yok edilmesi, dinin inkârı ve toprakların istimlâk edilmesi anlamına gelmektedir. Benim inancıma göre, sağlıklı her köylünün yaşamak durumunda olduğu zorunlu askerlik hizmeti sürecinde bütün bu unsurlar en iyi şekliyle köylünün aklına yerleştirilmektedir. (...) Fakat gerçekte milliyetçilik köylülük için ne anlama gelmektedir? Buna verilebilecek en üstünkörü cevap "anavatanın savunusu" olabilir. Burada "köy" yerine "anavatan" diyebilmekteyim, çünkü köylü, aslında, kendisini "Türk" olarak tanımlamaktadır. Yaşadığı askerlik hizmeti bu durumu yaratmıştır. Fakat köylü hangi mutlak idealler için savaşır? Kendi geleneksel yaşam tarzını korumak için mi? Zira köylüler şu anda mevcut durumlarından memnun olmaktan pek uzaktadır. Radyo, sinema, gazete, gelişmiş ulaşım ve köy okulları yoluyla gittikçe genişleyen dünyayı algılama kanalları, köylülerin kendi çevresindeki eksikliklerin daha da fazla farkına varmasına yol açmaktadır. Tahminim odur ki, eğer yabancı egemenliğine girmek korkusu ortadan kalkarsa, etkin bir güç olarak milliyetçilik mefhumu köylerde hızlı bir biçimde başarısızlığa uğrayacaktır.[27]

Bu çerçevede Türkiye'de "vatan savunusu" üzerinden biçimlendirilmiş bir anti-komünizm, köylüler arasında "milli birliği"

27 Richard D. Robinson, "38-Communism in the Villages (September 25, 1949)," *Letters from Turkey*, Robert College, Reprinted for the Peace Corp by Permission of The Institute for Current World Affairs, 1965.

oluşturacak yegâne unsur olarak tanımlanmıştır. Böylelikle anti-komünizm, milliyetçilik yoluyla aslında toplumu bir arada tutabilecek niteliklere sahip bir ideolojik işlev de üstlenmektedir. Bu işlevin de büyük ölçüde zorunlu askerlik hizmeti ile sağlanabileceği vurgusu, vatan savunusu, milliyetçilik ve anti-komünizmi birleştirmek anlamını taşımaktadır.

Robinson'un tanımlamasında öne çıkan bir diğer unsur da köylülerin "yaşam tarzları"nı korumak olmuştur. Burada ABD'de McCarthyismi tanımlarken kullandığımız bu kavramla benzerlik çok açık bir biçimde görülebilmektedir. Bu aşamada "materyalizm" ve "dinsizlik" üzerinden tanımlanan komünizm, köylülüğün oldukça muhafazakâr ve dini kurallarla biçimlenmiş dünyalarına karşı dışarıdan gelen bir tehdit gibi anlaşılmaktadır.[28] Brockett'in de belirlediği gibi, "Türkler Kore'de savaşırken İslâm dünyasını yalnızca emperyalizme karşı değil, ateizme karşı da savunmak yönünde önemli bir rol üstlenmekteydi."[29] Köylüler Kore Savaşı sürecinde asker olarak kendi yaşam tarzlarını ve böylelikle de İslâmîyet'i korumak adına bir savaş vermekteydiler. Savaşla birlikte dışarıdan gelen yıkıcı etkiye karşı "Doğunun" değerlerini koruyan Müslüman-Türk köylülük imgesi kuvvetlendirilmiş ve bu bir anlamda köylülüğün kendisini tanımlama biçimlerinden birisi haline gelmiştir.

---

28 Kemal Pilavoğlu'nun kendisine ait makaleleri ile birlikte ABD'de yayımlanan çeşitli broşürleri çevirerek yayımladığı *Komünizme Hücum!*.. Başlıklı kitabında yer alan çeviriler dinsel içerikli anti-komünist propagandanın tipik bir örneğidir. Örneğin "Komünizm ve Din hakkında bilinmesi gereken 100 şey" başlıklı çeviri yazıda Marx ve komünizm hakkında şunlar söylenmektedir: "*–Marksın bir Komünist dünya fikri ne idi?– Bildiğimiz dünyanın yani din, aile, kanunlar haklar velhasıl her şeyin tahrip edilmesi. Buna karşı gelen herkesi de tahrip edilmesi idi. Marks, insanların mal sahibi olmadığı, hükümetten hiç bir sual sormadan emirler aldığı, aile hayatını terk ettiği, diniz, ahlâksız ve idealsiz bir dünya istiyordu.*" Kemal Pilavoğlu, *Komünizme Hücum!*.. Güney Matbaacılık ve Gazetecilik, Ankara, 1949, s. 71. İnsanların mevcut yaşam tarzlarının kökten değişeceğine yönelik yapılan bu vurgular, genel anlamda anti-komünist propagandanın "korku" üzerinden geliştirdiği söyleminin tipik bir yansıması olarak algılanabilir. Dinin, ailenin ve herhangi bir biçimde mülkiyetin olmayacağına yapılan vurgu, özellikle köylüler gibi bütün bu kavramsal algının biçimlendirdiği toplumsal grupları daha fazla etkileyecektir.

29 Brockett, s. 396.

Yukarıdaki karikatürlerden de anlaşılabileceği gibi, köylülere anlatılmaya çalışılan komünizm, dışarıdan ülkeye girmek isteyen bir yılan gibidir. Ülke içindeki komünist faaliyetlerin dışarıdan desteklendiği, "dış mihraklı" olduğu da böylelikle gösterilmek istenmektedir. Türkiye'de komünizme karşı en yoğun biçimde kullanılan söylem, bu faaliyetlerin hem maddi hem de ideolojik olarak dışarıdan beslendiği ve bu yolla da ülkeyi yıkmaya yönelik uluslararası bir organizasyonun üyesi oldukları yolundadır. Komünizmi tanımlarken, "yabancı bir ideoloji" olduğu iddiasına karşı, aslında demokrasi ve milliyetçilik de "yabancı" bir ideoloji değil midir sorusunu soranlara, Fuad Köprülü şu cevabı vermektedir:

> Moskova'da Üçüncü Enternasyonale hâlâ bağlı kalan küçük büyük komünist grupları bu ikinci cephenin muvaffakıyeti için gizli veya açık faaliyetlerde bulunmaktadırlar. Türkiye'de de yine aynı teşkilâta bağlı gizli ve küçük faaliyet merkezleri bulunduğu herkesin malûmudur. İşte "kökü dışarıda" ve "yabancı" tâbirleri ile kastedilen mâna bundan ibarettir.[30]

> Sâf ve mâsum insanları kandırıp avlamak hususunda, zemin ve zamana göre, türlü türlü maskeler altında gizlenen, kâh şeriatçı, kâh inkılapçı, kâh hürriyet âşıkı, kâh milliyetçi ve hattâ ırkçı görünen bu meşum propagandanın tek hedefi, bir memleketi içinden yıkmak ve böylece Moskof emperyalizminin istilâ emellerine bir zemin hazırlamaktır.[31]

Anti-komünizmin hâkim bir politik söylem ve faaliyet olarak oluşması sürecinde önceki dönemin anti-liberal, hatta yer yer ırkçı söylemleri de yeniden canlandırabileceğine değinilmişti. Türkiye'de de benzer bir sürecin işlemiş olduğundan bahsetmek yanlış olmayacaktır. Özellikle savaşın sonlarına doğru, giderek gözden düşen, savaş sırasında Almanya'yı destekleyen, anti-liberal bir pan-Türkçülük bu dönemde yeniden canlana-

30 Fuad Köprülü, *Demokrasi Yolunda*, der. T. Halasi-Kun, The Hague: Mouton & Co., 1964, s. 248.

31 *A.g.e.*, s. 690.

cak ve İslâmîyetle yoğrulmuş bir Türkçülük komünizme karşı bir silah olarak sunulacaktır.[32] Milliyetçilik, dinsel cemaatçilik ve anti-komünizm birleştirildiği zaman aslında anti-liberalizmin çoğu söyleminin de kabul edilmiş olduğunu söylemek mümkündür.

Köylü gazetelerinde bütün bunlara rağmen, her türlü hareketin komünizm sayılamayacağını, dönemin ruhuna da uygun bir biçimde, bir kişinin hakkı olanı talep etmesinin komünizmle karıştırılmaması gerektiği uyarısı da yapılmaktadır. Örneğin "Köroğlu" imzalı, "İşçimiz Komünist Olmaz" başlıklı bir şiirde, herkesin hem hakkını araması hem de komünizme karşı uyanık olması öğütlenmektedir:

> Bolşevikliğe olmamalı ne yardakçı, ne çömez.
> Lakin her hak arayana "Komünist!" de denmez.
> Bu nasıl iş: Şunu bunu "Komünisttir!" deyip ez.
> Gürültüye gelemeyiz, istemeyiz biz oyun.
> Belli olsun apaşikar kara koyun, ak koyun![33]

---

32 Avukat Haşim Nahid Er-Bil'in yazdığı *Komünizmle Mücadele Rehberi* isimli kitap bu yaklaşımın tipik bir örneği olarak görülebilir. Haşim Nahid Er-Bil, *Komünizmle Mücadele Rehberi*, İnkilâp Kitabevi, İstanbul, 1951. Refik Korkud'un *Açıklıyoruz* başlıklı kitabının önsözünde yer alan şu sözler pan-Türkçü anlayışın korku üzerinden hareket eden anti-komünizmle birlikte nasıl harmanlandığının iyi bir örneğidir: "*Rus komünizmi, Türklük için, bir ideolojik tehlike olmaktan evvel, bizzat Türklüğü dünyadan silmek maksadına hizmet eden bir emperyalizmdir. Ve bu kitabın sahifelerine girmesi için komünist Rusya'daki intibalarını bize anlatanlar, bilhassa bu husus üzerinde durmuşlar ve görüşlerini şöyle ifade etmişlerdir: Komünizm, her şeyden önce, Türklüğü ortadan kaldırmaya çalışan bir düşmandır. Komünizm, bir rejim tehlikesi olarak bundan sonra mütalâa olunmalıdır...*" Refik Korkud, *Açıklıyoruz*, Türkiye Fikir Ajansı, Ankara, 1966, s. 5.

33 *Köroğlu*, 8 Şubat 1950. İkinci Dünya Savaşı sonrası dönemde kurulmaya başlanan sendikalarla birlikte, işçilerin "hak arama" faaliyetleri de komünizme yakınlaşma olarak değerlendirilmekteydi. Aziz Çelik'e göre, sendikal faaliyette bulunanların komünist olarak damgalanması aslında komünizme karşı mücadeleyi ön plana çıkartan sendikalaşmaya karşı kesimlerin bir propaganda faaliyeti olarak tanımlanabilir. Aziz Çelik, "Vesayetten Siyasete Türkiye'de Sendikacılık: Parti-Devlet İlişkileri (1946-1967)" PhD., Marmara Üniversitesi, 2009, s. 87-89. Bu şiirde de görüldüğü gibi dönemin yazarları arasında da bu "hak arama" faaliyetleri ile komünist faaliyetleri birbirinden ayırmaya dönük bir çaba söz konusudur.

Bu gazeteler gerek politik gerekse kültürel her konuda pedagojik bir işlev üstlenmektedirler. Köylüye yoğun bir biçimde anti-komünizm öğretmelerinin yanında, yukarıdaki örneklerde görüldüğü gibi haklarını da talep etmeleri gerektiği gösterilmektedir. Örneğin daha çok CHP yanlısı yayın yapan *Karagöz* gazetesinde Karagöz günün önemli konularını ele alıp diyalog halinde eleştirmektedir.[34]



ALİ DAYI — Karagöz Ağa, şu gazete (273) diye bir şey karalayıp duruyor, bu neyin nesi?..
KARAGÖZ — Senin Demirkratların marifeti. Yeni çıkardıkları bu ceza maddesine göre, bir demirkrat bakanın adını anarak ileri, geri laf ettiniz mi sayın emeniz yapışıp mahkeme mahkeme sürüdürecek. Rahmetli Inönü'nün yapmış bile olsa yine emeniz bırakmayacaklar... Dilinizi, elinizi, belinizi iyi koluyun. Yoksa hazır yutarsınız haa!..

Görülebileceği gibi bütün bu gazetelerin yayın politikası, köylüye dönük kendi siyasi görüşleri çerçevesinde bir algı oluşturmak ve bunu yaparken de onun dilini ve kültürel algı kalıplarını değiştirmeden kullanmaya çalışmak üzerinedir. Zaten bu yüzden de köylüler tarafından daha çok tercih edilen yayınlar olmuşlardır. Bu yayınların kullandığı dil her ne kadar daha "halk-tipi" bir üslup taşısa da her zaman bir öğretmen-öğrenci ilişkisi içerisinde oldukları görülebilmektedir. Köylüleri politik konulardan haberdar ederken bir yandan da "modernleştirmek" ve kötü alışkanlıklarından kurtarmak gibi bir amacı da vardır. Bu çerçevede gazetelerin, köylüleri eğiten bir işlev görmesi dönemin aydınlarının genel yaklaşımıyla da ör-

34 *Karagöz*, 22 Haziran 1953.

tüşmektedir. Levent Cantek, bu dönem içerisindeki gündelik yaşama ilişkin gelişmeleri incelediği çalışmasında bu nitelikteki aydınların "denetleyici kuşak" olarak tanımlanabileceğinden bahsetmektedir:

> *Denetleyici kuşağın* hemen her tartışmada izlediği yöntem, karşısına aldığı (eleştirdiği) olguyu yozlaşmış, tehlikeli, yabancı saymak ve bunu kendi üzerine kapanan, tartışılmaz bir söyleme dönüştürmektir. Bu söylemin temelinde hakikat olduğu için anlatıcı (bürokrat-gazeteci-yazar) doğruları aktaran bir üst dille konuşur.[35]

Bu kuşağın temsilcileri aslında "hakikatin" anahtarının kendilerinde olduğunu, diğer her şeyin uydurma, kandırma ve siyasi çıkar peşinde koşma sonucunda oluşturulduğunu söylemektedirler. Bir anlamda "modernleşmeci" bir dil kullanan bu elitler, modernleşme teorisi gibi iyi ve kötünün çevresinde oluşturulmuş ikiliklerden meydana gelen bir yargı dünyasına sahiptirler. "Denetleyici Kuşak"ın temsilcisi olarak görülebilecek olan Fuad Köprülü'nün şu sözleri bu yargıların tipik bir örneği olarak kabul edilebilir:

> Bugün memleketin menfaatini, kendisine fuzuli vasilik etmek istiyenlerden çok iyi takdir eden Türk milleti, bu menfaate uymıyan her türlü propagandalara kulak vermiyecek ve onları nefretle karşılayacak kadar olgunlaşmıştır. Daima objektif ve realist olan Türk karakteri, en az yarım asırlık bir siyasi terbiyeden ve birçok tecrübeden sonra bütün siyasi haklarını şuurla kullanacak bir seviyeye gelmiş bulunuyor. Onu, her ne maske altında olursa olsun aldatmağa çalışacakların nasıl aldanacaklarına elbette şahit olacağız.[36]

Bu pedagojik dil, komünizmle mücadele sürecinde küçümseyici ve aşağılayıcı bir içeriğe de bürünebilmektedir. Bu aşağılayıcı dil özellikle tercih edilmektedir. Çünkü bu yolla komü-

35 Levent Cantek, *Cumhuriyetin Bülüğ Çağı-Gündelik Yaşama Dair Tartışmalar (1945-1950)* İletişim Yayınları, İstanbul, 2008, s. 28.

36 Bkz. Köprülü, s. 71.

nizm sıradan halk tarafından özenilecek, merak edilecek bir şey olmaktan çıkmaktadır. Köylü gazetelerin mizahi dilinde bu durum daha açık bir biçimde görülebilmektedir. Örneğin, İstanbul'da tutuklanan komünistlerin haberi, *Kara Dayı* gazetesinde şu şekilde verilmiştir:

> İstanbul'da sayısı elli üçü bulan bazı sapık ve salaklar el altından bir komonist partisi kurmaya kalkmışlar. Bunlar daha işe başlamak isterlerken yakayı ele verdiler. Hemen mahkemeye gönderildiler. Martın 30nda, ilk duruşmaları yapıldı. Duruşma kapalı geçtiğinden neler soruldu, ne cevaplar verildi bilmiyoruz. Memlekette ayrılık tohumu ekmek isteyenler elbette adaletin tokadını yiyeceklerdir.[37]

"Salak" ve "sapık" sıfatları, belki de komünistler için kullanılan en ilginç sıfatlardandır. Bu sıfatlar açıkça komünistlerin "beceriksiz", "kötü niyetli" ve "ahlâksız" olduğunu göstermek niyetiyle kullanılmaktadır. Böylelikle komünizm özenilecek veya merak edilecek bir olgu olmaktan çıkıp, aşağılanacak ve hor görülecek bir durum olarak tanımlanmaktadır. Bu anlatım biçimine "aşağılama yoluyla iktidarsızlaştırma" tanımını yapmak mümkündür. İncelenen köylü gazetelerinin bütününde benzer bir dilin kullanılmasının altında bu yaklaşımın yattığı söylenebilir. Köylülere ve sıradan halka mizah unsuru ağır basan bir dille, küçümseyici bir yaklaşımla olayları betimleme anlayışı, anlatılan konunun hedef kitle tarafından da küçümsenmesine ve bir anlamda politik gücünün ve etkisinin yok edilmesine yol açacaktır. Bu yolla "iktidarsızlaştırılan" komünizm, köylülük açısından da benimsenmesi gerekmeyen bir unsur olarak görülecektir.

Chomsky'nin yukarıda anti-komünizmin nasıl bazı fırsatçı kişiler için kullanılışlı bir araç haline gelebileceğine yönelik vurgusunu dönem içerisinde köylülerin karşılaştığı bazı sorunlarda da gözlemleyebilmek mümkündür. Komünizm, sıradan halk tarafından, kişisel sorunların çözümünde suçlayıcı bir araç olarak da kullanılmıştır. Mihri Belli anılarında an-

37 "Komünist Partisi Kuracaklarmış", *Kara Dayı*, 7 Nisan 1948.

ti-komünizmin bu yöndeki araçsal kullanımına ilişkin şunları söylemektedir:

> Komünizmi Rus casusluğu olarak gösteren yoğun propagandanın etkisinde insanların hasım bildikleri kimseleri komünist diye ihbar etmeleri artık âdet olmuştu. Gün geçmez gazetelerde şuna benzer haberlere rastlar olmuştuk: "Falan vilayetin, filan ilçesinin filanca bucağına bağlı x köyünde Ahmet adındaki köylü içkili olarak köy kahvesine gelmiş ve masayı yumruklayarak 'Ben komünistim. Yaşasın Stalin' diye bağırmaya başlamıştır. Köy muhtarı tarafından ihbar edilen Köylü Ahmet tutuklanarak hakkında kavuşturma açılmıştır." Köylü Ahmet ihbarın asıl nedeninin kendisi ile muhtar arasında tarla kavgası olduğunu anlatana kadar (o da anlatabilirse) aylar yıllar hapiste yatıyordu. Bazen de ihbarın asıl nedeni anlaşıldığı halde, estirilen o histeri havası içinde gölgesinden korkar hale gelmiş olan yetkililerin mağduru salmaya cesaret edemedikleri oluyordu.[38]

Son olarak; komünizm çerçevesinde Türkiye'de köylülüğün, komünizm söz konusu olduğunda hangi nitelikler üzerinden tanımlandığından bahsetmek gerekecektir. Richard D. Robinson yukarıda da alıntıladığımız Türkiye köylülerinin komünizmle olan ilişkisi üzerine yazdığı mektupta din, milliyetçilik ve anti-Rus özelliklerinin dışında köylüler arasında neden komünizmin yayılamayacağını köylülerin özelliklerini tanımlayarak şu şekilde anlatmaktadır:

> Anadolu köylüsü bireycidir. Anadolu köylüsünün kooperatif işletmeciliğe çok büyük oranda karşı olduğunu gördüm. Köylü, kendi hesabına çalışmayı istemektedir. (...) Anadolu köylüsü kapitalisttir. (...) Anadolu köylüsü herkesi çıkarcı zanneder. (...) Anadolu köylüsü korkar. (...) Bir komünist elebaşı, köylüleri, ne kadar geçici bir durum olarak tarif edilse bile, herhangi bir tipteki merkezi denetimin avantajlarına ik-

38 Mihri Belli, *Mihri Belli'nin Anıları-İnsanlar Tanıdım 2*, Doğan Kitap, İstanbul, 1999, s. 57.

na etmekte zorlanacaktır. Köylüler kendisi için çok fazla şey yapanlardan korkmayı öğrenmişlerdir. (...) Anadolu köylüsü şüphecidir.[39]

Burada açıkça görülebileceği gibi, Robinson, komünizm üzerinden köylülüğü tanımlama çabası içerisine girmiştir. Anadolu köylülerinin neden komünizme yakınlık duymayacaklarını, köylülüğün sınıfsal ya da ekonomik ilişkiler üzerinden tanımlanabilecek özellikleriyle değil, ahlâkî ve cemaat ilişkilerinden kaynaklı nitelikleriyle tanımlamıştır. Köylülüğe atfedilen bu özelliklerin birçoğu haklı gerekçelerle sosyolojik olarak gösterilebilse bile, köylülüğün neden sosyalist bir politikaya yakınlık duymayacağından çok, aslında köylülerin sosyalizmin yaygınlaşmasını nasıl engelleyebileceğinin politik-kültürel araçlarını göstermesi bakımından önemlidir. Burada köylülüğün komünizme karşı mücadelede kullanılabilecek özelliklerinin araçsal bir tanımlaması yapılmaktadır. Bir anlamda, kırsal yapının dönüştüğü bir süreç içerisinde, azgelişmiş bir ülkede, dönüşüme maruz kalacak kesimlerin politik olarak kontrolünü sağlayabilecek araçsal tanımlamalar oluşturulmaktadır.

Çok partili, yarışmacı bir politik sisteme geçiş ile birlikte ülkenin çoğunluğunu oluşturan köylülerin önemi bir önceki döneme göre hem artacak hem de farklılaşacaktır. Önceki dönemde yalnızca milliyetçi ideolojik kurgunun meşrulaştırıcı söylemi içerisinde kendisine yer bulan köylülük, bu dönemde siyasal katılım kanallarının açılması ile siyasette daha aktif bir yere sahip olacaktır. Köylülerin oyları hem iktidarı elde etmek hem de iktidarı sürdürmek açısından önem kazanacaktır. Bu durum, aynı zamanda daha önce siyasetin içerisine girmesi istenmeyen geniş halk kesimlerinin de siyasetle ilgilenmesine ve yer yer müdahil olmasına yol açacaktır. Bu süreç içerisinde köylülerin hem siyasette öncekine göre daha farklı bir düzeyde yer alması sağlanacak, hem de bu dönüşümün daha büyük bir sosyal dönüşüme yol açmasının önüne geçilmeye çalışılacaktır. Anti-komünist söylem ve politikalar bu geçiş döneminde, ince-

39 Robinson.

lenen yayınlarda da görüldüğü gibi özellikle köylülerin, kontrol ve denetiminin sağlanmasına yönelik bir araç olarak kullanılacaktır. Böylelikle siyasal rejimin arzu edilenden daha farklı bir yöne doğru dönüşmesi engellenmek istenmektedir. Antikomünist söylem böyle bir dönemde, hem köylülüğün hem de diğer toplumsal sınıfların yeni bir pedagojik süreçten geçirilmesinde araçsal bir öneme kavuşmuştur. Önceki dönemlerde de var olan anti-komünist söylem, bu dönemde ülkenin sosyoekonomik dönüşümüyle de bağlantılı bir yerden yeniden kurgulanacak ve politik olarak daha işlevli bir hale getirilecektir.

KAYNAKÇA

Kara Dayı
Karagöz
Kelkahya
Köroğlu
Nuhun Gemisi

Aydın Mebuslarının teftiş raporlarının 2. Büro'ya gönderildiği, 20/9/1950, BCA, 490.01/623.45.1.

Belli, Mihri, *Mihri Belli'nin Anıları-İnsanlar Tanıdım* 2, Doğan Kitap, İstanbul, 1999.

Bora, Tanıl, "Komplo Zihniyetinin Örnek Ülkesi Türkiye", *Birikim*, sayı 90, Ekim 1996, s. 42-44.

Brockett, Gavin D., "Betwixt and Between: Turkish Print Culture and the Emergence of a National Identity 1945-1954." PhD., University of Chicago, 2003.

Cantek, Levent, *Cumhuriyetin Bülüğ Çağı-Gündelik Yaşama Dair Tartışmalar (1945-1950)*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2008.

Chomsky, Noam, Edward S. Herman, David Peterson ve Justin Podor, *Medyanın Kamuoyu İmalatı-Medyanm Tekelleşmesi Kitlelerin Yönlendirilişi Ve Zorunlu İtaat*, Chiviyazıları Yayınevi, İstanbul, 2004.

Çelik, Aziz, "Vesayetten Siyasete Türkiye'de Sendikacılık: Parti-Devlet İlişkileri (1946-1967)" Marmara Üniversitesi, 2009.

Er-Bil, Haşim Nahid, *Komünizmle Mücadele Rehberi*, İnkilâp Kitabevi, İstanbul, 1951.

Evliyaoğlu, Gökhan, *Su Uyur Komünist Uyumaz*, Toprak Dergisi Yayınları, İstanbul, 1962.

Fried, Richard M., *Nightmare in Red: The Mccarthy Era in Perspective*, Oxford University Press, New York, 1990.

Göknil, Nedim, "Garbî Anadolu Köy Monografileri" *Sosyoloji Dergisi*, sayı 2 (1943), s. 312-57.

Halberstam, David, *The Fifties*, Villard Books, New York, 1993.

Komünistlerin Orta Şark Yayılma Plânı? der. Türkiye Çiftçi Teşekkülleri Federasyonu, Ayyıldız Matbaası, Ankara, 1966.

Korkud, Refik, *Açıklıyoruz*, Türkiye Fikir Ajansı, Ankara, 1966.

Köprülü, Fuad, *Demokrasi Yolunda*, der. T. Halasi-Kun, The Hague: Mouton ve Co., 1964.

Miliband, Ralph ve Liebman, Marcel, "Reflections on Anti-Communism." *Socialist Register* 21 (1984), s. 1-22.

Moskovici, Serge, "Yabancı Parmağı-Komplo Zihniyeti" *Birikim*, sayı 90, Ekim 1996, s. 45-59.

Painter, David S., *The Cold War: An International History*, The Making of the Contemporary World, Routledge, Londra, New York, 1999.

Pilavoğlu, Kemal, *Komünizme Hücum!..* Güney Matbaacılık ve Gazetecilik, Ankara, 1949.

Robin, Corey, *Fear: The History of a Political Idea*, Oxford; Oxford University Press, New York, 2004.

Robinson, Richard D., "38-Communism in the Villages (September 25, 1949)", *Letters from Turkey*. Robert College, Reprinted for the Peace Corp by Permission of The Institute for Current World Affairs, 1965.

Sançar, Nejdet, *Türk, Moskof, Komünist*, Toprak Dergisi Yayınları, İstanbul, 1959.

Schrecker, Ellen, *The Age of Mccarthyism: A Brief History with Documents*, The Bedford Series in History and Culture, Bedford Books of St. Martin's Press, Boston, 1994.

Türkiye Çiftçi Teşekkülleri Federasyonu Tüzüğü, Türkiye Ticaret Odaları, Sanayi Odaları ve Ticaret Borsaları Birliği Matbaası, Ankara, 1962.

Ülken, Hilmi Ziya, Kösemihal, Nurettin Şazi ve Tanyol, Cahit, "Karataş Köyü Monografisi", *Sosyoloji Dergisi*, sayı 6, 1950, 85-103.

Üyepazarcı, Erol, "Uzun Soluklu Bir Halk Gazetesi Karagöz Ve Kurucusu Ali Fuad Bey," *Müteferrika*, sayı 19, yaz 2001, s. 17-33.

Yasa, İbrahim, *Sindel Köyü'nün Toplumsal Ve Ekonomik Yapısı*, TODAİE Yayınları, Ankara, 1960.

'Ezeli Düşman' ile Hesaplaşmak: Türk Sağında 'Moskof' İmgesi

GÜVEN GÜRKAN ÖZTAN

'Ezeli düşman' ile hesaplaşma yöntemleri

Toplumların politik hafızasında 'düşman' bellenenle kurulan muhayyel ilişkinin oldukça girift izdüşümleri mevcuttur. Düşman imgesi, derin toplumsal, siyasal ve psikolojik süreçlerin bir ürünü olabildiği gibi kendi kendini destekleyen ve doğrulayan dinamik bir güce de sahiptir. Uluslararası ve/veya yerel ölçekte yaşanan gelişmeler, bahsi geçen 'dinamizm'in yoğunluğunu şüphesiz etkiler.[1] Sosyo-politik düzlemde yeniden üretilen düşmanlıklar, kimi zaman kâğıt üzerinde son bulup, yerini barış ortamına ya da ittifak ilişkilerine bıraksa da izleri ekseriyetle kolektif hafızada simgesel varlığını sürdürür. Bir de 'düşman' olarak imlenen güce zamanında –bilhassa da yakın zamanda– diplomatik, ekonomik ve de özellikle askeri cephede yenilinmişse ve yenilgi ya da yenilgiler çeşitli nedenlerle bir çeşit korku kaynağı ve 'travma' haline dönüşmüşse/dönüştürülmüşse, mevzu politik literatürde daha da karmaşık boyutlar ka-

1 Bu konuda özellikle bkz. J. Gross Stein, "Image, Identity and Conflict Resolution", *Managing Global Chaos*, (eds. Chester Crocker, Fen Hampson and Pamela Aall), United States Institute of Peace Press, Washington, D.C,1996, s. 93-111 ve H. Luostarinen, "Finnish Russophobia: The Story of Enemy Image", *Journal of Peace Search*, cilt 26, sayı 2, 1989.

zanır. Düşmanı mağlup etme, rekabet edilen sahalarda onu geride bırakma kuvvetini kendinde bulamama ve fakat toplumsal-siyasal belleğe kazınmış endişelerden ve intikam duygusundan da vazgeçmeme eğilimi, yeni önlemlerin ve kamusal 'iç ferahlatma' yöntemlerinin icadını 'gerekli' kılar. Geleneksel korkular politikleştirilip yeniden üretilirken, korkuları 'yönetecek' mekanizmalar bulunur. Bu eksende şeytanlaştırılan/canavarlaştırılan düşmana karşı kazanılmış 'eski bir zaferi' ya da 'milli bir efsane'yi yeniden anımsamak/anımsatmak etkili bir yoldur. Tarihin derinliklerinden 'muazzam bir zafer' çıkarıp bununla iftihar etmek, 'ezeli düşmanı mazide acz içinde göstermek', toplumun politik anksiyetesini düşürmekte ya da yükseltmekte ve 'özgüven' inşasında sıklıkla kullanılır. Ayrıca düşmanı yakın zamanda yenilgiye uğratan, ona 'haddini bildiren' bir başka gücü –ki bu gücün 'düşman' kategorisine dahil olmaması birinci dereceden önemlidir– yüceltme, kutsama, ona gıpta etme, benzemeye çalışma ya da benzerlikler icat etme ve/veya onunla ittifak kurma en çok tesadüf edilen 'rahatlama' metotlarından bir diğeri olarak göze çarpar. Toplumların tarihinde sosyo-politik gayelerle her iki yöntemin eşzamanlı olarak ya da birbirini peşi sıra kullanıldığı örnekleri ortaya çıkarmak da ihtimal dışı değildir. Düşman 'ezeli' kılındığında, onunla mücadele genellikle ebedileştirilir. Hal böyleyken 'ezeli düşman' ile baş etme yolları, topluluk içi 'ferahla(t)ma' ve 'özgüven kazandırma' çerçevesinin dışına çıkan pratik unsurları da barındırır.

'Ezeli düşman' ile mücadelenin sosyo-psikolojik düzlemi aşan, daha 'gözle görünür' halleri elbette mevcuttur. Zira düşman imgesi, sadece korku, endişe, nefret vb. duygulardan oluşmaz aynı zamanda bu duygulardan yola çıkarak yıkımın ve şiddetin gerçekleşme olanağını da içerir.[2] Ekseriyetle sosyo-politik birimin içindeki güncel siyasal kaygıların ve ideolojik yer tutuşların 'ezeli düşman' imgesine eklemlenmesiyle birlikte meselenin şiddet boyutu 'pratikleşir'. Bu noktada 'ezeli düşman' ile işbirliği içinde olduğu varsayılan bahis konusu birimler içindeki 'düşmanlara' yönelinir. 'İç düşman' daha kolay te-

2 H. Luostarinen, *a.g.e.*, s. 125.

mas edilebilen, etkisiz hale getirilebilen ve böylece kısa vadede politik rant sağlayabilen bir çerçevedir. Tüm istenmeyen, saf dışı bırakılması hedeflenenler de aralarında gerçek, izah edilebilir bir bağ olup olmadığına bakmaksızın, aynı 'iç düşman' kategorisi içerisinde düşünülür ve *dehumanize* edilir; böylece bu zümreye yönelen her türlü şiddet meşrulaştırılır. Böylece 'iç'te verilen mücadele –ki buna silahlı mücadele de dahildir– ve elde edilen başarı, tüm 'düşmanlar'a özellikle de 'ezeli düşman'a karşı kazanılmış bir zafer olarak telakki edilir.

Bilindiği üzere, Türkiye'nin politik tarihi içinde 'düşman' kategorisinin içini dolduran çok sayıda dahili ve harici aktör mevcuttur. Çünkü bu coğrafyada hâkim olan siyasal kültür, politikanın sınırları dikenli olan kategorileriler üzerinden yapılmasını kolaylaştırır. Hal böyleyken sosyo-politik konumlanma çabaları 'mutlak iyiler/dostlar' ve 'mutlak kötüler/düşmanlar' ayrımını kendine referans kabul eder. Kötüler/düşmanlar, çoğu zaman iyiler/dostlar arasındaki ittifakın tutkalıdır. Düşmanlara dair korkular ne denli abartılırsa tutkalın gücü de o kadar artar. Anti-komünizm ve 'Moskof düşmanlığı', uzun süre Türkiye sağının tam da zikredilen işlevleri gören unsurlarıdır. 'Moskof'u ve onunla özdeşleştirilen komünizmi her türlü kötülüğün müsebbibi olarak belirlemek, Türk sağının düşünce dünyasını sığlaştıran bir pragmatizme de işaret eder. Bu eksende aşağıdaki satırlarda Türkiye özelinde başlangıçta özetlenen 'düşman' ile baş etme yollarının, genelde Türk sağında özelde ise ırkçı ve milliyetçi-mukaddesatçı cenahta nasıl formüle edildiğine dair bir dizi örnek, bilhassa 'Moskof' imgesinden hareket ile sergilenmeye çalışılacaktır. Rusya'nın 'ezeli düşman' olarak tahayyül edilmesinin nedenleri ve sağ çevrelerin politik diline yansımalarına odaklanarak ülke içindeki anti-komünizm söyleminin salt ideolojik bir mücadelenin ötesinde, bahsi geçen 'ezeli düşman' imgesi ile doğrudan ilişkili olduğu, bir başka ifade ile anti-komünizmin meşruiyet zemininin aynı zamanda sosyal-psikolojide canlı tutulan 'ezeli düşman' profilinden ve geleneksel korkulardan güç aldığı ileri sürülecektir. Ancak şimdiden bir noktanın altının çizilmesi elzemdir: Bu çalışmanın temel tar-

tışma alanı, Türk-Rus ilişkileri tarihi ya da her iki ülke arasındaki tarihsel olayların 'gerçekliği'ni kavramak değildir. Amaç, var olan veya var olduğuna inanılan meselelerin Türk sağı tarafından genel anlatı içersinde nasıl 'malzeme' olarak kullanıldığını anlayabilmektir. Geniş bir tarihsel spektruma ait Turancı-ırkçı ve milliyetçi-mukaddesatçı süreliler, tematik taranarak çalışmanın ana kaynağını oluşturmakla birlikte doğrudan Rusya'yı konu alan telif eserlere ve anti-komünist yayınlara da bakılmıştır. İncelenen zaman aralığı hayli geniş olduğundan Moskof imgesinin kullanımına dair bir dönemselleştirme yapmanın işlevsel olacağı aşikârdır. Öncelikle Soğuk Savaş'ın başlangıcına kadar olan dönemi, Rusya özelinde geleneksel korkuların politikleşmeye başladığı aralık olarak tarif etmek mümkündür. Söz konusu dönemde göze çarpan, ırkçı-Turancı kanadın 'ezeli düşman' olarak 'Moskof'u ve komünizmi hedef tahtası haline getirme çabasıdır. Fakat resmi politikalarla birebir örtüşmediğinden ve sesi çok çıkan politik bir müttefik bulunamadığından siyasal etki alanı sınırlı kalmıştır. İkinci dönemi, 1947-1991 arası Soğuk Savaş'ın inişli çıkışlı yılları oluşturur. Anti-komünizm, bahsi geçen periyotta artık hem devlet politikası hem de sosyal kontrol mekanizmasıdır ve 'Moskof düşmanlığı', bu politikaların mütemmim cüzüdür. Türk sağı, Soğuk Savaş senelerinde devletin etrafında kendi meşruiyet zeminini tahkim ederken, özellikle 1950'lerden ve 70'li yılların sonuna kadar anti-komünizm şemsiyesi altında kendi içinde ittifaklar kurmuştur. Milliyetçi-mukaddesatçı, ırkçı ve İslâmcı yazarların kendi tabanlarına verdikleri mesajlarda öne çıkarılan hususlar değişiklik arz eder ama 'gramer' aynı kalır. Aşağıda örnekleri görüleceği üzere Rusya 'ezeli düşman' olarak fizikî varlığının ve nüfuzunun ötesinde en büyük korku kaynağı olacak kadar popülerdir. 1950'lerde devlet destekli Rus aleyhtarı propaganda, ABD'den daha fazla yardım görme uğruna iyiden iyiye abartılırken 1960'lı ve 70'li yıllarda güçlenen sola karşı şiddet çağrısının taşıyıcısı olmuştur. 1991 sonrası ise SSCB dağılması ile birlikte büyük ölçüde yeni bir evreye girilir. Anti-komünizm, dinamikleri değişen dünyanın ideolojik mücadele liste-

sinden çıkarken Türk sağında da 'birleştiriciliğini' yavaş yavaş kaybeder. Sağın ortak duruşunda diskura yansıyan çatlamalar yaşanır. Fakat 'ezeli düşman Moskof' imgesinin sosyo-politik hafızada kaybolması kolay olmayacaktır.

Popüler bir anlatı: "Moskof ile ezeli-ebedi mücadele"

Düşman imgesini kullanma, yeniden üretme ve onunla başa çıkmada, başlangıçta zikredilen her iki yöntemin (düşmanı mazide acz içinde gösterme ve düşmanın düşmanını övme) birlikte seferber edilmesine tekabül eden belirgin misal, 19. yüzyıl boyunca bileği bir türlü tam bükülemeyen, imparatorluk için sürekli sorun çıkaran ve 'ezeli düşman' olarak resmedilen Rusya ile kurulan ilişkidir. Rusya, 20. yüzyılın başında diğer Batılı güçlere nazaran "kadim", "daha yakın" ve elbette "daha zorlu" bir düşmandır. Öyle ki; 'sıcak denizlere inme' uğruna ve 'emperyalist amaçlar' ile 'ezelden beri memleketin bekasına göz dikmiş'; tüm askeri ve siyasi vizyonunu bunun üzerine kurmuş bir Rusya tahayyülü, Türkiye'deki hâkim fikriyatın gözde ve popüler bir imgelemidir. Kimi zaman etnisist ve kimi zaman dinî göndermelerle yüklü, her iki siyasal birim ve toplum arasında 'kökleri tarihe sarılmış ezeli-ebedi zıtlıklar' ve 'varoluşsallığa dair düşmanlıklar' olduğu iddiası mevcut imgelemi yeniden üretir. Siyasi mesajlarını mistik öğelere büründürmeyi kendine üslup edinmiş Necip Fazıl, ileri sürülen 'ontolojik düşmanlığı' *Moskof*'da şöyle tarif eder:

> Maddeler ve manalar, insanlar ve davalar arasında olduğu gibi, toplumlar ve milletler arasındaki zıtlığa, buz dağı ve yanardağ derecesinde en keskin örnek, Moskofla Türk... tarih böyle bir zıtlığı hiçbir milletle hiçbir toplum arasında ve hiçbir zaman ve mekânda kaydetmedi. Milletlerarası gelip geçici, kâh birbirini didikleyici ve kâh birbirleriyle uzlaşmayı düşündürücü çekişmelerse, Türk Moskof anlaşmazlığı önünde Himalaya dağına nispetle minik bir tümsek kadar mahcuptur. Onların ki her zaman yatışması ve tersine dönmesi mümkün ve zaman zaman

baş gösterici nefsâni hırs tecellilerinden ibaret... Türk ile Moskof arasında birbirini itici ve aynı zaman ve aynı mekânda birleşmeyi muhal kılıcı zıtlık da birbirinin vücut hikmetine düşman olmaktan gelen ve kanununu hilkatten alan ezeli bir münaferet... Böyle bir zıddiyet, münaferet, tarihte tektir ve sadece Türk ile Moskofa hastır. Onun içindir ki, bütün bu incelikleri düşünmeden sezen halkımızın dilinde Moskof, sade "Moskof" değil, "Moskof Gâvuru"dur. Türk ciğerinin ta içinden gelen bir havayla ve dişlerini gıcırdatarak "Moskof Gâvuru" derken, olanca dayanağını Müslümanlıkta bulur ve gâvurluk mefhumunun başında, soyulmuş çürük patates suratlı çiğ ve bomboş gözlü Moskof'u görür. Türk'ün gözünde başka milletler, Moskofa yaklaştıkları nispette düşman ve ondan uzaklaştıkları mikyasta dosttur. Demek ki; Türk'e göre mücerret düşmanlık, mücerret özünü, renk ve çizgilerini Moskofluktan alıyor.[3]

Rusya'nın Osmanlı İmparatorluğu'na savaş meydanında ve sulh masasında 'ettiklerinin' yarattığı sosyo-politik sıkıntı ve bilhassa 93 Harbi sonrası yaşanan insani dramların neden olduğu ruhsal çöküntü, imparatorluğun son döneminde güç kazanan farklı düşünce akımlarının ve izdüşümlerinin ortak paydalarından biri olmuştur. 19. yüzyıl boyunca Rusya'ya 'dişini geçirememe'nin, kayıpları önleyememenin verdiği öfkenin ve hayal kırıklığının bir nebze olsun dindirilmesi ise, büyük ölçüde 1905 Japon-Rus harbi ile gerçekleşmiştir. Japonlar ile Ruslar arasındaki savaş, tüm dünyada olduğu gibi –hatta daha da fazla– Osmanlı coğrafyasında ilgi ve merak uyandırmıştır. Osmanlı gazete ve dergileri, savaşı çok yakından izlemiş; cepheden haberleri sıcağı sıcağına okuyucularına aktarmıştır. Savaşın neticesinde Japonların kazandığı 'zafer' ise Osmanlı topraklarında bilhassa da entelektüel çevrelerde bir nevi 'bayram havası' yaratmıştır.[4] Hatta kimi kaynaklara göre çocuklarına, savaşta

3 N. F. Kısakürek, *Moskof*, Büyük Doğu Yayınları, İstanbul, 2006, s. 5, 6.

4 O. Karakartal, "1875-1928 Yılları Arasında Türk Basın ve Edebiyatında Japonya ve Japonlar Üzerine Bir Bibliyografya Denemesi", *Müteferrika*, sayı 10, Kış 1999, s. 232 ve A. M. Dündar, *Panİslâmizm'den Büyük Asyacılığa Osmanlı İmparatorluğu, Japonya ve Orta Asya*, Ötüken Neşriyat, İstanbul, 2006, s. 141.

kahramanlık göstermiş Japon askerlerinin isimlerini veren ailelere dahi rastlandığı iddia edilir.[5] Zira Japonların Rusları 'dize getirmesi' ile sanki 93 Harbinin ve de elbette öncesinin rövanşı alınmış; 'Rus tehlikesi' bir süreliğine uzaklaşmış ve kısmen 'iç ferahlığına' kavuşulmuştur. Rövanşı alanların Batı dışından hatta 'Asyalı' olması ise ileride Asyalılık 'ortak paydası'ndan hareket ile Türk milliyetçileri tarafından bilhassa vurgulanacaktır. Batı coğrafyasına çok uzak bir yerden çıkıp gelen Asyalı bir gücün zaferi, Batı'nın tamamen 'Batılı' olmadan da yenilebileceğini 'müjdelemiştir'. Bu bağlamda bugün aşina olunan ve ahlâktan ekonomik kalkınmaya birçok farklı alanı içeren Japon methiyelerinin arka planında Japonların bu zaferinin çok önemli bir payı olduğu iddia edilebilir. Literatürde gıpta ile bakılan Japonların 'galibiyet sırları'nı ve 'militer hasletleri'ni keşfetmek, gittikleri yolu yeni nesillere aktarmak, artık temel ideolojik amaçlardan biri haline gelmiştir. Bu süreçte milliyetçi-militarist parametrelerin ne denli belirgin olduğu ise malumdur.[6]

Ruslar ile meselenin Rus-Japon harbi ile kapanmadığını bugünkü tarih bilgimiz ile az çok biliyoruz. Rusya'nın Balkan Savaşı'nın kışkırtıcılığını yaptığı iddiasına ilaveten Birinci Dünya Savaşı'nın başlarındaki iklim, Rusya'ya karşı duyulan öfkeyi yeniden kabartmış ve hiddet, Rus kökenli Türk milliyetçilerinin de (görece) güçlü etkisi ile[7] artık Türkçü-Turancı motiflerin daha çok kullanıldığı bir zeminde kendini ifade eder hale gelmiştir. Türk milliyetçiliğinin nüfuzunu arttırmasına paralel olarak 'düşmanı' 'şanlı mazi ile dövmek' ve bu yoldan ona 'haddini bildirmek' popülerlik kazanmıştır. Hal böyleyken "Mosko-

---

5 F. Ş. U. Şahin, *Türk Japon İlişkileri*, T.C Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara, 2001, s. 142.

6 Örneğin Türkkan, *Türkçülüğe Giriş*, İstanbul, 1940, s. 209, 210.

7 Rusya kökenli Türk milliyetçilerinin tamamen kendi içlerinde homojen olduğunu iddia etmek güçtür ve elbette Türk milliyetçiliği içersindeki konumları abartılmamahdır. Ancak yine de onların Türkçülüğünün büyük ölçüde pan-Slavizme karşı geliştirilmiş olduğu inkâr edilemez. Rusya kökenli milliyetçilerin cumhuriyet dönemi Türk milliyetçiliğine etkisi hakkında bkz. A. G. Soysal, "Rusya Kökenli Aydınların Cumhuriyet Dönemi Türk Milliyetçiliğinin İnşâsına Katkısı", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: Milliyetçilik*, İletişim, İstanbul, 2002.

va prensi", bir anda milliyetçi muhayyilede "Altınordu'nun eski kölesi" oluvermiştir:

Asırlardan bir ses duydum: diyor ki;
Dinle beni, ey Moskova Prensi!
Ben Turan'ın sayhasıyım; ey eski
Altmordu Hakanının kölesi

Unutmuştun beni; fakat ben vardım
Tufanımın ismi budur: Türk-Moğol!
İntikamın Tanrısına yalvardım
Ey kuduzlar memleketi, harab ol![8]

Bilindiği üzere Rusya'da Ekim Devrimi gerçekleşince 'ezeli düşman' savaştan çekilmiştir. Fakat Rusya'nın hâlihazırda savaşılan bir devlet olmaması, 'düşman' algılamasında çok önemli bir değişiklik yaratmamıştır. Hatta sonrasında Kurtuluş Savaşı'ndaki yakınlaşma ve Rus yardımlarına rağmen –ki sonraki yıllarda bu yardımların aslen Ruslardan değil; Rus hâkimiyetindeki Müslümanlardan geldiği iddia edilecektir–[9] birçok kalem sahibinin gözünde Rusya 'ezeli düşman' ya da en azından 'tekin olmayan komşu' koltuğundan inmemiştir. Zira temel iddia, Rusya'nın Kurtuluş Savaşı boyunca izlediği siyasetin bir 'taktiksel manevra' oluşudur. Bu eksende Ruslar için 'taktik gereği' Batı'ya karşı "Türkiye'yi müdafaa, kendi öz nefsini savunma" anlamına gelmektedir.[10] Aynı zamanda Rusların Türkiye'yi "Sovyetleştirmek" için milli mücadeleye destek olduğu da sıklıkla ileri sürülmüştür.[11] Rusların "milli hükümet"

8 Enis Behiç Koryürek'in 1915 tarihli manzumesini aktaran F. Tevetoğlu, "Koryürek ve Moskova", *Komünizmle Mücadelede Türk Düşünürleri*, Yeni Savaş Matbaası, İstanbul, 1967, s. 86, 87. Koryürek'in aynı manzumesi sık sık Türkçü dergilerde de yayımlanmıştır. Örneğin bkz. *Orkun*, sayı 11, 15 Aralık 1962, s. 13.

9 Örneğin bkz. M. Eröz, *Milli Kültürümüz ve Meselelerimiz*, Doğuş, İstanbul, 1983, s. 334 ve Ş. Yücel, "Rus Yardımı Masalı", *Yeni Orkun*, sayı 5, Temmuz 1988, s. 6.

10 N. F. Kısakürek, *a.g.e.*, s. 340.

11 T. Akyol, *Sovyet Rus Stratejisi ve Türkiye: 1*, Ötüken Yayınevi, İstanbul, 1976, s. 187; A. V. Vakkasoğlu, *Moskof Mücadelemiz*, Yeni Asya Yayınevi, İstanbul, 1979, s. 127-130 ve M. Eröz, *a.g.e.*, s. 348, 349.

yerleşinceye kadar Türklerle ilişkiyi sürüncemede bıraktığı argümanı ve "Yeşil ordu vakıası" milliyetçi tahayyülde bahsi geçen savları desteklemiştir.[12] Bu milliyetçi anlatıya göre, Mustafa Kemal ve "milli şuura sahip" silah arkadaşları olmasa Ruslar, "komünizm masalı" ile Anadolu'yu da yutacaklardır. Zaten "Moskof", Mustafa Kemal'in "anti-komünist" olduğunu[13] anlayınca ona "faşist" damgasını vurmuş ve cephe almıştır.[14] Atatürk'ü bu şekilde 'komünizm illeti'nden aklamakla Kemalistlere de göz kırpmak istenmiş; böylece politik müttefik sayısının arttırılması arzulanmıştır. Mustafa Kemal özelinde aynı çabaya İslâmcı yazarların pek destek olmadığı da tahmin edilebilir.

Tüm bunlara ilaveten Rusya artık Kafkasya ve Orta Asya'ya neredeyse tamamen hâkim olan komünist bir ülkedir ve bu durum, bahsi geçen konjonktürde en çok, çoğu Turancılık taraftarı olan Türk milliyetçilerinin tüylerini diken diken etmektedir. Sovyet Rusya, hem 'gizli emelleri' ile tıpkı geçmişte olduğu gibi ülkenin 'beka'sını tehdit etmekte hem de Orta Asya'daki varlığı ile pan-Türkist hayalleri baltalamaktadır. Bu bağlam-

12 M. R. Tarakçıoğlu, *Ruslarla Olan Komşuluklarımız*, Ankara, 1966, s. 42.

13 Türk sağında özellikle de milliyetçi neşriyatta Mustafa Kemal'in sık sık 'komünizme düşman bir lider' olarak resmedildiği görülür ve ona ait olduğu iddia edilen "şurası unutulmamalıdır ki Türk âleminin en büyük düşmanı komünistliktir; her görüldüğü yerde ezilmelidir" sözü, bu duruma kanıt olarak gösterilir. Örneğin bkz. S. Çankaya, *Kızıl Alçaklara Derim ki!*, Sakarya Basımevi, Ankara, 1948, s. 3. Ayrıca Mustafa Kemal'in 'milliyetçiliği' ve 'komünist düşmanlığı', ülkede özellikle 1960'lı ve 70'li yıllarda solun içindeki Kemalist damarın meşruiyet zeminini ortadan kaldırmak için de bir fırsat olarak görülmüştür. Örneğin bkz. H. Gayretullah, "Mikrop", *Toprak: Aylık Ülkü Dergisi*, sayı 1, 1962, s. 11; M. Z. Sofuoğlu, "Solculara İlk İhtar", *Toprak: Aylık Ülkü Dergisi*, sayı 1, 1962, s. 5; N. Sançar, "Komünist Düşmanı Atatürk, Atatürk Düşmanı Komünist ve Belgeler", *Ötüken*, sayı 20, 16 Ağustos 1965, s. 1, 2; F. Güventürk, *Komünizm ve Maskeler*, Okat Yayınevi, İstanbul, 1965, s. 144, 145 ve 156; T. Erer, *Kızıl Tehlike*, Ak Yayınları, İstanbul, 1966, s. 10, 13, 20; N. Z. Aral, "Memlekette Komünist Cereyan", *Komünizmle Mücadelede Türk Düşünürleri*, Yeni Savaş Matbaası, İstanbul, 1967, s. 54, 55; B. Felek, "Atatürk Konuşuyor", *Komünizmle Mücadelede Türk Düşünürleri*, Yeni Savaş Matbaası, İstanbul, 1967, s. 163-165; S. Arıkan, *Tehlike Çanları*, Çıkar Yol Yayınları, Ankara, 1970, s. 68-70 ve 93. Milliyetçi yayınlar içerisinde aynı vurgulara 1980'lerin sonlarında ve 90'ların başlarında rastlamak da mümkündür. Örneğin bkz. B. T. Derinçay, "Türkiye Gerçekleri ve Komünizm", *Yeni Orkun*, sayı 15, Mayıs 1989, s. 18, 19.

14 M. Eröz, *a.g.e.*, s. 349.

da İkinci Dünya Savaşı'nın patlak verip 'ezeli düşman' Rusya'nın savaşa girmesi, bilhassa Türkçü-Turancı kanat için 'eşsiz bir fırsat' olarak değerlendirilmiştir. Almanların yanında Ruslara savaş açılmasını savunan birçok milliyetçi kalem sahibi, İnönü'ye açık çağrıda dahi bulunmuştur.[15] Aynı konjonktürde her ne kadar devlet politikası, Rusları gücendirecek, kızdıracak demeçlerde ve eylemlerde bulunmamayı gerektirse de Türk milliyetçileri doğrudan Rusya'yı ve Rusları hedef alan ifadeler içeren yayınlar çıkarmaya devam etmiştir. Bahsi geçen yayınlarda komünizmi ülkesinden kovamayan "Rus kanının reaksiyonsuz miskinliği"nden tutun da 'Rusların Allahsızlığına ve ahlâksızlığı'na kadar bir dizi 'olumsuzluktan' dem vurulmuştur.[16] Hükümet, doğrudan Sovyetlere yönelen yayınlara "devletin harici siyasetine aykırı" olduğu gerekçesi ile sınırlama getirse de[17] Rus aleyhtarlığı ve savaş çığırtkanlığı popüler matbuatta yerini büyük ölçüde muhafaza etmiştir. Almanların Rus topraklarına doğru başlattığı askeri harekât ise milliyetçi-ırkçı çevrelerde büyük bir heyecan ile karşılanmıştır. Almanların Türkiye sınırına geldiğinde duyulan ve fakat pek dillendirilmeyen endişe, Alman ordusunun Rus topraklarına girmesi ile yerini sevince bırakmıştır. Nihal Atsız'ın şu sözleri bu ruh halini ifade eder:

> Almanlar Rusya'ya saldırıncaya kadar onlara özel bir sempatim yoktu. Sınırlarımıza dayanmışlardı. Çarpışabilirdik. Fakat 22 Haziran 1941'de Almanlar sanki Türk oldu. Onlar Rusya içinde çalakılıç ilerler ve Moskof sürülerini tümen tümen, ordu ordu yok ederken bütün Türkçüler gibi benim de ruhum şad oluyordu.[18]

Savaşın, Stalingrad yenilgisi ile Almanlar aleyhine gelişmesi üzerine 'şad olan ruhlar'ın ne hale geldiğini tahmin etmek güç değil. Turancı hayallerinin önündeki engel olarak imlenen gü-

15 J. Landau, *Pantürkizm*, Sarmal Yayınevi, İstanbul, 1999, s. 164-166.

16 Örneğin bkz. R. O. Türkkan, *Türkçülüğe Giriş*, İstanbul, 1940, s. 203, 304.

17 N. Önen, *İki Turan: Macaristan ve Türkiye'de Turancılık*, İletişim, İstanbul, 2005, s. 274-277.

18 N. Atsız, *Çanakkale'ye Yürüyüş/Türkçülüğe Karşı Haçlı Seferi*, İrfan Yayınevi, İstanbul, 1992, s. 108.

cün, kendinden kuvvetli bir başka aktör tarafından dahi yenilememesinin yarattığı psikolojik buhran, sonraki yıllarda ilginç sonuçlar doğurmaya devam etmiştir. İkinci Dünya Savaşı sonrasında Rusya'nın Türkiye'den Boğazlardan üs ve kuzeydoğu Anadolu'dan 'toprak istemesi' ve karşılıklı notalaşmalar, sosyo-politik anksiyeteyi, geleneksel korkuları ve 'ezeli düşman'a duyulan nefreti iyiden iyiye arttırmıştır. Öyle ki; Rusya'nın talepleri –ki bu taleplerin Rusya'nın kuruluşundan bu yana varlığını sürdürdüğü savunulur– karşısında ciddi bir 'işgal korkusu' yaşanmış ve bu korkunun belleklerde bıraktığı iz, daha sonraki yıllarda da 'Rus emperyalizmi'nin yakın geçmişteki kanıtı olarak 'Moskof' düşmanlığının ve anti-komünizm propagandasının yapı taşlarından birini oluşturmuştur.[19] Rusya'nın taleplerine denk düşen zaman aralığında, Soğuk Savaş iklimine yavaş yavaş girilmesi ile birlikte 'Moskof'u hedef alan yayınlar birden artmış ve üslup yeniden sertleşmiştir. Bu çerçevede "unuttu mu Petro'nun güzel Katerina'yı Baltacı çadırına niçin gönderdiğini?" sorusunu takiben "şanlı tarih", tıpkı daha önce olduğu gibi 'ezeli düşmana haddini bildirme' telaşında derhal imdada yetişmiştir hem de en vulgar haliyle. Aşağıda aktarılan ve üslup olarak birbirine çok benzer iki manzum parçada, içine düşülen panik havasının ve Rusya'ya duyulan öfkenin dillendirilmesinde, tahmin edileceği üzere, cinsiyetçi temalar ile iç içe geçmiş militarist figürlerin ve irredentist özlemlerin ne kadar güçlü olduğu hemen fark edilebilir:

Siz ki yakından bizi tanırsınız tarihte,
Volga'yı dinlersiniz Atilla'dan ses verir.
Kırım'ın gönlü kaldı o genç Fatih'te
Hun Türkler adı ile Ural'lar içten erir!

Kafkas'ın yüksek dağı yurda hasretle bakar,
Buzlu göller üstünde at koşturan bizlerdik
Sibirya'dan Tuna'ya hâlâ adımız akar,
Hint'ten kalkıp Rusya'dan Batı'ya ünler verdik!

19 Y. Okçu, *Türk-Rus Mücadelesi Tarihi*, Doğuş Matbaası, Ankara, 1953, s. 189-196 ve M. R. Tarakçıoğlu, *Ruslarla Olan Komşuluklarımız*, Ankara, 1966, s. 43-45. Ayrıca bkz. T. Erer, *Kızıl Tehlike*, Ak Yayınları, İstanbul, 1966, s. 14.

Bu vatanın her karış toprağı şehit kanı,
Bu vatanın her karış toprağı Türk kalacak
Moskof! Asrın galibi! Türk'ü yeniden tanı,
Yeniden Gölge vursun gözlerine al sancak![20]

Cinsiyetçi vurgular ile dolu benzer bir örnek de S. Çankaya'dan:

Boğazlardan Üs İsteyenlere

Anlamadık biz bu garip metlubu
BALTACI babanın mirası mı bu?
ATİLLA'nın yoksa YAVUZ SELİM'in
Söyleyin, söyleyin bu miras kimin?
Gürcü kızlarınız gelince dize
KANUNİ mi verdi BOĞAZI size?
Mirassa söyleyin Türk babanızdan
Uralları aşan akrabalarınızdan
Söyleyin, bu sizce namus değildir
Yüz erkeksiz kadın has Rus değildir[21]

Soğuk Savaş ve "ezeli düşmanlığa" komünizm aşısı

Soğuk Savaş, Türkiye'deki sağ akımlar için 'Rus emperyalizmi' ve 'Moskof zulmü' meselesini, "devlet" ile yakın ideolojik ilişki kurmada, küresel ölçekte bağlama oturtma ve müttefik bulma yönünde 'eşsiz bir fırsat' sunmuştur. 1946-47'den itibaren

20 R. Çavdarlı, *Moskoflara Cevap*, İstanbul, 1947, s. 5.

21 S. Çankaya, *Moskofa Cevap: Vatan Müdafanamesi*, İstanbul, 1970, s. 7. Rus düşmanlığı bahsinde cinsiyetçi argümanlar sadece Çankaya ile de sınırlı değildir. Zira Rus kadınlarının 'ahlâksızlığını kanıtlamak' bir 'milli dava' haline gelmiştir. Necip Fazıl'ın II. Katerina için yazdığı şu satırlar, durumun vahametini göstermesi açısından manidardır: "[II. Katerina]... bir Çar karısıyken ve henüz devlet elinde değilken, kendisine aşıklar tedarik ediyor ve Rus asilzadelerinin her an bir halkasından öbür halkasına el atıp gidiyor. İleride müstakil Çariçe olunca bu aşıklar zinciri tek gecelik münasebetlere kadar genişleyecek ve bu iş için sarayda hassa askerlerinden bir aygır deposu kurulacaktır... Artık Katerina'nın yalnız iki davası vardır: Yatağına alacağı ve bir kerelik bir nezle mendili gibi değiştireceği erkeklerin tespitiyle, tek ve sabit bir çizgi üzerinde girişeceği dünya çapında siyasi ve askeri aksiyon..." Bkz. N. F. Kısakürek, *a.g.e.*, s. 135, 136.

anti-komünizm artık her yönü ile devlet politikasıdır ve başa gelen hükümetler de amansız 'komünist avları'na girişmiştir. Komünizmi çağrıştıran, komünizmin gelişini kolaylaştıracağına inanılan her faaliyet yasak listesine girmiştir. DP ve AP iktidarları, Milliyetçi Cephe hükümetleri bu çerçevenin özellikle içindedir. Aslında 1954 sonrasında Türkiye'de hükümetler sola karşı baskılarını artmış; 1950'de iktidar el değiştirmiş ancak iktidar ve muhalefet, sol oluşumlarla mücadelede birlikte hareket etme kararı almıştır. DP, uluslararası konjonktürün de etkisi ile çeşitli meslek gruplarından sol düşünceye sahip çok sayıda ismi tutuklamıştır.[22] Amaç 'Rus korkusu' ve 'komünizm tehlikesi'ni abartarak, ABD ve diğer müttefiklerinin nazarında ivedilikle yardım edilmesi gereken ülke konumuna yerleşmektir. Aynı zaman aralığında 'Rus düşmanlığı' ile sol karşıtlığını birleştiren nice sağ örgütlenme faaliyete geçmiştir. Komünizme karşı kurulan bu örgütler ise çoğu zaman farklı sağ partilerin hegemonya mücadelesine zemin olmuştur. Örneğin CKMP ile AP arasında paylaşılamayan Türkiye Komünizmle Mücadele Dernekleri, AP iktidarında bilhassa 1965'ten sonra adeta hükümetin yarı-resmi kuruluşu haline gelmiştir. 1965-68 arasında şubeleri hızla artan dernek, aldığı maddi destekle oldukça görünür bir aktör konumundadır.

Sağ yelpazede yer alan siyasal aktörler ve onlarla temas halindeki örgütler, devletin karşısında "meşru" hareket alanına sahip olmak için komünizme ve 'Moskof'a cephe almanın öncelikli şart olduğunu anlamakta gecikmemiştir. Öyle ki Türk sağının 'ılımlı' kanatlarının dışında kalan ırkçı ve köktenci gruplar, Soğuk Savaş döneminde anti-komünizm üzerinden görünür kalabilmiştir. Hatta çoğu zaman görünürlükleri, sağın 'mutedil olan' kalemlerini gölgede bırakmıştır. Fakat hangi cenahtan olursa olsun sağın düşünsel evreninde 'Moskof', devletin ve hürriyetin düşmanıdır. Türk sağının temel iddiasına göre 'kuzeyden gelen tehdit', başta Türkiye olmak üzere "komünizm kisvesi" ile İkinci Dünya Savaşı sonrası tüm "hür dünya-

22 B. Kaçmazoğlu, *Demokrat Parti Dönemi Toplumsal Tartışmaları*, Birey Yayıncılık, İstanbul, 1988, s. 174-176

yı" hedef almaktadır. "Hür dünya" değişen dozlarda aldığı tedbirlerle ve propaganda yoluyla 'komünizm illeti'yle savaşmaktadır. Türkiye'de bahsi geçen savaşa hiç düşünmeksizin katılmalıdır. Dolayısıyla sağın ortak diskurunda "milli unsurlar" ile "hür dünya", Rusya'ya karşı tek cephede derhal birleşmelidir. Bu şartlar altında, anti-komünizm söyleminin 'evrenselliği' ile 'ezeli düşman olarak Moskof'un biricikliği', politik olarak adeta çiftleştirilmiştir. Bir başka deyişle, Türk anti-komünizminde milliyetçisinden İslâmcısına genel kanının, komünizmin, kadim Çarlık siyasetinin şekli değişmiş bir versiyonu olduğunu iddia etmek mümkündür.[23] Hal böyle olunca, bilhassa 1950'li yıllardan itibaren, NATO –ki Türk sağında Ruslara ve komünizme karşı ekseriyetle "birleşik bir kale" olarak algılanır– şemsiyesi altında 'içte ve dışta Moskof ile komünizm ve komünistlerle savaş', ırkçı ve milliyetçi-mukaddesatçı söylemin ana unsurlarından birini oluşturmuştur. 'Moskof emperyalizminin kadimliğini' ve tarihteki 'Rus mezalimleri'ni hatırlatma –ki tahmin edileceği üzere 'mezalim literatürü'ne zaman zaman Çin de 'kızıl' sıfatı ile katılır– Orta Asya'daki, Kafkaslardaki ve Kırım'daki Rus varlığını ve zulümlerini lanetleme, 'Dış Türkler'den haber ve anı derleme, Sovyetlerin 'Ruslaştırma' siyasetini kıyasıya eleştirme, geçmişte Ruslara direnen isimleri efsaneleştirme –ki bu bağlamda sağ literatürde özellikle Şeyh Şamil'in önemli bir yeri vardır–[24] ve 'kızılların elinde esir olan

23 Bu algılamayı en net dışa vuran metinlerden biri 1940'lı yılların başlarından itibaren Ankara ve çevresinde mürit toplayarak örgütlenen Kemal Pilâvoğlu'nun 1949 tarihli *Komünizme Hücum!* Adlı eseridir. Pilâvoğlu şöyle der: "Rus ruhu taşıyan Lenin ve Stalin bugünkü Rusya'da tatbik ettikleri Komünizm, elbise değiştirmiş Çarlık siyasetinden başka bir şey değildir... Rusya tarihte daima müstebit yaşamış, bu ruh onda baki kalmıştır. Her ne kadar hürriyet ve müsavattan bahsedilse de Rus ruhundaki istibdat, tahakküm her an yaşamakta bulunmuştu. Şekiller değişmiş ise de bu ruh onda sinsi kalmış, ilk fırsatta kendisini göstermiştir." Bkz. K. Pilâvoğlu, *Komünizme Hücum!*, Güney Matbaacılık ve Gazetecilik T. A. O., Ankara, 1949, s. 47. Mevcut hali ile komünizmle Rus emperyalizminin aynı manaya geldiğini iddia eden bir başka örnek için bkz. Z. F. Fındıkoğlu, *Komünizm ve Türk Gençliğinin Fikir Terbiyesi*, TMB Neşriyatı, İstanbul, 1953, s. 24, 25 ve 38-48.

24 Bilhassa Türk sağında Şamil'in Türk tarihi içersindeki kahraman komutanlardan olduğuna dair genel bir kanı mevcuttur. Şeyh Şamil'in 'manevi olgun-

kardeşlerin acısını unutturmama' ("milletler hapishanesi Rusya" nitelemesi ile birlikte) çabası, Türkiye'deki sağ yazının en popüler temaları olmuştur.[25] Bu eksende milliyetçi yayınlarda Rusların "Türk illeri"nin tabii ve beşeri kaynaklarını sömürerek tüm dünya ve bilhassa Türkler için 'emsalsiz bir tehdit' oluşturduğu argümanı yinelenmiştir. Halbuki milliyetçi yazarların bakış açısından zikredilen kaynakların kullanımı yalnızca Türkiye'nin rehberliğinde ve Türklerin elinde olmalıdır. Dikkat edileceği gibi bu vurgu, Türk sağının söylem dağarcığını büyük ölçüde biçimleyen Türkiye'nin 'büyük devlet'/'büyük aktör' olma arzusu ile yakından ilişkilidir ve bu arzu, aşağıdaki satırlarda el alınacağı üzere Sovyetlerin dağılmasından sonra yeniden kabarmıştır.

Moskof'a karşı şiddet ve isyan çağrısının yinelendiği tüm metinlerde Rus'a beslenmesi arzu edilen 'hırs' ve 'kin', mütemadiyen canlı tutulmuş; Türklük için şahlanış;[26] vatan için bir "emniyet unsuru" olarak görülmüş;[27] ölümle dahi bitmeyecek bir

---

luğu'na ve de "Moskof" karşısındaki 'cesareti'ne sürekli methiyeler düzülmüştür. Türkçü-milliyetçi sürelilerden bir örnek: bkz. C. Barlas, "Şeyh Şamil Yaşasaydı", *Türk Yurtları*, cilt 2, sayı 7, Yaz 1993, s. 34-38. İslâmî motifleri ön plana çıkarak, Şamil'i anlatan çok sayıda müstakil eserden örnekler: T. Mümtaz Göztepe, *Dağıstan Aslanı: İmam Şamil*, Sebil Yayınevi, İstanbul, 1991; Z. Yetik, *İmam Şamil*, Beyan Yayınları, 1998; S. Aydın, *Şeyh Şamil*, Beka Yayınları, 2005; A. Y. Boyunağa, *Özgürlük Savaşçısı Şeyh Şamil*, Timaş, İstanbul, 2008.

25 Çarpıcı örnekler için bkz. C. Türk, *Milliyetçilik Anlayışımız ve Komünistlik*, Toprak Yayınları, İstanbul, 1959; O. Yüksel [Serdengeçti], *Bu Millet Neden Ağlar?*, Serdengeçti Neşriyatı, Ankara, 1962, s. 40-45; M. Ülküsal, "Esir Türk İlleri ve Sömürgecileri", *Emel*, cilt 1, sayı 9, Mart 1962; F. Tevetoğlu, *Faşist Yok Komünist Var*, Ankara, 1963; Tarakçıoğlu, *a.g.e.*, 1966; H. Tanyu, "Esir Türkler Dâvâsı", *Ötüken*, sayı 31-32, Ağustos 1966, s. 7-9; A. Gürünlü, "Kırım'daki Facia ve Kızıl Rejim", *Fedai: Aylık Dava Dergisi*, sayı 34, Eylül 1966, s. 10; S. Ağaoğlu, *Sovyet Rusya İmparatorluğu*, Baha Matbaası, İstanbul, 1967, s. 23, 24, 27 ve 40-51; K. Mısıroğlu, *Moskof Mezâlimi*, Sebil Yayınevi, İstanbul, 1974; M. Saray, *Rusya'nın Türk İllerinde Yayılması*, Boğaziçi Basım ve Yayınevi, İstanbul, 1975; C. Yücel, *Dış Türkler*, Hun Yayınları, İstanbul, 1976; S. A. Arvasi, *Türk-İslâm Ülküsü-2*, Türk Kültür Yayını, İstanbul, 1980, s. 441, 442.

26 Örneğin bkz. H. Soyuer, "Hırslana Hırslana", *Fedai: Aylık Dava Dergisi*, sayı 21, Nisan 1965, s. 8.

27 Örneğin bkz. M. Yazgan, "Moskof Kini Eskimez!", *Mücadele*, sayı 12, Mart 1965, s. 25.

'dava' olarak sunulmuş[28] ve gelecek kuşaklara miras bırakılmıştır.[29] Aynı konjonktürde ırkçı-milliyetçi yayınların önemli bir kısmında "Büyük Turan ideali"nin hâlâ açıkça dillendirildiği de anımsanmalıdır.[30] Tüm bu manzaraya bakarak, Türkiye'deki sağ düşüncenin çatısını belirleyen anti-komünizmin Rusya'nın 'ezeli düşmanlığını' hatta bu kulvardaki 'biricikliğini', ırkçı-milliyetçi ve milliyetçi-mukaddesatçı cenahta bir kez daha gür bir tonla tescil ettiği ifade edilebilir. Hal böyleyken düşmanı *dehumanize* etmek, ona yönelen her türlü şiddeti de vicdani/ahlâkî sınırların dışına itecektir.

> Dilimizdeki "barışmaz düşman" sözü en güzel örneğini, muhakkak ki, Türk ve Moskof kelimelerinde bulmaktadır. Tarihin türlü çağlarında devamlı şekilde boğuşmuş ve birbirlerinin amansız düşmanı olmuş milletler vardır. Fakat hiçbir düşmanlık Türk-Moskof düşmanlığı kadar büyük ve şiddetli olmamıştır... Türk'ü yok etmek için vakti ile Çinli de çok uğraşmış, Acem de çok didinmişti. Türk'ü ezmek için Almanların ecdadı da çalışmış, Yunan da emek harcamıştı. Türk'ün sırtını yere

---

28 Atsız'ın yakın arkadaşı olan ve 1943'ten itibaren milliyetçi faaliyetlerde bulunan Refet Körüklü'nün "Yumruklarım" adlı şiiri ilginç örneklerden biridir: "Ölürken dostlarım/Sıkılmışsa, sıkılmışsa yumruklarım/Bilin ki!/Moskoftan alınmayan/,kinimden sıkılmıştır/Sıkılan yumruğumu/Çözmeyin yalvarırım/Bırakın öyle kalsın/Lâzım olur bir bakarsın/Mezarımdan çıkar da/Moskofu yumruklarım.." Bkz. R. Körüklü, "Yumruklarım", *Orkun*, sayı 11, 15 Aralık 1962, s. 26.

29 Kinin miras bırakılma isteğini dışa vuran manzum örneklerden biri Ekrem Marakoğlu'nun "Siperden Sılaya" adlı şiiridir. Şiirin son dizesi şöyledir: "Ben ölürsem Sançarıma öğretsinler/Kâfirlere mezar nasıl kazılır/Ve erkekçe söylenmiş bir tek mısra/BİR MOSKOF ÖLDÜRENİN SEVABI BİN YAZILIR". Bkz. E. Marakoğlu, "Siperden Sılaya", *Toprak*, sayı 85, Aralık 1961, s. 8.

30 "Ah! O Turan yok mu, o Türk ülke(si)/O Moskof itinin geçtiği ülke;/Köpek kurdu ısırırsa/Türk yasası koparırsa/Sayrılık kuduza varırsa/O itler gebertilmez mi?" Bkz. M. B. Özdemir, "Turan Türküsü", *Orkun*, sayı 13, Şubat 1963, s. 25. Bir başka çarpıcı örnek: "Davranın haydi artık Kırım, Kafkas erleri!/Kazak, Kırgız kızları ve Türkmen neferleri!/Oğuz Türk'ü, düş öne, varalım Kafkasya'ya/Kartal gibi uçalım oradan Orta Asya'ya!/Tunga Er Alp ruhuyla yürüyelim öz yurdu/Başımıza geçirip han yapalım Bozkurt'u!/İşte o gün Moskof'un yurdu viran olacak/İşte o gün Türkiye büyük Turan olacak!" bkz. A. G. Börteçine, "Büyük Ülkü", *Ötüken*, sayı 33, Eylül 1966, s. 15. 1970'li yıllarda da benzer vurgulara sahip manzumelere rastlanabilir. Örneğin bkz. M. Çetin, "Turan İçin", *Ötüken*, sayı 9 (117), Eylül 1973, s. 12.

getirmek için Fransız da çabalamış, İtalyan da hile düşünmüştü. Türk topraklarına Bulgar da, Ermeni de göz dikmiş; Türk'e karşı Lehli de, Sırp da, Arap da yürümüştü. Fakat bu düşmanların hiç birisi Moskof kadar korkunç, Moskof derecesinde canavar olmadılar, olamadılar. Türk göklerinin yıldızının kararmaya başladığı sıralarda karşımıza çıkan Moskof, düşmanlarımızın topunu gölgede bırakacak bir düşman değil bir iblis, bir iblis değil bir ifrit kesildi.[31]

Moskof "ifrit", "iblis" olunca onun karşısında, Soğuk Savaş boyunca kanatları altına sığınılacak bir "koruyucu melek" aranmıştır. Tıpkı İkinci Dünya Savaşı yıllarında Almanlardan medet umulması gibi Soğuk Savaş döneminde de Amerika Birleşik Devletleri'ne sarılınmıştır, hem de bu kez dört ele. Amerika'ya duyulan sempatiyi dile getiren metinler bir anda çoğalmıştır. Öyle ki; Türkiye'yi kuzey-güney başta olmak üzere her yönden saran 'Rus tehlikesi'ne karşı Türkiye'deki birçok sağ düşünürce –ki istisnaları elbette vardır– 'tek dengeleyici güç' olarak telakki edilen ABD'nin bölge siyasetine ve Türkiye-ABD ilişkilerinin o dönemki mevcut formuna genellikle kayıtsız şartsız destek verilmiştir.[32] ABD ile işbirliğini "zaruret" olarak algılayanlar da buna dahildir.[33] Yüksel Taşkın'ın ifa-

---

31 N. Sançar, *Türk, Moskof ve Komünist*, Toprak Yayınları, 1959, s. 8, 10.

32 Örneğin bkz. M. Ülküsal, "Avrupa ve Amerika Birleşik Devletleri", *Emel*, cilt 2, sayı 14, Ocak-Şubat 1963, s. 1-5; F. R. Atay, "Biz Amerika'dan Ayrılamayız", *Komünizmle Mücadelede Türk Düşünürleri*, Yeni Savaş Matbaası, İstanbul, 1967, s. 59, 60; *Milliyetçi Türkiye'ye Doğru (10-11 Mayıs 1969'da Yapılan Milliyetçiler İlmî Seminerinde Varılan Neticeler)*, 1969: 170-175; *Dündar Taşer'in Büyük Türkiye'si*, s. 130, 131. Bunun dışında özellikle Orta Asya'daki Türkler için ABD başta olmak üzere Batı dünyasından medet umulmuştur. Örneğin bkz. M. Ülküsal, "Esir Türk İlleri ve Sömürgecileri", *Emel*, cilt 1, sayı 9, Mart 1962, s. 3.

33 Bu duruma güzel bir örnek Kemal Fedai Coşkuner'in 6. filoya karşı solun gösterdiği tepki üzerine, *Fedai*'de kaleme aldığı bir yazısıdır. Coşkuner söyle yazar: "Biz bu sütunlarda kaçıncı defa ilân ettik, yine de ediyoruz ki; bizler *Moskofu ezeli ve ebedi düşmanımız* olarak kabul ederken Amerika'nın da kara gözüne, kara kaşına aşık değiliz. Bugünkü komünist blok karşısında Amerika ile sadece askeri sahada kalmak şartı ile işbirliğinin zaruretine inanıyoruz." (vurgu bana ait) Bkz. K. F. Coşkuner, "Kızılların Rejimi Değiştirme Gayretleri", *Fedai: Aylık Dava Dergisi*, sayı 45, Şubat 1969, s. 3.

de ettiği gibi "Amerika'nın peşine takılmak; demokrasi sürecini sürüncemede bırakma, önemli maddi destek alma ve yükselen solu sürekli olarak Moskova yanlısı olarak kriminalize etme" olanağını sağlamıştır.[34] Amerikan politikalarına bahsi geçen desteği meşrulaştırmak ve kitleselleştirmek için de birçok yerde ABD'ye ve onun "hürriyetperverliği"ne ardı arkası gelmeyen methiyeler düzülmüştür.[35] Milliyetçi-mukaddesatçı cenahın muhayyilesinde ABD, "hür dünya"nın tek lideridir ve dünya siyasetindeki konumu; askeri, politik, ekonomik gücü ile 'bulunmaz bir müttefik'tir. Ayrıca Soğuk Savaş şartlarında Türk sağının 'güçlü devlet' için olmazsa olmaz gördüğü askeri ve iktisadi kalkınma meselesinde yardıma hazırdır. Hal böyle olunca özellikle ABD'nin 'ekonomik yardımları' ve Türk ordusunun modernizasyonuna yardımcı faaliyetleri kalkınmacı ve militarist kaygılar ile göklere çıkarılmıştır:

> ...bugüne kadar Türkiye, Amerika'dan en küçük zarar ve fenalık görmemiştir. Bu millet Türkiye'ye daima dostluk elini uzatmış ve Moskoflar karşısında kuvvetli bir Türk ordusunun mevcudiyet için her türlü silah yardımını esirgememiştir. Türkiye bugün Ortadoğu'nun en kudretli ordusuna sahip ise, en modern silahlar ile teçhiz edilmişse bunun mühim âmili Amerika'nın maddi müzaheretidir. Hâlbuki Moskoflardan bugüne kadar tek iyilik görmediğimiz gibi bunlarla yapılan savaşlarda milyonlarca şehit vermişsizdir.[36]

Bu çerçevede anti-komünizm uygulamalarına, ırkçı ya da milliyetçi-mukaddesatçı politikalara ve ABD'nin 'vizyonu'na karşı çıkan tüm muhaliflerin "Amerikan düşmanı Rus uşakları" ya da "komünist" olarak tasvir edilmesi hayret uyandırmaz. Zira bu topraklarda anti-komünizm adına verilen ideolojik ve pratik 'mücadele'nin bir yanı hep 'ezeli düşman' ile savaş üze-

---

34 Y. Taşkın, "Anti-Komünizm ve Türk Milliyetçiliği: Endişe ve Pragmatizm", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: Milliyetçilik*, İletişim, İstanbul, 2002, s. 621.

35 Örneğin bkz. *Komünizme Karşı Hürriyet*, 1971

36 T. Erer, "Maskaralık", *Komünizmle Mücadelede Türk Düşünürleri*, Yeni Savaş Matbaası, İstanbul, 1967, s. 223.

rinden yürütülmüştür (anti-komünizm için yazılan temel eserlerin arasında 'Moskof' ile vuruşup şehit düşen askerlere adananların mevcudiyeti küçük bir rastlantıdan ibaret değildir[37]). Hal böyleyken, 'Moskof' imgesinin çağrıştırdığı tüm 'kötülükler' (ahlâksızlık, dinsizlik, sapkınlık, hatta din, millet, bayrak, gelenek, aile, ordu, servet düşmanlığı vs.) içeride onunla doğrudan bağlantılı olduğu varsayılanlar üzerine yansıtılmış ve ülke içindeki sosyalistler, 'Rus emrinde hareket eden' ve nihayetinde 'Rus emperyalizminin değirmenine su taşıyan' "satılmışlar", "ajanlar", "yardakçılar", "gafil hizmetkârlar" en hafifinden ise "kandırılmışlar" olarak betimlenmiştir.[38] Bu konjonktürde devlet propagandası da aynı minvaldedir. İstihbarat birimlerine dayandırılan ve çoğu gerçek dışı olan bilgiler kamuoyuna sunulmuştur. "Moskova'dan para alan komünist ajanlar"ın faaliyetlerine dair provokatif haberler, ülkenin dört bir yanındaki yerel sol örgütlenmeleri 'ifşa' eden yazılar günlük gazetelerin, milliyetçi yayınların popüler köşelerine yerleşmiştir.[39] Bu haberle-

37 Örneğin Tekin Erer, *Kızıl Tehlike*'sini şu sözleri ile Türk şehitlerinin ruhlarına ithaf eder: "Bu kitabımı, Erzurum ve Kars hudutlarında, Ardahan ovalarında, Artvin'in Karçgal eteklerinde,, Karadeniz'de, Kafkasya'da, Elbrûz dağlarında, Kırım'da, Türkistan'da, Özbekistan'da, Orta Asya'nın dağ geçitlerinde ve ovalarında, Besarabya'da, Plevne'de, Makedonya'da, Balkan dağlarında, Edirne ve Çatalca'da, hülâsa Ruslarla yaptığımız sayısız harplerde hayatlarını kaybederek toprakları toprak yapan milyonlarca aziz Türk şehitlerimizin ruhlarına ithaf ediyorum." Bkz. T. Erer, *Kızıl Tehlike*, Ak Yayınları, İstanbul, 1966, s. 7.

38 Örneğin bkz. R. O. Türkkan, *Kızıl Faaliyet*, Bozkurtçu Yayını, 1943, s. 23-26; Okçu, *Türk-Rus Mücadelesi Tarihi*, Doğuş Matbaası, Ankara, 1953, s. 210, 211; P. Safa, *Türk, Moskof ve Komünist*, Toprak Yayınları, 1959, s. 9, 12, 13, 40, 59; N. Sançar, *Gizli Komünist Belgeleri*, 1966, s. 105 ve "Yerli Moskof Uşakları", 1962, s. 6; İ. E. Darendelioğlu, Moskof Radyosu ile Ağız Birliği Edenler", *Milli Yol*, sayı 25, 20 Temmuz 1962, s. 11; İ. H. Yılanlıoğlu, "Komünizmin Gerçekleri", *Orkun*, sayı 11, 15 Aralık 1962, s. 20, 21; O. Y. Serdengeçti, "Azıttılar", *Fedai: Aylık Dava Dergisi*, sayı 24, Temmuz 1965, s. 3; "Komünistler", *Ötüken*, sayı 22, 20 Ekim 1965, s. 1-3; G. Y. Yücel, "Kızıl İstilacı Emperyalizmin Methedicisi Satılmışlara Bakınız", *Ötüken*, sayı 28, 1966, s. 7, 8; T. Topaloğlu, "Aşırı Solun Arkasından", *Komünizmle Mücadelede Türk Düşünürleri*, Yeni Savaş Matbaası, İstanbul, 1967, s. 266-268; O. Turan, *Türkiye'de Komünizmin Kaynakları*, Nakışlar Yayınevi, İstanbul, 1980; K. Özenir, "Komünist Kimdir", *Yeni Orkun*, sayı 7, Eylül 1988, s. 15; E. Güngör, *Sosyal Meseleler ve Aydınlar*, Ötüken, İstanbul, 1998, s. 400-403.

39 Bu çerçevede Rusya'dan ülkeye çok büyük miktarda para geldiğini; ülkedeki solcu yazar-çizerlerin ve diğer sanatçıların bu propaganda paraları ile bar ve

rin büyük bir kısmı, mizahi denilebilecek kadar gülünçtür; fakat kulaktan kulağa yayılma olasılığı, bir başka deyişle popülaritesi yüksektir. Tüm bu yayınlarda solcular ve de solcu kategorisine dahil edilen tüm 'ötekiler', 'tıpkı Moskoflar gibi', memleketin "bekâ"sına göz dikmiş "hainler" olarak görülmüş; sosyalistleri yakalamak, tecrit etmek,[40] onlara işkence etmek hatta kimilerini öldürmek, 'ezeli düşmana' darbe indirmek ile eş tutulmuştur.[41] Bu durum, Amerika'nın bahsi geçen konumuna yine milliyetçi nedenler ile fakat görece eleştirel yaklaşan, hatta

---

eğlence yerlerinde eğlendikleri, hatta hanlar, apartmanlar aldıkları sıkça yazılmıştır. Örneğin bkz. "Komünist Ajanlar Faaliyetini Artırdı", *Toprak*, 1961, s. 20; Z. Koç, "Komünizm ve Uzak Doğu Milletleri", *Toprak: Aylık Ülkü Dergisi*, sayı 1, 1962, s. 12; "Küstahlığın, Alçaklığın Bu Derecesi Olmaz", *Fedai: Aylık Dava Dergisi*, 1969, s. 21. Benzer metinlerde Rusya'nın ülkedeki solcu gazete ve dergileri devamlı beslediği iddia edilmiştir. Örneğin bkz. O. Z. Efeoğlu, *Kızıl Ahtapot'un Kolları: Rusya ve Kızıl Çin'in Türkiye'deki Faaliyetleri*, Türkiye Ticaret Odaları, Sanayi Odaları ve Ticaret Borsaları Birliği Matbaası, Ankara, 1973, s. 5-14. Yerel sol örgütlenmeleri 'ifşa' edip lanetlemek ve yetkilileri göreve çağırmak aynı çizgideki yayınlarda sıkça karşılaşılan bir durumdur. Örneğin bkz. "Uyan Şahin Uyan Gör Neler Oldu, Sevgili Antep'e Komünistler Doldu" ve "Antep'teki Solcu Gazeteler", *Fedai: Aylık Dava Dergisi*, 1964, s. 20.

40 Cahid Okurer'in şu ifadeleri bahsi geçen tecrit meselesinin nasıl formüle edildiğini açıklar gibidir: "...Türkiye'yi komünizm hastalığından kurtarmak mümkün olmadığı takdirde kangren olmuş uzvu vücuttan ayırırcasına komünistleri Türkiye'den tecrit etmek zaruridir." Bkz. C. Okurer, "Geri Zihniyetle Mücadele", *Mücadele*, sayı 2, 22 Nisan 1964, s. 21.

41 Tahmin edilebileceği gibi bu konuda ırkçı ve milliyetçi-mukaddesatçı literatür oldukça geniştir. Doğrudan şiddet çağrısı yapan düzyazı ve manzumeler Türk sağının önemli sürelilerinde baş tacı edilmiştir. Örneğin Kemal Fedai Coşkuner "Moskof uşakları"nı hedef alarak şöyle yazar: "Sabır taşımıyız biz, çekilmez dillerinin/Hayır olamaz bu yurt komünist döllerinin/Kalkın ey ehli vatan!.. Vuralım bu piçleri/Rahat etsin dedemin sızlayan kemikleri!/Rahat etsin, yurt içinde kefensiz yatan/Elli milyon şehirde ana olan bu vatan!" Bkz. K. F. Coşkuner, "Kızıl Tehlikeye Karşı", *Toprak: Aylık Ülkü Dergisi*, sayı 1, 1962, s. 10. Yine bahsi geçen imgeleme yönteminin popülerliğini göstermesi açısından *Milli Yol* dergisinin gençlik sayfasında yer alan Bahattin Büyükkörükçü imzalı okuyucu notu ilginç bir örnek olabilir: "Milletin kanıyla ve canıyla inşa edilmiş bu vatanı, kızıl tehlikeden korumak her Türk'ün ve bilhassa Türk gençliğinin vazifesidir. Bu topraklar üzerinde kızıl baykuşların sesi susturulmalı, başı ezilmeli ve yer ile yeksan edilmelidir. O baykuşlar, daima karşılarında Türk gençliğini görecek, dinamit olan Türk gençliği onların beyninde patlayacak ve ebediyen susturacaktır. Burası Moskova değildir..." B. Büyükkörükçü, "Kızıl Baykuşlar", *Milli Yol*, sayı 4, 16 Şubat 1962, s. 16.

Amerikan sempatizanlarını 'ulusal kalkınma' yönünde ciddi bir engel olarak değerlendiren kimi milliyetçiler için de geçerlidir:

> ...Anayasa mı çiğneniyor? Gerçek Türk milliyetçisi bu tutuma karşıdır. Devlette, gelmiş geçmiş iktidarlar bilumum mürakabeyi mi yapmamışlar? Türk milliyetçisi, halkı ekonomik buhrana sürükleyen dış yardımlar alınıp; ticaretimiz, madenlerimiz, yer altı kaynaklarımız ve memleketimiz mi sömürülüyor? Gerçek Türk milliyetçisi, bu tutumların karşısındadır. Yabancı üsler mi var? Gerçek Türk milliyetçisi, yabancı üslerden arınmış bir Türkiye istiyor. Ama Stalin, Lenin, Mao, Castro mu asla... Çocuğuna kundakta Moskofa kini veren nine biliyor ki, bu millet böyle rejimlere asla itibar etmeyecektir.[42]

Soğuk Savaş sonrası 'ezeli düşman Moskof'

1980'li yılların sonlarında, anti-komünizmin söylemsel hızını kaybettiği dönemde dahi "Kuzey'den gelen tehlike, Rusya", Türk sağının farklı tonlarında görece 'popüler' bir referans noktası ve 'birleştirici' olmayı bir süre daha sürdürmüştür.[43] Hatta 1989 sonrasına gelindiğinde, Sovyetlerin çözülme sürecine girmesine rağmen, özellikle milliyetçi-mukaddesatçı tahayyülde ve İslâmcı yazında Rusya'nın 'ezeli düşman' kategorisinden tamamen dışlan(a)madığı görülür. Sağ akımlar, Rusya'ya ait geleneksel korkularının politikleştirilmesinin yarattığı 'elverişli ortam'dan hemen mahrum kalmak istememiştir. Hatırlanacağı üzere, 1991'de SSCB'nin dışarından görünür bir müdahale olmaksızın dağılması, birçok 'milliyetçi-mukaddesatçı kalemi ferahlatmış' ama genelde Türk sağının özelde ise milliyetçilerin geçmişe yönelik Rusya'ya duyduğu öfkeyi tamamen dindirmemiştir.[44] "Adriyatik'ten Çin Seddi'ne büyük Türk dünyası"

---

42 C. Anadol, *Ne Amerika Ne Rusya Her şeyin Üstünde Türkiye* (Türk Milliyetçilerinin Kitabı), Taşkent Matbaası, İstanbul, 1970, s. 107.

43 Örneğin bkz. S. Kocabaş, *Kuzey'den Gelen Tehdit: Tarihte Türk Rus Mücadelesi*, Vatan Yayınları, İstanbul, 1989.

44 Bu çerçevede özellikle Altan Deliorman'ın 1990'ların sonunda yeniden çıkardığı *Orkun*'a ve Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı'nın çıkardığı *Türk Dünya-*

sloganının bizzat resmi ağızlardan popüler kılındığı bu süreçte, milliyetçi çevrelerin önemli bir kısmında "tarihi bir fırsat"ın ele geçtiği düşünülmüş bahsi geçen fırsatlar, kimi "jeostrateji uzmanları"nın kalemlerinden tasvir edilip ayrıntılandırılmış;[45] Turancı hayaller rasyonalize edilmeye çalışılmış ve emperyal arzular canlanmıştır. Türkiye'nin, bağımsızlığına yeni kavuşan Orta Asya devletlerine her yönden 'ağabeylik' yapması gerektiği fikri, bizzat milliyetçi kalem sahiplerinin ve devletin ileri gelenlerinin ağzından defaatle yinelenmiştir. Örneğin Yalçın Toker, 1992 gibi erken bir tarihte bu konuda şu satırları yazmaktan kendini alıkoyamamıştır

> Hayallerimizin hakikat olduğu günleri yaşıyoruz. Allah'a şükürler olsun ki, Dünya üzerinde bir ucu Adriyatik denizinden başlayan öteki ucu ise Çin seddine dayanan, göklerinde ezan seslerinin yankılandığı, burçlarında hilâlli bayrakların dalgalandığı bir büyük Türk kuşağı yaratılmıştır. Dilleri, dinleri, tarihleri ve kültürleri ortak, ülkü ve hedefleri bir olan bu 200 milyonluk yeni gücün, ağabeyin önderliğinde birbirine kenetlenmesi, dünyaya yeni bir renk, yeni bir ses ve yepyeni bir hava getirmiştir. Dünya Türklüğü'nün morali yükselmiş, sesi gürleşmiş, "kuvvetlinin haklı sayıldığı çağımızda" yumruğu da pekleşmiştir.[46]

---

sı *Tarih Dergisi*'ne bakılabilir. Derginin, Milli Eğitim Bakanlığı Talim Terbiye Kurulu'nca 8 Mart 1995 tarihli bir karar ile eğitim ve öğretim açısından öğretmenlere tavsiye edildiğini de hatırlatmak gerekir.

45 Suat İlhan'ın yazdığı şu satırlar tam da bu algılamayı yansıtır: "Bugünkü dünyada yaşayan bütün Türk kuşaklarının önünde büyük ve tarihi bir onur, aynı zamanda sorumluluk kapısı açılmıştır. Bugünkü Türk kuşakları da; büyük bir tarihi olayda söz ve etki sahibi olmak, geleceği yönlendirmek, 200 milyonu aşkın Türkün kaderine yön vermek durumu ve bir defa daha evrensel değerlere ulaşma şansı ile karşı karşıyadır. Birdenbire coğrafyamız genişlemiş; kıtalara yayılmış bulunan inançlı Türk toplulukları ile buluşulmuştur. Bu insanlarda geçirdikleri bütün zorluklara rağmen yaşayan, Türklük bilinci etrafında örülmüş bir kültür mirası ile karşı karşıyayız... Türklük evrensel yalnızlığını kardeşleri ile yenebilir. Etkinliğini gerçekleştirilebilecek birlik ölçüsünde arttırabilir. Kuşağımızın işi zor fakat tarihi ölçüde onurlu ve mutluluk vericidir." S. İlhan, *Dünya Yeniden Kuruluyor*, Ötüken, İstanbul, 1999, s. 222, 223.

46 Y. Toker, *Büyük Uyanış*, Toker Yayınları, İstanbul, 1992, s. 254.

1991 sonrasında devlet politikaları ve Türkiye İşbirliği ve Kalkınma Ajansı (TİKA), Türk Kültür ve Sanatları Ortak Yönetimi (TÜRKSOY) ve Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı (TÜDAV) gibi organizasyonların çabaları da kısmen yukarıda özetlenen istek ve hayalleri –görece uzun– bir müddet beslemiştir.[47] Ancak Rusya'nın 'çözülmüş hali' ile dahi Orta Asya devletleri ile sahip olduğu ilişkilerin, bahsi geçen milliyetçi proje(ler) önünde ciddi bir engel olduğu kısa bir süre sonra anlaşılmıştır. Yeni kurulan Orta Asya devletleri, genel hatlarıyla yeni bir 'ağabey' istemediği gibi Moskova ile tüm köprüleri de atmamıştır. Hal böyle olunca, geçmişte Rusların "cebir ve hile" ile Kafkaslardaki ve Orta Asya'daki Türkleri nasıl birbirine ve Türkiye'ye yabancılaştırdığına dair milliyetçi literatür 'yeniden' canlanmış[48] ve "yeni Türk Cumhuriyetleri"ne yönelik arzu edilen hegemonyanın neden inşa edilemediğini açıklamada bir atıf noktası olarak kullanılmıştır. Tüm bunlara ek olarak, 1950'li, 60'lı yılların Türk-Rus "ezeli düşmanlığı"nı anlatan eserlerinin önemli bir kısmının 2000'lerde yeniden basıldığı belirtilmelidir.[49] Soğuk Savaş ikliminde yazılan metinlerin dolaşımda olması dikkate değer bir kondur. Ayrıca bağımsızlığına kavuşan Orta Asya devletlerinin içersinden Sovyet dönemini milliyetçi ve dini argümanlar ile eleştiren literatürün süratle Türkçe'ye

47 Hatırlanacağı üzere SSCB'nin çözülme sürecini takiben Türkiye, hem resmi hem de gayri resmi yollardan Orta Asya'ya nüfuz etmeye çalışmış; ortak dil kurma, ortak tarihi şahsiyetler keşfetme, okul açma, nevruzu bu amaçla kullanma gibi sembolik çağrışımı kuvvetli ve etkili olduğu düşünülen (fakat bugün ortaya çıktığı üzere pek de öyle olmayan) adımlar atmıştır. 1991 sonrasında devletin ve gönüllü kuruluşların "Orta Asya Türk Cumhuriyetleri"ne yönelik faaliyetlerinin ayrıntılı bir dökümü ve değerlendirmesi için bkz. L. K. Yanık, "Millet, Milliyet ve Milliyetçilik: Soğuk Savaş'ın Sonunda Türk Dış Politikasından Bir Kesit", *Doğu-Batı*, sayı 39, Kasım-Aralık-Ocak 2006-07, s. 189-206. Ayrıca bkz. J. Landau, *a.g.e.*, s. 294-318.

48 Tahmin edilebileceği gibi bu eksende çok geniş bir literatür söz konusudur. Özellikle Türkçü yayınlarda Rusları ve Ruslaştırma politikalarını hedef alan çok sayıda makale yayımlanmıştır. Örneğin bkz. H. Bice, "Kafkasya Üzerine (Bugün)", *Türk Yurtları*, sayı 4, Güz 1990, s. 7-12.

49 Örneğin bu çalışmada da kullanılan Yahya Okçu'nun 1953 tarihli *Türk-Rus Mücadelesi Tarihi*, 2000'li yıllarda Berikan Yayınevi tarafından yeniden basılmıştır. Tabi Necip Fazıl'ın *Moskof*'unun 2000'lerde hâlâ yeni baskılar yaptığını unutmamak gerekir.

çevrilmesi ile oluşan Rusya'nın 'ezeli düşmanlığı'nın onaylanması sürecini de göz ardı etmemek gerekir. Bahsi geçen yazın dahilinde, Orta Asya Türklerinin ve Müslüman kökenlilerin, Rus hakimiyeti altındaki 'acılı mazi'sinin yanı sıra Rusların Türkiye'ye dair kurdukları tarihi 'hain planlar' da sergilenir.

Özetlenen bu gelişmelerin dışında, Türkiye'deki milliyetçi çevreler içinde istisnai olarak sınıflandırılabilecek bir grubun 'Avrasyacı paradigma' ile Rusya ile ilişkiler dahilinde kısa vadeli bir taktik geliştirmeye çalıştığı söylenebilir. Bilindiği üzere, Soğuk Savaş sonrasında Türkiye'nin ABD gözündeki değerinin azaldığı iddialarına koşut olarak, 1990'lı yılların başlarında "müttefik ABD'nin emperyalizmi"nden yüksek sesle yakman milliyetçi/ulusalcı yazarlar zuhur etmiştir.[50] 2000'lerde ise milliyetçi isimlerin en çok tartıştıkları meselelerin başında ABD ve AB dışında politika bulma arayışları gelmiştir.[51] İçlerinde muvazzaf ve emekli askerlerin de olduğu kendine ulusalcı diyen bazı gruplar arasında kısa süreli olsa da ABD, AB ve hatta Çin'e karşı Rusya ile "stratejik işbirliğine" göz kırpanlar dahi olmuştur. Ve yine sonraları Rusya ile stratejik ittifak kurma önerisinin varlığını, "Türk milliyetçiliğinin ırkçı önyargılara dayanmadığını" göstermek için kullanan milliyetçi yazarlar belirmiştir.[52] Mevcut hali ile Avrasyacı arzuların da yine başka milliyetçi eğilimli kalem sahipleri tarafından eleştirilmekte olduğunu da hatırlatmak gerekir.[53]

Yukarıda özetlenen istisnai yönelimler haricinde, 'ezeli düşman' imgesinin toplumsal-siyasal bellekteki karşılığına atıfta bulunmayı alışkanlık haline getirmiş diskur, çeşitli şekillerde varlığını sürdürmektedir. Çeçenistan-Osetya örneğinde olduğu gibi –ki bu örneğin Türk sağındaki ve bilhassa İslâmcı yazın-

50 A. Şafak, *Yükselen Milliyetçilik ve Liberal İhanet*, Kamer Yayınları, İstanbul, 1994, s. 98-103.

51 N. K. Zeybek, "Türk Milleti Gerçeği", *Milli Birlik ve Milliyetçilik*, haz. Y. Hacaloğlu, Ankara, 2003, s. 24.

52 Ü. Özdağ, "Türk Milliyetçiliği ve Jeopolitik", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: Milliyetçilik*, İletişim, İstanbul, 2002, s. 177.

53 A. Gündoğdu, *Türk Jeopolitiği*, IQ Kültür Sanat Yayıncılık, İstanbul, 2009, s. 44, 66.

daki yansımaları başlı başına bir inceleme konusu olacak kadar geniştir– Rusya'nın taraf olduğu yakın tarihli gerilimler ve konjonktürel gelişmeler de mevcut imgelemi sürdürmede işlevselleştirilebilmektedir. Yalnızca bu vakıa bile, eskisi kadar güçlü olmasa da 'düşman Rusya' imgesi ile hesaplaşmanın başlı başına ne denli zor bir uğraş olduğunu kanıtlar niteliktedir.

Bir küçük değerlendirme

Türkiye'de sağ cenahın ve düşünsel köklerinin politik manevra alanının köşe başında, 'ezeli düşman' Ruslar ve 'içerideki işbirlikçileri' imgesi, değişen koşullara rağmen bir şekilde varlığını korumuştur. Zira "birlik ve beraberliği" sağlamak ve ideolojik hegemonyayı sürdürmek için ihtiyaç duyulan 'düşman' kategorisinin 'ezeli' sıfatına denk düşebilecek en 'elverişli' örnek Rusya'dır. Türkiye'deki sağ düşünürler (tabi istisnai örnekler dışında) Rusya'yı sosyo-ekonomik, kültürel ve politik açıdan tanımayı ve anlamayı değil; geleneksel korkuları yeni biçimlere sokarak, onu doğrudan 'düşman' ilân etmeyi genellikle siyaseten daha uygun bulmuşlardır. Modernleşme serüvenleri birçok açıdan benzerlik arz eden Türkiye ve Rusya üzerine mukayeseli, çok boyutlu araştırmaların azlığına karşılık Rusların 'ezeli düşmanlığı'nı işleyen propagandif metinlerin sıklığı iddia edilen tespiti destekler. Ayrıca Soğuk Savaş boyunca, sol yayınların bir kısmını kenarda tutarsak, Rusya'ya dair Batı literatüründen neredeyse sadece anti-komünizm zaviyesinden yazılıp çizilenlerin tercüme edildiği ve dolaşıma sokulduğu da anımsanmalıdır. Özellikle 1947-1980 arasında bu strateji, devlet katında sağ akımlara itibar kazandırmış ve hareket alanı açmıştır.

Türk sağının hâkim söylemine bakıldığında 'ezeli düşman'ı şeytanlaştırmanın, onda olan/ondan gelen her şeyi 'şer' ilan etmenin ve tüm dertlerin, sıkıntıların müsebbibi olarak 'ezeli düşman'ı göstermenin gelenekselleştiği fark edilir. Bu gelenek, fikri düzeyde sağı pragmatik bir tutumla tembelliğe ve kolaycılığa sevk etmiştir. Rusya özelinde 'Moskof'un zulmü'nü hatırlamak ve ona karşı bitmez tükenmez bir kin beslemek, uzun süre adeta

Türk ve Müslüman olmanın alametifarikası haline getirilmiştir. Beslenen/beslenmesi gerektiğine inanılan kinin tarihsel ve güncel 'meşru' temelleri olduğu varsayılmıştır. 'Kini muhafaza etmek ve aktarmak' söyleminin içersinde, patlamaya hazır bir öfke ve intikam duygusuna referans yapan sınırsız şiddet teşvikinin mevcudiyeti de yadsınamaz. Bu manzaradan hareket ile her iki ülkenin Birinci Dünya Savaşı'ndan bu yana doğrudan askeri cephede karşı karşıya gelmemiş olmasına rağmen, Türkiye'deki ırkçı ve milliyetçi-mukaddesatçı tasavvurda uzun bir dönem süreklilik arz eden Rusya'nın 'ezeli düşmanlığının' nedenleri ve de elbette sonuçları üzerine farklı açılardan düşünmek, aynı zamanda bir anlamda yakın tarihi ve yakın tarihin sosyo-politik tartışmalarını bir başka gözle tahlil edebilme fırsatını içinde taşır. Malum olduğu üzere, Türkiye'deki sağ akımların uzun müddet en önemli 'tutkalı' ve propaganda vasıtası olan anti-komünizm, teorik açıdan ciddi bir eleştirellikten ve iç tutarlılıktan uzak, sığ ama etkili bir cereyandır. Onu bu denli popüler kılan, siyasal konjonktüre ek olarak, sosyal-psikolojide hali hazırda bulunan, çeşitli vesilelerle canlı tutulan bir 'düşman' imgeleminden beslenmesidir. Öyle ki; anti-komünizm adına Türk sağında girişilen seferberliğin bir ucu doğrudan 'ezeli düşman' imgesine bağlanır. Bilhassa 1960'lı ve 70'li yıllarda 'ezeli düşman Moskof' imgesi anti-komünist mücadeleyi, anti-komünizm de 'Rusların ezeli düşmanlığı'nı yeniden üretmiştir.

Meselenin bir de doğrudan 'iç düşman'a yönelen bir veçhesi söz konusudur. Anti-komünizm, daha önce değinildiği üzere, yaygın bir sosyal denetim mekanizmasıdır ve özelliği gereği kontrol ve dışlama süreçlerini içerir. Bu bağlamda 'ezeli düşman'a atfedilen tüm 'şeytani' özellikler ve arzular, doğrudan doğruya sol görüşlülerin ve muhaliflerin üzerine yansıtılır. Zira ülke içindeki tüm sol görüşlülerin, Rusya ile doğrudan doğruya birlikte hareket eden 'işbirlikçiler/hainler' olduğu iddiası, aslında 'işbirlikçiye vurdukça ezeli düşmana da vuruyoruz' diskuru ile bir 'ferahlama', 'toparlanma' ve 'mobilizasyon' vasıtasıdır. Devletin sosyalistlere yönelik tutumu ve hükümetlerin uygulamaları, sağ akımların örgütlü şiddet gösterilerini cesaret-

lendirmiştir. Sol üzerindeki resmi/gayri resmi şiddetin anlaşılmasında bu durumun etkisinin hesaba katılması analiz çerçevesinin genişletilmesinde yararlı olabilir. Bugünün siyasal vizyonunda artık anti-komünizm Türk sağı için ortak bir zemin, belirleyici bir parametre elbette değildir; devlet ile ilişki kurma dolayımı olmaktan da çıkmıştır. Bugün ittifak ilişkilerinde başka öncelikler söz konusudur. Fakat popüler tarihsel anlatılarda 'ezeli düşman Moskof' imgesi –daha çok geçmişe atıfla– ama güncel olandan da tamamen bağımsızlaşmadan (örneğin Ermeni, Kürt meselesi ya da Kafkasya sorunu gibi) bir yerlerde mevcudiyetini sürdürmektedir ki; bu durum dahi tek başına 'ezeli düşman Moskof' algısının Soğuk Savaş ile perçinlendiği gerçeğini göz ardı etmeden, onun salt anti-komünizm ile açıklanamayacağını gösterir. Potansiyel 'düşmanlar' ve 'işbirlikçileri' keşfetmeye müsait bir müktesebatın mevcut olduğu Türkiye'nin politik kültür ve düşünsel ikliminde, yakın tarihte yüz yüze gelinen nefret ve şiddet odaklı vahim tablolar ile karşılaşmamak için yeniden üretilen 'düşman'/'ezeli düşman' tahayyülleri ile bir an önce hesaplaşmak elzemdir.

Toplum ve Bilim, sayı 121

KAYNAKÇA

Ağaoğlu, S., *Sovyet Rusya İmparatorluğu*, Baha Matbaası, İstanbul, 1967.

Akyol, T., *Sovyet Rus Stratejisi ve Türkiye: 1*, Ötüken Yayınevi, İstanbul, 1976.

Anadol, C., *Ne Amerika Ne Rusya Her şeyin Üstünde Türkiye* (Türk Milliyetçilerinin Kitabı), Taşkent Matbaası, İstanbul, 1970.

"Antep'teki Solcu Gazeteler", *Fedai: Aylık Dava Dergisi*, sayı 13-14, Ağustos-Eylül 1964.

Aral, Z. N., "Memlekette Komünist Cereyan", *Komünizmle Mücadelede Türk Düşünürleri*, Yeni Savaş Matbaası, İstanbul, 1967.

Arıkan, S., *Tehlike Çanları*, Çıkar Yol Yayınları, Ankara, 1970?.

Arvasi, A. S., *Türk-İslâm Ülküsü-2*, Türk Kültür Yayını, İstanbul, 1980.

Atay, R. F., "Biz Amerika'dan Ayrılamayız", *Komünizmle Mücadelede Türk Düşünürleri*, Yeni Savaş Matbaası, İstanbul, 1967.

Atsız, N., *Çanakkale'ye Yürüyüş/Türkçülüğe Karşı Haçlı Seferi*, İrfan Yayınevi, İstanbul, 1992.

Aydın, S., *Şeyh Şamil*, Beka Yayınları, 2005.

Barlas, C., "Şeyh Şamil Yaşasaydı", *Türk Yurtları*, cilt 2, sayı 7, Yaz 1993.

Bice, H., "Kafkasya Üzerine (Bugün)", *Türk Yurtları*, sayı 4, Güz 1990.

Boyunağa, Y. A., *Özgürlük Savaşçısı Şeyh Şamil*, Timaş, İstanbul, 2008.

Börteçine, G. A., "Büyük Ülkü", *Ötüken*, sayı 33, Eylül 1966.

Büyükkörükçü, B., "Kızıl Baykuşlar", *Milli Yol*, sayı 4, 16 Şubat 1962.

Coşkuner, S. İ., "Ben Asyalıyım", *Orkun*, sayı 10, 15 Kasım 1962.

Coşkuner, F. K., "Kızıl Tehlikeye Karşı", *Toprak: Aylık Ülkü Dergisi*, sayı 1, 1962.

Coşkuner, F K., "Kızılların Rejimi Değiştirme Gayretleri", *Fedai: Aylık Dava Dergisi*, sayı 45, Şubat 1969.

Çankaya, S., *Kızıl Alçaklara Derim ki!*, Sakarya Basımevi, Ankara, 1948.

Çankaya, S., *Moskofa Cevap: Vatan Müdafanamesi*, İstanbul, 1970.

Çavdarlı, R., *Moskoflara Cevap*, İstanbul, 1947.

Çetin, M., "Turan İçin", *Ötüken*, sayı 9 (117), Eylül 1973.

Darendelioğlu, E. İ., "Moskof Radyosu ile Ağız Birliği Edenler", *Milli Yol*, sayı 25, 20 Temmuz 1962.

Derinçay, T. B., "Türkiye Gerçekleri ve Komünizm", *Yeni Orkun*, sayı 15, Mayıs 1989.

Dündar, M. A., *Panislâmizm'den Büyük Asyacılığa Osmanlı İmparatorluğu, Japonya ve Orta Asya*, Ötüken Neşriyat, İstanbul, 2006.

Dündar Taşer'in Büyük Türkiye'si, İrfan Yayınevi, İstanbul.

Efeoğlu, Z. O., *Kızıl Ahtapot'un Kolları: Rusya ve Kızıl Çin'in Türkiye'deki Faaliyetleri*, Türkiye Ticaret Odaları, Sanayi Odaları ve Ticaret Borsaları Birliği Matbaası, Ankara, 1973.

Erer, T., *Kızıl Tehlike*, Ak Yayınları, İstanbul, 1966.

Erer, T., "Maskaralık", *Komünizmle Mücadelede Türk Düşünürleri*, Yeni Savaş Matbaası, İstanbul, 1967.

Eröz, M., *Milli Kültürümüz ve Meselelerimiz*, Doğuş, İstanbul, 1983.

Felek, B., "Atatürk Konuşuyor", *Komünizmle Mücadelede Türk Düşünürleri*, Yeni Savaş Matbaası, İstanbul, 1967.

Fındıkoğlu, F. Z., *Komünizm ve Türk Gençliğinin Fikir Terbiyesi*, TMB Neşriyatı, İstanbul, 1953.

Gayretullah, H., "Mikrop", *Toprak: Aylık Ülkü Dergisi*, sayı 1, 1962.

Göztepe, M. T., *Dağıstan Aslanı: İmam Şamil*, Sebil Yayınevi, İstanbul, 1991.

Gündoğdu, A., *Türk Jeopolitiği*, IQ Kültür Sanat Yayıncılık, İstanbul, 2009.

Güngör, E., *Sosyal Meseleler ve Aydınlar*, Ötüken, İstanbul, 1998.

Gürünlü, A., "Kırım'daki Facia ve Kızıl Rejim", *Fedai: Aylık Dava Dergisi*, sayı 34, Eylül 1966.

Güventürk, F., *Komünizm ve Maskeler*, Okat Yayınevi, İstanbul, 1965.

İlhan, S., *Dünya Yeniden Kuruluyor*, Ötüken, İstanbul, 1999.

Kaçmazoğlu, B., *Demokrat Parti Dönemi Toplumsal Tartışmaları*, Birey Yayıncılık, İstanbul, 1988.

Karakartal, O., "1875-1928 Yılları Arasında Türk Basın ve Edebiyatında Japonya ve Japonlar Üzerine Bir Bibliyografya Denemesi", *Müteferrika*, sayı 10, Kış 1999.

Kısakürek F. N., *Moskof*, Büyük Doğu Yayınları, İstanbul, 2006.

Kocabaş, S., *Kuzey'den Gelen Tehdit: Tarihte Türk Rus Mücadelesi*, Vatan Yayınları, İstanbul, 1989.

Koç, Z., "Komünizm ve Uzak Doğu Milletleri", *Toprak: Aylık Ülkü Dergisi*, sayı 1, 1962.

"Komünistler", *Ötüken*, sayı 22, 20 Ekim 1965.

"Komünist Ajanlar Faaliyetini Artırdı", *Toprak*, sayı 85, Aralık 1961.

Komünizme Karşı Hürriyet, Göktürk Yayınları, 1971.

Korkud, R., *Komünizme Karşı Atatürk*, Yargıçoğlu Matbaası, Ankara, 1966.

Korkud, R., *Kızıl Düşman*, Türkiye Fikir Ajansı, Ankara, 1966.

Körüklü, R., "Yumruklarım", *Orkun*, sayı 11, 15 Aralık 1962.

"Küstahlığın, Alçaklığın Bu Derecesi Olmaz", *Fedai: Aylık Dava Dergisi*, sayı 46, Mart 1969.

Landau, M. J., *Pantürkizm*, Sarmal Yayınevi, İstanbul, 1999.

Luostarinen, H., "Finnish Russophobia: The Story of Enemy Image", *Journal of Peace Search*, cilt 26, sayı 2, 1989.

Marakoğlu, E., "Siperden Sılaya", *Toprak*, sayı 85, Aralık 1961.

Mısıroğlu, K., *Moskof Mezâlimi*, Sebil Yayınevi, İstanbul, 1974.

Milliyetçi Türkiye'ye Doğru (10-11 Mayıs 1969'da Yapılan Milliyetçiler İlmî Seminerinde Varılan Neticeler), Garanti Matbaası, İstanbul, 1969.

Okçu, Y., *Türk-Rus Mücadelesi Tarihi*, Doğuş Matbaası, Ankara, 1953.

Okurer, C., "Geri Zihniyetle Mücadele", *Mücadele*, sayı 2, 22 Nisan 1964.

Önen, N., *İki Turan: Macaristan ve Türkiye'de Turancılık*, İletişim, İstanbul, 2005.

Özdağ, Ü., "Türk Milliyetçiliği ve Jeopolitik", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: Milliyetçilik*, İletişim, İstanbul, 2002.

Özdemir, B. M., "Turan Türküsü", *Orkun*, sayı 13, Şubat 1963.

Özenir, K., "Komünist Kimdir", *Yeni Orkun*, sayı 7, Eylül 1988.

Pilâvoğlu, K., *Komünizme Hücum!*, Güney Matbaacılık ve Gazetecilik T.A.O., Ankara, 1949.

Safa, P., *Mâhutlar!*, Toprak Yayınları, 1959.

Sançar, N., *Türk, Moskof ve Komünist*, Toprak Yayınları, 1959.

Sançar, N., "Yerli Moskof Uşakları", *Toprak: Aylık Ülkü Dergisi*, sayı 1, 1962.

Sançar, N., *Gizli Komünist Belgeleri*, Afşın Yayınları, 1966.

Sançar, N., "Komünist Düşmanı Atatürk, Atatürk Düşmanı Komünist ve Belgeler", *Ötüken*, sayı 20, 16 Ağustos 1965.

Saray, M., *Rusya'nın Türk İllerinde Yayılması*, Boğaziçi Basım ve Yayınevi, İstanbul, 1975.

Serdengeçti, Y. O., *Bu Millet Neden Ağlar?*, Serdengeçti Neşriyatı, Ankara, 1962.

Serdengeçti, Y. O., "Azıttılar", *Fedai: Aylık Dava Dergisi*, sayı 24, Temmuz 1965.

Sofuoğlu, Z. M., "Solculara İlk İhtar", *Toprak: Aylık Ülkü Dergisi*, sayı 1, 1962.

Soysal, G. A., "Rusya Kökenli Aydınların Cumhuriyet Dönemi Türk Milliyetçiliğinin İnşâsına Katkısı", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: Milliyetçilik*, İletişim, İstanbul, 2002.

Soyuer, H., "Hırslana Hırslana", *Fedai: Aylık Dava Dergisi*, sayı 21, Nisan 1965.

Stein, G. J., "Image, Identity and Conflict Resolution", *Managing Global Chaos*, (eds. Chester Crocker, Fen Hampson and Pamela Aall), United States Institute of Peace Press Washington, D.C, 1996.

Şafak, A., *Yükselen Milliyetçilik ve Liberal İhanet*, Kamer Yayınları, İstanbul, 1994.

Şahin, U. Ş. F., *Türk Japon İlişkileri*, T.C Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara, 2001.

Tanyu, H., "Esir Türkler Dâvâsı", *Ötüken*, sayı 31-32, Ağustos 1966.

Tarakçıoğlu, R. M., *Ruslarla Olan Komşuluklarımız*, Ankara, 1966.

Taşkın, Y., "Anti-Komünizm ve Türk Milliyetçiliği: Endişe ve Pragmatizm", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: Milliyetçilik*, İletişim, İstanbul, 2002.

Tevetoğlu, F., *Faşist Yok Komünist Var*, Ankara, 1963.

Tevetoğlu, F., "Koryürek ve Moskova", *Komünizmle Mücadelede Türk Düşünürleri*, Yeni Savaş Matbaası, İstanbul, 1967.

Toker,Y., *Büyük Uyanış*, Toker Yayınları, İstanbul, 1992.

Topaloğlu, T., "Aşırı Solun Arkasından", *Komünizmle Mücadelede Türk Düşünürleri*, Yeni Savaş Matbaası, İstanbul, 1967.

Turan, O., *Türkiye'de Komünizmin Kaynakları*, Nakışlar Yayınevi, İstanbul, 1980.

Türk, C., *Milliyetçilik Anlayışımız ve Komünistlik*, Toprak Yayınları, İstanbul, 1959.

Türkkan, O. R., *Türkçülüğe Giriş*, İstanbul, 1940.

Türkkan, O. R., *Kızıl Faaliyet*, Bozkurtçu Yayını, 1943.

"Uyan Şahin Uyan Gör Neler Oldu, Sevgili Antep'e Komünistler Doldu", *Fedai: Aylık Dava Dergisi*, sayı 13-14, Ağustos-Eylül 1964.

Ülküsal M., "Esir Türk İlleri ve Sömürgecileri", *Emel*, cilt 1, sayı 9, Mart 1962.

Ülküsal, M., "Avrupa ve Amerika Birleşik Devletleri", *Emel*, cilt 2, sayı 14, Ocak-Şubat 1963.

Vakkasoğlu, V. A., *Moskof Mücadelemiz*, Yeni Asya Yayınevi, İstanbul, 1979.

Yanık, K. L., "Millet, Milliyet ve Milliyetçilik: Soğuk Savaş'ın Sonunda Türk Dış Politikasından Bir Kesit", *Doğu-Batı*, sayı 39, Kasım-Aralık-Ocak (2006-07).

Yazgan, M., "Moskof Kini Eskimez!", *Mücadele*, sayı 12, Mart 1965.

Yetik, Z., *İmam Şamil*, Beyan Yayınları, 1998.

Yılanlıoğlu, H. İ., "Komünizmin Gerçekleri", *Orkun*, sayı 11, 15 Aralık 1962.

Yücel, Y. G., "Kızıl İstilacı Emperyalizmin Methedicisi Satılmışlara Bakınız", *Ötüken*, sayı 28, 1966.

Yücel, C., *Dış Türkler*, Hun Yayınları, İstanbul, 1976.

Yücel, Ş., "Rus Yardımı Masalı", *Yeni Orkun*, sayı 5, Temmuz 1988.

Zeybek, N. K., "Türk Milleti Gerçeği", *Milli Birlik ve Milliyetçilik* (Haz. Y. Hacaloğlu), Ankara, 2003.

Anti-Komünist Fantaziler: Doğa, Toplum, Cinsellik*

AYLİN ÖZMAN - ASLI YAZICI YAKIN

30 Haziran 1955 tarihinde Giresun Valisi tarafından İçişleri Bakanlığı'na yazılan bir yazıda[1] 22 Haziran 1955 günü Tirebolu'da balık avlamakta olan bir ilkokul öğretmeni ve aynı okulda çalışan bir görevlinin, sahilde, içinde bir kâğıt olan, ağzı kapalı bir şişe bulduklarından söz ediliyordu. Üzerinde anlaşılmayan bir dilde yazılar olan kâğıt, kaymakamlığa teslim edildikten sonra, "kazada Rusça bilen ve zabıtaca emin bir kimse olarak tanınan bir şahsa" tercüme ettirildi ve "kızılların Bolşevizm ihtilalinin 37. yıldönümü münasebetiyle Karadeniz'de bulunan bir Rus gemisi"nden atıldığı anlaşıldı. Ancak yine de "parola olması ihtimali yüzünden müteyakkız bulunulması" gerekli görülmüştü. Emniyet Genel Müdürlüğünce yayımlanan ve Türkiye'nin çeşitli bölgelerinde yakalanan muhabere güvercinleri ve diğer kuşlarla, sahillerde bulunan dinleme cihazlarına ilişkin yazışmalardan seçmeleri içeren *Arşiv Belgeleri ile Gerçekler: Muhabere Güvercinleri* adlı kitap, benzer vakaların söz konusu yıllarda hem devlet yetkilileri hem kamuoyu açısından olağan bir durum ol-

(*) Bu yazı *Journal of Language and Politics* dergisinde yayımlanacak olan *The Symbolic Construction of Communism in Turkish Anti-Communist Propaganda During the Cold War* başlıklı yazının farklı bir versiyonudur.

1 Emniyet Genel Müdürlüğü, *Arşiv Belgeleri ile Gerçekler: Muhabere Güvercinleri*, Ankara, 2002, s. 128.

duğunun göstergesidir. Kitaptaki yazışmalar arasında ağırlıklı yeri tutan bacaklarındaki halkalarla ele geçirilen kuşlara ilişkin olanlardır. Kimi zaman bir avcının vurduğu, kimi zaman da çalılıklar arasında yırtıcı hayvanlar tarafından parçalanmış bir kuşun bacağındaki halkada bir takım sayıların yanı sıra "MOSKOVA" yazdığı görülmüş ve valiliklerden İçişleri Bakanlığı'na yazışmalar yolu ile uyarılar, bilgilendirmeler yapılmıştır. Belgeler okunduğunda Dışişleri bakanlığı'nm bu kuşların ayağındaki madeni halkaların, hayvanların göç yollarını belirlemek üzere ve ornitoloji çalışmalarının bir parçası olarak kullanıldığına dair bilgi sahibi olduğu anlaşılır ancak yine de valiliklerin yakalanan bu kuşlara ilişkin haberlerin yerel gazetelerde çıkması konusunda endişe duyduğu ortadadır. Özellikle İkinci Dünya Savaşı'nı takiben, 1950'li yıllara kadar bacaklarında Rusça yazılar olan halkaların takılı olduğu göçmen kuşlar Milli İstihbarat Teşkilatı ve devlet yetkilileri için bir endişe kaynağı olmuştur. Türkiye'nin ortak belleği Soğuk Savaş yıllarında gündelik yaşamı etkileyen anti-komünist etosa dair bu tür anılarla yüklüdür.

Bu çalışma Türkiye'de Soğuk Savaş döneminde yürütülen anti-komünist propagandayı tarihsel bir sterotip olarak ve propaganda metinlerinde komünizmin sosyal, kültürel ve dini açılardan içerdiği tehlikelere ilişkin yapılan uyarılara referansla okuyor. Bu kapsamda, Türkiye'de anti-komünist propaganda malzemesinin semptomatik biçimde doğa, cinsiyet ve topluma ilişkin fanteziler barındırdığı ileri sürülüyor. Çalışma 1963-1977 yılları arasında komünizmle mücadelenin aktörlerinden biri olan Türkiye Komünizmle Mücadele Derneği ve özellikle Soğuk Savaş yıllarında anti-komünist blokta yer aldığı bilinen milliyetçi-muhafazakâr isimler tarafından yayımlanan metinlere odaklanıyor. Türkiye Komünizmle Mücadele Derneği'nin propaganda etkinlikleri ağırlıklı olarak 1964-1965 yıllarında yayımlanan resmi yayın organı "Mücadele" dergisi ve derneğin çeşitli şubelerinin aylık broşürlerinden oluşmaktadır. Tüm bu görsel ve yazılı malzemenin yanı sıra dernek, İlhan Darendelioğlu, Fethi Tevetoğlu, İbrahim Kafesoğlu ve Necip Fazıl Kısakürek gibi tanınmış anti-komünist isimlere konferans-

lar da verdirmekteydi. Söz konusu metinlere Türkiye'de özellikle propaganda materyali konusunda kurumsallaşmış bir arşivin eksikliği nedeniyle ancak özel koleksiyonlardan ve Milli Kütüphane kaynaklarından erişim sağlanmıştır.

Propaganda, "yönlendiren kişinin çıkarlarına uygun biçimde alıcıları ikna ederek iktidarı kullanma veya suistimal etme yolu"[2] olarak görülse de olası tanımlar metinlerdeki ifadelerin yüklem bağını ya da söylemselliğini yok kılmaz ve propaganda metninlerine özgü ayrı bir okuma ya da çözümleme tekniği yoktur; söz söylemi taşır. Buradan hareketle, çalışmada metinlerin içerdiği ve zaman ve uzamda aşkınlıkları simgelediği düşünülen hayvan, doğa, beden gibi "kosmosla sınırlı, somut entiteler"[3] olarak sembollerle, bunların metaforik kullanımları ile söylemin nasıl inşa edildiğine odaklanılmıştır. Bu kapsamda, anti-komünist propaganda metinlerinde sıklıkla karşılaştığımız nefret söyemini, doğrudan ve güçlü bir biçimde yansıtan metinler ele alınmıştır.

Çalışma üç temel argüman üzerinden ilerlemektedir. İlk olarak okuması yapılan metinlerin stratejik olarak zaman, uzam ve kişisel referansların müphem bırakıldığı bir anlatı biçimi üzerinden mistifikasyona başvurduğu söylenebilir. Burada, mistifikasyon da bir teknik ya da retorik olarak söylemseldir. Komünizmin her an kapıda olduğu yolundaki Celal Bayar'ın ifadesiyle "Bu kış komünizm gelecek" ifadesi zamansal olarak bir müphemlik ve tedirginlik yaratmaya yönelikken, "Komünistler hiç bir yerde komünistim demezler. Kuzu gibi mazlumdurlar"[4] ifadesi ile de her an aramızda oldukları, nerede ve kim olduklarını saptamanın güçlüğü vurgulanır. İkinci olarak, anti-komünist propaganda doğa-kültür, duygu-akıl ve beden-zihin gibi klasik dikotomiler üzerinden işlemektedir. Komünist ve komünizme dair tasarı, "tehlike"ye gönderme yapan hayvanlar, toplumsal

2 Teun A. van Dijk, "Discourse and Manipulation", *Discourse & Society*, cilt 17, sayı 2, 2006, s. 360.

3 Paul Ricoeur, *Yorum Teorisi, Söylem ve Artı Anlam*, çev. Gökhan Yavuz Demir, Paradigma Yayınları, İstanbul, 2007, s. 81.

4 B. Felek, "Yarası olan gocunur," *Komünizme ve Komünistlere Karşı Türk Basını*, Fasikül 2, Ankara, 1965, s. 11-13.

yaşama uygun olmayan "kuralsızlık hali ve hayvanlar dünyası" ve popüler tahayyüldeki "arzulu kadın" gibi imgeler üzerinden kurulur. Bir diğer argüman ise söz konusu propaganda malzemesinin söylemlerarası/metinlerarası bir alanda yer aldığıdır. Bu bağlamda metinler; doğa, cinsiyet ve topluma ilişkin argümanlarla birlikte milliyetçi-muhafazakâr bir tarih yazımını da içerirler. Diğer yandan, Almanya'da 1933-44 yılları arasında Yahudi karşıtı ve anti-komünist propagandanın sözcüsü olan *Der Stürmer*, *Brennessel* ve *Kladderadatsch* gibi ırkçı yayın organlarında kullanılan ifadelere de sıklıkla başvururlar.

Bu çevrede, çalışma üç bölümden oluşmaktadır. İlk bölüm, propaganda metinlerinde başvurulan mistifikasyon stratejisinin işletilme biçimini örnekler aracılığıyla ele almaktadır. İkinci bölüm, kültürel ve dinsel anlamlandırılma biçimleriyle hayvanlar ve doğaya ilişkin metaforların ve komünizme dair inşa edilen sembolleştirmelerin semptomatik bir okumasını içermektedir. Üçüncü bölüm ise anti-komünist söylemin toplumsal cinsiyet algısına dair tespitlere ayrılmıştır.

Komünistin görünmezliği üzerine

Anti-komünist propaganda, "düşman" olarak addettiği komünistin gizliliği üzerine inşa edilir. Bu bağlamda Yahudilerin "her yerde ve hiç bir yerde" olan varlıkları yüzünden tespit edilmelerinin güç olduğunu ileri süren Yahudi karşıtı propaganda ile benzer dinamikler üzerinden işler. Anti-Semitik fantezi uzamında "uygun bir doğası ve karakteri olmayan Yahudi"[5] imgesi gibi, anti-komünist söylem de komünisti mistifiye eder, ancak burada bir adım daha ileri gidilmiştir. Komünist renksiz, uçucu, her yere dağılabilen, "eter" gibi olandır. Öte yandan Nazilerin, Yahudi karşıtı hassasiyetleri tahrik etmek için Yahudiler ve Ari ırka ilişkin kurguladıkları fiziksel farklılıklar ve sınıflamalar, karikatürize edilmiş, grotesk bir Yahudi imgesi ile beslenerek cisimlendirilip somutlaştırıldığın-

5 Josefina Ayerza with Slavoj Žižek, It doesn't have to be a Jew, http://www.lacan.com/perfume/Zizekinter.htm, erişim tarihi: 10 Ocak 2010.

dan "beden hırsızı"[6] metaforu anti-komünist propagandanın referans çerçevesi açısından daha "uygun" görünüyor. Mistifiye etmek stratejik olarak müphemlik yaratırken, duyguları da kolayca tahrik eder niteliktedir.

Kimliğini saklama ve kılık değiştirme konusunda özel becerilere sahip olduğu düşünülen komünistler, kimi zaman anti-komünist izlenimi uyandırarak tüm dünyada hedefleri için çalışan insanlar olarak temsil edilirler. Bu bağlamda "su uyur komünist uyumaz"[7] deyişi ile her daim tetikte olduğu söylenen komünistler, anti-komünist söylem içerisinde gezinen hayaletlerdir. Öte yandan, tespit edilmeleri güç olsa da kimlerin komünist olduğuna dair ipuçları da yok değildir:

> Komünistlerin aşağılık şahıslarında bütün maddi ve manevi taraflarıyla bir psikopat, bir hırsız ve bir fahişenin her üçü de birleşmiş halde temsil edildiklerinden, bu hasta ruhlu, hak ve hürriyetlere düşman, kirli ve mülevves yaratıklar, bütün sağlam, hak ve hürriyet sever, temiz insanlara düşmandırlar. Onları lekelemeye, yıpratmaya ve yok etmeye çabalarlar. Komünistlerin geçmişleri araştırılınca görülür ki, ya türlü ahlaksızlık yüzünden okuldan kovulmuştur. Yahut disiplinsizlik, hırsızlık veya vatana ihanetle ordudan tard edilmiştir. Cinsi sapıktır, sevdiğinin, ailenin ve toplumun reddine uğramıştır. Bu aşağılık duygularının kendilerine verdiği insan ve toplum düşmanlığı ile şahısları onların şahıslarında idealleri ve nihayet bu ideallerin kurduğu müesseseleri yıkmak, her komünistin başlıca vazife saydığı hedeflerdir.[8]

Komünistler arasında "ateistler, nevrotikler, pornografi düşkünleri, entellektüeller"[9] de sayılır:

---

6 Slavoj Žižek, *İdeolojinin Yüce Nesnesi*, çev. Tuncay Birkan, Metis, İstanbul, 2004, s. 105.

7 G. Evliyaoğlu, *Su Uyur Komünist Uyumaz*, Toprak Dergisi Yayınları, İstanbul, 1962, s. 17.

8 Fethi Tevetoğlu, *Faşist Yok, Komünist Var*, Komünizmle Mücadele Yayınları, Ankara, 1963, s. 39.

9 Faruk Güventürk, *Komünizm ve Faaliyetleri (Hakkında Konferans)*, Baha Matbaası, Diyarbakır, 1968, s. 13.

> Bu şahıslardan bazıları komünizme cinsi arzularını serbest surette tatmini meşru gösteren ileri (!) düşünce gözü ile bakarlar. Cumhuriyet devri Türk edebiyatında Marksist yazarlardan çoğunun eserlerinde bunu açıkça görmek mümkündür. Onlara göre Marksizm bir iktisadi sistem, bir çalışma nizamı olmaktan ziyade, bir nevi umumhane felsefesidir. Onlar kadınla erkek arasında ulvi bir aşk münasebeti olabileceğini, aile kurmanın ve onu devam ettirmenin yüksek bir ahlaki vazife teşkil ettiğini kabul etmezler.[10]

Anti-komünist propaganda gizlilik üzerinden yürüttüğü stratejisi içinde önce elindeki "oyuncağı" nı görünmez kılar, ardından komünistin tertip ve aldatmacalarını ifşa ettiğini ileri sürerek mistifikasyonu bir adım daha ileri götürür. Komünist bu defa askerî darbe yapmayı, özel girişimi yasaklamayı hedefleyen, sınırsız cinsellik peşinde koşan, ırkçı, Allah, din ve siyaset ile alay eden bir figure dönüşür.[11] Komünist, masaldaki[12] Cheshire kedisi gibidir, kendisi yok olur ama gülüşü havada asılı kalır. Komünistin aldatmacalarını açığa çıkarabilmek de tehlikenin geçmesi anlamına gelmez, çünkü komünist sinsidir ve bürünebileceği kimlikler bilinmekle birlikte karanlıkta saklanarak bekleyendir.

Komünizmle Mücadele Derneği tarafından basılan broşürlerden birinde ifşa etmeye ilişkin bu akıl yürütmenin işleyiş biçimi daha net biçimde ortaya konulur. Metinde komünist rejimlerde canlı canlı gömmek; su işkencesi; bedeni ters yönlerde germek; tutsakların başlarına geçirilmiş metal bir başlıktan elektrik vermek; bedenin çeşitli yerlerine gramofon iğneleri saplamak; penise domuz kılı, vajinaya kızgın demir sokmak; burun ve ağızdan asit akıtmak; bedenin herhangi bir yerinde açık bir iki gün bekledikten sonra düğümlü bir ipi bu yara üzerine testere gibi sürtmek ve kadınların çıplak göğüsletine vurmak gibi işkence-

10 "Neden Komünist Oluyorlar?", *Komünizme ve Komünistlere Karşı Türk Basını*, Fasikül 8, Ankara, 1966, s. 156.

11 R. Korkud, *Türkiye'de Milliyetçilerin 53 Metodu, Komünistlerin 26 Metodu*, Türkiye Fikir Ajansı, Ankara, 1966.

12 Lewis Carroll [Charles Lutwidge Dodgson], *Alice's Adventures in Wonderland*.

lerin uygulandığı anlatılır.[13] Ancak listelediği korkunç işkence tekniklerine rağmen yazar, metninin bir komünist rejimde yaşamanın ne denli dehşet verici olduğunu yeterince aktarabildiği kanısında değildir. Bu nedenle sayılanlar korkutucu değilmiş gibi, çok daha sapkınca olduğu için sözü dahi edilemeyecek başka işkence biçimlerinin de var olduğunu ima eder. Böylece konuşulamayan ve konuşulması uygun olmadığı düşünülenlere imgelemde yeni alan yaratılırken, ifşa etme girişimi kendi içerisinde aynı zamanda örtmeyi de içerir. Yapıp ettiklerinden aktarılan fragmanlar aracılığıyla yaratılan bir "görünmez adam" kullanmak mistifikasyon stratejisinin başlıca ayırt edici özelliği olur. Mistifiye etmek, hakkında konuşulan kadar anlatıcıya da sirayet eder ve iki yönlü işler. İfşa etmenin akıl yürütme biçimi içerisinde hem nerede ve kim olduğu bilinmeyen komüniste bir güç aktarılarak korku yaratılmak istenir, hem de ifşa eden sahip olduğu bilgileri parçalar halinde vererek "ulaşılması en zor bilgi"lere erişim gücü olan bir kişi imajı yaratarak kendini mistifiye eder. Burada Canetti'nin "gizlilik iktidarın özünde yatar"[14] saptamasını hatırlamak gerekiyor, bu bağlamda despot da gizliliği nasıl yönlendireceğini bilen ve sırlarını, resmin bütününü göstermeyecek biçimde organize ederek kendi akıl yürütme biçimini ve bilgi kaynaklarını saklamayı bilendir. Bu bağlamda, "harbi gören ve barıştan başka bir şey istemeyenlere... hiçbir şeyi olmayanlara... saadet görmemişlere... evleri ve aileleri mahvolmuş olanlara... bilgiye susamış olanlara... daha çok öğrenme fırsatından mahrum kalanlara"[15] vaatlerle yaklaşabilecek kadar onların yakın çevrelerinde bulunabilen ve "hayale çok değer veren", "hayalle insanları kandırabilen"[16] bir komünist tahayyül edilir. Bu "iktidara nüfuz edilemez... başka insanların içini okur, onların kendi içini okumalarına izin vermez".[17]

13 *Türkiye Komünizmle Mücadele Derneği Genel Merkezi 4*, Halk Yayınları, İzmir, 1966.

14 Elias Canetti, *Kitle ve İktidar*, çev. Gülşat Aygen, Ayrıntı, İstanbul, 1998, s. 295.

15 Güventürk, *a.g.e.*, s. 10-11.

16 *A.g.e.*, s. 17.

17 Canetti, *a.g.e.*, s. 291.

Komünistler şu tip insanlara daima vaatte bulunurlar. Hiç fırsat bulamadığını söyleyen kıskançlara. Onlar bunları bilirler. Bir okulda, bir kışlada, bir dairede ve bir müessesede kıskanç kimdir, kimler fırsat bulamadığını iddia ederler, kimler kendini büyük bir kuvvet görür ve fırsat bulamadım der. İşte bu tip kıskanç ruhlu insanlar Komünistlerin avına düşmeye en müsait avlardır.[18]

Gizlilik, özellikle propaganda bağlamında, bir kısım bilgiyi açıklamayı da gerektirdiğinden bu müphemliğin zaman zaman kırılması gereken yerlerde, seçilmiş kimi isimler ve metinlerde de nefret söylemi içerisinde farklı anlatılar inşa edilerek anılırlar:

Komünizmin ve Rus malı doğu sosyalizminin ikinci büyük şanssızlığı, bu fikirleri Türkiye'de yaymağa çalışanlardan belli başlılarının pespaye hüviyetleridir. Mesela bir aşağılık Dr. Şefik Hüsnü ki Boşnak-Macar çingenesi bir karışık ailenin mahsulüdür. Mesela Polonya asıllı bir Nazım Hikmetof Verzanskiy ki memleketten kaçıp Rus toprağına ayak bastığı gün "Ben Sovyetler Birliğinin çocuğuyum, beni Allah değil Stalin yarattı" diyebilmiştir. Türk milleti bilmektedir ki bu vatan haininin leşi, Türkiye ve Türk âlemi için doksan dokuz dalaverenin ve düşmanlığın çevrildiği Kremlin sarayının gölgesi altındadır. Burada Fatiha okunmaz.

Mesela bir Suphi yoldaş ki Atatürk'ün fedaileri tarafından mel'un emelleri sebebiyle Karadeniz'de boğdurulmuştur. Mesela bir Sabahattin Ali adlı serseri ki (Rum dönmesi bir ailenin veledi) Türkiye'den Bulgaristan'a kaçarken hudutta tepelenmiştir.[19]

* * *

Sertel'ler de işi çığırından çıkartmışlardı. Birkaç defa matbaaları başlarına geçirilmek istendi. Hayatlarının tehlikede oldu-

18 Güventürk, *a.g.e.*, s. 10.

19 Cahit Deniz, "Komünizm ve Rus Menşeli Sosyalizmin Türkiye'deki Şanssızlığı", *Komünizme ve Komünistlere Karşı Türk Basını*, Fasikül 8, Ankara, 1966, s. 140.

günu anladılar. Memleketten kaçıp kurtuldular ve bir daha da dönmediler.... Sabahattin Ali, ilk önce zararsız bir çocuktu. Şiir, hikâye, roman derken azıtmaya başladı. Öğretmenlikten attılar. Hapse girdi. Yine uslanmadı. "Marko Paşa"yı çıkardı. Ankara'daki milliyetçi gençleri aleyhine ayaklandırdı. Nihayet o da bir tertibe geldi. Bulgaristan'a kaçayım derken öldürüldü. Zavallının günlerce cesedi ormanda kaldı.

Fazla misal istemez sanırım. Görülüyor ki bu millete çukur kazmak isteyenler, kendileri o çukura feci bir şekilde düşmüşlerdir.[20]

Görünmezlik gibi paranoya yaratan bir diğer tehdit de "çözülme" fikridir ve Don Siegel'in kült filmi *Invasion of the Body Snatchers* (1956) başta olmak üzere Soğuk Savaş döneminde çekilen birçok filmde kullanılmıştır. Film komünizm ile ilgili hiçbir gönderme barındırmaz; ancak Amerikan popüler sinemasının "uzaydan gelen yaratıklar" anlatısının kullandığı en bilinen örneklerinden birisidir. Filmde, Santa Mira kasabasında duygusuz ve robotlar gibi davranmaya başlayan insanların sayısı artar ve bedenlerinin bilinmeyen güçler tarafından ele geçirildiği anlaşılır. İstilacılar uzaydan gelmişlerdir ve yeryüzüne tohumlar gibi ekilerek büyürler, insanların bedenlerine girerek onların yerini alırlar. İlk bakışta bir istilacı tarafından simüle edilen insanları ayırt edebilmek oldukça güçtür çünkü bedenleri ve ruhları ele geçirilenlerin görünüşlerinde bir değişiklik yoktur. Ancak ele geçirilmiş olanlar için en gerekli olan şey hayatta kalma içgüdüsüdür ve bu kişilerde aşk, arzu, inanç, hırs gibi insani duygular kalmamıştır. Söz konusu olan hem uzamsal hem de zamansal bir müphemliktir. Zamansallık, gündelik yaşamın üzerine kurulduğu ve çevresinde uzlaşıldığı varsayılan riskler alanına tecavüz edilmesiyle bağlantılıdır. İnsanlar gündelik hayatlarında uzaydan gelecek olan yaratıklara değil, sağlık ya da iş yaşamı gibi başka alanlardaki tehditlere karşı koşullanırlar. Uzamsallık ise nesnenin yeri ile ilintilidir. İnsanla-

20 Orhan Seyfi Orhon, "Geleceğe Dair", *Komünizme ve Komünistlere Karşı Türk Basını*, Fasikül 2, Ankara, 1965, s. 78.

rın önce bedenleri, ardından da anıları insan biçiminde yabancı bir hayat tarafından doldurulmuştur. Bu istila biçimiyse, ancak anti-komünist söylemin nerede ve ne biçimde olduğu bilinmeyen korkutucu figürü komüniste uygundur, komünist bedenleri ele geçirendir.

Benzer bir kurguya Türkiye'deki anti-komünist propagandanın öncü isimlerinden Tevetoğlu'nun 1967 yılında bir grup parlamenter ile Moskova'ya yaptığı gezi notlarında rastlarız. Yolculuğun başlangıcında dönemin başbakanı Süleyman Demirel ve diğer parlamenterleri uğurlayanların yolculardan çok daha heyecanlı olduğu ve bilinmeyen tehlikelerle dolu topraklara, "kızıl tehlike"nin merkezine gittiği düşünülen Tevetoğlu'na sarılarak "Gözünü seveyim sen bize daha çok lazımsın. Ne herifleri sıkıntıya sok, ne başına bir kaza gelsin. Arslan gibi git, arslan gibi gel, ağabey!"[21] dedikleri anlatılır. Yazar, Moskova sokaklarında gezerken gördüğü Rusları, Santa Miralılar gibi duruşları, davranışları yabancılaşmış, duygusuz ve adeta bedenleri ve zihinleri ele geçirilmiş insanlar olarak anlatırken, Türk parlamenterlerin caddelerden arabalarla konvoy halinde geçişine dikkat etmeyişlerine de şaşırır:

> Bazı duraklarda kuyruk olmuş, kümelenmiş mahdut sayıdaki halk topluluğu da Moskova'nın en ünlü ana caddesinden geçen 40-50 otomobillik konvoya karşı son derece kayıtsızdı. Yürüyenler etrafa değil, önlerine bakıyorlardı. Sessizdiler, asık suratlı, adeta dünyalarından bezmiş bir görünümleri vardı. Giyinişlerinde hiç hırpaniliğe rastlanmıyordu amma, üstün kaliteli, şık elbiseli, mantolu, paltolu bir kız, bir kadın veya erkek de gözümüze ilişmiyordu. Sovyet Rusya'da en iyi giydirilmiş olanlar çocuklardı. Kadınlarda eşarp kullananların çoğunluğu dikkati çekiyordu. Ayaklarında postal cinsinden kaba ayakkabılar ve ellerinde patates, soğan veya lahana dolu filelerle, çoğu yaşlı olan kadınlar acele acele yürüyorlardı.[22]

21 Fethi Tevetoğlu, *Benim Gördüğüm Bugünkü Rusya*, Komünizmle Mücadele Yayınları, Ankara, 1968, s. 37.

22 *A.g.e.*, s. 47.

Yukarıda sözü edilen popüler Hollywood anlatısını izleyecek olursak, bir sistemi ele geçirene kadar herhangi bir kılık ya da kimliğe bürünebilme becerileri sayesinde görünmezlikleri ile ürkütücü kılınan komünistler, "istilanın" akabinde yoksullaştırdıkları halkların bedenlerini, tüketmek zorunda bıraktıkları tek tip gıdalar ve giysilerle, ruhlarını ise her türlü insani duygu ve tepkilerini çalarak tek tipleştireceklerdir. Böyle bir sistemde görünmez kılınan bu defa mutsuzlukları ve yoksullukları ile birbirinden ayırt edilmesi güçleşen insanlardır. Açmak gerekirse, anti-komünist tahayyülde görünmezlik iki şekilde işletilir; komünizmin istilasına henüz uğramamış bir rejimde görünmez olanlar nereden hangi kimlikle çıkacağı belli olmayan komünistlerdir. İstila başarıya ulaştığında ise komünistler halkı sömürürerek tektipleştirip kendi iktidarlarını pekiştirirler.

Tevetoğlu, bir yandan Kremlin'deki bale izleyicileri arasında giysileri son derece sıradan olanlarla bir arada "saç tuvaletleri mükemmel, boyunlarına ming ve vizon asılmış Rus dilberleri"ni[23] öte yandan da Moskova tren istasyonunda, bekleme salonundaki insanların sefaletini betimleyerek rejimin çelişkilerine dikkat çekmek ister:

> ...sıraların üzerine boylu boyunca uzanmış yatan ihtiyar erkek ve kadınlar, çocuklar; birkaç yavrusunu dizinin etrafına istiflemiş, üzerlerine bir pis, yırtık yorgan çekmiş anneler; her şeyi ile safaleti doldurmuş, bağlamış, paketlemiş bohçalar, çıkınlar, küçük denkler, sepetler ve torbalar; eline geçirdiği bir parça kuru ekmeği, simidi, iştahla yiyen katıksız aç, hasta insanlar; öksürenler; yere, yanına tükürenler; mujik çizmeleri ile kıvrılıp yattığı tahta kanepenin üzerinde "kızıl cennet"in rahat döşeğinde uyuyan ve horlayan kimseler...[24]

Yolculuğun sonunda ise, "Kızıl âlemden gelip "gerçek dünya cenneti vatanımızın aziz topraklarına selametle ayak bastığım zaman, büyük yaradana binlerce hamd-ü senalar ettim,"[25]

23 *A.g.e.*, s. 61.

24 *A.g.e.*, s. 225.

25 *A.g.e.*, s. 233.

diyerek Asya'daki tüm Türk ve Müslümanların özgürlüklerine kavuşması için de dua edecektir.

Komünist doğa

Anti-komünist propaganda, komünist rejimdeki gündelik yaşamı, insanlığın, yasaklayıcı herhangi bir kural olmaksızın "ilkel dürtü"lerle hareket ettiği Freudyen bir uygarlık öncesi durumuna benzer biçimde betimlerken, doğa ve kültür ayrımı üzerinden kurulan imgelere başvurur. "Uygar olmayan", "hayvani"[26] bir varlık olarak komünistin ahlâkî duyguları ve değerleri yoktur ve bu rejimin amacı da "gayri insani bir komünist insan yaratmak"tır.[27] Komünizm, İkinci Dünya Savaşı'nda Hitler'in Halkı Aydınlatma ve Propaganda Bakanlığı'nı yapan Joseph Goebbels'in "uygarlığa karşı Bolşevizm" betimlemesinde olduğu gibi, "insanlığın ilkel hali" olarak betimlenir.[28] Hayvanlar dünyasına yapılan göndermelerle komünistin hayvanlar gibi biyolojik dürtüleri ve içgüdüleri ile yaşayan bir varlık olduğu söylenirken, bildik doğa-kültür dikotomisi ile beden de dışlanmış olur:

> Komünistler insanları hayvani yaşama seviyesine düşürmek isterler, dini, mukaddesatı, millet ve milliyeti inkâr eder ve bütün manevi hayatı maddi hayatla, alt yapı ile izah ederler. Onlarca kafa mideye bağlıdır. Hayvanlar da aynı!...
>
> Komünistler yüksek hazları inkar ederler, onlarca haz, organik iştahları, cinsi arzuları hangi yönde olursa olsun tatmin etmekten ibarettir!...Tıpkı hayvanlar gibi!...
>
> Komünistler kahramanlık duygularını, şeref ve namuslu yaşama duygularını aleni olarak inkâr ederler ve insanları yiyip içen, soğuğa, sıcağa yönelen ve defi hacette bulunan mahlûklar olarak kabul ederler. Tıpkı, evet tıpkı hayvanlar gibi!

---

26 Der. Y. Şakarcan, *Komünizmle Mücadelede Türk Düşünürleri*, Komünizmle Mücadele Gazetesi Yayım, İstanbul, 1968, s. 9.

27 Hasan Oraltay, "Nasıl Mücadele Edilir?" *Mücadele*, sayı 2, 22 Nisan 1964, s. 19.

28 *Türkiye Komünizmle Mücadele Derneği Genel Merkezi 1*, 1963, s. 2.

Komünistlerde aile mefhumu yoktur, onlarca kadın bir dişidir. Cinsi birleşme yapar, doğurur, süs ve zarafetten uzak yaşar, emek gösterir ve canının istediği gibi cinsi arzularını tatmin eder. Evet, tıpkı hayvanlar gibi!

Komünistlerde evlat sevgisi, ana baba sevgisi ve saygısı yoktur. Zira insan biyolojik bir varlıktır ve her türlü manevi davranış maddi yapıya bağlıdır. O halde elbette ki bu sevgiler tedricen yok edilmek istenir. Tıpkı hayvanlar gibi.[29]

Benzer retorik Alman çiftinin tabiatın içinde, Yahudi çiftinin ise erotik filmleri seyrederken temsil edildiği *Der Stürmer* dergisinin Ağustos 1929 tarihli sayısında yer alır (şekil 1).



Şekil 1: "Yahudi kültürü" (üst başlık), "doğal ve doğal olmayan" (alttaki açıklama)[30]

29 Süleyman Sürmen, "Komünizm ve Animalizm" *Komünizme ve Komünistlere Karşı Türk Basını*, Fasikül 2, Ankara, 1965, s. 135.

30 http://www.calvin.edu/academic/cas/gpa/sturm28.htm, erişim tarihi: 15 Haziran 2011.

Ancak burada anti-komünizm ve anti-semitizmin doğa anlayışları arasında bir ayrım da göze çarpar. Anti semitizmde doğa, duruma göre hem sağaltıcıdır hem de insan bedeni, peyzaj ve hayvanlar âleminin tekin olmadığı varsayılan üyeleri üzerinden kötücül yan anlamlarla da kullanılır: Alman kadın ve erkek söz konusu olduğunda doğa olumlanır. Burada Alman kadın ve erkeğin ırksal özelliklerine atfedilen "iyi" doğa belirleyicidir. Yahudi kadın ve erkeğin "kötü" doğaları ise olumsuz bir doğa imgesini gündeme taşır. Yukarıdaki çizimde Yahudi kadın ve erkeğin doğası, onlara dönemin popüler roman yazarı Vicki Baum'm romanından uyarlandığı iddia edilen "tatlı günah" adlı "erotik" filmi izletirken, Alman çift idealize edilmiş bir doğa içine yerleştirilir. Öte yandan, anti-komünist propaganda kapsamında, anti-semitik propagandanın Yahudi algısı için geçerli olduğu gibi doğa her daim "uygar olmayana" ve dolayısıyla istenmeyene gönderme yaparken, anti-komünistin doğa ile bağı müphem bırakılır.

Bu çerçevede, anti-komünist propaganda taksonomik bir kategori olarak "sürüngen"lere atfedilen özelliklerle komünist arasında ilişki kurar. Sürüngenlerin dairevi, sessiz ve tekinsiz kabul edilen davranışları ile komünistlerin "karanlık dünyaları" arasında eşleştirmeler yapılır. Mesaj basittir: Komünistler de bu uğursuz hayvanlar gibi yok edilmelidirler! Hayvan imge ve imajlarının kullanımı sadece Türkiye'deki anti-komünist propagandaya özgü değildir; Yahudileri korkulması ve yok edilmesi gereken "mikroplar"[31] olarak tanımlayan Naziler tarafından da sıklıkla kullanılmışlardır. *Der Stürmer* ve *Die Brennessel* gibi dönemin popüler Nazi yayın organlarında Yahudiler, kötücül biçimde grotesk olarak tasvir edilir, döngüsel olarak ördüğü ağının ortasında avını bekleyen örümcek, Nazi kılıcının saplandığı bir yılan (şekil 4) ya da dünyayı kollarıyla sarmalamış olan bir ahtopot, Yahudi'yi temsil eder.[32] Benzer şekilde anti-komünist

31 Caroline Alice Wiedmer, *The Claims of Memory: Representations of the Holocaust in Contemporary Germany and France*, Cornell University Press, Ithaca, New York, 1999, s. 19.

32 Bu figürler için bkz. http://www.calvin.edu/academic/cas/gpa/posters1.htm, erişim tarihi: 2 Aralık 2009; http://library.thinkquest.org/12307/propagan.html, erişim tarihi: 3 Aralık 2009.

propagandanın "tecessüs salonu"nda da örümcek ağını örer, yılan ısırır, ahtopot kollarıyla dünyaya sarılır (şekil 2, 3).



Şekil 2[33]



Şekil 3[34]



Şekil 4: Nasyonal Sosyalist Alman İşçi Partisi. Resimdeki yılan figürü tefecilik; Versailles, işsizlik, savaş, suç, yalan; Marksizm, Bolşevizm, ihanet, enflasyon, yolsuzluk; Barmat, Kutstker, Sklarek (önemli finansal skandallara adı karışan üç Yahudi), fahişelik, terör, iç savaşı temsil eder.[35]

33 İlhan Darendelioğlu, *Türkiye'de Komünizm Hareketleri*, cilt 2, Tan Matbaası, İstanbul, 1962, kapak sayfası.

34 *TKMD Genel Merkezi*, 2, Halk Yayınları, İzmir, 1964, kapak sayfası.

35 http://www.calvin.edu/academic/cas/gpa/posters1.htm, erişim tarihi: 26 Haziran 2011.

20 Nisan 1967 yılında Komünizmle Mücadele Derneği'nin Diyarbakır'da Dilan Sineması'nda düzenlenen ve dinleyiciler arasında Eğitim Enstitüsü öğrencileri, Öğretmen Okulu son sınıf öğrencileri, her iki okulun öğretim üyeleri ve garnizondaki genç subaylarların da olduğu konferansta yılan ve "sinsi komünist" imgesine dair geçen şu ifadeler oldukça çarpıcıdır:

> Komünizm aynen bir yılan taktiğini kullanarak avına hücum eder. Yılanın avına hücum edişi dünyanın en tatlı bakışlarıyla olur. Dilini çıkarır, gözlerine en şefkatli bir rengi verir, yavaş yavaş avına sokulur ve avının gözüne gözünü diker. Zavallı av bu kadar tatlı tatlı kendisine gelenin ne yapacağım bilmeksizin dururken birdenbire o melun yılanın ağzında bulur kendisini. Ben Kore'ye giderken Kolonbo'da bir boğa yılanının önüne atılan büyükçe bir tarla faresini gördüm. Yılan, başını kaldırdı, avına şöyle bir baktı o kadar tatlı dilini çıkara çıkara süzüldü ki, zavallı o tarla faresi bir köşeye büzülmüş, korku ile ümitle ona bakıyordu. Fakat bir an sonra o zavallı ve ümitle bakan tarla faresinin boğa yılanının boğazından içeri süzüldüğünü gördüm. İşte arkadaşlar, komünizm de böyle gelir, yoksa gelip seni yok edeceğim, seni ezeceğim, seni esir edeceğim diye gelmez.[36]

Yukarıdaki konuşmaya metin olarak erişim sağlandığından, söyleme yolu ile yapılan edim, mesajın konuşan ve dinleyen ile o anda ve orada-var olmaklıktan doğan ilişkisi ve mesaj-kod, mesaj-referans ilişkilerinden kaynaklanan konuşma-yazı farklılıları derinlemesine kavranamayabilir; ancak yine de çok başlı canavarların gezindiği, fantastik dünyaları tasvir eden bir masal anlatıcısının tonlaması sezilir; yılan imgesi ile bellekte yaratıldığı düşünülen arkaik bir gerilim ve Medusa'nın dehşet saçan bakışları altında taş kesilmiş halde masalı dinlemeye devam eden çocuklar. Ancak anti-komünist fantazinin Medusası kurbanlarını yerken Perseus bakışlarıyla tehdit eden Medusa'nın kafasını kesecektir.

36 Güventürk, *a.g.e.*, s. 9.

Anti-komünist söyleme hayvanlar dünyasından yapılan transferler arasında örümcek de yerini bulur. Örümceğin simgeselliği ise ısırması ile değil, ağıyla kurbanını hapsetmesi ve emerek kurutması ile işlerlik kazanır:

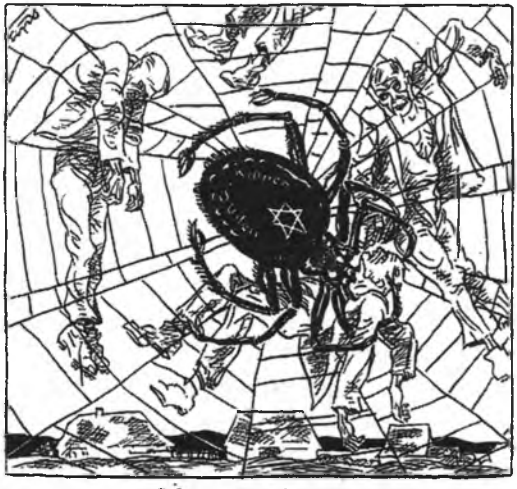
> Örümcek ağını daima sakin ve kendini emniyette sanan sinek ve böceklerin uçuşup eğlendiği yerlere kurar. Avını beklerken de gayet sabırlı ve sessiz; hatta hareketsiz durur. Sineği bir defa ağına düşürdü mü... derhal öldürmez... yavaş hareketlerle; fakat çok dikkatli olarak avını sarar ve bir nevi koza haline getirinceye kadar üşenmeden ve itina ile meşgul olarak hapseder... Bundan sonra da onu eme eme kupkuru bırakıp posa haline getirir!
>
> Ya bedbaht sinek ne yapar? Örümceğin ağına takılıp çırpınmağa başlayan sinek; kanatlarını olanca gücü ile çırptığı halde uçamadığını görünce önce aptallaşır. Sonra, ayaklarından ağa yapışık olduğunu anlayınca, şaşkın bir hareketsizlik içerisinde dinlenip vakit kazanmaya çalışır. O an örümcek onu biberon gibi ağzına almıştır bile... Fakat sinek o kadar şaşkındır ki, örümceğin ağzında olduğunun farkında bile değildir; sadece düştüğü bu müşkül durumdan bir an önce kurtulmak ümidile çırpınıp durmaktadır...Amma bu halinin devamı onu sadece kuvvetten düşürür ve başka bir faydası olmaz. İşte o zaman da zavallı sinek, celladın önündeki kolu bağlı bir mahkum haline düştüğünü anlar ve paniğe kapılır; hareketleri felce uğrar...Geçen zaman da sineği mahkum; örümceği ise zafere ulaştırmağa kafi gelir!...
>
> İşte komünist ağına düşmüş bütün milletler bu sinekten farksız birer koza haline gelmiştir... Binaenaleyh, düşünce komünizmden kurtuluş belki muhal; fakat onun ölüm ağına düşmemek için dikkat ve bilgi şarttır.[37]

Bu kurgu, yılan örneğinde olduğu gibi hem *Der Stümmer*'in Şubat 1930 tarihli sayısında resmedilen Yahudi örümcek (şekil 6) hem de komünist örümcek (şekil 5) için geçerlidir.

37 Fethi Koyunyer, "Örümcek ve Avı," *Mücadele*, sayı 7, 1964, s. 26.



Şekil 5: Uyumanın sonu[38]



Şekil 6: İliği kemiği kurutulmuş[39]

38 *Türkiye Komünizmle Mücadele Derneği Genel Merkezi 4*, 1966, kapak sayfası.

39 http://www.calvin.edu/academic/cas/gpa/sturm28.htm, erişim tarihi: 10 Haziran 2011.

Bu hayvan-komünist geçişlerinin hepsi ortalama imgeleme seslenen aşırı basitleştirilmiş metaforlar olmakla birlikte, yarattıkları grotesk etki gerçekte, çelişkiler barındıran ve pek de üzerinde düşünülmemiş görünen mesajları içerir. Bu metinlerde doğa, ancak irrasyonel olanın dışarıda bırakılmasıyla kontrol edilebilir görünür. Ana varsayım insan-hayvan, kültür-doğa, rasyonellik-irrasyonellik gibi dikotomiler üzerinden kurulur ve rasyonel insan çelişkili biçimde bir yandan "öteki"ni, akıl dışı olanı kontrol edebilecek olandır, bir yandan da arkaik korkulara ve inançlara sahip bir varlık olarak tahayyül edilir. Aynı çelişki doğanın yaratıkları için de geçerlidir. Akıldan yoksun, dürtüleriyle hareket edenler olarak tahayyül edilen hayvanların bir yandan da kurnazca hesaplar peşinde koştuğu varsayılır. Bu durumda doğa ve insanlık arasında aşılmaz bir sınır varsa hayvan metaforlarına başvurmanın bir anlamı yoktur, öte yandan bu sınır varsayıldığı kadar keskin değilse kullanılan kök sembollere referansla bir takım kültürel tutarsızlıklar devreye girer. Antikomünist propaganda sıklıkla kullandığı yılan imgesi ile anlamı sabitlenmeye çalışır ama yılan Gılgamış'tan gençlik bitkisini çalarken, yaşam sağlık ve ölüme dek birbirinin içine girmiş birçok anlamı da peşinden sürükleyen varlıktır. Yılan, bir yandan mitler ve inançlarda tıbbi güçlerle donanmıştır; Şahmaran'ın bedeninin belli parçaları sağlık verirken, belli parçaları ölüm getirir, diğer yandan tek tanrılı dinlerin kutsal metinlerinde "hayvanların en kurnazı" olarak insanlığa itaatsizliği öğretendir.

Benzer çelişkili anlamlar örümcek için de söz konusudur. İnsanları komünist örümceğin ağma yakalanmış olarak tasvir eden propagandanın araknolojisi de aynı ağa yakalanır. Örümcek İslâm inancında Muhammed ve yakın arkadaşı Ebu Bekir'i saklandıkları mağaranın girişine ağım örerek peşlerindeki Kureyşlilerden koruyan varlıktır. Bu bilgi üzerinden bir tür dokunulmazlık atfedilen örümceği öldürmenin de kötü şans getireceğine inanılır. Ancak anti-komünist propagandanın bir yandan İslâm referansını gündemde tutarken diğer yandan örümcek ağını bir tuzak olarak temsil ediyor oluşu temel bir çelişkidir. Ankebut Suresi (29: 41), "Allah'tan başka dostlara tutunanların durumu,

kendisine bir yuva yapan örümcek örneği gibidir. Halbuki evlerin en çürüğü de örümcek evidir, eğer bilselerdi" demektedir.

Babalık ve yaratıcı erkek, annelik ve besleyen kadın, döllenme ve kozmolojiye ilişkin kavramlaştırmalar üzerinden birçok inanışta yerini bulan tohum ve toprak da anti-semitizmin yaptığına benzer biçimde anti-komünist propagandanın başvurduğu imgeler arasında yer alır. Bu bağlamda tırpanlanmış, işlenmiş bir tarlada bile hâlâ gözden kaçmış ve çoğalma ihtimali ve "sayıları ne kadar azalırsa, adeta tehditleri gerçeklikteki azalmalarıyla orantılı olarak artıyormuşcasına ...tehlikeli"[40] olan zararlı otların varlığına dair ifadeler[41] anti-komünist propaganda ve Yahudi karşıtı propaganda arasındaki örtüşmenin altını çizer. Mesaj açıktır: Çoğalırlar uyanık olalım! *Brenessel*'in 13 Haziran 1932 tarihli sayısında yer alan (şekil 6) ve Nasyonal Sosyalist Alman İşçi Partisi (*Nationalsozialistische Deutche Arbeiterpartei*)'nin parlamentoda ilk defa ağırlıklı olarak temsiline olanak verecek 31 Temmuz 1932 genel seçimleri öncesinde yayımlanan çizimde (şekil 7) Nazilerin siyasi rakipleri de tarladan temizlenmesi gereken zararlı otlar olarak temsil ediliyordu:



Şekil 7: [Zararlı] tohumlarla savaş[42]

40 Slovaj Žižek, *Yamuk Bakmak: Popüler Kültürden Jacques Lacan'a Giriş*, çev. Tuncay Birkan, Metis, İstanbul, 2004, s. 19.

41 Nazım Yazıcı, *Komünizm Tehlikesi*, İstanbul, 1947, kapak sayfası.

42 http://www.calvin.edu/academic/cas/gpa/brenn31.htm), erişim tarihi: 27 Haziran 2011.

Zararlı otlar ve tohumlar gibi çoklukları ve istilacı özellikleriyle sözü edilen bir diğer yaratık da karıncalardır. Rus askerlerinin hem Çarlık döneminde karıncalara dönüşerek Türk dünyasını hem de sonrasında yine karınca kılığında bu defa dünyayı istila etmek planlarına dair anlatılar anti-komünist söylem içinde gezinir. Karıncalar bir yandan çokluk, hedefe yönelme, çalışkanlık gibi antropomorfik özelliklerle metaforun içine çekilir, diğer yandan da tarih yazımı içerisinde masalsı bir anlatı inşa edilir. Bir Türk kalesini ele geçirmek isteyen "nefesi güçlü" bir Rus prensinin, askerlerini üfleyerek önce karıncalara, ardından kalenin içine girdiklerinde tekrar gerçek hallerine dönüştürdüğüne ilişkin anlatı, Rusların Türkistan, Kafkasya ve Kırım'ı ele geçirme stratejilerinden dünyayı istila planlarına kadar sirayet ettirilir ve güncel siyasete ilişkin dersler çıkarılır:

> Komünizm, Rusların karınca kılığına girerek bütün dünyayı işgal etme planlarının tek vasıtasıdır. Bütün dünyadaki komünist partileri Moskova'ya bağlıdırlar. Oradan emir ve kumanda almaya mecburdurlar.
>
> Aslında bütün Rus efsaneleri atalarımız için çıkartılmıştır. Şimdi asırlarca sonra biz torunlara bu karıncaları keşfetmek ve onları topuğumuzla ezmek düşüyor. Bütün yurttaşlarıma sesleniyorum: Kızıl karıncalara dikkat edelim. Belki Atatürk de bu karıncalar efsanesini bildiği içindir ki Türk âleminin en büyük düşmanı komünizm her göründüğü yerde ezilmeli demiştir.[43]

Komünizm, cinsellik ve kadın bedeni

"Koca eve gelir, paltosunu çıkarırken girişteki portmantoda bir erkeğin şapkasını görür. Paltosunu tekrar giyer ve evi terk eder; komünizm gelmiştir." Komünizmi, kadınların ortaklaşa sahiplenilmesi ve topluluk içerisinde serbest cinsel ilişkiler olarak temsil eden bu anekdot oldukça iyi bilinir. Bu noktada, anti-komünist propaganda Marksist-komünist ayrımı üzerinden seyreder!:

43 Tekin Erer, *Kızıl Tehlike*, Ak Yayınları, İstanbul, 1966, s. 12-13.

Onlara göre Marksizm bir iktisadi sistem, bir çalışma nizamı olmaktan ziyade, bir nevi umumhane felsefesidir. Onlar kadınla erkek arasında ulvi bir aşk münasebeti olabileceğini, aile kurmanın ve onu devam ettirmenin yüksek bir ahlaki vazife teşkil ettiğini kabul etmezler. ...Türkiye'de cinsi, hissi ve ahlaki terbiyenin zayıflaması birçok genci daha Marksizmin M sini bilmeden dejenere ettiğine ait örnekler az değildir."[44]

Anti-komünist propaganda fahişelik ve evlilik dışı cinsel ilişkiyi de "komünist kadın"ın tipik davranışı olarak betimleyecektir. Söz konusu propaganda metinlerinin birçoğunda aile yaşamı içinde ve anne olan "iyi" kadın ve fahişe olan "kötü" kadın ayrımı çok açıktır.[45] Komünist ve fahişe, ailenin sonunu, Hobbesvari tehditkâr bir doğa halini işaret ederken erkek, koca ve baba için de kültürel ve dinsel kodların inkârı ve kadın, eş, kız çocuğun kontrol edilememesi halinde hâkimiyetin sonu uyarısı yapılır. Hikâyenin kadınlar için korkutucu yanı ise komünist bir rejimde cinsel ilişkiye zorlanacakları uyarısıdır:

Türk Babaları: Karılarınızın binbir kişinin malı olmasını, aile reisliğinin elinizden alınmasını istermisiniz?

Türk anaları: Binbir meşakkatle doğurduğunuz, binbir ihtimamla yetiştirmiye çalıştığınız yavrularınızın vakitsiz elinizden alınmasını ve bütün dünyanın size fahişe gözüyle bakmasını istermisiniz?

Türk kızları: Bugün yarınınızdan emin olmıyarak daimi ve hiç göz açmadan kan ve pıhtı dünyasında yaşamak, istemediğiniz binbir erkeğin şehvani arzularına ram edilmek... ister misiniz?

Türk çocukları: Namus, şeref, haysiyet gibi insanlara has kıymetlerden mahrum edilmek ve mezara kadar piçlik töhmeti altında ezilmek ister misiniz?

---

44 "Neden Komünist Oluyorlar?" *Komünizme ve Komünistlere Karşı Türk Basını*, Fasikül 8, Ankara, 1966, s. 156.

45 Fehmi Cumalıoğlu, *Komünizm ve İslam*, İlim Yayma Cemiyeti Yayınları, İstanbul, 1963, s. 94.

> Türk ihtiyarları: Hayatınızın son anlarını çocuklarınızın mürüvvetini görmeden geçirmek, işe yaramazsınız diye sizi idare eden adamlar tarafından fırına atılıp vahşice öldürülmek ister misiniz?[46]

Yukarıdaki metinde yazar, Almanya'da "bir gün sol, bir gün Alman" kuvvetlerinin eline geçtiğini söylediği, istilaya uğramış bir kasabadaki bir tecavüz sahnesine ilişkin bir tanıklığı da dipnot olarak "Türk kızlarına" hitap ettiği bölümün altına iliştirir. Tecavüze uğrayan kızı konuştururken ise bir yandan korku sınırlarını zorlar, diğer yandan da aşağıda sözü edilecek olan fantezi dünyasının kapılarını. Bu hikâyeye göre "solların soyup soğana çevirdiği bir kasaba"nın ortasında "çırılçıplak arkası üstü yatmış, ayak tabanları yerde, dizleri yukarı kalkık, bacakları iki yana açık, her yeri kan içinde, memeleri mosmor, vücudunun muhtelif yerlerinde diş izleri bulunan, takribi 14 yaşında sarışın bir Alman kızı" yatmaktadır. Kız nasıl tecavüze uğradığını anlatırken "sollar anamı babamı, kardeşimi gözümün önünde süngülediler; beni de çırılçıplak soyarak bu meydana yatırdılar ve bütün askerler üzerimden geçti. Vaziyetimi bozmamamı aksi takdirde beni parça parça edeceklerini söylediler. Giderlerken yine vaziyetimi bozmamamı, dönüşte aynı vaziyette bulmak istediklerini ihtar ettiler," diyecektir. Yazarın hem uyarıları hem betimlediği sahneler üç ana eksen üzerinden okunabilir. İlk olarak, anti-komünist propagandanın, özellikle vulger örnekler üzerinden, komünizmin kadınlar için tehdit ediciliğini vurgularken[47] ikincil kaynaklara atıfta bulunması ve seçtiği anlatıcı dikkat çekicidir. Bu çerçevede yazar, ya erişim olanağı olmayan kurgusal bir kişiye ya da yurt dışında yayımlan-

---

46 Yazıcı, *a.g.e.*, s. 5-7.

47 Kadın bedeninin propaganda söyleminde kullanımı sadece anti-komünist propaganda metinleriyle sınırlı değildir. Yahudilik, Dönmelik ve Misyonerlik karşıtlığına dair metinlerde de kadın (bedeni) üzerinden seyreden bir anlatıya rastlamak mümkündür. Örnek olarak bkz. Cevat Rifat Atilhan, "Kimler bizimle mücadele ediyor?, *Sebilürreşad*, cilt 5, sayı 103, 1950, s. 13-14; Eşref Edip, "İslamı Saran Kara Tehlike", *Sebilürreşad*, cilt 5, sayı 109, 1951, s. 139-140; Cevat Rifat(bastırıp yayan), *Dünya Nazarında Yahudilik ve Masonluk*, çev. İ. Uskent, Selamet Basımevi, İstanbul, 1935, s. 75-77.

mış bir kitaptaki anlatılara başvurur. Yukarıdaki metinde anlatılan hikâyenin, işgal edilmiş bir Alman kasabasında gezinmekte olan bir Türk tarafından yazara aktarıldığı belirtilirken, örneğin bir diğer metin, "William C. Bullitt isimli Amerika'nın ilk Rusya sefirinin yayınladığı Voroshilov ile Bir Konuşma adlı eser"e gönderme yapar:

> 1919 yılında teslim oldukları takdirde gerek kendilerini ve gerekse eşleriyle aile efradının tekrar evlerine dönmelerine müsaade edeceğim vaadiile Kiev'de onbir bin Çar subayını teslim olmaya ikna etmiştim. Sözüme kanarak teslim olmaları üzerine onbir bin subayın hepsini, erkek çocuklarıyla birlikte idam ettirdim. Karıları ile kızlarını ise Rus ordusu tarafından kullanılmak üzere umumhanelere gönderdim. Umumhanelerde maruz kaldıkları muameleye tahammül edemeyen bu kadınlar ve kızlar ise ancak üç ay tahammül edebildiler; hepsi öldü.[48]

Yazar ikincil kişilerden alıntıladıkları sayesinde, anlatıcı ve yazar farklılığının avantajını kullanırken, milliyetçi-muhafazakâr hassasiyetinin gerekli kıldığı sorumluluğu da üzerinden atmış görünür. Ancak bu defa ikinci metin bağlamında anlatıcının kimliği üzerinden yeni bir sorunla karşılaşırız. Hiçbir koşulda güvenilmemesi gerektiği tüm metinlerde sürekli olarak vurgulanan komünistin itirafı, bu defa sağlam bir kanıta dönüşür. Diğer yandan bağıntılı olarak aktarılan işkenceleri deneyimleyen ya da deneyimlemesi milliyetçi-muhafazakâr tahayyül açısından en muhtemel olan kişiler "yabancı" kadınlardır. Yazar henüz bu felaketleri yaşamamış olan "namuslu Türk kızlarım" bu fantezinin dışına itmektedir.

İkinci olarak komünistlerin yaptığı söylenen işkencelerin betimlenmesi, bu sahnelerin tüm çıplaklığıyla aktarma hevesi efsanevi istismar sinemasının sınırlarında gezinir niteliktedir. Burada hem sahnelerin çarpıcılığı hem de istismara uğrayanın bilinmezliği fantezi dünyasını besler. Yukarıda kadınlara yöne-

48 Hayrani Ilgar, "Düşünceler: Komünistlere İnanılır mı?" *Mücadele*, sayı 10, 1964, s. 12.

lik uyarıları içeren ifadeler bu bağlamda okunabilir. "Kan ve pıhtı dünyası", "şehvani arzular" sadece "namuslu Türk kızları"nı bekleyen tehlikeler olmakla kalmaz, aynı zamanda erkekliğe ilişkin örtük bir tanımlamaya da işaret eder.

Bütün bunlarla bağlantılı olarak üçüncü bir nokta, çalışmanın ilk bölümünde vurgulanan mistifikasyon stratejisine gönderme yapar. Söz konusu olan, korku sinemasına ilişkin tartışmalarda belirleyici bir eksen olarak karşımıza çıkan "ima etmeden açıkça göstermenin mi yoksa göstermeden ima etmenin mi daha korkunç olduğu"[49] konusudur. Bu çerçevede "namuslu Türk kızları"nı "yabancı" kadınların deneyimleriyle korkutan yazar, senaryosunun geri kalanını kendisine saklar ve göstermeden ima ederek mistifikasyon stratejisini işletir: "Keyfiyeti sizlere arz ediyorum namuslu Türk kızları. Sizlere Sibirya'ya sürülen Alman kızlarının feci durumlarından da fırsat bulursam bahsedeceğim."

Diğer yandan, anti-komünist propaganda kadın bedeni ve komünizm arasında metaforik bir bağlantı kurararak erkek okuyucuyu da uyarır. Herkesle cinsellik yaşadığı için cazip bulunabilecek kadın, komünist kadın, hasta bedeninde komünist rejimi simgelediği düşünülen frengi hastalığının izlerini taşımaktadır:

> İşte sizi koyun koyuna yatırmak istedikleri rujlu, pudralı, korseli nefis tahrikçisi, aslında frengili KOMONİZMA aşiftesi budur.
>
> Ben bu aşifteyi size çırılçıplak soydum vucüdünde ki, frengi yaralarını gösteriyorum. Ve işin öte tarafını sizlere bırakıyorum. Nefislerinize bir dakikalık hâkimiyet size hayatınızın sonuna kadar sıhhatler bahşedecek, sizi dünya insanları nezdinde hakir görünmek töhmetinden kurtaracaktır. DİKKAT ET EY EHLİ VATAN.[50]

---

49 Kaya Özkaracalar, "göstermek ya da ima etmek bütün mesele bu değil", *Geceyarısı Sineması*, sayı 7, 2000, s. 20.

50 Yazıcı, *a.g.e.*, s. 8

Yukarıdaki metin "ötekinin abartılı hazzı" ve hazzın "tehdit ediciliği"[51] ne dair bir algı üzerinden okunabilir. Anti-komünisti rahatsız eden komünistin olası bedensel hazzıdır. Sözkonusu sahnede "aşifte komünist" ten daha fazlası, anti-komünizmin nihaî fantezisi de içerilir. Yeni bağlam fantezi ve metaforu birbiri içine yerleştirirken propaganda, yatakta kollarını açmış bekleyen "utanç duygularını yitirmiş, arzulu kadın" betimlemesine girişir. Bu noktada anti-komünistler fahişeliği kategorik olarak reddetmezler; ancak kadın, komünizm ve frengi arasında kurulan metaforik ilişki üzerinden bir çifte standart geliştirirler.

Burada kurgunun anlatısallığı da olası hedef kitle açısından anlamlıdır. Anti-komünist bir propaganda metninde "araya parça" konmuştur. Türkiye'nin 1970'li yıllarda tanık olduğu erotik filmler furyasında her film çekim setinde rastlanabilecek olan polis kontrolü yüzünden sansürü aşmanın farklı yollarına başvurulmuştu; ortalama erotik filmlerin arasında sinema salonundaki gösterimler sırasında *hard core* pornografik sahneler yerleştiriliyordu.[52] Anlatıcı burada ulusu bekleyen komünizm tehdidine karşı korseli bir kadının hayali üzerinden önce okuru uyarma yolunu seçmiş görünmektedir. Ardından pornografik sahnelerin gösterildiği sinemalardaki yer gösterici uslûbuyla, heyecan içindeki izleyiciyi teşhir etmek için eline fenerini alır ancak bu defa fener yatakta bekleyen kadına doğrultulmuştur ve korseli kadının bedenindeki yaraları aydınlatır. Korseli kadın ve soyulduğunda bedenindeki frengi yaraları ortaya çıkan kadın imgeleri üzerinden okura "arzunun koordinatları"[53] verilir ve fantezinin rahatsız edici ve memnuniyet verici yanları sunulur.

Frengi hastalığı Nazilerin anti-komünist söylemi içerisinde de yer alır. Frengiyi ulusun sağlığını tehdit eden en büyük tehlike olarak gösteren Naziler, iktidarlarının erken dönemlerinde

51 Josefina Ayerza with Slavoj Žižek, It doesn't have to be a Jew, http://www.lacan.com/perfume/Zizekinter.htm, erişim tarihi: 10 Ocak 2010.

52 Orhun Yakın, "Malum Dönem Filmleri", *Kebikeç*, sayı 13, 2002, s. 207-224.

53 Žižek, 2004, *a.g.e.*, s. 135.

ahlâksızlık kaynağı olarak gördükleri fahişelikle bağlayarak savaş açmışlar; iktidarlarını pekiştirdiklerinde ise devlet kontrolünde izin vermişlerdi.[54] Haftalık mizah dergisi *Kladderadatsch*'ın 1933 senesinde yayımlanan 43. sayı komünizm tehlikesini Avrupa'yı sarmış olan kırmızı böcekler olarak gösterir (şekil 9). Resimde kadının yatakta gösterilmesi boşuna değildir. Kadının bacaklarına kadar inen böcekler komünist bir rejimin egemen olduğu toplumda kadınların başlarına gelecek olanlara ve komünizmin alametifarikası addedilen frengi hastalığına gönderme yapar.



Şekil 9: "Avrupa kutsal hazineni koru!"[55]

Anti-komünist söylem, komünizmi bir yandan hayvanlar üzerinden verilen örneklerle akıldan yoksun doğa dünyasının buyruklarına, bir yandan da insanın kendi doğasını aklı ile

54 J. Ross, "Blacklash against Prostitutes' Rights: Origin Dynamics of Nazi Prostitution Policies", *Journal of Sexual History*, sayı 2, 2002, s. 67-94.

55 http://bytwerk.com/gpa/kladderadatsch.htm, erişim tarihi: 27 Haziran 2011.

kontrol altına alamayışına ve bunun kaçınılmaz sonucu olarak görülen frengi hastalığına bağlarken doğasını kontrol altına alamayanlar listesine Hıristiyanları da katar. Frengi hastalığı İslâm ve Hıristiyan dünyalarının ayrılığı üzerinden işletilen ve Kral François'ya kadar uzanan bir tarih yazımı içinde de yerini bulur. Tevetoğlu, Ortaçağ Hıristiyanlığının "...daha akli, daha mantıki ve daha yeni olan İslâm dininin doğuş ve yayılışına karşı koyu ve mutaassıp Hıristiyanların gösterdikleri tahammülsüzlük ve anlayışsızlık..." sonucunda "Hıristiyanların kendi dinlerinde de emredilen insanlık kaidelerine" sadık kalmayıp İslâm'a saldırdıklarını ve dünyayı ikiye böldüklerini anlatırken, "Fatih'in önünde yerlere kapanıp ağlayan Bizanslı halk ve papazlar"dan, Fatih'in kaç dil bildiğinden, sanat ve bilim konusundaki birikiminden söz eder ve konuyu frengi hastası olan birinci François'ya "Türk hekimlerine hazırlattığı cıvalı ilaçlar"ı gönderişine bağlar.[56]

Sonuç yerine

Anti-komünist propagandanın komünist/komünizme dair algısının toplumsal ve kültürel kurgular üzerinden bir okuması olan bu çalışma kapsamında, ilgili metinlerde başvurulan ve kendileri de söylemsel olan strateji ve teknikler ele alınmıştır. Propaganda amaçlı bu metinler öncelikle gerçeği kurgulayarak yeniden düzenlerler ve bu çerçevede komünist/komünizmi zamansal-uzamsal ve kişisel boyutlarda mistifiye ederek anlatısallığa başvururlar; okurda bilinmeyenden kaynaklanan korku ve kaygı duygularını tetiklemeyi hedeflerler. İkinci olarak, anti-komünist propaganda komünist/komünizm tahayyüllünü doğa, toplumsal cinsiyet, cinsellik, beden ve topluma ilişkin semboller üzerinden geliştirdiği "komünizm aşiftesi" gibi metaforlar aracılığıyla kurgular. Bu bağlamda, kadın daima baştan çıkarılmaya elverişli ve bu nedenle de yardıma gereksinimi olan bir varlık olarak sunulur. Kadın, cinsellik ve doğaya ilişin bu söylem aynı zamanda Nazi Almanyası'ndaki Yahudi karşıtı söy-

56 Tevetoğlu, *a.g.e.*, 1963, s. 23-28.

lemle de iç içe geçer ve başvurulan anlatısallık çoğu zaman anti-komünist propaganda metinleri ile örtüşür.

Bu bağlamda, W. A. Boelcke'nin Nazi Almanyasında Yahudi karşıtı propagandayı betimlemek için kullandığı "Makyevelist" nitelemesi[57] Türkiye'de komünizm karşıtı propaganda metinleri için de geçerlidir. Bu çalışma kapsamında ele alınan metinler de ne "yüksek bir sorumluluk"duygusu ne de "ahlâkî yasa" kaygısı taşırlar ama paradoksal bir biçimde karşılarında "ahlâkî bilinçlilik" ile donanmış bir okur kitlesi beklerler. Yahudi karşıtı propaganda metinlerine benzer bir şekilde sürekli tekrarlar içeren basit mesajlar üzerinden seyrederken olguları bir nesnellik havasında yeniden üreterek anlatısallığa başvururlar. Ele alınan metinlerin çoğunluğu okuyucuyu olası bir komünizm tehlikesine karşı uyarmakta, tehlikeyi bertaraf etmenin yolları ise Müslüman-Türk halkına uygun reçetelerle sunulmaktadır. Bu şekilde, yazar kurtarıcı kimliğine bürünerek, okuyucu ile arasında hâkimiyet ve kontrol ilişkisi kurmaktadır. Bütün bunlara ek olarak, Türkiye'de Soğuk Savaş döneminin anti-komünist propagandası toplumun ana eğilimlerini meşrulaştırmak üzerine temellenmiş konformist bir örüntüyü de yansıtır. "Disiplinsizlik", "okuldan atılmak", "sevdiğinin, ailenin, toplumun reddine uğramak" gibi gündelik hayatın çok farklı alanlarındaki sıradan deneyimleri bile korku yaratacak bir etiketleme aracı ve normalden sapma olarak kullanarak, sosyal ve politik anlamda statükoyu hedefler.

Bitirirken, Soğuk Savaş dönemi komünizm karşıtı propagandanın Türkiye'de ne derece karşılığını bulduğu sorusu akla gelebilir. Böyle bir sorgulama bu çalışmanın sınırlarını aşmakla birlikte ele alman dönem itibariyle de "bilimsel" bir çıkarımda bulunmak güçleşmekte. Ancak yapılacak bir projeksiyon bu konuda ilham verici olabilir. Bu bağlamda, Ankaralıların 2009 yerel seçim sürecindeki bir tanıklığından söz etmek anlamlıdır. Seçim arefesinde şehir merkezine siyah üzerine kırmızı ile "Gökçek gidecek sol gelecek" yazılı afişler asılmıştı. İlk bakış-

57 Der. Willi A. Boelcke, *The Secret Conferences of Dr. Goebbels. The Nazi Propaganda War 1939-43*, E.P. Dutton & Co.Inc., New York, 1970, s. xvii.

ta, Adalet ve Kalkınma Partisi (AKP)'nin seçimlerdeki en güçlü rakibi olarak görünen Cumhuriyet Halk Partisi (CHP) ya da seçime katılan bir sol parti tarafından hazırlandığı izlenimini bırabilecek bu afişlerin Ankara Büyükşehir Belediye başkan adayı Melih Gökçek'in seçim propagandasının bir parçası oluşu, sağ tahayyülde sol/komünizm tehdidinin hâlâ karşılığını bulabilecek bir propaganda aracı olarak yer aldığını göstermesi bakımından dikkat çekicidir.

KAYNAKÇA

Atilhan, C. R., "Kimler bizimle mücadele ediyor?", *Sebilürreşad*, cilt 5, sayı 103, 1950, s. 13-14.

Boelcke, A. W., (der.), *The Secret Conferences of Dr. Goebbels. The Nazi Propaganda War 1939-43*, E.P. Dutton ve Co.Inc., New York, 1970.

Deniz, C., "Komünizm ve Rus Menşeli Sosyalizmin Türkiye'deki Şanssızlığı", *Komünizme ve Komünistlere Karşı Türk Basını*, Fasikül 8, Ankara, 1966.

Canetti, E., *Kitle ve İktidar*, Gülşat Aygen (çev.), Ayrıntı, İstanbul, 1998.

Cevat Rifat, (bastırıp yayan), *Dünya Nazarında Yahudilik ve Masonluk*, İ. Uskent (çev), Selamet Basımevi, İstanbul, 1935.

Cumalıoğlu, F., *Komünizm ve İslam*, İlim Yayma Cemiyeti Yayınları, İstanbul, 1963.

Darendelioğlu, İ., *Türkiye'de Komünizm Hareketleri*, cilt 2, Tan Matbaası, İstanbul, 1962.

Eşref Edip, "İslamı Saran Kara Tehlike", *Sebilürreşad*, cilt 5, sayı 109, 1951, s. 137-143.

Erer, T., *Kızıl Tehlike*, Ak Yayınları, İstanbul, 1966.

Evliyaoğlu, G., *Su Uyur Komünist Uyumaz*, Toprak Dergisi Yayınları, İstanbul, 1962.

Freud, S., *Civilization and its Discontents*, çev. & der. James Strachey, W. W. Northon, New York, 1962.

Güventürk, F., *Komünizm ve Faaliyetleri (Hakkında Konferans)*, Baha Matbaası, Diyarbakır, 1968.

Ilgar, H., "Düşünceler: Komünistlere İnanılır mı?" *Mücadele*, sayı 10, 1964, s. 12.

Josefina Ayerza with Slavoj Žižek, It doesn't have to be a Jew, http://www.lacan.com/perfume/Zizekinter.htm, erişim tarihi: 10 Ocak 2010.

Korkud, R., *Türkiye'de Milliyetçilerin 53 Metodu, Komünistlerin 26 Metodu*, Türkiye Fikir Ajansı, Ankara, 1966.

Koyunyer, F., "Örümcek ve Avı", *Mücadele*, sayı 7, 1964, s. 25-28.

"Neden Komünist Oluyorlar?", *Komünizme ve Komünistlere Karşı Türk Basını*, Fasikül 8, Ankara, 1966, s. 155-157.

Oraltay, H., Nasıl Mücadele Edilir? *Mücadele*, sayı 2, 1964, s. 15-19.

Orhon, O.S., "Geleceğe Dair", *Komünizme ve Komünistlere Karşı Türk Basını*, Fasikül 2, Ankara, 1965, s. 77-78.

Özkaracalar, K., "göstermek ya da ima etmek bütün mesele bu değil", *Geceyarısı Sineması*, sayı 7, 2000, s. 20. 20-29.

Ricoeur, P., *Yorum Teorisi, Söylem ve Artı Anlam*, çev. Gökhan Yavuz Demir, Paradigma Yayınları, İstanbul, 2007

Ross, J., Blacklash against Prostitutes' Rights: Origin Dynamics of Nazi Prostitution Policies. *Journal of Sexual History*, sayı 2, 2002, s. 67-94.

Şakarcan, Y., (der.), *Komünizmle Mücadelede Türk Düşünürleri*, Komünizmle Mücadele Gazetesi Yayını, İstanbul, 1968.

Sürmen, S., *Komünizm ve Animalizm. Komünizme ve Komünistlere Karşı Türk Basını*, Fasikül 2, Ankara, 1965, s. 135-136.

Tevetoğlu, F., *Benim Gördüğüm Bugünkü Rusya*, Komünizmle Mücadele Yayınları, Ankara, 1968.

Tevetoğlu, F., *Faşist Yok, Komünist Var*, Komünizmle Mücadele Yayınları, Ankara, 1963.

Türkiye Komünizmle Mücadele Derneği Genel Merkezi 1, Halk Yayınları, İzmir, 1963.

Türkiye Komünizmle Mücadele Derneği Genel Merkezi 2, Halk Yayınları, İzmir, 1964.

Türkiye Komünizmle Mücadele Derneği Genel Merkezi 4, Halk Yayınları, İzmir, 1966.

van Dijk, T., "Discourse and Manipulation", *Discourse & Society*, cilt 17, sayı 2, 2006, s. 359-383.

Wiedmer, C. A., *The Claims of Memory: Representations of the Holocaust in Contemporary Germany and France*, Cornell University Press, Ithaca, New York, 1999.

Yakın, O., "Malum Dönem Filmleri", *Kebikeç*, sayı 13, 2002, s. 207-224.

Yazıcı, N., *Komünizm Tehlikesi*, İstanbul, 1947.

Žižek, S., *Yamuk Bakmak: Popüler Kültürden Jacques Lacan'a Giriş*, çev. Tuncay Birkan, Metis, İstanbul, 2004.

Žižek, S., *İdeolojinin Yüce Nesnesi*, çev. Tuncay Birkan, Metis, İstanbul, 2004.

Öfkeyi Çizmek: Milliyetçi Tahayyülde Düşman Portreleri

TEBESSÜM ÖZTAN

İmgenin gücü ve politik tahayyül

Tarihin başlangıcından günümüze insanlar bilmedikleri, görmedikleri yahut anlamlandıramadıkları olayları ve durumları anlayabilmek, bilinmeyene karşı duyduğu şüpheyi ve korkuyu gidermek, görünmeyeni açıklayabilmek için onları çoğu kez gözle görülür, elle tutulur hale getirmeye çalışmıştır. Bilinmeyenin kaynağını soyut düzlemde imgeleştirmiş, somut düzlemde ise sembolleştirmiştir.[1] Bununla beraber "sanal" bir gerçekliğin "nesnel" hale dönüştürülmüş şekli olan imgeler, onu oluşturan/algılayan kişilerin geçmiş yaşam deneyimleri, psikolojik özellikleri, toplumsal yapı vb. çeşitli unsurlardan etkilenirler.[2] İmgelerin her zaman "gerçek" olan ile örtüşmesine de gerek yoktur; gücüne/kapsamına bağlı olarak kimi zaman "gerçek değer" ile bağdaşır, kimi zaman da onunla çatışır.[3] Herhan-

1 Mustafa Küçüköner, "Sanatta İmge, Simge ve Gösterge İlişkilerine Bir Bakış", *Atatürk Üniversitesi Güzel Sanatlar Fakültesi Dergisi*, sayı 7, 2005, s. 77.

2 Süleyman Yıldız, "'Made in Germany' İmgesi", *Bellek, Mekân, İmge* (içinde), yay. haz. Mahmut Karakuş, Meral Oraliş, Multilingual, İstanbul, 2006, s. 112.

3 Süleyman Yıldız, "'Made in Germany' İmgesi", *Bellek, Mekân, İmge* (içinde), yay. haz. Mahmut Karakuş, Meral Oraliş, Multilingual, İstanbul, 2006, s. 112, 113.

gi bir şeyin imgeler ve semboller aracılığı ile anlatılması/aktarılması aslında oldukça karmaşık ve analizi zor bir süreçtir. Ele alınan tek bir mesele, kimi zaman birden çok imge ve sembolü kullanıma davet ederken kimi zamanda tek bir ortak sembolik değerler bütünü ile hedef kitlenin kolektif hafızasına seslenebilir. Süreç, aynı zamanda kolektif hafızanın da yeniden oluşturulduğu ve bu esnada "tekil" olanın politik bağlamda genelleştiği hallere de denk düşebilir. Politik yer tutuşlar, kendi anlam dünyalarını oluşturdukları ölçüde kitleselleşirler. İmge ve semboller, şüphesiz bu anlam dünyasını hem üretirler hem de bizzat sürecin ürünüdürler.

Türkiye'de ideolojik billurlaşmanın yaşanmaya başladığı 1960'lı ve 70'li yıllarda her bir siyasal duruş kendine özgü bir politik tahayyül ve kolektif bellek yaratma "olgunluğu"na ulaşmıştır ya da en azından ulaşmayı hedeflemiştir. İdeolojik çatışmanın yükseldiği ve çatışmaya muktedir olmanın, adeta kendini "var etme" olarak algılandığı konjonktürde siyasi metinlerde (özellikle de risale şeklinde olanlarda ve sürelilerde) görsel imge kullanımına daha sık başvurulmuştur. Bahsi geçen eğilim genel hatlarıyla hem sol hem de sağ cenahtaki yayınlar için geçerlidir. Çizgiler, karikatürler ve fotoğraflar, içinde yaşanılan dönemin olaylarının ve düşüncelerinin okuyucuya aktarılmasında, bir yandan anlatıyı güçlendirmek diğer yandan da yazılı anlatımın cılız kaldığı yerlerde "boşluğu" doldurmak için kullanılmıştır. Öyle ki; kelimelerin, sayfalar dolusu cümlelerin anlatamadıkları şeyleri birkaç çizgi ile anlatmayı başaran bir karikatür ya da bir resim yahut bir fotoğraf tam da bu özelliklerinden dolayı kimi zaman nefret tohumlarını sanılandan daha kolay ekebilmekte; bir davayı görece daha savunulabilir ve daha inanılabilir hale getirebilmektedir. Politik dergilerde hayat bulan çizimlerde yaratılan ve yazı ile anlatılmak/aktarılmak isteneni destekleyen/kuvvetlendiren görsel imgeler, kelimelere oranla daha "dirençlidir": "Sözler, sözcükler insan hafızasından silinse de, imge inatçıdır, kalmak için ısrar eder." İmgenin ve görselliğin gücünün farkında olan Türk milliyetçileri de yayınladıkları dergilerde imgeleri ve imgelere ev sahipliği yapan karikatürle-

ri, tasvirleri, fotoğrafları kısacası her türlü görsel unsuru sayfalarına taşımışlardır. Özellikle "vurucu" olduğuna inanılan görsel malzemeler 1960'lı yılların ortalarından itibaren sıklıkla kapaklarda kullanılmaya başlanmıştır. Önceki tarihlerde "daha sade" bir biçimde, yazıya dayalı olan dergi kapakları giderek karikatürlerle, fotoğraflarla güçlendirilmeye başlamıştır.



Milliyetçi-muhafazakâr dergilerde "ortak düşman"

Politik yelpazenin sağında duran milliyetçi-muhafazakâr yayınlarda düşman ortaktır. Sağ düşüncenin ırkçılıktan milliyetçi-mukaddesatçı cenahına varana dek her türlü tonunda, ülkede ve hatta dünyada yaşanılan hemen hemen her türlü problemin suçlusu olarak sanık sandalyesinde oturmaya mahkûm edilen "düşman" komünizm ve en genel manasıyla "her türlü sol cereyan"dır. Düşmanın hangi bağlam içinde ve hangi unsurlarla birlikte tahayyül edildiğinin en güzel tasviri yine ilgili matbuattaki görsellerdir. Bu eksende aşağıdaki satırlarda 60'lı

ve 70'li yıllarda yayımlanmış olan *Milli Yol*, *Toprak*, *Fedai* gibi milliyetçi-mukaddesatçı dergilerde yer alan karikatürler, resimler ve diğer görsel tasvirler aracılığıyla zihinlerde yer alan "komünist/komünizm" başta olma üzere düşman imgesi ve söz konusu imgelerin dönemin siyasal olaylarını yansıtmadaki/aktarmadaki rolü incelenmeye çalışılacaktır. Zira bahsi geçen dergiler, anti-komünizm atmosferinde imge ve sembolleri sıklıkla kullanan ve dönemin Türk sağındaki genel eğilimlerini yansıtan başlıca yayınlar arasındadır. Bunlardan İlhan Egemen Darendelioğlu'nun sahipliğini ve yazı işleri müdürlüğünü üstlendiği *Toprak*, Türkçü dergiler içinde uzun soluklu olanlardan biridir. Darendelioğlu, daha 1945'lerde lise öğrencisiyken edebiyat-sanat mecmuası sıfatıyla *Toprak*'ı aylık olarak çıkarmaya başlamış ve üniversite yıllarında da devam etmiştir. Bu dönemde dergiye yazı verenler arasında Arif Nihat Asya gibi şairler dikkat çeker. 32 sayısı yayımlanan *Toprak*'ın ilk dönemi 1948'in mart ayında sona erer. 1954 yılında ikinci kez yayımlanmaya başlayan ve *"komünizmle mücadeleyi esas alan, milli ve manevi değerleri savunan yayın organlarından biri"*[4] olan *Toprak*'ın yazarları arasında ise Hikmet Tanyu, Erol Güngör, Fethi Tevetoğlu, Hüseyin Namık Orkun gibi dönemin önde gelen milliyetçileri yer alır. Derginin üçüncü dönemi ise 1962-67 arasına denk düşer. Darendelioğlu yine *Toprak*'ın sahibi ve yazı işleri müdürüdür. Zeki Velidî Togan, Berki, M. Zeki Sofuoğlu, Hikmet Tanyu, Fethi Tevetoğlu, İzeddin Şadan, Kemal Fedai Coşkuner, Orhan Tuna, Cahit Atasoy, Mehmet Toprak, Kemal Vehbi Gül, Aclan Sayılgan ve Refet Körüklü gibi isimler kadrodadır. Derginin bu döneminde, aşağıda örnekleri görüleceği üzere anti-komünizm çerçevesinde görsel unsurlara sıkça yer verilmiştir. *Toprak*'ın son dönemi ise 1978 ile 1979 arasındadır ve dergi az sayıda yazarla yalnızca altı sayı çıkmıştır.

Milliyetçi yazar ve şair Kemal Fedai Coşkuner'in (1927-1979) çıkarttığı *Fedai*, 1962 senesinde yayımlanmaya başlamıştır. C. Tanyeri'ye göre Coşkuner, *Serdengeçti* dergisi kapanın-

4 Hüdavendigar Onur, *Türk Sağı Sözlüğü*, 3. bs., Bilge Oğuz yay., İstanbul, 2005, s. 363, 364.

ca Osman Yüksel'den isim hakkını ister fakat Serdengeçti bunu kabul etmez. Bunun üzerine dergiye *Fedai: aylık dava dergisi* adını koyar. Dergi, 1970'e kadar 55 sayı ve sonrasında Ocak-Kasım 1979 arasında 9 sayı olmak üzere toplam 64 sayı çıkar.[5] Osman Yüksel Serdengeçti, Halide Nusret Zorlutuna, Osman Turan, Cevat Rıfat Atilhan, Agâh Oktay Güner, Fethi Tevetoğlu, Emine Işınsu, Abdürrahim Karakoç gibi yazarların yer aldığı dergi, H. Onur'un ifadesiyle dönemin milliyetçi mukaddesatçı gençliğinin okuduğu bir dergidir.[6] Derginin kapakları tıpkı *Toprak* gibi oldukça vurucudur ancak *Fedai*'nin kapaklarında politik duruşuna paralel olarak siyonizm meselesi de kendisine yer bulur. "Düşman" kategorisi bu bağlamda biraz daha geniş tutularak komünistlerin yanına Yahudiler ve İsrail Devleti de ekleniverir. Hatta *Fedai*'nin Şubat 1969 tarihli sayısının kapağında "tarihin kaydettiği üç büyük Yahudi Düşmanı"na (bu çerçevede II. Abdülhamit, Cevat Rıfat Atilhan ve Adolf Hitler'in resimleri yer alır) "beşeriyetin minnettarlığı" sunulur.[7] Aslında bu pek de şaşırtıcı değildir: Derginin başyazarı Kemal Fedai Coşkuner, 1960'ların sonunda Türkiye Siyonizmle Mücadele Derneği'nin genel başkanıdır. Onun da ötesinde Nazizmin dağarcığından araklanan komünizmin "beynelmilelliği" ile Siyonizmin "sınır tanımazlığı" arasında kurulan benzerlik, komünizmin önderlerinin "kökenleri" Yahudiliği Türkçü ve milliyetçi-mukaddesatçı cenahta en az komünizm kadar "kötü bir düşman" haline getirir ve hepsi genellikle bir bütünün ayrılmaz parçaları gibi beraber ele alınırlar. Neticede ortaya İslâmcı ve ahlâkçı argümanların da özenle dahil edildiği bir Türk antisemitizmi çıkıverir.[8]

---

5 Bkz. C. Tanyeri, "Kemal Fedai Coşkuner Hayatı ve Fedai Dergisi Üzerine Notlar", *Türkçülük Armağanı*, Akademi Kitabevi, İzmir, 1994, s. 195.

6 Hüdavendigar Onur, *a.g.e.*, s. 128.

7 Bkz. *Fedai*, cilt 4, yıl 6, sayı 45, Şubat 1969.

8 Örneğin bkz. *Fedai*, yıl 2, sayı 18, Ocak 1965, s. 15; Hüseyin Avni Güngörmez, "İslam'ı ve Türklüğü Daima Arkadan Hançerlemeye Çalışan Büyük Tehlikelerden: Siyonizm ve Farmasonluk", *Fedai*, cilt 4, yıl 6, sayı 45, Şubat 1969, s. 9; *Fedai*, cilt 4, yıl 6, sayı 46, Mart 1969, s. 20; *Fedai*, cilt 4, yıl 6, sayı 48, Mayıs 1969, s. 14; *Fedai*, yıl 7, sayı 53, Ocak 1970.





Altan Deliorman, Tahsin Ünal, İlhan E. Darendelioğlu, Nejdet Sançar, A. Okçuoğlu, Zeki Sofuoğlu, Fethi Tevetoğlu, Nihal Atsız, Ali Rıza Özer gibi isimlerin de yer aldığı, yazı işleri müdürlüğünü İsmet Tümtürk'ün üstlendiği *Milli Yol*, 26 Ocak 1962 tarihinde yayımlanmaya başlamıştır.[9] İmtiyaz sahibi olarak Necati Bozkurt'un ismi görünür. Sözümona haber dergisi formatmda olan *Milli Yol*, 16 sayfadan müteşekkil haftalık bir dergidir. *Milli Yol*'da bir önceki haftanın haberlerine dair milliyetçi yorumlar ve karikatürler göze çarpar. Karikatürler genellikle derginin arka kapağında yer alır. Çoğunluğu komünizm, İnönü ve CHP ile ilgilidir. Bir kısmının gazetelerden alındığına dair not bulunmakla beraber çoğu hakkında bilgi yoktur. M. Memişoğlu imzasıyla yayımlanan karikatürler çarpıcıdır. Ayrıca dergide birçok Türkçü isimin kaleme aldığı dörtlükler de yayımlanır. *Milli Yol*'un ömrü çok uzun olmaz. 48'inci sayısı derginin tespit edilen son sayısıdır.

Bahsi geçen dergiler, Türk sağının belirli milliyetçi çevreleri için "buluşma alanı"dır. Türkçü ve milliyetçi-mukaddesatçı isimler, adeta el ele verip aynı dergilerde yazılarını yayınlatmışlardır. Dergilerde takma isimle yazılan haberlere ve yorumlara da rastlanır. Milliyetçi dergilerin tümü "anti-komünizm" şemsi-

9 *A.g.e.*, s. 253.

yesi altında propagandif ve saldırgan bir dile sahiptir. Zikredilen dergilerin özellikle kapaklarına damgasını vuran görsel malzeme de propagandif dilin önemli bir parçasıdır. Bu eksende aşağıdaki satırlarda, dergilerde yer alan yazılar spesifik olarak derinlemesine incelenmeksizin; dönemin politik atmosferine ve Türk sağının ana meselelerine seçilen görsellerin çağrışımsal dünyasından faydalanarak farklı bir pencereden bakılmaya çalışılacaktır.

"Milli misyon" ve "milli düşman": İfşa ve itham

1960'lı ve özelikle 1970'li yıllarda sayıları artan milliyetçi-muhafazakâr yayınlar, "meşruiyetlerini" ve "güçlerini", "milli bir misyon" a sahip olma iddiası üzerinden tesis etmeye çalışırlar. Bu bağlamda "asıl tehlike"nin ne olduğunu bilmek, onun "gücü"nü kavramak, onu "ifşa etmek" ve nihayetinde "tehlike"ye karşı bir uyarı sistemi olarak işlev görmek iddiasında olan yayınlar, kendilerince bir nevi "görev bilinci" ile hareket ederler. Ortak hareket noktası, karşılaşılabilecek "en büyük tehlike"nin komünizm ve komünistler olarak tanımlanmasıdır. Her fırsatta komünizmin insanları tesiri altına almada ne kadar "güçlü" olduğunun vurgulanması aslında politik bir hamle olarak kendi konumlarının tahkim edilmesi için bir araç olarak değerlendirilir: Komünizm "güçlüdür", "tehlikelidir", "yıkıcıdır" ancak milliyetçiler onun gücünü ve yapabileceklerini bilme, kavrama kudretine sahiptir dolayısıyla bu çerçevede milliyetçilik, komünizmden ve komünistlerden daha güçlüdür demenin bir yoludur. Bu bağlamda söz konusu yayınlar için "komünist tehlike"nin ifşa edilmesi hayati bir önem taşır. Dönemin politik atmosferi, karalamak ve hedef göstermek için oldukça elverişlidir ve milliyetçiler de "tehlike"nin nereden ve kimden geleceğini bildirerek bir bir onları "açığa çıkarırlar". İlerleyen satırlarda daha ayrıntılı değinilecek olmakla beraber, ülke içinden ve dışından pek çok ismin "ifşa" edilerek hedef gösterildiğini söylemek mümkün. İfşa aşamasını başarıyla tamamlayan dergiler bir adım öteye geçerek işaret ettiklerini yıkıcılık, uşaklık, kundakçılık, vb. çeşitli şeylerle itham ederler.

Bunu yaparken de çoğunlukla düşman olarak imleneni *dehumanize* ederler. Böylelikle kitleleri "aydınlatmayı" başaran yayınlarda ifşa ve itham birbirlerini tamamlayan ve yeniden üreten süreçler olarak karşımıza çıkarlar.

"Maskenin iki yüzü": Komünizm ve sosyalizm

İdeolojinin üreticisi ve taşıyıcısı olan, aynı zamanda da onun yeniden üretimini sağlayan milliyetçi kadroların kavramlara yükledikleri anlamlar çoğu kez birbiri ile tutarsızdır. Komünizmin algılanışı ve argümanlarının içini dolduruş biçimleri de bu kafa karışıklığından nasibini almıştır. Komünizm, sosyalizm, "ortanın solu", "farmasonluk" ve daha nicesi kavramsal açıdan birbirine girmiştir. Örneğin dönemin sağ yazınında komünizm ve sosyalizm kavramları çoğu zaman birbirlerinin yerine kullanılmış; kimi zaman birbirleriyle "kardeş" ilan edilmiş, kimi zaman ise birbirlerini tamamlayan, bir denklemin olmazsa olmaz unsurları olarak değerlendirilmiştir.[10]





10 Aynı dönemde sol camianın da bu konuda kafasının karışık olduğunu söylemek mümkün. Bu bağlamda kimin sosyalist kimin komünist sayılabileceği meselesi çok net değildir.

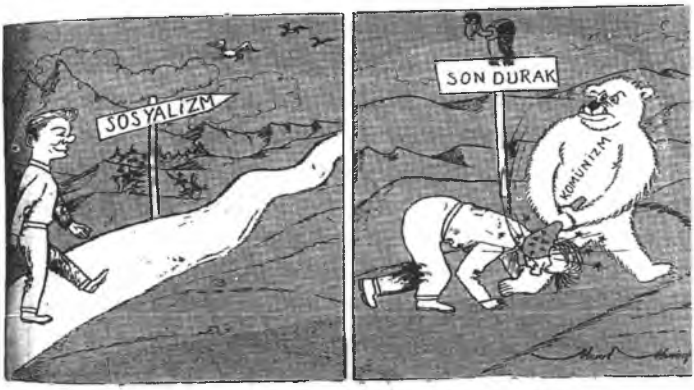
Dergilerin yazarlarının profili ve hedef kitlesi düşünüldüğünde, aslında kavramsal tutarlılık ve netlik gibi bir hassasiyete çok da ihtiyaçlarının olmadığı ortadadır. Hitap edilen topluluğun siyasi duruşu ve içinde bulunulan politik atmosfer, açık bir tanımlama/konumlama yapma zaruretini ortadan kaldırmaktadır.[11] Amaç komünizmin ne olduğunu anlamak ve/veya ideolojik sınırlarını belli bir zeminde tanımlamak değildir; zira komünizmin "kötü" ve "tehlikeli" olması/gösterilmesi yeterlidir. İdeolojinin "kadim düşman" Ruslarla ilişkisi tek başına "geçerli kanıttır." Dergilerde dışa vuran milliyetçi-mukaddesatçı muhayyilede komünizm, öncelikle ve esasen Rusların emperyal arzuları tarafından şekillendirilen bir Rus ideolojisidir.[12] Söz konusu arzular, başkaları –özellikle de Türkler– için sadece "yıkım", "zulüm" ve "vahşet"i temsil eder. Dolayısıyla komünizm her şeyden önce "yaşamı" değil; Rusların elinden gelen "ölümü" simgeler ve her halükarda "yolun sonu"na gelindiğini belirten bir işaret levhasıdır.



Bitmeyen Aşk (I)

11 Bugün bizlerin onların komünizmi nasıl gördüğünü anlayabilmek için tanımlamalardan hareket etmemiz gerekse bile, söz konusu dönemde o kitlenin buna ihtiyacı yoktur, seslendikleri topluluk zaten 'komünizmin' ne olduğunu bilmektedir(!).

12 Farklı tarihlerden örnekler için bkz. *Toprak*, sayı 25-26, 1964; *Toprak*, yıl 22, sayı 2-3, Şubat-Mart 1978.



YOLUN SONU

Komünizm aşağı yukarı böyle tasvir edilir, fakat kamusal tartışmada bir başka "izm" daha vardır: Sosyalizm. Komünizm ile sosyalizm arasında nasıl bir ilişki vardır sorusuna bahsi geçen yayınlarda tutarlı bir cevap bulmak pek mümkün değildir. Öyle ki; sosyalizm, çoğu zaman yukarıda tasvir edildiği gibi "ölüm yolu"nda sadece bir "kandırmacadır". Fakat bazı temsillerde, sosyalizmin ve komünizmin "ayrı vücutlara sahip varlıklar" olarak resmedildiği de görülür. Burada dikkat edilmesi ge-





reken husus, kimi zaman birbirine aşk besleyen iki köpek, kimi zaman can alan bir hortlak olarak resmedilse dahi her ikisinin de "Moskof'un emrinde birer uşak olması"dır (kimi zaman emir veren de komünizmin kendisidir, çünkü Rus komünisttir).

"Sümüklü Böceklerin Aşkı"[13] ifadesinde de vücut bulan anlayış, sadece sosyalizm ve komünizmi de kapsamamaktadır. Çoğu zaman tüm sol fraksiyonları içine alır mahiyette "uşaklığın sınırları" genişletilmektedir. Bilhassa *Toprak* dergisinde yer alan çizimlerde Leninizm, Maoizm, Troçkizm, Stalinizm, vb. sol düşünce içindeki pek çok farklı fikir akımı, kimi zaman komünizmin emrinde "bağımlı" ideolojiler olarak değerlendirilirken, kimi zaman da komünizm ile beraber faaliyet gösteren ve fakat müstakil bir varlığa sahip olan, "zararlı", "yıkıcı" fikirler olarak saldırı oklarından nasibini almışlardır.[14]



Komünizm, sağ literatürdeki genel yoruma göre, "masum halkları kandırmak" amacıyla sosyalizmi bir araç olarak kulla-

13 *Toprak*, yıl 21, sayı 36, Aralık 1976.

14 *Toprak*, "Bölücülüğü Kim Yapıyor?", yıl 20, sayı 26-27, Şubat-Mart 1976; *Toprak*, "Karanlığı Bekleyenler", yıl 21, sayı 41, Mayıs 1977.

nır: Sosyalizm, başta Türkiye olmak üzere, Irak, Suriye, İran ve Yunanistan gibi ülkeleri ağma düşürebilmek için "oltaya takılan bir yem"dir. Türk milliyetçilerinin gözünde ülkedeki tüm sosyalistler aslında zaten "komünisttir". Yasal düzlemde komünizm yasak olduğu için ülkedeki komünistler kendilerini sosyalist olarak takdim etmekte;[15] ancak parlamenter sistemin nimetlerinden yararlanarak iktidar olmaları halinde ülkeyi ele geçirmek ve komünist rejimin tatbikine başlamayı hedeflemektedirler. Söz konusu komünistler, parlamentarizm kisvesi altında kendilerini hem daha "şirin" hem de daha "kabul edilebilir" göstermektedirler ve böylelikle yasal müeyyideden de kendilerini kurtarmaktadırlar.



Milliyetçi-mukaddesatçı cephede temeli "kandırma" ve "kandırmaca"ya dayalı olan komünizmin başlıca özellikleri: "esaret", "işkence", "sefalet", "istismar" ve "yalan"dır. Komünizm, özgür halkları yalan söyleyerek kandırır. Eşit ve adil bir

15 Nevzat Görücü, "Komünizm Tehlikesi ve Çağrı", *Milli Yol*, sayı 42, 16 Kasım 1962, s. 15.

yaşam vaadiyle insanları sefalete mahkûm eder, onların duygularını istismar ederek özgürlüklerini ellerinden alır ve kendisinin esiri haline getirir. Bu şablona göre komünistler ve işbirlikçileri, kanmak istemeyenlere, karşı çıkanlara ve direnenlere karşı da acımasızdırlar; onları türlü işkencelere maruz bırakırlar. Bu iddia çerçevesinde en çok işlenen temalardan biri, tahmin edilebileceği gibi "Dış Türkler/esir Müslümanlar" imgesidir. Türk sağı içinde "Sovyet ve Çin zulmü altında inleyen Türkler/Müslümanlara" dair müstakil bir literatür mevcuttur.[16] Komünizmle mücadele dernekleri içerisindeki pan-Türkçü eğilimlerin yanı sıra 1960'lı ve 1970'li yıllar birbiri ardına açılan dernekler ve onların yayınları, 'Dış Türkler'in esaretini anlatmaya koyulur.[17] Türkçü ve milliyetçi-mukaddesatçı dergilerdeki ilgili sayfalar ise provokatif haberlerle dikkat çekerler.[18] Özellikle ABD başkanı Eisenhower'in 1959 yılında anti-komünizm ile mücadele çerçevesinde yaptığı bir konuşmasının ar-

16 Jacob M. Landau, *Pantürkizm*, Sarmal Yayıncılık, İstanbul, 1999, s. 174-197.

17 Landau, 1960 askeri müdahalesinin ardından doğan politik iklimin, solun ve sağın aktif bir biçimde örgütlenmesi için uygun bir zemin oluşturduğunu kaydeder. Dünyanın çeşitli yerlerinde Dış Türklere özgürlük istemiyle açılan pek çok örgüt ve dernekten bahseden Landau, bunlar içerisinde en etkinlerin Türkiye'deki pan-Türkistler tarafından kurulmuş olan dernekler olduğunu ifade eder. Pan-Türkizmi güçlendirmek, pan-Türkçü yetiştirmek gibi ilkeleri de benimsemiş olan 1964 senesinde *Türkiye Milliyetçiler Birliği* olarak ismi değiştirilen, 1962'de kurulan *Türkçüler Derneği* kısa bir süre içerisinde ülke çapında örgütlenmeyi başararak pek çok şube açar. 1970'lerde ise kendilerini çoğunlukla "ülkücü" olarak adlandıran *Ülkü Ocakları* (1969), *Türk Ülkücüler Teşkilatı*, *Büyük Ülkü Derneği*, vb. dernekler de pan-Türkist idealleri benimseyen gruplanmalardı. Yine 1960'lı ve 70'li yıllarda Dış Türklerin, Dış Türkler için kurdukları örgütlenmeler de "dava" uğruna çalışan görece etkin yapılanmalardır: İstanbul'daki *Türkiye Göçmen ve Mülteci Dernekleri Federasyonu*, *Batı Türkistan Kültür Derneği*, *Doğu Türkistan Milli Kurtuluş Merkezi*, *Doğu Türkistan Mülteciler Derneği*, *Azerbaycanlılar Kültür Derneği*, *Azerbaycan Gençlik Derneği*, *İdel-Ural Kültür Derneği*; Ankara'daki *Kırım Türklerine Yardım ve Kültür Derneği*, *Kuzey Kafkas Mülteciler Derneği*...vd. dernekler bünyesinde örgütlenen Azeriler, Kırım ve özellikle Türkistan Türkleri etkindirler. Bkz. J. M. Landau, *a.g.e.*, s. 217-229.

18 Dönemin dergilerinin çoğunda "Dış Türkler" için ayrı bir sayfa ya da sütun hazırlanır. Bazı örnekler için bkz. *Milli Yol*, sayı 45, 7 Aralık 1962, s. 11; *Fedai*, yıl 2, sayı 21, Nisan 1965, s. 13; *Fedai*, cilt 3, yıl 3, sayı 27, Ocak 1966, s. 14; *Fedai*, cilt 3, yıl 3, sayı 28, Şubat 1966, s. 18; *Fedai*, cilt 4, yıl 6, sayı 46, Mart 1969, s. 9; *Fedai*, cilt 4, yıl 6, sayı 52, Aralık 1969, s. 12.

dından, Lev Dobriansky'nin çabalarıyla "Sovyet Rusya'nın uydusu" konumundaki milletlerin "özgürleş(tiril)mesini amaçlayan Esir Milletler Haftası'nın kutlanmaya başlaması, Türk sağının da meseleye daha geniş yer vermesine sebebiyet vermiştir.[19] Yine aynı çerçevede bilindiği üzere ABD'nin öncülüğünde yürütülen anti-komünizm propagandası sonucu üretilen metinler 1950'lilerden itibaren Türkçe'ye çevrilir. Milliyetçi dergilerde sözü edilen literatürün de tanıtımı yapılır. Sovyet yönetimi altındaki Müslümanlara dair haberler de genellikle bahsi geçen kaynaklar (bilhassa çeviri eserler) aracılığı ile kitleye ulaştırılır. "Esirler Cenneti", "Dünya Cenneti" gibi köşelerden Sovyet yönetimindeki ya da sosyalist ülkelerdeki komünistlerin faaliyetlerine sık sık yer verilir.[20]

---

19 Amerika'nın komünizm ile mücadele kampanyası ekseninde 1953 senesinde dillendirilmeye başlayan "esir milletler" meselesi, 1959'da *Esir Milletler Haftası* (*Captive Nations Week*) adı ile yasalaşır ve o tarihten itibaren temmuz ayının üçüncü haftasında kutlanmaya başlanır. "Anti-demokratik" ve "komünist" rejimlerin yönetimi altındaki halklara dair toplumun bilinçlendirilmesi hedeflenmiştir. *Esir Milletler Haftası*nın mimarı sayılabilecek Lev Dobriansky, Başkan Eisenhower ile de yakın ilişki içerisindedir. Hükümette, büyükelçilik dahil, yüksek kademeli görevler de üstlenmiş olan Ukrayna asıllı Amerikalı akademisyen ve anti-komünist aktivist Dobriansky, *The National Captive Nations Committee*'nin de kuruculuğunu üstlenmiş ve aynı zamanda *Captive Nations Resolution*'a imza atmıştır. Ayrıca 1993 senesinde Washington'da NCNC'ye bağlı Victims Of Communism Memorial Foundation adı ile de "kâr amacı gütmeyen eğitim amaçlı" bir dernek kurulur. Bkz. http://www.victimsofcommunism.org/about/.

20 Örneğin bkz. "Esirler Cenneti", *Milli Yol*, sayı 25, 20 Temmuz 1962, s. 6; "Dünya Cennetinden Haberler", *Milli Yol*, sayı 26, 27 Temmuz 1962, s. 9; "Dünya Cennetinden Haberler", *Milli Yol*, sayı 31, 31 Ağustos 1962, s. 14. Yine bu bağlamda, özelde komünizme karşı "Macar Şahlanışı" olarak lanse edilen 1962 "Macar İhtilali", genelde de bahsi geçen ülkelerde ve komünistlere direnenlerin "kahramanlık hikâyeleri" ve direniş taktikleri de oldukça geniş bir biçimde okuyucuya sunulur. Örneğin bkz. "Nümayişlerde Kızılların Gizli Rolü - Bu Taktiklere Karşı durmak için neler yapılabilir?", *Milli Yol*, sayı 28, 10 Ağustos 1962, s. 6-8; "Peyk Ülkelerde Rus Düşmanlığı", *Milli Yol*, sayı 29, 24 Ağustos 1962, s. 14; "İhtilâlin Hikâyesi Macar Şahlanışı", *Milli Yol*, sayı 40, 2 Kasım 1962, s. 8-12; Necdet Özyazar, "Cennet ve Cehennem", *Milli Yol*, sayı 45, 7 Aralık 1962, s. 4. Amerika'nın anti-komünizm davasında kullandığı mücadele yöntemlerine de yer verilir: "Amerika'da Komünistliğe Karşı Duran Kuvvetler: I Meclis Tahkikat Komisyonu", *Milli Yol*, sayı 36, 5 Ekim1962, s. 8-10; "Amerika'da Komünistliğe Karşı Duran Kuvvetler: II Federal Tahkikat Bürosu", *Milli Yol*, sayı 38, 19 Ekim1962, s. 8, 9.





"Rus mezalimi"ni gözler önüne sermek isteyenlerin başucu kitabı haline gelen propagandif metinler, ülke sınırları içerisinden ulaşmanın pek de mümkün olmadığı görsel malzemeler açısından da "emsalsiz bir kaynaktır". Öyle ki; "Kızıl" ülkelerden insan manzaraları temalı fotoğraflar, karikatür ve çizimlerin yanı sıra "ifşa" eyleminin sembolü haline gelmiştir. Nasıl ki metaforun gerektiği yerde karikatüre/çizgiye sarılmak rastgele yapılmış bir faaliyet olarak görülemezse, "Kızıl Afet"i 'göstermek' mevzusunda çoğunlukla fotoğrafların seçilmiş olması elbette tesadüf olarak değerlendirilemez. Milliyetçi-mukaddesatçı argümanların en büyük dayanak noktalarından birini, refah vadeden bir rejimde açlıktan kırılan insanların ve özellikle çocukların varlığının bilinmesi oluşturur (!) Bu konuda bir şeyler çizip insanların bilinçaltına seslenerek onları ikna etmek için uğraşmaya gerek yoktur. Durum oldukça açıktır, elde bir takım "çarpıcı fotoğraflar" vardır ve fotoğraflar yalan söylemez... "Bolşevik Katliamı"nın, işkencelerin, açlığın tanığı olarak görülen fotoğraflar, komünizmin maskesinin yırtılarak, gerçek yüzünün ortaya çıkarılmasında önemli bir yol arkadaşı olarak itibar görürler. Üstelik ortak hedef komünizmi yok etmek olunca, "Bunlar da bizden!" felsefesiyle, yaban-

cı kaynaklardan temin edildiği açıkça görülen fotoğrafların nereden 'ödünç alınmış" olduğuna dair de çoğunlukla hiçbir bilgiye rastlayamayız – ki buna gerek de duymazlar; amaca giden her yol mübahtır (!)

Komünizmin özü'nü "yalan" ve "esaret" temeline dayandıran Türkçü ve milliyetçi-mukaddesatçı yayınlar, kendilerine de bu bağlamda "yol göstericilik" rolünü tayin etmektedir. Bizatihi kendilerine yükledikleri "misyon", komünistlerin ve "işbirlikçileri"nin söyledikleri "yalanları" ortaya çıkarmaktır. Bu kendi kendine görev edinme halet-i ruhiyesi içinde tüm milliyetçiler ve bilhassa milliyetçi gençler "ifşa eden" konumuna yükselirler. Milliyetçi yazarlar, çoğu zaman bununla da yetinmez ve bir adım daha ileriye giderek kendilerini "hakikat"i, "doğru yol"u gösteren "kanaat önderleri" olarak lanse ederler. Komünizmin bertaraf edilmesi yolundaki başlıca hedef, insanları içlerinde bulundukları "gaflet uykusu"ndan uyandırmaktır.[21] Gerçekten de, dönemin Türk sağı literatüründe "gaflet" sözcüğünün ayrı bir önemi vardır. Her şeyden önce "gaflet", yüklendikleri "misyon"un meşruluk kaynağı olarak merkezi bir konumdadır. Kendileri dışında kalanlar kafasını kuma gömmüş bir deve kuşudur ve Türkiye üzerine oynanan oyunların farkında değildirler. Sağ diskura göre anarşinin yerleşebilmek için aradığı da tam olarak böyle bir ortamdır. Hiç kimsenin, hiçbir şeyin farkında olmadığı bir ülke komünizmin ideal yaşam ortamı olarak algılanmaktadır.[22]

Sosyalizmin/komünizmin maskesini düşürmeyi vaat eden Türkçü ve milliyetçi-mukaddesatçı yazar ve çizerler, vuku bulan "istenmeyen olaylar" karşısında kimi zaman çarpıcı iddialar gündeme getirmekte, kimi zaman ise doğrudan hedef göstermeyi yeğlemektedirler. Bu çerçevede ilk göze çarpan örneklerden biri, Başkan Kennedy suikastıdır. Kabzasında orak-çekiç olan, tetiği ise Fidel Castro'dan müteşekkil, Amerikan bayrağına-as-

21 Örneğin bkz. Sedat Çalışkan, "Gençler! Uyanalım", *Milli Yol*, sayı 26, 27 Temmuz 1962, s. 15; Necdet Özyazar, "Gafiller Uyanın", *Milli Yol*, sayı 39, 26 Ekim 1962, s. 5.

22 *Toprak*, yıl 17, sayı 18-19, Haziran-Temmuz 1972.





lında burada çift bayrak vardır ve diğeri tahminimizce Amerika'nın koruması altında olan hür ülkeleri simgeleyen bir bayraktır – doğrultulmuş bir tüfeğin altında yazan şu ifade: "Kennedy'i öldüren hain zihniyetin silahı", milliyetçi iddialara güzel bir örnek teşkil etmektedir. Ülke içinde hedef gösterme konusundaysa milliyetçilerin elleri daha da açıktır, dönemin solcu olarak bilinen isimleri ve yayınları kara listeye alınmıştır bile.

"İçerdeki düşmanlar": Aktörler, yayınlar

Milliyetçi-mukaddesatçı yayınların hedef tahtasına oturtma politikası çoğu zaman kişisel bir kavganın oldukça ötesindedir. *"Gözünü, gönlünü, ruhunu Stalin'e satan adam"* Bertol Brecht'in oyunlarının Şehir Tiyatrosunda oynanması büyük bir infial yaratırken,[23] "asıl büyük tehlike" ülke içindedir. *"Türk milletinin milli ve manevi değerlerine hayasızca saldıran,...ses bantları Moskova'da dolan kızıl baykuşlar"*ın,[24] Moskof'un işbirlikçilerinin maskelerini düşürmeyi hedefleyen yayınlar,[25] bu eksende etkin ve görünür sol kimlikleri, "iç düşman" kategorisinin içi-

23 "İşte Komünist Brecht", *Toprak*, cilt 9, yıl 10, sayı 34 ve *Toprak*, sayı 28, Temmuz 1964 .

24 Refet Körüklü, "Kızıl Baykuşlar", *Milli Yol*, sayı 38, 19 Ekim 1962, s. 11.

25 Osman Atlıhan, "Maskeliler", *Milli Yol*, sayı 30, 24 Ağustos 1962, s. 7.

ne doldururlar. Bilindiği üzere, 1960 Darbesinin ardından zuhur eden görece "özgürlükçü" atmosferde kurulan Türkiye İşçi Partisi (13 Şubat 1961), politik olarak hızla güçlenmiş ve 1965 seçimlerinde büyük bir zafer kazanarak meclise on dört milletvekili sokmayı başarır. TİP milletvekili listesinden bağımsız aday olan ancak daha sonra partiye katılan Çetin Altan ise İstanbul milletvekili olarak 1965 seçimlerinde meclise girer. Diğer yandan TİP'in kurulması, bilhassa aydınlar arasında kısa zamanda hatırı sayılır popüler bir güç haline gelmesi ve geniş bir tabanda destek görmeye başlamasıyla beraber hem solun marjinalleşmesine olanak vermemek hem de TİP'in genişlemekte olan nüfuzunu kırmak amacıyla Cumhuriyet Halk Partisi'nin "ortanın solu" açılımı, politik bir manevra olarak dikkat çeker. Çalışmada bahsi geçen yayınlar, CHP'nin "ortanın solu" manevrasına dayanarak partinin komünizme göz kırptığı fikrini dillendirmeye başlar. İsmet İnönü kelimenin tam manasıyla topun ağzındadır. Zira zihinlerde 1944 ırkçılık-Turancılık davaları vardır[26] ve sonrasında İnönü'nün partisini "yeniden konumlama" hamlesiyle ona karşı duyulan öfke daha da katmerlenir.[27] Bu minvalde özellikle 12 Mart'ı takiben dergilerde üst üste İnönü'nün "komünistleri" ve "anarşistleri" himaye ettiğine dair haberler çıkar. İnönü'nün "kızılların idamına karşı çıktığı" yazılırken; idamları durdurmak için imza toplayanlar da isim isim sayılmıştır.[28] Ecevit, 1972 Mayısı'nda İnönü'yü CHP genel başkanlığından indirince *Toprak*'ın kapağında İnönü'nün resmi altında "devrilen şef" notu memnuniyetle yazılıverir.[29] Fakat çok geçmeden zamanında İnönü için yapılan suçlamalar misliye Ecevit'e yöneltilecektir.[30] Ecevit, "ya Marksist ya da Marksistlerin maşası"dır...

---

26 Bu tespiti destekler nitelikte bir yazı için bkz. *Milli Yol*, sayı 36, 5 Ekim 1962, s. 3.

27 "Lenin, Puşkin, İnönü: İşte Vesikası", *Toprak*, sayı 53, Aralık 1967.

28 Örneğin bkz. *Toprak*, yıl 16, sayı 13-14, Ocak-Şubat 1972, s. 9, 10, 21; *Toprak*, yıl 17, sayı 15, Mart 1972, s. 4; "Marko Paşa - İsmet Paşa", *Toprak*, yıl 17, sayı 16, Nisan 1972, s. 21.

29 *Toprak*, yıl 17, sayı 17, Mayıs 1972.

30 Örneğin bkz. *Toprak*, yıl 22, sayı 2-3, Şubat-Mart 1978.





Yine 1960'lara geri dönersek meseleye görseller açısından bakıldığında uzunca bir müddet ülkedeki komünistlerin "temsilcisi" olarak kabul ettikleri Nazım Hikmet, Sabahattin Ali ve Aziz Nesin'in "Moskova'nın sözcülüğünü" yaptıkları gerekçesiyle sık sık hedef tahtasına oturtulduğunu görürüz.[31] Özellikle N. Hikmet bu bağlamda sembolik bir isimdir ve ilerleyen yıllarda hedef seçtikleri politik isimler çeşitlense de Nazım Hikmet'in, "kara listeden" hiç çıkartılmadığı dikkat çeker. Dönemin önde gelen "solcu aydınları"nın isimleri mütemadiyen zikredilir: Abidin Dino, Ruhi Su, Valâ Nurettin (Vâ-Nu), Yaşar Kemal gibi sanatçı ve edebiyatçılar;[32] Mümtaz Soysal, Cahit Tanyol, "yaşlı ve şöhretli profesör" Naili Kubalı,[33] Kemal Kurdaş, Sencer Divitçioğlu, Tarık Zafer Tunaya başta olmak üzere pek

31 Örneğin "N. Hikmet - Aziz Nesin", *Toprak*, yıl 7, sayı 76-77, Nisan 1961, s. 21-24 ve Hayranı Ilgar, "Aziz Nesin, Solculuk Senin Maskendir Amma, Millet Altındaki Rengi Biliyor", *Toprak*, yıl 7, cilt 7, sayı 82, Eylül 1961, s. 17.

32 *Toprak*'ta yayımlanan bir makalede Yaşar Kemal'in ismi, Nazım Hikmet'in "yamağı" olarak zikredilir. "Nazım Hikmet ve Yamakları", *Toprak*, yıl 7, cilt 7, sayı 81, Ağustos 1961, s. 16-17. *Milli Yol*'dan birkaç örnek için bkz. M. Serhat, "İlericilik Gericilik Meselesi", *Milli Yol*, sayı 33, Eylül 1962, s. 14; A. Okçuoğlu, "Va-Nu ve Kaflar", *Milli Yol*, sayı 27, 3 Ağustos 1962, s. 11.

33 *Toprak* imzasıyla yayımlanan Prof. Nail Kubalı hakkında yazı için bkz. *Toprak*, "Marks Geliyor!..", *Toprak*, yıl 15, sayı 3-4, Mart-Nisan 1971, s. 1.

çok akademisyenin ismi *"üniversite kürsülerini sapık zihniyetlerden kurtarmak isteyen"* "ülküdaşlar"ın dilinden düşmez.[34]







34 İlhan Darendelioğlu *Toprak*'ta kaleme aldığı bir yazısında tek tek üniversite ve fakültelerdeki "solcu" akademisyenlerin isimlerini vererek, hangi derslerde hangi kitapları okuttuklarını aktararak, "vesikalarla" üniversitelerin nasıl sol fikirlerin etkisinde olduğunu ispat etmeye çalışır. İlhan Darendelioğlu, "Niçin ve Nasıl Bu Hale Geldik!..", *Toprak*, yıl 15, sayı 2, Şubat 1971, s. 12-22. Ayrıca bkz. *Toprak*, "Şu Kızıl Profesörler", *Toprak*, yıl 15, sayı 8, Ağustos 1971, s. 1.

Komünist ve dolayısıyla yalancı, tahrikçi, ahlâksız, dejenere profesörlerin, *"Marksist ve materyalist kafaların"* ilim irfan yuvası olan üniversitelerden temizlenmesini istemektedirler.[35] Sanatçılar/edebiyatçılar gibi akademisyenler de komünistlik yapan yalancı ve ahlâksız karakterler olarak kurgulanırlar.[36] Okuyucu kitlesinin bir yandan onlardan korkmaları diğer yandan da nefret etmeleri beklenir. Bu "kızıl güruh" tez elden yok edilmelidir. Bahsi geçen isimlerin arasında ismi özellikle zikredilen biri vardır ki, en büyük ve yıkıcı tehlikelerin ondan geldiğine inanılır: Çetin Altan. *Milliyet* ve *Akşam* gazetelerinde kaleme aldığı yazılarla politik bir hedef haline gelen Altan'ın sosyalistliği/komünistliği üzerine çeşitli yazılar kaleme alınarak ülküdaşların açık hedefi haline getirilir.[37] Ahlâk yıkıcı bir ideoloji olarak yaftalanan komünizm ve ahlâksız komünistlerin adeta simgesidir artık Çetin Altan. Gazinolarda elinde viski kadehi ile görüntülendiği fotoğrafları, ahlâksızlığının vesikaları olarak özellikle *Toprak*'ta kendisine yer bulur.[38] *Milli Yol*'da ise daha çok "viski" üzerinden dönemin aydınlarına küçümseyici imalarla dolu "salon sosyalistliği" ithamı yapılacaktır.[39]

Altan'a duyulan öfke, 1961 senesinde kurulan TİP'in 1965 seçimlerinde bağımsızlar listesinden İstanbul milletvekilliğine seçilmesi ve bir süre sonra TİP üyesi olması ile daha da katmerlenir. Gazete yazılarındaki sivri üslubunu meclis kürsüsüne taşıyan Çetin Altan yalnızca milliyetçilerin değil neredey-

35 Bkz. "Marksist Kafalar", *Toprak*, yıl 10, sayı 44, cilt 9, 1965.

36 Milliyetçi ve ahlâkçı ithamların birbiri ile harmanlandığı bahsi geçen metinlerde üniversite hocalarının asistanları ile ilişkiye girdiklerinden bahsedilerek onların ahlâksızlıklarının altı çizilirken, diğer yandan da üniversitelerdeki gençleri türlü fikirlerle kirlettikleri, onların dimağlarında kalıcı tahribatlara yol açtıkları dolayısıyla ülkenin geleceğinin emanet edileceği bu gençlerin isimleri zikredilen profesörlerin yıkıcı fikirlerinin etkisi ile "aziz vatanın kızıl ve korkunç akıbetini" hazırlayabileceklerini söyleyerek yine kitleyi uyanık olmaya davet ederler. Bkz. "Marksist Kafalar", *Toprak*, yıl 10, cilt 9, sayı 44, 1965.

37 Örneğin bkz. "Açıkçası Çetin Altan", *Milli Yol*, sayı 29, Ağustos 1962, s. 5; "Taş'a Taş", *Milli Yol*, sayı 29, Ağustos 1962, s. 7.

38 "Milli Meseleleri Düşünebilmek Elbette Viski İçmek Kadar Kolay Değildir..", *Toprak*, yıl 7, cilt 7, sayı 79, Haziran 1961.

39 "Salon Sosyalistlerinin Rüyası", *Milli Yol*, sayı 31, Ağustos 1962, s. 6.







se tüm TBMM milletvekillerinin de kara listesine girer, meclis kavgaları, küfürleşmeler hakkında açılan dava sayılarının da giderek artmasına sebep olur. Dönemin neredeyse en önemli muhalif ismi haline gelen ve dolayısıyla "susturulması" gerektiği düşünülen Altan, 1968 yılında Meclis'teki bütçe görüşmeleri sırasında çıkan bir kavgada linç edilmeye çalışılır ve hatta deyim yerindeyse canını kıl payı kurtarır. Dönemin İçişleri Ba-

kanı Sükan'ın, meclis kürsüsünden TİP'in Moskova'dan emir aldığını söylemesi, Nazım Hikmet'e vatan haini demesi ipleri gerer.[40] Çetin Altan'ın sert çıkışı üzerine alevlenen kavga, Altan başta olmak üzere TİP'in ve TİP'lilerin "Moskof uşağı" ve "Nazımcı" –ve dolayısıyla– "komünist" olduklarının vesikası olarak bir kez daha gündeme getirilir. Mevzu TİP olunca Sadun Aren, Aziz Nesin, Behice Boran gibi partinin önde gelen isimleri de "iç düşman" listesine eklenir. 1960'lı yılların politik atmosferi düşünüldüğünde Mehmet Ali Aybar'ın, Çetin Altan kadar sık olmasa da kara listenin ilk sıralarına oturtulduğu göze çarpar.[41] Neticede Aybar, TİP'i güçlendiren en önemli isimdir.



40 *İpek Böceği Cinayeti*, haz. Solmaz Kamuran, Sel Yayıncılık, İstanbul, 1998, s. 90-102. Çetin Altan başta olmak üzere TİP'lilerin yaftalanması için sıklıkla Nazım Hikmet'in ismi zikredilir ve aralarında organik bir bağ olduğu düşünülür. Örneğin bkz. "Nazım Hikmet'in İç Yüzü", *Toprak*, sayı 61, Ocak Şubat; "N. Hikmet-Aziz Nesin", *Toprak*, cilt 7, sayı 77, s. 21.

41 Örneğin bkz. A. Karışmaz, "Türkiye İşçi Partisi kongresi", *Milli Yol*, sayı 31, Ağustos 1962, s. 5 ve 6; "T.İ.P. Toplantısında Marks Övüldü ve <<Kapitâl>>in Okutulması İstendi", *Milli Yol*, sayı 44, 30 Kasım 1962, s. 2.

Üstelik sadece yukarıda ismi anılanlarla uğraşmakla da yetinmezler. 1960'ların politik ikliminde milliyetçi dergiler, "vatan hainlerinin işbirlikçileri" olarak Nadir Nadi, Burhan Belge, Bedri Rahmi Eyüboğlu, Selim Ragıp Emeç gibi pek çok ismi de yaftalamaktadırlar.[42] Müdafiler olarak gördükleri isimlerin gerçekten komünist olup olmadıklarının hatta sol düşünce ile bir ilişkilerinin bulunup bulunmadığının da pek bir önemi yoktur. Fikrî olarak anlaşamadıkları, tasvip etmedikleri ve/veya ideolojik olarak uzlaşamadıkları herkes, kolaylıkla "vatan haini" ilan edilebilir ve hedef gösterilebilir. Öyle ki Ahmet Emin Yalman,[43] Halide Edip Adıvar[44] gibi aslen "solcu" olmadığı bilinen isimler de kimi zaman kolaylıkla kara listeye dahil edilebilmektedir. *Fedai* ve *Toprak*'daysa komünistler dışında mason olduğu iddia edilenlerin isimleri de okuyuculara listelenir.[45]

Hedef gösterilenler sadece bireyler değildir. Kendi tabirleriyle belirtecek olursak söz konusu "dava/ülkü dergileri"ni, komünistleri besleyen ve komünistlerden beslenen kaynaklardan biri olarak değerlendirirler.[46] Komünizmin amaçlarına hizmet

---

42 "Komünist Vatan Haini Nazım Hikmet'in Müdafileri",*Toprak*, Haziran 1961.

43 *Fedai* dergisinden tanıdığımız, Kemal Fedai Coşkuner'in *Toprak* dergisi'nde yer alan bir yazısı bu bağlamda oldukça dikkat çekicidir. Coşkuner'in Ahmet Emin Yalman'la uğraşmasının sebebi, onun "mandacı", "Ermenici", "Kürtçü" ama özellikle "Nazım Hikmetçi" olduğuna inanmasıdır. "Yalman'ın Dosyasını Açıyorum", *Toprak*, yıl 7, sayı 75, Mart 1961, s. 8-12; "Yalman'ın Dosyasını Açıyorum II", *Toprak*, yıl 7, sayı 76-77, Nisan 1961, s. 19-22. Benzer bir yorum için bkz. İlhan Darendelioğlu, "Hamlan ve Yalman", *Toprak*, yıl 15, sayı 12, Aralık 1971, s. 12-17.

44 Tarık Özhan'ın "Hayır! Prof. H. E. Adıvar, Esir Türk İlleri Kurtarılacaktır" adını taşıyan risalesi 1960 yılında Ahmet Temir, Zeki Sofuoğlu, Cemal Kutay'ın katkılarıyla basılır. Halide Edip'e beslenen öfkenin arka planında onun eserlerinin birinde pan-Türkçülüğü, pan-Slavizmin yansıması olarak tanımlaması yatar. Zira yazarlara göre pan-Türkçülük, reddedilen pan-Slavizm gibi 19. yüzyılın emperyal bir ideolojisi değil, 20. yüzyılın Sovyet esareti altındaki Türklerinin bağımsızlık mücadelesidir. Bkz. J. M. Landau, *a.g.e.*, s. 179.

45 Örneğin *Fedai*'nin 28. sayısında 1963 tarihli *Türkiye Masonları* adlı kitaptan alman liste yayımlanır. Bkz *Fedai*, cilt 3, yıl 3, sayı 28, Şubat 1966, s. 19. Ayrıca bkz. "Kendi Kaynaklarına Göre: İstanbul Masonları", *Toprak*, sayı 50, Haziran 1966, s. 14, 15.

46 " *Rengi kızıl mı kızıl"* bu yayınlar, aslında okunmamalarına, satmamalarına rağmen "yabancı kızıl sermaye"nin desteği ile ayakta kalmayı başardıkları dile getirilirken komünizmle mücadele davası adına böyle bir maddi imkana sahip

ettiğine inandıkları kimi gazete ve süreli yayınları da karalamaktan çekinmezler.[47] Uzunca bir müddet *Toprak* dergisi, "her sayı bir solcu dergi" başlığı altında *Küllük*, *Yurt ve Dünya*, *Ant*, *Zincirli Hürriyet*, *Hür Gençlik*, *Hür Markopaşa*, *Medet*, *Yürüyüş*, *Kadro*, vd. pek çok gazete ve süreli yayını klişe ve kapakları ile vererek adeta "düşmanı" ete kemiğe büründürmeyi amaçlamış ve Türk milliyetçilerini "tehlikenin" farkına varmaya davet etmişlerdir.[48] "Türk basınındaki müseccelleri", "binlerce masum, saf, memleket sever gencin hassasiyetlerini kamçılayarak daha şuurlu ve daha uyanık bulunmasına vesile olmak" maksadıyla bir bir ifşa etmektedirler(!)[49] İstanbul ve Ankara basını bünyesinde yer alan komünist ve sosyalist fikirlerin propagandasını yaptığı düşünülerek *Kim*, *Akis*, *Yön* gibi dönemin önde gelen politik dergileri ve *Milliyet*, *Cumhuriyet*, *Akşam*, *Vatan* gibi çok satan gazeteleri "fişlenen" yayınlar arasındadır.[50]

---

olmayan milliyetçi yayınların desteklenmesi gerektiği de dile getirilir. Turhan Berkok, "Yaşatmak Zorundayız!", *Milli Yol*, sayı 26, 27 Temmuz 1962, s. 15

47 Özellikle *Toprak* ve *Milli Yol*'da çıkan yazı ve görsellerin genel eğilimi komünizmi gizliden ya da açıkça desteklediği; gazetelerde çalışan isimlerin komünist oldukları ya da komünistler arka çıktıkları gerekçesiyle Bab-ı Ali'yi vurmaktır. Genel seyri göstermesi açısında Milli Yol'da çıkmış bir yazı bu bağlamda oldukça aydınlatıcıdır: Bab-ı Ali'de, "doğum sancıları içerisinde kıvranan", "Müslüman Türk'ün mukaddesatını kirletmek için muhtelif kıyafetlere bürünen ve kendisini meşru gösterebilmek için her türlü ahlâksızlığa başvuran bu azılı (sosyalizm) fahişesi"nin "ölü doğacak olan gayrı-meşru çocuğu da komünizmdir." Bkz. *Milli Yol*, sayı 44, 30 Kasım 1962, s. 15.

48 "Bazı kimseler bu tip mücadelemizi beğenmiyorlar. Zarar ve felâketten kaçmanın tek yolu hiç şüphe yoktur ki bilmek, öğrenmektir. İnsanın başına gelen her kötülük gafleti yüzünden değil midir? Onun için biz şimdiye kadar yapılagelen, havaya atılan kurusıkıya benzer isimsiz ve mesnetsiz bir mücadelenin pek fayda temin etmiyeceği kanaatiyle neşriyatımıza devam edeceğiz..." *Toprak*, sayı 6, 1 Mayıs 1955, s. 17.

49 İ. Darendelioğlu, "Basındaki Müsecceller: Komünistleri Besleyen Gazeteler", *Toprak*, Haziran 1961.

50 *Milli Yol*'da "kızıl radyolar"ın *Vatan*, *Öncü* ve *Yön* dergisini övdüğüne dair haberler çıkar. Bkz. *Milli Yol*, sayı 38, 19 Ekim 1962, s. 2. *Yön*'ü eleştiren dergideki diğer yazılardan örnekler için bkz. Cahit B. Karagöz, "Türk Milleti Uyanıktır", *Milli Yol*, sayı 27, 3 Ağustos 1962, s. 15; Engin Köklüçınar, "Yön'ü Bozuk Yön'cülere", *Milli Yol*, sayı 29, 17 Ağustos 1962, s. 15. *Milliyet*'i hedef alan bir yazı için bkz. *Milli Yol*, sayı 31, Ağustos 1962, s. 13. Ayrıca yine *Milli Yol*'da Cumhuriyet gazetesinin komünizm propagandası yaptığına dair çıkan bir yazı için bkz. *Milli Yol*, sayı 48, 28 Aralık 1962.



1970'lere gelindiğinde yukarıda bahsi geçen yayınların yerine yeni sol dergiler gelir. Milliyetçi dergiler, *Birikim*, *Militan*, *Aydınlık*, *Kitle*, *Ürün*, *Emek*, *Yeni Dünya*, *Sosyalist Birlik Gazetesi*, vb. sol fraksiyon yayınlarda yer almış olan kimi yazılardan alıntılar yapmışlar; "Ezilen halklar birleşin", "Bütün dünya işçi-





leri birleşin" gibi sol diskura ait sloganları kapaklarına taşımışlar ve böylece "işbirlikçilerin yalanları"nı hem de "vesikalar" ile ispat edebilme imkânına sahip olmuşlardır.

"Düşmanlar"ın dehumanizasyonu

"Düşman" belirlendikten, "ifşa" edildikten sonra sıra artık onun ortadan kaldırılmasına gelmiştir. Ancak "düşman / komünist" bu "aşama"ya geçerken öyle bir şekilde insanlıktan çıkarılmalıdır ki ona karşı herhangi bir ahlâkî sorumluluk hissedilmesin. Zeybekoğlu imzasıyla *Toprak*'da çıkan "Komünistler İnsan Mıdır?" başlıklı yazı bu çerçevede tipik bir örnektir. Zeybekoğlu yazısına böyle bir sorunun okuyucuyu şaşırtabileceğini fakat derdini anlattığında kendisine hak verileceğini belirterek başlar. Ona göre insanı hayvandan ayıran müşterek değerlerin tümü komünistler tarafından reddedilmektedir. Zeybekoğlu şöyle devam eder:

> Komünistler "insan"a savaş açmışlar, insani değerleri tahrip etmenin ve insanı komünistleştirmenin ilmi metodunu meydana getirmişlerdir. Gayeleri insan şahsiyetini tamamen yıkıp yani "insan"ı yıkıp yerine *"komünist" dediğimiz ucubeyi* inşa etmektir. Şahsiyeti yıkılmayan bir insanın başka bir şahsiyet haline gelemeyeceğini ve tam teşekkül etmişi bir şahsiyetin yıkılmasının zorluğunu bildikleri için gençlere musallat olmaktadırlar... Komünistlerin yaratmak istedikleri yarı robot, tamamıyla maddeye bağlı, insanın tabiatına aykırı ucube ile ahlâk, fazilet, din, sevgi gibi yalnız insana mahsus hasletlere sahip olan ve bugünün modern medeniyetini yaratmış olan "insan"ı karşılaştırdığımız zaman ister istemez bunların ikisine de "insan" deyip diyemeyeceğimiz geliyor ve pek tabii ikincisine "insan" demeyi tercih ediyoruz. *Komünist insandan apayrı bir mantığa, apayrı değer hükümlerine sahip olduğu, "insan"ın bütün hasletlerini inkâr ettiği ve insan tarifine uymadığı için insan değildir*[51] *(abç).*

51 A. Zeybekoğlu, "Komünistler İnsan Mıdır?", *Toprak*, sayı 49, Mayıs 1966, s. 5, 6.

Komünist olarak adlandırılanı "ucubeleştirmek" sadece manevi özellikleriyle de olmaz. Onun insan dışılaştırılmasının en çarpıcı örnekleri dergilerdeki görsel malzemede saklıdır. *Fedai, Toprak* ve *Milli Yol* dergilerindeki çizimler/karikatürler ya da fotoğraflar gibi görsel malzemeler, okuyucu kitlesinin siyasi formasyonu ve politik duruşu göz önüne alınarak seçilir. Okuyucuya verilmek istenen mesajın kimi zaman açıkça söylendiği bu dergilerde, çoğunlukla kolektif hafızaya seslenen semboller yahut metaforlar kullanılarak görsel olanın gücünden yararlanılmak istenir.

Bu metaforlar birbirinden beslenen iki ayrı yol ile okuyuculara aktarılmaktadır. "Eski"nin, "kökler"de iz bırakanın su yüzüne çıkarılması yoluyla yapılan ilk çağrışım, Türk siyasal hayatının pratikleri içerisinde yer alan farklı dönemlerdeki "düşman" tahayyülünde kullanılmış olan yılan, kuru kafa, köpek, kemiren kurt gibi imgelerin yeniden "milli dava" için gün ışığına çıkarılması şeklinde gerçekleşir. Örneğin Cumhuriyet'in ilk yıllarında en büyük meselelerinden biri olarak görülen saltanat, kan emen bir yarasa[52] yahut yine başlı başına bir dert olarak değerlendirilen "irtica", cumhuriyetin meyvelerine musallat olan geçmişin kara gölgesi "kurukafa" olarak resmedilmişken,[53] şimdi benzer metaforlar sağın kadimleştirilen düşmanını tasvir etmek için erken cumhuriyet yıllarından devşirilmektedir. Düşmanın adı değişse dahi, "cismi" değişmemektedir. Kullanılan simgeler hep benzerdir; *dehumanizasyon* sürecinin bir parçası olan imgelerle "düşman" bellenen insanî vasıflarından arındırılarak "yok etme" tasarısının emrine sunulmaktadır. Kısacası, geçmişte kullanılan ve "düşman"ı simgeleyen çeşitli imgeler/metaforlar, süreklilik arz ederek söz konusu yıllarda da kullanılmıştır. Amaç kolektif hafızaya seslenmek ve "düşmanı" yok edilmeye hazır duruma getirmektir. 1920'li yıllarda patlak gözlü, sivri dişli, çirkin bir "zebani" gibi resmedilen Ermeni vatandaşın[54] yerini, şimdi "Rus'a kul-

52 Bkz. *Karagöz*, 29.11.1923, s. 11.

53 Bkz. *Karagöz*, sayı 1640, 05.12.1923, s. 1.

54 Bkz. *Akbaba*, sayı 139, 03.04.1924, s. 1.

luk edenler" almakta; Osmanlının mirası Düyûn-ı Umumiye borçları karanlıktan çıkıp gelen bir hortlağı çağrıştırdığında,[55] 1960'lı ve 70'li yılların politik atmosferinde aynı "hortlak" bu defa "komünizmin öldüren uşağı" olarak karanlıkların içinden gelip kapımızın eşiğinde beklemektedir (!) Paralel şekilde, uluyan/havlayan köpekler/kurtlar, dört bir yana kollarını dolamış bir ahtapot, sıkılmış yumruklar ya da kafaya inen orak-çekiç gibi sıklıkla tekrarlanan kimi figürler de, aynen ya da çok az benzerlikle, hiçbir yaratıcılığa ihtiyaç duymadan istenmeyenin tasvirinde önemli bir rol oynar.[56] Öyle ki, kapakta kullanılan herhangi bir figür ve/veya kurgu kimi zaman hiç değiştirilmeden başka bir başlık ve olay eşliğinde yeniden okuyucuya sunulur; kimi zaman da bağlamı hiç değişmemişçesine yıllar sonra aynı görseller, aynı başlık altındaki "yeni bir hadiseye" eşlik ederler.

İmgenin yardıma çağrıldığı bir başka formülasyon ise beynelmilel kullanılan başka figürlerin bu coğrafyada yeniden üretilmesidir. Amerika için kullanılan bir kartal, Çin'i anımsatmak için bir ejderha ya da Rus'u belletmek için çizilen bir (boz) ayı...Tüm bunlar "milli dava" uğruna seferber edilen başlıca vasıtalardır. "Komünizm ayısı", daha doğrusu komünizmin bir "ayı" olarak tasvir edilmesi, "Rusya eşittir komünizm" denkleminin yanı sıra farklı yorumlara da kapı aralamaktadır. Güçlü bir hayvan olarak nitelendirilen ayının simgesel olarak kullanılışı enternasyonal bir ifade biçiminin uzantısı olmasının yanı sıra Rus'un gücünün de vurgulanmasına aracılık eder. Belirtildiği gibi "ayı", güçlü olandır; Rusya'da dünyaya kafa tutabilecek ölçüde güçlü bir ülke...

Türk sağının bahsi geçen imgeleme tarzını bu denli sevmiş olması, onun içinde bulunduğu halet-i ruhiyeyi kısmen de olsa anlamamıza yardımcı olur.[57] Her fırsatta sarıldıkları "maske

---

55 Bkz. *Cumhuriyet*, 22 Haziran 1924, s. 1.

56 Farklı örnekler için bkz. *Cem*, sayı 1, 15 Aralık 1927, s. 1; *Akbaba*, 16 Temmuz 1931, s. 1; *Akbaba*, 15 Temmuz 1933; *Akbaba*, sayı 71, 09 Mayıs 1935, s. 3; *Akbaba*, sayı 94, 26 Teşrinievvel 1935, s. 3; *Karikatür*, cilt. 1, sayı 109, 27 İkinci Kanun 1938, 1.

57 Bu çalışma boyunca bahsedilen görsellerin bir kısmının ya da benzerlerinin Türk Sağı literatürü kapsamında yayımlanmış başka sürelilerde ve kitaplarda da yayımlanmış olduğunu belirtmemiz gerekir.

düşürme" kozu ile Rusya'nın ve komünizmin neler yapabileceğinin, ne kadar "ölümcül" olabildiğinin anlatılması, bir anlamda onun ne kadar güçlü olduğunun vurgulanmasını da içinde barındırır. Milliyetçi-mukaddesatçı fikriyatın hem üreticisi hem savunucusu hem de taşıyıcısı olan ve kendisini aydmlatan/yol gösteren ilan eden dergiler, "ifşa" hamlesi ile düşmanlarının gücünün mahiyetini de ortaya koymuş olmaktadırlar. Bu güçlü ayının komünizmle mücadelede gerektiği kadar yol alınabildiğinde alt edilebileceğine dair inançla, sundukları şey "bugüne" değil, "geleceğe" referanslıdır. Şahlanan komünizm/sosyalizm köpekleri gelecekte bir gün (ama bugünün ne zaman geleceği daima belirsizdir), "Türk'ün bayrağı" ve "imanı" karşısında yenilecektir. "Komünizm ayısı" ve hükmettiği, dizginlerini elinde tuttuğu "köpekleri", yani "efendi ve uşakları", Türk milliyetçiliğine, demokratik rejime, milli iradeye, hür basın, hür seçim ve hür sendikaya karşı harekete geçmiştir(!) Tüm bu 'ütopik' değerler ise, 'gelecek mesut/altın günlerde' kendileri tarafından sunulacaktır. Vaatler ve iddialar oldukça açıktır: demokratik bir rejim ve onun tüm unsurları ancak milliyetçi bir idare ile yani Türk sağının iktidarı ile tesis edebilecektir. Ancak tahmin edileceği üzere bu iktidarın da içeriği belirsizdir; vaatler üzerinden hareket eder fakat nasıl işleyeceğine ve bu rejime nasıl kavuşulacağına dair hiçbir ipucu verilmez. Öncelikli me-





sele "komünizm sorunu"nun hallolmasıdır sadece, gerisi nasılsa kendiliğinden gelecektir!

Bitirirken

Türk sağının "düşman"ı resmetme biçiminin karakteristiği olan *dehumanize* etme stratejisi, Soğuk Savaş sonrasına da miras kalmıştır. Belki geleneksel çizim yolu ile aşağılama, şeytanlaştırma metodu eskisi kadar rağbet görmemektedir fakat teknolojinin yeni imkânları aynı şablonun görece çok daha "profesyonel" biçimlerde üretilmesine olanak sunmaktadır. Irkçı ve anti-semitik mesajlar içeren, alenen yabancı düşmanlığı yapan, şiddete tapan ve –Ogün Samast için hazırlanan videolar örneğinde olduğu gibi– katilleri öven çok sayıda görüntü, slayt, video vs. internet ortamında paylaşılmaktadır.

Türk Sağı ve Masonluğun Söylemsel İnşası: İktidar, Bilinmezlik, Komplo

AYLİN ÖZMAN - KADİR DEDE

Türkiye'de sağ siyasetin "düşman" imgeleri arasında her daim ön sıralarda yer alan masonluk, sağ söylemde "öteki" ile kurgulanan ilişkinin sınırlarını belirleyen temel referanslardan birini oluşturmuştur. Bu bağlamda, "iyi" insanda-vatandaşta olması beklenen tüm özelliklerin karşıtlarını bünyesinde barındıran, vatansever/milliyetçi duygulardan uzak; din ve gelenek düşmanı; devletin ve milletin birliğini tehdit eden bir imge olarak inşa edilen masonluk, sağın kimliğini kurma sürecinde yerini almış; siyasal ve toplumsal alanda deneyimlenen olumsuzlukların müsebbibi ve pek çok suçlamanın da muhatabı kılınmıştır. Slovaj Žižek'in anti-semitist duruşa referansla dile getirdiği "anti-semitik önyargılar"dan arınmanın ya da "Yahudileri gerçekte oldukları gibi görmenin" zihinsel bir dönüşümü gündeme getiremeyeceği, önyargıları devamlı kılacağı zira Yahudi figürünün esas itibariyle yaratıldığı ideolojik sistemin tutarsızlığına işaret ederek, onu "yamamanın" bir aracı olduğu savı,[1] sağ tahayyülde "öteki" ile kurgulanan ilişkinin doğası ve sınırlılıklarının tespiti bakımından anlamlıdır. "Yahudi"nin son tahlilde "'Yahudi' göstereninin damgaladığı biri" olması gibi[2] Türk sağı açısından

1 Slavoj Žižek, *İdeolojinin Yüce Nesnesi*, Metis Yayınları, İstanbul, 2004, s. 63-64.

2 *A.g.e.*, s. 115.

da"komünist" "mason" ya da "Yahudi" de somut bir kişi, fikir ya da belli idealleri imlemez. Burada söz konusu olan bu kişilerin/grupların benzer kaygılar ve kurgular temelinde etiketlenerek sağ siyasal söylemin içinde konumlandırılmalarıdır.

Bu çalışmanın amacı da tam bu noktada somutluk kazanmaktadır. Amaç Türk sağının masonluğa dair atıflarındaki derin olumsuzlamalardan yola çıkarak, Sağ tahayyülde masonluğun kurgulanma biçimini ve bu süreci belirleyen, yönlendiren siyasal dinamiklerin ve kaygıların anlamlandırılmasıdır. Bu şekliyle çalışma, masonluğa dair nesnel bir tanımlama ortaya koymak ya da masonluğun hangi tarihsel süreçlere ve unsurlara referansla tanımlanabileceği kaygısını taşımamakta, ancak Türkiye'de sağ kimliğe ve sağ zihniyetin siyasal ve toplumsal kodlarına dair ipuçları sunmayı, diğer bir ifadeyle masonluğu Türk sağını anlama rehberinin vazgeçilmezi olarak okumayı hedeflemektedir. Diğer yandan, çalışma masonluk karşıtı söylemi bütün yönleri ile ele alma iddiasında değildir. Bu çerçevede, mason teşkilatının olumsuzlanmasında sıklıkla tekrarlanan temalar çalışmanın ana eksenleri olarak belirlenmiştir. Böyle bir tercihin temel nedeni, bu temaların masonluk ve diğer düşman imgelerinin kurgulanma biçimine/sürecine dair sağladıkları açılımların, sağın kavramsal referanslarının anlamlandırılması bakımından belirleyici oluşudur. Çalışmada masonluğun kurumsal tarihi ve örgütsel yapısı, metinlerin yorumlanması açısından taşıdığı bağlamsal önem ile sınırlı kalacaktır.

Çalışma üç ana bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde sağ söylem kapsamında masonluğun ötekileştirilmesi, sağ kimliğin mağdurluk ve mazlumluk üzerinden tanımlanmasına ilişkin bir değerlendirme bağlamında ele alınmaktadır. İkinci bölüm ilk bölümde ortaya konan çerçeve ile bağıntılı ve fakat farklı bir kavramsal perspektiften masonluk-gizlilik arasındaki ilişkinin sağ söylemdeki yansımalarının tespitine ayrılmıştır. Çalışmanın üçüncü bölümünde sağ zihniyetin temel niteliklerinden biri olarak belirginlik kazanan farklı ötekilerin birbirleri ile ilişkilendirilmesi/eşleştirilmesi masonluk üzerinden irdelenmekte ve bu kapsamda kurgulanan ilişki ağı ve biçimi, sağ

tarih yazımını, komplocu yaklaşımı örnekleyen metinler üzerinden okumaktadır.

Türk sağı, "öteki" ve masonluk: Mağdurluk ve mazlumluk üzerine

> *Bu davada bütün dünya düşmanımızdır! Onları Yahudi, mason, dönme, komünist, emperyalist, ilerici, devrimbaz diye saymaya ne hacet!...*[3]

Milliyetçilik, İslâmcılık ve muhafazakârlık, ayrılıktan çok bütünlük arz eden ve bir vücut olarak Türk sağını oluşturan iç içe geçmiş akımlar olarak değerlendirildiğinde,[4] her birinin kendine özgü jargonu ve tarihsel referansları, masonluk karşıtı söylemin kurulması açısından belirleyicidir. Bu bağlamda, masonluğa karşı oluşan tepki –komünizm, Yahudilik ve diğer düşman imgeleri açısından da geçerli olduğu gibi–, Türk sağı içerisinde yer alan akımları/grupları birleştirici bir işlev yüklenmiştir. Diğer bir ifadeyle, sağın farklı düşman imgelerine karşı geliştirdiği söylem, düşünsel ve pratik anlamda birliğin sağlanması ve kolektif eylem bilincinin oluşumu bakımından belirleyici öneme sahip olagelmiştir. Burada "biz"i biz yapan yukarıda vurgulandığı gibi dış düşmanın birlik olmak ve bu birliği devam ettirebilmek hususunda yüklendiği olumlu işlevdir. Grup içerisinde birlik ancak bu birliği bozacağına inanılan bir düşman tahayyülü ile gerçekleşir. Dış düşman birliğin gerçekleşmesi önünde bir tehdit olarak kurgulandığı ölçüde bu işlevi sürdürecektir.[5] Diğer yandan, topluluk üyelerinin cisimleşmiş "keyif" üzerinden birbirleri ile kurdukları ilişkilerin böyle bir tehdit kurgusunun anlamlandırılması bakımından belirleyici olduğu söylenebilir. Öteki'nin "yaşam tarzımıza" bir tehdit olarak algılanması aşamasında fanteziler yoluyla gerçekleştirilen de Şey'e yönelik bu ilişkidir:

---

3 Necip Fazıl Kısakürek, *Hitabeler*, Büyük Doğu Yayınları, İstanbul, 2007, s. 225.

4 Tanıl Bora, *Türk Sağının Üç Hali*, İletişim Yayınları, İstanbul, 1999, s. 7.

5 Slavoj Žižek, *a.g.e.*, s. 144.

> Bu "bizim Şey"imiz... sadece bizim ulaşabileceğimiz bir şey, "onlar"ın, ötekilerin kavrayamayacağı bir şey olarak görünür; yine de sürekli "onlar"ın tehdidi altında olan bir şeydir... Bu Şey'in mevcudiyetini nasıl tanıyacağımız sorulduğunda verilebilecek tek tutarlı cevap, Şey'in "yaşam tarzımız" denen o ne düğü belirsiz kendilikte mevcut olduğudur.[6]

Burada "Öteki"ne atfedilen her zaman aşırı bir keyiftir. Onun, bizim yaşam tarzımızı mahvederek keyfimizi çalmak istediği ve/veya gizli, sapkınca bir keyfe ulaşabildiği varsayımı, ötekine duyulan nefretin alt yapısını oluşturmakta ve ötekinin kendine özgü keyif alma tarzı bu çerçevede belirleyici olmaktadır.[7] Sağ söylemde masonluk böyle bir nefret ilişkisinin temel aktörlerinden biri olarak çıkar karşımıza. Milliyetçi-muhafazakâr hassasiyetleri bütün cephelerden kuşatan bu güç her an bu tehlikeye maruz kalanların yaşam tarzını mahvetmek üzere bekleyen bir imge olarak sağ tahayyülde gezinir, nesillerden nesillere aktarılır:

> Vaktile temiz yüzlü, şefkatli ve necip babalarımız, farmason sözünü büyük bir hakaret, bu teşekkülü de gayet kötü, esrarengiz, bozguncu bir müessese olarak telâkki ederlerdi... [M]asonluk, din, milliyet, ahlak ve fazilet, anane, aile, asalet, hattâ hükûmet, ve hülâsa her iyi ve meşru şeyin düşmanı, hasmı bîamanıydiler... Acaba bu sert hüküm, mübalâga mıdır? Asla!... İman ve fazilet sahibi Türk çocuklarına bu kızıl ve sinsi tehlikeden tevakki etmelerini bir defa daha tavsiyeye vicdanım beni zorlamaktadır.[8]

Sağın belleğine bu şekliyle kazınan masonluğu, komünistlik, dönmelik ya da misyonerlik gibi ezeli düşmanları ile kurduğu ilişki biçimden farklılaşan –ki bu farklılaşma aşağıda çalışmanın ilerleyen bölümlerinde, Yahudilikle arasındaki kur-

---

6 Slavoj Žižek, "Siyasi Bir Kategori Olarak Fantazi: Lacancı Bir Yaklaşım", *Kırılgan Temas* içinde, Metis Yayınları, İstanbul, 2006, s. 212.

7 Slavoj Žižek, "Milletinin Keyfini Çıkar, Kendinmiş Gibi", *Kırılgan Temas* içinde, Metis Yayınları, İstanbul, 2006, s. 214.

8 Cevat Rifat Atilhan, "Türkiyede Farmasonlar: Din düşmanı, Kızıl ve Sinsi Tehlike", *Sebilürreşad*, sayı 1, cilt 1, 1948, s. 9.

gulanan özdeşleşmeyle de ilişkili olarak, ancak onu aşan bir biçimde– bir ilişki örüntüsü kapsamında algıladığı söylenebilir. Burada masonluk kurumunun örgütsel nitelikleri belirleyicidir. Bu bağlamda, masonlar "...Cemiyetler içinde kuvvetli, becerikli karakterlerin kurdukları bir (Distinstion ayrılış) zümresi olarak"[9] ve bu niteliklerinden dolayı "kendi"lerinden olmayanların yaşamlarını kontrol etmeye muktedir mutlu bir azınlık grubu simgelerler. Bu, "dışta" kalanlar açısından tehdit algısını güçlendiren bir durumu imlerken, bağıntılı olarak mazlumluk üzerinden okunabilecek bir söylemin de temelini kurar. Nurettin Topçu'nun *Ahlâk Nizâmı* adlı eserinden alıntılanan pasaj bu çerçevede örnekleyicidir:

> ... Zenginler, devletliler, sözde âlim geçinen mağrur ve merhametsiz başlar ...kendilerine servet, devlet ve üniversite saraylarını bağışlayan Locaların bendesi olmaktadırlar... Onlar hürriyet adiyle susturdukları ve uyuşturdukları bütün mazlum insanlığın emek ve alın teri ile beslenen servetlû, devletlû, haşmetlû bahtiyarlardır...[10]

Sağ söylem kapsamında masonların genel toplumsal yargılara referansla öykünülecek durumda olan bir grubu simgelemeleri, bir yandan yukarıda değinildiği gibi sağa içkin bir mazlumluk psikolojisinin altını çizerken, "dışarıda" kalanları mağdur ilan eden bir söylemi gündeme taşır. Burada sağ söylem, mağduriyeti, masonların sosyo-ekonomik konumlarına referansla "eşitsizlik" üzerine kurmaktadır. Kandırılmaya müsait olan "ezik" halk masonik zincirin dışında bırakılıp; haksızlığa uğratılırken, masonlar "hak" etmedikleri bir biçimde ya da bu "ezik"lik üzerinden, öykünülen bir dünya kurarlar. Burada, Fethi Açıkel'in "kutsal mazlumluk" olarak ele aldığı psikolojik durumun izleri sürülebilir.[11] Türk milliyetçiliğinden

---

9 Nejad Kulakçı, "Masonluk bir iltimas şebekesi, müşterekül menfaa imtiyazlı siyasi bir şirket midir?" *Sebilülreşad*, cilt 2, sayı 31, 1949, s. 94.

10 Nurettin Topçu, *Ahlâk Nizâmı*, Dergâh Yayınları, İstanbul, 2008, s. 131.

11 Fethi Açıkel, "Kutsal Mazlumluğun' Psikopatolojisi", *Toplum ve Bilim*, sayı 70, 1996, s. 153-198.

İslâmî motiflere, anti-kozmopolitan yönelimlerden idealize edilmiş nostaljik bir tarih anlayışına, şüpheci bir dünya kurgusundan ezikliğin bireysel görünümlerine kadar pek çok söylemsel öğeyi içinde barındıran mazlumluk, Türk Sağının, modernleşme süreci içinde geliştirdiği temel ideolojik dizge niteliğindedir.[12] Bu dizgenin en verimli söylemsel araçlarını iç ve dış düşmanlar oluşturmaktadır ki buna bağlı olarak vurgulanan temel husus, daimi şekilde birilerinin "bize" köstek olduğudur. Mazlumluk ideolojisi, tüm kötülüklerin mağdura karşı bilinçli bir biçimde yapıldığı ve tanımlanan düşmanın mağdurun menfaatlerini baltalamak için pusuda beklediği fikri üzerine inşa edilmiştir.[13]

Bu noktada, mason karşıtı söylem gücü ve eşitsizliği/haksızlığı yeniden ürettiği ya da mazlumluk durumunu sürekli kıldığı düşünülen masonlar arası kollama ilişkilerini gündeme taşır. Masonlar arası "birlik" fikrinin temelini oluşturan kollama ilişkileri, Türk sağı açısından "dışarıdaki"ler ve "içerideki"ler arasındaki sınırı belirleyen bir unsur olarak sunulur. Cinayet işleyen bir masonun, mason polisler tarafından suçun izleri yok edilerek kurtarıldığı şeklindeki iddialarda olduğu gibi,[14] kollama ilişkilerinin uzantıları pek çok farklı alanda kendini gösterir. Bu görüntüsüyle masonluk sağ tahayyülde mazlumların dışlandığı bir "iltimas şebekesi"nden başka bir şey değildir.[15]

Milliyetçi-muhafazakâr cenahın mason localarının yasal olarak –Cemiyetler Kanunu çerçevesinde– faaliyetlerini sürdürmesine dair takındığı eleştirel tavrın "biz" ve "öteki" ilişkisi üzerinden kurulması da söz konusu durumu farklı bir açıdan örnekler.[16] Burada, temel sorun siyasal arenada "biz"e tanın-

---

12 Açıkel, *a.g.m.*, s. 155.

13 Açıkel, *a.g.m.*, s. 185.

14 Turgay Şık, Gözdağı, *Aşkenazi Yahudilerinin Gizli Yapılanması*, Ares Kitap, İstanbul, 2008, s. 61.

15 Kulakçı, *a.g.m.*, s. 184.

16 Cumhuriyet tarihinde ilk olarak 1927 yılında Tekâmülü Fikri Cemiyeti adı altında kurulan Masonluk Teşkilatı 1935 yılında kendini feshetmiş, 1948 yılında 3512 sayılı Cemiyetler Kanunu'nun hükümleri çerçevesinde yeniden kurularak faaliyetlerine başlamıştır. Demokrat Parti milletvekili Ahmet Gürkan

mayan özgürlüğün "öteki"ne tanınmasıdır. Masonların siyasal ve toplumsal alandaki güçlü konumlarına vurgu yapan metinler aynı zamanda "dışarıda"kinin mağduriyetini bir kez daha gündeme taşır. Bu kimi zaman aşağıdaki alıntıda olduğu gibi milliyetçi tonlamalara referansla ifade edilirken;

> ...Milliyetçiler derneği, Millet partisi gibi sinelerinde yüz binlerce vatan çocuğu bulunduran milli varlıklar onar lira para cezalarıyla birer umumhane gibi kapatılırken diğer taraftan... kökü dışarıda, aynı zamanda gizli bir tarikat olan farmasonların kılına bile dokunmaya kimse kendinde cesaret göremedi... hiç bir el bu ağızları kapatamadı. Bu nasıl demokrasidir ki Farmasonlar için mevcut bizler için mevhum![17]

Kimi zaman ise İslâmî referanslar üzerinden seyreder:

> Cemiyetler kanunu tarikatlere ve kökü dışarda olan teşekküllere müsaade etmez... Mason tarikatının bir cemiyet olarak faaliyette bulunmasına imkân yoktur... Ancak bu maddeler kalktıktan sonra her hangi bir tarikat teşkili, kökü dışarıda olan her hangi bir cemiyet tesisi mümkün olur. O vakit Mevlevi, Kadiri, Nakşî hattâ Bektaşi Tarikatlari gibi mason tarikati de teşekkül edebilir. Ama bugün buna kanunî imkân yoktur. Bir tarafta bütün tarikatler mesdut, dini mahiyette her hangi bir cemiyet teşkili memnu, bu tarafta ise Mason Tarikati ferah fahur faaliyette... Hayır ve şer kuvvetlerine hiç olmazsa müsavi bir faaliyet hakkı verilmeli ki mücadele sahasında bir muvazenei içtimaiye hasıl olsun.[18]

---

tarafından 29 Ocak 1951 tarihinde "Mason derneklerinin kapatılması hakkında kanun teklifi" meclise sunulmuş ancak teklif reddedilmiştir. Teklifin gerekçesi bu yazının farklı bölümlerinde değinilecek olan mason karşıtı söylemin "kökü dışarıda olmak", "gizlilik", dinsizlik" "komünistlik" "beynelmilelcilik" gibi tüm unsurlarını içermektedir. Bu konuda bkz. *TBMM Tutanak Dergisi*, Birleşim 69, 27.4.1951. Oturum 1, s. 307-312.

17 Cevat Rifat Atilhan, *Kendi Vesikalarına Göre Masonluk Nedir?*, Aykurt Neşriyat, İstanbul, 1954, s. 75-76. Ayrıca bkz. Cevat Rifat, "Milli Birlik," *Dünya Nazarında Yahudilik ve Masonluk* içinde, Selâmet Basımevi, İstanbul, 1935, s.d.

18 Eşref Edip [Fergan], "Masonluk içinden çıkılmaz bir bataklıktır", *Sebilürreşad*, cilt 2, sayı 37, 1949, s. 191. Ayrıca bkz. M. Raif Oğan, "Masonluğun İç Yüzü", *Sebilürreşad*, cilt 3, sayı 60, 1949, s. 148.

Sağ söylemde görünürlük kazanan bu kurgu esas itibariyle "biz" e ait olanı geri alma ya da kimi durumlarda bizde olmayana ya da öykündüğümüze ulaşma isteğinin bir ifadesi olarak okunabilir. Tanıl Bora ve Necmi Erdoğan'ın belirttikleri gibi sağın "öteki"leri karşısında Anadolu'nun "temiz", "saf", "öz", "Müslüman-Türk" ve hatta "bağrı yanık" ahalisi; nevrotik bir şekilde "zulmedenlerin" onu uğrattıkları "hayali hadımlaştırmayı" (iktidarsızlaştırmayı) telafi etmeye veya ondan çaldıkları hazzı geri almaya çalışan özne konumuna yerleştirilirler.[19] "Biz"lerin arasında olmasını arzuladığımız bir "birliğin" ya da olmak istediğimiz bir "konum"un "öteki"nin yaşamında cisimleşmesi bir yandan bir yenilmişlik ve hayal kırıklığı durumuna işaret ederken, diğer yandan çelişkili bir biçimde her daim olumsuzlanan "öteki"nin modellendiği bir dünyanın temellerini kurar ki Necip Fazıl Kısakürek'in Fransız Devrimi'nin "vatandaş"ına, komünizmin "yoldaş"ına ve mason örgütlenmesinin "birader"ine İslâmî bir alternatif olarak "gönüldaş"ı önermesi,[20] bu bağlamda ayrıca dikkat çekicidir.[21]

Diğer yandan çoğu kez "öteki"ne eleştiri ve suçlama yöneltilirken, "öteki"nin tehdidi altında olduğunu düşündüğümüz şeylere "biz"im gerçekten sahip olup olmadığımız konusu muğlak bırakılır. Bu bağlamda, örneğin "masonluğa karşı mücadelenin milli beka ve milli birliğe siper olmak meselesi" olarak tanımlanması ve onun bizzat "milliyetçi Türkiye"nin önündeki "en tehlikeli düşman" addedilip yok edilmesinin gerekli-

19 Tanıl Bora; Necmi Erdoğan, "'Biz Anadolu'nun Bağrı Yanık Çocukları..' Muhafazakâr Popülizm", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: Muhafazakârlık, der.* Ahmet Çiğdem, İletişim Yayınları, İstanbul, 2004, s. 635.

20 Necip Fazıl Kısakürek, *Hitabeler*, Büyük Doğu Yayınları, İstanbul, 2007, s. 209.

21 Kısakürek'in, Lenin'in "bir komünistin özel hayatı olamaz. O her an davasının adamıdır" ifadesine dair değerlendirmesi de farklı bir bağlamda benzer bir duruma işaret eder. Necip Fazıl Kısakürek, *İman ve Aksiyon*, Büyük Doğu Yayınları, İstanbul, 2006, s. 62-4.

> Bu ezici, sürükleyici, zapt ve teshir edici his anlayışı onun hakkı değildir, İslam'ın hakkıdır. Asıl, bir Müslümanın hususi hayatı yoktur. O, gece gündüz, yatakta, sokakta, yalnız ilahi emrin raşesiyle dolu olması gereken hakiki müminin... Böylelerinin hususi hayatı yoktur; çünkü hususi hayat nebati hayat manasına gelir.

liğine sıklıkla vurgu yapılmakla beraber[22] sözü edilen bekanın ve birliğin ne ölçüde var olduğu hususu görmezden gelinebilmektedir. Konuya İslâm merkezli bir perspektiften yaklaşıldığında "İslâmîyet'in akıl ve gönüllerdeki yerini işgal eden ... her çeşit inanç veya fikrin... ortadan kaldırılması elzem bir hasım" olduğu tespit edilmekte ve "İslâm dışı fikir ve inanışlardan doğan birlik ve kardeşlik iddiaları"nı "Allah'ın kullarını küçük ve katı menfaat gruplarına bölmekten başka bir işe yarama[yan]... İlahi emirlerin talim ve terbiyesi altıda kurulacak olan Dünya Kardeşliğini geciktiren şeytani engeller" olarak değerlendirilmektedir. Bu bağlamda sağ söylem İslâm'la özdeşleştirilen "birlik ve kardeşlik" fikrine "düşman" tarafından gasp edilmiş bir hak olarak yaklaşırken, İslâm'a atfedilen birleştiricilik misyonunu tartışma konusu yapmaz.[23]

Yukarıda belirtildiği gibi, mazlumluk söyleminin bir uzantısı olarak sağ perspektif masonluğun varlık nedenini, tamamen narsist bir bakışla, onun kendine karşı kurduğu tuzaklarla açıklar. Bu doğrudan masonların sosyo-ekonomik statüleri ile bağlantılı olarak dikkat çekilen sömürüye ya da aralarındaki kollama ilişkilerine referansla örgütsel/mikro düzeyde tanımlanabileceği gibi, masonların siyasal alanda yürüttükleri düşünülen faaliyetlerle ilintili olarak komplo teorileri/makro düzeyde gündeme taşınır. Kendini Türklük ve/veya Müslümanlık temelinde kimliklendiren öznenin içinde bulunduğu mağduriyetin sorumlusu, her an bir komplo ile dininin ve miletinin karşısına dikilecek olan mason/masonluk örgütü ve diğer "düşman"lardır:

> Avrupalı, Amerikalı, Asyalı gözünü dört açmış bizim kökümüzü bile kazımaya çalışıyorlar ve mütemadiyen içimizden, bizi kemiren mikroplar bizi yok etmek için gayretlerini sarf etmektedirler. İşte gördüğün mason locaları; komünist partileri, solculuk mikropları hem bizim Türklüğümüzü hem de Müslü-

22 Necdet Sevinç, *Yazarını Kurşunlatan Yazılar*, Dede Korkut Yayınları, İstanbul, 1975, s. 77, 88.

23 M. Ertuğrul Düzdağ, *Türkiye Masonlarının Gizli Tarihi*, Cihad Yayınları, İstanbul, 1977, s. 28.

manlığımızı sinsi bir surette elimizden almak için sarf ettikleri hilelerdendir. Topla yıkamadıkları İslamiyyeti ve Türklüğümüzü yıkan bu mason şebekesidir... Bu masonluk en korkunç mikroplardan daha korkulu bir ibtilâdır.[24]

Türk sağının popülist siyaset biçimine olan yatkınlığı, komplo teorilerini sağ söylem kapsamında oldukça sık başvurulan araçlar olarak ön plana çıkartır.[25] Zira komplo teorileri, bir "öteki"nin tanımlanabildiği her türlü durum için uygun argüman üretebilmekte, "doğal yaşam" a dahil olmayan "yabancı"ların varlığı, bu teorilerin dikkat çekici olmasına ve kabul görmesine temel hazırlamaktadır.[26] Bu biçimiyle düşünüldüğünde masonluğun gizlilik esasına dayalı örgütlenme biçimi, mason örgütlerinin doğrudan doğruya komploların faili olarak kurgulanmasının temel nedenlerinden biridir. Öte yandan komplo teorilerinin karmaşık siyasal ve toplumsal meseleleri basit değişkenlerle, indirgemeci bir perspektiften açıklıyor olması,[27] Türk sağının –diğer "düşman" imgeleri için de geçerli olduğu gibi– masonluğa atfettiği müstesnalığın anlamlandırılması bakımından önemlidir. Çalışmanın ilerleyen bölümlerinde detaylı bir şekilde ele alınacağı gibi; sağ tarih yazımı kapsamında söz konusu indirgemeciliğin izleri doğrudan takip edilebilir. Nitekim, padişahların tahtan indirilmesinden imparatorluğun yenilgilerine, Atatürk'ün ölümünden askeri müdahale ve hükümet değişikliklerine kadar farklı tarihsel bağlamlarda ve farklı dinamiklere bağlı pek çok siyasal olay,[28] mason faaliyetlerine ve masonları yönettiği iddia edilen Siyonistlere bağlı olarak değerlendirilir: "[M]emleketimizde ne gibi siyasi ha-

24 Mehmet Zahid Kotku, *Hadislerle Nasihatlar*, cilt 2, Seha Neşriyat ve Tic. A. Ş., İstanbul, 1984, s. 19.

25 Bkz. Süleyman Seyfi Öğün, *Türkiye'de Cemaatçi Milliyetçilik ve Nurettin Topçu*, Dergâh Yayınları, İstanbul, 1992, s. 119.

26 Özgür Taburoğlu, "Komplo Teorileri: Modern Sonrasının Politik Tahayyülleri", *Birikim*, sayı 235, 2008, s. 36.

27 Toygar Sinan Baykan, "Milli Teyakkuz Zihniyeti ve Bileşenleri", *Birikim*, sayı 235, 2008, s. 45.

28 Bu konuda farklı örnekler için bkz. Cemal Anadol, *İsrail ve Siyonizm Kıskacında Türkiye*, Bilge Karınca, İstanbul, 2004, s. 308, 336, 342.

reket ve teşebbüsler vukua gelmişse, başımızdan ne gibi felaketler geçmiş ise hepsinden FARMASONLAR mes'ul, hepsinde Farmasonların parmağı mevcuttur..."[29]

Mason karşıtı duruşun en hararetli savunucularından *Sebilürreşad* dergisinden alıntılanan metin bu bağlamda tipik bir örnek olarak alınabilir:

> Mason Yahudileri memleketimizde çok mühim roller oynamışlardı. Koca Türk İmparatorluğunu parçalayanlar onlardır. Trablus Garbı İtalyanlara peşkeş çeken onlardır. Rumelinin elimizden çıkmasına en mühim âmil onlardır. Umumi harpte Filistiinde İngilizlere casusluk eden onlardır. Onbinlerce Türk askerinin şehit olmasına sebep olan onlardır. Osmanlı Saltanatından intikam alanlar onlardır. 31 Mart isyanını çıkaranlar onlardır. İttihat ve Terakki cemiyetini ellerinde kukla gibi oynatanlar onlardır. Türk milletinin mukaddesatına ilânı harp edenler onlardır. Bütün milleti birbirine düşüren, memlekette türlü türlü fitneler çıkaran onlardır... Altı yüz senelik Osmanlı Padişahını tahtından indiren ilâmını Sultan Abdülhamide bizzat Karasu denilen Mason Yahudisi teblig etmiştir... Bizim cemiyetimizi böyle yıkmışlardır. Bizim İmparatorluğumuzu böyle parçalamışlardır. Bizim ordularımızı böyle dağıtmışlardır. Bizim kahraman askerlerimizi böyle şehit etmişlerdir...[30]

Diğer yandan "öteki"nin oldukça geniş bir zaman/mekân aralığına yayılan bir güce sahip olduğuna dair iddialar, Türk sağı açısından belirleyici bir olumsuzluk riskini barındırır. Zira bu, söz konusu mazlumluk durumunu devamlı kılıp, ağırlığını arttıracaktır. Masonları her türlü toplumsal ve siyasal oluşumun arkasında konumlandırıp, komplocu olarak etiketlemek, onların gücünün sürekli olarak büyültülmesi ve "biz"in bir öz-

---

29 Cevat Rifat Atilhan, "Siyonizmin beşinci kolu masonluk", *Sebilürreşad*, cilt 10, sayı 226, 1956, s. 14-15; Ayrıca bkz. Cevat Rifat Atilhan, *Farmasonlar İslamiyeti ve Türklüğü yıkmak için nasıl çalıştılar?*, Aykurt Neşriyat, İstanbul, 1954.

30 Eşref Edip [Fergan], "Masonluk içinden çıkılmaz bir bataklıktır", *Sebilürreşad*, cilt 2, sayı 37, 1949, s. 190. Benzer bir örnek için ayrıca bkz. Kazım Karabekir, "Müslümanlığın Karşılaştığı Tehlikeler: 2. Masonluk", *İslâm-Türk Ansiklopedisi Mecmuası*, cilt 2, sayı 79, 1947, s. 4-8.

güven sorunu ile karşı karşıya kalması ile sonuçlanacaktır.[31] Ancak bu olumsuzluğun Türk sağı tarafından bir avantaj haline getirilme ihtimalinden de bahsetmek mümkündür. Bu çerçevede, planlı ve belirli stratejiler rehberliğinde hareket eden bir güç olarak kurgulanan masonlar karşısında sağda birlik duygusunu sağlayacak ve pekiştirecek olan, doğrudan doğruya onun masonluk karşısındaki bu güçsüzlüğü olacaktır.

Gizlilik, iktidar ve "öteki"nin mistifikasyonu

> *(esrar) ve (gizliliğ)in kuvveti; her iktidarın üstündedir. Masonlar; iktidarlar üzerinde iktidar sahibi olmak hedefi güttüklerinden (esrar) ve (gizlilik) meşleğinden ayrılmazlar!*[32]

> Çocukluğumuzdan beri gerek ailelerimiz içinde ve gerek mekteplerimizde ve arkadaşlarımız arasında bu bilmediğimiz dünyanın enteresan hikâye ve mitolojileri hakkında birçok sözler işittik. Fakat bir türlü zihnimde bu muamma çözülmedi. Benim gibi buna girmeyenlerin hepsi de bu karanlık âlemi bilmemektedir. Komünizm ki bugün demir bir perde arkasında sinsi sinsi çalışıyor ona bile masonluktan daha çok nüfuz etmekte ve akıl erdirmekteyiz.[33]

Mason karşıtı söylem; bilinmezliği, kurucu bir boyut olarak odağına yerleştirir. Masonluğun kurumsal formundan beslenen bilinmezlik bir yandan masonluk aleyhinde geliştirilen söylemin sınırlarını genişleterek sağın kendi politik menfaatleri doğrultusunda inşa ettiği kurguların çeşitlenmesine imkân verirken, diğer yandan gizlilik perdesinin ardında olanların ifşasına karşı duyduğu isteğin altını çizer. Gizlilik bilinmezlikten kaynaklanan boşluğun keyfi biçimde doldurulmasına olanak sağlar. Farklı bir ifadeyle, sağ söylem çerçevesinde gizli-

31 Menderes Çınar, *Siyasal Bir Sorun Olarak İslamcılık*, Dipnot Yayınları, Ankara, 2005, s. 182.

32 "Gizli ve kökü dışarıda bir tarikat," *İslam Dünyası*, sayı 14, 1952, s. 16.

33 Kulakçı, *a.g.m.*, s. 93.

liğe yüklenen anlam bağlamsaldır. Örneğin Kısakürek farklı bir bağlamda gizliliği olumlayarak mistisizmle özdeşleştirirken konu masonluk olduğunda yine gizliliğe referansla masonları "amip ve mikrop" şeklinde nitelemekte sakınca görmez.[34]

Gizliliğin sözü edilen biçimde manipülatif bir ortama temel hazırlayarak araçsallaştırılmasının Türk sağının "öteki" ile kurduğu ilişki biçimine özgü bir durum olmanın ötesinde gizliliğin doğasından kaynaklandığı söylenebilir. Gizliliği sosyolojik bir perspektiften ele alan Georg Simmel, bu alanda temel çalışmalardan biri olarak kabul edilen *The Secrecy and Secret Societies* başlıklı çalışmasında, bir grubun belirli düzeyde ya da tamamen kamuya kapalı olması durumunun, "gizlilik" üzerinden gelişecek toplumsal bir anlamlandırma sürecinin temellerini kurabileceğine dikkat çeker.[35] Bu süreçte, gizlenen olgudan bağımsız olarak gizliliğin kendisi toplumsal anlamlandırma için bir uyarıcıya dönüşmekte, hayali bir biçimde bilinmez olan anlamlandırılmakta, gizliliğinin bağlamı da, bu anlamlandırmanın yoğunluğunu ve kavramsal referanslarını belirlemektedir.[36]

Türk sağı açısından söz konusu anlamlandırma milliyetçi-muhafazakâr temalar ve "Müslüman-Türk" toplumunun hassasiyetleri üzerinden seyreden –ki bu masonun şeytanla özdeşleştirilmesine kadar giden geniş bir yelpazeye yayılmıştır– ve mason karşıtlığının adeta bir "intikam meselesi" olarak kurgulandığı bir söylemde somutlanır. Gizliliğe referansla masonluk, diğer düşman imgeleri içerisinde en tehlikelisi olarak anılır. Burada gizlilik temel olarak iki unsur etrafında şekillenir. Sağ söylem mason örgütlenmesinin dışa kapalı yapısına vurgu yaparken masonluğun amaçları sorgulanır. Sağ söylemin masonluk-gizlilik arasında kurguladığı iliş-

34 Necip Fazıl Kısakürek, *Konuşmalar*, Büyük Doğu Yayınları, İstanbul, 1990, s. 37.

35 Simmel masonluğu gizlilikleri ritüeller ile sınırlı görece gizli bir grup olarak kabul eder. Georg Simmel, "The secret and the secret society," der. ve çev. K.W.Wolff, *The sociology of George Simmel*, Free Press, New York, 1950, s. 358.

36 Simmel, *a.g.m.*, s. 333.

kinin, milliyetçi-muhafazakâr tonlamalarla bezenmiş komplocu yapısını doğrudan yansıtan bu sorgulama kapsamında, masonlar tarafından tanımlanan amaç ve ilkelerin[37] esas itibariyle gizli gündemlerini örtmek için tasarlanan bir paravan olduğuna dair iddialar merkezi temalardan biri olarak görünürlük kazanır. Burada anlamlandırma temel olarak masonların "beşeriyete hizmet" şiarıyla aslında milli ve dini değerleri topyekûn karşılarına alarak, Türkiye'yi içten çökertmeye çalıştıkları üzerine kurulur.

Diğer yandan, mason karşıtı duruş bağıntılı ve fakat farklı bir söylemi masonların toplumsal hayatta görünmezliği üzerinden kurar. Burada sağ söylem gizliliği masonların kendi örgütsel kimliklerinden soyutlanarak, her türlü "maske" altında "milliyetçi-muhafazakâr" çevreye nüfuz ettikleri iddiası ile gündeme taşır. Bu ise komünizm karşıtı söylemde olduğu gibi "dışarı"da bildiğimizin aslında düşündüğümüzün tersine her yerde olabileceği ihtimaliyle bir yüzleşme niteliğindedir. Mesaj açıktır: Masonlar içimizde. Uyanık olalım:

> Şu mason denilen adamların kimler olduğunu hâlâ ve hâlâ öğreneceğimiz yok. İşte bunlar, asıl maskeli kâfirlerdir. Kendileri müslüman adı altında, kâfirlerin yapamıyacağını yaparlar... [O] mason, ben de sendenim der, camiye girer, namaz da kılar, el açıp dua da eder, icabında kürsüye çıkıp va'z dahi eder. Aman kardeşim! Bunların hiç birisi seni aldatmasın... Bunu iyi bil ve herkese de iyice bildir. Belki çok merhametli, cömert de olabilir, birçok hayırlara çok da yardım edebilirler. Amma hepsi, kuşu yakalayabilmek için birer tuzak ve maskeden başka bir şey değildir.[38]

---

37 Hür ve Kabul Edilmiş Masonlar Büyük Locası Tüzüğü'nde masonluğun amacı "tüm insanlar arasında kardeşlik bağlarının kurulması; insanlığın, eşitlik ve ahenk içinde gelişerek ilerlemesi ve gerçeğin araştırılması" olarak tanımlanır. Bu doğrultuda "İnsan kişiliğine saygı; tüm insanların iyiliğine çalışmak; bireyin özgürlüğü ve ahlaksal sorumluluğu; insanların hak ve görev eşitliği; bilime saygı" temel ilkeler olarak benimsenir. *Hür ve Kabul Edilmiş Masonlar Büyük Locası Tüzüğü*, Yenilik Basımevi, İstanbul, 1974, s. 7-9.

38 Mehmet Zahid Kotku, *Cihad*, Seha Neşriyat, İstanbul, 1994, s. 137-138.

Giz, bilgiye sahip olan ve olmayan arasında keskin bir sınır oluşturur. Gizlilik "giz"i bilen için güç, bilmeyen içinse güçsüzlük kaynağıdır. Zira gizli ya da görece gizli bir grup dışarıdakilerin hiçbir zaman deneyimleyemeyecekleri bir özgürlük alanına sahiptir. Bu alan dışarının normlarından bağımsız olarak her bir grubun kendine özgü kuralları ve ritüelleri çerçevesinde somutlanır.[39] İçerideki dünyaya dahil değilseniz "sır"ra ya da "hakikat"e vakıf olmanın yaratacağı bu özgürlükten mahrumsunuz demektir. Bu mahrumiyet duygusu ile baş başa kalan "dışarıdaki" "içerideki"ni mitleştirir. Bu süreçte gizlilik aynı zamanda kontrolü imler: benim sahip olmadığım bilgiye diğerinin hâkimiyeti. Gizlenen değerlenir ve salt gizlendiği için genel geçer tahayyülde gayri meşruluğu imleyerek,[40] tehlike, güç ve tehdide dönüşür.[41]

Yukarıda şematik olarak ele alınan şekliyle gizlilik, Pierre Bourdieu'nün kavramsal çerçevesine referansla sermaye birikimine hizmet eden bir strateji olarak tanımlanabilir.[42] Batını geleneklerde gizlilik konusunu antropolojik bir perspektiften ele alan ve bu bağlamda gizliliği Bourdieu'nün farklı sermaye formlarına ilişkin tanımlamalarına referansla irdeleyen Hugh Urban'ın belirttiği gibi "sır" gizlendiği ölçüde kıtlık değeri artarak arzulanan bir nesne halini alırken, toplumsal aktörler tarafından statü ve güç birikiminin ya da farklı bir deyişle sembolik sermayenin kaynağı olarak karşımıza çıkar. Diğer yandan bu şekliyle gizlenen, sahip olunan "özel" bir bilgi olarak kültürel sermaye birikimine, belirli bir topluluğa üyeliğin ve hiyerarşik ilişkinin göstergesi olarak da sosyal sermaye birikimine hiz-

39 Simmel, *a.g.m.*, s. 360.

40 Carol Warren & Barbara Laslett, "Privacy and Secrecy: A conceptual Comparison", *Journal of Social Issues*, cilt 33, sayı 3, s. 50.

41 Simmel, *a.g.m.*, s. 331, 376.; Ayrıca bkz. T.M Luhrmann, "The Magic of Secrecy", *Ethos*, cilt 17, sayı 2, 1989, s. 131-165;

42 Bu bağlamda bkz. Pierre Bourdieu, "Forms of Capital", *Handbook of Theory and Research of the Sociology of Education* içinde, der. J. Richardson, Greenwood Press, New York, 1986, s. 47-58; Pierre Bourdieu, *The Field of Cultural Production*, Columbia University Press, New York, 1994, Chapter 2; Pierre Bourdieu, "Social Space and Symbolic Power, *Sociological Theory*, cilt 7, sayı 1, 1989, s. 14-25.

met eder ki bu birikim kişi sırrın daha fazlasına sahip oldukça ya da gizli bir toplulukta derece atladıkça çoğalır.[43]

Gizlilik üzerine inşa edilen mason karşıtı söylemin en temel ayaklarından birini yukarıda söz konusu edilen sermaye birikimi çerçevesinde "içerideki"ler ve "dışarıdaki"ler arasında kurulan iktidar ilişkisi oluşturur. Burada gizliliğe ilişkin anlatılar genel olarak masonluk-gizlilik ilişkisinin kurucu unsurları olarak ön plana çıkan ve masonluğun örgütsel formuyla ilintili hususlara referansla kurulur. Masonluk cemiyeti kendini "kapalı" bir cemiyet olarak tanımlar. Bu kapalılık esas itibariyle iki boyutu içerir. "Harici"nin ancak onu yakından tanıyan masonların teklifi üzerine kabul edilebileceği, ya da her isteyenin masonluğa kabul edilmeyeceği bu bağlamda belirleyici boyutlardan biridir. Öte yandan kapalılığın sembolik düzeyde kurulması söz konusudur ki bu usul, adap, işaretler, sözler, lemsler ve ritüeller kapsamında ifadesini bulur.[44] Mason kimliğine ve masonik ritüllere dair bilginin gizliliği/eksikliği bu bağlamda okunabilir. Mason kimliğinin "dışarıdaki"ler tarafından bilinmezliği, sağ söylemde masonların "her yerde" olabilme olasılığına bağlı bir tedirginliği gündeme taşırken, bağıntılı olarak mason iktidarını pekiştiren bir unsur olarak ele alınır ki bu paradoksal bir biçimde söz konusu iktidarın merkez sağ içerisindeki varlığının örtük bir kabulüne işaret eder. Demokrat Parti (DP) iktidarının ilk yıllarında mason localarının kapatılmasına ilişkin tartışmaların sonuçsuz kalması gizli mason iktidarının en açık kanıtı olarak sunulmaktadır:

> Devletlere harbler ilân etmek, milyonlarca insanları hududlara sevketmek, orduları yürütmek kudretine malik olan Meclis, farmasonlara karşı bir şey yapamadı. Bağırdı çağırdı, çırpındı durdu. Netice? Hiç! Memleketin dört köşesinden gelen

43 Hugh B. Urban, "The Torment of Secrecy: Ethical and Epistemological Problems in the Study of Esoteric Traditions", *History of Religions*, cilt 37, sayı 3, 1998, s. 221.

44 Bkz. *Türkiye Hür ve Kabul Edilmiş Masonları Büyük Locası Localar Umumî Nizamnamesi*, Ankara, 1959; Mithat Gürata, *Masonluk Nedir Ne Değildir*, TİSA Matbaacılık Sanayii, Ankara, y.y.

bin murahhastan mürekkeb iktidar kongresi Farmason teşkilatının kapatılmasını istedi. Ne oldu? Hiç! Hükûmetler geldi geçti. Farmasonlara bir şey yapabildi mi? Bütün millet, milyonlarca halk farmasonluğun seddini istiyor. Dediğini yaptırabiliyor mu? Garibdir. Demokrat büyük kongresi masonluğun kaldırılmasına karar verdi, fakat bu işi görecek merkez heyetine masonları seçti. Tabiî bilerek değil. Çünkü onlar cinler, periler gibi gizlidir.[45]

Sağ söylemde iktidara yapılan vurgu aynı zamanda bir sabotaj stratejisini de beraberinde taşır. Bu "dışarıda" kalanın "içerideki"nin oluşturduğu tehdidi bertaraf etme girişimidir. Sağ söylemde bu strateji gizliliğin ifşasına ya da masonik "sır"ların kamusallaştırılmasına yönelik çabalar olarak kendini gösterir. Gizliliğin ya da kapalılığın özellikle ritüeller ve üye kimliğin saklanması konularında yoğunluk kazanması, kamusallaştırma faaliyetlerinin de doğrudan bu alanlara odaklanması ile sonuçlanır. Ancak burada dikkat çekilmesi gereken bir husus "sır"ları içerdiği iddia edilen metinlerin biçimsel niteliklerine ilişkindir. Bu bağlamda masonik sırların görünür kılınması sağ söylem kapsamında nesnel bir süreçten ziyade çoğu kez, milliyetçi-muhafazakâr tezleri destekleyecek biçimde kurulur. Söz konusu metinlerde ifşa edilen bilgiler, bilginin niteliğine göre karalama, gülünç kılma ve nefret söylemi üzerinden okumayı olanaklı kılan bir üslup üzerinden ilerler; "vesikalar" ise nesnelliğin garantisi olarak sunulur. *Büyük Doğu* dergisinde "Tarih Çapında İfşalarımız-Selamet Mahfili Gizli Kitabından" başlıklı ve Dedektif X Bir [Necip Fazıl Kısakürek] imzalı yazı mason olduğu iddia edilen kişilerin listesini okuyucusuna sunarken masonluk bahsinde "asla şahsi fikriyat ve tefsir yapmadan sadece havsalayı yakacak vesikaları konuşmakla iktifa" edileceği özellikle belirtilir! Ancak metinin içerdiği mesaj açıktır: Türk'den mason olmaz; olursa da ya komünist ya dönme ya da din düşmanıdır!

45 "İslam cephesinin bir kalesi sukut etti Siyonistler, Farmasonlar düğün bayram yapıyor," *Sebilürreşad*, cilt 6, sayı 135, 1952, s. 147.

> Aşağıdaki listede tam 129 Türk (!) Masonunun ismini görüyorsunuz... [M]ason faaliyetine ait bu... liste elbette ki âzasının o günkü vasıflarına göre tertiplenmişti... Listede, o gün, dün ve bugün, şahsiyet belirten tipleri, kerre içinde ve sonraki şahsiyetleriyle gösterdik. Bunlar tam 25 kişidir... Muharrirlerden, meşhur din düşmanı Nurullah Ataç, üstelik din dostu sanılan Ömer Rıza Doğrul da listenin içinde... (*Ulus*) gazetesinin ölüsünü sürükleyen Şeyh (!) Nurettin... Yarısına yakın kısmı dönmelerden mürekkeb olan bu listenin meşhur şahsiyetler kısmındaki dönmeler, maruf Feyz-i Ati müessesesi eski müdürü Hıfzı Tevfik... Gerisini, ferd ferd tahlil nazarımıza vazeder; listedeki muharrirlerden bilhassa sol temayülleri ile maruf Vedad Nedim Tör üzerinde durmanızı tavsiye ederiz.[46]

Gizliliğin diğer bir tanımlayıcı unsuru olarak masonik ritüeller söz konusu edildiğinde, isim listelerinin ifşasına benzer bir süreç karşımıza çıkmakta. Ritüellere ilişkin bilgi sunduğu iddia edilen metinler, bu kez genellikle Yahudi-mason ikiliğinden yola çıkarak, "içerideki"ne ait "sır"ı "küçültme-önemsizleştirme" çabalarının izlerini taşır. Yukarıda değinildiği gibi bu bir iktidarsızlaştırma stratejisidir aslında. Burada Müslüman tarikatlarla "mason tarikatı" arasında birinci lehine bir karşılaştırma yapılır. Bu karşılaştırma kapsamında sağ söylem örtük olarak kendi "sır"rını yüceltir: Bir yanda "hurafeler manastırı", "esrarlı tarikat", "sapıklık ocağı" "baştan aşağı yalan dolan", "batakhane" "gülünç, maskara bir şey" diğer yanda "marifet ve hakka vusul için ibadet ve zikrullah ile ....halkı irşada yönelt[en]" diğer şey.[47] Sağ söylem kararı okuyucuya bırakır.

---

46 Dedektif X Bir, "Tarih Çapında İfşalarımız Selâmet Mahfili Gizli Kitapından", *Büyük Doğu*, sayı 2, 1954, s. 16-17. Ayrıca bkz. Prof. Ş. Ü., "Türk (!) masonları ve masonluğu", *Büyük Doğu*, sayı 4, 1949, s. 12-13; Prof. Ş.Ü, "Vesikalarla Masonluğun İçyüzü," *Büyük Doğu*, sayı 10, 1949, s. 12; "Türkiye'deki farmasonluk teşkilatı ve İstanbul'daki Farmason mahfilleri" *İslâm-Türk Ansiklopedisi Mecmuası*, cilt 2, sayı 96, 1948, s. 15-16; Süleyman Yeşilyurt, *Türkiye'nin Büyük Masonları*, Ankara, Yeryüzü Yayınları, 2001, 3. baskı (genişletilmiş).

47 M. Raif Ogan, "Tarikatlar ilga olundu Fakat mason Tekkeleri işliyor", *Sebilürreşad*, cilt 4, sayı 80, 1950, s. 80; Bin Bir Hadiş Şarihi Arif, "Farmasonluk kalleşlikten başka nedir?", *Sebilürreşad*, cilt 2, sayı 41, 1949, s. 247-248.

İç düşmanlar ve komplo: Yahudi-Mason-Komünist üçgeninde Türk sağı

Allahsızdırlar, yahudidirler, beynelminelcidirler... komünisttirler.[48]

Sağ söylemin masonluk karşıtı duruşunu açımlayan mağduriyet/mazlumluk ve gizlilik temalarına eklemlenen üçüncü bir boyut farklı düşman/öteki imgelerinin özdeşleştirilmesi olarak karşımıza çıkar. Esas itibariyle bu özdeşleştirme düşmanlar arasında olduğu varsayılan işbirliğinin, sağa içkin komplo teorileri kapsamında derinleştirilmesi ile somutluk kazanmaktadır. Komplocu zihniyet düşman/öteki imgelerini dini, etnik, sosyal ve siyasal açıdan farklı kimlikleri kapsayan oldukça geniş bir yelpazede tanımlarken, bu kimliklerin tümünü dini ve milli değerlere karşı yoz/yabancı unsurlar olarak aynı potada eritir.[49] Bu durum, sağ duruşun modernleşme/batılılaşma projesi ile süregelen hesaplaşmasının bir yansıması olarak okunabilir. Avrupalılaşma, Batı değerlerinin ve yaşam tarzının taklit edilmesi fikri üzerine inşa edilen bir süreçtir. Bu sürecin Avrupa açısından anlamı ise sömürüyü sürekli kılabileceği bir sistemin gelişmesine olanak sağlayacak altyapının oluşturulmasıdır. Avrupalı, Türkiye'nin modernleşme/batılılaşma yolunda attığı adımları "alkışlarken için için bize gülecek, bizden tiksinecek ve tuzağa kendi ayağıyle düşen bu safdil avı kaçırmamak için her şaklabanlığı yapacaktır."[50] Modernleşmenin yabancılaştırıcı bir süreç olarak değerlendirilmesi, ister istemez bu süreçte etkin olduğu düşünülen grupların yoğun bir tepki ile karşılaşmalarını beraberinde getirir. İçimizdeki düşmanlar böyle bir okuma kapsamında sahnedeki yerlerini alırlar ve Batı/Avrupa'nın çıkarlarını Türkiye'de gerçekleştirmeyi hedefleyen ajanlar olarak kendilerine atfedilen rolleri icra ederler. Bu bağlam-

48 Atilhan, *a.g.e.*, s. 53.

49 Tanıl Bora, *Medeniyet Kaybı - Milliyetçilik ve Faşizm Üzerine Yazılar*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2006, s. 91.

50 Necip Fazıl Kısakürek, *İdeolocya Örgüsü*, Büyük Doğu Yayınları, İstanbul, 1994, s. 73.

da, Mason localarının Osmanlı'da modernleşme hareketleri ile birlikte ve Batı menşeli localar aracılığıyla kurulmaları sağ söylem açısından ajanlık tezlerini destekleyen bir unsur olarak her daim ön planda tutulur.[51]

Bu bağlamda Müslüman-Türk toplumunu çökertmek için sürekli işbirliği-dayanışma içerisinde tahayyül edilen masonlar, Yahudiler, gayrimüslimler, dönmeler, komünistler "öz"e "yabancı" gruplar olarak tarih sahnesine yerleştirilirler:

> Siyonistler, masonlar, komünistler müştereken, manevi cephemizi hedef tutan umumi taarruzlarına geçtiler...[D]inimizi, iman ve akidelerimizi kökünden kazıyarak, aşılamayan, nüfuz edilemeyen kalemizi içinden çökertmek için... Sabatay Sevillerin torunları dönmeler, Siyonizmin kuklaları masonlar, Rus uşakları komünistler... iş birliği yaptılar; birlikte harekete geçtiler. Bize yani bu vatanın hakiki sahiplerine yaylım ateşi açmaktalar.[52]

İşbirliği-dayanışma temasına eklemlenen diğer bir husus düşman imgelerinin birbirleriyle ilişkilendirilme biçimidir. Karşıtlık söyleminin özneleri farklı tarihsel kesitlerde ve farklı vesilelerle birbirlerine eklemlenirler. Sağ açısından bu durumu stratejik bir tercih olarak okursak, bu ilişkilendirme bir yandan düşman/öteki imgeleri arasında kurgulanan işbirliğinin kaçınılmazlığının/doğallığının altını çizerken diğer yandan mağduriyet söyleminin alt yapısını güçlendirir. Eklemlenme çoğu kez birbiri ile ilişkilendirilen "düşman" imgelerinin amaçlarında bir birliktelik olduğu savıyla –ki bu milliyetçi Türkiye'nin ortadan kaldırılması ve/veya Müslümanlıktan uzaklaştırılması– yapıldığı gibi, aynı zamanda ortak niteliklere haiz oldukları düşüncesinden hareketle aralarında bir yakınlık/işbirliği olduğuna dair kurgu temelinde de dile getirilmektedir.

Masonluk karşıtı söylemde söz konusu ilişkilendirme genel olarak Yahudilik, dönmelik ve komünistlik üzerinden kurulur.

---

51 Bkz. Paul Dumont, "Freemasonary in Turkey: a by-product of Western penetration," *European Review*, cilt 13, 2005, s. 481-493.

52 "Asıl irtica", *Sebilürreşad*, cilt 4, sayı 99, 1950, s. 381.

Yahudilik söz konusu olduğunda, masonluk ritüellerinin, sembollerinin Tevrat'tan alındığına dair iddialar sağ söylem açısından önemli bir referans noktasıdır.[53] Buradan hareketle masonluk "esas itibariyle Yahudi olmayan birtakım insanları bir gizli dernek çatısı altında toplayıp eğiterek, onları Yahudiliğe ve Yahudilik ideallerine hizmet eder hale getirmek için verilen bir tedris usulü" olarak tanımlanır.[54] Masonluk ve Yahudilik arasında olduğu iddia ettiği ilişki ağını bu şekilde kuran sağ söylem, aynı zamanda Yahudi ve masonu eşleştirir. Mesaj açıktır: Müslüman Türk mason olmaz ya Yahudileşir ya ajandır!

> Masonluk, siyonizmle birlikte Yahudi idealinin bayraktarlığını yaptığı için, Yahudileşmek, her masonun mukadder akibetidir. Yahudileşmek, Yahudi din ve ideallerinin benimsenip uygulanmasıyla mümkündür. Bu ise, masonun kendi ırk ve dinine düşman olmasını gerektirir...[55]
>
> Eğer bir Türk, yahudi milliyetçiliği adına çarpışan bir gizli teşkilâtının üyesi bulunuyor ve Yahudi maliyesinin kendisine kanalize ettiği imkânları kaçırmamak için uşaklığa razı oluyorsa ona söyleyecek söz vardır o da casus olduğunu yüzüne haykırmaktır.[56]

Komplo teorilerinin vazgeçilmez parçası olarak sağ söylemde yerini alan mason-Yahudi ittifakı modernleşme/batılılaşma eleştirisi kapsamında kurgulanan pek çok suçlamanın muhatabı olarak karşımıza çıkar. Süleyman Seyfi Öğün'ün Nurettin Topçu düşüncesine referansla belirttiği gibi batılılaşma-kapitalizm ilişkisi bu suçlamaların beslendiği ana kaynaklardan biri olarak dikkat çeker. Bu çerçevede batılılaşma/garplılaşma büyük sermayeyi yönlendiren Yahudi-mason işbirliğinin komplosu olarak değerlendirilir. Yahudilerin para-nüfuz ilişkileri ile

53 Yahudi-mason ittifakına dair iddiaların kökeni 18. yüzyıl Avrupa'sındaki antisemitik propaganda faaliyetlerine dayanmaktadır. Jacop M. Landau, "Muslim Opposition to Freemasonry", *Die Welt Des Islams*, cilt 6, sayı 2, 1996, s. 200.

54 Nuh Gönültaş, *Mason: Dul Kadın'ın Çocuğu*, İstanbul, Karakutu Yayınları, 2002, s. 83-84.

55 Sevinç, *a.g.e.*, s. 82.

56 Sevinç, *a.g.e.*, s. 91.

dünyada gizli bir iktidar kurdukları[57] varsayımından hareketle Topçu, Yahudi-mason güç birliğini kapitalizm ve modernleşmenin sonuçlarından sorumlu tutmaktadır.[58] Bu açıdan bakıldığında, sağ söylem masonluğu Yahudilerin sömürü ilişkileriyle elde ettikleri sermaye birikiminin korunmasına; bu sürecin farklı coğrafyalarda sürekli kılınmasına ve Yahudi iktidarının siyasal ve iktisadi açıdan pekiştirilmesine hizmet edecek bir örgütlenme olarak ele alınmaktadır. Bu kurguya göre, Yahudiler,

> Dünya servetini milletleri ferdlerinde toplamağa ferden ve cemaaten... muvaffak da oldular. Bugün cihan servet ve sermayesinin... çoğu ellerindedir. Ayni zamanda mevcudiyetlerini koruyacak gizli bir nüfuzu hâkim kılmak üzere kardeşlik namı altında Mason teşkilâtını kurdular. Her tarafta büyük makam sahiplerini, nüfuzlu şahsiyetleri, kuvvetli yayın vasıtalarını bu camiaya sokmak imkânlarını buldular. Faaliyet; asırlardan beri devam eylemektedir. İşte türlü vasıtalar ve maskeler altında kurulmuş olan bu kudretli saltanat, Mason hâkimiyeti muazzamsıdır. Bundan Masonların şahsan da himaye ve fayda sağladıkları inkâr olunamaz bir gerçektir.[59]

Masonlar yukarıda tanımlanan işlevlerini siyasal alanda belirli kurumlar üzerinde kurdukları hâkimiyet üzerinden gerçekleştirirler. Sağ söylemin modernleşme/batılılaşma eleştirisi kapsamında masonların siyasal sürece katılımı ağırlıklı olarak Jön Türkler ve İttihat Terakki Cemiyeti (İTC) ile aralarında kurulan bağ üzerinden işlerlik kazanır. Masonluğu Yahudiliğin "Tanzimattan Cumhuriyete kadar, burada ve her tarafta, buraya ve her tarafa göre ayrı ayrı çözücü ve zehirleyici usullerle işleyen, müthiş idare merkezi!" olarak tanımlayan Necip Fazıl "Avrupalışma cereyanı"nı tamamen Yahudilerin ve dolayısıyla masonların Türkiye'ye ilişkin (bölücü) planları çerçeve-

57 bkz. Nurettin Topçu, "Para ve Yahudi", *Hareket*, sayı 20, 1967, s. 3-4. Ayrıca bkz. "Farmasonluk-Farmasonlar Para Kuvveti ve Cihan Piyasalarında Yahudi Hakimiyeti," *İslam Dünyası*, sayı 5, 1952, s. 14.

58 Öğün, *a.g.e.*, s. 120.

59 M. Raif Ogan, "Masonluğun İç Yüzü", *Sebilürreşad*, cilt 3, sayı 60, 1949, s. 152.

sinde açıklarken,[60] İTC içindeki Yahudi-mason hâkimiyetine dikkat çeker: "İttihat Terakki... Dövizleri işportaya düşmüş şekilde Fransız İnkılâbından ve komitacılık ruhu Balkan çetelerinden devşirilme... Doğrudan doğruya Mason ve Yahudi fikir kurmaylarınca idareli. Sade Batıya ve Batılıya hayran ve doğuyu, doğunun sefalet ve felaket sebeplerini anlamaktan aciz."[61]

Diğer yandan, dönmeler ve masonların ilişkilendirilmesi açısından da İTC verimli bir platform oluşturur. Bu bağlamda, kendilerini "Yahudilikten uzaklaştırmak isteyen Müslüman Türk cemiyetini... Müslümanlıktan uzaklaştırmak suretiyle" intikam almak için fırsat kollayan dönmeler, Selanik'te İTC'ye katılarak "milletin siyasi ve içtimai mukadderatı üzerinde söz sahibi" olmuşlar ve Yahudi-mason ittifakını tamamlamışlardır. İyi eğitimli ve mevki sahibi bütün dönmelerin mason olduğu varsayımından hareket eden sağ söylem, "Yahudi an'aneleri" ve "masonluk prensipleri"nin bu beraberliğini, "milletin içtimaiyatıyla mücadele edecek yepyeni bir erkân-ı harbiye heyetinin" doğuşu olarak değerlendirir.[62] Yahudi-mason-dönme gruplar esas itibariyle Siyonist hedefler etrafında buluşurlar:[63] "Türkiye'nin cenup hudutlarındaki bütün sahilleri ele geçirmek, Türkleri kuşatarak sömürmek" ve "Türkü Yahudileştirmek". Formül basittir:

---

60 Necip Fazıl Kısakürek, *Konuşmalar*, Büyük Doğu Yayınları, İstanbul, 1990, s. 89.

61 Necip Fazıl Kısakürek, *İhtilal*, Büyük Doğu Yayınları, İstanbul, 1995, s. 314.

62 Eşref Edip [Fergan], "Dönmeliğin Türkleştirilmesi", *Sebilürreşad*, cilt 6, sayı 140, 1952, s. 228.

63 Selanik'te İTC'nin Yahudi kökenli üyelerinin aynı zamanda nüfuzlu masonlar olmaları ve Cemiyetin gizli toplantılarının gerçekleşmesinde locaların etkin bir biçimde kullanımına olanak sağlamaları bu bağlamda belirleyicidir. Ancak Şükrü Hanioğlu locaların bu durumunun İTC için önemli olduğunu söylemekle beraber Cemiyetin politikalarının şekillenmesinde masonluğun belirleyiciliğini tamamı ile reddeder. M. Şükrü Hanioğlu, *Prepearing For A Revolution: The Young Turks 1902-1908*, Oxford University Press, Oxford, 2001, s. 260; M. Şükrü Hanioğlu, *Bir Siyasal Örgüt Olarak Osmanlı İttihad ve Terakki Cemiyeti ve Jön Türkler*, İletişim Yayınevi, İstanbul, 1989, s. 92. Bu bağlamda özellikle Selanik'teki yapılanmaya ilişkin iddialar için bkz. Elfarukî, "Yahudi Masonluğunun Husule Getirdiği Tehlike", çev. İsmail Ezherli, *Sebilürreşad*, cilt 4, sayı 94, 1951, s. 294-295; Eşref Edip [Fergan], "Masonluk içinden çıkılmaz bir bataklıktır", *Sebilürreşad*, cilt 2, sayı 37, 1949, s. 190-191.

> Farmasonluk Yahudilerin elinde olduğu için Siyonistler bu kanaldan Türk milletinin mukadderatı üzerinde hâkim rolü oynayabilirler. Siyonizmin burada fahrî ve çok sadık misyonerleri vardır: Yahudiler, dönme muharrirler. Farmasonlara Yahudiler sermayeyi temin eder. Farmasonlar teşkilâtı kurar. Dönme muharrirler de gazeteleriyle İslam kalesine hücum ederler.[64]

Soğuk Savaş'la birlikte, sağ söylem mason karşıtı duruşunu komünizm karşıtlığı ile harmanlar. Diğer düşman kategorileri için geçerli olduğu gibi komünizm/komünist de sağ söylemde içi boşaltılmış bir imge olarak şer cephesine eklemlenir. Sağ söylem mason-komünist ittifakının tarihsel koordinatlarını Bolşevik Devrimi olarak belirler. Bu çerçevede, kanun, din ve mülkiyeti hedef alan masonlar "Karl Marx'ı kullanmak suretiyle Rusya'da hem Çar'ı hem de Ortodoksluğu, hem dini ve hem mülkiyeti her şeyi" yıkmışlardır.[65] Bu süreç aynı zamanda Yahudi-komünist eşleştirmesinin de altını çizer. En popüler biçimiyle bu Karl Marx'ın Yahudiliğine yapılan atıflarla gerçekleşir: Çıkarım şöyledir: "Farmasonluk Yahudilikten ve Yahudilerden çık[mıştır]... Karl Marx Yahudidir ve komünistliği Yahudi tasavvufundan aldığı ilhamla gerçekleştirmiştir."[66] Aynı bağlamda farklı bir anlatım ise şu kurguyu tercih eder: "Karl Marx 33. derece masondu; komünizm doktrinini masonluğun müsavat ifade eden sembolünden alarak yazmıştır."[67] Bolşevik devriminin gerçekleşmesini Yahudilik-masonluk-komünistlik üçgeninde açıklayan sağ söylem paradoksal bir biçimde Komünizmin çöküşünü de benzer bir biçimde kurgular. Bu bağlamda, "komünizmin iflas etmesinin tek nedeni, Lenin dışındaki bütün devrim liderlerinin mason ve Yahudi olmalarındandır." Süreç şu şekilde işler: Yahudi ve masonlar komünistleri kulla-

64 Eşref Edip [Fergan], "Kara irtica, Sarı irtica, Kızıl irtica", *Sebilürreşad*, cilt 4, sayı 91, 1950, s. 243.

65 Kemal Kaçar'ın 30.11.1978 yılında AP milletvekili grubunda yaptığı konuşma, aktaran Veysel Reşad, *Kur'an'dan Müslümanlara Hatırlatmalar - Dinimiz İslam'a Göre Masonluk*, Kamer Neşriyat, İstanbul, 1988.

66 "Kadircan Kaflı; yanlış düşünüyor!", *İslam Dünyası*, sayı 3, 1952, s. 14.

67 TBMM Tutanak Dergisi, Birleşim 69, 27.4.1951. Oturum 1, s. 306. Ayrıca bkz. Atilhan, *a.g.e.*, s. 20.

narak Bolşevik Devrimini gerçekleştirirler. Ancak şartlar değişince ("Komünizm denen korkulu ucube bitme noktasına geldiğinden") saflar değişir. Menfaatleri gereği komünist olan Yahudiler ve masonlar tek hedefleri olan Siyonizm doğrultusunda Yahudi-mason ittifakını devam ettirirler.[68]

Diğer yandan, çalışmada alıntılanan farklı pasajlarda da anlaşılacağı gibi masonluk ve komünistlik eşleştirmesinin tematik seyrinde "dinsizlik" ve "beynelmilelcilik" eksenleri üzerine inşa edilen ithamlar önemli bir yer tutar. Din söz konusu olduğunda sağ söylem masonlar ve komünistleri "din düşmanı", "kâfir", ilan eden anlatılarla kitleye ulaşır. Bu noktada, mason ve komünistlerin dinsizliğine dair vurgular eşliğinde, Müslüman toplumu "kendi uydurdukları yola" sokmak ya da "dinsizleştirmek" için geliştirdikleri stratejiler, kitleye uyarıcı mesajlar vasıtasıyla sunulur:

> Kâfirler ellerinden gelirse, müslimânları ezer, imhâ eder. Veyâhud, müslimânları, kendi uydurdukları yola sokarlar...
>
> Bunlar [masonlar], kitâblarında ve konuşmalarında din düşmanlıklarını açıkça ve hayâsızca bildiriyorlar. İlmden fenden haberleri olmadığı için, çocukça şeyler söylüyorlar. Meselâ, eski insanlar câhil imiş, tabiat kuvvethi karşısında âciz zevallı kalarak, hayali şeylere inanmışlar. Uydurdukları şeylere tapınarak, yalvararak, küçüklüklerini göstermişler. Hâlbuki, bugün atom asrındayız. Tabi'ate hakim olup istediğimizi yapıyoruz. Tabi'at kuvvetlerinin hâricinde bir şey yoktur. Cennet, Cehennem, cin, melek, eski insanların uydurdukları şeylerdir. Gidip gören var mı?...
>
> Komünist memleketlerde, milletin dînini ahlâkını yıkmak için, mekteblerde öğretmenler ve askerlikde de subaylar, çocuklara, kızlara, askerlere, Allah var olsaydı görürdük, İstediğimizi işitir, verirdi. Benden şeker isteyiniz hemen işitir, veririm. Ondan isteyin bakın vermiyor. O hâlde yoktur. Ananız

68 Yeşilyurt, *a.g.e.*, s. 210, 252. Sağ söylemin Batı'da mason-komünist ittifakına dayandırdığı kriz, ayaklanma ve savaşlar için bkz. Cevat Rifat Atilhan, "Garb Memleketlerinde Masonların Yırtılan Maskesi," *Sebilürreşad*, cilt 9, sayı 222, 1956, s. 243-245.

babanız cahildir. Eski örümcek kafalıdır. Onlar gericidir. Siz ise aydın kafalı, ilerici gençlersiniz. Sakın öyle hurâfelere inanmayın! Cennet, cehennem, melek, cin, uydurma şeylerdir diyorlar. Böyle yalanlara, gençlerin dînini îmânını, baba ocağından almış oldukları edeb ve hayâlarını yok etmeğe çalışıyorlar. Zevallı yavrularını aldatıp, kendi alçak isteklerini, zevklerini kötü kazançları uğruna gençleri fedâ ediyorlar.[69]

Yukarıdaki alıntıda mason ve komünistlere yöneltilen suçlamalar "kadim bilginin" reddi üzerinden seyrederken, dinsizlik bilginin sekülerleştirilmesine referansla ele alınmaktadır. "Pozitivist" bilgi anlayışının eleştirisi ve kadim bilgi ile arasında kurulan karşıtlık temelinde Müslüman-Türk toplumuna seslenen metin, bu şekilde gündelik hayatın pek çok kesitinde farklı kişiler tarafından dillendirilebilecek olan sıradan bir bilgiyi dinsizlik olarak ilan etmekle, Kemalist reform sürecini ve Kemalist kitleyi de karşısına alır. Bu şekliyle metin esas itibariyle tek parti dönemi laiklik politikalarının masonluk ve komünistlik üzerinden kurgulanan örtük bir eleştirisidir. Milliyetçi-muhafazakâr karşıtlık söyleminde sıklıkla yerini bulan bu husus farklı metinlerde doğrudan ifade edilir. Cumhuriyet Halk Partisi (CHP) iktidarının politik tercihleri, mason-komünist ve çoğu kez Yahudi ve misyonerlerin de katıldığı bir komplo düzeneği içinde ele alınır.[70] İki yönlü ilerleyen bu düzenek kapsamında bir yandan Müslüman-Türk toplumu sözü geçen ittifaka dair uyarılırken diğer yandan bizatihi modernleşmeci seçkinler "düşman" saflarına eklemlenir, diğerleriyle eşleştirilir. Eşref Edip'in Müslümanlığın karşısındaki "üç ejder" olarak ta-

69 Hüseyin Hilmi Işık, *Tam İlmihâl Se'âdet-i Ebediyye*, Hakîkat Kitâbevi, İstanbul, 2006, 95. baskı, s. 25-26.

70 Bu bağlamda, milliyetçi-muhafazakâr söylemde Demokrat Parti iktidarı din alanındaki uygulamaları ile iç düşmanlara karşı büyük bir zafer kazanmış addedilir. Bu hususa dair masonluk ve komünistlik özelindeki metinler için bkz. "Dinimizi baskıdan kurtaran Mukaddesatımızı dinsizlerin, masonların, Kominstlerin tahkir ve tezyizifinden koruyan sevgili başbakanımıza," *Sebilürreşad*, cilt 4, sayı 97, 1951, s. 342-344; Eşref Edip [Fergan], "Esas Dava masonlukla Müslümanlık arasındaki mücadeledir," *Sebilürreşad*, cilt 4, sayı 96, 1951, s. 322-324.

nımladığı misyonerler (kara irtica), farmason ve Yahudiler (sarı irtica) ve komünistlerin (kızıl irtica) ittifakına atfen dile getirdiği toplam 45 maddeden oluşan "tahribatlar" listesi bu bağlamda dikkat çekicidir:

> ...Din namına cemiyet teşkilini kanunla menetmişlerdir... Kur'an yazısını yasak etmişler yerine Lâtin harflerini koymuşlardır...Milletin başına şapka giydirmişlerdir....Orduda alay sancaklarından Kelimei Tevhidi kaldırmışlardır... Zikrullah ile meşgul olan tekkeleri kapatmışlardır... Farmason ocakları açmışlardır... Çocukları, Kur'an okuyan hafızları karşıdan dinlemeyi bile menetmişlerdir... Komünistlik teşekkülleri vücuda getirmişlerdir... Rus komünizmini memlekete sokmak istiyenleri büyük vatanperver diye alkışlamışlardır...Hilâfeti ilga etmişlerdir... İslam hukukunu kaldırıp onun yerine medenî diye Hıristiyan hukukunu idame etmişlerdir.[71]

Mason karşıtı söylem çerçevesinde masonluk-komünistlikdin ekseninde somutluk kazanan kaymalar dikkat çekicidir. Bu bağlamda, yukarıda belirtildiği gibi masonlar ve komünistler kimi zaman tanrı tanımazlık ya da laiklik üzerinden dinsizlikle eşleştirilirken,[72] kimi zaman Yahudilikle itham edilirler. Farklı bir ifadeyle, her daim "kötü'yü imleyen Yahudilik[73] ve dinsiz-

71 Eşref Edip, "Kara irtica, sarı irtica, kızıl irtica", s. 244-245.

72 Atilhan'ın masonluğa referansla bu durumu şu şekilde ifade eder: "Güya ismi Türk ve dini de Müslüman olan bu adamlar dinlerin insanlar tarafından icat edildiğini söyliyerek top yekûn peygamberi de resulü de inkâr ediyor..." Atilhan, *Kendi Vesikalarına Göre Masonluk Nedir?*, Aykurt Neşriyat, İstanbul, 1954, s. 59. Masonluk ve din düşmanlığı konusunda örnekleyici bir metin için bkz. "Masonlarda Din ve Siyaset," *İslam Dünyası*, sayı 24, 1952, s. 2-4.

73 Bu bağlamda Necip Fazıl'ın Yahudiliğe ilişkin ifadeleri örnekleyicidir:

> Önce öz peygamberine ihanet eden, Tevhid bayraktarı Resul "Tur-u Sinâ"ya çıkınca altundan bir buzağı yapıp ona tapmaya başlayan ve peygamber lânetine uğrayan o. ...İsa Peygamberi dinsizlikle suçlayan, Roma'lılara gammazlayan... o. ... Dünyanın her tarafına yayılıp kene sessizliği ve sinsiliği içinde kanını emdiği her yerden atılan... netice olarak nerede ve hangi mezhep varsa bir taraftan kuran ve bir taraftan yıkan, yani kendi dışında insanlığı her türlü birlik ve yekpârelikten uzaklaştıran o. ...bu arada Türkiye'de dilediği fuhuş, ahlâksızlık ve iktisadî çöküş iklimini tutturan, gizli imparatorluğun maketi minik İsrail devletini kuran, onunla İslam âlemi ve petrol dünyasının en nazik noktasına kazığını kakan, arı ko-

lik" özdeşleştirir.[74] Ancak, burada vurgulanan husus masonun ya da komünistin Yahudi ya da dinsiz/laik olmasından ziyade, Müslüman-Türk kitlesinin çifte mesaj yoluyla "mason-komünist cephesi"nin "kötü" olduğuna ikna edilmesidir.

Din ekseninin yanı sıra, mason-komünist ortaklığı "beynelmilelcilik" ve "milliyetçilik" arasında kurgulanan gerilim üzerinden aktarılır. Bu kez din/İslâm düşmanlığı yerini millet düşmanlığına bırakır. Masonların kendilerini eşitlik, kardeşlik ve özgürlük gibi idealler çerçevesinde evrenselci bir çizgide kimliklendirmeleri ve masonluk teşkilatının sınır aşan yapısı sağ tahayyülde bu suçlamaların temelini kurar. Masonluğa atfedilen beynelmilelcilik ya da ifade edildiği şekliyle "millet düşmanlığı" birbiri ile ilintili iki farklı düzeyde kurgulanır. Bunlardan biri çalışmanın başında değinilen örgüt içi kollama ilişkilerine referansla kişisel menfaatlerin milli menfaatlerin üstünde tutulduğu iddiası çerçevesinde somutlanır. Bu bağlamda mason, "kardeşlerinin" ve kendinin menfaatlerini korumak için her an milli menfaatlerin aleyhinde çalışmaya hazırdır.[75]

Diğer vurgu ise yine yukarıda farklı bir bağlamda ifade edildiği gibi Siyonist hedefler doğrultusunda masonların dünya devleti kurma ideallerine odaklanır, ki komünistler açısından da hedef benzerdir:

> Komünizm; din, milliyet, vatan, bayrak ve milli kültüre karşıdır. Marks'ın kızıl dünyasında müşterek dinsizlik vatan, dünya, müşterek bayrak; kızıl bayrak ve müşterek kültür komünizmdir. Durum masonlar için de böyledir. Onlar da din milliyet, vatan, bayrak ve milli kültürü, reddetmişlerdir... Komü-

---

vanı hummasiyle çalışan, çabuk seferber olmakta dünyada birinci orduyu meydana getiren... hep o. Yine o, hep o, yalnız o, daima o..."

Necip Fazıl Kısakürek, *Cumhuriyetin 50. Yılında Türkiye'nin Manzarası*. Büyük Doğu Yayınları, İstanbul, 1973, s. 52-4.

74 Atilhan bu özdeşleştirmeyi doğrudan ifade eder: "Muharref tevrata ve Yahudiliğe bağlılıkları o kadar bariz ve aşikârdır ki, bütün dinleri ve hatta Allah'ı inkâr ede[rler]". Atilhan, *a.g.e.*, s. 3.

75 "Farmasonluk Tarikati kapanıyor," *Sebilürreşad*, cilt 4, sayı 94, 1951, s. 301; İbrahim Arvas, Mason Cemiyeti Vaktiyle nasıl feshedildi?", *Sebilürreşad*, cilt 6, sayı 137, s. 188.

nizm de enternasyonalisttir. Masonluk da. Komünizm de dünya devleti hedefine yönelmiştir. Masonluk da... Komünizm için de milli vasıta önemli değildir. Masonluk için de.[76]

Sonuç yerine

Bu çalışma Türkiye'de milliyetçi-muhafazakâr söylemin başat unsurlarından biri olarak belirginleşen "biz" ve "öteki/düşman" arasında kurulan ilişkinin sınırlarını masonluk üzerinden yapılan bir okuma ile ortaya koymayı amaçladı. Ele alınan metinlerde masonluğun söylemsel inşasına dair birbiri ile bağıntılı üç farklı boyutun ön plana çıktığı söylenebilir. İlk olarak Türk sağının masonluğu algılama biçimi ya da diğer bir ifadeyle sağın masonluk karşısında kendi kimliğini belirlemesi, farklı imgelere referansla kurgulanagelen mağduriyet durumu temelinde somutlanır. Açmak gerekirse sağ söylem kapsamında masonlar sağın kendini "bulduğu" mağduriyet ve bağıntılı olarak mazlumluk durumunun önde gelen müsebbibi olarak okuyucuya takdim edilirler. Bu ise "mazlum"la "zalim" arasında sürekli yeniden üretilen bir mücadelenin temelini kurarken bağıntılı olarak sağın farklı fraksiyonları arasında bütünleştirici bir işlev yüklenir.

İkinci olarak üzerinde durulması gereken husus metinlerde masonluk-gizlilik ilişkisinin ele alınış biçimidir. Mason örgütlenmesine dair bilgi eksikliğinden kaynaklanan bilinmezlik, sağ söylemde masonluk aleyhine geliştirilen kurguların sınırlarını belirler. Masonluğa yüklenen anlam sağın politik menfaatleri doğrultusunda çeşitlenir ve bu şekliyle araçsallaştırılan bilinmezlik "giz"in keyfi bir biçimde anlamlandırılmasına olanak sağlayarak sağ tahayyüle içkin komplocu perspektifi besleyen önemli unsurlardan biri olarak karşımıza çıkar. Masonların "görünmezliği" aynı zamanda toplumsal ve siyasal alanı kuşattığı varsayılan mason iktidarının belirleyici boyutu olarak sunulur. Masonların ve/veya masonik ritüellerin ifşası sağ söylem

76 Necdet Sevinç, *Ordular Masonlar Komünistler*, Dede Korkut Yayınları, İstanbul, 1976, 4. baskı, s. 291.

kapsamında bu kuşatılmışlığı sonlandırmanın temel araçlarından biri olarak okunabilir.

Masonluğun söylemsel inşasına dair üçüncü boyut milliyetçi-muhafazakâr perspektifin tanımlayıcı niteliklerinden biri olarak tespit edebileceğimiz farklı düşman imgelerinin birbirleri ile ilişkilendirilmesi/eşleştirilmesi eğiliminin masonluk özelindeki yansımalarıdır ki bu aynı zamanda sağ tarih yazımına ve bu kapsamda masonluğa atfedilen konuma dair ipuçlarını barındırır. Sürekli dayanışma ve işbirliği içerisinde olduğu tahayyül edilen "iç" ve "dış" düşmanların Osmanlı ve Türkiye'ye dair planlarının hikâyesi olarak okuyabileceğimiz sağ tarih yazımı gruplar arasındaki ilişkiyi farklı tarihsel kesitler ve farklı vesilelerle kurgular. Bu kurgu bir yandan mazlumluk söylemini güçlendirirken diğer yandan düşmanlar arasındaki ilişkinin kaçınılmazlığına vurgu yapar. Oldukça geniş bir yelpazeye yayılan düşman imgeleri arasında kurgulanan ilişki ağı ve bağıntılı olarak gündeme gelen eşleştirme kapsamında masonluk komünistlik, dönmelik ve Yahudilik ile özdeşleştirilir. Türklüğe yabancı olduğu "saptanan" diğer düşman imgeleri gibi masonların da temel hedefi Türk-Müslüman toplumunu çökertmektir. Çalışmada ele alınan metinlerde sıklıkla dile getirilen bu vurgu, sağ tarih yazımının kurucu eksenlerinden biri olarak karşımıza çıkan Batılılaşma eleştirisi kapsamında değerlendirilebilir. Burada masonluğun tarihsel kökenleri ve modernleşme sürecindeki konumu belirleyicidir. Öte yandan masonluğun örgütsel formundan kaynaklanan gizlilik yukarıda belirtildiği gibi komplo teorileri açısından vazgeçilmezliğinin önemli belirleyicilerinden birini oluşturmaktadır. Bilinmezlikten kaynaklanan boşluklar sağ tahayyülün sınırlarını genişletirken, aynı zamanda indirgemeci yaklaşımları olanaklı kılmaktadır.

KAYNAKÇA

Açıkel, F., "Kutsal Mazlumluğun' Psikopatolojisi", *Toplum ve Bilim*, sayı 70, 1996, s. 153-198.

Anadol, C., *İsrail ve Siyonizm Kıskacında Türkiye*, Bilge Karınca, İstanbul, 2004.

Arif, B.B.H.Ş., "Farmasonluk kalleşlikten başka nedir?" *Sebilürreşad*, cilt 2, sayı 41, 1949, s. 247-248.

Arvas, İ., "Mason Cemiyeti Vaktiyle nasıl feshedildi?", *Sebilürreşad*, cilt 6, sayı 137, s. 187-188.

"Asıl irtica", *Sebilürreşad*, cilt 4, sayı 99, 1950, s. 381.

Atilhan, C. R., "Türkiyede Farmasonlar: Din düşmanı, Kızıl ve Sinsi Tehlike", *Sebilürreşad*, cilt 1, sayı 1, 1948, s. 9.

—, *Farmasonlar İslamiyeti ve Türklüğü Yıkmak İçin Nasıl Çalıştılar?*, Aykurt Neşriyat, İstanbul, 1951.

—, *Kendi Vesikalarına Göre Masonluk Nedir?*, Aykurt Neşriyat, İstanbul, 1954.

—, "Siyonizmin beşinci kolu masonluk", *Sebilülreşad*, cilt 10, sayı 226, 1956, s. 14-16.

—, "Garb Memleketlerinde Masonların Yırtılan Maskesi," *Sebilürreşad*, cilt 9, sayı 222, 1956, s. 243-245.

Baykan, T.S., "Milli Teyakkuz Zihniyeti ve Bileşenleri", *Birikim*, 235, 2008, s. 42-48.

Bora, T., *Türk Sağının Üç Hali*, İletişim Yayınları, İstanbul, 1999.

Bora, Tanıl-Erdoğan Necmi, "'Biz Anadolu'nun Bağrı Yanık Çocukları..' Muhafazakâr Popülizm", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: Muhafazakârlık*, der. Ahmet Çiğdem, İletişim Yayınları, İstanbul, 2004, s. 632-644.

Bora, T., *Medeniyet Kaybı - Milliyetçilik ve Faşizm Üzerine Yazılar*, Birikim Yayınları, İstanbul, 2006.

Bourdieu, P., "Forms of Capital", *Handbook of Theory and Research of the Sociology of Education* içinde, der. J. Richardson, Greenwood Press, New York, 1986, s. 47-58.

—, "Social Space and Symbolic Power, *Sociological Theory*, cilt 7, sayı 1, 1989, s. 14-25.

—, *The Field of Cultural Production*, Columbia University Press, New York, 1994.

Çınar, M., *Siyasal Bir Sorun Olarak İslamcılık*, Dipnot Yayınları, Ankara, 2005.

Dedektif X Bir, "Tarih Çapında İfşalarımız Selamet mahfili Gizli Kitapından", *Büyük Doğu*, sayı 2, 1954, s. 16-17.

"Dinimizi baskıdan kurtaran Mukaddesatımızı dinsizlerin, masonların, Koministlerin tahkir ve tezyizifinden koruyan sevgili başbakanımıza", *Sebilürreşad*, cilt 4, sayı 97, 1951.

Dumont, P., "Freemasonary in Turkey: a by-product of Western penetration," *European Review*, cilt 13, 2005, s. 481-493.

Düzdağ, M.E., *Türkiye Masonlarının Gizli Tarihi*, Cihad Yayınları, İstanbul, 1977.

Erbulak, M. vd., *Masonluk Üzerine*, Yenilik Basımevi, İstanbul, 1976.

"Farmasonluk-Farmasonlar Para Kuvveti ve Cihan Piyasalarında Yahudi Hâkimiyeti," *İslam Dünyası*, sayı 5, 1952, s. 14.

"Farmasonluk Tarikati kapanıyor," *Sebilürreşad*, cilt 4, sayı 94, 1951, s. 300-302.

Eşref Edip, "Esas Dava masonlukla Müslümanlık arasındaki mücadeledir," *Sebilürreşad*, cilt 4, sayı 96, 1951, s. 322-324.

—, "Masonluk içinden çıkılmaz bir bataklıktır", *Sebilürreşad*, cilt 2, sayı 37, 1949, s. 189-190.

—, "Kara irtica, Sarı irtica, Kızıl irtica", *Sebilürreşad*, cilt 4, sayı 91, 1950, s. 242-248.

—, "Dönmeliğin Türkleştirilmesi", *Sebilürreşad*, cilt 6, sayı 140, 1952, s. 226-231.

Elfarukî, "Yahudi Masonluğunun Husule Getirdiği Tehlike" çev. İsmail Ezherli, *Sebilürreşad*, cilt 4, sayı 94, 1951, s. 294-295.

"Gizli ve kökü dışarıda bir tarikat", *İslam Dünyası*, sayı 14, 1952, s. 16.

Gönültaş, N., *Mason: Dul Kadın'ın Çocuğu*, İstanbul, Karakutu Yayınları, 2002.

Gürata, M., *Masonluk Nedir Ne Değildir*, TİSA Matbaacılık Sanayii, Ankara, y.y.

Hanioğlu, M. Ş., *Bir Siyasal Örgüt Olarak Osmanlı İttihad ve Terakki Cemiyeti ve Jön Türkler*, İletişim Yayınevi, İstanbul, 1989.

—, *Prepearing For A Revolution: The Young Turks 1902-1908*, Oxford University Press, Oxford, 2001.

Hür ve Kabul Edilmiş Masonlar Büyük Locası Tüzüğü, Yenilik Basımevi, İstanbul, 1974.

Işık, H. H., *Tam İlmihâl Se'âdet-i Ebediyye*, Hakîkat Kitâbevi, İstanbul, 2006, 95. baskı.

"Kadircan Kaflı; yanlış düşünüyor!", *İslam Dünyası*, sayı 3, 1952, s. 14, 16.

Karabekir, K., "Müslümanlığın Karşılaştığı Tehlikeler: 2. Masonluk", *İslâm-Türk Ansiklopedisi Mecmuası*, cilt 2, sayı 79, 1947, s. 4-8.

Kısakürek, N. F., *Cumhuriyetin 50. Yılında Türkiye'nin Manzarası*. Büyük Doğu Yayınları, İstanbul, 1973.

—, *Konuşmalar*, Büyük Doğu Yayınları, İstanbul, 1990

—, *İdeolocya Örgüsü*, Büyük Doğu Yayınları, İstanbul, 1994.

—, *İhtilal*, Büyük Doğu Yayınları, İstanbul, 1995.

—, *Hitabeler*, Büyük Doğu Yayınları, İstanbul, 2007.

—, *İman ve Aksiyon*, Büyük Doğu Yayınları, İstanbul, 2006.

Kotku M. Z., *Cihad*, Seha Neşriyat, İstanbul, 1994.

—, *Hadislerle Nasihatlar*, cilt 2, Seha Neşriyat ve Tic. A. Ş., İstanbul, 1984.

Kulakçı, N., "Masonluk bir iltimas şebekesi, müşterekül menfaa imtiyazlı siyasi bir şirket midir?", *Sebilülreşad*, cilt 2, sayı 31, 1949, s. 93-94.

Landau, J. M., "Muslim Opposition to Freemasonry", *Die Welt Des Islams*, cilt 6, sayı 2, 1996, s. 186-203.

Luhmann, T.M., "The Magic of Secrecy", *Ethos*, cilt 17, sayı 2, 1989, s. 131-165.

"Masonlarda Din ve Siyaset," *İslam Dünyası*, sayı 24, 1952, s. 2-4.

Ogan, M. R., "Masonluğun İç Yüzü", *Sebilülreşad*, cilt 3, sayı 60, 1949, s. 146-151.

—, "Tarikatlar ilga olundu Fakat mason Tekkeleri işliyor", *Sebilürreşad*, cilt 4, sayı 80, 1950, s. 78-80.

Öğün, S. S., *Türkiye'de Cemaatçi Milliyetçilik ve Nurettin Topçu*, Dergâh Yayınları, İstanbul, 1992.

Prof. Ş. Ü., "Türk (!) masonları ve masonluğu", *Büyük Doğu*, sayı 4,1949, s. 12-13.

—, "Vesikalarla Masonluğun İçyüzü," *Büyük Doğu*, sayı 10, 1949, s. 12.

Reşad, V., *Kur'an'dan Müslümanlara Hatırlatmalar - Dinimiz İslam'a Göre Masonluk*, Kamer Neşriyat, İstanbul, 1988.

Rifat, C., "Milli Birlik", *Dünya Nazarında Yahudilik ve Masonluk* içinde, Selâmet Basımevi, İstanbul, 1935.

Sevinç, N., *Yazarını Kurşunlatan Yazılar*, Dede Korkut Yayınları, İstanbul, 1975.

Necdet Sevinç, *Ordular Masonlar Komünistler*, Dede Korkut Yayınları, İstanbul, 1976, 4. baskı.

Simmel, G., "The secret and the secret society," K:W:Wolff (der. ve çev.), *The sociology of George Simmel*, Free Press, New York, 1950, s. 330-376.

Şık, T., *Gözdağı: Aşkenazi Yahudilerinin Gizli Yapılanması*, Ares Kitap, İstanbul, 2008.

TBMM Tutanak Dergisi, Birleşim 69, 27.4.1951. Oturum 1, s. 307-312.

Taburoğlu, Ö., "Komplo Teorileri: Modern Sonrasının Politik Tahayyülleri", *Birikim*, sayı 235, 2008, s. 31-41.

Topçu, N., "Para ve Yahudi", *Hareket*, sayı 20, 1967, s. 3-4.

—, *Ahlak Nizamı*, Dergâh Yayınları, İstanbul, 2008.

Türkiye Hür ve Kabul Edilmiş Masonları Büyük Locası Localar Umumi Nizamnamesi, Ankara, 1959.

"Türkiyedeki farmasonluk teşkilatı ve İstanbuldaki Farmason mahfilleri" *İslâm-Türk Ansiklopedisi Mecmuası*, cilt 2, sayı 96, 1948, s. 15-16.

Urban, H. B., "The Torment of Secrecy: Ethical and Epistemological Problems in the Study of Esoteric Traditions", *History of Religions*, cilt 37, sayı 3, 1998, s. 209-248.

Warren C., B. Laslett, "Privacy and Secrecy: A conceptual Comparison", Journal of Social Issues, cilt 33, sayı 3, s. 43-51.

Yeşilyurt, S., *Türkiye'nin Büyük Masonları*, Ankara, Yeryüzü Yayınları, 2001, 3. baskı (genişletilmiş).

Žižek, S., "Milletinin Keyfini Çıkar, Kendinmiş Gibi", *Kırılgan Temas* içinde, Metis Yayınları, İstanbul, 2006, s. 211-258.

—, "Siyasi Bir Kategori Olarak Fantazi: Lacancı Bir Yaklaşım", *Kırılgan Temas* içinde, Metis Yayınları, İstanbul, 2006, s. 144-159

—, *İdeolojinin Yüce Nesnesi*, Metis Yayınları, İstanbul, 2004.

"İslam cephesinin bir kalesi sukut etti Siyonistler, Farmasonlar düğün bayram yapıyor," *Sebilürreşad*, cilt 6, sayı 135, 1952, s. 147.

Türk Sağının Kızılbaş Algısı

MEHMET ERTAN

Giriş

Alevilik ve Kızılbaşlık kelimeleri akademik anlamda birbirlerinin yerine kullanılabilir kavramlar olagelmiştir. İslâm Ansiklopedisinde, Alevilik kelime anlamıyla Ali'ye mensup olan yani Hz. Ali'nin soyundan gelen olarak tanımlanırken; kelimenin yaygın kullanımının ise Hz. Ali hakkında beslenen inançlar olduğu ifade edilmektedir.[1] Yine aynı ansiklopedide Kızılbaşlık, eski dini inanışlarını kendilerine has bir İslâm anlayışıyla birleştiren Türkmenlerin, bazı Batmi-Şii anlayışları benimsemesiyle ortaya çıkan senkretik din ve sosyal yapı olarak tanımlanmaktadır.[2] Sözlük anlamlarıyla birbirine benzeşen bu iki kavramın, gündelik kullanımları ise birbirinden radikal bir şekilde ayrılır. Gündelik kullanımı içinde Kızılbaşlık hakarete varan "pejoratif" bir anlama sahipken, Alevilik ise nispeten daha "olumlu" bir kullanıma sahiptir ve sosyolojik bir gerçekliği adlandırma amacı taşır. Peki, aynı sosyal gerçekliği adlandırmayı

1 Ahmet Yaşar Ocak, "Alevi", *İslam Ansiklopedisi cilt 2* içinde, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 1988, s. 368-369.

2 İlyas Üzüm, "Kızılbaş", *İslam Ansiklopedisi cilt 25* içinde, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 1988, s. 546.

amaçlayan bu iki kavram gündelik kullanımında nasıl bu denli farklılaşabilir?

Alevilik konusundaki en yetkin isimlerden olan Türkolog Irene Melikoff, Aleviliğin kökenlerini, göçebe Türkmen[3] boylarının İslâmîyet'le tanışmasında arar ve Aleviliği İslâm öncesi inanışlarla İslâmî değerlerin kesiştiği nokta olarak ele alır.[4] Ahmet Yaşar Ocak'a göre de Alevilik, İslâm ile İslâmî olmayan inanç biçimlerinin göçebe Türkmen boylarının yaşam tarzları içinde sentezlenmesinin bir ürünüdür.[5] Ocak, bu sentezin unsurlarını İslâm Sufizmi, Musevilik, Hıristiyanlık, Şamanizm, Zerdüştlük, Manihaizm, Budizm, Horasan Kalenderizmi ve Hurufilik olarak sıralar.[6]

Bu haliyle, 10. yüzyıldan itibaren heterodoks bir inanış olarak şekillenen Anadolu sufizminden bahsedebilmek mümkündür. Ancak bu heterodoks inanışın içerisine Safevi Şiiliğinin dahil olması ve 16. yüzyılda Anadolu'da çıkan isyanlar mevcut sosyal gerçekliği politikleştirmiş; Anadolu sufizmini, Kızılbaşlaştırmıştır. Bu süreçte Bektaşi dergâhı Osmanlı Devleti yanında bir tutum sergilerken, Kızılbaşlık ise Safevi Şiiliğinin tesiri altında Ali kültünün ve On İki İmam anlayışının Anadolu sufizmine senteziyle şekillenen isyancı bir gelenek haline gelmiştir.[7] Böylece tekkelerde yerleşik bir yaşam süren Bektaşiler ile göçebe veya yarı göçebe bir yaşam sürmekte olan Kızılbaşlar arasındaki sosyal farklılık, 16. yüzyılda Safevi etkisiyle çıkan ayaklanmalarla politik bir görünüme de kavuşmuştur.[8] Bu ha-

---

3 Bu kullanım içerisinde Türkmen, ırksal bir referansla Türkü tanımlamamakta, sosyal bir referansla yerleşik olmayan ve Müslümanlığı yeni kabul etmiş olan konar-göçer bütün toplulukları ifade etmektedir.

4 Irene Melikoff, *Uyur İdik Uyardılar: Alevilik-Bektaşilik Araştırmaları*, çev. Turan Alptekin, Demos Yayınları, İstanbul, 2006, s. 37.

5 Ahmet Yaşar Ocak, *Türkler, Türkiye ve İslam*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2004, s. 43-44.

6 Ahmet Yaşar Ocak, *Türkiye'de Tarihin Saptırılması Sürecinde: Türk Sufiliğine Bakışlar*, İletişim Yayınları, İstanbul, 1996, s. 210-211.

7 Melikoff, *Uyur İdik Uyardılar: Alevilik-Bektaşilik Araştırmaları*, s. 54.

8 Irene Melikoff, "Bektaşilik/Kızılbaşlık: Tarihi Bölünme ve Sonuçları", *Alevi Kimliği* içinde, der. T. Olsson, E. Özdalga ve C. Raudvere, çev. Bilge Kurt Torun, Hayati Torun, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul, 2003, s. 8.

liyle, Kızılbaş kelimesinin, ilk kez 1460 yılında Safevi hükümdarı Şah İsmail'in de babası olan Şah Haydar zamanında kullanılmasından bu yana politik bir anlamı içinde barındırdığını iddia edebilmek mümkündür. Nitekim kavram o zamandan itibaren arşiv belgelerinde "asi", "zındık" kelimelerini karşılar anlamlarda kullanılmıştır. Alevilik kelimesine ise arşivlerde ilk defa 19. yüzyılda rastlanmıştır. Bu kelime, heterodoks bir İslâm mezhebini adlandırmayı amaçlamaktadır.[9]

Kızılbaş yerine 19. yüzyıldan itibaren Alevi kelimesinin kullanılması ise Kızılbaş kelimesinin gündelik kullanımına yüklenen aşağılayıcı anlamdan kaynaklanmaktadır.[10] Tarihsel bir adlandırma olan Kızılbaş kelimesinin Sünni kesimlerce içinde ahlâkî tınılar taşıyan aşağılayıcı bir tonda kullanılması karşısında, bu heterodoks inancı adlandırmak için Kızılbaşlık yerine Alevilik kelimesi tercih edilir olmuştur.[11] Bu haliyle mevcut olgunun adlandırılmasında Kızılbaşlıktan Aleviliğe geçiş sadece bir isim değişikliği sorunu değildir; onun çok daha ötesinde işaret edilen sosyal gerçekliğe ilişkin farklılaşan bakış açısını da son derece net bir şekilde ortaya koymaktadır. Artık ortada "asi" ve "zındık" bir topluluk değil, "biz"e benzemese de "biz"den olma potansiyelini içinde barındıran bir insan topluluğu vardır.

Bu çalışmada, Türk sağının Alevi algısı incelenecek ve bu inceleme esnasında da, yukarıdaki tartışmalar ekseninde, iki farklı tarihsel dönemde iki farklı kavram kullanılacaktır. Türkiye'de siyasi hareketliliğin yüksek olduğu 1960-1980 arası dönemde bir toplumsal grup olarak Alevilik, bir siyasal ideoloji olarak solculuk ile özdeşleşmiş ve bu sentez Türk sağının düşünce haznesinde "Kızılbaşlık" olarak yer almıştır. Bu haliyle Türk sağı açısından Kızılbaşlık, İslâmî heterodoksi ile siyasi solculuğun kesiştiği yerde durur. Siyasi anlamda komünistlikle özdeşleşmiştir; ahlâkî anlamda ise İslâmî değerlerin dışındadır, dinsizliktir. Bu anlamda Kızılbaşlık, imge ve değerler dünyası İslâmîyet'le beslenen Türk sağının hem siyasi hem de ahlâkî olarak sosyo-politik

9 Melikoff, *Uyur İdik Uyardılar: Alevilik-Bektaşilik Araştırmaları*, s. 51-52.

10 Melikoff, "Bektaşilik/Kızılbaşlık: Tarihi Bölünme ve Sonuçları", s. 9.

11 Ali Yaman, *Kızılbaş Alevi Ocakları*, Elips Kitap, Ankara, 2006, s. 36-37.

ötekisi olarak konumlanır. Bu algılama, anti-komünist bir söylem ekseninde, siyasal farklılıkları kültürel bir dile tercüme ederek, Türk sağının mobilize olmasına katkıda bulunur.

1980 sonrasında ise siyasal anlamda sol güç kaybetmiş ve kimlik siyasetlerinin kuvvet kazanmasıyla Alevilik bağımsız bir kimlik siyasetine kaynaklık edecek bir gelişme seyri izlemiştir. Bu gelişmeler sol ile Alevilik arasındaki yakınlaşmanın gevşemesi demektir. Bu sentezin zayıflaması ile beraber, sentezin somut tezahürü olan Kızılbaşlık algılamasının Türk sağının düşünce evrenindeki konumu da değişecek ve "çapulcu" Kızılbaşlar kendileriyle diyalog kurulabilecek Aleviler mertebesine yükseleceklerdir. Bu makalede de, Türk sağının bu sosyal gerçeklik karşısındaki algılamasının nasıl da Kızılbaşlıktan Aleviliğe doğru evirildiğinin hikâyesi anlatılacaktır.

Alevilik algılamasına kısa bir giriş: Erken Cumhuriyet döneminde Alevilik

Türk sağının Alevi algısına değinmeden önce üzerinde durulması gereken noktalardan biri de tek parti yönetiminin Alevilere nasıl yaklaştığı sorunsalıdır. Bu nokta ise bizi erken Cumhuriyet döneminin laiklik ve milliyetçilik politikalarına ulaştırmaktadır.

Tek parti döneminin laiklik anlayışı, devletin, eğitimin ve hukukun laikleştirilmesini öngörmekte, dinsel sembol ve değerlerin Avrupa uygarlığının değerleriyle ikame edilmesini amaçlamakta ve popüler İslâm'ın gündelik görünümlerinin azaltarak sosyal hayatı sekülerleştirmeye çalışmaktaydı.[12] Türkiye'de erken cumhuriyet dönemi laiklik uygulamalarının, kamusal alanda dinsel inancın ifadelendirilmesini engelleme üzerine kurulu olduğunu ve Ortodoks Sünni İslâmı hedef olarak aldığını ifade etmek mümkündür.[13] Bu anlamda Kemalist laik-

12 Eric Jan Zürcher, *Turkey: A Modern History*, I.B Tauris, New York, 1994, s. 194-195 [*Modernleşen Türkiye'nin Tarihi*, çev. Yasemin Saner Gönen, İletişim Yayınları, 2011].

13 Niyazi Berkes, *The Development of Secularism in Turkey*, Hurst ve Company, Londra, 1998, s. 499.

lik uygulamaları, Ortodoks İslâm'ın gündelik görünümlerinden uzak olan Alevileri daha az etkilemiş; hatta hukuki düzlemde gerçekleştirilen reformlar Alevilerin kendilerini daha güvende hissetmesini sağlamış, daha da önemlisi tarihsel anlamda "ötekileri" konumunda bulunan Ortodoks-Sünni İslâmın tarihsel konumunu sarsmıştır.[14] Erken cumhuriyet döneminde uygulanan laiklik politikaları Alevilerin kültürel yaşamında da sorunlar doğurmuş, tekke ve zaviyelerin kapanmasıyla beraber Bektaşi Dergahı da kapanmış veya Alevi dedeleri de yasadışı dinsel faaliyetler yürütmek suçlamasıyla tutuklanmıştır.[15] Ancak döneme bir bütün olarak bakıldığında, bu dönemde uygulanan laiklik politikaları Aleviler tarafından kendilerine uygulanagelen dinsel ayrımcılığa son verebilecek önemli bir savunma noktası olmuştur.

Tek parti yönetiminin Alevilere bakış açısını sağlıklı bir biçimde değerlendirebilmek için laiklikle beraber üzerinde durulması gereken bir diğer nokta ise milliyetçiliktir. Dönem içinde Aleviliği konu alan çalışmalar incelendiğinde de, Alevilerin bir dinsel topluluk olarak ele alınmadığını ama Türklüğün otantik taşıyıcıları olarak kendilerine hürmet gösterildiğini görürüz. Bu tarzda çalışmaların başlangıcını İttihat ve Terakki dönemine kadar götürebilmek mümkündür. Aleviler üzerine rejim tarafından yürütülen araştırmaların öncülü Baha Said, Alevileri Orta Asya'dan Anadolu'ya göç eden topluluklar içinde Arap tesirinden uzak kalarak dil ve etnik özelliklerini korumayı başaran "töreci ve halis Türkler" olarak nitelendirecekti. Alevilerin bu başarısı ise o zamana kadar Alevilerin kırıma uğramasına neden olan dinsel yapılanmalarından kaynaklanmaktaydı. Aleviler hem İslâmîyet öncesi Türk geleneklerini Arap tesirinden uzak tutmayı başarmış, hem de cem ayinlerini ve nefeslerini Türkçe icra ederek Türk dilinin kaybolmasını engelleyip gelişimini sağlamışlardı. Üstelik Alevi dedelerin toplumsal

14 Murat Okan, *Türkiye'de Alevilik*, İmge Yayınları, Ankara, 2004, s. 92.

15 Krisztina Kehl-Bodrogi, "Atatürk And The Alevis: A Holy Alliance?", *Turkey's Alevi Enigma: A Comprehensive Overview* içinde, der. Paul J. White ve Joost Jongerden, Brill, Leiden, 2003, s. 63-64.

konumu da İslâmîyet öncesi Türk geleneklerinden Şaman kavimlerin kamları ile benzerdi. Bu bağlamda Alevilik, Türk boyları arasındaki iktidar ilişkilerinin de diri kalmasını sağlamıştı. Üstelik Bektaşilikte Anadolu'ya Osmanlıların yerleşmesinin ardından şekillenen bir "milli mezhep" olmuş ve sonrasında ulus devletin kurulacağı Anadolu'nun Türkleşmesini sağlamıştı.[16]

Baha Said'in bu düşünceleri erken Cumhuriyet döneminin Alevi algılanmasının şekillenmesinde belirleyici bir rol oynadı. Bu noktada Baha Said'in açtığı yoldan ilerleyerek benzer düşünceleri daha da sofistike eden düşünürse Fuad Köprülü oldu. Köprülü daha sonraki süreçte Alevi-Bektaşi araştırmalarına kaynaklık edecek bir tezle Aleviliği heterodoks İslâm olarak değerlendirdi. Bu Müslümanlık özellikle de kırsal alanda Türkmen babaları nezdinde geliştirilen ve eski Türk inanışları, Şii inanışları ile tasavvuf düşüncesinin terkibinden oluşan *senkretik* (bağdaştırmacı) bir inanıştı.[17] Bu inanışın taşıyıcısı olan Türkmen babalar ise savaşkanlıklarıyla Anadolu'nun Türkleştirilmesine büyük katkılarda bulunmuşlar ancak Osmanlı'nın kurumsallaşması ve daha muntazam bir idari yapının tesisiyle İslâm'ın Sünni yorumu daha baskın hale gelmeye başlamıştı.[18] Köprülü'ye göre, 1400'lerde Anadolu'ya bakıldığında etnoloji itibariyle Türkleşmiş, dini olarak İslâmîleşmiş bir yapı ortaya çıkar. İslâmın yorumu ise kentlerde Sünni İslâm, kırsal alanlarda sufizm ve Batıniliktir.[19]

Köprülü'nün terminolojisinde heterodoks İslâm olarak beliren Alevilik, hiyerarşik bir konumlanışla Sünni İslâma göre daha ilkel ve sosyal açıdan azgelişmiş olana işaret eder bir kullanıma sahiptir.[20] Bunu da yetkin bir siyasal mekanizma olarak dev-

16 Baha Said, *Türkiye'de Alevi-Bektaşi, Ahi ve Nusayri Zümreleri* (yayına hazırlayan: Doç. Dr. İsmail Görkem) Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara, 2000.

17 Fuad Köprülü, *Osmanlı Devletinin Kuruluşu*, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara, 1959, s. 95-102.

18 Fuad Köprülü, "Türk İstilasından Sonra Anadolu Tarih-i Dinisine Bir Nazar ve Bu Tarihin Menbaları", *Anadolu'da İslamiyet* içinde, İnsan Yayınları, İstanbul, 2000, s. 63-64.

19 *A.g.e.*, s. 66.

20 Marcus Dressler, How to Conceptualize Inner-Islamic Plurality/Difference: 'Heterodoxy' and 'Syncretism' in the Writings of Mehmet F. Köprülü (1890-1966), *British Journal of Middle Eastern Studies*, 37: 3, s. 245.

letin sistemleşmesiyle beraber Sünniliğin daha da yaygınlaşması üzerinden takip edebilmek mümkündür. Ancak Aleviliğin yine de burada oynadığı hayati rol teslim edilmektedir. Köprülü de Baha Said'e benzer bir noktadan hareketle Anadolu'nun Türkleştirilmesinde oynadıkları rol üzerinden Türkmenlere duyduğu minneti okuyucuya hissettirir. Bu nokta, erken Cumhuriyet döneminin Aleviliğe yönelik bir teveccüh gösterdiği ama onları Alevi değil de Türk olarak bağrına bastığını gösterir.

Sünni İslâm'ı kendi laiklik vizyonu ekseninde kontrol altına alan devletin, Sünnilik dışında ikinci bir inanç grubuna pek de tahammülü yoktur; çünkü millet etnik olarak homojen olduğu kadar dini olarak da tek vücut olmalıdır.[21] 1940'lı yıllarda Tahtacılar üzerine bir araştırma yapan Reha Yetişen'in çalışmasının önsözünde söyledikleri erken Cumhuriyet döneminin Alevi algısını özetler niteliktedir. Yetişen'e göre Cumhuriyetin ilk yıllarında gerçekleşen reformlar Alevilerin mağduriyetini ortadan kaldırmıştı. Yiğitliğin ve mertliği temsil eden Hz. Ali'yi mağdurun yanında yer alma güdüsüyle seven Türklerin şimdi de kendi birliklerini sağlama adına realist davranarak Aleviliği uysallıkla terk etmesi gerekmekteydi.[22] Bu anlamda erken Cumhuriyet yönetiminin Alevilere biçtiği misyon, dinsel veya kültürel iddialarından vazgeçerek milliyetçi söylem içinde, Türklüğün otantik taşıyıcısı rolünü üstlenmeleriydi. 1960'lardan itibaren bir yandan Türkiye'nin yaşadığı sosyal ve politik hareketlilik, bir yandan da kırsal yaşam üzerine şekillenmiş olan geleneksel Aleviliğin kentleşme ekseninde çözülmesi Aleviliğin algılanışında da nitel değişiklikleri beraberinde getirecekti.

1960-1980: Türk sağının Kızılbaş algısı

Türkiye sağının 1960-1980 arası dönemi iki ana zaman dilimi içinde incelenebilir. İlk zaman dilimi Adalet Parti-

21 Murat Küçük, "Mezhepten Millete: Aleviler ve Türk Milliyetçiliği," *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce 4: Milliyetçilik* içinde, der. Tanıl Bora, İletişim Yayınları, İstanbul, 2001, s. 903.

22 Reha Yetişen, *Tahtacı Aşiretleri*, Memleket Gazetecilik, İzmir, 1986, s. 1-2.

si (AP) bünyesinde, merkez sağ içinde "gevşek bir çıkarlar konfederasyonu"nun sahne aldığı 1960'lı yıllar, ikinci zaman dilimi ise İslâmcı sağın ve milliyetçi sağın bu konfederasyondan koparak ayrı partiler nezdinde örgütlenmeye başladığı ve mecliste kendilerine yer buldukları 1970'li yıllardır. Ancak 1970'lerde sağ siyasi hareket içindeki bu kompartımanlaşmaya rağmen, mevcut siyasi ve iktisadi kriz ortamı fikri düzeyde merkez sağı (AP), İslâmcı sağı (Milli Selamet Partisi-MSP) ve milliyetçi sağı (Milliyetçi Hareket Partisi-MHP) birbirlerine yanaştırmıştır denilebilir. Bu yanaşma, merkez sağın merkezin dışına taşarak daha da sağcılaşmasıyla mümkün olabilmiştir. Gevşek çıkarlar konfederasyonunun, ayrı partiler çatısı altında olmakla beraber, politik düzeyde devam ettiğini; hatta 1970'lerin, sağın farklı kutuplarının birbirine eklemlenebildiği "altın yıllar" olduğunu iddia edebilmek mümkündür. Milliyetçi Cephe hükümetleri de tam da bu birlikteliğin ete kemiğe bürünmüş halini ifade eder.

Sağın farklı veçhelerini bu anlamda birbirine yakın tutan olgular çeşitlidir. Siyasi ve ekonomik kriz ortamlarında, popülist politikaların uygulama alanlarının tıkanmasıyla beraber, merkez sağ partilerin kendilerinden daha sağda duran siyasi oluşumlarla pragmatist yakınlaşmalara gitme eğilimi daha da belirginlik kazanmaktadır. Bir anlamda apolitik kalkınma hamlelerinin inandırıcılığını yitirdiği durumlarda merkez sağ siyasetler, İslâmcı veya milliyetçi sağın doktrinerliğine ihtiyaç duymaktadırlar.[23] 1970'lerde Adalet Partisini, MHP ve MSP'ye yakınlaştıran böylesi bir ekonomik kriz ortamının var olduğunu söyleyebiliriz. Aynı zamanda 1970'li yıllarda meclis kompozisyonu güçlü bir hükümetin ortaya çıkmasını engellemekte ve bundan kaynaklanan siyasi iktidar krizi de merkez sağ siyasetleri, kendisinin sağında duran hareketlere yaklaştırmaktadır.

Sağı 1970'lerde bir arada tutan olguların, bu dönemde Türkiye solunun yaşadığı gelişimle de ilgili olduğu muhakkaktır. Po-

23 Yüksel Taşkın, "Türkiye Sağını Anlamak", *Prof. Dr Kemali Saybaşılı'ya Armağan: İktisat Siyaset, Devlet Üzerine Yazılar*'ın içinde, der. Burak Ülman ve İsmet Akça, Bağlam Yayınları, İstanbul, 2006, s. 341.

pülaritesi giderek artan ve merkez solu giderek daha da sola çeken Bülent Ecevit, merkez sağı güç kazanmak için kendi sağında yer alan yeni ortaklar bulmaya itmiştir. Bunun da ötesinde, bu dönemde sağın bütün veçhelerini birbirine yanaştıran asıl unsur, giderek kitleselleşen sosyalist sola karşı kurulan antikomünist işbirliği olmuştur. Alparslan Türkeş de bu birlikteliği "solun ihanete varan davranışları neticesinde sağla olan kavgamızı ertelemek zorunda kaldık," diyerek ifade edecektir.[24]

Sol ve sağ siyasetler arasındaki siyasi söylem oluşturma süreçleri incelenecek olursa, sol söylemlerin genellikle kuramsallığa atıfta bulunan kitabî bir dile sahip olduğu, sağ söylemlerin daha fazla pratikliğe atıfta bulunan bir pragmatizme sahip olduğu rahatlıkla görülebilir.[25] Mevcut sağ partileri bir arada tutacak olan kuramsal çerçevenin zayıf kaldığı noktalarda, bu birlikteliği sağlayan tutkal ise gündelik hayatta maruz kalman "ortak düşmanlar" olacaktır. 1970'li yıllarda sağ partilere bu ortaklığı sağlayacak "düşman" da çoktur: Komünistler, CHP, Bülent Ecevit ve Batıcı seçkinler bunlardan sadece birkaçıdır. Ortak düşmanlardan biri de hiç şüphesiz ki Aleviler, Kızılbaşlardır.

Alevilerin sağ kitleyi bir arada tutan "ortak düşmanlar"dan biri olmasının nedeni, Türk sağının temel özelliklerinde saklıydı. Türk sağının politik dili kültür, siyaset ve ekonominin birbirinden ayrılması ve kültüre öncelik verilmesi üzerine kuruludur. Bu ayrımlaştırma süreci sayesinde, kültüre sürekliliği olan değişmez bir sabitlik olarak bakılırken, kültürün altında yatan maddi değişimlerden istifade edebilmenin de yolu açılır. Yüksel Taşkın'a göre sağa gücünü veren de tanıdık bir kültür ikliminde, "biz" olarak kalırken, maddi değişimin getirdiği yeniliklerden faydalanma imkânı sunabilmesidir.[26] Süreklili-

---

24 Kemal Can, "Ülkücü Hareketin İdeolojisi", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce Cilt 4: Milliyetçilik* içinde, ed. Taml Bora, İletişim Yayınları, İstanbul, 2003, s. 682.

25 Nuray Mert, "Türkiye'de Merkez Sağ Siyaset: Merkez Sağ Politikaların Oluşumu", *Türkiye'de Sivil Toplum ve Milliyetçilik* içinde, der. Stefanos Yerasimos, İletişim Yayınları, İstanbul, 2002, s. 45.

26 Yüksel Taşkın, *Anti-Komünizmden Küreselleşme Karşıtlığına: Milliyetçi Muhafazakâr Entelijansiya*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2007, s. 80-81.

ği olan bu değişmez kültürün anlam ve değerler dünyasını dolduran kaynaklardan biri de İslâmcılık olacaktır. Türkiye sağının önemli kalemlerinden Ahmet Kabaklı da *Tercüman* gazetesindeki yazılarından derlenen *Müslüman Türkiye* kitabında Türklük ve İslâm arasında kurduğu ilişkiyi şöyle satırlara dökecekti: "Biz İslâm varlığının Türkleriyiz. Biz Türklük ruhunun İslâmlarıyız."[27]

Türk sağının temel hallerini inceleyen Taml Bora'nın tabiriyle milliyetçilik, muhafazakârlık ve İslâmcılık Türk sağının ana malzemeleridir. Muhafazakârlık Türk sağma üslubunu verir, milliyetçilik Türk sağının dilbilgisidir, İslâmcılık ise Türk sağının onsuz olmaz bir imgeler ve değerler kaynağıdır.[28] Bu üç malzemenin birleşimi Türk sağını meydana getirir, hangi oranlarda birleştiği ise sağın hangi mevkisinde pozisyon alındığını ortaya koyar. Bu terkibin değişmeyen bir muhtevası vardır: Türklüğün ve İslâmın milli kimliğin vazgeçilmez iki unsuru haline gelmesi, milletin ve onun koruyucusu olan devletin bekasım muhafaza etmenin bu "milli kimliği" korumanın tek yolu olması. Milliyetçi hareketin teorisyenlerinden olan Seyyid Ahmed Arvasi de devleti millet olmanın "asli" unsurlarından biri olarak değerlendirir. Düzen arayışının bir ürünü olarak ortaya çıkan devlet, ne liberalizmin bahsettiği gibi asayişten sorumlu bir bekçi ne de Marksizm'de anlaşıldığı şekliyle sömürünün bir aracısıdır. Devlet, Türk-İslâm Ülküsünde "Allah'tan başka bir ilah yoktur diyen bir milletin hür iradesini ortaya koyarak bu espri içinde teşkilatlanması demektir."[29] Aynı nokta Türkiye sağının önemli kalemlerinden olan ve 1950'lerde DP, 1960'larda ise AP'de siyaset yapan Osman Turan tarafından da vurgulanmaktaydı. Turan da Osmanlı Türklerine cihan hâkimi olma kapısı açan milli mefkûrenin din, devlet, mülk ve millet olduğunu belirtmekte ve dörtlemenin etkisiyle de milletin, dinen kutsal saydığı devlete her türlü isyanı günah sayarak

27 Ahmet Kabaklı, *Müslüman Türkiye*, Toker Yayınları, İstanbul, 1970, s. 9.

28 Taml Bora, *Türk Sağının Üç Hali*, Birikim Yayınları, İstanbul, 2007, s. 8.

29 Seyyid Ahmed Arvasi, *Türk-İslam Ülküsü*, cilt 2, Burak Yayınevi, İstanbul, 1994, s. 314-315

kendi şerefiyle devletin kuvvetini özdeş tuttuğunu belirtmektedir.[30] Bu açıdan bakıldığında da Türk sağının düşünce haznesinde devlet, millet ve din algıları tek bir pota altında eritilmiş olmaktadır.

1960-1980 arası dönem Türkiye'de devlete yönelik sol muhalefetin, dolayısıyla da Türk sağma göre milli ve dini kimliğe yönelik saldırıların en yoğun yaşandığı yıllardır. Bu yıllar aynı zamanda kentleşme etkisiyle Alevilerin toplumsal yaşamda daha da görünür olduğu yıllardır. 1960'lara kadar daha çok kırsal alanlarda dışa kapalı bir yaşam sürmekte olan Aleviler, 1960'lardan itibaren kentleşmeyle beraber gündelik yaşamda daha da görünür olmaya başlayacaklardı. Ortodoks İslâmî değerlerin gerektirdiklerinden daha farklı bir yaşam örgüsüne sahip olan Alevilerin görünürlük kazanması, Türk sağı için İslâmî anlam ve değerle örülü sabit kültüre yönelebilecek bir tehlike algısıdır. Bu tehlike potansiyelini harekete geçiren ise 1960-1980 arası dönemde sabit kültüre zarar verme tehlikesi bulunan Aleviler ile devletin bekasına zarar veren solcular arasındaki yakınlaşmadır. Bu tarihsel zaman diliminde Aleviler gerek CHP ve Türkiye İşçi Partisi'ne oy vererek gerekse de radikal sol hareketlere katılarak bu politik kompartımanlaşmanın sol tarafında mevzilenmeyi tercih etmişlerdir.

Alevilerin CHP'ye verdiği desteğin izlerini erken cumhuriyet döneminin uyguladığı laiklik politikalarında bulabilmek mümkündür. Yukarıda da belirtildiği üzere bu dönemde uygulanan laiklik politikalarının yarattığı hukuki güven, Alevilerin bu politikalarla özdeşleşen CHP'ye verdiği desteğin en belirgin nedenidir. Aleviler ile sol arasındaki yakınlaşmayı sadece CHP üzerinden değil, sosyalist hareketler üzerinden de takip edebilmek mümkündür. 1960'lar, o zamana kadar daha çok yeraltında sınırlı bir kadro nezdinde örgütlenme imkânı bulmuş olan sosyalist solun kitleselleşme yılları olmuştur. Bu kitleselleşmenin temel dinamiğini ise yürütülen anti-emperyalist mücadele oluş-

30 Mümtaz Turhan, *Türkiye'de Manevi Buhran*, Nakışlar Yayınevi, İstanbul, 1978, s. 43.

turacaktı.[31] Anti-emperyalizm, emperyalist tahakküme karşı bir direniş mevzisi olarak sığınılacak yerli bir kültürün inşasını da zorunlu kılmıştı. İşte bu noktada Aleviliğin anti-emperyalist bir mücadele yürütmekte olan Türkiye soluna eşsiz bir fırsat sunduğunu öne sürmek mümkündür. Anti-emperyalist mücadelenin yürütüldüğü Anadolu coğrafyasında yüzlerce yıllık bir geçmişten süzülerek gelen, üstelik de kendi içinde isyanlarla dolu "şanlı bir tarih" barındıran Alevilik, Türkiye soluna tam da sığınacağı limanı sunacaktı.[32] Üstelik Türkiye solunun söylemleri, yüzlerce yıldır inançlarından dolayı siyasi iktidarların baskısına uğramış olan Alevileri daha fazla cezbedecekti. Aleviler solcular arasında bu zeminde kurulan yakınlaşma sürecinde, solcu militanlar Alevi bıyıkları bırakmaya başlayacak, Alevi deyişleri birer devrimci marş haline gelecek ve Pir Sultan Abdal, Baba İshak ve Şeyh Bedrettin gibi figürler zulme karşı mücadele eden proto-komünist halk kahramanları haline gelecekti.

İşte Türk sağının Kızılbaş algısını besleyen temel kaynak da Alevilikle solun her katmanı arasında doğan yakınlaşmaydı. Aslında Türk sağının Alevilikle arasına koyduğu mesafe de bu yakınlaşmadan beslenmekteydi. Solun, proto-komünizm olarak selamladığı isyanlar, muhafazakâr düşünür Erol Güngör'e göre huzursuzluk kaynağıydı. Güngör'e göre önceleri Anadolu'nun İslâmlaşmasını sağlayan ve bu coğrafyada Türk devletlerinin kurulmasına katkıda bulunan dervişler daha sonrasında medrese eğitiminden uzak kalarak tasavvufu Sünni Müslümanlık eksenine taşımamışlardır. Bu da medreselerden uzak gelişen halk tasavvufunun Şiilikle birleşerek siyasi bir kaos ortamı yaratmasına neden olmuştur. Bu süreçte de Alevi Türkmenler İran tesiriyle Anadolu'da kargaşaya neden olmuşlardır. Güngör'e göre bu kaos ise tasavvufun medrese ve Sünnilikle birleşmesi sayesinde aşılmış ve Şiiliğin huzursuzluk kaynağı haline gelmesi engellenmiştir.[33]

---

31 Nadire Mater, "Devrimci Gençlik Hareketi Üzerine Ertugrul Kürkcü ile Görüşme", *Türkiye Sorunları Dizisi 2* içinde, Alan Yayınları, İstanbul, 1987, s. 16.

32 Okan, *Türkiye'de Alevilik...*, s. 100.

33 Erol Güngör, *İslam Tasavvufunun Meseleleri*, Ötüken Neşriyat, İstanbul, 1982, s. 189-190.

Türk sağı açısından 16. yüzyılda İran Şiiliği ile birleşen Alevilerin, 1960'larda yaptığı ise Rus ve Çin komünizmiyle birleşerek Türk-İslâm kimliği ve bu kimliğin vücut bulduğu somut tezahürlerden devlete karşı çıkmaktır. Bu noktadan hareketle Türk sağı için Kızılbaş olmanın, İslâmî heterodoksi ile siyasi solculuğun kesiştiği yerde durduğunu iddia edebilmek mümkündür. İki açıdan "öteki"dir: politik anlamda Kızılbaşlık devlet düşmanlığıyla ve bozgunculukla eş değerdir, kültürel anlamda ise Kızılbaşlık İslâm dışıdır, kâfirdir. Üstelik sol nasıl Aleviler nezdinde Anadolu halkındaki "devrimci özü" keşfettiyse, sağ da yine Kızılbaşlar üzerinden Anadolu'da ezelden beri "milli bilinç" taşımayan ve bugüne kadar taşınan kültürün dışında olan "yabancılaşmış düşmanları" keşfedecektir. Bu nedenle 1978 yılında Sivas'ta bir İslâmî grup tarafından kaleme alman bildiride Alevilere tarihe göndermesi de olan şöyle bir çağrıda bulunulacaktır:

> Aleviler Dikkat! Alet olmayın. Tarihi göz önünde bulundurun, bir zamanlar (Şah, Şah...) diyordunuz. Şimdi Şaha değil komünizme gidiyorsunuz. Bu gidişinizi mutlaka engelleyeceğiz.[34]

Aleviler ile sol hareketler arasındaki yakınlaşmanın sonucu ise Türkiye sağının hangi kanadından gelirse gelsin 1970'li yıllarda yaşayan bir sağcının Kızılbaşlık, komünistlik, solculuk ve dinsizlik kavramlarının tümünü birbirlerinin yerine kullanılan özdeş kavramlar olarak algılamasıdır.

Milliyetçi hareketin önemli kalemlerinden biri olan Mustafa Çalık'ın, MHP'nin güçlü olduğu Gümüşhane'de yapmış olduğu saha araştırması bu özdeşlik kurma sürecini gözler önüne serer. Görüştüğü kişilerden biri solcu öğretmenlerini deşifre etmek için "cinlere inanıp inanmadıkları," "üniversite boykotlarını destekleyip desteklemediklerini" ve "Nazım Hikmet'i sevip sevmediklerini beraber sorarken" son aşamada solcuları şu şekilde eleştirmektedir:

---

34 Zeki Coşkun, *Aleviler, Sünniler ve... Öteki Sivas*, İstanbul, İletişim Yayınları, 1995, s. 289.

> Dinle veya dini inançla alay edercesine konuşur veya küçümseyici, hafife alıcı tavırlarla geçiştirirlerdi. İçlerinde bir kere namaz kıldıkları veya oruç tuttuklarını gören yoktu... Sol görüşlü öğretmenlerimizin yalnız sözleri değil kılık kıyafetleri de onlara antipati duymamamız için yeterliydi... Kimisinin bıyıkları ağzına dolar, kimisinin saçları ensesinden aşağı inerdi. Bizim için bunlar hiç alışılmamış olumsuz şeylerdi. Bizim bildiğimiz sadece Alevilerin bıyıkları ağzına dolardı ve bu da bizim gibi Sünni yörelerde hiç hoş görülmez hatta tiksinti derecesinde nefretle karşılanırdı.[35]

MHP'nin Gümüşhane İl Teşkilatı'nı kuran bir diğer partili ise MHP'nin anti-komünizminden bahsetmekte ve bu anti-komünistliğin içini ahlâkçı bir retorikle doldurmaktadır. Komünizmle ilişkilendirdiği dinî değerlerin dışında yaşama veya kadınla erkeğin samimiyeti gibi "ahlâksızlık" suçlamalarının birçoğunun Alevilere isnat edilen suçlamalarla ortak olması gözden kaçmamaktadır.[36] Kendisi Adalet Partili bir aileden gelen ülkücü militan için de komünistlik ateistlikle eştir, ne giyim kuşamları, ne de edebi zevkleri kendi değerlerine benzememektedir.[37] Çalık'ın görüştüğü bütün militanlar benzer bir söylemle Aleviliği, komünistliği, ateizmi ve solculuğu birbirinin yerine kullanmaktadır.

Orhan Türkdoğan'ın Alevi-Bektaşi kimliği üzerine yaptığı bir araştırma için görüştüğü emekli bir müftü, Alevi-Sünni farklılaşması hakkında konuşurken Hz Ali'nin aslında ilk halife olması gerektiği tartışmalarına değinmekte ve Hz. Ebubekir'in halifeliğini şöyle savunmaktadır:

> Her şeyden önce Ehli Sünnet bir kişi yasal yollardan halife seçilmişse, ona biat edilmesi gerektiğini kabul eder. Bu Ehli Sünnetin çıkış yoludur. Böylece halife hususunda ihtilafı doğru

35 Mustafa Çalık, *MHP Hareketi: Kaynakları ve Gelişimi (1965-1980)*, Cedit Neşriyat, Ankara, 1995, s. 138.

36 *A.g.e.*, s. 134.

37 *A.g.e.*, s. 141-142.

bulmamıştır. Ancak Alevi denilen zümre bu olayı devamlı kurcalamış, topluma rahatlık vermemişlerdir.[38]

Müftünün ibareleri Aleviliğe yönelik tepkinin sadece dinsel bir yorumlama farklılığından gelmediğini, politik anlamda siyasi otoriteye karşı çıkma eğilimlerine karşı da ciddi bir tepki olduğu izlenimi uyandırmaktadır. Bu yorum müftüyü 1970'lerin politik ortamında, MHP kadrolarının zihnindeki Aleviliksolculuk özdeşleşmesine, yani Kızılbaş algılamasına yaklaştırmaktadır.

Bu Kızılbaş algılamasının sadece MHP tabanı ile sınırlı olduğu ve sağın geneline mal edilemeyeceği noktasında gelebilecek bir itiraza verilebilecek en makul yanıt, yukarıda da değinildiği üzere, 1960-1980 arası dönemde anti-komünist mücadele ekseninin sağın bütün veçhelerini ortak bir değerler silsilesi etrafında bir araya topladığı iddiası olacaktır. Tanel Demirel, Adalet Partisi'ni incelediği monografik çalışmasında, 1970'lerde komünizme karşı mücadele ekseninde, AP ile MHP'nin milliyetçi söyleminin giderek birbirine yaklaştığını belirtmekte ve hem parti tabanı hem de değerler sistemi açısından her iki parti arasında ciddi bir geçişkenliğin yaşandığını ifade etmektedir.[39] Sağın ortak değerler etrafında bir araya gelişini belki de en veciz ifade eden kişi 1970'lerde MSP'de siyaset yapmakta olan Mehmet Keçeciler olmuştur: "O dönemde [1970'leri kastediyor] MHP'li veya AP'li arkadaşlara sorduğum on sorunun dokuzuna kendi verdiğim cevapları alırdım. Hep aynı kanaati, aynı düşünceyi, aynı genel düşünceleri benimsemiş insanlardık ama farklı partilerdeydik..."[40] Bu ortak değerler ekseninin içinde Kızılbaş algısı da vardır ve bu çerçeveden bakacak olursak MHP tabanının Kızılbaşlık söylem ve pratiğinin bize Türkiye sağının Kızılbaş algısı hakkında genel bir izlenim vereceği muhakkaktır.

---

38 Orhan Türkdoğan, *Alevi-Bektaşi Kimliği*, Timaş Yayınları, İstanbul, 1995, s. 425.

39 Tanel Demirel, *Adalet Partisi*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2004, s. 199.

40 Hıdır Göktaş ve Ruşen Çakır, *Vatan Millet Pragmatizm: Türk Sağında İdeoloji ve Politika*, Metis Yayınları, İstanbul, 1991, s. 61.

Ülkücü hareketin önemli simalarından olan Mustafa Çalık, MHP'nin bu zaman dilimindeki politik konumlanışını iç savaş ideolojisi içinde reaksiyoner bir anti-komünizm olarak nitelendirir.[41] MHP'nin 1977 seçim beyannamesi komünizmin sokaklarda kol gezdiğini ve her tarafın kızıl bayraklarla donatıldığını, kızıl hainlerin devleti yıkmak için mezhepçiliği kullandığını ama MHP'nin kızıl tehlikeye karşı Türklük şuuru ve İslâm ahlâkını yaşatmayı amaç ettiğini deklare ediyordu.[42] Bildiriden de açık şekilde okunabileceği üzere, MHP'nin anti-komünist reaksiyonerliğinin beslendiği iki kaynak vardı: Türklük ve İslâmîyet. Cumhuriyetçi Köylü Millet Partisi'nin MHP'ye dönüştüğü 1969 yılında Alparslan Türkeş, partinin İslâmî hassasiyetlerinin altını özenle çizmeye başlamıştı. Türkeş, "Biz Tanrı dağı kadar Türk, Hira Dağı kadar Müslümanız" ve "Türklük bedenimiz, İslâmîyet ruhumuzdur. Ruhsuz beden ceset olur," diyerek Müslümanlığı kendi Türkçülük tanımının içine yerleştirecekti. MHP'nin 1970'li yıllarda benimsediği İslâmcılaşma ise kitleleri anti-komünizm ekseninde mobilize etmeyi amaçlamaktaydı.[43] Nitekim MHP 1970'lerin ikinci yarısından itibaren Milliyetçi Cephe hükümetlerinin vurucu gücü olacak ve iç savaş teorisiyle anti-komünist cephenin diğer ortakları olan MSP ve AP'yi peşinden sürüklemeyi başaracaktır.[44]

Genelde Türk sağının, özelde ise MHP'nin çizdiği bu anti-komünist reaksiyonerlikte Alevilere yönelik algılamanın oynadığı rol hayatidir. Aleviler hem değişmez kültüre yönelik tehdittirler, hem de devletin bekasını tehdit eden solculardır. Türk sağının anti-komünist mücadele hattını sadece politik değil muhafazakâr bir ahlâkçılık üzerinden kurması da bu özdeşleş-

41 Mustafa Çalık, "Türk Milliyetçiliği Üzerine Bazı Tartışma Notları", *Siyasi Yazılar* içinde, Cedid Neşriyat, Ankara, 1988, s. 9.

42 *Türk Milleti Uyan: Milliyetçi Hareket Partisi 1977 Seçim Beyannamesi*, Emel Matbaacılık, Ankara, 1977, s. 4-9.

43 E. Burak Arıkan, *Türk Sağının Türk Sorunu: Milliyetçi Hareket Partisi*, Agora Kitaplığı, İstanbul, 2008, s. 17-18.

44 Tanıl Bora, "Türkiye'de Popülist Milliyetçilik", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce Cilt 4: Milliyetçilik* içinde, ed. Tanıl Bora, İletişim Yayınları, İstanbul, 2003, s. 659.

me sürecini kolaylaştırmaktadır. Komünizm sadece devlet düşmanlığına değil aynı zamanda serbest aşk hikâyelerine referans sunmak için de kullanılır. Türkiye sağının tahayyül dünyasında komünistlerin alacağı tek şey toprak değildir, kadınlara da göz dikeceklerdir. Yıkacağı tek şey devlet değildir, aynı zamanda aile kurumunu da yerle bir edeceklerdir. Bu anti-komünist ahlâkçılığın sığınacağı kale ise dini terbiye olacaktır.[45] Solculukla ahlâkî zayıflık arasında kurulan ilişkiyi Osman Turan'ın yazdıklarında da bulabilmek mümkündü. Turan, "devrimbaz" olarak nitelendirdiği solcuların medeniyetin dayandığı Allah, vatan ve millet gibi kavramların içini boşaltarak Türk milletini iman ve kültürden uzaklaştırdığını belirtmekteydi. Bu ise milletin ar duygularını kırarak bir manevi buhran yaratmak demekti.[46]

Şerif Mardin'in Türkiye siyaset kültüründe en ciddiye alınacak radikalizm şeklinin din aleyhtarlığı olduğu noktasında yaptığı uyarıyı dikkate alacak olursak, solculuğun çağrıştırdığı anlamın Türk sağı tarafından neden dinsel motiflerle süslenmiş bir ahlâkçılıkla değerlendirildiğini daha rahat anlayabiliriz.[47]

Bu noktada zaten sola destek vermekte olan, "karanlıkta mum söndü oynuyorlar" veya "kendi kızlarıyla evleniyorlar" ahlâkî suçlamalarına maruz kalan ve Sünni değerlerin dışında kaldığı için din dışı olarak görülen Alevilerin, bu muhafazakâr ahlâkçılığın da hedefinde olacağını tahmin edebilmek çok da güç değildir. Türkdoğan'ın Alevi-Bektaşi kimliği üzerine yaptığı saha araştırmasının Bolu ayağında görüştüğü bir Milli Görüş sempatizanı kendisi inanmasa bile mum söndü dedikodularının çevresinde çok yaygın olduğundan bahsetmekte, ibadet için bir araya gelen Alevilerin daha sonrasında mumları söndürerek gayri ahlâkî ilişkilere girdiklerine inanıldığını belirtmek-

45 Yüksel Taşkın, "Anti-Komünizm ve Türk Milliyetçiliği", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce Cilt 4: Milliyetçilik* içinde, ed. Tanıl Bora, İletişim Yayınları, İstanbul, 2003, s. 632-633.

46 Osman Turan, *Türkiye'de Komünizmin Kaynakları*, Şark Matbaası, Ankara, 1964, s. 30-31.

47 Şerif Mardin, "Siyasal Sözlüğümüzün Özellikleri: 2 Solcu", *Siyasal ve Sosyal Bilimler - Makaleler 2*, İletişim Yayınları, İstanbul, 1994, s. 170.

tedir. Her ne kadar Milli Görüş sempatizanı mum söndü dedikodularına itibar etmediğini belirtse de Alevilerin gusül abdesti almadıklarına tanık olduğunu belirterek Alevilere yönelik ahlâkî dışlamayı başka bir noktadan üretmekteydi. Görüşmeciye göre Alevi sorununa çözüm yoluysa, bu kesimlere İslâm dininin, yani Ehli Sünnetin öğretilmesinden geçiyordu.[48] Sivas'ın Karaçayır köyünde bir cami imamının "Kızılbaşların gittiği hamamlara gitmeyiniz, kırk yıl başka hamamda yıkansınız pisliğiniz gitmez," diye vaazlarda bulunması veya Alevilerin cepleriinde camilerden çalınan mumların aranması Alevilere yönelik ahlâkî dışlamaya işaret etmekteydi.[49] Bu ahlâkî dışlamayı sadece Bolu'nun veya Sivas'ın köylerinde değil, devletin en üst kademelerinde görebilmek de mümkündü. 1966 yılında dönemin Diyanet İşleri Başkanı İbrahim Elmalı, Aleviler hakkında yapılan en klasik suçlamalardan biri olan "mum söndüyü" çağrıştırırcasına "Alevilik sönmüştür" ibaresini kullanırken, gösterilen bütün tepkilere rağmen dönemin başbakanı Süleyman Demirel uzun süre Elmalı'nın arkasında duracaktı.[50]

Elmalı'yı savunan yazarlardan biri de, daha sonraki dönemde Aydınlar Ocağının kurucularından ve Türk-İslâm sentezinin mucitlerinden olan *Tercüman* gazetesi yazarı Ahmet Kabaklı olacaktı. Kabaklı öncelikle Tunus ve Libya Müslümanları nezdinde büyük bir prestiji olan Elmalı gibi bir alimin solcuların ve din düşmanlarının saldırısına karşı korunmasını gerektiğini belirtiyor;[51] sonrasında daha da ileriye giderek Elmalı'nın "binlerce yıldır Türk-İslâm şanının yüceliği karşısında ezilen adi ırk, batıl din ve düşünce sahiplerinin intikam hislerine" karşı savunulması gerektiğini belirterek Alevilere bir göndermede bulunuyordu.[52] Kabaklı'ya göre mezheplere ayrılmaya çalışılan

48 Türkdoğan, *Alevi-Bektaşi Kimliği...*, s. 430-431.

49 Coşkun, *Aleviler, Sünniler ve... Öteki Sivas...*, s. 277.

50 İbrahim Elmalı'mn demeçleri ve Alevilerin bu demeçlerden duyduğu rahatsızlığı Cem dergisi üzerinden takip edebilmek mümkündür. Bkz. *Cem*, 1 Kasım 1966, yıl 1, sayı 5, s. 12-18.

51 Ahmet Kabaklı, *Müslüman Türkiye* içinde, Toker Yayınları, İstanbul, 1970, s. 114.

52 *A.g.e.*, s. 119.

Türk-İslâm cemaatinin birlik şuurunu sağlayarak Sünni-Alevi fitnesinin ortaya çıkmasını engelleyenler de yine Elmalı gibi dirayetli diyanetçiler olacaktı.[53] Bütün bu örneklerin gösterdiği nokta ise sağın Alevi algısının devlete karşı isyan eden solculukla sınırlı kalmadığı, aynı zamanda milli ahlâka aykırı bir edepsizliğe de referansla kullanıldığıdır.

1970'li yıllarda MHP, Alevilere yönelik genel Kızılbaş algısından yararlanarak, Anadolu'nun yaşadığı sosyo-ekonomik dönüşümü Alevilere yönelik bir nefrete çevirmeyi başarır. 1970'li yıllar kentleşme etkisiyle hem Alevi köylerinin dışa daha da açıldığı hem de Alevilerin kentsel yaşamda kendilerine yer bulduğu, yani toplumsal hayatın her alanında daha da görünür olduğu yıllardı. Yine 1970'li yıllar, yaşanan kapitalistleşme süreciyle beraber Orta Anadolu'nun geleneksel Sünni küçük burjuvazisinin çöküş dönemiydi. Geleneksel Sünni küçük burjuvazinin kendi yaşam koşullarında meydana gelen dönüşümden duyduğu huzursuzluk bölgede MSP ve MHP'nin oy kaynağı olacaktı.[54] MHP bu huzursuzluk sayesinde 1973'te %3,38 olan oy oranını, 1977 seçimlerinde %6,42'ye çıkarmayı başaracaktı. Fakat MHP oy oranındaki bu yükselişe rağmen seçimler yoluyla iktidara gelemeyeceğinin farkındaydı. MHP için iktidar olmanın ve devleti komünist tehlikeden korumanın yolu sağcı bir askeri darbeden veya sıkıyönetim rejiminden geçiyordu. 1970'li yıllarda ülkücü hareketin teorisyenlerinden olan Mümtazer Türköne'de sıkıyönetimin milli bağımsızlığı sağlayacak araçlardan biri olduğunu belirterek bir sıkıyönetim rejiminin gerekliliğinin altını çizecekti.[55] Sıkıyönetim veya askeri darbe MHP'ye iktidarın yolunu açabilirdi, MHP'nin yapması gerekense askeri darbeyi teşvik edecek bir iç savaş ortamı yaratabilmekti. İşte bu süreçte MHP, Orta Anadolu'nun geleneksel Sünni unsurlarının ekonomik çöküşüyle, Alevilerin gündelik

53 *A.g.e.*, s. 240.

54 Tanıl Bora-Kemal Can, *Devlet Ocak Dergâh: 12 Eylül'den 1990'lara Ülkücü Hareket*, İletişim Yayınları, İstanbul, 1991, s. 51-52.

55 Mümtazer Türköne, "Sıkıyönetim Vurguncu Düzenin Koltuk Değneği Değil, Milli Bağımsızlığın Koruyucusudur", *Genç Arkadaş*, sayı 9, 12 Şubat 1979.

yaşamdaki görünürlüğü arasındaki eş zamanlılığı birbirine eklemleyerek iç savaş ideolojisini fiiliyata aktarabildi.[56]

Türk sağının ekonomi ve kültürü birbirinden ayırarak kültüre öncelik veren geleneksel siyaset dili, ekonomik dönüşümleri arka plana iterken kültürel çatışmaları ön plana çıkarmaktaydı. MHP'nin 1970'li yıllarda yaptığı da Türk sağının bu dilinden konuşmak ve sağın 1960-1980 arası dönemde Alevilere yönelik genel algılamasını harekete geçirmekti. Aleviler toplumsal yaşamda daha fazla görünerek Sünnilerin geleneksel pozisyonlarını sarsmışlardı, sadece İslâm dışı da değillerdi, aynı zamanda devlete ayaklanan komünistler de Alevilerdi. Bu politik ve ahlâkî Kızılbaş algılaması, Alevileri bir nefret nesnesi haline getirmeye yeterdi. Bu politika sonucunda Aleviler ve Sünnilerin bir arada yaşadığı Çorum-Gaziantep-Erzurum üçgeni arasında kalan bölgede Alevilere yönelik kitlesel kırımlar gerçekleşecekti.[57] Bu kitlesel kırımların söylemde CHP ve Türkiye Öğretmenler Birliği Derneği (TÖB-DER) gibi kurumları hedef alarak başlaması ve sonrasında Alevi mahallelere sıçraması da Türk sağının zihnindeki Alevi-solcu özdeşliğini, yani Kızılbaşlığı göstermesi bakımından anlamlıdır.

Alevilere yönelik kırım sürecinin başlangıç noktası Malatya oldu. Malatya'da olaylar AP, MHP ve MSP'nin desteğiyle AP adayı olarak seçilen Malatya belediye başkanı Hamit Fendoğlu'nun 17 Nisan 1978'de gelini ve torunu ile beraber bombalı bir paketle öldürülmesiyle başladı. Fendoğlu'nun cenazesine katılan yaklaşık 10.000 kişi CHP ve TÖB-DER şubelerine ve yerel solcu gazetelerin binalarına saldırdı. Saldırılar daha sonrasında kentin Alevi mahallerine yöneldi ve 8 kişinin ölümü yüzden fazla kişinin yaralanmasıyla son buldu. Bir kaç ay sonra 3-4 Eylül 1978'de Sivas'ta "komünist Aleviler Ali Baba camisini bombaladı" dedikodularıyla tetiklenen olaylar belediye binasına (çünkü belediye başkanı CHP'lidir) ve Alevi mahalleri-

56 Ömer Laçiner, "Malatya Olayı - Türkiye'de Faşist Hareketin Yapısı ve Gelişimi", *Birikim*, sayı 39, (Mayıs 1978), s. 15-16.

57 Bora ve Can, *Devlet Ocak Dergâh: 12 Eylül'den 1990'lara Ülkücü Hareket...*, s. 70.

ne saldırıları beraberinde getirdi. Sonuç ise dokuz kişinin ölümü ve yüzden fazla yaralı olmuştur.[58]

Ülkücü gençlik hareketinin yayın organlarından olan "Hasret" dergisinin Sivas olaylarına ayrılmış Ekim 1978 tarihli sayısı Sivas olaylarında Alevi-Sünni çatışması boyutunu kabul etmekle beraber olayı emperyalizmin kışkırtması ekseninde ele alır. Bölücülük ve mezhep ayrılığının yeni olmadığı ve 17. yüzyıldan beri Alevi isyanlarının olduğunu belirten isimsiz bir makalede, Aleviliğin sistemli bir bütünlükten uzak olduğu, bu nedenle de Alevilerin beynini bulandırmanın kolay olduğunun altı çizilmektedir. Alevilerin kendi aralarındaki inanç bütünsüzlükleri ise özellikle genç kuşak Alevileri manevi bir boşluğa sevk etmekte ve bu boşlukta onları komünist hareketlerin kucağına itmektedir. Yazıda bu analizden sonra Sivas olayları tahlil edilmektedir. Alevi Alibaba Mahallesi'ni kurtarılmış bölge ilan eden komünistlerin Sünnilere ateş açmalarıyla olaylara bir Alevi-Sünni çatışması görünümü kazandırılmaya çalışıldığı belirtilmekte ve Alevi vatandaşlar komünist tezgâhlara alet olmama noktasında uyarılmaktadır.[59] Yazıda özellikle geleneksel Alevi ritüellerini sürdüren kırk yaş üstü Alevilerle, genç kuşak Aleviler arasında bir ayrım çizilmesi ve inanç bunalımı içindeki genç kuşak Alevilerin kimi zaman komünist katiller, kimi zamansa komünist ajanların kandırdığı inanç bunalımı içindeki mağdurlar olarak sunulması politik bir manevra olsa bile, bir önceki kuşağın Aleviliği sapkınlık olan gören anlayışındaki yumuşamaya işaret etmesi bakımından dikkat çekicidir.

Alevilere yönelik kırımların en trajik olanı ise 22-25 Aralık'ta Maraş'ta yaşanmıştır. "Güneş Ne Zaman Doğacak" isimli milliyetçi filmin gösterildiği sinemanın bombalanmasının ardından iki solcu öğretmen öldürülmüş, bu öğretmenlerin cenazelerinin kaldırıldığı esnada camiden çıkan 10.000 kişilik grup cenazeye katılanlara saldırmıştır. Daha sonrasında kalabalık CHP ve

58 Burak Gürel, *Political Mobilization in Turkey in the 1970s: The Case of the Kahramanmaraş Incidents* (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Boğaziçi Üniversitesi Atatürk Enstitüsü, 2003, s. 100-102.

59 Aktaran Hakkı Öznur, "Alevi Sünni Çatışması mı, Emperyalizmin Kışkırtması mı", *Hasret*, Ekim 1978, sayı 36.

TİP parti binalarına, DİSK ve TÖB-DER şubelerine saldırmıştır. Saldırılar daha sonra Alevi yerleşim yerlerine doğru yayılmış ve üç günlük bilançonun sonucu 111 ölü ve 1000'den fazla yaralı olmuştur.[60]

Maraş olayları ise bir başka ülkücü gençlik yayın organı olan *Genç Arkadaş* dergisinde bir komünist saldırı olarak nakledilmiştir. Dergi komünistlerin, milliyetçilere saldırmasının ardından bir mezhep çatışmasının fitilinin ateşlendiğini belirtmekte ve olayların ardından 13 ilde ilan edilen sıkıyönetimi ise devletin kendisini savunması olarak yorumlamaktadır. Dergide Alevilik doğrudan komünizmle ilişkilendirilmemekte, ancak komünist tehlikenin mezhepçilik ve Kürtçülükle birleşerek çok daha tehlikeli olduğunun altı çizilmektedir. Değerlendirmenin sonunda ise ülkü en net şekli ile ifade edilmektedir: Türk-İslâm Birliği.[61]

Anadolu'da gerçekleşen Alevi katliamlarının ardından *Birliğe Çağrı* dergisinde yayımlanan bir yazıda da Alevilerin ve Sünnilerin kardeş oldukları belirtilmekte ve bir Alevi devleti kurma gayesi taşımayan bütün Aleviler, Sünnilerle ortak hareket ederek komünist tehdide karşı ortak mücadeleye çağrılmaktadır. Bu ortak mücadeleyi sağlayacak paydaysa inanmak ve Müslüman olmaktır. Bu ortak paydada bir araya gelmekse Alevileri İslâm dışı hareketlere yönelmekten koruyacak bir panzehir olarak sunulmaktadır.[62]

MHP'nin gerçekleştirdiği bu eylemliklerin kendi inisiyatifiyle sınırlı tutulamayacağı veya arızi eylemler olarak görülemeyeceği açıktır. Bu eylemleri besleyen Türk sağının 1960-1980 döneminde Alevilere yönelik, tonu farklı olsa da, paylaştığı ortak Kızılbaş algısıdır. Tepkinin katliam boyutlarında bir şiddete bürünmesi ise Türk sağının tasavvur dünyasındaki Kızılbaş im-

60 Gürel, *Political Mobilization in Turkey in the 1970s: The Case of the Kahramanmaraş Incidents*, s. 106-127.

61 Aktaran Hakkı Öznur, Şefkat Çetin, "Komünizmin Azgınlaşan Saldırılarına Karşı Sıkıyönetimi Destekleyelim. Milli Birliğimizi Sağlayalım", *Genç Arkadaş*, sayı 3, 1 Ocak 1979.

62 Aktaran Hakkı Öznur, "Alevi Sünni Elele Komünistlerle Mücadele", *Birliğe Çağrı*, sayı 11, 28 Temmuz 1980.

gesinin yarattığı nefretin boyutlarına işaret etmektedir. AP yöneticilerinin de gelişmelere sessiz kalması ve muhafazakârların önemli kalemlerinden Aydın Yalçın'a verilen bir demeçte "canım onlar bizim çocuklar, azıcık ölçüyü kaçırmış olsalar da zararı yok; onlar milliyetçi ve anti-komünist çocuklar, onlardan büyük bir zarar gelmez. Üç aşağı beş yukarı MHP de bizim safımızda sayılır..."[63] diyerek geçiştirilmesi de bu algının ortaklığına işaret etmektedir. Ancak 1980'lerden itibaren Türkiye ve dünyada siyasi iklimin geçirdiği radikal dönüşüm Türk sağının Kızılbaş algısında da bir değişimi beraberinde getirecek, Kızılbaşları Türk sağı için daha "biz"den biri haline getirecek, Alevileştirecektir.

1980 sonrasına bir değini: Türk sağının Alevi algısı

1980'li yıllarda Anavatan Partisi (ANAP), Türkiye siyasetinde doğan boşluğu dört eğilimi (milliyetçilik, İslâmcılık, liberalizm ve sosyal demokrasi) kendi bünyesinde eriterek doldurma iddiasındaydı. Ancak ANAP'ın bu vaadine rağmen 1980 sonrası sağı için 1960-80 döneminde sağlanan zımni uzlaşının devam ettiğini söyleyebilmek pek de mümkün değildir. Bu birlikteliği sağlayan ekonomik ve siyasi kriz ortamı, 24 Ocak kararları ile rotası çizilen neo-liberal ekonomi politikaları ve 12 Eylül darbesi ve 1982 anayasası ile yeniden restore edilen otoriter siyasi düzenle beraber ortadan kalkmıştır. Üstelik Soğuk Savaş koşullarının gevşemesi ve Türkiye'de solun gerilemesiyle beraber de sağ siyasetin farklı aktörleri kendi yollarında yürüyebilecek konuma gelmişlerdir. Bu anlamda, 1980 sonrasında Türkiye sağının tüm bileşenleri tarafından savunulan ve Alevi algısı diye niteleyebileceğimiz net bir politik refleksten kuvvetli bir biçimde bahsedebilmek mümkün değildir. Ancak 1980 sonrasında Türkiye sağında Alevilik algılamasını belirleyecek bir dinamikten bahsedebilmek mümkündü: kimlik siyasetleri.

1990'lar İslâmcılığın ve Aleviliğin birer kimlik siyaseti olarak

63 Aydın Yalçın, "Şiddet Olaylarında Doğru Teşhis", *Vatana Hıyanetin Anatomisi* içinde, Yeni Forum Yayınları, Ankara, [t.y], s. 65-66.

ortaya çıkışlarına sahne oldu. Kimlik siyasetleri ile kastedilen küreselleşme sürecinde ulus devletlerin egemenliklerinin ve modernleşme kuramının varsayımlarının sorgulandığı bir iklimde, bireye varoluş imkânı sunacak kültürel özelliklerin siyasileşmesiydi. Alevici veya İslâmcı kimlik siyaseti ile kastedilen, hem Aleviliğin hem de İslâmcılığın bir dava neticesinde akılcılaştırılarak bağımsız bir toplumsal harekete kaynaklık etmeye başlamasıdır. Bu kimlik siyasetinin Aleviler açısından taşıyıcısı ise Alevi sivil toplum kuruluşları ve entelektüeller olacaktı.[64] Aleviliğin bir kimlik siyaseti olarak şekillenmesinin, Türk sağının Alevilik algısında köklü bir değişiklik yarattığını, bu makale içindeki tartışmalardan yola çıkacak olursak, Türk sağının Kızılbaş algısını Aleviliğe çevirdiğini iddia edebiliriz.

Kızılbaşlığı bir dinsel kimlik olarak Alevilik ile bir siyasal kimlik olarak solculuğun kesiştiği yerde tanımlamıştık. Bu anlamda 1970'li yıllarda Aleviler, Alevi kültürünün kendisine bir referans sunmadan, sol hareketler içerisine eklemlenerek politikleşmişlerdi. Alevileri Türk sağının gözünde Kızılbaşlaştıran da bu beraberlikti. 1990'larda ise Aleviler bizzat bağımsız bir Alevi kimliğine göndermede bulunarak politikleşmeye başlayacaklardı. Bu yönüyle Türk sağının gözünde Alevileri Kızılbaşlaştıran yani Türk solunun doğal müttefiki kılan unsur ortadan kalkmaktaydı.

1990'lar bir diğer yanıyla, bir kimlik siyaseti olarak İslâmcılığın da serpildiği yıllardır. Bu süreçte Refah Partisi, küreselleşme sürecinde değişen yaşam koşulları içinde, farklı sınıfları İslâmî kimlik içinde eriten ve klasik sağ-sol ayrımını karmaşıklaştıran çok sınıflı bir siyasal İslâm yaratmıştı.[65] İslâmcılığın RP tarafından bu derece etkin kullanımı, Türkiye'de siyasal düzlemin, özellikle 1990'larda, sağ-sol ekseninde bölünmekten çıkıp laiklerle İslâmcılar arasında bölünmesi sonucunu doğuracaktı.[66] İs-

64 Elise Massicard, *Alevi Hareketinin Siyasallaşması*, çev. Ali Berktay, İletişim Yayınları, İstanbul, 2007, s. 21.

65 Haldun Gülalp, *Kimlikler Siyaseti: Türkiye'de Siyasal İslamın Temelleri*, Metis Yayınları, İstanbul, 2003, s. 42.

66 *A.g.e.*, s. 79.

lâmcılığın bir kimlik siyaseti olarak gelişiminin Türk sağının tarihinde oynadığı rol ise, İslâmî kimliğin savunulması noktasının Refah Partisine terk edilmesi ve RP dışındaki sağ kanat partilerde İslâmcı dozun yerini tedbirli bir muhafazakârlığa bırakmasıdır. ANAP genel başkanı olduğu 1991 yılında Mesut Yılmaz "milliyetçilik ve liberalliğin denetiminde olmayan bir muhafazakârlığın Türkiye şartlarında tutuculuğa, gericiliğe gitme tehlikesi vardır,"[67] uyarısında bulunurken, aynı yıl DYP genel başkan yardımcısı olan Hüsamettin Cindoruk da sağ partilerin dini değerleri politika malzemesi yapmaması gerektiğini belirtip laik bir toplumda din ve mezhep ayrımına göz yumulamayacağmdan bahsedecekti.[68] RP karşısında laikliğe yapılan vurgu ve tercih edilen tedbirli muhafazakârlık, Türk sağının Alevilerle kurduğu ilişkinin yumuşamasına neden olan bir diğer dinamiktir.

Bu yumuşama dinamiğine geçmeden önce İslâmî sağın Alevi algısında yaşanan entelektüel değişime de değinmek gerekmektedir. Bu entelektüel değişim İslâmcı literatürün 1990'larda postmodern teoriye yakınlaşmasıyla da ilgilidir. Bu yakınlaşmayı sağlayan ise modernizm eleştirileri olmuştur. İslâmcı literatürde örneklerini özellikle Ali Bulaç'ta bulabileceğimiz bu tavır, modernizm eleştirisinde çıkış noktasının İslâm olduğu sonucuna ulaşmıştır. Bulaç modernizmi hep daha iyiye ulaşmayı amaçlayan bir ilerleme illüzyonu olarak ele alır ve bu yanılsamanın da akla duyulan sonsuz inançtan beslendiğini vurgular.[69] Akılla kavranabilen gerçeklik ve endüstri toplumunun yarattığı standartlaşma ise farklı kültürleri tek tipleştirerek adeta ölüme terk etmektedir.[70] Ali Bulaç'a göre modernizm siyasi anlamda ulus devlet, ekonomik anlamda sürekli ekonomik büyümeye adanmış bir endüstri toplumu, epistemolojik olarak ise pozitivizm ile ifadesini bulur ve Batı medeniyeti ile özdeşleşir.

67 Aktaran Nuray Mert, Mesut Yılmaz, Türkiye'de Milliyetçilik Çağdaşlaşma ve Demokrasi", *Başkent Toplantıları*, Ankara, 27.2.1991.

68 Göktaş ve Çakır, *Vatan Millet Pragmatizm: Türk Sağında İdeoloji ve Politika...*, s. 197.

69 Ali Bulaç, *Din ve Modernizm*, İz Yayıncılık, İstanbul, 1992, s. 27.

70 *A.g.e.*, s. 48.

Yeryüzünde bir dünya cenneti kurmaya amaçlayan modernizmi dünyayı cehenneme çevirmekle suçlayan Bulaç'a göre kurtuluş ise genelde din özelde ise İslâm dininin modernizme karşı sunduğu kurtarıcı paradigmadan geçmektedir.[71]

Ali Bulaç'ın pozisyonunu Alevilere bağlayan tutum ise Bulaç'ın modernizme açık alt kültür grupları tanımıyla kendisini ortaya koyar. Bütün batı toplumlarında rastlanan alt kültür gruplarının içinde çevreciler, feministler ve ana akım dinsel grupların dışında yer alan marjinal Mesihçi veya mehdici dini akımlar girer. Bu grupların modernist sistem içinde kendilerine ait bir özgür alanı vardır ama bu özgür alan sözde ve yalancıdır, çünkü yarattığı geçici rahatlama aslında modernizmin kendisi yeniden üretmesine vesile olmaktadır. Bu grupların modern paradigmaya alternatif sahici bir paradigmalarının olmaması ve modern devletin ideolojik aygıtlarıyla sıkı bir denetim altında tutulmuş olmaları bu grupların modern sisteme bir tehdit oluşturmalarını engeller. Ancak varlıkları bile modern toplumda işlerin yolunda gitmediğini anlatması bakımından önemlidir.[72]

Batı toplumundaki marjinallerin pozisyonu bu anlamda Bulaç'a göre ehven-i şerdir, ama Türkiye'ye döndüğümüzde Batı'nın kötü bir taklidi olan marjinallerin oynadığı rol tamamen farklılaşır. İslâm dünyasında marjinaller kendi toplumlarının düşmanıdırlar, çünkü Batıdaki marjinaller modernizmin görüntülerine saldırırken, İslâm dünyasında marjinaller bunların topluma dayatılmasını engelleyen geleneksel kültür ve değerlere saldırırlar. Bu nedenle de kendi toplumlarının düşmanıdırlar.[73] Her ne kadar Bulaç, Türkiye'deki marjinal gruplar içinde Alevileri saymasa da, mesiyanik bir Mehdi anlayışına sahip olmakla eleştirilen Alevilerin de bu hikâyedeki rolünün, geleneksel değerlerin beslenme kaynağını oluşturan ana akım İslâmî paradigmanın dışında kalan heterodoks bir düşünüş olarak toplumun modernizme direnişini zayıflatan bir toplum düşmanlığı olduğunu tahmin etmek pek de güç değildir.

---

71 *A.g.e.*, s. 7-10.

72 *A.g.e.*, s. 138-140.

73 *A.g.e.*, s. 143.

Bulaç, yakın dönem yazılarındaysa Aleviliğe açık kapı bırakan bir pozisyon takınır. Alevilere kendilerini Sünni karşıtlığı üzerinden tanımlamama ve kimliklerini Sünniliğin ötekileştirilmesi üzerine kurmama çağrısında bulunur. Bulaç'a göre Alevilik, Sünnilik dışı olabilir ama Şiilik gibi kendisini İslâm içinde konumlandırmalıdır.[74] Bulaç sonrasında da Alevileri zihinlerini sivilleştirmeye ve Sünnileri suçlamak yerine sorunlarının kaynağını devlette aramaya çağırır.[75] Böylece Ali Bulaç'ın erken dönem yazdıklarına dönecek olursak, yazar Alevilere modernizme karşı toplumu savunma imkânı tanımaktadır. Aleviler için bu imkândan yararlanmaksa, kendilerini modernizme alternatif sahici paradigmayı sunan İslâm'ın içine konumlandırmaktan geçmektedir.

Aleviliğin bir farklılık olarak benimsenmesi ancak bu farklılığın Alevilik İslâm içinde kaldığı müddetçe tanınması 1980 sonrasında hangi kanatta gelirse gelsin Türk sağının Alevilik algısına damgasını vuran temel eğilimdir. Türk sağında yaşanan bu eğilimi ve bu eğilimin sonucu olarak Alevilikle kurulan ilişkinin yumuşamasını MHP üzerinden daha net takip edebilmek mümkündür. 1970'li yıllarda İslâmcı bir tınıyla süslenen anti-komünist kitle mobilizasyonunu seferber eden MHP, 1990'lı yıllarda Türklük tanımı içerisinde İslâmcı dozu azaltacak ve daha çok soy Türkçülüğe dönecektir. Bu dönüşümün altında Refah Partisinin yükselişi karşısında İslâmcılığı RP'ye teslim ederek Türkçülüğe kayma dürtüsünün dışında, 1990'larda giderek ülke siyasetine damgasını vuran Kürt sorununun uyandırdığı milliyetçi kabarmadan yararlanma ve Sovyetler Birliğinin dağılmasının tetiklediği Pan-Türkist eğilimlerin payını da yadsımamak gerekmektedir.[76] Bu konjonktür içerisinde, MHP açısından artık İslâm, Türk kimliğinin merkezi tanımlayıcılarından biri olmaktan çıkmış ve ikincilleşmişti. MHP resmi laisizmle daha barışık bir tavır sergilemeye ve 1991'de seçim itti-

74 Ali Bulaç, "Aleviler ve Sünniler", *Zaman*, 26 Kasım 2008.

75 Ali Bulaç, "Aleviler, Devlet ve Diyanet", *Zaman*, 29 Kasım 2008.

76 Tanıl Bora ve Kemal Can, *Devlet ve Kuzgun: 1990'lardan 2000'lere MHP*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2004, s. 160.

fakı yaptığı RP'yi bir politik hasım olarak karşısına almaya başlamıştır.[77]

Alparslan Türkeş 1994'te "İslâmî köktenciliği, siyasi bölücülükle beraber en büyük tehlike" olarak görecekti. MHP'ye yakın duran Ortadoğu gazetesinde ise Acem ve Arap ordularının Türkleri arkalarından vurduğuna dair köşe yazılarına yer verilecekti.[78] Bu tavır Devlet Bahçeli'nin genel başkanlığı döneminde de sürdürülecek, siyasal İslâm neredeyse eski düşman komünizmin yerine baş düşman ilan edilecekti.[79] Bu eğilim MHP'nin resmi belgelerine de yansıyacak ve 2002 seçim beyannamesinde Türk milletinin vazgeçilmez unsurları sıralanırken dine yer verilmeyecekti.[80]

MHP cephesinde bunlar yaşanırken, İzzettin Doğan ise 1990'lı yılların ortalarında Aleviliği geniş kitlelere öğretebilmek amacıyla Cem Vakfının kurulmasına ön ayak olacaktı. Doğan, halka tanıtmayı amaçladığı Aleviliği bir Türk İslâmı olarak tanımlarken tasavvuf düşüncesi ile olan bağlarını vurgulayacak ve özelikle Arap geleneklerinden sıyrılmış olmanın altını çizecekti.[81] MHP'nin milli İslâmı bir Sünni İslâm olsa bile, İzzettin Doğan'ın Aleviliği Türk İslâmı olarak gören bakış açısı, MHP'nin millileştirilmiş İslâm doktrinine açılım sunacak mahiyetteydi. Böylesi bir ortamda Ümit Özdağ Türk milliyetçiliğinin Sünni bir boyutu olduğunu ama bundan sıyrılarak mezhepler üstü bir temelde Şii ve Alevi kardeşlerini de kapsaması gerektiğini ifade edecekti.[82] MHP'nin İslâmcılık ile arasına koyduğu mesafe açıldıkça, Alevilere yönelik bakış açısında da bir yumuşama baş göstermeye başlamıştı.

1980'li yıllarda milliyetçi hareket Alevileri soy ve din bilinç-

77 *A.g.e.*, s. 180.

78 *A.g.e.*, s. 183-184.

79 Arıkan, *Türk Sağının Türk Sorunu: Milliyetçi Hareket Partisi...*, s. 23.

80 *Türkiye'nin Onurlu Geleceği: Milliyetçi Hareket Partisi 3 Kasım 2002 Seçim Beyannamesi*, 2002, s. 14-18.

81 İzzettin Doğan'ın Aleviliğe ilişkin düşünceleri için Ayhan Aydın, *İzzettin Doğan'ın Alevi İslam İnancı Kültürü ile ilgili Görüş ve Düşünceleri*, Cem Vakfı Yayınları, İstanbul, 2000.

82 Ruşen Çakır, *Nereye Gitti Bu Ülkücüler*, Metis Yayınevi, İstanbul, 2003, s. 18.

leri zayıf da olsa Türk-Müslüman olarak kabul etmişti, bu "bağışlayıcı" tavır içinde Alevilik kendi öz geçmişinden kopartılarak milliyetçi tarih yazımı içerisinde işlevsel bir rotaya oturtuluyordu. Alevilik tanınıyordu, ancak Aleviliğin anlamı Türklük bilincinin taşıyıcısı olmak, İslâmî zenginliğin bir parçası olmak veya devletle barışık olmakla sınırlandırılıyordu. Mesela Taha Akyol, Anadolu Aleviliğinin İran Şiasından farklı olarak devlete sadık ılımlı yanma vurgu yapıyordu.[83] Bu nokta, 1980 sonrasında Alevilik ile Türk sağı arasında kurulan ilişkinin bam teliydi. Türk sağı için Alevilik artık bir realiteydi, ama Alevilik Türk sağının düşünce haznesinde bağımsız bir kimliğe kaynaklık etmekten ziyade Türklüğün taşıyıcısı veya İslâmî zenginliğin bir parçası olarak tanınıyordu. Eski Diyanet İşleri Başmüfettişlerinden Abdülkadir Sezgin'in çalışmaları bu eğilimin en billur örneklerini sunuyordu. Alevileri üstü örtük bir şekilde kendi tarihlerini bilmemekle itham eden Sezgin, Alevi-Sünni ayrımının yapay olduğunu ve Emevi zulmüne karşı çıkmak üzerinden tanımlanacaksa Alevilerin de Sünni olduğunu belirtmekteydi. Alevi-Bektaşiliğin Anadolu'nun Türkleştirilmesi noktasındaki öneminin altını çizen Sezgin, Aleviliğin ayrı bir mezhep olmayıp inanç bakımından Maturidi, ibadet bakımından ise Hanefi mezhebinin bir parçası olarak değerlendiriyordu. Aleviliğin çarpıtılarak muhalif bir mezhep haline getirilmesi çabalarına karşı Sezgin'in önerisi de son derece açıktı: Diyanet İşleri ve İlahiyat Fakültelerinin bu dini konuda bilgilendirme faaliyetleri içerisinde bulunması.[84]

1990'lı yıllarda ise MHP'nin Aleviliğe duyduğu ilgi daha da sahiplenici bir tavra bürünmeye başladı. Aleviler artık Anadolu'nun Türkleşmesine yaptıkları katkıdan dolayı yukarıdan takdir edilmiyor; onun da ötesinde bizzat "biz"in bir parçası olarak kabul ediliyorlardı. Arslan Bulut 1993 yılında *Ortadoğu* gazetesinde kalem aldığı makalesinde şunları yazacaktı:

---

83 Bora ve Can, *Devlet Ocak Dergah: 12 Eylül'den 1990'lara Ülkücü Hareket*, s. 412-417.

84 Abdülkadir Sezgin, *Sosyolojik Açıdan Alevilik-Bektaşilik*, Ankara, Yeni Türkiye Yayınları, 2003, s. 165-175.

> Alevi vatandaşlarımız %90 oranında saf Türk'tür. Kız alıp vermeler gerçi bugünlerde çoğaldı ama yüzyıllarca kendi içlerine dönük yaşadıkları için kimseye karışmadılar. Yine bu sayede halk kültürünü sazından sözüne kadar yaşattıkları gibi, dillerini yani tertemiz Türkçelerini de korudular. Ne Arapçaya geçit verdiler ne de Farsçaya. Bugün Türk milleti olarak varsak bunda dillerini koruyan Alevi vatandaşlarımızın payı çok önemlidir.[85]

Bu yazıda Aleviliğe yönelik gösterilen teveccühün dıştan bir takdirin ötesinde bir sahiplenme duygusundan beslendiğini gözlemleyebilmek mümkündür. Bu anlamda yazı MHP açısından 1970'lerin Kızılbaş hainlerinin, 1990'larda nasıl da bizden biri haline dönüştüğünü en net şekli ile ortaya koymaktadır. Daha önceleri ahlâkî bir sapkınlık olarak nitelendirilen Alevilerin kendi cemaatleri içlerinde kız alıp verme olgusunun, bu yazıda Türklüğün ırksal türdeşliğini korumaya katkıda bulunduğu için takdirle karşılanması ise ayrıca dikkate değerdir.

Ülkü Ocaklarının yayın organı olan *Ülkü Ocağı* dergisinde de yüzyıllardan bu yana pompalanan Arap tutuculuğu nedeniyle Türk soyunun taşıyıcılarından olan Alevilere karşı gerekli hoşgörünün gösterilmediğinden bahsedilmekte (Mart 1994) ve solun Alevileri potansiyel bir oy deposu olarak görmesine fırsat tanınmadan Aleviliğin içindeki Türk öğelerin keşfine çıkılacağı duyurulmaktaydı (Mart 1995).[86] Aleviliğin içinde Türk unsurlar ise Türklerin İslâmîyeti kabulü öncesindeki geleneklerinde aranmaktaydı. Bu bağlamda Alevi dedesi ile şaman, kopuz ile bağlama, kımız ile bade ve şaman ayinleri ile cem törenleri arasında kurulan benzerliğin altı özellikle çizilmekteydi. Bu anlamda Alevilere gösterilen teveccühün, sadece Anadolu'da Türk kültürünün korumasında oynadıkları rolden kaynaklanmadığını belirtmek gerekir. Aleviler aynı zamanda Sovyetler Birliği'nin dağılmasından sonra tekrar alevlenen pan-Türkist eğilimler içinde, taşıdığı Türkî geleneklerle Orta Asya'daki

85 Aktaran Bora ve Can, Arslan Bulut, *Ortadoğu*, 9 Eylül 1993.

86 Bora ve Can, *Devlet ve Kuzgun: 1990'lardan 2000'lere MHP...*, s. 193-195.

Türklerle ilişkiyi kolaylaştırabilecek bir toplumsal grup olarak da önem kazanmaktadır.

MHP'nin ve Türk sağının Alevilere yönelik gösterdiği hoşgörünün de sınırları olduğunu özellikle vurgulamak gerekmektedir. Aleviler kendisiyle diyalog kurulabilecek ve "biz"den olabilecek bir grup olabilir; ama Alevilik hangi koşulda olursa olsun hâlâ İslâma bağlanması gereken bir doktrindir.[87] Bir Türk İslâmının taşıyıcısı olduğu için takdir edilirler, ama Ortodoks İslâmla da uyumlu yaşamaları gerektiği telkin edilir. Bu anlamda milliyetçi çevrelere yakın bir sosyolog olan Orhan Türkdoğan'ın Alevi-Bektaşiler üzerine yaptığı araştırmadan çıkardığı sonuçlar son derece "öğreticidir." Orhan Türkdoğan çalışmasının sonucunda heterodoks bir inanış olarak ele aldığı Aleviliğin asimile olarak ortodoks İslâma entegre olması temelinde bir Alevi-Sünni bütünleşmesi öngörmektedir.[88]

Türk sağı geleneği içinde okunabilecek olan Yasin Aktay sürekli olarak kendine mazlumluğu yakıştıran Alevilerin bu sayede muhalif bir dil ve diasporik bir bilinç geliştirdiklerini belirtmekte ve Alevilere bu çatışmacı dilden kurtularak daha uyumcu bir dil tutturmalarını vaaz etmektedir.[89] Her ne kadar sosyolojik analizlerle düşüncelerini sofistike etmeye çalışsa da Aktay nezdinde ortaya çıkan, Türk sağının bağrına basmaya hazır olduğu Aleviliğin sadece İslâm içi olmakla yetinmemesi aynı zamanda muhalif de olmamasıdır.

Benzer bir durumu MHP üzerinden de okuyabilmek mümkündür. MHP'nin Alevilere yönelik hoşgörüsünün şartlarından biri de Alevilerin sola yönelik yakınlıklarından "arınmalarıdır." Aksi takdirde bu yakınlaşmanın doğuracağı sonuç Alevilerin tekrar milliyetçi hareketin değerler hazinesinde Kızılbaşlaşması olacaktır. MHP'nin Aleviliğe gösterdiği teveccühün iki kırmızı çizgisi olduğunu iddia edebilmek mümkündür. İlki Aleviliğin Türk İslâmının taşıyıcısı misyonunu devam ettirmesi ve

87 Massicard, *Alevi Hareketinin Siyasallaşması*, s. 136.

88 Türkdoğan, *Alevi-Bektaşi Kimliği...*, s. 523-580.

89 http://www.angelfire.com/art/yasinaktay/Guneydogu/Diaspora_n_n_G_neydogusu.htm

ateist-laik bir rejim savunuculuğuna yönelmemesiydi. İkincisi ve daha önemlisi ise sol hareketler ve PKK'ya yönelik herhangi bir yakınlık göstermemesiydi.[90]

İkinci kırmızı çizgi, Türk sağı ile Aleviler arasındaki yakınlaşmanın 1990'lar konjonktüründeki yeni bir dinamiğine daha ışık tutması bakımından anlamlıdır: Kürt sorunu. PKK'nın ilk dönemlerinde daha çok Sünni Kürtler üzerinde etkili olması ve Alevi Kürtler üzerinde 1990'ların başından itibaren etkisini artırmasıyla beraber, Kürtlükle Aleviliğin kesiştiği yerlerde, PKK'nın gücünü kırmak için Aleviliğin Türklüğün özü olduğu düşüncesinin altı daha da kuvvetle çizilir olmuştu.[91] Türk sağının Aleviliğe yönelik gösterdiği teveccühte, PKK'ya karşı bir müttefik arama çabasının da etkili olduğunu iddia edebilmek mümkündür. Arslan Bulut bir başka yazısında da bunun altını çizecek ve cumhuriyetin kurucu iradesi olarak selamladığı Aleviler ile Kürtleri Dersim isyanı üzerine yaptığı tarih okumasıyla birbirinden ayıracaktı: "Demek ki Türkiye Cumhuriyeti Devleti'ni çözmeyi planlayanlar, bölücü tabanı genişletmek için Alevileri de kendi hedeflerine alet etmeye çalışıyor. İyi ama Dersim isyanını Kürt aşiretleri çıkarmıştı! Konu ile ilgili yorumlarda isyanın reisi Seyit Rıza'nın idam edilmeden önce 'Kerbela evladıyız,' dediği de sık vurgulanıyor ki Alevilerin vicdanı rahatsız olsun ve propagandalara destek versinler! Seyit Rıza Kürt idi... Şimdi Cumhuriyet ile hesabı olanlar, Alevileri de kendi emellerine alet edebilmek için Dersim isyanını bir Alevi isyanı gibi göstermeye çabalıyor. Fotoğraf budur."[92] Arslan Bulut'un çektiği fotoğrafta Kürtlük ve Aleviliğin birbirini dışlayan iki kategori olması ve Seyit Rıza'nın Kürt olması üzerinden Alevi olmadığı sonucuna ulaşılması Türk milliyetçiliği nezdinde Alevilik ile Kürtlük arasına çekilmeye çalışılan duvara işaret etmesi bakımın-

90 Bora ve Can, *Devlet ve Kuzgun: 1990'lardan 2000'lere MHP*, s. 195-196.

91 Murat Küçük, "Mezhepten Millete: Aleviler ve Türk Milliyetçiliği", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce Cilt 4: Milliyetçilik* içinde, ed. Tanıl Bora, İletişim Yayınları, İstanbul, 2003, s. 906.

92 Arslan Bulut, "Ne Oldu da Alevi'den Çok Alevici Kesildiler", *Yeniçağ*, 18.11. 2009.

dan anlamlıdır. Alevilik "şaki Kürtlerden" ayrıştırıldığı takdirde sahip çıkılası bir değerdir.

Bu iki kırmızı çizgiden bakınca Türk sağı ile Aleviler arasında 1980'ler sonrasında kurulmaya çalışılan diyalogun dikensiz bir gül bahçesi olmadığı hatta kendi içinde yapısal bir gerilim barındırdığı son derece net bir şekilde ortaya çıkar. 1993 yılındaki Sivas Katliamı ile 1995 yılındaki Gazi olayları ve her iki olaya karşı Türk sağından gelen tepki, bu anlamda 1980 sonrası Türk sağı ile Aleviler arasında karşılıklı birbirini tanıma sürecinde yaşanan arızi olaylar değildir.[93] Aksine bu gerilimli ilişkinin yapısal unsurlarıdır.

Sivas katliamı sonrasında dönemin başbakanı Tansu Çiller "Aziz Nesin'in konuşmalarının basma yansımasının ardından Sivas'taki halkın tahrik içinde olduğu" (*Milliyet*, 3 Temmuz 1993, s. 19), dönemin cumhurbaşkanı Süleyman Demirel ise "olayların ağır tahrik altında gerçekleşen münferit bir hadise olduğu ve ortada bir mezhep çatışması olmadığı" şeklinde demeçler vereceklerdi (*Milliyet*, 4 Temmuz 1993, s. 18). ANAP lideri Mesut Yılmaz "devletin valisi yüzde 99'u Müslüman olan Türkiye'de halkımızın dini duygularını rencide eden, dini değerlerle alay eden bir konuşmacıya karşı tepkisiz kalmışsa, milletin o valiye güvenmesini bekleyemezsiniz" derken, Necmettin Erbakan ise "Sivas halkı dini tezyif olayı karşısında çok doğal olarak reaksiyon göstermiştir... Ama olay çok sonra bir takım provokatörler tarafından şiddete dönüştürülmüştür,"[94] diyecekti. Muhalefet de olsa, iktidar da olsa, Türk sağının farklı katmanlarının Sivas Katliamı karşısında takındığı ortak kayıtsızlık, Alevilere yönelik açılan di-

---

93 2 Temmuz 1993'te Sivas'ta düzenlenen Pir Sultan Abdal Kültür Etkinliklerinin 2. gününde Cuma namazından çıkan topluluk etkinliklere şehir dışından katılanların kaldığı Madımak Otelini ateşe vermiş ve olaylarda 37 kişi hayatını kaybetmişti. Gazi Olayları ise 12 Mart 1995'te İstanbul'da Alevilerin yoğun olarak yaşadığı Gazi Mahallesinde üç kahvehane ve bir işyerinin taranması ve bu olaylarda 1 kişinin hayatını kaybetmesi ile başladı. Alevi vatandaşların protesto amacıyla toplanması ve güvenlik güçlerinin kontrolü kaybetmesiyle 4 gün süren ve Gazi Mahallesinin dışındaki Alevi mahallerine de sıçrayan bir çatışma süreci yaşanmış ve 20'den fazla kişi hayatını kaybetmişti.

94 Coşkun, *Aleviler, Sünniler ve... Öteki Sivas*, s. 357-358.

yalog kapılarının nasıl büyük bir gürültüyle kapatılabileceğine de işaret etmekteydi.

Benzer bir süreci Gazi Olayları esnasında da takip edebilmek mümkündü. Gazi Olayları'ndan sonra *Zaman* gazetesi olayların çıktığı ilk günlerde meselenin Alevilik boyutunun öne çıkarılmaması gerektiğini belirtip olayları bir kardeş kavgası olarak ele alırken; ilerleyen günlerde Mehmet Maruf, kültürel Alevilik kavramıyla Aleviliğin dini bir mezhep olmaktan çıkarılıp Marksistlerin kucağına itildiğini belirterek Gazi Olayları'nda da böyle bir Alevilikle beslenen sol örgütlerin provokasyonunun belirleyici olduğuna değinecekti.[95] *Ortadoğu* gazetesi, Alevi mahallesinde orak çekiçli bayrak açılmasını teessüfle karşılayarak, Alevileri provokasyona alet olmamak konusunda uyaracaktı.[96] Milli Gazete ise Gazi Olayları'nı sol içi bir çatışma olarak değerlendirecek ve bu eylemlerle halkın yükselen maneviyatının hedef alındığını duyuracaktı.[97] Gazete yazarlarından Nazır Ersöz ise olayların sorumlusu olarak solcuları suçlayacak, Alevileri ise onlara alet olmamak konusunda uyarıp İslâm kardeşliğine davet edecekti. Ersöz'ün yazısının başlığı ise Alevilere yönelik örtük bir tehditi içinde barındırıyordu: "Yanlıştan dönmek fazilettir ama ya sürekli olursa?"[98]

Sivas ve Gazi Olayları karşısında gösterilen tavır, 1980 sonrası süreçte Türk sağı ile Alevilik arasındaki kurulan ilişkiye içkin olan gerilime işaret eder. Bu gerilim, 1970'lerin dilini andırırcasına, dış güçlerin ve onların içerideki ajanlarının oyununa gelen Alevilere yönelik kırımların içinde bir haklılık payı olacağına dair duyulan örtük kabuldür. Bu tavrı, makalenin dilinden konuşacak olursak, Türk sağının Alevilik olarak kabul ettiği olgunun Kızılbaşlaşma dinamiğine karşı gösterdiği tepki olarak okuyabilmek mümkündür.

---

95 Mehmet Maruf, "Terörün Odakları", *Zaman*, 19 Mart 1995, s. 2.

96 Bora ve Can, *Devlet ve Kuzgun: 1990'lardan 2000'lere MHP*, s. 196.

97 "Faturanın Ceremesini Yine Millet Çekiyor", *Milli Gazete*, 14 Mart 1995.

98 Nazır Ersöz, "Yanlıştan Dönmek Fazilettir Ama Sürekli Olursa", *Milli Gazete*, s. 2.

Sonuç

Bu makalede Türk sağının bir heterodoks grupla kurduğu ilişki iki farklı tarihsel dönemde iki farklı kavramsallaştırma ekseninde incelendi. 1960-1980 arası dönemde Türk sağının Kızılbaş algısı İslâmî heterodoksi ile siyasi solculuğun kesiştiği yerde arandı. Bu kesişim noktasında bulunan Kızılbaşlık, Türk sağı için iki açıdan ötekiydi: politik anlamda devlet düşmanlığıyla, kültürel anlamda ise İslâm dışı bir ahlâksızlıkla özdeşleşmişti. Kızılbaşlık kavramsallaştırması kendi içinde aşağılama ve dışlama potansiyelini barındırmaktaydı. Türk sağının 1980 sonrası Alevi algısı ise söz konusu topluluk ile kurulan yakınlaşmaya işaret etmektedir. Alevilik kavramı Türk sağı için hala bir dışsallaştırmayı içinde barındırsa da, Kızılbaşlık'tan Aleviliğe geçiş aynı zamanda diyalog kapısının açılmasına işaret eder. Türk sağının düşünce evreninde yaşanan bu dönüşümü sağlayansa, Aleviliğin bağımsız bir Alevi kültürüne referans sunan bir kimlik hareketine kaynaklık etmesi yani Alevi kimlik siyasetinin doğmasıdır. Türk sağı açısından Alevilerin 1980 öncesi politik konumlanmalarından farklı olarak siyaset sahnesine bir kimlik siyaseti ekseninde kendi Alevi kimlikleriyle çıkmaya başlamaları Alevililik ile sol hareketler arasındaki özdeşliğin adım adım parçalanması demektir. Ancak bu anlamda Türk sağının Alevi algısının da düz bir hat izlemediğini ve kendi içinde Kızılbaşlık algısını besleyen, Sivas Katliamı ve Gazi Olayları ile su yüzüne çıkan, gerilimlerin bu ilişkinin yapısal unsuru olduğunu hatırlatmak gerekir.

Bugün Türk sağının Alevi algısı üzerine yapılacak tartışmaların merkezine oturan ise iktidardaki Adalet ve Kalkınma Partisi'nin (AKP) gündeme getirdiği Alevi Açılımı girişimidir. Yaklaşık dört senedir belli zaman aralıklarıyla kamuoyunu meşgul eden Alevi açılımının somut içeriği 2009 yılında başlayan Alevi kurultaylarıyla şekillendi. Kurultay çalışmalarını özetleyen nihai rapor aslında genel niteliğiyle Türk sağının Alevi algısının bir tefrikası niteliğindeydi. Raporda Alevilerin kendilerini tanımlayabilmekten uzak bir bölünmüşlüğe sahip olduk-

ları Fuat Köprülü'nün tezlerini andırırcasına heterodoksileriyle açıklanmakta,[99] Alevi sorununun Alevilerin kendilerini hapsettikleri mağduriyetten beslendiği ve bu mağduriyet hissinin de Alevilerin büyük toplumla bütünleşmesini engellediği iddia edilirken de[100] Yasin Aktay'ın tezlerine yaklaşılmaktaydı. Aleviliğin önündeki en önemli sorunlardan biri raporda şöyle dile getirilmekteydi:

> Aslında Aleviliği asıl zorlayan yeni kuşağın kendi inanç, gelenek ve göreneklerine karşı geliştirdikleri gelişigüzel tepki ve itirazlarıdır. Modern eğitim süreçlerine gönüllü olarak katılmakta hiçbir çekince taşımayan Aleviler, bugün kendi inanç ve ritüelleriyle yaşadıkları çelişkileri aşma konusunda asıllara dönmeyi pek az tercih etmektedirler. Bunda modern Cumhuriyet'in radikal değişim politikaları ve kamusal-gündelik hayatı yeniden inşa etme amacı güden seküler programlar kadar radikal siyasi söylem ve çıkışların da etkisi belirleyici olmuştur.[101]

Bu ifadelerden de anlaşılabileceği gibi, rapora göre, Alevilerin önündeki en önemli sorun, Aleviliğin modernleşme süreci içerisinde dinsel yapılanmasını koruyamayarak İslâmîyetten kopması ve radikalleşmesidir. İşte bu nokta Alevi Açılımı sürecini tam da Türk sağının, özellikle de 1980 sonrası hâkim olan, genel Alevi algısına ulaştırmaktadır: Aleviliğin ancak Türk sağına ruhunu veren İslâm ile ilişkilendirildiği noktada hoş görülen bir tasavvur olması. Bu yönüyle Alevi Açılımı üzerinden Türk sağının Alevi algısına ilişkin yapılacak bir kehanet, bizi batı cephesinde uzun bir zaman değişen bir şey olmayacağı sonucuna ulaştıracaktır.

---

99 *TC Devlet Bakanlığı Alevi Çalıştayları Nihai Raporu*, Ankara, 2010, s. 11

100 *A.g.e.*, s. 76.

101 *A.g.e.*, s. 85.

KAYNAKÇA

Süreli Yayınlar

Milli Gazete (Şubat-Mart 1995)

Milliyet (Temmuz 1993)

Zaman (Ocak-Mart 1995, Kasım 2008)

Kitaplar

Akyol, Taha, *Haricilik ve Şia: İslam'da Devrimciliğin Sosyolojik Kaynakları*, İstanbul, Kubbealtı Neşriyat, 1988.

Arıkan, E. Burak, *Türk Sağının Türk Sorunu: Milliyetçi Hareket Partisi*, Agora Kitaplığı, İstanbul, 2008.

Arvasi, Seyyid Ahmed, *Türk-İslam Ülküsü* (3 cilt), Burak Yayınevi, İstanbul, 1994.

Aydın, Ayhan, *İzzettin Doğan'ın Alevi İslam İnancı Kültürü ile ilgili Görüş ve Düşünceleri*, Cem Vakfı Yayınları, İstanbul, 2000.

Baha Said, *Türkiye'de Alevi-Bektaşi, Ahi ve Nusayri Zümreleri*, yay. haz. Doç. Dr. İsmail Görkem, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara, 2000.

Berkes, Niyazi, *The Development of Secularism in Turkey*, Hurst ve Company, Londra, 1998.

Bora, Tanıl ve Can, Kemal, *Devlet Ocak Dergâh: 12 Eylül'den 1990'lara Ülkücü Hareket*, İletişim Yayınları, İstanbul, 1991.

Bora, Tanıl ve Can, Kemal, *Devlet ve Kuzgun: 1990'lardan 2000'lere MHP*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2004.

Bora, Tanıl, *Türk Sağının Üç Hali*, Birikim Yayınları, İstanbul, 2007.

—, "Türkiye'de Popülist Milliyetçilik", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce Cilt 4: Milliyetçilik* içinde, ed. Tanıl Bora, İletişim Yayınları, İstanbul, 2003.

Bulaç, Ali, *Din ve Modernizm*, İz Yayıncılık, İstanbul, 1992.

Can, Kemal, "Ülkücü Hareketin İdeolojisi", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce Cilt 4: Milliyetçilik* içinde, ed. Tanıl Bora, İletişim Yayınları, İstanbul, 2003.

Coşkun, Zeki, *Aleviler, Sünniler ve... Öteki Sivas*, İstanbul, İletişim Yayınları, 1995.

Çakır, Ruşen, *Nereye Gitti Bu Ülkücüler*, Metis Yayınevi, İstanbul, 2003.

Çakır, Ruşen ve Göktaş, Hıdır, *Vatan Millet Pragmatizm: Türk Sağında İdeoloji ve Politika*, Metis Yayınları, İstanbul, 1991.

Çalık, Mustafa, *MHP Hareketi: Kaynakları ve Gelişimi (1965-1980)*, Cedit Neşriyat, Ankara, 1995.

—, "Türk Milliyetçiliği Üzerine Bazı Tartışma Notları", *Siyasi Yazılar* içinde, Cedid Neşriyat, Ankara, 1988.

Demirel, Tanel, *Adalet Partisi*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2004.

Dressler, Marcus, How to Conceptualize Inner-Islamic Plurality/Difference: 'Heterodoxy' and 'Syncretism' in the Writings of Mehmet F. Köprülü (1890-1966), *British Journal of Middle Eastern Studies*, 37: 3.

Gülalp, Haldun, *Kimlikler Siyaseti: Türkiye'de Siyasal İslamın Temelleri*, Metis Yayınları, İstanbul, 2003.

Güngör, Erol, *İslam Tasavvufunun Meseleleri*, Ötüken Neşriyat, İstanbul, 1982.

Gürel, Burak, "Political Mobilization in Turkey in the 1970s: The Case of the Kahramanmaraş Incidents" (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Boğaziçi Üniversitesi Atatürk Enstitüsü, 2003.

İrat, Ali Murat, "Aleviler ve 'Medeniler'", *Birikim*, sayı 225, Ocak 2008.

Kabaklı, Ahmet, *Müslüman Türkiye*, Toker Yayınları, İstanbul, 1970.

Kafesoğlu, İbrahim, *Türk-İslam Sentezi*, Aydınlar Ocağı, İstanbul, 1995.

Kehl-Bodrogi, Krisztina, "Atatürk and Alevis: A Holy Alliance?", *Turkey's Alevi Enigma: A Comprehensive Overview* içinde, der. Paul J. White ve Joost Jongerden, Brill, Leiden, 2003.

Köprülü, Fuad, *Osmanlı Devletinin Kuruluşu*, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara, 1959.

—, "Türk İstilasından Sonra Anadolu Tarih-i Dinisine Bir Nazar ve Bu Tarihin Menbaları", *Anadolu'da İslamiyet* içinde, İnsan Yayınları, İstanbul, 2000.

Küçük, Murat, "Mezhepten Millete: Aleviler ve Türk Milliyetçiliği", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce Cilt 4: Milliyetçilik* içinde, ed. Taml Bora, İletişim Yayınları, İstanbul, 2003.

Laçiner, Ömer, "Malatya Olayı - Türkiye'de Faşist Hareketin Yapısı ve Gelişimi", *Birikim*, sayı 39, Mayıs 1978.

Leezenberg, Michiel, "Kurdish Alevis and the Kurdish Nationalist Movement in the 1990s", *Turkey's Alevi Enigma* içinde, der. Paul J. White ve Joost Jongerden, Brill, Leiden, 2003.

Mardin, Şerif, *Siyasal ve Sosyal Bilimler - Makaleler* 2, İletişim Yayınları, İstanbul, 1994.

Massicard, Elise, *Alevi Hareketinin Siyasallaşması*, çev. Ali Berktay, İletişim Yayınları, İstanbul, 2007.

Mater, Nadire, "Devrimci Gençlik Hareketi Üzerine Ertuğrul Kürkçü ile Görüşme", *Türkiye Sorunları Dizisi 2* içinde, Alan Yayınları, İstanbul, 1987.

Melikoff, Irene, *Uyur İdik Uyardılar: Alevilik-Bektaşilik Araştırmaları*, çev. Turan Alptekin, Demos Yayınları, İstanbul, 2006.

—, "Bektaşilik/Kızılbaşlık: Tarihi Bölünme ve Sonuçları", *Alevi Kimliği* içinde, der. T. Olsson, E. Özdalga ve C. Raudvere, çev. Bilge Kurt Torun, Hayati Torun, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul, 2003.

Mert, Nuray, "Türkiye'de Merkez Sağ Siyaset: Merkez Sağ Politikaların Oluşumu", *Türkiye'de Sivil Toplum ve Milliyetçilik* içinde, der. Stefanos Yerasimos, İletişim Yayınları, İstanbul, 2002.

Ocak, Ahmet Yaşar, "Alevi", *İslam Ansiklopedisi cilt 2* içinde, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 1988.

—, *Türkler, Türkiye ve İslam*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2004.

—, *Türkiye'de Tarihin Saptırılması Sürecinde: Türk Sufiliğine Bakışlar*, İletişim Yayınları, İstanbul, 1996.

Okan, Murat, *Türkiye'de Alevilik*, İmge Kitapevi Yayınları, Ankara, 2004.

Öznur, Hakkı, *Ülkücü Hareket 4: Yayın Organları Makaleler Temel Kavramlara Ülkücü Bakış Tebliğler Ülkücü Harekette Eğitim ve Teşkilat*, Alternatif Yayınları, Ankara, 1999.

—, *Ülkücü Hareket 5: Başyazılar, Hergün Yazıları, Ülkücü Gençlik Liderleriyle Yapılan Röportajlar, Ülkücü Hareket ve Cezaevleri*, Alternatif Yayınları, Ankara, 1999.

Sezgin, Abdülkadir, *Sosyolojik Açıdan Alevilik-Bektaşilik*, Ankara, Yeni Türkiye Yayınları, 2003.

Taşkın, Yüksel, *Anti-Komünizmden Küreselleşme Karşıtlığına: Milliyetçi Muhafazakâr Entelijansiya*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2007.

—, "Anti-Komünizm ve Türk Milliyetçiliği", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce Cilt 4: Milliyetçilik* içinde, ed. Tanıl Bora, İletişim Yayınları, İstanbul, 2003.

—, "Türkiye Sağını Anlamak", *Prof. Dr Kemali Saybaşılı'ya Armağan: İktisat Siyaset, Devlet Üzerine Yazılar*'ın içinde, der. Burak Ülman ve İsmet Akça, Bağlam Yayınları, İstanbul, 2006.

Turan, Osman, *Komünizmin Kaynakları*, Şark Matbaası, Ankara, 1964.

—, *Türkiye'de Manevi Buhran*, Nakışlar Yayınevi, İstanbul, 1978.

Türk Milleti Uyan: Milliyetçi Hareket Partisi 1977 Seçim Beyannamesi, Emel Matbaacılık, Ankara, 1977.

Türkdoğan, Orhan, *Alevi-Bektaşi Kimliği*, Timaş Yayınları, İstanbul, 1995.

Türkiye'nin Onurlu Geleceği: Milliyetçi Hareket Partisi 3 Kasım 2002 Seçim Beyannamesi, 2002.

Üzüm, İlyas, "Kızılbaş", *İslam Ansiklopedisi cilt 25* içinde, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 1988.

Webb, Emma Sinclair, "Sectarian Violence, the Alevi Minority and the Left: Kahraanmaraş 1978", *Turkey's Alevi Enigma* içinde, der. Paul J. White ve Joost Jongerden, Brill, Leiden, 2003.

Yalçın, Aydın, "Şiddet Olaylarında Doğru Teşhis", *Vatana Hıyanetin Anatomisi* içinde, Yeni Forum Yayınları, Ankara, [t.y].

Yaman, Ali, *Kızılbaş Alevi Ocakları*, Elips Kitap, Ankara, 2006.

Yetişen, Reha, *Tahtacı Aşiretleri*, Memleket Gazetecilik, İzmir, 1986.

Zürcher, Eric Jan, *Turkey: A Modern History*, I.B Tauris, New York, 1994.

Türkiye Sağı, AKP ve Kürt Meselesi

CENK SARAÇOĞLU

Öz

Bu makale AKP'nin (Adalet ve Kalkınma Partisi) Kürt sorununa yönelik temel politikasının ve stratejilerinin ayrıksı yönlerini, bu partinin Türkiye sağının ideolojik haritası içerisindeki yerini tartışarak ortaya çıkarmaya ve açıklamaya çalışacak. AKP'nin Türkiye sağı içerisindeki özgül konumu büyük ölçüde iktidara geldiğinden beri taşıyıcılığını yaptığı toplumsal hegemonya projesinin gerekleri ve sınırları tarafından belirlenmiştir. Partinin benimsediği Kürt politikası da hem bu hegemonya projesinin temel özelliklerini hem de bu projeyle uyumlu ideolojik konumlanışın izlerini büyük ölçüde taşımaktadır. Buna göre AKP Türkiye sağının geleneksel beslenme kanalları olan İslâmî muhafazakârlık ve milliyetçiliğin temel öğelerini içerisinde barındırmakla birlikte benimsediği milliyetçiliğin sembolik/söylemsel unsurları üzerinde İslâmcı-muhafazakârlığın belirleyiciliği bu partiyi Türkiye'nin ideolojik haritasında belirli bir konuma yerleştirir. Bu ideolojik konumlanış partinin nasıl olup da bir yandan öncesindeki sağ partilerden farklı olarak Kürtlerin varlığını tanımaya yönelik eğilimler içerisine girerken diğer yandan "tek devlet, tek millet ve tek

bayrak" şiarında kendisini en uç şekilde gösteren bir milliyetçi söylemi benimseyebildiğini açıklar. Makale bu tanıma politikalarının ve milliyetçiliğin bir arada bulunmasının partinin kısa vadeli siyasi hesaplarından doğan bir sapma veya çelişki değil onun ideolojik konumlanışının ve ülke çapında tesis etmeye çalıştığı hegemonya projesinin uyumlu bir parçası olduğunu savunmaktadır.

Giriş

2002'de yapılan genel seçimlerde tek başına iktidara geldikten sonraki 10 yıllık uzun bir dönem içerisinde AKP'nin bugüne kadar sergilediği iktidar pratikleri onun nasıl bir parti olduğunu ve nasıl bir misyon üstlendiğini anlamlandırmaya yetecek bir birikime ulaştı. Her ne kadar Türkiye'deki iktidar mücadelelerinin seyrine bağlı olarak, AKP kimi gündemlerde bazı eğilimlerini olgunlaştırmaktan uzak kaldıysa da bugün AKP usulü bir yönetme mantığından veya hegemonya stratejisinden bahsetmek mümkündür. Bu "yönetme mantığı" ve "hegemonya stratejisi"[1] toplumsalın çeşitli alanlarına rengini verirken partinin Kürt meselesine yönelik politikalarını da büyük ölçüde belirlemiştir. Bugün "AKP usulü bir hegemonya stratejisi" gibi bir olgunun cisimleşmiş olması, aynı zamanda bizim "AKP'nin Kürt politikası" gibi bir toplumsal ve siyasal bir gerçeklikten bahsetmemizi de mümkün kılmaktadır. Bu belirleme genel olarak AKP'nin iktidar anlayışının ve özel olarak da onun Kürt politikasının tamamıyla "kendine mahsus" ve Türkiye'deki siyasi gelenekten, onun miras bıraktığı ideolojik referanslardan bağımsız olduğu anlamına gelmemektedir. Tersine hem siyasi iktidar pratikleri hem de kullandığı söylemler açısından bakıldığında AKP Türkiye'deki sağ siyasi geleneğin pek çok düşünsel ve sembolik öğesini kendi bünyesinde birleştirmiş bir partidir. Öte yandan, Türkiye'nin çok özel bir dönemin-

1 Hegemonya projesi kavramının AKP bağlamında bir değerlendirmesi için bkz. Ali Ekber Doğan, "AKP'li Hegemonya Projesi ve Neo-liberalizmin Yeniden Dirilişi", *Praksis*, 2010, sayı 23.

de iktidara gelmiş bir parti olarak AKP'nin Türkiye'deki bu sağ ideolojik alan veya gelenek *içinde* özgül bir konumu temsil ettiğini, kendisinden önceki herhangi bir sağ siyasi hareketin basit bir uzantısı olmadığını da teslim etmek gerekir. Türkiye'deki sağ ideolojik alan içerisindeki bu özgül konumu "AKP'nin Kürt pohtikası"na da yansıdığından, bu partinin iktidar olduğu dönem içerisinde Kürt sorununda sergilediği çeşitli pratikleri belirli bir sağ zihniyet yapısı ile ilişkilendirerek bütünlüklü bir şekilde ele almak ve böylelikle de bu pratiklerin arkasındaki mantığın şifrelerini çözmek mümkündür. Böyle bir bakış açısı AKP'nin bu 10 yıllık iktidarı süresince Kürt sorununa dair geliştirdiği ve birbirleriyle çelişkili gibi gözüken söylemleri ve pratikleri kısa vadeli hesaplara dayalı konjonktürel tepkiler olarak açıklamanın ötesine geçerek bunları belirli bir toplum vizyonunun, bütünlüklü bir ideolojik konumlanışın ve buna eşlik eden kapsamlı bir stratejinin uyumlu parçaları olarak görmemize imkân sağlayabilir.

Bu doğrultuda bu yazının amacı AKP'nin siyasi-ideolojik konumlanışı ile onun Kürt politikası arasındaki ilişkiye dair bir çözümleme sunmak ve bu sayede de hem AKP'nin kimliğini hem de Kürt meselesinin AKP iktidarında aldığı yeni biçimi daha iyi anlayabileceğimiz bir çerçeve oluşturmaktır. Burada AKP'nin bahsettiğimiz sağ ideolojik alan içerisindeki özgül konumunu sadece fikri bir konumlanış olarak değil, parti iktidara geldiğinden beri yapılandırılmaya çalışılan toplumsal hegemonya projesinin yapıcı ideolojik öğelerinden biri olarak ele alacağım. Bu minvalde, AKP'nin Kürt politikası ile özgül sağ karakteri arasındaki bağlantıyı bu hegemonya projesi bağlamında kurmaya çalışacağım.

AKP ve yeni hegemonya arayışı

AKP'nin sağ konumlanışının tanımlayıcı öğelerini ve bu öğelerin onun Kürt politikasına nasıl yansıdığını anlamak için üstlendiği hegemonya projesinin kuruluş sürecine değinmemiz gerekiyor. AKP 2002 yılında iktidara gelmeden hemen

önceki dönemde Türkiye tarihinin en büyük "yönetememe krizlerinden" biri yaşanıyordu. 2001 yılında yaşanan ağır ekonomik kriz sadece 20 senedir sürdürülen neo-liberal iktisadi yönelimin bir kez daha tıkanmasından ibaret kalmıyor aynı zamanda başta bu yönelimin o dönemki temsilcileri olan DSP, MHP ve ANAP'tan müteşekkil siyasi iktidar olmak üzere bir bütün olarak ana akım siyasetin toplumsal meşruiyetini yitirmesi anlamına geliyordu.[2] Buna ek olarak 1980'lerin ortalarından itibaren ulus-devlet iktidarına ve onun Kemalist ideolojisine karşı bir muhalefet yatağı haline gelmiş Kürt hareketi ve Siyasal İslâm ise kriz dinamikleri olarak varlıklarını sürdürüyordu. 1990'lar boyunca uygulanan militarist politikalar ve 1999'da Abdullah Öcalan'ın yakalanması her ne kadar Kürt siyasi aktörlerini bir süre eylemsizliğe yöneltmişse de Kürtlerin sistemden yabancılaşması sürecinin varlığını sürdürmesi yeniden etkinleştirilebilecek bir dinamiğin varlığına işaret ediyordu. Keza 28 Şubat sürecinde büyük bir darbe almış İslâmcı hareket her ne kadar siyasi iktidar talebini bir süre ertelemiş olsa da toplumsal alandaki karşı-hegemonik potansiyelini koruyordu.

Tam da bu dönemde Milli Görüş Hareketi'nin temsilcisi Fazilet Partisi'nden "yenilikçi" olmak iddiasıyla ayrılan bir grup Recep Tayyip Erdoğan'ın liderliğinde Adalet ve Kalkınma Partisi'ni kurdu. Aslında bu yenilikçi oluşum 28 Şubat sürecinde Siyasal İslâmm ağır bir yenilgi yaşamasının ardından kendisini yavaş yavaş Refah Partisi içerisinde göstermeye başlamıştı. Erbakan'ın kontrolündeki Milli Görüş Hareketi'ni ve Refah Partisi'ni "arkaik" ve gerçekçilikten uzak bulan bu "yenilikçi" ekip sermayeyle, sistemin temel kurumlarıyla ve ABD gibi güç odaklarıyla ve IMF programlarıyla daha uyumlu Müslüman bir partinin arayışı içerisindeydi. Özellikle 2001 krizinin neo-liberal projeyi ve bu projenin üstlenicisi siyasi aktörleri büyük bir çöküntüye uğrattığı ortamda bu arayış siyasal alandaki büyük boşluğu doldurmaya, düzenin meşruiyet krizini gidermeye ve

2 Alev Özkazanç, "3 Kasım Seçimi ve Sonuçlarına Dair", *Ankara Üniversitesi SBF Dergisi*, cilt 57, sayı 4, 2002, s. 208.

neo-liberal projeye yeni bir can suyu vermeye müsait bir aktör olarak AKP altında partileşti.[3]

Milli Görüş deneyiminden devraldığı militan örgütlenme pratiğini, belediyecilikten gelen sosyal ağlar üzerinde hakimiyet kurma becerisini ve Recep Tayyip Erdoğan'ın İstanbul Belediye Başkanı olduğu dönemde biriktirdiği "karizmayı" bu boşluğu süratli bir şekilde doldurmak üzere seferber eden parti 15 ay sonra yapılan 2002 seçimlerinde beklendiğinden büyük bir oy oranıyla (%34) tek başına iktidara gelmeyi başardı. AKP'nin bundan sonraki 10 yıllık mesaisi neo-liberalizmi yaşadığı tıkanıklıktan çıkaracak, sermayenin çeşitli kesimleri arasındaki uyumu ve bütünlüğü sağlayacak ve geçmişten devraldığı muhalefet dinamiklerini kendi bünyesinde soğuracak bir hegemonya projesini bina etmekle geçecekti.[4] AKP'nin genel Türkiye vizyonu ve onu Türkiye sağı içerisinde özgül bir konuma yerleştirecek ideolojik referans çerçevesi bu hegemonya projesinin inşası sürecinde şekillendi. Bu açıdan AKP'nin Kürt politikasının arkasındaki sağ ideolojik referansları anlayabilmemiz için öncelikle bu hegemonya projesinin hangi temeller üzerine bina edildiğini incelememiz gerekiyor.

AKP'nin 2001'deki yönetememe krizine bir yanıt olarak doğduğu düşünüldüğünde bu partinin iktidara geldikten sonra yeniden tesis etmeye çalıştığı hegemonyanın başarısı kriz dinamiklerini bertaraf edebilmesine endeksliydi. Bu bakımdan AKP iktidarının peşinden sürüklemeye ya da "rızasını" almaya çalıştığı kesimler arasında neo-liberal iktisadi politikaların mağduru haline gelmiş geniş emekçi nüfus, esnaf kesiminin ve küçük ölçekli sermaye sahiplerinin krizden yara almış kesimleri,[5] 28

3 Mustafa Bayırbağ, "Merkez Çevre'den Piyasa-İslam Sentezine: İkinci Neoliberal Program ve AKP", *Doğudan*, sayı 6, 2008.

4 Bu sürecin böyle bir çerçeve içinde son derece kapsamlı bir analizi için bkz. Deniz Yıldırım, "AKP ve Neoliberal Popülizm", *AKP Kitabı*, der. İlhan Uzgel ve Bülent Duru, Ankara, Phonenix Yayınevi, 2009. Ayrıca bkz. Ali Ekber Doğan, "AKP'li Hegemonya Projesi ve Neoliberalizmin Yeniden Dirilişi", *Praksis*, 2010, sayı 23.

5 Yıldız Atasoy, *Islam's Marriage with Neoliberalim: State Transformation in Turkey*, New York, Palgrave, 2009.

Şubat sürecinde geçici olarak geriletilse de hâlâ muhalefet potansiyelini koruyan cemaatler ve siyasal İslâmcılar ve artık zor politikalarının sistemden daha da yabancılaştırdığı Kürtler yer alıyordu. AKP bir yandan bu kesimlerin "temsilcisi" olmaya soyunurken diğer yandan neo-liberal projeyi sürdürülebilir kılmak gibi zor bir görevle karşı karşıyaydı.

Öte yandan partinin krizden çıkmayı sağlayacak dönüşümün siyasi aktörü olarak kendisini kurabilmesi için öncelikle hem ülkedeki egemen sınıflar hem de uluslar arası alandaki hakim güçler nezdinde "meşru" bir siyasi aktör olarak tanınması icap ediyordu. Zira AKP'nin içinden çıktığı Milli Görüş Hareketi yukarıda bahsettiğimiz "hegemonya krizinin" müsebbiplerinden biri olarak görülüyor, bu da hegemonyanın yeniden inşası sürecini AKP'nin ne kadar taşıyabileceği konusunda şüpheler doğuruyordu. Bu yaygın şüphe iktidarının ilk yıllarında AKP kadrolarını, kurdukları partinin krizin bir "semptomu" olmaktan ziyade ondan gerekli dersleri çıkarmış, yani bir nevi "kemale ermiş" yeni bir siyasi akım olduğu konusunda, hem sermaye kesimlerini hem de uluslararası aktörleri ikna etmeye yönelik yoğun bir "halkla ilişkiler" kampanyası yürütmeye zorladı.[6] AKP'nin ideologlarından biri olarak bilinen Yalçın Akdoğan'ın partinin ideolojik hattını çizmeye çalıştığı kitabında da bizzat değindiği bu meşruiyet çalışması aynı zamanda devlet içerisindeki yerleşik kurumların da onayını kazanmayı hedeflemekteydi.

> AK Parti'nin siyasal sistem içinde tutunabilmesinin güçlü bir meşruiyet temeline sahip olmasıyla mümkün olduğu gerçeği, bu meşruiyetin arayışıyla otorite ilişkisini gündeme getirmektedir... Bu noktada AK Parti, meşruiyetini her seçimde perçinlemektedir. Ancak Türk siyaset tarihinde meşruiyet otorite ilişkisinin çok boyutlu bir anlam taşıması, yerleşik devlet teamülleri ve kurumsal yapı içinde tutunabilmek gibi de bir durum ortaya çıkarmaktadır. AK Parti'nin siyasal sistem içinde

6 İlhan Uzgel, "AKP: Neoliberal Dönüşümün Yeni Aktörü", *AKP Kitabı*, der. İlhan Uzgel ve Bülent Duru, Ankara, Phonenix Yayınevi, 2009, s. 18.

tutunamayarak meşruiyet krizi yaşayan Milli Görüş Partilerine kıyasla meşruiyet sıkıntısı yaşayıp yaşamayacağı önemli bir konuyu gündeme getirmektedir. AK Parti bir yandan anayasal/yasal çerçeveye bağlılığı ve seçimlerde elde ettiği siyasal destek, diğer yandan ise kurumsal yapı ve devlet geleneği ile barışık bir siyasal hareket olma noktasında gösterdiği çabayla bu meşruiyeti canlı tutmaya çalışan bir parti görünümündedir.[7]

Bu meşruiyet kampanyasının ana eksenini partinin AB ile bütünleşme hedefini hiçbir çekince olmaksızın kabul etmekle kalmayıp bunu toplum vizyonunun merkezine yerleştirmesi oluşturdu. AB projesini bir nevi partinin anayasası olarak sunmak bir yandan Batı ile ilişkiler konusunda en iyi ihtimalle "şüpheci" olagelmiş Milli Görüş hareketinden[8] esaslı bir kopuş yaşandığını sergiliyor, diğer yandan da partinin ancak sınırları AB tarafından belirlenmiş bir çerçevede hareket edebileceğinin garantisini veriyordu. Bununla birlikte AB müktesabatının öngördüğü "demokratikleşme" sürecinin aynı zamanda seçilmiş sivil otoritenin, bürokrasi ve asker karşısında bağımsızlaşmasını öngören bir yeniden yapılanma hamlesini içerdiği düşünüldüğünde; AB projesinin aynı zamanda AKP'nin bu hegemonyanın kuruluş sürecinde daha rahat hareket edeceği bir zemine kavuşmasını sağladığı söylenebilir. Zira devlet içerisinde halen varlığını sürdürmekte olan ordu ve bürokrasi, her ne kadar neo-liberal projenin özüne herhangi bir itirazları olmasa da, neo-liberal dönemde siyasi istikrarı sağlayacağı düşünülen özellikle haklar ve özgürlüklere ilişkin bazı reformlar karşısında direnme eğilimi gösteriyorlardı.[9] Bu kesimlerin siyasi etkisini sınırlayacak AB projesi ve demokratikleşme gündemi sadece AKP'ye sermaye kesimleri arasında meşruiyet kazandırması açısından değil aynı zamanda partinin kendi iktidarını güçlendiren hamleleri yapabileceği bir hareket alanı sağlaması açısından da önemliydi. İleride daha ayrıntılı değineceğimiz AKP'nin

7 Yalçın Akdoğan, *AK Parti ve Muhafazakâr Demokrasi*, İstanbul, Alfa, 2004.

8 Hakan Yavuz, *Islamic Political Identity in Turkey*, Oxford-New York, Oxford University Press, 2003, s. 248-9.

9 Uzgel, 2009, s. 24.

Kürt meselesinde "demokratikleşme" ve "insan hakları" söylemiyle inisiyatif kazanmaya çalışması da AB sürecinin partiye sağladığı bu hareket alanı içerisinde mümkün oluyordu.[10] Bununla birlikte 28 Şubat sürecinde Siyasal İslâm'ın öne çıkardığı ve muhafazakâr nüfusun Kemalizm ve devletle olan gerilimli ilişkisinin sembolü haline gelmiş türban meselesi ve diğer dinsel/siyasal talepler AB projesinin "haklar ve özgürlükler" terminolojisi üzerinden dillendirilebiliyordu. Kısacası AB projesini birincil hedef olarak benimsemek AKP'nin bir yandan radikallikten arınmış, kapitalizmle ve modern dünyayla barışık bir siyasi parti izlenimini vermesini sağlıyor, diğer yandan partinin Kemalizmin kurum ve pratiklerini sorgularken ve daha sonra da tasfiye ederken dayanacağı evrensel bir liberal referans çerçevesine sahip olmasını sağlıyordu. Bu referans çerçevesinin aynı zamanda aralarındaki varsayılan "kültürel" farklılıklar ne olursa olsun Kemalizm'in sürdürülemezliği ve neo-liberal birikimin vazgeçilemezliği noktasında aynı çizgiye düşmüş MÜSİAD ve TÜSİAD'ın vizyonuna da karşılık geldiği[11] ve AKP, devlet ve bir bütün olarak sermaye arasında genel bir uyum sağladığı da açıktır.

Her ne kadar AB süreciyle öne çıkan demokratikleşme ve insan hakları söylemi AKP'nin hem içeride hem de dışarıdaki egemen güçler karşısında meşruiyetini sağlamakta hayati bir rol üstlendiyse de salt bu "liberal haklar" çerçevesiyle sınırlı bir söylemin hegemonyanın asıl hedefi olan geniş halk kesimlerinin rızasını üretmek için yeterli olmayacağı aşikardı. Zira 1980'li yıllardan beri sürdürülen neo-liberal politikalar ve birbiri ardına gelen ekonomik krizler neticesinde derinleşen yoksulluğun ve işsizliğin etkisi altındaki geniş halk kesimlerinin siyasi yapıya karşı güvensizliği liberal haklar söyleminin gideremeyeceği ölçüde şiddetliydi. Bu durumda AKP hükümetinin bu geniş halk kesimlerinin karşısına hem gündelik yaşamdaki

10 Menderes Çınar, "Turkey's Transformation Under the AKP Rule", *Muslim World*, cilt 96, Haziran 2006, s. 470.

11 TÜSİAD bu konudaki pozisyonunu Mayıs 2001'de kamuoyuna açıkladığı "Türkiye'de Demokratikleşme Perspektifleri ve AB Kopenhag Siyasal Kriterleri" isimli raporla belirginleştirmişti.

beklentilerine karşılık verecek kimi politikalarla hem de onları siyasi iktidara/devlete yeniden ve daha kalıcı şekilde bağlayacak kuşatıcı bir ideolojiyle çıkması gerekiyordu. İşte AKP'nin Türkiye sağının ideolojik haritasındaki özgül konumu onun bu geniş halk kesimlerinin rızasını almaya yönelik olarak geliştirdiği söylem ve pratikler içerisinde ortaya çıktı. Bu noktada hem AKP'nin hegemonya projesinin inceliklerini anlamak hem de onun Türkiye sağındaki özgül konumunu belirleyebilmek için önce kısaca bu dönemde uygulanan popülist ekonomik politikalara, bunun ardından da AKP'nin geniş halk kesimleriyle bağlantı kurarken başvurduğu ideolojik referans çerçevesine değinmeye çalışacağım. AKP'nin Türkiye sağı içerisindeki özgül konumunun ve bu konuma bağlı Kürt politikasının oluşumunda özellikle bu ideolojik çerçeve çok önemli olduğundan bu konu daha ayrıntılı bir şekilde ele alınacak.

AKP ve sağ popülizm: Minnet, millet ve iman

AKP 2002'de beklenmedik derecede yüksek bir oy oranıyla tek başına iktidara geldiğinde bunu sadece ülkede "merkez partilerinin" çöküşüne bağlı geçici bir popülarite olarak yorumlamanın belki de o dönem için bir karşılığı vardı. Fakat bu partinin daha sonra katıldığı bütün genel seçimlerden daha yüksek oy oranlarıyla çıkıp zaferle ayrılması artık böyle bir açıklamayı yetersiz ve hatta hükümsüz kılıyor. AKP'nin halkın önemli bir kesiminin koşullarını kötüleştirmeye devam eden neo-liberal ekonomik politikalara iman derecesinde bağlı kalmayı sürdürdüğü halde arkasına aldığı "seçmen" desteğinin artması gerçekten de incelikli bir şekilde değerlendirilmeyi hak ediyor.[12] Bazı seçim araştırmalarının gösterdiği gibi hem 2002 hem de 2007 seçimlerinde partinin seçmen tabanı daha çok neo-liberal projenin en fazla mağdur ettiği köylülerden, küçük esnaftan ve kent yoksullarından oluşuyor.[13] AKP, ilk başta yakaladı-

12 Ümit Kurt, *AKP: Yeni Merkez Sağ mı?*, Ankara, Dipnot, 2009, s. 8.

13 William Hale ve Ergun Özbudun, *Islamism, Democracy and Liberalism in Turkey*, Londra: Routledge, 2010 s. 36-38.

ğı popülariteyi iktidarda kaldığı 10 yıllık dönem içerisinde daha sağlam temellere dayanan bir ideolojik bağlanmaya dönüştürmüş durumda. Bu başarının arkasında bir yanda bu dönemde uygulanan popülist ekonomik politikalar[14] varsa diğer yanda da bu partinin Türkiye sağının kimi sembol ve söylemlerini yeni bir sentezle dolaşıma sokması ve bunun üzerinden bir kitle bağı örmesi yatıyor.

AKP neo-liberal birikim rejiminin çizdiği çerçevenin dışına çıkmak bir yana bu rejimin gerektirdiği özelleştirme, esnek ve güvencesiz çalışma, finansallaşma ve ticari serbestleşme gibi politikaları hayata geçirmekte kendisinden önceki partilerden daha cüretli bir profil sergilemiştir.[15] Fakat AKP'yi 1980'den beri neo-liberal ortodoksiye sıkıca bağlı diğer sistem partilerinden ayıran en önemli şey bu partinin bizzat kendi devam ettirdiği politikalarla yoksullaşmış kesimlerin kısa vadeli yaşamsal beklentilerine cevap verecek bazı "hizmet" ve "hayırseverlik" politikalarını devreye sokmasıdır.[16] Pek çoğu yoksulluk ve işsizlik gibi genel toplumsal sorunların yapısal sebeplerine dokunmaktan ziyade bu problemlerin kimi semptomlarını hafifletmeye yarayan bu politikalar esasında bir yönüyle de bu "yapısallığı" yeniden üretir. Aşağıdaki tespit hem bu yardım politikalarından çeşitli örnekler içermesi hem de bunların neo-li-

---

14 Neo-liberal popülizm kavramı daha çok 1990'larda Arjantin'deki Carlos Menem, Brezilya'daki Fernando Collor de Mello ve Peru'daki Alberto Fujimori liderliğindeki hükümetlerinin bir yandan neo-liberal ekonomik uygulamalara sıkıca bağlı kalırken diğer yandan yoksulluğun kimi görünümleri hafifletmeyi içeren politikaları benimsemelerine göndermede bulunacak şekilde kullanılmıştır. Bu kavramın Keynesçi veya kalkınmacı dönemdeki "klasik popülizm" siyasaları ile karşılaştırmalı bir değerlendirmesi için bkz. İlhan Uzgel, "AKP: Neoliberal Dönüşümün Yeni Aktörü", *AKP Kitabı*, Derleyenler: İlhan Uzgel ve Bülent Duru, Ankara, Phonenix Yayınevi, 2009, s. 18. [Jolle Demmers, "The Transformation of Latin American Populism: Regional and Global Dimensions", *Miraculous Metamorphoses: The Neoliberalization of Latin American Populism: Regional and Global Dimensions*, Derleyenler: Jolle Demmers (vd.), Londra, Zed Books, 2001, s. 1-22]. Kavramın Türkiye bağlamındaki bir tartışması için bkz. Yıldırım, 2009.

15 Yıldırım, 2009, s. 67; Doğan, 2010, s. 86.

16 E. Fuat Keyman, "Modernization, Globalization and Democratization in Turkey: The AKP Experience and Its Limits", *Constellations*, cilt 17, sayı 2, 2010, s. 316.

beral birikim stratejisini devam ettirmedeki rolünü sergilemesi açısından önemli.

> ...neoliberalizm bir yandan ücretsiz dağıtılan ders kitabıdır; diğer yandan bu kitaların her yıl milyonlarca bastırılması sonucunda, piyasaya aktarılan kamu kaynağı, sermye birikimine sağlanan katkı, özetle piyasalaştırmadır... neoliberal popülizm bir yanda yoksul halkın gözünde AKP'nin en fazla beğendiği politikası olarak "sağlık hizmetleri" biçiminde karşımıza çıkar, diğer yandan özel sağlık kuruluşlarına ve ilaç tekellerine yapılan aktarmalar nedeniyle sağlık harcamalarında muazzam artışta belirir. Neoliberal popülizm, bir yandan düşük gelirli kesimlerin uygun taksitlerle bir ev sahibi olma hülyasının gerçekleşmesi; diğer yandan kent merkezinde kalmış ve değerlenmiş gecekondu arazilerinin toplu konut ve kentsel dönüşüm projeleri çerçevesinde kentsel sermaye birikiminin ve rantın hizmetine açılmasıdır.[17]

Tüm bu devletin yönlendirdiği "yardım" politikaları dışında AKP döneminde etkinliklerini artıran yerel yönetimlerin[18] ve çoğunlukla dini dernek ve vakıfların "hayırseverlik" faaliyetlerinin de neo-liberal dönemde yoksulların rızasının üretiminde önemli bir role sahip olduğunu vurgulamak gerekir.[19]

İktidarın neo-liberal karakterini korumasına engel teşkil etmeyen bu "fark" AKP'nin kitlelerle kurduğu hegemonik bağı anlamak açısından mutlaka göz önüne alınmalıdır. Zira daha önceki dönemde bu düzeyde seferber edilmemiş bu "hizmetler" AKP'nin kendinden önceki neo-liberal partilerden farklı olduğu sanrısının yaratılmasında, halkın neo-liberal politikalara olan tepkisinin AKP öncesindeki partilere yönlendirilmesinde ve özellikle kent yoksulu kitleler ile AKP arasında minnete dayalı bir ilişkinin kurulmasında hayati bir öneme sahiptir. Bu

17 Yıldırım, 2009, s. 81-82.

18 Bayırbağ, 2008.

19 Pınar Bedirhanoğlu, "Türkiye'de Neoliberal Otoriter Devletin AKP'li Yüzü", *AKP Kitabı*, Derleyenler: İlhan Uzgel ve Bülent Duru, Ankara, Phonenix Yayınevi, 2009, s. 51.

ilişki genel başkan Recep Tayyip Erdoğan'ın ve parti kadrolarının muhafazakâr yaşayış biçimlerinin kimi sembolik göstergelerini sergileyerek halkın ortalama kültürel değerleri ile kurduğu yakınlık dolayımıyla daha da perçinlenir. AKP ve kadroları toplumun geniş kesimlerinin bugün yaşadığı sorun ve mağduriyetlerin yükünü "halka yabancı", elitist ve çıkarcı/materyalist addettikleri politikacılara (özellikle CHP'ye), bürokratlara ve zaman zaman da TÜSİAD nezdinde kentli burjuvaziye havale eder.[20] AKP ise, bu söyleme göre, halkın değerlerine yakın ve böylelikle de onun ihtiyaçlarının ne olduğunu anlamaya nail olmuş kadrosu sayesinde "hizmet" politikaları üreten, yoksullara elini uzatan bir parti olarak sunulur. Bu açıdan denilebilir ki AKP uygulayıcısı olduğu neo-liberal politikalarla sadece mevcut sermaye birikim rejimini devam ettirmekle kalmaz aynı zamanda kendi dışarısına yönlendirilmiş ve sürekli partiyi besleyen bir kitle rahatsızlığını ve öfkeyi de diri tutar. Bu açıdan öfke ve asabiyet çoğunlukla iddia edildiği gibi sadece parti kadrolarının bir kişilik özelliği değil parti ile halk arasında kurulan bağın önemli bir unsurudur.

AKP'nin kitlelerin ortalama kültürel değerlerine temas ederek onlarla bağ kurma stratejisi kendisini sadece neo-liberal popülist politikalarını hayata geçirdiği süreçler içerisinde gizil bir şekilde sergilemez. Parti, "hizmetler" üzerinden kazanmaya çalıştığı "rızayı" propaganda çalışmalarında kullandığı söylemler, semboller ve diğer bazı siyasi eylem ve pratikleriyle kalıcı ve kuşatıcı bir ideolojik bağlılığa dönüştürmeye çalışır. Hegemonyayı daha sağlam temeller üzerine kurmaya yönelik tüm bu söylemsel stratejiler bize AKP'nin Türkiye sağının ideolojik koordinatları içerisinde nereye yerleştirilebileceği noktasında önemli ipuçları sunar. Bu ideolojik konumlanış aynı zamanda AKP'nin Kürt siyasetini hangi parametreler üzerinden oluşturmaya çalıştığını anlamak açısından da bu yazının konusu için kritik bir öneme sahiptir.

AKP'nin ideolojik konumlamşı konusunda bugüne kadar ya-

20 Jenny White, *Türkiye'de İslamcı Kitle Seferberliği*, çev. Esen Türay, Oğlak Yayıncılık, İstanbul, 2007, s. 210.

pılan analizlerin bir kısmı partinin programına ve kendi siyasal metinlerine odaklanarak onun kendisine yönelik yaptığı tanımı esas kabul etmektedir.[21] Bu metinlerin partinin bazı özellikleri hakkında kimi ipuçları sağladığını söylemek mümkün olsa da onun geniş halk kesimleriyle hangi semboller ve değerler üzerinden bir bağ oluşturmaya çalıştığını anlamak ve AKP'nin Türkiye sağındaki gerçek konumunu belirlemek konusunda hem yetersiz hem de yanıltıcı olacağı açıktır.[22] Bu tür parti-içi metinlerden biri olarak Recep Tayyip Erdoğan'ın danışmanı Yalçın Akdoğan'ın yazdığı "Ak Parti ve Muhafazakâr Demokrasi" isimli kitap AKP'nin söylem ve pratikleri üzerinden onun ideolojisini anlamlandırmaya yönelik bir çalışma olmaktan ziyade kuruluşunun ilk yıllarında partiye yöneltilen "gizli İslâmcı" suçlamalarını savuşturmaya yönelik bir çabanın eseri gibi gözükmektedir.[23] Bu kitaba bakıldığında AKP "devrimci değil tedrici değişimden yana", "uzlaşı kültürünü temel alan", "evrensel normlara dayalı hukuki meşruiyeti önemseyen", "sınırlandırılmış bir siyasal iktidardan yana", "kültürel farklılıklara saygılı", "toplum mühendisliğini reddeden" ve "idealizm ve realizm arasında bir denge" kurmaya çalışan muhafazakâr demokrat bir parti olarak tanımlanıyor.[24] Böyle bir tanımlama AKP'nin bazı soyut ve evrensel prensipleri harmanlamak suretiyle özgün bir ideolojik konumlanışa sahip olduğu izlenimini verir ve partinin Türkiye sağının ve içinden çıktığı İslâmcı Milli Görüş Hareketi'nin bir takım tarihsel ideolojik referanslarıyla bezenmiş olduğu gerçeğini görmemize imkan sağlamaz. Bu bakımdan AKP'nin Türkiye sağı içerisindeki konumuna partinin kendisi için biçtiği ideolojik tanımlama üzerinden değil topluma seslenirken ve onunla bağ kurarken kullandığı semboller ve söylemler üzerinden ulaşılabilir.

21 Bu tür çalışmalardan biri olarak bkz. Hale ve Özbudun, 2010, s. 20-30.

22 Ahmet Çiğdem, *D'nin Halleri: Din, Darbe, Demokrasi*, İstanbul, İletişim, 2009, s. 134.

23 Simten Coşar ve Aylin Özman, "Centre-right Politics in Turkey after the November 22 General Election: Neoliberalism with a Muslim Face", *Contemporary Politics*, cilt 10, sayı 1, 2004, s. 66.

24 Akdoğan, 2004, s. 15-7.

Bu çerçeveden bakıldığında AKP'nin, en genel itibarıyla, Tanıl Bora'nın Türkiye sağının üç hali[25] olarak tanımladığı milliyetçilik, muhafazakârlık ve İslâmcılığın özgül bir bileşimi üzerinden topluma seslendiği ve hegemonyasını inşa etmeye çalıştığı söylenebilir. Bu bileşim basitçe AKP'nin bu üç alandan kendisine söylemler ve semboller seçerek pragmatik bir şekilde yeri geldiğinde birini veya ötekini öne çıkardığı ya da bir "halden" ötekine geçtiği anlamına gelmemektedir.[26] Partinin ve onun liderliğinin dünya görüşünde ve pratiklerinde milliyetçilik, İslâmcılık ve muhafazakârlık birbirlerinin içeriklerini karşılıklı olarak etkileyen uyumlu bir bütünlük teşkil eder. AKP'yi Türkiye sağının ideolojik haritasında özgül bir konuma yerleştiren şey ve diğer sağ partilerden ayıran şey bu üç "halden" İslâmcılığın ve muhafazakârlığın Türkiye'deki ideolojik referanslarının partinin milliyetçiliğini hem söylemsel hem de sembolik açıdan belirleme gücüne sahip olması ve ona özgül bir içerik kazandırmasıdır. Bu bakımdan AKP söyleminde milliyetçilik ile İslâmcılığm veya muhafazakârlığın biraradalığı bir tür Türk-İslâm sentezi olarak görülmemelidir. Türk-İslâm sentezi kurgusu "milli" kimlik ile "dini" kimliğin birbirlerinden ayrı bir varoluşa sahip olduğu varsayımını içerir. Sentez aslında "sentez öncesinde" birbirinden ayrı var olabilecek kimliklerin birbirleriyle buluşturulması çabasını ifade eder. AKP için ise "milli" olan ile "dini" olan birbirleriyle sentezlenmesi tahayyül edilemeyecek kadar içsel ve zorunlu bir ilişki içerisindedir. İçeriği İslâmî-muhafazakârlık tarafından belirlenen bu milliyetçilik, Türklük vurgusu üzerine bina edilmiş, etnisist yönleri baskın klasik/resmi milliyetçilikten farklı bir pozisyonu tem-

25 Tanıl Bora, *Türk Sağının Üç Hali: Milliyetçilik, Muhafazakârlık ve İslamcılık*, Birikim Yayınları, İstanbul, 1998.

26 Halime Kökçe de *AK Parti ve Kürtler* (2011) isimli kitabında AKP'yi bu Türk sağının üç hali üzerinden tanımlamayı tercih etmekte ama milliyetçiliği İslâmcılığa ve muhafazakârlığa dışsal bir ideoloji yani AKP ideolojisine dışarıdan bulaşmış bir arıza olarak ele almaktadır. Şüphesiz bu yaklaşımın öngördüğünün aksine, Milli Görüş tarihinin de gösterdiği gibi, milliyetçilik Türkiye'deki İslâmî referanslı hareketlerin pek çoğu için dışsal değil asli bir öğe olmuştur. AKP sağcılığında da milliyetçilik partinin Türkiye tahayyülünün olmazsa olmaz öğelerindendir.

sil eder. Bu üç "halin" AKP bünyesinde oluşturduğu özgül bileşimin ya da "yumağın" tam olarak neye denk düştüğünü önce bu "halleri" birbirleriyle ilişkili şekilde değerlendirerek ve daha sonra da partinin söylem ve pratiklerini kendinden önceki diğer sağ unsurlarla ve içinden çıktığı Milli Görüş hareketiyle karşılaştırarak belirginleştirmeye çalışacağım. Bu çaba aynı zamanda AKP'nin bu özgül sağ kimliğinin oluşumunu neo-liberal hegemonyanın yeniden kuruluş süreci ile de ilişkilendirmeye çalışacak.

AKP muhafazakârlığı: Bir aile olarak millet

AKP'nin kimliğinin yapıcı öğelerinden birisi olarak muhafazakârlık parti kadrolarının da çekinmeden benimsediklerini ifade ettikleri ve onların söylem ve pratiklerinde kendisini açıkça gösteren bir ideolojidir. Yaygın kanaatin aksine muhafazakârlık değişimi mutlak anlamda reddeden ve modernlik karşıtı bir tür romantisizm değildir. Muhafazakârlığın asıl tanımlayıcı özelliği toplumsal düzenin korunmasına kutsallık affetmesi ve savunduğu tüm değer ve kurumları "birlik ve düzenin" korunması hedefine uygun bir şekilde araçsallaştırmasıdır.[27] Muhafazakârlık modernizasyon sürecinde toplumu bir arada tuttuğuna inanılan aile, gelenek-görenek ve din gibi kurumların korunmasını ve bu kurumların modernlikle bir arada yaşayabileceğini salık verir.

Her ne kadar muhafazakârlık herhangi bir dini projeden bağımsız varoluşa sahip olabilecek müstakil bir doktrin olsa da dünyanın pek çok yerinde olduğu gibi Türkiye'de de sembolik içeriği büyük ölçüde din yani Sünni İslâm tarafından biçimlenmiştir.[28] AKP'nin temsil ettiği muhafazakâr anlayışta bu İslâmî vurgular şüpheye yer bırakmayacak derecede nettir. Hatta İslâm'ın AKP muhafazakârlığı üzerindeki etkisi o kadar belirleyicidir ki din sadece toplumsal düzenin korunması-

27 Nuray Mert, *Merkez Sağın Kısa Tarihi*, Selis, İstanbul, 2007, s. 77.

28 Ersin Kalaycıoğlu, "Politics of Conservatism in Turkey", *Turkish Studies*, cilt 8. sayı 2, 2007, s. 236.

mn araçlarından biri değil; aynı zamanda bireylerin kimliklerinin ve varoluşlarının ayrılmaz bir parçasıdır. AKP bu açıdan örneğin bir diğer sağ ve muhafazakâr parti olan Adnan Menderes'in Demokrat Parti'sinden daha farklı bir konumu temsil eder. DP'nin çizdiği "Batı kültürünü özümsemiş" ama aynı zamanda dinsel değerlere saygı ve önem atfeden parti imajı ile yetinmez, İslâmî değerleri ve yaşayış biçimini özümsemiş kadroların partisi olarak toplumun karşısına çıkar. Recep Tayyip Erdoğan'ın sürekli yinelediği "devletler laiktir kişiler laik olmaz" sözü AKP muhafazakârlığının dini sadece toplumsal düzenin ve birliğin tutkalı olarak görmenin ötesine geçip onu kişinin kimliğinin ve yaşayışının ayrılmaz bir parçası olarak kavradığının göstergesidir.

AKP muhafazakârlığındaki dinsel öğelerin baskınlığını gösteren diğer bir olgu ise parti kadrolarının muhafaza etmeye çalıştığı kurum veya değerlerin ideal biçimlerinin İslâm üzerinden içeriklendirmesidir. Buna göre modern yaşam içerisinde varlığını sürdüresi gereken ideal aile İslâmî normlar üzerinden tahayyül edilen "kadınla erkeğin eşit değil tamamlayıcı olduğu" erkek egemen aile tipidir. Sahip çıkılması ve incitilmemesi gereken gelenek ve görenekler çoğunlukla İslâmî kültürel öğelerdir; bugünkü izlerine hürmet gösterilen ve toplumun ortak kimliğini ifade eden mazi İstanbul'da kazılarda ortaya çıkan Romalılardan kalma "çanak, çömlek değil" İslâm uygarlığı ve en çok da Osmanlı eserleridir.

AKP'nin İslâmî öğelerle bezenmiş bu muhafazakâr anlayışı partinin inşa etmeye çalıştığı hegemonya projesinin olmazsa olmaz ideolojik referans noktalarından en belirgini olarak öne çıkıyor. AKP'yi kendisinden önceki neo-liberal projenin taşıyıcısı siyasi oluşumlardan ayıran en önemli özelliklerden birisi "muhafazası" öngörülen geleneksel kurumlara biçilen bir tür "paratoner" işlevidir. Buna göre partinin tereddütsüzce bağlandığı neo-liberal politikaların ortaya çıkardığı yoksulluk, eşitsizlik ve işsizlik gibi sorunların toplumsal düzeni tehdit etmeye başladığı noktada devreye girecek aile, din ve cemaat gibi kurumlar bu sorunları kendi içerisine çekerek, so-

nuçlarını hafifletecek, etkisizleştirecek ve görünmez kılacaktır. Öyle ki neo-liberal politikalar ve kapitalizm bırakın kültürel ve ahlâkî değerlerle bağdaşmamayı ülkenin ve milletin kalkınmasının ve kendisine dünya sathında saygın bir yer bulmasının yegane aracıdır.[29]

Bu noktada, AKP muhafazakârlığında mutlak surette korunması gereken kurumlardan en önemlisi olarak ailenin, neo-liberalizmin arızalarının hafifletildiği bir kurum olmak dışındaki önemli bir ideolojik işlevini daha da vurgulamak gerekiyor. AKP'nin toplum algılayışında aile sadece bireylerin dinsel ve geleneksel değerlerle donatıldığı hane ölçeğindeki bir kuruma tekabül etmez. Aynı zamanda organik bütünlüğe sahip ideal bir toplum ve milletin sunduğu "görüntünün" ideal ailenin/hanenin özelliklerini taşıması beklenmektedir.[30] Millet/toplum herkesin birlik ve bütünlük içinde yaşadığı, geleneklere/göreneklere saygı gösterdiği ve sorun varsa bunu kendi içinde hallederek dışarıya mutluluk tablosu çizen geniş bir aile gibi tasavvur edilir. AKP'nin 2011 seçimleri öncesinde kullandığı propaganda reklamlarından birinde ülkenin genç/yaşlı değişik kesimlerinden insanların yüzlerinde mütebessim ve huzurlu bir ifadeyle söyledikleri "Haydi Bir Daha" isimli şarkının sözleri[31] ve bir bütün olarak reklamın görüntüsü "milletin" geleneksel bir aile şeklinde tasavvur edilmesinin en güncel örneklerinden birini oluşturuyor. Nitekim bu reklamda en somut ve görsel ifadesini bulan millet ile ailenin özdeşleştirilmesine yönelik muhafazakâr anlayış AKP'nin 2002 seçim beyannamesinde çok açık bir şekilde formüle edilmiştir:

> Milletimizin tarihsel tecrübe ve birikimini geleceğimiz için sağlam bir zemin olarak gören AK PARTİ, muhafazakârdır.

29 Atasoy, 2009, s. 111.

30 Coşar ve Özmen, 2004.

31 Şarkının sözleri şu şekildeydi: "Aynı yoldan geçmişiz biz; aynı sudan içmişiz biz; yazımız bir kışımız bir; aynı dağın yeliyiz biz; şarkılarda bir türkülerde bir; hep beraber söyleriz biz; halaylar bir horonlar bir; aynı sazın teliyiz biz; gönüller bir dualar bir; bir Allahın kuluyuz biz; has bahçedir yurdumuz; aynı bağın gülüyüz biz; haydi bir daha..."

> Türk toplumu, bu coğrafyada ortak bir kaderi paylaşan, acı-tatlı hatıraların birleştirdiği büyük bir ailedir. Bu ailenin kimliğini oluşturan değerlerin, çağdaş gelişmeler ışığında yeniden üretilerek devam etmesine imkan hazırlanacaktır.

Milletin aynı değerleri paylaşan bireylerin oluşturduğu geniş bir aile olarak tasavvur edilmesi neo-liberal dönemde iyice keskinleşen sınıfsal eşitsizliklerin ve diğer toplumsal sorunların üstünü örtmekle kalmamakta aynı zamanda bu sorunlara karşı örgütlenmenin ve hatta onları dile getirmenin gayrı-meşru ilan edilmesine zemin hazırlamaktadır. Zira AKP kadrolarının çokça dile getirdikleri gibi kimi gündemlerde örgütlenen gösteriler ve yürüyüşler ne kadar yasal bir hak olursa olsun "toplumun [ailenin] hassasiyetlerini hiçe sayan" ve "milletin [ailenin] huzuruna kasteden" marjinal grupların işidir. Bu mantığa göre Anadolu'nun muhafazakâr bazı yerleşim yerlerinde protesto gösterisi veya bildiri dağıtmak gibi eylemler yapan sol gruplara yönelik linç girişimleri huzura kastetmiş bu marjinal gruplara karşı toplumun gösterdiği doğal bir reflekstir. Nitekim 2005 yılında Trabzon'da bildiri dağıtan bir sol gruba yönelik linç girişimi karşısında Recep Tayyip Erdoğan'ın şu sözleri AKP muhafazakârlığının şifrelerini sunmak açısından önemlidir.

> Özgürlükler ve demokrasi kimsenin kötüye kullanamayacakları kadar yüce ve evrensel değerlerdir. Trabzon'da olan olaylarda, tabii ki halkımızın hassasiyeti çok ama çok önemli. Halkımızın bu hassasiyetlerini göz önünde bulundurarak herkes kendi tavrını belirlemelidir ve halkımızın bu milli hassasiyetlerine dokunulduğu zaman, şüphesiz ki bunun tepkisi farklı olacaktır.

AKP'nin muhafazakâr toplum anlayışında aile ile milletin özdeşleştirilmesi bu bakımdan karşı-hegemonik her tür özneyi siyaset alanının dışına atmanın da bir aracı haline gelmektedir. Böyle bir muhafazakârlık anlayışının AKP'nin Kürt siyasetinin oluşturulmasında üstlendiği role daha sonra tekrar değineceğiz.

AKP İslâmcılığı: Sünniliğin siyasal temsili

AKP'nin muhafazakârlığını onun Milli Görüş geleneğinden devraldığı İslâmcılığın kimi özelliklerinden bağımsız düşünmek imkansızdır. Öte yandan kuruluşunun ilk yıllarında meşruiyet kaygısıyla Milli Görüş hareketinden koptuğunu sık sık ilan eden ve bu hareketten farklı olarak dinsel bir oluşum olmadığını vurgulayan AKP kadroları için İslâmcılık, muhafazakârlık gibi resmen ve alenen sahiplenilen bir kimlik değildir. Yine de İslâmcılığı en geniş anlamda "siyasal pratiğinin merkezine İslâm'ı koyan her türlü Müslüman oluşumu"[32] olarak tanımladığımızda AKP'nin ideolojik konumlanışında ve buna eşlik eden söylem ve pratiğinde İslâmcılığın izlerini sürmek kolaylaşacaktır. İslâm'ın AKP'nin sağ pozisyonunun inşasında oynadığı merkezi rol öncelikle kendisini partinin diğer iki "hali" olan muhafazakârlığın ve milliyetçiliğin biçimlenmesinde gösterir. Yukarıda da belirtildiği gibi AKP'nin sağ konumlanışının yapıcı öğelerinden birisi olarak muhafazakârlığın mantığına, çerçevesine ve sembollerine bir biçim vermekte Sünni-Müslüman kimlik başat bir rol oynar. AKP toplumsal düzen ve birlik için neyin muhafaza edileceğine veya toplumu bir arada tutan temel şeyin ne olduğuna dair soruları çoğunlukla "dinsel değerler" üzerinden yanıtlar. İslâm'ın merkeziliği, partinin aynı zamanda milliyetçi pozisyonuna özgül içeriğini kazandıran temel unsurdur. AKP için İslâmî kimlik milliyetçiliğin dağarcığındaki hangi kavramların öne çıkarılacağını ve bu kavramların hangi içerikle anlamlandırılacağını belirlemekte merkezi bir öneme sahiptir. *Vatan, millet, devlet, ülke* ve *milli çıkar* gibi milliyetçiliğin ortak kavram ve sembolleri AKP milliyetçiliğinde İslâmî kimlik dolayımıyla özgül "gösterenlerine" kavuşur.

İslâm'ın ve Müslüman kimliğinin merkeziliği kendisini sadece muhafazakârlığın ve milliyetçiliğin fikri temellerinin oluşturulmasında değil bizzat AKP'nin somut siyasi pratiğinde, kitle-

32 Yasin Aktay, "Sunuş", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: İslamcılık*, İstanbul, İletişim, 2004, s. 18.

lerle kurduğu bağda da gösterir. Bu noktada AKP üzerine yapılmış pek çok çalışmada olduğu gibi İslâmcılık ile bu partinin ilişkisi AKP'nin ilk dönemlerinde benimsediği zinayı bir suç olarak tanımlama, türban meselesini öne çıkarma ve dış politikada İsrail karşıtı bir tutum alma gibi siyasi pratikler üzerinden tartışılabilir. Şüphesiz AKP'nin bu pratikler vasıtasıyla özellikle dindar kesimlerin beklentilerinin temsilcisi olarak öne çıkması onun kitlelerle kurduğu ideolojik bağı kuvvetlendirmektedir. Fakat yine de bu tür gündemlerde parti kadroları tavırlarını meşrulaştırırken esas olarak liberal "haklar ve özgürlükler" söylemine müracaat ettiklerinden bu siyasal pratiklerin hiçbirinde İslâmî kimlik kendisini dolaysız ve net bir şekilde göstermez. Üstelik bu tür tavır alışlar AKP dışındaki sağ aktörler (örneğin Milliyetçi Hareket Partisi) tarafından da kimi dönemlerde vurgulandığından AKP'nin kendine özgü ideolojik konumlanışı ve bu konumlanışta İslâmcılığın yerini ortaya çıkarmak için çok da verimli birer başlangıç noktası olmayabilirler. Bu bakımdan İslâmcılık ile AKP ilişkisini ele alırken halihazırda kamuoyunda ve akademik çalışmalarda çokça tartışılan bu pratikleri tek tek mercek altına almaktansa AKP'nin bir bütün olarak Sünni-İslâm ile kurduğu temsiliyet ilişkisinin Türkiye sağının tarihi içerisinde nasıl farklı bir yere oturduğunu açıklamaya çalışacağım.

Türkiye'de sağda veya merkez-sağ olarak adlandırılan alanda konumlanan partilerin/hareketlerin hemen hepsinin ortak iddiası Kemalist devlet kadroları tarafından küçümsendiği iddia edilen "halkın" değerlerine gereken hassasiyeti göstermek ve bu değerler üzerinden dile getirilen talepleri temsil etmek, onlara kulak vermektir. Demokrat Parti'den Adalet Partisi'ne ve daha sonra da ANAP ve DYP'ye kadar uzanan çizgideki sağ partilerin hepsi de "Kemalistlerin" halkla devlet arasında açtığı mesafeyi kapatma arayışı üzerinden kimliklerini oluşturmuşlardır.[33] Kemalist cumhuriyet projesinin radikal seküler karakteri düşünüldüğünde burada "dışlanan" ve "horlanan" değerler açık biçimde dinselliğe, yani Sünni İslâm anlayışına denk dü-

33 Mert, 2007, s. 79.

şer. Buna göre merkez sağ partiler "seçkinlerin" temsilciliğini üstlenmiş Kemalist geleneğin aksine "millet iradesini" temsil ederler.[34] AKP'nin de kendi politikalarım ve söylemlerini oluştururken bu "mesafeyi" çokça vurguladığı ve bunun üzerinden siyasi rakiplerini, özellikle de bu mesafenin müsebbibi olarak gördüğü CHP'yi çokça eleştirdiği malumdur. Hatta "devlet" ve "millet" arasında varolagelmiş olduğu iddia edilen bu mesafeyi temsil eden anlayış ve akımlar partinin "dışarıdaki düşmanım" temsil ettiğinden onun "politikliğinin" başka bir şeye indirgenemez çekirdeğini oluşturur.

Öte yandan Türkiye'deki neredeyse bütün sağ partilerde mevcut olan bu vurgu AKP'de farklı bir biçimde tezahür etmektedir. AKP misyonunu sadece merkez sağ partilerin yaptığı gibi "halkın" dışlanmış değerlerine şefkat eli uzatmak veya onlara anlayış göstermek olarak tanımlamakla yetinmez, bu tür değerleri siyasi iktidara taşımak gibi daha iddialı bir konumdan topluma seslenir. Burada söz konusu olan iddia "mesafeyi kapatmak" değil "siyasi iktidar" sahiplerinin yaşayış biçimiyle halkın değerleri arasında birebir örtüşme görüntüsü oluşturmak ve böylelikle de mesafe algısını ortadan kaldırmak, hükümsüz kılmaktır. Örneğin, Adnan Menderes ve Celal Bayar Kemalist kadroların içerisinden çıkmalarına rağmen yine de halkın değerlerini anlayan, onlara kucak açan bir elit profilini temsil ederlerken[35] kendisini bunların devamı gibi sunmaya çalışan Recep Tayyip Erdoğan'ın yansıttığı imge esasında bundan niteliksel açıdan farklıdır. Erdoğan, Süleyman Demirel gibi halkın içinden çıkmasına ve bu değerleri taşımaya devam etmesine rağmen Kemalizm'in siyasal ve kamusal alan için biçtiği asgari normlara ve kültürel kalıplara uymaya gayret eden ve bunları zamanla benimseyen bir "sınıf atlama" hikâyesini temsil etmeye de çalışmaz. Onun ve AKP'nin kadrolarının temsil etmek istedikleri asıl şey "ortadan kaldırılmadıkça" kapanması mümkün olmadığı düşünülen bu mesafeyi "milletin de-

34 Yüksel Taşkın, "Türkiye'de Sağcılık", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: Dönemler ve Zihniyetler*, İstanbul, İletişim, 2009, s. 459.

35 Taşkın, 2009, s. 469.

ğerlerini" iktidar alanına taşıyarak hepten hükümsüz kılmaktır. AKP'den önceki sağ partiler kendilerini verili kabul ettikleri bu mesafeyi kısaltma iddiasıyla sınırlandırırlarken, AKP parti/devlet ile milleti "aynı şey" haline getirmek ve mesafeyi hepten yok etmek gibi daha radikal bir iddiayla ortaya çıkar. Şimdiye kadarki seçim başarıları ve AKP'ye özellikle dindar kesimden akan oylar bu "iddianın" halk gözünde bir inandırıcılığa sahip olduğunun tescili olarak görülebilir. Bu başarının arkasında ise kuşkusuz AKP'nin bunu sadece kuru bir iddia olarak ortaya atmakla yetinmeyerek "halkın değerleriyle" özdeşleşmişlik görüntüsünü her vesileyle sergileme çabası içerisine girmesi yatmaktadır.[36]

İslâmî kimliğin AKP ideolojindeki merkezi rolü de işte tam bu noktada kendisini göstermektedir. AKP'deki muktedir kadro ile sıradan bir vatandaşın arasındaki sınıfsal uçurumun varlığında bu özdeşleşme algısının yeniden üretimi ancak dinsel ortaklıklar üzerinden kurulabilmektedir. Bu açıdan bakıldığında AKP'nin bakanlıklara ve pek çok önemli devlet pozisyonuna İslâmî yaşayışın vecibelerini yerine getiren insanları özellikle ataması sadece bir kadrolaşma faaliyeti olarak görülemez. Başbakanlıktan memurluklara kadar siyasi otoritenin temsil edildiği her alanda dinsel değerlerin, pratiklerin ve sembollerin şimdiye kadar hiç olmadığı açıklıkta sergilenir hale gelmesi AKP'nin "parti, devlet ve millet" arasında bir özdeşlik görüntüsü yaratmasının en önemli kanalıdır. Burada söz konusu olan çokça iddia edildiği gibi tek tek "mütedeyyin" bireylerin dini değerlerini herhangi bir siyasallıktan arınmış bir şekilde yaşamalarından ibaret değildir;[37] bireyler buna niyet etsinler veya etmesinler, AKP ideolojik tahkimatını "devlet" ve "millet" arasındaki bu mesafenin yok edilmesi üzerinden kurduğu müddetçe kamusal alandaki bu dinsel pratikler ve temsiller mutlaka siyasal bir anlama ve ideolojik işleve sahip olacaktır. Bu açıdan bakıldığında ve "Kemalist elitlere" karşı konumlanışın AKP'nin ayırtedici si-

36 Gareth Jenkins, *Political Islam in Turkey: Running West, Heading East?*, Palgrave, New York, 2008, s. 169.

37 Çınar, 2006, s. 478.

yasal kimliğinin en başat öğesi olduğu düşünüldüğünde kimilerinin iddia ettiğinin aksine AKP'nin siyasal düzlemde İslâm'la ilişkisini kesmesi mümkün değildir.

Bu noktada yine "milletle" kendi dinsel yaşayış biçimi üzerinden bir rabıta kurmaya çalışan Turgut Özal'ın ANAP'ı ile AKP arasında bir benzerlik olduğu iddiası öne sürülebilir. Fakat kabul edilmelidir ki ANAP döneminde toplumun muhafazakâr değerleriyle bir bağ oluşturma işi bir bütün olarak ANAP'ın kendi kimliği üzerinden değil, Turgut Özal'ın şahsı üzerinden yürütülmeye çalışılmıştır. Zira ANAP'ın ülkücüleri, muhafazakârları, liberalleri ve hatta kimi sosyal demokratları da içeren ve bu gruplardan hiçbirinin tam olarak rengini veremediği geniş bir koalisyon olduğu düşünüldüğünde bahsettiğimiz "milletle özdeşleşme" misyonunu tam olarak yerine getirmesi pek mümkün değildi. Ayrıca ANAP hiçbir zaman AKP için söz konusu olduğu gibi "milletin değerlerini" yani onun dinselliğini devlet alanında vücuda getirme gibi iddialı bir misyonu üstlenmemiştir.[38] Bu önemli fark gözetildiğinde AKP'yi DP, AP ve ANAP çizgisinin temsil ettiği merkez sağın tipik bir devamı olarak kabul etmek açıklayıcı değildir.

İslâmî değerlerin devlet alanında temsili üzerinden toplumla kurulan bu özdeşlik bağı muhafazakârlık bahsinde dile getirdiğimiz bir aile olarak millet kavrayışı ile bütünleşerek AKP'nin neo-liberal dönemdeki toplumsal hegemonyasını daha da perçinler. Fakat buna ek olarak AKP'nin İslâm üzerinden kurduğu bu özdeşleşme aynı zamanda 28 Şubat sürecinde zayıflasa da hâlâ sivil toplumda ve gündelik hayat alanında etkili olmaya devam eden ve yeniden siyasallaşma potansiyeli taşıyan radikal İslâmcı akımlar, Milli Görüş Hareketini destekleyen kitleler ve bazı dini cemaatlerin AKP'nin arkasında dizilmesini kolaylaştırmıştır. AKP'nin toplumda dinselliğin en güçlü ve ikna edici temsilcisi olarak çıkması ve partinin kendi konumunu korumak için sürekli bir mücadele içinde olduğu görüntüsünü vermesi İslâmcılığın radikal unsurlarının yavaş yavaş AKP için-

38 Taşkın, 2009, s. 469; ayrıca bkz. Hasan Bülent Kahraman, *Türk Sağı ve AKP*, Agora, İstanbul, 2007, s. 149.

de "ehlileşerek" erimesi sonucunu doğurmuştur.[39] Bu durum AKP öncesi dönemde ortaya çıkan siyasi krizlerde pay sahibi olan radikal İslâm'ın AKP döneminde neo-liberal hegemonya projesi tarafından içerilmesi anlamına gelmektedir. Bir sonraki bölümde değineceğimiz gibi AKP benzer bir "içerme" hamlesini Kürt meselesini çözmek üzere Kürtler üzerinde uygulamaya çalışmış, bu da AKP'nin Kürt politikasının en merkezi ve en ayırt edici unsurlarından birini teşkil etmiştir.

AKP'nin milliyetçiliği: Ortak Osmanlı mazisi

AKP'nin sağ içerisindeki özgül konumunu biçimlendiren diğer bir ideoloji olarak milliyetçiliği ise partinin muhafazakârlığı ve İslâmcılığı ile ilişkili bir şekilde düşünmek özel bir önem taşımaktadır. Zira daha önce de vurguladığım gibi AKP'nin milliyetçilik anlayışı büyük ölçüde onun muhafazakâr ve İslâmcı dünya görüşünün etkisi altında biçimlenmiştir. AKP'nin Türkiye'deki milliyetçiliğin ana damarı olan Kemalizm'in karşısında konumlanması ve söyleminin "etnisist" ve ırksal vurgulara uzak oluşu onun "milliyetçi" bir parti olmadığı yanılsamasını doğurmaktadır. Halbuki Türkiye'deki İslâmcı/muhafazakâr cereyanların büyük bir kısmı ve Milli Görüş Hareketi için de söz konusu olduğu gibi[40] AKP fikriyatının oluşumunda milliyetçilik esaslı bir yere sahiptir. Milliyetçiliği İslâmî hareketlere dışsal ve onunla uyumsuz bir düşünceymiş gibi ele alma eğilimi daha çok bu ideolojinin ancak "etnisite"ye dayalı bir millet kurgusu ile birlikte var olabileceği düşüncesine dayanır. Halbuki milliyetçiliğin bir ideoloji olarak ayırt edici yanı onun etnisiteyi merkeze alması değil bir siyasi iktidar tarafından çıkarları korunması gerektiğine inanılan bir ulus ya da millet fikrinin varlığıdır. Buna göre milliyetçiliğin bir ideoloji olarak çekirdeğini oluşturan ve

39 Cihan Tuğal, *Passive Revolution: Absorbing the Islamic Challenge to Capitalism*, Stanford, Stanford University Press, 2009.

40 Ruşen Çakır, *Ayet ve Slogan: Türkiye'de İslami Oluşumlar*, Metis, İstanbul, 1990.

onu tanımlayan söylemleri şöyle özetleyebiliriz: a) belirli bir toprak parçasında ve bir devletin (veya kurulması arzu edilen bir devletin ya da başka bir siyasal otoritenin) hakimiyetinde yaşayan insanlar belirli kadim benzerlikler temelinde bir ulusu (milleti) oluşturur; b) bu milletin kendisine ait, diğer başka milletlere karşıt ve bu millet içindeki her bir bireyi aşan ve bu bireysel çıkarlardan daha mühim "milli çıkarları" mevcuttur c) bu millet adına belirli bir toprak parçası üzerinde hakimiyeti olan (veya olması arzu edilen) siyasi otoritenin de politikalarını bu milli çıkarların korunması ve kollanmasını temel olarak oluşturması gerekir.[41]

Buna göre milliyetçiliğin ana gövdesini "millet", "milli çıkar", "devlet" ve "vatan" gibi kategoriler ve bunlar arasında özellikle "milli çıkar" üzerinden kurulan bağlantılar oluşturur. Milliyetçiliğin dünyanın her yerinde olduğu gibi Türkiye'de de kendisini etnik milliyetçilik, ırkçı milliyetçilik ve kültür milliyetçiliği gibi farklı biçimlerde göstermesinin temelinde milliyetçiliğin merkezi nosyonu "milletin" farklı içeriklerle tanımlanması yatmaktadır. Bu noktada AKP'de de kendisini her vesilede gösteren milliyetçi fikriyatın Türkiye sağının ideolojik haritası içerisinde tam olarak nerede konumlandığı, onun ancak "millet" kategorisinin içerisini nasıl doldurduğuna ve milliyetçi lugatın ayrılmaz parçaları olan "milli çıkar", "vatan", "ortak mazi" vb. sözcüklere ne tür anlamlar yüklediğine bakılarak anlaşılabilir.

AKP'nin milliyetçiliğinde "millet" kategorisi onun İslâmcı ve muhafazakâr dünya görüşünün belirleyiciliği altında etnisist bir temelde değil ana eksenini Müslümanlığın oluşturduğu "ortak kültür" temelinde içeriklendirilmiştir. Her ne kadar partinin resmi metinlerinde ve kimi açıklamalarında vatandaşlık esasına dayalı bir tanımın varlığından da bahsetmek mümkün olsa da AKP topluma seslenirken, onunla hegemonik bir bağ kurmaya çalışırken sıklıkla ortak dini kültürel referanslara dayalı bir dile rücu eder. Bu "ortak İslâmî kültür" eksenli dil mil-

41 Montserrat Guibernau, *Nationalisms: The Nation-State and Nationalism in the Twentieth Century*, Cambridge, Polity Press, 1996, s. 85-97.

letin ortak mazisi olarak İslâm'ın şahlanışını temsil eden Osmanlı geçmişini işaret etmektedir. Buna göre AKP, kendi milletine yabancılaşmış önceki iktidarlardan farklı olarak Türkiye'yi Osmanlı dönemindeki o itibarlı ve kudretli günlerine döndürmeye soyunmuş bir parti olarak, kendisini sunar. Bu minvalde "eskiden" Osmanlı İmparatorluğu'nun hakim olduğu coğrafyalara özel bir alaka gösterir; buralarda liderlik rolü oynamaya soyunur. Bunun gerçekliklerle bağını koparmış bir imparatorluk nostaljisi olduğunu söyleyemeyiz. Tekrar eski şahlanış günlerine dönmenin formülü günümüz kapitalist dünyasının gerekleri uyarınca yeniden tanımlanır. Buna göre neo-liberal birikim rejiminin çerçevesini çizdiği ekonomik büyüme, gösterişli kentler ve teknolojik ilerleme bu şahlanışın ve yeniden kudret kazanmanın göstergeleri olarak kodlanır. Neo-liberal ekonominin temel uygulamaları "millete hizmet etmenin" ve onun çıkarlarını diğer milletler karşısında korumanın bir aracı olarak topluma sunulur. Bu açıdan bu politikalara direnç gösteren kesimler milletin ve ülkenin kalkınmasının önünde engel teşkil eden marjinal gruplar olarak lanse edilir.

AKP'nin Türkiye sağı içerisindeki özgül konumunu açığa çıkarırken ayrı ayrı ele aldığımız milliyetçilik, muhafazakârlık ve İslâmcılık parti söylem ve pratiklerinde birbirlerini bütünler ve pekiştirir bir biçimde kendisini gösterir. AKP'nin 2002'den sonra sağlamlaştırmaya çalıştığı neo-liberal hegemonyanın bir ayağını neo-liberal popülizm diye adlandırılabilecek "yardım" ve "hayırseverlik" programları oluşturuyorsa diğer ayağını da özellikle propaganda düzeyinde milliyetçilik, muhafazakârlık ve İslâmcılığın özgül bir bileşimini temsil eden bu sağ söylem oluşturmaktadır. AKP'nin neo-liberal hegemonyanın kuruluşunda bir kriz dinamiği teşkil eden Kürt meselesi sorununa dair geliştirdiği politikanın kuruluşunda hem bu neo-liberal popülizm hem de sağ ideolojik konumlanış kendisini açıkça göstermektedir. Yazının bundan sonraki bölümü AKP'nin Kürt politikasında onun neo-liberal popülist politikalarının ve sağ ideolojisinin izlerini arayacaktır.

AKP sağcılığı ve Kürt politikası: "Hizmet", "hürmet" ve "tasfiye"

10 yıllık iktidarı döneminde Kürt kimliğinin varlığını açıkça telaffuz eden, şimdiye kadar uygulanan politikalardan dolayı Kürtlerin mağdur edildiğini ilan eden ve sonrasında da Kürtçe yayın yapan bir devlet televizyonu açacak düzeyde reformcu eğilimler gösteren bir partiyi "sağcı" olarak kodlamak ilk bakışta çelişkili gibi görünebilir. Gerçekten de AKP Kürt meselesi konusunda kendisinden önceki sağ partilerin devletçi, katı asimilasyoncu ve inkarcı politikalarının dışına çıkan bir parti olagelmiştir. Öte yandan AKP'nin Kürt kimliğini "tanımaya" meyleden bu politikaları partinin sağ ideolojik kimliğine rağmen geliştirilmiş açılımlar olmaktan ziyade bilakis onun Türkiye sağındaki özgül konumu ile uyumluluk ve hatta zorunluluk ilişkisi içerisinde ele alınmalıdır. Hatta diyebiliriz ki AKP'nin birazdan temel hatlarına değineceğimiz "Kürt politikasına" zemin hazırlayan ve buna imkan veren şey partinin yukarıda ayrıntılı şekilde ele aldığımız sağ ideolojik haritadaki özgül konumudur. Daha da ileri giderek şunu söyleyebiliriz: AKP'nin tanımaya meyilli Kürt politikası onun sağ ideolojik hegemonya projesinin tesisi sürecinde bir engeli ortadan kaldırmaya yönelik bir operasyonu veya pragmatik bir hamlesi değil,[42] bizzat bu sağ ideolojik hegemonyanın inandırıcılığının ve başarısının "teminatı", onun içsel bir öğesidir. Bu açıdan AKP'nin Kürt meselesinde nereye kadar "açılabileceğinin" sınırlarını belirleyen şey onun bu sağ ideolojik hegemonya projesinin çizgileridir.

AKP'nin 10 yıllık iktidarı döneminde geliştirdiği Kürt politikasının birbiriyle ilişkili üç ayağı olduğu söylenebilir: Bunlardan birincisi bölgeye yapılan hizmet ve hayırseverlik faaliyetleriyle Kürtlerin rızasını inşa etme çabası. İkincisi Kürt kimliğinin varlığının tanınmasına yönelik kimi adımlar atmak suretiyle Kürtlerin AKP'nin sağ hegemonya projesine entegrasyonu. Üçüncüsü ise Kürt hareketinin sadece askerî değil siyasal

42 Ümit Cizre ve Joshua Walker, "Conceiving the New Turkey After Ergenekon", *The International Spectator*, cilt 45, sayı 1, 2010, s. 95.

ve ideolojik olarak da tasfiyesi. Kürt politikasının bu üç bileşeni de AKP'nin neo-liberal hegemonya projesinin ve onun özgül sağ ideolojik konumunun izlerini taşımaktadır.

Bundan önceki bölümlerde sistemin 2001'de yaşadığı büyük bir ekonomik, siyasal ve ideolojik kriz karşısında AKP'nin yeni bir neo-liberal toplumsal hegemonya projesiyle çıktığını söylemiştik. Bir yandan neo-liberal politikaların yıkıma uğrattığı kesimlerin devlete karşı "minnetini" bir takım hizmet ve hayırseverlik politikalarıyla yeniden üretmeye, diğer yandan muhafazakâr, milliyetçi ve İslâmcı söylem ve motiflerin özgün bir bileşimi ile onlarla kalıcı bir ideolojik bağ geliştirmeye dayalı bu hegemonya projesinin Kürt sorunundan kaynaklı şiddetin varlığında işler kılınması ve sağlam temellere oturması imkansızdı. Daha somuta inersek yukarıda ayrıntılarına değindiğimiz birlik, bütünlük ve huzur içindeki bir aile olarak tasarlanan millet kurgusunun ülkenin bir bölümünde şiddetli bir şekilde devam eden savaş tablosu ile birlikte yaşaması mümkün değildi. AKP'nin devlete, sisteme ve millete bağlılığı Kemalizm'den farklı değerler ve semboller üzerinden örmeye soyunduğu; onun "laisizminden" ve Türklük vurgusundan uzaklaştığı oranda Kürt politikasını eski katı inkarcı ve asimilasyoncu politikalarla sürdüremez duruma geldi. AKP'nin biraz önce sıraladığımız parametreler uyarınca geliştirdiği Kürt politikası bu açıdan sadece Kürtler ve bölge için devreye sokulmuş yeni bir taktik olarak değil bu sağ hegemonya projesinin ve AKP'nin genel Türkiye vizyonunun zorunlu bir yönelimi olarak ortaya çıktı.

AKP'nin Kürt politikasının birinci ayağını oluşturan "bölgeye hizmet götürmek" politikası ilk bakışta sorunu "ekonomik geri-kalmışlık" olarak algılayan klasik devlet yaklaşımının bir devamı olarak görülebilir. Fakat "AKP'nin hizmet politikasının" hayata geçirildiği tarihsellik göz önünde bulundurulduğunda bu politikaların farklı bir mahiyette tezahür ettiği anlaşılacaktır. Öncelikle bu yardım politikaları AKP'nin bunlarla birlikte devreye soktuğu Kürt kimliğinin varlığını kabul etmeye yönelik politikalarıyla ilişkili bir şekilde düşünülmelidir. Kürt kimliğinin vurgulandığı bir ortamda AKP önceki devlet politi-

kalarından farklı olarak bu yardımları sadece "devletin ülkenin kalkınması yolunda yaptığı yatırım" olarak değil, aynı zamanda "*partinin* Kürtlere yaptığı yardım ve gösterdiği şefkat olarak" sunmaktadır. Bununla ilişkili olacak şekilde bu yardımların arkasındaki rasyonel, yine devletin klasik "geri kalmışlık" paradigmasından farklı olarak "bölgeyi teröre zemin hazırlayan yoksunluklarından" kurtarmak değil Kürtleri AKP'nin sağ hegemonya projesinin kitlesel destekçisi haline getirmekti. İkinci olaraksa bu "hizmet" politikaları daha önceki dönemlerde uygulanan ulusal kalkınmacı çerçevedeki yatırımlardan farklı olarak neo-liberal dönemin ruhuna uygun bir içerik kazanmıştır ve bu bakımdan AKP'nin neo-liberal popülizminin Kürtlerin yaşadığı bölgelerdeki uzantısı olarak telakki edilebilir. Daha önceki bölümlerde gösterildiği gibi AKP'nin neo-liberal popülizmi ekonomik yoksunlukların yapısal nedenlerine dokunmaksızın bunları geçici olarak ferahlatmaya yönelik yardım ve hayırseverlik politikalarına dayanır. Bu yardım politikaları kimi zaman devlet eliyle ama daha çok AKP'li belediyeler, özel sektör, sivil toplum örgütleri ve dini cemaatler eliyle yürütülür.

AKP'nin bu hizmet ve yardım politikalarıyla bölgeye uzanmaya çalışmasının bir anlamı bölge halkıyla bir tür klientalist ilişkiler geliştirmekse diğer anlamı bu "sosyal politikaları" bölgede belediyeleri elinde tutan Kürt hareketi ile mücadelenin bir aracı olarak kullanmaktır. Zira AKP, bölgeye devlet eliyle götürdüğü hizmeti BDP'li belediyelerin "eksikliklerinin" teşhiri için kullanır. 2009'daki yerel seçimler öncesinde Diyarbakır'da yaptığı mitingde Recep Tayyip Erdoğan şunları söylüyordu:

> 3 büyük ideal ile yola devam ediyoruz. Hukuk, hürriyet, hizmet. Bu 3 temel husus siyasetin temel eksenidir. Biz AK Parti kadrosu olarak bu milletin vicdanı olmak için yola çıktık. Bu yolda karalı adımlarla yürüyoruz. Türkiye'nin kaynaklarını adaletle paylaşmaya özen gösteriyoruz. İster kırsal kalkınma ister kentsel dönüşüm açısından baksınlar ister batıya ister doğuya baksınlar her yerde AK Parti iktidarın hizmetlerini görecekler. Bizim siyasetimiz hizmet siyasetidir. Çamur siyase-

ti değil, birlik bütünlük siyasetidir... Bölgenin çehresini tamamen değiştiriyoruz. Belediyecilik şehircilik bizim işimiz. Diyarbakır'da kalitesiz bir belediyeciliğe mahkum değilsiniz. Kapalı köy yollarına mahkum değilsiniz. 6 yılda bin 571 köy ve mezraya su getirdik... Bunlar ideoloji ile olmaz, bunlar belediyeciliği bilenler tarafından yapılır. 30 Mart'ta Ya Allah Bismillah diyeceğiz ve yeni Diyarbakır'ı oluşturacağız.

Türkiye'nin özellikle kentli yoksul kesimleri üzerinde başarıyla yerine getirilen bu rıza ve minnet inşası, mevzu Kürtler olduğunda bazı tıkanmalarla karşılaşmıştır. Bu tıkanma büyük ölçüde bu "hizmet" ve hayırseverlik faaliyetlerinin en önemli aracı kurumlarından olan belediyelerin bölgede Kürt hareketinin siyasal alandaki örgütü BDP'nin elinde olması ile ilgilidir. Bu durumun varlığında AKP bölgede yaptığı yardım faaliyetlerini doğrudan valilikler aracılığıyla devreye sokmaya çalışsa da özellikle Kürt hareketinin karşıt siyasal faaliyetleri yüzünden Kürt yoksullarıyla istenilen ideolojik bağ kurulamamıştır.[43] Bu durumun yarattığı boşluk sivil toplum örgütleri ve vakıflar altında örgütlenen başta Fethullah Gülen Hareketi olmak üzere dini cemaatler tarafından doldurulmaya çalışılmış ama bunların faaliyetleri de bölge halkının önemli bir kısmı tarafından bölgedeki Kürt hareketinin ve belediyelerinin etkisini kırmaya yönelik politik girişimler olarak algılanmıştır.[44]

AKP'nin Kürt politikasının ikinci ayağını "hürmet politikası" olarak tanımlarken partinin Kürtlerle geliştirmeye çalıştığı ilişkinin gerçek bir niteliğinden değil AKP'nin bölgeye yönelik geliştirdiği söylem ve siyasalar ile yaratmak istediği etkiye göndermede bulunuyorum. Bu politika AKP'nin devletin önceki politikalarından farklı olarak Kürtlerin varlığını kabul etmeye ve bir takım siyasal, kültürel haklar tanımaya yönelmesine denk düşüyor. AKP iktidara geldiği ilk yıllardan itibaren Kürt sorunun artık salt silahlı mücadeleyle çözülemeyeceğini vurgulamakla yetinmedi, çeşitli vesilelerle şimdiye kadar uygulanan

43 Halime Kökce, *Ak Parti ve Kürtler*, Okur Kitaplığı, İstanbul, 2011, 171.

44 Robert Olson, *Blood, Beliefs and Ballots: The Management of Kurdish Nationalism in Turkey*, Mazda Publishers, California, 2009.

devlet politikalarını eleştiriye tabi tuttu. Bu söylem ve buna eşlik eden bazı tanıma politikaları devletin cumhuriyet tarihi boyunca bölge halkına göstermediği hürmetin AKP eliyle gösterildiği söylemiyle beraber ilerledi. Recep Tayyip Erdoğan 2011 seçimleri öncesinde 1 Haziran'da yaptığı Diyarbakır mitinginde şöyle diyecekti:

> Size yasak olanlar bize de yasaklandı. Ahıra, depoya çevrilen camiler CHP'nin eseri oldu bu ülkede. İlmihal kitaplarını bu CHP yasakladı. Bu kardeşiniz Siirt'te okuduğu bir şiirden dolayı hapis yattı. Bu kardeşiniz Diyarbakır Cezaevi'nden 5. koğuştan yükselen feryadı İstanbul'dan duydu. Ben bu mücadelenin içinden geliyorum. İnkarı da asimilasyonu da bilirim. Artık inkar, asimilasyon politikaları bitti. Diyarbakır Cezaevi'ne giden ama oğluyla kendi dilinde konuşamayan annenin içine akıttığı gözyaşını ben bilirim. Ama artık konuşuyor.

Yukarıdaki alıntının da gösterdiği gibi Kürtlere cumhuriyet tarihi boyunca uygulanan inkar politikaları AKP'nin ülke genelinde tesis etmeye çalıştığı sağ hegemonya projesine Kürtleri bir müttefik olarak dahil etmenin, onların taleplerini bu hegemonya projesi içerisinde soğurmanın bir zemini haline gelmektedir. Buna göre Kürtlerin kimliğinin inkarının mimarı olanlarla AKP'yi iktidardan uzaklaştırmak isteyenler aynı kaynaktan güçlerini almakta, Türkiye'de muhafazakâr-İslâmcı kesimler ile Kürtlerin gördüğü baskının kaynağında aynı zihniyet yatmaktadır. Dolayısıyla AKP'nin Kürtleri tanımaya yönelik politikaları ülke sathında yürütülen Kemalizm'in kurumlarını tasfiyeye yönelik yürütülen mücadelenin bir uzantısıdır. Burada mesajın sadece Kürtleri AKP'nin yürüttüğü hegemonya projesine eklemlemeye çalışmaktan ibaret olmadığı söylenebilir. Bu mesaj aynı zamanda AKP'nin ülkenin diğer bölgelerinde partinin kitle tabanını teşkil eden sağ-muhafazakâr kesimlerle bölgedeki Kürtler arasında aynı "dava" üzerinden bir bağ kurma ve böylelikle de partinin "tanıma" politikalarına bu kitlelere benimsetme girişimini de içerir.

Bu tespit AKP'nin Kürtlere yönelik olarak geliştirdiği "ta-

nıma" politikalarının partinin milliyetçi-muhafazakâr pozisyonuyla çatışma halinde olduğunu ve bu yüzden de AKP'nin özellikle 2011 seçimleri sürecinde kendi tabanıyla yabancılaşmamak adına daha agresif bir milliyetçilik sergilemeye başladığını ifade eden yaygın yorumların geçersizliğini de işaret ediyor. Daha önceki bölümlerde gösterdiğimiz gibi milliyetçilik AKP'nin sağ ideolojisinin muhafazakârlık ve İslâmcılık ile birlikte en önemli dayanaklarından birini teşkil eder. Fakat AKP'nin milliyetçiliği ile partinin Kürt kimliğini tanıma girişimleri arasında çokça iddia edildiğinin aksine bir çelişki değil bir uyum söz konusudur. Daha önceki bölümlerde ayrıntılarıyla gösterdiğimiz gibi İslâmcılık ve muhafazakârlığın belirlenimindeki bir milliyetçilik anlayışı çerçevesinde AKP için "millet" kategorisi etnisite farklılıklarını aşan İslâmî-kültürel bir birliğe denk düşer. Buna göre Kürtler Sünni İslâm kültürünü ve ortak Osmanlı geçmişini paylaşmaları temelinde "huzurlu bir aile" olarak millet tasavvurunun içine dahil edilirler. Bu anlayışta hiç değilse söylemsel düzeyde Türklük ve Kürtlük birer etnisite olarak aynı düzeyde önemsizleştiklerinden Kürtlerin etnik kimliklerinin tanınması dinsel-kültürel temelde tanımlanmış millet kurgusuna halel getirmez; tam tersine geniş bir aile olarak milletin huzurunun sağlanması için elzemdir. Bu açıdan bakıldığında bir yandan "tanıma" siyaseti yürütülürken diğer yandan "tek millet, tek devlet, tek bayrak ve tek vatan" şiarının aynı anda öne çıkarılabilmesi stratejik açıdan hatalı gözükse de AKP fikriyatı açısından bir çelişki arz etmez.

Bu bakımdan resmi metinlerde olmasa da söylemsel ve pratik düzeyde daha çok etnisite referanslı olarak içeriklendirilmiş "Türklüğe" dayalı Kemalist millet kurgusunun ve buradan türeyen seküler milliyetçiliğin Kürtlerin tanınması noktasında yaşadığı sancı ve kriz, AKP'nin dinsel-kültürel temelli milliyetçiliği için geçerli değildir. Öte yandan AKP'nin bu kendi özgül sağ pozisyonunu yansıtan millet ve milliyetçilik anlayışında etnisitenin din karşısında önemsizleşerek sadece folklorik bir renge indirgenmesi Kürtlüğün bir siyasi eylem kategorisi olarak benimsenmesini de gayrı-meşru ilan etmektedir. Yani

"milletin" dinsel ve kültürel içeriğiyle yeniden tanımlanıp hegemonik hale getirildiği bir ortamda Kürtlük ulusal bir kategoriyi ifade etmez. İşte bu durum AKP eliyle yürütülen Kürtleri folklorik bir öğe olarak tanıma, onlara milletin içindeki renklerden biri olarak "hürmet" gösterme siyasetinin aynı zamanda onların bir "ulus" olarak reddini içeren yapısına işaret etmektedir. Böyle bir milliyetçilik anlayışı, buna eşlik eden tanıma/hürmet sadece Kürtlerin kültürel hak/özgürlük taleplerini sağ muhafazakâr proje içerisinde soğurmaya değil aynı zamanda "ulusallık" temelli Kürtlük tanımım reddetmeye ve bu tanıma dayalı bir siyaset üreten Kürt hareketinin altındaki siyaset zeminini kaydırmaya muktedir olması açısından da geniş kapsamlı bir hegemonya projesine denk düşer.

AKP'nin Kürt politikasının üçüncü ayağını teşkil eden tasfiye de AKP'nin tanıma siyasetinin bu parametreleri içerisinde anlam kazanmaktadır. Burada tasfiyeden kasıt bölgedeki Kürtler üzerinde AKP'nin hegemonya projesini sekteye uğratacak düzeyde siyasi güç sahibi Kürt hareketinin siyaseten ve ideolojik olarak etkisizleştirilmesi, bu hareketin güç kazandığı zeminin ortadan kaldırılmasıdır. Şüphesiz Kürt siyasi hareketinin özellikle askeri unsurlarının tasfiye edilmesi AKP'den önceki hükümetlerin de hedeflediği bir stratejiydi. Fakat AKP dönemindeki tasfiye sadece devletin askeri güçlerinin yürüttüğü zor kullanımına değil, daha çok özellikle parti kanalıyla yürütülen siyasi-ideolojik mücadeleye odaklanmış gözükmektedir. PKK başta olmak üzere Kürt hareketinin diğer unsurlarının siyasi-ideolojik açıdan tasfiyesi AKP'nin ülke çapında tesis etmeye çalıştığı sağ hegemonya projesi için hayati öneme sahiptir. Bölgede kitle desteğine sahip yegane iki siyasi güç olarak AKP ve bugün legal düzlemde BDP tarafından temsil edilen Kürt hareketi arasında amansız bir mücadelenin yürümesi siyasetin olağan akışına uygun gibi gözükebilir. Ya da elinde ne zaman ve nasıl kullanacağı öngörülemeyecek bir silahlı güç bulunduran örgütün zaten hegemonyasını ince dengeler üzerine kurmuş olan AKP'nin hedefinde olması da anlaşılır bir durum olarak değerlendirilebilir. Fakat AKP'nin BDP ile yürüttüğü mücadelenin bu durumu

aşan ve BDP'nin siyasi kimliğini ilgilendiren en az bunlar kadar önemli başka bir boyutu da var ki bu boyut bize AKP döneminde ağırlığın neden ideolojik/siyasi mücadeleye doğru kaydığının açıklamasını verir: BDP ve bir bütün olarak Kürt hareketi AKP için sadece gerektiğinde kitleleri mobilize edecek bir güce sahip olduğu için değil aynı zamanda AKP'nin hegemonya projesinin ideolojik referanslarına zıt bir politik/ideolojik pozisyon üzerinden bölge halkına tesir edebildiği için de ciddi bir siyasi/ideolojik rakiptir. Denilebilir ki Kürt hareketinin ideolojik konumlanışı AKP'nin Kürtleri hegemonya projesine dahil etmesinin önünde ciddi bir siyasi engel oluşturmaktadır. Bu durumu Kürt hareketinin ideolojik konumlanışını karakterize eden iki öğe üzerinden açıklayabiliriz. Birincisi hareketin Kürtlüğü "ulusallık" içeren bir siyasi eylem kategorisi kurması ve ikincisi ise sol/seküler kimliği.

Kürt hareketi, Kürtlüğü "ulusal" bir kimlik olarak tasarlayan bir siyasi yapılanma olarak haklar ve özgürlüklere yönelik taleplerini sadece tek tek bireyler düzeyinde değil bir ulus adına istemektedir. Bu anlayışa göre Kürt meselesi Kürtlere tanınan bireysel/kültürel haklar üzerinden değil, bir bütün olarak Kürt halkının/ulusunun ülke içindeki statüsünün üzerinde uzlaşılmasıyla çözülebilir. Nitekim 2010 yılında kamuoyuna sunulan demokratik özerklik projesi bu meyanda hazırlanmış ve Kürt halkının "ulusal demokratik hakları" çerçevesini temel alan bir metindir. Böyle bir etnisiteye dayalı "ulusallık" tanımının AKP'nin dinsel-kültürel temelli bütünleşmiş/kaynaşmış millet kurgusu ile çelişemekte olduğu su götürmez. Nitekim AKP'nin Kürtlerin varlığını ve kimi kültürel haklarını tanımaya yönelik adımlar üzerinden bölge halkıyla kurmak istediği ideolojik bağın önünde Kürt hareketinin tasarladığı "etnisiteye" ve ulusallığa dayalı kimlik kurgusu önemli bir engel teşkil etmekte, partinin bölgedeki hegemonyasına ket vurmaktadır.

İkinci olarak ise bu konudaki çözümlemelerde pek de dikkate alınmayan Kürt hareketinin Marksist kökenli bir hareket olarak gittikçe azalan oranda da olsa hâlâ taşımaya devam ettiği sol ve seküler karakterine çubuk bükmek gerekir. Destekçi ta-

banı içerisinde her ne kadar dindar/muhafazakâr halk kesimleri önemli bir ağırlığa sahip olsa da Kürt hareketinin bölge halkının önemli bir kesimine taşıdığı sol/seküler değerleri aktarabildiğini ve bunun da Kürtlerin bir bütün olarak AKP'nin sağ-muhafazakâr projeye dahil olmasının önünde bir engel teşkil ettiğini söyleyebiliriz. Bundan da önemlisi BDP çizgisinin ideolojik etkisi nedeniyle dinsel kimliğin halkın bütünü için bağlayıcılık taşımaması "Kürtlerin" kendi kimlik tanımlarında ortak birincil öğe olarak etnisiteyi öne çıkarmasına neden olmuş; bu da AKP'nin dinsel-kültürel değerlere dayalı millet tanımının bölge halkı arasındaki etkisini sınırlamıştır.

Sonuç

AKP'nin Kürt politikasının ana hatlarını anlamak için öncelikle onun Türkiye sağının ideolojik haritasındaki konumunu ortaya sermek gerekir. AKP'nin Türkiye sağının üç ideolojik kaynağı olan milliyetçilik, muhafazakârlık ve İslâmcılığın özgül bir bileşiminin belirleyiciliği altında ortaya koyduğu toplum vizyonu ve hegemonya projesi Kürtleri dinsel-kültürel ortaklıklar temelinde tanımlanmış bir millet kurgusunun içerisine dahil etmeyi öngörmektedir. Bu açıdan AKP'nin son dönemlerde öne çıkardığı Kürtlerin bir etnik grup olarak varlığını tanımaya yönelik anlayışla onun sağ ideolojik konumlanışı arasında bir çelişki değil uyum söz konusudur. Mantıksal kuruluşu ve söylemsel/sembolik içeriği İslâmcılık ve muhafazakârlık tarafından belirlenen AKP tarzı milliyetçilik ile Kürtlerin bireysel hak ve özgürlüklerinin tanınması söyleminin aynı anda üretilmesini mümkün kılan şey AKP fikriyatında millet kategorisinin etnisiteleri aşan dinsel-kültürel birliğe ve ortak Osmanlı mazisine denk düşmesidir. Bu çerçevede AKP'nin tanıdığı "Kürtlük" siyaseten bir anlam taşımayan, millet içerisindeki folklorik bir öğenin varlığını kabul etmek anlamına gelmektedir. Bu açıdan bakıldığında AKP'nin tanıma siyaseti, ona eşlik eden sağ ideolojik konumlanış ve bu konumlanıştan türeyen milliyetçilik ülke çapında tesis edilmeye çalışılan bir toplumsal hegemonya

projesinin birbirleriyle uyumlu ve birbirini bütünleyen görünümlerini ifade eder.

Praksis, sayı 26

KAYNAKÇA

Akdoğan Y., (2004), *AK Parti ve Muhafazakâr Demokrasi*, Alfa, İstanbul, 2001.

Aktay, Y. (2004), "Sunuş", der. Aktay Y., *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: İslamcılık*, İletişim, İstanbul.

Atasoy Y. (2009), *Islam's Marriage with Neoliberalim: State Traformation in Turkey*, Palgrave, New York.

Bayırbağ, M. (2008), "Merkez Çevre'den Piyasa-İslam Sentezine: İkinci Neoliberal Program ve AKP", *Doğudan*, 6.

Bedirhanoğlu, P. (2009), "Türkiye'de Neoliberal Otoriter Devletin AKP'li Yüzü", der. Uzgel İ., ve B. Duru, *AKP Kitabı*, Phonenix Yayınevi, Ankara.

Bora T. (1998), *Türk Sağının Üç Hali: Milliyetçilik, Muhafazakârlık ve İslamcılık*, Birikim, İstanbul.

Cizre Ü. ve J. Walker (2010), "Conceiving the New Turkey After Ergenekon", *The International Spectator*, 45(1): 89-98.

Coşar, S. ve A. Özman (2004), "Centre-right Politics in Turkey after the November 22 General Election: Neoliberalism with a Muslim Face", *Contemporary Politics*, 10 (1): 57-74.

Çakır, R. (1990), *Ayet ve Slogan: Türkiye'de İslami Oluşumlar*, Metis, İstanbul.

Çınar, M. (2006), "Turkey's Transformation Under the AKP Rule", *Muslim World*, 96: 469-486.

Çiğdem, A. (2009), *D'nin Halleri: Din, Darbe, Demokrasi*, İletişim, İstanbul.

Demmers J, A. Fernandes ve B. Hogenboom, (2001), *Miraculous Metamorphosis: The Neoliberalisation of Latin American Populism*, Palgrave, New York.

Doğan, A. E. (2010), "AKP'li Hegemonya Projesi ve Neoliberalizmin Yeniden Dirilişi", *Praksis*, 23.

Guibernau, M. (1996), *Nationalisms: The Nation-State and Nationalism in the Twentieth Century*, Polity Press, Cambridge.

Hale, W. ve E. Özbudun (2010), *Islamism, Democracy and Liberalism in Turkey*, Routledge, Londra.

Jenkins, G. (2008), *Political Islam in Turkey: Running West, Heading East?*, Palgrave, New York.

Kahraman, H. B. (2007), *Türk Sağı ve AKP*, Agora, İstanbul.

Kalaycıoğlu, E. (2007), "Politics of Conservatism in Turkey", *Turkish Studies*, 8 (2): 233-252.

Keyman, F. (2010), "Modernization, Globalization and Democratization in Turkey: The AKP Experience and Its Limits", *Constellations*, 17 (2): 312-327.

Kökce, H. (2011), *Ak Parti ve Kürtler*, Okur Kitaplığı, İstanbul.

Kurt, Ü. (2009), *AKP: Yeni Merkez Sağ mı?*, Dipnot, Ankara.

Mert, N. (2007), *Merkez Sağın Kısa Tarihi*, Selis, İstanbul.

Olson, R. (2009), *Blood, Beliefs and Ballots: The Management of Kurdish Nationalism in Turkey*, Mazda Publihers, California.

Özkazanç, A. (2002), "3 Kasım Seçimi ve Sonuçlarına Dair", *Ankara Üniversitesi SBF Dergisi*, 57 (4): 207-215.

Taşkın, Y. (2009), "Türkiye'de Sağcılık", der. Laçiner, Ö., *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: Dönemler ve Zihniyetler*, İletişim, İstanbul.

Tuğal, C. (2009), *Passive Revolution: Absorbing the Islamic Challenge to Capitalism*, Stanford University Press, Stanford.

Uzgel, İ. (2009), "AKP: Neoliberal Dönüşümün Yeni Aktörü", der. Uzgel İ., ve B. Duru, *AKP Kitabı*, Phonenix Yayınevi, Ankara.

White, J. (2007), *Türkiye'de İslamcı Kitle Seferberliği*, çev. Esen Türay, Oğlak Yayıncılık, İstanbul.

Yavuz H. (2003), *Islamic Political Identity in Turkey*, Oxford University Press, Oxford-New York.

Yıldırım, D. (2009), "AKP ve Neoliberal Popülizm", der. Uzgel İ., ve B. Duru, *AKP Kitabı*, Phonenix Yayınevi, Ankara.

Mitler:
Tarih, mekân, kültür

Türk Sağında Ayasofya İmgesi

M. İNANÇ ÖZEKMEKÇİ

Ürperdi hayalim bu nasıl korkulu rüya
Şaştım neyi temsil ediyorsun Ayasofya?
Çöller gibi ıssız, ne hazin ülke muhitin
Yad el gibi yurdunda garib olmalı mıydın?

Ali Ulvi Kurucu, *Ayasofya*

1934 yılında, –*Resmi Gazete*'de yayımlanmayan– bir bakanlar kurulu kararnamesiyle camiden müzeye dönüştürülen Ayasofya, Türk sağının milliyetçi-mukaddesatçı cenahının muhalif tavır aldığı birbirinden farklı konularda her daim atıfta bulunduğu ortak bir mekânsal koddur. Ayasofya'nın etrafında örülen anlam halkasının temelleri, bu kesimin Demokrat Parti iktidarıyla kendi sesini görece daha rahat duyurabilme imkânına kavuştuğu 1950'lerde, özellikle de İstanbul'un fethinin 500. yılının kutlamaları çerçevesinde atılmıştır.[1] Toplumsal mobilizasyonun arttığı ve Türk-İslâmcılığın artık daha somut bir siyasal hareket olarak kendisini ortaya koyduğu 1960'lar boyunca

1 Bununla birlikte bu zamandan daha önce de Ayasofya'ya dair bir takım beklentilerin dile getirildiğini de belirtmek de yerinde olacaktır. Örneğin Emekli Albay Şükrü Gökmenoğlu, 1948'de İstanbul'un fethinin 500. yılı hazırlıkları çerçevesinde konuyu *Sebilürreşad*'da ele almıştır. Şükrü Gökmenoğlu, "Ayasofya Eşya Ambarı mı Kalacak?", *Sebilürreşad*, cilt 1, sayı 12, Ağustos 1948, s. 184.

Ayasofya imgesi, milliyetçi-mukaddesatçı cenahın belirgin bir referans noktası olmuştur.

"Milli" bir dava olarak kavranan Ayasofya elbette temelde İstanbul'un fethinin bir nişanesidir ve Türk sağının farklı kesimlerinin kendi meşreplerince fethe yükledikleri anlam uyarınca kimi zaman İslâmî kimi zaman Türkçü –daha çok da birbirlerini tamamlayıcı öğeler olarak her ikisinin birden– söyleme konu olur. Ayasofya, fethin İslâmîliğine olduğu kadar aynı zamanda bir Kızıl Elma olarak Türklüğün de başarısıdır. Diğer yandan Ayasofya, mabedin müzeye çevrilişinin sorgulanması ve yeniden ibadete açılması mücadelesi üzerinden kurulan anlatının içinde bir imge olduğu kadar, bu durumu tamamlayıcı nitelikteki eylemlerin de sahnesidir.

Bu çalışmanın odağı dışında yer alan Ayasofya'nın neden müzeye çevrildiği sorusuna resmi düzeyde verilen sekülerliğin nişanesi olma yanıtı; milliyetçi-mukaddesatçılar için temel muhalefet noktalarından biri olmakla birlikte, yeterli bir açıklama olarak görülmemiş ancak hiçbir zaman da bu soruya net bir cevap bulunamamıştır. Soruya yanıt arayanların bir kısmı müzeye çevriliş hadisesini yeni rejimin seküler bir imge çabası yaratma gayretinin ötesinde doğrudan doğruya Batı'nın Bizans'a duyduğu ilgiye ya da misyonerlik çalışmalarına bağlarken, kimileri de masonik bir oyuna ya da Yunanlılarla yapılan gizli bir pazarlığa bağlar.[2] Ancak bu değerlendirmelerde her zaman için değişmeyen nokta; bu işin esrarengiz, gizli pazarlıklara konu olan, perde arkasında oynanan sinsi bir oyun olduğuna duyulan inançtır. Bu inanç zaman zaman o dereceye varır ki; örneğin garplı Hıristiyan yobazının takım taklavatını alıp geldiği, Ayasofya'nın o kuru duvarlarına mozaikleri sonradan işle-

2 *Sebilürreşad* Dergisi'nin Bulgaristanlı avukat Halil Bey'in raporuna dayandırarak verdiği bilgiye göre Ayasofya'nın camiden müzeye dönüştürülmesi Bulgaristan'da toplanan ve birçok misyonerin de katıldığı "Bizans Asarını İhya Kongresi'nde kararlaştırılmıştır. Bu kongreye, Halk Partisi'nin 'diktatörlüğü devrinde' bir milletvekili katılmıştır. "Ayasofya Camii Hakkında Bazı Notlar", *Sebilürreşad*, cilt 5, sayı 125, Nisan 1952, s. 398. İlhan Akçay'sa konuyu mason localarının etkisine bağlar ve onların verdiği bir emirle müzeleştirildiğinden bahseder. İlhan Akçay, *"Ayasofya Camii"*, Ankara, 1968, s. 36-37.

diği, hatta bu olayın gerçekleşmesine Lozan'da söz verildiği dahi iddia edilir.[3]

Oynandığına inanılan sinsi oyunun aktörleri, zamanın şartları bağlamında geçmişin nasıl kurgulandığına göre değişen farklı şekillerde kavransalar da büyük oranda Hıristiyanlıkla tamamen özdeş olduğu düşünülen Batının ve onun yerli işbirlikçilerinin türevleridir. Bu bakış açısı, karşı durulması gerektiğine inanılan her grup ve duruma uygun bir söyleme Ayasofya'yı ekleyebilme 'şansını' sunar. Bu bakımdan neden müze haline getirildiği sorusu çetrefil olsa da Ayasofya etrafında kurulan denklem aslında oldukça basit olup İslâmî mukaddesat ile Türklük karşıtlığını bir blok olarak kavrayabilme potansiyeline sahiptir: "Ayasofya'nm cami olmasını kimler istiyor? Tüm Müslümanlar; Ayasofya'nın cami olmasını kimler istemiyor? Farmasonlar, Komünistler, Sosyalistler, Siyonistler, Sabatayistler, dinsizler, imansızlar, Hıristiyanlar".[4] Bu doğrultuda, Ayasofya'nm cami olarak yeniden ibadete açılışıysa, birbiriyle işbirliği içinde olan çeşitli unsurlardan oluşan bir bloğa karşı verilecek zorlu bir mücadele olarak kavranır: "Ayasofya'yı tekrar cami yapmak kolay bir iş değildir. Biliyoruz. Bütün Hıristiyanlık dünyası, masonluk camiası ve İslâm düşmanlığı cephesi buna şiddetle karşı koyacaklardır."[5]

Müze: Sekülerliğin mekânsal tescili

Ayasofya, hem Bizans hem de Osmanlı İmparatorluğu'nda, devlet iktidarının dini meşruiyet payandasını sağlayan ritüel ve sembollerin birçok efsaneyle beraber zihinlerde kodlandığı bir mabettir. Bizans imparatorlarının taç giyme törenlerinin sahnesi olduğu gibi, hiç de yadırganmayacak bir süreklilikle Osmanlı padişahının kendi iktidarını dinsel motiflerle vurgula-

3 Ömer Kirazoğlu, "İslamiyet, Fatih, Fetih Camii: Ayasofya", Kanaat Matbaası, Konya, 1966, s. 25.

4 M. Şevket Eygi, "Ayasofya Hakkında", *Bugün*, 28 Temmuz 1967.

5 "İstanbul'un Fethinin 514. Yıldönümünde Ayasofya Hâlâ Kapalı", *Bugün*, 29 Mayıs 1967, s. 5.

dığı pratiklerin de sahnesidir. İçinde icra edilen iktidar alameti pratiklerin ötesinde bizatihi yapıya kuruluşundan günümüze kadar atfedilen anlam, yapı üzerinde hâkimiyet kuran her bir iktidarın kendinden önce rakip saydığı bir güce meydan okuyuşunun ifadesidir. İmparator Justinianus'un Ayasofya'yı imar ettikten sonraki "seni geçtim Süleyman!" nidası; tek tanrılı bir din için yapılan ilk mabedi yenmenin sembolü olduğu gibi, İstanbul'un fethinden sonra Ayasofya'nın camiye çevrilişi bir fetih nişanesi olarak hem İslâm'ın Hıristiyanlığa hem de yeni imparatorluğun eski bir imparatorluğa olan üstünlüğünü sembolize eder. Nitekim Tepedelenlioğlu'nun da belirttiği gibi, Ayasofya'da ibadetin Müslümanlar için bir fetih hakkı olduğu, caminin imam-ı evveli tarafından Cuma günü elinde tuttuğu kılıçla Batı'ya hatırlatılmaktaydı.[6] Dolayısıyla Osmanlıyla özdeşleşen dini-sembolik bir üstünlük nişanesinin yitirilişiyse "Hilafetin ikinci kez ilgası denebilecek kadar önemli bir milli-İslâmî darbe" olarak karşılanmıştır.[7]

Ayasofya'nın 1934 yılında müzeye çevrilişini de yeni rejimin bu mekân üzerinden kendi iktidar gücünü seküler bir tescilleme gayreti olarak okumak mümkündür. Nitekim daha müze kararı alınmadan önce, 1928 yılında hutbelerin ve 1932 yılında da ezanın Türkçe olarak ilk kez okutulduğu yerin de Ayasofya olması[8] yeni rejimin bu mekâna kendi iktidarını somutlaştırma bağlamında atfettiği önem bakımından oldukça manidardır. Müzeye çevrilişe ilişkin kararnamenin gerekçesinde belirtilen, Ayasofya'nın bir sanat abidesi olduğu, müzeye çevrilmesinin bütün şark âlemini sevindireceği ve bütün insanlığa yeni bir ilim müessesi kazandıracağı ifadeleri; mabedin sanat abidesine, İslâm'a ait olanın tüm "Şark'ın" sözcülüğünü de üstlenerek insanlığa ait olana dönüştürüldüğünü belirtir. Ancak, kararnamenin devamı müzeye dönüştürmenin aynı zamanda

6 Nazif Tepedelenlioğlu, "Bir Galata Kavgası Bana Ayasofya Camii Şerifini Yeniden Hatırlattı", *Yeni İstiklal*, 20 Ekim 1965.

7 Ahmet Kabaklı'nın Temellerin Duruşması adlı eserinden aktaran, Said Öztürk, Ahmet Akgündüz, Yaşar Baş, "*Kiliseden Müzeye Ayasofya Camii*", OSAV, İstanbul, 2006, s. 406.

8 Akçay, *a.g.e.*, s. 84.

–belki de daha çok– yeni rejimin kendi iktidarını yansıtma pratiği olduğunu daha net biçimde göz önüne serer:

> (...) bu camiin Bizanslardan kalma bir eser olması hasebiyle hiçbir vakfı olmadığı ve her ne kadar cami olduktan sonra sultanlar ve halk tarafından bazı gelirler bağışlanmışsa da, bunlardan aşar olarak bağlanan sultan gelirlerinin kaldırılmış olduğu ve halk tarafından bağışlanan gelirler ise, Kuran okumak ve buna benzer belli ve nerede olursa olsun yapılabilir dini emeller için olup müzeye çevrilmesi ve korunması için verilecek bir geliri bulunmadığı (...)[9]

Her şeyden önce Ayasofya artık fethin nişanesi ve II. Mehmet'in belirli bir gelir tahsis ettiği bir vakıf değil, bunun tam tersi doğrultuda Bizanslılardan kalan bir eser olarak kavranır. Sultan artık yoktur, onun tahsis ettiği aşar geliri de olmadığına göre geriye sadece halk için bir ibadethane statüsü kalır ki zaten o da nerede olursa olsun yapılabilir bir niteliktedir. Buna benzer bir yaklaşım, ama bu sefer yapıdaki Türk damgasının da vurgulanarak ele alınışı 1943 yılında Ali Sami Boyar'ın kaleme aldığı Ayasofya adlı eserde de saptanabilir. Eserde, yapının kilise geçmişi, Ayasofya'nın Türklerin katkısıyla bir cami olarak ayakta kalışı anlatıldıktan sonra "Bugünkü Ayasofya" başlığında vurgulananlar; Ayasofya'mn müzeye çevrilerek yeni rejimin sekülerliğinin ve eskiyle olan bağları kopartıp yeni bir devri açmanın sembolü olarak nasıl kurulduğunu göstermesi bakımından dikkat çekicidir. Ayasofya, ister Bizans ister İslâm yapısı olsun taşıdığı dini hüviyetinden dolayı "yaşadığı asırların zihniyetiyle bir hayli hayal ve hurafeye mevzu olan" bir mekândır; yeni rejimce ise "kıymeti şüphesiz tarih ve sanat bakımındandır". Eskiyle olan bağın koparılması Ayasofya'nın geçirdiği aşamaların dönemlendirilmesindeki pozitivist diskurla açığa çıkar: "(...) Türkiye Cumhuriyeti Hükümeti zamanında Ayasofya üçüncü bir devre girmiş bulunuyor. Bu devir, masal ve hurafe günlerini ve batıl itikatları, tamamen tarihe mal ederek Aya-

9 Said Öztürk, Ahmet Akgündüz, Yaşar Baş, *"Kiliseden Müzeye Ayasofya Camii"*, s. 424.

sofya'nın arkeolojik durumu ile alakadar olmuş, yani her iki devrin hatırası olarak binayı bir Türk ve Bizans eserleri müzesi yapmaya karar vermiştir."[10]

Ayasofya'nm mimarlık tarihi ve içindeki mozaikler ve sanat eserleri bakımından değerli olduğu için müzeye çevrilmesi ve bunun da eski devrin hurafelerinden arındırılması söylemiyle beraber yürümesi, milliyetçi-mukaddesatçı camia için sadece Ayasofya özelinde cereyan eden bir hadise değildir. Ayasofya'nın müzeye çevrilmesi genel anlamıyla cami kavramının kendisinin yitirilişinin, yeni rejimce cami kavramının ve ona bağlı zihinsel çağrışımların tırpanlanmasının bir sembolüdür. Her şeyden önce "yüzyıllarca içinde insanların Tanrıyı andıkları bir binanın müze yapılması hem insan ruhuna bir tecavüz, hem o binaya karşı en alçaltıcı muameledir. Bunun kötülüğünü idrak etmek ve tamir etmek her şeyden önce insanlık borcudur."[11] Müzeye dönüştürülerek Ayasofya; alelade bir yapı haline getirilmiş; bir taş yığını, manzarasını yitiren ve aksiyon bir resimden ibaret kalmıştır. O halde, içinde bulunulan zaman diliminde sadece Ayasofya'nm değil tüm camilerin ezanı susmuş addedilmelidir.[12]

Müze kavramının bizzat kendisi; bir zamanlar var olan ama

---

10 Ali Sami Boyar, *Ayasofya*, İstanbul Maarif Matbaası, İstanbul, 1943, s. 17.

11 *Ayasofya*, Türk Milliyetçiler Deneği İstanbul Şubesi, İstanbul, 18 Nisan 1952, s. 2. Nitekim Sultanahmet, Selimiye, Süleymaniye camileri de çok değerlidir, onları da birçok yerli ve yabancı turist sanat eseri olarak dolaşmaktadır. Bir binanın camii oluşu müze olarak gezilmesine mani değildir ama bir caminin müze yapılması onun ibadet maksadıyla kullanılmasına engel teşkil etmektedir. (...) Maksat onu müze yapmak değil camilikten çıkarmaktır. "Ayasofya Hala Kapalı", *Bugün*, 27 Mayıs 1967.

12 Zübeyr Yetik. "Yalnız Ayasofya'nın değil, tüm camilerin...", *Fedai*, cilt 1, sayı 11, Haziran 1964. s. 8. Ayasofya-İslâmî medeniyet ilişkisi bakımından yapılan referanslar genellikle Türkiye sınırlarını kapsamakla birlikte zaman zaman vurgunun kapsamı da genişler. Örneğin Mesut Kaya, Ayasofya'yı; Kurtuba Camii'nde, Elhamra Sarayında batan İslâm güneşinin yeniden doğduğu yer olarak nitelendirir. "Şehir ve Medeniyet", Altınoluk, sayı 261, Kasım 2007, s. 20. Yine 1967 Arap-İsrail Savaşı'ndan sonra, Mescid-i Aksa'nın din düşmanı Yahudilerin işgali altında olduğu belirtildikten sonra İslâm'ın mukaddes camilerinden olan, Ayasofya camiinin de müze halinde olduğu ilave edilmiş tüm Müslümanlar bu iki mabet için ağlamaya, titreyip kendine dönmeye davet edilmiştir. "Mescid-i Aksa ve Ayasofya", *Bugün*, 1 Aralık 1967, s. 11.

artık mevcut olmayanın, yitip gitmişin yani bir anlamda ölü nesnelerin korunup sergilenmesini çağrıştırır. Artık olmayan, geçmişte kalan varsayımıyla Ayasofya'nın müze olarak tescillenmesi, milliyetçi-mukaddesatçılar için Osmanlı ya da İslâm geçmişinde somutlaşan anlam dünyasının hâlâ var olduğunun ve yaşatıldığının ispatlanması çabasına kolaylıkla döner. Ayasofya'nın Müslümanlar için bir işlev yitimi mevcut değilken, "canlı, diri ve müminler topluluğuyla kaynaşmış, alışverişte, yüzünden sıhhat akan bir cami"yken müzeye çevrilmesi, mekanı "içinde ölü ve ölüm bulunmayan bir ölüm zarfı, ölüm kabuğu ve ölüm kabı (...) yani kendi kendisinin müzesi" şeklinde garip bir duruma sokar.[13] Bu kavrayış, zorla elinden alınmaya çalışıldığı düşünülen bir medeniyetin savunusunu mümkün kılar, medeniyet düşüncesi böylesi bir savuma üzerinden kurgulanır. Paralel bir biçimde mabedin müze oluşunun reddiyesi; Ayasofya'nın, alınması gereken bir *'revanche'*[14] mücadelesinin temel motivasyon noktasını belirleyen bir imge olarak kavranmasını beraberinde getirir. Mücadele, mazide kalan bir geçmişin yeniden diriltilmesi çabası değil; tam tersine yeni rejimce mazi olarak kurulmak istenenin aslında yaşanılan ve de yaşatılması gereken bir hal olduğunun ispatının mücadelesidir. Zira bu haliyle Ayasofya'yı müze saymak, İslâmî medeniyetin geçmişte kaldığını ve müzeleştirilebilir olduğunu kabul etmek anlamına gelir:

> ...her parçasının ölü ve kopuk antik bir eşya olduğunu kabul etmek olur ki, geriye Ayasofya olarak şu zar kalır: "Ayasofya derisi, şu bir türlü yüzülemeyen ölü teni, sarı badana..."[15]

Dolayısıyla Ayasofya'nın müzeye çevrilişi, yeni rejim tarafından yıkıldığı düşünülen, bir anlamda müzeleştirilip mazinin öznesi haline getirilen "bin bir mana abidesinden yalnızca biri-

13 "Ayasofya'nın Anlamı", *Diriliş*, sayı 1, Mart 1966, s. 29-30.

14 Beşir Ayvazoğlu, "Tanrıdağ'dan Hira Dağı'na Uzun İnce Yollar", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce-Milliyetçilik"*, cilt 4, İletişim Yayınları, İstanbul, 2002, s. 570.

15 "Ayasofya'nın anlamı", *a.g.m.*

dir"; Ayasofya'mn camiye çevrilişi nasıl cami ihtiyacından çok başka bir şeye dalalet ediyorsa, müzeye geçiş de bambaşka bir saikın mahsulüdür.[16] Bambaşka saikla kastedilen noktada Ayasofya imgesi, batılılaşmanın asırlık serüvenine daha özeldeyse yeni rejime duyulan öfkenin zihinlerdeki tecessüm noktasıdır. Bu noktada Ayasofya, milliyetçi-mukaddesatçı çevrenin, özellikle de Necip Fazıl çizgisinin; Batı'nm temsil ettiği maddi alan ile "bizim" olanın ideal dünyasının kuşattığı mahrem alana tekabül eden mana dünyası arasındaki sınır taşıdır. Madde-Mana ikiliği üzerinden kurulan söylemde Ayasofya, bir yandan Doğu ve Batı geriliminin izdüşümünde Müslümanlık-Hıristiyanlık karşıtlığının bir yandan da batılılaşma devri hariç, Osmanlı geçmişi-Cumhuriyet dönemi zıtlığının kurulmasında ve bu ikilikler içinde bir siyasal hareket alanı geliştirilmesinde önemli bir referans noktasıdır. Necip Fazıl 1965'te MTTB'de verdiği "Ayasofya" konferansında bu kavrayışı, oldukça sert bir üslupla dile getirir:

> Bu bakımdan Ayasofya... Bakın nedir bu bakımdan Ayasofya? Bizi bu hale getiren, annemizin cennet kokulu başörtüsünü sarhoş kusmuğuna bez diye kullanan, ahlakımızı Paris'in dünya çapındaki (Şabane) kerhanesinden daha aşağıya düşüren, milli kültürümüzü çöplüğe ve milli iktisadımızı kumarhaneye çeviren, zekamızı maymunlaştıran ve kalbimizi kanserleştiren, tarihi 129 yıllık cereyanın, kendi öz evimizde, yüzümüze kapandığı oda, mukaddesat odamız... Ayasofya budur![17]

Ayasofya'da tecessüm ettiği düşünülen; güçlü, ahlâklı, temiz ve en önemlisi bize ait mahrem medeniyete kastedildiğini zihinlerde somutlaştırmanın en 'pratik' yollarından biriyse onun bir müze olarak yabancıya açılmış olmasının yani pisliğin ve ahlâksızlığın alanı haline getirilmiş olmasının vurgulanmasıdır. Artık Ayasofya abdestli temiz ayakların mekânı olmaktan

16 Kamil Hocaoğlu, "Camileri Kilise Yaparken", *Serdengeçti*, Haziran 1951, sayı 13, yıl 5, s. 13.

17 Necip Fazıl Kısakürek, "Ayasofya Hitabesi", *Bugün-Fetih ve Ayasofya Eki*, 29 Mayıs 1970, s. 3.

çıkarılmış, onu gezen saygısız turistlerin pis pabuçlarıyla kirletebildiği zelil bir alana dönmüştür.[18] Sebil Dergisinden Hatipzade turistik bir mekân olarak Sultanahmet eleştirisini yine Ayasofya'ya atfen ele alır:

> Kadın erkek ve yarı çıplak bir kısım turistlerin sırtüstü yattığı, mahrem yerlerinin tamamen açılmasına vesile olan kel oturuşuyla oturdukları ve bu yüzden müminlerin 'burada hakkıyla namaz kılınmaz' dedikleri Sultanahmet'in de bu haliyle Ayasofya'dan pek farkı yoktur. Ayasofya ibadete kapalı bir müze olmasına mukabil, Sultanahmet açık bir müze manzarası arz etmektedir.[19]

Mahremiyetinin fethedilmiş bir mekân olan Ayasofya için kurulması yer yer aşılması gereken bir sorun olabilir. Elbette bizatihi fetih olgusunun kendisi bir kutsiyet ve mücadele için bu noktadan kaynaklanan bir meşruiyet taşır. Dahası Fatih'in mabedi kiliseden camiye bir vakıf olarak çevirmesi ve bu vakfiyeyi bozacak olanları lanetlemesi de Ayasofya'nın cami kalması gerekliliği görevini kitlelere daha rahat mal eder. Ancak yine de; Ayasofya'nın bir zamanlar kilise oluşu tam anlamıyla pür-i pak bir mahrem alanın inşasını güçleştirir niteliktedir. Bu sorunun, "Ayasofya'yı kişileştirme" olarak nitelenebilecek bir yolla; aslında her daim bu fethi bekleyen 'kirlenmemiş' bir yapı olarak kavranıp aşılmaya çalışıldığını burada belirtmek gerekir. Örneğin Mevlud Sayılır, maddeten yıpranmış manen de tevhid inancına susamış olan Ayasofya'nın, fetih kuşatması sırasında

---

18 "Ayasofya Ne Zaman Cami Olacak", *Yeni İstiklal*, 27 Kasım 1963. Elinde fötr şapkasıyla sırtı okuyucuya dönük Ayasofya'nın içini ziyaret eden ve muhtemelen yabancı bir turiste ait olan fotoğrafın altında yapılan bu yorum şu şekilde devam etmektedir: "Yukarıdaki resme bakınca yüreği sızlamayacak tek bir Müslüman Türk tasavvur edilebilir mi? Şu turistin saygısız haline bakınız.! Böyle laubali bir manzaraya ne Sen Piyer Kilisesi'nde, ne bir budist mabedinde, ne de bir havrada rastlamanın imkanı yoktur. Fatih onun bir gün camilikten çıkarılıp böyle zelil bir müze yapılacağını bilseydi acaba ne derdi? Şehitler, Gaziler, Ulubatlı Hasanlar, Akşemseddinler ne yaparlardı? Ey Türk oğlu bu resme iyi bak düşün ve ağla. Ağla ki belki gözyaşların şuurundaki pasları siler ve 'Ayasofya daha ne zamana kadar böyle kalacak' diye haykırabilirsin."

19 Hatibzade, "Camilerimiz Sahiplerini Arıyor", *Sebil*, 26 Mayıs 1978, s. 5.

Müslüman-Türk'e için için dua ettiğini; 'bu surların geçici sahiplerini içime sakladım, gelin onları teslim alın" dediğini belirtir.[20] Bu durum, Fetih olgusuna içkin başkasına ait olanı ele geçirme şeklindeki sert durumu, ele geçirilenin yani Ayasofya'nın aslında başından beri ele geçirene ait olduğu, onu beklediği şeklindeki kişileştirmelerle yumuşatılarak mabedin Bizans geçmişi ekarte edilmeye çalışılır. Benzer bir kavrayış, daha 'derinlikli' bir anlatımla *Diriliş* dergisinde yer alır: 'Evet Ayasofya Müslüman'dır. Yapıldığı tarihten İstanbul'un fethine kadar gizli Müslüman'dır, haniftir. Beş yüz yıldan beri de açık Müslüman. (...) Ayasofya yapılışıyla bir haberdi: Doğunun dinde Batıyı aştığını, Doğunun dinde yeni bir din hareketine gebe olduğunu muştuluyordu. Meryem gibi bakire, onun gibi gebeydi."[21] Diğer yandan kişileştirmenin sık sık karşılaşılan bir örneği olan; dile gelen, ihanetin hesabını soran, kendisiyle konuşulup üzüntülerin iletildiği bir Ayasofya imgesiyle, en azından mabedi bir zamanlar günlük hayat pratiğinin içine sokamamışlar için kurtarılması gereken daha somut bir gerçeklik zihinlere kazınmaya çalışılır.

Hafızada medeniyet olarak kodlanan şanlı geçmişin gizli oyunlarla elinden alınmaya çalışıldığını düşünen bir kitlenin Ayasofya'nın müzeye çevrilişine duyduğu öfke; bir blok halindeki dış düşmandan belki de daha çok yerli 'işbirlikçilere' yöneliktir. Tarihsel kavrayış ve siyasal duruş olarak Batı karşıtlığı, uzak geçmişe yönelik büyük bir tarihsel anlatıyla dış mihraka daha rahat odaklanıp anlamlandırabilir. Ancak, medeniyet kaybı söyleminin "içeriden" yani hem bizden olması beklenen ama olmayanların, hem de zaten Müslüman olmayıp bu alanın dışında "doğal olarak" kaldığı düşünülen faillerinin açığa çıkarılması için daha tutulur anlamlandırmalara, bir bakıma yaftalara ihtiyacı vardır. Böylesine bir anlamlandırma çabasında "içeriye dönük" hayal kırıklığı "ihanete" duyulan öfkeyi katmerler. "Fetih acısını hiçbir zaman unutamamış olan Hıristiyanlık âlemi Ayasofya örneğinde görüldüğü gibi tatlı-

20 Mevlud Sayılır, "Ayasofya'da Manalaşan Gerçek", *Bugün*, 2 Haziran 1973, s. 2.

21 "Ayasofya'nın Anlamı", s. 30.

su Frenklerini memnun etmek için, milletçe üzerine titrenmesi gereken değerleri inkâr edip aşağılayanları kullanarak amacına ulaşmıştır."[22] Dolayısıyla, Ayasofya'nın müzeye çevrilişinin eleştirisi ve ibadete açılma mücadelesi; hainliğin faillerine yönelik bir bakıma eksik kanıtı yerine göre masonluk yerine göre de komünistlik üzerinden ifşa etmeyi amaçlar. Örneğin Eşref Edip, üç ejder olarak nitelendirdiği Kara İrtica (Türkleri Hıristiyanlaştırma), Sarı İrtica (Masonluk ve Yahudilik) ve Kızıl İrtica'nın (Komünizm ve Dinsizlik) müştereken yaptığı tahribatlar adını verdiği 45 maddelik uzun listesine Ayasofya'nın müzeye çevrilişini ekler: Ayasofya camiindeki putları, resimleri meydana çıkarmışlar, onu kilise şekline sokmuşlardır. Minarelerini de yıkmağa kalkışmışlardır.[23]

Ayasofya imgesi etrafında verilmeye çalışılan mesaj, batılılaşmanın daha sonra üzerinde de duracağımız milli iradenin hilafına olarak kendi öz kültür ve anlam dünyasına yabancılaşmış kişiler ve işbirlikçi unsurlarca gerçekleştirilmiş bir süreç olduğudur: "Sağlık müzelerindeki balmumundan frengili suratlar şeklinde, Türk'ün öz ruhunun" müzeye kaldırılması demek olan Ayasofya'nın müzeye çevrilişi Batının ve "içeriden de onların sadık ajanları sıfatıyla kozmopolitlerin, masonların ve nihayet hepsinin birden ana sermayesi ve gönüllü fedaisi halinde, adı Türk, küfür tip ve zümrelerinin idare ettiği" bir sürecin sonucudur.[24] Bu sayede yeni rejimin meşruiyet söyleminin temellerini bir ihanet üstüne oturtarak, bu meşruiyeti müzeye çevriliş gibi somut bir vaka üzerinden kitlelere ulaştırıp sarsma arzusunu açığa çıkarır. Özellikle gizlilik durumuyla perde arkasından oynamaya son derece müsait gözüken masonluk, Yahudilikle kurulan rabıtayla beraber Ayasofya'nın cami olarak ibadete açılmasına karşı çıkanların 'hainliğini' temellendirmek için kullanılır. Diğer yandan kendisini cumhuriyetin göz önün-

22 "Ayasofya artık cami olmalıdır. Daha ne kadar bekleyeceğiz?" *Yeni İstiklal*, 11 Ağustos 1965.

23 Eşref Edip, "Kara irtica, Sarı İrtica, Kızıl İrtica", *Sebilürreşad*, cilt 4, sayı 91, Kasım 1950, s. 242-245.

24 Necip Fazıl, "Ayasofya Hitabesi"

deki 'üvey evlatları' olarak görenlerin, diğerlerinin gizli kapaklı işlerine, entrikacılığına, perde arkasından yönlendiriciliğine işaret eder. Zira devlet, milletin gerçek evlatlarının isteği olan Ayasofya'nın ibadete açılmasına izin vermez ama esrarengiz işler yapan mason kulüplerinin açılmasına, Lions ve Rotary gibi ne işler yaptığı bilinmeyen derneklerin kurulmasına tereddütsüz karar verilir.[25]

Hıristiyan Batı'nın Müslüman Doğu üzerindeki tarihsel emelleri ve yerli 'hainlerin' işbirliği kavramsallaştırması içinde müzeleştirilmeden bir adım sonrasının Ayasofya'nın kiliseye çevrilmesi, hatta esas gizli niyetin Kiliseye çevrilmesi olduğu bir geçiş aşaması olarak şimdilik müze olarak tutulduğu iması yaygındır. Ayasofya "Bizans ruhuna, Hıristiyanlık" âlemine taviz vermek amacıyla müze haline getirilmiştir. Maksat onu müze yapmak değil camilikten çıkarmaktır.[26] Camilikten çıka-

---

25 "Ayasofya'nın ibadete açılmasına izin verilmez ama...", *Yeni İstiklal*, 19. Ocak. 1966, s. 11. Örneğin, 1960'ların Ayasofya Müzesi müdürü Feridun Dirimtekin bu bağlamda caminin bir dair esinde bedavadan oturan bir farmason olarak nitelendirilir. M. Şevket Eygi, "Ayasofya Hakkında". Dirimtekin'in İstanbul Tokatlıyan otelinde mason toplantısında çekildiği iddia edilen resmiyle beraber sunulan haber hem Ayasofya'nın cami yapılmadığının sahne arkasındaki kanıtı olarak sunulur hem de oynanan oyunun dış mihrak bağlantılarını biçimlendirir: "Bu üç-yıldızlı biraderin şimdiki memuriyeti Ayasofya Müzesi Müdürlüğü'dür. Yani sizin anlayacağınız Ayasofya 'sağlam' ellerdedir. Şimdi anladınız mı niçin cami yapılmadığını? Halk istediği kadar bağırsın, ağlasın, imza toplasın, feryat etsin, saçını başını yolsun, 'böyle milli irade olur mu ?' desin Mason istibdadı Ayasofya'yı sımsıkı bağlamıştır (...) Hem üstelik Ayasofya'yı sarıya boyamışlardır. Patrik'in çift kartallı Bizans bayrağının da zemini sarıdır." "Ayasofya'nın farmason müdürü", *Yeni İstiklal*, 15 Aralık 1965. Benzer şekilde, Ayasofya'nın müze halinin devamından yana görüş bildiren ünlü mimar Vedat Dalokay'a da "palikarya değilse mason'dan başka ne olabilir?" sorusu sorulur. "Meğer herif Masonmuş", *Yeni İstiklal*, 9 Şubat 1966, s. 11. 1967 Arap-İsrail Savaşı'ndan sonra Ayasofya-Yahudi oyunu ilişkisinin daha açıktan dile getirildiği söylenebilir. Dünyayı allak bullak eden, milletleri birbirine düşüren lanetlenmiş kavim Yahudilerin, Türkiye'nin bütün problemlerinde parmakları vardır, menhus plan ve programları rol oynamaktadır: "Lozan muahedesine koydurdukları madde ile bizim Ayasofya Camiimizi de elimizden aldılar. Onu bir nevi gavur tapınağı yani müze yaptılar. Ama yağma yok! Bundan sonra düdükleri ötmeyecek. Bundan sonra Hahamları Havraları kalmayacak", Bahaeddin Onur, "Fatihler Var!..." *Bugün*, 29 Mayıs 1967, s. 5.

26 *Bugün*, 27 Mayıs 1967.

rıldıktan sonra, taşıdığı İslâmî mana ortadan kalktıktan sonra Ayasofya'mn kiliseye çevrilmesiyse bir an meselesidir. Müze ve turizm kavramını "Türkün tarih şuuruna çaktırmadan, iğfalin lastik pabuçlarıyla sessizce ve hırsızca" girme yolu olarak gören Peyami Safa'ya göre de aslında yapılmak istenen Ayasofya'nın Vatikan gibi serbest bir bölge, Patrikhaneye bağlı bir ruhani merkez şekline sokmaktır.[27] Ayasofya'da somutlaşan bu imalarsa iç politikaya yönelik Batılılaşmanın aslında bir toplumun Hıristiyanlaştırılmasına özdeş gören kavrayışı tamamlayıcı niteliktedir. Diğer yandan, 1960'ların başından itibaren Ayasofya imgesini gündemde tutan; Batı karşısında Müslüman mahremiyetinin korunması gerektiğinin altının çizilmesini önemli bir kanal da, Hıristiyanlarca Anadolu'da kutsal addedilen kimi yerlerin hac makamı olarak düzenlenip turizme açılması konusudur. Efes ve Meryem Ana evinin, Antakya'nın, Tarsus'un "mukaddes beldeler" haline getirilmesinin altında hep Ayasofya'ya referansla sonunda hep "bize ait olanın" istemeden yitimiyle sonuçlanacak bir oyun aranır.

> Birkaç hafta evvel kutsal Katolik ziyaretgâhı olarak ilan edilen Antakya şehrinde bir de büyük bir kilise inşa edileceğini ve bu kilisenin Ayasofya'ya benzetileceğini gazeteler yazdılar. Bu korkunç tasavvurun haberi bile Türk milletinin yaralı mukaddesatını bir kat daha zedelemiştir. Onbinlerce Türk şehidinin kam pahasına alınan ve Türkün kızıl elmasının timsali olan Ayasofya camiinin müze haline sokulduğu Türk büyüklerinin türbelerinin bir çoğunun kapalı tutulduğu şu devirde Anadolu'nun kalbinde kiliseler ve uydurma Hıristiyan türbeleri inşa etmek başka nasıl tefsir edilebilir? Ayasofya'yı bir müze olarak

27 Peyami Safa, "Ayasofya", *Fedai*, cilt 3, Haziran 1966, s. 2 (Peyami Safa'mn 20. Mart 1959 tarihinde yazdığı yazından alınarak verilmiştir). Benzer şekilde Yeni İstiklal'deki şu yazı da Ayasofya'nın müzeye çevrilişini kiliseye geçişten bir önceki aşama olarak değerlendirir: "Ayasofya'nm müze haline getirilmesini; kilise de olur diye bir kademe olarak değerlendiren Ortodoks kilisesi, Türk-Yunan münasebetlerinin 1950'den sonraki yakınlaşma devresinde harekete geçmiştir. Patrikhaneyi Ayasofya'nm yakınına nakletmek için bu camiinin etrafında geniş arazi almak istemiştir. Ancak Kıbrıs meselesinin patlak vermesi Patrikhanenin bu emeline set çekmiştir." İ. Reis. "Ayasofya'ya Haçlı Bayrak Dikmek Sevdasında Olanlar", *Yeni İstiklal*, 22 Aralık 1965, s. 4

kullananlar şunu iyi bilmelidirler ki, bu tasarrufları Türk milletinin ezici çoğunluğu tarafından asla tasvip edilmemektedir. Ayasofya'nın hâlâ müze olarak tutulması Türk milletinin temel haklarını ve iradesini hiçe saymak demektir.[28]

Ayasofya'nın camilikten çıkarılmasındaki esas amacın aslında bir müze kurmaktan ziyade onun yeniden kiliseye çevrilmesi olduğu yönündeki fikirler, Papa VI. Paul'un 1967 Temmuz sonlarında gerçekleştirdiği Türkiye gezisine yönelik tepkilerle doruğa çıkar. Herhalde o dönem için başka hiçbir olay Papa'nın İstanbul'da Ayasofya'yı ziyareti sırasında diz çöküp dua etmesi kadar milliyetçi-mukaddesatçılara Ayasofya'ya dair algılarını pekiştirecek bir imkânı bu kadar sunamazdı. Papa'nın bu ziyareti hem bugüne kadar Ayasofya hakkında dile getirilenlere somut bir delil olarak gösterilmiş hem de pek 'mahirane' bir biçimde yeni gizli anlamlar türetip alınacak rövanşın mutlaklığını ve aciliyetinin altının çizilmesini de mümkün kılmıştır: Papa, İstanbul'u alan Fatih Sultan Mehmet gibi Salı günü Ayasofya'da ibadet etmiştir![29] TMTF'nin "Kara Gün" ilan edip genel merkezine siyah bayrak çektiği, MTTB'li gençlerin Ayasofya'ya giderek namaz kılması şeklinde[30] tepkileri ortaya çıkartan Papa'nın bu ziyareti bir yandan da yeni soru işaretlerine zemin hazırlamıştır. Ayasofya'da dua ederek Papa, acaba Ayasofya'nın bir mabet olduğunu ve cami olarak kullanılmıyorsa bari Hıristiyanlarca Kilise yapılsın mı demek istemiştir?[31] Diğer yan-

---

28 "Yeni Bir Haçlı Seferi", *Yeni İstiklal*, 9 Ekim 1963. Turizm konusunda Beşiroğlu'nun uzun nükteli şiirini de burada sadece Ayasofya ile ilgili kısmı alarak belirtmek yerinde olacaktır: Papa gökte uçarken takdis etti bu yurdu/ Mukaddes Bizantion kurulacak buyurdu/ Hem ne dedi: Fener'in ışıkları yanacak/ Ayasofya'nın üstüne Kartal-Bayrak konacak... Beşiroğlu, "Turistik Destan", *Fedai*, cilt 3, sayı 27, Ocak 1966, s. 23.

29 AP Kayseri Senatörü Hüsnü Dikeçligil'in konuyla ilgili Meclis konuşması. *Bugün*, 29 Temmuz 1967.

30 *Bugün*, 27 Temmuz 1967.

31 Refik Özdek, "Ayasofya'da Dua", *Bugün*, 28 Temmuz 1967. Papa'ya gösterilen tepkiler onun Ayasofya'da dua etmesi kadar yapılan ziyaretin Katolik ve Ortodoks dünyası arasında bir birleşme çabası olarak yorumlanması ve bundan duyulan korkudan kaynaklanır. Dönem itibarıyla Kıbrıs sorununun alevlenmesi de bir diğer etkendir. Kıbrıs'ta toplumlararası huzursuzlukların artma-

dan, Papa'nın eylemi Ayasofya'nın bir müzeden ziyade ibadethane olarak tescillenmesinin de önünü açmaktadır. Mademki bir müzede, ruhani bir lider "Katolik dininin usulüne göre dua etmiştir" o halde Müslümanlar da içine girip namaz kılabilir.[32]

Rüştünü ispat kriterinden İkinci Fetih'e Ayasofya

Ayasofya'nın müze oluşuna getirilen eleştiriler üzeriden kurgulanan anlam dünyası, mabedin tekrar ibadete açılması şeklinde başarılması gereken somut bir hedefi her daim içinde barındırır. Bu hedef, milliyetçi-maneviyatçı çevre için, hem rejim karşıtı siyasal duruşun rüştünü ispatlayacağı bir başarı kriteri olarak ortaya çıkar hem de alınacak 'rövanş' için kitleleri harekete geçirecek daha çok manevi bir motivasyonun temel kalkış noktasını oluşturur.

Ayasofya'nın ibadete açılmasına yönelik harcanacak çaba, dış ve iç siyasal konjonktür değişse ve sağ cenahtan farklı eleştiri ve hareket noktaları üzerinden bir siyasal tavır alış kurgulansa dahi, Türk sağının belli bir kesimi için her zaman, dava için hemen ilk elde yapılacak olanı, iktidar yitiminden kaynaklanan

---

sıyla birlikte Ayasofya, fetihle birlikte Türklüğün ve Müslümanlığın yine Hıristiyan Batı'ya karşı ama bu sefer daha spesifik olarak Rumluk ve Ortodoksluğa karşı kazanılan zaferin nişanesi olmasını "hatırlatan" bir imge olur. İhanet söylemi yine hakim söylemdir: "(...) onlar camilerimizi yıkıp veya kilise ahır yaparken fethin remzi olan koca Ayasofya'yı Helen piçleriyle dostluk aşkına müze yapanlar" aynı zamanda "dostluğumuza zarar gelmesin diye fetih törenlerinde merasimden kaçanlar; aman gücenmesinler diye tarih kitaplarımızdan Yunan kelimesini silip yerine 'düşman' yazanlardır ki millet onları asla affetmeyecektir. Kemal Fedai, "Kıbrıs ve Ayasofya", Fedai, cilt 3, sayı 27, Ocak 1966. Bu noktada Milliyet gazetesinde yapılan bir tespit, 1960'ların ortasından itibaren Kıbrıs sorununa dair fetihçi tınıyı ve de bunda Ayasofya'nın ironik yerini ortaya koyması bakımından son derece anlamlıdır: "Fatih'le küçük bir fark gibi geliyor aramızda. O İstanbul'u aldığı için Ayasofya'da ezan okutmuştu. Biz de ezan okutmak istiyoruz Ayasofya'da ama Kıbrıs'ı alamadığımız için" "Olur O Kadar", *Milliyet*, 13 Mayıs 1964, s. 1.

32 Eygi, M. Şevket, "Ayasofya Hakkında", *a.g.e.*, Eygi'nin bu tespitinden birkaç gün önce önce, gerçekleşen ziyaretin ertesi günü Papa'mn gelişini kara gün ilan edip, Müslümanların yüzüne vurulmuş bir tokat, alınlarınm ortasına kondurulmuş bir tükürük olarak niteleyen, TMTF'li gençler Ayasofya'ya girip namaz kılmıştır. "Papa'nın gelişini TMTF Kara Gün ilan etti", Bugün, 26 Temmuz 1967.

rövanş mücadelesi için alınması gereken ilk tedbiri ifade eder. Yine mukaddes olanla bağlantılı başka eylemlere yönelik muhalif tavır alışlarda da Ayasofya'nın ilk atıf noktası olduğu söylenebilir.[33] Bu noktada Ayasofya imgesiyle, kitleleri 'gerçekten' ikna edici bir atılımın nüvesini oluşturulmaya çalışılır ve yapının camiye çevrilmesine yönelik harcanacak olan çaba diğer eylemlere nazaran daha anlamlı ve de somut bir eylemi belirtir. Hatta kimi zaman geçmişe yüklenen anlamın, bu bağlamda mukaddesatçılığın kendi varoluşunun gerçekten anlamlı kılınabilmesi için yerine getirilmesi gereken bir şarttır:

> Ayasofya fethin remzi, fethin bir nuru idi. Şimdi o nur söndürüldü. Fethin üzerine bir kabus indirildi. Şimdi istediğiniz kadar fetih topları atınız, fetih şenlikleri yapınız; ne İslam aleminin yüzünü ne de ecdadın ruhunu güldürebilirsiniz. Milli haysiyetin zedelenlendiği yerde bütün bu gürültüler mevcut ıstırabı dindirmeğe değil, ancak artırmaya yarar. İstediğiniz kadar fetih şenlikleri yapınız. Sizin bu sun'i gösterilerinizi millet matemle seyretmektedir. Hiçbir şeye gücünüz yetmiyorsa bu kadar acze düşmüşseniz, bari şu yapmacık gürültüleri durdurunuz sükuneti bari ihlal etmeyiniz. Rahat rahat ağlasın bu şehir, ağlasın bu memleket!.[34]

Rövanş niteliğinden dolayı Ayasofya imgesi ajitasyona açıktır; coşkunluğunun öznesidir. Bu bağlamda Ayasofya'nın açılışı da coşkun ve şuurlu bir kalabalığı öngörür: Örneğin, ün-

---

33 1951 yılında Fethin 500. yılı kutlamaları için dikilmesi planlanan Fatih heykeline karşı *Büyükdoğu'da* yayımlanan yazıda buna bir örnek oluşturur: "Ayasofya camiini; hiç kimseden ve dünyanın hiçbir tarafından talep vaki olmadan, sanemler ve heykeller deposu yapmak kafi gelmiyormuş gibi, şimdi de İstanbul'un bilmem neresine uydurma bir statüsünü mü dikeceğiz?" Raif Ogan, "Putları Devirene Put Dikilemez", *Büyükdoğu*, Eylül 1951, s. 5.

34 Kemal Fedai Coşkuner, "Ayasofyasız Fetih", *Fedai*, cilt 3, Mayıs 1966, s. 3. Ayasofya'nın tekrar cami olmadan yapılacak fetih şenliklerinin bir anlamı olmadığı oldukça sık vurgu yapılan bir konudur. Bunlardan Haydar Öztürk'ün fethin 520. yıldönümü için yazdıkları bir örnek olarak verilebilir: Öztürk'e göre 520. fetih yıldönümü boynu bükük kutlanmıştır. Çünkü fethi sembolleştiren ne İstanbul'un surları ne de şehrin kendisidir. Aysofya'sız fetih şenliği düzenlemek Fatih'in ruhunu ta'zip etmekten başka bir mana ifade etmez. A. Haydar Öztürk, "Büyük Fetih ve Ayasofya", *Bugün*, 3 Haziran 1973, s. 2.

lü Türkçü Nihal Atsızla bağlantılı olduğu bilinen Fetih Yıllarını Aydınlatma Derneği, fethin 500. yılı için hazırladığı planda başları beyaz keçe külahlı ve kılıç kuşanmış gençler fetih törenine katılacak, tören sonrasıysa atlarıyla Ayasofya'ya giderek mabedi Türklüğe ve İslâm'a yeniden kazandıracaktır.[35] Bu bağlamda Ayasofya'nın yeniden açılış anı da genellikle, bir toplumsal duygu seline tercüman olunacak şekilde tahayyül edilir. Adeta, yukarıdan biçimlendirilen bir harekete karşı halkın ya da milli irade vurgusuna paralel şekilde halkın 'gerçek' temsilcilerinin iradelerini ortaya koyuşunun simgesidir. Örneğin *Fedai* dergisinde yer alan kaynağı belirsiz bir habere göre TİP ve CHP hariç, diğer partilerin muhafazakârları Cebeci'de bir mebusun evinde toplanıp, partiler üstü "milli davalarda" iş birliği yapma kararı alırlar ve öncelik Ayasofya'nın ibadete açılmasına verilmiştir. Toplantıya katılan milletvekilleri hükümetle yaptıkları temaslarda başarılı olamazlarsa toplantıya katılan 70-80 mebus Fetih günü İstanbul'a giderek halkın önünde yürüyüşe geçip, Ayasofya'ya girerek namazlarını kılacaklar ve bu surette Ayasofya açılmış olacaktır.[36] Ayasofya'nın camii olarak ibadete yeniden açılması, "ikinci bir fethin" bu bağlamda da yeni rejime karşı alınması istenen rövanşın katiliğinin imgesidir. Zira caddelerinde "kızıl" baykuşların öttüğü, abdestli temiz müminlerin saflarına hasret kalan Ayasofya'nın yer aldığı, mekteplerin yerini almış okullarda yetişen materyalist nesillerin yetiştiği İstanbul; kaybolmuş manasını kazandıracak yepyeni bir fethe, "maddeten değilse bile manen yeni bir fethe muhtaçtır".[37] Bunun için Ayasofya imgesi, bir fetih coşkunluğunu, yeni rejimle sekteye uğratılan ve zamanında her şeyin yerli yerinde ve ahlâklı olduğu varsayılan ama daha ölmediği varsayılan bir medeniyeti canlandırma

35 Deliorman'dan aktaran Ayvazoğlu, "Tanrıdağ'dan Hira Dağına Uzun İnce Yollar", s. 570.

36 "Ayasofya toplantısı", *Fedai*, cilt 3, sayı 27, Ocak 1966, s. 19.

37 Müze Ayasofya'nın İstanbul'u; sokaklarında imansız anarşistlerin ölüm saçtığı, gayrı İslâmî yaşayış şekillerinin Ahmetler, Mehmetler ve Ayşeler eliyle tatbik edildiği, Bizans'ı yeniden diriltme merkezi olan kolejlerin yer aldığı İstanbul'dur. B. Hatipoğlu, "Yeni Bir Fetih İhtiyacı", *Sebil*, 25 Mayıs 1979, s. 2.

imkânının hararetini taşır. Osman Yüksel Serdengeçti'nin *Serdengeçti* dergisinde yayımlanan ve o dönemde milliyetçi mukaddesatçı çevrede yoğun ses getiren ve kendisine dava açılmasına sebep olan "Ayasofya" başlıklı yazısı da ikinci fethin coşkunluğunu bu açıdan vurgular. Serdengeçti'ye göre; Fatih'in torunlarının bütün putları devirip camiye çevirecekleri, gözyaşlarıyla abdest alıp secdelere kapanacakları, tehlil ve tekbir sedalarının boş kubbeleri yeniden dolduracağı, sessiz ve öksüz minarelerinden yükselen tekbir seslerinin fezaları yeniden inleteceği ikinci fetih; Ayasofya'yı 'çırılçıplak soyanlara' karşı bir "basübadelmevt",öldükten sonra yeniden diriliş olacaktır.[38]

Coşkun tasavvurlardan azade düşünüldüğündeyse ikinci fetih "kurgusu" daha çok, süreç içerisinde manevi değerlerle yetiştirilecek eğitimli geniş bir kitlenin,"kılıçsız Fatihlerin"[39] "aksiyonunu" öngörür. Bu açıdan Ayasofya; "ehl-i imanın secdegâhı olan bu mabede gelmek ve Hakka yalvarmak idealin olmalıdır" davetini benimseyen, batılılaşmayla yoldan çıktığı farz edilen gençliğin, meşin yuvarlığa ve frenk fahişlerine olan muhabbetinin zerresini milli davalara tevcih edip maddi ve manevi kurtuluşun başlangıcını oluşturmasını temsil eder.[40] Mabedin camiye dönüştürülmesi için harcanması gereken öncelikle çabayla ikinci fetih yolunda bir başlangıç oluşturan Ayasofya, bu sefer uygun nesiller yetiştiğinde zaten kendiliğinden açılacağı düşünüldüğünden bir sonuç durumuna gelir. Diğer bir ifadeyle, Ayasofya'nm açılmasıyla milliyetçi-mukaddesatçıların

38 Osman Yüksel Serdengeçti, "Ayasofya", *Serdengeçti*, yıl 6, sayı 17, Ağustos 1952, s. 3. Serdengeçti'nin bu yazısı ilginç bir biçimde "mahiyeti itibarıyla halkın maneviyatını kırıcı ve milli menfaatlere zarar verici olup olmadığı" konusunda soruşturma geçirmiş, Ağır Ceza Mahkemesi'nde yargılanmış ve beraat etmiştir. Serdengeçti'nin bu davadaki müdafaasında ileri sürülen deliller arasında gösterilen, Serdengeçti'nin solcularla mücadelesi, duyduğu milli heyecan ve bu yazıyı yazarak esasında milli mukavemeti artırmaya çalışması; milliyetçi-mukaddesatçılar için Ayasofya konusunun dönem itibarıyla iç politikada bir motivasyon yaratma aracı olduğu fikrini ileri sürmeyi mümkün kılmaktadır. Emin Akyüz, *Ayasofya Davası*, Serdengeçti Neşriyatı, sayı 21. Ankara, 1959, s. 29-34.

39 Kamberoğlu Cafer Aydoğan, "İkinci Fetih", *Yeni İstiklal*, 22.08.1962, s. 4.

40 Necmettin Şahiner, "Ayasofya'ya Gel", *Yeni İstiklal*, 4 Ağustos 1965, s. 6.

meseleleri çözülmeyecek; tam aksine gerekli şuur donanımına sahip nesiller yetiştiğinde Ayasofya açılmış olacaktır:

> ... fetih şuuruna sahip olduğumuz zaman – bırakın Ayasofya'yı açılmasın! Şimdi açılıp da Müslümanların sefaletini haykıracağına, hiç değilse bir hizmet ifa ediyor, küfrün zulmünü haykırıyor! – Ayasofya'yı bize cami yapmaya engel olabilecek bir Bizans karşımızda tutunamayacaktır. Fetih nesli, Fatih'in torunları gibi güzel yakıştırmalar da ancak o zaman yerini bulur; yoksa Fatih nesli ve mücahitlik de gazilik ve şehitlik de yalan olur.[41]

Her ne kadar bir gelecek projeksiyonu içerisinde Ayasofya, mukaddesata bağlı yetişmiş bir gençlik ortaya çıktığında, adeta kendiliğinden cami olacak olsa da, mabedin yeniden ibadete açılması talebi, halk iradesi ve demokrasi söyleminin de bir parçası, hatta bizatihi halk iradesinin ortaya konması istediğinin kimi zaman ümitli kimi zaman da hayal kırıklığına uğramış parçasıdır. "Bahtsız milletin bahtsız camii" olarak kavranan "esir Ayasofya", imgesi devamlı olarak "bu nasıl bir milli iradedir ki bir müzeyi cami yaptıramıyor?" sorusunun cevabını arar.[42] Fedai dergisinin 1966 Ocak ayı "milli iradenin zincire vurulmuş sembolü Ayasofya" kapağı bu bağlantıyı resmeder. Kapakta, Ayasofya siluetini arkasına almış uçan bir yarasa tasvir edilir. Yarasanın kanatları üzerindeyse; Megalo İdea, Davut yıldızı, orak-çekiç sembolleriyle Megalo İdea ve İslâm düşmanlığı yazıları yer alır.[43] Halk iradesinin tecelli edişi olarak mekânın ibadete açılışı, "ellere inat" şanlı bir gösteri üzerinden kurgulanabildiği gibi resmi makamlara verilen toplu dilekçeler, yazılı basma gönderilen/gönderilmiş gibi yayımlanan naif ama kitleselliği ortaya koyan bir nitelikteki toplu mektuplar dile getirilir.[44]

---

41 Selahattin Çakırgil "Fetih nedir ve neyin fethinden bahsediyoruz?", *Sebil*, 26 Mayıs 1978, s. 13.

42 Manşet, *Yeni İstiklal*, 1 Aralık 1965.

43 Kapak, *Fedai*, cilt 3, sayı 27, Ocak 1966.

44 "Ayasofya Meselesi Hakkında Maraşlıların Dileği" *Yeni İstiklal*, 14 Temmuz 1965, s. 3. Genel olarak mektuplarda, bu çalışmada da daha sonra üzerinde durulacağı gibi Kıbrıs ve Türk-Yunan düşmanlığı vurgusu üzerinden Aya-

Türk sağının geneline hâkim olan halk iradesi söylemi, tek parti devrinden mülhem CHP ve dönem boyunca da İnönü karşıtlığı üzerinde temellenir. Bununla birlikte milliyetçi-mukaddesatçı kanadın merkez sağ ile olan ilişkilerini de belirleyen bir niteliğe sahiptir. Hem Said Nursi'nin Menderes'e tavsiyesi hem de Bekir Berk'in *Komünizmle Mücadele Dergisi*'nde yayınladığı Başbakan Menderes'e açık mektupla ifade edilenler merkez sağdan beklentileri özetler niteliktedir. Ayasofya'yı Hıristiyanlığın İslâmîyet'e devir ve tesliminin bir abidesi olarak ele alan Said Nursi, mabedin beş yüz sene devam eden kudsi vaziyetine geri çevirmek serbestîsini 'dindar demokratların' ilan ederek yaraya bir nevi merhem vurmaları gerektiğini belirtir. Bekir Berk ise mabetlikten çıkarılmış olmakla millet vicdanını rahatsız eden bu halin milli iradeyle iş başına gelenlerce son verilmesinin milli hâkimiyet icabı olduğunu ifade eder.[45]

Ayasofya meselesinin; merkez sağ iktidarlara daha mukaddesatçı sağın politik destek verme-destek çekme şeklindeki pazarlık konularından birini oluşturduğu da söylenebilir. Bu bağlamda, Ayasofya'nın yeniden ibadete açılması beklentisi üzerinden milliyetçi-mukaddesatçı çevrenin merkez sağa duyduğu hayal kırıklığı da gözlenebilir. Örneğin iktidardaki Demirel'in AP' sinin o dönem ilan edilen genel afta 163. maddeyi kapsam dışında bırakması, bu iktidarın Müslümanları hapislerde çü-

---

sofya'nın ibadete açılması isteği dile getirilir. Yine buna benzer bir örnek de Erzurumluların bu sefer Başbakan Süleyman Demirel'e yazdıkları iddia edilen mektuptur. "Erzurumlular Başbakan'dan biran önce Ayasofya'nm İbadete açılmasını istediler", *Yeni İstiklal*, 22 Aralık 1965. Mektuplar şeklinde ses duyurmak yurtiçiyle de sınırlı değildir, hem dış Türklerin bir talebi hem de dünya İslâm kamuoyu konuyla ilgilendiğinin / ilgileniyormuş gibi gösterildiği Aynı gazete de yayımlanan bir başka mektup ise Gümülcine'den gelir. Mektupta, Batı Trakyalı bir Türk gencinin Ayasofya Camii'ni ziyaretinde, ezan vaktinin 10 dakika geçmiş olmasına rağmen ezanın okunmayışını fark etmesi ve bunun üzerine kendisini gezdiren arkadaşının "Bu camide ezan okunmaz, yasak" demesi üzerine hissettikleri aktarılır. "Ayasofya ve Ortaköy Camiini Kurtarın", *Yeni İstiklal*, 6 Ekim 1965, s. 7. Benzeri örnekler çoğaltılabilir. Diğer yandan Başbakanlığa doğrudan verilen dilekçeler yoluyla da bu isteklerin dile getirildiği de görülmektedir. Örnek için "*Kiliseden Müzeye Ayasofya Camii*", s. 449.

45 *Kiliseden Müzeye Ayasofya Camii...*, s. 454-456. Bekir Berk de 1952 yılında yayınladığı bu yazısından dolayı yargılanmıştır.

rütmeye devam ettiği şeklinde yorumlanıp Ayasofya'yı da hâlâ müze olarak tutmakta olduğunun altı çizilir.[46] Bu çerçevede, 163. maddeden yatanların af kapsamı dışında bırakılmasının da Ayasofya imgesi üzerinden anlatılınası, imge - siyasi mücadele bağlantısını açıkça ortaya koyması ve mağduriyet söyleminin inşası bakımından oldukça anlamlıdır.

> Şu Ayasofya'nın suçu ne büyükmüş ki peş peşe çıkan afların hiçbirine dahil edilmiyor. (...) Evet, aflar çıkıyor, katiller, zaniler, dolandırıcılar, ırz düşmanları, eroinciler, ihtilalciler, yankesiciler, bütün suçlular; bütün suçlular affediliyor. Fakat Ayasofya ve Türkün esir mukaddesatı af dışı bırakılıyor... Ayasofya yine karanlık yine ezansız...[47]

Ayasofya'nın müze halinin devamı, cumhuriyetle birlikte mukaddesatın cezalandırılışının sürmesidir ki; iktidar tarafından affedilemeyen, cezalandırılmaya devam edildiğini düşünen bir kitle de kendini bu hal ile özdeşleştirir. M. Şevket Eygi'ye göre, millet 1950'den beri açıkça Ayasofya'nın ibadete açılmasını istemektedir, yüz binlerce mektup yazarak, telgraflar çekerek bu dileklerini tekrarlamış ama bir cevap alamamıştır:

> Demokrasi, halk hâkimiyeti, milli irade deyip duruyorlar. Halkın borusu öter, halkın dileği yerine getirilirmiş bu rejimde. '..miş, öyle mi?' Bu ne biçim bir demokrasidir ki, halk bu kadar istediği halde, eskiden cami olan bir bina yeniden ibadete açılamıyor? Garip bir demokrasi doğrusu!.. (..) Ama kabahat bizde, zira başvuracak merciyi yanlış seçtik. Gittik politikacılara yalvardık. Mülkün sahibi olan Allahu Teala'yı bıraktık da aciz kullara başvurduk.[48]

---

46 "Diyanete Baskı", *Yeni İstiklal*, 3 Ağustos 1966.

47 "Ayasofya'yı da affedeniz ve yeniden cami yapınız" *Yeni İstiklal*, 20 Temmuz 1966. "Evet aflar çıkıyor, katiller, zaniler, dolandırıcılar, ırz düşmanları, eroinciler, ihtilalciler, yankesiciler, bütün suçlular, bütün suçlar affediliyor. Fakata Ayasofya ve Türk'ün esir mukaddesatı af dışı bırakılıyor. Ayasofya yine karanlık, yine ezansız... Ayasofya'da yine Ezan-ı Muhammedi okunmasına müsaade etmedikçe, millet mes'ulleri affetmeyecektir."

48 Eygi, şikâyetnamesini, dindarlık eş anlamda tuttuğu millet iradesinin gaspı üzerinden, ve siyasetten umudunu kesmiş olarak bir duayla sonlandırır. "Ya

* * *

Yeni rejim altında bir siyasal hareket olarak mukaddesatçılığın "palazlanma" evresinde, geliştirilmeye çalışılan siyasal duruşla neye karşı çıkıldığını ya da savunulduğu müzeye çevrilme gibi elle tutulur bir durum üzerinden anlatılmak istenir. Ayasofya imgesiyle; yeni rejimin hatta belki de tüm batılılaşma sürecinin milli irade hilafına içeriden işbirlikçilerin ebedi düşman Hıristiyan Batıyla kurmuş oldukları ittifakla doğup bu sayede ayakta durduğu mesajı verilmeye çalışılır. Bu anlamda Ayasofya imgesi, siyasal arenada sesini duyurabilme imkânına kavuşan bir kitlenin varlık nedenini, elinden alınmaya çalışılan bir medeniyetin temsilcisi olma iddiasıyla temellendirmesinin ve rakiplerinin sinsilik maskesini düşürerek iktidar olma gayretini çağrıştırır. Rövanş duygusunun yaratılması kitleleri mobilize etmenin iyi bir yoludur ve adeta kurtarılması gereken bir esir şeklindeki Ayasofya imgesi hem iç hem de dış politik tahayyül açısından oldukça manidardır. Temelde mukaddesatçı bir kamuoyu yaratmanın önemli bir aracı olması nedeniyle, 1950'lerin sonundan itibaren milliyetçi-muhafazakâr çevrenin gündemine giren ve 1960'larla birlikte oldukça yoğun bir şekilde işlenen Ayasofya meselesi 1980'lerle birlikte giderek önemini yitirmeye başlar. Bu elbette Ayasofya'nm yeniden camii olmasına yönelik çaba ya da girişimlerin olmadığı, mekâna artık kutsallık atfedilmediği anlamına gelmemektedir. Gerek siyasetin eylemle olan bağının 80 sonrasında tırpanlanması gerekse bu yeni dönemde zaten Türk-İslâmcılığın resmi düzeye taşınıp kitleleri daha başka yollardan etkileyebilmesi, Ayasofya gibi bir mobilizasyon imgesine duyulan ihtiyacı azaltmıştır.

Rabbi içinde sana ibadet ettiğimiz bu secdegahı haksız olarak elimizden aldılar. Minarelerinde ezan okutmuyorlar. İçini puthaneye çevirdiler. Ya Rabbi sen dilediğini aziz kılar, dilediğini zelil edersin. Bu camimizi onların elinden alıver ki, içinde yine ezanlar okuyalım, namazlar kılalım, Kuranlar tilavet edip senin yüce adını analım." M. Şevket Eygi, "Yine Ayasofya!", *Bugün*, 26 Mayıs 1967, s. 1 ve 5. "İnönü: Ayasofya'yı ben Kapatmadım dedi", 30 Mayıs 1967.

KAYNAKÇA

"Ayasofya Meselesi Hakkında Maraşlıların Dileği", *Yeni İstiklal*, 14 Temmuz 1965.

"Ayasofya artık cami olmalıdır. Daha ne kadar bekleyeceğiz?", *Yeni İstiklal*, 11 Ağustos 1965.

"Ayasofya Camii Hakkında Bazı Notlar", *Sebilürreşad*, cilt 5, sayı 125.

"Ayasofya Hala Kapalı", *Bugün*, 27 Mayıs 1967.

"Ayasofya Ne Zaman Cami Olacak", *Yeni İstiklal*, 27 Kasım 1963.

"Ayasofya toplantısı", *Fedai*, cilt 3, sayı 27, Ocak 1966.

"Ayasofya ve Ortaköy Camiini Kurtarın", *Yeni İstiklal*, 6 Ekim 1965.

"Ayasofya'nın farmason müdürü", *Yeni İstiklal*, 15 Aralık 1965.

"Ayasofya'nın Anlamı", *Diriliş*, Mart 1966, sayı 1.

"Ayasofya'nın ibadete açılmasına izin verilmez ama...", *Yeni İstiklal*, 19 Ocak 1966.

"Ayasofya'yı da affedeniz ve yeniden cami yapınız", *Yeni İstiklal*, 20 Temmuz 1966.

"Diyanete Baskı", *Yeni İstiklal*, 3 Ağustos 1966.

"Erzurumlular Başbakan'dan bir an önce Ayasofya'nın İbadete açılmasını istediler", *Yeni İstiklal*, 22 Aralık 1965.

"İstanbul'un Fethinin 514. Yıldönümünde Ayasofya hâlâ kapalı", *Bugün*, 29 Mayıs 1967.

"Meğer herif Masonmuş", *Yeni İstiklal*, 9 Şubat 1966.

"Mescid-i Aksa ve Ayasofya", *Bugün*, 1 Aralık 1967.

"Olur O Kadar", *Milliyet*, 13.05.1964.

"Papa'nın gelişini TMTF Kara Gün ilan etti", *Bugün*, 26 Temmuz 1967.

"Şehir ve Medeniyet", *Altınoluk*, sayı 261, Kasım 2007.

"Yeni Bir Haçlı Seferi", *Yeni İstiklal*, 9 Ekim 1963.

Akçay, İlhan, *"Ayasofya Camii"*, Ankara, 1968, s. 36-37.

Akyüz, Emin, *Ayasofya Davası*, Serdengeçti Neşriyatı sayı 21, Ankara, 1959.

Ayasofya, Türk Milliyetçiler Deneği İstanbul Şubesi, 18 Nisan 1952, İstanbul.

Ayvazoğlu, Beşir, "Tanrıdağ'dan Hira Dağı'na Uzun İnce Yollar", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce-Milliyetçilik"*, cilt 4, İletişim Yayınları, İstanbul, 2002.

Beşiroğlu, "Turistik Destan", *Fedai*, cilt 3.

Boyar, Ali Sami, *Ayasofya*, İstanbul Maarif Matbaası, İstanbul, 1943.

Coşkuner, Kemal Fedai, "Ayasofyasız Fetih", *Fedai*, cilt 3, Mayıs 1966.

Coşkuner, Kemal Fedai, "Kıbrıs ve Ayasofya", *Fedai*, cilt 3, sayı 27, Ocak 1966.

Çakırgil, Selahattin, "Fetih nedir ve neyin fethinden bahsediyoruz?", *Sebil*, 26 Mayıs, 1978, Edip, Eşref, "Kara irtica, Sarı irtica, Kızıl irtica", *Sebilürreşad*, cilt 4, sayı 91, Kasım 1950.

Eygi, M. Şevket, "Yine Ayasofya!", *Bugün*, 26 Mayıs 1967.

Eygi, M. Şevket, "Ayasofya Hakkında", *Bugün*, 28 Temmuz 1967.

Gökmenoğlu, Şükrü, "Ayasofya Eşya Ambarı mı Kalacak?", *Sebilürreşad*, cilt 1, sayı 12.

Hatibzade, "Camilerimiz Sahiplerini Arıyor", *Sebil*, 26 Mayıs 1978.

Hatipoğlu, B., "Yeni Bir Fetih İhtiyacı", *Sebil*, 25 Mayıs 1979.

Hocaoğlu, Kamil, Camileri Kilise Yaparken, *Serdengeçti*, Haziran 1951, sayı 13, yıl 5.

Kamberoğlu, Cafer Aydoğan, "İkinci Fetih", *Yeni İstiklal*, 22.08.1962.

Kısakürek, Necip Fazıl, "Ayasofya Hitabesi", *Bugün-Fetih ve Ayasofya Eki*, 29 Mayıs 1970.

Kirazoğlu, Ömer, "*İslamiyet, Fatih, Fetih Camii: Ayasofya*", Kanaat Matbaası, Konya, 1966.

Ogan, Raif, "Putları Devirene Put Dikilemez", *Büyükdoğu*, Eylül 1951.

Özdek, Özdek, "Ayasofya'da Dua", *Bugün*, 28 Temmuz 1967.

Öztürk, A. Haydar, "Büyük Fetih ve Ayasofya", *Bugün*, 3 Haziran 1973.

Öztürk, Said; Ahmet Akgündüz, Yaşar Baş, *"Kiliseden Müzeye Ayasofya Camii"*, OSAV, İstanbul, 2006.

Reis, İ., "Ayasofya'ya Haçlı Bayrak Dikmek Sevdasında Olanlar", *Yeni İstiklal*, 22 Aralık 1965.

Safa, Peyami, "Ayasofya", *Fedai*, cilt 3, Haziran 1966.

Sayılır, Mevlud, "Ayasofya'da Manalaşan Gerçek", *Bugün*, 2 Haziran 1973.

Serdengeçti, Osman Yüksel, "Ayasofya", *Serdengeçti*, yıl 6, sayı 17, Ağustos 1952.

Şahiner, Necmettin, "Ayasofya'ya Gel", *Yeni İstiklal*, 4 Ağustos 1965.

Tepedelenlioğlu, Nazif, "Bir Galata Kavgası Bana Ayasofya Camii Şerifini Yeniden Hatırlattı", *Yeni İstiklal*, 20 Ekim 1965.

Yetik, Zübeyr, "Yalnız Ayasofya'nın değil, tüm camilerin...", *Fedai*, cilt 1, sayı 11, Haziran 1964.

Bir Ulusal Hafıza Mekânı Olarak Gelibolu Yarımadası

E. ZEYNEP GÜLER

Giriş

1915 tarihinde yaşanan Çanakkale Savaşları o günlerden başlayarak cumhuriyetin kuruluşuna devrolan büyük bir tarihsel ve efsanevi miras bıraktı. Türkiye Cumhuriyeti'nin kurucu öğelerinden, kurucu mitlerinden birini, güçlü bir tanesini Çanakkale Savaşı ve zaferi oluşturur. 1915 Çanakkale Savaşları, savaşın devam ettiği günlerden başlayarak Cumhuriyetin kuruluşuna, oradan da günümüze dek değişen içeriklerle kurgulandı, temsil edildi ve çeşitli biçimlerde farklı amaçlar için kullanıldı. Anlatının ve etkinliğinin gücü kurgunun hem aydınlar hem de halk arasında birçok düzeyde üretilmiş olmasından, hem aydınların ve hem de geniş halk kesimlerinin duyarlı olduğu konulara ve meselelere dokunma yeteneğinden geliyordu. Bu savaşa, savaşta yaşananlara, kahramanlıklara tam da ihtiyaç duyulan bir zamanda zafere bağlanan mitler, öyküler ve anlatılar Türkiye Cumhuriyeti'nin ve Türk milliyetçiliğinin kurucu öğelerinden birini oluşturdu. Sınırı koruma iradesi ("bu cephede son kaleyi biz savunduk"), "boğazdan geçit vermedik", "öldük ama geçemediler/geçit vermedik", "çok şehit verdik", "bu topraklar şehit kanıyla yoğruldu" türünden temalar Çanakkale

Savaşı ile bağlantılı anlatı ve efsanelerde geniş yer tutmaya devam ediyor. Aynı zamanda Türk askerinin, 57. Alayın fedakârlıklarına ve Mustafa Kemal'in bir siyasi kişilik olarak yükselişine dair anlatılar da savaşın hemen ardından başlayarak devam ediyor.[1] Günümüzde kendini siyasal merkezle bağlantılandıran, ulusun kurucu öğesi olarak gören her kesim ulusun kurucu mücadelesinde, savunmasında "biz de vardık", "biz de oradaydık" demektedir. Bu aynı zamanda "biz de bu bütünün bir parçasıyız" demenin, "kan bedeli ödediğini" ispat etmenin bir başka ve etkili yoludur.

1990'ların başından itibaren bölgeye yönelik popüler ilgide yeni bir yükseliş yaşandı; yarımada bir tür "hac merkezi", bir "ziyaret" haline geldi. Bölgeye, savaşlara, savaş anıtlarına dair popüler yazın ve turizm faaliyetleri, günlük turlar artarken savaşların içeriğine dair ideolojik çekişmeler de daha görünür hale geldi. Büyükşehir ve ilçe belediyeleri ve resmi kurumlar, Türkiye'nin her yerinden Gelibolu'ya yönelik günlük turlar düzenlerken, siyasal etkisi bir yana bu etkinliğe bağlı bir ekonomi ve rant ortaya çıkıyor. Bir örnek vermek gerekirse, Fatih Belediyesi yıl boyunca "10 bin Fatihliyi Gelibolu'ya götürmek" teması içeren ilanlar veriyor, büyük reklam panolarına ilanlar asıyor, bu çalışma için ciddi bir bütçe ayırıyor. Her yıl 18 Mart haftasında Eminönü'ne bir savaş anıları müzesi çadırı kuruluyor, çocuklara konuyla ilgili çocuk kitapları ve çizgi romanlar dağıtılıyor.[2] Anıtlara ve şehitliklere verilen önem artarken bölgeye ve savaşa atfedilen anlamda değişik vurgular öne çıkıyor;

1 Mustafa Kemal'in Genel Karargâh Harp Tarihi Şubesi tarafından istenen Arıburnu ve Anafartalar harekâtı ve savaşlarına dair hatıralarını ve görüşlerini içeren yazıları için bkz.Mustafa Kemal, *Arıburnu Savaşları*, Örgün Yayınevi, İstanbul, 2005 (günümüz Türkçesi Nurer Uğurlu), Metnin önsözü 12.11.1332 (15.11.1916) tarihlidir. Mustafa Kemal hakkında daha sonraki yıllarda yazılmış biyografiler de bu esere atıfta bulunur. Şevket Süreyya Aydemir, *Tek Adam Mustafa Kemal 1881-1919*, cilt 1, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1999, s. 214-229, 18. Basım. (birinci baskı 1963) A. Mete Tunçoku, "Mustafa Kemal, Çanakkale ve Atatürk", s. 122-127, Çanakkale 1915: Buzdağının Altı içinde, TBMM Kültür, Sanat ve Yayın Kurulu Yayınları, Ankara, 2005.

2 Yalnızca Fatih belediyesi değil, diğer ilçe belediyeleri de Gelibolu Yarımadası'na turlar düzenliyor. "Beykoz'dan 15 bin kişi Çanakkale'ye gidiyor" (*Milliyet* 20.04.2011).

anlatı bir yandan "ulusal" olmaktan çıkarak "dini" kimlik öğelerine doğru seyrediyor; diğer yandan popüler kültür tarihi içeriği, savaş ve şehitliklerin sembolik anlamını dönüştürüyor; alanı ticarileştiriyor ve yeniden şekillendiriyor.

Efsane neredeyse yüz yıla yakın bir süredir merkez ve çevrede, devlet katında, siyasal iktidarlar tarafından yönlendirildiği haliyle ve aynı zamanda alttan alta, halk arasında devam eden söylencelerle her döneme uyma gücüne sahip oldu. Çanakkale'ye, Gelibolu Milli Parkı'na ve şehitliklere, savaşa dair anlatılar dönemlerin siyasi/kültürel ortamına ve ihtiyaçlarına uygun biçimde değişiyor. Bu yazı çerçevesinde Çanakkale Savaşlarına atfedilen tarihsel önem ve sembolizmin dönemler arasında, dönemlerin ruhunu yansıtacak şekilde nasıl değiştiğini tartışmak istiyorum.

Savaşın kendisi ve daha sonrasında oluşturulan savaş anıtları, mezarlıklar, şehitlikler Türkler ve Türk milliyetçiliği kadar bu savaşta yer alan Britanya, Fransa ve Avustralya-Yeni Zelanda (Anzaklar) için de sembolik bir öneme sahip olmayı sürdürdü.[3] Hatta bu savaşın Avustralya ve Yeni Zelanda için bir "ulusal kurucu mit" oluşturduğu ileri sürülür. "*Anzak ise, bu savaşla kimlik arayışı içerisindeydi. Büyük Britanya İmparatorluğu'nu sorgulamaya başlamış, uzak diyarlarda kendi kimliğini oluşturmuştu.*"[4] Savaş öncesinde önemli bir sömürge geleneğine sahip olan Britanya ve Fransa savaşın hemen ardından başlayarak bölgede savaştan kalan mezarlıklarını düzenledi ve anıtlarını inşa etti.[5] Bu inşaatlar 1930'da tamamlanmış, açılış törenle-

---

3 *Gelibolu Harekatı, 1915*, Britanya Milletler Topluluğu Harp Mezarlıkları Komisyonu, ty. Ayrıca bkz.*Gelibolu Anzak Anma Alanı*, Avustralya ve Yeni Zelanda Hükümetleri Adına Hazırlanmıştır, 2011. Anzak çıkartmasına dair 3D videolar hazırlanmıştır. Bkz.http://www.abc.net.au/innovation/gallipoli/gallipoli2.htm#

4 Zafer Toprak, "Önsöz: Bir Çağa Damgasını Vuran Savaş: Çanakkale Harbi", Haluk Oral, *Arıburnu 1915* içinde, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2007, s. XXXIV.

5 Avrupa'da sosyal hafızada Birinci Dünya Savaşı mezarlıkları ve anıtları ile İkinci Dünya Savaşı kayıplarına ve ölenlerin anılmasına dair algının karşılaştırılması için bkz. Jay Winter, *Sites of Memory, Sites of Mourning*, Cambridge University Press, 1998.

ri yapılmış, anıtların ve mezarlıkların yönetimi sağlanmış, bakımı garanti altına alınmıştı.[6] Bu alanlar ve mezarlıklar birçok kere Britanya üst düzey yetkilileri ve komutanları tarafından ziyaret edildi; Kraliçe II. Elizabeth 18 Ekim 1971 tarihinde bölgeye geldi. 1930 yılında General Henri Gouraud bölgedeki tek Fransız Mezarlığı ve anıtının açılışını yapmak üzere Türkiye'ye geldi. Bu anıtın açılışı 9 Haziran 1930'da yapıldı; aynı ziyaret sırasında Gouraud Mehmet Çavuş Anıtı'nı da ziyaret etti. 24 Nisan'da yapılan Anzak çıkartmasına ilişkin mütevazı anma törenleri 1923 tarihinde başladı, zaman içinde, özellikle de 1990 sonrasında yeni ve popüler bir içerikle canlandırıldı.[7]

Gelibolu Yarımadası ve Çanakkale Savaşları 1915 yılından bu yana savaş ve coğrafi bölge etrafında inşa edilen mitler, semboller, anlam üreten sembolik anlatılar, anıtlar ve şehitliklerle ulusal kültürel mirasın en önemli mekânlarından ve Türk milliyetçiliğinin kurucu öğelerinden birini oluşturdu. Bölge tarihsel değeri ve doğal güzellikleri ile özellikle 1990'lardan bu yana turistler için kısa turizm mevsimine karşın çekici bir ziyaret alanı olmayı sürdürdü. Alana dair akademik çalışmalarda Çanakkale 18 Mart Üniversitesi'nin kurulmasıyla artış görüldüyse de daha çok siyasal ve popüler kültür alanına dahil edebileceğimiz üretimlerin konusu oldu.[8]

---

6 İngilizler savaşın ardından 1918'de imzalanan mütarekenin hemen ardından bölgede mezarlıklarını inşa etmeye başladılar. İngilizlerin Seddülbahir ile Gelibolu arasında, çıkartma yapılan yerlerde bulunan ve savaş sırasında ölenlerin gömüldüğü yerlere inşa edilmiş 33 mezarlığı vardır. Hellas Burnu'nda yer alan İngiliz abidesi tüm yarımadada yaşamını kaybedenler için dikilmiştir. Bkz.Şemsettin Çamoğlu, *Çanakkale Boğazı ve Savaşları*, Eski Muharipler Cemiyeti Çanakkale Şubesi Yayınları, İstanbul, 1962, s. 216-217. Gelibolu Yarımadası'nda bulunan İngiliz mezarlıklarının yönetimi ve düzenlemesi hemen hiç değişmezken yalnızca 1980'lerde, Thatcher döneminde kamu harcamalarında azaltmaya gidilmesi sonucu çimlerin sulanmasına son verildi.

7 1990'lardan itibaren Anzak Günü'nde Çanakkale yerli ve yabancı turist akınına uğramaya başladı. Ulusal basında genç kız ve erkek Anzak'ların ve kentlilerin oluşturduğu bine yakın kişinin günü bir festivale hatta faşinge çevirdikleri haberi yer aldı. *Milliyet*, 25.04.1990, s. 16.

8 Ahenk Yılmaz, "Bellek Topoğrafyasında Özgürlük: Gelibolu Savaş Alanlar ve Mekânsal Bir Deneyim Olarak Hatırlama", *Nasıl Hatırlıyoruz? Türkiye'de Bellek Çalışmaları*, der. Leyla Neyzi, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2011.

Manzaralar, arazi biçimleri, coğrafyalar yaşamlarımızda, kişisel ve kolektif hafızamızda önemli bir rol oynuyor. Manzara coğrafyası, okul coğrafyası, mekânın stratejik önemini, askeri stratejik coğrafya anlayışını, coğrafya için verilen siyasi mücadeleleri kamufle etmeye yarıyor.[9] Ama bu Çanakkale için geçerli değil. Çanakkale, Osmanlı Devleti döneminde de, bir kent merkezi olmadığı Kale-i Sultaniye günlerinde de stratejik olarak önem taşıyor, bir müstahkem mevki olarak görülüyor, kalelerle korunuyor, kentte asker bulunduruluyordu. Çanakkale, İstanbul limanı öncesinde karantina durağı konumunda bir geçit mekânı olagelmişti. Burası 1915'e gelindiğinde de bir "savaş coğrafyası" idi.[10]

Anılar kişisel ya da kolektif/siyasal olabiliyor ama tümü bir hafıza mekânında, *lieu de mémoire*'da geçiyor. Gelibolu Yarımadası benim için her iki anlama da sahip oldu. Kişisel hafızamda bir "anı mekânı" olarak çocukluğumdan beri, tüm tatillerimizi geçirdiğimiz yer olarak önemli bir yer tuttu. Biz bütün ailemizle tatillerimizi Çanakkale Boğazında, Seddülbahir köyünün altında, Morto Koyunda ya da Saros Körfezinde, Kabatepe limanı ile Anafartalar arasında geçirdik. Daha ilkokuldayken Mehmet Akif'in *Çanakkale Şehidlerine* şiirini ezbere biliyordum, hâlâ da unutmuş değilim. Yıllar sonra bu doğal manzaranın başka şeyler, kişisel olanın çok ötesinde başka bir şey, Türk milliyetçiliğinin kurucu öğelerinden, kurucu anlatılarından birini temsil etmekte olduğunu fark ettim. Bunu oluşturan öğeler Gelibolu Yarımadası, Milli Park ve Savaş Anıtları, Şehitlikler etrafında oluşturulan geniş bir yazın, anlatılar, söylenceler bütününde temsil ediliyor. "Hafıza mekânları" toplumsal hafıza oluşturmaya, içinde ulusal aidiyetlerin kendine yer bulacağı ve sosyal istikrarı, mevcut güç ilişkilerini ve kurumsal sürekliliği sağlayan hafızanın yer alacağı bir to-

---

9 Yves Lacoste, *Coğrafya Savaşmak İçindir*, çev. Ayşın Arayıcı, Özne Yayınları, İstanbul, 1998.

10 Kentin kuruluşu Fatih Sultan Mehmet dönemine, kalelerin inşasına tarihlenir. Eski tarih de Truva'nın rekabet ve ekonomik üstünlük sağlamak amacıyla Yunanlılar tarafından kuşatılıp yıkılması çerçevesinde anlatılır. Metin Tuncel, "Çanakkale", *İslâm Ansiklopedisi*, cilt 8, İstanbul, 1993, s. 197-198.

pografya oluşturmaya yarıyor.[11] Burada tartışıldığı gibi manzaralar kendiliğinden, doğal, insan eylemine dışsal yerler değil, mekân bu etkinlikleri içinde barındıran etkisiz ve tarafsız bir alan olmaktan ibaret değil. Daha çok eylemlerin içinde yer aldığı ortam, eylemde içerilen ve ondan ayrılamaz bir şey. Uzam sosyal olarak üretiliyor ve ima ettiği çerçeveden, olaylardan ve etkinliklerden ayrı düşünülemiyor.[12] Daha da önemlisi "hafıza mekânları" bir kez oluşturulduktan sonra yine tarafsız ve doğal, el değmemiş halde kalmıyorlar; dönemlerin ideolojik iklimine ya da ekonomik koşullara bağlı olarak değişime ve tartışmaya açık haldeler. Modern dönemin en etkili, en büyük, devasa taş anıtları bile değişmeye uğruyor, zamanın ruhundan etkileniyor, yıkılabiliyor, yeri değiştirilebiliyor, kullanımları ya da sembolik anlamları değişmeye uğruyor. "Hafıza mekânları" ulusal tarihi ve kolektif/ulusal kimliği şekillendiren ve yeniden şekillendiren siyasi, kültürel ya da ekonomik formların, değişik tezlerin ortaya konulduğu, birbiriyle çarpıştığı bir arena olarak da işlev görüyor. "Hafıza mekânları"na eleştirel bir gözle de yaklaşmak ya da uluslararası örneklerde görüldüğü gibi "karşı anıt" mekânları yaratmaya çalışmak da mümkün.[13] Gelibolu Tarihi Milli Park alanı da yapılması planlanan düzenlemede çevreye zarar vermeyen bireysel ya da küçük gruplardan oluşan ziyaretçilerin barış düşüncesine kendi deneyimleri ile varması amaçlanan bir düşünme, tefekkür alanı olarak düşünülmüş.[14] Toprağı romantize etmek, yurtseverlik duygularıyla yaklaşmak, ölenlere acımak ya da savaşın nedenleri üzerinde düşünmek... Bunu savaşa katılan tarafların tümü için yapmak mümkün. Yarımadaya Kabatepe'nin kuzey tarafından

11 Karen E. Till, "Places of Memory", *A Companion to Political Geography* içinde, John Agrew-Katharyne Mitchell-Gerard Toal (edt.), Blackwell, 2003.

12 Christopher Tilley, *A Phenomenology of Landscape: Places, Paths and Monuments*, Berg, 1994, s. 10.

13 Bkz. Ahenk Yılmaz, *a.g.e.*, s. 202.

14 Gelibolu Yarımadası'nın bir Barış Parkı olarak düzenlenmesi için 1997-1998 yıllarında açılan uluslararası yarışmada Norveçli mimarlar Lasse Broegger ve Anne-Stine Reine'nin projesi birinci olmuş, ancak bu projenin yürürlüğe konulup konulmadığı ya da daha sonraki dönemde yapılan proje ve uygulamaların bu projeye uyup uymadığı konusunda tartışmalar devam etmiştir.

çıkartma yapılan gemilerden filikalara indirilirken, biraz sonra birçoğu yaşamını yitirecek erlere birer kadeh rom verilmiş olduğuna dair anılar kahramanlık öyküsünün ne denli iki ucu keskin bir bıçak olduğunu düşündürüyor.[15]

Çanakkale Savaşı'na ilişkin birçok abartılı ve ayrıksı özellikten, bu anlamda konunun özgüllüğünden söz edilebilir. Abartılardan bir tanesi savaşta ölenlerin sayısını artırmaya yönelik çabada ortaya çıkıyor. "Bu sayı, gelecekte cumhuriyetin kurulacağı Anadolu'nun bağımsızlığının bedelidir."[16] Ama yaratılan efsane bundan fazlasını içermektedir. Bu savaşla bağlantılı olarak kurban olma ve mazlumluk kadar bu vatanı hak etmek için dökülen kan da cumhuriyetin kuruluşunun olduğu kadar bu kuruluşa katılmanın bir önkoşulu olarak görülmektedir. Burada ölenler Osmanlı İmparatorluğu için değil, "ufukta görünen cumhuriyet" için feda olmuşlardır. Tarih ders kitaplarını inceleyen çalışmasında Etienne Copeaux, Çanakkale ile ilgili bölümlerde yer alan öykünün 1992'den sonra dramatikleştiğini, savaşın korkunçluğunun savaşa karşı çıkmak için değil, fedakârlığın ve bağımsızlığın değerini artırmak için gösterildiğini yazıyor. Oysaki bölgede sayısı her geçen gün artan turistik hacılara, devasa anıtların yükselişine, yüksek ölü sayısı, şehit kanı ile övünmenin acımasızlığına, doğal olmayan bir felaket olarak savaşın, saldırgan ve dışlayıcı siyasetin eleştirisine girişmeden yaklaşılamaz.

Bir "hafıza mekânı" oluşturmak: Gelibolu

Ulusal tarihsel olaylara dair anlatılar halkların paylaşılan anılarını, geleneklerini ve umutlarını oluşturur. Bunlar anıları ve kolektif kültürel kimlikleri paylaşan ulusun tanımlayıcı parçalarıdır.[17] Uzun süredir bir arada yaşayan etnik topluluk-

15 Nigel Steel - Peter Hart, *Gelibolu: Yenilginin Destanı*, çev. Mehmet Harmancı, Sabah Kitapları, İstanbul, 1997, s. 38.

16 Etienne Copeaux, *Türk Tarih TezindenTürk-İslâm Sentezine*, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul, 1998, s. 258.

17 Anthony Smith, *Myths and Memories of the Nation*, Oxford University Press, 1999, s. 26.

lar ve uluslar demografik bir bütün oluşturmaktan çok paylaşılan kültürel ve sembolik sürekliliğe sahiptirler. Ulus devletler tarihi zaman, mekân ve tarihsel anlatılar üzerine inşa ederler, haritalarlar. Tarihsel hafızamız geçmiş ve gelecek arasındaki boşluğu doldurur, sürekliliği yeniden tesis eder ve geçmişi bugünün ihtiyaçları adına kullanır ve yeniden yaratır.[18] Kişisel ve kolektif hafızamız siyasal alana dâhildir. Hafızadan söz ettiğimiz zaman siyasal amaçlarla harekete geçirilen, geçmişe dair söz sanatından bahsetmekteyiz.[19] Kişisel hafızamız, kolektif hafıza içinde siyasal müdahale biçimleriyle, özel olarak da resmi davranış ve kurumlar ve anma biçimleriyle yeniden ve yeniden şekillenir.[20]

Gelibolu Yarımadası, Türk milliyetçiliğinin "kutsal" yerlerinin en önemlilerinden biridir. 1915 savaşından bu yana, etrafında oluşturulan söylenceler, şehitlikler ve özellikle de bu savaşta bölgede hayatını kaybetmiş tüm Türk askerleri için inşa edilen Çanakkale Şehitler Abidesi ile önemli bir "ulusal kimlik mekânı" olarak oluşturulmuştur.[21] Gelibolu ile bağlantılı "ulusal hafıza"nm oluşumu daha uzun bir tarihi geçmişe sahiptir. Milliyetçiliğin bir düşünce olarak ortaya çıkması, teorik çerçevenin aydınlar eliyle tartışılması ve önerilmesiyle halk kitleleri tarafından algılanması, kavranması ve kabulü ayrı politik, kültürel ve toplumsal süreçlerdir. Bir "milli fikir" adına bir grup sözcünün sahneye çıkması önemlidir, ama kitleler nezdinde bu fikrin sahiplenilmesi ve "uğruna ölünecek" bir ülküye dönüşmesi için başka aracılara, ek siyasal/ideolojik motifle-

---

18 Maurice Halbwach, *On Collective Memory*, der., çev. Lewis A. Coser, University of Chicago Press, 1992.

19 Jonathan Boyarin, "Space, Time and the Politics of Memory", *Remapping Memory: The Politics of Time and Space*, University of Minnesota Press, 1994.

20 Tadhg O'Keeffe, "Landscape and Memory: Historiography, Theory, Methodology", *Heritage, Memory and Politics of Identity: New Perspectives on Cultural Landscape*, der. Niamh Moore ve Yvonne Whelan, Ashgate, 2007.

21 Günümüzde Yarımada'nm resmi statüsü ve işletmesi Yedi Kocalı Hürmüz gibi, yedi bakanlığa bağlı. 1973 yılında çıkartılan 4533 No'lu Gelibolu Yarımadası Tarihi Milli Parkı Kanunu ile Gelibolu Yarımadası bir milli park olarak kabul edildi. Sevk ve idaresi ise Gelibolu Tarihi Milli Park Genel Müdürlüğü'ne bağlı. Bölgede Turizm Bakanlığı ile Orman Bakanlığı da etkin.

re ve nesnel gerekçelere ihtiyaç vardır.[22] Çanakkale Savaşı sırasında yapılan yayınlar ve propaganda denemeleri Osmanlı Devleti'nin savaşlarla ve kayıplarla çalkalandığı bir dönemde, milliyetçi ve bütünleştirici, bir arada tutucu bir ideolojik üretimin halk kitleleriyle buluşması açısından önemli bir örnek oluşturur. 1915 yılında, daha savaş devam ederken başlayan kamuoyu oluşturma faaliyeti, 1916'da Müttefik askerlerinin bölgeden çekilmesinin ardından devam eder. Savaş sırasında savaş alanına iki toplu ziyaret gerçekleştirilir. Bunlardan biri propagandaya önem veren Enver Paşa tarafından görevlendirilen bir edebi heyet tarafından 11-23 Haziran 1915'te gerçekleşir. Diğeri bir grup parlamenterin bölgeye yaptığı ve mihmandarlığını Mustafa Kemal'in üstlendiği ziyarettir. Edebi heyette yazarlar, ressam ve müzisyenler yer alır. İçlerinde Ahmet Ağaoğlu, Orhan Seyfi Orhon, Hamdullah Suphi Tanrıöver, İbrahim Alâeddin Gövsa, Ömer Seyfettin, Mehmet Emin Yurdakul gibi yazarların, ressam İbrahim Çallı ve Nazmi Ziya'nın, müzisyen Rauf Yekta Bey'in yer aldığı ekibe dair anılar İbrahim Alâeddin Gövsa tarafından 1926'da yayımlanan *Çanakkale İzleri* isimli kitapta ele alınmıştır.[23] *Yeni Mecmua* 18 Mart 1918'de, Çanakkale zaferinin yıldönümü nedeniyle bir özel sayı, Nüsha-yı Fevkalade yayınlamış, bu özel sayı her ne kadar Mart ayına yetişmemiş olsa da içinde dönemin Çanakkale Savaşı'na dair şiirler, anı, değerlendirmeler, fotoğraflar ve Ruşen Eşref tarafından gerçekleştirilmiş röportajlar yer alır.[24]

---

22 "Çanakkale savunması, milli hayatımız için bir kaynaşmadır. Bu savunmada halk ile aydınlar temas etmiş, anlaşmış, bir olmuşlardır." İsmail Hakkı, "Çanakkale Savunması Nedir?", *Yeni Mecmua*, haz. Muzaffer Albayrak - Ayhan Özyurt, *Yeni Mecmua Çanakkale Özel Sayısı*, Yeditepe Yayınları, 2006, s. 117.

23 İbrahim Alâeddin Gövsa, *Çanakkale İzleri*, Marifet Matbaası, İstanbul, 1926. (Eski yazı, Teşrin-i Evvel 1922 tarihli), ayrıca bkz. Nejat Göyünç, "Çanakkale Hatıraları ve Destanları", *85. Yılında Çanakkale Savaşları Sempozyumu*, 23-24 Mart 2000, Ahmet Esenkaya, "Çanakkale Savaşları Sürecinde Türk Basını", *Çanakkale Araştırmaları Türk Yıllığı*, sayı 1, Mart 2003.

24 "Çanakkale'ye Düşman Donanmasının Hücumu", *Yeni Mecmua* Nüsha-yı Fevkalade, Hilal Matbaası, İstanbul, 18 Mart 331. Yeni Mecmua (Latin harfleriyle tıpkıbasım), *Çanakkale Özel Sayısı*, Haz. Muzaffer Albayrak-Ayhan Özyurt, Yeditepe Yayınları, 2006. Yeni Mecmua Çanakkale özel sayısı için bkz.

Bu derlemede savaşa dair bilgiler, rakamlar, listeler de yer almaktadır. Ama derlemeye asıl özelliğini kazandıran bu sayısal, askeri, resmi vurgudan çok toplam edebi niteliğidir. Fotoğraflar da eserin bu niteliğine katkıda bulunur. Çanakkale Savaşı'na dair böyle başlayarak, daha başlangıcından itibaren edebi bir dile ve üsluba sahip biçimde oluşturulan mitler, öyküler ve toplanmış anı parçaları açıkça ve amaçlı bir şekilde 1923'te Cumhuriyetin kurulması sonrasında ulusal kimlik inşasıyla bağlantılandırılmıştır. Bunların toplamında ulus-devlet kuruluşuna dair kurma, bütünleştirme, birleştirme, dışlama, ötekileştirme, düşman tarif etme işlevlerinin tümü yerine getirilmektedir.[25]

Pierre Nora'ya göre modern tarihin toplumsal hafızayla ilgisi bağlamında değerlendirmesinde şöyle özellikler göze çarpar: Tarih ve hafıza modern dönemde birbirlerinden ayrılmışlardır ve bizler bir takım imgeler, "hafıza mekânları", anıtlar ve uyarlanmış tarihsel anlatılar aracılığıyla hatırlar hale geliriz. Hafızamız ve tarih duygumuz imgeler arasından yapılmış bir dizi seçme sonucu oluşmuş durumdadır.[26] "Hafıza mekânları" kalıntılardır; bir başka geçmiş dönemin şahitleridir; mitlerini, kutsallıklarını kaybeden toplumun ritüellerini, kutsallıklarını oluşturur. "Hafıza mekânları" modern dönemde oluşan topluluk hafızasının kaybı ile bağlantılıdır, ulusal ölçekte gruba bağlılığın sembollerini oluşturur. Böylece ulusal arşivler, yıldönümleri, seremoniler, cenaze törenleri bir gruba, bir ulusa ait olmanın yapı taşlarını ve güçlü kalelerini oluşturur. Biz onları birbi-

---

Erol Köroğlu, "*Yeni Mecmua* Çanakkale Özel Sayısı", *Toplumsal Tarih*, sayı 111, Mart 2003, s. 94-99.

25 1934 yılında Mustafa Kemal tarafından kaleme alındığı kabul edilen ve düşmanı bağra basma vurgusu taşıyan ünlü alıntı "Uzak diyarlardan evlatlarını harbe gönderen analar! Gözyaşlarınızı dindiriniz. Evlatlarınız bizim bağrımızdadır. Huzur içindedirler ve rahat uyuyacaklardır. Onlar bu toprakta canlarını verdikten sonra, artık bizim evlatlarımız olmuşlardır," söylem olarak Avrupa'da faşizmin yükselişe geçtiği bir dönemde İngilizlerle uzlaşma çabasının bir ürünü olarak görülebilir. Hatırlama ve unutma yeni kimliğin oluşmasında kurucu rol oynayabilir. Paul Connerton, "Seven Types of Forgetting", *Memory Studies*, 1 (1), 2008, s. 63.

26 Pierre Nora, *Hafıza Mekânları*, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara, 2006.

rinden farklı amaçlarla, ulusal bir kimlik oluşturmak ve bunu korumak için kullanırız. Onlar "tarihin hareketinden kopmuş ama tarihe iade edilmiş tarih anları"dır. "Artık ne tamamıyla hayat, ne de ölüm vardır, canlı hafıza deniz çekildiğinde kıyıda kalan deniz kabukları gibidir."[27]

Gelibolu Yarımadası ve Çanakkale Savaşları da zaman içinde Türk milliyetçiliği açısından bir "hafıza mekânı" haline gelmiştir. Burası Türk ulusunun doğuşu ve ayağa kalkmasıyla, ulusa atfedilen niteliklerle bağlantılandırılan önemli bir anma yeridir. "Türkiye açısından yakın tarihi belirleyen olay ve insanların temeli Çanakkale'de atılmıştır. Balkan Savaşı'ndan ve uzun süren bir askeri yenilgiler döneminden sonra iyice küçülen ve moral olarak dibe çöken Türkiye, Çanakkale muharebeleri sonucu ilk kez yeniden ayakları üzerinde doğrulmuştur. Çanakkale Savaşı aynı zamanda gerileme dönemindeki ülkenin kazandığı ilk ve son cephe savaşı olma özelliği taşır."[28] Osmanlı Devleti'nin yaşadığı büyük toprak kayıplarının ardından kurulan yeni cumhuriyetin Atatürk öncülüğündeki temsilcileri, 1920 ve 1930'larda kendilerini Osmanlı'dan ayıran, Balkan ve Arap milliyetçiliklerine karşı konumlandıran yeni bir 'teritoryal' strateji oluşturmuşlardır.[29] Sınırları Misak-ı Milli ile belirlenen bu çerçevenin merkezini Anadolu, smırlarından birini de Çanakkale de oluşturmaktadır.

Ulusun nasıl hayal edildiğine dair izler taşıyan bu yer aynı zamanda zaman içinde geçirdiği değişimlerle de ulusa dair değişimleri, tarihimizde ortaya çıkan siyasal, ideolojik atmosferin, kültürel ortamın izlerini yansıtır. "Hafıza mekânları" farklı anlamlar içeren maddi, sembolik ve işlevsel özelliklere sahiptir. Dini törenler ölüler için yapılırken kurucu tarihsel olaylar özgüllüklerinden, ortaya çıktıkları özgül bağlamdan sıyrılarak anıtsallaştırılmaktadır. Bu tür yapılar diğer mimari formlardan

27 Nora, *a.g.e.*, s. 23.

28 Gürsel Göncü-Şahin Aldoğan, *Çanakkale Savaşı: Siperin Ardı Vatan: Türk Cephesinden 1915 Deniz ve Kara Muharebeleri*, MB, 2006, s. 150.

29 Yael Navaro-Yashin, *Faces of the State: Secularism and Public Life in Turkey*, Princeton University Press, 2002, s. 47.

farklı anıtsal, devasa büyüklükte yapılardır. Sembolik çağrışımlara ya da temsillere sahip ayrık anlamlar içeren heykeller, röliyefler ve mausoleum, temsil ettikleri gerçekliklere dair "ölümden sonra yaşam" içerirler.

Gelibolu Yarımadası ise bu türden anıt mekânlardan farklı olarak savaşı izleyen yıllarda, zaman içinde bütünüyle bir "anıt mekân", ulusal değere sahip bir "hafıza mekânı" haline getirilmiştir. Daha savaş devam ederken yapılan mezarlıklar ve küçük çaplı anıtlar vardır. Bunlar ilk Mehmetçik Anıtı[30] gibi mütevazı ve ölenlerin gömülmesine yarayan mezarlıklar konumundadır. Bunların varlığı "hafıza mekânı" olmaya yetmez. Bölgenin bir "hafıza mekânı" haline dönüşmesi eldeki verilere dayanarak, bunların yaygın ve etkin kullanımıyla daha sonraki yıllarda gerçekleşmiştir. Bunun için sosyal, siyasi ve ideolojik ihtiyaçlar tarif edilmesi gereklidir. Her tarihsel dönem, her çağ ulusal tarihi yorumlamak için kendi özgül koşullarına, nedenlerine ve kültürel ortama, maddi koşullara sahiptir. Diğer yandan milliyetçilik ideolojisi gücünü ve devamlılığını içinde ortaya çıktığı dönemlerin farklı koşullarına uyma, farklı ideolojik konumlanışlar alabilme yeteneğine borçludur. Bu yüzden "hafıza mekânları"nın biçimi, kullanımı, onlara atfedilen anlamlar zaman içinde, dönemlerin ruhuna ve ihtiyaçlarına göre değişmektedir. Kültür dönemin ideolojik ve siyasi değişimlerini, mücadelelerini yansıtır. İmparatorlukların olduğu gibi ulus devletlerin de özgül kurucu öyküleri, entelektüel kaynakları vardır. Gelibolu bölgesi ve Çanakkale savaşları tarihine dair resmi söylem ve yazında, ama aynı zamanda popüler kültür alanında, popüler temsil düzeyinde her iki açıdan da mükemmel bir örnek olarak görünmektedir. Canefe çalışmasında Türk

30 19. Tümen Şehitleri Anıtı olarak da bilinen bu anıtın zaman içinde değişimi konusunda bkz. Haluk Oral, *Arıburnu 1915: Çanakkale Savaşı'ndan Belgesel Öyküler*, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2007, s. 369-385. 1930 yılında, Fransız anıtının açılışı için bölgeye gelen General Gauraud'run ziyaretinde çekilen fotoğrafta bu anıtın orijinalinin yerinde durduğu görülür. Sonra yerine mermer bir anıt inşa edilmiş, üzerine Mehmetçik Anıtı yazılmış, daha sonra Morto koyundaki büyük Şehitler Abidesi/Mehmetçik Anıtı'nın inşa edilmesinin ardından, 1965 yılı sonrasında değiştirilmiş, üstündeki mermer taş kazınarak Mehmet Çavuş Anıtı ismini almıştır.

milliyetçiliği araştırmalarında etno-sembolik analizin yararlarından söz eder. Bu yaklaşıma göre toprağa, geleneklere ve etnik-dini kimliklere bağlılığı vurgulayan mit ve semboller yeni ulus-devletin kurulmasını önceler.[31] Sorun cumhuriyet öncesi mirasla modern Türkiye'nin kuruluşunun nasıl uyumlulaştırılacağı, sürekliliğin nasıl sağlanacağı, Türk milliyetçiliğinin modernist merkezinin kendini daha önceki mitler, gelenekler ve kabullerle nasıl uyumlulaştıracağı konusunda çıkar. Çanakkale savaşları bu konuda eşsiz bir olanak sağlar. Gelibolu'ya dair anlatılar yeni dönemin eskisi ve imparatorluk geçmişi ile bağlantılandırılması, sürekliliğin ve geçişliliğin sağlanması ihtiyacının karşılanmasını ve aynı zamanda yeni ulus devletin kurucu ideolojisini oluşturacak yapı taşlarını içeren güçlü bir model sunar.[32] Bu model yeni, modern mit ve söylencelerin kaynağı olabilecek olaylar, savaş, dış düşman, fedakârlık, halk öyküleri, efsaneler, düşmanına bile hoşgörü gösterebilme büyüklüğü, toprak ve vatanın savunulması, yurtseverlik, kahramanlık, anti-emperyalizm içermektedir.

Çanakkale savaşlarına, bu savaşlarda yaşanan olaylara dair öyküler savaşın hemen ardından toplanmış ve erken bir tarihte, 1918'de yayımlanmıştır. Ruşen Eşref'in yaptığı söyleşilerin, anlatılan öykülerin en ünlüsü Mustafa Kemal tarafından dile getirilmiştir. Ruşen Eşref 1918 yılında mütarekenin hemen arifesinde *Yeni Mecmua* için Mustafa Kemal'le bir söyleşi gerçekleştirir.[33] Derginin son sayfalarına doğru yer verilen ve daha sonra birçok kez ayrı kitapçık olarak basılan bu söyleşi edebi bir üsluba sahiptir ve savaş sonrası dönemin savaşa dair anlatılarının temelini oluşturur. Bu metinde Türklerin bir gün Boğa-

---

31 Nilgün Canefe, "Turkish Nationalism and Ethno-symbolic Analysis: The Rules of Exception", *Nations and Nationalism* 8 (2), 2002, s. 145.

32 Çanakkale savaşındaki kahramanlığın Osmanlı'nın kuruluş dönemi, Şehzade Süleyman ve Rumeli'nin tehdit altında olması temaları ile ilişkilendirilmesi hakkında bkz. Halide Edib-Adıvar, "Işıldak'ın Rüyası", *Kubbede Kalan Hoş Sada* içinde, Üçler Matbaası, İstanbul, 1974.

33 "Mustafa Kemal Paşa", 18 Mart 331, *Yeni Mecmua* Nüsha-yı Fevkalade, s. 130-145. Ruşen Eşref (Ünaydın), *Anafartalar Kumandam Mustafa Kemal ile Mülakat*, Üçüncü Basım, İstanbul Devlet Matbaası, 1930 (Şişli, 28 Mart 1334).

zın kontrolünü ele geçireceği, dünyanın bu engeli aşıp geçmesine izin verilmeyeceği dile getirilir. Mustafa Kemal bu söyleşide bireysel kahramanlık sahneleri ile ilgilenmediğini; ama yine de Bombasırt olayını anlatmadan geçemeyeceğini söyler ve 27. Alayın kahramanlık öyküsünü hayli edebi bir üslupla anlatır. Etkisi günümüze dek devam eden bu anlatıda ulusun kolektif kahramanlığının inşasının izleri görülür. Tam da ihtiyaç duyulduğu bir zamanda, 1930'ların başında bu metin yeniden basılır ve ulusun, yeni cumhuriyetin, Kemalizmin Çanakkale'de doğuşunu müjdeleyecek şekilde kendini ayrık bir ideoloji olarak oluşturur, sağlamlaştırır. Çanakkale savaşlarının epik öyküsünü yaratmak dönemin edebi çevrelerinin, entelektüellerinin, ideolog ve siyasetçilerinin çok yararlı bulduğu bir etkinlik olmuştur. Hem yerel ve hem de güncel çağrışımlar içeren, ulusu birleştiren bir ulusal kahramanlık öyküsü, bir epik öykü olarak Gelibolu değişik dönemlerde öne çıkan vurgularla etkili biçimde kullanılır.[34]

Savaşın hemen ardından başlayarak dönemin aydınları umutsuzca başarı ve zafere ihtiyaç duyulan bir zamanda böyle bir epik öykü yaratmanın Osmanlı Devleti'ni bir arada tutacak ulusal onur ve kimlik açısından önemli çıktılar sağlayacağını düşünüyorlar. Bu çabaların içinde en önemli ve güçlü örnek Mehmet Akif Ersoy'un *Çanakkale Şehidlerine* isimli şiiri olmuştur. 1916 yılının başlarında yazıldığı düşünülen bu uzun şiir Çanakkale Savaşı'nda ölenlerin, şehit düşenlerin anısına bir

34 Başbakan R.T.Erdoğan 18 Mart 2011'de yaptığı konuşmada Çanakkale ruhunu yeniden anarken Çanakkale Savaşı'na dair anlatılarla güncel gelişmeler arasında, Çanakkale, Dumlupınar, Sakarya, Hicaz şehitleri ile Mısır, Tunus ve Libya'daki güncel gelişmeler arasında bağlantı kuruyor. Kutlamanın adı da zaman içinde değişiyor, 2011'de 18 Mart Çanakkale Deniz Zaferi ve Şehitleri Anma Günü olarak kutlanıyor. Törende yaptığı konuşmada dedelerimizin bundan 96 yıl önce Türkiye'nin öncülüğünde halkların korkularını yendiğini, hak ve özgürlükleri için mücadele ettiklerini, bugün de aynı ruha sahip olduğumuzu, acılar tekrar yaşanmasın diye üzerine düşen görev ve sorumluluğu yerine getirdiğimizi söyledi. Erdoğan "Çanakkale'nin, Türkiye'nin Mısır, Tunus, Suriye, Irak, Ürdün, Filistin, Libya, Cezayir ve diğer tüm bölge halklarıyla nasıl kardeş olduğunu apaçık ortaya koyduğunu belirterek Çanakkale'de perçinlenen kardeşliği, biz ebedi bir kardeşlik olarak görüyoruz," dedi. *Milliyet Gazetesi*, 19.03.2011.

abide dikmek amacıyla yazılmış 1926 yılında, Safahat'in altıncı bölümünde yayımlanmış ve dönemini aşan biçimde etkin olmuştur.

"(...) Sana dar gelmeyecek makber'i kimler kazsın?
"Gömelim gel seni tarihe" desem, sığmazsın.
Herc ü merc ettiğin edvara da yetmez o kitab...
Seni ancak ebediyetler eder istiab.
"Bu, taşındır" diyerek Ka'be'yi diksem başına;
Ruhumun vayhini duysam da geçirsem taşına;
(...)
Tüllenen mağribi, akşamları sarsam yarana...
Yine bir şey yapabildim diyemem hatırına. (...)"[35]

Ziya Gökalp Türkçülüğü desteklemek amacıyla 1917 yılında yayınlamaya başladığı *Yeni Mecmua*'da eski Türk epik öykülerini yayınlamaya başlar. Bu çerçevede Deli Dumrul, Tepegöz, Yaradılış, Boğa ile Boğaç ve Dede Korkut Öykülerini yayınlar. Erken 20.yüzyıl Osmanlı modernleşmesi ile ulus-devlete ve cumhuriyete evrilen tartışmaların odak noktasındaki bir diğer önemli edebi figür Ömer Seyfettin'dir.[36] 1914-1918 yılları arasında yazdığı, eski ve yeni kahramanlarla ilgili bir dizi öykü Türk milliyetçiliğinin duygusal temellerini, yapı taşlarını oluşturur. Kahramanlar derlemesinde Avrupa karşısında paylaşılan yenilgi ve aşağılık duygusu 1915'te, Çanakkale Savaşı'nda kahramanca sergilenen Türk direnişi sayesinde restore edilir.[37] *Yeni Mecmua*'da yayımlanan bu öykülerde eski ve yeni kahramanlar ulusal Türk mirasının eski, yeni ve çağdaş kahramanlarını ortaya koyar. Teorik ve duygusal açıdan güçlü bu öyküler ve diğerleri Türk ulusunun epik varoluşunu, entelektüel kapasi-

35 Mehmet Akif Ersoy, *Safahat*, 23. Basım, İnkılap Kitabevi, 1991, s. 425-427. *Çanakkale Şehitlerine* başlıklı "Şu Boğaz Harbi" mısraları ile başlayan ayrı şiir bölümü *Sahafat*'in Osmanlıca ilk basımında bulunmamakla birlikte daha sonra kitabın Âsım kısmına eklenmiştir.

36 Kemal H. Karpat, "Ömer Seyfeddin and the Transformation of Turkish Thought", *Studies on Turkish Politics and Society: Selected Articles and Essays*, Brill, 2004, s. 421.

37 Ömer Seyfettin, *Bütün Eserleri 2: Kahramanlar*, Bilgi Yayınevi, Ankara, 1970.

tesini, onur duygusunu yeniden canlandırmayı amaçlar. Bu öykülerde eski ve yeni kahramanlar ile çağdaş kahramanlar anlatılır, bunlar arasındaki farklara dikkat çekilir, değişen koşulların kahramanlığı nasıl değiştirdiği, ama işin özüne dokunmadığı vurgulanır. Çağdaş kahramanlarda sıradan insanların, örneğin doktorların fedakârlık sayesinde yarattığı mucizelerden söz edilir. Eski neslin kahramanları Osmanlı devletinin klasik dönemini temsil eden *Ferman, Kütük, Pembe İncili Kaftan, Diyet, Forsa* ve diğer öykülerde anlatılır. Konumuzla ilgili olarak ilgimizi çeken yeni kahramanlar *Bir Çocuk: Aleko*, *Müjde* ve *Çanakkale'den Sonra* öykülerinde Çanakkale Savaşları sırasında kahramanlık gösteren, şehit olan yeni kuşak, genç kahramanlardır.[38] *Bir Çocuk: Aleko* öyküsünde Türk milliyetçiliğinde ulusal birlik, ulusal çerçeve inşa edilirken Müslüman-Türk olmayan yerel halkın nasıl dışlandığına, düşmanlaştırıldığına ve bunun meşrulaştırıldığına ilişkin önemli bir örnek görürüz.

1920'lerde aydın çevrelerde Turancılık yerine daha yerel, daha Anadolulu bir epik gelenek oluşturma tartışmaları yaşanır.[39] Bu çalkantılı zamanlarda yerel birleştirici bir öğeye ihtiyaç duyulduğu, ulusun birleştirici öyküsünün, kurucu anlatının, ulusal mirasın Turan gibi uzak, doğal olmayan ve gönülsüz birlikteliklerde bulunamayacağı tartışılmıştır. Batmakta ve daralmakta, geri çekilmekte olan imparatorluktan kurucu bir öğe olarak düşünülen Türkçülüğün Anadolu coğrafyasında kendine yer, mekân bulması, ulusal bir coğrafya olarak Anadolu'nun görülmesi tercih edilmiştir. Türk milliyetçiliğinin bu süreci destekleyecek, Turancılıktan daha gerçekçi bir yaklaşıma ihtiyacı olduğu düşünülmüştür. 1915 Çanakkale Savaşlarının ardından işgale uğramak ve ulusal bağımsızlık mücadelesi entelektüelleri kendilerini bu gelişmelerle bağlantılandıracak, kitleler arasına gidecek, köylülük ve halk kültürü ile buluşacak girişimlerde bulunma doğrultusunda cesaretlendirmiştir.

---

38 Ö. Seyfettin, *a.g.e.*, s. 161-210.

39 Mavi Anadoluculukla ilgili olarak bkz. Seçil Deren, "Türk Siyasal Düşüncesinde Anadolu İmgesi", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce, Milliyetçilik*, İletişim, 2002, s. 533-540.

Bu ihtiyaç kendini Anadolu kökenli efsaneler, halk söylenceleri, yerli mitolojilerle ilişkilendirmeye yöneltmekte göstermiştir. Hilmi Ziya Ülken ve dönemin birçok aydını tarafından desteklenen *Anadoluculuk* romantik ulusal kökenler, kültürel öğeler bulma, halk efsaneleriyle, halk sanatıyla ilişkilenme doğrultusunda bir adım olarak görülebilir. Vatan, memleket aşkı, gurur, onur, şefkat, el açıklığı gibi değerleri yansıtan yerli efsaneler ulusal kuruluş öykülerine katkıda bulunmuştur. Bu süreçte aydınlar üretimlerinin ulus devletin çekilmiş olduğu coğrafya ile Anadolu coğrafyasıyla, toprakla bağlı olmasına çaba göstermişler, bu özelliği önemsemişlerdir. Hilmi Ziya Ülken kendi teşvikiyle bir Çanakkale destanı yazmış olan Haluk Nihat Pepeyi'nin kitabına yazdığı önsözde şöyle demektedir: "Büyük epopeler; kütlelerin birbirlerile çarpıştığı, parçalandığı ve yeni tarihi devirleri doğuran büyük hadiselerden sonra geliyor." İlyada'yı örnek vererek şöyle devam eder: "Büyük harp de ötekilerle mukayese edilebilecek ayni ehemmiyette bir dönüm noktasıdır. (...) Çanakkale'ye makine devler, tanklar saldırıyor. Eski destanlardaki kahramanlık devri geçmiştir. Bu makinelere karşı Türk milleti yalnızdır. Ama bu güçlü garp kuvvetlerine karşı ayrı ayrı işe yaramaz gibi görünen insanlar bir araya geldiklerinde, büyük ve iradeli bir rehberin yardımıyla bir hedefe yürüyünce bir çığ, dayanılmaz bir kuvvet halini alıyor."[40] 1940'larda aydınlar Turan gibi uzak, yabancı ve ırkçı köken arama yerine yerli geleneklerin gücüne ve Anadolu efsanelerine, anlatılarına dayanan Türk epik öykülerini tercih etmişlerdir.[41]

Savaşı ve burada ortaya çıkan kahramanlıkları anlatan destan yazma çabaları devam ederken dönemin yöneticileri yarımadaya, Türklere ait büyük bir anıt inşa etmeye karar verir. Çanak-

40 Hilmi Ziya Ülken, "Birkaç Söz", Haluk Nihat Pepeyi, *Çanakkale: Destan*, Yeni Kitapçı, İstanbul, 1936. 18 Mart yıldönümlerinde basılan, savaşa dair anıların ve görüşlerin yer aldığı derlemelerde Haluk Nihat Pepeyi'nin *Çanakkale Destanı*'ndan parçalar, Ruşen Eşref'ten "Bir Mektup" ve "Çanakkaleyi Tavaf" gibi yazılar bulunur. Bkz. *Çanakkale, 18 Mart 1915-1950*, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara, 1950.

41 H. Ziya Ülken, "Millî Destan ve Folklor" *Yeni Sabah*, 29 Ekim 1951'den akt. Ümmühan Bilgin Topçu, "Büyük Bir Türk Destanı Yazma Fikri Etrafında", *Milli Folklor*, yıl 22, sayı 85, 2010, s. 105.

kale Boğazı'nm Ege denizi tarafından girişine, Morto Koyuna bakan Hisarlık Tepesi'ne daha sonra Mehmetçik Anıtı ismini alan Çanakkale Şehitleri Anıtı inşa etmeye girişilir. Bu anıt savaş sırasında ölen isimsiz askerlerin anısını canlı tutma amacı taşır. İnşa faaliyeti 1954 yılında başlamış, ancak mali sorunlar yüzünden ancak bir bölümü 1958'de tamamlanabilmiş, projenin bütününü bitirebilmek amacıyla bir gazetenin inisiyatifiyle ulusal bir kampanya düzenlenmiş ve anıt nihayet 30 Ağustos 1960'da resmen açılmıştır. Anıtın açılışı yapıldığında tamamlanmamış bölümleri vardır, dev anıtın üstüne bir heykel dikilmesi, bunun boğaza giren tüm gemiler tarafından çok uzaklardan görülmesi amaçlanmıştır. Anıtın alt kısmına Savaş Anıları Müzesi açılmış, yanma da Mehmetçik anıtı ve sembolik Türk şehitliği inşa edilmiştir. Bu anıt birçok bakımdan önemlidir. Yeri, büyüklüğü ve klasik biçimiyle yarımadaya verilen önemi temsil eder. Anıtın 17 Nisan 1954'te yapılan temel atma töreni için İstanbul Karaköy rıhtımından Marakaz Vapuru'yla hareket edenler törenle uğurlanır. Ekip deniz yoluyla Çanakkale'ye gelmiş, limanda törenle karşılanmış, daha sonra Eceabat ve Kilitbahir'e geçilerek anıtın yapılacağı yere gidilmiştir. Açılışta geç Osmanlı - erken Cumhuriyet'e ait modern dönemin tören gelenekleri takip edilmiş, devlet ricalini ve sivil toplumu temsil ettiği düşünülen tüm temsilciler konuşma yapmıştır. İlkin Mevlud-u Şerif duası okunmuş, inşa komitesi başkanı Emin Nihat Sözeri'nin ardından Türk Kültür Ocakları adına Ankara delegesi Muallâ Anıl konuşmuştur. Bir çocuk konuşmacı vardır; Türk Milli Talebe Federasyonu adına bir genç temsilci, Türk Kadınlar Birliği adına İffet Halim Oruz konuşur. Eski muharipler, ordu adına konuşma ve Çanakkale Valisi Cemal Tarlan'ın konuşması dualarla sona erer, temel atılır.[42] Törende Çınarköylüler ve izciler de hazır bulunur.

1960'larda resmi çevrelerce Şehitler Abidesi'ne ve Gelibolu Yarımadası'na pek az ilgi gösterilmiştir. Çanakkale Valiliği'nin yayınladığı 1967 tarihli Çanakkale İl Yıllığı'nda kapakta

42 Kadri Ener, *Çanakkale'den Hatıralar*, MMV yayını, Sucuoğlu Matbaası, İstanbul, 1954.

şehitler anıtı bulunmakla birlikte buraya ilişkin sadece bir paragraf bilgi yer almıştır.[43] Bu yıllardan itibaren Çanakkale savaşlarına ilişkin yazına dönemin ruhuna uygun biçimde solun katkıda bulunduğu görülür. Bu yazında savaşa katılan askerlerin savaş sonrası yaşantılarına yer veren, sıradan askerlerin yaşam öykülerini dile getiren daha sivil, insancıl ve solcu yorumlar öne çıkar. Ana temalar savaşın acımasızlığı, emperyalist saldırıların haksızlığı ve dengesizliği, bağımsızlık ve saldırı altında anavatan, sıradan insanların kahramanlığı, yoksulluğu ve yoksunluğudur. Aziz Nesin, *Bu Yurdu Bize Verenler* isimli kitabında Çanakkale Savaşı'na katılmış kahraman Manastırlı Koca Seyit'in savaş sonrasında Havran'da kendi köyünde aşırı yoksulluk çekerek ölmesini anlatır. Ünlü şair Nâzım Hikmet'in daha önceki yıllarda yazılmış olmakla birlikte 1960 ve 1970'lerde basılması ve daha geniş kesimler tarafından okunması mümkün olan *Kuvâyi Milliye Destanı*'nda Çanakkale'de ve diğer cephelerde savaşmış askerlerin daha sonraki yaşamlarından söz eder.

" ... Yedinci Mehmet oğlu Osman'dı.
Çanakkale'de, İnönü'nde, Sakarya'da yaralandı
ve gözünü kırpmadan
daha bir hayli yara alabilir,
yine de dimdik ayakta kalabilir. ..."[44]

" ... ve neden
ve niçin olduğunu sormadan
çöle, Çanakkale'ye,
ölüme gittiğimiz yol ..."

Bu satırlar kahramanlıktan çok sıradanlığı, cahilliği, kırılganlığı vurgulamaktadır. Ancak yine de yaptığı şeye inanan, savaş ve işgal sırasında anavatanını savunmak durumunda kalan sıradan Anadolu insanının öyküsü anlatılmaktadır. 1965 yılında, savaşın 50. yılı anısına Fazıl Hüsnü Dağlarca da Çanakka-

43 *Çanakkale İl Yıllığı 1967*, Çanakkale Valiliği Yayını, ty.

44 Nâzım Hikmet, *Tüm Eserleri 4: Dört Hapisaneden/Kuvâyi Milliye Destan*, haz. Asım Bezirci, Cem Yayınevi, İkinci Basım, İstanbul, 1978, s. 180. Bu şiir üzerinde 1939-1941 yıllarında çalışmış ancak ilk kez 1946'da yayımlanmıştır.

le savaşları hakkında bir şiir yazmış, burada savaşın yeni Türkiye'nin önsözü olduğunu söylemiştir. Bu şiirde Asya'nın tüm Avrupa'yı durdurmak üzere Türkiye olduğunu yazar. Çanakkale Savaşı'na katılan, batılı olmayan askerlere hitap eder:

"Sen ne gelirsin yiğit Senegal'lim
Malını verdiğin yetmez mi yıllar yılı
Ona canını da mı vereceksin?
Sen ne gelirsin yiğit Avusturalyalım
Senin dağların ne ister
Benim dağlarımdan?
Sen ne gelirsin yiğit Hintlim
Sevinecek misin seni yiyen beni de yese?
O kutsal sularında Ganj'm?"[45]

Çanakkale savaşlarının en ünlü yorumları arasında bu savaşı, bu savaşta sergilenen kahramanlığı, Troya Savaşı ve İliada'da yer alan öyküyle bağlantılandırma teması vardır. Batılı saldırgan kültürler Anadolu kıyılarına saldırır, daha insani özelliklere sahip bir kültürü temsil eden Troya'yı askeri, militarist güçleri ve kültürleriyle yok etmeye çalışırlar. Hektor ile Akhileus'un savaşı öyküsü kahramanlar arası düello temasına yaslanır. Yenemedikleri Anadolu'yu hile ile Troya atına gizlenerek ele geçirirler, aynı Çanakkale Savaşı'nı kazanamadıkları halde masada, oyunla kazanıp İstanbul'u işgal ettikleri gibi... Gelibolu ile ilgili anlatıların birçoğunda kahramanlığın modern ve antik örnekleriyle paralellikler görülür. Kahramanlık teması Osmanlı'nın genişleme dönemlerinden arda kalan bir kültürel tema olarak varlığını sürdürür. Tarihten alınır ve yenilenerek, modern bir bağlamda yeniden kullanılır.

İdeolojiler konusunda dikkat edilmesi gereken toplumsal hafızadan ve kültürel formlardan türeyen ideolojik motiflerin gücü, istikrarı ve kalıcılığının yalnızca devlet ve yönetenler tarafından sağlanmadığı, halk arasında yankı bulan öğelerin sivil edebi çevreler tarafından da yeniden ve yeniden üretildiği gerçeğidir. Bunlar ister muhafazakâr, isterse de milliyetçi ya da

45 Fazıl Hüsnü Dağlarca, *Çanakkale Destanı*, Kitap Yayınları, 1965.

solcu, laik yorumlar olsun sıradan insanların zihniyet dünyasında yankı bulan, onların deneyimleri ve ihtiyaçlarına uygunluk gösteren ideolojik motifler daha uzun yaşamakta ve yerleşiklik kazanmaktadır. Çanakkale savaşları örneği bu teze bütünüyle uymaktadır; gücü ve kalıcılığı, değişik dönemlere uyma gücü buradan gelmektedir. Bir örnek vermek gerekirse, geleneksel bir halk türküsünden, aslında bir Kastamonu türküsü olan *Çanakkale Türküsü*'nden söz edebiliriz. Bu anonim türkü Çanakkale'ye savaşa giden birçok askerin anılarına, acılarına, yoksulluk ve zavallılığına, ölümüne şahitlik eder:

"Çanakkale içinde vurdular beni
Ölmeden mezara koydular beni"[46]

1970'lerin solcu atmosferinde bu ünlü türkü Ruhi Su tarafından söylenmiş ve yayılmış, birçok genç devrimci tarafından kimi sözleri değiştirilerek şöyle söylenmiştir:

"Çanakkale içinde aynalı çarşı
ana ben gidiyom faşizme karşı"
(Anonim)

1980'lerde Gelibolu ve Çanakkale çevresindeki bazı yerler özel ilgi alanı olmuştur. Bozcaada ve Gökçeada'ya tarifeli feribot seferleri başlatılmış, bölgeye bir havaalanı yapma doğrultusunda sonuç vermeyen çabalar gösterilmiş, nihayet Gökçeada'ya askeri bir havaalanı yapılmıştır. Gelibolu Yarımadası'na, şehitliklerin yakınlarına 1985 yılından başlayarak helikopter pistleri (helliport) yapılmıştır. Kenan Evren ve 1980 darbesini yapan diğer generaller 18 Mart 1981'de, darbeden sonraki ilk anma etkinliğine katılmamışlar, yalnızca mesaj göndermişlerdir.[47] 1980'lerin karışık siyasi atmosferi nedeniyle rutin anma etkinlikleri düzenlenmiş, ancak Çanakkale savaşları popüler bir tema olmamıştır.

---

46 Ömer Çakır, "Çanakkale Türküsü'nün Öyküsü", *Çanakkale Araştırmaları Türk Yıllığı*, sayı 1, Mart 2003.

47 "Evren: Ulusumuz Silahlı Kuvvetleri ile Her Tehlikeyi Yenecek Güçtedir", *Milliyet Gazetesi*, 19.03.1981, s. 6.

1990'larda, Turgut Özal hükümetleri sırasında bu bölgeye ilişkin daha fazla imar faaliyeti ve siyasi tartışma görülür. 1992 yılında yarımadada Türklere ait yaklaşık 30 anıt, anıtsal şehitlik ve şehitlik mevcuttur.[48] Bu dönemde çevre düzenlemeleri yapılmış, yeni, sembolik şehitlikler inşa edilmiştir. Aynı zamanda yeni bir yaklaşım geliştirilmiş, anma etkinliklerine ve eski savaş anlatılarına, eski öykülere daha sivil değerlerle yaklaşılmış ancak bölgenin ticarileşmesi de hız kazanmıştır. 24 Mart'ta anılan Anzak çıkartması 1990'larda bir Anzak Günü'ne dönüşmüş, önem kazanmış, popülerleşmiş, birçok Avustralyalı anma etkinliklerine katılmak için Çanakkale'ye gelmiştir. 1990'lar boyunca bölgeye turistik ziyaretler artmış, bölge tüketim toplumunun, tüketici turizm etkinliklerinin bir hedefi haline gelmiş, eski anlatıları, anıtları ve kahramanları yâd eden yayınlar hızla artmıştır.[49]

1994 yılından itibaren Refah Partisi'nin belediye seçimlerinde başarı kazanması ile türban/laiklik tartışması popüler bir düzeye taşınmış, İslâmcılar konuyu bir yandan belediyeler üzerinden popülerleştirirken toplumsal meşruiyetlerini artırmaya ve kendilerini sivil toplumun bir öğesi olarak göstermeye çalışmışlardır. Buna karşı devletçi/Atatürkçü/laik kesimler de mücadelelerini devlet katında değil, yine sivil toplum alanında yürütmeye çaba göstermiş, bu doğrultuda dernekler ve sivil toplum kuruluşları üzerinden siyaset yürütmüşlerdir.[50] Bu çaba ve tartışmaların Gelibolu Yarımadası açısından da önemi vardır. Meşruiyet ve siyasi iktidar için mücadele veren iki kesimin hedefleri arasında yer alan Çanakkale Savaşı birçok popüler esere konu olmuş, her iki kesimin bölgeye yönelik ziyaretleri artmış, rekabet kendini savaşa ilişkin giderek keskinleşen ve kabuklaşan sembolik anlatılarda göstermiştir.

---

48 İbrahim Artuç, *1915 Çanakkale Savaşı*, Kastaş Yayınevi, 1992.

49 Ramazan Eren, *Çanakkale Savaşlarının Mana ve Ehemmiyetinin Muhtasar Bir Değerlendirilmesi*, yy., 1995.

50 Sivil toplum alanının ve sivil toplum örgütlenmelerinin siyasal güç kazanmak ve devlet iktidarını hedeflemek açısından kullanımı tartışması için bkz.Yael-Navaro Yashin, "Uses and Abuses of 'State and Civil Society' in Contemporary Turkey", *New Perspectives on Turkey*, sayı 18, Bahar 1998.

1990'larda, Refah-Yol Hükümeti döneminde ulusal mirasın anlamı, ulusal ve dini niteliği, "hafıza mekânları"nın, Atatürk büstleri ve Anıtkabir gibi ulusal sembollerin niteliği, anlamı ve kullanımı üzerine dönemin ideolojik ve siyasi çekişmelerini yansıtan bir tartışma ve taraflaşma yaşandı. Devlet ile sivil toplum alanları iç içe geçerken güç elde etmek için verilen mücadelelerin alanı aynı zamanda ulusal hafızayı oluşturan semboller ve hafıza mekânları oldu. 1990'larda söz konusu çekişmenin tarafları değişik tonlardaki Atatürkçüler ile İslâmcı, yeni-Osmanlıcı yaklaşımlar ve örgütlenmelerdi. Çanakkale Savaşı ve Gelibolu ile ilgili olarak 1990'ların öne çıkan bir başka özelliği de ülke siyasetinde yaşanan gerilimlerin ve siyasi tartışmaların, verilen mesajlarla Çanakkale'ye yansıtılmış olmasıdır. 1990'da Turgut Özal'ı protesto etmek üzere kutlama töreninde ayağa kalkmayarak ufak çaplı bir krize neden olan Belediye Başkanı İsmail Özay'ın eylemi ile açılan dönemde her yıl siyasal gündem öne çıktı. Törenlere katılan başbakanlar, bakan ve siyasetçiler ülke gündeminde üst sırada bulunan konuları ve tutumlarını verdikleri mesajlara olduğu gibi yansıttılar. Laiklikten ülke bütünlüğüne, Apo karşıtlığından ordu-hükümet gerilimlerine, askeri atamalara kadar tüm temel tartışmalar Çanakkale zaferi kutlamalarına taşındı. Medyada yer alan törenlere ilişkin haberlerde savaşın kendisi ve mekânlar geriye çekildi.

Atatürkçülüğü siyasetin ana sembollerinden biri haline getiren asker ile siyasette alan kapmaya çalışan İslâmî kesim arasındaki tartışmanın Çanakkale Savaşlarına ilişkin popüler yansımaları kimi önemli değişikliklerle 2000'lere de devrolmuş, bu çekişme yüzlerce baskı yapan eserlerde ve sayısı hızla artan popüler yazında kendini göstermiştir.[51]

---

51 Buna örnek olarak çok sayıda İslâmcı/milliyetçi eser ile Turgut Özakman'ın yüzlerce baskı yapan *Şu Çılgın Türkler* kitabı, özellikle Çanakkale savaşlarını ele alan romanı verilebilir. Turgut Özakman, *Diriliş: Çanakkale 1915*, Roman, Bilgi Yayınevi, İstanbul, 2009, 101. Basım.

Mitoloji, halk öyküleri ve epik anlatılar modern dönemde yerlerini roman formuna bıraktılar. 19. yüzyıldan bu yana popüler kültürün bir parçası olarak orta sınıf yaşamını ve yeni sınıf burjuvazinin yaşam öykülerini içeren bir form olarak roman öne çıktı. 2000'lerde görsel kültür epik öyküleri yeniden ele aldı, yorumladı, popüler ideolojilerin parçaları halinde yeniden üretti ve aynı zamanda popüler kültür ürünleri olarak ticarileştirdi. "Hafıza mekânları" ve ulusal kültürel miras da 2000'lerde benzer değişimlerin konusu oldu. Bu bölümde Gelibolu Yarımadası gezilerinin bir tür ritüel, hac, kutsal bir "ziyaret" haline geldiğine, bu alanda bulunan anıt mezarlar ve şehitliklerin ele alınışında siyasetin ve ulusal hafızanın değişen içeriğine ve kapsanmak istenen etki alanının ulusal coğrafyadan *ümmet* coğrafyasına doğru evrildiğine değinmek istiyorum.

Çanakkale savaşları ve Gelibolu Yarımadası 1990'lardan itibaren milliyetçi ve İslâmcı, Türk-İslâm sentezci melez ideolojinin etki alanı haline geldi. Her iki kesim de geniş bir kesişme kümesi içerecek biçimde yüz yıla yaklaşan savaş tarihini ve bir "hafıza mekânı" olarak bölgeyi yeniden şekillendirmeye çalıştılar. İslâmcı kesimin ulusu birleştirmek için farklı bir yol izlediği, kaleme alınan eserlerde ve ulus coğrafyasını ümmet coğrafyasına doğru genişletmeye çalışan sembolizmde kendini gösteriyor: "Burası da vatan'dı ve devletin kalbi, payitaht dünyanın en güçlü ordularının tehdidi altındayken Bosna'dan 500 Boşnak ve Türk gönüllü çıka geldi. Vatanın düşman ayağı altında olmasının ne olduğunu en iyi Boşnaklar bilirdi, koşup geldiler. Dönenler 10-15'ti, kolu, bacağı yoktu. Ama bugün bile Bosna'da, Sancak'ta, Makedonya'da, Çanakkale Savaşı ile ilgili çok güçlü hatıralar, destanlar yaşanmaktadır."[52]

İç ve dış düşmanlar, doğu-batı gerilimi, orduyu zafere taşıyan iman gücü gibi temalar her dönemde kullanılmıştır. Aşkın kahramanlık öyküleri *Bir Çocuk: Aleko'da*, 57. Alay kahramanlıklarında ve tüm anlatılarda tekrarlanmaktadır. Bu temalar ve

52 Halil Ersin Avcı, *Çanakkale Ruhu*, Metropol Yayınları, 2007, s. 267-268.

gerilim alanları, düşman tarifleri 1990'larda da vardır. "Çanakkale Savaşı devam ederken buraya mühimmat ve cephane götüren düşman gemileri Süveyş Kanalı'nden geçerken, oranın çevresinde görev yapan Türk Birliklerinden bir tabur komutanı bulduğu mayını çok iyi bir yüzücü olan Er Hafız'a vererek, bu gemilerden birinin önüne koymasını emreder. Yüzerek karşı kıyıya geçer..."[53] Ancak düşmanın metafizik/aşkın tarifi ve kahramanlığın iman gücüne dayanan hamasi ifadesi yeni dönemde daha öncekinden farklı olarak öne çıkmaktadır. "Demek oluyor ki herkesi hayretlere düşüren Çanakkale kahramanlığının gerçek sırrını; Türklerde doğan milli yiğitlikle, bilinçli imanda, o imanın en şiddetli belirtilerini gösteren büyük başbuğların irade ve dayanma güçlerinde arayanlar asla yanılmamış, kanaatlerinin pek parlak sonuçlarla desteklendiğini görmek mutluluğu duymuşlardır."[54]

1915 Savaşı'na dair anlatılar son on yılda gözle görünen bir değişim gösterdi. 2000'lerde edebi eserler ve turizm broşürlerinde bir patlama yaşandı. Tarihsel verilere dayanma iddiası taşırken aynı zamanda bölgenin büyüyen turizm potansiyeline hitap etmeye ve bu yolla oluşan ruha ve ranta ortak olmaya çalışan yayınlar arasında uzman olmayanlar, gazeteciler ya da amatör rehberler tarafından yazılmış, içinde bölge ve savaş haritaları da içeren ucuz turizm rehberi kitapları büyük bir yer tutmaktaydı.[55] Bu kitapların çoğu hamaset ve abartıyla doludur; 1915 Savaşı ve kahramanlıklara dair eski öykü ve mitleri yeniden üretmekte, ama anlatıda Türklerin zaferinde din, inanç ve Tanrı öğesinin payını büyütmektedir. Churchill'e atfedilen bir anlatıda şöyle denilir: "İngiliz Deniz Bakanı Çörçil ise, o rezil mağlubiyetten sonra mahkemede tazyik altında kalınca çaresiz şöyle haykıracaktır: "Anlamıyor musunuz, biz Çanakkale'de Türkler ile değil, ALLAH ile harp ettik. Tabii ki

53 *Çanakkale Muharebeleri 75. Yıl Armağanı*, Gnkur. Askeri Tarih ve Stratejik Etüt Başkanlığı Yayınları, Ankara, Genelkurmay Basımevi, 1990, s. 188.

54 M.Şemseddin, "Milli Yiğitlik", haz. Muzaffer Albayrak - Ayhan Özyurt, *Yeni Mecmua Çanakkale Özel Sayısı* içinde, Yeditepe Yayınları, 2006, s. 169.

55 Bu tür yayınlara örnek vermek gerekirse, Gençcan, 1992, 2010.

yenildik..."[56] Çanakkale Savaşlarına ve bölgeye dair gezi rehberlerinde "Çanakkale'de Sahabe Şuuru", "Peygamber de Oradaydı" gibi bölümler yer almaktadır.[57]

Yeni dönemin postmodern kültürüne ve yazınına bir başka örnek de Manga türü çizgi romanlar haline getirilmiş *Çanakkale Destanı* serisidir. Bu seri 10 ve 5 fasikülük iki derleme halinde birçok kez yayımlanmış, bir yandan da Fatih Belediyesi tarafından İstanbul ve Çanakale'de yaygın olarak dağıtılmıştır.[58] Bu çizgi roman serisinde milliyetçi söylemin tüm izleri yeni formda tekrarlanmaktadır. Düşman askerleri şeytanlaştırılmıştır. Kötü düşman beyaz gözlü, Türk kahramanlar hatta atları dev boyutlarda, karakterler popüler çizgi film kahramanları gibi resmedilmektedir. Bu kitapçıklarda 1915'ten bu yana tekrarlanan tüm söylence ve hurafeler özet halde yeniden üretilmekte, bu üretimde kolay tüketilmeye elverişli bir form kullanılmaktadır. Türk milliyetçiliğinin popülerleşme konusunda ihtiyaç duyduğu kolay ulaşılabilir sempatik araç bu şekilde üretilmekte, medya kültürünün, görsel kültürün kolay algılamayı, kısa zamanda ve kolay tüketilmeyi, tarih dışılaşmış mesajın doğrudan verilmesini sağlayan avantajlarından yararlanılmaktadır.

Çanakkale Savaşları ve bu döneme atfedilen kahramanlıklar, zaferler Türk ulusal kimliğinin kendini temellendirdiği esas örneklerden biridir. Bu konuda zaman içerisinde ortaya çıkmış geniş bir yazına, ortak tarihsel geçmişe dair kolektif, paylaşılan, benimsenen bir söylenceler bütününe sahiptir. İddia edebiliriz ki Kurtuluş Savaşı'ndan daha popüler bir tarihsel moment oluşturmaktadır. Günümüzde savaşlara ve kahramanlıklara dair milliyetçilik ve dinciliğin ortak alanı olarak daha İslâmcı, Osmanlı yanlısı, muhafazakâr bir söylemin geliştiği görülüyor. Ulusal kimlik giderek daha geniş bir coğrafya, imparatorluk coğrafyası içinde tanımlanıyor. 2000'li yıllarda Çanak-

56 Mustafa Turan, *Destanlaşan Çanakkale*, Papatya Yayınları, 2005, s. 12.

57 Talha Uğurluel, *Çanakkale Savaşları ve Gezi Rehberi*, 8. baskı, 2006.

58 *Çanakkale Destanı*, sayı 1-15, Mavi Medya Yayıncılık, Proje ve Yönetmen Suat Turgut, ty.

kale'de şehitlik ve anıt mezarlıklar ve anıtlar düzenlenir, yenileri yapılır, bölgeye yeni bir kullanım biçimi getirilirken döneme özgü belirgin iki eğilimden söz edilebilir. Birincisi bölgede yap-işlet-devret türü ticari faaliyetler artıyor; ikincisi, yarımada Türkiye'nin her yerinden belediyelerin ve cemaatlerin sivil toplum kuruluşlarının ziyaret hedefi haline getirilip buna göre düzenleniyor. Belediyeler Çanakkale'ye Mayıs ayından itibaren günlük geziler düzenliyorlar. Böylece konaklama olmaksızın bir gün boyunca yolculuk, şehitlik ziyaretleri ve geri dönüş sağlanıyor.

AKP Hükümetleri ve yerel yönetimleri bölgeye turistik ve ticari açıdan özel bir önem veriyor. Gelibolu Yarımadası'nda sürekli bir yapı faaliyeti görülüyor. Projelerde çoğunlukla ticari ve dini/ırkçı sembolik vurgular göze çarpıyor, savaştan çok "şehitlik" vurgulanıyor. İlgili yazında Batılı güçlere, onların büyük donanmalarına karşı koymanın, bunu başaracak kahramanlığı ve inancı göstermenin altı çiziliyor ve buradan sonuç olarak güçlülere karşı basit, naif ve çocuksu bir övünmeye dönüşen abartılı bir "ulusal onur" duygusu çıkartılıyor. Bu söylemin bir örneği gayri resmi alan kılavuzu olarak çalışan, yayınlar yapan ve Türkiye'nin her yerinde konuyla ilgili konferanslar verenlerin anlatılarında görülebilir. Türk çocuklarının Çanakkale hakkında soru sorulduğunda Troya'yı hatırladığı söylenen bu konferanslardan birinde, "biz Tommiks, Teksas ve Herkül ile yetiştirildik, çocuklarımız Süpermen ile yetişiyorlar. Gerçek kahramanlar öğretilmiyor ve sevdirilmiyor. Bu yüzden biz de kendi kahramanlarımızın öykülerini anlatıyoruz. Bunlar temel değerlerdir," diyor.[59] Türkiye'nin birçok kent ve kasabasında yapılan konferanslarda milliyetçilik ile İslâmcı öğeler iç içe dile getiriliyor: "Antalya'nın Demre ilçesindeki Genç İşadamları Derneği (DEGİAD) 'Çanakkale Şehitleri' konulu konferans düzenlendi. Çanakkale Şehitliği Alan Rehberi ve Araştırmacı-yazar Hasan Hüseyin Maltepe'nin konuşmacı olarak katıldığı konferans, Demre Kültür ve Sanat Salonu'nda gerçekleşti. Saygı du-

59 "Araştırmacı Yazar Hasan Hüseyin Maltepe, Çanakkale Kahramanlarını Anlattı", 27 Mart 2008.

ruşu ve İstiklal Marşı ile başlayan program Kuran-ı Kerim tilaveti ile devam etti. Hasan Hüseyin Maltepe, Türk milletinin var oluş mücadelelerinden biri olan Çanakkale Savaşı'na katılan kahramanların hayat hikâyelerini, sinevizyon eşliğinde anlattı. Dinleyen vatandaşların zaman zaman duygulandıkları görüldü. Maltepe, Çanakkale'yi hissederek anlamak gerektiğini vurguladı. Bu topraklarda Anadolu'nun her köşesinden gelip savaşa katılmış cesur yüreklerin kan hücrelerinin ve kemik dokularının bulunduğunu hatırlatan Maltepe, 'Türkiye geneli yapılan bir araştırmada kahramanlık destanının yazıldığı Çanakkale ilimizi öğrencilerin Truva olarak tanıdıkları sonucu ortaya çıktı. Bu sonuç, yakın tarihimizi ne kadar bildiğimizin ve çocuklarımıza nasıl yansıdığının bir göstergesi. Geçmişlerini unutan milletler, gelecekte dağılıp giderler. Bir milletin kökleri geçmişleridir. Bunları hatırlamak, yâd etmek ve Çanakkale'yi böyle anlamak lazım' dedi. Yazar Maltepe konferans sonrası kitaplarını imzaladı. Konferansa Demre Kaymakamı Murat Sefa Demiryürek ve çok sayıda Demreli katıldı."[60]

Geçtiğimiz yıllarda medyada bölgedeki inşa faaliyetlerine dair skandallar ve tarihi savaş alanlarının kötüye kullanımına dair birçok haber yer aldı. 1992 yılında Şehitler Abidesi'nin arkasındaki alana üzerlerinde şehitlerin adı ve memleketi yazılı olan 468 mezar taşının bulunduğu sembolik bir Türk şehitliği yapılmıştı. Bu şehitlik otopark sorununa çözüm bulmak amacıyla 8 Mart 2004'te yıkıldı, şehitlik alanı otopark olarak hizmet vermeye başladı.[61] Daha öncekinin yerine 2004 yılında inşa edilen sembolik şehitlik ay ve yıldız şeklinde dizilmiş 81 mezar taşından oluşuyordu. Bunlar Türkiye'nin yeni idari bölümlenmesindeki 81 ili temsil ediyordu ve her birinin üzerinde "Mehmet" yazısı kazılmıştı. Bu inşaat 1 trilyon 600 milyar liraya mal oldu.[62] Bir sonraki yıl, 2005'te bu şehitlik alanı sökülerek Şehitler Abidesi'nin arkasındaki alana 1670 mika mezar taşından

60 Antalya, Cihan Haber Ajansı, 05 Mart 2011.

61 "Yap-boz Şehitliği", Burak Gezen (DHA), 07 Mart 2007.

62 "Şehitler Anıtı Zafer Gününe Hazır", Burak Gezen-Murat Çırak (DHA), 17.03.2004.

oluşan ve Osmanlı İmparatorluğunun illerini ve ana eyaletlerini temsil eden bir mezarlık inşa edildi. Bu mezarlıkta tarih anlayışına ilişkin aforizmalar içeren panolar bulunuyor:

"Şehitleri unutma
Tarih unutanı affetmez
Geçmiş geçmemiştir
Tarih bugünümüzdür
Bugünümüz yarınımızdır"

Gelibolu Yarımadası'nda turistik faaliyetlerin artması, tur otobüsleri için yeni yollara da ihtiyaç doğuruyor. Bu yüzden her yıl yol genişletme çalışmaları ve diğer inşa faaliyetleri artarak devam ediyor. İlk kez 2005'te yapımına başlanan Anzak yolunun inşaatı dört kez ihale edildi. Yapım sırasında Avustralya'da Anzak koyunda yol genişletme inşaatı sırasında Avustralya askerlerinin mezarlarının zarar gördüğü, Avustralya askerlerine ait kemiklerin hafriyat çalışması sırasında süpürülmüş olabileceği ileri sürüldü.[63] Tüm Milli Park bir inşaat alanı haline dönüşmüş durumda. Sembolik şehitlikler, sanatsal değeri olmayan devasa heykeller her yıl artıyor. Şehitliklerde, şehitlerin ruhları için yapılan dinsel törenlerde kullanılmak amacıyla büyük pilav pişirme yerleri inşa ediliyor. Eski Hisarlık Tepe'nin altındaki kafeterya alanı her geçen yıl büyüyor, burada Ramazan ayında etrafta dinleyen olmadığı halde ses düzeni kurularak, Mevlit okutuluyor.[64]

2009 yılında açılan Gelibolu Yarımadası Tarihî Millî Parkı Kabatepe Tanıtım Merkezi Fikir Projesi Yarışması büyük bir tartışmaya neden olmuş, yarışmanın serbest, ulusal ve tek kademeli olması ve bölge için yapılmış olan daha önceki planlar geçerliliğini korurken nasıl uygulanacağı, koruma kurulu kararlarına uyulması gerektiği gibi konularda eleştiriler almıştır.[65] Gö-

63 "Anzak İsyanı: Mezarlarımızı Kazıyorlar", 07 Mart 2005.

64 Tülay Sağlam, "Edebiyat Değil, Hakikat: Siperin Ardı Vatan", Gürsel Göncü ile Söyleşi, 23 Mart 2006.

65 "Mimarlar Odası: Gelibolu Yarımadası Tarihi Milli Parkı Kabatepe Tanıtım Merkezi Fikir Projesi Yarışma Süreci Durdurulmalıdır," 02 Nisan 2009.

rüleceği gibi her yönetim ve her yerel yönetici Mehmet Akif'in şiirinde söylendiği gibi şehitlerin hatırasına yeni bir şeyler yapabilmek amacıyla çağın ruhuna uygun olarak büyük ihaleler açıyor ve bu alan sürekli olarak değişiyor, yenileniyor.

Gelibolu Yarımadası'm içeren her proje artık bir ticari aktiviteye dönüşmüş durumda. Her faaliyet yeniden yapılanma değil "Gelibolu'yu pazarlama", tarihsel "hafıza mekânı"nı paketleme faaliyeti olarak görülebilir.[66] Bölge geçtiğimiz yıllarda bir sivil toplum ya da daha doğru bir deyişle şirket sorumluluk projesi sahnesi olarak da kullanıma açıldı. Burası bir petrol şirketinin, Opet'in *Tarihe Saygı projesi*[67] kapsamında bu şirkete tahsis edilmiş, yarımadanın girişindeki tanıtım merkezi yap-işlet-devret modeli ile özel sektör tarafından yapılmış, her yıl yeni eklemelerle eklektik bir görünüm almış ve nihayet işletmecilerin borç bırakarak alanı terk etmesi üzerine işlevini kaybetmiştir.

Çanakkale halkı arasında Çanakkale'nin yalnızca savaşlarla anılmasından rahatsızlık duyanlar var. Bu doğrultuda Çanakkale için daha sivil bir imaj oluşturmaya çalışılıyor. Kent Müzesi'nin açılması bu doğrultuda değerlendirilebilir. Çanakkale Belediyesi tarafından hazırlanan "Barışın Kenti: Çanakkale" adlı bir tanıtıcı/belgesel videoda kenti farklı kültürlerden insanların bir arada yaşamış olduğu, barışın kenti, barışın coğrafyası olarak resmetmeye çalışan bir yaklaşım görülüyor. Çanakkale'deki sivil toplum örgütleri zaman zaman bölgenin korunması amacıyla kampanyalar düzenleyerek kentin sivil kültürel değerlerinin öne çıkması doğrultusunda çalışmalar yürütüyorlar.[68] Diğer yandan 2011 yılında 24-25 Mayıs Anzak Anma Törenleri sırasında bazı gruplar 57. Alayın izlediği yolu yürüyüp onların yediği düşünülen yemekleri yiyerek dünya barışını ve yarımadada savaşlarda yaşamını yitirmiş tüm askerlerin anısını değil, savaşı ve ayrılığı vurgulayabiliyor.

66 Glick-Schiller, *a.g.e.*, s. 41.

67 Opet Tarihe Saygı Projesi, 2006.

68 Sivil toplum örgütleri Şehitler Abidesi'nde anıt mezarların bulunduğu yerin otoparka dönüştürülmesini protesto etmek amacıyla "Şehitliğimizi Geri İstiyoruz" adlı bir imza kampanyası başlattı, ama değişen bir şey olmadı.

Sanal ortamda Çanakkale ve şehitlikle ilgili milliyetçi içerikli birçok video paylaşılıyor. Bunlar arasında Başbakan Erdoğan'ın konuşmaları olduğu gibi çeşitli içerikte şarkı ve şiirler de yer alıyor. Ahmet Kaya'nın güncel sorunları Çanakkale Savaşı bağlamıyla bütünleştiren, Türk ve Kürtlerin bu bölgeyi, vatanı korumak için kanlarını döktüğü ve aynı kaderi paylaştıklarını dile getiren müzikli şiiri bir başka açıdan önem taşıyor. Bu şiirde biz kimleriz sorusuna "biz bu topraklarda Alevi, Sünni, Kürt, Türk, kardeşçe yatan erleriz." diye yanıt veriliyor. "Sanmayın ki bu vatan için ölenler ayrı ayrı toprak olacak. (...) Sizler böyle davrandıkça bizler burada zordayız. (...) Kavga devam edersе, bir gün yine ordayız. (...) Şarapneller patlarken gözlerimin önünde, ayrım yoktur ülkemin yarınında dününde." Ahmet Kaya'nın şiiri Türkiye'de yaşayan farklı etnik ve dini kimliklerin tanındığı, saygı görmeye başladığı bir dönemde bu kimliklerin de kendilerini Çanakkale Savaşları ile bağlantılandırması kendini ve kimliğini yukarıda sözünü ettiğimiz cumhuriyetin kurucu dinamikleri ile birleştirme çabasına örnek olarak gösterilebilir.[69] Benzer başka anlatılar merkezin dışlama/kapsama dinamiklerinin yanı sıra çevrede bulunanların da merkezle yakınlaşma çabasının, kendini kurucu unsur olarak görmesi ve göstermesinin de bir yolu olarak değerlendirilebilir.[70]

Çanakkale birçok edebi/propagandif eserde bir savunma sı-

69 "Ahmet Kaya'mn kendi sesinden Çanakkale şiiri", http://www.youtube.com/watch?v=XWP--1RUDBU.

70 "Babam Balkan Harbinden sonra çıkan I.Dünya savaşında Çanakkale'de idi. (1915Temmuz-Ağustos ayları) Anafartalar'a yakın Havuzlar mevkiinde çadır hastanesinde binlerce yaralı tedavi etti. Anafartalar savaşının en şiddetli geçen günlerini o da yaşadı. Tabur imamı ile aynı çadırda sabahı bekler, uyuyamazlardı." Berta B.Özgün Brudo, *Yedi Nesil Öncesinden Günümüze Yolculuk: Anılar, Belgeler, Resimler*, ty. yy., s. 27. Bu konu daha sonra milliyetçi yazında Çanakkale savaşı ve zaferiyle bağlantılı olarak hep kullanıldı, tartışmalara neden oldu. Çanakkale savaşında İngiliz ve Fransızların yenildikleri unutulsa bile Rumların, Ermenilerin ve çıfıtların hilelerinin unutulmaması gerektiği, savaş ve izleyen karışıklık döneminden onların yararlandığı yazıldı. Biz harbettik, kanımızı döktük, onlar kan hakkını ödemedi, ihanet etti denildi. "*Kendileri kan bedeli ödememiş gayrimüslimleri cumhuriyeti kuranlar arasında görmediler, bunu da her vesileyle dile getirdiler,*" Rıfat N.Bali, *Cumhuriyet Yıllarında Türkiye Yahudileri: Bir Türkleştirme Serüveni (1923-1945)*, İletişim Yayınları, İstanbul, 1999, s. 50, 507-510.

nırı, vatanın sınırı olarak görülüyor.[71] Yakın zamanda yayımlanan kitaplarda, Çanakkale dağılmakta olan muhteşem Osmanlı İmparatorluğu'nun son kalesi olarak resmediliyor.[72] Zeytinburnu Belediyesi'nin 2003 yılında yayınladığı *Son Kale: Çanakkale* belgeseli bölgeye dair dinsel imajın nasıl oluşturulduğuna ve yeniden üretildiğine bir örnek olarak gösterilebilir. Bu eserde dünyanın gördüğü en kanlı savaşların Çanakkale'de yaşandığı, bu toprakların yeryüzünün en değerli toprakları olduğu çünkü Çanakkale'nin Türk ulusunu korumak için son kale olduğu anlatılıyor. Çalışmanın internet versiyonunda bir telefon numarası veriliyor ve Çanakkale'de yaşamını kaybeden 250 bin şehit için dua edilmesi isteniyor.[73] Sosyal paylaşım sitelerinde, facebook'ta konuyla ilgili gruplar oluşuyor. Bunlardan biri AKP'li İstanbul Üniversitesi öğrencilerinin kurduğu bir grup, Çanakkale'yi, savaş anıtlarını ve şehitlikleri ziyaret etmek için bir gezi düzenliyor. Geziye katılamayacağını bildiren bir kız öğrenci yine de Hatim indirip oraya göndereceğini yazıyor...

Ali Ergur'a göre çağdaş kültürel atmosfer ve popüler kültür baskın görsel kültürel efektler kullanarak gerçeklik duygusunu ortadan kaldırıyor. Gerçeklik yerini temsile bırakıyor, savaş sırasında ve sonrasında askerlerin gömülmüş olduğu mezarlar yerlerini temsili şehitliklere, anıtlara, "hafıza mekânları"na, dua yerlerine bırakıyor. Gerçeklik duygusu giderek daha hızlı bir şekilde kaybolurken yerini temsillere, oyun alanlarına bırakıyor. Milliyetçi yazın da tarihsel gerçeklerin gösteri nesnelerine dönüştüğü, gösteri toplumu ile bütünleşmiş biçimler, postmodern formlar kullanıyor. Burada kişiler, olaylar, kahramanlar, hatta sıradan insanlar tektipleştiriliyor, nesneleştiriliyor ve

71 Nurettin Ünen, *Dünkü ve Bugünkü Çanakkale*, CHP Halkevleri, 1947. Aynı çalışmada göze çarpan bir özellik de bölgenin tarih ve coğrafyasının birbirini tamamlayan öğeler olarak kavramsallaştırılmasıdır. Bkz.Hande Özkan, "Tek Parti Dönemi Coğrafya ve Mekân Arayışları", *Toplum ve Bilim*, sayı 94, Güz 2002, s. 155.

72 Erkan Özmen, Son Kale: Çanakkale, Bilgeoğuz Yayınları, İstanbul, 2008, der. Kemal Erkan - Adem Fidan, *Osmanlı'nın Son Kilidi: Çanakkale*, İkinci Basım, Çamlıca Yayınları, 2010.

73 "*Hatim* indirmek için 02125348800 no'lu telefonu arayınız" (Anadolu Gençlik Derneği)

şeyleştiriliyor. "İster hamâset retoriğiyle kuşatılmış grotesk tarih imgesi olsun, ister karşı-tez olma iddiasındaki eleştirel yeniden inşa olsun, bir kez medya söylemine eklemlendiğinde, artık yalnızca kendi totolojik ve parıltılı imge düzeninden başka bir şey olma şansını yitirir."[74] Tarihsel olgular bağlamlarından kopartıldıkları gösteri nesnelerine, kabuk anlatılara, mimari öğelere, anıtlar Miniatürk'te olduğu gibi oyun parklarının bir parçasına dönüşür. Örnek olarak Tokat'taki temsili Çanakkale şehitleri anıtını verebileceğimiz temsili "hafıza mekânları" Türkiye'nin başka şehirlerinde de kuruluyor.[75]

Bu konunun unutma biçimleri ile yakın ilgisi var. Medya akışı ile sınırlı olmayan, tarihin anlık bir yaşantıya dönüştürüldüğü, tarihselliğin dışına çıkan, an'a, bugüne yapışan, geçmişe anakronik biçimde bakan başka unutma biçimleri de var. Görsel kültür, medyanın geliştirmekte olduğu araçların yardımıyla zihinsel faaliyeti, imgelemi, hafıza seçeneklerini ortadan kaldıran bir yaklaşım sağlıyor, yaygınlaştırıyor. Şehitlik söylemi ve "hafıza mekânları"mn popüler kullanımı, medya ile sınırlı olmayan bir unutma biçimi, tarihsel olguları ve gerçekleri örten, silen, soluklaştıran, gerçeklikten uzaklaştıran bir kabuk etkisi yaratıyor.

Geçmiş ve tarih "bir arada olma", "ait olma", "topluluk olma" duygusunu güçlendiren verimli bir toprak olarak görülüyor. Gelibolu Yarımadası turistler ve özellikle de Türk vatandaşları için bu anlamda planlanmış, düzenlenmiş, değişmekte olan, politik bir arazi, böyle bir toprak parçası. Mahallelerden, okullardan, kampüslerden yola çıkıp yarımadayı ziyaret edenler üstelik de tarihsel bir içerikle "biz" duygusuna, "ait olma" duygusuna sahip oluyor. Dualarını edip bizi bir arada tutan tarihsel geçmişe, şehitlere, onların anısına bir şey yapmış olma rahatlığı içinde geri dönüyorlar. Aslında aidiyetleri ulusal birliğe değil, artık "ümmet" coğrafyasını vazedenlere, onları Gelibolu'ya taşıyan güncel siyasi temsilcilere oluyor. Sorunlarla bo-

74 Ali Ergur (yay. haz.), *Görkemli Unutuş: Toplumsal Belleğin Kıvrımlarında Dumlupınar Faciası*, Bağlam Yayınları, İstanbul, 2006, s. 50.

75 "Tokat'ta Minyatür Çanakkale Şehitleri Anıtı", 17 Mart 2011.

ğulmakta olan ulus-devlete değil, İslâmî birliği, Osmanlı coğrafyasının geniş sınırlarını ve gücünü vurgulayan, "şanlı geçmişimizi", "zaferleri" vurgulayan ablalar, ağabeylere, siyasi temsilcilere bağlılık gösteriyorlar. Bir yandan da efsane devam ediyor, Gelibolu Yarımadası bir turizm ve tüketim alanı olarak yaşamını sürdürüyor. Günlük turlarda, 2006 yılından bu yana çoğu kokartlı resmi rehber olmayan Alan Kılavuzları'nın eşliğinde Milli Park'ın kötü düzenlenmiş, içeriği zayıf, duvarları dökülen müzeleri, hediyelik eşya dükkânları, tuvaletleri ve otopark alanlarında, kimi zaman otobüslerden inmeden zaman geçirip geri dönüyorlar.[76]

Şimdilerde Gelibolu Yarımadası'nda, müzelerin ve şehitliklerin yanlarında üzerinde "*Dur Yolcu, Acıktın mı? Susadın mı? Mola vermenin tam zamanı*" yazan büfeler var. Bölge aynı zamanda küresel kültürün, günümüzün turizm anlayışının parçası günlük turlarla dolup taşıyor. Siz de savaş-barış meselelerinin üstünde fazla durmaksızın tur otobüsünün bağlı olduğu ideolojik tercihe göre seçilmiş rotada güzel manzaralar, şehitlikler, anıtlar görüp tarih hakkında fazla düşünmeksizin dualar edip geri dönebilirsiniz. Ayrıca kiç hediyelik eşyalar, padişah tuğralı plaketler, biraz önce müzede gördüklerinizin benzeri objeler, mermi kolyeler, üzerinde Seyit Onbaşı bulunan Çin malı buzdolabı süsleri ya da havada çarpışmış mermi anahtarlıklar satın alabilirsiniz.[77] Savaşın yüzüncü yılına yaklaşırken, hatırlamanın ve unutmanın alacakaranlığında[78] bu "şeyler" ve dualar sizi geri dönüş yolculuğunda birkaç saat için idare eder, "bir şey yapabildik" diye düşünürsünüz.

KAYNAKÇA

Albayrak, Muzaffer - Özyurt, Ayhan Haz., *Yeni Mecmua Çanakkale Özel Sayısı*, Yeditepe Yayınları, 2006.

76 Yarımadaya giren otobüsler için "Alan Kılavuzu" almak zorunlu, gruplar yarımadaya girerken para ödemek zorunda.

77 "Sadece Çanakkale'yi Geçmemişler", *Hürriyet Gazetesi*, 20 Mart 2008

78 Kavram için bkz.Andreas Huyssen, *Twilight Memories: Marking Time in a Cultural Amnesia*, Routledge, 1995.

Adıvar, Halide Edib, "Işıldak'ın Rüyası", *Kubbede Kalan Hoş Sada* içinde, Üçler Matbaası, İstanbul, 1974.

Anadolu Gençlik Derneği, http://www.youtube.com/watch?v=0mUCj-2x8Nk

"Anzak İsyanı: Mezarlarımızı Kazıyorlar", http://webarsiv.hurriyet.com.tr/2005/03/07/609810.asp

"Araştırmacı Yazar Hasan Hüseyin Maltepe, Çanakkale Kahramanlarını Anlattı", http://www.haberler.com/arastirmaci-yazar-hasan-huseyin-maltepe-canakkale-haberi/, 27 Mart 2008.

Artuç, İbrahim, *1915 Çanakkale Savaşı*, Kastaş Yayınevi, 1992.

Aydemir, Şevket Süreyya, *Tek Adam Mustafa Kemal 1881-1919*, cilt 1, Remzi Kitabevi, 18. Basım, İstanbul, 1999.

Bali, Rıfat N., *Cumhuriyet Yıllarında Türkiye Yahudileri: Bir Türkleştirme Serüveni (1923-1945)*, İletişim Yayınları, İstanbul, 1999.

"Beykoz'dan 15 bin kişi Çanakkale'ye gidiyor", *Milliyet Gazetesi*, 20.04.2011.

Boyarin, Jonathan, "Space, Time and the Politics of Memory", *Remapping Memory: The Politics of Time and Space*, University of Minnesota Press, 1994.

Brudo, Berta, B. Özgün, *Yedi Nesil Öncesinden Günümüze Yolculuk: Anılar, Belgeler, Resimler*, ty.yy.

Canefe, Nilgün, "Turkish nationalism and ethno-symbolic analysis: the rules of exception", *Nations and Nationalism* 8 (2), 2002.

Connerton, Paul, "Seven Types of Forgetting", *Memory Studies*, 1, (1), 2008, s. 59-71.

Copeaux, Etienne, *Türk Tarih Tezinden Türk-İslâm Sentezine*, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul, 1998.

Çakır, Ömer, "Çanakkale Türküsü'nün Öyküsü", *Çanakkale Araştırmaları Türk Yıllığı*, sayı 1, Mart 2003.

Çamoğlu, Şemsettin, *Çanakkale Boğazı ve Savaşları*, Eski Muharipler Cemiyeti Çanakkale Şubesi Yayınları, İstanbul, 1962.

Çanakkale, 18 Mart 1915-1950, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara, 1950.

"Çanakkale", *Yurt Ansiklopedisi*, Anadolu Yayıncılık, 1982, s. 1802-1933.

Çanakkale Destanı, sayı 1-10, *Çanakkale Destanı*, sayı 11-15 (Tarihi gerçeklere ve belgelere dayanarak hazırlanan Türk Tarihi Gerçek Öyküler Çizgi Romanları), Proje ve Yönetmen Suat Turgut, Mavi Medya Yayınları, www.kahramanlar.org

"Çanakkale'ye Düşman Donanmasının Hücumu", *Yeni Mecmua Nüsha-yı Fevkalade*, Hilal Matbaası, 18 Mart 331.

Çanakkale İl Yıllığı 1967, Çanakkale Valiliği Yayını, ty.

Çanakkale Muharebeleri 75.nci Yıl Armağanı, Gnkur. Askeri Tarih ve Stratejik Etüt Başkanlığı Yayınları, Ankara, Genelkurmay Basımevi, 1990.

Deren, Seçil, "Türk Siyasal Düşüncesinde Anadolu İmgesi", s. 533-540, *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: Milliyetçilik* içinde, cilt 4, İletişim Yayınları, 2002.

Erdoğan, R.T., "Değişimin Öznesi, Sesi ve Öncüsüyüz", *Milliyet Gazetesi*, 2011. http://www.milliyet.com.tr/degisimin-oznesi-sesi-ve-oncusuyuz/siyaset/haberdetayarsiv/19.03.2011/1366141/default.htm

Eren, Ramazan, *Çanakkale Savaşlarının Mana ve Ehemmiyetinin Muhtasar Bir Değerlendirilmesi*, yy., 1995.

Ergur, Ali (yayına hazırlayan), *Görkemli Unutuş: Toplumsal Belleğin Kıvrımlarında Dumlupınar Faciası*, Bağlam Yayınları, İstanbul, 2006.

Erkan, Kemal - Fidan, Adem (edt.), *Osmanlı'nın Son Kilidi: Çanakkale*, İkinci Basım, Çamlıca Yayınları, 2010.

Esenkaya, Ahmet, "Çanakkale Savaşları Sürecinde Türk Basını", *Çanakkale Araştırmaları Türk Yıllığı*, sayı 1, Mart 2003.

Eşref, Ruşen (Ünaydın), *Anafartalar Kumandanı Mustafa Kemal ile Mülakat*, Üçüncü Basım, İstanbul Devlet Matbaası, 1930 (Şişli, 28 Mart 1334).

"Evren: Ulusumuz Silahlı Kuvvetleri ile Her Tehlikeyi Yenecek Güçtedir", *Milliyet Gazetesi*, http://gazetearsivi.milliyet.com.tr/GununYayinlari/Gg8zDneh9BBu-6CG0PGYElQ_x3D__x3D_, 19.03.1981, s. 6.

"Fatih Belediyesi 10 bin Fatihliyi Çanakkale'ye Götürüyor", http://www.sondakika.com/haber-fatih-belediyesi-10-bin-fatih-liyi-canakkale-ye-2627436/

"Gelibolu Anzac Anma Alanı", Produced on behalf of the Australian and New Zealand Governments, www.dva.gov.au/www.dia.govt.nz/www.anzacsite.gov.au

"Gelibolu Harekâtı, 1915", Britanya Milletler Topluluğu Harp Mezarlıkları Komisyonu, tarihsiz.

Gençcan, Mehmet İhsan, *Çanakkale Savaşlarından Altın Harfler*, yy., 1992.

—, *Çanakkale Savaş Alanları Rehberi* (CD ve Harita Hediyeli), Zirve Basım, 2010.

Göncü, Gürsel - Aldoğan, Şahin, *Çanakkale Savaşı: Siperin Ardı Vatan: Türk Cephesinden 1915 Deniz ve Kara Muharebeleri*, MB, 2006.

Göyünç, Nejat, "Çanakkale Hatıraları ve Destanları", *85.Yılında Çanakkale Savaşları Sempozyumu*, 23-24 Mart 2000.

Dağlarca, Fazıl Hüsnü, *Çanakkale Destanı*, Kitap Yayınları, 1965.

Ersoy, Mehmed Akif, *Safahat*, 23. Basım, İnkılap Kitabevi, İstanbul, 1991.

Halbwachs, Maurice, *On Collective Memory*, der. ve çev. Lewis A. Coser, University of Chicago Press, 1992, s. 50-87.

Hikmet, Nâzım, Tüm Eserleri 4, *Dört Hapisaneden/Kuvâyi Milliye Destan*, haz. Asım Bezirci, Cem Yayınevi, İkinci Basım, İstanbul, 1978.

Huyssen, Andreas, *Twilight Memories: Marking Time in a Cultural Amnesia*, Routledge, 1995.

Karpat, Kemal H., "Ömer Seyfeddin and the Transformation of Turkish Thought", *Studies on Turkish Politics and Society: Selected Articles and Essays*, Brill, 2004.

Kaya, Ahmet, "Ahmet Kaya'mn Kendi Sesinden Çanakkale Şiiri" http://www.youtube.com/watch?v=Pq5T4zUTbrU&feature=related

Tadhg O'Keeffe, "Landscape and Memory: Historiography, Theory, Methodology", *Heritage, Memory and Politics of Identity: New Perspectives on Cultural Landscape*, derl.Niamh Moore ve Yvonne Whelan, Ashgate, 2007.

Kemal, Mustafa, *Arıburnu Savaşları*, Günümüz Türkçesi: Nurer Uğurlu, Örgün Yayınları, İstanbul, 2005.

Koyuncu, Aşkın Haz. vd., *Çanakkale Savaşları Bibliyografyası*, Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Yayınları, Ankara, 2010.

Lacoste, Yves, *Coğrafya Savaşmak İçindir*, çev. Ayşın Arayıcı, Özne Yayınları, İstanbul, 1998.

"Mimarlar Odası: Gelibolu Yarımadası Tarihi Milli Parkı Kabatepe Tanıtım Merkezi Fikir Projesi Yarışma Süreci Durdurulmalıdır", http://www.tmmob.org.tr/genel/bizden_detay.php?kod=301&tipi=9, 2.4.2009.

Navaro-Yashin, Yael, *Faces of the State: Secularism and Public Life in Turkey*, Princeton University Press, 2002.

Nora, Pierre, *Hafıza Mekânları*, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara, 2006.

Opet Tarihe Saygı Projesi, http://www.opet.com.tr/tr/Icerik.aspx?cat=83&id=52, 2006.

Oral, Haluk, *Arıburnu 1915: Çanakkale Savaşı'ndan Belgesel Öyküler*, Türkiye İş Bankası Yayınları, İstanbul, 2007.

Özakman, Turgut, *Diriliş: Çanakkale 1915*, *Roman*, Bilgi Yayınevi, 101. Basım, İstanbul, 2009.

Özkan, Hande, "Tek Parti Dönemi Coğrafya ve Mekân Arayışları", *Toplum ve Bilim*, sayı 94, Güz 2002.

Özmen, Erkan, *Son Kale: Çanakkale*, Bilgeoğuz Yayınevi, 2008.

"Sadece Çanakkale'yi Geçmemişler", *Hürriyet Gazetesi*, http://www.hurriyet.com.tr/gundem/8504367.asp?m=1, 2008.

Sağlam, Tülay, "Edebiyat Değil, Hakikat: 'Siperin Ardı Vatan': Gürsel Göncü ile Söyleşi", 23 Mart 2006. http://arsiv.ntvmsnbc.com/news/365648.asp

Seyfettin, Ömer, "Yeni Kahramanlar", *Bütün Eserleri 2: Kahramanlar*, Bilgi Yayınları, Ankara, 1970.

Schiller, Nina Glick, "African Culture and the Zoo in the 21st Century", *Report to the Max Planck Institute for Social Anthropology*, 2005.

Steel, Nigel - Hart, Peter, *Gelibolu: Yenilginin Destanı*, çev. Mehmet Harmancı, Sabah Kitapları, İstanbul, 1997.

Till, Karen E., "Places of Memory", *A Companion to Political Geography* içinde, John Agrew - Katharyne Mitchell - Gerard Toal (haz.), Blackwell, 2003.

Tilley, Christopher, *Phenomenology of Landscape: Places, Paths and Monuments*, Berg, 1994.

"Tokat'ta Minyatür Çanakkale Şehitleri Anıtı", "Tokat'ta Minyatür Çanakkale Şehitleri Anıtı", http://www.haberler.com/tokat-ta-minyatur-canakkale-sehitleri-aniti-2598261-haberi/, 17 Mart 2011.

Turan, Mustafa, *Destanlaşan Çanakkale*, Papatya Yayınları, 2005.

Tunçoku, A.Mete, "Mustafa Kemal, Çanakkale ve Atatürk", s. 122-127, *Çanakkale 1915: Buzdağının Altı* içinde, TBMM Kültür, Sanat ve Yayın Kurulu Yayınları, Ankara, 2005.

Uğurluel, Talha, *Çanakkale Savaşları ve Gezi Rehberi*, Sekizinci Basım, Kaynak Yayınevi, 2006.

Ülken, H.Ziya, "Millî Destan ve Folklor" *Yeni Sabah*, 29 Ekim 1951'den akt. Ümmühan Bilgin Topçu, "Büyük Bir Türk Destanı Yazma Fikri Etrafında", *Milli Folklor*, yıl 22, sayı 85, 2010.

Tuncel, Metin, "Çanakkale", *İslâm Ansiklopedisi*, cilt 8, İstanbul, 1993.

Ünen, Nurettin, *Dünkü ve Bugünkü Çanakkale*, CHP Halkevleri Yayınları, 1947.

Winter, Jay, *Sites of Memory, Sites of Mourning*, Cambridge University Press, 1998.

Yashin, Yael-Navaro, "Uses and Abuses of 'State and Civil Society' in Contemporary Turkey", *New Perspectives on Turkey*, sayı 18, Bahar 1998, s. 1-22.

Yılmaz, Ahenk, "Bellek Topoğrafyasında Özgürlük: Gelibolu Savaş Alanlar ve Mekânsal Bir Deneyim Olarak Hatırlama", *Nasıl Hatırlıyoruz? Türkiye'de Bellek Çalışmaları* içinde, der. Leyla Neyzi, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2011.

Fetih'in Cazibesi: Çocuk Edebiyatında İstanbul'un Fethi ve Çağrıştırdıkları

GÜVEN GÜRKAN ÖZTAN

Giriş

Fetih, tüm militer çağrışımları ile eşi benzeri az rastlanır nitelikte bir 'güç' gösterisi ve kendine ait olmayana (ama 'olması gerektiği düşünülen'e) sahip olma iktidarı biçiminde kavramsallaştırılabilir. Fethin kendisi, fetheden için 'kudretin bahşettiği bir haktır' ve hiçbir gerekçeye ihtiyaç duymaz. Bu eksende 'fethetme azmi'ni ve 'gücü'nü gösteren kutsanır; 'iradesi' övülür; bir lider portresi olarak fatihin çocukluğundan başlayarak zuhur eden 'mucizeler' ve onun gösterdiği 'başarılar' popülerleştirilir. Fetihte baş aktör-fatihin yanı sıra 'savaşkanlığı', 'yiğitliği', 'azmi' ve kimi zaman da 'mistik güçleri' ile benzerlerinden üstün bir konuma ulaşanlar da genellikle birer 'simge' haline getirilir ve tarih, edebiyat ve sinema başta olmak üzere çeşitli kanallardan yeni nesillere aktarılır. Bu kurgu dahilinde, fetih için 'kan akıtanlar' ve hayatını kaybedenler, çoğunlukla şükran ve minnet ifadeleriyle efsaneleştirilir. Onları anmak, 'milli/dini bir sorumluluk'; seyirlik bir ritüeldir. Fetih ise ekseriyetle başlı başına 'emsalsiz bir başlangıç' olarak değerlendirilir. Öyle ki fethedenin tarihinde ele geçirilen topraklar ve halkları, fetih öncesi 'karanlık', 'kayıp' ya da 'köhnemiş bir çağın esiri' olarak

resmedilirken, fethin sonrası 'adaletin ve merhametin hüküm sürdüğü yeni bir dönem', bir 'altın çağ' biçiminde tasvir edilir. İçinde bulunulan zaman diliminden, fetih ile açıldığına inanılan 'altın çağ'a sık sık göndermeler yapılır ve böylece çetrefil gündelik sorunlara ve pratik ihtiyaçlara cevap verecek reçeteler, geleceğe uzanan özgüven senaryoları tahayyül edilir. İşgale maruz kalanlar için ise 'tarihsel anlatı' ve ondan neşet eden söylem bunun tam tersi istikamettedir.

Türkiye'deki politik diskur ve toplumsal hafıza içinde 'fetih' imgesinin en belirgin karşılığı şüphesiz İstanbul'un alınmasıdır. Öyle ki; İstanbul'un fethi ve II. Mehmet devrinin İstanbul'u, cumhuriyetin ilk yılları da kısmen dahil olmak üzere, hem çok sayıda araştırmaya hem de edebi esere konu olmuştur;[1] süreç politik duruşlara göre değişen tonlarla bugün de devam etmektedir. Militarist-modernist kaygılarla resmi tarih yazımının dahi es geç(e)mediği İstanbul'un fethi, hem milliyetçi hem de İslâmcı söylemde mütemadiyen yüceltilen ve çeşitli vesilelerle gündemde tutulmak istenen bir 'dönüm noktası' ve 'başarı abidesi' olarak etiketlendirilir. 'Bir çağı kapatıp yeni bir çağı açtığına' iman edilen 'fetih', Yunan tarih anlatısının aksine[2] Türk'ün –kimi zaman Müslüman'ın ve fakat çoğu zaman Müslüman Türk'ün olarak okunur– hem 'moral' ve 'bilek gücü'nün hem de 'ilmi olgunluğu'nun bir kanıtı olarak su-

1 Bu çerçevedeki ilk göze çarpan örneklerden birkaçı için bkz. İ. F. Sertelli, *İstanbul'u Nasıl Aldık?*, Muallim Ahmet Halit Kitaphanesi, İstanbul, 1930; Necati Salim, *İstanbul'un Zaptı 1453 (Türk Ordusunun Eski Seferlerinden Bir Kale Muharebesi)*, İstanbul Askeri Matbaa, 1932; A. S. Ülgen, *Fatih Devrinde İstanbul (1453-1481)*, Vakıflar Umum Müdürlüğü Neşriyatı, Ankara, 1939; N. A. Banoğlu, *Türk Kahramanları Serisi: Fatih Sultan Mehmet*, Gençlik Kütüphanesi, 1943; Mirmiroğlu, *Fatih Sultan Mehmet II Devrine Ait Tarihi Vesikalar*, Sarıyer Halkevi Neşriyatı: 2, İstanbul, 1945.

2 Papadakis, İstanbul'un fethinin Yunan tarih yazımında yeni nesillere Türklerden ne denli farklı anlatıldığını gözler öne sürer: "Biz Konstantinopolis'in düşüşünün aslında bir hainin işi olduğunu öğrenmiştik. Bir Bizanslı gizli bir kapı olan *Kerkoporta*'yı açmıştı ve böylece Türkler cinayet ve talan ışıkları saçarak, parlayan kılıçlarla içeri girmişlerdi. Çok geçmeden kılıçlarının parıltısı damlayan kan ile bulanmıştı. Bir Salı günüydü ve o günden sonra Salı günleri Helenizm için uğursuz bir gün olarak kabul edildi. Hepsi de bir hainin işiydi." Bkz. Y. Papadakis, *Ölü Bölgeden Yankılar: Kıbrıs'ın Bölünmüşlüğünü Aşmak*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2009, s. 7, 8.

nulur. Fetih'ten güncele ilişkin 'dersler', geleceğe dair 'ümitler' çıkarma girişimleri tarihi bir olayı, 'sosyo-politik bir vizyon'un parçası haline getirir. Sultan II. Mehmet, kendinden önce defalarca kuşatılmış fakat bir türlü alınamamış İstanbul'u fetheden ve İslâm peygamberinin 'müjdelediği' zaferi[3] elde eden komutan olarak ulvileştirilir; çocukluğu, gençliği, yeni nesillere emsal gösterilir.[4] Buradan gençlere içinde bulunulan ana dair misyonlar yüklenir. Türk sağında çokça tekrarlanan 'Fatih'in torunları olma' sloganı ve 'Fatih'in İstanbul'u fethettiği yaştasın hatırlatması' da ekseriyetle bu kaynaktan beslenir.[5]

İstanbul'un fethini 'politik bir referans' kılma çabanın önemli bir bölümünün, yeni nesiller –çocuklar ve gençler– üzerinden yürütüldüğü aşikâr. Öyle ki; kahramanlığın/cengâverliğin öne çıkarıldığı çocuk edebiyatı içersinde (ergenler için kaleme alınanları da dahil ederek) bir 'fetih literatürü'nün inşa edildiğini söylemek abartılı olmaz. Bu çalışma tam da bahsi geçen çocuklara ilişkin 'fetih literatürü'ne ve literatürü besleyen kaynaklara dair eleştirel bir yaklaşım sergileme iddiasında. Aşağıdaki satırlarda, İstanbul'un fethi temasının cumhuriyetin ilk yıllarından bugüne çocuk edebiyatı içindeki yeri, ağırlıklı olarak son dönem örneklere referanslarla ve konunun işleniş tarzındaki de-

---

3 'Fetih müjdesi'nin hikâyesi dahi kimi zaman müstakil olarak ele alınmıştır. Mevcut belirlemenin çocuk yayınları içinde de örneği vardır. Bkz. *İstanbul'un Fetih Müjdesi*, Hikmet Neşriyat, İstanbul, 2002.

4 Bu çerçevede yakın dönemin fetih temalı örneklerden bir kaçı; T. Ünal, *Fatih ve Fetih*, Berikan, Ankara, 2001; H. Tekinoğlu, *Fatih Sultan Mehmet Han'ın Yönetim ve Liderlik Sırları*, Kum Saati Yayınları, İstanbul, 2005; Y. Ş. Anıl, *Fatih Sultan Mehmet*, Kastaş Yayınevi, İstanbul, 2005; A. C, *Fatih ve İstanbul'un Fethi*, Şema Yayınları, 2006; H. Tekinoğlu, *Osmanlı'nın Genç Dehası Fatih*, Neden Kitap, İstanbul, 2007; E. Subaşı, *Fatih Sultan Mehmet 1453/Tarihin Dönüm Noktası*, Mavi Lale Kitabevi, İstanbul, 2007; A. Coşkun, *Şah-ı Cihan Fatih Sultan Mehmet*, Babıali Kültür Yayıncılığı, 2008; S. Gündüzalp, *Sultan Fatih: Ya İstanbul Beni Alacak, Ya Ben İstanbul'u!*, Zafer Yayınları, İstanbul, 2008.

5 'Fatih'in İstanbul'u fethettiği yaştasın' ifadesi, Arif Nihat Asya'nın Fetih Marşı'nın en 'vurucu' kısmıdır. Şiirde genç erkeklere ve kadınlara 'cinsiyetlerine göre' roller biçilir: "Yüzüne çarpmak gerek zamanenin fendini/Göster kabaran sular nasıl yıkar bendini/Küçük görme, hor görme delikanlım kendini/Şu kırık abideyi yükseltecek taştasın/ Fatih'in İstanbul'u fethettiği yaştasın... Bilmem neden gündelik işlerle telaştasın/Kızım, sen de Fatihler doğuracak yaştasın!"

gişim ve politik açılımları dikkate alınarak kısaca tartışılmaya çalışılacak. Bu eksende çocuklar için hazırlanan 'fetih kitapları'nın ideolojik yöneliminin zaman içerisinde etnisist karakterli milliyetçilikten, milliyetçi-mukaddesatçılığa ve son dönemde de net bir şekilde İslâmcılığın farklı alt akımlarına doğru kaydığı ve emperyal özlemlerin mecralarından biri olduğu gösterilecek. Tüm bu süreçte 'fetih literatürü'nün içersindeki militarist öğelerin törpülenmediği bilakis özenle muhafaza edildiği ileri sürülecek. Üstüne üstlük 'fetih anlatısı' üzerinden gündemde tutulan İstanbul tasvirinin bugüne dair ve çok temelde İstanbul'u da aşan 'makbul bir nizam' vazettiği savunulacak.

1930'lardan 1980'e çocuk edebiyatında 'fetih' ve Fatih

Cumhuriyetin ilk yıllarında çocukluğun politik inşasında, II. Meşrutiyetten devralınan mirasa paralel olarak milliyetçi ve militer öğelerin baskınlığı yadsınamaz bir gerçek. Çocuklar için hazırlanan resmi kaynaklarda ve popüler edebi ürünlerde 'askeri başarılar'ın ve 'çocuk kahramanlıkları'nın geniş yer tuttuğu ise bilhassa belirtilmeli. Bahsi geçen kahramanlık hikâyelerinin geçtiği mekân ve zaman bağlamı incelendiğinde iki yönlü bir durum ile karşılaşılır. Destansı anlatımlarıyla askeri zaferleri ve kahramanlıkları işleyen metinler, ya Orta Asya'daki 'şanlı Türk yiğitliği'ni[6] ya da Çanakkale Savaşı dahil edilmek suretiyle Bağımsızlık Mücadelesindeki 'askeri fedakârlıkları' ve 'mucizeleri' işlemektedir.[7] Erken cumhuriyet periyodunda, Osmanlı dönemine ait benzer temaları konu alan çocuk eserlerinin sayıca az olması ise dikkat çekicidir. Cumhuriyetin resmi ideolojisi ve 'tarih yazımı tekniği' hesaba katıldığında dönemin çocuk edebiyatındaki mevcut durum daha anlaşılır bir hale gelmektedir. Ancak Osmanlı geçmişine dair bu 'boş bırakma/görmezden gelme' halinin önemli bir istisnası vardır ki; o

6 Örneğin bkz. E. B. Şapolyo, *Alas: Küçük Tarihi Hikâyeler*, Ankara, 1934.

7 Örneğin bkz. A. Behzat, *Küçük Kahramanlar: İstiklâl Harbinde Türk Çocukları*, Muallim Ahmet Halit Kitaphanesi, İstanbul, 1930; İ. F. Sertelli, *Çanakkale'de Küçük Ahmedin Kahramanlığı*, Kanaat Kitabevi, İstanbul, 1938.

da emperyal yükselişin miladı İstanbul'un fethi ve fetih sırasında gösterilen kahramanlıklardır. Bu bağlamda, öncelikle İstanbul'un fethinin tarih ders kitaplarında genellikle 'çağ açan büyük bir zafer' olarak çocuklara aktarıldığı hatırlatıldıktan sonra[8] edebi kulvarda 'Fetih'i konu alan çocuk eserlerinden kısaca söz etmek gerekir. Bilhassa popüler tarihi romanlar yazan İskender Fahreddin Sertelli'nin İstanbul'un fethi esnasında iki Türk çocuğunun yiğitliklerini anlattığı *Tarihin Çocukları* adlı yapıtı bu çerçevede en çok bilinenlerin başında gelir. Babalarını savaş meydanında kaybeden Akdoğan ve Zeynep –ki çocuklardan birinin erkek, diğerinin ise kız olması manidardır– Edirne muhafızı Hamza Bey'in himayesinde büyürler ve 'emsalsiz bir manevi kudret' ile küçük yaştan itibaren cenk etmeyi öğrenirler. İki çocuk, Edirne'den İstanbul'u fethe giden orduya yetişmek için yola çıkar; çileli bir yolculuktan sonra ordu karargâhına ulaşırlar. 'Vatan aşkları' ve 'gözüpeklikleri' ile önce Karaca Ahmet Paşa'nın sonra da Sultan Mehmet'in sevgi ve takdirini kazanırlar. Bizans'ın muhasarası sırasında çocukların gösterdiği azim ve kararlılık, Türk askerlerine zaferi müjdeleyen unsurların arasında yer alır. Akdoğan, Bizans surlarına yapılan bir akına habersizce katılır, en ön safta ilerler ancak kolundan vurulup yaralanır. Zeynep ise 'fetih' için açılan lağımlardan biri ile sur içine geçer; Bizans'ın son durumu hakkında istihbarat toplar.[9] 'Fetih literatürü' içinde Zeynep'in kahramanlığının 'özel bir durum' olduğunu tespit etmek mümkün. Zira 'fetih'te yiğitlik gösterenler –yetişkinler için yazılanlardaki gibi– çocuk edebiyatında da ekseriyetle hep erkektir. Erken cumhuriyet döneminde de bugün de çocuklar için kaleme alınan 'fetih' temalı eserlerde kadın karakterler yok denecek kadar azdır.

İskender Fahreddin Sertelli'den sonra 'çocuk fetih literatürü'ne katılabilecek ikinci örnek Ahmet Banoğlu'ndan gelir. Da-

8 Örneğin bkz. A. Refik [Altınay], *Çocuklara Tarih Bilgisi, İlk Mektep: Dördüncü Sınıf*, Hilmi Kitaphanesi, İstanbul, 1929, s. 103-106; A. Refik [Altınay], *Eski Türk Zaferleri (1071-1878)*, Çocuklara Tarih Kitapları: 5, Muallim Ahmet Halit Kitaphanesi, İstanbul, 1932, s. 25-33.

9 Bkz. İ. F. Sertelli, *Tarihin Çocukları: Tarihi Çocuk Romanı*, Kanaat Kitabevi, İstanbul, 1939.

ha çok 'tarihi olaylar' üzerine yazan Niyazi Ahmet Banoğlu'nun 1943 tarihli *Fatih Sultan Mehmet ile Keloğlan* adlı eserinde bu kez de meşhur masal kahramanı Keloğlan, tıpkı Sertelli'nin Akdoğan'ı ve Zeynep'i gibi, Bizans kuşatması sırasında büyük yararlılıklar gösterir. Keloğlan'ın yakarışına şahit olan Sultan Mehmet, onu da askerlerinin arasına katar; sık sık sur içine giderek istihbarat toplayan Keloğlan, 'Fetih'in gerçekleşmesine 'boyundan posundan beklenmeyen' katkılar yapar. Zira eserde onun kahramanlığı, tasvir edilen fiziksel özelliklerinin çok üstündedir. Keloğlan'ın 'cesareti' ve 'gözüpekliği', Bizans ordusunun moralini bozarken; Türklerin zafer beklentisini arttırır.[10] Ve böylece bir kez daha küçük bir kahramanın 'kaçınılmaz zaferi' müjdeleyebildiği argümanı yinelenir. Hem Sertelli'nin hem de daha sonra Banoğlu'nun bahsi geçen eserlerinde, dönemin atmosferine uygun olarak, Fatih Sultan Mehmet'ten çok roman kahramanlarının (Akdoğan-Zeynep ve Keloğlan'nın) yaptıkları; İslâm'dan ziyade Türklük ön plandadır. Öyle ki; Fatih portresinin belirgin bir şekilde öne çıktığı az sayıda örnekten biri olan Zuhuri Danışman'ın *Fatih Sultan Mehmet II.* başlıklı eseri II. Mehmet'i, "Türklüğün göğsünü kabartan hükümdar" nitelemesi çerçevesinde işlemiştir.[11] Buna ilaveten Ahmet Bülent Koçu'nun hazırladığı *Yavrutürk*'ün *Fatih Sultan Mehmet* özel sayısında da esas olan Türklüktür. Her ne kadar II. Mehmet'in yaşamı, çocukluğundan itibaren detaylı bir şekilde aktarılsa da onun ayırt edici özelliği, "Türk tarihinin eşsiz komutanlarından biri" olmasıdır. Kan/soy temasının sürekli altının çizildiği eserde Fatih ile Mustafa Kemal portreleri arasında kurulan bağ da dikkat çekicidir. II. Mehmet ile Atatürk'ün aynı "asil soy"dan geldiği ifade edilir ve hatta bu minvalde Mustafa Kemal, şehri 'düşman işgalinden kurtarıcı vasfı'yla "İstanbul'un ikinci fatihi" olarak adlandırılır.[12]

10 Bkz. N. A. Banoğlu, *Fatih Sultan Mehmet ile Keloğlan*, Bozkurt Kitap ve Basımevi, İstanbul, 1943.

11 Niteleme için bkz. Z. Danışman, *Fatih Sultan Mehmet II.*, Çocuk Esirgeme Kurumu Okul ve Öğrenci Kitapları, Ankara, 1945, s. 20.

12 Bkz. *Yavrutürk Fatih Sultan Mehmet Özel Sayısı*, sayı 11, 1940, s. 50. Aynı vurgunun tekrarlandığı bir başka örnek için bkz. *İlkokula Temel Bilgiler: İstanbul'un Alınışı*, sayı 39, Şubat 1949, s. 33.

1940'lı yılların sonuna gelindiğinde ise çocuk edebiyatı içinde Fatih ve fetih temasına yapılan vurgunun belirgin bir şekilde arttığı gözlemlenir. Sosyo-politik parametrelerin değişimiyle erken cumhuriyet döneminin Osmanlı'yı mümkün mertebe dışarıda tutan ideolojik tutumu katılığını kaybedince, İmparatorluk döneminin 'kahramanlıkları', 'zaferleri' ve 'kültürel zenginlikleri' gün ışığına çıkarılır ve hem yetişkin hem de çocuk edebiyatında eskisine oranla daha sık işleniverir.[13] Demokrat Parti'nin (DP) iktidara gelmesiyle İstanbul'un yıldızının görece yeniden parlamasının[14] ve yaklaşan fethin 500. senesinin bu çerçevede şüphesiz özel bir yeri vardır. Her ne kadar DP hükümeti, izlediği dış politika gereği kutlamaların belirli sınırlar içinde kalmasını istese de[15] 1950'lerin başlarından itibaren artık fethin 500. yılı vesilesiyle yaratılan atmosfere tam manasıyla girilmiştir.[16] Genel hatlarıyla bu süreç, Beşir Ayvazoğlu'nun yerin-

13 Militer göndermeler ile dini öğelerin çoklukla birlikte işlendiği bu eserlerde; Osmanlı devrinde 'cengâverliği' ve 'korkusuzluğu' ile boy göstermiş çocuk kahramanlar kurgulanır. Reşat Ekrem Koçu'nun Kanuni Sultan Süleyman zamanında Viyana seferinde düşman eline düşen beş çocuk fedainin hikâyesi yada Budin Kalesi'nin müdafaasında kahramanlıklar gösteren Yetim Mehmet'i bu çerçevede değerlendirilebilir. Bkz. R. E. Koçu, *Kanuni Sultan Süleyman'ın Beş Fedaisi*, Çocuk Kitapları sayı 13, İstanbul Tan Matbaası, İstanbul, 1952.

14 Demokrat Partinin, iktidara gelişinden 27 Mayıs darbesine kadar kendince bir "İstanbul siyaseti" oluşturduğunu iddia etmek mümkündür. Demokrat Partililer, muhafazakâr kesimin argümanlarıyla paralel CHP'nin İstanbul'u ihmal ettiğini sık sık dile getirmişlerdir. Adnan Menderes, devlet işlerinin büyük bir kısmını İstanbul'dan yürütmüş hatta bakanlar kurulunu bile zaman zaman İstanbul'da toplamıştır. 1956'da ise Menderes ve Demokratlar İstanbul için tartışmalı bir imar harekâtına girişmişlerdir. Bu konuda özellikle bkz. Ahu Altınyıldız, "İmparatorlukla Cumhuriyet Arasındaki Eşikte Siyaset ve Mimarlık: Eskiyi Muhafaza / Yeniyi İnşa", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: Muhafazakârlık* (3. baskı), İletişim, İstanbul, 2006, s. 183, 184.

15 NATO'ya girme çabaları ve aynı dönemde bu eksende Yunanistan ile dostluk ilişkilerini sürdürme gayreti DP'nin tutumunda etkilidir. Bkz. O. Koloğlu, "50 Yıl Boyunca Fatih ve Fetih", *Tarih ve Toplum*, sayı 233, Mayıs 2003, s. 11.

16 Fethin 500. yıldönümü havasına aslında 1940'h yılların ikinci yarısından itibaren girilmiştir. Bu atmosferden beslenerek yazılan eserlerden bazıları; A. R. Sağman, *İstanbul'u Ne Şekilde Aldık?*, Ahmet Sait Matbaası, İstanbul, 1947; H. N. Ertek, *Beşyüzüncü Yıla Girerken İstanbul'un Manen Fethi ve Cübbe Ali*, Sinan Matbaası ve Neşriyat Evi, İstanbul, 1948; A. Süheyl Ünver, *İlim ve Sanat Bakımından Fatih Devri Notları*, İstanbul Belediye Matbaası, İstanbul, 1948; F. Dirimtekin, *İstanbul'un Fethi*, İstanbul Belediye Matbaası, İstanbul, 1949;

de tabiriyle Türk muhafazakârlığı için bir çeşit "dönüm noktası" olacaktır.[17] Bugün "İstanbul Fetih Cemiyeti" olarak bilinen "İstanbul'un 500. ve Müteakip Fetih Yıllarını Kutlama Derneği"nin kuruluşu da zaten o günlere rastlar.[18] Dernek 'fetih literatürü'nün gelişmesinde ve bu vesileyle Türk sağının tarih-kültür ekseninde politik bir hafıza inşa etmesinde çok etkili olacaktır.[19]

Bahsi geçen arka plan eşliğinde bilhassa 1950'lerin çocuk sürelilerinde, Fatih Sultan Mehmet'in 'derin bilgisine', 'askeri dehasına' ve 'engin hoşgörüsüne' atıfta bulunan okuma parçalarının arttığı tespit edilebilir. Tarihçi yazar Reşat Ekrem Koçu'nun *Fatih Sultan Mehmet'in On Fedaisi* adlı eseri ise bu dönemin 'çocuk fetih yazını'nda en bilinen edebi ürünlerden biridir. İstanbul'un fethine katılan Manisalı Üveys, İskender, Sarı Şahin, Ak-

---

Muallim F. Gücüyener, *Fatih ve Onun Azametli Saltanat Devri*, 1950. Özellikle 1953'te ve onu takip eden birkaç yıl içersinde İstanbul'un fethinin 500. yılı münasebeti ile çok sayıda eser yayımlanmış ve bir anda fetih teması tarihi incelemelerin ve edebiyatın en popüler konusu haline gelmiştir. Birkaç çarpıcı örnek; *Fatih ve İstanbul'un Fethi*, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul, 1953; E. B Şapolyo, *Fatih İstanbul Kapılarında*, Rafet Zaimler Yayınevi, 1953; F. Gücüyener, *Yüce Fatih İstanbul'u Nasıl Aldı? Ve Bütün Devri (1453-1953 Beş Yüzüncü Fetih Yılı Hâtırası)*, Gücüyener Yayımevi, 1953; Z. Şakir, *Fatih Sultan Mehmet*, İstanbul Maarif Kitaphanesi, 1953.

17 Ayvazoğlu, Ayasofya'nın ibadete açılmasından dini eğitime kadar bir dizi muhafazakâr temanın İstanbul'un fethinin 500. yılı vesilesiyle yapılan tartışmalarda ortaya çıktığını yazar. B. Ayvazoğlu, *Tanrıdağı'ndan Hıra Dağı'na: Milliyetçilik ve Muhafazakârlık Üzerine Yazılar*, Kapı Yayınları, İstanbul, 2009, s. 227.

18 Dernek kurulduktan bir süre sonra İstanbul Fetih Derneği adını almıştır. Kuruluş amacı ve faaliyet alanı, 29 Mayıs fetih kutlamalarına katılmak, organize etmek; "İstanbul kültürü", Fatih Sultan Mehmet ve fetihle ilgili araştırmalar yapmak, yapılanlara da destek olmak şeklinde özetlenmiştir. Çok geçmeden Dernek bünyesinde İstanbul Enstitüsü kurulur. Derneğin de başkanı olan E. H. Ayverdi enstitüye müdürlük yapar ve İstanbul'un fethine dair yerli ve yabancı kaynaklardan eserlerin yayına hazırlanmasında rol oynar.

19 Bu dönemde İstanbul Fetih Derneği, fethin politik dini/manevi, ekonomik "kıymeti"ni anlatan çok sayıda eser yayımlamıştır. Örneğin bkz. C. Okurer, *Büyük Fetih*, İstanbul Fetih Derneği Yayınları, İstanbul, 1953; İ. H. Danişmend, *İstanbul Fethinin İnsani ve Medeni Kıymeti*, İstanbul Fetih Derneği Yayınları, İstanbul Halk Basımevi, 1953; İ. H. Danişmend, *Fatih'in Hayatı ve Fetih Takvimi*, İstanbul Fetih Derneği Yayınları, Kanaat Matbaası, İstanbul, 1953. Yine 29 Mayıs 1953'ten başlayarak İstanbul Fetih Derneği'nin *Fatih ve İstanbul* adlı iki aylık bir dergi yayımladığı da anımsatılmalıdır.

yazılı Mehmet, Aydoğdu, Samsa, Yörük Hüsnü, Deli Ramazan, Deli Bayram ve Yetim Ahmet adlı 'on çocuk fedai'nin kahramanlıklarının ve fedakârlıklarının anlatıldığı eserde, II. Mehmet'in kişisel özellikleri ve 'fetih' hazırlıkları üzerinde de durulmuştur. Bahsi geçen hikâyede çocukların tümü, padişaha hayrandır ve onun askeri olma hevesi ile yanıp tutuşmaktadır. Benzer örneklerdekiler gibi 'gözüpeklikleri', 'dürüstlükleri' ve 'cenge katılma arzuları' ile II. Mehmet'in ilgisini çekerler. 'Fedai çocuklar' fetihte tahmin edilebileceği üzere 'büyük kahramanlıklar' göstererek şehit olurlar.[20] Koçu'nun bu eseri ile 'çocuk fetih yazım'nda artık militer öğeler ile dini referanslar, belirgin bir şekilde birlikte kullanılmaya başlanmış;[21] çocuklara soy/kan bağı üzerinden 'özgüven' aşılamaya yönelik nasihatler, doğrudan satırlara dökülmüştür:

> Tarihte eski bir devri kapayıp yeni bir devir açan yüce Fatih'in hayatı ve yaptığı, başardığı işler dünya durdukça göğüslerimizi kabartacak, bizi övündürecektir. Ataların yaptığı büyük işleri bilmek tarih ile övünmek, kanını taşıdığı yüce kahramanların hayatlarını ve başarılarını öğrenmek insana kuvvet ve cesaret verir... *Bu kahramanların hayatını okurken kendinizin de o kandan gelme birer kahraman namzedi olduğunuzu unutmayınız.*[22]

1950'li yılların 'fetih' temalı çocuk literatürüne genel olarak bakıldığında, II. Mehmet'in şehzadelik yıllarının, tahta geçişinin, sonrasında 'fetih' hazırlıklarının ve kuşatma sürecinin uzun uzadıya betimlendiği[23] hatta okul piyeslerine konu oldu-

---

20 Bkz. R. E. Koçu, *Fatih Sultan Mehmet'in On Fedaisi*, Çocuk Kitabevi, İstanbul, 1953.

21 Hikâyede bu tespiti özetleyen bir diyalog, Yetim Ahmet ile II. Mehmet arasında geçer. Yetim Ahmet padişah olduğunu henüz bilmediği II. Mehmet'e, *"Benim güzel ağacığım.. peygamber efendimiz demişti. İstanbul'u alacak olan İslâm kumandanı mutlu kumandandır, onun askeri de mutlu askerdir demiş... Ben o askerden olmak istiyorum"* der. II. Mehmet çocuğa bunları nereden bildiğini sorar. Çocuğun cevabı şöyledir: *"Türk ve Müslüman çocuğu bunu bilmez olur mu?"*. Bkz. R: E. Koçu, *a.g.e.*, s. 9.

22 R. E. Koçu, *a.g.e.*, s. 45.

23 Örneğin bkz., *İstanbul'un Fethi*, haz. M. T. Şimga, Çocuk Yayınları Müessesi, İstanbul, 1953.

ğu görülür.[24] Bahsi geçen dönemde, çocuklar için hazırlanan metinlerin birçoğunda da 'yurt ortasında fesat ocağı gibi kaynayan' Bizans'ın 'yozluğu/köhnemişliği', 'halkının ahlâksızlığı' üzerine iddialar gündeme getirilmiş; fethin 'zaruriyeti'nden ve 'kutsiyeti'nden söz açılmaya başlanmıştır.[25] Bu mirasın izleri, yakın dönemin çocuk eserlerinde net bir şekilde gözlemlenecektir. 1980 sonrası çocuk 'fetih literatürü'ne bakmadan evvel bir noktanın daha altını çizmek gerekir. 1960'lı ve 70'li senelerde de çocuklar için hazırlanan edebi kaynaklarda İstanbul'un fethi teması geçerliliğini korumuştur. Bu dönem yayınlarının birçoğuna hâkim olan yorum ve üslup, Türk-İslâm sentezinin tarih anlatısına uygundur.[26] Dini referansların üsluplardaki ağırlığı artmakla birlikte Türklüğün kategorik olarak methiyesine ve yüceltilmesine devam edilmiştir.

1980 sonrası değişen dinamikler ve çocuk edebiyatında 'fetih' anlatısı

12 Eylül sonrası Türkiye'nin sosyolojik ve politik dinamiklerinde ciddi kırılmalar ve dönüşümler yaşanır. 1980'li yıllarda 'dışa açılan', 'değişen', 'yeni Türkiye sloganı' popülerken bir yandan da Türk sağı milliyetçi-muhafazakâr ekseninde yeniden yapılanmaktadır. 1990'ların başlarından itibaren İslâmcı siyaset, hem düşünsel anlamda canlanır hem de pratikte güç

24 Bu eksende en ilgi çekici örnek Beria Siral'ın *Küçük Serdar* adlı üç perdelik okul piyesidir. Piyeste II. Mehmet'in doğumundan İstanbul'u fethedene kadar yaşadıkları çocuklara anlatılır. Bkz. B. Siral, *Küçük Serdar (Fatih Sultan Mehmet'in Çocukluğu)*, Rafet Zalimler Yayınevi, İstanbul, 1953.

25 Örneğin bkz. "İstanbul'un Fethi", *Çocuk Haftası*, sayı 1, 28 Mayıs 1958, s. 3; "Fatih Sultan Mehmet", *İlkokula Temel Bilgiler*, sayı 115, Mart 1951, s. 3, 12, 17. Bizans'ın durmadan Türkler aleyhine çalıştığı ve bu yüzden fetihin gerekli olduğuna dair yorumlar için de bkz. E. B. Şapolyo, *Fatih Sultan Mehmet*, Türkiye Çocuk Esirgeme Kurumu Genel Merkezi, Ankara, 1953, s. 7.

26 Bu çerçevede verilebilecek örneklerden biri Azmi Nihat Erman'ın *Fatih'in Fedaisi (Ulubatlı Hasan)* adlı eseridir. Bizanslıları korkudan titreten Türk imgesi, İslâmî vurgularla birlikte işlenmiştir. Ayasofya'nın simgesel 'ağırlığı' da hissedilmektedir. Bkz. A. N. Erman, *Fatih'in Fedaisi (Ulubatlı Hasan)*, Renk Yayınevi, İstanbul, 1966. Aynı eksende bir başka örnek için bkz. A. Nar, *Fetih (Tarihi Piyes)*, M.T.T.B İzmir Orta Öğrenim Komitesi Yayınları: 1, 1974.

kazanır. Sürecin siyasal sonuçlar açısından en çarpıcı görünümü Refah Partisinin yerel yönetimlerdeki yükselişidir. 1994 seçimlerinden önce Refah Partisi İstanbul Büyükşehir'i kazanmayı esas hedef haline getirmiştir zira bizzat partililerin tasavvurunda 'İstanbul'u yakalamak, tüm Türkiye'yi yakalamak'tır. Müslümanlar, iman ve ahlâklarıyla 'Fatih'in şehrini Bizanslaşmaktan kurtaracaktır'.[27] Refah'ın 1994 seçimlerinde İstanbul dahil olmak üzere çok sayıda belediye almasıyla başlayan dönemde 1453 İstanbul'un fethi adeta 'Müslümanların bir güç gösterisiymişçesine' İslâmcı yerel yönetimlerin ve basının elinde yeniden şahlandırılır.[28] 'Fetih' teması üzerine çok sayıda kutlama ve toplantı yapılır.[29] Sanki İstanbul'un fethi ve 'fetih'in anımsanması, 'yeni fetihler'in müjdecisidir. Tahayyül edilen fetih(ler), dini kimliğin başat rol oynadığı sosyo-politik bir projenin metaforlarıdır.

Yukarıda özetlenen gelişmelerin ana doğrultusunun çocuklar için 'fetih literatürü'ne de yansıdığı aşikâr. Çocuk edebiyatının 1980'lerin sonlarından itibaren, özellikle de 1990'lı yıllarda canlanması (ki bu 'canlanma'nın elbette yayıncılık sektörünün kendi iç dengeleri ile de ilgisi var) ve İslâmcı siyasetin 'müstakil' varlığını güçlendirerek çocuk yayıncılığındaki payını arttırmasıyla birlikte bu kulvarda 'mümin kahramanlar'a daha sık tesadüf edilir. Hal böyleyken İslâm ve Osmanlı tarihi ve bilhassa Fatih Sultan Mehmet ile İstanbul'un fethi teması, çocuk edebiyatında –doğrudan ya da dolaylı olarak– yeniden çok işle-

27 R. Çakır, *Ne Şeriat Ne Demokrasi: Refah Partisini Anlamak*, Metis, İstanbul, 1994, s. 188, 189.

28 1994 yerel seçimlerinden sonraki ilk "fetih kutlamaları", Milli Gençlik Vakfı ve Büyükşehir Belediyesinin işbirliği ile "Fetih ve Gençlik Günü" adıyla Ali Sami Yen'de gerçekleştirilmiştir. Adeta Refah Partisinin yerel seçim kutlamasıyla birleştirilen gecede İstanbul'un 2. fethinin yerel seçimlerde gerçekleştiğini iddia eden Erbakan, "Stadyumları futbol seyretmek için gelenlerden çok iman edenlerin doldurduğunda adil düzenin yerleşmiş" olacağını söyler. Ona göre fethi gelecek yıl başbakan olarak tamamlayacaktır. Bkz. *Milliyet*, 31.05.1994, s. 14.

29 Bu toplantılar arasında İstanbul Büyük Şehir Belediyesi Kültür İşleri Daire Başkanlığının düzenlediği 'Uluslararası Fetih Sempozyumları' dikkate değerdir. Sempozyumların ilki 1996'da yapılır hemen ertesin sene ikincisi tertiplenir ve sunulan tebliğler belediye tarafından kitaplaştırılır.

nen bir konu haline gelir.[30] 2000'li yıllarda ise 'fetih'in 550. yılı da vesile edilerek,[31] çocuklar için hazırlanan dinsel motiflerle süslü 'fetih kitapları'nda adeta bir patlama yaşanır. Siyasal İslâm'ın ve dini sembollerin yükselişiyle aynı döneme denk gelen çocuklara yönelik 'fetih' temalı kitaplardaki artış, elbette öncelikle kendilerine atfedilen işlevsellik açısından dikkate alınmalıdır. Aşağıdaki satırlarda asıl incelenmeye çalışılacak olan, çocuklara yönelik son dönem 'fetih edebiyatı'nın ideolojik açıdan 'fonksiyonelliği' ve geçmişten bugüne içeriğinde belirgin bir değişimin tespit edilebilir olup olmadığıdır. Öncelikle şunu belirtmek gerekir; çocuklara yönelik 'fetih kitapları' sadece İslâmcı ve milliyetçi-mukaddesatçı kalemlerin elinden çıkmaz; çok daha geniş bir *spectrum* söz konusudur. Fakat bu eserler de –İslâmî vurgular bir yana bırakılırsa– 'fetih literatürü'nün beylik argümanlarını yinelemekten kendilerini kurtaramaz. Altı çizilen bu durum 'fetih' teması üzerinde oluşturulan çatının ne denli güçlü olduğunun da göstergesidir.

Çocukluktan 'fatih'liğe II. Mehmet ve İstanbul'un fethi

Son zamanlarda yazılan 'fetih eserleri'nde II. Mehmet sadece yetişkin haliyle anlatılmaz; bilâkis birçok örnekte onun yaşamının çocukluktan başlayarak farklı periyotlarıyla ele alınmaya çalışıldığı görülür. İnsanüstüleştirilen portrelerin aktarımında onların çocukluğuna gitmek aslında 'kadim' bir yöntemdir.

30 1980'li yıllarda çocuklar için yazılan, dini ve militer öğeleri içeren çarpıcı bir örnek, Ahmet Efe'nin *Fetih Rüzgârı* adlı eseridir. Kitapta "kara dinli" Bizans'ın "fitne yuvası" olduğu, Fatih'in Bizans'ı "paslı çiviyi söker gibi" söküp atacaklarını söylediği ileri sürülür. Bkz. A. Efe, *Fetih Rüzgârı*, Akçağ Yayınları, Ankara, 1987, s. 11.

31 Şunu belirtmek gerekir ki; fethin 550. yılı için çıkarılan yayınlar, her ne kadar 500. yıl seviyesine ulaşmasa da kutlama hazırlıkları açısından bakıldığında hiç de küçümsenmeyecek bir manzara ile karşı karşıya gelinmektedir. Çarpıcı birkaç örnek: *Fatih ve Fetih Albümü*, TATAV Yayınları, 2003; M. Ak, *İstanbul'un Fetih Günlüğü*, TATAV Yayınları, 2003; K. Kızıltoprak, *Fatih Sultan Mehmed Han'ın Liderlik Sırları*, Okumuş Adam Yayıncılık ve Eğitim Hizmetleri, 2003. Ayrıca belediyelerde aynı süreçte çok sayıda 'fetih' ve Fatih temalı sempozyum vb. gerçekleştirmiştir. Örneğin bkz. *Fatih Sempozyumları I-II Tebliğler (2005-06)*, Fatih Belediye Başkanlığı, İstanbul, 2007

Çocukluğun anlatımını, ancak o çocuk büyüdüğünde 'önemli şahsiyet' haline gelirse kayda değer bulan bir gelenek vardır. Liderin çocukluğundan 'kerameti'nin ipuçlarını bulmak ve yeni kuşağa aktarmak 'entelektüel bir iş' haline gelir. Cumhuriyet Türkiye'si özelinde biz bu eğilimi daha çok Mustafa Kemal örneğinde görürüz. 'Fetih literatürü'nde de karşılaşılan bu durumun çıkış noktası bahsi geçen şablonun içindedir. Bilhassa II. Mehmet'in doğumuna,[32] küçüklüğüne ve eğitimine geniş yer ayrılan edebi metinlerde çocukların kendileri ile şehzade Mehmet arasında bir çeşit 'yakınlık hissi' kurmaları tasarlanmış ve böylece onların, Fatih'in 'azim', 'vakar', 'disiplin' ve 'zekâ' misalleri ile dolu çocukluğunu örnek almaları arzu edilmiştir.[33]

Yine bu bağlamda yakın zamanlarda, çocuklar için Fatih'in yalnızca çocukluk-ilk gençlik dönemine odaklanan müstakil eserler de yayımlanmıştır. Örneğin tam bu noktada değerlendirilebilecek yazar ve çizer Mustafa Afşin Gürler'in *12 Yaşında Bir Sultan: Fatih Sultan Mehmet* adlı eseri, Sultan Mehmet'in ilk tahta çıkış dönemindeki gelişmeleri konu edinir. II. Murat ile şehzade Mehmet arasındaki baba-oğul ilişkisinin bugünün küçüklerine 'örnek' gösterilecek bir üslupla kaleme alındığı eserde;[34]

32 Bu çerçevede II. Mehmet'in doğumunda –ve benzer şekilde tahta çıkışında– doğaüstü olayların vuku bulduğu iddiasına da bu tür eserlerde rastlamak olasıdır. Örneğin bkz. A. Özdemir, *Çağ Açan Çocuk Padişah Fatih Sultan Mehmet*, Bordo-Siyah Yayınları, İstanbul, 2008, s. 8; E. Subaşı, *Gençler İçin: Fatih Sultan Mehmet 1453*, Mavi Lale Kitabevi, İstanbul, 2008, s. 10, 11; İ. Refik, *Fatih Sultan Mehmed ve Büyük Fetih Hamlesi*, Ferzan Yayınları, İstanbul, 2009, s. 14-16. Benzer ifadelerin erken tarihli bir örneği için bkz. Koçu, *a.g.e.*, s. 10.

33 Hemen hatırlatılmalı; 1940'lı ve 50'li yıllardaki örneklerde de II. Mehmet'in çocukluğuna dair anlatılara rastlanmaktadır. Ancak şehzadenin başta 'haşarı' bir çocuk olduğu, okumak istemediği ve daha sora Molla Gürani sayesinde disiplinle edildiği yazılmıştır. Örneğin *İlkokula Temel Bilgiler: İstanbul'un Alınışı*, sayı 39, Şubat 1949, s. 14-17; *Yavrutürk Fatih Sultan Mehmet...*, s. 18-20, Koçu, *a.g.e.*, s. 55-59 ve Siral, *a.g.e.*, s. 12-15. Yakın dönem örneklerde bahsi geçen 'haşarılık' ve 'tahsile direnme' mevzuu genellikle yer almaz; şehzade doğuştan 'okumaya hevesli' ve 'vakurdur'. Yakın dönemde Molla Gürani ile şehzade arasında geçen diyalogu yineleyen istisnai bir iki örnek için bkz. A. İzci, *İstanbul'un Fethi: Şehzade Mehmed'ten Fatih Sultan Mehmed'e*, İlgi Çocuk, İstanbul, 2008, s. 10, 11 ve İ. Refik, *a.g.e.*, s. 26.

34 II. Murat'ın şehzade Mehmet'e dini içerikli nasihatleri benzer eserlerde sıklıkla tekrarlanmıştır. Örneğin bkz. E. Yeşilçayır, *Fatih Sultan Mehmet*, Muştu Yayınları, İstanbul, 2004, s. 18, 19; İ. Refik, *a.g.e.*, s. 30, 31.

önce şehzade Mehmet'in doğumundan duyulan emsalsiz sevinç anlatılır; hemen akabinde onun küçük yaşlardan itibaren zamanın âlimlerinin elinde nasıl 'disiplinli' ve 'mükemmel bir eğitim' aldığı vurgulanır.[35] Benzer eserlerde II. Murat'ın ilime çok önem verdiği;[36] sarayı, oğlu için adeta okula çevirdiği anlatılır;[37] şehzadenin 'engin zekâsı'; hocalarına karşı 'saygılı tavrı' ve 'ciddiyeti' methedilir[38] hatta II. Mehmet'in "Fatih" olduktan sonra da aynı hürmetkâr tutumu muhafaza ettiği ileri sürülür.[39] Bu betimleme, tam manasıyla II. Mehmet'e dair çizilen 'olgunluk tablosu'nun asli unsurlarındandır.

II. Mehmet bu anlatıda 'olgun tavırları'nı bir yandan da babası II. Murat'a borçludur. 'Bilge-hükümdar' II. Murat, Hacı Bayram Veli'nin İstanbul'un küçük şehzade tarafından fethedileceğini söylemesi üzerine tüm çabasını oğluna tecrübe kazandırmaya harcar ve hatta bu uğurda tahttan dahi çekilir. Fakat düşmanların sulhu bozması nedeni ile 'istemeye istemeye' ordunun başına geçer; sonra da tahta yeniden oturmak zorunda kalır ve şehzadeyi de Manisa sancağına gönderir. Bu süreçte okuyucu, II. Murat'ın ne denli 'ideal bir hükümdar-baba' olduğunu keşfeder ve 'baba' figürü üzerinden otorite, iktidar ve erdem üçlemesi tamamlanır.[40] Hal böyleyken eserin tümün-

35 Bkz. M. A. Gürler, *12 Yaşında Bir Sultan: Fatih Sultan Mehmet*, Nesil, İstanbul, 2007, s. 10,11. Ayrıca bkz. A. Y. Boyunağa, *Fetih Sancakları*, Timaş, İstanbul, 2006, s. 178; T. Arışahin, *Masal Gibi İstanbul'un Fetih Hikâyesi*, Damla Yayınevi, İstanbul, 2007, s. 26, 27; E. Subaşı, *a.g.e.*, s. 14, 15; D. Guliyeva, *Yeni Çağın Fatihi: Fatih Sultan Mehmet*, Morpa, İstanbul, 2008, s. 9, 10; *Beklenen Fetih*, Popüler Tarih: Osmanlı Tarihi-3, Timaş, İstanbul, 2009, s. 4; H. Hürel, *Fatih Sultan Mehmet'in İstanbul'u*, Büyülü Fener, İstanbul, 2009, s. 2-7. Benzer anlatıma sahip daha eski bir örnek için bkz. E. B. Şapolyo, *Fatih Sultan Mehmet*.., s. 13.

36 Örneğin bkz. A. İzci, *a.g.e.*, s. 9, 10.

37 Örneğin bkz. B. Tezçakar, *Dâhi Fatih'in Muhteşem Fethi*, Timaş, İstanbul, 2007, s. 12.

38 Fatih Sultan Mehmet'in küçüklükten itibaren zekâsı ile dikkat çektiği iddiası, onun çocukluğunun anlatıldığı tüm eserlerde ortaktır. Örneğin bkz. M. Gökalp ve Y. Z. Özkan, *Fatih Sultan Mehmet*, Asır, 2005, s. 4 ve E. Yeşilçayır, *a.g.e.*, s. 12, 13.

39 Örneğin bkz. A. O. Atak, *Büyük Türk Zaferleri: İstanbul'un Fethi*, Damla Yayınevi, İstanbul, 2005, s. 46, 47; E. Yeşilçayır, *a.g.e.*, s. 96-98; A. Özdemir, *a.g.e.*, s. 37, 38; E. Subaşı, *a.g.e.*, s. 79; D. Guliyeva, *a.g.e.*, s. 43; İ. Refik, *a.g.e.*, s. 102.

40 II. Murat'a atfedilen 'ideal babalık vasfı'm desteklediği düşünülen en önem-

de, birçok benzer örnekte rastlanıldığı üzere, esas gözetilmesi gerekenin –bugünkü karşılığıyla– 'devletin bekası' ve 'milletin saadeti' olduğu iddiasının dini motiflerle harmanlanarak aktarılması şaşırtmaz.[41] Bahsi geçen vurguların yaşanılan zamana dair 'net mesajlar iletme' gibi bir fonksiyonelliğe sahip olduğu da açık.

Son olarak, II. Mehmet'in çocukluğuna odaklanan ya da padişahın küçüklüğünü de anlatan eserlerde, İstanbul'un fethine ilişkin bir diğer ortak noktadan bahsetmek gerekir. Bilhassa son dönem 'fetih literatürü'nde genellikle İstanbul'u alma düşüncesinin II. Mehmet'te çok küçük yaşlarda filizlendiği iddia edilir; şehzadenin sürekli İslâm peygamberinin 'müjdesi'ni ve İstanbul'un fethini düşlediği ve planlarını önceden hazırladığı yazılır.[42] Fethi, 'kutsal gaye' ve bir 'zaruret' olarak gördüğü rivayet edilen II. Mehmet'in, babasının vefatı üzerine payitahta doğru yola çıktığında, 'fetih' alametlerinin kendiliğinden belirdiği hatta 'çok özel bir arkadaşı' tarafından şehzadenin durumu ile İslâm peygamberi arasındaki 'benzerlikler'in işaret edildiği iddia edilir.[43] Ayrıca genç padişahın da tahta geçer geçmez gözlerini İstanbul'a diktiği ve hazırlıklara başladığı fikri çocuklara aktarılır. Tabi bu çerçevede –tıpkı tarih kitaplarında olduğu üzere– Bizans'ın neden ortadan kaldırılması 'gerektiği'ne dair malum diskur tekrarlanır:

---

li metin *Sultan Murat Han'dan Fatih Sultan Mehmet'e Nasihatler* adlı eserdir. Metnin Andrea Coscolo adlı bir Venedik elçisi tarafından tanıklığına binaen kaleme alındığı ve 1559'da saray tercümanlarının elinden çevrilip Sultan Süleyman'a sunulduğu iddia edilir. Nasihatnamede II. Murat'ın oğluna yaşamın evreleri ve akıl üzerine verdiği bilgiler yer alır.

41 Bkz. M. A. Gürler, *a.g.e.*, s. 42.

42 Örneğin bkz. E. Yeşilçayır, *Fatih Sultan Mehmet*, Muştu Yayınları, İstanbul, 2004, s. 4-6; T. Arışahin, *a.g.e.*, s. 28; *Fatih Sultan Mehmet Han ve İstanbul'un Fethi*, Çamlıca Basım Yayım, İstanbul, 2008, s. 14 ve İ. Refik, *a.g.e.*, s. 9. Daha eski bir örnek için bkz. A. Nar, *a.g.e.*, s. 20-22.

43 İddiaya göre II. Mehmet, İslâm peygamberi ile aynı adı taşımaktadır; Ona peygamberlik, II. Mehmet'e ise padişahlık geldiğinde her ikisi de anne-babasını kaybetmiştir ver ikisine de karşı çıkan yoktur. Arkadaşından bu sözleri işiten II. Mehmet ise şunları söyler: "Evet, evet... İnşallah nasıl ki Efendimiz Mekke Fethi'ni gördü ise bu zavallı Mehmed de Konstatiniyye Fethi'ni görür." Bkz. E. Subaşı, *a.g.e.*, s. 26-28.

> İstanbul şehrinin etrafı sağlam surlar ile çevrili idi. Bu surların içinde sıkışmış olan Bizans, varlığını sürdürmeye devam ediyordu. Bir taraftan fitne ve fesat çıkartıyor, Osmanlı topraklarında karışıklıklar meydana getiriyor, bir taraftan da Avrupa devletlerini Osmanlı Devleti üzerine kışkırtıyordu. Surlar içinden ibaret olan Bizans İmparatorluğu, Osmanlı toprakları içinde bir çıbanbaşı gibi kalmıştı... Osmanlının büyük bir devlet olmasına karşı duran en büyük engel Bizans idi. Evet, artık Bizans'ın Türk topraklarına katılma zamanı gelmişti.[44]

İstanbul'un fethi, Türk sağının kolektif hafızasında yer tutan tasvire uygun şekilde 'cihan imparatorluğu' için bir 'gereklilik' ve 'aciliyet' olarak betimlendikten sonra sıra 'fetih' hazırlıklarına gelir. Ders kitapları dahil tüm 'fetih anlatıları'nda İstanbul'un alınması için harekete geçen Osmanlı ordusunun nitelikleri ve yapılan özel hazırlıklar uzun uzadıya listelenir. Edebi örneklerde ordunun 'gücü' ve 'disiplini' ile 'biricikliği' özellikle vurgulanır.[45] Rumelihisarı'nın inşası, büyük topların dökümü, 'gemilerin karadan yürütülmesi' ise 'fetih' hazırlıkları içersinde 'militer azameti' ile aşina olunan ve en çok altı çizilen gelişmelerdir.[46] Bu çerçevede iki noktaya dikkat çekmek ufuk açıcıdır. Bunlardan birincisi, Sultan II. Mehmet'in Rumelihisarı'nın planını çizdiğinin ve inşası sırasında bizzat çalıştığının sıklıkla ifade edilmesidir.[47] Böylece hem II.

---

44 *Fatih Sultan Mehmet Han ve İstanbul'un Fethi*, Çamlıca Basım Yayım, İstanbul, 2008, s. 13. Fetih meselesini milliyetçi-mukaddesatçı kaygılardan görece uzak, "daha ılımlı" ve hatta "daha pedagojik bir üslupla" anlatan eserlerde dahi bu ifadelerin yinelenmesi, algının popülerliğini göstermesi açısından manidardır. Örneğin bkz. H. Hürel, *a.g.e.*, s. 36.

45 Örneğin Subaşı'na göre böyle "müthiş" ve "disiplinli" bir ordu, "başka millete nasip değildir." Bkz. E. Subaşı, *a.g.e.*, s. 69.

46 Örneğin bkz. A. O. Atak, *a.g.e.*, s. 5-8, 12, 13, 17-21; B. Tezçakar, *a.g.e.*, s. 48-66; M. Gökalp ve Y. Z. Özkan, *a.g.e.*, s. 8-22; E. Yeşilçayır, *a.g.e.*, s. 39, 40, 42, 48-52, 79-81; A. Özdemir, *a.g.e.*, s. 21-28; *Fatih Sultan Mehmet Han ve...*, s. 17, 18, 39, 40; A. İzci, *a.g.e.*, s. 31-33; E. Subaşı, *a.g.e.*, s. 34-37, 41; D. Guliyeva, *a.g.e.*, s. 19-24, 35-37; *Beklenen Fetih*, s. 9-14; H. Hürel, *a.g.e.*, s. 12-25.

47 Örneğin Şapolyo, 1953 tarihli *Fatih Sultan Mehmet* adlı eserinde, Rumelihisarı'mn yapılışı hakkında şunları yazar: "Hisar yapılırken Fatih Mehmedin bile koskoca taşları göğsüne koyarak taşıdığı görüldü. Padişahın çalışmasını gören bütün paşalar da aynı şekilde bir işçi gibi çalıştılar." E. B. Şapolyo, *a.g.e.*,

Mehmet'in 'kişisel donanımı' vurgulanır hem de 'ulvi amaçlar' söz konusu olduğunda sultanın 'bir işçi gibi' çalışabildiği anlatılır.[48] İkincisi de yine padişahın Bizans surlarını yıkabilecek büyüklükte topları kendisinin tasarladığının birçok örnekte özellikle belirtilmesidir. Top dökümü bilgisini daha şehzade iken öğrendiği ileri sürülen II. Mehmet'in yaptırdığı büyük toplar, çağın 'en ileri askeri teknolojisi' olarak tasvir edilir.[49] Bu durum, II. Mehmet ve 'fetih' üzerinden 'bilimsel gelişmişlik' ve Batı'ya (Hıristiyan dünyaya olarak da okunur) karşı 'üstünlük' kanıtlama çabasının bir uzantısıdır. Çocuklar için çokça eser kaleme almış, öğretmenlik ve çocuk kütüphanesi müdürlüğü yapmış Ali Osman Atak'ın yazdığı şu satırlar, bu çabanın sanki bir özeti:

> Sultan Mehmet, İstanbul surlarını yıkacak büyüklükteki topların planlarını bizzat hazırlıyordu. Macarlı Urben adında bir döküm ustasının da bu iri topları dökmekte faydası olmuştu. Bazı tarih kitaplarımızda bilhassa yabancı tarih kitaplarında İstanbul surlarını yıkan çok büyük topların planlarının da Macarlı Urben tarafından yapıldığı yazılıdır. Bu suretle sanki İstanbul'un zaptında en büyük hisse, bu yaban ustasına mal edilmek istenilir. Hâlbuki Urben, yalnızca bir döküm ustasıdır. Asıl planları yapan, hazırlayan bizzat Fatih ve yanındaki Türk mühendisleridir.[50]

---

s. 15. Aynı tema güncel örneklerde tekrarlanmıştır. Örneğin Ekrem Yeşilçayır, hisarın inşaatında bizzat sultanın sırtında yük taşıdığını; devlet büyüklerinin, âlimlerin usta ve amelelerle birlikte duvar ördüğünü iddia eder. Bkz. E. Yeşilçayır, *a.g.e.*, s. 39, 40. Bu anlatıya büyük ölçüde uymayan yakın dönem bir örnek için ise bkz. D. Guliyeva, *a.g.e.*, s. 19.

48 Aynı vurgunun çocuk edebiyatındaki erken dönem örneği için bkz. E. B. Şapolyo, *Fatih Sultan Mehmet...*, s. 15.

49 Hatta II. Mehmet'in bu topların namlularında dörtte bir oranında altın kattırdığı dahi rivayet edilir ve bu durum, devletin ne denli büyük bir hazineye sahip olduğunun göstergesi olarak sunulur. Örneğin bkz. T. Arışahin, *a.g.e.*, s. 30-35. Hatta bazı eserlerde II. Mehmet'in hava topunu icat ettiği ve kuşatmada kullandırdığı da yazılır. Örneğin bkz. *Fatih Sultan Mehmet Han ve...*, s. 34, 35, E. Subaşı, *a.g.e.*, s. 43; İ. Refik, *a.g.e.*, s. 80, 81.

50 A. O. Atak, *a.g.e.*, s. 12, 13. Aynı çabanın belirgin bir başka örneği için bkz. A. Y. Boyunağa, *a.g.e.*, s. 182-184.

Müslüman Türklerin Batı'dan 'ilmi üstünlüğü'nün tek kanıtı, elbette icat edilen savaş taktikleri ya da araçlarıyla gösterilemez. Düşmanın (Bizans'ın/hatta tüm Batı'nın) içinde bulunduğu durumun 'ilimden uzak hali' de Osmanlı'nın mukayeseli olarak ne denli 'ileri' olduğunun kanıtı gibidir. Kuşatma sırasında Türklerin/Müslümanların 'azmi' ve 'cesareti' ile 'eli kolu bağlanan' Bizanslıların 'hurafelere sarılması' da mevcut iddianın destekleyicisidir:

> İslam diniyle şereflenen Türk milleti ilim ve fende çığırlar açmışlardı. Bizanslıların ise her adım başında kendilerine göre bir sürü lüzumsuz, dayanaksız hurafelere bulunuyordu. Lüzumundan çok büyük lafları, içi boş övünç sebepleri bulunuyordu. Kimi de gökten bir melek inerek Türk ordusunu mahvedeceğini söyleyip duruyordu.[51]

Yukarıdaki örneklerin yanı sıra, yakın dönem çocuk edebiyatı içinde, İstanbul'un fethi sürecini bir şekilde 'güncel' ile bağlantı kurarak anlatma hevesinin göze çarptığı eserler de mevcuttur, ki bu durum 'fetih literatürü' içinde başlı başına yeni bir üslup olarak değerlendirilebilir. Bu bağlamda ilginç iki örnek, *1453 İstanbul Fatihleri* ve Behice Tezçakar'ın *Dahi Fatih'in Muhteşem Fethi* adlı eseridir. Tezçakar'ın hazırladığı kitapta, bugün gündelik yaşamının parçasını oluşturan unsurlar 'çoktan seçmeli' esprili sualler ve karikatürlerle fetih hikâyesinin içine yedirilmiştir. Böylece çocukların fetihe dair 'tarihi gerçekleri', eğlenceli bir şekilde öğrenmesi umulmuştur. Üslup açısından benzerlikler taşıyan Bülent Ata'nın kaleme aldığı, İsmail Bahat'ın resimlediği *1453 İstanbul Fatihleri* adlı çizgi roman ise arabaları bozulan iki kafadarın önce şans eseri 'fethi' anlatan bir film setinde gururla ve geçmişe imrenerek rol almalarını sonra da dönüş yolunda bir tünelde kaza yapınca ak sakallı bir dede tarafından 1453'e geri dönmelerini konu alır. Geçmişle bugünü birbirine bağlamaya çalışan kurgusu ve es-

51 E. Subaşı, *a.g.e.*, s. 70. Bizanslıların kuşatma sırasında hurafelere sarıldığını iddia eden bir başka örnek için bkz. H. Hürel, *a.g.e.*, s. 32, 33; İ. Refik, *a.g.e.*, s. 88.

prileri ile ilgi çekici olmayı hedefleyen çizgi romanda Nazım ile Şahin adlı iki arkadaş, Bizans'ı kuşatan Sultan Mehmet'in huzuruna götürülür ve 'fetih'e katılır. Karadan yürütülen gemileri, Cebe Ali'yi, Horoz Dede'yi, Tuz Baba'yı, Ulubatlı Hasan'ı, Zuhurat Baba'yı bizzat görürler. Eserin genelinde dikkati çeken temel unsur ise dini motiflerin benzer eserlerde olduğu gibi sürekli olarak dillendirilmesidir. Duaların, namazların, mucizelerin ardı arkası kesilmez. Hatta öyle ki; olay akışı içersinde bir çok yerde göze batacak kadar sık biçimde ilahiler, mehter marşları söylenir. Eserin içinde bugüne dair mesaj verme kaygısını dışavuran örneklere rastlamak da mümkündür. Sultan Mehmet'in Ayasofya'ya girdikten sonra "burası benim mülkümdür; burayı cami yaptım; buradan Kur'an sesi eksilmeye" diyerek vasiyet ettiğinin anlatılması;[52] Nazım'm bugüne nazire yaparak "nasipte Aya Sofya'da namaz kılmak da varmış" demesi kayda değerdir.[53] Bugünün çocukları için Aya Sofya'nın müze olma halinin 'verili' bir duruma karşılık geldiği düşünülürse bu ifadelerin Türk sağının Ayasofya'nm cami olarak kullanılmamasına kendi politik tarihinde verdiği tepkinin bir izdüşümü olduğu çıkarsanabilir.

Çizgi romanın sonunda ak sakallı dede tekrar belirir ve bugüne ait kahramanları gerçek zamanlarına göndermek için vapura bindirir. Macera bitmiştir belki ama okuyucuya verilecek 'dersler' nihayete ermemiştir. Vapurda bir anda uzun saçlı, sakallı, dövmeli, küpeli erkekler ve beraberinde kadınlar görünür. Bunu üzerine kahramanlardan biri "Allah'ım bu ne? Bu insanlar kim? Biz İstanbul'u fethetmedik mi yahu?" deyiverir.[54] Böylece yazar ve çizer, 'fazlasıyla rahat', 'tuhaf' hatta 'dejene-

52 Ayasofya'nın camiye dönüştürülme meselesi, farklı çocuk hikâyelerinde değişik şekillerde dillendirilir. Örneğin T. Arışahin'in *Masal Gibi İstanbul'un Fetih Hikâyesi*'nde II. Mehmet, bin yıllık Ayasofya'nın harap bırakıldığına çok üzülür ve patriğe "anlaşılan siz bu mabede bakamayacaksınız; o halde bana satın; ben de bu mabedi şanına yaraşır bir ibadethane yapayım," der. Bkz. T. Arışahin, *a.g.e.*, s. 52.

53 *1453 İstanbul Fatihleri*, Mavi Uçurtma, İstanbul, 2007, s. 83. Ayasofya'nm camiye çevrilmesinin fethin ve şehirdeki Türk hakimiyetinin bir sembolü olarak değerlendirildiği benzer satırlar için bkz. B. Tezçakar, *a.g.e.*, s. 109.

54 *1453 İstanbul Fatihleri*, s. 85.

re' ve toplum için 'zararlı' gördükleri gençleri –ki kıstasları tamamen biçimseldir– Fatih'in İstanbul'una yakıştıramadıklarını belli edecek dışlayıcı bir üslubu dolaylı olarak okuyucuya yansıtır. Yazar ve çizerin şehre hangi özelliklere ve davranış kodlarına sahip olanları lâyık gördüklerini tahmin etmek ise herhalde pek zor değil.



Fetih'in 'diğer kahramanları' ve 'fetih' sonrasının İstanbul'u

'Fetih literatürü'nde II. Mehmet şüphesiz başkahramandır, en yiğit ve en zeki olandır. Fakat çocuklar için hazırlanan fetih kitapları içerisinde Fatih'in yanı sıra onu destekleyen bir dizi başka popüler karakterin de ön plana çıktığı görülür. Bugün hâlâ 'İstanbul'un fethi haftası'nda adlarına anma törenleri düzenlenen Ulubatlı Hasan ve Akşemsettin,[55] bu eksende en sık tesadüf edilen 'tarihi' şahsiyetlerdir.[56] Akşemsettin'in 'ruhani gü-

55 'Fetih haftası'na denk düşen zaman diliminde Akşemsettin'i anma törenlerinin Göynük'de,Ulubatlı Hasan için yapılan anma etkinliklerinin ise Bursa Karacabey'de, kendi adını taşıyan köyde mülki idarecilerin katılımıyla yapıldığını hatırlatayım.

56 Bu konuda 1950'li yıllardan birkaç örnek; E. B. Şapolyo, *a.g.e.*, s. 23. Şunu da belirtmek gerekir ki genel anlamı ile 'fetih edebiyatı' içinde de özellikle 1950'li yıllardan itibaren bilhassa Ulubatlı Hasan figürü çok belirgindir. Ulubatlı Ha-

cü', Ulubatlı'nın 'bilek kuvveti', 'fetih başarısı'nın birbiriyle yakından ilişkili olduğu farz edilen iki niteliği şeklinde yorumlanır. Bu eksende İstanbul'un fethi esnasında 'devrin yaşayan evliyası', Hacı Bayram Veli'nin müridi Akşemsettin'in üzerine kefenim dediği beyaz elbisesi ile askerler arasında dolaştığı ve onlara şehit ya da gazi olmanın sevaplarını anlatarak 'ordunun maneviyatı'nı güçlendirdiği; hatta zor anlarda bizzat padişaha yol gösterip onu teşvik ettiği yazılır.[57] Böylece Akşemsettin'e neden 'fetihin manevi fatihi' dendiği bu anlatının içinde gerekçelendirilir.[58] Akşemsettin'in bilgeliğini, öngörüsünü methetme eğilimi ve onun üzerinden dini-ahlâkî mesaj verme ve 'şehitlik kültü'nü yüceltme kaygısı bir çok örnekte oldukça güçlüdür.[59]

Ulubatlı Hasan ise İstanbul'un fethinin 'simge' isimlerinden bir diğeridir ve doğrudan fethin militer yönünü semboli-

---

san'ın kahramanlıklarını anlatan müstakil kitaplar kaleme alınmıştır. Birkaç örnek için bkz. A. F. Türkmen, *Sultan Fatih ve Ulubatlı Hasan*, 1953; C. Yener, *Ulubatlı Hasan*, İzmir Basımevi, İstanbul, 1953; M. Ç. Uluçay, *Ulubatlı Hasan*, Özyürek Matbaası, İstanbul, 1959; M. Çavuşoğlu, *Ulubatlı Hasan Destanı*, Çeltüt Matbaası, İstanbul, 1959; A. N. Erman, *a.g.e.*

57 Ebubekir Subaşı'ya göre kuşatma esnasında Macaristan'dan gelen elçiler, Venedik donanmasının Bizans'a yardıma gelmek üzere olduğunu, birleşik Hıristiyan ordusunun yolda olduğunu ve Karamanoğullarının da yardıma hazır beklediğini söylemesi üzerine Çandarh Halil Paşa dahil II. Mehmet'in etrafındakiler paniğe kapılır. Bu sırada padişah, Akşemsettin'e fikrini sorar. Akşemsettin de fetihin başarılmasına Eyyüb el-Ansârî'nin kabrinin keşfi dahil bir çok alametler bulunduğunu söylemesi üzerine II. Mehmet dahil herkes moral kazanır. Bkz. E. Subaşı, *a.g.e.*, s. 63-65. Ali Osman Atak ise kuşatmanın en şiddetli anında II. Mehmet'in Akşemseddin'e haber gönderip "Allah bize fethi nasip edecek mi" diye sorduğunu iddia eder. Atak'a göre Akşemsettin şunları söyler: "Yarın şafak sökerken filân noktadan hisara hücum edilecek olursa Allah'ın izniyle fethe kapı açılır. Ezan sesiyle beraber surların içi dolar ve gaziler sabah namazım hisarların içinde kılar." A. O. Atak, *a.g.e.*, s. 43, 44. Akşemseddin'in İstanbul kuşatması sırasında II. Mehmet'e sürekli moral verdiğini anlatan bir başka örnek için bkz. *Beklenen Fetih*, s. 15.

58 Örneğin bkz. E. Yeşilçayır, *a.g.e.*, s. 89; A. Özdemir, *a.g.e.*, s. 38; A. Y. Boyunağa, *a.g.e.*, s. 168; A. O. Atak, *a.g.e.*, s. 43, 44 ve A. İzci, *a.g.e.*, s. 40. Bu kategoriden son dönem eserler içinde tespit H. Hürel'in kitabında Akşemsettin yaşamı üzerine bilgilendirici mahiyette kısa bir bölüm dikkati çeker. Bkz. H. Hürel, *a.g.e.*, s. 4, 5. Aynı vurgunun yer aldığı ve doğrudan Akşemsettin'in yaşamını konu alan çocuk edebiyatından bir örnek için bkz. İ. Bilgin, *Büyük Türk Bilginleri: Akşemseddin*, Damla Yayınevi, İstanbul, 2008.

59 Örneğin bkz. M. Gökalp ve Y. Z. Özkan, *a.g.e.*, s. 12, 18, 22.

ze eder. Bu neviden eserlerin tümünde, Ulubatlı Hasan'ın 'cesareti' ve 'azmi' üzerinde ayrıca durulur.[60] Ayrıca 'fetih literatürü'nde doğrudan Ulubatlı Hasan adını taşıyan örneklere rastlamak da mümkündür. Bu eserlerde yine Bizans'ın 'köhneliği', fethin bizzat Hz. Muhammed'in müjdelediği bir durum olduğu, Fatih'in 'dehası' vb. beylik ifadelere yer verilir ancak Ulubatlı Hasan figürü, diğer portrelerden daha belirgindir. 'Cengâverliği' ve 'imanı' ile cenk meydanında kendisine hayran bıraktıran ve düşmanlarına korku salan bir savaşçı olarak resmedilen Ulubatlı Hasan'ın Osmanlı sancağını Bizans surlarına dikmesi hikâyesi, küçük farklarla benzer eserlerin tümünde minik ve genç okuyuculara nakledilir. Tüm tehlikeleri göze alan Ulubatlı Hasan'ın sancak dikme başarısının Osmanlı ordusuna moral, Bizanslılara ise hezimet duygusunu tattırdığı anlatılır.[61] Hatta II. Mehmet'in Ulubatlı'nın ardından "bir İstanbul senin gibi bir yiğide değer miydi" diye seslendiği;[62] "eğer Fatih olmak nasip olmasaydı Ulubatlı Hasan olmak isterdim" dediği rivayet edilir.[63] Böylece 'dava uğruna şehit olma' gibi militer bir klişe bizzat Fatih'in sözleriyle kutsanıverir. Zaten bahsi geçen karakterin çocuklara aktarımı incelendiğinde genel manada militarist unsurlarla dini öğelerin beraberce kullanıldığı ve özellikle şehitlik kavramının yüceltildiği kolaylıkla keşfedilir. Zira İstanbul'un fethine katılan tüm askerlerin yaşamları boyunca 'gazilik' ya da 'şehitlik mertebesi'ne ulaşma inancı ile yaşadıklarının iddia edilmesi, bu çerçevenin sürekli yinelenen bir parçasıdır.[64]

Tüm bu manzaranın yanı sıra konu çocuklar için yazılmış 'fetih kitapları' olunca, 'fetih' sonrasına dair öne çıkarılan son

60 Örneğin bkz. E. Yeşilçayır, *a.g.e.*, s. 91-94; A. O. Atak, *a.g.e.*, s. 40-42; A. Özdemir, *a.g.e.*, s. 30; *Fatih Sultan Mehmet Han ve...*, s. 55-57; T. Arışahin, *a.g.e.*, s. 44-46, A. Y. Boyunağa, *a.g.e.*, s. 202, 203; A. İzci, *a.g.e.*, s. 41; H. Hürel, *a.g.e.*, s. 28; İ. Refik, *a.g.e.*, s. 93-96.

61 Örneğin bkz. E. Abasız, *Ulubatlı Hasan: İstanbul'un Fethi*, Nesil, İstanbul, 2008, s. 68-73 ve *Ulubatlı Hasan: İstanbul'un Fethinde Bir Kahraman*, Çamlıca Basım Yayım, İstanbul, 2007, s. 23.

62 E. Subaşı, *a.g.e.*, s. 75.

63 E. Abasız, *a.g.e*, s. 78.

64 Örneğin bkz. A. Y. Boyunağa, *a.g.e.*, s. 199.

bir noktaya dikkat çekmek gereklidir. 'Fetih' konusunu işleyen hemen hemen tüm yayınlarda, II. Mehmet'in İstanbul'u aldıktan sonra yerli halka zulmetmediği, 'aman' diyene dokunmadığı ileri sürülür.[65] Bu vurgu, İstanbul'un fethi sırasında kıyım yapıldığını anlatan Batılı metinlere karşı bir nevi 'savunma hattı' oluşturma psikolojisinin birikimidir. Hal böyleyken, aynı metinlerde padişahın Bizans ahalisini toplayıp hoşgörü mesajları verdiğini yazmak gelenekselleşir. Şehri zorlu bir uğraş sonrasında ele geçiren II. Mehmet, herkesin can güvenliği içinde dinini özgürce yaşayabileceğini müjdeler.[66] Bu anlatıda artık yalnızca 'şehrin fatihi bir sultan' yoktur; 'gönüllerin fatihi bir devlet adamı' vardır. Tabi bu durumun çocuk edebiyatında –tıpkı yetişkinler için yazılanlarda olduğu gibi– 'emsali görülmemiş bir lütuf' ve yeni fetihler için 'gönüllü bir davetiye' olarak tasvir edildiği söylenmelidir.[67] Bir başka deyişle 'hoşgörü' kavramından çok 'Fatih'in hoşgörüsü'nün altı çizilir; bir diğer yönden yine Fatih ve onun şahsında Osmanlı yönetim tarzı ulvileştirilir. Böylece 'Osmanlı kültürü –İslâm kültürü diye de okunur– eşittir adalet ve hoşgörü' argümanını içeren ifadeler, çocuklara yönelik kaleme alınan 'fetih kitapları'mn ortak noktası haline geliverir. Bahsi geçen 'fetih ile gelen hoşgörü' söyleminin ne denli göstermelik olduğunun en güzel ispatı ise 1453 sonrası İstanbul'unun tasvir edilme şeklidir:

> İstanbul semalarını artık çan sesleri, kilise koroları değil tek ve ibadet edilmesi gereken gerçek Allah'ın methini yapan ezan

---

65 1940'lı ve 1950'li yıllardan birkaç örnek için bkz. Z. Danışman, *a.g.e.*, s. 22; E. B. Şapolyo, *a.g.e.*, s. 23, 24; Koçu, *a.g.e.*, s. 20, 21. Günümüzden birkaç örnek için bkz. A. İzci, *a.g.e.*, s. 43; E. Subaşı, *a.g.e.*, s. 79.

66 Örneğin bkz. A. O. Atak, *a.g.e.*, s. 28, 29; B. Tezçakar, *a.g.e.*, s. 108, 109; E. Yeşilçayır, *a.g.e.*, s. 96-98; A. Özdemir, *a.g.e.*, s. 33; T. Arışahin, *a.g.e.*, s. 51; D. Guliyeva, *a.g.e.*, s. 45; *Beklenen Fetih*, s. 18; H. Hürel, *a.g.e.*, s. 34; İ. Refik, *a.g.e.*, s. 106, 107. Bu hususta Akşemsettin'in II. Mehmet'e çocukken verdiği nasihati öne çıkaran bir örnek için bkz. İ. Bilgin, *a.g.e.*, s. 59.

67 Tezçakar'ın ifadeleri tam da bu anlayışın bir yansımasıdır: "Aslına bakarsanız sadece İstanbul'un bir kapı gibi her yere açılması değil ayrıca Fatih ve aynı değerlere sahip Osmanlı fertlerinin davranışları da fetihlerin kolay yapılmasını sağladı. Osmanlı adaletini duyan ve halinden hoşnut bulunmayan bazıları adeta "gelin gelin buraları da fethedin" der gibiydiler. B. Tezçakar, *a.g.e.*, s. 115.

sesleri inletecektir. Müslüman Türk'ün şefkati ve müsamahası, İstanbul'un her köşesini saracaktır. Artık İstanbul'da Allah'a ortak koşanlar, Hz. İsa ve Onun muhterem anneleri Hz. Meryem'i ilahlaştıranlar değil onlara gerçek değerlerini veren müminler, Müslüman Türkler yerleşecektir.[68]

'Fetih'in kendisi bir 'inanç ve medeniyet göstergesi' olarak resmedildiği gibi fetih ile başlayan yeni dönem de 'İstanbul'un maddi ve manevi kirlerinden temizlenmesi'[69] ve 'Bizans'ın enkazıyla tıkanmış medeniyet yollarının yeniden açılması' şeklinde nitelendirilmiştir.[70] Osmanlı'nın 'medeniyete yeni ufuklar açtığı', Türk-İslâm kültürünü dünyaya duyurduğu, Bizans'tan kaçan bilim adamlarının ise Batı uygarlığına katkıda bulunduğu savı sık tekrarlananlar arasındadır. Bir başka deyişle bu anlatıda Batı'nın 'Batı' olmasında temel unsurlardan biridir İstanbul'un fethi. Fatih ve Osmanlı medeniyeti methiyeleri bunlarla da sınırlı kalmaz. 'Fetih' ile imparatorluk haline gelen Osmanlı'nın, Boğazları 'dünya ticaretine açtığı', İstanbul'u Türk-İslâm eserleri ile 'zenginleştirdiği' ve şehre 'gerçek kimliği'ni kazandırdığı iddia edilir.[71] Genel anlatı içinde İstanbul, doğal güzelliği ve konumu haricinde sadece Osmanlı ve Müslüman kimliğiyle birlikte kıymetlidir. Dolayısıyla bu perspektiften muhafazası ilk elden şart olan da bu "Müslüman kimlik"tir.

Bitirirken...

İstanbul'un fethinin, çocukluğun politik inşası içinde, cumhuriyetin ilk yıllarından zamanımıza kadar olan süreçte bir şekilde kendine yer bulabilmiş olmasının 'rastlantı' şeklinde değerlendirilmesi olası değil. Zira Osmanlı geçmişinden kopma çabasının resmi tarih yazımını ve politik diskuru büyük ölçüde belirlediği erken cumhuriyet döneminde dahi 'fetih' teması et-

68 A. Y. Boyunağa, *a.g.e.*, s. 204.

69 E. Subaşı, *a.g.e.*, s. 80.

70 A. İzci, *a.g.e.*, s. 44.

71 T. Arışahin, *a.g.e.*, s. 56, 57; A. İzci, *a.g.e.*, s. 44; D. Guliyeva, *a.g.e.*, s. 73-88; E. Subaşı, *a.g.e.*, s. 114-117.

rafında kurgulanan edebi eserlerin –sayıca az da olsa– mevcudiyeti göz ardı edilemez. Bahsi geçen dönemde Türklük meselesi öne çıkarılarak, 'fetih'in soya bağlı bir 'özgüven' aşılama aracı olarak edebileştirildiği ve işlevselleştirildiği, bir başka deyişle İstanbul'un fetihine 'dini' değil de bilhassa 'ulusal' bir anlam yüklendiği bellidir. Yine bu çerçevede, aynı 'asil kan'dan geldiği iddia edilen II. Mehmet ile Mustafa Kemal arasında 'cesaret', 'dâhilik' ve 'kahramanlık' temelli bir ilişki kurulmuştur. 1950'li yıllara gelindiğinde ise değişen sosyo-politik dinamiklerin etkisiyle İstanbul'un ve İstanbul'un fethinin bir çok alanda olduğu gibi edebiyatta da muazzam bir popülerlik kazandığını yukarıda vurguladım. Çocuk edebiyatı, bu resmin küçük gibi görünen ama derinde ve önemli bir parçasıdır. Fakat bu dönemde de dini öğelerin ve referansların kullanımı görece sınırlıdır. Her ne kadar bugün aşina olunan bir dizi klişe, bu periyotta kemikleşmeye ve ders kitaplarına girmeye başlasa da temel anlatı, kurucu ideolojinin çizdiği hudutların çok dışında değildir. Türk-İslâm sentezci bakış açısının damgasını vurduğu 70'li yıllarda ise aynı tür eserlerdeki dini öğelerin ve mesajların arttığı saptanmakla birlikte, 'Türklük' temasının hâlâ azımsanmayacak bir ağırlığa sahip olduğu gözlemlenir. 1990'lı yılların ikinci yarısından itibaren siyasal İslâm'ın güç kazanmasıyla çeşitlenen çocuklara yönelik 'fetih edebiyatı'nın örgüsü ve ideolojik açılımı ise temel referans kaynağının ekseriyetle 'İslâm' olması ile daha önceki örneklerden çoğunlukla farklılık arz eder.

İstanbul'un fethi temasını işleyen çocuk eserlerinde geçmişten bugüne birçok ortak noktayı işaretlemek mümkün. Mevzu bahis örneklerin tümü, eril bir dille yazılmış oldukça militer metinlerdir ve genellikle estetik kaygılardan uzaktır. Eserlerde bir iki istisna dışında 'dişi' hiçbir öğeye yer yoktur. Hatta 'dişilik' çoğu zaman bir itham etme kategorisidir. Ayrıca tematik olarak her birinde, yetişkin literatüründe olduğu gibi Bizans'a dair ciddi önyargılar (köhne/yoz/sefalet içinde vs.) ve hatta Bizans kültürünü temsil ettiği düşünülen sembollere doğrudan saldırılar mevcuttur. Tam bu noktada ciddi bir çelişki göze çarpar. Bizans bu denli 'aciz' gösterilirken İstanbul'un fethinin 'bü-

yük bir başarı' olarak anlatılması birbiriyle uyumsuzdur. Etienne Copeaux'un ders kitapları vesilesiyle yazdıklarını burada tekrar etmek yeterli: "(...) Bizans'ın zayıflığı üzerinde öyle çok durulmaktadır ki, insan kendi kendine Türklerin bu işin hallini niye zamana bırakmadıklarını sormaktadır."[72]

Yazı boyunca sözü edilen eserlerin çoğunda İstanbul'un fethi –okul kitaplarındaki gibi– bizzat İslâm peygamberi tarafından müjdelenen bir 'zafer' olarak işlendiğini belirttim. Metinlerde Fatih Sultan Mehmet'in 'insanüstü bir portre' şeklinde tasvir edildiği hatta yakın tarihli kimi örneklerde, Sultan Mehmet ile İslâm peygamberi arasında 'benzerlikler' icat edildiği görülür. Erken cumhuriyet döneminde II. Mehmet ile Mustafa Kemal arasında soy/kan üzerinden kurulan bağlantı, yerini İslâm peygamberi Muhammed ile bir çeşit 'kader ortaklığı'na bırakmıştır, ki bu durum değişen parametreleri göstermesi açısından anlamlıdır. 'Fetih' için yapılan hazırlıkların aktarılmasında ise Osmanlı ordusunun 'kahramanlığına', 'gücüne' ve 'disiplinine' yapılan atıfların yanısıra Osmanlı'nın Batı'ya karşı teknolojik/bilimsel açıdan 'üstün' olduğu savı da sürekli muhafaza edilmiştir. Netice itibari ile 'moral üstünlük' iddiasına 'bilimsel üstünlük' tezinin de ilave edilmesinin yine 'özgüven ihtiyacı'nı gidermeye yönelik bir hamle olduğu düşünmekteyim.

Yukarıda özetlenenler haricinde son dönem yazılan ve İstanbul'un fethini konu alan çocuk eserlerinde en çok dikkati çeken ise İslâmî motiflerin ve dini göndermelerin muazzam ölçüde artmasıdır. Dini ritüeller, kerametler, 'fetih' öncesinde, esnasında ve sonrasında hocaların/erenlerin/evliyaların rolü eskisine oranla daha ön planda işlenmektedir. 'Fetih'in, tümüyle 'İslâm adına' yapıldığı iddia edilir; amacının da İslâm dinini, 'adaletini' ve 'merhametini' cihana yaymak şeklinde yorumlandığı görülür. Sözcük seçimi ve görsel öğelerin kullanımı dahil aktarım tercihleri açısından ise birçoğu, çocuklara hitap etmekten oldukça uzaktır. Bu kategoriden eserlerin birçoğu bugünün çocuklarının anlamakta zorluk çekebileceği keli-

72 E. Copeaux, *Türk Tarih Tezinden Türk-İslam Sentezine: Tarih Ders Kitaplarında (1941-1993)*, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul, 1998, s. 185.

meler ve tamlamalar ile doludur. Açık olan belki de sadece 'fetih'in manevi önemi' ve ondan çıkarılacak 'derslerdir'. Bu bahiste zikredilen yakın dönem çocuk eserleri, 'fonksiyonellik' açısından değerlendirildiğinde, bugüne dair 'net mesaj verme kaygısı'nın ilk örneklere nazaran daha güçlü ve belirgin olduğunu ifade etmeliyim. İstanbul'un ilelebet Müslümanların hâkimiyetinde kalacağına dair ifadeler ve Aya Sofya'nın yeniden Müslümanların ibadetine açılması gerektiğine yönelik imalar, bahsi geçen mesajlardan ilk not edilebilecekler arasındadır. II. Mehmet zamanında Aya Sofya'nın camiye çevrilmesinin dini açıdan bir 'sembol' olduğunun mütemadiyen vurgulanması da elbette bu çerçevededir. Ayrıca İstanbul'un bugünkü kozmopolitizmi ve kentteki gündelik yaşam, milli/dini bir zafer olarak nitelendirilen 'fethin ruhu'na genellikle 'aykırı' bir durum olarak tasvir edilmektedir. Tespit edilen bu betimleme tarzının, eserlerde sıkça öne çıkarılan 'Osmanlı'nın derin hoşgörüsü'nün bıraktığı miras ve 'İslâm'ın birleştiriciliği' argümanı ile retorikte çeliştiği de ortadadır.

Son kertede çocuklar için yazılan İstanbul'un 'fetih' temalı edebi metinlerin birçoğu –tıpkı Bağımsızlık Savaşı, Çanakkale başta olmak üzere başka konuda olduğu gibi– bugüne dair politik kaygıları içeren eserlerdir ve bu nedenle tasnife ve eleştirel bir okumaya tabi tutulmalıdır. Muhafazakâr-milliyetçiliğin ve son dönemde bilhassa siyasal İslâm'ın farklı kanatlarının çocuklara yönelik ideolojik bir hegemonya inşasına gittiği ve bu süreçte emperyal referansların ve Fatih ile İstanbul'un fethi imgelerinin militarist motiflerle yeniden üretildiği dikkate alınmalıdır. Tüm bu inşa sürecinin burada ele aldığım yayıncılık faaliyetleri ile sınırlı olmadığını not ederek bitireyim. Zira bugün artık sadece yukarıda bahsi geçen 'fetih kitapları'ndan ve yılda bir kez "kutlaması" yapılan bir gövde gösterisinden değil filmleri/çizgi filmleri, animasyonları ve "müzesi" olan bir 'fetih kültürü'nden ve ekonomisinden bahsediyoruz.[73] Öğrencile-

73 "Panorama 1453 Tarih Müzesi", 2009'un başında Recep Tayyip Erdoğan'ın katılımıyla açılır. İstanbul Büyük Şehir Belediyesi tarafından yapılan Kültür A.Ş. tarafından işletilen "müze", müze olmaktan ziyade bir propaganda mekâ-

rin öğretmenleri eşliğinde ziyarete götürüldüğü kerameti kendinden menkul bir 'fetih' propagandacılığından... Aynı süreçte politik olarak emperyal özlemlerin ve 'medeniyet temsil etme'/'medeniyetleri buluşturma' söyleminin konjonktüre koşut olarak doruğa çıkması da şaşırtıcı değil elbette.[74] Tüm bunlar olurken unutulmaması gereken bir iki nokta var: Fetihçiliğin kendisi bulaşıcıdır; yaşanılan mekânı ister maddi ister manevi boyutta olsun sürekli yeniden 'fethetme' çağrışımına sahiptir. Bunun sonucu ise fethedenin belirlediği/'efendi' olduğu bir sosyo-politik çerçevenin öyle ya da böyle dayatılma çabasıdır. Zikredilen çabanın gerçek anlamda birlikte yaşama ve demokrasi kültürüne hizmet etmeyeceği ise açık.

KAYNAKÇA

1453 İstanbul Fatihleri, Mavi Uçurtma, İstanbul, 2007.

Abasız, E., *Ulubatlı Hasan: İstanbul'un Fethi*, Nesil, İstanbul, 2008.

Ak, M., *İstanbul'un Fetih Günlüğü*, TATAV Yayınları, 2003.

[Altınay] Refik, A., *Çocuklara Tarih Bilgisi, İlk Mektep: Dördüncü Sınıf*, Hilmi Kitaphanesi, İstanbul, 1929.

—, *Eski Türk Zaferleri (1071-1878)*, Çocuklara Tarih Kitapları: 5, Muallim Ahmet Halit Kitaphanesi, İstanbul, 1932.

Altınyıldız, A., "İmparatorlukla Cumhuriyet Arasındaki Eşikte Siyaset ve Mimarlık: Eskiyi Muhafaza / Yeniyi İnşa", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: Muhafazakârlık*, (3. baskı), İletişim, İstanbul, 2006.

Anıl, Ş. Y., *Fatih Sultan Mehmet*, Kastaş Yayınevi, İstanbul, 2005.

Arışahin, T., *Masal Gibi İstanbul'un Fetih Hikâyesi*, Damla Yayınevi, İstanbul, 2007.

Atak, O. A., *Büyük Türk Zaferleri: İstanbul'un Fethi*, Damla Yayınevi, İstanbul, 2005.

nıdır. 'Fetih Müzesi' ve 'misyonu' hakkında eleştirel bir yorum için bkz. M. Belge, "Panorama 1453", *Taraf*, 29.03.2009

74 Başbakan Recep Tayyip Erdoğan'ın İstanbul'un fethi dolayısıyla yayınladığı mesaj bu bağlamda düşünülebilir: "Tarih boyunca nice zaferlere imza atan aziz milletimizin en kutlu ve en büyük adımlarından birisi de İstanbul'un fethidir. İstanbul'un fethi, hem milli tarihimiz hem de dünya tarihi için adeta bir dönüm noktası teşkil etmiştir. Kuruluşunu müteakip dönemde yüzyıllarca imparatorluk başkenti olmuş bu kadim şehir, Fatih Sultan Mehmet önderliğinde gerçekleşen fethin ardından adalet, hoşgörü, barış ve de köklü bir medeniyetin merkezi haline gelmiştir... "Medeniyetler İttifakı"nın somutlaştığı mekân olan İstanbul, bana göre, sadece Avrupa Kültür Başkenti değil, 1453'ten bu yana aynı zamanda Dünya Kültür Başkentidir."

Ayvazoğlu, B., *Tanrıdağı'ndan Hıra Dağı'na: Milliyetçilik ve Muhafazakârlık Üzerine Yazılar*, Kapı Yayınları, İstanbul, 2009.

Banoğlu, N. A., *Türk Kahramanları Serisi: Fatih Sultan Mehmet*, Gençlik Kütüphanesi, 1943.

—, *Fatih Sultan Mehmet ile Keloğlan*, Bozkurt Kitap ve Basımevi, İstanbul, 1943.

Behzat, A., *Küçük Kahramanlar: İstiklâl Harbinde Türk Çocukları*, Muallim Ahmet Halit Kitaphanesi, İstanbul, 1930.

Beklenen Fetih, Popüler Tarih: Osmanlı Tarihi-3, Timaş, İstanbul, 2009.

Belge, M., "Panorama 1453", *Taraf*, 29 Mart 2009.

Bilgin, İ., *Büyük Türk Bilginleri: Akşemseddin*, Damla Yayınevi, İstanbul, 2008.

Boyunağa, Y. A., *Fetih Sancakları*, Timaş, İstanbul, 2006.

Copeaux, E., *Türk Tarih Tezinden Türk-İslam Sentezine: Tarih Ders Kitaplarında (1941-1993)*, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul, 1998.

Coşkun, A., *Şah-ı Cihan Fatih Sultan Mehmet*, Babıali Kültür Yayıncılığı, 2008.

Çakır, R., *Ne Şeriat Ne Demokrasi: Refah Partisini Anlamak*, Metis, İstanbul, 1994.

Çavuşoğlu, M., *Ulubatlı Hasan Destanı*, Çeltüt Matbaası, İstanbul, 1959.

Danişmend, H. İ., *İstanbul Fethinin İnsani ve Medeni Kıymeti*, İstanbul Fetih Derneği Yayınları, İstanbul Halk Basımevi, 1953.

Danışman, Z., *Fatih Sultan Mehmet II.*, Çocuk Esirgeme Kurumu Okul ve Öğrenci Kitapları, Ankara, 1945.

Danişmend, H. İ., *Fatih'in Hayatı ve Fetih Takvimi*, İstanbul Fetih Derneği Yayınları, Kanaat Matbaası, İstanbul, 1953.

Dirimtekin, F., *İstanbul'un Fethi*, İstanbul Belediye Matbaası, İstanbul, 1949.

Efe, A., *Fetih Rüzgarı*, Akçağ Yayınları, Ankara, 1987.

Erman, N. A., *Fatih'in Fedaisi (Ulubatlı Hasan)*, Renk Yayınevi, İstanbul, 1966.

Ertek, N. H., *Beşyüzüncü Yıla Girerken İstanbul'un Manen Fethi ve Cübbe Ali*, Sinan Matbaası ve Neşriyat Evi, İstanbul, 1948.

Fatih ve Fetih Albümü, TATAV Yayınları, 2003.

Fatih ve İstanbul'un Fethi, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul, 1953.

Fatih Sempozyumları I-II Tebliğler (2005-06), Fatih Belediye Başkanlığı, İstanbul, 2007.

"Fatih Sultan Mehmet", *İlkokula Temel Bilgiler*, sayı 115, Mart 1951.

Fatih Sultan Mehmet Han ve İstanbul'un Fethi, Çamlıca Basım Yayım, İstanbul, 2008.

Gökalp M. ve Özkan, Z. Y., *Fatih Sultan Mehmet*, Asır, 2005.

Guliyeva, D., *Yeni Çağın Fatihi: Fatih Sultan Mehmet*, Morpa, İstanbul, 2008.

Gücüyener, F., *Fatih ve Onun Azametli Saltanat Devri*, 1950.

Gücüyener, *Yüce Fatih İstanbul'u Nasıl Aldı? Ve Bütün Devri (1453-1953 Beş Yüzüncü Fetih Yılı Hâtırası)*, Gücüyener Yayımevi, 1953.

Gürler, A. M., *12 Yaşında Bir Sultan: Fatih Sultan Mehmet*, Nesil, İstanbul, 2007.

Gündüzalp, S., *Sultan Fatih: Ya İstanbul Beni Alacak, Ya Ben İstanbul'u!*, Zafer Yayınları, İstanbul, 2008.

Hürel, H., *Fatih Sultan Mehmet'in İstanbul'u*, Büyülü Fener, İstanbul, 2009.

İlkokula Temel Bilgiler: İstanbul'un Alınışı, sayı 39, Şubat 1949.

İstanbul'un Fetih Müjdesi, Hikmet Neşriyat, İstanbul, 2002.

İstanbul'un Fethi, haz. M. T. Şimga, Çocuk Yayınları Müessesesi, İstanbul, 1953.

"İstanbul'un Fethi", *Çocuk Haftası*, sayı 1, 28 Mayıs 1958.

İzci, A., *İstanbul'un Fethi: Şehzade Mehmed'ten Fatih Sultan Mehmed'e*, İlgi Çocuk, İstanbul, 2008.

Kızıltoprak, K., *Fatih Sultan Mehmed Han'ın Liderlik Sırları*, Okumuş Adam Yayıncılık ve Eğitim Hizmetleri, 2003.

Koçu, E. R., *Kanuni Sultan Süleyman'ın Beş Fedaisi*, Çocuk Kitapları sayı 13, İstanbul Tan Matbaası, İstanbul, 1952.

—, *Fatih Sultan Mehmet'in On Fedaisi*, Çocuk Kitabevi, İstanbul, 1953.

Koloğlu, O., "50 Yıl Boyunca Fatih ve Fetih", *Tarih ve Toplum*, sayı 233, Mayıs 2003.

Mirmiroğlu, *Fatih Sultan Mehmet II Devrine Ait Tarihi Vesikalar*, Sarıyer Halkevi Neşriyatı, 2, İstanbul, 1945.

Nar, A., *Fetih (Tarihi Piyes)*, M.T.T.B İzmir Orta Öğrenim Komitesi Yayınları, 1, 1974.

Necati Salim, *İstanbul'un Zaptı 1453 (Türk Ordusunun Eski Seferlerinden Bir Kale Muharebesi)*, İstanbul Askeri Matbaa, 1932.

Okurer, C., *Büyük Fetih*, İstanbul Fetih Derneği Yayınları, İstanbul, 1953.

Özdemir, A., *Çağ Açan Çocuk Padişah Fatih Sultan Mehmet*, Bordo-Siyah Yaymları, İstanbul, 2008.

Papadakis, Y., *Ölü Bölgeden Yankılar: Kıbrıs'ın Bölünmüşlüğünü Aşmak*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2009.

Refik, İ., *Fatih Sultan Mehmed ve Büyük Fetih Hamlesi*, Ferzan Yayınları, İstanbul, 2009.

Sağman, R. A., *İstanbul'u Ne Şekilde Aldık?*, Ahmet Sait Matbaası, İstanbul, 1947.

Saraçoğlu, C. A., *Fatih ve İstanbul'un Fethi*, Şema Yayınları, 2006.

Siral, B., *Küçük Serdar (Fatih Sultan Mehmet'in Çocukluğu)*, Rafet Zalimler Yayınevi, İstanbul, 1953.

Subaşı, E., *Fatih Sultan Mehmet 1453/Tarihin Dönüm Noktası*, Mavi Lale Kitabevi, İstanbul, 2007.

—, *Gençler İçin: Fatih Sultan Mehmet 1453*, Mavi Lale Kitabevi, İstanbul, 2008.

Şapolyo, B. E., *Alas: Küçük Tarihi Hikâyeler*, Ankara, 1934.

—, *Fatih İstanbul Kapılarında*, Rafet Zaimler Yayınevi, 1953.

—, *Fatih Sultan Mehmet*, Türkiye Çocuk Esirgeme Kurumu Genel Merkezi, Ankara, 1953.

Sertelli, F. İ., *İstanbul'u Nasıl Aldık?*, Muallim Ahmet Halit Kitaphanesi, İstanbul, 1930.

—, *Çanakkale'de Küçük Ahmedin Kahramanlığı*, Kanaat Kitabevi, İstanbul, 1938.

Şakir, Z., *Fatih Sultan Mehmet*, İstanbul Maarif Kitaphanesi, 1953.

Tekinoğlu, H., *Fatih Sultan Mehmet Han'ın Yönetim ve Liderlik Sırları, Kum Saati Yayınları*, İstanbul, 2005.

—, *Osmanlı'nın Genç Dehası Fatih*, Neden Kitap, İstanbul, 2007.

Tezçakar, B., *Dâhi Fatih'in Muhteşem Fethi*, Timaş, İstanbul, 2007.

Türkmen, F. A., *Sultan Fatih ve Ulubatlı Hasan*, 1953.

Ulubatlı Hasan: İstanbul'un Fethinde Bir Kahraman, Çamlıca Basım Yayım, İstanbul, 2007.

Uluçay, Ç. M., *Ulubatlı Hasan*, Özyürek Matbaası, İstanbul, 1959.

Ülgen, S. A., *Fatih Devrinde İstanbul (1453-1481)*, Vakıflar Umum Müdürlüğü Neşriyatı, Ankara, 1939.

Ünal, T., *Fatih ve Fetih*, Berikan, Ankara, 2001.

Ünver, S. A., *İlim ve Sanat Bakımından Fatih Devri Notları*, İstanbul Belediye Matbaası, İstanbul, 1948.

Yavrutürk Fatih Sultan Mehmet Özel Sayısı, sayı 11, 1940.

Yener, C., *Ulubatlı Hasan*, İzmir Basımevi, İstanbul, 1953.

Yeşilçayır, E., *Fatih Sultan Mehmet*, Muştu Yayınları, İstanbul, 2004.

Modern Müminin Kodları, Simgeleri: Türkiye'de İslâmî Sinema

SEDA ÖZDEMİR

Giriş

Türkiye'de 1980'lerle birlikte etkisini –özellikle de görünürlüğünü– artıran ve kendini modern Batının karşısında 'alternatif bir düzen taşıyıcısı' olarak konumlandıran İslâmî aktörler, iktidar olan sistemin kendilerine sundukları kültürel kodlara ve anlamlar dünyasına özellikle edebiyat ve sinema gibi sanatsal üretimlerle direniş göstermektedirler. Yeni Müslüman entelektüeller olarak tanımlayabileceğimiz bu aktörler, sınıfsal olarak bir değişim geçirmiş, kentli bir kimlik edinmiş ve kültürel, ekonomik ve siyasal iktidara sahip olma iddiasıyla İslâm'ı geleneksel akımın tersine 'özcü' bir yaklaşımdan çıkararak yeni baştan okumuş, yorumlamış ve uyarlamaya çalışmışlardır. Kültürel bir ürün olan sinema ise, İslâmî hareketlerin temelinde yaşanan bu kopuş/değişimin yansımasının görünebildiği en önemli alanlardan biri olmaktadır. Araç ve metin olarak zaten sembolik anlatımın kullanımı için oldukça uygun olan sinema, bahsi geçen aktörler için siyasi İslâmî hareketin başlangıcından beri süregelen önemli bir araçtır. Zira bu filmler, bir yandan gerçeğin aynası gibi bir temsil gücüne sahipken (İslâmî yaşam tarzını ifade ederken) bir yandan da gerçeği etkileyen ya da in-

şasına katkıda bulunan (tarihin tekrar yazımı ve İslâm'ın modern paradigmada kendine alternatif bir yer bulması gibi) bir rol üstlenir. Milliyetçi-muhafazakâr öğrencilerin kurduğu Milli Türk Talebe Birliği Sinema Kulübü'nün 1973 yılındaki 'Milli Sinema Açık Oturumu'nda Yücel Çakmaklı'nın "milli sinema" için söyledikleri de bu gerçeği yansıtır.

> Milli Sinema, milli kültürün sinema diliyle anlatılmasıdır. Başka bir tarifle bunu bir milli bakış açısının tespitlediği, yorumladığı ve çözümlediği gerçeğin sinema diliyle anlatımı diye tarif edebiliriz. Görüldüğü gibi bu tarifin içinde iki unsur bulunmaktadır. Birincisi bir gerçek, diğeri de bu gerçeği tespitleyen, yorumlayan dünya görüşü...[1]

İslâm'ın yeni yorumlanışının bu gibi kültürel metinlere yansıması ise bu kimliği ve kimliğin beraberinde getirdiği imgeler dünyasını anlamaya olanak vermektedir. Zira ekonomik ve politik arenada kendini gösteren kentli ve eğitimli aktörler[2] entelektüel arenada da kendilerini, varlıklarını göstermeyi ve ortaya koydukları sanatsal ürünlerle hakim kültürel hegemonyaya meydan okumayı amaçlamışlardır. İlk olarak "milli sinema" adıyla, daha sonra İslâmî sinema, manevi sinema, beyaz sinema ve İslâmî duyarlıklı filmler olarak anılan sinema ürünlerinin ortaya çıkış zamanının ise sosyalist ve toplumcu filmlerle paralel gitmesi ve bu grupların birbirlerini çok yakından takip ediyor olmasının da siyasal iktidar alanı kadar kültürel iktidar ya da kültürel alanda kendine ait yer açma adaylığı olduğunu kabul etmemiz mümkün.[3]

Bu çalışmanın amacı yukarıda bahsettiğimiz çağdaş İslâmcı aktörlerin endişeleri, oluşturdukları yeni kavramlar, alternatif

---

1 Salih Diriklik, *Fleşbek Türk Sinema-TV'sinde İslami Endişeler ve Çizgi Dışı Oluşumlar*, cilt 1, Söğüt Ofset, 1995, s. 66-67

2 J. Habermas'm kamusal alan teorilerini temel alarak kentliliğin kendisini kamusal alana çıkış olarak algılamamız gerekir. Kamusal alan kavramı için, bkz. J. Habermas, *The Structural Transformation of the Public Sphere*, Cambridge, Mass., MIT Press, 1991

3 Dönemin sol tandanslı film ve yönetmenleri için, bkz. Alim Şerif Onaran, *Türk Sineması*, I. cilt, Kitle Yayınları, Ankara, 1995

olarak getirdikleri yeni düzenin kodları ve simgelerini sinema filmleri üzerinden anlamaya ve yorumlamaya çalışmak. Çalışma çerçevesinde hem filmleri incelenen Yücel Çakmaklı, Mesut Uçakan, İsmail Güneş, Metin Çamurcu ve Mehmet Tanrısever gibi yönetmenlerin bizzat kendileri İslâmî aktörler olarak ele alınmış, hem de film karakterleri bu bakış açısı altında analiz edilmiştir. Analiz sırasında ise 1980'lerle başlayan İslâmî hareketlerin simgesel dünyasını anlamlandırmaya çalışırken 1920'lerdeki 'radikal modernizasyon' projesi göz önünde bulundurulmuştur. Zira bu iki dönemin asıl çarpışma alanı kamusal alanda yaratılan simgelerin bizzat kendisidir.[4] İslâmî hareketlerin çıkış noktasının, bu simgelere direnmek, onların ötekilerini yaratmak/restore etmek/yeniden tanımlamak olduğu unutulmamalıdır. İslâmî temalı bu filmlerde kamusal alan, kadın, örtünme, imam-hatipler, tüketim ve İslâmî hayat tarzı gibi pek çok konu hakkında bahsettiğimiz anlamlar dünyası, herhangi bir alt metine çok fazla rastlanmadan, göndericiden alıcıya direkt olarak iletilmektedir.[5]

'Öteki'lerin karşılaşmasından doğan simgeler dünyası ve alternatif moderniteler

Her kimliğin oluşturulma sürecinde farkını ortaya koyması ve kendini tanımlaması için ihtiyaç duyulan 'öteki' imgesi, laisist ve

---

4 Tüm filmlerde vurgulandığı üzere laisist düzen, İslâm'ı kamu alanının dışına çıkarıp sadece özel alana hapsetmeyi amaçlamaktadır. Özellikle Yücel Çakmaklı'nın Hekimoğlu İsmail'in aynı adlı romanından iki bölüm olarak uyarladığı 'Minyeli Abdullah' filminde modern bir hayata sahip sanayici kahramanın "*Camiler açık isteyen namaz kılar isteyen oruç tutar ama seninkiler yaşayışımızı da İslam'a uydurmaya çalışıyorlar*" cümlesi bu noktayı vurgulamaktadır.

5 Aslında sinemanın Müslüman dünyasında meşruiyet kazanması da bu 'tebliğ' misyonunu sonuna kadar yerine getirme hedefine dayanır. Elif Film Şirketi'nin düzenlediği film hikâyesi yarışmasındaki takdim yazısı manidardır: "*Birçok muhitlerde sosyal hayatın zarureti olarak mütaala edilmeye başlayan sinemadan şimdiye kadar Müslümanların faydalandığı söylenemez. (...) "Düşmanınıza karşı gücünüz yettiği kadar kuvvet hazırlayın" emri ilahisi bu hususta da Müslümanları vazifeye çağırmaktadır. Yeni bir nesil yetiştirmek yönünden de ihmal edilemez hüviyetiyle sinema artık neresinden ele alınırsa alınsın, bizi kendisiyle ilgilenmeye mecbur etmiştir.*" (Diriklik, *a.g.e.*, s. 30)

İslâmcı ideoloji arasındaki karşılıklı husumet ve çatışma durumunu da açıklamaktadır. Zira Türk milli kimliğinin 'öteki' imgesi, ne gerçekten fiziksel bir çarpışma içinde bulunduğu Batı (aslında Batı'yla aradaki ilişki daha çok tutkulu bir aşk ve hayranlık olarak nitelendirilmelidir, zira hem düşman hem de model olarak alman kimliktir[6]) ne de Kürtler ve azınlıklardır.[7] Bu kimliklerle 'ötekilik' ilişkisi daha çok tarihsel dönüşümler ve alman pratik çözümlerle şekillenmektedir. Oysa ki modern Türk kimliğinin asıl ötekisi Tanıl Bora'nın ifadesiyle 'Eski Türkiye'dir. Yani sosyal, ekonomik ve politik düzen için kaynağını İslâm dininden alan ve 'rasyonellikten uzak Osmanlı'dır. Eski kimliğin Batılı evrensel normlardan tamamen farklı oluşu, 'geri kalmışlığı' ve 'yozlaşmış' uygulamaları, 'ilerleme'nin ve 'medeniyet'in önündeki en büyük engeldir. Bu durumda geçmişe ait tüm değerler, alışkanlıklar, sistemler ve gündelik yaşama dair kodlar yıkılmalı yerine yeni, modern, seküler ve rasyonel olan kalıplar keskin inkılaplar yoluyla bir an önce yerleştirilmelidir. Böylelikle modernizasyon projesi olarak sunulan bu keskin kopuş aslında iki tarafın da kendisini konumlandıracağı 'ötekisi'ni yaratmış olur.

Sinema da simgesel anlamda bu 'ötekileştirme' projesine ve İslâmî kimliğin yaratılmasına hizmet eder. İlk olarak amaçlanan, kamusal alandan dışlanan İslâmî hareketin marjinallikten sıyrılarak merkeze yaklaşmasını sağlamaktır. Bu amaç doğrultusunda ise kendi kimliğini kurgulayabilmek için söz konusu 'öteki imgesi'ni dönüştürmek ve kendi sembollerini ortaya koymak zorundadır. İslâmî aktörlerin dini tekrar yorumlayarak oluşturdukları bu alternatif modern paradigma, cemaatine yeni yaşam kodları sunmayı amaçlar. İşin en çarpıcı tarafı ise İslâmî hareketlerin kesinlikle modernizmi, Batıyı reddetmemeleri ve 'öteki' olarak sunmamaları. 'Öteki' olarak sunulan kimlik Batının modernizmini 'dejenere' olarak alan ve kendilerine zorla dayatan laisist Kemalist modernizasyon projesidir.

6 Orhan Koçak, "Ataç, Meriç, Caliban, Bandung-Evrensellik ve Kısmilik Üzerine Bir Taslak", *Türk Aydını ve Kimlik Sorunu*, haz. Sabahhatin Şen, Bağlam Yayınları, İstanbul, 1995, s. 241, alıntılayan Tanıl Bora, "İnşa Döneminde Türk Milli Kimliği", *Toplum ve Bilim*, sayı 71, Kış 1996

7 Tanıl Bora, *a.g.m.*

Bu makale çerçevesinde incelenen filmlerin tümünde rastlanan ortak temalardan biri de işte bu karşılaşma anları ve modernizasyon projesinin, Yeşilçam melodramlarından çok da uzaklaşmayan kalıplar şeklindeki karşıtlıklar (iyi/kötü, Doğu/Batı, teknoloji/maneviyat, inanan/inanmayan, mağdur/zalim[8]) yoluyla temsilidir. Kısacası modernizmi anlama, değerlendirme ve yorumlama şekli farklılık göstermemektedir. Aslında filmlerde gördüğümüz tüm imgelerin, İslâmî aktörlerin en belirgin amaçları olan moderniteyi gelenek/din içinde tekrar üretmek istemelerinden başka bir şey olmadığı açıkça ortadadır.[9] Artık Müslüman aktörler, hem devlet tarafından modernleşme sürecinin dışına itilmek hem de bizzat kendileri tepkisel bir şekilde bu sürece karşı direnmek istememektedirler. Modern zihniyetin en büyük ürünü olan 'teknoloji' artık Müslüman dünyasında da reddedilemez. 'The İmam'da Emrullah'ın bilgisayar konusunda uzman olan bir Müslüman olması, İslâm anlayışlarında teknolojiyle ilgili bir sorun olmadığını gösterir. Zira Emrullah aynı zamanda sıkı bir motosikletçidir. Modern zihniyet ürünleri olan bilgisayar ve motosiklet, yeni cumhuriyet seçkinlerini şaşırtacak bir şekilde çağdaş İslâmî kimlik tarafından benimsenir ve içselleştirilir. Metin Çamurcu'nun 'Bize Nasıl Kıydınız' (1994) filminde bilim ve İslâm'ın barıştırılmaya çalışıldığı, hatta bizzat İslâm'ın bir parçası olduğunun ispatı kimya öğretmeni Hüseyin üzerinden verilir. Ders sırasında öğrencilerine maddenin ve tüm denklemlerin ruhunun anlaşılması gerektiğini anlatan Hüseyin, ışık hızı örneğine dayanarak zaman ve Allah'a dair üstü kapalı yorumlarda bulunur. Bu yorumlar, ilahi bir gücün varlığını ispatlar ve bilimin aslında 'O'nu aramaktan geçtiğini anlatır. Ancak teknolojinin kendisinden olmayan sorun, onun transferi sırasında ortaya çıkar. Türk muhafazakârlığının da en büyük problematiği olan bu duruş, dini, hayatın dışına atmadan sadece teknolojiye 'hoş geldin' deme ar-

8 Elif Daşçı, "The Impact of Islamic Ideologies on the Turkish Cinema: A Study on the Popular Products of Milli Cinema Between 1970s-1990s", ODTU, (yayımlanmamış yüksek lisans tezi), 1998

9 Abdurrahman Arslan, "Seküler Dünyada Müslümanlar", *Birikim*, sayı 99, Temmuz 1997

zusudur. Batının moral değerleri reddedilirken bu moral değerlerle aslında sıkı sıkıya bağlı olan piyasa ekonomisi gibi üst kavramlar asıl amacın tersine sorgulanmamaktadır. Bu sorgulamama süreci kendini cumhuriyetin ilanıyla gelişen süreç boyunca uzak kaldıkları tarihe tekrar katılım sağlamayı hedefleyen çağdaş İslâmî hareketlerin özellikle ekonomi, medya, politika, sanat ve eğitim alanlarındaki kurumlara kendi İslâmî etiketlerini eklemek suretiyle moderniteye eklemlenme gayretlerinde de kendini göstermektedir. Çakmaklı'nın 'Minyeli Abdullah I'in (1989) başarısı üzerine çektiği filmin ikinci bölümünde (1990) bu amaç Abdullah'ın ağzından oldukça net bir şekilde dile getirilmiş ve projelendirilmiştir. Evrensellik iddiasındaki tüm kurumlar sorgulanmaksızın önlerine İslâmî sıfatı eklenerek modernitenin bunalımlarının çözülebileceği umulmuştur. Özellikle de iktisadi gücün nasıl bir hegemonya getirdiğinin farkında olan Abdullah ("Bu iktisadi ve kültürel bir savaş. İslâmîyet bu memlekette nasıl ihya edilebilir?") Mısır'daki tüm bunalımın kaynağını kapitalizmle özdeşleştirirken, getirdiği alternatif çözümler sistem sorgulamasından uzak olmakla beraber benzer modelleri yaratmaktan öteye gidemez.

> İslamiyet'i bütünüyle yaşatabilmek için İslam ekonomisine yer vermek lazım. Zaman gösterdi ki şirketler maddeten ve manen insanlara tesir ediyor. Hatta devlete ve devletlere. İslamiyet hayat dinidir, bir yaşam tarzıdır. Bunun için madde ve mana bir bütün olarak ele alınmalıdır. Artık bu yolda çalışmak gerekir. Bir Müslüman olarak paramızı küpte yastık altında saklamayalım, hatta daha beteri faize verip günah işlemeyelim. Bu paraları birleştirip şirketler kuralım. Bu şirketlerle büyük fabrikalar yapalım. Ayrıca toplanan sermayenin bir kısmıyla da 'Dayanışma Sandığı' kurarak özel okullar yurtlar ve sağlık merkezleri açalım. Herkes hep beşeri kanunlardan bahsediyor, ilahi kanunları dikkate almadan hiçbir şey başaramayız. İslam mısırımızı yükseltecek tek silahımızdır. Sahabeden aç olan vardıysa eğer peygamberimiz de açtı. Bir zamanların fakir sahabeleri topyekûn kalkınıp hepsi zengin olmuştur.

Bu replik, yeni İslâmî aktörlerin ekonomiyle olan mevcut ve düşünsel ilişkisini de açığa çıkarır. Ekonomik alan, bu aktörlerin güçlerinin çoğu zaman belkemiğini oluşturmaktadır. Özellikle Turgut Özal'ın Anadolu'daki Müslüman yatırımcıların ülke ekonomisine katılımını sağladığı politikaların ivme kazandırdığı 'yeşil sermaye', meşruiyetini İslâm'a hizmetten almaktadır. Abdullah'ın önerdiği bu iktisadi model de aslında cemaate modernizmi ve onun vazgeçilmezi kapitalizmi içselleştirtmektedir. Müslümanların ellerindeki sermayeleri birleştirmesi sayesinde oluşacak ekonomik güç için referansını İslâm'ın en parlak devri olduğu söylenen Asr-ı Saadet'ten alması aslında kapitalizm ile İslâm'ın barıştıkları ve girift bir yapıda olduklarını gösterir. Kurulması planlanan 'Dayanışma Sandığı'nın amacı kendi eğitim ve sağlık kurumlarını kurarak, kendi sanayisini oluşturarak kapitalizm ve modernite içinde tamamen alternatif bir Müslüman modernitesi getirmektir. Asr-ı Saadetin tekrar vücut bulmasını sağlayacak müslüman kamusal alana çok daha güçlü bir gövde ile çıkacaktır.

Meslek ve eğitim ile gelen sermaye

Yeni İslâmcı hareketlerin geleneksel İslâmcı akımdan farkını İslâmî filmlerde de takip edebiliriz. Çağdaş 'İslâmî' kimlik, artık şehrin ve modern dünyanın çok uzağında değil, bizzat içinde yer almaktadır. Yeni aktörler profesyonel mesleklere sahip, şehirli ve eğitimlidir. Seçilen meslekler İslâmî söylemi yansıtma, yorumlama ve yayma misyonlarıyla iç içedir. Mesut Uçakan'ın 1992 yılına ait 'Sevdaların Ölümü' filminin başrol oyuncusu Kerim eski bir avukat, matbaa sahibi bir girişimci ve gazeteci kimliklerini taşır. Mesleğini İslâmî görevinden ayrı tutmayan Kerim aynı zamanda Bosna Hersek'te katledilen Müslümanlar için sürekli olarak paneller düzenleyen ve halkı bilinçlendirmeye çalışan bir hatiptir. İsmail Güneş'in 'The İmam' (2005) filmindeki Emrullah'ın (imam-hatip mezunu olduğu anlaşılmasın ve modern hayata uyum sağlayabilsin amacıyla kullandığı isimle Emre) bilgisayar mühendisi, 'Bize Nasıl Kıy-

dınız'da Hüseyin'in kimya öğretmeni, yine Uçakan'ın 'İskilipli Atıf Hoca/Kelebekler Sonsuza Uçar'da (1993) Ferit'in avukat olması da yönetmenlerin bu amaca hizmet eden bilinçli seçimleridir. Zira bu meslekler aynı zamanda modern dünyada kabul gören ve iktidarla sıkı sıkıya bağlı olan mesleklerdir. Motosikletiyle hız yaparken trafik polislerince durdurulan Emrullah'ın savunma olarak ısrarla "Bilgisayar mühendisiyim ben," diye sayıklaması ve durdurulmasına anlam verememesi de mühendislik gibi mesleklerin modern dünyada olduğu gibi çağdaş İslâmî çevrelerde de iktidar ve seçkin olmakla bağlantılı olmasından ileri gelmektedir.

Minyeli Abdullah'ın eğitim masraflarını karşılayıp üniversiteyi okuması için yardım ettiği çocuğun ailesinin anlatıldığı sahne, çağdaş İslâmcıların kendileri ayrı tuttukları geleneksel İslâmcılarla aralarındaki farkı da ortaya koyar. Gelenekselci ailenin hiçbir fedakârlıkta bulunmaya gerek görmeyip üniversitede okutmadıkları çocuklarının masraflarını Abdullah kendi yemek parasından keserek vermektedir. Zira bilir ki bu eğitimin amacı İslâmîyet'e hizmettir ve bu yolda aktörlerin iktidardakilerden altta kalmaması gerekir. Aynı bilgi gücüne sahip özne bir yandan İslâmîyet'e hizmet ederken bir yandan da onun yaşam formunu da devam ettirecektir.

– Senin mektep masraflarını ben ödeyeceğim.
– Neden?
– En büyük sevap olduğu için
– Karşılığında ben ne yapacağım?
– İki şey. Namazını muntazam kılacaksın ve okuyup üniversiteyi bitirince İslamiyet'e hizmeti gaye edineceksin.

Kahramanların meslekleriyle paralel bir şekilde yeni kimliğin dayanak noktasını eğitim, özellikle de yüksek eğitim oluşturur. Sınıf atlama ve şehirleşmenin dolayısıyla da modernite karşısında ezilmemenin simgesi olan eğitim, bu öznelere Bourdieu'nün sözünü ettiği alternatif 'sermaye'leri sağlar.[10] Bu kül-

10 Bourdieu'nün tanımlamasına dayanarak kültürel sermaye kavramı iktisadi sermayeye paralel olarak kültüre dayalı iktidar çeşitlerini ve birikim süreç-

türel ve simgesel sermayeler, İslâmî hareketlerin iktidarın hegemonyasına karşı direnişi açısından kilit noktadır. Her kimlik gibi tanınmayı hedefleyen çağdaş İslâmî aktörler iktidarla ilişki içinde olanın ekonomik sermayeden ziyade bu tip sermayelerde yattığını bilirler. Cumhuriyetin modernizasyon projesinin mimarlarının ve iktidarı elinde bulunduran seçkin sınıfın gücünün kaynağı olan bu sermayeler aslında bu iki kimliğin arasındaki gerilimi de açıklıyor. Cumhuriyetçi seçkinlerin kimlik politikasında hâkim olan kültürel kodlarından vazgeçmek istememelerine karşın İslâmî aktörler bu kodların elde edildiği süreçlerden geçerek onları dönüştürme gayretindedirler. Filmlerdeki kahramanların üniversite eğitiminden geçmiş ve hem Batı hem de Doğu literatürüne hâkim olmaları, hâkimiyetini sorguladıkları yaşam tarzı ve imgeler dünyasıyla savaşmalarını olanaklı kılar. Üniversite eğitimi almamış olan Minyeli Abdullah'ın hamallık yaparken bile tüm parasını kitaplara yatırıp Doğu ve Batıya ait tüm kaynakları okumuş olması ve dışarıdan lise diploması alması bu noktaya işaret eder. 'The İmam'ın başkahramanı imam-hatip liseli Emrullah aynı zamanda modern dünyada güç sahibi olmasını sağlayacak bir üniversite eğitiminden geçmiştir. İktidarın elindeki bilgiyle yarışabilmek için eşit şartlarda olmalarının gerektiğinin farkındaki çağdaş İslâmcılar Batıya ait tüm eserleri okumaktan da çekinmezler. 'Minyeli Abdullah II'de olduğu gibi, Abdullah'ın üniversite öğrencisi oğlu Bilal'in elindeki kitapları gören Mısır'ın egemen sınıflarından Batılı bir aileye mensup Feyza'nın şaşkınlığını gizleyememesi ve 'Sizin bunları okuduğunuzu düşünmezdik' cümlesi iktidardaki seçkinlerin ellerinden güçlerinin alındığının göstergesidir. Aynı filmde, kütüphanelerde sadece türbanlı kız öğrencilerin ve İslâmcı erkeklerin görünmesi de kimliğin kendisini 'cahil' sıfatından kurtarma gayretini göstermektedir. Dahası Feyza, tüm 'öteki'ler adına konuşturulur ve "Size nasıl ca-

lerini işaret etmektedir. Görünüş, konuşma tarzı, üretilen ve tüketilen sanat eserleri ve eğitimsel vasıflar gibi şartlarla kendini gösteren bu güç hegemonyanın araçlarındandır. Ekonomik, kültürel ve sosyal sermayenin algılanış biçimi olan simgesel sermaye ise iktidarların el değişiminde anahtar rollerden birini oynar.

hil derler anlamıyorum," diyerek çağdaş İslâmî kimliğin farkını idrak eder. Artık 'gerici', 'cahil' ve 'ikinci sınıf' görülmek istemeyen çağdaş İslâmcılar seçkinliğin sadece Kemalistlere özgü bir durum olmadığını ispat etmeye çalışır. Diğer bir deyişle biz de onların sermayelerine sahip olduğumuza göre bizim de 'habitus' yani yaşam tarzlarımız aynı derecede seçkindir mesajı verilmek istenir.[11]

Aktörlerin kamusal alana çıkışları ve şehir hayatında İslâmî yaşama pratikleri

Çağdaş İslâmcılığın, dışlandığı kamusal alana girip sınıf farklarını yıkmak gibi bir amacı yoktur. Aksine orta ve üst sınıf zevklerini ve yaşam tarzını Müslümanlaştırarak bu alana girme amacını güder. Yani, modernlikle ve sınıf farklarıyla ilgili problematik bir durum yaşamayan ancak tanım ve simgeleriyle ilgili sorunsallara sahip olan İslâmî aktörler, bu sınıflar içerisindeyken İslâmîyet'e uygun bir hayat yaşamanın yollarını bulmaya çalışırlar. Yukarıda da bahsettiğimiz gibi gündelik hayata dair normları İslâmîleştirerek bu sorunu çözmeye çalışan İslâmcılar, kamusal alanda söz sahibi olan bu sınıfların içinde yer almak için hakim kentli kültürün davranış kalıplarını uygulamaya çalışır. Bu da beraberinde İslâmî tüketim alışkanlıkları ve İslâmî popüler kültürü getirir. Ancak İslâmî radyolar, İslâmî pop, İslâmî televizyon, İslâmî kafe'ler, İslâmî eğlence mekanları gibi orta sınıf tüketim alışkanlıkları, filmlerde gösterilmekten genellikle kaçınılsa da istisnai olarak 'Yalnız Değilsiniz' filminde örtünmeye karar veren Serpil'in tesettürü için seçtiği modern bir alışveriş merkezi kimliğindeki Yimpaş, türbanın tüketime açıldığının göstergesidir. Bu alışveriş, salt ihtiyaca dayalı bir tüketimden (mağazada yüzlerce model bulunmaktadır ve kadınlar provalar yaparak kendilerine en çok yakışan modelle-

11 Bu çalışmada habitus yani kısa bir ifadeyle özetle yaşam tarzı, sınıfsal edinimlerle şekillenen bir kavram olmaktan ziyade belirleyici faktörünün kültür olduğu pratikler bütünü olarak kabul edilebilir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Pierre Bourdieu, *Distinction: A Social Critique of the Judgtment of Taste*, Harvard University Press, Cambridge, MA, 1984.

ri seçmek isterler) kimliğin beden üzerinden tanımlanması ve sunulmasına dayalı tipik bir orta sınıf tüketimine geçer. Bu şekilde üst ve orta sınıfın simgelerine gönderme yapılır ve tesettürlü olarak da tüketimin bizzat kendisiyle o sınıfa girilebileceği gösterilir.

'Mazlum'dan yaratılan gururlu İslâmî kimliğin iktidarla karşılaşması

İslâmî duyarlıklı filmlerde bol Yeşilçam sosu katılmış iyi/kötü, inançlı/inançsız, ahlâklı/yozlaşmış ve mazlum/zalim ikilikleriyle oluşturulan 'ezilen' İslâmcı kimliği amacına uygun bir seçimdir. Kemalist seçkinler tarafından yadsınan bu kimlik, 'mağdur' oluşunu sergilemekte hiçbir sakınca görmez, çünkü içten içe bilir ki bu mağdurluk söylemi İslâm adaleti içinde yerini bulacak ve iktidar yollarını açacaktır. Fethi Açıkel'in anlatımıyla sağ ideolojide, hâkim olan ve kutsal olarak adlandırdığı bu mazlumluk söyleminin acıyla imgesel ilişkisini hâkim politik ve kültürel hegemonyaların ışığında algılamamız gerekmektedir.[12] Mağdur olan ve iktidar karşısında ezilen özne, bizzat kendisi iktidara aday olacak (çünkü mazlumluğunun altında sahip olamadığı, eksikliğini duyduğu, yoksun olduğu iktidara karşı olan tutkusu yatar) ve bu amaç için kendi 'acı tarihini' yazarak gelecek kurgusunu da göstermiş olacak bir söylem oluşturur. Bu geleceğin inşası ise bahsettiğimiz gibi, tarihte yaşanmış acılardan ve bu yolla oluşacak olan kolektif kimlikten geçer. İslâmî filmlerde, mikro hikâyelerle yazılan mikro acı tarihi sayesinde en büyük resim olan büyük tarih tekrar kurgulanır. Bu sayede kurmaca öykülerle iktidarın elindeki tarih bir şekilde ele geçirilmiş olur, yaşanan acılar yoğun bir şekilde anlatılır, atıfta bulunulur, referans alınır ya da ima edilir. Tarih hatırlatıldıkça da farklı bir tarihin oluşabileceği mesajı verilir. Çünkü farklı şekilde kurgulanan tarih, aynı zamanda farklı şekilde kurgulanan şimdiki zaman ve gelecek zaman anlamına gelir. Amaç ise nihai iktidardır.

12 Fethi Açıkel, "Kutsal Mazlumluğun Psikopatolojisi", *Birikim*, sayı 70, 1996.

Atatürk inkılaplarına karşı çıktığı için İstiklal Mahkemesi kararıyla asılan Şeyh Ebu'l Kemal İbrahim Hakkı etrafında şekillenen ve seyirciye tekrar tekrar asıldığı ağacın gösterildiği 'Bize Nasıl Kıydınız' inkılaplar karşısında mazlum olan İslâmcı kesimin acılarını çok yoğun bir şekilde gösterir. Şeyhin kızı ve filmin başkahramanı Hüseyin'in ninesi o günlerin acısını hiçbir zaman unutamamaktadır ve yönetmen bu derin acıyı izleyiciye geri dönüşler yardımıyla her an hissettir. Ninenin ölüm sahnesi ise sürekli hissettiğimiz acının cümlelere dökülerek tarihi öğrenmemizi sağladığı anlardır. Tek parti döneminde aydınlanmacı modernist Kemalistler tarafından İslâmî yaşam tarzına yönelik uygulanan bastırma hareketleri ve kırım detaylar verilerek direkt bir şekilde anlatılır:

> Korktuk çok korktuk. Fistanlarımızda saklardık elifbalarımızı alıp götürürlerdi. Kitaplarımızı yakarlardı. Annem ağladı, ağladı hiç susmadı. Çarşıdan gelirken çarşafım başından alıp yırtmışlardı. O günden sonra hiç ayağını dışarıda çıkarmadı. Gâvuru kovdular, ama bir Hoca Efendi vardı dinimiz namusumuz derdi alıp götürdüler. Ezanları değiştirdiler. Minareleri değiştirdiler. Hoca Efendi vardı. Hep okuryazardı yazıyı. Değiştirdiler. Torunundan yeni harfler öğrenmeye çalışıyordu. Küçük bir çocuk haline gelmişti torunu gibi. Allah o günleri göstermesin. Ormandan ağaç kesseler darağacı yapar sanırdım.

Aynı şekilde İsmail Güneş'in 'Çizme' (1991) filminde, ezanın Arapça yerine Türkçe okutulduğu tek parti dönemi uygulaması nedeniyle acı içinde yaşayan köyün, CHP'li Nahiye Müdürü'nün elinde yaşadığı eziyet anlatılır. Eziyet öylesine yoğundur ki yapılan seçimi Demokrat Parti kazanmasına ve tek parti dönemi sona ermesine rağmen, 'Çizme' lakaplı müdür iktidarını halka rağmen bırakmak istemez, ezanın Arapça okunmasına izin vermez ve zulmüne devam eder. Arapça ezan okumadığı için imamlığı bırakan Bilal Hoca geçmiş tarihi ulaşılması gereken bir ütopya olarak kurgular (ki bu aslında cumhuriyet öncesi dönemdir).

> Eskiden farklıydı her şey. Bir kere ben değildim, bizdik hepimiz. Hepimizin ortak bir vicdanı vardı. Aynı yere yaslanır, aynı rahmetle ıslanırdık. Ama dağıldık. Dağıtıldıkça vicdan ayrı oldu, kanun ayrı. Eşkıyanın vidanı bile kanundan daha güvenli gelmeye başladı...

Yönetmenin bizzat kendisinin canlandırdığı Deli Hafız karakterinin aklını kaybetme nedeninin ezanı Arapça okuyamamak olduğunu anladığımız filmde Çizme'nin ayağından çizmesinin alınması, aslında Hafız'ın normale dönüşünün simgesidir ve finalde Hafız ezanı Arapça okuyabilir. "Yasak bitti, sen bittin hamdolsun."

'Minyeli Abdullah' Mısır'da geçen bir hikâye gibi görünse de aslında Türkiye'nin yaşadığı modernleşme sürecine ve benzer acılı tarihe gönderme yapar. Mısır'da da medeniyetleşme kadın ve erkeğin beraber yaşadığı dejenere hayattan, içkiden, kumardan ibarettir ve mazlum özne bu hayatı yaşamak istemediği için zulüm görmekte, iktidarın dışına atılmakta ve her türlü kamusal alanda kendini gösterme girişiminde başı ezilmektedir.

Yine Uçakan 'İskilipli Atıf Hoca Kelebekler Sonsuza Uçar'da bu sefer Şapka Kanunu'na muhalefetten İstiklal Mahkemesinde yargılanan ve idam cezası alan Atıf Hoca'nın dramı çerçevesinde o dönemi anlatır. Atıf Hoca idam edileceğini bildiği halde sarığını çıkarmamakta ısrar eder. Mağdur olsa da son derece mağrurdur ve ölümü pahasına iktidara yenilmeden kendi tarihini yazmayı amaçlar. Yönetmen savunma avukatı karakterindeki Ferit'in eşliğinde resmi tarihi sorgular ve yerine 'gerçek' olduğunu iddia ettiği tarihi koyar. Aslında Atıf Hoca Osmanlı hükümetine karşı Milli Mücadele'yi destekleyen Teali İslâm Cemiyeti'nin kurucusudur ve ülkenin bağımsızlığı için savaştığı halde iktidar tarafından cezalandırılarak daha da mazlumlaştırılmıştır. Film bu hikâye ile yetinmez şapka kanununa karşı çıkan diğer mazlumların sürgün ve idam cezaları belgesel şeklinde sunulur ve şapka kanunun hâlâ geçerli olduğu belirtilerek, zulme devamlılık atfedilerek tarih şimdiki zaman boyutunu da kazanmış olur.

Bunlarla beraber tarihin kurgulanma aşamasında Müslüman toplumlar için parlak geçmiş ve o geçmişten kopuş da tartışılır. Geçmişteki ideal düzen olan Asr-ı Saadet aynı zamanda gelecekteki ütopyadır ve bu ütopyadan kopuşun koşulları anlaşılmaya çalışılır. Tabi bu sorgulama objektif bir özeleştiriden ziyade tarih ve zaman kavramının inşasını (ideal bir geçmişe dayanarak ideal geleceği kurma) ve hatalardan bile çıkarılan mazlum özne konumunu güçlendirir. Tarihin koptuğu yerden tekrar kurgulanması ve döngüsel bir şekilde Asr-ı Saadet'le yani geçmişle buluşması gerekir. Kısacası bir ütopya söz konusu olsa da daha önceki yaşanmışlığı, yeniden yaşanabilirliğinin kanıtıdır. Modern dünya sorunu yaratmıştır ancak bunun çözümü İslâm'da yatar. Hem geçmişle mistik bağ korunmalı (çünkü İslâm zamanların ötesindedir) hem de Göle'nin işaret ettiği gibi İslâmcılık aslında modern bir olgu olduğu için eski tecrübe ve eski geleneklerden modern tecrübe ve kimlikler oluşturacağı için lineer zamana da uygun olmalıdır.[13] Minyeli Abdullah, Batıyı reddedip düşman olarak algılamaz, tersine onların Rönesanslarını ve tarih yazımlarını inceler. Bilir ki tıpkı Batı gibi İslâm'ın da geçmişine geri dönüp geleceğini yazması için döngüsellik içindeki o referans noktasını yakalaması gerekir. En ideal dönemlerini zaten yaşamış olan Müslümanların şu an içinde bulundukları ruh hali o döneme nostaljik bir hayranlıktan ziyade modern dünyada tekrar onu kurabilme arzusudur.

> (...) Sanma ki maziye bağlıyım, hayranım. Kökü olmayan ağaç yaşamaz. Oradan yükseldim. Dallandım budaklandım. Dallarımı istikbale uzatıyorum. 21. yüzyıla meyvelerimi dökeceğim. İslam sanatıyla ahlakıyla geri gelecek. Yine insanların yüzü gülecek.
>
> (...) Kıbrıs'ı, İslamiyet'i, Osmanlı İmparatorluğunu ve Mısır'ı düşünüyorum. Kıbrıs burnumuzun doğrultusunda az ileride. Müslümanlar İslami bir hayat yaşasalardı iki paralık Rumlara yani 400 sene İslam idaresinde kalmış gayrimüslim-

13 Nilüfer Göle, "Snapshots of Islamic modernities", *Daedalus*, 2000, 129(1), s. 94-95.

lerin ayakları altında çiğnenir miydi? Bu ümmet Hazreti Muhammed'in ümmeti olursa yükselirdi. Adı kendinin, tadı başkasının olursa tatsız tuzsuzlaşır kıymetsizleşir. Osmanlı İmparatorluğu'nun yaptığı tarihi biz okumaktan yazmaktan aciz kaldık.

Yönetmenlerin yarattığı bu tarihsellik içinde mazlumun çektiği acı İslâmcılığın siyasi ve kültür söylemleri için uygun metaforları oluşturur ve iktidar ve hegemonyaya işaret eder. Açıkel'in yine belirttiği gibi sürgün, yetimlik, işkence, hapishane, çile çekme, sabır gösterme gibi metaforlar aslında Müslümanların kamusal alanın dışına atılmasını, politik ve kültürel hegemonyanın dışına itilmesini ve iktidarla mücadelesini simgeler.[14] Mevcut hegemonya altında kamusal alana çıkması engellenen İslâmî kimliğin çektiği acının sergilenmesi aslında iktidar isteğinin sergilenmesi anlamına da gelir. İktidardan yoksun olan bu özneler, elde ettikleri seçkinlere ait sermayeler, daha kaliteli olduğunu düşündükleri habitusları ve devlet adaletinden farklı kurguladıkları adalet sistemi ile yoksun oldukları için mazlum oldukları o iktidarı ve özellikle de kültürel hegemonyayı elde edeceklerdir. Yetim biri olan Minyeli Abdullah, sadece Kur'an okuduğu ve evinde sohbetlerde bulunduğu için tutuklanır, işkence görür, idam cezasına çarptırılır, karısından boşanır, askeri darbe sayesinde serbest bırakılır, hasretinin acısına dayanamayan annesi oğluna tekrar kavuştuğu an ölür, çocuklarına senelerce babalık yapamaz, iyi bir mevkideyken senelerce hamal olarak çalışır, ancak yine düşmanları peşini bırakmaz ve en sonunda oğlu öldürülürken o da yine irticai faaliyetten ve devleti yıkma gayesi yüzünden tutuklanır. Çizme'de Bilal Hoca Çizme tarafından hapishaneye alındığında şaşırmaz ve "Ben alışığım hücreye, sayısını çoktan unuttum," cümlesiyle iktidarla olan asimetrik güç ilişkisini tekrar çizer.

Laikliği ve Kemalistliği ile ünlü bir profesörün bombalı suikasta kurban gitmesi üzerine herkesin tehdidi, ötekinin yarattığı fobide yani irtica tehlikesinde gördüğü ve İslâmî aktörlerin

14 Fethi Açıkel, *a.g.m*, s. 181.

tereddüt edilmeden suçlu addedildiği Mesut Uçakan'ın 'Ölümsüz Karanfiller' (1995) adlı filmi, İslâmcı hareketlere yapıldığı düşünülen komplolar üzerine odaklanır. Açıkel bu vurguyu mazlumluğun ben-merkezli yapısına bağlar. Zira mazlumların gelişimini sürekli olarak engellemeye çalışan iç ve dış düşmanlar metaforları sayesinde geri kalmışlığın suçluları bulunur. Suikastı gerçekleştirdiği düşünülen Selim'in suçsuzluğu pek çok düzmece kanıta rağmen anlaşılır. Ama zihinlerdeki suçluluğu asla bitmez. Filmde paralel bir şekilde devam eden tiyatro oyunlarında kendini gösteren Bosna Hersek, Çeçenistan, Karabağ ve Filistin'de yaşanan dramlarında bu iç ve dış kuvvetler işaretlenmektedir. Selim, profesörün ölümünün ardında yatan gizli sebebi öğrendikten sonra (profesör bazı derin güçler üzerine çok gizli belgeler üzerinde çalışmaktadır ve bu Uğur Mumcu suikastı gibi, suçlu olarak irticanın görüldüğü pek çok olaya da gönderme yapar) bu iki paralel hikâyenin sonu benzer bir şekilde noktalanır. Filistinli bir çocuk İsrailli bir asker tarafında öldürülürken aynı saniyelerde de Selim, suikastı gerçekleştiren ve devletle derin bağları olan aynı karanlık güçler tarafından öldürülür.

Mazlumluklarına vurgu yapan İslâmî aktörlerin maruz kaldıkları tüm zulümler bizlere iktidar anlayışını, kamusal alana her çıktığında iktidarla karşılaştıkları noktaları gösterir. Yönetmenler yoksun oldukları iktidarın tüm kurumlarını ve koşullarını filmlerine yansıtırlar. Kamusal alana çıkma ve günlük hayatını İslâmîleştirmek isteyen müslüman özne mutlaka iktidarla karşılaşacak ve onun zulmüne maruz kalacaktır. Modernist proje ve onun beraberinde getirdiği yaşam tarzı kuruluş anından itibaren mazlumun simgelerini yıkmak için uğraşmış ve yerine kendi sembollerini yerleştirmiştir. Tüm filmlerde ana ya da yan temayı oluşturan tekke ve zaviyelerin kapatılması, sarık ve fesin yasaklanarak şapka kanunun getirilmesi, ezanın Arapça yerine Türkçe okunması, Latin harflerine geçiş ve kadınların örtülerinin çıkarılması gibi faaliyetler bu yıkım ve yerine koyma sürecine işaret eder. Tüm bunlar aslında geri kalmış olarak nitelendirilen İslâmî düzenin silinmesi ve Batı medeniyeti-

ne uygun olarak yaşama gayesinin göstergesidir. Tüm bu yapının içinde yer almayan ve alamayacak olan İslâmcıların kimlikleri ise kamu hayatından silinerek (gerek asimile olarak gerekse içinde yer almaları imkânsızlaştırılarak dışarıda bırakılarak) gerici, irticacı, köylü, cahil gibi sıfatlarla tanınmıştır.

Mazlumla zalimin karşılaşma anlarında İslâmî aktörlerin devlet imgelemlerini anlayabilmemiz mümkündür. Yücel Çakmaklı'nın 'Minyeli Abdullah' öncesi filmlerinin çoğunda[15] devlet Selçuklu, Osmanlı ve İslâm medeniyetlerindeki imgelemi nedeniyle yüceleştirilirken, 90 sonrası tüm filmlerde devletin bu imgesinden artık sapıldığı ve İslâmî aktörler üzerinde baskı kuran, zalim ve onlara zorbalıkla başka bir kostüm giydirmeye çalışan özne olarak konumlandırılıp çeşitli semboller yoluyla farklı şekillere büründürüldüğü görülür. 'İskilipli Atıf Hoca'da devlet bu sefer İslâm'ın simgesi olan sarık yerine batının simgesi olan şapkaya geçmek isteyen zalimdir.

'Çizme' filminde ise devlet Nahiye Müdürü'nün çizmesinde imgelenmiştir ve bizzat tek parti döneminin simgesidir. Halktan tamamen uzak inkılaplar yapmış, bunların uygulanması için sürekli zulmetmiştir ve halk tarafından meşruiyeti olmasa bile iktidarı asla bırakmak istemez. Yeni doğan çocukların kulağına ezan okunmasını yasaklayan Çizme bilmektedir ki inkılaplar işe yaramamıştır (iktidarın böyle bir meşruiyet kaynağı olmasa da zulüm etmesine engel olmamıştır, zira kulağa okunan ezan direnişi simgelemektedir).

> Farz değil okumak. İnat bu. Bu sinsi bir siyaset faaliyeti. Gericiliğin sistemli bir direniş faaliyeti. Böyle ufak tefek fırsatlarla inkılap ruhunu sarsmaya çalışıyorlar. Ve başarıyorlar. Her şeye rağmen kök salmadı bizim çabalarımız işte gördün. Demokrat Parti'yi bile bunun ispatı görüyorlar.

Filmlerin neredeyse hemen hepsinin geçtiği bazı mekân ve kurumlar da aslında iktidarın denetleyici ve baskılayıcı gücüne

15 Zehra (1973), Oğlum Osman (1973), Memleketim (1974) ve Sahibini Arayan Madalya (1989) filmlerinde Türk ve Müslüman kimliği birbirinin ayrılmaz parçasıdır ve devlet bu ikisinin çatısını oluşturan ilahi güçtür.

işaret etme amacım gütmektedir.[16] Vazgeçilmez öğelerden biri olan mahkeme ve hapishaneler bu anlamda asla iktidar ilişkileri bağlamından uzak düşünülemez ve imge olarak yönetmene pek çok yönden hizmet eder: hem kamusal alanda müslümanın karşılaştığı dışlanma, hem mazlumluğun açılımı, hem de modern dünya içerisine yerleştirilmek istenen İslâmî düzenin adalet kuramı. Minyeli Abdullah, Atıf Hoca, Bize Nasıl Kıydınız filmlerinde neden hapiste olduğu bile anlaşılmayan Hüseyin öğretmen ve İstiklal Mahkemesi kararınca idam edilen Şeyh Ebu'l Kemal İbrahim Hakkı ve 'Ölümsüz Karanfiller'de suçsuz olduğu halde günlerce tutuklu kalan Selim medeni olduğu söylenen adalet makamı tarafından mağdur edilmişlerdir. İslâmî özne, batıcı adalet sistemi karşısında her zaman mağdurdur ve hiçbir suçu olmadığı halde devletin kendi kurguladığı ama özünde kelime anlamını gerçekleşmeyen adaleti yüzünden (zira bu adalet aslında sadece iktidar kurmanın aracıdır, adalet kelime anlamına İslâm'da kavuşur) zulme uğramaktadır. Minyeli Abdullah mahkemede tamamen rasyonellik dışı ve evrensel adalet kavramına sığmayacak bir sebeple itham edilmektedir.

> İdam talebiyle muhakeme ettiğimiz Minyeli Abdullah ırz düşmanı değildir, hırsızlık yapmamıştır, herhangi bir şeyi gasp etmemiştir, cani de değildir. Ama bu suçların çok üstünde bir cürüm işlemiştir. Bu cürüm şeriat istemektir, şeriat istemek ise Kral Faruk hazretlerini istememektir. Buysa memleketi altüst etmek istemekle aynı şeydir. Yani Minyeli Abdullah bir adam öldürmek yerine hançerini milletin böğrüne saplamış, bütün bir cemiyetin yok olmasını istemiştir.

Modern adalet sisteminin rasyonelliğinin sorgulandığı en çarpıcı imge ise 'Bize Nasıl Kıydınız' filminde idam hükmü verilmeden önce ölen Şeyh Ebu'l Kemal İbrahim Hakkı'nın mezarı açılıp ölü bedenin idam edilme sahnesidir. Bu sahne ada-

16 Özellikle 70'li yıllardaki çalışmalarında disipliner pratikler ile iktidar ilişkilerini inceleyen Foucault okullar, mahkemeler, kışlalar, akıl hastaneleri, hapishaneler gibi bizim akıl gereği olarak ihtiyaç olarak düşündüğümüz kurumların aslında baskı ve denetlemenin ürünü olduğunu söyler.

let sisteminin, hatta en önemlisi İslâmcılık karşısında en büyük farkını rasyonellikte gören aydınlanmacı projenin savlarının çöküş anını temsil etmektedir. Oysaki ütopyayı oluşturan İslâmî sistemde adalet rasyonalizmin arkasına sığınmaz, içinde merhameti de barındırır. Bu ise modern devletin en önemli aparatlarından biri olan modern hukukta yoktur. Uçakan'ın 'Reis Bey' (1988) filminde yanlış bir kişinin suçlu olduğuna karar verip onun idamına neden olan rasyonel yargıç, yaptığı haksızlığı anladığında modern hukuku sorgulamaya başlar ve merhametle tanışır. Sadece o zaman adaletli bir karar verilebildiğini anlar.

Kemalist ve laik eğitim kurumları da yine zalim/mağdur ilişkisinin izlenebildiği ve aydınlanmacı modernist projenin sorgulanabildiği alanlardan birisidir. 'Minyeli Abdullah'da lise eğitimi, tacizci hal ve hareketlere sahip (burada çok seksist bir yaklaşım olduğu da açıktır) kadın öğretmenin el kaldırması ve karşılıklı itiş-kakış sonucu lise hayatı biten Abdullah, modern eğitim sistemi karşısındaki mağdur özneyi göstermektedir. 'Yalnız Değilsiniz'de laisist ve Kemalist üniversite hocası prototipi yasal olarak hakkı olmadığı halde türbanlı olan Serpil ve Serap'ı aşağılayarak dersten çıkarır: "Burada başınızı örtmeye hakkınız yok. Herkes namussuz da bir tek siz mi namuslusunuz?"

'Minyeli Abdullah'da da modern dünya tasavvurunda özgür düşüncenin simgesi olduğu iddia edilen üniversitelerde İslâmî profesörler atılma korkularıyla okulda birbirlerini tanımıyor gibi davranır ve gizli bir şekilde sohbetlere katılırlar. 'The İmam' filminde ise okul Emre için saçlarının zorla kesildiği ve bu yüzden de iktidarla çok küçük yaşlarda tanıştığı mekândır. Uğradığı bu eziyet onda saçlarını hiç kesmeme tepkisini doğurmuştur ve hocalık yapmaya gittiği köyde uzun saçlı olması yadırganmasına rağmen bunu kimliğinin bir parçası yapmaya devam etmiştir. En önemlisi de imam-hatip mezunu olmak onun kimliğinde onarılamaz yaralara yol açmıştır. Çocukluğunda 'Ölü yıkayıcı' ismiyle dalga geçilen Emrullah, ileriki yıllarda kız arkadaşından da benzer bir şekilde "Hiç ölü yıkadın mı?" sorusunu işitin-

ce, modern dünyada yeri olmadığını anlayan Emrullah kendini üniversite eğitimi sayesinde kabul ettirmeye çalışır ve herkesten bu geçmişi saklar. Ancak, aslında içindeki İslâmî özü kaybetmeyen Emrullah en sonunda modernizm ve İslâm'ı birleştirdiği yeni kimliğiyle hayatına devam eder. Hem modernitenin getirdiği bozulmuş değerlerin hem de geleneksel İslâmcı okuyuşun Emrullah kimliğinde oluşturulan eleştirisi bize çağdaş İslâmî aktörlerin duruşlarını da verir. Emrullah karakterini oynayan Eşref Ziya'nın da imam-hatip lisesi mezunu olması ancak sinema ve müzik gibi modernizme ait bir alanda çalışıyor olması bize bu karakterlerin gerçek hayattaki izdüşümünü gösterir.

'Bize Nasıl Kıydınız'da, Hüseyin öğrencileri tarafından çok sevildiği ve başarılı bir öğretmen olduğu halde sınavlarında Müslümanların bilime katkılarını sorduğu için müfredat dışı davranmak ve ihtiyacı olan öğrencilerine para yardımında bulunduğu için de örgüt kurmak gibi sebeplerden dolayı okuldan atılır ve hapse girer. Hüseyin'in okul müdürüyle gerçekleştirdiği diyalog, laisist eğitim sisteminin İslâmî özne tarafından algılanışını ortaya koyar:

> – Müfredat dışı konulara girmen hoş değil. Ödev konusu, müslüman bilim adamlarının fizik, kimyaya katkıları ne olmuştur? Böyle ödev olmaz. Her şeyden önce hepimiz devlet memuruyuz hepimiz laikliğe sahip çıkmalıyız. Bilim adamlarını Müslüman, Hıristiyan diye ayırırsanız bu laikliğe aykırı.
>
> – Bilime atalarının katkısını öğrenmesinler mi? Her şeyi Batılılar yaptı zannediyorlar, aşağılık kompleksine kapılıyorlar. Ödevin mantığı bu. Kendi geçmişine özüne güvenmeyen gençlerden nasıl bir yarın bekleyebiliriz ki?

Mahkeme, hapishaneler ve okullar dışında iktidar kavramıyla sıkı fıkı bir ilişkisi olduğu kabul edilen hastaneler ve tıp bilimi de 'Yalnız Değilsiniz' filminde oldukça açık bir şekilde sorgulanmıştır. İktidarın elindeki modern tıbbın nasıl bir baskılama, normalleştirme, disiplin altına sokma ve ötekileştirme aracı haline dönüştüğü Serpil'in başını örtme eyleminin aklını kaçırmakla özdeş tutulması ve akıl hastanesine kapatılması süre-

cinde kendini gösterir. Bu dönemde Serpil'le doktorların diyalogu uzun uzun verilir ve Serpil'in aklıyla ilgili bir sorunu yoksa nasıl olur da kapandığı anlaşılmaya çalışılır. Doktorlardan oluşan heyetin bu tarzdaki diyalogları bir yandan rasyonalizm ve bilimsellik adına oldukça ironik bir tablo çizerken bir yandan da tüm iktidarlardan bağımsız olduğu düşünülen tıbbın modern devletin elinde nasıl da zulüm aracına dönüşebildiği gözler önüne serilir.

> – Okul benim, vatan benim. Bizi hasta sanıyorlar.
>
> – Aç açabildiğin kadar bak o zaman ne kadar akıllı, sağlıklı oluyorsun. Bazılarına göre medeniyet bu.

Kadının örtünmesi bağlamında İslâmî nizamın kodları

Çağdaş İslâmcı hareketlerin, dini inanışlarını hapsedildikleri özel alanlardan çıkarıp kamusal alana taşıdıklarının (özellikle üniversite eylemleriyle tartışmalar açmaları ile birlikte) en büyük göstergesi olan türban sorunu, modernizme karşı en belirgin direniş alanlarından birini gerçekleştirir. Kadın, tıpkı Kemalist modernizm projesine benzer bir şekilde, İslâmcı hareketlerde de etkin bir rol alır ve bu devrimin adeta simgesi haline dönüşür. Örtüsünü çıkaran kadın medeniyetin göstergesi olurken, İslâmcı hareketler için de örtüsüyle birlikte medeniyeti temsil ettiğini iddia eden iktidarla mücadelenin simgesi haline gelir. Türban, laiklerle İslâmcılar arasındaki bu iktidar paylaşımı savaşındaki en büyük noktaya yani Bourdieu'nün bahsettiği gibi 'habitus'lar çekişmesine işaret eder. Bu da bize örtünün simgelediği yaşam tarzının birkaç gündelik hayat pratiğinden ibaret algılanamayacağını, olmadığını; aksine hâkim olan toplumsal ilişkilerden ve iktidardan bağımsız olmadığını gösterir. Gündelik hayat pratiğinde kendini ortaya koyan bu iktidarla özneyle ilişkisi sosyal sınıfların ve onlara ait kültürel kodların çarpışması ve üstünlük mücadelesidir.[17] İslâmî hareketlerin modern

17 Nilüfer Göle, *Melez Desenler: İslam ve Modernlik Üzerine*, Metis, İstanbul, 2000, s. 104.

kurumları İslâmîleştirmesi de iktidarın kodlarını ve habituslarını dönüştürmek, sil baştan yorumlayarak kullanmak ve topluma yaymak gibi bir anlam taşır. Siyasi gücün el değiştirmesinden çok daha tehdit edici olan bu durum, hiç vakit kaybetmeden kendini iktidarın öfkesi ve zorbalığında ortaya koyar.

'Yalnız Değilsiniz'de Serpil bu habitus dönüşümü yaşarken annesinin yaşadığı öfke ve bunalım (doğum günü partisi sırasında kızının eve başörtülü olarak gelmesini bizzat kendi şahsına yapılmış bir eylem olarak görmesi) ve peşinden getirdiği zorbalığının derecesini artırması (kızının bütün kitaplarını yırtması, namaz kılarken engel olması ve en sonunda onu akıl hastanesine yatıracak kadar ileri gitmesi) ya da 'Minyeli Abdullah'daki Batılı burjuvanın kendi habitusunu kaybetme korkusunun ("Modern müslüman namaz kılmasını da bilmeli yaşamasını da. Onlara kalsa hayatın bütün zevkleri yasak olacak" ve "Camiler açık isteyen namaz kılar, isteyen oruç tutar ama seninki yaşayışımızı da İslâm'a uydurmaya çalışıyorlar") sebebi aslında gündelik yaşam kodları üzerinden verilen iktidar değişimi savaşıdır. 'İskilipli Atıf Hoca/ Kelebekler Sonsuza Uçar' filminde sarık ve şapka çekişmesinin salt günlük hayata dair basit bir pratik olmadığı da Atıf Hoca ve reis arasındaki diyalogda açıkça ortaya konur:

> – Hoca, başındaki sarık da çaput, şapka da çaput onu çıkarıp bunu taksan ne olur?
>
> – Reis Bey, arkanızdaki bayrak da çaput, İngiliz bayrağı da çaput, bunu indirip onu assanız ne olur?

Kadın ve örtünmenin bahsettiğimiz simgesel gücü, tüm İslâmî filmlerde de kendini göstermiş (hatta çoğunda başat temalardan biri olmuş) ve Kemalist modernleşme projesinin özellikle kadın kıyafetleri üzerinden kendini bulmasını[18] ve kadı-

18 Erkekler için fes ve sarığın kaldırılıp yerine şapkanın getirilmesi erken cumhuriyet dönemi için manidar olsa ve tarih yazımı ile mağduriyet söylemleri için kullanılsa da çağdaş İslâmî düşüncede çok fazla yer bulamaz. Çünkü çatışma kamusal alanda İslâmî kimliği türbanı ile açıkça belli olandan gitmektedir. Çağdaş İslâmî erkek zaten dış görünüşüyle böyle bir kimlik ifşasında bulunmaz.

nın toplum içindeki varlığını sorunsal olarak ele almıştır. Bu bağlamda Kemalist devrim nasıl ilerlemeyi kadın üzerinden kurguluyorsa, İslâmî düşünce 'öz'e yani İslâm'a dönüşü kadın üzerinden kurgulamaktadır. Kadının biçimsel olarak gözle görünür bir şekilde bu dönüşümü yaşaması, onu söylemleri dile getirecek bir nesne haline dönüştürür. 'Yalnız Değilsiniz', 'Bize Nasıl Kıydınız' ve 'Minyeli Abdullah' filmleri edindikleri sosyal, politik ve tarihi farklı temalara rağmen örtünerek hidayete erme yani 'öz'e dönüş mesajından da vazgeçmek istemezler. Tıpkı İslâmî romanlar gibi filmlerde de kendini diğer üzerinden tanımlayan medeniyet karşılaştırması, kadın karakterler (örtülü ve açık) üzerinden anlamlandırılır.[19] Batılı tarzda bir hayat süren Serpil, Rabia ve Feyza'nın örtüye ve dolayısıyla da hidayete giden süreci hayatla ve medeniyetin tanımıyla ilgili sorularının oluşmasıyla başlar. Yaşadıkları ahlâk dışı ve her türlü inançtan yoksun hayat, bu karakterlerin İslâm'la bütünleşmelerini sağlayacak örtünmeyi seçmelerini beraberinde getirir. Zaten İslâmcı proje ancak bu dönüşüm gerçekleştiği zaman gerçekleşebilecektir. 'Minyeli Abdullah'da Feyza ailesinden "Başörtülü bir kızla arkadaşlık etmek yakışır mı sana?" uyarısını aldığında verdiği cevap türbanın temsil ettiği iki simgeyi de ortaya koyar: "Beğenmediğiniz kızın aklı hepimizden büyük, örtüsü de onun fazileti."

İlk olarak modern ve Batılı kültür politikasında geri kalmış, cahil ve kırsal kesime ait bir kavram ve pratik olarak görünen türbanı o sınırlar dahilinde hapsetmeye ve marjinal bir halde bırakmaya çalışan iktidara rağmen, çağdaş İslâmî aktörler örtünme eylemini (ve aynı şekilde imam-hatip liselerinde okumayı da) kentli ve eğitimli olan ile bağlantılandırmaya ve anlamlandırmaya çalışarak kültürel hegemonyanın simge ve pratikler hiyerarşisini yıkmaya çalışırlar.[20] Türban artık geri kal-

19 Kenan Çayır, *Türkiye'de İslamcılık ve İslamî Edebiyat: Toplu Hidayet Söyleminden Yeni Bireysel Müslümanlıklara*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, s. 60.

20 Jenny B. White, "İslamcılığın Açmazları", *Kültür Fragmanları/Türkiye'de Gündelik Hayat*, der. Deniz Kandiyoti, Ayşe Saktanber, Metis Yayınları, 2002, s. 204.

mış ve ezik olanın değil eğitimli ve seçkinin bilinçli seçimi haline dönüşür. Tüm bahsettiğimiz filmlerde hidayete eren ve örtünen kadınlarla, onlara rol model olan örtülü kadınların oldukça eğitimli üst ve orta sınıfa mensup olmaları yönetmenin tesadüfî bir karakter seçiminde bulunmadığını bize gösterir. Abdullah'ın karısı Sevde Mısır'ın iyi ailelerinden birine mensupken Feyza da Mısır'ın egemen politik güçlerine sahip ve Türkiye'deki seçkinler sınıfına benzer bir aileye sahiptir. 'Yalnız Değilsiniz'de Serpil üst burjuva bir sınıfa aittir ve üniversite öğrencisidir. Kısacası kapanmak eylemi alt sınıfın ezberlenmiş pratiklerinden biri değil, saygın ve bilinçli bir davranıştır. Hatta okumak ve eğitim bu yola giden süreci de hızlandırır.

İkinci olarak da İslâm algısında 'kadının iffeti' olarak gösterilen türban, aslında İslâmî düzenin ve sosyal düzenin ayakta kalmasını sağlayacak olan yapı taşıdır. Zira türban, artık Allah inancının simgelerinden biri olmaktan ziyade kendisine giydirilen tüm değerlerle sistemin kendisini temsil etmektedir.[21] Yönetmen ve senaristlerin kadın ve örtünme eylemi üzerinden gerçekleştirdikleri sahneler bize çağdaş İslâmî düşüncede geçmişle kurulan bağ, evlilik ve aile hayatı, toplumsal cinsiyet rolleri ve iş bölümü gibi kavramsal şablonları çıkarma fırsatını verir.

Geçmişini İslâm'ın en parlak çağını yaşadığı kabul edilen Asr-ı Saadet dönemi üzerine kuran İslâmî hareket, tüm gündelik hayat pratiklerini o dönemden uyarlayarak transfer etmeye çalışırken kadın ve örtünme gibi kavramlar için de gerekli referans noktalarını elde eder. Böylece geçmişle kurulan bağ kamusal hayatta gözle görünür bir hale gelir. 'Minyeli Abdullah' filminde örtünmenin Asr-ı Saadetle olan bağlantısı çok açık vurgulanır ve o alan tamamlanmadan Müslümanlığın tam olarak ifşa edilemeyeceği söylenir. Zira tüm radikal ideolojik dönüşümlerde olduğu gibi İslâmî düzene geçişte onu ifşa etmekten geçer. Kadın da bu noktada Yaşın'ın Baudrillard'dan alıntılandığı gibi simgeyi üstünde taşıyarak onu ifşa eder ve iktidar-

21 Yael Navaro Yaşın, "Kimlik Piyasası: Metalar, İslamcılık, Laiklik", *Kültür Fragmanları/Türkiye'de Gündelik Hayat*, der. Deniz Kandiyoti, Ayşe Saktanber, Metis Yayınları, 2002, s. 253-255.

dan farklı bir hayat kazandığını ve uyguladığını gösterir.[22] Kısacası kadın, tıpkı İslâmî yönetmenlerin de gösterdiği gibi sadece iyi bir Müslüman değil laik devlet karşısında duran ideolojinin görsel kimliğidir.

Sosyal hayatı düzenleyen kurumlardan biri olan aile ve onun bireyleri arasındaki ilişkinin niteliği bir anlamda toplumsal düzenin mikro açılımıdır. Kurulması amaçlanan düzenin aynı zamanda bekasını da sağlayacak temel olan 'aile ve evlilik' kavramları, İslâmî filmlerde bize kadının iktidarla mücadelesindeki aktörleşme sorunu hakkında da analiz imkânı verir.[23] Kadının örtünerek kamusal hayatta kendini göstermesi ve örtüsü için verdiği savaşta yüklendiği düşünülen aktörlük rolü İslâmî filmlerde sekteye uğramakta ve simgesel rolünü devam ettirmekle kalmayıp bir de erkeğin büyük projesinde asistanlık rolünü de üstlenmektedir. Daha aşkın konumlandırılan bir proje için gerekli ortaklığın kurulması anlamını taşıyan evlilikte kadın erkeği tamamlayacak partner olarak yerini alır. Kısacası Göle'nin işaret ettiğinin tersine kamusal alanda yüzünü gösteren kadın aslında bu projenin mimarlarından biri olmaktan ziyade evrensel kadın rolünü üstlenen ve daha alt kademelerde

22 Yaşın'ın alıntıladığı kaynak için bkz. Jean Baudrillard, *Simulations*, Semiotext, New York, NY, 1983

23 Göle, aldıkları yüksek eğitim ve toplum-kurucu siyasi projede aldıkları rol çerçevesinde meşruiyet kazanan İslâmcı kadınların simge taşıyıcı olmakla beraber ikincil yedek bir aktör olmadıklarını aksine toplumsal-yaşam kurucu olduğu söylenen rollerle sahip olduklarını söyler. (Göle 2000: 28-29) Ancak kadını erkekler birlikte asıl aktörlerden biri haline getiren bu teori İslâmî sinemada karşılığını bulamaz. Toplum-kurucu projelerin dinleyicisi ve sosyal hayattaki uygulayıcısı olma (uygulanan alanların erkek görünürlüğünün dışında olması ya da projenin küçük bir parçasını oluşturması nedeniyle) rolü kadınları simge ve ikincil aktör durumundan kurtaramaz. 'Yalnız Değilsiniz'de Serpil türbanı için üniversite kapısında oturma eylemi yapsa da, türban ile ilgili tezleri seyirciye ulaştıran yine erkek aktörler olmaktadır (psikiyatri doktorlarından birisi Serpil'in türban takmasını akıl sağlığını kaybetmesine bağlarken, diğer psikiyatri doktoru ise kadının varlık sebebini türbana bağlamaktadır. Bu iki erkek karakterin türbanla ilgili söylemleri aslında modernite ve İslâmcılık arasındaki mücadelenin erkeksel bağlantısındaki izdüşümünü oluşturur. Ayrıca bu ayrımda psikiyatri gibi bağımsız olduğu düşünülen bilimin iktidarın elinde şekillendiği de vurgulanmaktadır). Türbanlı kadınlar ise bu bağlamda daha çok seyirciye mağdurluk söylemini anlatabilecek duygusal angajmanı sunma göreviyle yetinirler.

görev yapan biri haline gelir. 'Sevdaların Ölümü'nde Kerim'in, İslâmî bir hayat tarzı benimsemiş, entelektüel olarak da aktif olan ve İslâm toplumunda kadının yeri üzerine araştırmalar yapıp yayınlayan (ki bu kitabın yayıncısının da yine Kerim olması partnerliğin başka bir izdüşümü) eşi Zeynep'e aşk ve sevgi beslediğini seyirci hissedemezken (ki Kerim aslında hâlâ onu ve çocuğunu başka bir erkek için terk eden eski eşi Sevda'ya karşı boş değildir), kurdukları aile düzenin nasıl idealize edildiğini ve İslâm'a hizmet eder bir ortaklık olduğu kolaylıkla anlayabilir. Aslında bu üstün niteliklerle dolu çiftler kolektif bir amacın uygulayıcısı olan araçlar rolünü üstlenirler. Zira Zeynep ailesinin huzurunu idame ettirirken eşi Kerim de Bosna Hersek'te Müslümanların uğradığı kırım için tartışması ve savaşması gereken kişidir. 'Ölümsüz Karanfiller' filminde ise İslâm dünyasının mağdur kaldığı adaletsizlikleri açığa çıkarmak Selim'e düşerken (hatta bu uğurda ölürken) eşi o hapishanedeyken bile mağrur davranıp açtığı hat sergisinden Bosna Hersek yararına para toplamak gibi ikincil bir rolü doğal olarak üstlenir. Hayatî ve ciddi konuların tamamen erkek dünyasındaki karar aşamalarından geçtiğinin anlaşıldığı ev ve oturma düzenleri de (erkekler salonda tartışmalarda bulunurken, kadınlar daha ufak bir odada çocuklarıyla birlikte ortaya çıkan kararlar sonucu üstlerine düşen sorumlulukların ayrıntıları üzerine konuşurlar) aktörler arası iş bölümünü de ortaya çıkarır. Aynı şekilde Abdullah'ın kızı Hatice sanat yoluyla İslâmî düzenin yerleşmesi görevini yerine getirmeye çalışırken politik ve iktisadi arenada savaşmak kardeşi Bilal'e düşer. 'Dayanışma Sandığı'nın beyni Bilal'in kendisi ve kardeşi ile ilgili yaptığı yorum da cinsiyetler arası hiyerarşiyi farklı bir düzlemde gösterir:

"Hatice işin ruhuyla ilgili baba, ben de tatbikatıyla."

Babanın cevabı bu ise birincil ve ikincil rolleri kabul eder ve onaylar niteliktedir:

"Ne güzel ki İslâmîyet'in birbirini tamamlayan çocuklarına sahibiz."

Bu cümlelerle belirtilen 'tamamlama imgesi' zaten cinsiyetler arasında kurulan iş bölümü bağlamındaki hiyerarşik ilişki-

nin de göstergesidir. Abdullah'ın eşini oynayan Sevde karakteri 'Dayanışma Sandığı' ile büyük bir İslâm iktisadı peşindeki erkek aktörlerin yanında bir nevi asistan olarak rol oynamakta, fakirlere yemek dağıtmak gibi yardımcı bir görev üstlenmekte ve düzenin adaletini ve insancıllığını temsil eden bir simgeye dönüşmektedir. Abdullah'ın aşağıdaki sözleri İslâm düzeni için çalışan erkek ve kadın hakkındaki algılayışı ortaya koyar:

> Avrupalıların bir sözü vardır. Her iş adamı iki evlidir derler. Yani hem karısıyla hem işiyle nikâhlıdır. Pek çok hanım buna tahammül edemez. Hayatını işine verdin, bana zaman ayırmıyorsun derler. İslamiyet bu meseleyi de halletmiş... Hanım arkadaşlarını toplayıp sen de yardımcı olabilirsin.

'Yalnız Değilsiniz'de Serpil'in feminist kuzeni karakterinde tartışılan feminizm ve kadınların modern dünyada edindikleri bireysel bağımsız rol bağlamında şekillenen İslâmî kadın karakter modernizmin ona getirdiği tuzağın farkındadır. Füsun feminist hareketin kadınla erkek arkasındaki savaşı başlattığını vurgularken Serpil, bu durumun kadınla erkeğin arasını açmaktan başka bir işe yaramadığını savunur. İslâm'da kadınla erkeğin bir olduğu ve ortak bir hizmet için çalıştıkları söylemini devam ettirilmektedir. Füsun'un kurduğu derneğin adının 'Özgür Kadınlar Derneği' olması da filmdeki ironiyi sürdürür. Zira özgürlük bu iki söylemde farklı alanlara işaret eden bir kavramdır. Modernist zihniyetin bir meyvesi olan feminizm, savaşını erkek egemen sistem üzerinden kurarken İslâmî cenahta kadının özgürlüğü, dışına atıldığı kamusal alandaki görünürlüğü sağlayabilmektir. Feminist derneğin tiyatro oyunlarındaki tek temanın erkeğin kadına karşı şiddeti olarak seçilmesi de yüzeysel bir analiz olarak görünürken bunun arkasındaki iktidar sorunu görmezden gelinir. Zira İslâmî anlayışta bu tip bir iktidar ilişkisi sorgulanılamayacak kadar mutlaktır. İktidar sadece kurmak ve yaşamak istedikleri düzenin karşısındaki baskıcı güç olarak nitelendirilir, toplumdaki diğer iktidar ilişkileri ilgi dışındadır.

İslâmî filmlerin bel kemiğini oluşturan bu aile yapısıyla, aynı

zamanda alternatif bir paradigma geliştirdikleri batılı düzenle farklılaşma alanları da göz önüne serilmiş olur. Bireysel ötekilikten grup halindeki ötekiliğe kayılan aile kavramıyla yıkılması gereken kodlar ortaya konur. Bu kodların en çok sorgulandığı sergilendiği film olan 'Sevdaların Ölümü'nde iki prototip aile resmedilir. Çok fazla karikatürize edilmiş bu örneklerde medeniyet anlayışlarındaki simgeler ailelerin gündelik hayatları üzerinden kurgulanmış ve karşılaştırılmıştır. Dejenerasyonu temsil eden ve asla İslâm dünyasına ait olmayan Batılı aile kodları sıkça tekrarlanır ve bu sahneler tüm filmlerde bir şablon şeklinde uygulanır. 'Bize Nasıl Kıydınız' ve 'Yalnız Değilsiniz'deki başıboş bir gençliğin ve cinsel bozulmanın anlatıldığı dans sahneleri, Minyeli Abdullah ve 'Yalnız Değilsiniz'deki doğum günü partileri, balolar ve yılbaşı kutlamaları, Sevdaların Ölümü'ndeki kadın ve erkeğin birlikte yer aldıkları yemekler, 'Yalnız Değilsiniz'deki kumar gibi boş vakit aktiviteleri ile 'Bize Nasıl Kıydınız', 'Yalnız Değilsiniz' ve 'Sevdaların Ölümü'ndeki ihanet gibi kavramlar İslâm'ın gündelik hayatında yer bulmaz. Batıdan transfer edilmiş bu tip kutlamalar ya da kadın erkek ilişkilerindeki bozulmalar İslâm'ın kutsal birlikteliğinin davranış kalıpları olamaz. Ahlâk anlamında İslâm ailelerine alternatif oluşturamayacak olan bu ailenin mutlu olma ve devamlılık arz etme şansı yoktur.

Kur'an-ı Kerim'de karşılığını bulan anne-baba kavramlarının kutsallığının meşruiyetini yine İslâm'dan aldığı da görülmektedir. Zira ailenin İslâmî yaşamdan uzak olması durumunda bireyin ailesine karşı hareket etmesine izni verilir. 'Yalnız Değilsiniz'de Serpil'in İslâmî bir hayat tarzı seçmesinden dolayı rahatsız olan annesini ve evini terk edebilmek için hak elde etmesi ancak bu şartlar bağlamında meşruiyetini kazanır. Serpil'in ailesi kutsallığını ise annesinin de öze dönüşüyle geri alabilir. 'Minyeli Abdullah II'de de bu sorun ayrıntılı olarak gösterilir ve tüm uğraşlarına rağmen ailesini ikna edemeyeceğini anlayan Feyza isyan etmenin çıkış yolu olduğunu anlar: "Eğer ailem sizinki gibi olsa itaat etmek isterdim, ama onlara edemem. Çünkü adaletsiz insanlar."

Batılı aile karşındaki tutum İslâm'ın geleneksel yorumuna karşı da benzer tepkiyle okunabilir. 'The İmam' filminde Hacı Feyzullah karakteri üzerinden temsil edilen geleneksel İslâmcı düşünce, tıpkı modernist projedeki gibi Yeşilçam filmlerindeki klişeleşmiş 'kötü hoca' modeline uygun bir şekilde çizilir. İslâm'ı benimsediğini söylemesine rağmen içinde insan sevgisi bulunmayan, dış dünyaya kapalı Hacı Feyzullah ile oğlunun arasındaki çatışma. İslâm'ın yeniden yorumlandığı çağdaş düşünce ekseninde meşru gösterilmiştir. Yeni hoca Emrullah'ın modernizmin simgesi sayılan motosikletine ve bilgisayarına oldukça tepkili yaklaşan Hacı Feyzullah geleneksel ve çağdaş İslâm arasındaki çekişmeyi de böylece baba-oğul ekseninde sunmuş olur. Babasının yaptığı tüm baskılara, dayaklarına ve zorla Kur'an okutmasına karşın oğlu en sonunda isyan ederek Emrullah'ın motosikletine biner ve oldukça duygusal bir sahneyle ortadan kaybolur. Bu motosiklet imgesi aslında iki düşünce sisteminin de çekişme alanını oluşturur. Aile kavramı da çağdaş İslâmî düşünce ile birlikte değişmiştir. Oğlunun kayboluşuyla çılgına dönen Hacı Feyzullah başta motosikleti suçlasa da sonrasında kendisi de modernizmin bu simgesinden kaçamayacağını anlar ve oğlunu bulana kadar üstünden inmez. Oğlunun isyanı bu şekilde meşruiyetini ve en sonunda da galibiyetini kazanmıştır.

Sonuç yerine: '*Very very happy*'den hamdolsun'a geçiş

Çağdaş İslâmî hareketleri okumak ve anlamlandırmak için faydalanılabilecek bir kaynak olan İslâmî filmler, özellikle gündelik hayat sırasında kamusal ve özel alanlarda ortaya çıkan modernist/İslâmcı karşılaşmasının ve devlet eliyle uygulanan iktidarın her noktada sorgulanmasının sinematografik semboller yoluyla yansıtılmasına olanak verir. İslâmcılar ve modernistler arasında yaşam tarzı üzerinden yaşanan iktidar savaşı, bu filmlerin de başat temasını oluşturur. Batılı bir hayat tarzı içine kendi kültürel kodlarını yerleştirerek İslâm'a uygun bir gündelik hayata geçmeyi hedefleyen bu aktörler 'hamdolsun'a ge-

çiş sürecinde modernist iktidara her alanda alternatif bir sistem kurmaktadır. Kurulan bu sistemde iktidar ilişkilerinin hiçbir sınıfsal ve cinsiyetler bağlamında sorgulanmaması dikkat çekicidir. İktidarın izleri, sadece İslâmî kimliğe değdiği ve onu kamusal alanın dışına attığı okul, mahkeme, hapishane ve hastane gibi alanlarda ortaya çıkar. Oysa derin bir sınıf analizi yapılmaz, onun yerine eklemlenmek istenen üst ve orta sınıfa ait kodlar Müslümanlaştırılır.

Kadın kimliği ve örtünmenin de analiz edilebileceği bir alan sunan bu filmler farklı bir perspektif sağlar. Hareketin en belirgin temsilcisi olan kadınların rolü kimi araştırmacılar için birincil aktörlerden biri olmak olsa da İslâmî yönetmenler, filmlerinde kadını o tip bir üst pozisyona sokmazlar. Kadın sadece simgesel bir gövde olarak kullanılmasa da ancak 'tamamlayıcı öğe' olabildiği ve büyük resmin ufak parçalarından sorumlu olduğu da açıktır; ki bu sorumluluk da yine büyük projenin yaratıcıları tarafından belirlenmiş ve kadına emanet edilmiştir. Kamusal alanda kendini gösterme gayreti içindeki kadınların gönüllü bazı işler ve öğrencilik statüsü dışında konumlandırıldığı başka bir alan olmaması ve başka mesleklere sahip olamamaları da iktidarın dayatması olarak okunabileceği gibi zaten İslâmî erkek zihniyetinin (durumu yönetmenlerin hepsinin erkek olması açısından da görebiliriz) bu sorunsal üzerinde çalışmamaları olarak da okunabilir.

Türk Sağı ve Aydınlar: Bir Aşk ve Nefret İlişkisini Anlamak

YÜKSEL TAŞKIN

"Ağızlarında münevver demokrasi gibi, vatandaşların ve Türk milletinin münevverler tarafından yetiştirileceğini ve ancak bu suretle, hürriyete kavuşabileceğini... Münevver demokrasi tabiri garip bir tedai ile münevver istibdat tabirini hatıra getirmiyor mu? Vatandaşların ve milletin talim ve terbiyesiyle demokrasinin ancak mümkün ve müyesser olabileceği iddiası ise, bu iddiada bulunanların kendilerini Allah tarafından bu memleketi idare ve milleti terbiyeye memur gördüklerini açıklamıyor mu?"

Adnan Menderes[1]

Türk sağının "aydın" algısını ortaya koymayı hedefleyen bir yazının ilk önceliği, tanım ve dönemselleştirme sorunlarını çözmek olmalı. Böyle bir yazının fazlasıyla genelleyici olma riski de var. Bu nedenle bahsedilen algıda önemli değişimler yaratan kırılmalar ve bunların sonuçları da ortaya konulabilmeli. "Aydın" kavramı fazlasıyla değer yüklü olduğu için, "ente-

1 Tanıl Bora, "Adnan Menderes", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: Liberalizm* içinde, cilt 7, ed. Tanıl Bora, Murat Gültekingil, İletişim Yayınları, İstanbul, 2005, s. 482-507. Aktarılan kaynak, Adnan Menderes, *Adnan Menderes Diyor ki*, haz. Şükrü Esirci, Demokrasi Yayınları, İstanbul, 1967, s. 203.

lektüel" kavramının tercih edilmesi beklenilebilir. Ama aydınlanma, modernite, modernleşme ve batılılaşma gibi kavram ve süreçlerle sorunu olduğunu her fırsatta vurgulayan Türk sağının, "aydın" kavramının fazlasıyla değer yüklü bu tanımına sahip çıkması ve buradaki çelişki, yazımız açısından anlamlı olduğu için, bu kavramla ilerleyeceğiz.

Türk sağı denilince, en kestirme tanım çabası, "ancak solun olduğu yerde sağdan bahsedilebilir" yargısından çıkarılabilir. Bu durumda 1940'lardan başlayarak, Soğuk Savaş döneminde küresel ve yerel bir sol-sağ rekabetiyle iyice şekillenen Türk sağını odağımıza almayı tercih ediyoruz. Ama bahsedilen tercih, bir dönemin önceki dönemlerden bıçak gibi kopmasıyla ortaya çıkmıyor elbette. Sağ, Osmanlı devrini, İslâm'ı, erken Cumhuriyeti, Soğuk Savaş boyunca ve sonrasında yeniden yorumluyor ve en önemlisi bu yorumların popüler versiyonlarını toplumun hatırı sayılır kesimlerine taşıyabiliyor. Yani, salt bir "aydın" hareketi olmanın sınırlarını aşıyor. Tam da bu konuda Kemalizm'den ve sol akımlardan çok daha mahir...

Türk sağının, ele aldığımız dönemlerde tek bir akıma indirgenmesinin mümkün olmadığı; ama sağ içi mücadeleler dikkate alındığında, dönemsel olarak daha hegemonik konumu yakalayabilmiş akımlardan bahsedilebileceği açık. Sağın kendi iç rekabeti ve solla rekabetinin oluşturduğu ve zamanla dönüştürdüğü kabaca üç akımdan bahsedilebilir: Millet'in değişmez özü veya asıl karakteri olarak İslâm veya Türklüğü gören ve buradan yola çıkarak kendilerinin Millet'in otantik temsilcileri olduklarını iddia eden Milliyetçi ve İslâmcı akım ve hareketler, Türkiye sağını bütünsel olarak kapsayamıyorlar. Soğuk Savaş döneminde ortaya çıkan Merkez sağ liderliğindeki "gevşek çıkarlar konfederasyonunu" anlamak için Muhafazakâr modernleşme kavramından istifade etmek gerekiyor.[2] Bi-

2 Muhafazakâr modernizm kavramının Türk sağı içindeki önemini anlamak bakımından son derece yararlı bir makale için bkz. Tanel Demirel, "Cumhuriyet Döneminde Alternatif Batılılaşma Arayışları: 1946 Sonrası Muhafazakâr Modernleşmeci Eğilimler Üzerine Bazı Değerlendirmeler", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce Cilt 2 Modernleşme ve Batıcılık*, İstanbul, İletişim Yayınları, 2002, s. 218-238.

zim buradaki iddiamız Merkez sağın gücünün, "tanıdık, bildik bir kültür ikliminde maddi değişimden istifade etmek" isteyen kitlelerde uyandırdığı ümitvarlık ve iyimserlikle yakından ilişkili olduğudur. Merkez sağm gücü, ne bütünüyle geleneksel ne de modern olmasından gelmektedir. Merkez sağ, tam da iki konum arasındaki salınımlı, muğlak duruşunun getirdiği melezliğiyle güçlüdür.

Merkez sağın "muhafazakâr modernleşme" anlayışı, genel olarak aydınlarla ve "sağcı aydınlarla" sorunlu ve gerilimli bir ilişkiye sahipken, İslâmcı ve Türkçü akım, "sağcı aydınlarla" daha sorunsuz bir ilişki yakalıyor. Zira İslâmcılık ve Türkçülük, Cumhuriyet devrinde eğitim gören taşra kökenli "orta katman aydınlar" diye niteleyebileceğimiz kesimlerce ideolojik netliğe kavuşturuluyor ve temsil ediliyor. En azından Soğuk Savaş boyunca İslâmcılık ve Milliyetçilik, bir aydın akımı olma durumuna özgü nitelikler ve zaaflar gösteriyor. Yine "Muhafazakâr modernleşmeye" özgü anti-entelektüalizm, Soğuk Savaş boyunca daha çok "sol aydınları" hedef tahtasına koyarken, bu geleneğin Özal ve bugün Erdoğan tarafından devam ettirilen versiyonlarında, çok daha genel ve koyu bir anti-entelektüalizm olduğu da dikkate değer bir unsurdur. Bu noktaları ilerleyen sayfalarda daha detaylı biçimde ele alacağız.

Kemalist bakiye: "Yasayapıcı entelektüelin" altın çağı olarak Erken Cumhuriyet dönemi

Zygmunt Bauman, modern devletin yükselişi ile beraber entelektüellerin gücünde de paralel bir artış gözler. Çünkü "Aydınlanma, daha önceleri kilise tarafından üstlenilen, toplumsal düzenin yeniden üretiminin planlama, tasarım ve idaresine yönelik dinsel işlevi devlete devrederek bu kurumun güç ve tutkularını arttırmıştı."[3] Böylece devlet seçkinlerinin meşruiyetlerinin yeniden üretiminde entelektüeller kilit bir önem kazandılar: "Modern yöneticilerin, entelektüellerce detaylandırılan

3 Zygmunt Bauman, *Legislators and Interpreters: On Modernity, Postmodernity and Intellectuals*, Cornell University Press, Ithaca, New York, 1987, s. 80.

yönetme ayrıcalıkları; toplumsal düzenin, iktidara popüler rıza türetilmesi yoluyla yeniden üretiminin, tek değilse bile en önemli unsurlarındandı."[4] Bu sürece denk düşen entelektüel, en çarpıcı biçimde "yasayapıcı" (*legislator*) metaforuyla anlaşılabilir. Yasayapıcı entelektüel gücünü, toplumsal düzeni yeniden tasarlama ve inşa etme niteliğinden veya böylesi bir niteliğin varlığına olan inançtan alıyordu. Milli/ulusal kültürü tasarlamak; onu işlenmemiş haliyle kültürün beşiği sayılan millete belletmek; gayrı-milli olanı belirlemek, dışlamak bu entelektüelin nüfuz alanında görülmekteydi.[5] Yine ilişkili biçimde, yüksek kültür ürünleri ile bayağı olan arasındaki ayırımın hakemi de bu entelektüeldi. Kısaca yasayapıcı entelektüel kendi işlevini; "iktidarın bilinir kılınması yönünde değil de; bilginin iktidar kılınması yönünde" tanımlamıştı.[6]

Cumhuriyet'in kurucu seçkinlerinin kendi entelektüel güçlerini, kültürün devletleştirilmesi (*etatization of culture*) olarak tanımlanabilecek bir süreçten aldıkları savunulabilir. Bu, milli kültür "elbisesinin" tasarlanması ve devlet eliyle bu kültürün asıl sahibi sayılan millete yeniden giydirilmesi sürecindeki kilit konumdan türetilen bir güçtü. Edward Shils'in ifadesiyle, "Çevrenin, nihai olarak 'merkez'in yörüngesine taşınması ve onun değer ve normlarının çevreye nüfuz etmesi stratejisiydi."[7] Bu nedenle "yasayapıcı" metaforunun Cumhuriyet seçkinleri açısından gerçeklik payının da olduğu açıktır. Yani, Cumhuriyet seçkinlerinin kültürel sermayelerini, siyasal sermayeye dönüştürme anlamında daha sonraki entelektüel kuşakların gıpta edecekleri; ama asla o derecede sahip olamayacakları bir avantajları vardı. TBMM'de gerçekten "yasayapıcı" (*legislator*) da olabilmeleri, entelektüel kimliklerinin kolaylaştırdığı bir sonuçtu.

---

4 *A.g.e.*, s. 107.

5 Yasayapıcı entelektüel olarak milliyetçi entelektüelin asıl gücü, "siyasal ve tarihsel olarak nelerin meşru sayılacağının parametrelerini belirlemek için milleti ideolojik bir totem olarak kullanmasından" gelmektedir. Bkz. Anthony Gorman, *Histories, State and Politics in 20th Century Egypt: Contesting the Nation*, New York, Routledge, Curzon, 2003, s. 7.

6 *A.g.e.*, s. 109.

7 Bauman, *a.g.e.*, s. 75.

Bu nedenle cumhuriyetin kuruluşundan DP iktidarına kadar olan dönem, "yasayapıcı" entelektüellerin altın çağlarıydı. Bu altın çağ özleminin sıklıkla gündeme gelmesi ve özellikle ara rejim dönemlerinde altın çağı diriltme anlamında gözlenen yaygın iyimserlik, bu dönemin, Türkiye'nin entelektüel akımları üzerinde devam eden çekiciliğini gösterir. "Aydın" kavramı etrafında bu ayrıcalıklı konumun Soğuk Savaş boyunca sağ aydınlarca talep edilmesi, ele geçirilmek istenilmesi, bahsettiğimiz tecrübenin sağ zihniyet üzerindeki azımsanamaz etkisini de gösterir. Sağ aydınlar, Kemalist aydınların ayrıcalıklı konumuna itiraz ediyor değillerdi. "Millet'in hakiki evlatları" olarak bu ayrıcalığı kendileri için istiyorlardı. Aydın'ın milli olanına dair abartılı bir aşk duyuyorlardı. Bu aşk, muarızlarına oransız bir güç atfetmeyi ve yine abartılı bir nefret duymayı da beraberinde getirmekteydi.

Kemalizm ile şaşırtıcı bir süreklilik noktası da Soğuk Savaş dönemi Milliyetçi muhafazakârlığın abartılı voluntarizmidir (iradecilik). Milliyetçi muhafazakârlık, Klasik Muhafazakârlıktan da bu voluntarizmiyle ayrılacaktır. Bu yanıyla erken cumhuriyet döneminde özgül bir "yasayapıcı" entelektüelin öne çıkması da anlaşılırdır: "tarihçi veya tarihçi-siyasetçi." Dil ve tarih reformlarına yüklenen anlam nedeniyle, bu süreçlerde rol alan tarihçi veya dilcilere 1930 ve 40'ların TBMM'sinde de rastlanılması, kültürel sermayenin siyasal sermayeye tahvilinin kolaylığını da gösterir. Bu türden bağlamlarda tarihçilerin en ayrıcalıklı entelektüel guruplardan birisini oluşturmaları tesadüf değildir. Hutchinson'un ifadesiyle; "Tarihçiler sadece bilim insanları değildir; onlar, Romantik bir anlam arayışını, yetkeci temeller üzerine oturtmalarını mümkün kılan bilimsel bir heveste destekleyerek 'mit üreten' entelektüellerdir."[8]

Soğuk Savaş döneminde en önemli ve prestijli Milliyetçi mu-

8 John Hutchinson, "Cultural Nationalism and Moral Regeneration." İçinde, John Hutchinson ve Anthony D. Smith, (eds.) *Nationalism*, Oxford: Oxford University Press, s. 123. Bu anlamda Hutchinson, tarihçinin popüler karizmatik bir kimliğe sahip olabildiği, özellikle geç ulusçuluk örneklerine işaret eder ve Ukraynah tarihçi Hrushevsky'yi de buna tipik bir örnek olarak gösterir. Bkz. *A.e.*, s. 126.

hafazakâr aydınların tarihçilik ve edebiyat alanlarından gelmeleri tesadüf değildir. "Tarihi yapmak kadar, yazmanın da önemli olduğu" ifadesinde ortaya çıkan voluntarizm, Soğuk Savaş'ın sağ akımları üzerinde çok etkili olmuştur. Kültürün entelektüel-politik müdahalelerle yeniden yerli-milli bir içeriğe kavuşabileceğine duyulan abartılı inanç, sosyolojik bakışı ıskalayan voluntarizmiyle Kemalistler ile benzeşilen noktadır. Burada "Millet"e, "Müslüman Çoğunluğa", "Mütedeyyin Köylülere" yapılan hamasi göndermelere rağmen, asıl kurtuluş veya yeniden diriliş umudunun münevver-aydın kesimden veya bu niteliklere sahip "büyük devlet adamlarından" beklenilmesi gibi, Muhafazakârlığın en basit tanımlarında dahi bulunamayacak bir entelektüalizm söz konusudur.

Milliyetçi muhafazakârlık ve merkez sağ gerilimi

Kemalizm ile süreklilik gösteren noktaları kısaca anımsattıktan sonra, temelde bir aydın hareketi olarak doğan "kitabi" Milliyetçi muhafazakârlık ve Merkez sağ arasındaki gerilimli ilişkiye odaklanabiliriz. Bir küçük burjuva-entelektüel akımı ve karşı seçkin ideolojisi olarak Milliyetçi muhafazakârlık tutarlı bir doktrinerlik veya ilkesellik iddiasından güç almak zorundadır. Oysa bugüne kadar Merkez sağın gücü doktrinerliği reddetmesinden gelmiştir. Hatta denilebilir ki, tam da bu özelliği nedeniyle doktrinerlik karşıtı, daha pragmatist bir söylemi de uzun süreler benimseyememiştir. Turgut Özal'ın 1987 sonrasında belirginleşen söyleminde bu anlamda bir rahatlama sezilecektir.

Bahsedilen Merkez sağ geleneğin ise DP ile şekillendiğini görüyoruz. DP'nin ideolojik olarak Kemalizm ile önemli süreklilik gösteren seçkinleri, başlangıçta Kemalizm ve "Gelenek" arasında sıkışmışlardı. Gelenek *adına* talep edilenler, Rejimin sorgulanamaz rasyonelleri ile çelişiyordu. Zaten DP seçkinleri, "Gelenek" adına bu talepleri taşıyanların otantik temsil iddialarına da hep kuşkuyla yaklaşacaklardı. Bu sıkışmaya verilen yanıt, Bayar'm mantığıyla, Atatürkçülüğün muasır medeni-

yet hedefinin İnönü'yle beraber akim kaldığı ve bitmemiş projenin ancak iktisadi kalkınma yoluyla tamamlanabileceği şeklindedir. Kısacası, apolitik bir ekonomizm, hem Kemalist rejimin sınırlarını ihlal etmemenin, hem de "Gelenek" adına konuşan otantik temsil iddiası sahiplerini atlayarak, kitlelerle dolaysız bağ kurmanın yolu olarak tercih edildi.

Ama bu tercihin dünya sistemiyle eklemlenme imkânlarıyla beraber, uzun vadede Kemalist seçkinlerin etkisinin bertaraf edilebilmesi anlamında DP açısından yaşamsal bir boyutu vardı ki, bugün AK Parti'nin AB'ye girme ısrarı da bu çizginin bir devamı olarak görülebilir. Modernist kapitalizmle sorunsuzca eklemlenme tercihinde bulunmak, ama bunun kitabi / doktriner dilini oluşturmadan popülist bir kalkınma söylemiyle yetinmek, DP'yle beraber Merkez sağın en önemli stratejik yönelimi haline geldi. Merkez sağ asıl gücünü, Modernist kapitalizmin getirisi olan dinamizm sayesinde kitlelerde yaratabildiği ümitvarlıkta bulmuştur. Kitleler, bu dinamizmin eşitsizlik ve savrulma getiren sonuçlarından çok; "Tünel"in sonundaki ışık ihtimalinin etkisindeydiler. "Düzen" adına doğdukları yerde ölmeye mahkûm edilenlerin, "kalkınma" adına kendilerine seyahat, teşebbüs ve hayal kurma hürriyeti verenlere daha çok bağlanmaları da anlaşılırdır. Dolayısıyla, bu insanların Merkez sağla kurdukları ilişki, modernist iyimserliğin izlerini taşıyordu. Merkez sağın bu büyü tutulmasından oransızca istifadesi, 1990'ların başına kadar sürdü. CHP etrafında şekillenen seçkin kümelenmesine karşı, bizzat güç kaynağını modernist kapitalizmin dip akıntılarına uyum üzerinden oluşturan bir Merkez sağ stratejisi şekillenecekti. Soğuk Savaş koşullarında sol ve sağ aydınlar, bu stratejinin başarısı açısından farklı biçimlerde de olsa, esaslı sorunlar yaratmışlardır.

Merkez sağın doktrinerliğe şüpheyle yaklaşan çizgisi, yukarıda bahsedilen eklemlenmenin ideolojisinin neden Liberalizm olamadığını da büyük ölçüde açıklar. Sadece Liberalizm değil, Milliyetçi muhafazakârlık da Merkez sağı bütünüyle içeremeyiştir. Milliyetçi muhafazakârlık, etki altına almak için sürekli çaba harcamak (fethetmek) zorunda olduğu Merkez sağ ikti-

darları, apolitik kalkınma vaatlerinin inandırıcılık yitimine uğradığı dönemeçlerde daha kolaylıkla baskılayabilmiştir. DP'nin 1957 sonrası dönemi ve AP'nin Milliyetçi Cephe'lere (MC) sürüklendiği 1970'ler bu zoraki yakınlaşmaya örnek gösterilebilir. Bu gerilimi Soğuk Savaş döneminin tipik bir Milliyetçi muhafazakârı olan Taha Akyol'un algılayış tarzı da ilginçtir: "Pragmatik sağ liderler, 'muhafazakâr modernizmi' siyasi taktiklerle gerçekleştirmeye çalışmışlar, ama fikir üretici aydın kadroları 'teorisyen' gözüyle görüp biraz da gereksiz bulduklarını için 'muhafazakârlıkla' modernizmi telif edecek ideolojiler üretememişlerdir."[9]

Tüm bu tespitler, Muhafazakâr modernleşmeci Merkez sağın, İslâmcı, Milliyetçi ve Liberal aydın kümelerinden özerk kalmaya çalışmasının en önemli nedenidir. Doktrinerliğe karşı kuşkuculuk, DP, AP, ANAP, DYP ve AK Parti'yi birleştiren en önemli ortak paydalardan birisidir. Soğuk Savaş'a özgü koşullar, Merkez sağın, sağcı aydınlara en tavizkâr olduğu dönemi oluştururken, Özal'da ortaya çıkan ve sol aydınları olduğu kadar kimileyin sağ aydınları da küçük gören anti-entelektüalizm, aslında Muhafazakâr modernleşmeci pragmatizme içkindir. Bunun Özal ve sonrasındaki Merkez sağ çizgide daha kolayca ifade bulabilmesi, küreselleşmeyle de ilişkili bir dizi faktörün, daha farklı meşrulaştırım araçlarını öne çıkarmasıyla da ilişkilidir.

Soğuk Savaş'ın en etkili, saygın sağ aydınlarının tarih, edebiyat gibi insan bilimler veya sosyal bilimler alanından olmaları gerçeği, asla hafife alınmamalıdır. Bu aydınların Soğuk Savaş süresince anti-komünist tavırlarında ortaya çıkan abartılı reaksiyonerlik, kendilerine dair giderek artan etkisizleşme algısından bağımsız algılanamaz. Tam da bu noktada Aydınlar Ocağı'nın kuruluş nedenini anımsamakta yarar var. Ocak, Necip Fazıl Kısakürek'in önerdiği "Aydınlar Ocağı" ismiyle kurulmuştur. Burada, Sosyalist akımın giderek artan gücü ve kültür alanında kendi hegemonyasını kurmaya girişmesine karşı duyulan korkunun rolü azımsanamaz. Sağcı aydınlar, "asıl aydın

9 Taha Akyol, "Özal'ın Sıkıntıları", *Tercüman*, 12 Ekim 1988.

biziz!" vurgusunu en savunmacı kuruluşlarının ismine dahi taşımışlardır.[10]

Buraya kadar anlatılanlar, bir başka unsurla beraber tamamlandığında daha açıklayıcı bir resim ortaya çıkabilir. Bu da sadece sağ aydınlara özgü olmayan, beşeri bilimler, edebiyat gibi kültür alanından gelen aydınların, dünya kapitalizmiyle entegrasyon süreci derinleştikçe, içine daha fazla yuvarlandıkları etkisizleşme korkusudur. Bu etkisizleşme korkusu, evrensel bir sorun olmakla beraber, kendi rollerini abartmayla sonuçlanan bir sosyalizasyon sürecinden geçenler açısından, bununla yüzleşmenin daha sancılı geçtiği anlaşılabilir. Bu en temel ifadesiyle, ayrıcalıklı olarak kurumsallaştırılan bir tabakanın statü korkusudur ve Soğuk Savaş'a özgü toz duman içerisinde "Siyasetçilerin kıymetini bilmediği, hakir gördüğü çilekeş münevverlerin" sitem dolu satırlarında kendisini ele verir.

1980'lerde devlet, toplum ve entelektüeller arası ilişkilerde yaşanan köklü dönüşümler

Kemalizmin radikal bir kültüralizm projesi olması nedeniyle, kültür bilimleri ve edebiyat kökenli entelektüelleri oransızca güçlendiren sürecin, DP ile tedrici gerileyişinin hızlandığı, bu anlamda Özal Dönemi'nin bu gerileyişin en görünür olduğu dönemeci oluşturduğunu savunuyoruz. Bu göreli gerileme algısına verilen yaygın tepkilerden birisi hızla siyasallaşmaktır. Türkiye'de çoğunluğu kültür bilimleri ve edebiyat kökenli olan Milliyetçi muhafazakâr entelektüellerin, Soğuk Savaş dönemi ve sonrasında gözlenen abartılı "endişeleri", ülkenin uçu-

10 Aydınlar Ocağı'nın kökenleri 1960'larda ortaya çıkan birkaç kuruluşta şekillendi. Aydınlar Kulübü, 1962'de Dr. Süleyman Yalçın, Faruk Kadri Timurtaş, Dr. Ayhan Songar ve İsmail Dayı tarafından kurulacaktı. Ocak, 1960'ların ikinci yarısından itibaren üniversitelerde ve sokaklarda yoğunlaşan sol aktivizme bir reaksyion olarak gelişmişti. Ocak üyeleri, hem devleti hem de kendilerini solun artan etkinliği karşısında tehdit altında hissettiklerinden, 'devletin bekası' refleksiyle harekete geçmişlerdi. Bu süreçlerin bir ürünü olarak, 14 Mayıs 1970'de Ocağın kuruluşu gerçekleşti. Bkz. Umut Ceyhun, "The Intellectuals' Hearth and the Turkish-Islamic Synthesis", Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Boğaziçi Universitesi, 1993.

rumun kıyısında olduğuna dair bitmeyen yakınmaları, bir entelektüel kategori olarak etkilerini yitirmelerinden duydukları kaygıyla da son derece ilişkilidir. Özal'ın önünü açtığı küreselleşme dalgasının, bu kategorinin işlevsizleşme kaygılarını daha da derinleştirdiği görülecekti. Merkez sağ liderliğin, mecbur kalmadıkça Milliyetçi muhafazakâr entelektüellerin kültüralist taleplerine destek vermedikleri veya bunları geçiştirdikleri söylenebilir.

Menderes ve Demirel, Soğuk Savaş süresince bu kesimi bütünüyle uzaklaştırmayacak adımlar atmayı ihmal etmediler. Ancak Özal'la beraber, Merkez sağ çizginin kendisini daha yakın hissettiği meşrulaştırım biçimlerine başvurabilmesinin önü açılınca, Milliyetçi muhafazakâr çevreleri daha az dikkate alan bir tutum ortaya çıktı. Özal, 1980'lere kadar CHP'ye yakın olan kentli kesimleri bile, küreselleşmenin ve tüketim toplumu olmanın nimetlerinden yararlanma vaatleri üzerinden kendi ittifakına dahil edebildi. Artık bu ittifakın sürükleyici dili, iktisadi kaçınılmazlık ve rasyonalite üzerinden inşa edildiği için, teknokratik entelijensiyaya veya daha somut ifadelerle, mühendislere ve iktisatçılara ve onların içinden konuşmak zorunda oldukları medyaya çok daha fazla ihtiyaç duyulmaktaydı. Küresel kapitalizm, giderek artan oranda medya üzerinden kendisini meşrulaştırma yoluna gittikçe, aydınlar ya bu yeni meşrulaştırım tarzlarına uyum göstererek kendi kültürel sermayelerini yenilemek, ya da giderek etkisizleşmek ikilemiyle yüz yüze kaldılar.

Bu gerilimi 1980 sonrasında yaşamak zorunda kalan ve ilk yıllarda yaşadığı statü krizini, zamanla Özal'ın önünü açtığı Yeni Sağ değerler üzerinden aşmayı başaran Taha Akyol'un, kötümser döneminde yaptığı aşağıdaki değerlendirme, Merkez sağ ve sağcı aydınlar arasındaki gerilimi ele vermesi bakımından çarpıcıdır:

> "Eğer, ANAP'taki liberal beyin takımı 'kültür' denince 'bilgisayar' ve reklam dergilerinden başka bir şey bilmiyorlarsa, bundan memleketin geleceği için ciddi biçimde endişelenmek gerekir. Akademisyenleri küçümsemeyi bir "tarz" haline getir-

miş bulunan bu harika mühendislerimiz sosyolojinin, edebiyatın, felsefenin, güzel sanatların, iktisat teorisinin bir milli kültür için vazgeçilmez olduğunu birilerinden duymuşlarsa, bu 'duyum' üzerine oturup düşünmeleri gerekir."[11]

Böylece 1980 sonrasında anti-entelektüalizm iki kaynaktan beslenerek güçlenmeye başladı. Kenan Evren'in pek çok konuşmasında, devletin tercih ettiği korporatist aydın geleneğinden özerkleşmek isteyen, özellikle sol aydın çevrelerine sıklıkla yüklendiği anımsanmalıdır. Bu dönem sadece sosyalistlerin değil, Sol Kemalistlerin de şaibeli görüldüğü, olumsuzlandığı, sözgelimi Dil ve Tarih Kurumlarından tasfiye edildikleri dönemdir. Bu aydın düşmanlığı, Özal döneminde, "asrın icaplarını" anlamak istemeyen çevrelere karşı yükseltildi. Böylece, kısa bir süre önce Soğuk Savaş kamplaşmasında etkin roller üstlenen sağ ve soldan pek çok isim, Özal'lı yıllarda, özellikle medya üzerinden, geçmişin olumsuzlandığı, yeni dönemin değerlerinin olumlandığı bir ideolojik savaşın parçası oldular.

Bu yılların, bir zamanların tavizsiz rakipleri olan, "Milli Kültür" ve "Ulusal Kültür" kavgasının ateşli savunucuları *Tercüman* ve *Cumhuriyet* gazetelerinin en fazla kan kaybettikleri, saygınlık yitirdikleri dönem olması da tesadüf değildir. 12 Eylül'ün dayattığı yukarıdan aşağıya restorasyon girişiminin bütünüyle etkisiz kaldığını iddia etmemekle beraber, asıl Özal'ın, toplum bileşenlerinin kimi özlemleriyle, küresel süreçlerin tetiklediği "deneyimsel, gündelik" kapitalizmi çakıştırabilmesi ve bu kültürün yaygınlaşmasının getirdiği değişimlerin daha köklü ve belirleyici olduğunu savunuyoruz. Yani, kitabi ve didaktik kültür anlayışının karşısına; "sivil toplumun yeniden üreterek" daha da kalıcılaşmasını sağladığı, deneyimsel ve gündelik kültür değişmesinin gücü veya *milli kültür* karşısında piyasa etkileşimli *popüler kültürün* dönüştürücü gücünden bahsediyoruz. Bunun öne çıkmasıyla, (Milli veya ulusal) kültür kavramı etrafında kendi ayrıcalıklarını tanımlamaya alışkın (sol veya sağ) aydınlar açısından zor yıllar başlamış oldu.

11 Taha Akyol, "Kahrolsun Basın", *Tercüman*, 19 Nisan 1988.

Özal'ın iktidara gelişi, Aydınlar Ocağı gibi Muhafazakâr çevreleri başlangıçta oldukça umutlandırmıştı. Fakat Özal Hükümetleri'nin paradoksal biçimde izleri bugün de süren bir gerilimin önünü açtığı söylenebilir: Milli /Ulusal kültür ve popüler kültür arasında yaşanan mücadele. Özal öncesi dönemde, popüler kültür üzerinde iki rakip didaktizmin mücadelesi söz konusuydu: Ulusal Kültür ve Milli Kültür adına halkı yetiştirmek, denetlemek ve elbette muhtemel sapmaları önlemek. Kemalistler ve Milliyetçi muhafazakârlar, ulusal / milli kültürün içeriğinin belirlenmesi ve onun kabul görmüş denetçileri, entelektüel muhafızları olmak adına yoğun bir rekabet içinde olsalar da; aslında vesayetçi bir modernleştirme anlayışını paylaşmak bakımından benzeşmekteydiler. Zaten 1980'ler, dünya ölçeğinde Yeni Sağ yükselişle beraber, anti-entelektüalizmin siyasal getirisinin ustalıkla kullanıldığı yıllar olacaktı. Bu anlamda Kenan Evren'in darbe sonrası söylemine yansıyan aydın karşıtlığının, Özal'la beraber yeni bir zemin kazandığı gerçeğini, "entel" ifadesinin bu dönemde kavuştuğu popüler sahiplenmeden de çıkarabiliriz.[12]

Özal'lı yılların sağ aydınlar açısından olumsuzluklar barındıran değişimleri, 1990'ların başlarına kadar yine Soğuk Savaş döneminden devralınan kavram ve yaklaşımlarla yorumlanmaktaydı. Medyanın artan belirleyiciliğinin, aydınların özerkliğine veya kültürel sermayelerine yeni ve daha ağır bir tehdit oluşturması gerçeği, "Medyanın 68 kuşağınca ele geçirildiği", "solun kültürel araçları denetlediği" gibi yorumlarla ve yine reaksiyoner bir tarzda okunmaya çalışıldı. Ne var ki, söz konusu kesim solcu değil "eski solculardan" oluşuyordu ve genel olarak Sol hareketin açık gerileyişi nedeniyle bu iddialar inandırıcılık yitirmeye başladı.

12 Özal'ın 1987 Genel Seçimleri öncesinde, ANAP'tan kimi profesör ve entelektüellerin aday gösterilmesini öneren bir milletvekiline verdiği yanıt, Özal'ın "soyulamaya meyilli" aydınlarla ilgili görüşünü ortaya koyması bakımından çarpıcıdır: "Onlar bir süre sonra hemen sorun çıkarırlar, tartışma yaratırlar. Bize önümüzdeki dönem parmak kaldıracak adam lazım." Hasan Cemal, *Özal Hikayesi*, Bilgi Yayınları, 1988, s. 128. Yine Özal'ın önemli banklarından Adnan Kahveci'nin sözleri de teknokratik zihniyetini ele vermesi bakımından dikkate değerdir: "Bize aslında 17 teknik adam lazım, onları bakan yapmak üzere gerisi zaten parmak kaldıracak."*A.g.y.*

Çünkü bu dönem, en genel anlamıyla üç beklenmedik süreç ve ilişkili aktörlerin ortaya çıktığı ve var olan aydın kümelerini ciddi biçimde etkilediği bir dönem olarak görülmeliydi: Entelektüel-moral denetimden özerkleşen, piyasayla iç içe geçen *popüler kültürün* yükselişi, *Siyasal İslâm*'ın yükselişi ve *Kürt Hareketi*'nin artan gücü ve etkisi. Soğuk Savaş'ın rakip Sol Kemalist ve Milliyetçi muhafazakâr aydınları, bu süreçlerden öylesine derinden etkilendiler ki, kendilerini şekillendiren geçmişin izleri yeniden belirginleşmeye, yani korporatist zihniyet dünyaları giderek daha belirleyici olmaya ve küreselleşen dünyayı anlayabilmelerini zora sokmaya başladı. İki kesim, sadece "Kürt sorununa" aynı reaksiyoner, sosyolojik olmayan dilden bakmakla kalmadılar, asıl şoku, Soğuk Savaş'ta entelektüel olarak çok ciddiye almadıkları, marjinal algıladıkları "İslâmcı" aydınların beklenmedik yükselişleriyle yaşadılar. Genel olarak Siyasal İslâm'ın, özelde de İslâmcı aydınların yükselişi, Sol Kemalistleri ve bir bütün olarak Kemalistleri, Muhafazakâr Cumhuriyetçiliğe doğru geriletirken; Milliyetçi muhafazakâr kesim, Türk-İslâm Sentezi anlayışından uzaklaşarak, Türkçü tarafını öne çıkarmaya meyletti. Böylece, anti-komünist saiklerle ortaya çıkarılan Sentez, inandırıcılık ve saygınlık krizine girdi. Bir başka ifadeyle, Muhafazakârlık, İslâmcılığı içinde hapsetme becerisini yitirdi. Mevcut aydın kümeleri açısından en büyük meydan okumanın, bu İslâmcı aydınlarca ortaya konulmasının sosyolojik sonuçları son derece önemlidir ve hak ettiği ilgiyi henüz görmemektedir.

İslâmcı aydınların 1980'lerin ikinci yarısında artan görünürlüğü ve etkinliği, mevcut sağ akımlar açısından şaşırtıcıydı. Öncelikle tüm sağ akımları az çok belirleyen, modernizm karşısındaki özgüvensiz tavır terk ediliyordu. İslâmcı aydınlar, geçmişteki öncüllerine göre, Batılı, modern kaynakları, dilleri sadece daha iyi bilmekle kalmıyor, genelde laik eğitim kurumlarından geliyorlardı. İslâmcılığın, Soğuk Savaş döneminde, Türkçülüğe ve Milliyetçi muhafazakâr anlayışa tabi, ikincil tanımlanışını reddediyor; daha evrensel tanım arayışlarına giriyorlar ve İslâm dünyasının meselelerine daha sahici bir merak

duyuyorlardı. Bu yeni tavrın, açık veya örtük Türk Milliyetçiliğinin etkisinde yetişmiş "babalar" ve çocukları" arasında sağ içi bir gerilim yaratması kaçınılmazdı. Tipik bir Türk milliyetçisi için veya bu milliyetçiliğin etkisindeki mütedeyyin bir "baba" için, yeni İslâmcı gençler (bu defa sadece oğullar değil, kızlar da!), "gayrı milli" tavırlarıyla ürkütücü görünüyorlardı.

Karl Mannheim'in "ideoloji" ve "ütopya" arasında yaptığı işgörür ayırımla ilerlersek, yeni İslâmcı aydınlar, 1980'lerin ikinci yarısından kabaca 1997'ye kadar, İslâmî bir hayatın kurulması için köklü politik müdahalelere inanmaları, devrimci bir dönüşüm peşinde koşmaları bakımından "ütopyacı" devrelerini yaşamaktaydılar. Bu bakımdan, ideolojik tutarlılığı ve ahlâkî bütünlükçülüğü merkeze koyan tipik bir aydın akımı görüntüsü sergilemekteydiler. Bu dönem, sadece "İslâmcılar ve laikler" arasındaki mücadeleyle hatırlarda olmasına rağmen, o denli sert bir mücadele de Radikal İslâmcılar ve Özal'ın önünü açtığı "Muhafazakâr-orta sınıf İslâmcılığı" arasında geçmekteydi. "Gençler ve Babalar" arasındaki bu mücadelede hiç kimse aynı kalmadı. 80'lerin sonundan bakan birisi, "gençlerin" kazanmaya daha yakın olduğuna ihtimal verebilirdi. Burada ele alamayacağımız bir dizi nedenle, kazanan kendisini küreselleşmenin sunduğu imkânlarla yenileyen "Muhafazakâr-orta sınıf İslâmcılığı" oldu.[13] Tüm bu süreçler ve mücadeleler, radikal İslâmcı kuşağın kendisini nicel ve nitel olarak geliştirmesine ve sağ içerisindeki en önemli aydın akımı olmasını yol açtı. Bu kazanım, radikalizmin terk edilmesi ve Mannheimci anlamda "ideolojinin" "ütopyaya" tercih edilmesiyle mümkün olabildi.

Bugün AK Parti'nin üzerine oturduğu Siyasal İslâm geleneğinin özellikle son yirmi yılda kendi özerk iktisadi ve kültürel örgütlenmelerini oluşturduğu; bu anlamda Milliyetçi muhafazakâr seçkin kümesinden daha dinamik ve tamdık bir organik entelijensiya yarattığı açıktır. AK Parti'nin, geçmişte Merkez

13 Bu süreçlerin daha detaylı bir analizi için bkz. Yüksel Taşkın, "Milliyetçi Muhafazakârlık Çözülürken Merkez Sağ'da Miras Kavgası ve AKP'nin İmkânları", *Birikim*, sayı 186, Ekim 2004, s. 108-118; ayrıca bkz. "Türkiye'de Sınıfsal Yeniden Yapılanma, AKP ve Muhafazakâr Popülizm", *Birikim*, sayı 204, Nisan 2006, s. 16-26.

sağda kendisini gösteren kadro ve fikir eksikliğini, Türk Ocakları veya Aydınlar Ocağı gibi seçkin kümeleriyle kapatma zorunluluğu yoktur. Popüler ifadeyle söylersek, kendi "entelektüel fidanlığını" çoktan kurmuş; daha doğrusu devralmıştır. Milliyetçi muhafazakâr çevrelerin ilk defa kendisini Merkez sağa aday gören bir partiye bu denli mesafeli ve öfkeli oluşlarının asıl nedeni de burada aranmalıdır. Milliyetçi muhafazakâr seçkinlerin, sağ iktidarlarla kurmaya alışkın oldukları yakın markaj ve fayda ilişkisi geleneği kırılmış görünmektedir.[14]

Bugün AK Parti'nin "organik entelektüelleri," Merkez sağın Liberal İdeoloji karşısındaki geleneksel şüpheci ve ikircikli tutumundan da kopmuş görünmektedirler. AK Parti'ye yakın entelektüellerde, Liberalizm ile Muhafazakârlığın sentezlenmesi anlamında ciddi düşünsel mesai harcanmaktadır. Bu mesainin tutarlı bir sonuç verdiğini söylemek için henüz erkendir. Ama post-İslâmcılık, Muhafazakârlık, Liberalizm arasındaki bu sentez arayışı, Sağ siyasetteki bildik ideolojik tanımları ve aydın çevrelerini büyük bir meydan okumayla karşı karşıya bırakmış görünmektedir. Aynı meydan okuma, Sol aydın çevreleri için de geçerlidir. Şimdilik hamle üstünlüğü AK Parti etrafında kümelenen aydınlarda görünmektedir. Rakiplerinin etkili bir direniş sergileyebilmeleri için her şeyden önce reaksiyonerlik tuzağından sıyrılabilmeleri ve sosyolojik bakışı ıskalamamaları gerekmektedir...

---

14 Sözgelimi, ASAM'm eski başkanı Prof. Dr. Ümit Özdağ'ın *Türk Yurdu* dergisindeki AK Parti değerlendirmesi, bu bakımdan son derece açıklayıcıdır: "AKP'nin iktidara gelişi, Türkiye Cumhuriyeti ulus-devleti ile II. Cumhuriyetçiler arasında yeni bir mücadele boyutunu temsil etmektedir. Çünkü AKP, İslâmî, muhafazakâr-demokrat görünümü ardında, Türk Devrimi'nden alınacak etnik bir intikamı temsil etmektedir. AKP lideri ve yakın çevresi ile bu partinin üst düzey yönetimi büyük bir *milli kimlik sorunu* içindedirler. AKP liderinin ve yakın çevresinin içinde olduğu *milli kimlik sorunu* Türkiye için bir ulusal güvenlik tehdidi oluşturmaktadır." Prof. Dr. Ümit Özdağ, "Yeniden Türk Milliyetçiliği, Daima Türk Milliyetçiliği", *Türk Yurdu*, Temmuz 2003, s. 5-22; 9.

Fetişler: Devlet, iktidar, modernlik

Türk Sağında Devlet Fetişizmine Dair

GÜVEN GÜRKAN ÖZTAN

*Toplumların kendi tarihleri ile övünmeleri anlaşılır bir olgu olsa da bazı toplumlar bunu bir ihtiyaç olarak yaşamaktalar. Bu övgünün askeri başarılarla ve güçlü devlet imajı ile sınırlı olduğu durumlar, söz konusu ihtiyacı o toplumla kendi devleti arasındaki eşitsiz ilişkinin belirlediğini gösteriyor. Devletin hegemonik gücünün yarattığı baskıyla bireyler devletin kulu haline gelirken kendisiyle övünemeyen toplum da devletiyle övünmek zorunda kalıyor. Bu anlam dünyası içinde dışa karşı güçlü bir devlet toplumun psikolojik ihtiyacını da tatmin ederek "bu devlete" kul olmayı meşrulaştırıyor.**

Devlet kavramı, siyaset teorisinin ve kamu hukukunun şüphesiz en popüler başlıklarından biri. Devleti incelemek; egemenlik, otorite, iktidar, siyasal kültür gibi bir dizi temel kavramı birlikte tartışma zemini sunduğu ölçüde itibar gördü ve görüyor. Devletin tarihsel kökenlerine, gelişimine, üretim modelleriyle ve egemen sınıflarla ilişkisine dair analizler, 'siyasetin grameri'ni anlamada ve 'politik olan'ı anlamlandırmada azımsanmayacak bir işlevselliğe sahip. Kuşbakışı bir değerlendirme yapıldığında devletin felsefi boyutta iki temel düzlemde ele alın-

(*) E. Mahçupyan, *Osmanlı'dan Postmodernite'ye Bir Demokrat Manifesto'ya Doğru*, Patika, İstanbul, 1996, s. 200.

dığı tespit edilebilir. İlki devleti, tarihsel ve olgusal bir gerçeklik olarak kavrayan yönelimdir. Bu yaklaşıma göre devlet, 'doğal' bir oluşum değil; sosyo-ekonomik ve siyasal faktörlere göre tarihsel süreçte değişim gösteren örgütsel bir çerçevedir. Toplumların ihtiyaçlarına göre örgütlenme özellikleri, iktidar pratikleri ve meşruiyet esasları farklılık arz eder. Diğer yaklaşım ise devleti tarihsel değişiminden ve sosyolojik bağlamından bağımsızlaştırarak 'metafizik bir unsur' olarak değerlendirme eğilimindedir. Bu anlatıda 'devlet' ezelden bu yana hep vardır ve insan toplulukları mevcut olduğu sürece hep de var olacaktır. Devletler bu özellikleriyle Hegelci devlet teorisinde olduğu gibi tarihin akışına yön veren 'gizemli' ve 'eşsiz bir ruha' sahiptir. Devletin 'mitsel özellikler' ile donatılması, çoğu zaman onu kategorik bir yanılmazlık/sorgulanamazlık zırhı ile kuşatmıştır. Bahsi geçen her iki düşünsel yaklaşımın da toplumsal kökenleri ve gündeliğe dair izdüşümleri vardır. Türkiye özelinde ülkenin siyasal yapılanması ve kültürü mercek altına alındığında 'devletin kutsiyeti' inancının ve 'devlet baba' tamlamasıyla özetlenen paternalist zihniyetin hatırı sayılır bir ağırlığa sahip olduğu ilgili literatürde görece uzun süredir sıkça dile getirilen bir konudur. Fakat aynı zamanda bu algıyı besleyen yapısal ve kültürel özelliklerin neler olduğu üzerinde ise fikir birliğinin tesis edilmediğini biliyoruz.

Türkiye'de 'devlet' kavramının ayrıcalıklı konumunu tahkim eden konvansiyonel politik gelenek ve bu geleneği uygulanabilir kılan bir siyasal kültür çerçevesi mevcuttur. Türkiye toplumunu, birçok açıdan sosyal psikoloji ve antropoloji uzmanı G. Hofstede'in sınıflandırmasıyla 'kolektivist' kültürel kodların geçerliliğini sürdürdüğü bir örnek olarak değerlendirmek mümkündür. Hofstede'in terminolojiyle toplumda 'güç mesafesi' yüksektir. Muktedir, her şeye gücü yeten, *omnipotent* bir statüye sahiptir. 'Güçlü' olanın meşruiyet alanı kendiliğinden alabildiğine genişler; onun eylem ve tasarruflarına ekseriyetle haklı ya da haksız olduğuna bakılmaksızın rıza gösterilir. Sorgulama, itiraz etme, karşı çıkma, doğrudan 'isyan' ile özdeşleştirilir ve isyan, 'güçsüz'ün başvurması uygun bulunan yöntem-

ler arasında görülmez. Hal böyleyken toplumsal yaşamda 'güçlüler' ile 'güçsüzler' arasında sözüm ona 'meşru temelleri' olan büyük bir uçurum varmış gibi davranılır; roller buna göre tanzim edilir. Bu modellemenin politik düzlemdeki karşılığında ise iktidar sahibi bilendir, yönetendir, güçlüdür, aktiftir, vazife yükleme kapasitesine sahip olandır; aynı zamanda da 'haklı' ve 'egemendir'. Yönetilenler ise umumiyetle pasif, aciz ve bağımlıdır. 'Mutlak güç sahibi' ile 'güçsüz', birey ile grup arasında karşılıklı haklar ve yükümlülükler, Murat Önderman'ın ifadesiyle *"evrenselci özdeşlik ilkesine göre değil, tamamlayıcılık ilkesine göre belirlenir"*. Koşulsuz sadakat ve itaat karşılığında korunma ve şefkat beklenir.[1] Kültürün değinilen 'kolektivist' özellikleri, geleneksel hale gelmiş siyaset yapma tarzları, iktidar odaklarının konumları ve ilişkileri, şüphesiz 'devlet' ve 'devletlü' algısını doğrudan etkilemiş; onlardan da etkilenmiştir. Türkiye'de 'devlet', tahayyül evreninde toplumun üzerinde duran/durması gereken, toplumun iradesi ile sınırlanmayan bir tasarımdır.[2] 'Lüzum' üzerine, topluma ve evrensel hukuka rağmen iş görebilir; 'devlet iktidarı'nı kullananlar ve çoğu zaman bu iktidara eklemlenenler, 'lüzumu belirleme' ve 'rutin dışına çıkma' yetkisine sahiptir. Zira devlet/devlet iktidarı, 'güçlü' olmanın, gücü kullanmanın simgesidir; Ömer Laçiner'in veciz ifadesiyle "devletin mantığı da gücün mantığıdır". Ancak devletin 'güçlülüğü', 'demokratik etkinlik' bazında değerlendirilmez; bu anlamda Türkiye'de devlet, ilgili yazındaki karşılığıyla 'güç politiği' ve de devlet-toplum ilişkisi açısından zaten 'güçlü' değildir.[3]

1 M. Önderman, "Türkiye'de Tekilci Kültür, Hukukilik ve Armağan Ekonomisi", *İ. Ü. Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi*, sayı 25, 2001, s. 175.

2 Bkz. Ö. Laçiner, "Türk Toplumunun Devleti", *Birikim*, sayı 93-94, Ocak-Şubat 1997.

3 'Güçlü' ve 'zayıf devlet' kavramları, farklı parametrelerle siyaset biliminde özellikle son yirmi yılda sıkça tartışma konusu olmuştur. Tartışmalar Batımerkezci denilebilecek bir perspektiften yapılmakla beraber teorik anlamda başvurulabilir araçlar sunmaktadır. Bu çerçevede meseleye devlet-toplum ilişkileri bağlamında bakan J. Migdal, 'zayıf devletler' içindeki nüfuz alanı geniş sosyal yapıları ve bu yapıların devlet ile giriştikleri sosyal kontrol rekabetini temel alırken (bkz. J. Migdal, *Strong Societies and Weak States: State-Society Relations and State Capabilities in the Third World*, Princeton University Press, New Jersey, 1988), ayrımı 'güç politiği' perspektifinden yapan R. Rot-

Teorik betimlemesiyle önceden belirlenmiş hedeflere uygun faaliyet gösteren, toplumsal ihtiyaçlara göre reforma tabi tutulan kurumlar; 'meşruiyet' esaslarını konsolide edecek kamu yararını, özgürlük alanlarının genişlemesine çabalayan, hakça paylaşımı esas alan, düzenli işleyen mekanizmalar; demokratik ilkelere uygun kanunlar da çoğu zaman kastedilen 'güç' tanımının içinde değildir. Devlet, içeride asayişi –ki asayişi en genel anlamıyla kullanıyorum– temin ediyor, sınır ötesinde de bilhassa fiziki/askeri kuvvetiyle 'büyük devlet' kategorisinden itibar görüyorsa ya da itibar gördüğüne dair bir kanaat oluşturulabiliyorsa 'güçlü'dür. Bir başka deyişle devlet algılayışındaki 'güç', basbayağı 'fiziki güçtür' veyahut 'fiziki güce' endekslidir. O nedenle kabaca betimlemesiyle 'ordu eşittir devlet' denklemi ve Türkiye'nin askeri performansını 'devletin gücünün nihai ürünü' olarak resmetme eğilimi, Türk sağının birçok bileşeni başta olmak üzere farklı kesimlerce uzun süre iltifat görmüştür.[4] Silahlı kuvvetleriyle 'güçlü ve büyük devlet imajı' ise Türkiye'de 'dış güçler' ve 'yerli işbirlikçileri' tarafından sürekli mağdur edildiğini düşünen paydaşlar için hem 'güvence' hem de 'gurur' ve 'iftihar' vesilesidir.

Türkiye'de halkın 'devletin gücü'nden, 'büyüklüğü'nden şüphe duyması ise hiç arzu edilmeyen bir durumdur, zira bu şüphe, iktidar sahipleri ve onlarla irtibat halinde olan seçkinler için de bir 'zafiyet' teşkil eder. Devletin toplum iradesine tabi kılınması, bireyin devlet karşısında hakkını arayacak ölçüde özerkleşmesi, 'devlet' etrafında toplanarak imtiyaz ve nüfuz elde etme alışkanlığını sarsacaktır. Bu nedenle hangi cenahtan gelirse gelsin ('devlet'in yanında ya da değil) siyasal seçkinler ve takipçileri devletin 'gücü' hakkında benzer bir çerçeve çi-

---

berg, yargı sisteminin işlemediği, temel kamu hizmetlerinin aksadığı, yolsuzluk ve rüşvetin egemen olduğu buna mukabil orduların 'tek güvenilir kurum' sıfatı ile ortaya çıktıkları devletleri 'zayıf' olarak nitelendirmektedir. Bkz. R. Rotberg, "Failed States, Collapsed States, Weak States: Causes and Indicators", *State Failure and State Weakness in Time of Terror*, Brookings Institution Press, Washington, 2003, s. 1-25.

4 Bu çerçevede Kore Savaşı'nın ve 1974 Kıbrıs Askeri Müdahalesi'nin bu repertuardaki yeri geniştir.

zer. Fakat aynı zamanda da Türkiye'de devlet, sürekli 'kurtarılmayı/korunmayı' beklemektedir; devletin 'düşmanları' her yerdedir ve onun 'maneviyatı'na ve pratikte iktidarım kullananlara taarruz için küçük bir fırsat kollamaktadır. Militarist-zenofobik izler taşıyan bu anlatıda 'devletin bekâsı' için 'düşmanlar' ivedilikle tespit edilmeli, ne pahasına olursa olsun cezalandırılmalıdır. Peki, bir devlet, algı evreninde hem böylesine 'güçlü' ve 'büyük' hem bu kadar 'korunmaya/kurtarılmaya muhtaç' nasıl olabilir? İki önerme arasında paradoksal bir durum var mıdır? Bu soruların cevabının Türkiye'nin sancılı modernleşme serüveninde saklı olduğu aşikâr. Temel iddiam, devletin 'güçlü', 'büyük' olduğu tezinin de mütemadiyen 'korunmayı/kurtarılmayı' beklediği savının da birbirini tamamladığıdır. Bu durum, çoğu zaman siyasal aktörlerin ve kitlelerin –elbette ki homojen bir bütün değillerdir– farklı şekillerde istifade edeceği sosyo-politik bir rahatlama ve kolaycılık sunmaktadır. Türkiye siyasetinde zikredilen 'tamamlama hali'nin ve kolaycılığın en çok milliyetçilik-muhafazakârlık-militarizm üzerinden bilhassa sağ akımlara geniş bir 'hareket sahası' yarattığını düşünüyorum. Ancak hareket sahası genişledikçe fikri sığlaşmanın, otoriter heveslerin ve şiddete tevessül etme eğiliminin boyutları da artmıştır.

Bu yazıda, Türkiye'de devletin 'bağımsız bir aktör' mü yoksa 'egemen sınıfların bir aygıtı' mı olduğu sorusu üzerinden bir tartışma yürütülmeyecek. Devlet ile toplum ve birey arasında çok yönlü bir 'etkileşim' olduğu düşüncesinin paylaşıldığı belirtilmek kaydıyla metinde açığa kavuşturulması hedeflenen temel başlık, öncelikle Türkiye modernleşmesinin dinamikleri ve hegemonik siyasal kültürün özellikleri dikkate alınarak sağ akımların 'devlet' algısını ve kendilerini 'devlet'e göre nasıl konumlandırdıklarını deşifre etmek. Tam burada algılar üzerine yazmanın ne denli zor olduğunu bir kez daha ifade etmek gerekli; zira algılar, çoğunlukla kendi içinde tutarlı değildir; birbirine zıt görünen durumlar, çapraşık yönelimler aynı algı dünyasının asli bileşenleri de olabilir. Bu noktayı hatırda tutarak, yukarıda bahsedilen amaca uygun olarak öncelikle

Osmanlı İmparatorluğu'nun son döneminden tek parti iktidarının bitimine devlet, egemenlik ve 'güç' arasında kurulan ilişki kısaca irdelenecek. Daha sonra Türk sağının hegemonik devlet algısı, modern ulus-devleti düz bir tarihsel çizgiye ve 'geleneğe' yerleştirme çabaları üzerinde durulacak. Bu bahiste özellikle Türk sağının kalemlerinin 'devlet felsefesi' temalı eserlerine ve son dönem Kemalist-ulusalcı yazından çeşitli örneklere egemenlik-güç kavrayışları ekseninde eleştirel bir gözle bakılacak. Nihayetinde ulus-devlete tehdit olarak algılanan 'küreselleşme' sürecinin Türk sağının ortodoks milliyetçi kanadı ile ulusalcıları-Kemalistleri aynı 'reaksiyoner' ve/veya 'savunmacı' çizgide buluşturduğu fakat yine aynı sürecin bilhassa son on yılda AKP iktidarıyla birlikte Türk sağının diğer bileşenlerini 'büyük ve güçlü devlet' temelinde yeni emperyal projeksiyonlara ve maceralara sevk ettiği iddia edilecek.

İmparatorluktan Cumhuriyete: 'Devlet'i sürekli yeniden kurtarmak

Türkiye'deki modernleşme çabaları içinde 'devleti koruma/kurtarma'nın ne kadar önemli olduğunu biliyoruz. Zira 'güce' ve gücün ihtişamına tapılan bu topraklarda 'devlet', yukarıda ifade edildiği gibi 'güçlü' olmanın, kendini 'güçlü' hissetmenin ve böylece 'dışsal olan'a karşı varlığı onamanın en önemli simgesidir.[5] Devletin dünden bugüne dünya üzerinde var olmanın tek ve yeterli şartı olarak sunulduğunu hatırlayarak, tüm çıkar yol arayışlarının, politik hayallerin hatta ittifakların ve kavgaların,

5 Şükrü Argın, Türk siyasal kültüründe devlet imajının genellikle çınar metaforu ile sembolize edildiğini belirttikten sonra kendisi Tuba ağacı metaforunun daha uygun bir sembol olabileceğini ifade eder: "Zira bilindiği gibi Tuba cennette yetiştiği düşünülen ve kökleri yukarıda, dalları ise –gölgesindekilere çiçek ve meyve verecek şekilde– aşağıya doğru sarkmış ters bir ağaçtır ki bu haliyle Türk devletini resmetme gücü bir hayli yüksektir. Birincisi 'devlet' kavramının ruhundaki kadim kutsallığa işaret eder. Zira kökleri toprakta değil semadadır. İkincisi ve daha da önemlisi gölgesi altında yaşayanların öncelikle ve belki de sadece onun 'çiçek' ve 'meyveler'ine ulaşabileceğini, köklerine asla el uzatamayacağım ima eder." Ş. Argın, "Türk Aydının Devlet Aşkı ve Aşkın Devlet Anlayışı", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: Dönemler ve Zihniyetler*, İletişim, İstanbul, 2009, s. 84, 85.

bir şekilde 'devlet' tasavvuruyla çakıştığını ya da 'temas' ettiğini ileri sürmek mümkün. Bu çerçevede Osmanlı'nın çözülmesinden cumhuriyet Türkiye'sine devlet nedir, ne işe yarar, toplumun iradesine ne şekilde tabi kılınır sorularından çok, devlet nasıl 'güçlü' olur/görünür, nasıl 'kutsanır' soruları üzerinden entelektüel ve politik faaliyet yürütülmesi kayda değerdir. İktidarın ve iktidara eklemlenenlerin –ki şartlara göre değişiklik arz eder– meşruiyeti, devletin 'kutsiyeti' ve 'kalıcılığı' teziyle at başı gitmiştir. Bütün bir 19. yüzyıl, siyasal seçkinlerin ve iktidar odaklarının 'devleti koruma/kurtarma' ve böylece doğrudan veya dolaylı olarak kendilerini güvenceye alma girişimlerinin tarihi olarak yeniden yazılabilecek kadar çalkantılı ve uzundur. Kendini sürekli biçimde ihanete uğramış, çaresiz, köşeye sıkıştırılmış pozisyonda hisseden devlet adamları ve onlara yandaş ya da muhalif siyasal seçkinler, 'devletin kutsiyeti'nden ödün vermeden yine 'devlet' etrafından toplanmanın, bu şartla modernleşmenin ve 'rövanş'ı almanın yollarını aramıştır.

Tanzimat ile doruğa çıkan Batıya yöneliş, çok temelde 'yeteri derecede Batılılaşarak' kaybedilen 'gücü' ve 'prestiji' geri kazanma arzusunun uzantısıdır. Köklü denilebilecek reformların sistemli olarak ilk önce askeri alanda başlaması, dile getirilen sosyo-politik zihniyetin bir ürünüdür.[6] Yoksa hem kuramsal hem de pratik düzeyde Batının fikri temellerini keşfetme, analiz etme, bunları kendi 'gerçekliğine' taşıma/taşımama gibi bir dert, ne entelektüellerce ne de uygulayıcılarca doğrudan sahiplenilmemiştir. Acil ve kati sonuçlara ulaşma kolaycılığı, Batılılaşma hamlelerinin ortak yönüdür adeta. 19. yüzyılın sonlarında belirginleşen ve bir nevi 'politik reçete' olma iddiasındaki diğer siyasal yönelişler için de az çok aynı şeyleri söylemek mümkün. Osmanlıcılık, İslâmcılık, Türkçülük akımları farklı fikri kaynaklara, önermelere ve vizyonlara sahip olsa da nihai olarak devleti merkeze alacak şekilde 'gücü' ve 'prestiji' hedeflemiştir. Devleti 'kurumsallaşmış bir iktidar pratiği' olarak yeniden kur-

6 Bkz. L. Köker, *Modernleşme, Kemalizm ve Demokrasi*, İletişim, İstanbul, 2007, s. 126.

manın, onun etrafında bir araya gelmenin 'güç' ve 'itibar kazanmak' için ön şart olduğu varsayılmıştır. Bu nedenle bahsi geçen siyasal akımların meşhur kalemleri, genellikle devlet-toplum-birey ilişkisine dair derinlemesine analizlerden çok, 'devlet'i toparlayacak ivedi çözümler geliştirme kaygısına düşmüştür. Ciddi sosyo-ekonomik değişimlerin ve politik krizlerin hoyratça yaşandığı İmparatorluğun son dönemlerinde Osmanlıcılık ve İslâmcılık peyderpey 'birleştiricilik vasfı'nı ve seçkinlerin ekseriyetini 'ikna edici' özelliğini kaybedince 'devleti kurtarma' stratejilerinden milliyetçiliğin yıldızının parladığı Osmanlı-Türkiye siyasi yaşamıyla yakından ilgilenen herkesin malumu. Türk milliyetçiliğinin elde kalan geçerli, acil ve tek çözümmüş gibi algılanması, konjonktürel gelişmelerin eşliğinde intikam duygularının kabarması/kabartılması, dışlayıcılığı ağır basan bir milliyetçi faaliyetin popülerleşmesinde etkilidir.[7] Türklüğe yapılan vurgu, Türk olmanın aynı zamanda 'rövanş'ı alacak, 'düşman'a dünyayı dar edecek kadar 'güçlü olmak' ve güç üzerinden kaybedilen 'prestij'i geri kazanmak anlamına geldiği iddiasını içinde barındırmıştır. Türk milliyetçiliği ile militarizmin baştan itibaren bu denli sıkı ilişki içersinde olmasında bahsi geçen iddianın büyük yeri vardır. Bu ilişki, şüphesiz farklı boyutlar kazanarak cumhuriyet devrinde de sürecektir. Ordu, 'yedi düvele meydan okuyan', 'fiziki gücün kutsal kurumu' nitelemesiyle devletin yanı sıra rejimin de muhafızı olacaktır. Kökeni Orta Asya'ya götürülen asker-millet miti de ordunun ve zorunlu askerliğin meşruiyet dayanaklarından en önemlisi olarak çeşitli vesilelerle askerler kadar siviller tarafından da yeniden üretilecektir. Cumhuriyetin ilanı ile başlayan süreç, 'fiziki güce' tapan, 'güce aşık' bir devlet-toplum-birey tasavvurunu ve 'devlet' etrafında toplanarak nüfuz elde etme alışkanlığını değiştirmediği gibi çağdaşlaşma *mottosu* lider kültü desteği ve kurucu-kurtarıcı motifleriyle onu pekiştirmiştir de.

Cumhuriyetin ilk yıllarında bizatihi 'devlet' kavramını, devlet-toplum-birey ilişkilerini esas alan inceleme, araştırma ve

7 Bkz. G. G. Öztan, "Şiddetin Modern Meşruiyet Zemini: "Ulusun Intikamı", *Doğu-Batı*, sayı 43, Kasım-Aralık-Ocak 2007-08.

analizlere pek rastlanmaz. Daha çok üzerinde durulan konu, evveliyatı Orta Asya'ya götürülen ve büyük ölçüde 'laikleştirilmiş' bir hukuk kavrayışı üzerinden 'milli egemenlik ilkesi' çerçevesinde cumhuriyetin ayırt edici özellikleri ve 'getirileri'dir. Bu noktada rejimin siyasal seçkinlerce bir nevi 'devleti kurtarma/yeniden kurma' projesinin nihai ürünü olarak lanse edildiği gözlemlenir. Ülkenin bağımsızlığa kavuşması ile cumhuriyetin ilân edilmesi arasındaki peşi sıralık, kolektif hafızda her iki olgu arasında doğrusal bir ilişkinin yer etmesinde şüphesiz etkilidir. Yeni rejim, 'modern yüzü' ve izlediği politikalar ile Türkiye cumhuriyeti devletini ilelebet 'güçlü' ve 'payidar' kılacak bir anahtardır.[8] Osmanlı'dan devralınan siyasi kültürün derin etkisiyle 'devlet'i muhafaza etmekle rejimi ve lideri korumak resmi söylemde eşdeğer kılınmıştır. Otorite sahibinin 'mutlak gücü', revize edilen –ulus devlet formuna uygun hale getirilen– milliyetçiliğin diskurunda pekiştirilmiştir. Burada dikkat edilmesi gereken 'güçlü devlet' imgesine ve 'devleti sürekli koruma/kurtarma' geleneğine, 'devletin öğreticiliği' fonksiyonun eklemlenmesidir. Resmi diskurda sıkça betimlendiği üzere devlet, hem milletin 'veli' ve 'vasisi' hem de 'mürebbisidir'. Devlet bu şekilde tanımlandığında Tanıl Bora'nın tespit ettiği gibi *"kendine biçtiği kimliğin kumaşından milli kimliği de çıkartır. Türklerin tarihen devletiyle bütünleşmiş, milli otorite altında erimiş bir millet olarak seciyelendirilmesi, bu kimliğin yegâne 'sivil' dayanağıdır"*.[9] Aşağıdaki satırlarda daha sonra açıklanacağı üzere 'sivil dayanak' bahsi, Türk sağı için ortak bir zemin oluşturma arayışlarında popüler kılınmıştır.

Yeni rejimin seçkinleri, Osmanlı devletinin son dönemlerinde olduğu gibi çoğunlukla 'devlet' ve 'kurucu-kurtarıcı lider' et-

---

8 Çağlar Keyder, "cumhuriyet devleti ne kadar güçlüydü" sorusuna "kalkınmacı devlet literatürü"nün araçlarına başvurarak cevap aradığı yazısında şöyle der: "Cumhuriyet devletine güçlü demek onu modern devlet kriterleriyle değil, geleneksel devletin ölçekleriyle değerlendirmeyle varılan bir sonuçtur." Keyder'in analizleri için bkz. Ç. Keyder, *Memâlik-i Osmaniye'den Avrupa Birliğine*, İletişim, İstanbul, 2003, s. 181-203.

9 T. Bora, "İnşa Döneminde Türk Milli Kimliği", *Toplum ve Bilim*, sayı 71, Kış 1996.

rafında kümelenmeyi seçmiştir. Bu tercih, siyasal varoluşun ve nüfuz elde etmenin ön koşuludur. Zira muhalif olanlar, çeşitli yöntemlerle siyasal faaliyetten mahrum bırakılmıştır. Seçkinlerin tek parti döneminde iktidar alanını genişletmek için izlediği politikanın kabaca iki veçhesi olduğunu kaydetmek mümkündür: Bir yandan devlete 'yeni düzen'e uygun, rasyonel temellere dayandığı iddia edilebilecek evsafta bir 'ideoloji' kazandırmak diğer yandan da farklı etki potansiyeline sahip yerel iktidar odaklarını kendine bağlamak. Bu doğrultuda milliyetçi, 'solidarist' vurguları belirgin olan resmi ideoloji, 1930'lu yılların başından itibaren adım adım tesis edilirken parti-devlet-hükümet özdeşliği de gerçekleştirilmiştir. Aslında CHP ile 'devlet'in bu denli iç içe geçmesi, merkezde 'gücü' elde etme ve rakipsiz kalma arayışlarının bir uzantısı olarak değerlendirilebilir. Yerel iktidarlarla kurulan münasebetlerde ise isyan etmemeleri karşılığında onların hareket kapasitelerini kısıtlamayacak zımni bir yöntem kısmen uygulanmıştır. Bu yöntemin bilinçli bir tercih mi yoksa şartların zorladığı pratik bir sonuç mu olduğunu tayin etmek oldukça güç. Ancak bahsedilen ikinci yöntemin Türkiye siyasal yaşamında çokça tekrarlanan ve idealize edilen 'devletin milletiyle bölünmez bütünlüğü'nü sosyal-psikoloji sahasında sağlamaya yetmediği, sadece erken cumhuriyet dönemi isyanlarına ve bu isyanların bastırılma metotlarına bakılarak dahi anlaşılabilir.

Türkiye Cumhuriyeti Devleti'nin uluslaşma ve çağdaşlaşma istikametinde 'müjdelediği' ve her vesileyle yinelediği 'olmazsa olmaz' prensipler vardır. Ancak rejimin seçkinlerinin izlediği temel strateji, savunulduğunun aksine kitlelerin rejimin prensiplerini hemen içselleştirmesine yönelik değildir. Rejime ve Türklüğe kendini adamış yeni bir seçkin sınıfın yaratılması ve bu sınıfın siyasal ve toplumsal düzlemde muteber kılınması, kısa vadede büyük ölçüde yeterli görülmüştür. Önemli olan hem siyasal seçkinlerin hem de kitlelerin nazarında devletin 'kutsiyeti' ve 'gücü' söyleminin sürdürülmesidir. Bu şablonda halk, her vesileyle cumhuriyetle güç kazandığı 'hatırlatılan' devletin cebri kuvvetinden çekinecek, otoritenin gücüne iman ede-

cek, geleceğe güven ve ümitle bakacaktır. Zikredilenler gerçekleştiği sürece nasıl olsa bir gün kitleler, 'modern hayat'la buluşacaktır. Her yurttaşı çok temelde yerinde tutmayı hedefleyen bir strateji için modernleşme götürüldüğü kadarıyla sınırlıdır. Fakat özellikle 1950'lerden başlayarak toplumsal mobilizasyonun artması ile birlikte özetlenen stratejinin geçerliliği derinden sarsılmıştır. Zira artık doğduğu yerde kalmayan, ihtiyaç ve talepleriyle coğrafya değiştiren kitleler söz konusudur ve erken cumhuriyet döneminin modernleşmeciliğinin hudutları çıplak gözle görülebilir olmuştur. 1950'de tek parti iktidarı fiilen bittiğinde, parti-devlet-hükümet özdeşliği de sona erince devlet ile hükümet arasındaki ayrım belirmeye başlamıştır. Yeni süreçte bürokrasi, yargı, ordu başta olmak üzere 'devlet', seçilmişlerden 'güçlü' olduğunu gösterme eğilimine girecektir. 27 Mayıs Darbesi, devletin seçkin kanadının 'gücü'nü seçilmişler üzerinde doğrudan hissettirme yöntemine başvurması geleneğini başlatan bir olay vasfı ile tarihe geçecektir. Aynı zamanda 27 Mayıs, devletin 'eksik' ve/veya 'yetersiz' kaldığı düşünülen hukuki, idari ve sosyal kurumsallaşmasını 'tamamlamak' suretiyle ona yeni nüfuz olanakları kazandıran bir operasyondur. Her ciddi restorasyon projesi, bir şekilde askeri müdahalelerle çakıştırılmıştır. Malum olduğu veçhile 12 Eylül 1980 Darbesi, 'müdahale geleneği'nin ne kadar tahripkâr ve acılı sonuçlar doğurduğunu gösterecektir.

Anti-komünizm çağından 2000'lerin Türkiye'sine: Türk sağında ulus-devleti korumak

Modern devlete 'kadim gelenek' aramak

Sosyo-politik değişimlerin baş döndürücü bir süratle yaşandığı 1960'lı ve 70'li yıllarda 'kapitalist gelişim' ve sosyal mobilizasyona bağlı olarak toplumsal ve siyasal taleplerin çoğalmasıyla birlikte, çatışma ve ittifak kurma zeminleri de artmış ve 'görünür' hale gelmiştir. Buna koşut olarak, talepleri politik 'merkez(ler)'e aktarma, onlara cevap verme iddiasındaki siyasal

örgütlenmeler ve talepleri bastırarak mevcut iktidar paylaşımını korumak için pozisyon tutanlar çeşitlenmiştir. İdeolojik bilurlaşma ve örgütlenme, özellikle 1960'ların Türkiye'sinin sosyo-politik bir gerçeğidir. Milliyetçiler, İslâmcılar ve sosyalistler, siyasal yaşamda yarışan müstakil partilere sahiptir artık. Diğer yandan dünyada da değişim rüzgârları esmektedir. Sovyetlerin otoriter yorumu dışında özgürlükçü sol fikirler, 60'ların sonlarında Kıta Avrupa'sında gençlerle buluşup dalgalanmakta, hâkim politik-kültürel yapıları ve 'meşru' rol dağılımlarını sarsmaktadır. Tüm bu süreçte dıştaki ve içteki gelişmelerden endişe hatta korku duyan Türkiye'deki siyasal seçkinler ve iktidar odakları, devletin çeşitlenen toplumsal taleplere cevap vermekte zorlandığını ve bu durumun bir 'meşruiyet krizi'ne dönüşme potansiyeli içerdiğini sezmiş; 'devleti koruma' adı altında 'devletin gücü'nü ve kendi konumlarını tahkim etme çabasına girişmiştir. 'Milleti devlet etrafında toplama' diskuru ve tüm muhalifleri 'işbirlikçi' ve/veya 'hain' ilân etme toptancılığı, bahsedilen tahkimat uğraşlarının yine ayrılmaz bir parçasıdır. Bu aşamada anti-komünizm tutkalının birleştirdiği Türk sağı da 'devletin kutsiyeti' üzerinden kendine siyasal arenada 'meşru saha' bulmaya başlamıştır. Soğuk Savaş döneminde 'devlet' ile yalnızca düşünsel değil ameli bağını da kuvvetlendiren Türk sağı, toplumdaki hegemon devlet algısını manipüle ederek siyasal nüfuzunu iyiden iyiye arttırmıştır. Bu doğrultuda sağın popülist diskurunun 'devlet' propagandası ile sık sık örtüştüğünü de hatırlamak gerekir. 'Devlet'i ve 'devlet geleneği'ni yüceltmek, Türk sağının eylem ve düşün insanlarına genellikle sahte bir 'entelektüel derinlik' ve 'itibar' bahşetmiştir.[10]

Türk sağının düşünce dünyasında 'devleti koruma' ve 'güçlü kılma' teşebbüslerinin içinde geliştiği tartışma ortamının iki boyutundan söz edilebilir. İlki, modern devletin hangi politik 'geleneğe' dayandırılacağıdır; diğeri ise 'devlet' ile kurulan iliş-

10 Bu duruma verilebilecek çok sayıda örnek arasında Ziya Nur'un hazırladığı *Dündar Taşer'in Büyük Türkiye'si* çarpıcıdır. Ziya Nur, Dündar 'ağabeyinin' daha çok 'devletin öneminden ve büyüklüğü'nden dem vurduğu cümlelerinden hareketle onun 'ilim ve irfan dünyası'nı övgülerle okuyuculara aktarır. Bkz. Z. Nur, *Dündar Taşer'in Büyük Türkiye'si*, İrfan Yayınevi, İstanbul.

kide Türk sağının bileşenlerinin hangi sıfatlarla hangi rolleri üstleneceğidir. Öyle ya da böyle 'modern bir ulus devlet' içinde yaşanmaktadır ve kendisi 'yeni' olan mevcut siyasal formu, kadim bir 'geleneğin sürekliliği'ne atıfla açıklamak ve meşrulaştırmak çok kolay değildir. Neticede bugün anlaşılan şekli ile devlet, 'yapılanma şekli' ve 'zihniyeti' ile 15-16. yüzyıllarda oluşmaya başlamıştır. Egemenliğin sınırlandırılması bazında hukuk devleti ve laiklik, modernitenin özgül koşullarının beraberinde getirdiği niteliklerdir. Ulus-devletlerin meşruiyetlerini üzerine bina ettiği 'milli egemenlik ilkesi' de pratikte ancak 18. yüzyılın sonlarından itibaren ve sınırlı bir coğrafyadan başlayarak muteber olmuştur. Hal böyleyken modernite öncesine ait, adaleti ve düzeni tesis eden, 'kurumsallaşmış politik iktidar tipi' olarak 'devlet'i tasavvur edebilmek için onu zamandan ve mekândan bağımsız kılmak gerekmiştir. Bu noktadan hareketle devlet doğallaştırılarak soyutlanmıştır.

Devletin kendisi Türk sağının muhayyilesinde ezel-ebettir. Lakin içinden 'iftihar' öyküsü çıkarılan 'devlet tecrübesi' tarihi referanslara somutlanmaya muhtaçtır. Türk milliyetçilerinde bu 'tecrübe', Orta Asya devlet töresine, İslâmcılarda ise kısmen İslâm devletinin kuruluş sürecine dayandırılmıştır. Bu minvalde açıklanması gereken her iki 'geleneğin' Türk sağında nasıl birleştirildiğidir. Osmanlı devrinin methiyesi –ki İslâm'ın bayraktarlığı iddiasıyla iç içe geçmiş bir fetihçilik, sözü edilen methiyenin asli unsurlarındandır– bu bağlamda imdada yetişecektir. İkinci boyutta, Türk sağının kendine biçtiği sıfatlar ve roller ekseninde ise öne çıkan 'devletin öz evlatları' ve 'koruyucusu' olmaktır. Devlet, 'milli ve dini değerler' ile donatılınca; korunması, geliştirilmesi gereken de devletin sosyal, hukuksal vb. 'dünyevi bileşenleri' değil onunla bir düşünülen 'milli kültür' ve ona atfedilen 'mitsel ruh' ve 'fiziki güçtür'.[11]

11 Bu eksende Erverdi, Özer ve Debbağoğlu'nun hazırladığı metinde devlet şu şekilde tanımlamıştır: "Devlete, millet vücudunun ruh kazanması ve ilahi bir ruhun millete beden kazandırmasıdır da diyebiliriz. Vakıa bu ruhun bir yanda kaynağı millettir. O bir milletten fışkırır. Fakat bu mistik ruh, devlet adı altında varlık kazandıktan sonra milletin yetiştiricisi, yaşatıcısı ve her türlü feyz kaynağı olur. Öyle ki nerede devlet varsa hayat ve ruh sahibi millet vardır di-

Bilindiği üzere milliyetçi ideologların başını çektiği ve Türk sağının diğer unsurlarının da çok itiraz etmeden kabul ettiği temel sav, 'devletin kutsallığı' ve 'kalıcılığıdır'. Devlet, sıkça yinelendiği şekliyle milletçe maddi ve manevi varlığı sürdürmenin ve geliştirmenin tek yoludur; zira devletsiz bir milletin kültürü, idealleri başta olmak üzere 'ulvi anlamı'm yitirdiği, 'teminatsız' kaldığı düşünülür. Türk sağının meşhur kalemi Ahmet Kabaklı'nm 1976 yılında yazdığı şu satırlar ve özellikle 1970'lerin ikinci yarısından itibaren ülkücü gençler arasında oldukça popüler olan S. Ahmet Arvasi'nin *Türk-İslâm Ülküsü(2)*'nde yer alan aşağıdaki cümleleri, bu algının özetidir adeta:

> Hukuki anlamıyla devlet, bir milletin tanınması, var olması, öbürleri arasında şahsiyet sağlaması demektir. Millet, onsuz bir şey değil; hukuksuz, adaletsiz insan yığınıdır. Bir milletin "kimlik belgesi"dir. Devlet, baht ve gururdur. Bayrak onun alâmetidir. Meclis onun, istiklâl, hürriyet, hâkimiyet, adalet hep onun sayesinde vardır. Bir milletin esir olması, işte devletini kaybetmesi demektir. Devlet başta olmadı mı, leşe de kuzgunlar üşüşür. Millet zaman içinde erir, kaybolur.[12]

> Devlet, milletin teşkilâtlanması demektir. Onu milletten ayrı düşünmeye imkân yoktur... Devletini kuramayan bir kavim ya kendi yurdunda başka bir kavmin boyunduruğuna girer yahut da yeryüzüne dağılarak zelil ve perişan olur. Görülüyor ki devlet, milli bağımsızlığın, hür, şerefli, mesut ve müreffeh yaşamanın, kendine uygun bir nizam içinde kendini geliştirmenin, kendi milli tarihi, milli kültürü ve milli ülküleri içinde yücelmenin en büyük teminatıdır. Kendi devletini kaybeden bir millet, büyük tehlikelere maruz kalır. Yalnız ekonomik bakımdan bir sömürge durumuna gelmez, tarihini, dilini, dinini, sosyal, kültürel değerlerini koruyamaz hale gelir.[13]

---

yoruz. Milletten doğan devlet sonra da millet için mektep oluyor." *Türk Milliyetçiliği ve Batılılaşma*, Dergah Yayınları, İstanbul, 1979, s. 17.

12 A. Kabaklı, *Devlet Felsefemiz*, Türk Edebiyatı Vakfı Yayınları, İstanbul, 2003, s. 11.

13 S. A. Arvasi, *Türk-İslâm Ülküsü - 2*, Türk Kültür Yayını, İstanbul, 1980, s. 369.

Neyse ki Türkler, Türk sağının tarih kavrayışında hiç 'devletsiz' kalmamıştır. Türklük ile 'devlet'i ezel-ebed bir arada düşünme eğilimine bağlı kalan Türk sağı içersinde milliyetçi kalemler, öncelikle devleti Türklük üzerinden etnikleştirme çabasına girişmiş; Türklerin 'devlet kuran', 'teşkilâtçı bir doğaları'[14] olduğu varsayımından hareketle –ki bu tezin kökleri, resmi ideolojinin temel metinlerinde mevcuttur–[15] Orta Asya'dan geleceğe uzanan 'ezel-ebed bir devlet', 'muazzam' ve 'özgün' bir 'devlet geleneği' tanımı yapmaya çalışmışlardır.[16] Tanımın içinde 'özgünlük iddiası', 'güç' öğesi, 'saygınlık ideali' sabit kalmış ve fakat zamanın akışına uygun olarak hukukilik, demokrasi hatta insan hakları gibi başlıklar 'deforme' edilerek tanıma eklenmiştir. Sıkça tekrarlanan anlatıya göre Türkler, tarih boyunca başka örneklerle kıyas kabul etmeyen, efsanevi bir 'devlet geleneği'ne sahip olmuştur.[17] 'Anayurt Orta Asya'daki devlet töresi, Türklerin bugüne taşıdıkları 'kutsal devlet'in kökenidir. Törenin; Kağanların tesis ettiği kurallar, kurultayın belirlediği esaslar ve toplumun kendiliğinden oluşan ananeler olmak üzere genellikle üç kaynağı olduğuna inanılır. Kağan, Tanrı [Gök Tanrı] tarafından seçilmiştir; Tanrı adına hükmetmez ama egemenliğini ondan alır. Kağanlar, 'kut' almışlardır; fakat insanüstü varlıklar sayılmaz.[18] Karar alırken de asla yalnız değildir, iktidarı 'mutlak' görülmez; törenin diğer kaynakları kağanın iktidarını sınırlar.[19] Bu anlatıda kurul-

14 Teşkilatlanma meselesinin etnikleştirilmesine Türk-İslâm kültürü başlıklı eserlerin birçoğunda rastlanır. Örneğin bkz. K. Göde, *Türk İslâm Kültür ve Medeniyet Tarihi*, Erciyes Üniversitesi Yayınları, Kayseri, 1992, s. 74. Aynı eğilimin sözü edilen mecrada bugün de sürdüğünü belirtmekle yetineyim.

15 Bu konuda önemli bir çalışma için bkz. T. Bora, *Medeniyet Kaybı: Milliyetçilik ve Faşizm üzerine Yazılar*, Birikim, İstanbul, 2006, s. 43-64.

16 Türklerin Orta Asya'da sahip oldukları ileri sürülen egemenlik anlayışının 'tamamen orijinal' olduğu savı, Batı literatürünün bazı kaynaklarında Türkler üzerinde Çin etkisinin derin izlerini anlatan satırlara cevap verme kaygısının bir ürünüdür. Bahsedilen kaygının en somut izleri, İbrahim Kafesoğlu'nun *Türk Milli Kültürü*'nde görülür bkz. İ. Kafesoğlu, *Türk Milli Kültürü*, Boğaziçi Yayınları, İstanbul, 1983, s. 238-241.

17 Bkz. N. Kösoğlu, *Devlet: Eski Türklerde, İslâm'da ve Osmanlı'da*, Ötüken, İstanbul, 1997 ve M. Niyazi, *Türk Devlet Felsefesi*, Ötüken, İstanbul, 2007

18 İ. Kafesoğlu, *a.g.e.*, s. 244.

19 M. Niyazi, *a.g.e.*, s. 59.

tay, yönetim sürecinin 'kıymetli' ve 'vazgeçilmez' bir parçasıdır. Öyle bir kompozisyon çizilir ki; hükümdarın/Kağan'ın konumu ve tutumu, kurultayın mevcudiyeti ve fonksiyonu, sanki geç 20. yüzyılın demokratik yönetim anlayışını anımsatmaktadır. Ve töreyi belirleyen tüm unsurlar 'devletin bekâsı' için kendi koydukları kurallara uymakta sanki emsalsiz bir gayret sergiler. Bir başka deyişle kural koyan, aynı kurallarla bağlıdır. Böylece modern devlet kavramsallaştırmasının ayırt edici bir özelliği olan egemenliğin sınırlandırılması ve hukukilik prensibi, anakronik bir üslupla kadimleştirilir.

> ...Türk hükümranlık telâkkisi, bütün karizmatik temeli yanında "kanunî meşrûiyet"i temsil ediyordu. Yani Türk hükümdarı, başka bazı devletlerdeki "kanun yapan faka t kendini kanuna bağlı saymayan" cinsten bir monark değildi. Görülüyor ki, Türkler siyasi iktidarın kaynağını Tanrı'ya bağlama suretiyle hakanı Tanrı huzurunda sorumlu tutmakla, bugün "milli irade" diye ifade edilen "yüksek otorite" (souverainté, sovereignty) meselesini, üstün siyasi kültürleri sayesinde daha o çağlarda halletmiş ve insanları hükümdarın şahsi insaf duygusuna sığınmaktan kurtarışlardı.[20]

'Anayurt'taki 'kutlu devlet' anlatısını ve 'cihan hâkimiyeti düşüncesi'ni, daha yakın tarihlere taşımak ve İslâm ile birleştirmek, Türk milliyetçilerinin 'tarihi süreklilik' iddialarının ve ittifak stratejilerinin bir parçasıdır. Muhafazakâr ve İslâmcı kanat, aynı siyasal kültürün bileşenleri olarak 'devletin kutsiyeti' ve 'ezel-ebediliği' konusunda fikir birliğine sahiptir. Farklı vurgular olsa da modern-devleti zamandan ve mekândan bağımsız tahayyül etme alışkanlığı paylaşılmaktadır. 'Devlet' konusundaki fikri oydaşma, sağ akımların kamusal eylem alanını ve –resmiyette dahi– düşünsel başvurulabilirliğini arttırmıştır. Bu doğrultuda Osmanlı tecrübesi, Türk sağının 'devlet ideali'ni ortak kılmakta kilit bir konum elde etmiştir. Fakat Türk sağının metinlerinde Osmanlı coğrafyasındaki farklı toplumsal, siyasal özelliklerin genellikle göz ardı edilerek, devletin homo-

20 İ. Kafesoğlu, *a.g.e.*, s. 245.

jen bir bütünmüş gibi ve düz bir tarihsel çizgide değerlendirildiği tespit edilebilir.

Türk sağında Osmanlı Devleti'nin 'küçük bir aşiretten cihangirane bir devlet' haline gelmeyi başarmış bir tecrübe olarak, Türk-İslâm medeniyetinin zirvesi olarak değerlendirildiği açıktır.[21] İlk önce, Türklerin Müslüman olduktan sonra da dini kurallarla çatışmayan töreleri özenle muhafaza ettikleri ve 'devlet hayatı'nı, töre ve İslâmî kurallarla birlikte düzenledikleri ileri sürülür.[22] Selçuklu Devleti'ne bu çerçevede Türklükle İslâm'ın harmanlandığı ve Anadolu'nun Türkleştirildiği 'mümtaz bir tarihsel konum' atfedilir.[23] Selçuklulara yapılan göndermeler, Türk sağının meşhur Osmanlı medeniyeti methiyeleri için adeta bir girizgâh gibidir. Hal böyleyken Osmanlı'nın kuruluş yıllarında da Anadolu'da 'Türk egemenlik anlayışı'nın ve töresinin hâkim olduğu fikri sıkça öne çıkarılır.[24] Zaten ne Selçuklu ne de Osmanlı 'hanedan devleti' değil 'milli devletlerdir'

> Selçuklu ve Osmanlı Devletlerini bir aile ve hanedan devleti olarak mütalaa etmek, tarihi bilmemezliktir. O devletler serhattaki akıncısından medresedeki ulemasına ve köy imamına kadar bütün bir milletin el ve götür birliğiyle vücuda getirdiği tam manasıyla milli devletlerdi. O devletlerin bir felsefesi ve cihana hükmeden adaleti ve hukuku ile ne yapacağını bilen idarecileri vardı. Onlar milli devletlerdi. Halkı için çalışan, onu bütün yabancı emel ve rüzgârlardan koruyan devletti. Milli devletlerimiz Türk İslam medeniyetinin vücuda getirilmesinde en büyük role sahiptiler.[25]

Sağın vizyonunda Osmanlı'ya 'cihan hâkimiyeti'ni bahşeden felsefenin bu 'milli devlet nosyonu'ndan ve 'sentez'den yeşerdiği aşikârdır. Tarih boyunca muhafaza edildiği düşünülen

---

21 A. Kabaklı, *a.g.e.*; S. A. Arvasi, *a.g.e.*; M. Niyazi, *a.g.e.*

22 M. Niyazi, *a.g.e.*, s. 216.

23 Örneğin bkz. İ. Kafesoğlu, *Türkler ve Medeniyet*, İstanbul Yayınları, İstanbul, 1957, s. 75-79; K. Göde, *a.g.e.*, s. 79, 80.

24 N. Kösoğlu, *a.g.e.*, s. 225.

25 *Türk Milliyetçiliği ve Batılılaşma...*, s. 21

ve 'fütûhat geleneği'nin kaynağı olarak resmedilen 'cihan hâkimiyeti düşüncesi'nin Osmanlı'da zirveye çıktığı tekrarlanır.[26] Öyle ki ordusuyla –fiziki gücüyle– İslâm'ın bayraktarlığını yapan ve üç kıtaya 'medeniyet' taşıyan Osmanlı tasviri, Türk-İslâm sentezinin ana temasıdır. 1970'ler boyunca özellikle Aydınlar Ocağında inşa edilen Türk-İslâm sentezi, uzun vadede temel savlarını 'tarihi gerçeklik' olarak sunma stratejisinde oldukça başarılı olmuştur.[27] Yakın dönemlerde aynı başlıkları işleyen metinlerde az çok benzer vurguların yer alması bu 'başarı'yı kanıtlar.[28]

Osmanlı yönetim zihniyetini ve yapısını, Sasani-Bizans vb. etkilenmeleri ve mirası dışarıda tutularak, tamamen Türklük ve İslâm geleneğinin içinde arama stratejisi, 'egemenlik' kavramsallaştırmasında da gözlemlenir. Türk sağının devlet konulu metinlerinde, İmparatorluk döneminde de egemenliğin Tanrısal kaynaklı görüldüğü –hükümdarın kendisinin değil görevlendirmenin 'ilâhi' olduğu– ve fakat bu durumun tam bir teokratik düzene karşılık gelmediği iddiası yinelenir. Örneğin Nevzat Kösoğlu'na göre, Osmanlı bir İslâm devletidir fakat onu Müslümanların kurmuş olması ve İslâm hukukunun uygulanması, devleti teokratik kılmaz.[29] Bu çerçevede Osmanlı'daki kanunnamelerin kamu alanını düzenleyici etkilerinden özellikle bahsedilir. Sultanın iradesi ile örfün kanun haline getirilmesi, yaşamın pratikleri ile değil 'kadim Türk devlet geleneği' ile açıklanır.[30] Ek olarak tüm Türk-İslâm devletlerinde sultanın önemli konularda icraatlarının dini kaidelerle çatışmamasına özen gösterdiği; fetva mekanizmasının burada devreye girdiği anlatılır.[31] Bu anlatıda devletin 'güçlü' olduğu dönemler,

---

26 İ. Kafesoğlu, *Türk Milli Kültürü*..., s. 243, 350; K. Göde, *a.g.e.*, s. 83-85.

27 E. Copeaux, *Türk Tarih Tezinden Türk-İslam Sentezine: Tarih Ders Kitaplarında (1941-1993)*, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul, 1998.

28 Örneğin bkz. Göde, *a.g.e.*, ve Dikici, *a.g.e.*, Metinlerde cihan hâkimiyeti fikrinin bir 'Osmanlı barışı' tesis etme projesi olarak yorumlandığı görülür. Yine bkz. Dikici, *a.g.e.*, s. 211-232.

29 N. Kösoğlu, *a.g.e.*, s. 235, 236.

30 Örneğin bkz. N. Kösoğlu, *a.g.e.*, s. 240, 241.

31 M. Niyazi, *a.g.e.*, s. 61, 62.

Osmanlı padişahlarının ve yöneticilerinin Türk-İslâm egemenlik anlayışına harfiyen sadık olduğu zamanlardır. Böylece hem 'kadim Türk töresi'ne hem de İslâm'a uygun, adaleti ve düzeni esas alan 'mütekâmil bir devlet yapısı' resmedilir. 'Devlet' bu denli 'mükemmel' anlatılınca, halkın da –ki kastedilen Türk ve Müslüman olanlardır– 'devlet'e yaklaşımda farklı olması beklenemez. Milliyetçi-mukaddesatçı tarih aktarımında 'hakandan çobana' herkes, 'samimi ve bid'atsız bir İslâmî hayatı ve sarsılmaz bir töreye içselleştirmiş'; kanuna uymayı bir 'vicdan' meselesi yapmıştır.[32]

'Gelenek' ve siyasal egemenlik konusunda Türk sağının Selçuklu/Osmanlı tecrübesi üzerindeki hemfikirliği, sıra cumhuriyetin kuruluşuna giden sürecin değerlendirilmesine gelindiğinde sona erer. Çünkü yeni rejim, bir yönüyle 'geleneğin kurumsal kaleleri'ni dağıtmış; saltanatın ve hilâfetin ilgasını gerçekleştirmiştir. İslâmcı cenahta "egemenlik kayıtsız şartsız milletindir" –ki Teşkilât-ı Esasiye Kanunu'nun birinci maddesidir– diskuruna karşı metinlerde rahatça gözlemlenebilen bir tepki, en hafif deyimle 'mesafe' söz konusudur. Milliyetçilerin önemli bir kısmı ise 'milli egemenlik' ilkesini, ulus-devlet, lider kültü ve Türklük şablonu içinde 'anlamlı' kılacak araçlara sahiptir. Zira Mustafa Kemal'in Türkiye'yi 'güçlü devlet' –içeride asayiş/dışarıda prestij– haline getirdiği düşünülür. Milli egemenlik, ilkesel olarak milliyetçi tahayyüle uygundur; fakat milliyetçi-mukaddesatçı yazında prensibin Türkiye özelinde uygulanmasıyla ilgili eleştiriler zaman zaman açığa çıkmıştır. Bu aşamada en çok vurgulanan/vurgulanmaya devam eden, milli egemenlik ilkesinin tayininde ve reformların tatbikinde halkın ve inanışlarının çok da umursanmadığıdır. Bir başka deyişle asıl mesele, 'inkılâbın halka mal olamaması' sorunudur.[33] Yukarıda zikre-

32 S. A. Arvasi, *a.g.e.*, s. 11.

33 Bu konuda örneğin Mehmet Niyazi uygulamaya dair şu eleştirileri dillendirir: "Kurulan Türkiye Büyük Millet Meclisi Hükümeti'nin yürürlüğe koyduğu anayasada 'hâkimiyet kayıtsız şartsız milletindir' maddesi yer aldı. Bu maddeye göre, hâkimiyetin bizzat sahibi olan millet veya onun seçtiği temsilciler tarafından kullanılması gerekirdi. Savaş yılları da anayasanın prosedürüne uygun hazırlanmasına, hâkimiyeti milletin kullanmasına engeldi. Savaş sonra-

dilen fikir ayrılığına rağmen bilhassa Soğuk Savaş döneminde 'egemenlik tartışmaları', 'devletin kutsiyeti' üzerindeki ittifakı bozmamıştır. Anti-komünizmin şemsiyesi altındaki sağ akımlar, 'devletin bekası' adına safları sıklaştırmışlardır. Hükümetler eleştirilmiş; kimi zaman kompozisyonu ve işleyişi, bürokrasi yerden yere vurulmuş[34] fakat 'devlet' kavramsallaştırması kategorik olarak bu eleştirilerden muaf tutulmuştur. Ülkücü grupların 70'lerdeki 'kahrolsun düzen, yaşasın devlet!' sloganı[35] Türk sağının ortak zihniyetinin içinde mütalaa edilebilir. Bu şablona siyasal yaşamdaki kriz anlarını, 12 Mart'ı[36] ve hatta kısmen 12 Eylül'e bakışı eklemek mümkündür. Zira Türk sağının düşünce dünyasında devletin gücüne, bütünlüğüne karşı girişildiği varsayılan eylemlerin faillerine karşı 'devlet' şefkatli değil gaddar olmalıdır.

12 Eylül 1980, 'devlet' adına Türk Silahlı Kuvvetleri'nin 'çıplak güç' ve propaganda ile özelde toplumsal muhalefeti genelde ise tüm siyaseti kurumlarıyla birlikte darmadağın etmesinin tarihidir. 'Devleti kurtarma/koruma' savı, darbenin 'meşruiyet zemini' olarak dışa vurulur. Öyle ki darbe bildirisinde askerler, 'Atatürk'ün emanet ettiği ülkesi ve milleti ile bütün olan Türki-

sı yapılan anayasada (1924) hâkimiyetin millete ait olduğu belirtildi. Büyük Millet Meclisi'ne millet böyle bir yetki vermediği gibi, anayasa milletin oyuna sunularak hâkimiyetin sahibinin onayından geçirilmek ihtiyacı bile duyulmadı. Yetkili olmayan bir meclis tarafından yapılan anayasa ile hâkimiyet kayıtsız ve şartsız olarak millete verildi." M. Niyazi, *a.g.e.*, s. 57, 58.

34 Bürokrasi, sağın diskurunda genellikle 'milletin ruhu'na ters eylemlerde bulunan bir zihniyete karşılık gelir. Üst makamlardaki bürokratlar da çoğu zaman halkına yabancılaşmış görevliler olarak tarif edilir. Örneğin Ahmet Kabaklı yazılarında bürokrasiden "millete vurulan pranga" diye bahseder. Bkz. A. Kabaklı, *Millete Vurulan Canlı Pranga Bürokrasi*, Türk Edebiyatı Vakfı Yayınları, İstanbul, 2002. Birçok metinde 'güçlü devlet' için 'devlet ile milletin barışması'nın ya da 'devlet ile bürokrasinin bütünleşmesi'nin gerekliliğinden söz açılır. Sağ Kemalizm'in kaynakları arasında gösterilen Celâl Bayar'ın *Atatürk Gibi Düşünmek* adlı eserinde aynı vurgular göze çarpar. Bkz. C. Bayar, *Atatürk Gibi Düşünmek*, Tekin Yayınevi, İstanbul, 1998.

35 K. Can, "Ülkücü Hareketin İdeolojisi", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: Milliyetçilik*, İletişim, İstanbul, 2002, s. 682.

36 12 Mart'ı izleyen günlerde Türk sağının meşhur kalemlerinin Türk ordusunu, komünistleri cezalandıran bir güç olarak alkışladıkları görülür. Çok sayıda örnek arasında bkz. İ. Darendelioğlu, "12 Mart", *Toprak*, yıl 18, sayı 3, Mart 1974 ve N. S. Banarlı, *Devlet ve Devlet Terbiyesi*, Kubbealtı, İstanbul, 1985, s. 58.

ye Cumhuriyeti Devleti'nin varlığına, rejimine ve bağımsızlığına yönelik fikri ve fiziki saldırılar' olduğunu iddia etmiş; 'Atatürkçülük yerine irticai ve diğer sapık ideolojik fikirlerin üretildiğini, sistemli bir şekilde ve hainice, kurumların ve yurdun en masum köşelerindeki yurttaşlarının saldırı ve baskı altında tutulduğunu' savunmuşlardır. Nihayetinde TSK'nın bakış açısından 'Türk devleti', 'güçsüz bırakılmış' ve 'acze düşürülmüştür'; kendini 'devlet'i ve onunla özdeş kılınan 'rejim'i korumaktan mesul tutan kadrolar için bu durum asla kabul edilemez. Darbeyi yapan kadro, söylemlerinde her vesileyle Atatürkçülüğün rehberliğinde devlete 'gücünü kazandırma' hedeflerini vurgulamaktadır. 'Güç kazandırmak'tan kastın demokratik hedeflere uygun faaliyet gösteren kurumlar; kamu yararını, hakça paylaşımı esas alan, düzenli işleyen mekanizmalar ve kanunlar olmadığını biliyoruz. Siyasal aktörleri hizaya sokacak, toplumsal talepleri bastıracak, muhalefeti susturacak, hâsılı 'devlet' paradigmasından 'asayişi' yeniden sağlayacak 'fiziki bir güç kazandırma' operasyonudur. 12 Eylül, başvurduğu şiddet ve 'Atatürkçü restorasyon' çabaları ile Türkiye'nin toplumsal ve siyasal yaşamına büyük bir darbe indirirken Türk sağının genel hatları ile yine 'kutsal devlet'in ve devletin 'fiziki gücü'nün yanında durduğunu yazmak abartılı olmaz. Buradaki temel tartışma 'devlet' için rejimden ve özgürlüklerden vazgeçilebilir mi sorusudur. Kendini 'devletin koruyucusu' ve hatta bir ölçüde 'sahibi' olarak gören bir siyasal gelenek için sorunun cevabı kestirilebilir. Demokrasi ve özgürlükler, Türk sağında ancak 'devletin bekası'na tehlike arz etmediği ölçüde muteberdir. Örneğin Ahmet Kabaklı darbeden önce, 1980'nin hemen başlarında, devleti 'mevcudiyetin ilk şartı' şeklinde değer sıralamasının zirvesine yerleştiren şu satırları yazmaktadır:

> Demokrasi milletlere huzur ve şeref veren vazgeçilmez bir rejimdir. Devlet ise demokrasiden bin kat önemlidir. Çünkü devlet olmazsa demokrasi, hürriyet, parlamento değil millet bile olmaz.[37]

37 A. Kabaklı, "Muhtıra Muhatabını Bulmuştur", *Tercüman*, 7 Ocak 1980; akt. Y. Taşkın, *Milliyetçi Muhafazakâr Entelijansiya: Anti-Komünizmden Küreselleşme Karşıtlığına*, İletişim, İstanbul, 2007, s. 249.

12 Eylül 1980'i izleyen ilk günlerde Türk sağının meşhur kalem sahipleri, birkaç istisna dışında darbeye 'meşruiyet' kazandırma çabalarına ortak olmuş;[38] geleneksel olarak 'devletin yanında durma vasıfları' ile kendi vizyonlarını ve projelerini ihtilâlci kadrolara kabul ettirmeye çalışmış ve bunda büyük oranda da başarılı olmuşlardır. Öyle ki Türk-İslâm sentezinin edebiyattan tarihe, 'devlet'i ve iktidarı konumlandırdığı 'gelenek', 12 Eylül sonrasında tamamen resmileştirilmiştir. Buna rağmen milliyetçi cenahın devlet-asker ilişkisi ekseninde kafası karışıktır. Bilhassa 12 Eylül sürecinde kendini 'devletin makbul evlatları' olarak gören ülkücülerin de gözaltına alınması ve hatta bazılarının idam edilmesi, kısa süreliğine reaksiyoner (hatta İslâmcı denebilecek) arayışlara yönelmelerine yol açmış[39] ve 'devlet-asker' denklemine bakışta geçici bir şüpheciliği filizlendirmiştir. Yalnız bu şüpheciliğin milliyetçiler arasında 'devlet'e dair geniş katılımlı entelektüel bir tartışmayı başlattığı söylenemez. Mesele, ekseriyetle ihtilalci kadroların attığı yanlış adımlar indirgemesiyle geçiştirilmiştir. Aynı dönemde 'Türk devlet tecrübesi' üzerine yazılmış, sağ cenahta 'prestijli kaynaklar' temel alınarak benzer argümanlar biteviye yinelenmiştir.

Darbe sonrası 1983'te ilk seçimlerin yapılması ve dört siyasal eğilimi temsil ettiğini iddia eden ANAP'ın başa gelmesi ile devlet-piyasa merkezli değişim hevesi, merkez sağın 'rehabilitasyon' arayışlarına denk düşmüştür. Fakat neo-liberal dönüşümün sosyo-politik neticeleri, orta vadede Türk sağının ortak diskurunda gözle görülür bir çatlama yaratacaktır. Zikredilen çatlağın adeta bir 'yarık' haline gelmesi ise 2002 seçimlerinde gerçekleşecektir.

38 Örneğin bkz. A. Kabaklı, "Değişen Türkiye ve 12 Eylül", *Tercüman*, 15 Eylül 1980; R. Tamer, "Herkes İşine Baksın", *Tercüman*, 15 Eylül 1980.

39 K. Can, *a.g.e.*, s. 678.

Değişen dünya, değişen ittifaklar ve değişmeyen 'güçlü devlet' tutkusu

1980 askeri darbesi sonrasında yapılan Anayasa 'kutlu devlet' felsefesini tescil ederken,[40] aynı dönemde merkez sağın propagandif dilinde amaç yine 'milli birlik' ekseninde 'güçlü devlet'i inşa etmektir. Fakat ANAP iktidarıyla birlikte 'güç tanımı' bilhassa Turgut Özal ile yakınlaşan kalemlerde konjonktüre uygun şekilde neo-liberal öğelerle donatılmaya başlamıştır. Artık Türkiye'yi 'dışa açarak dünya ülkesi yapmak', en moda hedeftir. Meşhur ithal ikameciliğine endeksli, devlet merkezli kalkınma anlayışı yerini serbest piyasa ekonomisine bırakırken ülke içindeki burjuvazinin kompozisyonu da yavaş yavaş farklılaşmıştır. Bahsi geçen değişim asıl dönüştürücü etkisini, sosyo-politik yansımalarıyla birlikte 1990'larda ve bilhassa 2000'lerde gösterecektir.

Hızlı kalkınma ve bölgede 'lider ülke' haline gelme hayallerinin sağ entelektüel düşünüşe ve günlük neşriyata hâkim olduğu yıllarda 'büyüyü bozan' gelişmelerden biri PKK'nın silahlı faaliyete geçmesi olmuştur. Tam da 12 Eylül ile 'asayiş' ve 'huzur'un tesis edildiğine dair inancın 'müesses nizam'a bağlı politik aktörlerce paylaşıldığı günleri takiben Doğu ve Güneydoğu Anadolu'da çıkan silahlı çatışmalar, Türk sağının kalemlerince derhal 'emperyal ülkelerin/kadim düşmanların hain planları' olarak yorumlanmıştır. Şablon az çok bellidir: 'Bölücü eşkıya', Türkiye'nin güçlenmesini istemeyenlerin 'maşası'dır. Asıl hedef 'büyük Türkiye'nin önünü kesmektir vs... Bu eksende anti-komünizmin 1960'lı ve 70'li senelerdeki popüler imgesi 'Moskof/Moskof uşakları' üzerinden olup bitenleri açıklama alışkanlığı, Soğuk Savaş ikliminin sürdüğü çatışmaların yaşandığı ilk yıllarda geçerliliğini korur:

> Türk Devletini yıkmak ve Türk milletini bölmek isteyenlerin uşakları olan, "bölücü eşkıya" olarak isimlendirilen hainlere o bölgedeki halkın bakış açısı açıktır: "Ne demek bölücü eşkıya veya terörist? Onlar katıksız Moskof uşağıdır..." Ortadoğu'da

40 Bu konuda halen önemini koruyan bir çalışma için bkz. B. Tanör ve N. Yüzbaşıoğlu, *1982 Anayasasına Göre Türk Anayasa Hukuku*, YKY, İstanbul, 2004.

istikrarı temin edecek ve barışı sağlayacak tek ülke "Güçlü Türkiye"dir... Türkiye bu bölgede menfaatleri bulunan ülkelerin süper güçlerin, emperyalist güçlerin ve Türkiye'nin komşularının korkulu rüyasıdır. Bunlar güçlü Türkiye'yi arzu etmemektedir. Bölücü ve istikrar bozucu faaliyetlerin arkasında itici güç bunlardır.[41]

Türk sağının milliyetçi tutumu belirgin olan farklı fraksiyonlarının 1980'lerde ve 90'ların önemli bir bölümünde Kürt sorununa tavrı benzerdir. Kürtlerin müstakil varlığı uzunca süre çeşitli argümanlarla reddedilmiş; bir de bunlara 'bilimsellik' atfedilmiş[42] ve mesele, tamamen bir 'güvenlik sorunu'na indirgenmek istenmiştir.[43] 'Devlet'in resmi görüşünü paylaşma, onu besleme ve pratikte ordunun cebri yöntemlerinin yanında saf tutma eğilimi genel hatlarıyla sürdürülmüştür. Askeri operasyonlar, 1991 sonrasında da sınır ötesi müdahaleler hararetle savunulmuş ve 'güçlü devletin alametifarikası' olarak görülmüştür.

Kürt sorunundaki özetlenen ortak duruşa rağmen 1991 sonrasında dünyadaki değişimin boyutları ve ülke içindeki dengeler Türk sağı içersindeki rutin işbirliği ortamını görece bozmaya başlamıştır. 'Müşterek düşman komünizm'in ortadan kalkması ve İslâmcı siyasetin milliyetçiliğin kanatları altından ayrılarak 'müstakil' varlığını, örgütsel kapasitesini, meşruiyetini güçlendirmesi ve bunu oya tahvil etmesi süreçte etkilidir. Milliyetçilerin önemli bir kısmında ise üniter yapılı ulus-devletin geleceğine dair korkularla, SSCB'nin dağılmasına takiben 'büyük güç' olma yolunda yeniden canlanan Turancı/emperyal hayaller birbirine karışmıştır. Bu atmosferde 1990'ların ikinci yarısından itibaren ittifak kompozisyonları yavaş yavaş değişe-

41 M. Necati Ahmedoğlu, "Moskof Uşakları", *Türkiye*, 5 Eylül 1986.

42 Bu minvalde özellikle 90'ların ilk yarısında üretilmiş çok sayıda metin var. Sadece birkaç örnek vermekle yetineyim. Zira adları bile kendi başına açıklayıcı: *Türk-Kürt Ayrımcılığının Temel Gerçeği ve Millet Olma Bilinci*, haz. Objektif Araştırmalar Grubu Ankara, 1992 ve *Türk Milli Bütünlüğü İçerisinde Doğu Anadolu*, Boğaziçi Yayınları, Ankara, 1992.

43 Bkz. M. Yeğen, *Müstakbel Türk'ten Sözde Vatandaşa: Cumhuriyet ve Kürtler*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2006, s. 139-142.

cektir. Yeni manzarada 'ulus-devletin kurucu ilkeleri'ni savunma iddiası ve Batı düşmanlığı –en hafifinden Batı şüpheciliği– ile iç içe geçen bir anti-emperyalizm diskuru üzerinden ulusalcılar/Kemalist sol ve milliyetçiler ekseriyetle yan yanadır.[44]

1990'lı yıllarda küreselleşme sürecinin karmaşık etkileri, kuramsal ve pratik(ler) açıdan artık Türkiye'de de hissedilmektedir. Toplumsal muhalefette sivil toplumun konumu önem kazanıp eylemsel görünürlülüğü artarken, modernite eleştirisi çerçevesinde yürütülen kimlik tartışmaları 'siyasetin grameri'ne etki etmeye başlamıştır. Diğer yandan üretim ilişkileri 'esnekleşmekte' ve piyasanın öngördüğü 'iyi yönetim' ilkeleri değişmektedir. 'Yönetişim', devletin küçültülmesi/etkin devlet, özelleştirme, serbest rekabet vb. bir anda üzerinde en çok konuşulan başlıklar haline gelir. Tüm bu değişim/dönüşüm yaşanırken Anadolu sermayesinin güçlenmesine paralel, Türk sağı içinde muhafazakârlık ile ekonomik liberalizmin harmanlandığı yorumlar göze çarpar. Zaten iktisadi nüfuzunu ve görünürlüğünü arttıran 'Müslüman sermaye'nin politik etki kapasitesini arttırmaya yönelik arayışlar içinde olduğu aşikârdır. Bir diğer yandan özellikle 1980'lerden itibaren kamuoyunu sarsan Kürt meselesi ve silahlı mücadele, adeta zirve noktasına varmıştır. Şiddet karşılıklı bir şekilde günbegün artarken Kürtleri 'tümden yok sayma' siyaseti 90'ların sonlarından itibaren en azından rekabet eden politik aktörlerce 'sürdürülebilir olma' özelliğini büyük ölçüde yitirmeye başlamıştır. Yine iç siyasette merkez sağ irtifa kaybederken Refah Partisi'nin kayda değer bir yükselişi söz konusudur ve bu yükseliş partiyi 1996'da iktidarın büyük ortağı yapacaktır. Kürt sorunundan siyasal İslâm'ın güçlenmesine uzanan tüm bu gelişmelerin laik tavrı belirgin, geleneksel seçkinleri ve 'devletin kutsiyeti' etrafında toplanma alışkanlığını muhafaza eden diğer iktidar odaklarını rahatsız ettiği açıktır.[45] Bu nedenle 'yeni emperyalizmin bölücü araçları'

44 Bir dönem "kızıl elma birlikteliği" de denilen bu ortaklığın 1990'ların ikinci yarısındaki seyrini inceleyen bir çalışma için bkz. O. Atalay, *Kızıl Elma Koalisyonu: Ulusalcılar, Milliyetçiler, Kemalistler*, Paradigma, İstanbul, 2006.

45 Refah partisinin yükselişi ve etkileri hakkında bkz. H. Gülalp, *Kimlikler Siyaseti: Türkiye'de Siyasal İslamın Temelleri*, Metis, İstanbul, 2003.

olarak telakki edilen ve sıkça AB adaylığı süreciyle çakıştırılan Kürt sorunu ve 'irtica' özelinde, 'devlet'in ideolojik tahkimatına yönelinmiştir. Bu bağlamda ordu, 1990'lar boyunca tahkimatın 'fiziki gücü' olarak, üniter yapı, ülkenin bütünlüğü ve laiklik konusunda 'en sağlam dayanak' olduğu inancını bir süreliğine daha pekiştirmek azmindedir.[46] 28 Şubat tam da böyle bir mevzilenmenin adıdır.[47] Türk sağının 'devlet'i kutsayan milliyetçi isimleri ve kendini ulus-devlet formunu ve 'rejim'i korumakla yükümlü gören müttefik ulusalcılar-Kemalistler de 'pekiştirme' faaliyetine yardımcı olmuştur. Metinde tartışmayı daha çok 'egemenlik' teması ekseninde ele alma eğiliminde olduğumdan, özelde ABD ve yeni emperyalizmle özdeşleştirilen küreselleşme ve AB adaylığı başlıklarına bakışa kısaca yer vereceğim. Kürt sorununun ve hatta zaman zaman 'irtica'nın 'Batı menşeli küreselleşme ideolojisi' için bir silah olduğu varsayımının Türk sağının farklı bileşenleri ve ulusalcılar-Kemalistlerce kabul edildiğini bir kez daha hatırlatmakla yetineyim.

Dünyadaki politik ve ekonomik parametrelerin, modern ulus-devletin klasik egemenlik anlayışını ve 'homojen ulusal kültür' tanımını sarstığı; lakin yine aynı süreçte milliyetçilikleri farklı düzlemlerde yeniden ürettiği yadsınamaz bir gerçek. Fakat bugün gelinen noktada tek boyuta indirgenemeyecek kadar çetrefil ve dinamik bir süreçten bahsetmek daha anlamlı, zira küreselleşmeyle yaşanan dönüşümlerin bizatihi kendisi devlet-toplum ve birey ilişkilerine dair birbirine meydan okuyan farklı perspektifleri içinde barındırıyor. Milliyetçi-muhafazakârlar ve ulusalcı-Kemalist cenah ise meseleye 'arkaik bir emperyalizm' tasviri üzerinden ve sadece ulusal egemenlik/çıkar ile homojen olduğu varsayılan bir ulusal kültür tanımı zaviyesinden bakmakta ısrarcı. Türk sağının ve elbette ulusalcı-Kemalist kanadın ulus-devlet formuna ve üniter yapısına sadık birçok fraksiyonunda küreselleşme sürecinin, devletin mevcu-

46 T. Demirel, "TSK'nın Toplumsal Meşruiyeti Üzerine", *Toplum ve Bilim*, sayı 93, Yaz 2002, s. 34.

47 28 Şubat deneyiminin bilhassa İslâmcı kanatta 'devlet' imajını değiştirdiğine dair yorumlar mevcuttur. Bu çerçevede 'devlet' algısının köklü bir biçimde değişmesinden çok siyaseten izlenecek yolun değiştirildiğini düşünüyorum.

diyetine karşı –tıpkı bir zamanların sömürgeciliği, komünizmi gibi– uluslararası bir tehdit olarak telakki edildiği söylenebilir. Sürecin ulus-devletleri ve ulusal pazarları ortadan kaldırmaya yönelik 'art niyetli' ve 'bilinçli bir plan', 'emperyalist bir saldırı' olduğu inancı, özellikle milliyetçi kalemlerde sıklıkla dile getirilir.[48] Buna göre 'Batı kaynaklı küreselleşme ideolojisi', üniter devletin 'kontrol edilebilir/hükmedilebilir' bir birim olmadığını düşünmekte ve etnik/mezhepsel ayrımcılığı besleyerek bu formun yerine daha başka siyasal formlar tesis etmeye çabalamaktadır.[49] Bu eksende mikro milliyetçilik ve 'etnik terör', parçalama/bölme amacına yönelik küresel ölçekte birer mekanizma olarak tanımlanır. Türkiye özelinde örneğin PKK, Ermeni kıyımı meselesi ve özellikle AB tarafından dile getirilen insan hakları problemleri 'Büyük Güçlerin senaryosu', Batının 'yeni emperyal ideolojisi'nin adeta birer aracıdır.[50] Bu nedenle Batının ve onun 'vesayeti'nde hareket edenlerin –ki tahmin edilebileceği gibi liste oldukça uzundur– ulus devleti, üniter yapıyı ve ulusal kültürü savunan milliyetçiliğe ve milliyetçilere savaş açtığı düşünülmektedir.

> Türk milliyetçiliği yenilmeden Türkiye, küresel güçlerin talanına tam anlamıyla açılamayacaktır. Bunun farkında olan ulus üstü kuruluşlar ve küresel kolonyalistler var gücüyle milliyetçiliğe saldırmaktadır. Milli devlet, üniter yapı, Kemalizm ve onun koruyucusu olan TSK'mn bu tür saldırılara muhatap olmasının temel nedeni budur.[51]

Bahsedilen yorumlama tarzının Kemalist cenahta ve kendini Kemalizm üzerinden solda tanımlayan bazı gruplarda popüler olduğu aşikârdır. Ulusalcıların-Kemalistlerin hatırı sayılır bir kısmı, küreselleşme sürecinin akislerini ve AB adaylık sürecini

48 Örneğin bkz. Ö. Yeniçeri, *Küresel Kıskaç ve Türkçülük*, IQ Kültür Sanat Yayıncılık, İstanbul, 2005.

49 V. Bilgin, "Hangi Küreselleşme!", *Milli Birlik ve Milliyetçilik*, Türk Ocakları Ankara Şubesi, Ankara, 2003, s. 24, 36; M. Dikici, *Türklerde Devlet*, Akçağ, Ankara, 2005; Ü. Özdağ, *Yeniden Türk Milliyetçiliği*, Bilgeoğuz, İstanbul, 2006

50 M. Dikici, *a.g.e.*, ve Ü. Özdağ, *a.g.e.*

51 Ö. Yeniçeri, *a.g.e.*, s. 245.

salt 'emperyalizmin yeni bir ürünü' olarak görmüştür ve "emperyalist Batının kirli menfaatleri uğruna 'Atatürk Türkiye'sini bitirmeye" çalıştığı konusunda da hemfikirlerdir.[52] Öyle ki Mustafa Kemal ve silah arkadaşlarının kazandığı zaferleri 'hazmedemeyen' ve 'tam bağımsız Türkiye'yi yok etmek isteyen Batı'nm rövanş almak için 'devleti parçalama' senaryoları hazırladığına inanılmaktadır. 'Yabancılara mülk satışı'ndan gayrimüslim vakıflarının statüsüne ve sivilleşme çabalarına kadar bir dizi konu, bahsi geçen 'parçalama' operasyonunun ayakları olarak görülür. Bu perspektiften Kemalist diskurda 'Kuva-yi Milliye ruhu'nu yeniden canlandırıp 'işgal altındaki devleti kurtarmak' birinci amaç oluverir. Hal böyleyken 1990'ların sonlarından itibaren ortaya çıkan yeni ittifak çabalarında ulusalcılar-Kemalistler ile milliyetçi-mukaddesatçı grupları siyaseten ortak zeminde buluşturan faktörlerin başında ulus-devlet, bağımsızlık ve egemenlik temelli benzeri tartışmalar yer almıştır. 'Devlet geleneği' özelinde fikir birliğinin yokluğuna rağmen, benzer bir 'devlet' tasavvuruna ve lehte erken cumhuriyet okumasına sahip olunca ordunun 'mevcudiyetin/bağımsızlığın sürdürülmesi', 'milli birlik ve bütünlüğün temini' ve 'güçlü devlet ideali' için en uygun kurum olarak milliyetçi ve Kemalist-ulusalcı cenahtan onay ve iltifat görmesi şaşırtıcı değildir. 'Fiziki gücün kutsal kurumu ordu', muvazzaf ve emekli komutanların aynı minvaldeki beyanatları[53] ve "Güçlü Ordu, Güçlü Türkiye" sloganı ile bahsi geçen onayı 'hak ettiğini' göstermiştir.[54] Türkiye'de ve çevresinde yaşanan tüm gelişmeleri envai çeşit komplo teorileri üzerinden 'devletin bekası' ile ilişkilendirme alışkanlığının içinde barındırdığı tüm kolaycılıkla birlikte, devlet-top-

52 Örneğin bkz. H. Mümtaz, *Yeni "Mütareke"ler Yeni "Kuvayi Milliye"ler*, Toplumsal Dönüşüm Yayınları, İstanbul, 2003; A. Çeçen, "Avrupa Sürecinde Kemalist Model", *Küreselleşme Ekseninde Türkiye İçin Stratejik Öngörüler*, Alfa Yayınları, İstanbul, 2003, s. 160-175. Daha fazlası için. A. Çeçen, *Türkiye Cumhuriyeti Ulus Devleti*, Fark Yayınları, Ankara, 2007

53 Örneğin bkz. D. Güreş, "Küresel Güç Mücadeleleri ve Türkiye", *Küreselleşme Ekseninde Türkiye İçin Stratejik Öngörüler*, Alfa Yayınları, İstanbul, 2003, s. 91.

54 2010 yılında eleştiriler üzerine slogan, "Güçlü Türkiye, Güçlü Ordu" olarak değiştirildi; öncelik-sonralık ilişkisinin 'güç'ü merkeze alma eğilimini değiştirmediği açık.

lum-birey ilişkilerinin özgül ve karmaşık yapısını, toplumsal dinamikleri tamamen göz ardı ettiği ortadadır.

Bitirirken...

Türkiye'de 'güçlü devlet' algısının sosyo-politik bir miras ve referans noktası olarak çok yönlü bir şekilde var edildiğini söylemek önemli. Ancak bunun siyasetin ve kültürün çakıştırıldığı sosyo-politik bir düzlemde nasıl gerçekleştiğini ve konjonktüre göre kendini hangi araçlarla meşrulaştırdığını tespit etmek gerekli. 'Güçlü' ile 'zayıf' arasındaki ilişkiyi uzun menzilli kılan 'kolektivist kültürel kodlar'ın kılcallaşmış yaygınlığıyla 'direnci' ve elbette hâkim üretim ilişkilerinin içeriği, koruyan/gözeten/himaye eden 'devlet' imgesini/devlet mitosunu çok yönlü beslemiştir. Siyasetin örgütlenişi ve siyasal aktörlerin yönelimleri, bahsi geçen etkenlerden bağımsız değildir. Öyle ki; Türkiye'de farklı pozisyonlardaki siyasal aktörlerin çok genel hatlarıyla 'büyük ve güçlü devlet' imgesini yeniden üretme alışkanlığına sahip olduğu bir kez daha belirtilmelidir.[55] Bu çerçevede siyasetin sağ yelpazesindeki seçkinlerin 'özel bir konumu' vardır. Türk sağının siyasal-entelektüel pozisyonunun toplumdaki soyut devlet algısını manipüle ederek 'mutlak hakikat'/'kutsal devlet' kavramsallaştırmasını pekiştirdiğini iddia etmek abartılı olmaz ve aynı zamanda bahsedilen süreçten Türk sağının siyaseten kârlı/avantajlı çıktığı da gerçektir. Bilindiği üzere Türklerin tarihin derinliklerine uzanan her derde deva, köklü bir 'devlet geleneği'ne sahip olduğu tezi, resmi ideolojinin belleğinde de yer tutan ve 'akademi' dahil farklı kanallardan sıkça tekrarlanan bir efsanedir. Yukarıda ele alındığı gibi Türklerde egemenliğin, devlet ve millet yararına her daim çeşitli şekillerde sınırlanmış olduğu iddiası ve bu iddiayla anakronik bir şekilde iç içe geçirilen demokratik modern hukuk kavrayışı, Türk sağının dillendirdiği bir 'iftihar vesilesi-

55 Çalışmanın kapsamı gereği Türkiye'deki sol akımların 'devlet' tahayyülüne yer vermek mümkün değil fakat 'ceberut devlet' imgesinin de buradaki anlamıyla 'güçlü devlet' tezini bir şekilde onayladığı iddia edilebilir.

dir'. Ancak aynı 'hukuk geleneği', 'devlet iktidarı'na karşı olunduğunda işlemez. Öyle ki; 'devleti korumak' için 'rutin dışına çıkma'/hukuksal mekanizmaları bertaraf etme meselesi, uzun müddet 'kadim devlet geleneği'nin ve Türk kültürünün bir parçası olarak sunulmuştur. 'Devlet', kendini toplum iradesi ile sınırlamadığı; onu muhatap almadığı ölçüde 'güçlüdür'. Devlete zarar verdiği, muhayyel 'bütünlüğü' bozduğu düşünülenlerle diyalog kurmak, bu perspektiften çoğu zaman 'basiretsizlik' ve 'güçsüzlük' alametidir. Yıllar boyu Türk sağının aktörleri tarafından çokça terennüm edilen 'devlet (falancalarla...) pazarlık yapmaz/masaya oturmaz' ifadesi,[56] aynı melodinin notalarıydı. Bugün bu diskurun şekli büyük ölçüde değişmişse de siyasal perspektifin kendisi aynı ölçüde 'devlet' ve 'güç' merkezli olmayı sürdürmektedir.

Devleti tartışılmaz bir 'mutlak hakikatin göstericisi' ve 'güç simgesi' olarak gören, güce tapan politik zeminlerde, ivedi ve kesin çözümler arayan, bulduğunu dikte eden otoriter-militer eğilimlerin itibar görmesi kaçınılmazdır. Otoriterliğe yönelme hali ise toplumsal endişe, güvensizlik ve korku atmosferiyle yakından ilişkilidir. Her iki durum açısından karşılıklı belirleyicilik söz konusudur. Devleti 'fiziki güç' açısından erişilmez bir yerde konumlama, muhayyel düşmanları ve tehditleri arttıran, komplo teorilerini üreten bir düşünsel çerçevedir. Bu nedenle Türkiye'de devletin sürekli 'tehdit' hatta 'işgal' altında olduğu iddiası genel kabul gören ve tasdik edilen bir söylemdir. Devlet propagandasına uygun olarak Türk sağı uzun süre bunun üzerinden siyaset yapmıştır. 'Moskof tehdidi', 'ko-

56 Bilindiği üzere 1990'lı yılların "iç savaş" ortamında Kürt sorununun çözümünde askerî olmayan yöntemlerin denenmesi önerisine devlet safında yer tutanlar "devleti zaafa düşürür" iddiasıyla karşı çıkmıştır. 1993'te dönemin cumhurbaşkanı Süleyman Demirel'in birkaç ay arayla sarf ettiği şu sözleri bu algının en yüksek makamdan tercümesidir: "Bu dağları temizleyeceksiniz başka çare yok. Tereddüt ederseniz bu işi çözemezsiniz. Askerî çözüm mü, sivil çözüm mü diye düşünürseniz halledemezseniz. Silahlı adama silahla cevap verilir. Bölünmeye varacak tedbir, tedbir değildir. Ben vizyon sahibiyim ama maceracı değilim (*Milliyet*, 15.08.1993)... Bir ülkenin dağlarında eli silahlı adam varsa bunun tek çözümü devletin bu insanların elinden silahı almasıdır. Yoksa gel kardeşim masaya oturalım ne istiyorsanız alın diyemeyiz. Eğer derseniz zaten siz devlet olamazsınız." Bkz. *Milliyet*, 25.10.1993, s. 9.

münizm korkusu', 'kızıl işbirlikçiler', 'Siyonizm'in hain planları', 'bölücü eşkıya', 'devletin bekası'na yönelen saldırılar olarak çokça işlenen başlıklardır. Bu ortamda önce 12 Mart, sonra 12 Eylül, ordunun zikredilen 'tehlikeleri' uzaklaştırma operasyonu olarak Türk sağının birçok ismince en azından ilk safhada alkışlanmıştır. Fakat iktidar odaklarının 'büyük ve güçlü devlet' önündeki tehdit algılamaları toplumsal muhalefetin çıplak güçle bastırılmasına rağmen nihayete ermemiştir. Zira dünya ve Türkiye hızla değişmekte ve bu değişimle birlikte yeni 'tehditler' zuhur etmektedir. Hal böyleyken özellikle 1990'ların başında devlet, –devletlû tarafından– siyasal seçkinlerce 'yeniden' tanımlanmıştır. Milli Güvenlik Kurulu Genel Sekreterliği imzasını taşıyan *Devletin Kavramı ve Kapsamı (1990)* bu sürecin bir ürünüdür. Böylece bir kez daha millet, 'devlet'in etrafında toplanmaya çağrılır. 90'lardan itibaren 'emperyalizmin oyunu'na indirgenen Kürt meselesi ve 'irtica' milli devlete, devletin 'gücü'ne kastetmiş bir tehdit sıfatı ile ele alınmıştır. Artık ulusalcılar-Kemalistler ve Türk sağının milliyetçi-mukaddesatçı kanadı, üniter yapıya ve 'rejim'e dair 'savunmacı' tepkileri yeniden üretmekte ittifak halindedir. Korku ve endişeler korunma isteğini, bu da korunma karşılığı sadakat talep etmeyi, devlet-birey ilişkilerinin ve siyaset yapma geleneğinin merkezine yerleştirmiştir.

Ayrıca özellikle son on yılda Türk sağı içinde 'büyük ve güçlü devlet' tutkusunu bir başka yönden yeniden formüle eden, merkeze 'emperyal vizyon'u koyan, her vesileyle Osmanlı geçmişine bağlılık üzerinden 'imparatorluk özlemi'ni takviye eden ve AKP'nin çevresinde kümelenen politik yönelimler ortaya çıkmıştır.[57] Türk sağının 'büyük Türkiye' ideali, artık iktidarın propagandif dilinin ve ona eklemlenen politik aktörlerin grameridir. AKP iktidarında iç politikada 'hizmet' diskuru ve büyük ölçüde dış politika hamleleri ve tercihleriyle (Ortadoğu'da

57 Literatürde Yeni Osmanlıcılık adıyla karşılanan bu yönelimin kökleri Turgut Özal dönemi ve *Türkiye Günlüğü Dergisi* çevresine uzanır. Özal'ın ölümünden sonra bu eğilim, İslâmî motifleri baskın hale getirilerek daha çok Refah Partisi tarafından sahiplenilmiştir. AKP'nin 'imparatorluk vizyonu', Refah Partisinin yaklaşımından çok Özal'ın ANAP'ını andırmaktadır.

ve bilhassa R. Tayyip Erdoğan'ın Davos çıkışı başta olmak üzere İsrail'e karşı izlenen politikalar) gündemde tutulan bu 'imparatorlukçuluk' perspektifi de yazıda kullandığım karşılığıyla 'racon kesen', 'sözü dinlenen', 'mazlumlara umut olan' 'güçlü devlet' iddiasının aslında bir başka şeklidir.[58] 'Rol biçilen değil rol belirleyen' ülke olma çıkışı ve 'cihan devleti' iddiası,[59] beraberinde 'içte ve dışta güçlü Türkiye'yi kıskananlar' kategorisini geri çağırmaktadır. Böylece farklı demokratik hak talepleri ve mücadeleleri, bir kez daha 'devlet'e ve iktidara yönelen birer tehdit gibi sunulmaktadır. Örneğin Kürt sorununu 'emperyal vizyonu' ve 'güçlü devlet'i sekteye uğratacak bir mesele olarak kavramsallaştırma ve çözümü de bu parametre etrafında kurgulama istidadı yakın dönemde 'açılım' ile askeri operasyonların bir arada olabileceği sanrısına sebebiyet vermiştir. Dolayısıyla halen insan merkezli değil 'devlet' merkezli politikalarda ısrar edilmektedir. Nihayetinde bugün de 'kutsallığı'na ve 'gücü'ne halel getirilmeyen bir 'devlet' imajı, hem 'devlet'in, hem politik aktörlerin hem de kendini korunaklı hissetme ihtiyacı duyan farklı kesimlerin rağbet ettiği bir tasavvur olma ha-

---

58 Bunun yakın tarihli tipik örnekleri için bkz. H. C. Güzel, "Tarih Yazılırken...", *Sabah*, 18.09.2011; A. Bayramoğlu, "Türkiye Yeniden Kurulurken", *Yeni Şafak*, 20.09.2011; E. Babahan, "Büyük Başın Derdi Büyük Olur", *Star Gazetesi*, 24.09.2011. Babahan yazısında, "Akdeniz çanağında politika belirleyen, racon kesen ülke olarak büyük Türkiye'yi" selamlıyor!

59 Örneğin 2011 Ekiminde partisinin Kızılcahamam toplantısında konuşan Başbakan Erdoğan, Somali'ye yapılan yardımları işaret ederek şunları söyler: "Artık Türkiye rol biçilen değil, rol belirleyen bir aktördür. Artık Türkiye alan el değil veren eldir." Bu bağlamda Erdoğan'ın yine 2011 seçimleri öncesi Sivas mitinginde söylediklerini de es geçmemeli: "Bu ülkenin değişebileceğini tüm dünyaya gösterdik. Bu ülkenin ne büyük bir ülke olduğunu, tarihiyle, medeniyetiyle, kültürüyle bu milletin ne kadar asil bir millet olduğunu tüm dünyaya gösterdik. Diyor ya şair, 'Bir zamanlar biz de millet, hem nasıl milletmişiz, gelmişiz dünyaya millet, milliyet nedir öğretmişiz,' biz böyle bir milletiz. Ortadoğu sokaklarında Türkiye'nin ismi yankılanıyor. Balkanlar'ın caddelerinde Türkiye'nin ismi yankılanıyor, Kafkasya dağlarında Türkiye'nin ismi yankılanıyor. Dünyanın tüm mazlumları, mağdurları gözlerini Türkiye'ye dikmiş, size dikmiş durumdalar. Dünyada başına bir iş gelen artık ilk önce gözünü Türkiye'ye dikiyor. Türkiye, dünyanın umudu haline geldi." Aynı zamanda 'kudretli ve şefkatli devlet' vurgusunu yapan Ahmet Davutoğlu'nun da 2023 yılında Türkiye'yi 'cihan devleti' haline getirmek istediklerini söylemesi fotoğrafın diğer parçasıdır.

lini rötuşlarla birlikte korumaktadır. Böylece kitlelerin 'devletin kutsiyeti'nin ve 'gücü'nün bahşettiği 'gurur'la yetinmesi hedeflenmekte; bu esnada da devlet iktidarı etrafında toplanmak suretiyle 'makbul' politik aktörlerin meşruiyet sahaları genişlemektedir.

KAYNAKÇA

Ahmedoğlu, N. M., "Moskof Uşakları", *Türkiye*, 5 Eylül 1986.

Argın, Ş., "Türk Aydının Devlet Aşkı ve Aşkın Devlet Anlayışı", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: Dönemler ve Zihniyetler*, İletişim, İstanbul, 2009.

Arvasi, A. S., *Türk-İslâm Ülküsü - 2*, Türk Kültür Yayını, İstanbul, 1980.

Atalay, O., *Kızıl Elma Koalisyonu: Ulusalcılar, Milliyetçiler, Kemalistler*, Paradigma, İstanbul, 2006.

Babahan, E., "Büyük Başın Derdi Büyük Olur", *Star Gazetesi*, 24 Eylül 2011.

Banarlı, S. N., *Devlet ve Devlet Terbiyesi*, Kubbealtı, İstanbul, 1985.

Bayar, C., *Atatürk Gibi Düşünmek*, Tekin Yayınevi, İstanbul, 1998.

Bayramoğlu, A., "Türkiye Yeniden Kurulurken", *Yeni Şafak*, 20 Eylül 2011.

Bilgin, V., "Hangi Küreselleşme!", *Milli Birlik ve Milliyetçilik*, Türk Ocakları Ankara Şubesi, Ankara, 2003.

Bora, T., "İnşa Döneminde Türk Milli Kimliği", *Toplum ve Bilim*, sayı 71, Kış 1996.

—, *Medeniyet Kaybı: Milliyetçilik ve Faşizm Üzerine Yazılar*, Birikim, İstanbul, 2006.

Can, K., "Ülkücü Hareketin İdeolojisi", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: Milliyetçilik*, İletişim, İstanbul, 2002.

Copeaux, E., *Türk Tarih Tezinden Türk-İslam Sentezine: Tarih Ders Kitaplarında (1941-1993)*, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul, 1998.

Çeçen, A., "Avrupa Sürecinde Kemalist Model", *Küreselleşme Ekseninde Türkiye İçin Stratejik Öngörüler*, Alfa Yayınları, İstanbul, 2003.

—, *Türkiye Cumhuriyeti Ulus Devleti*, Fark Yayınları, Ankara, 2007.

Demirel, T., "TSK'nın Toplumsal Meşruiyeti Üzerine", *Toplum ve Bilim*, sayı 93, Yaz 2002.

Dikici, M., *Türklerde Devlet*, Akçağ, Ankara, 2005.

Göde, K., *Türk İslâm Kültür ve Medeniyet Tarihi*, Erciyes Üniversitesi Yayınları, Kayseri, 1992.

Gülalp, H., *Kimlikler Siyaseti: Türkiye'de Siyasal İslamın Temelleri*, Metis, İstanbul, 2003.

Güreş, D., "Küresel Güç Mücadeleleri ve Türkiye", *Küreselleşme Ekseninde Türkiye İçin Stratejik Öngörüler*, Alfa Yayınları, İstanbul, 2003.

Güzel, C. H., "Tarih Yazılırken...", *Sabah*, 18 Eylül 2011.

Kabaklı, A., "Muhtıra Muhatabını Bulmuştur", *Tercüman*, 7 Ocak 1980.

Kabaklı, A., "Değişen Türkiye ve 12 Eylül", *Tercüman*, 15 Eylül 1980.

Kabaklı, A., *Millete Vurulan Canlı Pranga Bürokrasi*, Türk Edebiyatı Vakfı Yayınları, İstanbul, 2002.

—, *Devlet Felsefemiz*, Türk Edebiyatı Vakfı Yayınları, İstanbul, 2003.

Kafesoğlu, İ., *Türkler ve Medeniyet*, İstanbul Yayınları, İstanbul, 1957.

—, *Türk Milli Kültürü*, Boğaziçi Yayınları, İstanbul, 1983.

Keyder, Ç., *Memâlik-i Osmaniye'den Avrupa Birliğine*, İletişim, İstanbul, 2003.

Köker, L., *Modernleşme, Kemalizm ve Demokrasi*, İletişim, İstanbul, 2007.

Kösoğlu, N., *Devlet: Eski Türklerde, İslâm'da ve Osmanlı'da*, Ötüken, İstanbul, 1997.

Laçiner, Ö., "Türk Toplumunun Devleti", *Birikim*, sayı 93-94, Ocak-Şubat 1997.

Mahçupyan, E., *Osmanlı'dan Postmodernite'ye Bir Demokrat Manifesto'ya Doğru*, Patika, İstanbul, 1996.

Migdal, J., *Strong Societies and Weak States: State-Society Relations and State Capabilities in the Third World*, Princeton University Press, New Jersey, 1988.

Mümtaz, H., *Yeni "Mütareke"ler Yeni "Kuvayi Milliye"ler*, Toplumsal Dönüşüm Yayınları, İstanbul, 2003.

Niyazi, M., *Türk Devlet Felsefesi*, Ötüken, İstanbul, 2007.

Nur, Z., *Dündar Taşer'in Büyük Türkiye'si*, İrfan Yayınevi, İstanbul, (yt?)

Önderman, M., "Türkiye'de Tekilci Kültür, Hukukilik ve Armağan Ekonomisi", *İ. Ü. Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi*, sayı 25, 2001.

Özdağ, Ü., *Yeniden Türk Milliyetçiliği*, Bilgeoğuz, İstanbul, 2006.

Öztan, G. G., "Şiddetin Modern Meşruiyet Zemini: "Ulusun İntikamı"", *Doğu-Batı*, sayı 43, Kasım-Aralık-Ocak 2007-08.

Rotberg, R., "Failed States, Collapsed States, Weak States: Causes and Indicators", *State Failure and State Weakness in Time of Terror*, Brookings Institution Press, Washington, 2003

Tanör B. ve Yüzbaşıoğlu, N., *1982 Anayasasına Göre Türk Anayasa Hukuku*, YKY, İstanbul, 2004.

Taner, R., "Herkes İşine Baksın", *Tercüman*, 15 Eylül 1980.

Taşkın, Y., *Milliyetçi Muhafazakâr Entelijansiya: Anti-Komünizmden Küreselleşme Karşıtlığına*, İletişim, İstanbul, 2007.

Türk-Kürt Ayrımcılığının Temel Gerçeği ve Millet Olma Bilinci, haz. Objektif Araştırmalar Grubu, Ankara, 1992.

Türk Milliyetçiliği ve Batılılaşma, haz. E. Erverdi, D. Özer, A. Debbağoğlu, Dergah Yayınları, İstanbul, 1979.

Yeğen, M., *Müstakbel Türk'ten Sözde Vatandaşa: Cumhuriyet ve Kürtler*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2006.

Yeniçeri, Ö., *Küresel Kıskaç ve Türkçülük*, IQ Kültür Sanat Yayıncılık, İstanbul, 2005.

Kudretli Devlet, Manevi Kalkınma, Ağır Sanayii: Türk Sağı ve Kalkınma

ÖMER TURAN

Çok partili dönem boyunca Türkiye sağının gündemini oluşturan unsurlar için nasıl bir gruplandırma uygun düşer? Türkiye sağı gerek kitlesel siyaset bağlamında, gerekse sağ/muhafazakâr entelektüel birikim oluşturma çabasında, sağa münhasır bazı meseleler üzerinden gündem oluşturarak kendisini var etmiştir. Sağa münhasır meseleler olarak en geniş anlamda gelenekselciliği, özel olaraksa İstanbul'un fethi, Ayasofya, dış Türkler gibi meseleleri hatırlamak mümkün. Bu meseleler söz konusu olduğunda Türkiye sağı ne resmî kurumlarla ne de Türkiye soluyla rekabete girişmeksizin, yani bir bakıma bağımsız olarak sözünü ve pozisyonunu geliştirmiştir. Sağa münhasır meseleler, sağ gündem unsurlarından bir kategoriyi oluşturuyorsa, diğer bir kategori de resmî ideolojinin ve solun da bir pozisyonu olan ve bu pozisyonlar karşısında sağın zaman zaman savunmacı, zaman zaman da mecburiyetten pozisyon üretmek durumunda kaldığı gündem maddeleridir. Laiklik bağlamı bu kategori için iyi bir örnek oluşturmakta. Laiklik özelinde zorunluluk boyutunun merkez sağı İslâmcılıktan ayrıştırma ve tahkim etme çabasını içerdiğini de hatırlamak gerekmekte. Ayrıca laiklik bahsinde Türkiye sağının tek-parti dönemi mirasına karşı muhafazakâr yaşam ve siyaset yapma tarzına alan açma gayreti

içinde olduğu; bununla beraber bu bahise bir ölçüde gönülsüz girdiği söylenebilir. Türkiye sağının meselelerinde yeri olan üçüncü bir kategoriyse, resmî kurumların ve solun gündeminde olan bazı meselelerin belirli farklarla sağ tarafından da birincil siyasi mesele olarak benimsenmesi sonucunda oluşmuştur. Kalkınma meselesi bu üçüncü kategorinin belki de en önemli örneği olarak belirmekte.

Bu makale çok partili dönemin başından itibaren Türkiye sağının kalkınmaya bakışını ve Türkiye sağında yer alan farklı kalkınmacı perspektifleri tartışmayı hedefliyor. Makale beş ana bölümden oluşmakta. İlk bölüm; 1945 sonrasında kalkınma fikrinin dünya ölçeğinde ortaya çıkışı, yaygınlaştırılması ve bu çerçevede Türkiye sağının kalkınmacılığı benimseme nedenlerine dair bir tartışmadan oluşuyor. İkinci bölümde ana odak 1960 öncesi dönemde sağın iktisadi kalkınmaya bakışı. Bir sonraki bölüm Türkiye sağının önemli entelektüellerinden Mümtaz Turhan'a odaklanıyor ve esas olarak Turhan'ın 1950'ler boyunca yazdıklarında modernleşme, kültür ve kalkınma bağlamlarında nasıl bir sağ pozisyon önerdiğini ele alıyor. Dördüncü bölüm ise 1960 sonrasında AP ve Sülayman Demirel'in kalkınmaya bakışını tartışıyor. Beşinci bölüm ise merkez sağın daha da sağında yer alan siyaset perspektiflerinin, yani MNP, MSP ve MHP'nin kalkınma anlayışlarına odaklanmakta ve bu perspektiflerin merkez sağın kalkınmacılığına nasıl bir alternatif önerdiklerini incelemekte. MSP'nin Batı karşıtı bir çizgide dile getirdiği "Ağır Sanayii Hamlesi" ve MHP'nin zorunlu tasarrufu da içeren, korporatist projeleri bu bölümde tartışılmakta. Ayrıca sağ düşüncenin kendisini ana akım kalkınmacılıktan ayrıştırma çabaları ve kalkınmacılığın benzerleştirme olasılığına karşı "manevi kalkınma" ısrarı, yine bu bölümün odaklarından birini oluşturuyor. Makale, 12 Eylül sonrası döneme ilişkin kısa bir değerlendirme ile son buluyor. Başka bir ifadeyle, çok partili hayatın başlangıcından 24 Ocak 1980'e kadar olan döneme odaklanan bu makale, Türkiye sağının tam da kalkınmacılığın dünya ölçeğinde revaçta olduğu dönem boyunca kalkınma meselesini nasıl ele aldığını tartışıyor.

Kalkınma fikri ve Türkiye sağı: Genel çerçeve

İkinci Dünya Savaşı sonrası süreç, sadece savaşın yaralarının sarılmasına ilişkin bir süreç değildi. Başlayan dönem aynı zamanda Soğuk Savaş'a denk düşmekteydi ve bu yeni dönemde ABD'nin bir dizi önceliği söz konusuydu. Esas önceliği de bir yandan Sovyet nüfuz alanının genişlememesi, yani güç dengesinde yeni devletlerin Moskova yörüngesine girmemesi ve aynı anda da kapitalist sistemin genişlemesi olarak beliriyordu. Dolayısıyla ABD için başlıca hedef kendi hegemonyasını güçlendirirken, aynı anda sömürgelerin çözülmesi sürecinde oluşan yeni ulus devletleri kapitalist sisteme entegre etmekti. Bu amaçlar kapsamında yeni ilişki biçimleri ve yeni kavramlara ihtiyaç duyulmaktaydı. 1949'da yaptığı bir konuşmada başkan Harry Truman şunları söylüyordu:

> Azgelişmiş bölgelerin geliştirilmesi ve ekonomilerin büyütülmesi için bilimsel ilerlememizi ve endüstriyel gelişmemizi yeni bir cesur program ile bu bölgelere sunmamız gerekiyor.
>
> Eski emperyalizmin başka ülkelerden kâr elde etmesi gibi bir anlayışın bizim programımızda yeri yoktur. Bizim tasarladığımız demokratik ve namuslu alışveriş yapma ilkesini temel alan bir kalkınma programıdır.[1]

Böylelikle Truman, sonradan adıyla anılacak olan doktrinin ve ABD'nin hegemonya arayışının temeline kalkınma fikrini yerleştirmiş oluyordu. ABD menşeli kalkınmacılık, yakın zamana kadar "vahşi" olarak anılmış Batı dışı toplumları "azgelişmiş" olarak kodlamaktaydı.[2] Kalkınmacı perspektif, bütün devletlerin bir şekilde kalkınacağını,[3] dünya genelinde re-

1 Aktaran Gustava Esteva, "Kalkınma", *Kalkınma Sözlüğü: Bir İktidar Olarak Bilgiye Giriş* içinde, der. Wolfgang Sach, Özgür Üniversite Kitaplığı, Ankara, 2007, s. 17-50.

2 Wolfgang Sachs, "Tek Dünya", *Kalkınma Sözlüğü: Bir İktidar Olarak Bilgiye Giriş* içinde, der. Wolfgang Sach, Özgür Üniversite Kitaplığı, Ankara, 2007, s. 181-203.

3 Immanuel Wallerstein, "The inter-state structure of the modern world-system", *International Theory: Postivism and Beyond* içinde, der. Steve Smith (vd.), Cambridge University Press, New York, 1996, s. 87-107.

fah ve hayat standartlarının yükseleceğini vaaz etmekteydi. Hayat standartı vurgusuna karşın Truman için kalkınma, öncelikli olarak büyüme anlamına gelmekteydi. Marshall Yardımı ile de desteklenen kalkınmacı perspektife göre "azgelişmiş" toplumları kalkındıracak olan temel aktör de öncelikli olarak devletti.[4] Kalkınmanın temel aktörü olarak devletin konumlandırılması Türkiye sağına dair tartışma boyunca akılda tutulması gereken bir nokta olacak.

1950'lerin başında Amerikan dış politikası yaygınlaştırmayı amaçladığı kalkınmacılığı modernleşme kuramı ile güçlendiriyordu. Sosyolog Berch Berberoglu'nun ifadesiyle, Amerika'nın küresel yayılmacılığının ve dünya ekonomisi üzerindeki tahakkümünün bu aşamasında kalkınmacılıkla neredeyse eş anlamlı olan modernleşme kuramı Amerikan yayılmacılığının ideolojik kolunu oluşturmaktaydı.[5] Bir bakıma söz konusu olan Amerikan sosyal bilimlerinin Soğuk Savaş ortamında bütün olanaklarını Amerikan hegemonyasının güçlendirilmesi için seferber etmesiydi. Bu seferberliğin öncü isimlerinden biri olarak, uzun yıllar Princeton Üniversitesi'nde ders veren Marion J. Levy beliriyor. Yapısalcı-işlevselci bir sosyolog olan Levy'ye göre sanayileşmiş toplumların temel özellikleri akılcı, evrensel ve belirli işlevler üzerinden çalışan değerler etrafında örgütlenmiş olmalarıydı. Buna karşın sanayileşmemiş toplumların özellikleri olarak akılcı olmamak, partikülarist ve işlevsel olarak dağınık değer ve roller öne çıkmaktaydı. Levy'ye göre, iktisadi büyüme er ya da geç sanayileşmemiş toplumları bütünüyle değiştirecek ve böylelikle sanayileşmiş Batı toplumlarının kültürel ve sosyal özelliklerini yaygınlaştıracaktı. Modernleşme kuramı üç teorik temele dayanmaktaydı: Talcott Parsons'ın yapısal işlev-

4 Ümit Akçay - Mehmet Türkay, "Neoliberalizm'den Kalkınmacı Yaklaşıma; Devletin Sermaye Birikimi Sürecindeki Yeri Üzerine", *İktisat, Siyaset, Devlet Üzerine Yazılar: Prof. Dr. Kemâli Saybaşılı'ya Armağan* içinde, der. Burak Ülman ve İsmet Akça, Bağlam Yayınları, İstanbul, 2006, s. 49-65.

5 Berch Berberoglu, *The Political Economy of Development: Development Theory and the Prospects for Change in the Third World*, State University of New York Press, Albany, 1992, s. 7. Ayrıca bkz. Ayşe Trak, "Gelişme İktisadının Gelişmesi: Kurucular", *Yapıt*, sayı 5, 1984, s. 50-61.

selciğinin belirli ölçüde tarihselleştirilmiş bir versiyonu, Weber'in Batı tipi rasyonalite ve rasyonelleşme vurgusu ve Tönnies'in cemaat (*Gemeinschaft*) toplum (*Gesellschaft*) ayrımının daha keskinleştirilerek benimsenmesi. Bu üç teorik temeli kuşatan çerçeve olarak keskin bir Marksizm karşıtı tavır gözlenmekteydi. Modernleşme kuramının yazarları için sınıf analizlerini dışlayacak her türlü analiz biçimi makbuldü. 1950'lerde ve 1960'larda Daniel Lerner, Seymour Lipset, Walt Rostow ve Samuel P. Huntington modernleşme kuramının önde gelen adları olarak belirdiler.[6]

Modernleşme kuramına eleştirel bakan Wolfgang Knöbl, kuramın belli başlı kabullerini özetlerken, bu kuram çerçevesinde modernleşmenin küresel ve geri dönüşü olmayan bir süreç olarak anlaşıldığını belirtiyor.[7] Dolayısıyla modernleşme kuramı yazarları, modernleşmenin bütün toplumları kapsadığını sıklıkla vurguluyorlardı. Modernleşme kuramı, süreci geleneksel toplumlardan modern toplumlara geçiş olarak anladığı ölçüde, Knöbl'e göre gelenek ile moderniteyi birbirlerinin antitezleri olarak değerlendirmekteydi. Knöbl modernleşme kuramının bir diğer özelliği olarak modernleşmenin esas olarak endojen, yani yerel dinamiklerle işleyen bir süreç olarak görüldüğüne vurgu yapıyor. Bu süreçte toplumun tutarlı bir bütün olarak işlev görmesi esas kabuldür. Modernleşme kuramı, modernleşme sürecinin farklı toplumlarda, tek biçimde ve doğrusal olarak gelişeceğini de savunur. Bu tek tipleşmeye bağlı olarak modernleşmeye sekülerleşmenin eşlik edeceği de iddia edilmektedir. Eric Wolf da modernleşme kuramının "modern" ile ABD'yi kastederken, "geleneksel" ile Batı kampı dışında kalan tüm ülkeleri nitelediğini belirtiyor. Wolf'a göre modernleşme kuramı farklı coğrafyalardan ülkeleri aynı kategoriye yerleştirerek aralarındaki farkları görmezden gelmekteydi; dahası onları du-

6 Huntington ve modernleşme kuramının şekillendiği genel bağlam hakkında bkz. Aykut Kansu, "Huntington'ın Amerikan Siyaset Sahnesine Çıkışı: 1950'li ve 1960'lı Yıllar", *Toplumsal Tarih*, sayı 182, 2009, s. 20-28.

7 Wolfgang Knöbl, "Theories That Won't Pass Away: The Never-ending Story of Modernization Theory", *Handbook of Historical Sociology* içinde, der. Gerard Delanty ve Engin F. Işın, Sage Publications, Londra, 2003, s. 96-107.

rağan olmakla eşleyerek kendilerine ait bir tarihleri olduğunu göz ardı ediyordu.[8]

Bu noktada şu soru gündeme gelmekte: Modernleşme kuramının ve kalkınmacılığın genel olarak toplumların benzer süreçlerden geçerek, kültürel farklılıkların geri planda kalacağı bir benzerleşme süreci öngörmelerine karşın, Türkiye sağının kalkınma meselesini tamamen benimsemiş olması nasıl açıklanabilir? Bir başka ifadeyle, milliyetçi çizgide özgünlükleri ön plana çıkartan, her zaman için belirli bir kültürel muhafazakârlık vurgusu olan ve gelenekleri önemseyen bir siyasal yaklaşım, bir boyutuyla başka toplumları model kabul etme, onlara benzeme anlamına gelen kalkmmacılığa siyasi repertuarında nasıl bu denli merkezi bir yer verebilmiştir? Elbette verilen merkezi yere karşı, koşulsuz bir benimseme söz konusu olmamış, hemen her dönemde farklılığa vurgu süregelmiştir. Makale boyunca takip edilecek olan "manevi kalkınma" izleği ve buna eşlik eden millilik boyutu, bu tür bir farklılık vurgusu olarak not edilmeli.

Bu farklılık vurgusuyla birlikte, kalkınmacılığın Türkiye sağının siyasi repertuarında bu denli merkezi bir yer bulabilmiş olmasının üç nedeni olduğu iddia edilebilir. Birinci neden doğrudan Soğuk Savaş konjonktürüyle ilgilidir. Tavrını net bir şekilde ABD'den ve komünizm ile mücadeleden yana koyan Türkiye sağı için ABD bir bakıma güç, ilerleme ve hür teşebbüsün sembolü olarak algılanmıştır. Celâl Bayar'ın Türkiye'yi ABD'nin kalkınma devrine benzetmesi ve geleceğin Küçük Amerikası olarak nitelemesi, hem kalkınmada ABD'nin model alınacağım hem de kalkınmanın ancak ABD ile Türkiye ilişkileri sayesinde gerçekleşeceğine ilişkin fikri ifade eder. Tanıl Bora'nın ifadesiyle Bayar'ın 1954'de iki aya yaklaşan ABD gezisindeki konuşmaları, Amerikan hayranlığının en hamasi şeklini ortaya koymuştur. Bir konuşmasında "Biz Türkler insanlığın terakki ve inkışafı yolunda Birleşik Amerika ile yan yana mücadele etmekten

8 Eric Wolf, *Europe and the People without History*, University of California Press, Berkeley, 1997, s. 13. Modernleşme kuramının Batı dışı toplumların tarihine ilişkin körlüğü hakkında ayrıca bkz. Aykut Kansu, *1908 Devrimi*, İletişim Yayınları, İstanbul, 1995, s. 1-34.

daima gurur duyacağız," diyen Bayar, başka bir konuşmasında da şunları ifade eder: "Bu suretle dünyaya, kapitalist namile anılan ve şahsi teşebbüse istinat eden iktisadi rejimin, içtimai adalet prensibi de daima göz önünde bulundurulmak şartiyle, iktisaden geri kalmış bir memleketi kalkındıracak en iyi sistem olduğunu göstermiş olduk."[9]

İkinci neden sağın güçlü devlet tahayyülü ile ilgilidir. Kalkınma fikri sağın ideali olan güçlü devlet hedefiyle ilişkili olarak düşünülmüş, zaman zaman "yurttaşların refah ve geçim seviyesini yükseltmek" gibi amaçlar dillendirilse de, sağ söylemde kalkınmanın gerekliliği daha çok "güçlü Türkiye" amacıyla ilişkilendirilmiştir. Bu bağlamda ABD ile gelişen müttefiklik ilişkileri, çeşitli Amerikan yardımları ve Sovyetlere karşı NATO bünyesine girmek, sağ siyasetçilere göre "güçlü Türkiye" idealine katkıda bulunan gelişmelerdir. Bunlara eşlik eden Amerikan menşeli kalkınmacılık da sorgulanması gerekmeyen, tersine yine "güçlü Türkiye"ye doğru atılacak bir adım olarak kabul görmüştür.

Üçüncü neden olarak da sağın ve kalkınmacılığın benzer şekilde sınıf analizlerini dışlamaları sayılabilir. Fuat Ercan'a göre Türkiye'de bir fetişe dönüştürülen kalkınma kavramı çoğu zaman devlet eliyle zengin yaratma ve girişimci sınıf oluşumuna olanak tanıma anlamına gelirken, aynı zamanda "kapitalizme içkin olan sınıfsal çatışmalarını önleyecek bir olgu" olarak anlaşılmıştır. Kalkınmacı bakışta sınıf analizleri dışlandığı ölçüde, temel analiz birimi olarak ülke ölçeği öne çıkar. Ülke içindeki sınıfların durumu, gelir dağılımı adaleti değil, bir ülkenin (bir ekonominin) diğer ülkelerle (diğer ekonomilerle) mukayeseli konumu temel gösterge olarak kabul edilir.[10] Kalkınma sürecinin birincil aktörü olan devlete sınıf çelişkilerini yok

9 Aktaran Tanıl Bora, "Türkiye'de Siyasal İdeolojilerde ABD/Amerika İmgesi, Amerika: 'En' Batı ve 'Başka' Batı", *Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce: Modernleşme ve Batıcılık*, cilt 3 içinde, der. Uygur Kocabaşoğlu, İletişim Yayınları, İstanbul, 2002, s. 147-169.

10 Fuat Ercan, "Sınıftan Kaçış: Türkiye'de Kapitalizmin Analizinde Sınıf Gerçekliğinden Kaçış Üzerine", *Korkut Boratav'a Armağan, Küresel Düzen: Birikim, Devlet ve Sınıflar* içinde, der. Ahmet H. Köse, İletişim Yayınları, İstanbul, 2003, s. 611-669.

eden ve "ortak iyiyi" temsil edilen bir rol atfedilir.[11] Bu kapsamda düşünüldüğünde sağ siyasetin kalkınmacılığı benimsemesinde şaşırtıcı bir yön bulunmadığı da söylenebilir.[12] Başka bir ifadeyle kalkınma üzerinden bir siyasi dil kurmak, Türkiye sağma demokrasi, planlama ya da sınıf gibi farklı bağlamlarda farklı bir "sağ" duruş oluşturma şansı vermiştir. Bu sağ duruş, kimi zaman kalkınmayı tamamen teknik bir meseleye indirgemeye girişip, korporatist tonları da içeren bir biçimde, düzenleme yetkilerinin teknokratlara, hatta müteşebbislere bırakılmasını savunmuştur. Kimi zaman popüler düzlemde "pilav mı, plan mı" sloganıyla dile getirilen ve ilaveten DPT'yi kurum olarak da eleştirmekten geri durmayan bir yaklaşıma evrilmiştir. Ve her zaman işçi-işveren ilişkilerinin doğasının solun vaz ettiğinden farklı olduğunu gösterme çabası içinde olmuştur.

1946-1960 dönemi: Devletçiliğe alternatif aramak

ABD menşeli kalkınmacılığm formüle edildiği dönemde, uluslararası konjonktürün de desteğiyle Türkiye'de çok partili dönem başlamıştı. İlk andan itibaren DP ile CHP arasındaki ayrışmada ekonomi politikalarına dair önerilerindeki farklar öne çıktı. Bu bağlamda iki partinin kalkınma reçeteleri de farklıydı. DP'nin önde gelen fikir adamlarından olan Samet Ağaoğlu'na göre DP'nin perspektifinde devletin ekonomideki rolü ferdi teşebbüsü teşvik ile sınırlıydı. Ağaoğlu'nun ifadesiyle, "sanayileşmiş ileri Garp memleketlerinin iktisadi kalkınma tarihleri, ora-

11 Ümit Akçay - Mehmet Türkay, *a.g.m.* Bu noktada sağ/muhafazakâr siyasetin sadece Türkiye'de değil genel olarak devlete akılla kavranması mümkün olmayan bir hikmet, bir kutsallık atfettiğini akılda tutmak gerek; bkz. Taml Bora, *Türk Sağının Üç Hâli: Milliyetçilik, Muhafazakârlık, İslâmcılık*, Birikim Yayınları, İstanbul, 1998, s. 63.

12 Sol kalkmmacılık planlı ekonomi vurgusuyla kalkınmacılığı birleştirdiği ölçüde sol zemine otursa da, belki de esas tartışılması gereken ve şaşırtıcı olan sınıf çelişkisini dışlayan kalkınmacı perspektifin sol tahayyül içinde bu kadar yer bulabilmiş olmasıdır. Kalkınmacılığm ve modernleşme kuramının Türkiye solundaki yankılarını daha önce Doğan Avcıoğlu özelinde tartışmıştım; bkz. Ömer Turan, "Doğan Avcıoğlu", *Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce: Dönemler ve Zihniyetler*, cilt 9 içinde, der. Ömer Laçiner, İletişim Yayınları, İstanbul, 2009, s. 159-179.

larda umumiyetle devletin, kalkınmadaki rol ve hissesinin bu değişik şekillerde teşvike ait tedbirler alınmasından ibaret olduğunu göstermekte"ydi.[13] Ağaoğlu CHP'nin ekonomiye bakışını eleştirirken tek-parti döneminde "ferdin yapamadığını devlet yapar" ilkesinin benimsendiğini, sınırları ve uygulama alanları belirsiz olduğundan bu formülün de anlamsız kaldığını öne sürmekteydi. Devletin ekonomiye müdahalesinin çerçevesi belirsiz kaldıkça "ferdî ve hususî sermaye" iktisadî kalkınmaya katkıda bulunacak girişimlerden çekinip spekülatif işlere kaymıştı. Dahası "devletin şu veya bu sahaya müdahale edip etmemesinden emin bulunmayan ecnebi sermaye memlekete gelmekten çekindi."[14] Ağaoğlu'nun serimlediği DP perspektifi "kendi kendine yeterlilik" anlayışına karşı çıkıyor, yabancı sermayeyi gerekli görüyordu. Ayrıca devletçilik kalifiye eleman eksikliği nedeniyle de devlet işletmelerinde verimsizliğe ve yüksek maliyetlere yol açmıştı.

Kasım 1948'de toplanan Türkiye İktisat Kongresi'nde de ana tartışmalar kalkınma ve devletin ekonomideki rolü meselelerine odaklanıyordu. Kongre ağırlıklı olarak CHP devletçiliğinden şikâyetçi olan siyasetçi, akademisyen ve iş adamlarını bir araya getirmişti.[15] Toplam katılımcı sayısı binden fazlaydı. Kongreyi organize edenlerden ve 1950'de DP'den milletvekili olacak olan Ahmet Hamdi Başar 1930'lardaki tezlerini kısmen gözden geçirmişti ve "devlet kurmada en büyük zaruret iktisadidir" fikrini geride bırakmıştı.[16] Artık devlet kapitalizmi-

---

13 Samet Ağaoğlu, *İki Parti Arasındaki Farklar*, Arbas Matbaası, Ankara, 1947, s. 44.

14 Samet Ağaoğlu, *a.g.e.*, s. 49.

15 Kongrenin açılış konuşmaları ve diğer detaylar için bkz. http://ekutup.dpt.gov.tr/ekonomi/iktisa48/ikt48-1.pdf [erişim tarihi 13 Kasım 2011]. Kongrenin arka planı hakkında daha detaylı bir çerçeve için bkz. Murat Sever, *Ahmet Hamdi Başar ve İstanbul Tüccar Derneği*, Libra Yayıncılık, İstanbul, 2009.

16 Ahmet Hamdi Başar'ın 1930'lardaki devletçiliği için bkz. Ahmed Hamdi, *İktisadî Devletçilik*, İstanbul Neşriyat, İstanbul, birinci cilt 1931, ikinci cilt 1932. Ahmed Hamdi Başar, "İktisadî Devletçilik ve Mevzuları", *Türkiye'de Devletçilik* içinde, der. Nevin Coşar, Bağlam Yayınları, İstanbul, 1995, s. 23-40. Ayrıca bkz. İlhan Tekeli ve Selim İlkin, *Uygulamaya Geçerken Türkiyede Devletçiliğin Oluşumu*, Orta Doğu Teknik Üniversitesi, Ankara, 1982, s. 89-97.

nin yaşayamayacağından, devletçilik genişledikçe devletin tahakkümünün de genişleyeceğinden söz ediyordu.[17] Başar, liberalizmin siyasetle ekonominin birbirlerinden ayrıştırılması ve birbirlerine müdahale etmemesi yaklaşımını tamamen benimsemiş gözükmekteydi.[18] Siyasi hayat ile iktisadi saha arasındaki ayrımdan bahsediyor, iktisadi hayatın siyasi iktidarın kumandası ve tahakkümünden çıkması gereğini savunuyordu. Bu gereklilik Başar'a göre bir demokrasi sorunuydu, çünkü "ekmek kapısı siyasi iktidarın elinde olan hiçbir memlekette hürriyetten ve demokrasiden" bahsedilmesi mümkün değildi. Bu dönemde sanayi işletmelerinde asgari kâr haddinin devletçe garanti altına alınmasını, sanayide tekelleşmeye meydan verilmemesini ve teşebbüs hürriyetini gündemine alan Başar "İktisadî kalkınmamızın ve istihsalimizin gelişmesi için devletin tanzim, idare ve himaye şeklinde müdahalesine ihtiyaç vardır," diyordu. Başar'm önerisi, kalkınma meselelerini görüşmek için Ekonomi Genel Meclisi kurulmasıydı.

1950 seçimlerinden sonra DP ile iktidara gelecek olan kadronun seçkinleri CHP devletçiliğinden kopuşu tartışırken esas mesele olarak devletin ekonomiye müdahalesinin sınırları üzerinde duruyorlardı. Celâl Bayar'ın yakın çevresinden olan ve 1950'lerin tanınmış radyo hatibi olacak olan Hazım Atıf Kuyucu da insan hakları kavramına vurgu yaparak minimal bir devlet anlaşıyım savunuyor, devletin bir gaye değil bir vasıta olduğunu belirtiyordu. Devlet müdahalesinin hududu bağlamında Kuyucu, devletin sorumluluğunu, bağımsız uzmanların teknik araştırmaları ve işletmecilikte tekel yaratmaması şartıyla maden tetkikleri gibi konularla smırlandırıyordu. Kuyucu için devlet müdahalesinin amacı "harici ve dahili emniyeti sağla-

17 Ahmet Hamdi Başar, "Devletçilik ve Devlet Müdahalesi", *Devletçilik ve Devlet Müdahalesi: 1948 Türkiye İktisat Kongresi, Kongreye Verilen Tebliğler Bülteni* içinde, Duygu Matbaası, İstanbul, 1948, s. 3-16.

18 Halbuki Başar 1941'de dahi pozisyonunu liberalizm karşıtlığı üzerinden kurmaktaydı ve şöyle demekteydi: "Hem demokrasi, hem devletçilik –liberal görüşe göre tezat teşkil eden bu iki mefhum– şimdi el ele vermiş, ve aynı nizamın iki başlıca direğini teşkil etmiştir." Ahmet Hamdi Başar, *İktisadî Devletçilik Dördüncü Kitap: Değişen Dünya*, Kenan Basımevi, İstanbul, 1941, s. 162.

mak ve bilhassa dahilde serbest müteşebbislerin, müstahsillerin karar alma ve fırsat bulma hususundaki müsavatını temin" etmekti.[19] 1950-1951 döneminin İşletmeler Bakanı ve 1951-1953 döneminin Ekonomi ve Ticaret Bakanı olacak olan Muhlis Ete de aynı şekilde devlet müdahalesinin hududu hakkında bir tez geliştiriyordu. Ete'ye göre doğası gereği tekel niteliğinde olan sektörlerde, "umumi menfaatlerle ilgili bulunan âmme işletmelerinde" ve askerî sırlarla ilgili işletmelerde devletin faaliyet göstermesi bir zorunluluktu. Fakat Ete'ye göre devletin gazozculuk gibi küçük işletme ölçeğindeki faaliyetlerde bulunması, rekabeti engelleyecek şekilde gereksiz tekeller yaratması ve "rantabl" olmayan işletmelerde üretimi sürdürmesi hatalıydı. Ete önerisini "laissez faire" tarzı bir liberalizmden ayrıştırıyor, "Hususi teşebbüse taraftarım demekle iş bitmiyor," derken, ABD'de bile devletin özel sermayenin istismarcı tavırlarına karşı önlem aldığını hatırlatıyordu. Ete'nin önerisi de, Başar'a paralel olarak, milli iktisat meselelerinin konuşulacağı bir "Yüksek İktisat Meclisi"ydi.[20]

Bu ekonomi meclisi önerileri bir yandan korporatist tınılara sahipti. Bir yandan da adeta bir gövde gösterisine dönüşen kongre aracılığıyla İstanbul iş çevreleri seslerini duyurmak ve karar alma mekanizmalarında söz sahibi olmak istiyorlardı. Kongrenin sonunda önerilen de devletin ekonomideki rolünün özel sektör lehine sıfırlanması değil, devlet yardımıyla kentsel sermaye ve altyapı kurulmasıydı. Faruk Birtek'in ifadesiyle İstanbul'un sanayi ve ticaret sermayesi, modern sanayiye dayalı bir ekonominin kurulması ve hızlı bir kalkınma özlemindeydi.[21] Bu noktada gerek devletin ekonomideki rolünü yeni-

19 Hazım Atıf Kuyucak, "İstihsal, Ticaret ve Umumiyetle İktisadî Hayat Üzerinde Devlet Müdahaleciliği Nasıl Olmalıdır?", *Devletçilik ve Devlet Müdahalesi: 1948 Türkiye İktisat Kongresi, Kongreye Verilen Tebliğler Bülteni* içinde, Duygu Matbaası, İstanbul, 1948, s. 40-48.

20 Muhlis Ete, "Türkiyede Devlet İşletmeciliği", *Devletçilik ve Devlet Müdahalesi: 1948 Türkiye İktisat Kongresi, Kongreye Verilen Tebliğler Bülteni* içinde, Duygu Matbaası, İstanbul, 1948, s. 22-39.

21 Faruk Birtek, "Devletçiliğin Yükselişi ve Düşüşü, 1932-1950: Yarı-Periferik Bir Ekonominin Yeniden Yapılanmasında Belirsiz Yol", *Türkiye'de Devletçilik* içinde, der. Nevin Coşar, Bağlam Yayınları, İstanbul, 1995, s. 143-171.

den tanımlama girişimlerinin, gerekse hızlı kalkınma özleminin Türkiye sağının gündemine kurucu özellikteki maddeler olarak girdiğini söylemek mümkün. Fakat bunu söylerken bir de not düşmek gerekiyor. Bu dönemde sağın ilerki dönemlerde de süreklilik gösterecek olan gündemi şekillense de, sağ/sol karşıtlığı henüz zihinlere ve politik dile yerleşmiş değildi. Yüksel Taşkın'a göre, "DP'nin kuruluş döneminde partiyi CHP'den daha solda görerek, CHP'ye sağcılık atfedenler arasında Adnan Menderes de vardı."[22] Hatta bu belirsizlik 1950 seçimlerinden sonra da sürdü. Öyle ki bu dönem boyunca DP, CHP'nin solcu olduğunu iddia etmedi; zaten sol kavramının kelime olarak da kitlesel karşılığı bulunmuyordu. Esas düşman olarak "komünistleri" gösteren DP, komünistlerin de CHP'yi desteklediklerı propagandasını yaptı.[23] Sağ kelimesini bir kimlik olarak benimseyen sağ siyasetçilerin ortaya çıkması da ancak sonraki dönemlerde, CHP'nin 1965'deki sol konumlanmasından sonra gözlendi.

Ekonomiye devlet müdahalesini azaltacağı ve köylünün konumunu iyileştireceği vaadiyle iktidara gelen DP, ilk yıllarından itibaren bu çerçeve içinde hareket etti. İktidar dönemi boyunca DP'nin temel önceliklerinden biri ekonomik büyüme oldu. DP söyleminde ekonomik büyüme hedefi hem köylünün daha fazla kazanması hem de kalkınması anlamına geliyordu. Kalkınmanın nimetlerinin patronaj ilişkileri üzerinden yerel elitlere aktarımı öngörüldü. Bu bağlamda DP siyaset tarzı olarak patronaj ilişkileri üzerinden kalkınmacılığı milliyetçilikle bütünleştirmiş oluyordu.[24] Yerel elitler DP teşkilatının omurgasını oluşturuyorlardı ve aynı anda milli girişimciliği temsil

22 Yüksel Taşkın, "Türkiye'de Sağcılık: Bir Kavramın Yerlileşme Tarihini Anlamak...", *Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce: Dönemler ve Zihniyetler*, cilt 9 içinde, der. Ömer Laçiner, İletişim Yayınları, İstanbul, 2009, s. 451-473. Benzer bir yorum için bkz. Ahmet Turan Alkan, "Bir 'Boynuz-Kulak' Hikayesi", *Düşünen Siyaset* (Sağ Siyaset özel sayısı), sayı 9, 1999, s. 13-20.

23 Tanel Demirel, "1946-1980 Döneminde 'Sol' ve 'Sağ'", *Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce: Dönemler ve Zihniyetler*, cilt 9 içinde, der. Ömer Laçiner, İletişim Yayınları, İstanbul, 2009, s. 413-450.

24 Ahmet İnsel, "Milliyetçilik ve Kalkınmacılık", *Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce: Milliyetçilik*, cilt 4 içinde, der. Tanıl Bora, İletişim Yayınları, İstanbul, 2002, s. 763-776.

ederken, bürokratik merkeziyetçiliğe karşı bir pozisyonu da güçlendirmiş oluyorlardı. DP dönemi boyunca tarımda belirli ürünlerde ticaret hacimleri ve fiyatlar arttı. Ama tarım dışı kesimlerde ekonomik büyüme daha net gözlendi ve bu sektörlerdeki ücretli ve maaşlı grupların durumunda kayda değer düzelme sağlandı.[25]

DP döneminde kalkınmacılığın nasıl pratiğe döküldüğünü anlamak için Türkiye Sınai Kalkınma Bankası'nın kuruluşu dikkate değer bir örnek oluşturuyor. Ağustos 1950'de kurulan bu özel bankanın hedefi özel sektörün sanayi yatırımlarını desteklemekti. 125 milyon liralık kuruluş sermayesinin 37 milyonu Marshall Yardımı'ndan sağlanmıştı. Banka sanayi sektörüne uzun vadeli krediler vermenin, şirketlere teknik ve idari danışmanlık yapmanın yanı sıra özel sektör adına Marshall Yardımı Fonlarını da yönetti.[26] Kuruluşundan itibaren DP yabancı sermayenin kalkınmak için gerekli olduğunu söylüyordu. Amerikan fonlarının özel sektörün güçlendirilmesi koşuluyla ekonomiye aktarılıyor oluşu DP'nin bu taahhütünü güçlendirdi. DP dönemi boyunca yabancı sermaye girişine olanak tanıyan mevzuat düzenlemeleri yapıldı. İlk olarak kambiyo rejiminde değişikliğe gidildi. İkinci aşamada Amerikalı uzmanlar tarafından hazırlanan yasal düzenlemelerle yabancı sermayenin yerli özel sermayeye açık olan tüm sektörlerde yatırım yapabileceği hükme bağlandı. Üçüncü olaraksa yine Amerikalı uzmanlarca hazırlanan Petrol Kanunu ile yabancı şirketlere petrol arama ve çıkartma izni veriliyordu.[27] Ancak DP'nin yanılgısı yasal düzenlemelerle yabancı sermaye girişinin sağlanabileceği noktasındaydı. İlginç bir biçimde ilgili literatürde de yasal düzenlemelerin yegane analiz düzeyi olarak benimsendiği gözleniyor.[28] Oysa

25 Korkut Boratav, *Türkiye İktisat Tarihi, 1908-1985*, Gerçek Yayınevi, İstanbul, 1995, s. 91.

26 Feroz Ahmad, *Demokrasi Sürecinde Türkiye (1945-190)*, Hil Yayın, İstanbul, 1996, s. 132.

27 Yakup Kepenek ve Nurhan Yentürk, *Türkiye Ekonomisi*, Remzi Kitabevi, İstanbul, 2004, s. 100-101.

28 Örneğin bkz. Cem Eroğul, *Demokrat Parti: Tarihi ve İdeolojisi*, İmge Kitabevi Yayınları, Ankara, 1990, s. 82-83.

DP'nin hedeflediği yabancı sermaye girişi çok kısıtlı bir miktarda gerçekleşti. Bu nedenle Çağlar Keyder, dönemi "yabancı sermayesiz çevresel gelişme" olarak adlandırmayı öneriyor. Keyder'e göre yabancı sermaye ülkeye çekilemedikçe büyüme hedefi dış yardım ve dış borçlanmalarla finanse edilme yoluna gidildi. 1955'e kadar Marshall Yardımı daha yüksek miktardaydı, fakat yardımın azalmasıyla cari işlemler açığı kısa vadeli borçlanmayı kaçınılmaz hale getirdi ve geri ödeme zorluğu 1958'deki yüksek oranlı devalüasyona neden oldu.[29]

DP siyaset sahnesinde kendisini özel sektörün sözcüsü olarak konumlandırmıştı. Özel sektörün bu dönemde ciddi bir atılıma geçerek ülke kalkınmasına katkıda bulunması bekleniyordu. Fakat bu noktada da DP planlarını fiiliyata geçiremedi. Adnan Menderes devlet işletmelerini özel sektöre devretme noktasında iş adamlarını ikna edemedi. Buna paralel olarak yeni yatırımlar konusunda da özel sektör çekingen ve temkinli bir tavır izledi. Bu nedenlerle DP'nin on yıllık dönemi boyunca özel sektörün büyüme hedefine katkısı ciddi anlamda sınırlı oldu.[30] DP'nin karşı karşıya kaldığı iki başarısızlık, yani yabancı sermaye çekememe ve özel sektör yatırımlarını arttıramama, partinin ilk dönemlerindeki devletin ekonomiye müdahalesine karşı mesafeli duruşunda bir revizyona neden oldu. Büyüme ve kalkınma hedeflerini sürdüren DP için yeni formül "karma ekonomi"ydi.[31] Karma ekonomi yaklaşımında devlet yatırımlarının ucuz hammadde sağlanması gibi yollarla özel sermaye birikimine hizmet etmesi öngörülüyordu. Bu çerçevede 1954 sonrası dönemde liberal ticaret rejiminde de değişikliğe gidildi ve belirli kontrol mekanizmaları devreye sokuldu. Bir sonraki bölümde değinileceği gibi, DP'nin "karma ekonomi" perspektifi AP'ye bıraktığı mirasın önemli bir unsuru oldu.

---

29 Çağlar Keyder, "Türkiye Demokrasisinin Ekonomi Politiği", *Geçiş Sürecinde Türkiye* içinde, der. İrvin Cemil Schick ve Ahmet Tonak, Belge Yayınları, İstanbul, 1992, s. 38-75.

30 Feroz Ahmad, *a.g.e.*, s. 133.

31 Korkut Boratav, *a.g.e.*, s. 86-87.

Muhafazakâr kaygılarla kalkınmacılığı buluşturmak: Mümtaz Turhan

1950-1960 dönemi boyunca Türkçe'de gerek Birleşmiş Milletler kaynaklı yayınların, gerekse Amerikalı uzmanların çalışmalarının çevrilmesiyle büyüyen bir kalkınma literatürü oluşmuştu. Bu çeviri kitaplardan birinde, Köy İşleri Bakanlığı Bilimlerarası Yayın Kurulu tarafından kaleme alman giriş yazısında kalkınma şu şekilde tanımlanıyordu:

> Kalkınmanın insana, insan toplulukları ihtiyaçlarına dayanması; dışarıdan kabul ettirilen maddî ve manevî zorlamalardan ziyade, insanların daha iyi yaşamak ve hayatlarını yaşanabilir bir duruma getirmek için inisiyatif kullanmalarını, bu amaçla kamu otoriteleriyle iş birliği yapmalarını teşvik edecek bir yola girmesi bir çok sosyal ve ekonomik faydalar sağlamaktadır.[32]

Dönemin bürokrasisi kalkınmayı tanımlarken kamu otoritelerine yani devlete merkezi rol vermekle kalmıyor, aynı zamanda devletle işbirliği çağrısı da yapıyordu. Hatta aynı giriş yazısında "halkın bütün imkânlarıyla hükümetin yanında bulunması vazgeçilmez bir kalkınma ilkesidir" denmekteydi. Bu yaklaşıma göre devlet ortak iyinin temsilcisiydi ve DP bürokratları hükümete koşulsuz desteği kalkınma koşulu olarak görmekteydiler. Bu dönemde Türkçe'deki kalkınma literatürüne ciddi bir katkı da Türkiyeli iktisatçılardan geldi.[33] Ancak bu dönemde toplumun genel gelişmesi hakkında muhafazakâr yazarlar da kaygılarını dile getirmeye başladılar. Bu yazarların en popülerlerinden biri olan Peyami Safa meseleyi 1950'lerde çıkan iki

---

32 "Açıklama", *Toplum Kalkınması (El Kitabı), Community Development (A hand book)* içinde, Köy İşleri Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1959, s. 5. Aynı fasıldan bir diğer çeviri için bkz. *Toplum Kalkınması Programlarının Âmme İdaresi Cepheleri (Public Administration Aspects of Community Development Programmes)*, Köy İşleri Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1959.

33 Bu dönemde kalkınma üzerine yayımlanan kitaplar için bkz. Selim İlkin vd., *Türkiye Ekonomi Bibliyografyası (1950-1965)*, Orta Doğu Teknik Üniversitesi, İdari İlimler Fakültesi, Ankara, 1969, s. 26-34 ve Nihat Falay, *Türkiye Ekonomisi Bibliyografyası (1929-1976)*, İstanbul Üniversitesi, İktisat Fakültesi, İstanbul, 1977, s. 25-33.

yazısının başlıklarında şöyle özetliyordu: "Nereye Gidiyoruz?" ve "Manevî Boşluklarımızı Nasıl Dolduracağız?".[34] Safa'ya göre Türkiye, İngiltere ve Amerika'nın gittiği yere doğru ilerliyordu. Safa'nın endişesi iktisadi değildi. Endişe manevi ve ahlâkîydi. Ahlâk çöküntüsü genel bir soruna dönüşmüştü. Safa'nın popüler düzeyde dile getirdiği sorunları az sayıdaki muhafazakâr akademisyen teorik bir çaba içinde ele aldılar. Sabri Ülgener'in 1951'de yayımlanan *İktisadî İnhitat Tarihimizin Ahlâk ve Zihniyet Meseleleri* kitabı bu çabanın önemli bir örneğini oluşturuyor.[35] 1951'de yayımlanan bir diğer kitap, Mümtaz Turhan'ın *Kültür Değişmeleri*'ydi ve de bu kitaba temel oluşturan çalışmasından itibaren Mümtaz Turhan da modernleşme sürecinin genel bir değerlendirmesini hedefliyordu. Turhan'ın doğrudan kalkınma meselesine verdiği ağırlık daha fazla olduğundan onun yazdıklarını tartışmaya dahil etmek gerekli görünüyor.

Kültür Değişmeleri Turhan'ın Cambridge Üniversitesi'nde yazdığı ikinci doktora tezinin genişletilmesiyle oluşmuş bir kitap.[36] Kitabın önemli bir özelliği Turhan'ın etnografik saha çalışmaları ile uzun dönemdeki kültürel değişmeleri değerlendirdiği tarih odaklı çalışmalarını bu kitapta sentezlemiş olması. Kitabın gerek etnografik, gerekse tarihsel kısımlarında Turhan, modernleşme meselesine odaklanıyor ve tavrını modernleşmeden yana koyarken, sürece ilişkin eksiklik ve yanlışların nasıl düzeltilebileceği hakkında kafa yoruyor. Etnografi kısmın-

34 Peyami Safa, *Objektif: 4, Din, İnkılâp, İrtica*, Ötüken Neşriyat, İstanbul, 1999, s. 32-36. "Nereye Gidiyoruz?" 1956'da *Türk Düşüncesi*'nde, "Manevî Boşluklarımızı Nasıl Dolduracağız?" 1959'da *Tercüman*'da yayımlanmıştı.

35 Sabri F. Ülgener, *İktisadi Çözülmenin Ahlak ve Zihniyet Dünyası*, gözden geçirilmiş ikinci baskı, Der Yayınları, İstanbul, 1981. Ayrıca bkz. Ahmed Güner Sayar, *Bir İktisatçının Entellektüel Portresi: Sabri F. Ülgener*, Eren Yayıncılık, İstanbul, 1998.

36 Mümtaz Turhan'ın hayatı hakkında bkz. Yılmaz Özakpınar, *Batılılaşma Meselesi ve Mümtaz Turhan*, Kubbealtı Neşriyâtı, İstanbul, 1997. Yılmaz Özakpınar, *Kültür Değişimleri ve Batılılaşma Meseleleri*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 1999. Ayrıca bkz. Murat Yılmaz, "Mümtaz Turhan", *Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce: Milliyetçilik*, cilt 4 içinde, der. Tanıl Bora, İletişim Yayınları, İstanbul, 2002, s. 552-563. Murat Yılmaz, "Mümtaz Turhan", *Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce: Muhafazakârlık*, cilt 5 içinde, der. Ahmet Çiğdem, İletişim Yayınları, İstanbul, 2003, s. 192-201.

da 1936 ile 1942 yılları arasında Erzurum ile Kars arasındaki köylerde gerçekleştirdiği saha çalışmalarına ve 1948'deki gözlemlerine dayanan Turhan, bir yandan da sosyal antropoloji literatürü ile diyaloğa giriyordu ve etnografik gözlemleriyle Malinowski ve Levy-Bruhl'den Margaret Mead'e kadar kültür değişimi konusundaki güncel perspektifleri eklemliyordu.[37] Köy yaşamını modernleştiren unsurlar Turhan'ın ana odağını oluşturmaktaydı. Örneğin Horasan'da Toprak Mahsülleri Ofisi'nin bir ambar açarak peşin ödemelerle tahıl satın almaya başlaması, Erzurum-Kars demiryolunun inşaatında çalışan köylüler, emek gücünün demiryolu inşaatına kaymasıyla köylünün ek gelir elde etmesi ve aynı anda bunun tarımda makinalaşmayı tetiklemesi Turhan'ın saha çalışmasında üzerinde durduğu dönüşümlerdir. Turhan uzmanların da dönüştürücü etkisine tanıklık eder. Bir usta değirmencinin getirtilmesi ciddi bir fark yaratmış, değirmenin verimli bir şekilde çalışmasından yaylı at arabalarının imalatına, bu uzmanın yarattığı etki Turhan'ın etnografisinde yer bulmuştur. Turhan tarımda makinalaşmayı ve köylülerin mekanize tarıma geçme isteklerini de modernleşmenin göstergeleri olarak değerlendiriyordu. Tarımda makinalaşmanın sağlanması için Turhan, büyük devlet çiftliklerinin yaygınlaştırılmasını öneriyordu. Ancak Turhan saha çalışması sırasında "maarife karşı gittikçe fazlalaşan bir alakasızlık" da gözlemişti.[38] Bu gözlem Turhan'ı izleyen çalışmasında Türk modernleşmesinin eğitim politikası hakkında eleştirel bir tavır geliştirmeye yöneltti.

37 Bu noktada Mümtaz Turhan Türkiye'de sadece deneysel psikoloji disiplininin değil aynı zamanda sosyal psikoloji disiplininin de kurucularından olduğu belirtmek gerekiyor. Avrupa'nın başka ülkelerinde olduğu gibi Türkiye'de de 1930'lar ve 1940'larda antropoloji önemli ölçüde ırkçı perspektifle yapılırken, Turhan bunun tamamen dışında bir antropoloji çerçevesine yaslanmaktaydı ve araştırmasını o dönemin en yenilikçi ve muteber antropoloji literatürü üzerine inşa ediyordu. Turhan'ın Türkiye antropoloji literatürü içindeki yeri hakkında bir değerlendirme için bkz. S. Aygen Erdentuğ ve Paul J. Magnarella, "Türkiye'deki Üniversitelerde 'Sosyal Antropoloji'nin Dünü ve Bugünü: Biyo-Bibliyografik Bir Değerlendirme", *Folklor/Edebiyat*, cilt 6, sayı 22, 2000, s. 43-104.

38 Mümtaz Turhan, *Kültür Değişmeleri: Sosyal Psikoloji Bakımından Bir Tetkik*, Millî Eğitim Basımevi, İstanbul, 1969.

Modernleşmenin tarihsel sürecine bakarken Turhan, konunun psikolojik bir boyutu da olduğunu, "aciz, çaresizlik duygusu" ve hayranlık hissi gibi faktörlerin etkisiyle model alınan topluma benzemek amacıyla "taklit ve kopya" tavırlarının geliştiğini vurgulamaktaydı.[39] Bu tespitten hareketle Turhan Osmanlı modernleşmesine dair bir dönemlendirme öneriyor ve her dönem için ayrı türde bir kültür değişmesi modeli olduğunu iddia ediyordu. İlk dönem kabaca 18. yüzyıldı. Turhan'a göre Lâle Devri'nden III. Selim'e kadar olan dönem "serbest kültür değişimleri" dönemine denk düşüyordu (1718-1789). Turhan'a göre ilk kez bu devirde, üstünlük kazanan Avrupa karşısında hissedilen acizlik ve Batı medeniyetinin kurucu unsurlarını bilememekten kaynaklanan çaresizlik, dönemin ve izleyen dönemlerin ana özelliğini oluşturmuştur. İzleyen dönem ise serbest ve mecburi değişmeler arasındaki bir geçiş dönemi olan III. Selim dönemiydi (1789-1807). Turhan 1808'den İmparatorluğun sonuna kadar olan dönemiyse mecburi kültür değişmeleri dönemi olarak adlandırmaktadır. Turhan böylece esas olarak üçe böldüğü iki yüzyıllık Batılılaşma ve modernleşme tarihine dair genel saptamalarda bulunur. Garplılaşma hareketi belirli bir yön ve amaca sahip olmayışla malûldür. Turhan'a göre süreç bir yandan da "Avrupa hayranı (...) bir nevi garpçılık mutaassıplarını" türetmiştir.[40] Avrupa'ya bir an önce benzeme temayülü her şeye hâkim olmuş, fakat Avrupa'ya üstünlük getiren bilimsel düşünce ve tekniğe öncelik tanınması benimsenmemiştir. Sonuçta ortaya çıkan, Turhan'ın ifadesiyle, "şekil ve kıyafet, yaşayış tarzı, içtimai teşkilatın taklidi" olmuştur.[41]

Tarih odaklı bölümlerden sonra Turhan köy etnografisi ile tarihsel analizini kıyaslama yoluyla sentezlemeye girişir. Tarihin farklı dönemlerine ait kategorizasyonunu köy/kent ayrımına uyarladığında Turhan, köyde serbest kültür değişmeleri yaşandığını belirtir. Köydeki serbest kültür değişimi sayesin-

39 Mümtaz Turhan, *a.g.e.*, s. 213.

40 Mümtaz Turhan, *a.g.e.*, s. 294.

41 Mümtaz Turhan, *a.g.e.*, s. 298.

de mahalli kültür özelliklerini koruyabilmiştir. Turhan'ın ifadesiyle,

> Binaenaleyh bu yerli kültür kendisine has mahallî hususiyet ve hüviyetini kaybetmeksizin inkişaf edebilmiştir. Kültürün bu neticeyi, değişmelerin serbest bir şekilde meydana gelmesi ve bu esnada seçici bir karakteri haiz bulunması keyfiyetine borçlu olduğu muhakkaktır. Hakikatte bir kültürün müstakil olmasiyle seçici olması, yani yabancı kültürlerden iktibas edeceği unsurları veya kısımları intihap edebilme kabiliyeti elele gitmektedir. Zira bu hasseyi kaybeden kültür, istiklâlini de kaybediyor.[42]

Buna karşın kent ortamında kültür değişimleri çok daha karmaşık ve girift bir şekil almaktadır. Kent, özellikle de otoriter bir rejim tarafından yönetilen bir kent, dış etki ve baskılara çok daha açık hale gelmektedir. Kentte öğrenci ve memur oranının yüksek oluşu ve bu kesimlerin rejimden etkilenmeye çok daha hazır olmaları bu sonuca yol açmaktadır. Turhan'a göre,

> Şehirde birçok kültür unsurları terk edilip yerlerine daha iyisi veya yenisinin konulmaması ve garp medeniyetine intibak edilememesi yüzünden eski kültür, istiklâliyle birlikte kendi kendini kontrol hassasını da kaybetmiştir.[43]

Kültür Değişmeleri'nde Turhan'ın ortaya koyduğu ana çerçevenin üç unsuru şöyle özetlenebilir. Turhan ilk olarak, Ziya Gökalp'in seçici adaptasyon formülünü benimsemekte, serbest kültür değişimlerine öncelik tanıyarak, kültürel özellikleri koruyarak modernleşmeden yana tavır almaktadır. İkinci olarak, Turhan benimsediği serbest kültür değişimlerini köye atfederken, bu tutumun milliyetçi düşüncenin ulusun kültürel özünü oluşturan unsurları köyde arama ve köyde bulma tavrına örnek teşkil ettiği söylenebilir. Üçüncü olaraksa Turhan 1950'lerde otoriter ve şekilci modernleşme tavırlarını eleştirirken Cumhuriyet'in tek parti dönemine hiçbir şekilde atıfta bulmamakta-

42 Mümtaz Turhan, *a.g.e.*, s. 150-151.

43 Mümtaz Turhan, *a.g.e.*, s. 301.

dır. Bunu DP'nin Atatürkçülüğe ilişkin tavrıyla da ilişki olarak düşünmek gerekir. Bu da genel anlamda, DP'nin kendisinden sonra gelen merkez sağa ciddi bir mirası olacaktır.

Turhan'ın *Kültür Değişmeleri*'nden sonra yazdığı her kitabın bu temel kitabındaki tezler etrafında şekillendiği söylenebilir.[44] Fakat sonraki kitaplarında ana tezlerini daha açık hale getirirken Garplılaşmadan yana tavrını daha da belirginleştirmiş ve kalkınmaya özel bir önem atfetmiştir. İlk baskısı 1958'de yapılan *Garblılaşmanın Neresindeyiz?* de bu çerçevede değerlendirilebilir. Turhan bu kitabında Garplılaşmanın istenilen noktaya gelememiş olmasını Garp medeniyetinin temel unsurlarının neler olduğunun anlaşılamamış olmasıyla açıklar. "Garp medeniyetinin esas unsurları ilim, ameli hayata tatbikinden ibaret olan teknik, hukuk ve hürriyettir."[45] Gerçek anlamda Batılılaşma bu prensiplere bağlılıkla mümkün olacaktır. Özellikle bilim ve teknik topluma içselleştirilmediği sürece Turhan'a göre bir milletin Batılılaşması mümkün değildir. Turhan için bilim ve tekniğin topluma içselleştirilmesi kilit önemdedir, çünkü Turhan'a göre bir ülkenin insan unsurunun bilgi ve görgüsü arttırılmadan, teknik beceriler kazandırılmadan, "düşünüş ve yaşayış tarzını ilmî esaslara göre değiştirmeden ne kalkınmanın, ne sanayileşmenin, ne de garplılaşmanın mümkün olamayacağı" açıktır.[46] Bu noktada Turhan Cumhuriyet dönemi eğitim politikalarına dair bir eleştiri geliştirir. Cumhuriyet dönemi boyunca eğitim hamlesinde öncelik ilk öğretime verilmiştir ve bunun sonucu olarak uzmanların yetiştirilmesi ikinci plana atılmıştır. Oysa Turhan'a göre kalkınmış olmakla, gelişmiş ilk öğretim düzeyi arasındaki nedensellik ilişkisi çoğu kimsenin sandığı gibi değildir. Turhan ilköğretim yoluyla kalkınmanın sağlanabileceği fikrine karşı çıkar. Batı ülkelerinde gözlenen ilköğretim düzeyi kalkınmanın nedeni değil sonucudur. Turhan ısrarla uzman eğitimine öncelik

44 Murat Yılmaz, "Mümtaz Turhan", 2002.

45 Mümtaz Turhan, *Garblılaşmanın Neresindeyiz?*, Türkiye Basımevi, İstanbul, 1959, ikinci baskı, s. 26.

46 Mümtaz Turhan, *a.g.e.*, s. 44.

vermenin kalkınmayı sağlayacağını vurgular. Türk eğitim sistemi birinci sınıf bilim ve teknik adamlarını yetiştirebilir hâle gelinceye kadar "mütehassıs zümre"nin Avrupa ve Amerika'da yetiştirilmesini önerir.[47]

Avrupa muhafazakârlığının genelinde gözlenen modernleşmeyi bir yandan destekleme, bir yandan da modernleşmenin olumsuz sonuçlarına dair duyulan huzursuzluk Turhan'da da mevcuttur. Turhan'ın ifadesiyle sanayileşmenin tedricî bir şekilde gerçekleştiği Avrupa ve Amerika'da dahi aile ve din kurumlarının sarsıldığı, kente göç süreciyle sosyal düzenin bozulduğu gözlenmiştir. Türkiye'nin hızlı sanayileşme hedefi, sosyal değişmelerinin yaratacağı sarsıntılarının da şiddetli olacağı anlamına gelir. Bu noktada Turhan'ın Türkiye'nin sanayileşmesi ve modernleşme yolculuğu için bağlantılı iki önerisi vardır. Birincisi, Turhan'a göre sanayileşmenin getirdiği en ciddi tehdit sanayinin kentlerde yoğunlaşması sonucu ortaya çıkacak kentsel nüfus artışıdır. Bunun çözümü olarak Turhan her 40 köyün ortasına bir "kültür ve sanayi merkezi" kurulmasını önerir. Türkiye'nin geneline yayılacak bu merkezlerde eğitim kurumları, tamir atölyesi ve dökümhane gibi küçük işletmeler ve bir fabrika bulunacaktır. "Kültür ve sanayi merkez"lerinde uzmanlar halkla buluşacak, üretim sürecinde uzmanlığın belirleyiciliği ülkenin geneline yaygınlaşacaktır. İkinci olarak, Turhan "kültür ve sanayi merkez"leri projesinin bir manevi kalkınma ayağı olması gereğine işaret eder. Turhan'ın buna ilişkin formülü İlahiyat Liseleridir. Normal liselerle aynı seviyede olan fakat ilave olarak dinî bilgilerin verildiği bu liselerden mezun olanlardan "kültür ve sanayi merkezleri"nde hem öğretmen, hem de din adamı olarak yararlanmak mümkün olacaktır. "Böylece öğretmen-hoca ikiliği ortadan kalkacağı gibi köy de benimseyeceği, seveceği, itimat edip inanacağı bir münevvere kavuşmuş olacaktır."[48] Böylelikle 1950'lerin sonlarına gelindiğinde Turhan, Türkiye sağına bir yandan sağ ile modernleşmeyi bağdaştıran bir genel model sunmuş, bir yandan da Tür-

47 Mümtaz Turhan, *a.g.e.*, s. 63.

48 Mümtaz Turhan, *a.g.e.*, s. 76.

kiye sağının ısrarla izleyeceği manevi kalkınma temasına bir giriş yapmış oluyordu. Sonraki dönemlerde Turhan'ın projeleri Türkiye sağının farklı unsurları tarafından kullanılmış, dahası ilâhiyat liseleri önerisi, imam-hatip lisesi adıyla sağın önemli bir gündemine dönüşmüştür.[49]

1960-1980 dönemi: AP ve Süleyman Demirel'in kalkınmacılığı

Çok partili hayatın ilk döneminde kalkınma, siyaset sahnesinde ve özellikle sağ gündemde önemli bir yer bulabilmiştir. Fakat 1960 sonrasında bir yandan bir siyasi duruş olarak sağ daha da netleşirken, bir yandan kalkınma fikri siyasi tartışmalarda giderek artan oranda konu olmuştur. 27 Mayıs 1960 ile 24 Ocak 1980 arasındaki dönemde Türkiye sağının kalkınmaya bakışını tartışırken dönemin üç ana özelliğini akılda tutmak gerekiyor. Birincisi, bu dönem DPT'nin kurulması ve beş yıllık kalkınma planlarının hazırlanmaya başlanmasıyla planlı ekonominin gerek uygulamalarda, gerekse tartışmalarda öne çıktığı bir dönem olmuştur. Planlı ekonominin kurumsal düzeydeki gücü, sağ siyaseti DPT'ye karşı şüpheci bir tavra yöneltmiş, plana karşı şüphe sağ siyasetin önemli bir bileşeni haline dönüşmüştür. İkinci olarak bu dönemde sanayileşmeyle birlikte işçi hareketinin yükselişi her türlü tartışmayı etkilemiştir. Örgütlü grevler, TİP'in Meclise girmesi, DİSK'in kurulması, 15-16 Haziran hep bu dönemde gerçekleşir ve yükselen sol dalga Türkiye sağını sert bir mücadele hattı geliştirmeye iter. Üçüncü bir özellik olarak, 1960 öncesinde DP'nin mutlak hegemonyasına karşın, 1960 sonrasında sağ siyaset parçalı bir görünüm arz eder. AP'nin DP'nin gerçek mirasçısı olduğunu ispatlamasıyla sağdaki liderliği konsolide olur; fakat MNP-MSP ve MHP çizgileri bu dönemde partileşirler ve merkez sağ dışındaki pozisyonlarını kurumsallaştırarak meclise taşırlar. AP'nin kimi zaman koalisyon hükümetlerinde merkez sağ dışındaki sağ partilerin ortaklıklarına ihtiyaç duyması da sağ siyasetin parçalı yapısına katkıda bulunmuştur.

49 Murat Yılmaz, "Mümtaz Turhan", 2002.

Bu dönem boyunca sağ siyasetin kalkınmaya bakışında planlama ve dolayısıyla DPT ağırlıklı bir yer bulduğundan planlama sürecinin başlangıcına ilişkin bir not düşmek de gerekli gözükmekte. Eylül 1960'da DPT resmen kurulmuştu. 1962'in sonuna gelindiğinde Birinci Beş Yıllık Kalkınma Planı ortaya çıkmıştı. İlgili literatürde planlı ekonomiye geçiş genelde Milli Birlik Komitesinin (MBK) tercihleri ve göreli özerkliği çerçevesinde açıklanıyor. Aslında 1960'larda sağ siyasetçiler de DPT karşıtı tavırlarını, planlama eleştirilerini 27 Mayıs eleştirisiyle birleştirerek ifade etmekteydiler. Fakat bu noktada, 1960'ta planlamanın kurumsallaşmasında 1958'de yaşanan ekonomik krizin ve kriz sonrası DP hükümetinin planlama gayretlerinin de payı olduğu unutulmamalı. 1958'in yaz aylarında kilit önemdeki sektörlerde ithalat durma noktasına gelmişti. Dahası mazotun piyasadan çekilmesi tarım da dahil olmak üzere pekçok sektörü etkiliyordu. Ağustos 1958'de Türk lirasının değeri Amerikan doları karşısında çok ciddi oranda düşürüldü.[50] Bu gelişmelerden sonra DP ekonominin farklı ele alınması gerektiğini düşünmeye başlamıştı. İlk adım olarak 1959'da Koordinasyon Bakanlığı kuruldu. Dahası sol eğilimli Hollandalı iktisatçı Jan Tinbergen bir plan hazırlıkları için Türkiye'ye davet edildi. Kriz sonrasında DP'nin attığı bu adımlar DPT'nin kurulmasına ve izleyen sürece de katkı sağladı.[51]

DPT'in kurumsal yapısına ilişkin Tinbergen'in önerisi planlama teşkilatına gerek kamu, gerekse özel yatırımlara yönelik veto yetkisi tanınmasını öngörmekteydi. MBK içinde bir gö-

50 Oktay Yenal, *Cumhuriyet'in İktisat Tarihi*, Homer Kitabevi, İstanbul, 2003, s. 84.

51 Emrah Göker, "Sınıf Mücadelesi Neyi Açıklar?: Türkiye'de Kalkınma Sürecinde Devlet-Kapitalist Çekişmesi, 1958-1967", *İktisat, Siyaset, Devlet Üzerine Yazılar: Prof. Dr. Kemâli Saybaşılı'ya Armağan* içinde, der. Burak Ülman ve İsmet Akça, Bağlam Yayınları, İstanbul, 2006, s. 107-139. Benzer bir yorum için ayrıca bkz. Yalçın Küçük, *100 Soruda Planlama, Kalkınma ve Türkiye*, Gerçek Yayınevi, İstanbul, 1971, s. 237-238. Besim Üstünel DP'nin planlamanın gereğine ikna olmasında OECD'nin yönlendirmesinin de rolü olduğunu vurgulamakta; bkz. "Prof. Dr. Besim Üstünel Anlatıyor," *Türkiye'de Planlamanın Yükselişi ve Çöküşü, 1960-1980: Attila Sönmez'e Armağan*, haz. Ergun Türkcan, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2010, s. 318-323.

rüş birliği yoktu. Radikal önerileriyle öne çıkan Alparslan Türkeş özel sektörü disiplin altına alacak bir planlama teşkilatının gerekliliğini savunuyordu. Fakat sonuçta MBK'de radikal olmayan bir tavır benimsendi. Bu tavır "karma ekonomi"ye vurgu yapıyor, özel sektör ile kamunun işbirliğini öne çıkarıyordu. Bu yaklaşıma göre planlama kamu için emredici, özel sektör içinse yol gösterici olacaktı. Bu karma ekonomi vurgusuna karşın Türkiye sağı yeni kurumsallaşmanın radikal bir planlama yaklaşımını gündeme getirmesine karşı iki odaklı sert bir muhalefet geliştirdi. Birinci odağı TOBB ve İTO oluşturuyordu. Bu kurumlar yeni vergileri içeren planlara karşı çıktılar ve MBK'nın geri adım atmasını sağladılar.[52] İkinci olaraksa, 1962'de DP'nin mirasçılarından ve İnönü'nün kurduğu koalisyon hükümetinin küçük ortağı olan Yeni Türkiye Partisi üyesi bakanlar Birinci Beş Yıllık Kalkınma Planı'm "komünist" bulduklarını ifade ettiler. Sonuçta plandaki radikal unsurlar çıkartıldı ve Emrah Göker'in ifadesiyle kuruluşundan iki yıl sonra planlama teşkilatı kalıcı olarak sakat bırakılmış oldu.[53] Buna karşın Türkiye sağı "plan mı, pilav mı" sloganını kullanmaya devam etti. İzleyen süreçte AP çizgisi "karma ekonomi"yi kalkınma yolu olarak benimserken, MHP ve MNP-MSP çizgileri farklı kalkınma reçetelerini dillendirir oldular.

İki odakta yürütülen muhalefete karşın Birinci Beş Yıllık Kalkınma Planı'nda çalışanlardan yana hedefler yer bulabilmişti. Planda 1950-1960 döneminde sabit gelirlilerin, yani işçi ve memurların, gelir dağılımındaki payının azaldığı tespiti yapılıyor, buna karşın sermaye, girişim ve rant gelirleri sahiplerinin ge-

---

52 Odalar Birliği ya da o dönemdeki açık ifadesi ile Türkiye Ticaret Odaları, Sanayi Odaları ve Ticaret Borsaları Birliği, 1962'de yayımladıkları ortak kitapçık ile planla ilgili itirazlarını detaylı bir şekilde dile getirdiler. Bu kitapçıkta esas olarak "Özel sektör ile kamu sektörü arasında tam bir eşitliğin sağlanması ise, özel sektör yatırımlarının gerçekleşmesi bakımından ehemmiyet arzetmektedir. (...) Planın muhtelif bölümlerinde bu eşitliğin sağlanmasını tehlikeye düşürecek ifadeler mevcuttur." fikri savunulmaktaydı; aktaran, Ergun Türkcan, "Birinci Kalkınma Planı ve Sonrası", *Türkiye'de Planlamanın Yükselişi ve Çöküşü, 1960-1980: Attila Sönmez'e Armağan*, haz. Ergun Türkcan, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2010, s. 263-282.

53 Emrah Göker, *a.g.m.*

lir dağılımındaki paylarının arttığı vurgulanıyordu. Bu tespitten sonra plan, kalkınma politikasının hedeflerinden birinin bu gelişmeyi durdurma olması gerektiğini belirterek, gelir dağılımına adalet getirilmesini öngörüyordu. Bunun araçları arasında plan özellikle sendikalaşmayı öne çıkartıyor, işçi örgütlerinin sınai demokrasinin vazgeçilmez parçası olduğunu ve toplu sözleşme hakkının yasal güvenceye kavuşturulacağını belirtiyordu.[54]

Dönemin ana muhalefet partisi olan AP'nin TBMM'de birinci plan görüşülürken dile getirdiği görüşleri hatırlamak 1960 sonrasında Türkiye sağının kalkınmaya bakışını anlamak için gerekli gözükmekte. AP adına Meclis'te ana konuşmayı partinin milliyetçi kanadından, DP ve Cumhuriyetçi Köylü Millet Partisi (CKMP) eski üyesi Tahsin Demiray yapıyordu.[55] Demiray, sözlerine, AP programının Batı milletlerinin seviyesinde bir refaha ulaşmak için planı yapılması zorunlu işler arasında saydığını belirterek başlıyordu. Demiray'ın ilk itirazı planın tarihsel arka plan olarak 1950-1960 dönemine odaklanması, başka bir ifadeyle mevcut olumsuzluklar için DP dönemini sorumlu tutmasıydı. Demiray AP olarak bunu yeterli bulmadıklarını, kalkınmanın önemi uyarınca daha gerilere gitmek gerektiğini, Cumhuriyet'in kuruluş dönemini de değerlendirmek gerektiğini belirtiyordu. Demiray'a göre, 1930'larda hazırlanan sanayi planlarında Rusların şiddetli propagandasının etkisi olmuştu. Oysa 1950'lerde Marshall Planı izlenmişti. Demiray'm ifadesiyle "garpvari bir plan" olan Marshall Planı 1948'den itibaren uygulanan projelerin esasını belirlemişti. Sovyet modelinde planın hedefi adeta bir "topyekûn harp" iken Batı'da bu "total planlama" anlayışı reddedilmişti. Marshall Planı da bu anlamda

54 Murat Koraltürk, "Kalkınma Planlarında Çalışma Yaşamı", *Türkiye Sendikacılık Ansiklopedisi*, cilt 2, Kültür Bakanlığı/Tarih Vakfı, İstanbul, 1998, s. 203-205. Birinci Beş Yıllık Kalkınma Planı'nm tam metni için bkz. http://ekutup.dpt.gov.tr/plan/plan1.pdf [erişim tarihi 13 Kasım 2011].

55 Tahsin Demiray'm Kasım 1962'de yaptığı konuşmasının tam metni için bkz. Ferruh Bozbeyli, *Türkiyede Siyasi Partilerin Ekonomik ve Sosyal Görüşleri: Kalkınma ve Plânlama, İkinci Kitap - Birinci Cilt, Adalet Partisi*, Ak Yayınları, İstanbul, 1969, s. 45-106.

Batılı bir plandı.[56] Böylelikle farklı planlama anlayışları olduğunu vurgulayan Demiray, sonrasında totaliter rejimlerdeki planlama anlayışıyla, demokratik rejimlerdeki planlama anlayışını daha detaylı olarak kıyaslamaya girişiyordu. Buna göre, totaliter rejimlerde planlar çok uzun vadeliyken, demokratik rejimlerde planlar seçim dönemleriyle sınırlıydı. Böylece planın finansmanında yeni seçilen hükümetlere tercih hakkı bırakılmış oluyordu. Dahası demokratik planlamada "fertlere hak ve hürriyetler" planlarla ihlâl edilmiyordu ve özel sektöre ilişkin bölümler tavsiye düzeyindeydi. Demiray bu karşılaştırmadan hareketle mevcut planı totaliter olmakla suçlamıyordu, fakat bir bakıma DPT'nin kuruluşundaki tartışmalardaki sağ pozisyonu yineliyor, kalkınma planlarının gerek mülkiyet hakkına, gerekse girişim özgürlüğüne saygılı olması gerektiğini savunuyordu.

Bu genel yorumun dışında Demiray'ın plana yönelik üç spesifik eleştirisi vardı. Birincisi planın öngördüğü yüzde 7'lik kalkınma hızı AP tarafından düşük bulunuyordu. 1950'lerde de bu hızın yakalandığını belirten Demiray'a göre bu hızın sürdürülmesiyle sınırlı bir planı başarılı görmek mümkün değildi. İkinci eleştiri noktası AP çizgisinin benimsediği "karma ekonomi" tanımıyla planda benimsenen "karma ekonomi" tanımı arasındaki farka ilişkindi. Planda "Türk ekonomisi Devlet ve özel teşebbüs sektörlerinin yanyana durduğu bir karma ekonomidir," denilmekteydi. Demiray'a göre planın hatası, kamu sektörünün sınırlarının belirsiz bırakılmasıydı. Bu belirsizlik sürtüşme ve özel sektörün kendini güvende hissetmemesi gibi riskleri beraberinde getiriyordu. AP sözcüsü "Türkiye'nin serbest teşebbüste karar kılmasına taraftarız," diyordu.[57] Demiray'ın plana yönelik üçüncü eleştirisi ortak pazar konusuna planda hiç değinilmemiş olmasıydı. AP meclis kürsüsünden ekonomik sistemin "Avrupa Müşterek Pazarı"nda rahatlıkla yer alacak şekilde geliştirilmesini savunuyordu.

1964'de Süleyman Demirel'in genel başkanlığa gelmesiyle AP, siyasetini iyiden iyiye kalkınmacı bir çizgiye oturttu. Demirel

56 Bozbeyli, *a.g.e.*, s. 60.

57 Bozbeyli, *a.g.e.*, s. 96.

bir konuşmasında hedeflerini "Kalkınmış bir Türkiye istiyoruz" cümlesiyle özetliyordu. Demirel için kalkınma "fakirlik, açlık, cehalet, hastalık gibi insanı müsdarip eden hallerin ortadan kaldırılmasının cihadı" demekti. Demirel, "Türkiye'nin kalkınması sadece, refah toplumu ve tüketim toplumu haline bir an evvel geçiş meselesi değildir. Türkiye'nin bulunduğu coğrafi bölgede bir beka meselesidir. Var olup olmama meselesidir," demekteydi.[58] AP 1960 sonrasında ortaya çıkan planlı kalkınmaya itiraz etmemişti, tersine belirli çekincelerle de olsa benimsemişti. Tanel Demirel bu benimsemeye ilişkin iki nedene işaret etmekte. Birincisi, AP kalkınmacı politikalarla seçmenin isteklerine yanıt verebileceğini görüyordu. Plan çerçevesinde gerçekleşen yatırımlar, köylere götürülen hizmetlerdeki artış, iç pazarın canlı tutulması, inşaat gibi sektörlerdeki canlılık, AP'nin dayandığı kesimleri tatmin ediyordu. İkinci olaraksa, AP kalkınmacılığı benimseyerek bir meşruiyet hâlesine sahip oluyor, böylece "gerici" olmadığı mesajını vermiş oluyordu. Tanel Demirel'in ifadesiyle, AP, hemen her fırsatta Türk halkının modernliğin nimetlerinden nasıl daha fazla yararlanacağı retoriğini dile getirmekteydi.[59] Ayrıca Demirel de dahil olmak üzere AP yöneticileri, halkın gündelik hayatına dahil olan yeniliklerden ve bununla beraber gelen kolaylıklardan heyecan duyuyorlardı.

Partiyi tek başına iktidara taşıyacak olan 1965 seçimleri öncesi kampanya döneminde AP, iktisadi kalkınmanın hedefini "fert başına düşen geliri süratle arttırmak" ve gelirin "zümreler ve bölgeler arasında dağılımında dengeyi gerçekleştirmek, sosyal barışı tesis etmek" olarak formüle etmişti. AP'nin seçim bildirisi "20. yüzyılın gerçekleri ve iktisadî kalkınmayı süratlendirme ihtiyacı bugünün modern devletine bir çok görevler tanımıştır. Bunların başında vatandaşın ve toplumun refahını sağlamak sorumluluğu gelmektedir,"[60] diyerek, partinin ye-

58 Aktaran Tanel Demirel, *Adalet Partisi: İdeoloji ve Politika*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2004, s. 274, 281.

59 Tanel Demirel, *a.g.e.*, 280-281.

60 Aktaran Besim Üstünel, *Kalkınmanın Neresindeyiz*, Sevinç Matbaası, Ankara, 1966, s. 246.

ni dönemde karma ekonomi ilkesini devletin rolünü de önemseyerek savunacağını ve uygulayacağını haber veriyordu. Besim Üstünel gibi gözlemciler AP'nin bu vurgusuyla CHP'nin pozisyonuna yaklaştığını ifade ediyorlardı. Demirel de seçimden sonra başbakan olduğunda Birinci Beş Yıllık Kalkınma Planı'na sadık kalacaklarını duyurdu.

İkinci Beş Yıllık Kalkınma Planı AP iktidarı döneminde hazırlandı. 1965 seçimlerinden sonra DPT bürokrasisinde daha müdahaleci planlamadan yana olan uzmanlar devre dışı bırakılmış, Ocak 1967'de Turgut Özal'ın DPT müsteşarı olmasıyla açıkça sağ eğilimli bir kadro belirleyici konuma gelmişti. 1968-1972 dönemini kapsayan ikinci plan bu kadro tarafından şekillendirildi. İkinci plan, ilk planda yer bulabilmiş olan toprak reformu, vergi reformu gibi unsurları içermediği gibi ilk planda yer alan özel sektöre temkinli "yol göstericilik" yaklaşımını bile muğlaklaştırma yoluna gidiyordu.

Başbakan Demirel'in Haziran 1967'de ikinci plan hakkında Senato'da yaptığı konuşma, AP'nin yeni dönemde 1963'teki çizgisinden nasıl farklılaştığını anlamak adına önemlidir.[61] Demirel'e göre planın üç ana hedefi vardır: hızlı kalkınma, beşinci yılın sonunda da kalkınmanın sürmesi ve kalkınmayı sanayileşme ekseninde gerçekleştirmek. İstihdam da planın bir sonucu olarak konumlandırılmıştır. Demirel'in plan savunusu, partisinin 1963'teki çizgisinden iki noktada farklılık göstermektedir. İlk olarak Demirel mevcut planın sadece iktisadi kalkınma planı olmadığını, topyekûn bir kalkınma planı olduğunu söyler. Demirel, topyekûn planı hem Anayasa'nın bir gereği hem de Türkiye'nin ihtiyacı olarak değerlendirmektedir: "Çünkü bugün, iktisadi, sosyal ve kültürel meseleler birbirinden ayrılması fevkalâde zor olacak şekilde girift hale gelmiştir. Modern çağın icabı budur."[62] Ekonomiyi tarımın kararsızlıklarından kurtararak sanayi rotasına oturtmak, şehirleşme, eğitim alanındaki hamleler, Demirel'e göre hep topyekûn kalkınmanın unsurlarıdır. Bu çerçevede Demirel yaptıklarının doktriner bir plan

61 Süleyman Demirel'in konuşmasının tam metni bkz. Bozbeyli, *a.g.e.*, s. 109-154.

62 Bozbeyli, *a.g.e.*, s. 115.

olmadığını, temel felsefesi itibarıyla demokratik bir plan sunduklarını vurgular. Hürriyet düzeni içinde kalkınmayı sağlayan bir plan hedeflenmektedir. Yine planın emredici tarafının kamu sektörüne yönelik olduğu belirtiliyor, vatandaş için zorlayıcı olmadığı özellikle vurgulanıyordu. İkinci olarak, Demirel "biz liberal görüşlü bir parti değiliz," diyerek karma ekonomi anlayışlarını özetliyordu. Buna göre AP'nin karma ekonomiyle kastettiği, herşeyin vatandaş tarafından yapılacağı bir düzen değildi. Demirel'e göre karma ekonomi, "memleketin bütün imkânlarını harekete geçirme" esasına dayanmaktaydı. Sonrasında Demirel devleti büyütmemek gerektiğini de vurguluyordu. Önceki söylediklerileyle bu vurgusu arasındaki çelişki olasılığına karşı da "Diyoruz ki, yapılması lazım geleni yapmak durumundasınız. Ne zamana kadar? Türk vatandaşları bunları yapar hale gelene kadar..."[63] Ayrıca Demirel, altyapı yatırımlarını da tamamen devletin sorumluluğunda görüyordu. Demirel böylece AP'nin önceki dönemlerdeki karma ekonomi formülündeki dengeyi devletin rolü lehine tashih ediyordu.

Demirel, kalkınma anlayışı çerçevesinde sosyal adalet yaklaşımını da sağ perspektifte yeniden formüle etmeye girişmekteydi. Özellikle planda yer alan tam istihdam hedefini açıklarken belirginleşen bir çabadır bu. İlk aşamada sağ sosyal adalet anlayışını "(...) hiç kimse bir gayret sarf etmiyecek, sosyal adaletin sayesinde yaşayıp gidecektir. Bu sosyal adalete aykırıdır," diyerek özetliyordu.[64] Demirel sosyal adaletin herkesin ürettiğini ortaya koyup eşit şekilde bölüşmek olmadığını özellikle vurguluyordu. Solun eşitlikçilik perspektifine karşı, Demirel bunun "düşünülemez" bir şey olduğunu, böyle bir uygulamanın çalışmayı öldüreceğini ifade etmekteydi. Demirel'e göre ideal durumda herkes çalıştığı ölçüde refahtan pay almalıydı ve iş imkânı olup da çalışmayanlar ayrıca değerlendirilmeliydi.

1970'lere gelindiğinde de Demirel kalkınmacılığı siyasetinin merkezi unsurlarından biri olarak görür. Gerek meydanlarda kitlelere hitap ederken, gerekse entelektüel katkı çabasına giriş-

63 Bozbeyli, *a.g.e.*, s. 142.

64 Bozbeyli, *a.g.e.*, s. 121.

tiği dar konferanslarda kalkınma ya ana temadır ya da değinilen konulardan biridir. 1970'lerin önemli bir bölümünü muhalefette geçiren Demirel, ister başbakan isterse muhalefet lideri olsun her dönemde "barajlar kralı" lakabını sevmiş, başlattığı projeleri tekrar tekrar anlatmış, projelerin detaylarını ezbere bilmesiyle nam salmıştır. 1978'de Adana'da yaptığı bir konuşma Demirel'in kalkınmacı gururu nasıl popülerleştirdiğine örnek teşkil ediyor:

> Aziz vatandaşlarım, Yüreğir Ovasında develerle çiğit taşındığı günler çok eski değildir. 6 milyon çocuğunu ilkokula gönderebilen, geçen 15 sene zarfında Japonya'dan sonra en yüksek kalkınma hızım gerçekleştirebilen, bir milyona yakın ihtiyarına maaş bağlayabilen, köylüsünün yarısını ışığa kavuşturabilen, 1950'de ürettiği 3 milyon ton hububatı 1978'de 25 milyon tona çıkarabilen, 149 ülkeden, dışarıdan gıda maddesi almayan 7 ülke arasına girebilen, 19 adet üniversite, 100'e yakın yüksek okulu kurabilen, iğneden ipliğe herşeyi satın alırken sanayi mamüllerini ihraç eder hale gelebilen, her vatandaşı işe, konuta, eğitime, sağlık hizmetine, sosyal güvenliğe kavuşturmak için gayret sarfeden, ülkeyi bir baştan bir başa medenî donatabilen Türkiye'ye "hasta adam", "batan ülke" diyebilmek ancak, Türkiye'nin düşmanlarının işidir.[65]

Demirel zaman zaman meydanlarda kalkınma tartışmalarını detaylandırmaktaydı. AP'nin kalkınma projelerinin vergi yükü getirmediğini belirten Demirel, CHP'yi ek vergi koymakla eleştiriyordu.[66]

Demirel, topkeyûn kalkınma kavramı ile ne kastettiğini ise en derli toplu biçimde 1975'te Aydınlar Ocağı'nda yaptığı konuşmada özetliyordu.[67] Demirel'e göre siyasi istikrar, yani ordunun müdahalesi olmaksızın parlamentonun üstünlüğü, kalkınmanın birincil koşuludur. Fakat kalkınma dendiğinde me-

65 Süleyman Demirel, *Vatan İçin El Ele*, Eser Matbaası, Ankara, 1978 (16 Haziran 1978 Adana Mitingi konuşması).

66 Süleyman Demirel, *Bayraklaşan Milli Şuur*, Adalet Partisi Genel Merkezi, Ankara, 1978 (26 Mayıs 1978 Taksim Mitingi konuşması).

67 Süleyman Demirel, *Siyasî İstikrar ve Topyekûn Kalkınma*, Aydınlar Ocağı Yayını, İstanbul, 1975.

sele iktisadi kalkınmaya indirgenmemelidir. İktisadi kalkınma işin kolay tarafıdır Demirel'in ifadesiyle. Türk milliyetçiliğine düşen, iktisadi kalkınmadan sosyal ve kültürel kalkınmaya geçişi sağlamaktır. İşte bu geçiş için ihtiyaç duyulan kavram topkeyûn kalkınmadır. Demirel topkeyûn kalkınmanın dört unsuru olduğunu belirtir: sosyal adalet, sosyal güvenlik, ekonomik büyüme ve "milli ve manevi değerlere sahip olunması".[68] Bu unsurlar biraraya geldiğinde yoksulluk, işsizlik, cehalet gibi dertlere çözüm bulunmuş olacaktır.

Demirel topkeyûn kalkınma kavramını detaylandırdıkça, Cumhuriyet döneminin Batılılaşma politikalarını da eleştirmekten geri durmaz. Demirel'e göre Batılılaşma taklit boyutuyla anlaşıldıkça cumhuriyet kuşakları Türk-İslâm medeniyetinden kopmuştur. Demirel Türkiye sağının sol cereyanların karşısına da milli kültürle, milli harsla, Türk-İslâm medeniyetinin hazineleriyle çıkması gerektiğini belirtir. Demirel Müslümanlığı geriliğin nedeni olarak değerlendirenleri de eleştirir. Moral ve manevi değerler olmadığı sürece refah sağlansa dahi mutlu olunamayacağını iddia eden Demirel bu nedenle kalkınmanın ilhamını Türk milliyetçiliğinden alması gerektiğini vurgular. Kültür milli olmalıdır, eğitim milli olmalıdır. Demirel Türkiye'nin yaşadığı sıkıntıların çözümünü bu noktalarda görür. Fakat bir yandan da karamsarlığa yer olmadığım belirtmektedir. Çünkü Demirel'e göre "Türkiye bugünkü hali ile dahi, Batı medeniyetçiliğini yanlış anlayarak kendi medeniyetinden kopma gibi bir durumun açtığı yaraları kapatabilmiş ve gerçekten Türk milliyetçiliğine, millî ve manevi değerlere, millî Türk kültürüne sahiplik içine girmiştir."[69]

1960-1980 döneminde merkez sağ kalkınmacılığa alternatifler: MHP ve MSP'nin kalkınma tahayyülleri

Demirel her ne kadar topkeyûn kalkınma vurgusu çerçevesinde kalkınmacı söylemine milliyetçi özgünlüklerin altını çizen bir

68 Süleyman Demirel, *a.g.e.*, s. 16.

69 Süleyman Demirel, *a.g.e.*, s. 33.

boyut eklemişse de, AP dışındaki sağı, meselenin manevi boyutunu hesaba kattığına dair ikna edememiştir. Tanel Demirel'in ifadesiyle, AP'nin sağındaki cenah, AP'nin bütün sorunların sanayileşme ile çözüleceği yaklaşımından rahatsız olmuş, bu rahatsızlık örneğin MHP çizgisinin güçlenmesine yardımcı olmuştur.[70] Hiçbir kesim tam olarak benimsemese bile, özgün fikirleri sağın farklı kesimlerince takip edilen Nurettin Topçu, *Hareket* dergisindeki yazılarında bu türden bir çekinceyi ifade eder. Topçu'ya göre, sanayileşme davasını savunanların görmediği şey, sanayileşmenin yarattığı adeletsizliktir. İşçinin hayatı makinaya esaret şeklinde geçerken, patronlar varlığa gömülmüş durumdadır. Üstelik her iki grup da maddenin esiri konumundadır.[71] Topçu sanayileşme ile birlikte yükselen şehirleşmeye de eleştirel yaklaşmaktadır. Kentlerde "şeytani hünerlerle" kolay para kazanma yolları artmış, bu da köylerin boşalmasına neden olmuştur. Süleyman Seyfi Öğün'ün ifadesiyle Topçu'nun en karamsar gözlemi sanayileşme adına değerlerin yitirilmiş olmasına karşın sanayileşmenin de becerilememiş olmasına ilişkindir.[72] Topçu'nun yaklaşımının hatırlattığı, sağ kesimin tamamının AP'nin kalkınmacı tahayyülünü paylaşmadığıdır.

Topçu'nun yaklaşımı akılda tutulduğunda Türkiye sağının kalkınmaya bakışında AP'nin sağında yer alan iki hareketin, yani milliyetçi ve İslâmî karakteri ağır basan sağ siyasetlerin de kalkınmaya bakışını ele almak, konuya ilişkin daha kapsamlı bir resim elde etmek için gerekli gözüküyor. Partileşme sürecini daha önce tamamlayan milliyetçi cenahtan başlayacak olursak; 1962'de CKMP adına birinci plan hakkında senatoda konuşan Hazım Dağlı, görüşlerini "Partimiz kalkınmayı candan desteklemektedir," cümlesiyle özetler.[73] Dağlı'nın ifadesiy-

70 Tanel Demirel, *Adalet Partisi: İdeoloji ve Politika*, s. 275-276.

71 Nurettin Topçu, "Büyük Sanayi", *Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce: Muhafazakârlık*, cilt 5 içinde, der. Ahmet Çiğdem, İletişim Yayınları, İstanbul, 2003, s. 726-728 (*Hareket*, IX/100, Nisan 1974).

72 Süleyman Seyfi Öğün, *Türkiye'de Cemaatçi Milliyetçilik ve Nurettin Topçu*, Dergâh Yayınları, 1992, İstanbul, s. 122-127.

73 Hazım Dağlı'nın Kasım 1962'de yaptığı konuşmasının tam metni için bkz. Ferruh Bozbeyli, *Türkiyede Siyasi Partilerin Ekonomik ve Sosyal Görüşleri-*

le özel sektör hakkında şüpheleri bulunan CKMP hızlı kalkınmadan yanadır. Bu da Batı kopyacılığı olmayan, yurt gerçeklerine en uygun şekilde ayarlanmış bilim ve tekniğe dayanan bir kalkınma planına ihtiyaç duyulduğu anlamına gelmektedir. Bu noktada CKMP'nin formülü karma ekonomiden başka bir şey değildir. Alparslan Türkeş'in genel başkanlığa gelmesiyle partide "9 Işık" formülü benimsenir. "Endüstricilik ve teknikçilik", "gelişmecilik ve halkçılık" ve bütün bunların bilime ve uzmanlara öncelik tanıyarak gerçekleştirilmesi anlamındaki "ilimcilik" kalkınma imgeleminin 9 Işık'taki yansımalarıdır. 1965 seçimlerine Türkeş'in genel başkanlığında giren CKMP seçim kampanyası süresince de hızlı kalkınma vurgusunu sürdürür. O kadar ki, parti planda öngörülen yüzde yedilik gelişme hızının yetersizliğini savunur ve ülke kaynaklarının "tam çalıştırılması" halinde bu oranın üstüne çıkılacağı temasını işler. Besim Üstünel, CKMP'nin kalkınmaya bakışında iki özgünlük olduğunu tespit ediyor. CKMP'nin kalkınmaya bakışını diğer partilerden ayıran birinci özellik, neredeyse bütün partiler dengeli kalkınma yaklaşımını benimserken CKMP önceliği bir sektöre verip, bu sektörün gelişiminden sonra ikinci bir sektörü geliştirmek üzere harekete geçilmesini savunuyordu. İkinci olarak, CKMP gıda rejiminin düzenlenmesi, et, süt, yağ, sebze, meyve tüketimin arttırılması, her aileye güzel bir ev sağlanması gibi vaadlerle kalkınma vizyonunu somutlaştırıyordu.[74]

1969'da CKMP MHP'ye dönüştüğünde de kalkınma, yeni parti programında ağırlıklı bir yer buldu. CKMP döneminde savunulduğu gibi bu dönemde de MHP, kalkınmada sanayi sektörüne öncelik tanınması, öteki yatırımların ikincil olması gerektiğini savundu.[75] MHP bu görüşü 1970'ler boyunca da dile getirmeye devam etti. Bir dönem Ticaret Bakanlığı da yapan, eski DPT bürokratı Agâh Oktay Güner, 1978'de Meclis-

-*Belgeler: Kalkınma ve Plânlama, İkinci Kitap - 3. Cilt, Güven Partisi - Millet Partisi - Milliyetçi Hareket Partisi - Türkiye İşçi Partisi - Yeni Türkiye Partisi*, Ak Yayınları, İstanbul, 1970, s. 281-293.

74 Besim Üstünel, *a.g.e.*, s. 258-259.

75 Jacob M. Landau, *Türkiye'de Aşırı Akımlar: 1960 Sonrası Sosyal ve Siyasal Çekişmeler*, Turhan Kitabevi, Ankara, 1978, s. 326.

te Türkiye'nin 1940'lardan itibaren tüketim malları sanayisinde yoğunlaşarak hata ettiğini, ara malı ve yatırım malı üreten sanayilere ağırlık verilmesi gerektiğini savunuyordu. Güner'e göre yatırım mallarını üretmek aile şirketlerinin öz kaynakları ile mümkün değildi. Dengeli ve süratli iktisadi kalkınmanın temel şartı üretimden doğan gelirin tekrar sermaye olarak kullanılmasıydı. Kalkınma bağlamında yaşanan darboğaz ancak bu formülle aşılabilirdi.[76]

1960'ların sonlarından itibaren milliyetçi siyaset "ülkücü" sıfatını genel bir ad olarak benimsiyordu. Ülkücü akademisyen ve yazarların çalışmaları izlendiğinde, milliyetçi siyasetin kalkınmaya bakışının en az üç noktada AP'nin kalkınmacılığından farklılaştığı gözleniyor. Birinci olarak, DP-AP çizgisi için toprak reformu karşıtlığı siyasi geleneklerin bir bakıma kurucu unsuruydu. Fakat MHP çizgisi, kalkınma ve iktisadi düzen üzerine düşünürken merkeziyetçi yaklaşımlarını ve pazar ekonomisine yönelik eleştirilerini bir çeşit toprak reformunu programlarına dahil edecek kadar genişletiyordu. Örneğin sosyolog Orhan Türkdoğan milliyetçi-toplumcu kalkınma modelini açıklarken "Toprağını modern teknoloji şartlarına göre işletmeyen ve milli kalkınmaya istenilen randımanda katkıda bulunmayan topraklar millileştirilecektir," diyordu.[77] Türkdoğan reformun kaba kuvvetle yapılmayacağını, halkını seven milliyetçiliğin hiçbir reform hareketinde halkla karşı karşıya gelmeyeceğini belirterek önerisini CHP tarzı toprak reformu önerilerinden ayrıştırmaya çalışıyordu; fakat DP-AP çizgisinin toprak reformu alerjisindense bu öneri kapitalizm dışı kalkınma arayışlarının kapsamına girmekteydi.

İkinci olarak AP, merkez sağın genel vergi karşıtı söylemini tamamen benimsemişti. Fakat MHP çizgisi devleti kalkınma sürecinin motoru olarak gördüğü ölçüde, zorunlu tasarrufu ön plana çıkartıyordu. Kurt Karaca mahlasıyla yazan Fik-

76 Agâh Oktay Güner, *Millî Ülkü Mecliste*, Milli Ülkü Yayınevi, Konya, 1978, s. 84-85.

77 Orhan Türkdoğan, *Türkiyenin Kalkınma Yolu: Sosyo-Ekonomik Sistem Tartışmaları*, Atatürk Üniversitesi Basımevi, Erzurum, 1970, s. 41.

ret Eren, milliyetçi-toplumcu sistemin kalkınmanın finansmanı noktasında zorunlu tasarrufu benimsediğini belirtirken, bu kapsamda bir dizi yatırım sandığı kurulmasını öneriyordu.[78] Eren'e göre Türkiye'de sınıf ayrımları söz konusu değildi. Bunun yerine farklı sosyal dilimler ya da başka bir ifadeyle çalışma grupları vardı. İşçiler, memurlar, esnaflar, serbest meslek mensupları, köylüler ve işverenler için ayrı ayrı tasarruf ve yatırım sandıkları kurulması öngörülmekteydi.

Üçüncü olaraksa, AP haklar ve özgürlükler konusunda titizlik göstermese de meclisin üstünlüğü, milli irade gibi kavramlara atfettiği önem üzerinden temsili demokrasiye bağlılık göstermekteydi.[79] Oysa MHP çizgisinin kalkınmacılık anlayışı yer yer korporatizme kaymaktaydı. Yine Fikret Eren'in yazdıklarına dönecek olursak, Eren'in milliyetçi-toplumcu düzeninde emek-sermaye barışı, yani millî işyeri demokrasisi, tek ve mecburî sendikacılıkla sağlanıyordu. Eren her işkolunda tek sendika önerisini faşist modelden de ayırt etme gereği duymaktaydı. Eren'e göre sendikal rekabet yasaklansa da, sendika devletten bağımsız olacağı için faşist modele dönüşmez. Bu çerçevenin temsili demokrasiden, mesleki temsil ilkesine dayanan korporatizme geçmesine bir adım kalmıştır. Eren o adımı da atar: "Tek sendikacılık mesleğin teşkilatlanmasını da mümkün kılar. Sendikalar, üyelerin ferdi menfaatlerini değil, mesleği temsil ve müdafaa ederler. Mesleğin bir bütün olarak temsili ise, ancak o meslekte kurulmuş tek sendikanın mevcudiyetiyle kaimdir. Böylece işkolundaki bütün işçilerin teşkilâtlanması imkân dahiline girer."[80]

AP dışı sağın öbür cenahı olan İslâmî kesim de siyaset yolculuğunda, Millî Nizam Partisi döneminden itibaren milli kalkınmayı manevi kalkınmayla yan yana kullanarak Demirel'in kalkınmacılığına bir alternatif geliştirme gayreti içinde olmuştur.

---

78 Kurt Karaca, *Milliyetçi Türkiye: Milliyetçi-Toplumcu Düzen*, Emel Matbaacılık Sanayi, Ankara, 1976.

79 Ümit Cizre, *AP-Ordu İlişkileri: Bir İkilemin Anatomisi*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2002, s. 48-52.

80 Kurt Karaca, *a.g.e.*, s. 279.

Bu çaba Millî Selamet Partisi (MSP) aşamasına gelindiğinde daha da belirginleşir. Manevi kalkınma çağrısı ve ağır sanayi vaadi partinin sembollerine dönüşmüştür. Partinin programında "kurtuluş yolu" olarak maddi ve manevi kalkınma hareketlerinin isabetli bir sentezi gösterilmekteydi. MSP'nin 1973 seçim bildirisi de aynı vurguyla başlamaktaydı. MSP'nin ana gayesi milletin "manevî ve maddî sahada kalkınarak saadet ve selâmate" erişmesi olarak formüle edilmekteydi.[81] Manevi kalkınmanın sağlanması için milletin millî şuur ve gayeler etrafında toplanmış bölünmez bir bütün teşkil etmesi, ahlâk ve fazilete dayalı bir cemiyet nizamı zaruretini kabul eden maneviyatçı ve ahlâkçı görüşün esas alınması gereği savunuluyordu. Maddî kalkınmanın sağlanmasıysa hızlı sanayileşme ile mümkün olacaktı. Bu bağlamda MSP vergilerin basit ve adil esaslara dayandırılmasını istemekteydi. Milli Görüş AP'yi montaj sanayisine bel bağlamakla eleştiriyor, bunun karşısında ağır sanayi projelerini öne çıkartıyordu. Ağır sanayi bahsinde MSP, ağırlığı harp sanayisine veriyor, bunun dışında seçim bildirisinde "Atom sanayinin, elektronik sanayinin, computer sanayinin kurulması ve geliştirilmesine büyük ehemmiyet verilecektir," deniyordu.[82]

Necmettin Erbakan da sık sık milli görüşü ağır sanayi ve manevi kalkınma vurgularıyla tanımlıyordu. Dahası, Erbakan Anadolu'nun kalkınması için de bir öneri geliştirmişti. Erbakan'a göre Anadolu'da fabrika yapılması için fabrikanın devlet tarafından ya da özel sektör tarafından yapılması önerileri kalkınmak için yeterli değildi. Yapılması gereken, "Bölgesel Kalkınma Şirketleri"nin kurulması, bu sayede yöre halkının ve fabrikada çalışacak işçilerin şirkete ortak olmalarının sağlanmasıydı. Erbakan'ın ifadesiyle bu yaygın kalkınma hamlesi için gereken "ufkî devletçilik"ti. Bu sistemde devlet projeyi ve altyapıyı hazırlayacak fakat fabrikanın sahibi olmayacak, sahiplik bölge halkına verilecekti.[83] Ahmet İnsel'in de belirttiği gibi,

81 *Millî Selâmet Partisi 1973 Seçim Beyannamesi*, Fatih Yayınevi, İstanbul, 1973, s. 3.

82 *A.g.k.*, s. 15.

83 Necmettin Erbakan, *Millî Görüş*, Dergâh Yayınları, İstanbul, 1975, s. 121-123.

MSP çizgisinin kalkınmaya bakışını AP'nin bakışından ayıran en önemli fark, AP çizgisinde de zaman zaman yanlış Batılılaşma vurgusu gözlense de Milli Görüş'ün, kalkınmacılığı da "Batı aleyhtarı" bir şekilde benimsemiş olmasıydı.[84]

Bitirirken: Kalkınmacılık sonrası dönemde Türkiye sağı ve kalkınma

Bu makalede ele alınan dönem 24 Ocak 1980'de açıklanan kararlarla sona ermekte. 1980'lerin başında getirilen ithalat serbestliği ve 1990'larda finans piyasalarının liberalleşmesiyle ekonomi politikalarında meydana gelen köklü değişiklikler, kalkınmaya ilişkin perspektifleri ciddi biçimde değiştirdi. Yeni dönemde egemen olan ekonomi anlayışıyla birlikte, kalkınma siyasi dilin başat bir unsuru olmaktan çıktı. Sağ cenah da ithal ikameci politikaların terk edilmesi sonrasında karma ekonomi yaklaşımından tamamen uzaklaştı. Yeni dönemde, sağ siyasetçiler eskiden beri benimsedikleri devletin ekonomiye müdahale etmesi karşıtı söylemlerini en üst düzeye çıkardılar. Böylelikle dünya genelinde 1974 petrol kriziyle bittiği iddia edilen kalkınmacılık Türkiye'de 1980'lerden 1990'lara uzanan bir süreçte sönümlenmiş oluyordu. 1990'larda sosyal bilimler literatüründe de kalkınmacılığın iflası ilan edildi.[85] Fakat iktisat politikalarında kilit önemde bir hedef olmaktan çıkmasına karşın kalkınma, kalkınmacılık sonrası dönemde de, içeriği eskiye göre müphem bir retorik olarak sağ siyasette kendine yer bulmaya devam etti. Turgut Özal'ın büyüme odaklı iktisat hedef-

84 Ahmet İnsel, *a.g.m.*

85 Kalkınmacılığın eleştirisi bağlamında uluslararası literatürde en etkili olmuş kitap muhtemelen Arturo Escobar'ın *Encountring Development: The Making and Unmaking of the Third World* adlı kitabıdır (Princeton University Press, Princeton, 1995). Ayrıca bkz. Arturo Escobar, "Planlama", *Kalkınma Sözlüğü: Bir İktidar Olarak Bilgiye Giriş* içinde, der. Wolfgang Sach, Özgür Üniversite Kitaplığı, Ankara, 2007, s. 231-254. Bu çerçevede Türkçe literatürde öne çıkan çalışma Çağlar Keyder'in *Ulusal Kalkınmacılığın İflası* adlı kitabıdır (Metis Yayınları, İstanbul, 1993). Ayrıca bkz. der. Fikret Şenses, *Kalkınma İktisadı: Yükselişi ve Gerilemesi*, İletişim Yayınları, İstanbul, 1996; Fikret Başkaya, *Kalkınma İktisadının Yükselişi ve Düşüşü*, İmge Kitabevi, Ankara, 2000.

lemelerinden, Adalet ve Kalkınma Partisi'nin adındaki kalkınma vurgusuna kadar bu retoriğin çeşitli örneklerinden söz edilebilir.

Kalkınmacılığın gözden düştüğü dönemde Türkiye sağı, siyasi söylemini 1980 öncesinde yanından geçmediği kavramlarla tahkim ediyordu. Bu kavramlar katılımcı demokrasiden sivil topluma kadar uzanmaktaydı. Bazı durumlarda özgürlükler ya da sivil toplum kavramlarının kimler tarafından dile getirildiğini gözlemek,[86] siyasi pozisyonların dönemin öne çıkan terminolojisinden nasıl etkilendiğine dair bir kanıt oluşturmakta. Benzer şekilde dönemin rengini almak, kalkınma retoriğinin kullanımında da gözlemlenmekteydi. Örneğin cumhurbaşkanlığı sırasında Demirel kalkınmayı Avrupa Birliği (AB) eksenine oturtuyor, AB ile bütünleşmenin önemini anayasal vatandaşlık ve demokrasi kavramları çerçevesinde ele alıyor ve AB'ye bakışını "Avrupa projesi demokratik ve kalkınmış bir Avrupa hedefliyor," şeklinde özetliyordu.[87]

Kalkınma retoriğinin AKP'nin siyasi söyleminde nasıl bir yer bulduğunu anlamak, gerek siyasi pozisyonların dönemin öne çıkan terminolojisinden nasıl etkilendiğini anlamak, gerekse yeni dönemde kalkınmanın nasıl içeriksiz bir retoriğe dönüştüğünü anlamak için gerekli gözükmekte. Parti programında ekonomik kalkınma hamlesinden söz eden AKP, programın "Temel Haklar ve Siyasi İlkeler" başlıklı ikinci bölümünde, Doğu ve Güneydoğu Anadolu bağlamında kalkınmacı anlayışla arasına dikkate değer bir sınır çeker. Bölgedeki sorunların sadece ekonomik kalkınma politikaları ile çözülemeyeceğini vurgulayan AKP programı, "kültürel farklılıkları demokratik hukuk devleti ilkesi çerçevesinde tanıyan yaklaşımların"

86 Şüphesiz sağ kesimlerden bazı düşünce insanları Türkiye'de sivil toplum meselesi hakkında derinlemesine kafa yordular ve halen yormaktalar. Fakat 1990'larda kavrama atıfta bulunanların Ayvaz Gökdemir'i içine alacak kadar genişlediğini de vurgulamak gerek. Gökdemir'in bütün DYP'lileri sivil toplumcu olarak nitelediği söyleşisi için bkz. Hıdır Göktaş - Ruşen Çakır, *Vatan Millet Pragmatizm: Türk Sağında İdeoloji ve Politika*, Metis Yayınları, İstanbul, 1991, s. 121-137.

87 Süleyman Demirel, *21. Yüzyıl'ın Yol Haritası: Demokrasi ve Kalkınma*, ABC Basın Ajansı, İstanbul, 2003, s. 11.

öne çıkartılması gereğini savunmaktadır.[88] Partinin adındaki kalkınma vurgusuna karşın, parti programının "Ekonomi" başlıklı üçüncü bölümünde –ikinci cümlede geçen "kalkınma potansiyeli" vurgusu bir yana bırakılırsa– kalkınma hiçbir şekilde yer bulamamaktadır. Bu bölümde yer alan 14 ara başlığın hiçbirinde kalkınmanın nasıl sağlanacağına ilişkin somut bir detay yoktur. Ama programın "Sosyal Politikalar" başlıklı beşinci bölümünde, sürdürülebilir kalkınma hedefinden bahsedilirken, aynı zamanda kalkınmanın çevreye maliyetinin asgari düzeyde tutulması hedefinden söz edilmektedir. Zaten genel olarak, AKP'li siyasetçilerin kalkınma kavramını bilgi toplumu, demokratik yönetişim, rekabete dayalı sürdürülebilir büyüme gibi kavramlarla eşleyerek kullandıkları gözlenmektedir. Konuşmalarında sıklıkla belediyecilik geçmişine değinen Tayyip Erdoğan da sıklıkla yerel kalkınmaya değinmekte ve "Kalkınma yerelde başlar," cümlesini sık sık tekrarlamaktadır.[89]

2011 Genel Seçimleri yaklaştıkça, AKP'nin söyleminde kalkınma kavramı giderek daha fazla yer buldu. Seçim kampanyası boyunca AKP kendi iktidar döneminin "bütün dünyanın dikkatini Türkiye'ye odaklandığı, hayranlık uyandıran bir kalkınma ve ilerleme süreci" olarak niteledi. AKP seçim kampanyasının ana omurgasını duble yollar, hızlı tren hatları, tüneller gibi projeler ile ileride yapmayı vaad ettiği büyük projeler üzerine oturttu. Bu kapsamda seçim öncesinde Tayyip Erdoğan'ın en gösterişli projesi olarak Kanal İstanbul belirdi. AKP siyasette yaptıklarını, gerçekleştirdiği ve tasarladığı projeler üzerinden tanımladıkça merkez sağın "hizmet" vurgusuna da eklemlenmiş oldu. "Millete hizmet" etme vurgusu genel olarak siyaseti bir hak arama ya da taleplerin dile getirilme ve bunun sonucu olarak partilerin politikalarını belirleme süreci olarak görmüyor. Tersine bu söyleme göre siyaset, hizmet etme konumundaki siyasetçilerin toplumun ortak iyisinin ne olduğunu bildikle-

88 Bkz. http://www.akparti.org.tr/site/akparti/parti-programi [erişim tarihi 13 Kasım 2011].

89 Ali Eşref Turan, "Yerel Seçim Mitinglerinde Parti Genel Başkanlarının Yaptıkları Konuşmalardaki Yerel Konular Düzeyi", *11. Ulusal Sosyal Bilimler Kongresi*'nde sunulmuş bildiri, 9-11 Aralık 2009, Ankara.

rini varsayıyor. Bu varsayımın iki sonucundan söz etmek mümkün. Birincisi, siyasetin bu şekilde tahayyül edilmesi toplumun farklılıklardan oluşan çoğulcu yapısını göz ardı ederek, toplumu ortak iyiye indirgiyor. İkincisi, bu türden bir yaklaşım eleştiri ve fikir alışverişi gibi süreçleri siyasetin dışına itiyor. AKP döneminde gündeme gelen pek çok baraj projesinde bu iki sonuç da gözlendi. Ne zaman baraj yapımından doğrudan etkilenecek insanlar ve çevreciler sürece ilişkin eleştirilerini dile getirse, AKP hükümetlerinin yanıtları ortak iyi, kalkınma, kötü niyetli eleştiri temaları üzerine inşa edildi. 2009 sonrasında ve özellikle 2011 Seçimleri için yürütülen kampanya sürecinde AKP hizmet söylemini öne çıkardıkça, partinin Doğu ve Güneydoğu Anadolu bağlamında kalkınmacı anlayışla arasına çektiği sınır da belirsizleşti. Bölgedeki hak ve özgürlük taleplerine karşılık olarak AKP hizmet, yatırım ve iş olanakları vurgulamayı tercih etti. Böylelikle AKP 2002'den itibaren benimsediği Güneydoğu Anadolu'nun sorunların sadece ekonomik kalkınma politikaları ile çözülemeyeceğini vurgulayan perspektifinden ciddi oranda geri atmış oldu.

AKP'nin son dönemdeki kalkınma vurgusu üzerine düşünürken 12 Haziran Seçimleri'nden sadece bir hafta önce yayımlanan bir kanun hükmünde kararname ile gerçekleştirilen, bakanlıklarla ilgili düzenlemeleri de hatırlamak gerekiyor. Bu düzenlemelerden ilki Çevre ve Orman Bakanlığı'nın iki kısma ayrılarak orman ile ilgili tarafın Orman ve Şu İşleri Bakanlığı olarak örgütlenmesi, çevre kısmının ise Bayındırlık ve İskan Bakanlığı ile bütünleşerek, Çevre ve Şehircilik Bakanlığı'na devredilmesi oldu. Özellikle Çevre ve Şehircilik Bakanlığı AKP'nin proje temelli kalkınma vurgusuna dair iyi bir özet niteliğinde. Çünkü tanımları itibariyle farklı hatta zaman zaman karşıt hedeflerin ve kaygıların örgütlenmesi olan bu iki bakanlığı tek çatı altında toplamak, çevre denetimi faaliyetlerini bayındırlık odaklı siyasi iradeye tabi kılmak anlamına geliyor. Zaten öteden beri AKP'nin çevreyle ilgili kaygıları, kendi projeciliğini frenlemek isteyenlerin samimi olmayan söylemleri olarak görmek, değersiz olarak nitelemek, hatta alaya almak gibi bir alış-

kanlığı olduğu gözleniyordu. Yeni bakanlık düzenlemesi ile bu eğilim bir bakıma kurumsallaşmış oldu. Yapılan ikinci düzenleme ile DPT, taşra teşkilatı olmayan bir Kalkınma Bakanlığı'na dönüştürüldü. Bu yeni düzenlemeyle GAP İdaresi Başkanlığı, Doğu Anadolu Projesi Bölge Kalkınma İdaresi Başkanlığı ve Türkiye İstatistik Kurumu Başkanlığı Kalkınma Bakanlığı'na bağlı kuruluşlar haline geldi. Bir yandan yeni bakanlığın görevleri "iktisadi, sosyal ve kültürel politika ve hedeflerin belirlenmesinde Hükümete müşavirlik yapmak" ve "kalkınma planı, orta vadeli program, yıllık programlar, stratejiler ve eylem planları hazırlamak" olarak tanımlanırken, sağ siyasetçilerin her dönem şüpheyle yaklaştıkları DPT'nin adındaki planlama vurgusuna AKP son vermiş oldu. Başka bir ifadeyle, kalkınma kurum adı olarak planlamayı ikame etti.

Bu makalede ele alınan döneme, yani 1946'dan 1980'e uzanan döneme odaklanıldığında şöyle bir resim belirmektedir. Türkiye sağının gerek merkeze daha yakın akımlarıyla, gerekse daha sınırlı etki gücüne sahip akımlarıyla, genel olarak kalkınmacı bir siyasi tahayyülü benimsediğini söylemek mümkündür. Dahası bu kalkınmacı tahayyül Türkiye sağı için kurucu bir unsura dönüşmüş, Türkiye'de sağ söylemi oluşturan çeşitli unsurlar bu kalkınmacı tahayyül üzerine inşa edilmiştir. Sağ siyasi söylemin temeline kalkınmacılığı oturtmak, üç noktada son derece işlevsel olmuştur. İlk olarak sağ siyaset kalkınmacılığı benimsediği ölçüde halkın gündelik sorunlarına nasıl çözüm üretebileceği konusunda bir reçeteye sahip olmuştur. Halkın somut sorunlarına karşı kalkınmacı yaklaşımla çıkmak özellikle DP-AP çizgisinde kimi zaman popülist, kimi zamansa proje bazında sonuç odaklı bir yaklaşım şeklinde belirmiştir. Bu çizgi halkın çektiği sıkıntıların ancak kalkınma yoluyla giderileceğine inanmış gözükmektedir. Bu ilk nokta sağın bir diğer hedefi olan güçlü devlet özlemine de eklenir. Devletin güçlü olması kalkınma hamleleriyle mümkün olacaktır. Sağ bir yandan güçlü devlet özlemini dillendirirken, bir yandan da devletin ekonomiye çok fazla müdahale etmemesi gerektiği fikrini savunmuştur. Özellikle DP-AP çizgisi ısrarla bu fikri ta-

kip etmiştir. Ancak 1946-1980 arası dönemde Türkiye sağının bu konuda bir dizi tereddüt yaşadığı, devletin ekonomiye müdahalesinin ne derecede olacağına ilişkin formülasyonların zaman zaman değiştirildiği gözlenmektedir. AP ile MHP çizgileri arasındaki farklar bir yana, AP'nin farklı dönemlerde öne çıkardığı formülasyonlar bile aynı değildir. Süreç içinde AP'nin karma ekonomi yaklaşımını benimsemesi de yine kalkınmacılık çerçevesinde gerçekleşmiş, özel sektör yatırımlarının kalkınma hedeflerinin gerçekleştirilmesinde yetersiz kalacağının anlaşılması üzerine partinin erken dönemindeki, devletin ekonomiye daha sınırlı müdahalesi tezi revize edilerek, önemli projelerde devletin sorumluluk üstlenmesi benimsenmiştir. Türkiye sağının kalkınmacı tahayyülünde üçüncü bir noktaysa şudur: Sağ siyasetler kalkınma fikrini toplumda sınıflar arasında çatışmaların olduğu tezine karşı çıkmak için bir zemin olarak benimsemişlerdir. Bu çerçevede sağ, solun eşitsizlik vurgusunu boşa çıkarmaya çalışmış ve devlet/ülke biriminde tanımlanan bir ortak iyi anlayışının bütün kesimleri birleştirdiğini vaaz etmiştir. Bu çerçevede iktisadi büyüme sağlandığı ölçüde herkes bundan faydalanacaktır. Herkesin çıkarına olan pastanın büyümesini sağlamak için toplum tüm kesimlerinin gerek devletle gerek müteşebbislerle işbirliği yapmaları gerekmektedir.

Dünyada da kalkınmacılığın öne çıktığı bir dönemde kalkınma fikrine siyasette merkezi bir rol vermek, Türkiye sağına bir modernleşme perspektifi önerme olanağını da vermiştir. Kalkınma fikrini öne çıkardığı ölçüde sağ siyaset geçmişe özlemle sınırlı kalmamış, bir modernleşme arayışına dönüşmüştür. Entelektüel düzlemde Mümtaz Turhan'dan siyasi platformda Süleyman Demirel'e kadar sağ düşünceyi şekillendirenler bu tür bir modernleşme arayışının temsilcileri konumundadırlar. Ayrıca Türkiye sağının kalkınmaya bakışı hakkında düşünürken şu noktayı da akılda tutmak gerekiyor. Türkiye sağının kalkınma bağlamındaki modernite arayışı, modernitenin ve modernleşmenin Batı'nın sınırında yaşandığı bir bağlamda şekillenmiştir. Sınırda olma hali, bir yandan belirli bir gecikmişlik algısını da beraberinde getirirken, bir yandan da model alma, ama ay-

nı anda da özgünlükleri muhafaza etme gibi kaygıları beraberinde getirmiştir. Dolayısıyla kalkınma bir yandan pratik düzeyde bir kaygı olarak belirirken bir yandan da kimlik arayışlarının bir parçası olmuştur. Bu çerçevede Türkiye sağının genelinde kalkınmanın sadece Batı'yı model alma üzerinden şekillenmemesi gereği üzerine bir görüş birliği vardır. Farklı sağ unsurlarda farklı vurgu düzeylerinde gözlense de genel olarak Türkiye sağı kimlik kaygısıyla kalkınmacılığı manevi kalkınma söylemiyle bağdaştırmaya çalışmış, bu sayede bir yandan söylemlerini ana akım kalkmmacılıktan farklılaştırırken, bir yandan da muhafaza edilecek ve geliştirilecek bir değerler bütünü öne çıkartılmıştır.

1946'dan 1980'e uzanan dönemde Türkiye sağının kalkınmaya bakışı ele alındığında önemli bir ayrım göze çarpmaktadır. Bir yanda DP-AP çizgisi gerek ekonomiye bakışında, gerekse kalkınma tahayyülünde kapitalist sisteme dair hiçbir şüpheye yer vermemiştir. Öte yandan Millî Görüş ve özellikle MHP ise ekonomik programlarında ve kalkınmaya dair söylediklerinde kapitalizme dair ciddi şüpheleri olduğunu ifade etmişlerdir. Kapitalizme bellirli bir mesafe ile yaklaşan sağ perspektiflerin genel olarak demokrasiye de mesafeli yaklaştıkları, çoğulculuğa karşı şüpheci oldukları ve siyasi söylemlerinde korporatist unsurlara yer verdikleri gözlenmekte. Buna karşın AP'nin ise bir yandan parlamenter temsili demokrasiyi önemserken, bir yandan da siyasette elitist bakışa karşı çıktığı, herkesin siyaset yapma hakkını savunduğunu vurgulamak gerek.[90] AP'nin bir yandan klasik anlamda sağ bir parti olarak tam anlamıyla kapitalist bir siyaset izlerken, bir yandan da formel demokrasi-

90 Tanel Demirel, *Adalet Partisi: İdeoloji ve Politika* adlı kitabında şu noktaya dikkat çekiyor: "AP'nin 1960 darbesinden sonra demokratik rejime geçiş sürecinde oynadığı mühim rol Türk siyaset bilimi yazınında gözden kaçırılmıştır. (...) Demokratik rejimde ısrar edilmezse tepkinin rejimin temellerinden sarsacak bir düzeye gelebileceği fikrinin oluşmasında, serbest seçimler ve hukuk devletini savunan bir güç olarak AP'nin katkısı gözden kaçırılmamalıdır. (...) AP'nin temel hak ve hürriyetler konusundaki tutarlılıktan uzak çizgisi, partililerin demokratik değerlere uzak davranış biçimlerine yatkınlığı, seçimlerin iktidarın el değiştirmesinde en önemli araç olduğu fikrinin benimsenmesi sürecindeki katkılarını ihmal etmemize yol açmamalıdır." s. 348-350.

nin yerleşmesine katkı yapmış olması merkez sağ siyasetin kalkınmaya bakışı ele alınırken hatırda tutulmalı.

KAYNAKÇA

Ağaoğlu, S., *İki Parti Arasındaki Farklar*, Arbas Matbaası, Ankara, 1947.

Ahmad, F., *Demokrasi Sürecinde Türkiye (1945-190)*, Hil Yayın, İstanbul, 1996.

Alkan, A. T., "Bir 'Boynuz-Kulak' Hikayesi", *Düşünen Siyaset* (Sağ Siyaset özel sayısı), sayı 9, 1999, s. 13-20.

Akçay, Ü - M. Türkay, "Neoliberalizm'den Kalkınmacı Yaklaşıma; Devletin Sermaye Birikimi Sürecindeki Yeri Üzerine", *İktisat, Siyaset, Devlet Üzerine Yazılar: Prof. Dr. Kemâli Saybaşılı'ya Armağan* içinde, der. B. Ülman ve İ. Akça, Bağlam Yayınları, İstanbul, 2006, s. 49-65.

(Başar) Ahmed Hamdi, *İktisadî Devletçilik*, İstanbul Neşriyat, İstanbul, birinci cilt 1931, ikinci cilt 1932.

—, *İktisadî Devletçilik Dördüncü Kitap: Değişen Dünya*, Kenan Basımevi, İstanbul, 1941.

—, "Devletçilik ve Devlet Müdahalesi", *Devletçilik ve Devlet Müdahalesi: 1948 Türkiye İktisat Kongresi, Kongreye Verilen Tebliğler Bülteni* içinde, Duygu Matbaası, İstanbul, 1948, s. 3-16.

—, "İktisadî Devletçilik ve Mevzuları", *Türkiye'de Devletçilik* içinde, der. N. Coşar, Bağlam Yayınları, İstanbul, 1995.

Başkaya, F., *Kalkınma İktisadının Yükselişi ve Düşüşü*, İmge Kitabevi, Ankara, 2000.

Berberoglu, B., *The Political Economy of Development: Development Theory and the Prospects for Change in the Third World*, State University of New York Press, Albany, 1992.

Birtek, F., "Devletçiliğin Yükselişi ve Düşüşü, 1932-1950: Yarı-periferik Bir Ekonominin Yeniden Yapılanmasında Belirsiz Yol", *Türkiye'de Devletçilik* içinde, der. N. Coşar, Bağlam Yayınları, İstanbul, 1995, s. 143-171.

Bora, T., *Türk Sağının Üç Hâli: Milliyetçilik, Muhafazakârlık, İslâmcılık*, Birikim Yayınları, İstanbul, 1998.

—, "Türkiye'de Siyasal İdeolojilerde ABD/Amerika İmgesi, Amerika: 'En' Batı ve 'Başka' Batı", *Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce: Modernleşme ve Batıcılık*, cilt 3 içinde, der. U. Kocabaşoğlu, İletişim Yayınları, İstanbul, 2002, s. 147-169.

Bozbeyli, F., *Türkiyede Siyasi Partilerin Ekonomik ve Sosyal Görüşleri: Kalkınma ve Plânlama, İkinci Kitap - Birinci Cilt, Adalet Partisi*, Ak Yayınları, İstanbul, 1969, s. 45-106.

—, *Türkiyede Siyasi Partilerin Ekonomik ve Sosyal Görüşleri--Belgeler: Kalkınma ve Plânlama, İkinci Kitap - Üçüncü Cilt, Güven Partisi - Millet Partisi - Milliyetçi Hareket Partisi - Türkiye İşçi Partisi - Yeni Türkiye Partisi*, Ak Yayınları, İstanbul, 1970.

Boratav, K., *Türkiye İktisat Tarihi, 1908-1985*, Gerçek Yayınevi, İstanbul, 1995.

Cizre, Ü., *AP-Ordu İlişkileri: Bir İkilemin Anatomisi*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2002.

Demirel, S., *Vatan İçin El Ele*, Eser Matbaası, Ankara, 1978.

—, *Bayraklaşan Milli Şuur*, Adalet Partisi Genel Merkezi, Ankara, 1978.

—, *Siyasî İstikrar ve Topyekûn Kalkınma*, Aydınlar Ocağı Yayını, İstanbul, 1975.

—, *21. Yüzyıl'ın Yol Haritası: Demokrasi ve Kalkınma*, ABC Basın Ajansı, İstanbul, 2003.

Demirel, T., *Adalet Partisi: İdeoloji ve Politika*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2004.

—, "1946-1980 Döneminde 'Sol' ve 'Sağ'", *Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce: Dönemler ve Zihniyetler*, cilt 9 içinde, der. Ö. Laçiner, İletişim Yayınları, İstanbul, 2009, s. 413-450.

Erbakan, N., *Millî Görüş*, Dergâh Yayınları, İstanbul, 1975.

Ercan, F., "Sınıftan Kaçış: Türkiye'de Kapitalizmin Analizinde Sınıf Gerçekliğinden Kaçış Üzerine", *Korkut Boratav'a Armağan, Küresel Düzen: Birikim, Devlet ve Sınıflar* içinde, der. A. H. Köse, İletişim Yayınları, İstanbul, 2003, s. 611-669.

Erdentuğ, S. A. - P. J. Magnarella, "Türkiye'deki Üniversitelerde 'Sosyal Antropoloji'nin Dünü ve Bugünü: Biyo-Bibliyografik Bir Değerlendirme", *Folklor/Edebiyat*, cilt 6, sayı 22, 2000, s. 43-104.

Eroğul, C., *Demokrat Parti: Tarihi ve İdeolojisi*, İmge Kitabevi Yayınları, Ankara, 1990.

Escobar, A., *Encountring Development: The Making and Unmaking of the Third World*, Princeton University Press, Princeton, 1995.

Escobar, A., "Planlama", *Kalkınma Sözlüğü: Bir İktidar Olarak Bilgiye Giriş* içinde, der. Wolfgang Sach, Özgür Üniversite Kitaplığı, Ankara, 2007, s. 231-254.

Esteva, G., "Kalkınma", *Kalkınma Sözlüğü: Bir İktidar Olarak Bilgiye Giriş* içinde, der. W. Sach, Özgür Üniversite Kitaplığı, Ankara, 2007, s. 17-50.

Ete, M., "Türkiyede Devlet İşletmeciliği", *Devletçilik ve Devlet Müdahalesi: 1948 Türkiye İktisat Kongresi, Kongreye Verilen Tebliğler Bülteni* içinde, Duygu Matbaası, İstanbul, 1948, s. 22-39.

Falay, N., *Türkiye Ekonomisi Bibliyografyası (1929-1976)*, İstanbul Üniversitesi, İktisat Fakültesi, İstanbul, 1977.

Göker, E., "Sınıf Mücadelesi Neyi Açıklar?: Türkiye'de Kalkınma Sürecinde Devlet-Kapitalist Çekişmesi, 1958-1967", *İktisat, Siyaset, Devlet Üzerine Yazılar: Prof. Dr. Kemâli Saybaşılı'ya Armağan* içinde, der. B. Ülman ve İ. Akça, Bağlam Yayınları, İstanbul, 2006, s. 107-139.

Göktaş, H. - R. Çakır, *Vatan Millet Pragmatizm: Türk Sağında İdeoloji ve Politika*, Metis Yayınları, İstanbul, 1991.

Güner, A. G., *Millî Ülkü Mecliste*, Milli Ülkü Yayınevi, Konya, 1978, s. 84-85.

İlkin, S. vd., *Türkiye Ekonomi Bibliyografyası (1950-1965)*, Orta Doğu Teknik Üniversitesi, İdari İlimler Fakültesi, Ankara, 1969.

İnsel, A., "Milliyetçilik ve Kalkınmacılık", *Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce: Milliyetçilik*, cilt 4 içinde, der. T. Bora, İletişim Yayınları, İstanbul, 2002, s. 763-776.

Kansu, A., *1908 Devirimi*, İletişim Yayınları, İstanbul, 1995.

—, "Huntington'ın Amerikan Siyaset Sahnesine Çıkışı: 1950'li ve 1960'lı Yıllar", *Toplumsal Tarih*, sayı 182, 2009, s. 20-28.

Karaca, K., *Milliyetçi Türkiye: Milliyetçi-Toplumcu Düzen*, Emel Matbaacılık Sanayi, Ankara, 1976.

Kepenek, Y. ve N. Yentürk, *Türkiye Ekonomisi*, Remzi Kitabevi, İstanbul, 2004.

Keyder, Ç., "Türkiye Demokrasisinin Ekonomi Politiği", *Geçiş Sürecinde Türkiye* içinde, der. İ. C. Schick ve A. Tonak, Belge Yayınları, İstanbul, 1992, s. 38-75.

—, *Ulusal Kalkınmacılığın İflası*, Metis Yayınları, İstanbul, 1993.

Knöbl, W., "Theories That Won't Pass Away: The Never-ending Story of Modernization Theory", *Handbook of Historical Sociology* içinde, der. G. Delanty ve E. F. Işın, Sage Publications, Londra, 2003, s. 96-107.

Koraltürk, M., "Kalkınma Planlarında Çalışma Yaşamı", *Türkiye Sendikacılık Ansiklopedisi*, cilt 2, Kültür Bakanlığı/Tarih Vakfı, İstanbul, 1998, s. 203-205.

Kuyucak, H. A., "İstihsal, Ticaret ve Umumiyetle İktisadî Hayat Üzerinde Devlet Müdahaleciliği Nasıl Olmalıdır?", *Devletçilik ve Devlet Müdahalesi: 1948 Türkiye İktisat Kongresi, Kongreye Verilen Tebliğler Bülteni* içinde, Duygu Matbaası, İstanbul, 1948, s. 40-48.

Küçük, Y., *100 Soruda Planlama, Kalkınma ve Türkiye*, Gerçek Yayınevi, İstanbul, 1971.

Landau, J. M., *Türkiye'de Aşırı Akımlar: 1960 Sonrası Sosyal ve Siyasal Çekişmeler*, Turhan Kitabevi, Ankara, 1978, s. 326.

Millî Selâmet Partisi 1973 Seçim Beyannamesi, Fatih Yayınevi, İstanbul, 1973.

Öğün, S. S., *Türkiye'de Cemaatçi Milliyetçilik ve Nurettin Topçu*, Dergâh Yayınları, 1992, İstanbul.

Özakpınar, Y., *Batılılaşma Meselesi ve Mümtaz Turhan*, Kubbealtı Neşriyâtı, İstanbul, 1997.

—, *Kültür Değişimleri ve Batılılaşma Meseleleri*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 1999.

Sachs, W., "Tek Dünya", *Kalkınma Sözlüğü: Bir İktidar Olarak Bilgiye Giriş* içinde, der. W. Sachs, Özgür Üniversite Kitaplığı, Ankara, 2007, s. 181-203.

Safa, P., *Objektif: 4, Din, İnkılâp, İrtica*, Ötüken Neşriyat, İstanbul, 1999.

Sayar, A. G., *Bir İktisatçının Entellektüel Portresi: Sabri F. Ülgener*, Eren Yayıncılık, İstanbul, 1998.

Sever, M., *Ahmet Hamdi Başar ve İstanbul Tüccar Derneği*, Libra Yayıncılık, İstanbul, 2009.

Der. Şenses, F., *Kalkınma İktisadı: Yükselişi ve Gerilemesi*, İletişim Yayınları, İstanbul, 1996.

Taşkın, Y., "Türkiye'de Sağcılık: Bir Kavramın Yerlileşme Tarihini Anlamak...", *Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce: Dönemler ve Zihniyetler*, cilt 9 içinde, der. Ö. Laçiner, İletişim Yayınları, İstanbul, 2009, s. 451-473.

Tekeli, İ ve S. İlkin, *Uygulamaya Geçerken Türkiyede Devletçiliğin Oluşumu*, Orta Doğu Teknik Üniversitesi, Ankara, 1982, s. 89-97.

Topçu, N., "Büyük Sanayi", *Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce: Muhafazakârlık*, cilt 5 içinde, der. A. Çiğdem, İletişim Yayınları, İstanbul, 2003, s. 726-728.

Toplum Kalkınması (El Kitabı), Community Development (A handbook), Köyişleri Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1959.

Toplum Kalkınması Programlarının Âmme İdaresi Cepheleri (Public Administration Aspects of Community Development Programmes), Köyişleri Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1959.

Trak, A., "Gelişme İktisadının Gelişmesi: Kurucular", *Yapıt*, sayı 5, 1984, s. 50-61.

Turan, A. E., "Yerel Seçim Mitinglerinde Parti Genel Başkanlarının Yaptıkları Konuşmalardaki Yerel Konular Düzeyi", *11. Ulusal Sosyal Bilimler Kongresi*'nde sunulmuş bildiri, 9-11 Aralık 2009, Ankara.

Turan, Ö., "Doğan Avcıoğlu", *Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce: Dönemler ve Zihniyetler*, cilt 9 içinde, der. Ö. Laçiner, İletişim Yayınları, İstanbul, 2009, s. 159-179.

Turhan, M., *Kültür Değişmeleri: Sosyal Psikoloji Bakımından Bir Tetkik*, Millî Eğitim Basımevi, İstanbul, 1969.

—, *Garblılaşmanın Neresindeyiz?*, Türkiye Basımevi, İstanbul, 1959.

Türkcan, E., "Birinci Kalkınma Planı ve Sonrası", *Türkiye'de Planlamanın Yükselişi ve Çöküşü, 1960-1980: Attila Sönmez'e Armağan*, haz. Ergun Türkcan, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2010, s. 263-282.

Türkdoğan, O., *Türkiyenin Kalkınma Yolu: Sosyo-Ekonomik Sistem Tartışmaları*, Atatürk Üniversitesi Basımevi, Erzurum, 1970.

Ülgener, S., *İktisadi Çözülmenin Ahlak ve Zihniyet Dünyası*, Der Yayınları, İstanbul, 1981.

Üstünel, B., *Kalkınmanın Neresindeyiz*, Sevinç Matbaası, Ankara, 1966.

Wallerstein, I., "The inter-state structure of the modern world-system", *International Theory: Positivism and Beyond* içinde, der. S. Smith vd., Cambridge University Press, New York, 1996, s. 87-107.

Wolf, E., *Europe and the People Without History*, University of California Press, Berkeley, 1997.

Yenal, E., *Cumhuriyet'in İktisat Tarihi*, Homer Kitabevi, İstanbul, 2003, s. 84.

Yılmaz, M., "Mümtaz Turhan", *Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce: Milliyetçilik*, cilt 4 içinde, der. T. Bora, İletişim Yayınları, İstanbul, 2002, s. 552-563.

—, "Mümtaz Turhan", *Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce: Muhafazakârlık*, cilt 5 içinde, der. A. Çiğdem, İletişim Yayınları, İstanbul, 2003, s. 192-201.

Milli, ahlâkî hassasiyetler: Kadınlık, erkeklik

Ulusun Umudu ve Felaketi Erkekler: Milliyetçi Kadın Yazarların Romanlarında Erkeklik Kurguları (1918-1951)

NURSELİ YEŞİM SÜNBÜLOĞLU

Siyasi yaklaşımların hepsi zaman zaman örtük de olsa belli toplumsal cinsiyet ilişkileri üzerine temellendirilmiştir. "Milli" kadınlık ve erkeklik tanımlarının stereotipik hale gelmesi ise 19. yüzyıl başlarına denk gelir.[1] Nitekim, George L. Mosse, bu yazının çerçevesini oluşturan milliyetçilik ve modern erkekliğin birbirine paralel olarak ortaya çıkmış ve birbirini önemli ölçüde etkilemiş kavramlar olduğu tespitinde bulunur.[2] Bu yazıda özellikle erkeklik kurguları üzerinde durulmakta ve ideal erkeklik tanımlarının toplumsal normlara göre şekillendiği ve bu normları yansıtmalarının beklendiği argümanı temel alınmaktadır. Mosse normatif erkek stereotipinin, daha çok ulusun geçmişini sembolize eden normatif kadın stereotipinden farklı olarak, ulusun gelecekle ilgili beklentilerini ve umutlarını yansıttığını vurgular. Bu doğrultuda, özellikle ideal erkek bedeni tanımı ulusun orta sınıf değerleri ile şekillenmesi beklenen düzen intizam ihtiyacının en açık gözlenebildiği alanlardan bi-

1 George L. Mosse bu tanımları aynı zamanlarda ulusun simgeleri olarak ortaya çıkmaya başlayan bayrak, milli marş ve ulusal anıtlarla eş değer tutar. G. L. Mosse, *Nationalism and Sexuality: Middle-Class Morality and Sexual Norms in Modern Europe*, University of Wisconsin Press, Madison, 1985, s. 16.

2 G. L. Mosse, *The Image of Man: The Creation of Modern Masculinity*, Oxford University Press, New York, 1996.

ri olarak ön plana çıkar.[3] Paralel bir mantıkla düşünüldüğünde, ulusun özellikle gelecekle ilgili kaygılarını da farklı erkeklik temsilleri üzerinden incelemek mümkündür.

Erkeklik temsillerinin incelenmesinde edebi metinler oldukça zengin malzeme sağlamaktadır. Benedict Anderson'ın ortaya koyduğu gibi iletişim araçları ve edebiyat ürünleri, özellikle kuruluş aşamasında, ulus tahayyülünü ve ulusun bir üyesi olma fikrini kitlelere yaymanın en önemli araçları olmuşlardır.[4] Türk edebiyatına bakıldığında da Tanzimat edebiyatı ile başlayan ve 1950'lere kadar süren dönemde üretilen eserlerdeki temel meselenin çeşitli yönleriyle modernleşme olduğu görülür.[5] Roman türünün ortaya çıkışı, modernleşme, Batılılaşma ve milliyetçilik özellikle 19. yüzyıldan itibaren birlikte gelişen ve birbirini etkileyen süreçler olmuştur. Özellikle 19. yüzyılın başından 20. yüzyılın ortalarına kadar süren dönemde üretilen edebiyat ürünlerinin yazarları elit sınıfa mensup, eğitim görmüş ve modernleşme süreci ile ilgili tartışmaların içinde olan, kendileri de bu tartışmalara yön veren kişilerdi. Bu yazıda üzerinde durulan *Aydemir* ve *Pervaneler* romanlarının yazarı Müfide Ferit (Tek) (1892-1971) ve *Çölde Sabah Oluyor* romanının yazarı Şükufe Nihal (Başar) (1896-1973) de benzer bir konumda idiler. Müfide Ferit'in siyasi kişiliğinin şekillenmesinde eşi Ahmet Ferit Tek, enişteleri Yusuf Akçura ve Zühdü İnhan, Fransa'daki lise eğitimi esnasında kendisine velilik yapan Ahmed Rıza, Türk Ocağı başkanlarından Hamdullah Suphi Tanrıöver gibi isimler etkili olmuşlardır. Ailesi dolayısıyla siyasetin içinde bulunan Müfide Ferit *İfham, Hakimiyet-i Milliye, Türk Kadını ve Türk Yurdu* gibi yayın organlarında yayımlanan yazılar yazarak ve *Türk Kadını* ve *Türk Ocağı* cemiyetlerinde etkili olarak siyasetle aktif olarak da ilgilenmiştir.[6]

---

3 G. L. Mosse, *a.g.e.*

4 B. Anderson, *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, Verso, Londra, 1983.

5 B. Moran, *Türk Romanına Eleştirel Bir Bakış*, cilt 1, İletişim Yayınları, İstanbul, 2005.

6 C. Demircioğlu, "Müfide Ferit Tek ve Romanlarındaki Milliyetçilik," (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Boğaziçi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1998.

Şükufe Nihal de siyasi tartışmaların yapıldığı bir evde büyümüş, *İttihat, Kadın Gazetesi* gibi yayınlar için yazılar yazmış, dönemin kadın hareketlerinin içinde önemli görevler almış bir isimdir.[7] Bu yazıda bazı romanlarına dipnotlarda değinilen yazarlardan Cahit Uçuk'un (1909-2004) Selanikli annesinin Mustafa Kemal ve ailesiyle ahbaplığı vardır[8] ve ailesinin bazı üyeleri Kurtuluş Savaşı'nda aktif görev almıştır.[9] Uçuk siyasi içerikli yazılar yazmamıştır; ancak Abide Doğan'm "kendine güvenen, cesur kadın tipleri" yarattığım söylediği yazar, kadın karakterlerini Cumhuriyet döneminin idealize ettiği 'yeni kadın'ı model alarak kurgulamıştır.[10] Benzer şekilde Milli Edebiyat akımının temsilcilerinden Halide Nusret (Zorlutuna) (1901-1984) de "hürriyet mücadelesiyle şöhret kazanan", İkinci Meşrutiyet ertesinde gazetelerde yazıları yayımlanan bir babanın kızıdır ve yazıları *Türk Kadını, Kadınlar Dünyası,* ve *Milli Mecmua* gibi yayınlarda çıkmıştır.[11] Yaşamları oldukça benzer bir arka plana sahip, nispeten sınırlı bir çevrenin mensubu olduklarından birbirleriyle de iletişim halinde olan bu yazarların[12] eserlerini şekillendiren en önemli ortak noktalardan birinin romanlarına yükledikleri işlev olduğunu söylemek mümkündür. Her iki romanının da önsözünde belirtildiği gibi Müfide Ferit 'tezli roman'lar yazmıştır. Halide Nusret'in "milli kalkınmada edebiyatçılarımıza düşen vazifeler muhakkak ki pek büyüktür,"[13] sözleri de gösterir ki edebiyat anlayışında roman halka belli düşünceleri aktarmak için bir araçtır. Bu nedenle söz konusu yazarların yapıtları milliyetçi erkeklik kurgularını incelemek için önemli bir malzeme sağlamaktadır. Ayrıca ele

7 H. Argunşah, *Bir Cumhuriyet Kadını: Şükufe Nihal*, Akçağ Basım Yayım, Ankara, 2002.

8 C. Uçuk, *Erkekler Dünyasında Bir Kadın Yazar: Silsilename I*, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2003.

9 C. Uçuk, *Bir İmparatorluk Çökerken*, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 1996.

10 A. Doğan, *Cahit Uçuk: Hayatı-Sanatı-Eserleri*, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul, 1999.

11 Z. Gürel, *Halide Nusret Zorlutuna: Hayatı ve Eserleri*, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1988.

12 Ş. Nihal Halide Nusret ile mektuplaşmaktadır ve Müfide Ferit'in de katıldığı edebiyat toplantıları düzenler. H. Argunşah, *a.g.e.*

13 Z. Gürel, *a.g.e.*, s. 47.

alınan yazarların yalnızca dönemin feminist fikirleriyle ya da 'yeni kadın' tanımlamalarıyla bir şekilde uğraşmış kadınlar olması, (eril) iktidarla kurdukları ilişkinin erkeklerden farklı olmasının ürettikleri milliyetçi erkeklik kurgularını etkileyip etkilemediği konusunda da çıkarımlar yapabilme olanağı sağlayacaktır. Romanların analizi, erkek kahramanların özelliklerinin yazıldıkları dönemin kaygılarını yansıttığını ve yine yazıldıkları dönemin ihtiyaçlarına göre şekillendiğini göstermektedir.

Aydemir: Türkler'in kurtarıcısı kahraman erkek modeli

Müfide Ferit Tek'in ilk olarak 1918'de *Türk Kadını* mecmuasında yayımlanan romanı ve romana ismini veren başkarakteri Aydemir, ulus-devletin kuruluşunun hemen öncesinde, savaş ve işgallerle şekillenen kaotik bir dönemde nasıl bir erkek modeli tahayyül edildiğini incelemek için iyi bir örnek teşkil etmektedir. Halide Edip'in *Yeni Turan* isimli romanının ardından yazılmış Turancılık fikrini savunan ikinci roman olan *Aydemir* yayımlandığı dönemde oldukça ses getirmiş, bir kuşağı etkilemiştir.[14] Her iki roman da savundukları ideale uygun olarak ütopya tarzında yazılmışsa da ütopya tarzının gerektirdiği üzere varolan toplumsal ilişki biçimlerine alternatif üretmeyi amaçlamamakta, bunun yerine dağılma sürecine girmiş bir imparatorluğun yarattığı toplumsal kaygıları hafifletme kaygısı taşımaktadırlar. Nitekim, *Aydemir* Yusuf Akçura'nın teşviki ile "birinci harpten mağdur çıkan millete teselli olsun diye" yazılmıştır.[15] Dolayısıyla söz konusu romanları 'milli ütopya' olarak ele almak daha doğru bir yaklaşım olarak gözükmektedir.

Roman, adından da anlaşılacağı üzere, baş kahramanı olan Aydemir'in[16] hikâyesine odaklanır. Hikâyenin bir boyutu-

14 M. Belge, "Müfide Ferit Tek'in 'Aydemir' Romanı", *Kitap-lık*, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, sayı 63, 2003; C. Demircioğlu, *a.g.e.* Her iki kaynakta da romanın etkisine bir örnek olarak Şevket Süreyya'nın romandan etkilenerek Aydemir soyadını alması gösterilir.

15 C. Demircioğlu, *a.g.e.*

16 Roman içinde Demir ve Demir Han olarak da geçmektedir.

nu Demir'in İstanbul'da bulunduğu dönem ve ılımlı bir meşrutiyetçi olan Nedim Paşa'nın kızlarından Hazin'e duyduğu aşk oluştururken diğer boyutta milli bilinç yaymak için çıktığı Türkistan yolculuğu vardır. Cemal Demircioğlu'nun aktardığına göre, Yusuf Akçura'nın rolü yalnız romanın yazılmasını teşvik ile sınırlı değildir; Müfide Ferit kahramanını Yusuf Akçura'yı model alarak oluşturmuştur. Bu bilgi roman kahramanı ile Akçura arasındaki bazı paralellikleri açıkladığı gibi Aydemir'in Türkistan'a gitmekteki amacı olan Osmanlı ve Rus Türkleri arasında birlik kurma düşüncesinin siyasi altyapısının kaynağını da ortaya koyar. Demircioğlu Akçura'nın çabasının Türk ırkına dayalı ulusal bir burjuva ideolojisi oluşturmak olduğunu belirtir.[17] Burjuva değerlerinin milliyetçilikle olan etkileşiminin ve geriliminin romandaki aşk ilişkisinin seyrini belirlediğini[18] ve Demir'in taşıyıcısı olduğu normatif değerlerin birçoğunun kaynağı olduğunu söylemek mümkündür. Demir'in romanın temel problematiklerinden birini oluşturan en önemli niteliği de irade sahibi olmasıdır ki bu da kahramanın isminin gelişigüzel bir seçim olmadığını düşündürür. Otokontrol, vazifeye adanmışlık, tutumluluk ve tutkuların bastırılması orta sınıfın kendisini gerek üst gerekse de alt sınıflardan üstün gördüğü özellikler olmuştur.[19] Demir de bu özellikler doğrultusunda maddiyattan son derece uzak duran bir karakter olarak betimlenmiştir; Türkistan'da yaşadığı evde elzem birkaç parça eşyadan fazlası bulunmaz. O kadar ki, odada ateş yanmadığını bile fark etmez; sıcaklık hoşuna gitmeyen bir lüksten başka bir şey değildir Demir için.[20] Maddiyatı ve beraberinde getirdiği rahatlığı reddetmesi Demir'in davasına olan adanmışlığının göstergesidir. Bu örnek aynı zamanda iradesinin Demir'i bedensel ihtiyaçlarından azade kılacak kadar güçlü olduğunu da vurgular.

17 C. Demircioğlu, *a.g.e.*, s. 50.

18 Vatansever kurtarıcı erkek kahramanın arzu nesnesi kadın karakter ile olan ilişkisine dair örnekler için bkz. J. Parla, "Alegoriden Mesel'e: Türk Romanında Anadolu'nun Kayıtları", *Taşrada Var Bir Zaman*, der. Z. T. Akbal Süalp, A. Güneş, Çitlembik Yayınları, İstanbul, 2010, s. 67-86.

19 G. L. Mosse, *Nationalism and Sexuality*..., s. 5.

20 M. F. Tek, *Aydemir*, Kaknüs Yayınları, İstanbul, 2002, s. 34-36.

Beden denetimi ve bunun en önemli unsurlarından biri olan cinselliğin denetimi orta sınıf değerlerin temel taşını oluşturur. Benzer şekilde milliyetçi ideolojiler de ideal kadın ve erkek stereotiplerini oluştururken tutku barındırmayan bir güzellik anlayışından hareket etmişlerdir.[21] Bu yazı çerçevesinde incelenen romanlarda cinselliğin ele alınışının çok sınırlı ve tutkudan uzak, 'saygın' cinsellik kodlarına uygun olması bu görüşü destekler niteliktedir. Romanların çoğunda kendine yer bulan ruh ve beden inceliği ve zerafet tanımlamalarının temelinde de orta sınıf beden algısı yatar. Kadın kahramanı her sabah jimnastik yapan bir 'milli roman'ın[22] tek milli unsuru kahramanlarının fazlalıktan azade sağlıklı bedenlerinin oluşturduğu toplumun, herkesin gayesini bildiği makina gibi işleyen bir mekanizma olarak tarif edilmesidir. *Pervaneler* romanındaki sevimsiz kadın karakterlerin şişman olmaları bir tesadüf olmadığı gibi, *Çöl Güneşi* romanının makbul olmayan karakterlerinden birinin "tombul ve tembel vücutlu Müeyyet" oluşu da rastlantı eseri değildir. İnce bir beden uluslar için son derece önemli olan çalışkanlıkla bağdaştırıldığı gibi diğer bir önemli nitelik olan iradenin de somut bir ifadesi olarak değerlendirilir.

Hazin'e duyduğu aşk ve tensel arzu romanda Demir'in iradesini zayıflatma potansiyeli taşıyan tek tehlikedir: "Ve bütün vücudu paçavra gibi yumuşadı. (...) Aciz, heyecanlı, asi, kavi, lakin mağlup kaldı."[23] Demir'in bu haldeyken Türk birliğini kuramayacağı açıktır, bu yüzden Türkistan'a "kaçar". Daha sonra Hazin'e yazdığı mektupta, "Kaçtım çünkü günahkâr oluyordum" diyecektir.[24] Mosse milliyetçiliğin erkeklerin tutkularını (milli) 'yüce amaçlar'a yönlendirmesinin erkek cinselliğini kontrol altında tutma teşebbüsü olduğunu vurgular.[25] Elbette bu romanda karşımıza çıkan, Tanzimat edebiyatında çok tekrarlanmış olan erkeğin iradesini zayıflatıp mahvolmasına sebep

21 G. L. Mosse, *a.g.e.*

22 C. Uçuk, *Kırmızı Balıklar*, Kenan Matbaası, İstanbul, 1946.

23 M. F. Tek, *a.g.e.*, s. 43.

24 M. F. Tek, *a.g.e.*, s. 51.

25 G. L. Mosse, *a.g.e.*

olan *femme fatale* kadın figürü değildir – şüphesiz Hazin de 'vatanperver' ve 'saygın' bir kadın olarak kurgulanmıştır. Ancak romanın 1918 tarihli olduğu hatırlanacak olursa, iki vatanperverin aile kurarak 'ulusun yapı taşları'ndan birini meydana getirmeleri için henüz erken olduğu ortaya çıkar. Mevcut şartlar erkeğin kahraman rolüne bürünmesi ve vatanı kurtarmasını, kadının da geride –elbette erkeğin yönlendirmesi doğrultusunda– çoğunlukla eğitim ve sağlık alanını kapsayan 'cephe gerisi hizmeti' vermesini gerektirmektedir. Nitekim Hazin de "Demir'e veremediği hayatını, onun emeline"[26] vererek bir kız mektebi açar. Dolayısıyla bireysel mutluluk vatan için feda edilmiş olur. Bu fedakârlık ayrıca kahraman erkek modelinin belirleyici edimlerden biri olan 'dava uğruna kadınlardan uzaklaşma'ya da denk düşmüş olur. Üstelik bu Demir'in ilk kadınlardan uzaklaşma deneyimi de değildir. Yüreğinde ancak tek bir sevgiye yer olması gerektiğinden, annesi de Demir'in hayatından çıkmıştır. Demir bir anlamda Tanzimat edebiyatının babasız erkek karakterlerinin devamı gibidir, ancak benzerlik bu noktada biter. Zira, baba rehberliğinden yoksun oldukları ve anneleri de bu boşluğu dolduramadığı için felakete sürüklenen Tanzimat'ın genç erkeklerinin[27] aksine Demir "Türklük vahdetini anne[sinin] ağzından" öğrenmiştir.[28] Daha çarpıcı olan ise "Babam öldü. Ben büyüdüm"[29] cümleleridir. Demir annesinin ölümünün ertesinde teselliyi kentin eski kalelerinde arar[30] ve burada "Türklük muhabbetini" bulur. Kalelerden seyrettiği Karadeniz'de "Türk efsanelerini" görür: "Türk hayatının en derinliklerine girdim. Ve onların muazzam tarihini, esatiri büyüklükleri ve ezeli ıstıraplarıyla yaşadım".[31] Türklerin birbirlerinden ayrılınca başlarına gelmedik felaket kalmadığını görme-

26 M. F. Tek, *a.g.e.*, s. 57.

27 A. Saraçgil, *Bukalemun Erkek*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2005; J. Parla, *Babalar ve Oğullar: Türk Romanının Epistemolojik Temelleri*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2002.

28 M. F. Tek, *a.g.e.*, s. 45.

29 M. F. Tek, *a.g.e.*, s. 46.

30 M. F. Tek, *a.g.e.*, s. 46.

31 M. F. Tek, *a.g.e.*, s. 47-48.

si[32] kendisine 'vahiy edilecek' görevinin gerekçesi olma işlevi görür. "Nirvana'yı bulmuş bir fakir gibi" 'yükselir' ve hayalinde Türk birliğini görür.[33] Böylelikle Demir de misyonu da Karadeniz kıyılarında kutsanmış olur. Annesinin acısını hafifletmek için gittiği yerde anne sevgisinin yerini (ana)vatan sevgisi alır. Daha da ileri giderek denebilir ki Demir'in kalbinde vatan sevgisine yer açılabilmesi için annesinin ölmesi gerekmiştir, çünkü kahraman erkek figürü 'kutsal görevini' ifa edebilmek için tüm ailevi bağlarından ve bunların getirdiği sorumluluklardan uzaklaşmak zorundadır.

Hikâyesinin neredeyse tüm unsurları gerçeklikten alabildiğine kopuk olan *Aydemir*'in belki de en kayda değer yanı bireyselliğin yüce amaçlar uğruna feda edilmiş olmasının bu düzeydeki etkilerini roman kahramanının verdiği kararla giriştiği mücadeleyi işleyerek göstermesidir. "Irk emelini tanıyalı bütün şahsi hisleri gömdüm zannediyordum,"[34] der Demir, oysa Hazin'den "kaçtığı" için birçok kez pişmanlık hisseder ve asıl itirafını ölüm döşeğinde Hazin'e yazdığı mektupta yapar: "Sizsiz yaşayacağımı zannettiğim için ölüyorum... Sizin aşkınız önünde eğilmek istemediğim için ölüyorum."[35] Elbette gerilimin varlığından daha önemli olan Müfide Ferit'in bu gerilimi nasıl çözüme kavuşturduğudur ki bu noktada romanın gerçeklikle arasındaki tek bağın da koptuğu görülür: "Ah, biliyorum, evet emele ihanet ediyorum, biliyorum... Yalnız onun için yaşayamadım. Sizden ayrılmak lazım gelince ölüyorum. Emeli bırakıp sizin için ölüyorum."[36] Demir insani ve maddi tutkusunu dizginleyememesinin ve bireyselliğinden kurtulamamasının, diğer bir deyişle, iradesini yitirmiş olmasının bedelini canıyla öder, çünkü bu durumda dava için faydalı olması mümkün değildir. Yazar kahramanlarının ölüm döşeğinde bile ka-

32 Demir'in Türk tarihiyle böyle mistik bir şekilde deniz kıyısında birleşmesi tarih bilgisinin entelektüel bir sürecin neticesi olarak ortaya çıkmadığını/çıkmasının beklenmediğini göstermesi açısından önemlidir.

33 M. F. Tek, *a.g.e.*, s. 49.

34 M. F. Tek, *a.g.e.*, s. 45.

35 M. F. Tek, *a.g.e.*, s. 103.

36 M. F. Tek, *a.g.e.*, s. 105.

vuşmalarına müsade etmeyerek vatana karşı yapılan bu 'ihaneti' bir anlamda cezalandırır.

İrade kaybının bedelinin bu kadar ağır olmasının altında yatan nedeni dönemin sosyopolitik durumunda aramak gerekir. 19. yüzyıl Avrupasında orta sınıfın özellikle bedenin denetimi ve irade ile bu kadar meşgul olmasının sebebi paradigmatik değişikliklerin yaşandığı bir dönemde istikrar arayışıdır.[37] Bedenin ve tutkuların denetimi 'dışarıdaki' durumun da denetim altında olduğu yanılsamasını yarattığı için bu derece önemlidir. Benzer şekilde geç dönem Osmanlı Devleti'nde de modernleşmecilerin kendi önayak oldukları değişimlerin sonuçlarından tedirginlik duydukları ve bu tedirginliğin dönemin romanlarına yansıdığı görülür.[38] Bu tedirginliği *Aydemir*'de Nedim Paşa'nın Meşrutiyet'in getirdiği ani ve çok sayıda yenilik karşısında duyduğu korkuda gözlemlemek mümkündür. İşgal ve savaş koşullarının daha da ağırlaştırdığı bu durumda mevcut kaosa karşı denetim ve koruma vaat eden, ikircikliğe düşmeden amaca yönelik hareket edecek[39] güçlü ve karizmatik bir erkek karaktere ihtiyaç duyulmaktadır. Nitekim Demir'in romanın ilerleyen bölümlerinde isminin sonuna aldığı Han ünvanı ile mutlak otoriteye duyulan ihtiyaç vurgulanır. Bu noktada Mustafa Kemal'in tam da romanın tespit ettiği bu boşluğu doldurduğu söylenebilir.[40]

Romanda açıkça yansımasını bulan 'tek adam' gereksinimi, Hazin'in kocası Neyyir'in, özellikle Demir'in olumlu özelliklerini vurgulayacak şekilde kurgulanmış olması ile kendini bir kez daha gösterir. Örneğin, Neyyir'in oportünistliği Demir'in

37 G. L. Mosse, *a.g.e.*, s. 9.

38 A. Saraçgil, *a.g.e.*

39 Mosse amaca yönelik hareket etmenin "erkeksilik" ile özdeşleştirildiğini ve bu tür edimlerin ulusun ve devletin sıhhati açısından gerekli görüldüğünü belirtir. G. L. Mosse, *a.g.e.*, s. 34.

40 Saraçgil Enver Paşa'nın başarısızlığının da Mustafa Kemal'in Türk Milletinin yeni egemen erkek prototipi olarak ortaya çıkmasında payı olduğunu belirtir. Saraçgil, *a.g.e.*, s. 207. Mustafa Kemal'in kaosa karşı sağladığı güvence o boyuttadır ki *Küçük Ev* romanının kadın karakteri gündelik hayatın sıkıntılarını paylaşmak için bile Anıtkabir'e gider. C. Uçuk, *Küçük Ev*, Kenan Matbaası, İstanbul, 1947, s. 17.

idealizminin tam tersidir. Ayrıca Neyyir'in, evlenme teklifine red cevabı alınca intihara kalkışmış olması önemli bir iradesizlik örneği olarak karşımıza çıkar. Ertesinde işi padişaha aksettirip Hazinle bir anlamda zorla evlenmesi de olgun bir erkekten çok şımarık bir çocuk gibi davrandığını gösterir. 19. yüzyıldan itibaren evliliğin karşılıklı sevgiye dayanması ve eş seçiminin kişisel tercihe dayalı olması gerektiği modernleşmenin gerekliliklerinden biri olarak görülmekteydi. Neyyir bu çocukça tutumuyla ideal erkek olma fırsatını tamamen kaçırmış gibidir. Öyle ki Trablusgarp Savaşı'nda kahramanca savaşıp "şan ve şerefle bir de öldürücü yara kazanarak"[41] dönmüş olması bile durumunu düzeltmez. Her ne kadar Neyyir Hazin'e "Sen artık bana çocuk demeyeceksin ya?"[42] dese de yazar Neyyir'i "omuzu çöküк, başı önde, mecalsiz, rengi bembeyaz" bir şekilde betimleyerek, onun çocukluktan gururlu bir şekilde erkekliğe geçmesinin önüne geçer. Savaşta aldığı yara onu vakur bir kahraman haline getireceğine iyice elden ayaktan düşürür ve sonunda ölümüne sebep olur. Açıktır ki, romanda sadece tek bir ideal erkek karaktere yer vardır, o da Demir'dir.

Demir'in kurtarıcı kahraman olarak kurgulanmasının bir koşulu daha vardır: kurtarıcı bekleyen bir halk kurgulamak, yani bir problem tanımlamak. Milliyetçilikle doğrudan alakalı bir konuyu işlemeseler bile neredeyse tüm romanlarda bahsi geçen Anadolu-İstanbul karşıtlığı bu problemin merkezinde yer alır. Söz konusu karşıtlığın iki boyutu vardır: birincisi, İstanbul'un işgal altında olması, yani 'yabancı elinde' olması nedeniyle Anadolu'nun bir sığınma yeri olarak görülmesidir.[43] Karşıtlığın Türk modernleşmesine özgü olmayan ikinci boyutu ise

41 M. F. Tek, *a.g.e.*, s. 58. Halbuki *Çöl Güneşi* romanının erkek karakterlerinden birinin şakağındaki kurşun yarası onu kadın kahramanın gözünde "en güzel erkeklerin fevkine çıkaran bir kahraman" yapmaya yeter. Ş. Nihal, *Çöl Güneşi*, 1933, s. 51.

42 M. F. Tek, *a.g.e.*, s. 58.

43 Ailesinde Milli Mücadele'ye katkıda bulunanlar olan Cahit Uçuk'un otobiyografisinde bu görüşe rastlamak mümkündür. C. Uçuk, *Bir İmparatorluk Çökerken*, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 1996. Ayrıca H. Nusret'in *Sisli Geceler* romanının karakterleri Anadolu dönüşü İstanbul'un havasını sıkıcı ve yabancı bulurlar. H. Nusret, *Sisli Geceler*, Kenan Basımevi, İstanbul, 1938, s. 79.

milliyetçiliğin 19. yüzyıldan itibaren büyük kenti bir tehdit unsuru olarak algılamasıdır.[44] Buna göre İstanbul kozmopolitliği[45] ile yozlaşmayı temsil ederken Anadolu ve insanı ülkenin bozulmamış özünü oluşturur. Bu söylemle esas itibariyle çelişkili olsa da aynı anda varolan diğer söylem ise modernleşmeci elitlerin kendilerine biçtikleri Anadolu'yu kurtarma misyonu etrafında şekillenir. Buna göre, Anadolu cennet gibidir ama yoksunluk içindedir ve 'düşmanları' vardır.[46] Gerek Ömer Türkeş gerekse de Cemal Demircioğlu, Müfide Ferit'in Anadolu'nun yoksulluğunun sebebinin yalnız eğitim ya da bilinç yoksunluğu olduğu açıklamasıyla yetinmeyip, sorunun ekonomik temelleri olduğunu tespit etmesini oldukça olumlu bulurlar.[47] Sorunu elde hiçbir somut kaynak olmaksızın mucizevî bir şekilde[48] Demir'e çözdürmesini ise aynı iyimserlikle karşılamak kanımca pek mümkün değildir.

Esas olarak milliyetçilik bayrağını taşımak üzere kurgulanmış bir karakter olan Demir'in hümanist ve yumuşak karakterli oluşu ile militarizme meğletmeyişi önemle üstünde durulması gereken bir özelliktir. Murat Belge, Halide Edip ve Müfide Ferit'in romanlarında ortaya koydukları tavrı "kültürel" ve "kadınca" ırkçılık olarak nitelendirmektedir.[49] Belge yazarların kafasındaki ırk kavramının daha çok patriyotizme yakın olduğunu, ırk kavramının insaniyetin üstüne çıkmamasına özen gösteren bir dil kullandıklarını, sonuçta da kısa zaman sonra ırk

---

44 G. L. Mosse, *a.g.e.*

45 Kozmopolitliğin bazen İstanbul sınırını aştığına da rastlanır. Örneğin, *Çölde Sabah Oluyor* romanında Diyarbakır türlü dillerin konuşulduğu, karışık, intizamsız bir şehir olarak tarif edilir. Ş. Nihal, *Çölde Sabah Oluyor*, Saray Kitabevi, 1951, s. 114.

46 En tipik düşmanlar ağalar, imamlar ve işgal kuvvetleridir. Özellikle kan emici olarak betimlenen ağalar (*Kirazlı Pınar*) ve aynı derecede tehlikeli imamlar sorunun askeri başarı ile giderilemeyecek boyutuna vurgu yapar. C. Uçuk, *Kirazlı Pınar*, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1936.

47 Ö. Türkeş, "Muhafazakâr Bir Feminist", *Radikal Kitap*, 07.02.2003; C. Demircioğlu, *a.g.e.*, s. 49.

48 "İşsizlere iş buluyor, okumayanlara okumak öğretiyor, fakire para, açа ekmek, cahile ilim veriyor", M. F. Tek, *a.g.e.*, s. 66.

49 M. Belge, *a.g.e.* Murat Belge bu ırkçılığı hangi açıdan "kadınca" bulduğunu ise açıklamamıştır.

kelimesini kullanmaktan vazgeçtiklerini belirtmektedir.[50] Demir'in ders verdiği çocuklardan birinin "Bir kere Rus'un ezildiğini görecek miyiz?.. Biz hakim, o esir, biz efendi, o köle olacak mı?" sorusuna verdiği "Onlar da serbest ve memnun kalacaklar. Çünkü bizim aradığımız, mazlumla zalimin vaziyetlerini değiştirmek değil(dir)"[51] cevabı hoşgörüsünün genişliğini vurgulamaktadır. Zaten Müfide Ferit, Demir'i kurtarıcı bir peygamber olarak kurgulamıştır ama onu yalnız İslâm diniyle özdeşlestirmekten kaçınmış, farklı dini inanışlara yaptığı göndermelerle Demir'i her dinden bir parça taşıyan bir peygamber olarak tasarlamıştır. Örneğin, Demir'in metinde birçok kez Buda ile[52] ve İsa ile[53] özdeşleştirildiğini görürüz. Bu tavır bir taraftan Türk modernleşmesinin İslâm'a mesafeli duruşunun bir örneğini teşkil eder. Ancak romanda dini metaforların kullanımının dikkat çekecek kadar fazla oluşunu,[54] din(ler)in vaaz ettiği toplumsal ilişki biçimlerinin, milliyetçiliğin bireyin ulus-devletle ve onu temsil eden liderle kurmasını istediği ilişki biçimi ile paralelliğinin yansıması olarak da değerlendirmek gerekir. Halkın Demir'e gösterdiği yakınlık bu ilişki biçimini göstermesi açısından oldukça önemlidir: "Bu ilk dakikalardan itibaren hepsi onu bütün ruhlarıyla sevmişlerdi. Anlayamadıkları bir çekicilikle ona bağlandıklarını hissettiler."[55] Dahası, "Emir ondan, itaat bizden,"[56] diyerek halk Demir'in otoritesini sorgulamayacağını da ilan etmiş olur. Milliyetçilik bilincinin aynı bir

50 M. Belge, *a.g.e.*

51 M. F. Tek, *a.g.e.*, s. 90.

52 Örneğin, "Tıpkı Buda gibi parasını atarak, istirahatını bırakarak, en fakirler gibi muhtaç semavi ümidini neşrederek gezmiyor muydu?", M. F. Tek, *a.g.e.*, s. 55.

53 Örneğin, "Son şifayı Demir'den bekliyordu. Ona yaklaşan, her illetinin iyi olduğunu herkes söylüyordu," M. F. Tek, *a.g.e.*, s. 68.

54 Örneğin, Demir birçok kez Hazin'e duyduğu aşkı "günah" olarak niteler. Aşka düşüp davasından zihnen uzaklaşmasını da yine bir dini metaforla açıklar: "İrademle hazırladığım safvet cennetinden büsbütün atılmışım", M. F. Tek, *a.g.e.*, s. 76.

55 M. F. Tek, *a.g.e.*, s. 84. Burada tüm halkın aynı şekilde hissetmesini mümkün kılan özcü yaklaşıma dikkat çekmek gerekir.

56 M. F. Tek, *a.g.e.*, s. 68.

din gibi sorgulanmadan ve inanca dayalı bir şekilde yayılması isteniyor gibidir romanda. Ancak bu görüşün *Aydemir* romanının ortaya attığı bir yenilik olmadığını belirtmek gerekir. Mosse'nin dikkat çektigi gibi, milliyetçilik hayat karşısında alınması gereken tavrı belirler ve bu hayat görüşünün güvencesi olma iddiası taşır.[57] Bu özelliğiyle de aynı bir din gibi işlev görür. Nitekim Mosse'ye göre ulusa itaat ve Tanrı'ya ibadet, savaş alanında ölme ve Hıristiyan kurban geleneği arasında sürekli kurulan analojilerin amacı, ulusu oluşturan bireylerin kişisel tutku ve isteklerini kontrol altına alarak bireyselliklerini ulus uğruna reddetmelerini sağlamayı amaçlamaktır.[58] Demir'in kurmayı amaçladığı milli birlik de elbette ki benzer bir feragatı içerir. Yalnız bu zorla gerçekleşecek bir şey olarak algılanmaz; halkın zaten böyle bir ihtiyaç içinde olduğu ve tek eksiklerinin doğru yönlendirme olduğu varsayılır. Demir de bu bağlamda deyim yerindeyse severek itaat edilen bir liderdir.[59] Türklük zorla değil, "sanat ve aşk ile" diriltilecektir.[60] Bu noktada merak uyandıran, Demir'in Rus hafiyesine bile gösterdiği şefkati neden Ermenilerden ve Rumlardan esirgediğidir.[61] Demircioğlu, Müfide Ferit'in zamanla bu romanda savunduğu kültürel pan-Türkizm ve Türklerin birliği düşüncesinden misak-ı milli sınırları ile tanımlanan yeni bir milliyetçiliğe doğru kaydığını belirtir.[62] Bu değişiklik dikkatin 'içerideki tehdit edici unsurlara' çevrilmesi, dolayısıyla *Aydemir*'de çok kısa bir şekilde değinilen Ermeni ve Rumlara güvenilmeyeceği tezinin *Pervaneler* romanının temel argümanlarından biri olması sonucunu doğurur.

---

57 G. L. Mosse, *a.g.e.*, s. 112.

58 G. L. Mosse, *a.g.e.*, s. 72.

59 Tanzimat romancılarının eski rejimi temsil eden katı baba otoritesi yerine daha arkadaşça bir otoriteyi yeğlemeleri ile Demir'in otoritesinin niteliği arasındaki süreklilik önemlidir. J. Parla, *a.g.e.*

60 M. F. Tek, *a.g.e.*, s. 19.

61 Osmanlı İmparatorluğunu oluşturan farklı halklarda oluşan milliyet bilinci meselesi tartışılırken Demir "Benim Ermeni, Rum, Arnavut arkadaşlarıma emniyetim var. Birçok kereler onları tecrübe ettim" diyen birinin fikrine katılmadığını açıkça belli eder ve bu tür "cereyanları" tehlikeli bulduğunu belirtir, M. F. Tek, *a.g.e.*, s. 30-1.

62 C. Demircioğlu, *a.g.e.*, s. 26.

Pervaneler: Milli değerlere sahip çıkamayan erkek karakterin felaketi

1924 tarihli *Pervaneler* romanında Müfide Ferit Osmanlı-Türk modernleşmesinin en sancılı meselelerinden biri olan 'yabancı kültür' sorununu yabancı okullar ve aile eksenlerinde ele alır.[63] Romanın giriş yazısında Müfide Ferit'i bu konuyu ele almaya iten şartlar ortaya konmakta, Cumhuriyetin ilanı ile "düşmanın maddi yönüyle mağlup" edildiği vurgulanmakta ve "bu sefer kazandığımız vatan toprakları üzerinde *sağlıklı*, kültürlü ve haysiyetli bir hayat yaşamanın mücadelesi verilmeye başlanmıştır. Bu mücadelenin asıl malzemesi silah değil, bilgidir,"[64] sözleri ile de meselenin hayatiyeti ön plana çıkarılmaktadir. Elbette önsözde bilginin niteliği de belirlenmiş, "çağdaş ve yerli" olması gerektiğinin altı çizilmiştir. Bilginin yerli olması ise, önsöz yazarının da belirttiği gibi, milli kültüre dayalı olması demektir.[65] Giriş bölümünde romanın vurgulamak istediği noktanın "çocuklarımızı ve gençlerimizi kendi kültürel değerlerimizle iyice donattıktan sonra yabancı eğitim kurumlarına teslim etmemiz"[66] gerekliliği olduğu belirtilir ki roman da çocuğun eğitimi konusunda esas sorumluluğun ailede, dolayısıyla da babada olduğunu savunmaktadır.

---

63 Benzer bir temaya sahip başka bir roman da Halide Nusret'in 1933 tarihli *Gül'ün Babası Kim?* romanıdır. Romanın kahramanı küçük yaşta "ecnebi" mektebine verildiği için değerlerinden uzaklaşmış, bunun sonucu olarak da babasız bir çocuk dünyaya getirmek durumunda kalmış bir kadındır. Kahramanın yabancı okula verilmesi babasının sorumsuzluğu ile açıklanır. H. Nusret, *Gül'ün Babası Kim?*, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara, 2002.

64 "Pervaneler Üzerine", M. F. Tek, *Pervaneler*, Kaknüs Yayınları, İstanbul, 2002, s. 8. Vurgu bana ait. *Gül'ün Babası Kim?*'in kahramanının milli değerlerinden uzaklaştığı dönemi tanımlarken "ben hasta bir kızdım" sözleri ulusun selameti ile yurttaşların sağlıklı olmaları arasındaki paralelliği ortaya koyar. H. Nusret, *a.g.e.*, s. 93.

65 "Pervaneler Üzerine", M. F. Tek, *a.g.e.*, s. 9.

66 "Pervaneler Üzerine", M. F. Tek, *a.g.e.*, s. 10. Benzer bir görüşün çok daha geç bir tarihte de geçerliliğini koruduğunu Halide Nusret'in biyografisinde gözlemlemek mümkündür. Biyografide Halide Nusret, aynı Halide Edip gibi, evde milli ve dini kültürü aldığından kendi kültürünün üstünlüğünü bilerek yabancı kültürlerle karşılaşınca aşağılık duygusuna kapılmadığı için övülür. Z. Gürel, *a.g.e.*, s. 26.

Pervaneler, romanın baş kahramanı Doktor Burhan Ahmet'in asistanı Cemil ile Müttefik ordularının İstanbul'u terk etmelerine tanıklık etmeleriyle başlar. Laf kısa sürede ülkenin sıradaki soruna gelir: "Bu Amerikan mektebine girenler artık aileleri, muhitleri ve memleketleri için yabancı oluyorlar."[67] Söz konusu olan, Burhan'ın "Bizans Kolej"e giden ve kimsenin söz geçiremediği kız kardeşi Leman'dır. Cemil'in "Sizin evinizde terbiye alan bir hanım Amerika mukallidi olabilir mi?"[68] itirazı Burhan'ı "en ince yerinden" yaralar:

> Kendi evi, onun tesiri!.. Hangi, hangi ev; babasının evi mi? Çocuklarına hizmet etmeyi zevk bilen sessiz ve iradesiz annesini düşündü. Arada bir yüksek sesle emir vermeyi hakimiyetine kafi sanan nüfuzsuz babasını hatırladı. Orada hangi tesir alınabilirdi? Ya kendi evi! Fransız karısı ve ne oldukları belirsiz çocukları gözünün önüne geldi. Leman hangi tesirle Amerikan nüfuzundan kurtulacaktı?[69]

Böylelikle ana hatları ortaya çıkan hikâye kolejin Leman üzerindeki etkilerinin detaylandırılması ile devam eder: "kız evlenmek istemiyor. Hayatını kazanacakmış. Serbest, hür insan olacakmış, erkekler gibi"[70] der Burhan'm annesi. Kolejin öğrencisi olan diğer kızlar ve öğretmenler de benzer şekilde tanımlanırlar. Örneğin, "saçı kesik, ensesi tıraşlı" Bahire "daima külot ile gezer, hareketlerinde erkek tavırları takınır, aynı zamanda erkeklerden nefret ettiğini ilan ederdi".[71] Kısa saç romanda özellikle üstünde durulan "memlekete faydası olmayan kadın" tipolojisinin özelliklerinden biridir: Kadın saçına övgü okulda "mektebin ruhuna darbe" olarak değerlendirilir ve böyle bir övgünün amacının ancak kadını küçültmek ve "aşk esiresi yapmak" olabileceği savunulur.[72] Okulun ideal kadın

67 M. F. Tek, *a.g.e.*, s. 18.
68 M. F. Tek, *a.g.e.*, s. 19.
69 M. F. Tek, *a.g.e.*, s. 19.
70 M. F. Tek, *a.g.e.*, s. 23.
71 M. F. Tek, *a.g.e.*, s. 38.
72 M. F. Tek, *a.g.e.*, s. 107.

tipinin 'kurbanlarından' bir diğeri olan Nesime kahve yapmayı "kadınlığına layık olmayan bir iş" olarak tanımlar ve hayattaki amacını "Ben münevver bir kadın olacağım. Benim evlenmekle ve erkeklerle alakam yok. Evlenmekten ve eğlenmekten daha mukaddes bir vazifem var: Kadınları yükseltmek"[73] sözleriyle ifade eder. Öğretmenler de elbet öğrencilerden farklı değildir: "Bu üç hoca, erkekten en çok nefret eden, kızıl feminist ihtiyar kızlardı."[74] Ancak, okulda aşılanan erkek düşmanlığı yalnızca görünürdedir;[75] Bahire "eline fırsat düştükçe çılgın gibi flört eder",[76] "kızıl feminist ihtiyar kızlar" okula yeni gelen genç erkek hocanın çevresinde pervane olurlar. Leman'ın Ermeni arkadaşlarından Haykanuş'un "en azılı kızlardan"[77] olduğu özellikle belirtilir. Elbette bu 'aşırı cinsellik' göndermeleri tesadüf değildir çünkü özellikle tutkularını kontrol edememeleri milliyetçi ve ırkçı söylemlerde tüm 'öteki'lerin ortak özelliği olarak tanımlanır.[78] 'Öteki'lerin diğer bir 'ayırdedici' özelliği de çirkin olmalarıdır.[79] Müfide Ferit bu konuda özellikle Ermeniler'e çok 'cömert' davranır: Ermeni kızları bıyıklıdır;[80] "Haykanuş uzun şempanze kollarını sallayarak" sahneye çıkar;[81] Leman'ın flörtü Mr. Mıgırdiçyan'ın da kıllı bir suratı, kısa ve şişman bir vücudu vardır.[82] *Pervaneler*'de ve benzeri romanlarda realist betimlemelere rastlamak

73 M. F. Tek, *a.g.e.*, s. 90.

74 M. F. Tek, *a.g.e.*, s. 40.

75 İç-dış farklılığı güvenilmezliği çağrıştırdığı için özellikle vurgulanmaktadır. Diğer bir örnekte, "Müdire talebelerin davetlilerle laubali olmalarını sevmezdi. (...) Davetliler olmadığı zaman herkes istediğini yapmakta hürdü ama harice karşı zevahiri muhafaza şartıyla..." denerek okul eleştirilir.

76 M. F. Tek, *a.g.e.*, s. 78.

77 M. F. Tek, *a.g.e.*, s. 41.

78 G. L. Mosse, *a.g.e.*, 7. Bölüm.

79 Bedensel özelliklerin karakter göstergesi olarak kabul edilmesi ile ilgili Tanzimat dönemi romanlarından örnekler için bkz. M. Narh, "Tanzimat Romanında Beden ve Kişilik", *Beden Kitabı*, der. E. Gürsoy-Naskali, A. Koç, Kitabevi, İstanbul, 2009, s. 109-122.

80 M. F. Tek, *a.g.e.*, s. 42.

81 M. F. Tek, *a.g.e.*, s. 108.

82 M. F. Tek, *a.g.e.*, s. 80.

oldukça zordur; yalnızca düz bir mantıkla iyi ve kötüye denk düşen güzel ve çirkin vardır. Söz konusu betimlemeler özcü bir yaklaşımın örneklerini teşkil eder; çirkinlik 'öteki'nin değişmeyen olumsuz özünün dışarı yansıması olarak ele alınır.[83] Bu doğrultuda Haykanuş "yılan gibi"[84] sokan biri olarak betimlenir. Ayrıca, "mektebin bütün dedikodusunu bilir ve sinsi bir tavırla daima gizliden gizliye söylerdi; fakat alenen de hep mektep taraftarı gözükürdü".[85] Romanda özellikle Ermenilere bu kadar yüklenilmesinin sebebi 'şer yuvası' olarak gösterilen okulun kuruluş sebeplerinden birinin "Ermeniliği ve Ermenileri himaye etmek"[86] olmasıdır. Okulda Amerikan mevcudiyetine yakın bir Ermeni mevcudiyeti olduğu ve bunun yalnız Ermenilere özgü olduğu belirtilir. Ermenilerin çoğu burada parasız okutulmaktadır. Bütün bu imtiyazların karşılığında Ermeniler de "Amerika'nın inkişafına itaat eden aletler"[87] olmaktadırlar. Ancak aynı zamanda kuvvetli bir milli bilince de sahiptirler ve bu tabi ki Türk varlığı için bir tehdit olarak değerlendirilir. Bir tenis maçı vesilesiyle görülür ki "gülünç derecede mağrur" Ermeniler basit bir maçı bile milli mesele haline getirirler, ancak Ermenilere karşı "Türklüğü müdafaa etmek" milli benliğinden uzaklaşmış olan Leman'ın aklından bile geçmez.[88] Okul milli değerlere bağlılık yerine "hudutsuz bir serbestlik"[89] telkin eder, ki bu *Aydemir*'de de kısaca değinildiği gibi oldukça ürkütücüdür. *Pervaneler*'de karakterlerin başına gelen felaketler sınır çizme ihtiyacının önemini vurgular. Ancak romanın ortaya koyduğu problem zaten bu sınırı çizecek kuvvetli bir erkek karakterin yokluğudur. Kendisi de benzer bir özgürlük ortamının kurbanı olan Burhan başarısızlığını

83 *Aydemir*'de Demir'e 'itaat etmeyi' reddeden Ahunt Ömer karakterinin "kısa boylu, buruşuk yüzlü, ve sevimsiz" olmasını da bu doğrultuda değerlendirmek gerekir. M. F. Tek, *Aydemir*, Kaknüs Yayınları, İstanbul, 2002, s. 96.

84 M. F. Tek, *Pervaneler*, Kaknüs Yayınları, İstanbul, 2002, s. 43.

85 M. F. Tek, *a.g.e.*, s. 84.

86 M. F. Tek, *a.g.e.*, s. 41.

87 M. F. Tek, *a.g.e.*, s. 42.

88 M. F. Tek, *a.g.e.*, s. 42.

89 M. F. Tek, *a.g.e.*, s. 46.

daha romanın başında itiraf eder: "Amerikalılar hepimizi mağlup ettiler Cemil."[90]

Demir sahip olduğu özelliklerle ideal erkek tanımının beden bulmuş hali olmaya çok yaklaşmış ancak tutkusunu denetleyemediği için başarısız olmuştu. Burhan ise daha romanın en başında bindiği tramvayda itilip kakılarak, girdiği ortamlarda herkesin dikkatini çeken, "başka bir dünyanın adamı"[91] olarak tanımlanan Demir'in zıddı bir karakter olarak kurgulandığının işaretini verir. Yasak etmiş olmasına rağmen Leman'ın tenis oynamaya gittiğinin ortaya çıkmasıyla Burhan'ın 'iktidarsızlığı' yine romanın başında ilan edilmiş olur. Burhan'ın roman boyunca değişmeyecek olan kudretsizliğinin nedeni kendisinin de 'aşırı serbestlik' döneminin kurbanı olmasıdır. Burhan Meşrutiyet'in ilk senesinde "heyecan dolu bir kalple, kafesi açılmış bir kuş gibi Avrupa'nın fen ve ilim hazinesine"[92] koşmuştur. Eğitim için gittiği Fransa'da "halinde şarapçı kızı tavırları"[93] olan Claire ile aralarındaki din farkını önemsemeksizin evlenir. Daha sonra esas yanlışının 'kan farkı'nı önemsememek olduğunu düşünür. Ayrıca "Rumları, Ermenileri kardeşlerimiz, İngilizleri dostlarımız telakki eden politika devrinin tesirlerine kurban"[94] olduğu sonucuna varır. Balkan Harbi'nden sonra "en mutaassıp bir milliyetçi"[95] kesilir ancak geç keşfedilen milli bilinç zararı onarmaya yetmeyecektir.

"Sessiz ve iradesiz" bir anne ve "nüfuzsuz" bir babanın çocuğu olarak[96] geleneğin rehberliğinden yoksun olarak Avrupa'ya

90 M. F. Tek, *a.g.e.*, s. 19.

91 M. F. Tek, *Aydemir*, Kaknüs Yayınları, İstanbul, 2002, s. 27.

92 M. F. Tek, *Pervaneler*, Kaknüs Yayınları, İstanbul, 2002, s. 29.

93 M. F. Tek, *a.g.e.*, s. 30.

94 M. F. Tek, *a.g.e.*, s. 31.

95 M. F. Tek, *a.g.e.*, s. 31.

96 Leman da babasını "on parasız bir emekli miralay", "kızına elbise bile yapamayan zavallı bir adam" (M. F. Tek, *a.g.e.*, s. 78) olarak niteleyecektir. Nesime'nin ağabeyi Sami "babam biraz bizimle meşgul olsaydı bu derece yabancı kalmazdık" (M. F. Tek, *a.g.e.*, s. 73) der. Kızların Amerika'ya gitmelerini nasıl engelleyeceklerini tartışırken babanın rolünün kısıtlı olduğunu, anneleri sağ olsaydı kızları engelleyebileceğini söyler. (M. F. Tek, *a.g.e.*, s. 75). Nesime'nin beğenilmek hırsı içinde ve mutsuz oluşu da annesizliğine bağlanır (M.

giden Burhan için yabancı bir kadınla evlenmesi sonun başlangıcı olmuştur çünkü karısını 'Türkleştirememiş',[97] çocukları da "yarı kara yarı su hayvanları gibi, ikiyüzlü, iki milliyetli, iki kanlı insanlar"[98] olmuşlardır. Yabancıyla evlilik[99] "köksüzlük" ve "gayri tabii" olarak nitelendirilir.[100] "Her evliliğin vazifesi ve gayesi çocuklardır"[101] halbuki doğal olmayan bir evlilik içinde ulus için sağlıklı çocuklar yetiştirmek de mümkün olmayacaktır. Milliyetçi söylemde cinsiyet rollerinin belirgin bir şekilde birbirinden ayrılmış olması ve ailenin samimiyet temeli üzerine kurulmuş olması ulusun ve devletin sağlıklı olmasının temel şartı olarak görülür.[102] Dipesh Chakrabarty'nin ortaya koyduğu gibi anti-kolonyal milliyetçiliklerde aile Batının zarar verici dış etkenlerine karşı ulusun özünün korunduğu bir alandır.[103] Bu ayrım Osmanlı-Türk modernleşmesi için de oldukça tanıdıktır; keza Ziya Gökalp'in hars-medeniyet ayrımı tam da bu noktaya dayanır. Buna göre, 'milli aile' ulusun temel taşını oluşturması dolayısıyla birincil öneme sahiptir. Burada erkeğin rolü milli değerleri çocuklarına aktarabilecek doğru anne adayını bulmaktır; aksi takdirde Burhan'ın trajedisini yaşaması işten değildir. Burhan da hatasının farkına vardığı noktada Ce-

---

F. Tek, *a.g.e.*, s. 87). Aile içinde annenin rolüne yaptığı bu vurguyla Müfide Ferit erkek kahramanın felaketini yalnızca babanın yokluğuna bağlayan Tanzimat romanı geleneğinden ayrılmış olur.

97 Claire Müttefikler Istanbul'dan çekilince üzüntüsünden hastalanır (M. F. Tek, *a.g.e.*, s. 25). Claire ayrıca İstanbul'da olduğu on üç senede Türkçe öğrenememiştir (M. F. Tek, *a.g.e.*, s. 64). Benzer şekilde Burhan da bozuk bir Fransızca ile konuşur (M. F. Tek, *a.g.e.*, s. 24).

98 M. F. Tek, *a.g.e.*, s. 33

99 Kendisi de bir Fransız ile evli Sami "biz Hıristiyanlarla tecrübesizlikten evlendik," der (M. F. Tek, *a.g.e.*, s. 70). Karısının Hıristiyan ile evlenecektiniz bari yerlisiyle evlenseydiniz, daha az anlaşmazlık olurdu sözleri üzerine bir kez daha romanın diğer temel meselesine döneriz: "Ermeni, Rum mu, bu nasıl söz!... Bunlarla evlenmek nerden akla geliyor? Bahis konusu bile olamaz" (M. F. Tek, *a.g.e.*, s. 70).

100 M. F. Tek, *a.g.e.*, s. 69-70.

101 M. F. Tek, *a.g.e.*, s. 33.

102 G. L. Mosse, *a.g.e.*, s. 144.

103 D. Chakrabarty, *Provincializing Europe: Postcolonial Thought and Historical Difference*, Princeton University Press, Princeton, Oxford, 2000.

mil'i "ırkına yabancı bir kadınla" ya da "ecnebi tesirine kapılmış bir kızla" evlenmemesi konusunda uyarır. İyi bir eş seçmenin formülünü vermeyi de ihmal etmez: "Bedbaht olmamak istersen, annene benzer, sessiz, hanım hanımcık, uslu akıllı bir kızcağız al!"[104]

Sorunu tespit eden Burhan durumu toparlamak için hareket geçer. Ailelerinden fayda gelmeyeceği açık olduğu için benzer durumdaki arkadaşı Sami ile bir olup kız kardeşlerini okuldan almak isterler. Üstlerine düşen sorumluluğu zamanında göstermemiş oldukları on senedir kardeşlerinin gittiği okulu hiç görmemiş oldukları bilgisi ile vurgulanır.[105] "Düşmanı umduklarında daha kavi görmek acısı"na Nesime'nin Amerika'ya gitme ısrarı da eklenince roman sonuna doğru durum bir kez daha romanın girişindeki ifade ile açıklanır: "Amerika galip gelmişti."[106]

Burhan kız kardeşinin Amerikalı flörtüyle[107] evlenip Amerika'ya gitmesini engelleyemez. Yalnız engelleyemediği için değil, yabancı biriyle evlenme konusunda model oluşturduğu için de suçludur.[108] Leman Amerika'da "bir fakir evin husumet dolu havası"[109] ile karşılaşır ve bir daha da kendisinden haber alınamaz. Burhan yıkılmıştır, "omuzları çökmüş, adeta bir ihtiyar"[110] olmuştur.

Burhan'ın son ümidi kendisine çok benzettiği büyük kızı Sevda'dır. Kızına milliyet bilinci aşılamak için ona Türk tarihi anlatır, camileri, çarşıları gezdirir, "nihayet dinsiz Burhan kızına namaz"[111] öğretir. Ailesini kurtarmak için son çare olarak aklma

---

104 M. F. Tek, *a.g.e.*, s. 28.

105 M. F. Tek, *a.g.e.*, s. 93.

106 M. F. Tek, *a.g.e.*, s. 98-99.

107 Leman'ın flörtünün bir Türk ile evlenmeyi "bir harp ganimeti kazanmak, hatta bir Türk şehri fethetmek" (M. F. Tek, *a.g.e.*, s. 108) olarak görmesi evlilikteki cinsiyet işbölümünün bir yanını göstermesi açısından önemlidir.

108 Annesinin "Ah!.. Burhan!.. Allah'tan bul! Hep senden öğrendiler." (M. F. Tek, *a.g.e.*, s. 126) serzenişi bunu vurgular.

109 M. F. Tek, *a.g.e.*, s. 127.

110 M. F. Tek, *a.g.e.*, s. 128.

111 M. F. Tek, *a.g.e.*, s. 131.

Anadolu'ya gitme fikri gelir:[112] "Orada tertemiz Türk muhitinde, saf Türkler içinde, çocukları hiç şüphesiz Türk olacaklardı. Belki karısı bile gâvurluğunu unutacaktı."[113] Ancak, Sevda'nın Hıristiyanlığı benimsemiş olduğunu öğrenmesiyle Burhan için artık hiç ümit kalmamış olur. Burhan yalnız ailesine felaket getirmekle kalmamıştır; "cemiyete bir şer aleti olmak tehlikesinde"dir. Bu nedenle de kendi kendinden korkar hale gelmiştir.[114] Kadını idare etme, yönlendirme ve şekil vermenin önemli bir eril iktidar göstergesi olduğu göz önüne alındığında Burhan'ın başarısızlığının hayatındaki hiçbir kadını 'idare edememesi' olduğu ortaya çıkar. Burhan kadınlar üzerinde otorite kullanamaz çünkü "bu otoritenin temelinde yatan değerlerini"[115] yitirmiştir. Bu haliyle toplum için zararlı hale geldiği için roman sonunda Doktor Ahmet Burhan (sembolik olarak) ölür.

Çölde sabah oluyor: Ulusun geleceğinin ümidi genç erkek

Erkeğin ulusun gelecekle ilgili ümitlerini temsil ettiğini[116] en açık şekliyle 1951 tarihli *Çölde Sabah Oluyor*'da görmek mümkündür. Olası bir Rus saldırısı tehlikesi karşısında babasının romanın başkahramanı Adnan'la ilgili "çocukluğundan beri ona kendi ideallerini aşılamıya uğraşmıştı. Çocuğun yaşaması, yurdu kalkındıracak fikirlerini onun gerçekleştirmesi lazım!"[117] şeklindeki düşünceleri bu görüşü vurgulamaktadır. Aynı sözlerin altını çizdiği bir diğer nokta da Adnan'ın diğer roman kahramanları gibi 'babasız' olmadığı, tam tersi baba-oğul arasında uyumlu bir ilişki ve fikrî süreklilik olduğudur. Adnan'ın sonunun diğer iki kahramana benzememesini sağlayacak olan tam da budur.

112 *Sisli Geceler* romanında da Anadolu "İstanbullu için özgürlük" (H. Nusret, *Sisli Geceler*, Kenan Basımevi, İstanbul, 1938, s. 33) ve "şifa bulma yeri" (H. Nusret, *a.g.e.*, s. 63) olarak tanımlanır.

113 M. F. Tek, *a.g.e.*, s. 131.

114 M. F. Tek, *a.g.e.*, s. 128.

115 A. Saraçgil, *a.g.e.*

116 Bkz. G. L. Mosse, *The Image of Man*...

117 Ş. Nihal, *Çölde Sabah Oluyor*, Saray Kitabevi, 1951, s. 39.

Şükufe Nihal (Başar)'in *Çölde Sabah Oluyor* romanı, başkahramanı Adnan'ın on iki yaşında Birinci Dünya Savaşı sıralarında başlayan ve İkinci Dünya Savaşı'nın ertesinde noktalanan öyküsünü konu alır. Adnan karakterinin romanın önemli bir bölümünü kapsayan Doğu ve Güneydoğu Anadolu'nun birçok yerini gezmesi bu bölgedeki genel manzarayı okuyucuya sunmayı amaçlar. Adnan karakteri aracılığıyla okuyucuya bölgede yaşayan farklı halklar ile ilgili değer yargıları ulaştırılır ve tarih bu değer yargıları üzerinden kurgulanır. Adnan'ın birçok özelliğinin ve ediminin şaşırtıcı derecede Demir'e benziyor oluşu da dikkat çekicidir. Adnan her ne kadar Demir kadar karizmatik bir karakter olarak kurgulanmamış olsa da[118] Demir'in zaafına düşmemiş olması ve (ulus için) daha 'verimli' oluşu ile ön plana çıkar. *Aydemir*'e nazaran daha realist detaylarla karşılaştığımız romanda, Adnan'ın da aynı Demir gibi sorunları mucizevî bir şekilde çözüyor olması romanın yazıldığı dönemin yine böyle bir karaktere ihtiyaç duyulan bir dönem olduğunu düşündürür.

Adnan'ın taşıyıcısı olduğu değerleri incelemeye babası Osman Hocagil'den başlamak gerekir çünkü daha önce de değinildiği gibi babasından en sevdiği oğlu ve "Hayrül Halef'i"[119] Adnan'a önemli bir değerler aktarımı söz konusudur. "1071'de Horasan'dan Alp Aslan'la beraber bu taraflara gelen"[120] Hocagil ailesine mensup, "herkesin ermişler payesine yükselttiği"[121] Osman Hocagil bu iki özelliğinin haricinde tipik bir taşra aydını olarak kurgulanmıştır. "Yakışıklı, zarif bir ihtiyar"[122] olarak betimlenen Osman Hocagil önceden katip olduğu halde karısının ölümünün ardından bir köyde ilkokul öğretmeni olmuştur ancak bu köye gelmesindeki tek amaç karısının yasını tutmak üzere sakin bir yere ihtiyaç duyması değildir. "Köy halkı

118 Yine de dikkat çekici bir güzelliği olduğunu ve birkaç evlenme teklifini geri çevirdiğini eklemek gerek. Adnan'ın güzelliği ulusun dirliğini simgelemesi açısından önemlidir – güzel olmayan ideal bir erkek kahraman düşünülemez.

119 Ş. Nihal, *a.g.e.*, s. 30.

120 Ş. Nihal, *a.g.e.*, s. 27.

121 Ş. Nihal, *a.g.e.*, s. 29.

122 Ş. Nihal, *a.g.e.*, s. 28.

baştan başa kızılbaş; bilgisiz, hurafelere bağlı insanlar... Onları sünnileştirmek, batıl inançlardan vazgeçirmek, kafalarına müsbet bilgiler yerleştirmek kendisi için bir vazife"dir.[123]

Romanın hedefindeki diğer bir halk da Ermeniler'dir. Romanda "1915 sıralarında kaza merkezi olan" Temran'da Türklerle Ermeniler'in beraber yaşadıkları anlatılır. Türkler'in sosyal hayatta Ermeniler'den daha ileri oldukları,[124] kültürlü oldukları, toprak ve hayvanla uğraştıkları, dolayısıyla "para getiren işlerin" çoğunun Ermeniler'in elinde olduğu vurgulanır. Bunun sonucu olarak "yüzyıllardan beri göklerinde Türk bayrağı dalgalanan bu eski Türk diyarında gitgide Ermeniler daha zengin olmıya, daha rahat yaşamıya" başlarlar.[125] 1915 tarihinin tesadüfen seçilmiş olamayacağı, romanın bu kısmında Ermeni çetelerin sabotajı sonucu Ruslar'ın baskın yapacağını düşünüp göç etmek zorunda kalan halkın yolda yaşadığı büyük sıkıntıların da ilavesiyle Tehcir'in bir anlamda meşrulaştırılmaya çalışıldığı görülmektedir. Ermeniler'in zenginleşmesinin yanı sıra, Taşnak Cemiyeti'nin açtığı modern mekteplerde "Ermeni gençlerine daha sağlam ve 'milli!' bir tahsil"[126] verilmesi de Osman Hocagil'i harekete geçiren bir diğer 'tehlike'dir. Hocagil nedense hep 'gaflet içinde' olan Türkler'in gözünü açmak ve gençlikte milli duyguları kuvvetlendirmek gerektiğine inanır.[127] Adnan aracılığıyla da Ermeniler'in dahil olduğu birkaç olumsuz olaya şahit oluruz ancak Adnan'ın esas işlevi Kürtleri okuyucuya 'tanıtmak' olur. Adnan'ın deneyimleri gösterir ki Kürtler 'cahildir, çirkindir, hırsızdır, pistir ve insanı sırtından bıçaklarlar'.[128] Adnan ayrıca Ermeni mi, Kürt mü yoksa 'Çinli' mi olduğunu anlamadığı bir adamın da tacizine uğrar.[129] Oysa etnik kimlikleri belirtilmediği için Türk olduklarını farz ettiği-

123 Ş. Nihal, *a.g.e.*, s. 30.

124 Türklerin evlerinin içi büyük şehir evleri gibi döşelidir, sofrada çatalla yemek yenir, kadınlar Avrupa modasına uygun giyinirler (Ş. Nihal, *a.g.e.*, s. 27).

125 Ş. Nihal, *a.g.e.*, s. 27.

126 Ş. Nihal, *a.g.e.*, s. 27.

127 Ş. Nihal, *a.g.e.*, s. 28.

128 Ş. Nihal, *a.g.e.*, s. 105-108, 121.

129 Ş. Nihal, *a.g.e.*, s. 67.

miz köylülerin evlerinde hep aile sıcaklığı bulur. Benzer şekilde "gudubet" Kürt beyinin karısını "ana gibi" sevmeye başlar; kadının gösterdiği sevgiye ve şefkate minnet duyar çünkü kadın 'Türk'tür.[130] Kürtlerle ilgili olumsuz yargıların tek istisnası Halikan adlı Kürt köyünün ileri gelenlerinden Hacı Hasan Ağa ve ailesidir. İyi niyetinden hep Kürtler'e güvenmiş ancak hep zarara uğramış Adnan "gerçekten bu Kürtler fena insanlar değil" noktasına gelir. Ancak bunu mümkün kılan bu Kürtler'in Türk kimliğini kendi kimliklerinden üstün tutmalarıdır. Halikanlılar Adnan'ın eniştesinden Türkçe öğrenmişlerdir ve Adnan'dan Türkçelerini geliştirmek için kendilerine hoca olmasını isterler. Hasan Ağa'nın kızı Meryem Adnan'ın kendisinden duyup ilgilendiği Kürtçe şarkıları duyup öğrenmesini istememesini "sizin şarkılarınız bizimkilerden daha güzel!"[131] diye açıklar. Muhtemelen 'bu' Kürtler'e gösterilen iyi niyetin bir göstergesi olarak Adnan Meryem'e aşık olur. Vatanla ilgili bir gayesi olan bir karakterin bireysel duygularından yola çıkıp aşık olması yakışık almayacağından romanda Adnan'ın aşkıyla ilgili bir açıklama yapılması gerekir: "Vatan sevgisi gibi kadın sevgisi de onda bir özenti değil; bir kudsiyet! Toprağına nasıl bağlıysa, ruhuna eş olan kadına da öyle riyasız bağlarla bağlı."[132] Adnan Meryem'le evlenmek ister, ancak Kürtler'in Türkler'de olmadığı anlaşılan ananeleri yüzünden bu mümkün olmaz. Zaten ablası da Adnan gibi "yüksek aileden bir gencin bir Kürt kızıyla evlenmesine"[133] razı değildir. Sorun, Adnan'ın "idareli, kanaat sahibi, hem Meryem'e benziyen güzelliği ile hem de hayat arkadaşı olarak sahip olduğu meziyetlerden dolayı Adnan'ı kendisine hayran"[134] bırakan, yazarın adını belirtmeye gerek duymadığı bir Türk ile evlenmesi ile en uygun şekilde çözülür.

Ulusun geleceğinin temsilcisi Adnan on iki yaşında başla-

130 Ş. Nihal, *a.g.e.*, s. 106.

131 Ş. Nihal, *a.g.e.*, s. 131.

132 Ş. Nihal, *a.g.e.*, s. 156. *Küçük Ev* romanında da benzer bir şekilde erkek "vatanı kadar sevdiği kadın"dan söz eder, C. Uçuk, *Küçük Ev*, Kenan Matbaası, İstanbul, 1947.

133 Ş. Nihal, *a.g.e.*, s. 177.

134 Ş. Nihal, *a.g.e.*, s. 188.

dığı yolculuk[135] boyunca ulusun tarihinin önemli bir kısmına tanıklık eder. Kurtuluş Savaşı sırasında askerlerin ve onlara yardım etme telaşındaki halkın coşkusunu gözlemler, askerlerin seve seve ölmeye gittiklerini aktarır.[136] Bir Cülüs Bayramı'nda Erzurum Müdafaai Hukuk Cemiyeti'nin hazırladığı 'milli programın' kilit ismi olur ve kürsüde okuduğu nutuk bitince herkesin beklediğinin tersine "Padişahım çok yaşa!" duası yerine "Yaşasın millet!" diye bağırarak paradigma değişikliğini ilan eder.[137] İkinci Dünya Savaşı'nın sıkıntılarını yaşar.[138] Savaş sonrasında da memur hayatının maddi açıdan ne kadar zorlayıcı olduğu bilgisini yine Adnan'ın yaşamını takip ederek görürüz. Adnan ayrıca tanıklık ettiği olayların gerektirdiği rol neyse onu üstlenir ve birçok sorun karşısında Demir benzeri bir süper-kahramana dönüşür. İşe yaşı küçük olduğu halde öğretmenlik yaparak başlar; bu işi daha sonra da birçok kez yapacaktır. İhtiyaç o yönde olduğundan bir iki kez imam görevi üstlenir. Halka içeriğini anlayabilecekleri bir dille vaaz verir ve "mükemmel bir başarı" elde eder. Bu noktada Türk tarihini halka anlayabilecekleri bir dille aktarmakta başarı sağlayan Demir'e benzemektedir. On altı yaşına geldiğinde gönüllü asker olur.[139] "Namuslu memurlara ihtiyacımız var" dendiğinde demiryollarında çalışmaya başlar ve buradaki yolsuzlukları ortaya çıkarır. Bu işin ardından muhasebeci olduğu Erzurum Belediyesi'nde tahsilatın düşük olmasının sebebinin şehrin zenginlerinin borçlarının tahsil edilememesi olduğunu fark etti-

---

135 Bu, Ruslardan kaçma esnasında birbirlerini kaybettikleri için babasını arama maksadıyla çıktığı zorunlu bir yolculuktur. Elbette bu yolculuğun metaforik bir anlamı vardır. Adnan'ın büyüyüp olgunlaşması ile Cumhuriyet'in kurulup 'olgunlaşması' paralel takip edilebilecek süreçlerdir.

136 Ş. Nihal, *a.g.e.*, s. 35-36. Askerin ölüm fikriyle bu barışık hali ve savaş sürerken gelen terhis kararına edilen itiraz ile ilgili anekdot (Ş. Nihal, *a.g.e.*, s. 119) çok övünülen asker-millet iddiasını destekler niteliktedir.

137 Ş. Nihal, *a.g.e.*, s. 37-8.

138 Ş. Nihal, *a.g.e.*, s. 189.

139 Askerlik normatif erkekliğin en önemli temel taşlarında biridir. Nitekim, arkadaşı Selim Ağa aceleciliği yüzünden sakat kalıp ömrü boyunca askere gidemediğinden ve "garlar gibi" evde oturduğundan şikâyet eder (Ş. Nihal, *a.g.e.*, s. 8).

ğinde az borcu olan fakirlerden para istenmesini men eder, kodamanların borçlarını ödemelerini sağlar ve böylece belediyenin gelirini artırır.[140]

Yaptığı işler kadar Adnan'ın kişilik özellikleri ve değer yargıları da doğru ile yanlış arasındaki ayırımı göstermeyi amaçlaması bakımından önemlidir. Son derece hassas bir karaktere sahip, herkesin üzüntüsünü paylaşan Adnan'ın yüzünde "entelektüel insanlardaki yumuşak zekâ pırıltısı" vardır, ancak yeri geldiğinde en kuvvetli ameleden daha fazla kol gücü sergilemeyi de bilir.[141] Kendi parasıyla Fransızca ve musiki dersleri alır.[142] Sık sık çağrıldığı toplantılara ve eğlencelere gitmemeyi tercih eder. "Hele bazı hafif kadınlarla yapılan aşağılık eğlencelerden büsbütün nefret"[143] eder. Bu nedenle en fazla uğradığı yer Türk Ocağı olur çünkü "orada ne dedikodu, ne kumar, ne bayağı eğlenceler" vardır.[144] Ev işini, hizmet içeren herhangi bir işi ve ticareti kendisine yakıştıramaz. Özellikle ticaret "onun bütün yüksek hamlelerini öldürecek bir şey"[145] olarak tanımlanır. Genelde oldukça soyut bir şekilde tanımlanan ülküsü bu noktada somutluk kazanır: "Hani o büyük ülküler? Vatan uğruna çalışma heyecanları? Nerede o sonsuz bilgi, Sanat aşkı?.."[146] Bunların hiçbirinden vazgeçmez ve roman sonunda "çalışma iradesi" sayesinde memleketin bir köşesindeki "yüzyıllardan beri verimsiz, insansız, ağaçsız korkunç bir çöl"ü "medeniyet alam"na çevirdiğini, cennet haline getirdiğini öğreniriz.[147] Sağlam bir milli benliğe sahip olması ve iradesine hakim olmasıyla diğer iki karakterin önüne geçen Adnan, bir anlamda yaşamını sürdürme hakkını elde etmiş olur.

---

140 Ş. Nihal, *a.g.e.*, s. 179-80.

141 Ş. Nihal, *a.g.e.*, s. 183 ve 185.

142 Demir de medreseye idman, lisan ve musiki dersleri koyar.

143 Ş. Nihal, *a.g.e.*, s. 172. Bu tür bir cinselliğin 'saygın' olmadığı, dolayısıyla ideal erkek kahramana yakışmayacağı iması önemlidir.

144 Ş. Nihal, *a.g.e.*, s. 172.

145 Ş. Nihal, *a.g.e.*, s. 116.

146 Ş. Nihal, *a.g.e.*, s. 116.

147 Ş. Nihal, *a.g.e.*, s. 200.

Sonuç

Roman yakın ilişki içinde olduğu modernleşme süreci ile ilgili kaygıların, beklentilerin, umutların dile getirildiği bir mecra olarak oldukça önemlidir. Özel olarak milliyetçi tezleri dert edinerek yazılmış olmayan romanlarda bile milliyetçi romanlardakilerle benzer temalara rastlanıyor olması bu türün sosyal bilimler araştırmaları için ne kadar zengin bir malzeme kaynağı olduğunu göstermektedir. Romanlar aracılığıyla aktarılan ulus tahayyülünün en önemli unsurlarından biri ideal cinsiyet tanımları ve rolleridir. Bu yazı çerçevesinde incelenen üç romanın ortak özelliği temel argümanlarının ideal erkeklik tanımı ile doğrudan bağlantılı olmasıdır. İdeal erkek karakterler görünüşleri, fikirleri, tavır ve davranışları aracılığıyla toplumsal normların belirleyicisi, koruyucusu ve taşıyıcısı olarak görüldükleri için yazarların kafasını bu kadar meşgul etmişlerdir. Bu karakterler bir anlamda toplumun işleyişinin 'sağlıklı' olup olmadığının göstergesi olarak değerlendirilirler. Bu nedenle ana karakterlerin yazıldıkları dönemin gerektirdiği ideal erkeklik tanımına ne derece uydukları incelenen romanların temel problematiğini oluşturur. Kurtuluş Savaşı öncesinin toplumsal karmaşası milli benliği oluşturacak ve yaygınlaştıracak bir karakter gerektirdiği için Demir karakteri yaratılmıştır. Milli değerler üzerine aile kurmayı başaramayan Burhan'ın düştüğü durumun anlatılması vatan sevgisini ideal erkeğin özelliklerinden biri olarak tanımlaması dolayısıyla ve Demircioğlu'nun vurguladığı üzere romanda geleceğin temsilcisi konumunda olan Cemil'in (ve toplumda Cemil'e tekabül eden genç erkeklerin) durumdan ders çıkarmasını sağlaması amaçladığı için önemlidir.[148] Milli aileyi oluşturamayan erkeğin 'kültürel savaşına' başlamanın arifesindeki yeni rejim için ne denli büyük bir tehlike yaratabileceği vurgulanır. 1950'lere gelindiğinde artık ulusun geleceği olan genç erkeğin babasının ölümünü kabullenerek ondan kopmasının ve yola yalnız devam etmesinin zamanı gelmiştir. Bu doğrultuda kurgulanan Adnan karak-

148 C. Demircioğlu, *a.g.e.*, s. 57.

teri babasının kendisine aktardığı değerler doğrultusunda hareket ettiği için 'çölü cennet yapma' başarısına ulaşır. Roman Adnan'ın oğlu Altan'ın da atılganlığı ve becerikliliği ile gelecek günler için ümit verdiğini müjdeleyerek[149] ulusun geleceğinin ancak baba-oğul arasındaki fikrî ve manevi süreklilik sayesinde güvencede olabileceğini vurgular.

Söz konusu romanlar bağlamında belki de en dikkat çekici nokta yazarları Müfide Ferit'in ve Şükufe Nihal'in feminist kimlikleri ile erkek karakterlerine atfettikleri önemin yan yana durabilmesidir. Müfide Ferit kadınların toplumsal hayata eşit katılımı ile ilgili görüşlerini dergi yazıları ve yaptığı konuşmalar aracılığıyla duyurur; Türk Kadını Dershanesi'nde "Feminizm" konulu bir konferans verir.[150] Şükufe Nihal ise kadın hakları hareketine katkıda bulunmaya on üç yaşında *İttihat* gazetesinde yayımlanan Türk kızlarının düzenli eğitim almaları gerektiğini savunan yazısı ile başlar. Müdafaa-i Hukuk-ı Nisvan Cemiyeti, Asrî Kadınlar Cemiyeti ve Kadınlar Halk Fırkası'nda görev alır.[151] Kadının eşitliği sorunu üzerine kafa yormuş, bu konuda aktif görev almış bu kadınların toplumun geleceğini yine de erkeklere bağlamalarının nedenini mensubu oldukları sınıfla ve bu sınıfın temelini oluşturan değerlerle açıklamak mümkün görünmektedir. Modernleşmeci elit çevrenin içinde yer alan bu kadınların yeni kurulan devlete yakınlıkları ve orta sınıf toplum tahayyülünün normatif erkekliği merkezine alması ortaya "Ah bizi kim kurtaracak?"[152] diyen bir toplum, "Kendinizi idare etmeyi öğrenemeyecek misiniz?"[153] diye hayıflanan bir önder ve kendisi de aynı eğitimi aldığı halde erkeğin öğretmenliğine muhtaç olan bir kadın[154] çıkarır. Çölü cennet yapma kudreti de böylelikle feminist kadın yazar tarafından erkeğin eline teslim edilmiş olur.

149 Ş. Nihal, *a.g.e.*, s. 189.

150 C. Demircioğlu, *a.g.e.*, s. 13-16.

151 H. Argunşah, *a.g.e.*, s. 55-60.

152 M. F. Tek, *Aydemir*, Kaknüs Yayınları, İstanbul, 2002, s. 66.

153 M. F. Tek, *a.g.e.*, s. 112.

154 Hazin de aynı Demir gibi Paris'te eğitim almıştır ancak Demir Hazin'e "ilk öğrencim siz olacaksınız" demekten geri durmaz. M. F. Tek, *a.g.e.*, s. 41.

KAYNAKÇA

Anderson, B., *Imagined Communities: reflections on the origin and spread of nationalism*, Verso, Londra, 1983.

Argunşah, H., *Bir Cumhuriyet Kadını: Şükufe Nihal*, Akçağ Basım Yayım, Ankara, 2002.

Chakrabarty, D., *Provincializing Europe: Postcolonial Thought and Historical Difference*, Princeton University Press, Princeton; Oxford, 2000.

Demircioğlu, C., *Müfide Ferit Tek ve Romanlarındaki Milliyetçilik*, yayımlanmamış yüksek lisans tezi, Boğaziçi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1998.

Doğan, A., *Cahit Uçuk: Hayatı-Sanatı-Eserleri*, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul, 1999.

Gürel, Z., *Halide Nusret Zorlutuna: Hayatı ve Eserleri*, Kültür ve Turizm Bakalnlığı Yayınları, Ankara, 1988.

Moran, B., *Türk Romanına Eleştirel Bir Bakış Cilt 1*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2005.

Mosse, G. L., *Nationalism and sexuality: middle-class morality and sexual norms in modern Europe*, University of Wisconsin Press, Madison, 1985.

—, *The Image of Man: the creation of modern masculinity*, Oxford University Press, New York, 1996.

Narlı, M., "Tanzimat Romanında Beden ve Kişilik *Üzerine Bir Çözümleme*", Yeni Türk Edebiyatı Araştırmaları, İstanbul, 2009.

Nihal, Ş., *Çöl Güneşi*, 1933.

—, *Çölde Sabah Oluyor*, Saray Kitabevi, 1951.

Nusret, H., *Sisli Geceler*, Kenan Basımevi, İstanbul, 1938.

—, *Gül'ün Babası Kim?*, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara, 2002.

Parla, J., *Babalar ve Oğullar: Türk romanının epistemolojik temelleri*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2002.

—, "Alegoriden Mesel'e: Türk Romanında Anadolu'nun Kayıtları", *Taşrada Var Bir Zaman*, Çitlembik Yayınları, İstanbul, 2010.

Saraçgil, A., *Bukalemun Erkek*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2005.

Tek, M. F., *Aydemir*, Kaknüs Yayınları, İstanbul, 2002.

—, *Pervaneler*, Kaknüs Yayınları, İstanbul, 2002.

Türkeş, Ö., "Muhafazakâr Bir Feminist", *Radikal Kitap*, 07.02.2003.

Uçuk, C., *Kirazlı Pınar*, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1936.

—, *Kırmızı Balıklar*, Kenan Matbaası, İstanbul, 1946.

—, *Küçük Ev*, Kenan Matbaası, İstanbul, 1947.

—, *Bir İmparatorluk Çökerken*, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 1996.

—, *Erkekler Dünyasında Bir Kadın Yazar: Silsilename I*, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2003.

Türk Sağının Başörtüsü Mecrası: Modernliğin Sembolik Duvarlarının Restorasyonu

ELİFHAN KÖSE

Giriş

Başörtüsünün bugün ulaştığı paradigmatik tartışma düzeyini anlamak için Türk modernleşmesinin siyasi kurumsallaşmayla birlikte gündelik hayatın medenileşmesini de içeren büyük kapsamlı dönüşümüne dikkat etmek gerekir. Genel olarak modernleşmeyi ekonomik, siyasi, kültürel boyutlu topyekûn bir dönüşüm olarak almak zorunluluğu önümüzde dursa da, başörtüsü gibi bir sorun söz konusu olduğunda bu boyutların birbiriyle bağdaştırılması konusunda yaşanan sıkıntı kendini daha fazla hissettirir. Gerçekten de başörtüsü meselesinin katmerleşen bir sorun haline gelmesine ilişkin açıklamalar siyasal, kültürel, ekonomik, yönetsel ve yargısal ağırlıklı olmakta, sorunun uzun erimli ve derinleşen boyutu nedeniyle modernleşmenin farklı boyutları arasındaki bağlantıları kurmak giderek daha güç olabilmektedir. Başörtüsünü dindar bir giysi, dindar kadının kimlik kurucu en önemli parçası, tebliğ unsuru, seküler yaşam düzenini bozucu bir unsur, yükselen ve küreselleşen İslâmcılığın ve artan muhafazakârlaşmamn sonucu, modernliğin bedeni sömürgeleştirmesine karşı bir kapatma, dini zorunluluk, mahalle baskısının sonucu, yeşil sermayenin tüketim gös-

tergesi, yargısal ve yönetsel yasak unsuru ve nihayet kitleselleşmesiyle alternatif kamunun kurucu aktörü olarak görebilmek hep bir arada düşünülmesi gereken; ancak diğer yandan da bütün bu unsurları besleyen konjonktür gereği bu şekilde düşünebilmenin sakatlandığı bir düzeyi göz önüne serer. Başka bir deyişle sorunu bu derece katmanlı ele alabilmek, sorunu bu denli katmanlı hale getiren konjektür nedeniyle pek mümkün olamayabilir.

Başörtüsü-türban'ın ayrıksı bir mesele olarak tartışılmaya başlanmasının 1980'lerden itibaren söz konusu olduğunu belirtmek gerekir. Yükselen İslâmcılık kadar yeni liberal değerlerin ve bireyciliğin etkisi[1] ve hatta paradoksal biçimde yükselen feminizmin kadın gündemi[2] başörtüsü tartışmasının bağımsız bir mesele olarak kendini göstermesinde etkili oldu. Türk sağının İslâmcılık, muhafazakârlık ve milliyetçilikten müterkip hali göz önüne alınırsa, başörtüsü tartışmasının İslâmcılığın kendi gündemini yaratarak sağ gelenekten bağımsızlaşmasına vesile olduğunu da belirtmek gerekir.[3] Ayrıca başörtüsü üzerinden yaratılan gündem, hem kadın ve aile içerikli İslâmcı yayınların tiraj sayılarının artmasına etkide bulundu, hem de devletçi Türk-İslâmcı söylemin tekelinde tutulmak istenen İslâmcı hareketin sınırlarının zorlanmasına neden oldu. Türk sağı başörtüsü meselesinde "gerekiyorsa açılır" stratejisiyle davranırken, İslâmcılık başörtüsünü kimlik kurulumunun bir parçası haline getirerek bu zeminde ayrıca politika

1 B. Gökarıksel and K. Mitchell, "Veiling, Secularism and the Neoliberal Subject: National Narratives and Supranational Desires in Turkey and France" *Global Networks*, 5:2, 2005.

2 S. Sallan Gül ve H. Gül, "The Question of Women in Islamic Revivalism in Turkey: A Review of the Islamic Press", *Current Sociology*, 48(2), 2000

3 Secor'un çalışması için görüşme yaptığı başörtülü kadınlardan biri olan üniversitede memur, 27 yaşında Ayşe şöyle diyor: "Örtülü, örtüsüz sağcı solcu farklı gruplar var. Solcu ve sağcı gruplar kendi haklarını gösterebilme konusunda özgürler. Neden başörtüsü bu denli büyük problem? Üniversitede yasaklanan tek şey başörtüsü. Başkaları için neden bir şeyler yasaklanmıyor? Genç insanlar sadece başlarını örtmek istemiyorlar, özgürlük de istiyorlar" Bkz. A.S. Secor, "The Veil and Urban Space in Istanbul: Women's Dress, Mobility and Islamic Knowledge", *Gender, Place and Culture*, cilt 9, sayı 1, 2002, s. 15.

üretti. Sonuç olarak, başörtüsünü Türk modernliğini sorgulama aracı olarak "mesele" haline getiren siyasal akım İslâmcılık oldu. İslâmcılığın başörtüsü gündemi Türk modernliğine getirilen parçalı kültürel, ekonomik, siyasal, yönetsel eleştirilerin bütünlüğünü; Türk modernliğinin zayıf karnı olan cinsel sembolizmine alternatif bir sembolik evren yaratma potansiyelini gerçekleştirdiği oranda sağlayabildi ya da sağlayamadı. Bu noktada başörtüsü üzerinden süregiden tartışma dilinin negatif savunma refleksinden sıyrıldıkça, farklı düşünsel kolektif grupların yaratılması kadar, İslâmcı bir habitusun yaratılması konusunda da güç kazandığı söylenebilir. Gerçekten de başörtüsü sorunu, Türkiye'de modernliğin ve gündelik hayatın sorgulanmasında uzun zamandan beri etkin olan belirgin tek tema haline gelmiştir.

Yükselen İslâmcılığın toplumsal bağlamına ilişkin en belirgin tahlil, Türk modernliğine eşlik eden sekülerleşmenin başta taşra-merkez olmak üzere dinin sağladığı toplumsal bütünlüğü sağlayamamasından kaynaklı bir değerler boşluğu yarattığına ilişkin Şerif Mardin'in ortaya koyduğu tespite dayanır. Bu tahlilin Türk İslâmcılığın tırmanışa geçtiği, yüksek kırsal göçün yaşandığı 1960'lar sonunda olduğu gibi 1990 sonrasında da sağlaması yapılabilir. Kırdan kente yoğunlaşan seferberlik geçim zorluğu nedeniyle gerçekleştiği gibi, 1990'larda başörtülü kadınlarla yapılan görüşmelerin işaret ettiği üniversite eğitimi için *taşra*dan büyük kentlere sürekli bir göç halinin varlığının ilgili tezi doğruladığı söylenebilir.

1990'larda kendilerini "dindar Müslüman kadınlar" olarak belirleyerek kamusal alana kitlesel şekilde girmek isteyen başörtülü kadınların önemi, alternatif kamuyu yaratmaya dönük fikirsel aparatlarla da donanarak, geleneksel İslâm'ın ya da seküler ataerkil yapıların benimsediği dilin bir nebze dışına çıkmaları oldu. Başörtüsü tartışması, İslâmî bir habitus yaratma kapasitesini ve bu kapasitenin sembolü olmayı alternatif kamusallık talebinde bulunan bu dindar kadınlara borçludur. Başka bir deyişle Ortodoks İslâmcı ve Kemalist literatürde sıkça kullanılan yüzü olmayan başörtülü kadın resmini İs-

lâmcı kadın özneliğine büründürülmesinde, 90'lardan itibaren çokça yazan dindar kadın yazarlar etkili oldular. Müslüman kimliklerinde direterek tecrübe ettikleri gündelik hayatın içinden hem modernliğe hem de İslâmcılığa eleştirileri, hidayet romanlarında anlatılan ideal kadınların mağrur ve evcil sessizliklerinden (ya da iç-seslerinden) oldukça uzaktaydı. Dindar kadın entelijensiya, tam da sekülerleşmenin kadınların yaşamlarında bilinçli şekilde yeniden ürettiği annelik, ev kadınlığı, aile gibi geleneksel sistemlerin kadınların yaşamlarında yarattığı *manevi* boşluğun ve kamusal modern rollerde meydana gelen şizofrenik yarılmanın[4] eleştirmenleri olarak yer aldılar. Maneviyat eksikliğiyle ifade edilen sembolik boşluğun nasıl anlaşıldığı, belki de Şişman'ın modern beden imgesine yaptığı eleştiriyle anlamlı olabilir: "ruhtan ölüm ötesinden bağımsız, üreme sorunluluğundan azade kendi kendisini temsil eden beden imgesi."[5] Dolayısıyla 1960'larda ve 1980'lerin sonlarında ekonomik nedenlerle kente göçen kitleler İslâmcılığı kitleselleştirirken, 1990'larda eğitim amaçlı kente göçenler İslâm'ın hegemonik gücünü sağlamaya iki taraflı bir "muhalif kanatta" yer alarak hizmet ettiler. Muhaliflik hem İslâmcılığın kadını geleneksel rollere hapseden pratiğine, hem de cumhuriyetin tek tip kadın idealine yönelmekteydi. Ancak muhalefetleri başörtüsünün siyasal İslâmcı bir sembol ve namus, ahlâk gibi ataerkil değerleri kadın bedenine yeniden zimmetleyen bir sürecin dışına çıkamadığı sürece sınırlı kalacaktı.

---

4 Şizofren kavramını Daryush Shayegan'ın *Yaralı Bilinç* eserinden ödünç alsam da, Türkiye'de 90'lardan sonra yoğun şekilde yazan dindar kadınların eserlerinde de benzer tespit açık ya da kapalı şekilde yer alacaktır. Bkz. Y. Ramazanoğlu (der.), *Osmanlıdan Cumhuriyet'e Kadının Tarihi Dönüşümü*. Yine seküler-modernliğin kadınlığı mutsuz edici bir parçalamaya uğratması yönünde dindar kadın yazarların eleştirilerinin yoğunlaştığını ifade eden bir çalışma olarak: F. Acar "Women in the Ideology of Islamic Revivalism in Turkey: Three Islamic Women's Journals" R. Tapper(eds), *Islam in Modern Turkey, Religion, Politics and Literature in a Secular State*, Tauris, Londra, 1991.

5 N. Şişman, *Başörtüsü: Sınırsız Dünyanın Yeni Sınırı*, Timaş, İstanbul, 2009, s. 21.

Türk modernleşmesinin sınır boyları: Kim daha medeni?

Türk modernleşmesinin siyasal boyutu daha çok devlet düzeni değişikliklerinin ve reformların 1923'ten sonraki tarihiyle incelenirken, modernleşmenin kültürel ve toplumsal tarihinin kökenleri ve özellikle kılık-kıyafetle ilgili yasal düzenlemeler, Tanzimat döneminden başlatılır. Benzer tarihsel milada referans verilen modernleşme tartışmaları ise iki şekilde sonuçlanabilmektedir. Birincisi Osmanlı'da başlayan modernleşme eğilimlerinin kabulüne eşlik eden Türkiye Cumhuriyeti'nin modernleşmesinin taklit ve batıcı olduğu tezidir. Bu tezin özellikle İslâmcılığın Kemalizmi okuma biçimi olduğunu ve Kemalist modernleşmenin üstten, yapay olduğu teşhisinin başörtüsü ile ilgili savunularda önem kazandığını belirtmek gerekir. İkinci yaklaşım ise Osmanlı modernleşmesiyle cumhuriyet modernleşmesinin devamlılık arz ettiğini ileri sürer ve kılık-kıyafet düzenlemelerinde yaşanan farklılık başta olmak üzere diğer kopuşları değişen modernleşme paradigması içerisinde okuyarak değerlendirir. İki yaklaşımda bulunan ortak tespit ise cumhuriyetin köktenci kuruculuğunun farklı bir medeniyet projesine yaratmaya dönük çok boyutlu bir dönüştürme iradesini kullanmış olduğudur.

Doğu-Batı özcülüğünün Kemalizm ve Türk sağının medeniyet projeler üzerindeki etkisinin önemli olduğunu kabul etmek ön kaydıyla, medeniyet kavramı bu çalışmada batıcı özbilinci işaret eden özelliğinin gözden kaçırılmadığı, fakat "uluslar arası sınırları göz ardı eden bir tutumla davranışlardaki standartlaşmayı ifade eden" bir beden terbiyesi olarak Eliasçı bir kullanımla ele alınacaktır.[6] Bedenin uygar terbiyesini sofra, yatak ve sokak adabının yüzyıllar içerisinde gerçekleşen değişimiyle açıklayan Elias, uygarlaşma sürecinin tabu kavramlarının dönüşümüyle birlikte gerçekleştiğini gösterecektir. Her farklı medenilik kavramında Douglas'ın işaret ettiği gibi tehlike sınır-

6 N. Elias, *Uygarlık Süreci: 1*, çev. Ender Ateşman, İletişim, İstanbul, 2000, s. 75.

ları (tabular)-toplumsal/toplumsalın dışarısı sınırlarıyla çakışır; tehlikenin sınırlarının ortaya konulması uygarlık-yabanilik özellikleri tanımlanarak ortaya konulur.[7] Kirlilik ve temizlik, tabuları yaratan tematik çerçevenin temel unsurlarıdır. Elias uygarlaşma sürecinin etkili bir beden terbiyesine bağlı olduğunu ayrıntılarıyla ortaya koyacaktır. Bedenlerin tabulara göre terbiyesiyle topluluğun hem reel hem de metaforik tehlike sınırlarının çizilmesi mümkün olur. İlerde tartışılacak olan öjenik söylem, topluluğun sınır taşlarının tabular ve kirlilik temalarıyla kurulduğu yeni medeniliğin, cumhuriyetin reel politikasını oluştururken sembolik sınırlar da yine bu temaların kullanılmasıyla çizilir. Sembolik düzende hangi bedenlerin ve hangi davranışların medeni bulunarak içeride/ dışarıda bırakılacağı meselesinin politik bir mücadele alanı olarak kendini göstermesi başörtüsü sorununda kendini gösterir.

Ayrıca A. Alemdaroğlu'nun söylediği gibi Türkiye'de sekülerleşmeyi amaçlayan modernleşme süreci, sadece dini politikadan ayıran kurumsal bir ayrışmayı öngören "objektif sekülerleşmeyi değil", doğa ve toplumla ilişkilerin dinsel kodlarla bağlantısını azaltmayı içeren gündelik yaşamın ve insani iletişimin de sekülerleşmesini hedefleyen kültürel bir süreç olarak "sübjektif bir sekülerleşme" sürecini de içerdi.[8] Sekülerleşme bu bağlamda farklı bir medeniyetin yaratılmasıyla birlikte yürüdü. Dolayısıyla Türk modernliğiyle birlikte kirlilik, temizlik tabularına eşlik eden farklı bir medenileşme perspektifinin oluşturulup yerleştirilmeye çalışılması söz konudur. Eliasçı bir yaklaşımla ele alındığında başörtüsü çevresinde dönen argümanların da yeni bir ilkellik, tabular seti ve beden terbiyesi sistemi geliştirme hedefiyle, sekülerliğin medenilik perspektifinden farklı bir medenilik projesini oluşturmaya dönük olarak çalıştığını söylemek mümkündür.

---

7 M. Douglas, *Saflık ve Tehlike: Kirlilik ve Tabu Kavramlarının Bir Çözümlemesi*, Metis, İstanbul, 2007.

8 A. Alemdaroğlu, "Piety, Politics and Women in a Muslim Society" American Sociological Association Annual Meeting'de sunulan bildiri, Sheraton Boston and the Boston Marriott Copley Place, Boston, MA, 31 Temmuz 2008, http://www. allacademic.com /meta/p239787_index.html (2009-09-23), 2008.

Douglas bizim kirliliğe ilişkin fikirlerimizin aynı zamanda sembolik sistemlerin bir ifadesi olduğunu ve dünyanın bir bölgesindeki kirlenme davranışıyla diğeri arasındaki farkın teferruattan ibaret olduğunu savunmaktadır.[9] Hijyenin önemi Douglas'ın belirttiği gibi beden ile topluluk bedeni arasındaki sembolik geçişliliğin kuvvetliliğinden ileri gelir. "İnsan bedeni sınırları belirlenmiş her sistemi simgeleyebilen bir modeldir. Sınırları tehdit altındaki ya da bıçak sırtındaki her tür hududu temsil edebilir. Beden karmaşık bir yapıdır"[10] Douglas bedenin sınırlarının tespit edilmesiyle bedensel hijyenin kurallarının oluşturulmasının ve toplumun sınırlarının oluşturulmasının nasıl bir arada gerçekleştiğini ortaya koyacaktır. Dolayısıyla aslında cumhuriyet modernliğinin yeni bir medeniyeti projelendirmesi ve yeni bir bedenin tıbbi ve politik sekülerleşmeyle yaratılması, sadece ulus bedenin sembolik bir göstereni olmamakta aynı zamanda düz-değişmeceyle toplumun sınırlarını ve (hijyenik/ etik) kurallarını da oluşturmaktadır.

Yuval-Davis, Armstrong'dan alıntıladığı sembolik "sınıf muhafızları" algısının, dünyayı biz ve onlar diye bölen cemaatlerin mitsel birliğinde işlevsel olduğunu belirtir.[11] "Bu sınır muhafızları insanların belirli bir topluluğun üyesi olup olmadıklarını teşhis edebilmektedir. Bunlar giyim ve davranış biçimlerinin belirli kültürel kodlarının yanı sıra görenek, din, edebi ve sanatsal üretim biçimleri ve tabi ki dil ile yakından bağlantılıdır." Bu sınırlar Türk modernleşmesinde –özellikle köylü (Anadolulu) kadın ve bir süre sonra da Kürt– bedenlerin medenileştirilmesi dolayımıyla, ilerde de belirtileceği gibi aile, ev ve ulusun birbiri yerine geçen değişmeceli kullanımıyla inşa edilecektir. Bedensel, evle ilgili ve ulusal temizlik/düzenlilik sınırlarının kurulması, yeni bir ulusun oluşturulması adına inşa edilecek yeni bir medeniyetin ve benlik projesinin temel unsurlardır. Bu mekânsal düzlemlerin metaforik ve reel düzeyde buluşma noktasında ise kadın öne çıkar. Öjeni fikrine eşlik eden "ya-

9 Douglas, *a.g.e.*, s. 59.

10 Douglas, *a.g.e*, s. 146.

11 N. Yuval-Davis, *Cinsiyet ve Milliyet*, İletişim, İstanbul, 1997, s. 56.

vuz ve yiğit" cumhuriyet nesillerin yetiştirilmesi projesi, milli evlerin inşası ve milli aile ve kadınlığın yaratılması, cumhuriyetin birden çok ayaklı medeniyet projesinin hedefleri olarak gözetilmekteydi. Bu unsurların bir arada düşünülmesi ilerde belirteceğim gibi bu nüvelerin miras bırakıldığı Türk sağının siyasi ve düşünsel hegemonyasına rağmen, başörtüsünün neden cumhuriyetin düzeni için bozucu bir güç olarak anlamlandırılabilineceğini bir nebze ortaya koyabilir.

"Kökeni 'kalıtsal olarak asil', 'eksiksiz doğan' anlamındaki Yunanca *eugenes*'den gelen öjeni (soy-arıtımı) düşüncesi, modernleşme çabaları ve milliyetçilikle eklemlenmiş bir nüfus politikası ve ideoloji olarak ... nüfus kontrolünden sosyal hijyen, kamu sağlığından cinsellik eğitimine kadar geniş bir yelpazede uygulanan politikaları kapsar... Türkiye'de öjenik politikaların sistematik ve yaygın uygulanması ve nüfus siyasetini biçimlendirmesi 1930'lara rastlamıştır."[12] Öjenizm sağlıklı nüfusların, sağlıklı annelerin[13] bulunduğu aileler içerisinde yetiştirileceğini ve bu ailelerin sağlıklı bir milletin oluşumunda temel unsur olduğunu varsayar. "Öjeniklerin birincil argümanı insan bedeninin ulus-devlet sermayesinin birincil ve karlı sermayesi olduğudur".[14] Milliyetçilikle birlikte ulus-devletin yaratıldığı bu dönemde kadın bedenlerinin dişilliğinin ve erkek bedenlerinin kuvvetinin yeni medeni bir terbiyeden geçirilmesi kaçınılmazdı.

Sirman'ın Anthias-Yuvas-Davis'ten aktardığı gibi kadınların ulus devletle ilişkileri birkaç ayaklı gerçekleşen bir projedir. Bu mekanizmalardan birisi kadınların bedenlerinin kontrolüyle ulusun biyolojik üretiminin yeniden sağlanması, ikincisi bu kontrol mekanizmaları yoluyla nüfusun içine kimlerin dahil

---

12 G. G. Öztan, Türkiye'de Ojeni Düşüncesi ve Kadın", *Toplum ve Bilim*, sayı 106, 2005, s. 266-7.

13 Sağlıklı anneler "sağlıklı bir anne olabilecekken çocuk sahibi olmayan kadınların sert bir dille eleştirilmesi" ve hayat mücadelesinin dışında kalarak hayatını çocuklarına ve evine vakfeden kadınların övülmesiyle idealize edilir" Bkz. G. G. Öztan, *a.g.e.*, s. 276.

14 A. Alemdaroğlu, "Politics of the Body and Eugenic: Discourse in Early Republican Turkey", *Body & Society*, cilt 11(3), 2005.

edileceğinin belirlenmesiydi. Diğer yandan mekanizmalara getirilen biyolojik sınırlarla birlikte kültürel sınırlamalar ortaya konuluyor ve "milletin anaları", ya da "milli ruhun temsilcisi" gibi tanımlarla kadınlık milli özün simgesi haline geliyordu."[15] Bu noktada Kemalizm geleneksel tıp bilgilerine dayanan ritüelleri ortadan kaldırmaya çalıştı. "Yeni rejimin dileği toplum üzerinde geleneksel ve dini otoritelerini ve ahlâkî hijyenin geleneksel algılanışını bilimsel söylem yoluyla değiştirmek ve ahlâkî otoriteyi sağlamaktı.[16] Douglas'm belirttiği gibi toplumsal hijyenin sınırlarını yeniden oluşturmak, aslında yeni bir içerdekiler (medeni olanlar) ve dışarıdakiler (medeni olmayanlar) ayrımı yapabilme yetkesi anlamında yeni bir toplum kurabilme iktidarını işaret eder. Medeni olanlar ve olmayanlar ayrımı ilerde görüleceği gibi kılık-kıyafet ve davranışlar yoluyla sadece Kemalizmde değil, başörtüsü tartışmasının temel aktörü İslâmcı söylem tarafından etkin bir şekilde kullanılacaktır.

Öjenizme, gelişmeci bir Kemalizm diline sahip olmasına rağmen, modern kent yaşamına duyulan kuşkuculuk gibi muhafazakâr temalar da sinmiştir.[17] Öjenizm kadını geleneksel rollerine hapseden, (özellikle kadınlara uygun olmayan çeşitlilikteki) mesleki eğitimi ve çalışmayı eviçi ve annelik vazifelerinin ihmali olarak gören bir muhafazakârlık yanında; Alemdaroğlu'nun S.B. Irmak'tan alıntıladığı gibi köyden gelenlerin bozulmamış sağlıklı unsurlara sahip olduğunu, sonuçta sağlıksız ve hijyenik olmayan kentsel koşulların fertiliteyi düşürdüğünü söyleyen ve modernliği bozulmayla eş tutan muhafazakâr bir dili de üretmiştir. Köyden gelenlerin "bozulmamışlığı" retoriği bedensel kapasiteden(doğurganlık) sembolik düzene yani "ahlâk"a uzanan ve Douglas'm *temizlik* konusundaki görüşlerine uyan bir sembolik yayılma kapasitesini barındırır.

Cumhuriyet modernliğinin kenti, batıyı ve moderni savunan kurucu radikalliği içinde, doğurganlığın yükünü kadına dev-

15 N. Sirman, "Kadınların Milliyeti", *Modern Türkiye'de Siyasal Düşünce: Milliyetçilik*, ed. T. Bora ve M. Gültekingil, İletişim, İstanbul, 2002, s. 230.

16 A. Alemdaroğlu, "Politics of the Body and Eugenic...", s. 69.

17 A. Alemdaroğlu, *a.g.e.*, s. 72.

rederek onu bozulmamışlık içerisinde, evinde tutmaya çabalayarak muhafazakâr içeriğini korur.[18] Böylelikle modernleştirici dile rağmen Anadolu kadını imgesi ahlâken bozulmamışlık, namus, şeref, çalışkanlık ve fedakâr annelik gibi pozitif özelliklerle kurulabildi. Öjenik söylem kentsel yaşamın yozlaşmışlığıyla bozulmamış köy kadını, Anadolu kadını veya "eski kadın" a yönelik idealleştirmelerin dağınık ve seçmeci bir şekilde kullanma eğilimini Kemalizm ve sağ düşüncede yerleşmesini sağladı. Kemalizm anneliğe ve evinin işine kendini vakfetmiş süsten uzak köy kadınıyla; kentleşmeyi, modernleşmeyi, ilmi ev hanımlığını ve *yeni* kadını savunan tavrı[19] arasında bir salınım içerisinde görünür. Eski kadın ve yeni kadın ayrımı Kemalizm'den milliyetçi muhafazakârlığa devredilmiş temel kategorilerden biri olarak iş görecektir.[20] "Türk öjeniklerinin muhafazakârlığının daha çok kadın ve vazifeleri çevresinde dönmesi"

18 Tersine bir okumayla doğurganlığı ve libidosu yüksek erkeklik ve kadınlığın ilkelleştirilerek köylüleştirilmesi ve hatta *Kürtleştirilmesi* etkili bir ötekileştirme tatbikatı olarak okunabilir. Mizah dergilerinde evcilleştirilmemiş (özelikle erkek) cinselliğinin aşırılaştırılmasıyla köylü, Anadolulu ve Kürt insanların medeniyet projesinin ötekileri olarak gösterilmesine ilişkin bir analiz için bkz. G. E. Apaydın "Modernity as Masquerade: Representations of Modernity and Identity in Turkish Humour Magazines", *Global Studies in Culture and Power*, sayı 12, s. 107-142, 2005.

19 Navoro-Yashın taşranın dönüşümünü de sağlamak üzere kurulan kız enstitülerinin cumhuriyetin ilk yıllarında çıkan yıllığından aktarıyor: "Kafasız, kuş beyinli, dar ufuklu" olan *eski kadının* değişebilmesi için "köy kadınları gezici kursları, köylü kadınlara ve kızlara temizliği, çocuğa sıhhi ve fenni bir şekilde bakmayı, basit, ucuz fakat güzel bir şekilde giyinmeyi; kocasını, çocuklarını giydirmeyi, evini iyi şekilde idare etmeyi ve tertiplemeyi öğretmek ve onları fena alışkanlıklardan kurtarmak görevini üzerine almıştır." Bkz. Y. Navoro-Yashın, "'Evde Taylorizm': Türkiye Cumhuriyeti'nin İlk Yıllarında Evişinin Rasyonelleşmesi (1928-40)", *Toplum ve Bilim*, sayı 84, 2000, s. 59.

20 Milliyetçi Muhafazakâr kadın yazarlardan olan Ayverdi eski kadına övücü sözlerle şöyle sahip çıkacaktır: "Eski kadının büyük çoğunlukla okuyup yazması yoktu. Fakat ona cahil demek, yanlış olduğu kadar hatadır da. Zira eski kadın kendisine vicdani ve içtimai formasyonunu veren bir şifahi kültüre sahipti. Bunun neticesi olarak da memleket realitelerine aşina ve kelimenin tam manasıyla, vatanın su katılmamış, her hali, her tutumu, duygusu, düşüncesi, yaşayış ve hayatının bütünüyle yerli ve milli damgasını taşıyan bir varlıktı... eski kadını sabırlı, temkinli, vakarlı, şefkatli ve bilhassa hamiyetli ve gayretli kılan ve daha nice üstün vasıflarla silahlandırmış bulunan kuvvet.... terbiye sistemi idi." Bkz. S. Ayverdi, *Milli Kültür Meseleleri ve Maarif Davamız*, Kubbealtı Neşriyat, İstanbul, 2003, s. 298.

Kemalizmle milliyetçi muhafazakârlığın düşünce evreni arasındaki bağı kurabilmeyi kolaylaştırır. *Türk Çocuğunu Nasıl Yaşatmalı* adlı B. Ö. Akalın kitabında kadınların daha fazla eğitim görmesi ve işe girmesinin aile kurma eğilimini azalttığını söyler ve üremeyen sağlıklı kadının, erkeğin üreme kapasitesini boşa harcadığını dile getirir. Besim Akalın ve Fahrettin Kerim Gökay'a göre kadınlar dışarıda çalışmaktan kaçınmalı, yeteneklerini eş olmak ve iyi bir anne olarak kullanmalıdır.[21] Türk sağı Kemalizmde öjenik bir nüve halinde bulunan evinde yaşayan *eski* kadınlığı sahiplenir ve över.

Öjenik söylem dolayımıyla kadın dişiliğinin annelik ve zevcelik vazifelerine sığdırılması, hem öjenik söyleme bağlılık hem de feminenlikten arındırılmış bir kadın imgesinin kamusalda yaratılması adına da işlevseldi. Bu güçlendirilmiş öjenik söylem kadının kamusal alanda biyolojik seksten (feminenlikten) arındırılarak annelik, zevcelik gibi toplumsal cinsiyet rollerine sığdırılmasını ve bu yolla hetero-sosyal bir kamusal ahlâkın kurulmasını sağlayan uygun düşünce çerçevesini sunuyordu. *Türk Kadını* arzuya boğulmuş bir kadın cinselliğini ima eden biyolojik cinsiyet yerine, annelik ve zevcelik gibi toplumsal cinsiyet rollerine sığdırılmaya çalışılıyordu. Toplumsal cinsiyet rollerinin biyolojik cinsiyet simgelerinin aleyhine yaratılması Durakbaşa'nın da belirttiği gibi –Gökalp'ın adını koyduğu– Türk feminizminin yaratılması için önemliydi.[22] Türk modernleşmesi toplumsal cinsiyet rolleri üzerine kurulan kamusallık lehine kadınları sınıflandırıyor ve kamusal alanın feminen unsurlarla altüst edilmesine karşı her türlü olasılığın böylelikle önü kesiliyordu. Annelik ve zevcelik içerisinden ses bulabilen Kemalist kadın idealinin öjenik söylemle güçlendirilmesi ve öjenizmin yardımıyla kadınların sınıflandırılması, Kemalist dönemde mümkün oldu. Kadınların tasnifi cumhuriyetin kuruluşuyla başlayan ve Türk sağına armağan edilen kamusal ahlâkı kurmaya yönelik en etkili biçimlerden biri olarak ça-

21 A. Alemdaroğlu, *a.g.e.*, s. 73.

22 A. Durakbaşa, *Halide Edip: Türk Modernleşmesi ve Türk Feminizmi*, İletişim, İstanbul, 2002.

lışacaktır ve ilerde görüleceği gibi bu kategorik düşünme biçimi İslâmcılığa da sirayet etmiştir. Örneğin ideal Türk kadınlığının örneklerinden sayılan "Halide Edip kadınların artık dörde ayrıldıklarını söyleyecektir."[23]

1) Kendi hayatını kazanan kadınlar.
2) Aile kadını
3) Zevk için dernek vs. çalışmalara katılanlar
4) Moda kadınları

Sağ düşüncenin düşün adamlarından Peyami Safa ise modern kadınları benzer biçimde dörde ayıracaktır: Birincisi eril değerler atfedilebilen, tolere edilemeyecek şekilde bağımsızlaşmış agresif feminist-sosyalist kadındır. Bu kadın ne kadındır, ne Türk'tür ne de Müslüman'dır. İkinci tip dejenere olmuş, zamanını güzellik salonlarında geçiren burjuva kadındır. Üçüncüsü geveze, dedikoducu, bütün dünyası komşularla ilişkileri olmuş, sıkıcı ve hayal gücü olmayan ev kadınıdır. Dördüncü tip ise gerçek Türk kadınıdır.[24]

> ..onun karargahı evidir.. fakat doğan toplumun bütün çekiciliği, erdemi ve heyecanı temiz hava, kitaplar, günışığı, radyo yoluyla eve akar... kendisi aydınlanmış bir Türk kadını, ebeveynlik ve ev içi görevlerini sevgi, bilgi ve teknik beceriklilikle ve ayrıca dünya olayları hakkında biraz olsun bilgiye sahip olarak yerine getiren bir anne olduğundan öncüllerinden çok farklıdır.

Kemalizmin kadının yeri konusundaki salınımlı tutumu, sonrasında milliyetçilik ve muhafazakârlık düşüncelerinde kadının yerini belirleme konusunda ayrıca önemli oldu. Ev, milliyetçi söylemde milletin yuvasının vatan olması gibi kendiliğinden kadının mekânı, hatta uzantısı haline geldi. Ev ile kadın bedenini birlik kılan söylem Tanıl Bora'nın işaret ettiği gi-

23 İ. Enginün, *Halide Edip'in Eserlerinde Doğu Batı Meselesi*, Edebiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul, 1978, s. 409.

24 P. Safa, "Modern Türk Kızı", Modern Türkiye Mecmuası, 1/2(Mart), 1978'den aktaran G. Baydar, "Tenuous Boundaries: Women, Domesticity and Nationhood in 1930s Turkey", *The Journal Of Architecture*, cilt 7, Autumn, 2002.

bi evin dışında olmanın kadın için olumsuz ahlâkî göndermeler içermesine neden olur.[25] Ev ile vatan, kadın ile millet arasında ulusal ve medeniyet sınırlarını kuran metaforik geçişliliğin bugün Türk sağındaki kadın imgesinin kurulumunda oldukça etkili olduğunu söylemek gerekir.[26] Beraberinde kadın bedeni ile vatan arasında namusa dayalı bir ilişki de kolaylıkla kurulabilecektir. Kadının bedeni medeniyetin sınır boylarını anlatırken giysisi bu sınır boylarını imleyen bayrak vazifesini görür.

Modernleşme izleğinde bedenin yeniden giydirilmesi

Kemalist süreç medenileşme temasını yoğun olarak kullandı. Bu tema sadece devletin yeniden örgütlemesini değil gündelik hayatın bütüncül değişimini de kapsamaktaydı. Kentsel mekânlar tıpkı Ankara'nın kuruluşunda olduğu gibi Cumhuriyetin miladi bir başlangıç olarak kendini cisimleştirdiği medeni gündelik hayatın görünür yüzleri, yeni kamusallıklar olarak inşa edildiler. Başta başkent olmak üzere kent sahnesinin cumhuriyet kamusalına dönüştürülmesinde özel tarihlerin bayramlar şekilde kutlandığı ve millileştirildiği törenler kadar, bu törenlerde kendini gösteren bedenler, giysiler (ve bu aparatlarla ifşa edilen toplumsal ilişkiler) önem kazanıyor ve bedene ait yeni bir duruş ve mobilite inşa edilmeye çalışılıyordu.[27] Yukarı-

25 T. Bora, "Analar Bacılar Orospular: Türk Milliyetçi-Muhafazakâr Söyleminde Kadın", *Şerif Mardin'e Armağan*, der. A. Öncü ve O. Tekelioğlu, İletişim, İstanbul, 2005.

26 Sallan-Gül kadınlara yönelik bir yayın olan İslâmcı Mektup dergisinden alıntılıyor: "Ev kadının camisidir. O kocasının ve çocuklarının arkasında durmalıdır. Bu kadının bütün zamanını mutfakta veya oturma odasında geçireceği anlamına gelmez. Gerekiyorsa kadın kocasının izniyle, genel anlamda söyleyecek olursa İslam propagandası gibi geçerli bir nedenle evinin dışına çıkabilmelidir". Bkz. S. Sallan Gül ve H. Gül, *a.g.e.*, s. 14.

27 Akşit yeni politikaların uygulanma yeri olarak yeni başkent Ankara'nın öne çıkmasına değinir. Yeni cumhuriyetin yeni yüzü "cumhuriyet kızları" tarafından dikilen giysiler, Ankara'nın o yıllarında sayılı olan bulvarlarında sergilenecektir. Ayrıca "1930'larda kılık-kıyafetin tarzı, milli elitlerin ve milli ama Avrupai bir orta sınıfın yaratılması sürecini tamamlayan bir seyir izledi" ve yeni orta sınıfın giysi kültürünü sade, ekonomik, gösterişten ve feminenlikten uzak, zarif gibi unsurlarla tanımlayarak cumhuriyetin eşit paylaşılabilir değerlerine gönderme yaparak oluşturdu Bkz. E.E. Akşit, "Ankara'nın Kılıkları:

da ulusal sınırların özellikle kadının bedenin sınırları biçiminde ele alındığı ve cinsiyetle ulus kurma süreçlerinin iç içe geçmişliğinden bahsedilmişti. Çınar ise cumhuriyetin kuruluşunda bedenin sadece ulusun ve sınırlarının metaforik bir sembolü olmadığını, ulusal kamusalın *(national public)* özneye doğru çizilen kamusal-özel sınırlarının da ortaya konulduğu maddi bir alan olarak öne çıktığını söylemektedir.[28]

Tam da bu noktada her ne kadar kıyafet devrimi erkekleri hedef alsa da aslında *çağdaşlığa uygun* giysinin kadın giysileri üzerinden belirlenmeye çalışılması ve asıl olarak kadın bedenin sürekli gözetim altında tutulmaya çalışılmasının nedeni anlaşılabilir. Erkek *doğası gereği*[29] kamusala ait sayılırken, kurulmakta olan kamusal-özel alanın sınırlarının tam da bu sınırları *doğası gereği* ihlal etmekte olan kadın bedeni dolayımıyla çizilmesi gerekmekteydi. Kuruluş döneminde kadın bedenin terbiyesi, kamusalı, özel alanı ve önemlisi de kamusalla özel alanı ayıran sınırları cumhuriyet epistemolojisine uygun olarak çizmek için vazgeçilmez bir yönetim tekniği olarak öne çıkmaktaydı. Bu nedenle, kamusala ait olduğu varsayılan erkeğin giysisi açık bir şekilde "kılık kıyafet yasası" ile düzenlenebilirken, kadının bedensel mobilitesi ve giysisi dolaylı düzenlemelere, yasaktan çok teşviklerle ve özendirmelerle biçimlendirilmeye çalışılmıştır. Bu yaklaşım cumhuriyet epistemolojisinin çok daha bütünlüklü bir beden terbiyesine ihtiyaç duyduğu anlamına da gelir.

Modern cinsiyet rejimi içinde kamusal-özel ayrımı, bedenin biyolojik cinsiyetten arındırıldığı ve uygun erkeklik ve kadınlık rollerine göre yeniden oluşturulduğu *nötr*leştirilmiş bir beden

---

Boydanboya Bir Karşıkoyma", *Sanki Viran Ankara*, Funda Şenol Cantek (ed.), İletişim, İstanbul, 2006, s. 164.

28 A. Çınar, *Modernity, Islam, and Secularism in Turkey: Bodies, Places, and Time*, Minesotta Press, Minneapolis, 2005, s. 53.

29 Modern kadınlık ve erkeklikle, modern kamusal-özel alan ayrımının eşzamanlı kurulduğunu ya da daha mütevazi bir iddiayla birbirlerini güçlendirdiklerini savlayan geniş bir literatür söz konusudur. Bu teorik iddialar modern kamunun cinsiyetsizlik sahnesinin aslında eril aktörler ve değerler tarafından kurulduğuna ve eril bileşenler içerdiğine; modern kamu fikrinin erkeğin doğası gereği kamusala ait olduğuna dair kabul içerdiğine göndermede bulunur.

imgesiyle çalışır. Gerçekten de Durakbaşa'nın belirttiği gibi cumhuriyet kamusalında bireylerden beklenilen, biyolojik cinsiyetlerini evlerinde bırakarak toplumsal cinsiyet rollerine uygun olarak davranabilmeleriydi. Kamusala çıkan kadının giysisinin de bu nedenle nötr imgeyi güçlendirmesi bekleniyordu ki, Durakbaşa'nın belirttiği gibi bu giysi, kadın cumhuriyet üniforması olarak da nitelenen döpiyestir. Giyim-kuşam meselesi 1920 ve 1930'larda bir medeniyet sorunu olarak kendini ortaya koyar.[30] Kimin neyi, nasıl ve hangi şartlar altında giydiği konusu sembolik sınırların belirlenmesi açısından önemlidir. Bugün ev giysileriyle dışarı giysilerinin, kamusal ve özel sınırları belirginleştirmek üzere ayrılmasının bile modern bir gelişme olduğunu hatırlarsak, cumhuriyetin giysiden bambaşka bir beden disiplini ve habitus yaratına beklentisinin anlamlı olduğunu söylemek gerekir. Üstelik Göle'nin belirttiği gibi modern cumhuriyet kadının özgürleşmesi, örtüsünden sıyrılına olarak sembolleştirildi.[31] Bu sembolizm ilerde belirteceğim modern ikiliklerin sınırtaşı olarak kadın bedenin öne çıkarılmasını, cumhuriyete özgü bir bağlamda yeniden güvenceye aldı.

Milletin yeniden üretimini sağlayan kadınlara duyulan ilginin ardında, beden ve doğurganlık güçlerinin terbiyesinin yanı sıra iradi ve bütüncül değişim geçiren toplumlara özgü, hızlı değişime karşı değişmez bir "öz" bulup yaratma ve tutunum sağlayabilme çabasının da bulunduğunu dikkate almak gerekir. Kolonyalist milliyetçilikler ile toplumsal cinsiyet ilişkilerinin biraradalığı durumlarında, iktidarsız kalmış erkekliğin iktidar alanı olarak kadın ve ailenin tanımlanması yanında, kadının doğuyu ve maneviyatı temsil eden ve yabancı iktidar tarafından kirletilmeden kalan milletin özü olarak da öne sürüldüğünü belirtmek önemlidir.[32] Brummett ise kolonyalist bir tarihi bulunmayan fakat bu korkuyla işlenmiş bir bilincin önce

30 A. Saktanber ve G. Çorbacıoğlu "Veiling and Headscarf-Skepticism in Turkey", *Social Politics*, cilt 15, sayı 4, 2008.

31 N. Göle, *Modern Mahrem*, Metis, İstanbul, 2008.

32 P. Chatterjee, "Kadın Sorununa Milliyetçi Çözüm", *Vatan Millet Kadınlar*, Ayşe Gül Altınay (ed.), İletişim, İstanbul, 2004.

Osmanlı sonra Türkiye tarihinde kadınlık ve erkeklikle bir arada oluşturulmuş politik sembolizminde, kendini nasıl gizlediğini ayrıntılarıyla gösteriyor. Bu karikatürlerde Osmanlı; ulusu üreten ve besleyen anne, Osmanlı yurttaşlarının ve milletinin zayıflığını gösteren sapkın, bütün Osmanlıların kolektif iradelerini göstermek üzere yurttaş gibi kadın figürleriyle gösteriliyor.[33] Sonrasında Türk sağında rastlayabileceğimiz alegorikleşmiş bu kadın kategorilerinin arasındaki farklılıkları belirleyen çoğu zaman giysiler ve giysilere uyması beklenilen davranışlar olmaktadır. Örneğin Brummett batı ülkelerinin erkek olarak, sömürgeleştirilme korkusunun geleneksel Osmanlı kıyafetlerine büründürülmüş genç ve güzel kadın figürüyle anlatıldığı bir karikatürü örnek verirken, aslında kurucu milliyetçilik döneminin otantik özü zihinde nasıl bedenselleştirdiğine dair esaslı bir örnek de vermiş olur.[34] Türk milliyetçiliği önce sömürgeleştirilme, sonrasında ise aşırı modernleşme korkusunu kadın giysilerini ve davranışlarını gözetim altında tutma becerisini geliştirerek atlatmaya çalışmıştır. Dolayısıyla kadın ve bedeninin büründüğü giyim tarzı, radikal kurucu bir dönemin kadınlara yurttaşlar olarak güven duymak isteyen modern yönetim zihniyeti ile kadınların bu güvene layık olup olmadığını sürekli sorgulayan ataerkil bir zihniyet arasındaki salınımda giderek daha fazla önem kazanır. Cumhuriyet kamusallığı, sade ve gösterişsiz giyinmiş, ağırbaşlı ve ciddiyeti üzerinde, kendilik bilinci yükseltilmiş bir kadın imgesine dayanıyordu. Bu vazifesini bilen yeni nesil Türk kadınlarının "cumhuriyet kızları" olarak adlandırılmasının "devlet baba" figürüne dayanan modern ataerkiliğinin sağlaması olarak görmek yanlış olmayacaktır.

Çok daha aileci fikirlerle yoğrulmuş Türk sağında ise kadının kamusaldaki görüntüsü ve davranışlarının aleni bir şekilde tartışılması böylelikle kendisine meşru bir zemin yaratmıştır. Kadın giysisi ve davranışları, kadın ahlâkını bitmek tükenmek

33 P. Brummett, "Dressing for Revolution: Mother, Nation, Citizen and Subversive in the Ottoman Satirical Press: 1908-1911", *Deconstruction Images of "The Turkish Women*, Z. Arat (ed.), St.Martins Press, NY, 1998, s. 40.

34 Brummett, *a.g.e.*, s. 42.

bilmeyen sorgulama tutumunun vesileleri haline gelirler. Ölçülü olmasına dikkat edilen giyim milliyetçi muhafazakârlıkta kamusal ahlâkı kurucu olsa da, örtülü olmak kadın kimliğin zorunlu bir unsuru olarak görülmez.[35] İnancın bireyselleştirildiği seküler cumhuriyetçi din anlayışına uygun olarak din özel alana ait bir olgu görülür ve tesettür olgusu kişiselleştirilir. İslâmcılık içinse örtülü olmak ahlâklı olmanın zorunlu bir unsuru olarak görülecektir.[36] Milliyetçi muhafazakâr düşün kadınlarından Semiha Ayverdi hatıralarında, komşu evdeki Türk cariyenin eve terziliğe gelen Rum kadının şapkasını denemesi sırasında ev halkında meydana gelen telaşı aktarır:

> Kızım o meredi başından çıkar, kafir olursun! Diyerek genç kadını şiddetle kmarlardı. Şuh ve bastığı yeri görmeyen Ferdane'nin bu yaşlı kadınlara cevabı ise odayı çınlatan alaylı bir kahkaha olurdu.[37]

Ayverdi'ye göre, "şapka ne küfür alametidir ne de iman. Zira her iş niyetle başlar, niyetle biter. Şapkayı icat eden ve giyen batı, mikrobu buldu, elektriği buldu, telsiz, telefonu, televizyonu, radarı, bilgisayarı, otomobili, uçağı ve füzeleri buldu.[38] Ayverdi'ye göre İslâmîyet kalp ve niyettedir; teferruata gerek yoktur. Ayverdi romanında söyle der:

---

35 Milliyetçi muhafazakâr Ayverdi şöyle diyor: "Gelelim giyim-kuşam ve kadın erkek münasebetlerine: ... bir kere şunu bilmek yerinde olur ki, bir kadının iffeti her şeyden evvel kendisi için mukaddestir. Kocası ve evlatları arkadan gelir. Kendi namusunu koruyamayan ve korumak istemeyen bir kadını kimse muhafaza ve müdafaa edemez. Zira fahişelik yalnız vücudunu yabancılara teslim etmekle olmaz gözle, kaşla da fahişelik yapılabilir. Hatta bu kalben de mümkündür. Bkz. Ayverdi, *a.g.e.*, s. 370.

36 Özellikle Ortodoks İslâmcılarda başörtülü-başörtüsüz ayrımı doğrudan ahlâksal kodları işaret eder. İslâmî kadın-aile dergisi olan Mektup'ta Mevlüde Uçar "başı açık kadınların, barlarda ve gazinolarda erkeklerle kumar oynayıp içki içtiklerini" söyler. İslâmcılar için "başörtüsü iffet, kocaya sadakat ve namus anlamına gelirken; örtüsüzlük, şerefsizlik, edepsizlik anlamına geliyor. Aynı zamanda örtüsüzlük bilinçsiz Müslümanlık anlamına da gelmektedir. Bkz. Marshall, A. G. "Ideology, Progress, and Dialogue: A Comparasion of Feminist and Islamist Women's Appoaches to the Issues of Head Covering and Work in Turkey", *Gender and Society*, cilt 19, sayı 1, 2005.

37 S. Ayverdi, *Bağbozumu*, Hülbe, İstanbul, 1987, s. 127.

38 S. Ayverdi, *a.g.e*, s. 127.

> Şekil izafi ve mecazidir. Halbuki aşk, bütün lezzetlerin özü ve aslıdır. Ona kavuşan başka şeyden zevk almaz; zevk ve lezzetle hiç bir şeye avuç açmaz. Her ne kadar zevk ve hoşluk varsa, hepsini kendinde bulmaz ve hepsi kendi olmuş olur.[39]

Ayverdi'den anlaşılacağı gibi milliyetçi muhafazakârlıkta eski kadının terbiyesi ve geleneğinin devamı olarak iffetli bir "yeni kadın"lığın kurulması kaygısı ağır basar ve medeni bir İslâmî terbiyenin iffet ve ahlâk duygularını oluşturacağına güçlü bir inanç beslenir. Başka bir deyişle milliyetçi muhafazakârlar için İslâm, yeni kamusal *Türk* kadının ahlâkını kuracak terbiye edici bir unsur olarak görülür. İslâmcıların otantik Müslüman benlik arayışına girdikleri 1970'lerden itibaren başörtüsünün şekli olduğunu ve Müslümanlığın niyetle başlayıp bittiğine ilişkin tutuma verdikleri yanıt, Kemalizm kadar milliyetçi muhafazakârlıkla mesafeyi korumak adına sertleşmiştir. İslâmcılık; muhafazakârlık ve milliyetçiliğin yerlileştirici, birlik ve beraberliğe dayanan korporatist tarzını siyaseten bozucu bir özellik taşır. Başka bir deyişle birlik ve beraberliğin bütün sembolik düzeni kayar, *öteki*yi tasvir ederken giyim kuşam meselesi ve tesettür İslâmcılıkta öne çıkar. Örneğin İslâmcı edebiyatta bir klasik sayılan *Huzur Sokağı* romanında mini-etek, abartılmış bir hafifmeşreplik, ahlâkî bozulmuş ve dişil bir güçsüzlüğün neredeyse üniforması olarak yer alır. Kaldı ki cumhuriyetin kamusalda bedenlerin cinselliğinin en azından giysilerle nötralize edilebileceğine inanç, İslâmcılık tarafından kadın ve erkeğin biyolojik tamamlayıcılıklarının hayata içkin olduğu düşünüldüğünden zaten reddedilmektedir.

İslâmî edebiyatta örtü kullanmayan kadınların *açık kadınlar* olarak tariflendirilmesinin aynı zamanda tacize, cinsel sömürüye ve diğer her türlü tehlikeye karşı da *açık* olduğunu belirten bir anlam evreni yarattığını da belirtmek gerekir. Örtü özellikle kadını aile ilişkilerinin dışına çıkararak –aile erkeklerinin dışında– eril saldırganlığa açık hale getiren modernleşme ve kentleşmenin sorunlarına karşı *kapanma*nın bir yolu olarak

39 S. Ayverdi, *Batmayan Gün*, Damla, İstanbul, 1977, s. 50.

anlamlandırılabilmektedir. Ayrıca örtülü kente göç etmiş yaşlı kadınlar için başörtülü kadın, erkeklerden korunması anlamında daha fazla cinsel saflık ve namusluluk anlamına gelmektedir.[40] Diğer örtülü kadınlar ise örtülü olmanın örtüsüz olan kadınlara göre dürüstlük, ahlâk sahibi olmak gibi daha pozitif özelliklerle açıklanan bir anlam dünyasına sahip olduğunu belirtmekteler. Kaldı ki özellikle genç kadınların kentin anonim ve tacizkar yaklaşımından başörtüsüyle korunabildiklerinin belirtilmesi de örtüye ilişkin önemli vurgulardan biridir. Bu durumda tacizden korunmanın pratik yolu olarak örtünmeyi savunmak hem bir çözüm hem de tacizin mağduru değil de aktifi olarak kadın bedenini öne çıkaran dolaylı bir anlamı kapsadığından örtüsüz olmanın taciz edilebilirliği normalleştirilebilmektedir.[41] Örtülü olmanın cinsel ahlâk ve namuslu bir insan olmak gibi olmak ayırt edici bir benliğe gönderme yapan kullanımına 1990 sonrası yazan dindar kadın yazarlarda da rastlanacaktır.

Türk sağına aktarılan sembolik miras: Beden olarak ev, vatan ve kadın

Yukarıda ulus devletle beden "inşa"sının bir arada gerçekleştiğine ve inşa dilinin değişmeceli olarak kullanıldığına ilişkin açıklamalar yapıldı. Kamusalın gösterişli bir şekilde inşa edildiği bu süreçte "ev" özel alan olduğu için es geçilmiyor, tam tersine Akşit'in cumhuriyetin ideal kadınlığını inşa edecek olan kız enstitülerine ilişkin suskunluğa işaret ettiği gibi sessizce, dikkatli ve etkili bir şekilde düzenleniyordu.[42] 1928'de açılan

40 A. S. Secor, *a.g.e.*, s. 18.

41 Secor'un söyleşi yaptığı örtülü kadınlardan biri şöyle diyor: "Eğer örtülü olursanız rahatsız edilmezsiniz. Kadın vücudu çok güzel. Erkekleri cezbediyor. Eğer vücudunu göstermezsen beladan uzak durursun."

42 Kız Enstitüsü mezunu M. Hanım "Enstitüler ailenin, Türk ailesinin her yerine girdiler. Mutfağa, yatak odasına, banyoya, gardıroba(Eliyle gardırobunu göstererek). Bu gardıroplara girdiler. Temizlik, düzenleme, intizam" diyor. Petek Becan'ın söyleşisinden aktaran Bkz. E. E. Akşit, *Kızların Sessizliği: Kız Enstitülerinin Uzun Tarihi*, İletişim, İstanbul, 2005, s. 196.

kız enstitüleri "yaşam biçimlerinin, modanın, dekorasyonun, temizliğin, dikiş ve çocuk bakımının değiştirilmesi"ni gözeten toptan bir medenilik projesi için uğraş vermekteydi.[43] Akşit'e göre cumhuriyetin enstitülerde yetişen ilk nesil kızlarından beklenilen, cumhuriyetin sağlıklı, ahlâklı nesillerini yetiştirmek üzere "ilmi ev kadınlığı ve milli annelik"i öğrendikleri ayrıntılı bir terbiyeye tabi tutulmalarıydı.[44]

Evin önemi sadece, kadınların biricik görevini *milli annelik* olarak tanımlayan bir dönemin kadınların yaşadığı alana dikkatinden kaynaklanmıyordu. Evler aynı zamanda ulus-devletler gibi inşa edilmesi gerekli *yurt*lar olarak görülüyor ve böylelikle açık bir şekilde siyasallaştırılabiliyor; bazen de kadın bedeniyle birbirinin yerine kullanıldığı söz-değişimiyle ataerkilliği güçlendirici bir şekilde erkek için mülkleştirilebiliyordu.[45] Kemalist kuruluş döneminde korporatist bir yaşam ahlâkının da etkisiyle bütün bu düzeylerin ayrılmamacasına iç içe geçtiğini söylemek mümkündür.[46] Metaforik düzeydeki iç içe geçişli düzey sonradan muhafazakârlık ve milliyetçilikten müterkip Türk sağının kadın imgesi için besleyici anadamarı oluşturacaktır. Tanıl Bora milliyetçi muhafazakârlık söyleminde kadı-

---

43 Navaro-Yashin, *a.g.e.*, s. 52.

44 E.E. Akşit, *a.g.e.*, s. 173.

45 Baydar etkileyici çalışmasında bir yurt olarak ev inşasını ve evlerin kadın bedenlerinin bir uzantısı olarak nasıl tanımlandığını göstermek üzere dönemin iç dekorasyonla ilgili resimli metinlerini analiz ediyor. Bu dergilerde mobilyalarla kadınlar için kullanılan sıfatlar (sadelik ve zarafet, gereksiz süsten arındırılmış özgürlük, mübalağa edilmemiş güzellik gibi) hemen hemen aynıdır; resimlerde kadının kontrolsüz cinselliği dağınık mobilyalar ve ev düzeniyle tasvir edilir, eskiden misafir sayılan ev ziyaretçileri bu metinlerde "yabancı"lara dönüşür. Baydar yabancının aynı zamanda farklı bir milletten, yurtdışından gelen kimse anlamına gelen kullanımına dikkat çekiyor. 1980'lerden sonra evlerin iç düzeniyle kadın bedeni arasında kurulan bağlantının hidayet romanları için de geçerli olduğunu görebiliriz. Bkz. Baydar, *a.g.e.*

46 Akşit 1933-34 Kız Enstitüsü Yıllığı'ndan aktarıyor: "Bir ulusun ne kadar ilerlediğini anlamak için onun bir tek ailesine bakmak yeter. Her hangi bir aileyi yapan da yıkan da kadındır... Bir evi yıkan ve yapan kadın olduğu gibi bir ulusu da yükselten yine odur... Yalnız erkeklerin talim ve terbiyesiyle uğraşmak temelsiz ev kurmak demektir. Kadın erkeğin yardımcısıdır." Bkz. E.E. Akşit, *a.g.e*, s. 162-163.

nın annelik-eşlik vazifelerini yerine getirmemesi manasına gelebilecek ev dışı pozisyonun aynı zamanda *orospulaşma* olarak kolaylıkla kodlanabileceğini belirtir.[47] Kadınların bu kategorik parçalanması orta sınıf aile ve ev düzenine dayanan milliyetçi muhafazakâr düşüncenin kendisini sağlamlaştırdığını ve Adıvar ve Safa'daki parçalanmada nüvesi bulunabilecek ev merkezli kadın ve *öteki*sinin adını açık seçik koyabilme cesaretinin artık 1960'larda kendini ifşa edebildiğini gösterir.

Sirman, orta sınıfın doğuşunu geleneksel ataerkinin çözülüşü bağlamında ele alırken, kendisine büyük hanelerde iş ve aş bulamayan genç erkeklerden filizlenen milliyetçiliğin ayrıntılarını ortaya koyar. Sirman, yeni düzende yeni haneler kurmak üzere aşk seferberliğinin yaratılmasında "yeni kadınlar" hayal edilmekte olduğunu ve ideal kadınlığın söyleminin değişim sınırlarını çizen meşrutiyet zemininin "millet" olduğunu ifade eder. "Yani sorun iktidar sahiplerinin kimler olacağı, kimlerle hareket edeceği, kimleri yöneteceği, kimlere hesap vereceği ve aralarındaki ilişkilerin nasıl belirleneceği sorunsalı olmuş, cevap da yeni bir ailenin ve buna bağlı olarak yeni iktidar etme biçimlerinin tahayyülünde aranmıştır.[48] Kemalizm döneminde de farklı kategorilere ayrılmış bu kategorileri birbirine gerçekçi bir şekilde bağlamak güç hale gelebilmiştir. Kemalizmde ideal kadınlığın göndermelerinin öjenik bir dille ve ailecilikle oluşmasının evi kadın için temel yaşam alanı haline getiren bir yaklaşım ürettiği açıktır.

Akşit, kadınlığın batıda daha erkeksi bir merkezilikte kurulduğunu söylerken özellikle batı dışı milliyetçiliklerin ve ulusdevletlerin kurulmasında kadınlığın önemini öne çıkaran bir analiz ortaya koyar. Timmerman'ın Müslüman toplumlardaki milliyetçi söylemlerde kadının daha merkezde olduğuna ilişkin belirlemesini de yine burada dikkate almak gerekir.[49] Gerçekten de Türk modernliğinde sadece sembolik düzende değil,

47 T. Bora, *a.g.e.*, 244.

48 N. Sirman, *a.g.e.*, s. 237.

49 C. Timmerman, "Muslim Women and Nationalism: The Power of the Image", *Current Sociology*, cilt 48(4), 2000, s. 24.

Gökalp'in "hak yok vazife var" anlayışına bağlı olarak "bir vazife olarak kadınlık"ın yaratılmasında da milliyetçiliğin ve modernliğin zaten birbirini içeren anlam düzeyleri birbirini daha sıkı bir şekilde beslemeye alır. Türkiye Cumhuriyeti'nin "kızları" modernliğin yüzüdür, ancak kızlar bunun için etkili bir terbiye yöntemini içeren eğitim tatbikatından geçirilmek durumundadır. Ev sadece ailenin yaşadığı mekân olduğu için değil, medenileşme paradigmasının bedeni topyekûn bir dönüşüm mekânı olarak tertipleyen yaklaşımı açısından da önemlidir. Beden terbiyesi kamusalla özel olan evin sınırlarının modern tarzda yeniden tertip edilmesini mümkün kılıyor; ev ve ona ait olan yeni toplumsal cinsiyet ilişkiler medeniliğin belirgin aksanı oluyordu.

Gerçekten de gösterişli bir şekilde gerçekleşen kamusal alanın yaratılması sürecinde içkin ve etkili olan damar, ev yaşamının ve cinsiyet ilişkilerinin arka planda sessizce düzenleniyor olmasıydı. Söz konusu olan Gökalp'ın eserlerinde görülebileceği gibi sadece milli devletin değil "milli aile" ve "milli ahlâk"ın da kurulması süreciydi.[50] Terbiye kavramı yeni bir kamusallık ve onun tamamlayıcı göstereni olarak milli ailenin ev yaşantısının kurulmasına dair total bir dönüştürücülüğü ve dolayısıyla teknik bir "eğitim" seferberliğini aşan bir güç denemesi olarak görülüyordu. Eğitimden farklı olarak terbiye sadece kamusaldaki işbölümünü değil, cinsiyet işbölümünü de kapsayan kamusalla özeli bu işbölümünün ifası üzerinden birbirine bağlayan yeni bir toplumsallığı inşa etmeye yönelik bir yönelimdir. Dolayısıyla yeni bir toplumun yaratılması yönünde cumhuriyetin kuruluş döneminde de eğitim "yeni bir terbiye"nin yaratılması uğruna seferber edilmişti, bu terbiyede kadın ailesini, evini ve nihayet ulusu ve ahlâkını inşa eden temel figür olarak öne çıkmaktaydı. Eğitime içkin kılınmaya çalışılan terbiye unsurlarının Kemalist dönemden sonra rasyonelleştirilmiş ve teknik bir mesleki eğitime sığdırılmış içeriği ise İslâmcılık tarafından, Müslüman otantisiteyi gözetmeyen niteliğiyle ayrıca eleştirilecektir. Başörtüsü savunusunun 1990'lardan sonraki açık eleşti-

50 Z. Gökalp, *Türkçülüğün Esasları*, Tümce, Konya, 2008.

rilerinden biri de Türk eğitim sisteminin terbiye edici niteliğini kaybetmesi ve teknikleştirilmiş içeriğe indirgenmesiydi.

Ev kamudaki cinsiyet işbölümünü ev içi vazifelere nazire yapılarak toplumsallaştırıldığı bir kamusal ahlâk için geçerli olduğu gibi; medenileşme prosedürünün dayandığı beden terbiyesinin kendini gösterebildiği en etkin mekân olduğu için de önemlidir. Evin dışarıdan ayrılmış bir mekân olarak "özelleştirilmesi" ve kadının eve ait kılınması, modernliğin gündelik hayatının örgütlenmesi adına gerçekleşen bir süreç olarak sadece Türkiye coğrafyasına ait bir özellik değildi. Duby ve Aries modern Avrupa'da kadınların kamusaldan yavaş yavaş eviçlerine doğru kaydırıldıkları bir ekonomik ve siyasal modernleşme sürecinden ve bu sürecin sanattaki yansımalarından bahseder.[51] Sirman'ın ve Sancar'm işaret ettiği gibi milliyetçiliğin, orta sınıfın ve "orta sınıf aile"nin doğuşu bir arada gerçekleşiyordu ve bu doğumun sağlıklı gerçekleşmesi için eviçlerinin de elden geçirilmesini gerektiriyordu.[52] Yahya Kemal'in bir dönem Hamdullah Suphi ile birlikte yeni bir Türk evi vücuda getirmeyi hayal ettiğini, "Türk mimarların toplanıp Türk'ün yeni hayatına göre İngiliz evi gibi bir Türk evi tasarlamalarını arzu ettiğini belirten Aksu Bora, 1990'larda Ankara'da yayımlanan muhafazakâr kadın dergisi Turuncu'nun feminizmin ecnebiliğini öne sürerek yerliliğin sınırlarını ev üzerinden çizdiğini söyler:[53] "Laleli sedir örtüsü, çamaşır ipi, maşrapa bakır sini, yer minderi, geyikli duvar halısı, ekmek, bir yudum çay, sarı leblebi, tahta kaşık, kaneviçe, patiska, aynalı sandık, gümüş telkari kemer." Ev; kadın değişmezliğinin ve otantik kimliğe müdahale edilemezliğin sembolü olarak ele alınır.

Akçay mahremiyet kavramının farklı anlamlara geldiğinden bahseder. İslâmda sadece kadının maharetleri, örtünme bi-

---

51 G. Duby ve P. Aries, *Özel Hayatın Tarihi 4: Fransız Devrimi'nden Büyük Savaş'a*, YKY, İstanbul, 2008.

52 N. Sirman, *a.g.e.*; S. Sancar, "Otoriter Türk Modernleşmesinin Cinsiyet Rejimi", http:// kasaum.ankara.edu.tr/gorsel/dosya/1216284724Otoriter_turk_modernlesmesinin_cinsiyet_rejimi.pdf, 09.09.2009.

53 A. Bora, "Rüyası Ömrümüzün Çünkü Eşyaya Siner", *Cins Cins Mekân*, Ayten Alkan (ed.), Varlık, İstanbul, 2009, s. 74.

çimleri, giyimlerindeki incelikler, bakışları, albenileri, cilveleri değil eviçleri de mahrem olarak görülür.[54] Anwar'ın tesettürün antropologlara ve İslâmcı feministlere göre "iki dünya ve mekân arasındaki kutsal bölünme ya da ayrıma, tanrı ve faniler, iyi ve kötü, aydınlık ve karanlık, inananlar ve inanmayanlar, aristokrasi ve avam ayrılığı"na dayanan ve mekâna referans veren bir anlamı olduğunu söyler.[55] Yine Anwar örtünün (tesettür-hijap) bir hane içindeki özel ve kamusalı birbirinden ayıran perde ve aynı zamanda "İslâm'a uygun giyim" anlamına da geldiğini belirtir. Dolayısıyla başörtüsü bedenin tesettüre uygun olarak örtünmesini anlatır, ancak tesettür İslâmî bir mahrem ve tabular sınırını ortaya koyan mekânsal bir bölünmeyi işaret eder. Beden, ev ve ulusun anlatılan inşasının Türk modernliğinin sembolik duvarlarını su şekilde çizdiği söylenebilir:

Örtülü beden/açık giyim-moda
Eğitimsiz/eğitimli
Alt sınıf/orta-üst
Gayri-medeni/ medeni
Ahlâkî/Rasyonel kodlar
Geleneksel/modern
İkinci sınıf yurttaş/ Yurttaş
Yaşlı/genç
Kırsal/kentli
Ev/kamu
Doğu /Batı
Kadın/Nötr insan imgesi (Erkekleşmiş Kadın)

Bu kategorik ayrımın Kadıoğlu'nun cumhuriyetçi epistemoloji olarak tanımladığı ve iki parçaya ayırdığı resmi ideolojik söylemle bağı kolayca kurulabilir. Cumhuriyetçi epistemolojinin iki özelliği vardır: Birincisi cumhuriyetçi elitin kendisine

54 A.S. Akçay, *Bellekteki Huriler: İslamcı Popülist Kültüre Eleştirel Bakış*, Selis, İstanbul, 2006, s. 97.

55 E. Anwar, *Gender and Self in Islam*, Routledge, NY, 2006, 105.

varlık nedeni olarak gördüğü doğu/batı özcü ayrımı.[56] İkincisi ise bu özcülükten beslenen ve eliti dönüştürücü güç olarak kodlamayı mümkün kılan medenileşmeye yönelik sosyal mühendislik süreci. Cumhuriyetçi epistemolojinin özellikleri açısından bakıldığında yukarıdaki ikilik sisteminin özcülükle malul olduğu ve ikilik sistemi arasındaki geçişliliğin ancak cumhuriyet elitin öncülüğü ve izni sayesinde mümkün olabileceği görülebilir.[57] Yine Kadıoğlu'nun dikkat çektiği gibi bu ikilik sisteminin de aslında modernliğin değerleri içerisinden oluşturulduğunu, modernliğin geleneği icat ettiğini görmek önemlidir. Kurucu modernlik, tablonun solundan sağına salt kendi belirlediği biçimlerde izin verdiği geçişliliğiyle otoriter bir karakter kazanır. Beden ve özellikle kadın bedeni bu sembolik sınırların yaratılmasında hem cumhuriyet epistemolojisi hem de Türk sağı için önemli bir yere sahiptir. Türk modernleşmesi ikili kategorik bölünmenin sembolik sistematiğini kurma ve bu ikilikleri adlandırma yetkisini kendisine verir. Örneğin "başörtüsü mü türban mı" tartışmasının kendisi bile baştan sona bu tür mücadelenin sonucudur. Aktaş'ın başörtüsü eylemlerinde kullanılan "başörtüsü namusumuzdur" sloganının seküler medya diline "türban namusumuzdur" şeklinde çevrildiğini şaşkınlıkla söylemesi bu sembolik mücadeleye dair örnek olarak görülmelidir.[58]

Bu ikili değerler sisteminin ve geçişliğinin nasıl sağlandığının Türk sağının düşünsel çerçevesini kurmakta önemli ol-

56 A. Kadıoğlu, "Republican Epistemology and Islamic Discourses in Turkey in the 1990s," *The Muslim World*, LXXXVIII/1, Ocak, 1998.

57 Modernliğin ikilikler üzerinden karakterleştirildiği mizah dünyasını ele alan Apaydın, modernliğin ikililerinin değişen anlamına göre süreci ikiye ayırır. 1920-1950 arasında modernlik gündelik hayatı, sosyal yerleşikliği ifade eden yerel ile gerçekçi olmayan, detaylandırılmamış bir soyutlama düzeyini ifade eden modern arasındaki ikilikle kuruluyordu. 1950-1970 arasında bu basit olarak ikiye ayrılmış sembolik evren batı-doğu, medeni-medeni olmayan, kentli-kırsal, dişileştirilmiş-erkeksi olarak yüksek derecede ikiye bölünmüş bir sembolik evrene dönüşecektir. Bu ikiliğin artık iki tarafı da eksik bulunur ve kötülenir, ikilikler arasındaki ilişki birinin diğerini tanımladığı antagonistik bir ilişkiye dönüşür. Apaydın, *a.g.e.*, s. 114.

58 C. Aktaş, *Türbanın Yeniden İcadı*, Kapı, İstanbul, 2006, s. 225.

duğunu söylemek gerekiyor.[59] Taşkın ise Türk merkez sağının gücünün ne bütünüyle geleneksel ne de modern olmasından ileri geldiğini, tam da bu ikisi arasındaki salınımlı, muğlâk duruşun getirdiği melezlikten güç aldığını söylerken önemli bir noktaya dikkat çeker.[60] Tablonun iki yanının birbiriyle nasıl ilişkilendirdiği meselesi İslâmcılık için de önemlidir. İslâmcılığın radikal yorumları 1990'lara kadar bu tabloyu yerli yerinde tutan muhafazakâr bir davranış refleksiyle, kategoriler arasında geçişliliği olabildiğince sınırlı tutma eğiliminde oldu. Diğer yandan modernliğe getirdiği eleştiriler bu kategorik ayrımın manasızlığını ortaya koymaya yönelikti. Bu açıdan bakıldığında örneğin başörtülü kadın üniversite eğitimini almalı; fakat asıl amaç bu eğitimin onu ev kadınlığına ve anneliğine katkı yapması olduğundan, üniversite eğitiminden sonra evine dönebilmeliydi. Hidayet romanlarında bakıldığında dini bilince ulaşmış kadınlardan beklenilen en değerli vazifenin annelik ve zevcelik olduğu göze çarpar.[61] Ayrıca hidayet romanlarının en çok kadınlar tarafından tüketildiği ve bu romanların kamusal alana çıkmadan kadınlara bir nevi kamusal ahlâk terbiyesi verdiğine dikkat çekilmektedir.[62] Böylelikle kadın bedeni

59 Apaydın'ın mizah dünyasında modernliğin nasıl kurulduğunu gösteren çalışmasında bir başka önemli tespit, öz-görünüş karşıtlığına dayanan Türk modernliğinin bir maske olarak algılandığını göstermesidir. Bkz. *A.g.e.*, Apaydın'ın tespitinden yola çıkarsak, modernliği bir görünüş, bir maske olarak görmenin otantik bir varoluşun ve özün korunabileceğine inancı ortaya çıkardığını söyleyebilmek de mümkün görünür. Maskelenmiş bir (gelenekselotantik) öz olarak modernlik fikrinin Türk modernleşmesine hakim olduğunu söylemek, giysinin sembolik önemini de vurgular. Ayrıca Türk muhafazakâr-milliyetçiliğindeki modernliğe ilişkin nispi rahatlık ve kaygının eklektik tutumsal birliği de, yine modernliğin bu algısında kendisini ele verir: Modernleşmenin aşırılaşmasına karşı modernleşmeye ılımlı yaklaşmayı mümkün kılan güvenebilecek bir otantik özün varlığına inanç ile "ya bu öz kaybedilirse" kaygısının biraradalığı Türk sağına ait bir düşünme üslubunu oluşturur. İslâmcılık ise modernliğin habitusunun kendiliği oluşturan gücünün bilincinde olarak öz-görünüş konusunda çok daha tetikte davranacaktır.

60 Y. Taşkın, *Anti Komünizmden Küreselleşme Karşıtlığına: Milliyetçi Muhafazakâr Entelijensiya*, İletişim, İstanbul, 2007, s. 80.

61 Hidayet romanları konusunda iki çalışma için bkz. K. Çayır, *Türkiye'de İslamcılık ve İslami Edebiyat: Toplu Hidayet Söyleminden Yeni Bireysel Müslümanlıklara*, Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2008 ve A. S. Akçay, *a.g.e.*

62 N. Şişman, *Kamusal Alanda Başörtülüler: Fatma Karabıyık Barbarasoğlu ile*

ve örtü, İslâmcılığm kendine özgü kamusal ahlâkını ve sembolik sınır taşlarını ortaya koyabilmek adına yararlandığı en etkin söylem düzenini oluşturur. Örtülü, genç, kentli ve eğitimli kadının zaten cumhuriyetin kurmaya çalıştığı sembolik sınırlara aykırı düştüğü ise açıkça görülebiliyor.

İslâmcılığın güçlenmesi: 1980'ler ve otantik benlik olarak öne çıkan "Müslüman"

İslâmcılığın özellikle dergi ve yayınlar çevresiyle kendini bağımsızlaştırılması 1960'ların sonlarından itibaren söz konusuydu. 1980'lerden sonra ise ideolojik düzlemde İslâmcılığın bağımsızlaşması sadece Türkçülükten ve Muhafazakârlıktan kopuşla belirlenmiyor; aynı zamanda Türkçülük de İslâmcılığa yakınlaşmaya başlıyordu. Taşkın bu minvalde milliyetçiliğin kitabı dilinin kitleleri terbiye etmeye dönük içeriğinin İslâmcılıkla doldurulmaya çalışılmasıyla ilgili olarak meydana gelen Türk-İslâm sentezinin oluşumuna dikkat çeker.[63] 1960'ların sonları aynı zamanda kadınların ilk defa başörtülü olarak eğitimlerine devam etmek ve mesleklerini yerine getirmek üzere talepte bulundukları yıllardır. Başörtüsü için yargılanan Şule Yüksel Şener, 1968'de başörtüsünü açmadığı için Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nden atılan Hatice Babacan, 1973'de başörtülü olduğu için Baro'dan atılan Emine Aykenar kamusal alana dindar olarak katılma talebinde bulunan ilk kadınlar olarak öne çıkıyor.[64]

Elbette ki başörtüsü İslâmcılığın Türk modernleşmesiyle hesaplaşmak ve kendini Türk sağından ayırt etmek için uygun zemini de sağlayacaktır. 1960'ların sonlarından 1980'lere kadar uzayan dönem aynı zamanda İslâmcılığa uygun yeni otantik bir benlik yaratmak için İslâmcı kadın ve erkeklerin "Müslüman"ca yaşam tarzını aradıkları ve bu arayış içerisinde Kema-

---

Söyleşi, Timaş, İstanbul, 2004.

63 Y. Taşkın, *a.g.e.*, s. 145.

64 C. Aktaş, Türbanı Yeniden İcadı; M. Aksoy, *Başörtüsü-Türban: Batılılaşma-Modernleşme, Laiklik ve Örtünme*, Kitap, İstanbul, 2005.

list dönemin yarattığı medeniyeti "aşırı batıcı" bularak eleştirdikleri bir dönemdi. İslâmcı literatürde modern medeni hayat, tam da Kemalist modernleşmenin kendisini sessizce uygulamaya koyduğu ve Türk sağının bazen tamamlayıcı bir eleştirilikle bazen de onaylayıcı bir suskunlukla davrandığı alanlarda, toplumsal cinsiyet ilişkilerinin tanziminde köktenci bir eleştiriyle ortaya çıkmaktaydı. Burada Taşkın'ın Türk sağının milliyetçi muhafazakârlık ve muhafazakârlık hallerinin modernleşmeye karşı eleştirisini kültüralist indirgemecilikle sınırladığı yolundaki eleştirisini hatırlatmakta fayda var. Taşkın Türk sağının, modernleşmeye ve Türkiye'de modernleşmeci elitlere köklü bir eleştiri getirmediğini, modernleşmenin sonuçlarını kültürelleştirerek bir yozlaşma şeklinde okuduğunu belirtiyor.[65] Taşkın'a göre özellikle merkez sağın derinleştirdiği kapitalist modernleşmeye karşı sağ düşünce, modernleşme eleştirisini kültürelleştirdi ve Türk-Müslüman olmayı modernleşme tarafından ele geçirilmez bir öz olarak tanımlayarak yeni bir otantisite tanımladı. Gerçekten de kadının geleneksel sınırlarında tutulması dolayımıyla aile ve evin kutsallığının ifadesinin Türk sağında vazgeçilmez olmasının altında, kapitalist modernleşmeye teslim olma ve zamanla (ANAP döneminde olduğu gibi) tüm korporatist eğilimlerden arınmanın yarattığı zemin kaymasının refleksi de bulunur.

Türk sağının Türk modernleşmesine kültürel eleştirisi, yaşanan modernlik deneyiminin aşırılıklarını törpülemeye dönük Türklük bilinci ve Müslümanlıkla terbiyelenmiş bir "Türk vatandaşının" varoluşunu kuvvetlendirmeye dönük olarak çalışmıştı. Bu var oluşun etkin unsuru ele geçirilmez *Türk-Müslüman ahlâkı ve aile kültürü* retoriği ile beslenmekteydi. 1970'lerden sonra ayrışan merkez sağ, milliyetçi-muhafazakârlık ve İslâmcılığın derinleşen kapitalistleşmeye ve derinleşmenin başta cinsiyet ve aile ilişkilerinde yarattığı tahribata ilişkin tutumu ayrı bir konudur. Fakat 1980 askeri darbesi ve ertesinde ANAP iktidarının yaşandığı bu süreçte, aynı zamanda devletin dindar hayatı devlet tekeline aldığı bir dönem olarak İslâmîzas-

65 Y. Taşkın, *a.g.e.*

yon süreci söz konusu olduğundan, ekonomide liberalleşme ve sosyal hayatta cemaatleşme eğilimlerinin bir arada yaşandığını belirtmek gerekiyor. Dolayısıyla 1980'lerin sonuna kadar liberal ekonominin önünü kesmeyecek ve depolitizasyonu mümkün kılan bir anti-komünizmcilikle mümkün mertebe ilişkide bir cemaatçilik duygusu merkez sağın güçlü olduğu bu yıllarda etkili olmuştu. Yine bu yıllar ortaöğretim ve üniversitelerde öğrencilerin başının örtmesinin zımnen desteklendiği, kamusalda başörtüsünün yönetimsel bir sorun olarak çözümlemesine yönelik ataklarda bulunmak suretiyle cumhuriyet elitlerinin refleksinin bertaraf edilebileceğine dair bir iyimserliğin yayıldığı yıllardı. Oysa 1980 darbesinden hemen sonra anti-komünizmin beslediği yasaklamalar alanı darbenin etkisi altında kurulan hükümetlerin sadece başörtüsünü değil, "sakalı, uzun saçı, mini eteği, dizüstünde yer alan elbiseleri kamu çalışanları için yasakladığı bir dönem" olarak öne çıkıyordu.[66] Üstelik tam da her türlü siyasallaşmaya dönük hareketin önü kesildiği için giysilerin siyasal semboller olarak güçlenmesinin önü açılmaktaydı. Sağ ideolojide başörtüsü sekülerlikle din arasındaki çizgiyi oluşturmazken, İslâmcılık başörtüsünü sekülerlik ve din arasındaki ideolojik çizgi, farklı bir toplum düzeninin ve farklı bir medeniyetin göstergesi haline getirmeyi bildi.

Ortaöğretim kurumlarında, üniversitelerde ve meslek odalarında başörtülü olarak yer alabilmeye ilişkin yasal zeminin önü kesilince[67] karar verme yetkisi üniversitelere ve YÖK'e bir nevi devredildi. Bu süreçte YÖK'ün ilk belirleyici açıklamasında dönemin cumhurbaşkanı Kenan Evren'le sözbirliği içerisinde, türbanı çağdaş bir giysi olarak tanımlaması ve başörtüsünden farklı olarak türbanın boynu açık bırakacak bir model olarak tarif edilerek bu şekilde derslere girildiği takdirde üniversitede eğitim alınabileceğinin belirtilmesi, bundan sonraki türban tartışmaları için milat olarak sayılmaktadır. Türbanın hangi şekil-

66 Bkz. A. Alemdaroğlu, "Piety, Politics and Women in a Muslim Society".

67 Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluşundan günümüze uzanan başörtüsüne ilişkin farklı yasa tasarılarının, yönetmeliklerin ve yargı kararlarının derli toplu bulunduğu iki çalışma için: bkz. M. Aksoy, *a.g.e.*, ve C. Aktaş, *a.g.e.*

de bağlanacağını açıklayan bu ayrıntılı yönetmeliğin ortaya çıkışı aslında 1980'lerde henüz tesettür modasının yaratılmadığı ve nasıl örtünmeli konusunda sağ cenahta da bitimsiz tartışmaların yapıldığı bir dönemi işaret eder. Örneğin 1970'lerde çıkarılan dergilerde başörtüsü nedeniyle yargılanmış Şule Yüksel Şenler'in nasıl örtünüleceği konusunda şekillerle anlatımı "Şulebaş" olarak isimlendirilmiş ve bugün de İslâmcı kadınların dile getirdiği gibi günümüz başörtüsünün ilk şeklini ortaya çıkarmıştı.

1980'li yıllarda İslâmcı çevrelerde yoğun bir yazma ve çeviri faaliyeti gerçekleşmişti ve dindar kadınlar kimliklerini kurmak için bu dönemi çokça okuyarak geçirdiler. *Bilinçli* Müslüman olmaya yönelik bu yoğun okuma süreçlerinden sonra, okunan roman ve risalelerde belirtildiği üzere hidayete erildiği an tesettüre girmek seçiliyor ve İslâm'ın kadınlara farz kıldığı şekilde Müslüman bir kadın olmanın zorunlu şartı yerine getiriliyordu. Tesettür, İslâmcı kadının kimliğinin kurulması ve korunması için farzdı.[68] Örtünme "genellikle doğru yolu bulma çabasındaki içsel arayıştaki ve mücadeledeki (nefs) kadının ulaştığı nokta"yı temsil ediyor ve örtünmeden sonra başka bir oluş hali söz konusu oluyordu.[69] Hidayet romanlarında örtünme epifenik bir patlamayla vuku bularak, hem roman kahramanın hem de okuyucu için hidayetin gerçekleştiği anı sembolikleştirmektedir.[70]

Başörtüsü, Çayır'ın incelediği hidayet romanlarında dikkat çektiği gibi yeni benliğin ayrılmaz bir parçası, adeta bedenin bir parçası haline gelmiş ikinci bir deri gibi tanımlanır. *Halkaların Ezgisi*nde Nisa örtüsünü çıkardığında örtülü Nisa ve örtüsüz Nisan aralarında diyalog girer.[71] Örtülü Nisa'ya örtülü

68 A. Ilyasoğlu, *Örtülü Kimlik: İslamcı Kadın Kimliğin Oluşum Öğeleri*, Metis, İstanbul, 1994; C. Aktaş, *a.g.e.*

69 A. Saktanber ve G. Çorbacıoğlu, *a.g.e.*

70 A. S. Akçay, *a.g.e.*, s. 16.

71 Hidayet romanlarında örtündükten sonra sadece yeni bir benlik gelişmeyecek, çoğu zaman kadın karakterlerin isimleri de İslâmileşecektir. Bu yeniden doğuştan beklenenler yaşam içerisinde gerçekleşmediğinde ise Nisa'da olduğu gibi kadınların kimliklerinde bir parçalanma söz konusu olur.

Nisan "terk etme bırakma beni" diye seslenir, "ondan ayrılması acı verir", tıpkı bedeninin asıl teni, bir uzvu haline gelmişçesine başörtüsünden kopmak "can yakar."[72]

Örtü aynı zamanda Kemalizm'in parçalanmış toplumsal cinsiyet rollerine açıktan eleştiri getiren dindar kadınlar için parçalanmışlığın tek bir kimliğe Müslümanlığa sığdırılması yoluyla ortadan kaldırılmasını sembolize eder. Örtüden, kadının asıl olarak toplumsalla özel alan arasındaki yaşadığı parçalanmışlıkla birlikte kadınlar arasındaki sınıfsal parçalanmışlığı da görünmez kılması ve yok etmesi bekleniyordu. Ancak 1990'larda İslâmî tüketim alışkanlıkların yükselmesi sonucu İslâmî değerleri geriye öteleyen dindar erkeklerin yaşama tarzı, dindar kadınların örtüye yükledikleri kadın odaklı iffet ve tebliğ içeriğini ve diğer beklentileri öz-eleştirel bir düzeyde tartışmaya başlamalarına neden oldu.[73] İktidar mekanizmalarında yer almaya başlayan dindar erkekler feminist olmamasına ayrıca dikkat edilen bir üslupla, kaybettikleri İslâmî ahlâklarından ötürü eleştirildiler. Yine de İslâmcı çevrelerde ve dindar kadınların yazınlarında yozlaşmış ahlâkın unsurlarını bilinçli Müslüman olmayan modern aktörler ve kötü, taklit modernlikte bulmak hâlâ aşılamamış hakim düzeydir.[74] Bunun kapitalist modernleşmenin sonuçlarını kültürel düzeyde okuyup tersyüz etmeye çalışan sağ ideolojinin İslâmcılıkla bağını güçlendiren ve

---

72 Çayır, *a.g.e.*, s. 156.

73 C. Aktaş, *Bir Hayat Tarzı Eleştirisi: İslamcılık*, 2. baskı, Kapı, İstanbul, 2007; C. Aktaş, *Bacı'dan Bayan'a: İslamcı Kadınların Kamusal Alan Tecrübesi*, 2. baskı, Kapı, İstanbul, 2005.

74 Yıldız Ramazanoğlu diğer dindar kadınların literatüründe de rastlanılacağı üzere, alternatif Müslüman medeniyet projesi için idealleştirilmiş prototipler oluşturur. Ramazanoğlu'na göre (2000:8): "Modernist insan, ilerlemeci, evrimci, düalist, batı merkezci, bireyci, akılcı, evrenselci ve üstenci... Bu insanla karşılaşan gözü gönlü tok, dünya için kıyasıya yarışmayı insan olmakla kabili telif bulmayan, sabırlı, mütevekkil, rahatına düşkün, yıllar yılı "kaldıracağı kadar" yükü de yüklenmekten imtina etmiş olan "Müslüman insan"m karşılaşmasında Türkiye'de bugün gelinen nokta odur ki artık kabul eden de, reddeden de modern bir durumun içinden konuşuyor". Aynı modern durum içerisinde konuşulsa da diller elbetteki farklı medeniyet iddiasını yitirmemiştir. Bkz. Y. Ramazanoğlu, *Osmanlıdan Cumhuriyete Kadının Tarihsel Dönüşümü*, Y. Ramazanoğlu (ed.), Pınar, İstanbul, 2000.

Türk sağının ideolojilerinin birbirinden beslenmesini sağlayan bir düzey olduğu açıktır.

Ayrıca Saktanber'in belirttiği gibi giyim bir medenilik sorunuydu ve İslâmcılık da medenilikle Müslümanlık arasındaki bağı "örtünmek" ile kuruyor ve insanı hayvanlardan ayıran utanç duygusunu öne çıkarıyordu. Tesettürün sadece bedeni örtmek anlamına gelmediği, Müslüman'dan beklenilen davranışların sergilenmesi gerekliliğini de kapsayan farklı bir "terbiyeyi" işaret etmesi bağlamında yeni bir *oluşu* işaret ettiğini de söylemek gerekiyor. Bu alternatif benlik modern-medeni benliği eleştirecek ve bu *açık* medeni bedeni cinselleştirmek ve ilkelleştirmek yoluyla gayri medenileşecektir.[75] İslâmcılığın da modernleşmeye eleştirisi ekonomik ya da toplumsal değil, Türk sağından kopmaz bir şekilde kültürel olmakta ve modernleşmenin yaşantısı aşırı bir yozlaşma ve ahlâkî bozulma şeklinde tasvir edilerek, (alternatif) medeni Müslüman inşa edilmektedir. Bu inşa dili aynı zamanda örtülü Müslüman kadının ahlâkının düzgünlüğünü öne çıkaracak şekilde de ajitatifleşir. *Müslüman Kadının Adı Yok* romanında Dilara'nın başı örtülü için mezuniyet sahnesine çıkarılmadığı sahne şöyle tasvir edilir.

> O gün orada manevi bir katliam işlenirken kıyafetlerinden ötürü, pak-temiz vatan evladı zorlanırken, sokakta binlerce kız, verilen yanlış terbiye sonucu evlerden kaçıyor, artist olma umuduyla genelevlere düşüyordu.

75 Bedensel terbiyenin eksikliğini işaret eden pislik, aşırı cinselleştirme, dans gibi unsurlar İslâmcılık için gayri medeniliği kuran özellikler olarak hidayet romanlarının hemen hepsinde yer alıyor. Duygu Asena'nın *Kadının Adı Yok* adlı romana alternatif olarak yazıldığı anlaşılan *Müslüman Kadının Adı Var*'da Katırcı şöyle yazıyor: "Akşam parti oldukça kalabalıktı. Sigara dumanından göz gözü görmüyor, bir yandan sigara dumanları, bir yanda kızların terle karışmış boya kokuları birleşmiş, adeta taşmış bir tuvalet havasını andırıyordu. Ama o topluluktaki insanlar lağım işleriyle uğraşanların lağım kokusunu fark etmedikleri gibi bu pis havadan hiç rahatsız olmuşa benzemiyorlardı... Son moda brek dans müziği eşliğinde çılgınca dans ediyorlar; yorulanlar bir köşeye çekilip ellerinde içki kadehleri, sevgililerin gözlerinde mutluluk arıyorlardı. Ama bunların hiçbirisinden zevk almayan biri, köşede adeta büzülüp kalmış, tepinen bir salon dolusu insanı tiksintiyle seyrediyordu." Bkz. Katırcı, Ş. *Müslüman Kadının Adı Var*, 4. baskı, Birleşik, Ankara, 1988, s. 9.

> Tele-kızlar çığ gibi büyüyor, çoğunun üniversiteli olduğunu yine fuhuşu körükleyen gazeteler sanki iftiharla ilan ediyorlardı.
>
> Genç nesil Allah korkusu hissetmediği için gözünü kırpmadan cinayet işliyor, soygunlar yapıyordu. Manevi boşluk sonucu binlerce genç canına kıyıyordu ölümün her çeşidiyle... barlar, pavyonlar, atari salonları, kumar makinelerinin müşterisi hızla çoğalıyordu.[76]

Gayri medenileşmeye ilişkin ajitatif davranış, çoğu zaman gayri medeni bulunan özneyi ve davranışlarını karikatürize etmeye yöneliktir. Görsel ve sözel karikatürleştirme, gayri-medeni bulunanın ötekileştirilmesi açısından oldukça işlevseldir. Hidayet romanlarında da gayri medenilik, tesettürlü olmayan kadınların abartılmış bir bencillik ve yozlaşmış bir ahlâk içerisinde annelik ve zevcelik yetkinliklerinden arındırılarak zavallılaştırıldığı bir tasvir sunar:

> Ebru yirminci asrın tipik bir annesi olmuştu.. Şahin bir yaşını doldurmasına rağmen, annesi göğsüm bozulur diye çocuğunu emzirmedi... Ojelerim bozulur düşüncesi ile altını değiştirmedi... Kendi çocuğundan tiksinen bir anne oldu.[77]

Oysaki bu tasvir ideal Türk milliyetçiliğinin ideal kadınlığına ve gerçekçiliğine uymamaktadır ve belki de böyle olduğu için hidayet romanlarında *öteki* çoğu zaman feministler olarak kurularak bu abartı geçerli hale getirilebilir.[78]

Kamusal alan ve 1990'lar: Dindar kadınların görünürlüğü

1980'lerde İslâmcılık, kamusal ahlâkın ancak feminiteden arındırılmış bir değer sistemiyle gerçekleşeceğine yönelik kendisin-

76 Ş. Katırcı, *a.g.e.*, s. 130.

77 A.G.Yıldız, *Boşluk*, Timaş, İstanbul, 2009, s. 113.

78 İslâmî çevrede feminizm önüne gelenle yatma anlamındaki cinsel serbestlik ile aile ve annelik gibi olgulara karşı olmak anlamına gelen negatif unsurlarla kurulur. Bkz. Marshall, *a.g.e*, s. 107.

den önceki bütün düşünce mirası devralmış, ancak bunun yaratılması için gerekli referans sistemini oluşturmak konusunda farklı davranmıştır. 1980'lerin sonlarına kadar kadının kamusal ve özel alandaki bedensel görünürlüğüne ilişkin düzenlemeler, kadın ve erkek dindar yazarların benzer teorik ve sembolik dünyasından besleniyordu. Örneğin 1987'de *Zaman* gazetesinde İslâmcı-gelenekçi erkeklerle yaşanan fikir ayrılıklarından sonra 1990'ların sonlarından itibaren aşama aşama feminiteye eleştirel olmak adına bile daha yakın bir ilgiyle davranacak olan Cihan Aktaş bile, 1990'ların hemen başında yazdığı kitapta kadınları muhafazakâr öncülleri gibi dörde ayırmaktaydı:[79] Batıcı/elit kadın, yoz/nesne kadın, tüketici/boş kadın, gelenekçi kadın, aydın kadın, aydın Müslüman kadın.

Halide Edip ve Peyami Safa'yı andıracak şekilde kategorilere ayrılan bu kadınlar ve bu kategoriler arasındaki geçişsizlik, aslında İslâmcılığı sağ düşünceyle akraba kılan muhafazakâr içeriği de ortaya çıkaracaktır. Aktaş literatüründe zamanla bu çoktan seçmeli kadınlar cemaatinin, başörtülü kadın/ötekisi ayrımının lehine sessizce ortadan kaybolduğu izlenebilir. Sadece Cihan Aktaş'ın değil, diğer dindar kadınların yazınında da muhafazakâr ezberler yıkılsa bile, başörtülü kadın iyi Müslüman özellikleriyle kurulacak, *öteki* kadın ise adı konulmadan aşırı batıcı özellikler feminist öğelere yedirilerek yaratılacaktır. İlginç bir şekilde Türkiye'de feminizm hiçbir zaman toplumsal politikaları etkileyecek kadar güçlü olmamasına rağmen dindar kadınların metinlerinde başörtülü kadının dışındaki *öteki* kadın feminist olmasa bile, üzerinde feministler tarafından güçlü politik bir hegemonya söz konusuymuş gibi bir etki içinde tasvir edilirler. Aşırı ve yoz bulunan batıcı karakter, feminist kadın tipinde cisimleşir. Feminist kadın öjenik söylemi anımsatırcasına bedenin –dişil– sesini dinlemeyerek evlenmeyen, anne olmayan ve sonunda mutsuzluğa mahkûm özüne yabancılaşmış bir kimlik olarak çizilecektir. Ancak burada yüksek öğretim görmüş meslek sahibi başörtülü kadınlarla yapılan söyleşilerde evliliğin ve anneliğin Müslüman kadın kimliğinin zo-

79 C. Aktaş, *Sistem İçinde Kadın*, Nehir, İstanbul, 1991.

runlu bir unsuru olarak görülmediğini belirtmek gerekiyor.[80] Aktaş da henüz 1980'lerde bir yandan yüksek öğrenim gören dindar kızlar için evliliğin zorunlu sayılamayacağını belirtirken, aynı zamanda giderek çoğalan bekâr dindar kadınlara dair endişesini yansıtan cümleler kurmaktaydı.[81]

Örtülü dindar kadın yazarlar özellikle 1990'lardan sonra edebiyat, siyaset, sivil toplum kuruluşlarında yer almak suretiyle kamusala çıkmalarına rağmen, hem laikçi tarafın hem de ait oldukları sağ bloğun aktörlerine karşı sürekli bir ahlâkî sorgulamaya tabi tutuldular ve tebliğ vazifesini aşan ahlâkî bir sorumluluk içinde hissettirildiler. Kamusalda başörtülü kadınlara yönelik Türk sağının, ağırbaşlılık, sessizlik gibi geleneksel kadın değerlerinden kopmaması beklentisi ağırlaşırken; ahlâkı örtünmeyle ifadelendiren bir yaklaşımdan çok "vicdan" meselesi olarak gören seküler taraflar için başörtülüler, "ahlâk"larının durmadan denetlenmesi gereken "gizli bir firari" durumundaydılar.[82] Dindar örtülü kadın grubu bu dönemde çift taraflı bir baskı altında bulundukları açık bir şekilde dile getirirken, hem cumhuriyetin hem de sağ düşüncenin makbul kadının evinde ve gerekirse erkeğinin izniyle dışarıda bulunabileceğini söyleyen kodlarını erkek ve kadın arasındaki biyolojik tamamlayıcılık ilişkisini sorgulamaktan kaçınarak eleştirmeye çalıştıklarından, evi ve geleneksel rollerin bir kısmını seçmeci şekilde kabul ederek kamusala çıktılar. Evler ve ev içi sorumluluklar onların yazınında ayrıntılı olarak eleştirilerek İslâmî bir hayat tar-

80 F. K. Barbarasoğlu, *Cumhuriyetin Dindar Kadınları*, Profil, İstanbul, 2009.

81 C. Aktaş, *Modernizmin Evsizliği ve Ailenin Gerekliliği*, Beyan, İstanbul, 1992.

82 Ankara-Kızılay bulvarlarından birinde yürürken, alımlı, güzel makyaj yapmış başörtülü, genç bir kadının yanından geçen genç liseli erkeklerin rahatsız edecek bir şekilde "bu ne perhiz, bu ne lahana turşusu" dediğini hatırlıyorum. Kadınların Türkiye'de denetlenmeye müsait görülen hareketleri böylesi "tarif edilemeyen" bir karşılaşmada aleni bir şekilde taciz edilebilir. Süslülüğüyle cinsel nötrlüğü iptal edilmiş örtülü bedenin kamusaldaki halihazırdaki cinsiyet ilişkilerince tarif edilemeyen durumu, genç erkeklerde erkekliklerini kurmak adına bu yeni başörtülü kadını nasıl değerlendireceklerini bilememenin sıkıntısı olarak kendisini gösteriyor. Örnek verdiğim ve gündelik yaşamda karşılaşılabilecek *kadın tipi*, kadın kategorilerini ve sınır boylarını birbirinin içinden geçirerek cinsiyet düzenin işleyişini anlık düzeylerde iptal edebilir.

zını kurmak adına hem ataerkil geleneksel unsurlar hem de modernlikle mesafe alınarak sahiplenilmeye çalışıldı.

1990'larda söz sahibi olan dindar kadınların yazınında özellikle ev metaforuyla güçlendirilmiş başörtülü kimliğin öne çıkmasında önemli bir noktanın, taşra-merkez bağlantısını bilişsel olarak kurmaya yönelik bir çaba olduğu da görülebilir. Neredeyse hepsi üniversite eğitimine kadar taşrada doğmuş büyümüş muhafazakâr ailelerin çocukları olan bu kadınlar, yaşadıkları kentsel deneyimin olumsuz etkilerine karşı başörtülü olmakla varoluş kazandıklarını yazılarında açıkça dile getirmekteler.[83] Başörtülü kadınların hikâyelerinde, cumhuriyet kamusalında taşralılığm bir alametifarikası olarak görülen başörtüsünü; ancak kente geldikten sonra ve üstelik "annelerinin örtüsünden çok daha bilinçli" şekilde taktıklarını belirtmeleri yaşanılan yersizlik-yurtsuzluk-evsizlik duygusuyla bağlantılı bir tema olarak da görülebilir. Yine sessizlik belki *yersiz-yurtsuzluğa uygun tek ses olabildiğinden*, belki de Akşit'in dile getirdiği gibi çift kimlikli hafızaların kendisini ifade edebilmesinin en etkin biçimi olduğundan dolayı çoğu zaman 1990 sonrası dindar kadın yazınında yerleşik bir tema olarak kendini gösteriyor.[84] Akşit de çift kimlikliliğin neden olduğu sessizlik sonucunda cumhuriyetin ilk nesil kızlarının bedenlerinin, mimiklerinin ve evlerinin konuştuğundan bahsetmekteydi.[85]

Yukarıda bahsedilen cumhuriyetin sembolik sınırlarını bozuma uğratan bir başörtüsü deneyiminin yaşanmakta olduğu 1990'larda kesinleşti. Secor, Tıp Fakültesi öğrencisi tesettürlü genç bir kadın olan Zeynep örneğini vererek başörtüsünün açıkça sınır bozucu özelliğinden bahsediyor.[86] Fakat modern-

83 C. Aktaş, *Bacı'dan Bayan'a: İslamcı Kadınların Kamusal Alan Tecrübesi*; C. Aktaş, *Bir Hayat Tarzı Eleştirisi: İslamcılık*; N. Şişman, *Kamusal Alanda Başörtülüler: Fatma Karabıyık Barbarasoğlu ile Söyleşi*; N. Şişman, *Emanetten Mülke: Kadın Beden Siyaset*, Iz, İstanbul, 2006; Z. Oğuzhan, *Bir Başörtüsü Günlüğü: ODTÜ Anıları*, Iz, İstanbul, 1998.

84 Suskunluğa ilişkin otobiyografik bir değerlendirme için bkz. Elif H. Toros, "Hayat, Hikâyeler ve Suskunluğa Dair", *Osmanlıdan Cumhuriyete Kadının Tarihsel Dönüşümü*, ed. Y. Ramazanoğlu, Pınar Yayınları, İstanbul.

85 E.E. Akşit, *a.g.e.*, 2005.

86 A.S. Secor, *a.g.e.*

liğin aşınmasıyla birlikte aynı zamanda bütün sembolik ikilik sisteminin birbirine geçtiği konjektürel bir konumda, başörtüsünün bu ikiliklerin sınır bozucu özelliğinin simgesi haline geldiğini ve modern vaatlerin başarısızlığının sembolik yükünü de üzerine aldığını belirtmek gerekiyor. Kadıoğlu Cumhuriyetçi epistemolojinin zayıflamasıyla batıdaki modernitenin zayıflamasının bir arada gerçekleştiğini söyler ve İslâmcılığın yükselişine ilişkin dikkati bu tarihsel çakışmaya çeker.[87] Bu sembolik yüklenmenin olumlu tarafları modernitenin başarısızlığını öne süren İslâmcılık tarafından elbette ki sahiplenildi. Ancak bu sembolizmin başörtülü kadınlar tarafından taşınan negatif bir yükü de söz konusudur: Yukarıda belirtilen ikiliklere uygun olarak başörtüsünün ikiliğin sol yanındaki diğer yan-anlamları kendinde toplaması beklendiğinden, evden dışarı eğitimli genç bir kadın olarak adım atan başörtülü beden, taşralı ve uygar olmama gibi diğer anlamları da üstlenmek zorunda kalacaktır. Bu tür sınır bozucu bedensel mobilitede, sınırları korumak adına figürlerin aşırılaştırılma yönteminin medeniliğin ötekisini ortaya koyma konusunda önemli olduğunu belirtmiştim. İslâmcıların, batılı kadın bedenine ilişkin grotesk abartısının seküler çevrede de geçerli olabildiğini görmek gerekir: Örneğin Alemdaroğlu çevresindeki orta-üst sınıf kadınların başörtülülerin sıcakta kötü koktuklarını belirten yakınmalarını aktarıyor.[88]

Başörtüsü kitabında dindar kadın bir yazar olan Nazife Şişman da benzer şeye değiniyor: Başörtüsü sınırları bozmadığı sürece, yani ev alanında eğitimsiz geleneksel kadınlar tarafından takıldığı sürece sorun yoktur. Ancak bu tartışmada, başörtüsüne sadece modernitenin dayandığı kamusal-özel sınırını bozucu siyasal bir simge olarak bakmamamız gerektiğini yeniden belirtmeli. Kadın giysileri ve dişil beden politiği, kamusal ve özel alan ayrımını bedenin sınırları üzerinden çizdiği için önem taşımaktadır. Örtü de tıpkı *cinsiyetsizleştiren döpiyes* in kamusal-özel dengesini nötr insan(erkekleşmiş kadın)

87 A. Kadıoğlu, *a.g.e.*

88 A. Alemdaroğlu, "Piety, Politics and Women in a Muslim Society".

lehine kurma çabasını ifadelendiren politizmine benzer şekilde, İslâmcılığın siyasal sembolizmini, kamusallığm yeni ahlâkını beslediği için politiktir. Bu açıklamanın doğruluğu özellikle kadın dindar yazarların metinlerinde de teyit edilebilir.

1990'lar aynı zamanda 1970'lerin sonlarından itibaren popüler ürünler veren hidayet romanlarının alternatif medenilik ideallerinin karşılık bulamadığı, dindar yaşantılarda hayal kırıklıkları ürettiği zamanlardır. Diğer taraftan bu dönemde İslâmî hayat yaratmaya yönelik burjuva bir sınıfın yükselmesi, farklı bir orta sınıf kültürünün kendisini Kemalist orta sınıf ailesine alternatif olarak koyabilmesini de sağlamıştır. Örtü böylelikle, kamusal-özel alan ve diğer ayrımları bozucu etkisini kendisine katarak, artık Müslüman olmak anlamına gelen yeni bir beden terbiyesi biçimi önerebilecektir. Halime Toros *Halkaların Ezgisi* adlı romanında örtünün farklı bir beden politikası, yeni bir habitus yarattığını ima eden şu açıklamayı yapar:

> [örtü ile] yeni alışkanlıklar, davranış biçimleri biçildi. Başka bir hissedişti bu. Blucinlerin, hafta sonu giysilerin, gece kıyafetlerinin, uzun dar eteklerin... içine girdiğinizde takındığınız eda, adımlarınızdaki rahatlık başınızı ve ellerinizi kullanış biçiminiz artık işinize yaramazdı. Yeni giyinme tarz, kurallarını da taşıyordu zaten. Sakınma yeni tarzın biricik kuralıydı... Böyle nasıl yürüneceğini, nasıl yaşanacağını bilmiyorduk henüz. Öğrenecektik.[89]

Özellikle 1990'lar sonrası dindar kadın yazınında sık rastlanan ev ve başörtüsünün metaforik geçişliliği, sadece seküler cumhuriyetçi kamusal ahlâka yönelik bir eleştiri olarak değil, küreselleşmeyle birlikte kapitalist sürecin derinleşmesi ve meydana gelen "mahremiyet kaybı"nın eleştirisi olarak da öne çıktı. *Mahremiyetin Tükenişi* Aktaş'm henüz 1990'larda yazdığı bir kitaptı ve daha önceki kadınları kategorize eden çalışmalardan çok daha farklı bir teorik açılımla modernliğe eleştiri getirmekteydi. Kitap kamusal alanda dindar seçkinlerin yaşam deneyimlerinin artmasıyla eleştiri oklarını modernliğe ve çok daha po-

89 Aktaran K. Çayır, *a.g.e.*, s. 135.

litik bir zeminde olmak üzere feminizme çevirecektir. Eviçleri dindar kadın yazarların metinlerinde 1990'larda da ayrıntılı olarak tartışılan ve idealize edilen mekânlardan biridir. Kemalizmin orta sınıf kültürü üzerine yükselen çekirdek aileli ve ona uygun mobilyalı ev hayalini boşa çıkaran Müslüman bir ev ideali, hidayet romanlarından itibaren güçlendirilmektedir. Evin haremlik selamlık kullanımı ve eşya düzeni aynı zamanda modernlikten farklı olarak özelden kamusala doğru yayılması beklenilen bir bedensel terbiyeyi ve kamusalın ahlâksallaştırılması niyetini de ifade eder.[90]

1980'lerdeki hidayet romanlarında kadının üniversite eğitimini iyi annelik, zevcelik ve ev hanımlığı için onaylayan fikirlerin 1990'lardan itibaren kadın dindar yazınlarında kamusal alanda da yer alma talebiyle birlikte zayıflaması ise, hem İslâmcılığın seyrinde hem de İslâmcılığın kadının doğal mekânının ev olduğunu düşünen sağ düşünceyle organik ilişkisinde kırılma yaratan bir başka evreyi işaret edecektir. Dindar kadınların bu taleplerini meşrulaştırma biçimi ise tesettürlerinin kendilerinin evleri ve namusları olduğunu iddia eden dilden beslenecekti. Bu söylemde ev, namus ve kadın bedeninin anlam birliğinin Türk sağma uygun bir şekilde de yeniden üretildiğini, İslâmî bir kamusallık yaratmak lehine güçlendirilerek kullanıldığını söylemek içinde bulunduğumuz tarihsel momentte mümkün görünüyor.

Şişman'ın 2009'da yayımladığı *Başörtüsü: Sınırsız bir Dünyanın Yeni Sınırı* adlı kitabının başlığı ise, modernliğin bugüne değin ele geçirilemez tarafları varmışçasına davrandığı mahrem alanların da küreselleşmeyle ele geçirilip sömürgeleştirildiği kaygısını taşır. Şişman'm örtülü bedeni, çoktan sömürgeleşmiş bulunan evlerimizin ve aile ilişkilerimizin içerisinde sağlam tek kale görmesi ise 2000'lerde modernleşmenin etkilerinin derinleşmesinin artık eviçlerini kurtarılmaz olarak görmesinin sonucudur. Fakat aynı eserde, başörtüsüne verilen bunca anlamın dindar kadınlar için yarattığı ahlâkî ve siyasi yükün

90 Y. Ramazanoğlu, *a.g.e.*; C. Aktaş, *Mahremiyetin Tükenişi*, Nehir, İstanbul, 1995.

farkına varılmış da görülüyor. İslâmcı medeniliğin temel göstereni olarak başörtüsünün öne çıkarılması sonucu dindar kadınlar kendilerini daha fazla kısıtlanmış da hissedeceklerdir. Halime Toros 1997'de yazdığı *Halkaların Ezgisi* romanında Nisa'yı şöyle konuşturur:

> Giysinin kışkırtıcı olduğunu, gizleyici olduğunu, iletici olduğunu, gösteren olduğunu, bir gösteri merkezi olduğunu biliyorduk. Giysileri ve gövdeleri üzerinde bu kadar tasarruf edilen, bu yüzden insanların asıldığı, zulme uğradığı bir kültürün ve geleneğin çocukları olarak giysilerimizle bir şeyler anlatmaya çabalamamız son derece olağandı. Yani böyle davranmayı açık-örtük iktidarlardan öğrendik...
>
> Öyle olmasa da biricik referansımız örtü, sakal, cübbe, asa, takke, gülsuyu, esans oldu.
>
> Bireyin gövdesine sahip çıkması, gövdesi üzerindeki tasarruf hakkının kime ait olduğunu hatırlatması açısından kullanılan göstergeler son dere önemli belki de...
>
> Gövde üzerindeki kirlenmeden bu şekilde biraz olsun kurtulabiliriz diye düşünmek mümkün görünüyor.
>
> Ama öyle olmuyor.
>
> ...
>
> Gövdeler kendi başına bir anlatım biçimine dönüşüyor.
>
> Bir gövdenin kaldırabileceğinden daha çok anlam yükleniyor.
>
> Dile hiç ihtiyaç kalmıyor.[91]

Sonuç

Türkiye tarihi boyunca liberal ve teknokratik gelişimlere kaygıyla da olsa yeşil ışık yakan Türk sağı, toplumsal değişimin tedrici bir yumuşaklıkla ilerlediğini göstermek üzere kadınları kategorik hale getirdi ve uygun kadın kategorisine yapılan kurucu referans –bazen çığrından çıkabilen– değişimin ele geçirilemez otantik özünü tanımladı. 1970'lerin sonlarına kadar aşırı siya-

91 K. Çayır, *a.g.e.*, s. 144.

sallaşmaya rağmen korporatist toplumsal güzergâhını koruyan Türkiye'de, bilhassa 1980'lerden sonra gündelik hayatın liberalleşmesi ve tüketim kültürünün aşırılaşmasıyla milliyetçi muhafazakârlık tarafından sınırlarına ulaştırılmış feminenlikten arındırılmış, toplumsal sorumluluğu arttırılmış kadın imgesinin işlemez hale geldiği görülebilir. 1980'lerden itibarense İslâmcılık bambaşka bir cinsiyet sembolizmi yarattı ve zaten işlevsizleşen korporatist ahlâk ve ona uygun kamusal-özel ayrımına ilişkin ideal sınırları yerinden eden yeni bir ahlâk yaratma iddiasında bulundu. İslâmcılığm "kamusalın ahlâkîleştirilmesi" çabasında ve bu ahlâka uygun yaratılmaya çalışılan cinsiyet sembolizminde başörtüsü tartışmasının büyük bir önemi olsa da, 2000'lerde başörtüsünden beslenen bir otantisite tartışması özellikle dindar İslâmcı kadınlar tarafından kısmen rahatsız edici bulunmaya başlanmıştır. Milliyetçi aksanlı cumhuriyet eliti ise "türbanlı-türbansız" kategorisini cumhuriyetçi bir kamusal ahlâkın savunulması adına, biraz da feminenlikten arınmış korporatist toplumsal bütünlük zemini yittiğinden, radikalleştirdiler ve sahiplendiler. Bu radikalleştirme tavrında şaşırtıcı olmayan bir biçimde başörtüsünün renkliliğini, tesettür modasının dişil ve süslü yanlarını öne çıkararak eleştirmek de yer aldı. Bütün fikirsel ayrışmaların sonunda başörtüsünün ilişkin tartışmaların birleştiği yer ise namusun, iffetin ve ahlâk kavramlarının kadın bedenine ve imgesine yeniden zimmetlenmesi oldu.

KAYNAKÇA

Acar, F., "Women in the Ideology of Islamic Revivalism in Turkey: Three Islamic Women's Journals", R. Tapper (eds), *Islam in Modern Turkey, Religion, Politics and Literature in a Secular State*, I. B. Tauris, Londra, 1991.

Akçay, A. S., *Bellekteki Huriler: İslamcı Popülist Kültüre Eleştirel Bakış*, Selis, İstanbul, 2006.

Akın, Y., "Ana Hatları ile Cumhuriyet Döneminde Beden Terbiyesi ve Spor Politikaları", *Toplum ve Bilim*, sayı 103, s. 53-92, 2005.

Aksoy, M., *Başörtüsü-Türban: Batılılaşma-Modernleşme, Laiklik ve Örtünme*, Kitap, İstanbul, 2005.

Akşit, E. E., "Ankara'nın Kılıkları: Boydanboya Bir Karşıkoyma," *Sanki Viran Ankara*. Funda Şenol Cantek (ed.), İletişim, İstanbul, 2006.

— *Kızların Sessizliği: Kız Enstitülerinin Uzun Tarihi*, İletişim, İstanbul, 2005.
Aktaş C., *Bir Hayat Tarzı Eleştirisi: İslamcılık*, 2. baskı, Kapı, İstanbul, 2007.
— *Türbanın Yeniden İcadı*, Kapı, İstanbul, 2006.
— *Bacı'dan Bayan'a: İslamcı Kadınların Kamusal Alan Tecrübesi*, 2. baskı, Kapı, İstanbul, 2005.
— *Mahremiyetin Tükenişi*, Nehir, İstanbul, 1995.
— *Modernizmin Evsizliği ve Ailenin Gerekliliği*, Beyan, İstanbul, 1992.
— *Tesettür ve Toplum*, Nehir, İstanbul, 1991.
— *Sistem İçinde Kadın*, Nehir, İstanbul, 1991,
Alemdaroğlu, A., "Piety, Politics and Women in a Muslim Society" American Sociological Association Annual Meeting'de sunulan bildiri, Sheraton Boston and the Boston Marriott Copley Place, Boston, MA, Jul 31, 2008, http://www.allacademic.com /meta/p239787_index.html (2009-09-23), 2008.
— "Politics of the Body and Eugenic: Discourse in Early Republican Turkey", *Body ve Society*, cilt 11(3), s. 61-76, 2005.
Anwar, E., *Gender and Self in Islam*, Routledge, NY, 2006.
Apaydın, G. E., "Modernity as Masquerade: Representations of Modernity and Identity in Turkish Humour Magazines", *Global Studies in Culture and Power*,12, s. 107-142, 2005.
Arat, Y., "Feminists, Islamists, and Political Change in Turkey", *Political Psychology*, cilt 1, sayı 1, 1998.
Ayverdi S., *Milli Kültür Meseleleri Ve Maarif Davamız*, Kubbealtı Neşriyat, İstanbul, 2003.
— *Bağbozumu*, Hülbe, İstanbul, 1987.
— *İbrahim Efendi Konağı*, Kubbealtı Neşriyat, İstanbul, 1998.
— *Batmayan Gün*, Damla, İstanbul, 1977.
Barbarasoğlu, F. K., *Cumhuriyetin Dindar Kadınları*, Profil, İstanbul, 2009.
Baydar, G., "Tenuous Boundaries: Women, domesticity and nationhood in 1930s Turkey", *The Journal Of Architecture*, cilt 7, Sonbahar, 2002.
Bora, A., "Rüyası Ömrümüzün Çünkü Eşyaya Siner", *Cins Cins Mekan*, Ayten Alkan (ed.), Varlık, İstanbul, 2009.
Bora, T., "Analar Bacılar Orospular: Türk Milliyetçi-Muhafazakâr Söyleminde Kadın", *Şerif Mardin'e Armağan*, der. A. Öncü ve O. Tekelioğlu, İletişim, İstanbul, 2005.
Brummett, P., "Dressing for Revolution: Mother, Nation, Citizen and Subversive in the Ottoman Satirical Press:1908-1911", *Deconstruction Images of "The Turkish Women*, Z. Arat(ed.), St.Martins Pres, NY, 1998.
Chatterjee, P., "Kadın Sorununa Milliyetçi Çözüm", *Vatan Millet Kadınlar*, Ayşe Gül Altınay(ed.), İletişim, İstanbul, 2004.
Çayır, K., *Türkiye'de İslamcılık ve İslami Edebiyat: Toplu Hidayet Söyleminden Yeni Bireysel Müslümanlıklara*, Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2008.
Çınar, A., *Modernity, Islam, and Secularism in Turkey: Bodies, Places, and Time*, Minesotta Press, Minneapolis, 2005.
Douglas, M., *Saflık ve Tehlike: Kirlilik ve Tabu Kavramlarının Bir Çözümlemesi*, Metis, İstanbul, 2007.

Duby, G. ve P. Aries, *Özel Hayatın Tarihi 4: Fransız Devrimi'nden Büyük Savaş'a*, YKY, İstanbul, 2008

Durakpaşa, A., *Halide Edip: Türk Modernleşmesi ve Türk Feminizmi*, İletişim, İstanbul, 2002.

Elias, N. *Uygarlık Süreci: 1*, çev. Ender Ateşman, İletişim, İstanbul, 2000.

Enginün, İ. *Halide Edip'in Eserlerinde Doğu Batı Meselesi*, Edebiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul, 1978.

Gökalp, Z., *Türkçülüğün Esasları*, Tümce, Konya, 2008.

Gökariksel, B. and K. Mitchell, "Veiling, Secularism, and the Neoliberal Subject: National Narratives and Supranational Desires in Turkey and France", *Global Networks* 5: 2, s. 147-165, 2005.

Göle, N., *Modern Mahrem*, Metis, İstanbul, 2008.

İlyasoğlu, A., *Örtülü Kimlik: İslamcı Kadın Kimliğin Oluşum Öğeleri*, Metis, İstanbul, 1994.

Kadıoğlu, A., "Republican Epistemology and Islamic Discourses in Turkey in the 1990s," *The Muslim World*, LXXXVIII/1, Ocak, s. 1-21, 1998.

Katırcı, Ş., *Müslüman Kadının Adı Var*, Birleşik, Ankara, 1988.

Marshall, A. G., "Ideology, Progress, and Dialogue: A Comparasion of Feminist and Islamist Women's Appraoches to the Issues of Head Covering and Work in Turkey", *Gender and Society*, cilt 19, sayı 1, s. 104-120, 2005.

Navaro-Yashin, Y., "Evde Taylorizm": Türkiye Cumhuriyeti'nin İlk Yıllarında Evişinin Rasyonelleşmesi (1928-40)", *Toplum ve Bilim*, sayı 84, s. 51-75, 2000.

Oğuzhan, Z., *Bir Başörtüsü Günlüğü: ODTÜ Anıları*, İz, İstanbul, 1998.

Öztan, G. G., "Türkiye'de Ojeni Düşüncesi ve Kadın", *Toplum ve Bilim*, sayı 106, 2005.

Ramazanoğlu, Y., *Osmanlıdan Cumhuriyete Kadının Tarihsel Dönüşümü*, Y. Ramazanoğlu (ed.), Pınar, İstanbul, 2000.

Safa, P., "Modern Türk Kızı", Modern Türkiye Mecmuası, 1/2(Mart), 1978'den aktaran Baydar, G. "Tenuous Boundaries: Women, Domesticity and Nationhood in 1930s Turkey", *The Journal Of Architecture*, cilt 7, Sonbahar, 2002.

Saktanber A. ve Çorbacıoğlu G., "Veiling and Headscarf-Skepticism in Turkey", *Social Politics*, cilt 15, sayı 4, s. 514-518, 2008.

Sallan Gül, S. ve Gül, H., "The Question of Women in Islamic Revivalism in Turkey: A Review of the Islamic press" *Current Sociology*, 48 (2), s. 1-26, 2000.

Sancar, S., "Otoriter Türk Modernleşmesinin Cinsiyet Rejimi", http://kasaum.ankara.edu.tr/ gorsel/dosya/ 1216284724Otoriter_turk_modernlesmesinin_cinsiyet_rejimi.pdf, 09.09.2009.

Secor, A. S., "The Veil and Urban Space in Istanbul: Women's Dress, Mobility and Islamic Knowledge", *Gender, Place and Culture*, cilt 9, sayı 1, s. 5-22, 2002.

Sirman, N., "Kadınların Milliyeti", *Modern Türkiye'de Siyasal Düşünce: Milliyetçilik*, ed. T. Bora ve M. Gültekingil, İletişim, İstanbul, 2002.

Şenler, Y. Ş., *Huzur Sokağı*, 1. cilt, 7. baskı, Nur, İstanbul, 1973.

Şişman, N., *Başörtüsü: Sınırsız Dünyanın Yeni Sınırı*, Timaş, İstanbul, 2009.

— *Emanetten Mülke: Kadın Beden Siyaset*, İz, İstanbul, 2006.

— *Kamusal Alanda Başörtülüler: Fatma Karabıyık Barbarasoğlu ile Söyleşi*, Timaş, İstanbul, 2004.

Taşkın, Y., *Anti Komünizmden Küreselleşme Karşıtlığına: Milliyetçi Muhafazakâr Entelijensiya*, İletişim, İstanbul, 2007.

Timmerman, C., "Muslim Women and Nationalism: The Power of the Image", *Current Sociology*, cilt 48 (4), s. 15-27, 2000.

Yıldız, A. G., *Boşluk*, Timaş, İstanbul, 2009.

Yuval-Davis N., *Cinsiyet ve Milliyet*, İletişim, İstanbul, 1997.

Yazarlar

TANIL BORA 1963 Ankara doğumlu. İstanbul Erkek Lisesi'ni ve Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi'ni bitirdi. İletişim Yayınları'nda, *Birikim* ve *Toplum ve Bilim* dergilerinde editör. Ağırlıklı çalışma alanı: Türkiye'de siyasal düşünceler, özellikle sağ ideolojiler ve milliyetçiliktir. Bu konularda yayımlanmış kitapları: *Devlet Ocak Dergâh - 1980'lerde Ülkücü Hareket* (Kemal Can'la birlikte - İletişim Yayınları; 1991), *Milliyetçiliğin Kara Baharı* (Birikim Yayınları; 1995), *Türk Sağının Üç Hali* (Birikim Yayınları; 1998), *Devlet ve Kuzgun - 1990'lardan 2000'lere MHP* (Kemal Can'la birlikte - İletişim Yayınları; 2004), *Medeniyet Kaybı - Milliyetçilik ve Faşizm Üzerine Yazılar* (Birikim Yayınları; 2006), *Türkiye'nin Linç Rejimi* (Birikim Yayınları - broşür, 2008). Ayrıca İletişim Yayınları tarafından çıkarılan *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünceler* dizisinin *Milliyetçilik* cildinin (2002) editörlüğünü yaptı.

KADİR DEDE 1983'te Değirmendere'de doğdu. Kocaeli Üniversitesi Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Bölümü'nden mezun oldu. Hacettepe Üniversitesi Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Bölümü'nde yüksek lisans eğitimini tamamladı. Halen aynı bölümde doktora eğitimine devam etmekte ve araştırma görevlisi olarak çalışmaktadır. Türk siyasal hayatı, Türkiye'de siyasal düşünce ve popüler kültür gibi konulara ilgi duyan Dede'nin, Türkiye'de resmi ideoloji ve resmi tarih ile Türkiye solu üzerine yazıları çeşitli dergi ve derlemelerde yer almıştır.

MEHMET ERTAN 1983 yılında İstanbul'da doğdu. Lisans eğitimini İstanbul Üniversitesi Uluslararası İlişkiler bölümünde, Yüksek Lisans eğitimini ise Boğaziçi Üniversitesi Atatürk İlkeleri ve İnkılap Tarihi Enstitüsü'nde tamamladı. Yıldız Teknik Üniversitesi'nde yarı zamanlı öğretim görevliliği, Boğaziçi Üniversitesi'nde araştırma görevliliği ve Sosyal Politika Forumu'nda araştırma asistanlığı yaptı. Türkiye'de sosyal hareketlilik, kimlik siyasetleri ve tarih yazımı üzerine yayımlanmış makaleleri bulunmaktadır. Halen Boğaziçi Üniversitesi Atatürk İlkeleri ve İnkılap Tarihi Enstitüsü'nde doktora çalışmalarını yürütmektedir.

E. ZEYNEP GÜLER Lisans eğitimini Boğaziçi Üniversitesi, Sosyoloji bölümünde tamamladı, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi'nde İngiliz Dili ve Edebiyatı okudu. Yüksek lisans ve doktora çalışmalarını İstanbul Üniversitesi'nde Uluslararası İlişkiler bölümünde yaptı. İstanbul Üniversitesi, Siyasal Bilgiler Fakültesi'nde öğretim üyesi olarak çalışıyor. Yüksek Lisans tezini Filistin-İsrail Barış Süreci ve doktora çalışmasını Mısır Arap milliyetçiliği konularında yaptı. Gözden geçirilmiş doktora tezi *Arap Milliyetçiliği: Mısır ve Nasırcılık - Tahrir Meydanında Korkuyu Yenmek* başlığıyla yayımlandı. Çanakkale'de 1920 ve 1930'lu yıllarda sosyal yaşama ilişkin yaşam öyküsü anlatılarına dayanan sözlü tarih çalışması yaptı. Bu çalışma *"Şu gemide ah ben de olsaydım..." Çanakkale'den Savaş Dışı Anılar* adıyla kitaplaştırıldı. Çeşitli dergilerde yayımlanmış makaleleri bulunan Güler'in ilgi alanları arasında batılılaşma, modernleşme, gelişme/azgelişme, "Avrupa düşüncesi", muhafazakârlık, sosyal tarih, göç ve sinema sayılabilir.

İNCİ ÖZKAN KERESTECİOĞLU Lisans eğitimini Orta Doğu Teknik Üniversitesi, Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi bölümünde tamamladı. Yüksek lisans ve doktorasını İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Siyaset Bilimi'nde yaptı. 1990'dan beri İstanbul Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi'nde çalışıyor. Lisans ve lisansüstü programlarda Siyaset Bilimine Giriş, Siyasal Düşünce Tarihinde Kadın, Siyaset Teorisi ve Feminizm, Etnik Sorunlar ve Milliyetçilik, Milliyetçilik Kuramları, Türk Milliyetçiliği Metinleri derslerini vermektedir. Çalışmaları milliyetçilik kuramları, Türk milliyetçiliği, siyaset kuramı ve toplumsal cinsiyet, feminist teori konularında yoğunlaşmakta, bu alanlarda çeşitli kitap ve dergilerde yayımlanmış makaleleri bulunmaktadır.

ELİFHAN KÖSE Fethiye doğumlu. Öğretmen ailesinin memur gezginliği nedeniyle iç Anadolu'nun çeşitli kasaba ve ilçelerinde büyüdü. Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi'ni bitirdi. Aynı üniversitede Siyaset Bilimi doktorasını tamamladı. Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi öğretim elemanıdır. Toplumsal cinsiyet araştırmaları, beden politikaları ve edebiyat ilgi alanları içinde.

SEDA ÖZDEMİR 1980 yılında doğdu. Lisans eğitimini Marmara Üniversitesi Siyaset Bilimi ve Uluslararası İlişkiler bölümünde aldı. Ardından Boğaziçi Üniversitesi Modern Türkiye Tarihi bölümündeki yüksek lisans eğitimini "Türkiye'de Çağdaş Ermeni Edebiyatı: Ermeni Kimliği ve Tarihinin Edebi Temsili"' isimli tez çalışmasıyla bitirdi. Halen aynı bölümde sosyal tarih alanındaki doktora çalışmasına devam ediyor.

M. İNANÇ ÖZEKMEKÇİ 2003 yılında İstanbul Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi'nden mezun oldu. 2005 yılında Boğaziçi Üniversitesi Atatürk İlkeleri ve İnkilap Tarihi Enstitüsü'nden "Son Dönem Osmanlı İmparatorluğu'nda Çocukların Formasyonu: Çocuk Dergileri Üzerinden bir Analiz" başlıklı teziyle master derecesini aldı. Halen doktora eğitimini sürdürdüğü İstanbul Üniversitesi SBF'de araştırma görevlisi olarak çalışmaktadır. Başlıca ilgi alanları kültürel tarih, tıp tarihi ve tıp etiği ve siyasi düşünceler tarihidir. International Society for Cultural History yönetim kurulu üyesi olan Özekmekçi, aynı zamanda *HayatSağlık* dergisi editörlüğünü de yürütmektedir.

AYLİN ÖZMAN Lisans eğitimini Orta Doğu Teknik Üniversitesi, Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Bölümü'nde tamamladı. Bilkent Üniversitesi, Siyaset Bilimi Bölümü'nde yüksek lisans ve doktora derecelerini aldı. 1997-2012 yılları arasında çalışmalarını Hacettepe Üniversitesi Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Bölümü, Siyaset ve Sosyal Bilimler Anabilim dalında öğretim üyesi olarak sürdürdü. Halen TED Üniversitesi Uluslararası İlişkiler bölümünde öğretim üyesidir. Türk siyasal hayatı, Türkiye'de siyasal düşünce, siyaset kuramı ve toplumsal cinsiyet konularında çalışmakta olan yazarın, bu alanlarda çeşitli kitap ve dergilerde yayımlanmış makaleleri bulunmaktadır.

GÜVEN GÜRKAN ÖZTAN İstanbul Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Uluslararası İlişkiler bölümünü bitirdi. Yazar, 2009 yılında *Türkiye'de Çocukluğun Politik İnşası* adlı doktora teziyle İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde doktorasını tamamladı ve tez

2012 yılında yayımlandı. Türkiye'de resmi ideoloji, milliyetçi akımlar, milliyetçilik-toplumsal cinsiyet ilişkisi ve militarizm konuları başta olmak üzere makaleleri *Toplum ve Bilim, Doğu-Batı, Dipnot, Düşünen Siyaset, Eğitim-Bilim-Toplum* gibi dergilerde yayımlandı. Yazarın akademik makalelerinin yanı sıra farklı dergi ve gazetelerde yayımlanmış çok sayıda deneme, eleştiri ve inceleme yazısı mevcuttur. Halen İstanbul Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Uluslararası İlişkiler Bölümü Siyaset Bilimi Anabilim Dalı'nda öğretim üyesi olarak çalışan G. Gürkan Öztan Siyaset Bilimine Giriş, Siyaset Bilimi, Ordu ve Siyaset, Etnik Sorunlar ve Milliyetçilik dersleri vermektedir.

TEBESSÜM ÖZTAN 1985 Bursa doğumludur. 2007 yılında İstanbul Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Uluslararası İlişkiler bölümünden mezun olmuştur. Daha sonra Yıldız Teknik Üniversitesi Siyaset Bilimi ve Uluslararası İlişkiler bölümünde yüksek lisansını yapmıştır. Halen İstanbul Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Uluslararası İlişkiler bölümünde doktora eğitimini sürdüren Tebessüm Öztan'ın Türkiye siyasal yaşamı, feminist teori, popüler kültür alanlarında yayımlanmış makaleleri ve çalışmaları mevcuttur.

CENK SARAÇOĞLU 1979 yılında Tokat'ta doğdu. Bilkent Üniversitesi Uluslararası İlişkiler bölümünde lisans derecesini tamamladıktan sonra, 2009 yılında Kanada'daki University of Western Ontario'dan sosyoloji doktorasını aldı. Halen ODTÜ Kuzey Kıbrıs Kampüsü'nde öğretim görevlisi olarak çalışmaktadır. Irkçılık, milliyetçilik ve göç üzerine çalışmaları *Praksis*, *Toplum ve Bilim*, *Birikim* ve *Virgül* gibi dergilerde yayımlanmıştır. *Praksis* dergisi yayın kurulu üyesidir. 2011 yılında İletişim Yayınları'ndan çıkan *Şehir Orta Sınıf ve Kürtler* isimli kitabın yazarıdır.

NURSELİ YEŞİM SÜNBÜLOĞLU Lisansını İstanbul Üniversitesi İngilizce Dili ve Eğitimi bölümünde 2002 yılında tamamladı. Toplumsal Cinsiyet Çalışmaları alanındaki yüksek lisans derecesini 2008 yılında Orta Avrupa Üniversitesi'nden aldı. 2009 yılından beri Sussex Üniversitesi Sosyoloji bölümünde doktora çalışmasını sürdürmektedir. Araştırması beden politikaları, militarizm ve erkeklik bağlamında gaziler ve ailelerinin deneyimlerini ele almaktadır. Gazilerin edebiyat ve medya temsilleri üzerine konferans sunumları yaptı. *Türkiye'de Militarizm, Milliyetçilik, Erkeklik(ler)* başlığı altında bir derleme kitap çalışması yürütmektedir. "Beyaz Bereler, 'Karadeniz Güzellemesi', 'Av Hatırası': Hrant Dink Cinayeti Sonrasında Ortaya Çıkan

Milliyetçi Tepkiler, Hegemonik Erkeklik ve Medya" (*Medya, Milliyetçilik, Şiddet*, der. Barış Çoban, 2009, Su Yayınları içinde) başlığıyla yayımlanmış bir yazısı bulunmaktadır. *Erkek Millet Asker Millet* isimli derlemesi 2013 yılında 0yayımlanmıştır (İletişim, İstanbul).

ÖMER TURAN 1976 yılında İstanbul'da doğdu. Bilkent Üniversitesi İktisat bölümünden mezun oldu. ODTÜ Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi bölümünden yüksek lisans derecesi aldı. Doktora çalışmalarına Budapeşte'deki Orta Avrupa Üniversitesi, Sosyoloji ve Sosyal Antropoloji bölümünde devam etti. Halen İstanbul Bilgi Üniversitesi Uluslararası İlişkiler bölümünde ders veriyor. Sosyal teori, tarihsel sosyoloji, Türk modernleşmesi, düşünce tarihi ve kent tarihi konularındaki çalışmaları *Birikim, Tarih ve Toplum, Düşünen Siyaset, Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi, Muhafazakâr Düşünce, Toplum ve Bilim* gibi dergilerde yayımlandı. *Toplum ve Bilim* dergisi yazı kurulu üyesi.

ASLI YAZICI YAKIN 1963 yılında İstanbul'da doğdu. Lisans, Yüksek Lisans ve Doktora çalışmalarını Hacettepe Üniversitesi Sosyoloji bölümünde tamamladı. Halen, Ankara Üniversitesi, Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Antropoloji bölümünde öğretim üyesi olarak Sosyal Antropolojide Yöntem, Kent Antropolojisi, Maddi Kültür Çalışmaları, Kültür ve Kutsal Semboller, Siyaset Antropolojisi derslerini veriyor. İlgi alanları arasında etnografik alan çalışmaları, zaman-uzam, kent kültürü, maddi kültür, ritüel, dil ve popüler kültür konuları yer alan Aslı Yazıcı Yakın'ın çalışmaları yurt içi ve yurt dışında, *Kebikeç, Doğu-Batı, Kronoscope, Historical Sociology* gibi çeşitli akademik dergilerde yayımlandı.

SİNAN YILDIRMAZ Yüksek lisans ve doktora çalışmalarını Boğaziçi Üniversitesi Atatürk Enstitüsü'nde tamamlamıştır. Yıldırmaz halen İstanbul Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Siyasi Tarih anabilim dalında öğretim elemanı olarak çalışmaktadır. Çalışma konuları arasında, Cumhuriyet Tarihi, Sosyal Tarih, Köy/Köylü Çalışmaları, Edebiyat ve Düşünce Tarihi bulunmaktadır. İkinci Dünya Savaşı sonrası dönemde köylülüğün sosyo-ekonomik ve politik dönüşümünü incelediği *"Politics and the Peasantry in Post-War Turkey: Social History, Culture and Modernization"* adlı çalışması Ağustos 2012 tarihinde I. B. Tauris yayınevi tarafından yayımlanacaktır.

Dizin

II. Meşrutiyet 42, 348, 511
12 Eylül 13, 21, 23, 221, 222, 225, 231, 239, 354, 417, 435, 444-447, 455, 457, 460
12 Mart 154, 235, 444, 455
1944 Irkçılık-Turancılık Davası 154
27 Mayıs 351, 435, 480, 481

Adıvar, Halide Edip 160, 512, 522, 549, 550, 572, 581
Ağaoğlu, Ahmet 315
Ağaoğlu, Samet 89, 466, 467
Akçura, Yusuf 510, 512, 513
Akdoğan, Yalçın 248, 249, 255, 278, 349, 350
Akşemsettin 364, 365, 367
Alevilik 203-209, 214, 216, 217, 220, 223-226, 229-238, 240
Altan, Çetin 154, 157, 159
ANAP 24-26, 225, 227, 235, 246, 262, 265, 416, 418, 446, 447, 455, 566
Anıt Mekan 312, 318
Anti-entelektüalizm 14, 16-18, 409, 414, 417, 418
Anti-komünizm 14, 15, 18, 20, 21, 24, 47, 48-57, 61-67, 69, 77, 78, 85-88, 90, 92, 93, 95, 99-101, 104, 140, 142, 149, 150, 211, 216, 218, 240, 435, 436, 444, 445, 447, 458, 567
Anti-semitizm 118, 124, 141
AP 13, 14, 18, 20, 22-26, 87, 192, 210, 212, 217, 218, 222, 265, 296, 302, 414, 460, 472, 480, 482-488, 490, 492-495, 499-502
Arvasi, S. Ahmet 22, 89, 101, 212, 238, 438, 441, 443
Ata, Bülent 362
Atak, Ali Osman 358, 360, 361, 365-367
Atatürkçü restorasyon 445
Atatürkçülük 329, 412, 445, 478
Atsız, Nihal 84, 90, 101, 142, 299
Avrasyacı 98
Avrupa Birliği (AB) 98, 249, 250, 413, 450, 451, 496
Ayasofya 283-306, 352, 354, 459
Aydınlanma 38, 388, 395, 408, 409
Aydınlar Ocağı 16, 21, 220, 239, 414, 415, 418, 421, 442, 488, 503
Ayverdi, Semiha 548, 555, 556

Banoğlu, Ahmet 346, 349, 350
Başar, Ahmet Hamdi 467-469
Başar, Şükufe Nihal 510, 530
Başörtüsü 290, 539-544, 546, 547, 555-557, 560, 562, 563, 565, 567-569, 574-579
Batıni-Şii 183, 203, 204, 208, 214, 215, 229, 230, 273

Bauman, Zygmunt 409, 410
Bektaşi 175, 204, 207, 208, 216, 219, 231, 233
Bizans 132, 284, 285, 287, 288, 294, 299, 301, 346, 349, 350, 354-356, 359-363, 365-370, 442, 523
Bizanslaşmak 355
Bize Nasıl Kıydınız 381, 388, 394, 396, 399, 404
Bora, Aksu 561
Bora, Tanıl 15, 21, 22, 25-27, 52, 72, 159, 171, 176, 187, 199, 209, 211, 212, 218, 221, 222, 229, 231, 232, 234, 236, 256, 380, 407, 433, 439, 464-467, 547, 550, 551, 558
Bozbeyli, Ferruh 18, 483, 484, 486, 487, 490
Budizm 204, 291
Bürokrasi 24, 249, 435, 444, 458, 473, 486
Büyük Devlet 89, 412, 428, 475

Castro, Fidel 95, 152
Cemaatleşme 567
CHP 13, 18, 59, 60, 67, 134, 142, 154, 194, 211, 213, 222, 223, 254, 263, 273, 299, 302, 338, 344, 351, 388, 413, 416, 434, 466-468, 470, 486, 488, 492
Cinsiyet 32, 85, 86, 106, 108, 132, 347, 400, 402, 406, 509, 527, 528, 535, 545, 549, 552, 553, 560, 561, 566, 569, 573, 575, 579, 581, 585-587
CKMP 87, 483, 490, 491
Copeaux, Etienne 313, 370, 442
Coşkuner, Kemal Fedai 91, 94, 140, 141, 160, 298

Çakmaklı, Yücel 378, 379, 382, 393
Çamurcu, Metin 379, 381
Çanakkale Savaşı 307, 313, 315-321, 325, 326, 328-331, 334, 337, 341-343, 348
Çizme 388, 389, 391, 393

Demircioğlu, Cemal 510, 512, 513, 519, 521, 535, 536
Demirel, Süleyman 20, 114, 220, 235, 263, 302, 416, 454, 460, 480, 484-489, 493, 496, 500
Demokratikleşme 13, 249, 250
Devlet Felsefesi 430, 439, 447
Devlet Planlama Teşkilatı (DPT) 466, 480, 481, 484, 486, 491, 499
Devlet Terbiyesi 444
Devletçilik 13, 27, 466-469, 494
Dış Türkler 88, 89, 149, 302, 459
DP 20, 23-26, 59, 60, 87, 184, 212, 258, 265, 351, 411-415, 466-468, 470-473, 478, 481-483, 492, 499, 501

Ecevit, Bülent 154, 211
Emperyalizm 93, 104, 223
Erbakan, Necmettin 235, 246, 355, 494
Erdoğan, Necmi 176, 199
Erdoğan, Recep Tayyip 246, 247, 254, 255, 258, 260, 263, 271, 273, 320, 337, 341, 371, 372, 409, 456, 497
Ermeni Meselesi 91, 101, 160, 164, 337, 451, 521, 524, 525-527, 531
Eşref Edip [Fergan] 127, 175, 179, 191, 192, 194, 195, 293
Eşref, Ruşen 315, 319, 323
Evren, Kenan 327, 417, 418, 567
Eygi, Şevket 285, 294, 297, 303, 304
Ezeli Düşman 75-79, 82, 84-86, 88, 90, 92, 94, 95, 97-101, 172

Farmasonluk 141, 144, 172, 175, 184-186, 190, 192, 196, 285
Fedai 89, 91, 93, 94, 140, 141, 149, 160, 164, 288, 295-299, 301
Ferit Tek, Müfide 510, 512, 537
Fetih Cemiyeti 352
Fetih Literatürü 347-349, 352, 354-357, 359, 362, 364, 366
Fetihçilik 372, 437
Fiziki Güç 428, 432, 437, 442, 445, 450, 452, 454

Gelibolu 308-314, 317-320, 324, 326-330, 333, 335, 336, 339, 340
Gökalp, Ziya 47, 48, 321, 358, 477, 527, 549, 560
Gövsa, İbrahim Alâeddin 315

Güçlü Devlet 92, 425, 430, 433, 443, 444, 447, 448, 452-456, 465, 499
Gülen, Fethullah 272
Güner, Agâh Oktay 23, 141, 474, 491, 492
Güneş, İsmail 379, 383, 388
Gürler, Mustafa Afşin 357-359

Hacı Bayram Veli 358, 365
Hafıza Mekânları 311, 312, 316-318, 329, 338, 339
Hayırseverlik 252, 253, 268-272
Hegemonya 16, 29, 87, 97, 99, 243-245, 247-251, 254, 256-258, 265, 266, 268-271, 273, 275-278, 371, 378, 385, 387, 391, 399, 414, 461, 462, 480, 546, 572
Hidayet Romanı 542, 558, 564, 568, 570, 571, 576, 577
Hofstede, Geert 426
Hür Dünya 87, 88, 92

İnönü, İsmet 13, 84, 142, 154, 302, 304, 325, 413, 482
İrtica 293
İskilipli Atıf Hoca/Kelebekler Sonsuza Uçar 384, 398
İslâm Sufizmi 204
İslâmcılık 19, 27, 171, 180, 212, 218, 225-227, 229, 230, 248, 256, 261, 262, 265, 266, 268, 274, 277, 278, 283, 304, 328, 348, 384-386, 390, 391, 393, 395, 397, 399-401, 405, 409, 419, 421, 431, 432, 436, 437, 459, 466, 539-543, 550, 555, 556, 560, 564, 565, 567, 569-572, 574-577, 579
İslâmî Edebiyat 399, 556, 564
İslâmîzasyon 566
İstiklal Mahkemesi 388, 389, 394
İttihat ve Terakki Cemiyeti (İTC) 179

Jön Türkler 190, 191

Kabaklı, Ahmet 21, 212, 220, 239, 286, 438, 441, 444, 445, 446
Kafesoğlu, İbrahim 21, 106, 239, 439-442
Kalkınma/Kalkınmacılık 29, 42, 92, 252, 271, 433, 460-462, 464-466, 470, 471, 473, 480, 484, 485, 487-490, 492, 493, 495, 496, 498-504
Kamusal Alan 32, 206, 263, 264, 378, 379, 380, 383, 386, 389, 391, 392, 394, 397, 398, 401, 403, 406, 541, 549, 560, 564, 565, 569, 571, 574, 576, 577
Karagöz 59, 60, 67, 72, 73, 161, 164
Kemalizm 15, 18, 19, 22, 27, 250, 263, 266, 270, 273, 320, 408, 411, 412, 415, 431, 444, 451, 458, 543, 547-550, 556, 559, 569, 577
Kısakürek, Necip Fazıl 16, 17, 79, 86, 97, 106, 171, 176, 181, 185, 187, 190, 191, 195, 196, 290, 293, 306, 414
Kızıl Elma 47, 295, 449
Kızıl Tehlike 47, 48, 83, 85, 93, 94, 114, 125, 134, 218
Kızılbaşlık 203-206, 215, 217, 235, 237, 240
Koçu, Ahmet Bülent 350
Koçu, Reşat Ekrem 351-353, 357
Kolektif Hafıza 75, 138, 164, 311, 314, 360
Kolektivist Kültür 426, 453
Kore 52, 64, 120, 428
Köprülü, Fuad 65, 68, 73, 208, 209, 239
Köroğlu 59-61, 66, 72, 316
Kösoğlu, Nevzat 439, 441, 442
Kurucu, Ali Ulvi 283
Kuvayı Milliye 325, 452
Küresel Kapitalizm 416
Kürt Hareketi 246, 269, 271, 272, 275-277, 419
Kürt Kimliği 269, 270, 274
Kürt Sorunu 229, 234, 243, 245, 270, 272, 419, 448-450, 454, 456

Laçiner, Ömer 10, 222, 240, 427, 466, 470
Laiklik 194, 195, 206, 207, 209, 213, 227, 328, 329, 391, 396, 400, 437, 450, 459, 565
Laisist 379, 380, 395, 396

Leninizm 147
Liberalizm 23, 24, 26, 38, 41, 66, 212, 225, 244, 247, 253, 259, 278, 407, 413, 421, 449, 462, 468, 469, 502

Manevi Kalkınma 459, 460, 464, 479, 480, 493, 494, 501
Manihaizm 204
Mannheim, Karl 420
Maoculuk 95, 147
Marksizm 110, 119, 126, 212, 463
Masonluk 144, 169-175, 177-181, 184-198, 285, 293
McCarthyism 49, 50, 52, 54, 64
Mehmet (II.) 287, 346, 347, 350, 353, 354, 356-361, 363-367, 369-371
Mehmetçik 61, 62, 318, 324
Melikoff, Irene 204, 205
Menderes, Adnan 13, 27, 180, 250, 258, 263, 302, 351, 407, 416, 470, 472
Merkez Sağ 20, 23, 25-27, 184, 210, 211, 240, 251, 257, 262, 263, 265, 279, 302, 408, 409, 412-414, 416, 420, 421, 446, 447, 449, 459, 460, 478, 480, 489, 492, 497, 502, 564, 566, 567
Merkez Sol 12, 23, 211
Militarizm 429, 432, 519
Milli Çıkar 261, 267
Milli Edebiyat 511
Milli Görüş 22, 25-27, 219, 220, 246-249, 255-257, 261, 265, 266, 494, 495, 501
Milli Sinema 378
Milli Yol 93, 94, 102, 140, 142, 148-150, 152-155, 157, 159, 161, 164
Milliyetçi Cephe 20, 87, 210, 218, 414
Minyeli Abdullah 379, 382, 384, 385, 389-391, 393-395, 398-400, 404
Moskof 14, 15, 56, 65, 73, 75, 77-80, 82-95, 97, 99-101, 147, 153, 159, 447, 448, 454
Moskof Uşağı 93, 94, 103, 159, 447, 448
MTTB 290, 296
Muhafazakâr Modernleşme 408, 409, 414
Muhafazakârlık 12, 17-19, 21, 26, 27, 171, 176, 212, 225, 227, 243, 256-261, 265, 266, 268, 274, 277, 278, 299, 351, 352, 372, 373, 381, 411-413, 418-421, 429, 449, 450, 464, 466, 474, 479, 490, 539, 540, 547-550, 555, 556, 558, 565, 566, 579
Murat (II.) 357-359
Müdafaa-i Hukuk 536
MÜSİAD 250

Nazizm 40, 51, 141
Neo-liberal 24, 26, 225, 244, 246-255, 257-260, 265, 266, 268, 270, 271

Ocak, Ahmet Yaşar 203, 204
Omnipotent 426
Organik Entelijensiya 420

Öjeni 544-549, 559, 572
Ölümsüz Karanfiller 392, 394, 402
Önderman, Murat 427, 458
Ötekileştirme 316, 380, 396, 548
Özal, Turgut 265, 328, 329, 383, 409, 412, 414-418, 420, 446, 447, 455, 486, 495

Pan-İslâmcılık 80
Pan-Türkçülük 83, 84, 149, 160, 521
PKK 234, 275, 447, 451
Popüler Kültür 124, 135, 309, 310, 318, 330, 338, 386, 417-419
Pragmatizm 21, 23, 77, 92, 104, 211, 217, 414, 496, 503

Radikal Modernizasyon 379
Ran, Nazım Hikmet 112, 155, 159, 160, 215, 325
Reis Bey 395, 398
RP 226, 227, 229, 230

Safa, Peyami 14, 16, 17, 295, 473, 474, 550, 572
Safevi 204, 205
Serdengeçti, Osman Yüksel 89, 93, 140, 141, 290, 300, 305, 306
Sertelli, İskender Fahreddin 346, 348-350

Seyfettin, Ömer 315, 321, 322
Shils, Edward 410
Siyasal İslâm 226, 230, 239, 246, 248, 250, 356, 369, 371, 419, 420, 449
Siyonizm 22, 30, 141, 178, 179, 188, 189, 192, 455
Soğuk Savaş 12, 13, 24, 30, 78, 85-87, 91, 92, 95, 97-99, 101, 104, 106, 113, 133, 167, 192, 225, 408, 409, 411-419, 436, 444, 447, 461, 462, 464
SSCB 78, 95, 97, 448

Şah Haydar 205
Şah İsmail 205
Şehit/Şehitlik 86, 92, 93, 179, 291, 301, 307-311, 313, 314, 318, 320-322, 324, 325, 327, 328, 330, 333-340, 353, 365, 366
Şenler, Şule Yüksel 568
Şeyh Şamil 88, 89, 102

Tamamlayıcılık İlkesi 258, 284, 295, 406, 427, 556, 560, 566, 573
Tanrıöver, Hamdullah Suphi 315, 510, 561
Tanrısever, Mehmet 379
Taşkın, Yüksel 27, 91, 92, 104, 210, 211, 219, 240, 263, 265, 279, 420, 445, 470, 564-566
TBMM 158, 308, 343, 410, 411, 483
Terbiye 68, 88, 96, 102, 126, 177, 219, 407, 523, 543, 544, 546, 548, 552, 553, 556, 558, 560, 561, 564, 566, 570, 576, 577, 579
Tesettür 386, 387, 555, 556, 562, 568, 570-572, 574, 577, 579
Teşkilât-ı Esasiye 443
Tezçakar, Behice 358, 360, 362, 363, 367, 375
The İmam 381, 383, 385, 395, 405
TİKA 97
TİP 154, 157, 159, 224, 299, 480
Toker, Yalçın 96
Toprak 56, 83, 89, 90, 91, 93, 94, 109, 140, 141, 145, 147, 152-161, 163, 164, 309, 444
Toros, Halime 574, 576, 578
TSK 445, 450, 451, 457
Turhan, Mümtaz 213, 460, 473-480, 491, 500
TÜDAV 97
Türban 250, 262, 328, 385, 386, 395, 397-401, 540, 563, 565, 567, 579
Türk İslâm Kültürü 368, 439
Türk İslâm Sentezi 21, 22, 220, 256, 313, 330, 354, 369, 370, 419, 442, 446, 565
Türk Ocakları 421, 451
Türkçülük 13, 65, 66, 81, 84, 101, 141, 149, 218, 229, 321, 322, 409, 419, 431, 451, 560, 565
Türkdoğan, Orhan 216, 217, 219, 220, 233, 492
Türkeş, Alparslan 211, 218, 230, 482, 491, 591
TÜRKSOY 97
TÜSİAD 250, 254

Uçakan, Mesut 379, 383, 384, 389, 392, 395
Uçuk, Cahit 511, 515, 517-519, 532
Ulubatlı Hasan 291, 354, 363-366

Ülken, Hilmi Ziya 59, 323, 433
Ülkücü 22, 24, 25, 149, 211, 216, 218, 221- 224, 230, 231, 265, 438, 444, 446, 492
Ümmet Coğrafyası 330, 339

Yalnız Değilsiniz 386, 395, 396, 398-401, 403, 404
Yasayapıcı 409-411
Yavrutürk 350
Yeni Sağ 10, 24, 25, 416, 418
Yetişen, Reha 209
YÖK 567
Yurdakul, Mehmet Emin 315

Zerdüştlük 204
Zorlutuna, Halide Nusret 141, 511, 522

Türkiye'de sağ akımların ideolojik alet çantasında neler var? Türk sağcılığı kitlelere seslenirken hangi imgelere başvuruyor, hangi tahayyüllere hitap ediyor? Hangi psiko-sosyal damarları işliyor, hangi çağrışımları harekete geçiriyor?

Elinizdeki derlemede, bu sorulara cevap arayan çalışmalar yer alıyor.

İcat edilen korkular, nefret ve öfke temaları, düşman portreleri, komplo teorileri: "Moskof"tan, "kızıllar"dan masonlara... Kürtlere, Alevilere...

Kutsal yerler, ulusal hafıza mekânları: Fetih'ten, Ayasofya'ya, Çanakkale-Gelibolu'ya...

Devlet fetişizmi... Maddi ve manevi 'kalkınma' tutkusu...

Erkeklik ve kadınlık kurguları... Romanlardan, başörtüsü meselesine...

Din anlayışı, mümin ideali... Siyasette, edebiyatta, sinemada...

Aydınlara bakış: Milliyetçi-muhafazakârlıktan, İslamcılığa...

Tanıl Bora, Kadir Dede, Mehmet Ertan, E. Zeynep Güler, İnci Özkan Kerestecioğlu, Elifhan Köse, Seda Özdemir, M. İnanç Özekmekçi, Aylin Özman, Güven Gürkan Öztan, Tebessüm Öztan, Cenk Saraçoğlu, Nurseli Yeşim Sünbüloğlu, Yüksel Taşkın, Ömer Turan, Aslı Yazıcı Yakın ve Sinan Yıldırmaz'ın katkılarıyla...

THG
646975
SNY

iletişim

ISBN-13: 978-975-05-1025-0
9 789750 510250