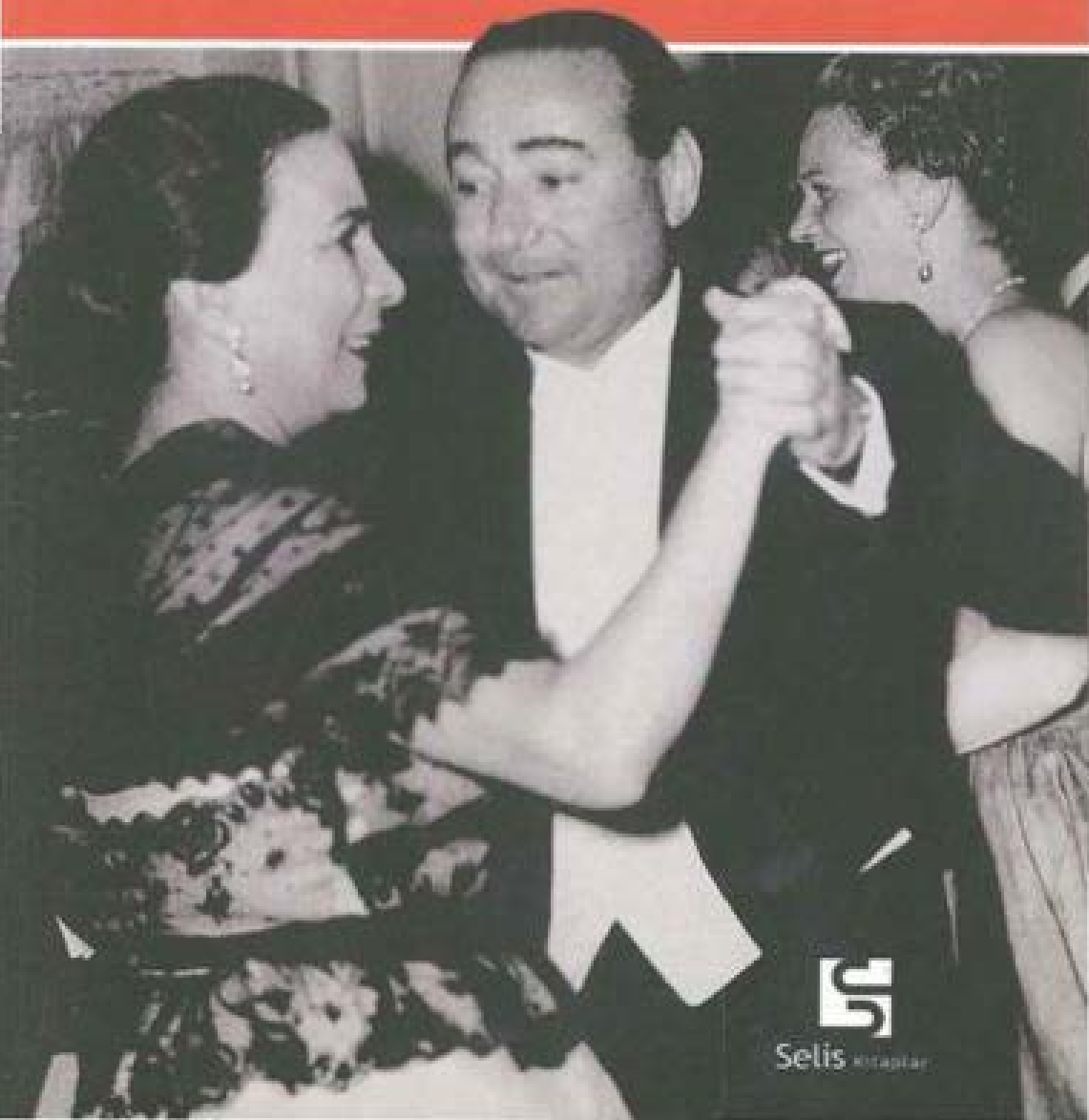
Nuray Mert

MERKEZ SAĞIN KISA TARİHİ



Selis kitaplar

MERKEZ SAĞIN KISA TARIHI

www.seliskitaplar.com

"Modern dönem öncesinde siyasal iktidarlar meşruiyet zeminlerini toplumun rızası üzerine kurmak iddiasında değildi. Ancak toplumun rızasını bir şekilde devreye sokmayan hiçbir iktidar, sadece kaba kuvvetle, zor kullanarak ayakta kalamaz, kalamamıştır...

Çok partili hayata geçişle, demokratik siyasetin sahneye çıkması, dünya koşulları bir yana, herşeyden önce, Cumhuriyet rejiminin otoriter biçimde kendini tahkim etmesinin ardından mümkün olabildi. Demokrat Parti'nin siyasal sahneye çıkışı ile, artık siyasal iktidarın toplumun rızasına müracaat etmesi sözkonusu oldu. Ancak, bunu sadece tek yönlü bir müracaat olarak okumak yanıltıcı olur, bu rızaya müracaat aynı zamanda, mevcut sistemi topluma onaylatmak demekti.

Zira, artık toplum, Cumhuriyetin kurucu ideolojisi ve kurumları çerçevesinde rızasını dile getirecekti ve dolayısı ile kurucu ideolojiyi dolaylı yoldan onaylamış olacaktı. Bu açıdan, bugün merkez sağ diye adlandırdığımız Demokrat Parti söylemi ile toplumun geniş kalabalıklarının siyasal hayata katılımı yönündeki büyük adım, herşeyden önce Cumhuriyet rejiminin teyid edilmesi yönündeki en büyük adımdır.

Sonuçta, Türkiye'de, siyasal merkez, demokratik siyasete geçişin başından itibaren merkez sağa yönelmiştir. Zira, demokratik siyasetin öne çıkardığı toplumsal rıza çerçevesinde, hiç değilse toplumun çoğunluğu söz konusu olduğunda, toplumun duygu haritasında karşılık bulan yeri sağ siyaset söylemi kurgulayabilmişti."

10.00 TL

Doç. Dr. Nuray Mert

1960 Trabzon doğumludur. Boğaziçi Üniversitesi Siyaset Bilimi ve Tarih bölümlerinde lisans eğitimi alan Mert, aynı üniversitenin Tarih bölümünde yüksek lisansını (Prens Sabahaddin ve Terakki Mecmuası), Siyaset Bilimi bölümünde de doktorasını (Erken Cumhuriyet Döneminde Laik Düşünce) tamamladı.

Çeşitli üniversitelerde öğretim görevlisi olarak çalışan Nuray Mert, halen İstanbul Üniversitesi'nde bu görevini sürdürmekte ve Radikal gazetesinde yazmaktadır.

SELİS KİTAPLAR: 87
Siyaset/Sosyoloji: 1

Editör : Elif Çakır

Kapak Tasarım : Refik Yalur

İç Baskı : Çalış Ofset

Kapak Baskı ve Cilt : Bilge Matbaacılık

ISBN : 975-975-8724-89-5

1. Baskı : Ağustosl 2007

© Telif hakları Selis Kitaplar'a aittir.
Kaynak gösterilerek alıntı yapılabilir.

SELİS KİTAPLAR
Çatalçeşme Sk. Nuri Tezer Apt. 23/1 Cağaloğlu-İstanbul
Tel: 0212. 514 56 53 Faks: 0212.520 05 58
www.seliskitaplar.com

Merkez Sağın Kısa Tarihi

▼

Nuray Mert

Selis Kitaplar

İstanbul 2007

İÇİNDEKİLER

Önsöz / **7**

DP'den AKP'ye Merkez Sağın Kısa Tarihine Giriş / **17**

Türkiye'de Merkez Sağ Siyaset: Merkez Sağ Politikalarının Oluşumu / **39**

Demokrasi, Sivil Toplum ve Merkez Sağ Politikalar / **51**

Merkez Sağ ve Milliyetçilik / **65**

Merkez Sağın Din Politikası: Muhafazakârlık / **76**

Merkez Sağın Bugünü / **87**

Türkiye'de Sağ Siyasetin Dönüşümü / **98**

İslamcılık ve Merkez Sağ / **119**

Muhafazakârlık ve Laiklik "Türkiye'de Siyasi Düşünce ve Muhafazakârlık" / **134**

Muhafazakârlar Neyi Muhafaza Etmeye Çalışır / **163**

Sağdan Yükselen Muhalefet: Yerlilik / **171**

"Yerlilik": Şeffaf Bir Maske / **180**

İdris Küçükömer ve "Düzenin Yabancılaşması" / **190**

ÖNSÖZ

Siyasal alanın merkezi, sıklıkla iddia edildiği gibi toplumun kalbinin attığı yer değil, günahlarının kefaretini ödediği yer, yani iktidarın odağıdır. Sağ ya da sol merkez siyasal söylemler, siyasal iktidarın meşrulaştırılma dilini kurarlar. Demokratik siyasette, meşrulaştırma dilini kurmak önemlidir, zira demokratik siyaset, iktidarı toplumun rızasını üzerinde kurma iddiasındadır. Bu iddiayı biraz irdelediğimiz, demokratik siyasetin iktidar kurgusuna biraz daha yakından baktığımızda, demokratik siyasetin, kaba veya dolaylı 'zor' (veya zorlama) ilişkileri ile toplumsal rızanın bir şekilde buluştuğu/buluşturulduğu zeminde kurulduğunu görürürüz.

Modern dönem öncesinde, siyasal iktidarlar meşruiyet zeminlerini toplumun rızası üzerine kurmak iddiasında değildi. Ancak, toplumun rızasını bir şekilde devreye sokmayan hiçbir iktidar, sadece kaba zor kullanarak ayakta kalamaz, kalamamıştır. Siyasal iktidarın meşruiyet zemini ne olarak adlandırılmış olursa olsun, toplum rızası dolaylı yoldan da olsa hep devreye girmiştir. Modern demokratik siyaset anlayışının tarih sahnesine çıkmasının ardından, yani toplum rızasının, açıkça

siyasal meşruiyetin kaynağı ilan edilmesinden sonra, her toplumda güç ilişkileri ile toplumsal rızanın buluştuğu nokta farklı serüvenlerle, farklı denklemler halinde kuruldu, ya da kurulmakta zorlandı, çeşitli güçlüklerle karşılaştı. Batı demokrasilerinin serüveni ile Batı dışı toplumların serüvenleri bu noktada ayrışır.

Batı dışı toplumların demokratik siyaset kurma girişimleri, herşeyden önce, tarihsel bir emrivaki olarak başladığı için, bu süreç fazlasıyla çetrefil bir yol izlemek durumunda kaldı. Demokratik siyasetin meşruiyet denklemi, toplumumun iktidar kurgusu (yani mevcut hiyerarşik yapı) ile duygusal haritasının, yani tarihinin, hafızasının, kültürünün bir noktada buluştuğu/buluşturulduğu çetrefil bir denklemdir. Bu noktada, bir yandan mevcut hiyerarşik iktidar kurgularının izleği, diğer yandan toplum rızasının öteden beri hangi değerler temeli üzerinden kurulduğu sorununu çözmek/çözümlemek gerekir. Modern topluma geçiş sürecinde, bir yandan geleneksel, feodal toplumsal iktidar ilişkilerinden, modern sanayi toplumuna geçişin ürettiği yeni iktidar yapıları, diğer taraftan bu yapının siyasal kurum ve söylemini üretmek söz konusu olur.

Bu toprakların modernleşme serüveni, geleneksel bir imparatorluk yapısının hızlı çözülme sürecinde, acil siyasi reçete üretmek biçiminde bir tarihsel emrivaki olarak yaşandı. Bu nedenle, Tanzimat'ı bir dönüm noktası olarak alırsak ondokuzuncu yüzyıl başlarında devreye giren, siyasal modernleşme süreci, Meşrutiyet dönemleri, Meclis'li siyaset gibi deneyimler, bir siyasal birikimin hanesine yazılmayı haketse de, bu topraklarda sukunetle demokratikleşmeyi (geriye dönük olarak) ummak anlamsız olur.

Nitekim, hızlı çözülüş koşullarında, demokratik siyasetin kuruluşu hanesine yazılabilecek tüm öneri ve girişimler, çözülüşün çaresi değil, büyük ölçüde hızlandırıcısı olarak görülmüştür. Nitekim, bu girişimler demokratik meşruiyet dediği-

miz zor denklemi kurmanın yeterli araçlarına sahip değillerdi. Yani çözülmekte olan iktidar ilişkilerinin yerini alacak yapı henüz belirginlemiş olmadığı gibi, böyle bir yapıyı toplumsal rıza ile onaylatacak bir duygusal haritaya denk düşen bir söylem mevcut değildi. Örneğin sonradan, Türkiye'de liberalizmin kurucu babası olarak ilan edilen Prens Sabahaddin'in 'adem-i merkeziyet' önerisi, Arap vilayetlerinden gelen benzer talepleri dile getiren öneriler, hep çözülüşü hızlandıran, hatta kışkırtan öneriler olarak mahkum edilmiştir. Diğer taraftan, çözülüşü bu yol ile durdurmaya çalışanlar da bir yandan merkezin kuşkucu direnci ile karşılaşırken, diğer yandan, hızlı çözülüş sürecinde toplumsal karşılık inşa etmeye vakit bulamaksızın, dış baskıların etkin olduğu çevrelere yenik düşmek durumunda kalmışlardır. Arap vilayetlerinde, İttihad ve Terakki'nin yıldırıcı siyasetlerine rağmen, Osmanlı çatısı altında bölgesel federasyona yakın çözümlerde direnen çevrelerin, Şerif Hüseyin'in İngilizlerle yaptığı anlaşmaya yenik düşmesi bu konuda en iyi bilinen örneklerden biridir.

Türkiye'de, çözüşün enkazı içinden kurulan Cumhuriyet'in, siyasi projesini otoriter bir zemin üzerinde kurmaya meyletmesi, bu koşullar içinde şaşırtıcı değildir. Üstelik, Cumhuriyet devrimi, çok radikal bir modernleşme projesi idi ve bu derece radikal bir modernleşme/modernleştirme projesinin toplumun rızasına müracaat edilerek gerçekleştirilemeyeceği aşikârdı. Bugünden geriye bakıldığında, demokratik yoldan modernleşme ne kadar arzulanır bir şey olsa da, ana tema Batılılaşma/modernleşme ise, o günün toplumsal koşullarında bunun demokratik yoldan gerçekleşmesi imkanı olmadığını görmek için biraz tarih bilmek yeterlidir. Zira, o günün koşullarında toplumun geniş kesimlerinin, başta laiklik olmak üzere modern demokratik siyasetin Batılı semboller etrafında tezahür eden değerlerine sahip çıkması için hiçbir gerekçe yoktur.

Çok partili hayata geçişle, demokratik siyasetin sahneye

çıkması, dünya koşulları bir yana, herşeyden önce, Cumhuriyet rejiminin otoriter biçimde kendini tahkim etmesinin ardından mümkün olabildi. Demokrat Parti'nin siyasal sahneye çıkışı ile, artık siyasal iktidarın toplumun rızasına müracaat etmesi sözkonusuydu. Ancak, bunu sadece tek yönlü bir müracaat olarak okumak yanıltıcı olur, bu rızaya müracaat aynı zamanda, mevcut sistemi topluma onaylatmak demekti.

Zira, artık toplum, Cumhuriyetin kurucu ideolojisi ve kurumları çerçevesinde rızasını dile getirecekti ve dolayısı ile kurucu ideolojiyi dolaylı yoldan onaylamış olacaktı. Bu açıdan, bugün merkez sağ diye adlandırdığımız Demokrat Parti söylemi ile toplumun geniş kalabalıklarının siyasal hayata katılımı yönündeki büyük adım, herşeyden önce Cumhuriyet rejiminin teyid edilmesi yönündeki en büyük adımdır.

Sonuçta, Türkiye'de, siyasal merkez, demokratik siyasete geçişin başından itibaren merkez sağa yönelmiştir. Zira, demokratik siyasetin öne çıkardığı toplumsal rıza çerçevesinde, hiç değilse toplumun çoğunluğu söz konusu olduğunda, toplumun duygu haritasında karşılık bulan yerli sağ siyaset söylemi kurgulayabilmiştir. Bu kurgunun denklemi aslında sanıldığından basitti; sanayi toplumuna geçişin dayattığı değişim ancak geleneksel kültürel değerlerle birlikte sunulursa kabul görebilirdi. Demokrat Parti söylemi, bu iki unsurun sentezinden ibarettir. Dünyanın her yerinde sağ-muhafazakar söylemin ana reçetesi ve mucizesi burada yatar.

İngiliz muhafazakar politikacı ve yazar David Willets'in de dediği gibi, muhafazakarlık 'değişime tarihsel patine yapmaktır'. İnsanlar bu hokus pokusa rağbet ederler, zira herşeyden önce bu en doğal tepkidir. Duygu haritalarında ve hafızalarında karşılığı olmayan şeyi yabancılarlar, haklı olarak garipser, kuşku duyarlar. İşin bu kısmı, insanın masum yüzü, masum tepkisidir. Diğer taraftan, insanlar değişime ilgi duyarlar, değişmek isterler, değişmekten yarar, çıkar umarlar ama bunu her

zaman kendilerine itiraf etmek istemezler. Sözkonusu olan modernleşme ise, çoğunlukla değişim, karşı olduklarını iddia ettikleri birçok ilkeyi çiğnemek anlamına gelebilir. Bu durumda, birisi onların değişim taleplerini, fazla açık etmeden temize çıkarsın, bunun yolunu bulsun ve onlara sunsun isterler. Sağ-muhafazakar söylemler tam da bunu yapar ve bu nedenle başarılı olurlar.

Türkiye sözkonusu olduğunda, bu durum fazlasıyla böyledir. Cumhuriyet'in kurucu idelojisinin laiklik ilkesini tahkim eden kültür devrimi, fazlasıyla seküler ve Batılı sembollerle yüklüdür. Toplumun geniş kesimlerince tepki toplayan yanı öncelikle budur. Çok partili hayata geçişle siyaset sahnesine çıkan, alternatif söylem, muhafazakâr sağ siyasetlerin evrensel formülünü Türkiye özeline tercüme etmiştir. Yani modernleşme sürecini, geleneksel sembol ve terimlerle kodlamıştır. Ellili yıllardan itibaren tüm sağ söylemlerin zeminini oluşturacak olan, liberal ekonomik politiklarla, geleneksel-dinî sembollerin buluşması dediğimiz formül budur. Sıklıkla iddia edildiği gibi, müslüman toplumlar ve özellikle Osmanlı sonrası Türkiye toplumunun tepkisi, öncelikle modernleşmenin tümüne değil, daha ziyade yabancıladığı şekline, semboller dünyasına karşıydı. İnsanlar yine sıklıkla zannedildiği gibi, düşünce ve değer dünyalarını değiştirmekte, pratik alışkanlıklarını ve görünür sembolleri değiştirmekten daha az direnirler. Tüm müslüman dünyada, kılık kıyafet gibi görünür sembollere sıkı sıkıya sarılmaya karşın, modernliğin çok daha köklü değişimlerine hızla ayak uydurma eğilimi, bunun en iyi göstergesidir. Örneğin 'faiz' konusunda, tüm büyük dinlerde olduğu gibi, İslamiyet'teki kesin yasak kuralı, liberal ekonomiye geçiş konusunda hemen hiçbir ciddi direnişle karşılaşmamıştır.

Türkiye'de muhafazakar sağ söylem ve siyasetler, entellektüel olarak bakıldığında paradoks, çelişki gibi görünen ancak sıradan insanın hayatında kolaylıkla benimseyebildiği eklek-

tizmi, siyasal dil olarak kurdukları ölçüde başarılı olmuştur. Sıradan insanın, hayatını, tutarlı bir ilkeler ve değerler sistemine göre kuracağını, siyasal tercihini bu yönde yapacağını beklemek entellektüellerin toplumları değerlendirirken düştükleri en büyük yanılgıdır.

Ellili yılların Türkiye'sine dönersek, toplumun geniş kesimlerinin, dış yardım ve borçlanma ile sağlanan ekonomik açılımın yarattığı zenginliğe ve modernleşmenin vadettiği imkanlara, şehirleşmeye, toplumsal hayata daha geniş çapta katılmaya ilgisiz kalmasını beklemek anlamsız olur. Dahası, Demokrat Parti söylemi, bu dönüşümü dini-geleneksel değerleri incitmeden gerçekleştirme vaadini sunuyordu. Cumhuriyet'in tek parti döneminde topluma tepeden ve kendine yabancı bir semboller sistemi ile benimsetmeye çalıştığı değişim, Demokrat Parti hareketi ile, toplumun benimsediği semboller sistemi üzerinden, onların rızası ile yoluna devam etme imkanı buldu. Bu dönemden itibaren, 'demokrasi', doğal ve tanımına uygun olarak toplumun rızası, toplumun rızası ise, geleneksel semboller üzerinden tanımlandı. Bu koşullar altında, Cumhuriyet'e ve onun tek parti sürecine ilişkin temel sorun, siyasal iktidarın, topluma yabancılaşmış bir azınlık tarafından gasp edilmiş olması olarak, demokrasi ise, bu iktidarın toplumun gerçek temsilcileri, yani onun semboller sistemine uygun bir temsilin gerçekleşmesi olarak tanımlandı.

Türkiye'de merkez sağ siyaset üzerinden devam eden süreci ve toplumsal politik serüveni, başından bugüne derli toplu bir çerçevede toplayan bir çalışma ile karşınıza çıkmak isterdim. Bu amaçla, uzunca bir süredir, bu konuya ilişkin, farklı vesilelerle ve değişik yerlerde yazıp çizdiklerimi, derlemekten ziyade, yeniden kitap olarak yazmayı düşünüyordum. Ancak, zaman geçtikçe, bunu yapmaya daha uzun zaman fırsat bulamayacağımı görüyorum. Bu arada, son genel seçim öncesi bir hafıza tazelemesi olarak, Radikal gazetesinde yayınladığım, 'Merkez

Sağ'ın Kısa Tarihi' başlıklı dizi yazıyı hazırlarken, dağınık yerlerde yazdıklarımı kendimin bile bir araya getirmekte zorlandığı gördüm. Diğer yandan, bu türden hafıza tazelemelerin, bu konularda çalışan ve kafa yoran birçokları için çok faydalı olduğu yönünde olumlu tepkiler aldım. Ve nihayetinde, sevgili yayıncılarımın yazılarımdan kitap yapma talebine daha fazla direnmekten vazgeçtim.

Bu kitapta, merkez sağ üzerine yazdığım tüm metinleri değil, anlamlı bir bütün oluşturabileceğini düşündüklerimi toplamaya çalıştım. Gazete dizisi olarak yazdığım metin, daha ziyade bir hafıza tazelemesi çabasıdır. Merkez sağ siyaset üzerine en uzun yazım, 1999 yılında Alman Orient Institute ve Fransız Anadolu Araştırmaları Derneğinin ortak projesi olarak hazırlanan bir çalışmanın parçası olarak hazırlandı ve yayınlandı. Muhafazakar-sağ siyasetin alternatif laiklik tanım ve tartışması üzerine İletişim Yayınları'nın *Türkiye'de Siyasal Düşüncenin Tarihi* serisi için yazdığım yazının merkez sağ siyaseti anlamak açısından çok önemli olduğunu düşündüğüm için, o yazının bu kitapta mutlaka yer almasını istedim, bu konuda anlayışlı davranlıkları için İletişim Yayınlarına teşekkür borçluyum.

Bu arada, yıllar önce üzerinde tartışılan 'yerlilik' kavramı bugünlerde gündemden düştü, ancak ben yerlilik kavramının, sağ siyasal söylemin 'otantik temsil' iddiası dediğim vurgusunu anlamak açısından önemli ipuçlarından biri olduğunu düşünüyorum. O nedenle 'yerlilik' üzerine yazdığım bazı yazıları da bu kitaba aldım. Diğer taraftan, yerlilik tartışmasının da zaman zaman gönderme yaptığı sağ siyaset söyleminin zihin haritasında önemli bir ipucu teşkil eden tarih okuması üzerine henüz derli toplu hiçbir şey yazmamış olmanın eksikliğini hissediyorum. Oysa, sağ siyasal söylemlerin zihni arkaplanında, Cumhuriyet'in resmi tarih okumasına karşı geliştirilen alternatif bir tarih okuması ve bu okumanın bugüne kadar takip ettiği izlek, siyasal tartışmaların önplanına hemen hiç çıkmasa da,

arka planda hep var. Sağ-muhafazakar söylem ve çevrelere karşı itham olarak kullanılan 'Cumhuriyet ve Atatürk düşmanlığı', iddia edildiği türden bir husumet, Cumhuriyet'i yıkma ideolojisi değil elbet. Ancak, Cumhuriyet'in kültür devrimine tepkinin, tarih okumasına yansımadığını, bu alanda örtük bir tartışmanın başından beri içten içe devam etmediğini söylemek en azından samimiyetsizlik olur. Resmi tarih okumasını açıkça tartışmanın mümkün olmadığı durumda, bu tartışma, örtük olmak durumunda kaldı. Belki tam da bu nedenle, bu alternatif tarih okuması, serinkanlı bir sorgulama olmaktan ziyade kendi dogmalarını, fetişlerini üreten alternatif bir resmî tarihe dönüştü. Bir cenahta makbul olan her şey karşı cenahta kötü, birindeki kahraman diğerinde şüpheli durumuna düştü.

Örneğin, resmî tarihin, son Osmanlı sultanı 'düşmanla işbirliği yaptı, ülkesini sattı' iddiasına karşı, o tarihsel ortamın gerçek koşullarını sorgulamak yerine, karşı tarafta, 'cephede kazanılan masada verildi' tezine itibar edilmiştir. Alternatif tarih tezinin temel kaynakları olan çoğu popüler tarih kitaplarına bakarsanız, bu türden birçok örnekle karşılaşabilirsiniz. Alternatif tarih okumasının merkez sağ siyasetle ne ilgisi var demeyin, bir zihin haritasını anlamakta tarih algısının büyük rolü vardır. Zira, bugüne geldiğimizde, çoğu şeyin açıkça konuşulmadığı bir toplumda, kuşdili ile anlaşmaya çalışmanın zorlukları ile her alanda karşılaşıyoruz. Kuşdili ile tartışmak zorunda kalırsanız, kuşdili ile anlaşmaya mahkum olursunuz, bu da son derece zor bir şeydir.

Sağ siyasetlerin tarih okuması da dahil olmak üzere, sağ zihin haritasının tümünü anlamak, tartışmak durumundayız, çünkü sağ siyasetler Cumhuriyet'in restorasyon ideolojisini üretmek durumunda olan yerde kuruldu. Bu restorasyon sayesinde, örneğin seküler çerçevede benimsenmeyen ulus-devlet ve modern vatandaşlık kimliği, sağ milliyetçilik üzerinden teyid edildi. Ancak, ulus devletin toplumla kalıcı bir barış projesi

temeline oturması bir türlü başarılamadı, bu nedenle halen gerek Kürt gerek müslüman kimlik çerçevesinde bir yığın sorunla boğuşmak durumunda kalıyoruz. Bu nedenle, Cumhuriyet'in sağ siyasetler üzerinden restorasyonu sürecini irdelemek, hepimiz için önemli ipuçları verebilir diye düşünüyorum.

Son olarak, İdris Küçükömer'e ilişkin bir yazımı da bu kitaba eklemekte fayda olduğunu düşündüm. Her ne kadar konu ile doğrudan alakalı gibi görünmese de, Küçükömer'in Türkiye'de sağ ve solun tanımı üzerine söyledikleri (bence hiç anlamlı olmasa da) özellikle sağ cenehta geniş kabul görmesi açısından dikkate değer. Küçükömer tartışması üzerinden, sağın geniş kitlelerle kurduğu iletişimin altının çizilmesi ve sol siyasetin bu konudaki zaafı öne çıkarılır. Bu sağ siyasi söylemlerin, solun toplumculuk iddiasının yerine, toplumun sahici temsilcisi olmayı yerleştirme anlayışına denk düşer. Küçükömer tartışmasının, bu nedenle bu kitapta yer almasını istedim.

Nuray Mert

Ağustos 2007, İstanbul

DP'DEN AKP'YE MERKEZ SAĞIN KISA TARİHİNE GİRİŞ

Türkiye erken seçim [22 Temmuz 2007] sürecinde 'sağ'ı ve 'sol'u yeniden tartışmaya başladı. Bu iki kavram uzun bir süredir önüne 'merkez' nitelemesi konularak telaffuz ediliyor.

Siyasiler kendisini 'merkez sağ' olarak tanımlarken, koyu milliyetçilik ve dindar muhafazakârlığı temsil eden siyasi oluşumlarla arasına mesafe koymak istiyor. Peki merkez sağ ile söz konusu uç siyasi akımlar arasında ne tür örtüşme ve ayrışma alanlarından söz edilebilir?

Türkiye'de merkez sağ siyaset denilince ilk akla gelen DP, AP, Anavatan ve DYP hangi süreç içinde bugüne ulaştı?

Kurucu kadrolarının önemli birbölümü Milli Görüş kökenli olan Adalet ve Kalkınma Partisi, geldiği nokta ve ortaya koyduğu siyasi anlayış itibariyla ne kadar merkez sağın içinde ya da dışında?

Siyasi tartışmalar iyiden iyiye kızışmış ve politaka sahnesinin önde gelen aktörleri, soldan olsun sağdan olsun, kendini merkezde tanımlama gayretine girmişken Türkiye'de sağın tarihine bakmakta fayda var.

Rejimin kurucu partisi CHP'nin içinden çıkan kadroların kurduğu Demokrat Parti, Türkiye'de sağ siyasetin de miladı kabul edilir. Demokrat Parti'nin 47 yıl aradan sonra, üstelik 'merkez sağı birleştirmek' gibi iddialı bir misyonla yeniden Türk siyasal hayatına girdiği seçim sürecinde, yakın tarihten çıkarılacak epey ders var.

90'lı yılların sonlarına geldiğimizde Türkiye'de hararetli bir merkez sağ tartışması başlamıştı. Aslında, o da değil, merkez sağ meselesinin kafaları kurcalamaya başlaması, sağ siyaset cenahında Refah Partisi'nin, dolayısıyla İslamcılığın yükselişi ile başlar. Bunu, merkez sağın kendini, İslamcılığın uzağında bir yerde tanımlama gayreti çerçevesinde anlayabiliriz.

Şimdilerde, Adalet ve Kalkınma Partisi (AKP) dışında merkez sağda yer bulma çabası da aynı gayretin devamı değil mi? Peki, şimdilerde merkez sağı AKP dışında bir yerde ihya etmeye gayret edenlerin iddia ettikleri gibi, merkez sağ başından beri bügün AKP'nin bulunduğu yerden çok uzakta bir yerde mi kurulmuştu? Demokrat Parti (DP), Adalet Partisi (AP), Anavatan Partisi (ANAP), Doğru Yol Partisi (DYP) çizgisi hangi süreç içinde bugüne geldi? AKP'yi bu sürecin dışında tanımlamak ne kadar doğru? Merkez sağ gelenek ile koyu milliyetçilik ve dindar muhafazakârlığı temsil eden sağ partiler arasındaki örtüşme ve ayrışma alanları ne ve ne kadar?

Merkez sağı, her şeye sıfırdan başlayıp, siyaset bilimi jargonu içinde kodlamaya çalışarak izah etmeye çalışmak imkânsız. O nedenle, gelin merkez sağın serüvenini anlayabilmek için biraz hafıza tazeleyelim. Kim ne diyor, ne demek istiyor, daha iyi anlarız.

İki ana siyasi akım : Şimdilerde, siyasi hizalanma, Cumhuriyet tarihinin iki ana siyasi akımı çerçevesinde tanımlanmaya çalışılıyor. Tartışmanın, temel ekseni, 'devlet'in, 'resmi ideoloji'nin; temsilcisi, Cumhuriyetçi CHP geleneği ve 'millet'in, 'sivil

siyaset'in demokrasinin temsilcisi Demokrat Parti, yani merkez sağ geleneği gibi gözüküyor. Durum kısaca böyle özetlenebilir. Zira, Cumhuriyet devrim niteliğinde bir siyasi dönüşümdür, dahası, her devrim gibi, bu devrimin ideolojisini temsil eden otoriter bir tek parti yönetimiyle tahkim edilmiştir. Bu arada, Cumhuriyet devrimi, sadece siyasal bir büyük dönüşüm değil, oldukça radikal bir 'kültür devrimi' ile birlikte yaşanmıştır. Bu kültür devrimi, topyekûn Batılılaşma ve sekülerleşmeyi öngörüyordu. Nitekim, temel sorun burada başladı. Aslında Tanzimat ile, yani 19. yüzyılın ortalarından itibaren başlayan Batılılaşma eğiliminin kök saldığı şehirli üst, orta sınıflar dışında kalan toplumun geniş kesimleri, bu kültür devrimine başından itibaren soğuk baktılar, uzak kaldılar. Ve aslında uzak kaldıkları için soğuk baktılar. Zaman içinde, uzak, dışarıda kaldıkları için soğuk baktıkları iddiasının yerine, soğuk baktıkları, yani millî-manevî değerlerine sahip çıktıkları için soğuk baktıkları iddiası yaygınlaştı; en azından sağ siyasetler bu teze sahip çıktılar.

Toplumun değerleri ve Cumhuriyet : Cumhuriyet idaresi, toplumdan, onun değerlerinden yabancılaşmış, bir siyasi projeyi tepeden topluma dayatan bir seçkinler idaresi olarak görüldü. Takdir edersiniz ki, toplumun değerlerinden kastedilen büyük ölçüde dinî değerler ve sembollerdi. Peki, bu toplumun zengini, fakiri, şehirlisi, köylüsü, işçisi, esnafı, kadını, erkeği yok muydu? Onların birbirine karşı durumu neydi? Bu önemli değildi, Cumhuriyet devrimi, toplumu, 'imtiyazsız, sınıfsız, kaynaşmış bir zümre' olarak tarif ediyordu. Bir ulus yaratmak için böylesine bir tarif gerekiyordu. Bu devrime ve daha ziyade onun kültür devrimine itirazı olanlar da pozisyonlarını bu şekilde belirlediler. Onlara göre de, toplum 'kaynaşmış bir kitle' idi ve de böyle olması gerekiyordu. Sorun, bu 'kitle'nin kim ve ne olduğu veya ne olacağıydı. Cumhuriyetçi gelenek bu kitleyi dönüştürmeyi hedefliyordu, bu kitle modern, alabildiğine Ba-

tılı görünümlü ve seküler olacaktı. Buna itiraz edenlerin de modernlikle bir sorunu yoktu. Tanzimat'tan beri, muhafazakâr söylemler (hatta birçok durumda muhafazakâr olmayanlar) Batı'nın teknolojisini, bilimini benimsemek gerektiğini, ama manevi değer ve sembollerin koruması gerektiğini söylüyorlardı.

Çokpartili hayata geçiş : Çokpartili hayata geçişle birlikte, Demokrat Parti de, Cumhuriyetçi devrimin kökten ve kültürel değişimi öngören projesine karşı, toplumu fazla üzerine gitmeden modernleştirme fikrine dayalı olarak, siyasi temsil zeminini belirledi.

Dönemin önemli gazetecilerinden biri olan Emin Karakuş, 1954 seçim gezisinde Menderes'i izleyen grubun içindeymiş. Otomobilin içinde, Demokrat Parti konusunda diğer gazetecilerle hararetli biçimde sohbet ederken şoför lafa karışmış, "Bey" demiş, "Dikkat ettim sen bizim partinin aleyhinde konuşuyorsun." Karakuş, "Söylediklerim yalan mı?" diye sormuş. Bunun üzerine, şoför, "Doğru söylüyorsun, ama değil mi ki, bu parti bize 'Allahuekber' dedirtmiş, minarelerimizde bize duyurmuştur, bu bize yeter."[1]

Malum, tek parti döneminde ezan Türkçeleştirilmiş ve ancak DP iktidarında tekrar Arapça okunmasına izin verilmişti. Şoförün bahsettiği olay budur. Aslında, merkez sağ siyasetin kısa tarihi de biraz budur. Geniş kitlelerin inanç, değer ve hayat tarzının siyasi temsili, liberal ekonomik politikalar ve bunlar üzerinden yürüyen bir modernleşmeyle harmanlanmış, yola böyle çıkılmış, bu yol büyük ölçüde aynı ekibin yeni koşullara uyarlanması ile devam etmiştir. Merkez sağ çatısı altında karşımıza çıkan, ilk bakışta tuhaf gibi görünen ideolojik ve toplumsal ittifakların arkasında, bu temel strateji vardır.

CHP'nin meşhur Ankara Valisi Nevzat Tandoğan'a atfedilen

1 *40 Yıllık Bir Gazeteci Gözüyle İşte Ankara*, Hürriyet Yayınları, 1977, s. 167.

'Memlekete komünizm gelecekse onu da biz getiririz' sözü ünlüdür. Ve fakat, 'Yeter, söz milletin!' sloganıyla yola çıkan Demokrat Parti hareketi de, aslında biraz, 'Memlekete demokrasi gelecekse onu da biz getiririz' türünden bir arka plana dayanıyordu. Bunu, Demokrat Parti çizgisine olumsuzluk atfetmek için değil, o dönemin kaçınılmaz biçimde tezahür eden seçkinci siyaset atmosferini hatırlatmak için söylüyorum. Demokrat Parti hareketi, demokrasi kavramıyla tanışık olmayan bir toplumu, tek parti çizgisinin ötesinde demokratik siyasetle tanıştırma misyonuyla yola çıkmıştı. Bu açıdan, partinin lider kadrosu ile toplumsal tabanı arasında kaçınılmaz ancak ciddi bir farklılık vardı.

Demokrat Parti lider kadrosu, CHP içinden çıkmıştır. Başka nereden çıkacaktı, diyebilirsiniz. Ancak, sıradan bir parti mensubiyetinden bahsetmiyorum, daha ciddi bir ortak zeminden söz ediyorum. Bu ortak zeminde, ilk göze çarpan, toplumsal tabanını büyük ölçüde Cumhuriyet'in kültür devrimine itirazın oluşturduğu bu oluşumun öncülerinin, aslında fazlasıyla, hayat tarzları ve zihniyetleri itibarıyla bu kültür devriminin de taşıyıcıları olmasıydı. Daha önemlisi, DP lider kadrosu, Cumhuriyet'e karşı oluşan muhafazakâr tepkiyi siyaseten temsil etmeyi benimsemekle birlikte, bu siyasi temsili Cumhuriyet kurumları çerçevesinde modern demokratik mücadele çerçevesinde görmüşlerdir. Tam da bu nedenle, Cumhuriyet'e itirazı bu çerçevenin dışında bir mücadeleye taşımak isteyenlerce; Menderes, 'Darağacına gidişin dahi baş sorumlusu kendisidir' şeklinde suçlanmıştır.[2]

Sonradan sağ siyaset yelpazesinde geniş bir çevrenin, zihniyet dünyasında çok önemli yer teşkil eden Necip Fazıl, 'zıtlarını kökünden tasfiye edecek' bir siyaseti öngördüğü için Menderes ve Demokrat Parti deneyimini alabildiğine eleştirmiştir.

2 Necip Fazıl Kısakürek, *Benim Gözümde Menderes*, Büyük Doğu Yayınları, 1993, s.380

Necip Fazıl, 1960 ihtilali öncesinde vuku bulan ve göstericilere ateş açılması sonucu birinin ölümüyle sonuçlanan olaya ilişkin olarak, "Hükümet kuvvetlerine karşı fiille karşı duran Halk Partisi sevk ve idaresindeki sözde gençlik yığınlarından bir buçuk ölü yerine 150 ölü verdirilseydi ortada bir hükümet bulunduğu anlaşılır ve hiçbir şey olmazdı" diyordu. [3]

Nitekim, DP karşıtı gençliğe karşı bir gençlik hareketi örgütleme gibi düşünceler karşısında, Celal Bayar'ın 'Onların Halk Partisi'ne aleyhtar oldukları noktalarda ben Halk Partisi ile beraberim!' sözü de eleştirilere hedef olmuştur. Oysa Demokrat Partili liderler gerçekten de ılımlı bir muhafazakârlığı savunuyor, bunun ötesine geçişi 'tehlikeli' buluyorlardı. Adnan Menderes, Meclis'te, 'Ümmet hayatından yeni çıkmış ve taassup hislerinin kötü maksatla tahriki yolundan türlü tehlikelere maruz bırakılmış bir memleket olduğumuzu unutmamalıyız' türünden birçok konuşma yapmıştır. Buna karşın, sağ milliyetçilik ve dindar muhafazakârlık, daha sonra çeşitli istikametler almak üzere, DP iktidarının yarattığı Cumhuriyet geleneğine 'itiraz' atmosferinde mayalanmıştır. Demokrat Parti'den başlayarak, merkez sağ siyaset hep bu kıskaç altında yoluna devam etmek durumunda kalmıştır. Bir yanda, İkinci Dünya Savaşı sonrası daha yakınlaştığımız ABD'nin özellikle teşvik ettiği liberal ekonomi politikları, bu ekonomik politikları destekleyecek bir kitle tabanı bulma gayreti içinde, diğer yandan muhafazakâr oyları teminat altına alacak milliyetçi-muhafazakâr söylemler, politikalar.

Necip Fazıl'ın 'Büyük Doğu' dergisinin örtülü ödenekten desteklenmesi bu kabilden bir siyasetin tezahürüdür. Necip Fazıl, bu desteği hiçbir zaman 'yeterli' bulmamış, 'Sadece birtakım örtülü ödenek tesellileri' diye şikâyet etmiştir. Bu arada, tabii, Soğuk Savaş döneminin Türkiye'ye yansımalarının yarattığı havayı da dikkate almak gerekir. Artık, tek mesele, Cumhu-

3 Necip Fazıl Kısakürek, a.g.e., s.428

riyet Halk Partisi'nin temsil ettiği, fazlasıyla laik, fazlasıyla Batıcı ve dolayısıyla topluma yabancılaşmış bir kültürel devrim ve onun siyasi dayatmacılığı ötesinde, ABD'nin ilan ettiği dünya çapında 'komünizmle mücadele', Türkiye'deki politik ayrışma hattında yerini merkez sağ cenahta bulmuştur. Böylece dindarlık, muhafazakârlık, milliyetçilik, komünizmle mücadelenin açılımları haline gelmiştir.

Demokrat Parti döneminin ünlü fikir adamlarından Ali Fuad Başgil, komünizmle mücadelede dinin rolünü şöyle özetliyordu: "... Neye onun var da benim yok diye sorması, işte komünizmin anası budur. Din bu sualin cevabını verir ve dindar bu cevabı bilir ve içi rahat eder..." "Türkiye gibi nüfusunun yüzde 85'i çiftçi ve işçi olan ve en az yüzde 65'i okuyup yazma bilmeyen bir memlekette asırlar içinde yerleşmiş din ve maneviyat bağlarının birdenbire kopmasındaki tehlikeyi göstermek milli ve tarihi bir vazifedir", işte bu yüzden, insanlığın selameti maddeci ve inkârcı pozitivizmin 'Eğer Tanrı varsa onu yok etmelidir' formülünde değil, fakat 'Eğer Tanrı yoksa onu var etmeli' hakikatindedir.[4]

– II –

DP'nin bakanlarından ve fikir adamlarından Samet Ağaoğlu, "Adalet Partisi'nin halk hareketi niteliğini taşıyan yanı, başı koparılmış eski Demokrat Parti teşkilatının her şeye rağmen canlılığını muhafaza ederek bu partiye geçmiş olmasıdır" diyor.[5] Gerçekten de, 1960 darbesinin yarattığı savrulma, kısa zamanda atlatılmış ve AP, DP'nin istikametinde yola koyulmuş bir partidir. Bu arada, darbe sonrasında, darbenin yapıldığı

4 Ali Fuat Başgil, *Din ve Laiklik*, 1954, s.201, 269

5 Samet Ağaoğlu, Demokrat Parti'nin Doğuş ve Yükseliş Sebepleri, 1972, s.9

partinin izinden gitmek üzere kurulmuş AP'nin, o koşullarda, darbeyi tartışma konusu yapmak bir yana, ona sahip çıkıp, milli bir hususiyet atfetmek yolunu tutmuş olduğunu hatırlatmak isterim.

Demirel, 1966'da 5 Haziran Kısmi Senato Seçimi öncesi yaptığı konuşmada, "(CHP) kendi siyasi maksatları uğruna, 27 Mayıs'ı bölücü bir hareket niteliğine getiriyor. 27 Mayıs'ı hiçbir şahsa, hiçbir zümreye, hiçbir sınıfa karşı olmayan birleştirici bir hareket olarak kabul etmek gerekir" demişti.[6]

Diğer taraftan, darbe sonrasında siyasetten büyük ölçüde tasfiye olan DP elit kadrosunun bıraktığı yerde, AP hareketinde, hiç değilse, liderlik kadrosu açısından 'söz daha fazla milletin' olmuştur. Bu süreçte, merkez sağda lider artık Cumhuriyet elitinin içinden biri değil, mühendislik eğitimi yaparak sivrilmiş bir köylü çocuğu Süleyman Demirel'dir. Ancak, eşi 60'lı yılların modern Batılı tarzda giyinen bir köylü çocuğu. Merkez sağın, sembolik dengesi bu resim çerçevesinde özetlenmiş gibidir. Yine, Samet Ağaoğlu, DP hareketini değerlendirirken, 1960 darbesinden çok sonra, bir köylü kadının DP'nin doğuşuna ilişkin ifadesini nakleder, kadın "Köyümüz sessiz bir yerdi. Gelen yok, giden yok. Birdenbire insanlar çoğaldı etrafımızda. Herkes konuşur, söyleşir oldu. Şehirlere karışmak hevesi uyandı içimizde" demiş.[7] İşte, Demirel de, bu sürecin sembolik bir göstergesi gibiydi.

AP hareketine eleştirel bakan biri için olay; "...fakir memlekette böyle üç-beş yıl içinde milyonlar kazanmanın yolunu keşfetmiş zekâlara karşı duyulan hayranlık Demirel'i birdenbire ön plana çıkardı" şeklindeydi.[7] Oysa, milyonlar kazanmak bir yana, geniş halk kitleleri için kendilerine benzer birinin yükselmesi, 'şehirlere karışmak hevesi'nin uyanışının devamıydı. CHP bu kitleye uzaktı. Köy Enstitüleri projesi sandıkları

6 AP Genel Merkez Yayınları-28, s.37

7 Fikret Şahoğlu, AP'nin İçyüzü, 1965, s.75

gibi, bu hevese çare değildi, tam tersine, bu insanlar için, 'köylüsün sen köylü kal' mesajı veriyordu. AP milletvekili de olan yazar Osman Turan, "Köye medeniyet götüreceğini sandıkları gençleri bile küçük zenaatlarla, rençberlikle meşgul ederek, hem kültürden mahrum bırakmışlar, hem de onları toprağa bağlayarak şahsi gelişme ve yükselmelerine engel olmuşlardır" diyordu.[8]

Bu koşullar altında, köylü kimliği ötesinde Demirel'in, kalkınmacı ekonomik politikaları ve söylemi, soldan bakanların bir türlü anlamak istememesine karşın, şehirlere karışmak hevesi ile örtüşüyordu.

Yine de, kalkınmacı söylem ve ekonomik liberalizmin, siyasal liberalizmle buluşacağı bir toplumsal-düşünsel ortam söz konusu değildi. Bu koşullar altında, merkez sağın zihinsel arka planı ve duygu haritası, tek parti dönemine tepki olarak dışavuran itiraz, aslında, Cumhuriyet devrimine karşı mesafeli bir yerde belirleniyordu. Böylece, Cumhuriyet'in seküler ulusal kimliğine uzak durulan yerde, ulusal kimliği dinsel ve tarihsel motiflerle tamamlayan sağ milliyetçilik ve dinsel kimliği daha öne çıkaran dindar muhafazakârlık damarları gelişti.

Altmışlı yıllardan başlayarak, bu damarların merkez sağın dışına taştığı, partileşme (MÇP-MHP ve MNP-MSP) süreci yaşandı. Bu siyaset damarlarını ayrıca irdelemek gerekir. Bu çerçevede, sadece, bu damarların, her zaman merkez sağ siyasetlerin çatısı altında liberal damarla birlikte varolduğunu hatırlatmakta fayda var. Nitekim, 70'lerde kurulan Milliyetçi Cephe hükümetlerinde, bu bir aradalık, ayrıca gerektiğinde partiler arası koalisyon olarak tezahür etmişti. Dahası, bu ayrışma ve örtüşme meselesi, sağ partiler arasında polemik konusu olabiliyordu.

MSP yanlısı bir yayınevinin, bu partinin dini istismar ettiği iddialarına karşılık olarak, içinde AP amblemi basılı Kuran da-

8 Osman Turan, Vatanda Gurbet, Nakışlar Yayınevi, 1980, s.39

ğıtması, asıl bu partinin dini istismar ettiği şeklinde, karşı kanıt olarak gösteriliyordu.

Liberal ekonomik siyasetlerin, toplumsal tabandan yoksun olması, merkez sağı, sıklıkla koyu milliyetçi ve dindar muhafazakâr söylemlere dayanmak durumunda bırakmıştır.

29/6/1973 tarihli ve 1750 sayılı Üniversiteler Kanunu'nun, 'öğrencilerin örf ve âdetlerine bağlı milliyetçi kişiler olarak yetiştirilmesini' öngören maddesini eğitim ve öğretim hizmetlerinin tarifi açısından Anayasa'ya aykırı olduğu gerekçesiyle iptali için Anayasa Mahkemesi'nde dava açtığında, Demirel bunu 'CHP milliyetçilik aleyhine dava açtı' diye nitelendirmişti. (TBMM, 1976 Bütçe Konuşması). Aynı konuşmada, 'Komünizmin Türkiye'yi kurulduğundan beri tehdit ettiğini' vurgulamış, 'komünizmle mücadele'ye devam etme kararlılığını tekrarlamıştır.

Zira, yine hatırlamakta fayda var ki, bu dönem sağ siyasetlerin tümünü aynı çatı altında birleştiren, örtüşme alanı, Soğuk Savaş döneminin 'komünizmle mücadele' misyonudur. Demirel'in, ünlü olan 'Bana milliyetçiler adam öldürüyor dedirtemezsiniz' sözü bu ortamda söylenmişti.

– III –

Merkez sağ dediğimiz siyaset alanında geçmişten bugüne hızlı bir hafıza tazelemesi yapmakta fayda var diye giriştiğim araştırma vesilesiyle arşivlere göz attığımda, hafıza tazeleme işinin ne kadar önemli olduğunu bir kez daha gördüm. Sabah akşam bu işlerle uğraştığım, hatta üzerine akademik makale yazdığım konularda ben bile, altını çizdiğim, dosyaladığım konuları zaman içinde unutmuşum. Oysa, kimsenin veya bir siyasi çevrenin kirli çamaşırlarını gündeme getirmek açısından

değil, Türkiye'de hâkim siyasal zihniyet haritasını kavramak açısından hatırlamak çok önemli. Neden demokratikleşmeyi hakkıyla başaramıyoruz sorusunun cevabı, içinden geçtiğimiz siyasal süreçler ve zihniyet haritasıyla ilgili.

Bu nedenle, kronolojik olaylar zincirini hızlı geçip, merkez sağ siyasette önemli dönüm noktalarında bazı hafıza tazelemeler izleğine devam edelim ve de biraz daha yakın tarihe gelelim. Yani 12 Eylül darbesi ardından, merkez sağda yeni çatı olarak beliren Anavatan Partisi olayına. Farkındaysanız, gelinen noktada, tüm merkez sağ söylemler, kendilerini DP çizgisine oradan hızlıca Turgut Özal mirasına dayandırmaya özen gösterirler. DP, artık tarihe karışmıştır, Özal ise vefat etmiş bir Türk büyüğü vasfı kazanmıştır, burada sorun yoktur. Oysa, merkez sağ siyasetin diğer bir büyük ismi Süleyman Demirel hâlâ siyaset sahnesinde sayılır, ANAP'lı politikacılar keza halen bu sahnenin çeşitli yerlerindedir ve aralarında ihtilaflar mevcuttur.

Bakın, 12 Eylül darbesinin Genelkurmay Başkanı ve öncüsü Evren, ANAP'ın icazet alarak siyasi hayata girişini nasıl anlatıyor: 'Özal, sağda bir parti kurmak istediğini ve bunun için de iznimizi almaya geldiğini ifade etti... Ben kendisine, "Sayın Özal, senin parti kurmanda mahzur görmüyoruz. Esasen siz Ulusu hükümetinde görev aldınız. Sizde mahzur bulsaydık Devlet Bakanlığı ve Başbakan Yardımcılığı gibi bir görev vermezdik. Yalnız sizin vaktiyle MSP ile ilişkiniz oldu.... MSP ve MHP'lilere karşı zaafınız var. Eğer kuracağınız partiye bu eğilimdeki kişileri doldurursanız, müsaade etmeyeceğimizi bilesiniz. Bize söz verin" dediğimde, "Müsterih olunuz, böyle bir şey yapmam" diye söz verdi. "Peki öyleyse hayırlı olsun dedim."[9]

Malum, ANAP 6 Kasım 1983 seçimleriyle, iktidara geldi. İlk yaptığı işlerden biri, 24 Kasım'da, ANAP Meclis grubu toplantı-

9 Kenan Evren'in Anıları-4, Milliyet Yayınları, s.150-1

sında, Cumhurbaşkanı Evren'e 'şükran plaketi' vermeyi, 'ittifakla ve alkışlarla' kabul etmek oldu. ANAP, TBMM grubunun 24.11.1983 tarihinde aldığı karar şudur:

"Ebedi Türk vatanı ve milletinin bütünlüğüne ve kutsal Türk devletinin varlığına karşı Cumhuriyet devrinde benzeri görülmemiş bölücü ve yıkıcı kanlı bir iç savaşın gerçekleşme noktasına yaklaştığı sırada 12 Eylül 1980 günü emir ve kumanda zinciri içinde yaptığı müdahale ile ülke ve milleti parçalanma noktasından çekip esenliğe çıkaran, demokratik düzene geçiş ve vaatlerini aynen uygulayan Türk Silahlı Kuvvetleri'ne ve Milli Güvenlik Konseyi'ne, sayın Cumhurbaşkanımıza, çok partili demoktratik düzen icaplarının işlemeye başladığı bu tarihî gün dolayısı ile grubumuzun şükran hislerini saygı ile arz ederiz."

Sadece merkez sağ değil, tüm sağ siyaset yelpazesinde yaygın olan söylem, Türkiye'de devlete hâkim asker-sivil dar bir 'oligarşik' çevrenin, milletin temsilcileri olan sağ partilerin türlü engelleme ve müdahalelerle, önünün kesildiği yönündedir. Oysa, sağ siyasetlerin, özellikle de darbe dönemlerinde aşırı pragmatik tavırları bir yana, zihniyet açısından bu müdahaleler ile ciddi sorunları olmadığı aşikârdır. İlk bakışta garip gibi gelebilir, ancak, özellikle merkez sağ siyasetin bu müdahalelerle güç kaybetmek bir yana, başlarının sıkıştığı dönemlerde, nefes alma imkânı bulduğu bile iddia edilebilir. Nitekim, ANAP iktidarının temel politik söylemi, 12 Eylül darbesinin söylemi üzerine, yani 80 öncesi 'anarşi' ortamı korkusu üzerine kurulmuş idi. Ve tabii; 12 Eylül rejiminin temelini attığı ekonomik liberalleşme ve bunlar adına sosyal hakların kısıtlanması söz konusu idi. Ekonomik liberalizmin siyasal liberalizmin teminatı olduğunu iddia edenler, bu dönemi, yani kurucu siyasi ortamın koşullarını unutma eğilimindedirler. Oysa durum bambaşkadır.

Diğer taraftan, darbe sonrası 'normalleşme' sürecinde, siyasi yasakların kalkması gündeme geldiğinde, ANAP ve Özal,

mevcudiyetlerini 12 Eylül'e borçlu olduklarını iyi hatırlayarak, yasakların devamını sonuna dek savunmuşlardı.

Bakın ANAP Genel Başkan Yardımcısı Mehmet Keçeciler, Ankara Akün Sineması'ndaki 5. Teşkilat Bölge Toplantısı'nda (19.8.1987) neler söylemiş; "... bu millet öyle evlatlar yetiştirir ki, çok daha güzelini, çok daha iyisini kurabilir. O halde eski siyasi partileri belirli bir süre yasaklayalım. Onları belirli bir süre siyaset dışına koyalım."

'Söz milletin' geleneğinin devamı olduğunu iddia eden ANAP'lı Keçeciler, iş siyasi yasaklara gelince, açıkça, "Anavatan Partisi'ne kurulduğu günden beri sataşacaksın, hem de yasakların kaldırılması için Anavatan Partililerden kredi bekleyecek ve medet umacaksın. Olacak şey mi?" diyordu. Gerçekten de olacak şey değildi, bu tür durumlarda kimse kimseden, hiçbir devirde 'medet' bulamamıştı. Dahası, Keçeciler, "1982 Anayasası'nın bu memlekete getirdiği pek çok iyilikler vardır. Sivil idareler döneminde çözmeniz fevkalade zor olan problemleri 1982 Anayasası... çözmüştür." demişti.

İşte, devletçi, askerci CHP geleneğine karşı, demokrat geleneği temsil ettiğine inanılan merkez sağ geleneğin zihin dünyası budur.

– IV –

Merkez sağın tarihinde ANAP dönemeci önemlidir, zira bugün merkez sağın neresinde, kim varsa hiç olmazsa Turgut Özal'lı ANAP'ı tarihî miras olarak kabul eder. Dahası, Özal, sadece merkezde değil, merkezin ötesinde de, geniş kabul gören bir liderdir. Kimisi onun, 'Türk dünyası öncülüğünü', kimisi 'tarikat ehli' oluşunu öne çıkarır. Asıl belirleyici olan kuşkusuz liberal ekonomik politikalarıdır ve de bu politikalar, merkezin

ötesinde, özellikle dindar muhafazakâr kesimlerde daha o tarihlerden Erbakan'ın 'adil düzen' tezinden daha fazla etkili olmuştur. Özal'ın bu kesime verdiği mesaj özetle şuydu: 'Resmi ideolojiyle sorununuz var değil mi? Özelleştirme yoluyla devletin ekonomik gücünü budarsak, ideolojik baskısı da ortadan kalkar'. Bu mesaj muhafazakâr kesimin liberal ekonomik politikaların peşinden gitmesi için yeterli olmuştur.

Diğer taraftan, ANAP aslında, önceki benzer örneklerde olduğu ve daha önce işaret ettiğimiz gibi liberal orta sınıf desteğinin sosyolojik olarak zayıf olduğu bu toplumda, ister istemez milliyetçilik, dindar muhafazakârlık ve ekonomik liberalizmin koalisyonundan oluşuyordu. Nitekim kadrosu da, sadece eski AP değil, MHP ve MSP çizgisinden gelenlerden oluşuyordu. Dört eğilimin birleşmesi denilen parti içinde, adı olup mevcudiyeti olmayan tek öğe sosyal demokrat siyasetti. Evren, 'Partiye MHP'li, MSP'li doldurma' demişti, ama vetolu bazı isimler dışında bu çizgiler oldukça geniş bir şekilde temsil ediliyordu. O kadar ki, milliyetçi çevrenin temsilcilerinden olan ANAP kuruculardan Ercüment Konukman, geçmişteki merkez sağ partilerin, yani DP ve AP'nin milliyetçi çizgiden koptuğu için tarihe gömüldüklerini iddia etmişti: "Demokrat Parti milliyetçi ve muhafazakâr görüşe sırt çevirmeye başlayınca ... yani liberalleşmeye yani renksizleşmeye başladıkları tarihten itibaren, kitle partisi olma vasıflarını kaybetmiş ve giderek zayıflamış ve 1960 ihtilaliyle tarihe karışmıştı."[10]

ANAP'ın önde gelen isimlerinden Mustafa Taşar'ın 80'li yıllarda yaptığı konuşmaları hatırlarsak, merkezin nasıl bir merkez olduğunu daha iyi anlarız. Taşar, 'bazılarının laikliği bahane edip' partisini eleştirmesine cevaben, "... bu ülkede çıkar hesapları olan enternasyonal boyutlu, büyük güçler, demokrasiyi bir 'çağdaş Truva atı' gibi kullanıp, fitne ordusunu ülkemizin zayıf düşmesinden faydalanarak insanımızın içine soku-

10 Ercüment Konukman, *Görüşler,* Ankara, 1987, s. 12.

yorlar" demişti (31 Mart 1986 Marmara Bölgesi illeri toplantısı), Dahası, 'Hıristiyanlık aleminde hâlâ ülkemize karşı Haçlı zihniyeti taşıyan ülkeler var'dı, 'Velhasıl ülkemiz birçok karanlık emelle karşı karşıya'ydı (18 Kasım 1985 İstanbul İl Başkanlığı Hizmetiçi Eğitim Semineri), 'Kara günlerinde de Türk milletinin en büyük gücü dayanağı milliyetçiliği olmuş'tu (Mart 1985 Gaziantep 1. Genişletilmiş İl Divan Toplantısı).

ANAP'ta, darbe sonrası aynı çatı altında toplanan milliyetçilik ve dindar muhafazakârlık, aslında merkez sağ ile başından beri geçişlilik içinde olan zihniyet dünyalarına sahip olmuştur. Keçeciler, kendisinin MSP'de olduğu 70'li yıllara ilişkin olarak, "...O dönemde MHP'li ya da AP'li arkadaşlara sorduğum 10 sorunun dokuzuna kendi verdiğim cevapları alırdım. Hep aynı kanaati, aynı düşünceyi benimsemiş insanlardı ama ayrı partilerdeydik" demişti.[11]

Nitekim, ben de, 1999 yılında yaptığım bir çalışma vesilesiyle değişik bölgelerde ANAP ve DYP'lilerle çeşitli görüşmeler yaptım ve bir kez daha, Türkiye'de, merkez ve merkez dışı sağ partiler arasında dışardan görüldüğünün ötesinde örtüşme olduğu yönündeki izlenimim pekişti. Ayrışmalar ve örtüşmeler, şahsi farklılıklar ötesinde, daha ziyade bölgesel olabiliyordu, yani Konyalı bir ANAP'lı, İstanbullu bir Refah Partiliden daha muhafazakâr olabildiği gibi, Diyarbakırlı bir DYP'li ile Trabzonlu DYP'li çok farklı olabiliyordu.

Tüm bunları, özellikle de AKP ve merkez sağ tartışmalarının yoğunlaştığı bugünlerde, AKP'nin ne kadar merkez olduğu/olabileceği, merkez sağın asıl temsilcileri iddiasında olanların bu iddialarını neye dayandırabileceği gibi sorulara daha iyi cevap aramanın merkez sağı daha iyi tanımlamakla olacağını düşündüğüm için yazıyorum.

Konuyu bugüne getirmeden, isterseniz bir de, 90'lı yıllara,

11 Hıdır Göktaş-Ruşen Çakır, *Vatan Millet Pragmatizm*, İstanbul 1991, s. 61.

yani merkez sağın temsil edildiği iki parti olan ANAP ve DYP ile birlikte topyekûn çöktüğü yıllara kısaca göz atalım.

-V-

1989 mahalli seçimlerinden sonra Korkut Özal sonuçlar için, "Benim gördüğüm kadarıyla herkes kendi babaevine dönmüş, Selametçiler Refah'a, Adalet Partililer DYP'ye, CHP'liler ise SHP'ye gitmişler. Benim anlayamadığım ANAP'ın aldığı yüzde 21 oy nereden geliyor?" demiş.[12]

Belli ki, Korkut Özal'ın anlayamadığı pek çok şey vardı. Her şeyden önce, 12 Eylül darbesinde bebek olanlar oy verecek yaşa gelmişti. Nedense, siyaset yorumlarında, sadece yaşı gereği böyle düşünmeye eğilimli olanlarla sınırlı olmayan tuhaf bir yaklaşım hep gündeme gelir. Bu yaklaşım, siyasal süreçleri ve hatta zamanı donmuş varsayarak, DP (veya CHP) seçmeninin, neredeyse zaman ötesi bir varlık olduğu ön kabulünden hareket eder. Özal'ın yorumu bu bakışı yansıtıyor. Bırakın, siyasal hayata sürekli yeni seçmenlerin katılışını, zaman içinde siyasal parti ve söylemler de değişim geçirmektedir ve bunu hep hesaba katmak gerekir. Bu nedenle, bırakın DYP ve ANAP'ı, 80'lerin sonunda Refah Partisi artık MSP değildi, devamlılık olduğu kadar değişim söz konusuydu.

Evet, siyasal parti ve söylemlerin, Türkiye'nin geçirdiği değişimlerden ne ölçüde etkilendiğini hesaba katmak gerekir. Mesela, 12 Eylül süreci içinde, daha önce sağ siyaset yelpazesi içinde kalan Türk-İslam söylemi, bu süreçte, sağdan merkeze yerleşmiş, bir tür resmi ideoloji haline gelmişti, artık Türkiye genel olarak daha sağ bir Türkiye idi. Bu koşullar içinde ve siyasal yasakların kalkıp eski parti ve kadroların siyaset sahnesine

12 Yılmaz Çetiner, Son On Yılın Perde Arkası, Milliyet Yayınları, 1994, s.46

çıkması ile siyasal tartışmanın alanı farklılaşmıştı. Bu alanı tanımlamak için, aslında o dönem yükselen Refah Partisi ve İslamcılığa daha yakından bakmak gerekir, ancak biz şimdilik, merkez sağa yoğunlaşmak adına, onu bir yana bırakma durumundayız.

90'lı yıllarda, sağın merkezine dönersek, bu merkezi ikiye bölünmüş halde buluruz; ANAP ve Demirel'in siyaset sahnesine dönmesiyle, merkezde muhalefet partisi olarak DYP karşımıza çıkar.

Bu koşullarda, ANAP, '12 Eylül öncesi anarşi' söylemine yüklenmek durumundaydı. Ona karşı DYP ise, ANAP'ı askeri darbe ürünü olarak yıpratmaya girişmişti. ANAP'ın güçten düşmesi ve DYP'nin iktidar ortağı olmasında kuşkusuz tek etken bu değildi, ANAP iktidar yorgunu idi. Her zaman askeri darbelerle mağdur olduğunu iddia eden, ama sonuçta, paradoks gibi gözükse de, bu darbelerle tazelenen merkez sağın iktidardaki partisi, darbe yoksunluğundan olsa gerek gerilemişti. Bu kez tazelenme merkezin ikiye bölünmesiyle sağlandı denebilir.

Turgut Özal'ın Cumhurbaşkanı olmasıyla, ANAP da, 'liberal' kanada miras kaldı, Mesut Yılmaz genel başkan oldu. Liberal dedikse, abartmayalım, Türkiye'de milliyetçilik ve muhafazakârlığın beslemediği bir merkez sağ hâlâ mümkün değildi. Nitekim, ANAP 1993 seçimine Büyük Birlik Partisi ile ittifak içinde girmiştir. BBP'nin 3. kuruluş yıldönümü dolayısıyla düzenlenen 'Siyasi Karar Kurultayı'nda bir konuşma yapan Yılmaz, 'doğruların gözle görülmeyen orduları' diye adlandırdığı koyu milliyetçi Nizam-ı Âlem Ocakları'nı seçimlerde ANAP için çalışmaya davet etti.[13]

Gün geldi, devran döndü, Özal vefat etti, Demirel 9. Cumhurbaşkanı, 'sarışın güzel bir kadın', Tansu Çiller, DYP Genel Başkanı oldu ve yükselen İslamcılığın partisi Refah ile koalis-

13 Sabah gazetesi, 7 Aralık 1995, aktaran: Musa Aksel, *Meydanlardan Medyaya Bir Seçimin Anatomisi*, Ankara, 1996, s.212

yon kurdu. Bu koalisyon, neredeyse 10 yıllık aralıklarla düzenli bir hal almışken bu kez 'geciken' bir askeri müdahale, 28 Şubat ile sonuçlandı.

ANAP'ı askeri müdahale ürünü olmakla sıkıştıran Demirel bu kez cumhurbaşkanı olarak, müdahaleye destek verdi. Aradan yine ANAP sıyrıldı, DYP'den boşalan siyaset sahnesinde yerini aldı. Bu kez Demirel'siz DYP, kendini resmen olmasa da siyaseten tecrit olmuş halde buldu. RP ile koalisyonu ve bu nedenle başına gelenler sonucu merkezden kovulmuştu. Bu koşullar altında, 'çivi çiviyi söker' siyaseti söz konusu oldu, özellikle milliyetçi hattan merkeze saldırıya girişildi.

Tabii, askeri vesayete karşı sivil direnç, demokratik kavramları öne çıkıyordu, ama hep diyoruz ya, liberal-demokrat çizgi hiçbir zaman merkez sağı tahkim etmeye yetmiyordu. Gerek artık cumhurbaşkanı olan eski lider Demirel, gerek 28 Şubat'a destek çıkan ANAP bu yönden hedef alınıyordu, ama eleştiri terminolojisini belirleyen 'demokrasi'den ziyade, en hafif deyişle, 'millete ve değerlerine yabancılaşmış' unsurlar söylemi üzerinden gidiyordu. Mesela, DYP'nin yayın organı işlevi gören Öncü gazetesi, sürekli Berna Yılmaz'ın dekolte kıyafetle çekilmiş fotoğraflarını yayımlıyor, verdiği davetlerde 'şampanyanın su gibi aktığı' gibi haberler yer alıyordu. 13 Ocak 1999 tarihli Öncü, ANAP'lı 'düşük' bakanların, Bodrum'da 'ramazan tanımadığı' rakılı yılbaşı kutladığını bildiriyordu.

Gazetenin ana temalarını, büyük sermaye ve özellikle Koç ailesi, onların denetiminde olduğu ileri sürülen medya, genel olarak 'sosyete'nin 'kepazelikleri' ve bunların fotoğraflarla süslenmiş örnekleri oluşturuyordu. Gazetenin dili tam bir felaketti, soy ve nesep işleri dahi gündemdeydi. Mesela, o zamanlar evli olan Esin Maraşlıoğlu ve Cem Özer için, 'Esin'in babası Museviymiş! Cem Özer'in de annesinin Ermeni olduğu söyleniyordu' şeklinde bir haber yapılabiliyordu (18 Aralık 1998).

Diğer taraftan, Öncü'nün 'milliyetçi'liği eski ülkücüleri MHP ötesinde sahiplenme noktasındaydı. 12 Eylül öncesi yedi TİP'li öğrenciyi öldürmekten mahkûm olan Haluk Kırcı, neredeyse haksızlığa uğramış biçimde takdim ediliyordu (12-17 Ocak 1999 tarihli Öncü gazeteleri). Gazetede, Harun Yahya imzalı, 'Yahudilerle Çinliler arasındaki ilginç bağ' da dahil ilginç 'tarihi analizlere' yer veren 'Terörün Perde Arkası' ve 'İsrail'in Kürt kartı' gibi yazı dizileri yayımlanıyordu.

Bugünlerde, AKP'nin merkez sağda yeri olmadığını söyleyerek, merkez sağdaki gerçek alternatifin yeniden sahneye çıkmasına talip olan DYP'nin 90'lı yılların sonunda geldiği nokta, sergilediği dil buydu.

– VI –

Merkez sağın Türkiye'de doğması, İkinci Dünya Savaşı sonrası dönemin koşulları, ekonomi politikaları, Marshall yardımları ile sıkı sıkıya bağlıdır. Diğer taraftan, ideolojik ortamın en belirleyici unsurlarından biri Soğuk Savaş ortamıdır, biz o boyutu neredeyse birkaç cümleyle geçtik.

12 Eylül sonrası ortamı, 24 Ocak kararlarına değinmeden anlamak eksik olur, ancak biz işin o tarafına hiç değinemedik. Diğer taraftan, bu dönem, tüm dünyada neo-liberal politikaların yükseliş dönemidir. 80'lerin sonunda, Sovyet blokunun toptan çöküşüyle tek kutuplu bir dünya düzeninin ortaya çıkması, tüm dengelerin değişmesi söz konusu oldu. Tüm bunları, kısa tarihimize sığdırmak mümkün değildi, yine de aklımızın bir köşesinde bulunsun.

Bu ortam Türkiye'de sadece merkez sağ siyasetleri değil, tüm siyasal sahneyi topyekûn etkilemiştir. Her şeyden önce, neo-liberal ekonomi politikaları siyasetin merkezine yerleşti.

Merkez sağ siyasetin zemini, başından beri liberal ekonomi politikaları ile milliyetçi ve dindar muhafazakâr ideolojileri sentezleme üzerinden kuruluyordu. ANAP söylemi, bu sentez veya denklemi yeniden tazeledi. Bu çerçevede, sağ söylemde 'devlet' vurgusu, yerini hızla piyasaya bıraktı. Özal'ın sağ çevreye, özellikle muhafazakâr kesime mesajı özetle şuydu: 'Öteden beri resmi ideolojiden yakınmıyor musunuz? Devleti küçültur, ekonomik gücünü azaltırsak, ideolojik baskısı otomatik olarak azalır'. Bu formül, muhafazakâr-sağ cenahta, ilk bakışta gözüktüğünden daha fazla tesirli olmuştur. AKP, bu tesirin ürünüdür. Gerçi, bugünkü AKP kadroları seksenli ve doksanlı yılların başında Refah Partisi (daha önce de, MSP veya İslamcı gençlik hareketleri) içindeydi.

Ancak, bu çevreye yakından bakış, o dönemden başlayarak, aslında Özal formülünün, lider Erbakan ve onun 'Adil Düzen' söyleminden daha fazla etkili olduğunu gösterir. MÜSİAD çizgisi bunun en iyi örneklerinden biridir. AKP kurulduktan sonra, 'Ben hiçbir zaman Adil Düzenci olmadım' veya 'O gün söylediklerimize bakıyorum da şaşırıyorum' diyen parti önde gelenleri, bence son derece samimiydiler. Evet, sosyal olarak İslamcı camiadan geliyorlardı, ama akılları Özal'ın dediğine yatıyordu.

AKP'li bir bakanın, bir sohbet sırasında, bir vesileyle özelleştirme eleştirileri karşısında, 'komünizmi geri mi getireceksiniz?' sitemi de, yetmişli yılların komünizmle mücadele geleneğinin içinden gelen çizginin, neo-liberal ekonomik politiklara nasıl kolay geçiş sağladığını bir kez daha görmemi sağladı. Bazı gazetelerde, birkaç gün boyunca, bir sivil toplum örgütünün verdiği ilanlar gözünüze çarptı mı bilmiyorum. 'Demokrasi'nin Yıldızları' ibaresi altında, Menderes, Özal ve Erdoğan'ın resimleri yer alıyor. Kim ne derse desin, bence, bu tablo anlamlı bir devamlılığa işaret ediyor.

AKP, aslında, sıklıkla iddia edildiğinin aksine, merkez sağ

geleneğin bir devamı. Kendinden önceki partilerden, kuşkusuz farklı yanları var, ancak örtüşme çok daha fazla. Evet, ilk kez, merkez sağ bir hareketin liderlik kadrosu toptan İslamcı bir geçmişten geliyor. Merkez sağda, koyu milliyetçilik ve dindar muhafazakârlık, gerek zihniyet, gerek kadrolar açısından her zaman iç içe olmuştu. Ancak, bu ideolojik ittifak, daha önce sahne gerisinde olmasına karşın bu kez, kişisel planda sahneye çıktı. Türkiye, başörtülü eşli bir başbakan ve kabine ile tanıştı. Göze çarpan en önemli farklılık bu oldu. Diğer taraftan, Türkiye'de her dönem, her iktidar yeni bir çevreyi ekonomik olarak sınıf atlattı ve zaten sınıf atlamış olanların temsilciliğine soyundu, sadece bu kez sınıf atlayanlar kılıklarını değiştirmediler. olan bu. Bu farklılığı abartmak sadece laik kesimin değil, AKP iktidarına destek verenlerin de işine geliyor. Bir kesimin zenginleşmesi, 'çevrenin merkeze yürümesi', 'halkın iktidarı paylaşmak istemesi ve buna karşı tepki duyulması olarak', entellektüelize edilerek takdim ediliyor. Oysa, ekonomik zenginleşmenin taşraya yayılması veya halkasının genişlemesi, sosyolojik bir seyir. Bu seyir içinde ve biraz da siyasi iktidar üzerinden zenginleşenlerin, muhafazakâr kılık kıyafet içinde olması, halkın iktidara geldiği anlamına falan gelmez, ancak sıradan muhafazakâr vatandaş özdeşleşme ilişkisi içinde bunu böyle algılar veya algılanması sağlanır. Bu ayrı bir konu, biz yine merkez sağın genel seyrine dönelim.

90'lı yılların ortasından itibaren merkez sağ, iki partiye ayrışıp, bir süre birbiriyle didiştikten sonra, malum toptan çöktü. Bu çöküşü çok boyutlu biçimde çözümlemek mümkündür. İlk göze çarpan, yolsuzluk, yozlaşma gibi güven krizi olsa da, içten içe ideolojik krizin yarattığı erozyonu dikkate almak gerekir. Doksanlı yıllardan itibaren, ekonomik liberal politiklarla geniş seçmen kitlesini buluşturan ideolojik söylemler denklemi yıpranmış, bu alanda boşluk oluşmuştu. Bu boşluğu, seksenli yıllardan beri yükselen ve yükselirken seyir değiştiren İslamcılık

doldurdu. 28 Şubat müdahalesi ile, önce Refah Partisi, sonra Fazilet Partisi'nin kapatılması ve eski Milli Görüş kadrosunun tasfiye olması, ekonomik liberalizmle barışan İslamcılığın özellikle genç kadroları için bulunmaz bir fırsat oldu. AKP'nin merkez sağ parti olarak sahneye çıkmasının hikâyesi kısaca budur.

AKP çizgisi, gerçekten de DP ile başlayan çizginin devamıdır. DP'nin demokrasi anlayışı, iktidarın, CHP gibi topluma yabancılaşmış bir kadronun elinden alınması ve 'halkın gerçek temsilcilerine' devredilmesi ve bunun oy çoğunluğunun sağlanmasından ibarettir. Bu çizgi AKP'ye kadar fazla değişmeden devam etti. DP çizgisi, Cumhuriyet devrimine küskünlük üzerinden kurulan bir zihinsel arkaplan üzerinde yükseliyordu, merkez sağda bu zinhi arkaplan da aynen devam etmiştir. DP çizgisi, Soğuk Savaş'ın başlangıcından itibaren sol siyasetlere karşı, liberal siyasetlerin yürütücüsü olmuştur, bu çizgide de değişim olduğundan söz etmek mümkün değildir.

Diğer taraftan, DP'den başlayarak muhafazakâr itiraz, modernleşmeye karşı değil, sadece Batılı-laik hayat tarzına direnme iddiasındadır. Ancak, sadece modernleşmeci değil, Batılı hayat tarzını bazen kendini meşrulaştırma aracı olarak ama daha ziyade, içten içe farklı biçimde de olsa benimser.

40 yıl ara ile aynı hatta tutunmaya çalışan iki genç siyasetçi. Merkez sağın, aslında, 'Yeter söz milletin, size söyleyecekleri var' demediği, 'Yeter söz artık milletin, aralarından bazıları sizlerin arasına karışmak istiyor, yer açın' demeye çalıştığının, en iyi göstergesi değil mi?

TÜRKİYE'DE MERKEZ SAĞ SİYASET : MERKEZ SAĞ POLİTİKALARININ OLUŞUMU

Merkez sağ siyasetin iki önemli özelliği, ortalama vatandaşın düşünce dünyasını yansıtması ve mevcut statükoyu teyit etmesidir. Bu özellikleri ile aydınların ilgisini çekmesi zordur ve sonuç olarak, hiçbir ülkede cazip bir çalışma konusu olarak görülmemiştir.

Aslında, merkez sağ söylem ve politikalar ait oldukları toplumları anlamak açısından çok önemli ipuçları sağlarlar. Öncelikle, sol söylemler genellikle kuramsal ve evrensel ilkelere yoğunlaşırken, sağ söylemler daha çok pratik ve yerli konulara ilgi duyarlar. Diğer taraftan, pragmatikliği ile meşhur sağ söylemlerin romantik-ideolojik boyutu da çok önemlidir; bu romantik boyut bize, toplumların kendilerini nasıl gördüklerini, neleri hedeflediklerini veya hayal ettiklerini gözlemleme imkânı sağlar. Zira, sağ politikalar kitleleri bu imaj ve hayaller yoluyla mobilize ederler. Bu açıdan, romantik/ideolojik boyut, sağ politikaların oluşmasında, toplumsal çıkar ve iktidar ilişkilerine paralel olarak dikkate alınmak durumundadır.

1950'den bu yana, yani çok partili rejime geçilir geçilmez, başta merkez sağ olmak üzere, sağ partilerin yoğun ilgi görüp, çoğunlukla iktidar oldukları Türkiye'de, merkez sağı ciddiye almak için fazladan neden vardır. Ayrıca, Türkiye'de, sağ politikaların, yakın tarihe ilişkin tartışmalara paralel, özel bir serüveni ve önemi vardır.

1923'te Cumhuriyetin ilanı ile yarı teokratik meşruti monarşiden laik Cumhuriyete geçiş, yeterince köktendi ve bu dönüşüme paralel olarak yaşanan modernleşmeci/Batılılaşmacı kültür devrimi her toplumda sıkıntı yaratacak türden bir değişimdi. Çok partili hayata geçişten itibaren, Türkiye'de siyasal hayata damgasını vuran gelişme, kısa sürede yaşanan büyük değişime karşı gelişen çeşitli tepkilerin su yüzüne çıkma olanağı bulmasıdır. Nitekim, 1946'da kurulan ve böylece daha sonra sadece merkez sağ değil, tüm sağ siyasal geleneğin temelini atan Demokrat Parti, siyasetini bu tepkinin mobilize edilmesi üzerine kurmuştu. Cumhuriyet Halk Partisi, tek parti dönemi boyunca, Cumhuriyet devriminin uygulayıcısı olarak, laiklik, ulusçuluk ve ekonomide devletçilik politikalarının yanı sıra, modern/Batılı kültür politikalarına hizmet eden bir siyasal iktidar oluşturmuştu. Bu iktidara karşı tüm tepkilerin bileşkesi ise DP olmuştu. Yine de, bu bileşkede, en çok öne çıkan veya çıkarılan boyut, Cumhuriyet devrimine karşı gelişen kültürel tepki veya küskünlük olmuştur. Böylece, DP'nin kurulmasından sonra Türkiye'de siyasal alan, aynı zamanda bir kültürel savaş alanına dönmüş oluyordu.

Aslında, bu kültürel savaş Osmanlı İmparatorluğu'nun modernleşme/Batılılaşma süreciyle ve özellikle on dokuzuncu yüzyıl başından itibaren başlamıştı; Cumhuriyetin kurulması, bir anlamda, bu savaşın Batılılaşmacıların galibiyeti ile son bulması, diğer bir anlamda ise, savaşın yeni bir boyut kazanmasıdır. 1950'lere gelindiğinde, en azından yüz elli yıllık bir geçmişi olan modernleşme/Batılılaşma sürecine muhalefet,

tabiî ki düz bir çizgi izlememişti ve taraflar hemen tümüyle birçok kere değişmişti, hele Cumhuriyetin kuruluşunun ardından toplumsal ve siyasal tablo tamamen değişmişti. Değişmeyen tek şey, bu zaman zarfında toplumsal ve siyasal mücadelelerin kültürel alan üzerinden yürütülmesiydi denilebilir ki, bu da bize Türkiye'de siyaset üzerine ciddi bir açılım sağlamaya yeter.

Başından itibaren, Batılılaşma ile özdeş olarak algılanan modernleşme sürecinin, yönetici sınıfın yürüttüğü bir proje olarak hayata geçmesi, şehirli, okumuş kesimler tarafından benimsenmesi, Cumhuriyetin kültür devrimine tepkinin, seçkinci bir çerçevede algılanmasına ve sınıfsal bir boyut kazanmasına neden olmuştur. Ancak, modernleşmenin bir yönetici sınıf projesi olarak hayata geçmesi ve öncelikle dar bir kesim tarafından benimsenmesi, Cumhuriyet idaresine özgü bir durum değildir, Osmanlı Devleti'nde de durum böyle idi. Dolayısıyla, Batılı-modern yaşam biçimi Osmanlı üst sınıflarının tanıdığı ve benimsediği bir şeydi ve bu nedenle Cumhuriyetin kültür politikalarına bu kesimden bir tepki gelmedi, tepkinin yoğunlaştığı alan, kendini her şeyin dışında hisseden geniş halk kesimleriydi. Böylece, Türkiye'de muhafazakâr-sağ söylem, Cumhuriyete karşı aristokratik bir tepki olarak değil, başından itibaren, popülist bir halk muhalefeti olarak gelişti.

Aslında, popülizm, Cumhuriyet rejiminin resmî ideolojisinin de temel ilkelerinden biriydi ve halkçılık adı altında ifade bulmuştu. Ama, Cumhuriyet bürokrat yöneticilerinin gözünde halk mevcut haliyle 'geri kalmışlığı' temsil ediyordu ve en kısa zamanda, kendi rızası olsun olmasın, aydınlatılarak 'medenileştirilmesi' gerekiyordu. Cumhuriyet, halkı teba olmaktan çıkarıp eşit vatandaş yapmıştı, ancak Vatandaş belli bir kültürel çerçevede düşünülüyordu, bu çerçeveden bakıldığında, öncelikle kırsal nüfus, Batılı-modern vatandaş imajına uymuyordu ve en kısa zamanda uyması gerekiyordu. Öncelikle de, 'geriliğin' nedeni olan dinsel çerçeveden uzaklaşması gerekiyordu.

Yeni Cumhuriyetin yöneticilerinin dinselliğe itirazları sadece, Cumhuriyete damgasını vuran Aydınlanma düşüncesinden kaynaklanmıyordu. Aydınlanma düşüncesi tüm dinlere karşı gelişen, dinleri toplumsal gelişmenin önünde engel olarak gören bir bakış olarak, başta Batı olmak üzere, tüm toplumları etkilemişti ama Batı dışı toplumlarda durum biraz daha farklıydı. Zira, bu toplumların, Batı'da olan gelişmelerin gerisinde kalmaları özel olarak onların dinleriyle açıklanmaktaydı. Osmanlılar, on dokuzuncu yüzyıl ortalarından itibaren, Batı karşısında yenik durumda olmalarının sebebinin dinleri olup olmadığı sorusu ve kuşkusunu bir türlü kafalarından atamamışlardı. Cumhuriyet politikaları, bu kuşkunun, dinsellik aleyhine bertaraf edilme kanaatiyle temellenen politikalardı; bu koşullar altında dinselliğin etkisi altında, olan kesimler, yeni idarenin muhatap olacağı vatandaşlar değil, ancak dönüştürülerek vatandaş vasfı kazanacak olan adaylar olabilirdi.

Tüm bu koşullar, Cumhuriyet Halk Partisi iktidarını, halkın gözünde fazlasıyla seçkinci ve yabancı kılıyordu. Demokrat Parti politikaları, öncelikle bu seçkinci imaja karşı alternatif oluşturma şeklinde tezahür etti. Demokrat Parti politikacıları, başından beri, halkın 'gerçek temsilcileri' olarak görünmeye özen gösterdiler. O kadar ki, sağ politikacıların yakın zamana kadar, hafif de olsa, yerel aksanla konuşmaları bile, 'halkın gerçek temsilcileri' imajının bir göstergesi olarak görüldü. Zira, seçkincilik karşıtlığı, uzun zaman sağ politikaların ana temalarından biri olmaya devam etti. Demokrat Parti'nin ardından gelen sağ politikacıların birçoğunun, şehirli-bürokrat çevrenin dışından gelmesi, hatta bazılarının doğrudan 'köy çocuğu' olmaları da, yine CHP bürokrat idaresine karşı bir meydan okuma olarak görüldü.

Sağ çevreler, halen, DP'nin 1950'de iktidara gelmesini, neredeyse bir halk devrimi olarak görürler. Bu bakış açısına göre, DP, kültürel, toplumsal, siyasal ve ekonomik tüm 'baskılara'

karşı bir başkaldırıyı temsil ediyordu. Sol çevreler ise, DP'nin başarısını, yükselmekte olan burjuvazinin farklı toplumsal kesimleri arkasına alma becerisi olarak değerlendirirler. Bu becerinin temel kaynağı, kuşkusuz, DP'nin geniş toplumsal kesimlerin somut çıkar ve taleplerinden ziyade özlemlerini temsil etme becerisini göstermiş olmasıdır. Örneğin CHP, köylü nüfusu 'aydınlanmış' köylüler haline getirmeye çalışırken, DP ve daha sonraki merkez sağ partiler, onlara şehre göç, zenginlik, kısacası 'birinci sınıf vatandaşlık' vadediyordu. DP'li Samet Ağaoğlu'nun bir seçim gezisinde rastladığı bir köylü kadın, Demokrat Parti'nin kendi köyünde doğuşunu şöyle anlatmıştı:

"Köyümüz sessiz bir yerdi. Gelen yok, giden yok. Birdenbire insanlar çoğaldı etrafımızda. Herkes konuşur, söyleşir oldu. Şehirlere karışmak hevesi uyandı içimizde."[1]

Türkiye'de, merkez sağ politikaların arkasında oluşan toplumsal destek, kuşkusuz, sadece kültürel nedenlerle oluşmamış, DP politikaları sadece seçkinci karşıtlığı üzerine kurulmamıştı. DP muhalefetinin ana temalarından biri CHP'nin devletçi ekonomik politikalarına karşı savunduğu, 'teşebbüs hürriyeti' idi ve kendine yeterli devletçi politikalara karşı, ekonomik büyüme politikalarını savunuyordu. 1950'lerin, halen büyük ölçüde kırsal bir toplum olan Türkiyesi'nde, ekonomik büyüme politikaları, sadece gelişmekte olan burjuvaziye değil, kırsal nüfusa da çok şey vaat ediyordu.

DP'nin açtığı "yoldan" ilerleyen Adalet Partisi lideri Süleyman Demirel'in 'Baraj Kralı' unvanını almasının nedeni, 1960'larda Adalet Partisi ve Demirel'in hemen hemen sadece, ekonomik refahtan ve bunun için gereken altyapıdan bahsetmesi, daha sonra, her zaman övündüğü baraj projelerine imza atmasıdır. Demirel'e göre; "...doktrin tartışmalarının yerini (artık) iktisadiyat' ve 'iktisadî gelişme' almış(tı)...Gelişmenin mak-

1 Samet Ağaoğlu, *Demokrat Partinin Doğuş ve Yükseliş Sebepleri*, Baha Matbaası, 1972, s.8.

sadı vatandaşı fukaralığın, yoksulluğun, işsizliğin azabından kurtarmak(tı)".[2]

Bir köy ağası olan Adnan Menderes'ten merkez sağın liderliğini devralan Demirel, önce okuyup mühendis olmuş, sonra yüksele yüksele başbakanlığa kadar gelmiş olan bir köy çocuğu olarak, sadece söyledikleri ile değil, kendi hayat hikâyesi ile de, geniş kitlelerin özlemlerinin canlı bir modeli gibiydi.

Diğer taraftan, merkez sağ politikaların temelinde yer alan, tek parti döneminin toplumsal seçkinciliği ve Batıcı kültürel politikalarına muhalefet, toplumun farklı kesimlerinden insanları aynı çatı altında birleştiren bir etken olarak işliyordu. Bu koşullar altında, tek parti döneminin, Batılılaşmış, şehirli-bürokratların seçkin ve dar çevresi dışında kalanların çoğu; toprak ağası veya köylü, taşralı esnaf veya tüccar, siyasal alanda aynı safta yer alabiliyordu. 1950'lerden başlayarak, merkez sağ, uzun süre, yoğunlukla, toplumun alt ekonomik katmanlarının oy verdiği partilerle temsil edildi. Nitekim, DP sürekli mazlumlardan ve köylülerden, AP ise fakir fukaradan söz etmek durumunda olmuştur. Zira, ortalama vatandaşın gözünde CHP seçkinlerin, DP ise sıradan vatandaşın partisi idi. Yine DP'den başlayarak tüm merkez sağ partilerin temel iddialarından biri; tek parti idaresinin seçkinci çevresine karşı meydan okumanın yolu, halkın ekonomik alanda refaha kavuşmasından geçer şeklindeydi. Böylece, devletçiliğe karşı liberal tezler ve ekonomik büyüme politikaları ile CHP iktidarının temsil ettiği ileri sürülen kültürel yabancılaşmaya muhalefet temaları arasında bir bağ da kurulmuş oluyordu.

1960 yılından itibaren, sürekli, Türkiye'nin 'tarım toplumu olmaktan çıkıp, endüstri toplumu olması' gerektiğini tekrarlayan Demirel'in, AP lideri olarak, bu söyleme büyük katkısı olmuştur. Zira, köy hayatının, şehirli aydınların sandığı gibi pastoral bir cennet olmadığını iyi bilen bir köy çocuğu olarak, köy-

2 Süleyman Demirel, *Büyük Türkiye*, İstanbul: Dergâh Yayınları, 1977, s.146.

lünün özlemlerinin, ilk işarette, kolaylıkla bu yöne kayacağını biliyordu. Yine, bir köy çocuğu olarak, toplumsal-kültürel dışlanmanın üstesinden gelme yolu olarak ekonomik refahı görüyordu. 1970'te başbakan iken, hâlâ 'Türk köylüsü'nün 'Türk vatandaşlığına terfi etmediğini düşündüğünden olsa gerek, partisinin büyük kongresinde yaptığı konuşmada; "Türk vatandaşı şehirde hangi medeni imkânlara sahipse Türk köylüsü de o imkânlara sahip olacaktır. Aynı zamanda bu imkânları satın alabilecek güce de sahip olacaktır" demişti.[3]

Merkez sağın tercihi olan liberal ekonomik politikaların arkasındaki destek, bu politikaların geniş kitlelerin refah seviyesini yükselteceği iddiasıydı, ancak bu, seçmen nezdinde oldukça soyut bir iddia idi. Kalabalıkları merkez sağ politikaların ardına düşüren ilk neden, onların mevcut laik ve seçkinci idareye karşı alternatif görülmeleri ise, ekonomik politikalarının destek bulmasının en önemli nedeni de, seçkinci-bürokratik kesime meydan okumanın yolunun, bu kesimin dışında kalanların ekonomik alanda güçlenmesi olduğuna ikna olmalarıdır. Demirel'in, 2 Ekim 1965'te Adana'da yaptığı seçim konuşmasında ekonomik kalkınma projelerini anlatırken söze, "Afrika'da dahi müstemleke idaresinin son bulduğu çağda Türkiye'de hâlâ Türk halkını müstemleke ahalisi muamelesine tâbi tutmak isteyenler var" diye başlamasının nedeni buydu.[4]

Sonuç olarak, Türkiye'de sağ siyasal gelenek, başından itibaren, büyük ölçüde, 'birinci sınıf vatandaş' olma mücadelesi ve hırsını harekete geçiren bir popülizmden beslenmiştir. Köy Enstitüleri tartışmaları, tek parti dönemi idaresinin anlayışına karşı gelişen toplumsal-siyasal muhalefetin karakteristiği hakkında çok iyi bir örnek teşkil eder. İlk bakışta, 1940'ların başında kurulan ve çok kısa ömürlü olan, kırsal kesimde yaşayan

3 Süleyman Demirel, *Adalet Partisi 5. Büyük Kongreyi Açış Konuşması*, 1970, Ankara: Akyıldız Matbaası, 1970, s.43.

4 Özdemir Kalpakçıoğlu, *İkinci Cumhuriyetin Üç Başbakanı*, (Basım yeri ve tarihi yok), s.183.

gençlere kuramsal derslerin yanı sıra, pratik beceriler kazandırmak amacını güden bu kurumlar hakkında, politik tartışma konusu edilecek bir şey yokmuş gibi gözükse de, Köy Enstitüsü tartışması uzun yıllar devam etti. Sağ kesimin Köy Enstitülerine karşı geliştirdiği muhalefetin ardında, 'bu kurumların komünizmin aracı olması iddiasını bahane ederek, köy çocuklarının aydınlanmasını engelleme gayreti' gibi nedenler olduğu ileri sürüldü. Kuşkusuz, bu kurumlara karşı muhalefetin ardında, örneğin laik eğitim koşullarını köye taşıma girişimlerine tepki gibi, kırsal muhafazakârlığı harekete geçirecek nedenler vardı. Ancak, sağ kesimin bu kurumlara karşı itirazının ardında, sağ politikacıların, genelde, siyaset belirlerken fark ettikleri çok önemli bir etken daha vardı; bu etken köylünün köylü olarak kalmak istememesi, dahası, "şehirlere karışma hevesi" duymasıydı. Demokrat Parti ve daha sonra Adalet Partisi'nden milletvekili olmuş, sağcı yazar Osman Turan, Köy Enstitüleri ile, "köye medeniyet götüreceğini sandıkları gençleri bile küçük zanaatlarla ve rençberlikle meşgul ederek, hem kültürden mahrum bırakmışlar; hem de onları toprağa bağlayarak şahsi gelişme ve yükselmelerine engel olmuşlardır" diye şikâyet ediyor.[5] Milliyetçi bir yazar, Köy Enstitülerini "antidemokratik" buluyor, "...at nallamak, yapıların sıvasını yapmak, demircilik bilmekle köylerimiz kalkındırılamaz"[6] diyor. Kısacası, kırsal kesim, laik Cumhuriyetin model köylerini oluşturmaya ve oraya mahkûm kalmaya itiraz ediyordu.

Türkiye'de Merkez Sağ Politikaların Tarihsel Gelişimi

1950'lerden sonra, tek parti döneminin toplumsal hiyerarşisi büyük ölçüde değişime uğradı, seçkin kesim sayılan bürokrat tabaka, ekonomik ve toplumsal gücünü yitirmeye başladı, an-

5 Osman Turan, *Vatanda Gurbet,* Nakışlar Yayınevi, 1980, s.39.

6 İ.E. Darendelioğlu, *Türkiye'de Milliyetçilik Hareketleri,* Toker Yayınları, 1968, s.9, 305-6

cak Cumhuriyet bürokrasisinin kültürel egemenliği, çok daha uzun bir zaman, seçkinliğin tanımında belirleyici olmaya devam etti. Bu koşullar altında, Adalet Partisi hep 'köylülerin ve sonradan görmelerin partisi' olarak görülmüştür. 1965'te parti aleyhine yazılan bir kitapçıkta, AP'nin, "...büyük parti olmak iddiasıyla ortaya çıkan bir topluluğun başkan olarak alelade sıra adamlarına itibar etmesi" eleştiriliyor, parti içindeki muhafazakârların lideri konumunda olan Saadettin Bilgiç, "Türkiye ve dünya meselelerine bir sokak kedisi kadar yabancı olan palabıyıklı genç kasaba doktoru" şeklinde tanımlanarak küçümseniyordu.[7]

1970'lere gelindiğinde, merkez sağ politikalar açısından, dikkati çeken gelişme, merkez dışında koyu milliyetçi ve muhafazakâr partilerin gelişmesidir. Merkez sağ politikalar, DP döneminden itibaren, koyu sağ eleştirilere maruz kalmışlardır, ancak sağın merkez dışında partileşmesi 1960 darbesinden sonra olmuştur. 1970'lere gelindiğinde ise, Milliyetçi Hareket Partisi adı altında örgütlenen koyu milliyetçilik ve Millî Selamet Partisi adı altında örgütlenen koyu dinî muhafazakârlık, siyasal alanda ve mecliste yerlerini almışlardı. Bu, sağ siyasetin artık merkez dışına taşması demekti. Yetmişlerin Türkiye'sinde, sağ siyaset açısından durum ellili yıllardan çok farklıydı, sağ seçmenin bir kısmı artık kırsal kesimden değil, şehirlere yeni göçmüş nüfustan oluşuyordu. Ancak, bu kesim için, hâlâ fazlasıyla laik, Batılı ve seçkinci geleneği devam ettiren CHP, sol bir seçenek oluşturmadığı gibi, merkez sağ partiler de, özellikle yeni şehirli olmuş gençler için yeterince protestocu bir üsluba sahip değildi.

O dönemin sağcı gençleri, özellikle üniversitelerde toplum üzerine teorilerden bahseden solcu öğrenciler karşısında, sadece baraj, ekonomik gelişme gibi şeylerden bahseden Adalet Partisi'ni desteklemenin ne kadar 'utanç verici' olduğunu ve

7 Fikret Şahoğlu, *A.P'nin İçyüzü*, Toplum Yayınları, 1965, s.72.

milliyetçiliğin onları bu utançtan kurtaracak bir ideoloji olarak imdada yetiştiğini söylüyorlar.[8]

Sağ siyasetin merkezin dışına taşması, Türkiye'de merkez sağ politikaları çok ciddi sıkıntılarla karşı karşıya getirdi. Ekonomik, siyasal, toplumsal her alanda istikrara dayalı politika yapmak durumunda olan merkez sağ, koyu milliyetçi ve dinci tepkilere dayalı olarak hareket edemezdi, ancak bu tepkilere sırtını da dönemezdi, zira Türkiye'de henüz, merkez sağı ayakta tutacak, liberal, şehirli, ılımlı bir toplumsal zemin mevcut değildi, dolayısı ile, merkez sağın arkasındaki toplumsal destek ile koyu sağ partilerin arkasındaki arasında belirgin bir mesafe yoktu. Merkez sağ partiler, halen, söylemlerini, büyük ölçüde, Cumhuriyetin ilk yıllarından itibaren gelişen kültürel tepkileri mobilize etme üzerine kurmak durumundaydılar. Bu nedenle, 1970'lerde kurulan, Milliyetçi Cephe hükümetlerine, sadece parlamento ittifakları olarak değil, aynı zamanda ideolojik ittifaklar olarak bakmak gerekir. Milliyetçi Cephe hükümetleri kurulduğu yıllarda, birçok Adalet Partisi seçmeninin diğer koalisyon partileri, Milliyetçi Hareket Partisi ve Millî Selamet Partisi ile ideolojik yakınlığın ötesinde organik bağları vardı.

Bu dönemde, siyasal istikrar arayışları çerçevesinde, merkez sağ ve merkez sol partiler arasında koalisyon hükümeti arayışlarının gerçekleşememesinin asıl nedeni budur. Altmışlı yıllarda, CHP lideri İsmet İnönü; AP'ye ithafen, "Onlara söylüyorum, siz sağı koruyun (aşırılardan) ben solu koruyayım..., (AP) kendisini bundan koruyabilecek midir. Şimdiye kadar böyle bir şey yapmadılar"[9] diye şikâyet ederken, merkez sağın, daha uzun yıllar var olacak bir özelliğine işaret ediyordu.

Buna karşın, merkez sağ partiler içindeki muhafazakâr ka-

8 Röportajlar, Taha Akyol, Hayat Yolunda Gençler için Anılar ve Öneriler, Milliyet Yayınları, 1998, s.23–24.

9 Tanju Tosun, Merkez Sağ ve Merkez Solda Parçalanma, İstanbul: Boyut, 1999, s.96–7.

nadın, örneğin Adalet Partisi içinde Saadettin Bilgiç grubunun, neden başarılı olamadığı sorusu sorulabilir. Ancak, liberal ekonomik politikalar izlemek ve iş çevreleriyle bu çerçevede kurduğu bağı devam ettirmek durumunda olan merkez sağ politikaların başarısının, popüler muhalefet temalarını radikalleştirmenin tersine onları evcilleştirmeye bağlı olduğunu, milliyetçilik ve muhafazakârlıkla kurduğu bağda bu dengeyi sağlamak zorunda olduğunu unutmamak gerekir.

Adalet Partisi ve Demirel, bu dengeyi sağlamak konusunda hassasiyet göstermiş, ancak oy çoğunluğu sağlayamadıkları koşullarda, koyu sağ partilerle koalisyon hükümetleri kurmuşlardır. Ancak, bu yıllarda, koyu sağ muhalefet, en azından merkez sağı temsil eden partinin, şeklen de olsa dışında kalmış, ayrı partiler olarak örgütlenmişti.

1960'tan itibaren, neredeyse düzenli olarak, on yılda bir gerçekleşen askerî müdahaleler, sağ parti ve politikalar üzerinde çeşitli açılardan çok etkili oldular; her şeyden önce, bu darbeler sonucu merkez sağ sürekli kendini yenileme durumunda kaldı. 1960 darbesinden sonra, DP kapatılmış ve DP'nin ileri gelen siyasetçileri yasaklı hale gelmişti.

Bu koşullar altında, Adalet Partisi, merkez sağ için, yeni bir lider önderliğinde yeni bir başlangıç teşkil etti. 1980 darbesi, daha da ileri giderek, tüm siyasal partileri kapatıp, tüm eski politik liderleri yasaklı hale getirdi. Anavatan Partisi de, bu koşullar altında, merkez sağ için yeni bir başlangıç oldu. Ancak, AP Demokrat Parti'nin mirasına sahip çıkarken, ANAP, başlangıcından itibaren, 'ülkeyi anarşiye sürükleyen politik çatışmalardan kurtarmak' gerekçesiyle, geçmişi tümüyle reddetme yolunu seçti.

Turgut Özal liderliğinde kurulan ANAP'ın iddiası, liberalizm, milliyetçilik, muhafazakârlık ve hatta sosyal adalet politikalarını tek çatı altında toplamaktı. ANAP politikacılarının ba-

şarılı bir 'sentez' olarak sundukları bu siyaseti, daha sonra Demirel, "bir nevi bonmarşe"[10] olarak değerlendirip, eleştirmişti.

Aslında, merkez sağ parti ve politikalar, başından beri, liberalizmle, milliyetçilik ve dinsel muhafazakârlığı bir potada eritmeye çalışmaktaydılar, ancak, yukarıda da işaret edildiği gibi, bu dengeyi sağlamak her zaman zordu. Üstelik seksenli yıllara gelindiğinde, Türkiye'nin içinde bulunduğu durum, bu dengenin sağlanmasını, değil kolaylaştırmak, büsbütün zora sokacaktı. 12 Eylül darbesi, sadece solcu gençliğe değil, İslamcı ve özellikle milliyetçilere de büyük baskı uygulamıştı, ancak sonuçta bu akımlardan sadece sol hemen hemen tamamen siyasal alandaki yerini yitirdi. Diğer akımlar, siyasal yasak kalkar kalkmaz partileştiler, dahası, ANAP'ın reddi miras ettiği merkez sağ parti Adalet Partisi, eski lideri önderliğinde, Doğru Yol Partisi adı altında siyaset sahnesine çıktı. Böylece, Türkiye'de demokrasi tarihi boyunca ilk olarak, siyasal sahnede, iki büyük merkez sağ partisi yer almış oluyordu. Bu koşullar altında, bir merkez sağ partinin nefesinin tükendiği anda, diğeri güçlendi. Politikalarını hassas ve zor dengeler üzerine kuran ve askerî darbelerin olmadığı koşullarda uzun soluklu politika üretmekte zorlanan merkez sağ, 1995 seçimlerinde yükselen İslamcılık, 1999 seçimlerinde ise milliyetçilik gölgesinde kalıp, ciddi bir krize sürüklendi.

10 Hıdır Göktaş-Ruşen Çakır, *Türk Sağında İdeoloji ve Politika-Vatan, Millet, Pragmatizm*, İstanbul: Metis, 1991, s.18.

DEMOKRASİ, SİVİL TOPLUM VE MERKEZ SAĞ POLİTİKALAR

Merkez sağ partiler, kendilerini, Türkiye'de demokrasinin öncüleri olarak takdim ederler. Demokrat Parti'nin kuruluşu ve iktidarı devralması ile çok partili hayata geçiş ve demokratik sürecin başlangıcı paralel süreçler olduğu için bu iddianın, ilk bakışta yadırganacak bir yanı yoktur. Ancak, sağ söylemde, demokrasinin tarihinin Demokrat Parti'nin kuruluşuyla başlatılmasının anlamı farklıdır; sağ bakış açısından bu sadece tarihsel bir olay değildir; Demokrat Parti'nin iktidara gelmesi, 'milletin gerçek temsilcilerinin' iktidarı devralmasıdır.

Türkiye'de, merkez sağ siyasetin demokrasi tanımını eleştirenler, merkez sağın demokrasi tanımının, demokrasiyi sayısal çoğunluğun iktidarı olmaya indirgediğini ve eksik kavradığım ileri sürerler. Oysa, merkez sağın demokrasi tanımına ilişkin olarak asıl tartışılması gereken husus, bu tanımın otantik bir temsil anlayışına dayanmasıdır.

Demokrasinin 'Gerçek Temsil' Olarak Tanımı

Demokrat Parti, başından beri kendini 'devletin partisine karşı, 'milletin partisi' olarak tanımlamıştı. Menderes, 1948'de bir DP mitinginde yaptığı konuşmada, "...ne köylü ne şehirli henüz bu memleketin efendisi olamamıştır. Çünkü millet hâkimiyetinin kurulamadığı memleketlerde efendiler devlet mefhumunun siperi arkasında, arzularını istedikleri gibi yürüten devletlilerden ibarettir" diyordu.[11] Parti ileri gelenlerinden Samet Ağaoğlu'nun "iki parti (CHP ve DP) arasındaki farklar"ı belirlerken "devlete izafe edilmek istenen bütün mistik ve metafizik sıfatlar sunidir, millî değildir"[12] şeklindeki çıkışı, liberal bir yaklaşımı çağrıştırmaktaysa da, burada asıl öne çıkan husus, mistik ve metafizik özelliklerin, "ahlak, kültür ve iman beraberliği"[13] şeklinde tanımlanan "millet"e transfer edilmesidir.

Demokrat Parti, CHP'ye karşı muhalif söylemini, liberal ve demokrat bir siyaset arayışı olarak geliştirmişti; bu tür bir siyasal çerçeve DP'nin devletçiliğe karşı ekonomik politikalarına paralellik arz ediyordu. Ancak ne soyut demokrasi kavramı ne liberalizm ve ne de sadece ekonomik liberalizm, hele 1950'lerin Türkiyesi'nde, kitleleri harekete geçirebilecek bir politik tema olabilirdi. Bu nedenle, DP'nin ayırt edici özellikleri, CHP seçkinciliğine ve laik-Batılı kültürel vurgusuna karşı geliştirilen, seçkinci karşıtlığı, dinsel muhafazakârlık ve yerlilik temaları çevresinde gelişti.

Diğer taraftan, iki parti arasındaki 'devlet' ve 'millet' arasındaki karşıtlıkla ifade edilen farklılık da, bireysel özgürlükler adına devleti eleştiri konusu eden liberal çizgiden farklı bir temele oturdu. Devlet eleştiri konusu ediliyordu, çünkü, mevcut koşullarda devlet laiklik ve Batıcılığı temsil ediyor ve toplumu-

11 *Menderes Diyor Ki!* 1946–50, Derleyen, Şükrü Esirci, İstanbul: Demokrasi Yayınları, 1967, s.146–7.

12 Samet Ağaoğlu, *İki Parti Arasındaki Farklar*, Ankara: Arbas, 1947, s.103.

13 A.g.e., s.39

na 'yabancılaşmış' bir kesimin hâkimiyeti altında bulunuyordu.

Aslında, DP'nin ilk kuruluş döneminde liberalizm parti söyleminde önemli yer tutuyordu, ancak partinin arkasındaki toplumsal desteğin mahiyeti, liberal söylemi gölgede bıraktı ve parti politikalarında nihai belirleyici oldu. Bu değişimden rahatsız olan bir grup partili DP'den ayrılıp Hürriyet Partisi adı altında yeni bir parti kurdular. Ancak merkez sağ politikaları belirleyen liberal fikirler olamadı, DP dayandığı kitlesel desteğe göre şekillenirken, Hürriyet Partisi bir süre sonra CHP'ye katıldı.

DP ne kadar, ardına aldığı toplumsal destek tarafından şekillenme yoluna giderse gitsin, öncelikle CHP'den kopan politikacılarla, onların etrafında toplanan bir kesim tarafından kurulmuştu ve DP'lilerin, bu anlamda, muhalefet ettiği çevreye mesafesi, toplumsal konum itibarıyla, fazla değildi. AP ise, bir köylü çocuğu olan lideri başta olmak üzere, insan unsuru itibarıyla da, merkez sağı destekleyen kesimlerle daha özdeş bir yapıya sahipti. Bu durum onun popülist söylemini daha ikna edici kılmış, 'milletin gerçek temsilcisi' imajını teyit eden bir etken olmuştur. Demokrasiyi "millî iradenin temsili" olarak tanımlayan AP lideri Demirel'e göre, "Eğitimi millî, kültürü millî, dini millî, ahlakı millî, manevi değerlerine, inançlarına, yüce dini Müslümanlığa, şanlı tarihine sımsıkı bağlı Türk milleti" milliyetçi Türkiye'nin "sahibi ve efendisi"ydi.[14]

Demokrasinin, merkez sağ söylem tarafından, başından itibaren, 'milletin gerçek temsili' olarak tanımlanması, sağ siyasetin kendine özgü demokrasi anlayışının oluşmasında çok önemli bir husustur. Zira, bu anlayış, demokrasiyi, türdeş bir biçimde tanımlanmış bir toplumun otantik temsili olarak tanımlamakla kalmaz, bu temsilin gerçekleştiği hallerde, bireyin devlete koşulsuz sadakatinin altını çizer. Sağ söylemin daha

14 Süleyman Demirel, *Büyük Tiyatro,* İstanbul: Dergâh, 1977, s.989.

sonraki yıllarda, milliyetçilikle demokrasi arasında kolaylıkla bağ kurmasına zemin hazırlayan, bu özgün demokrasi tanımıdır.

Milliyetçi gençlik çevrelerinden gelip, ANAP döneminde Kültür Bakanlığı yapan, daha sonra DYP içinde yer alan Namık Kemal Zeybek, demokratlık ve milliyetçiliği birbiriyle özdeş olarak tanımlıyor; "Milliyetçilik; milletini sevmek, milletine inanmak, milletin kendisini oluşturan değerleri koruyarak yaşamasını sağlamak yolunda çalışmak demektir... Demokrasinin temelinde ise 'millet egemenliği' fikri vardır. Bir kişi gerçekten milliyetçi ise tabii olarak demokrattır."[15]

Merkez sağ politikaların demokrasi tanımını belirleyen bir etken de, merkez sağ partilerin, iktidarları esnasında yaşanan askerî müdahalelere tepki göstermek durumunda olmalarıdır. 1960 darbesinin ardından, merkez sağ siyasetin en önemli kalkış noktalarından biri, 'millî iradeyi' ifade eden, 'sivil siyaset'i, vurgulamak oldu.

Özellikle, 12 Mart muhtırasından sonra, bu vurgu daha da öne çıktı ve AP lideri Demirel, demokrasi söylemini tamamıyla, 'millî iradenin tazahürü' olan 'seçilmiş'lerin 'atanmışlara tabiî üstünlüğü temasına dayandırdı.[16] Diğer taraftan, Adalet Partisi'nin, iktidarda olduğu dönemlerde, askerî bürokrasinin otoritesini artıracak bir dizi tedbiri desteklemiş olması şaşırtıcı gözükebilir, ancak diğer birçok konuda olduğu gibi, merkez sağın bu konudaki tavrı da ilkesel olmaktan ziyade pragmatikti ve askerlere karşı değil, onların AP'nin iktidarı için tehlike teşkil etmesi durumuna karşı bir tepkiydi.[17]

DP ve AP'den sonra gelen üçüncü büyük merkez sağ parti, ANAP, 1980 darbesine karşı tavır almadı, aksine askerî rejimin

15 Namık Kemal Zeybek, *Türk Olmak*, Ankara: Ocak, 1997, s.19.

16 Süleyman Demirel, *1971 Buhranı ve Aydınlığa Doğru*, Ankara: Doğuş, 1973.

17 Ümit Cizre-Sakallıoğlu, *AP-Ordu İlişkileri*, İstanbul, İletişim, 1993, s.73,81,94,111.

müdahale gerekçesi olarak vurguladığı 'ülkeyi anarşiden kurtarma' teması, uzun süre ANAP söyleminin temelini oluşturdu; dahası, Turgut Özal liderliğindeki ANAP, askerî rejimin getirdiği siyasal yasakların kalkmaması için büyük çaba gösterdi. Aslında, askerî rejimin mevcut siyasal partileri kapatıp, parti mensuplarına siyaset yasağı getirdiği bir ortamın yarattığı boşluk üzerine, askerî rejimin onayı ile kurulan, bu anlamda varlık nedeni bu askerî müdahale olan bir siyasal partinin, ne askerî rejimi sorun haline getirmesi ne de demokrasi temasını öne çıkarması beklenebilirdi.

Diğer yandan, koyu milliyetçi ve muhafazakâr çevrelerle ANAP arasındaki sınır, kendinden önce gelen merkez sağ partilerden daha da belirsizdi. 1970'lerin Milliyetçi Cephe koalisyonları ANAP çatısı altında, tek parti halinde örgütlenmiş gibiydi. Koyu milliyetçilik ve muhafazakârlığın merkez sağın doğrudan çatısı altında toplanmasının, seksenli yıllardan itibaren merkez sağ söylem ve siyasetleri ciddi bir şekilde etkilediğini söyleyebiliriz.

Bu koşullar altında, bir ANAP ileri geleninin, demokrasinin 'Çağdaş Truva Atı' gibi kullanılmasından söz etmesine ve "...bu ülkede çıkar hesapları olan enternasyonal boyutlu büyük güçler, demokrasiyi bir 'Çağdaş Truva Atı' gibi kullanıp, fitne ordusunu ülkemizin zayıf düşmesinden de faydalanarak insanlarımızın içine sokuyor, bir ahaliyi millet haline getirecek millî kültür değerlerini paramparça ediyor ve toplumumuzu kendi kuyusunu kazan fikirleri ve çağdaş olduğu ileri sürülen sistemleri kendi hâkimiyet gayelerine ulaşmak için kullanılan, kullanabilen beynelmilel güçlerin karşısında kendisini büsbütün savunmasız halde bırakıyor"[18] değerlendirmesini yapmasına şaşmamak gerekir.

18 Mustafa Taşar, 31 Mart 1986 Marmara Bölgesi İlleri Toplantısı Konuşması, 1983'den 2000'li Yıllara Anavatan, Ankara: Nurol Matbaacılık, 1991.

Merkez Sağda Demokrasi Temasının Yeniden Yükselişi

ANAP, içinde bulunduğu koşullarda, demokrasi vurgusu yerine liberalizm ve sivillik vurgusunu öne çıkarmış, merkez sağda demokrasi vurgusu, 1987'de siyasal yasakların kalkması ve Doğru Yol Partisi'nin kurulmasıyla, Demirel tarafından tekrar gündeme getirilmiştir. Bu tarihten itibaren, Demirel partisinin si yasal söylemini tekrar, bu sefer 1980 askerî darbesine karşı demokrasi teması üzerine oturttu. Bu tarihten itibaren, merkez sağdaki rakip parti ANAP'a karşı muhalefet öncelikle, bu partinin askerî rejimin uzantısı olması çerçevesinde belirlendi. DYP'nin 1991 seçim başarısında, demokrasi vurgusunun önemi tartışılabilir, ancak, DYP'nin bu vurgu dolayısı ile, bu dönemde, klasik seçmenini aşan bir ilgi uyandırdığını söylemek yanlış olmaz.

Merkez sağda demokrasi vurgusunun, bir sonraki yükselişi, yine bir askerî müdahalenin ardından, 28 Şubat 1997'yi takip eden dönemde oldu. Refah Partisi ile oluşturduğu koalisyon hükümetine karşı gerçekleşen müdahaleye DYP'nin tepkisi, yine demokrasi temasına müracaat etmek oldu. Bu sefer DYP lideri olan Tansu Çiller, merkezdeki muhalifi Mesut Yılmaz liderliğindeki ANAP'a karşı seksenlerde Demirel'in, Turgut Özal'ın ANAP'a karşı yürüttüğü türden bir muhalefet izledi. Yılmaz liderliğindeki ANAP'ı, askerlerle işbirliği yaparak, merkez sağın demokrasi geleneğini zedelemekle suçladı. Çiller'e göre ANAP, 1946'da Demokrat Parti ile başlayan 'demokrasi mücadelesi'ne ihanet ederek, sağ siyaset içindeki yerini kuşkulu hale getirmişti.

DYP, 1997 sonrasında, demokrasi teması çerçevesinde yürüttüğü siyasetinin en son aşaması olarak, 1998'de formüle ettiği ve 1999 genel seçimi öncesi ilan ettiği, "II. Demokrasi Programı"nı, Türkiye'de, '1946'da başlayan ve ilk adımı DP tarafından atılan demokratikleşme sürecinde radikal bir adım' olarak

tanımlayarak, siyasetini DP çizgisinin devamı olarak takdim etmeye özen gösterdi. Bu programın söz konusu ettiği, hak ve hürriyetlerin gelişmesi gibi genel temaların yanı sıra, en dikkat çekici yanı, demokrasi tanımıdır. Bu tanıma göre, Türkiye'de demokratik süreç DP iktidarı ile başlamış, bu dönemde, "Tahsildar zulmü ve jandarma dipçiği yerini olabildiğince güleryüzlü bir devlete bırak(mış)" ancak zaman içinde "... millî iradenin hükmü geçersiz kılın(mış)" ve siyaset alanı çeşitli müdahalelere maruz kalmıştı. Şimdi yeniden "Milletin Devleti"ni tesis etmek gerekiyordu, bu "Organik demokrasiye doğru bir adım" olan "İkinci Demokrasi Programı" ile gerçekleşecekti.[19]

'Organik Demokrasi' kavramı, aslında merkez sağ söylemin başlangıcından itibaren geliştirdiği kendine özgü demokrasi tanımının, sadece yeni bir ifadesidir. Bu tanıma göre mesele, 'milletin gerçek temsilcilerini' iktidar etmektir, bu koşullar altında devlet 'güleryüzlü' veya 'milletin devleti' hale gelir ve devletle 'millet' arasında sorun kalmaz. Zira, bu bakış açısına göre, temel sorun, devletin 'millete yabancılaşmış' unsurların eline geçmesidir. 1950'lerde ve onu izleyen dönemlerde, yabancılaşmış unsur olarak görülen, laik/Batılı tek parti dönemi bürokrasisi, 1998'de ise bu kesimin devamı veya yeni tezahürü olarak görülebilen ve başta büyük iş ve medya çevrelerinin oluşturduğu kozmopolit burjuvazi olarak tanımlanan, 'oligarşi' idi.

Merkez sağ siyaset, başından beri, mevcut toplumsal seçkinlere karşı genel tepkiyi temsil etme iddiası içinde, toplumsal hiyerarşideki tırmanışları önünde mevcut statükoyu engel olarak gören kesimlerin, siyasal ifadesi olma işlevini üstlenmiştir. 1950'lerde, DP, tek parti döneminin fazla laik ve Batılı bir görüntü veren seçkin bürokrat çevresine karşı, bu tablonun dışında kalan geniş kesimlerin tepkisini temsil etmişti; ellili yıllardan itibaren toplumsal değişime paralel olarak, seçkinlik tanı-

19 Hüseyin Kocabıyık, "Organik Demokrasiye Doğru Bir Adım: İkinci Demokrasi Programı", Öncü-İkinci Demokrasi, 27 Eylül 1998.

mı da değişime uğradı, ekonomik alanda yükselen sınıflar, seçkin bürokratların konumunu sarstı. Yine de, Cumhuriyetin seçkin tanımı kültürel anlamda önemini uzun yıllar korudu, zenginleşmek seçkin veya burjuva sayılmaya yetmedi, ekonomik zenginlik kazanan ve toplumsal hiyerarşide yükselme durumunda olanların, kültürel statükoya ayak uydurması beklendi. Bu koşullar altında, kültürel statüko her zaman bir engel olarak görüldü ve merkez sağ söylemin temel meselelerinden biri olmaya devam etti. DYP'nin, 1997 sonrasındaki, 'oligarşi' temalı muhalefet siyaseti bu geleneğin yeniden altını çizme gayretinin bir ifadesiydi. Ancak, merkez sağ siyaset, seksenli yıllardan itibaren, bu çerçevede, büyük bir değişim geçirmişti. Turgut Özal, ANAP'ın kuruluşundan itibaren, merkez sağ siyasetini, mağdurlar-mazlumlar söyleminden çıkarıp güçlüler söylemine dönüştürmüştü. Hatta, bu söylem farklılığının, Özal ve ANAP'ın başarısının temel kaynaklarından biri olduğu söylenebilir. Özal, Cumhuriyetin başından beri, sağ siyasetin meselesi olan laik-Batılı-şehirli kültürel statükodan şikâyet etmek yerine, onu tanımadığını ilan etti ve burjuva tanımını dönüştürme yoluna gitti. Burjuvalığı veya seçkinliği, alışılmışın dışına çıkarak, bir anlamda 'alaturkalaştırdı' ve 'kültürel yabancılaşma'yı merkez sağ siyasetin önemli bir teması olmaktan çıkardı. 1990'larda, bu tema, İslamcılığın muhalefet temalarından biri haline geldi.

Nitekim, bu muhalefet söylemi çerçevesinde gündeme getirilen, 'Cumhuriyetçilik / Demokratlık' karşıtlığı, İslamcı çevrelerin de tartışma konularından biri olarak öne çıkıyordu. Tek parti dönemi idaresini, Cumhuriyet devrimlerini ve CHP'yi çağrıştıran 'Cumhuriyetçilik'e karşı 'Demokratlığı' öne çıkarmak, yine merkez sağın başlangıcından itibaren, kalkış noktalarından biriydi; ancak seksenlerden itibaren bu karşıtlık, merkez sağın önemli meselesi olmaktan çıkmıştı. 'Demokratik Cumhuriyet' önerisi çerçevesinde DYP, bu tarihî çelişkiye gön-

derme yapıp, muhalefetine tarihsel arkaplan kazandırmaya çalışıyordu.[20] Ancak, bu tema doksanlı yıllarda, merkez sağ için oldukça anakronik bir özellik taşımaktaydı.

DYP, 1997 yılından itibaren, askerî müdahaleye karşı tepkisini, kültürel-toplumsal yabancılaşma temasıyla birleştirerek demokrasi vurgusu çerçevesine oturtmaya çalışan bir muhalefet siyaseti izlemeye çalışıyordu. DYP söylemi, bu tarihten itibaren, demokrasi adına, 'oligarşi', 'mevcut sistem', hatta 'devlet'e karşı hak ve özgürlükleri öne çıkarmaktaydı, ancak biraz daha yakından bakıldığında, bu hak ve özgürlüklerin, dinî alandaki özgürlükler ve küçük ölçekli ekonomik işletmelerin haklarının korunması etrafında somutlaştığı görülebilir.

DYP, diğer yandan, demokrasi vurgusunu, daha genel bir çerçeveye oturtma ihtiyacı içinde, pragmatik bir üsluba başvurarak, uluslararası piyasa ekonomisine uyum göstermenin temel koşulunun da, antidemokratik politik rejime son vermek olduğunu ileri sürüyordu. Antidemokratik rejimden kastedilen '28 Şubat süreci' diye bilinen, 1997 askerî müdahalesinin yarattığı siyasal koşullardı.[21]

Sivil Toplum Politikaları ve Merkez Sağ Partiler

Sivil toplum kavramı, seksenli yıllarda, Batı dünyasında popüler olduğu döneme eşzamanlı olarak Türkiye'de de çok popüler hale geldi. Ayrıca, sivil toplum konusunun siyasal tartışmalara hâkim olduğu bir dönemin, Türkiye'de askerî rejimin yerini sivil hükümete terk ettiği döneme denk gelmesi, konuya karşı ilgiyi artırıyordu. Aslında, ilk sivil hükümeti kuran ANAP'ın siyasal söyleminde, sivil toplum vurgusu yer almıyor-

20 Levent Korkut, "Cumhuriyet mi, Demokratik Cumhuriyet mi?", Öncü-II. Demokrasi, 8 Kasım 1998.

21 Tansu Çiller, Siyasi Özgürlükler Devlet Birey İlişkileri ve Demokrasi, Yeni Yasama Yılının Açılışı Dolayısı ile DYP TBMM Grup Toplantısı Konuşması, 2 Ekim 1997, 5.]

du, ancak, askerî olmayan anlamında sivil siyasete dönüşün ilk hükümetini kurma durumunda olan Parti'ye, başından itibaren 'sivillik' yakıştırılmıştı. Diğer taraftan, ANAP'ın liberal ekonomi politikası, sivil toplum vurgusu ile paralellik arz ediyordu.

Sivil toplum tartışmalarının gündemde olması, askerî rejimin onayı ile kurulmuş ve bu rejimi pek tartışma konusu yapmak istemeyen ANAP'ın konumuna, bu açıdan da denk düşmekteydi. Bu koşullar altında, merkez sağın, 'millet' temasına dayalı demokratlık vurgusu, yerini kolaylıkla 'sivil toplum' temasına dayalı liberalizme bıraktı. ANAP'ın siyasal alanda yer aldığı dönem ve koşullar altında, 'demokrasi' teması sadece, askerî rejimle hesaplaşmaya ilişkin bir savunma teşkil etmenin ötesinde, bu rejimin getirdiği siyasî yasakları öne çıkarıyordu. ANAP, bu siyasî yasakların yarattığı boşlukta doğmuştu ve varlık nedeni bu yasaklardı; dahası, merkez sağın 1960'lardan beri tartışmasız lideri olan Demirel'in rekabetinden kurtulmanın ve diğer sağ partilerden sağlanan katılımı korumanın tek yolu da bu yasakları devam ettirmekti. Nitekim, Özal liderliğinde, ANAP bu yasakların devam etmesi için canla başla mücadele ettiyse de, başarılı olamadı.

Bu koşullar altında, ANAP'ın kuruluşundaki asker vesayetine karşı 'sivil bir çıkış' olarak algılanmasının gerekçesi olarak gösterilen neden, 1983 seçimlerinde askerî rejimin doğrudan ve açıkça desteklediği Milliyetçi Demokrasi Partisi'ne karşı seçim kazanmış olmasıdır. Bu olay, ANAP'ın sivilliğin önderi olarak görüldüğü bir siyasal tezin ve bir sosyal bilim efsanesinin çıkış noktası olmuştur. Diğer taraftan, parti lideri Turgut Özal'ın protokolsüz ve hatta adab-ı muaşeret kaygısı gütmeyen kişisel tavırları ve aile hayatı, bu parti ve onun siyasetinin sivilliğinin diğer bir kanıtı olarak görülmüştür. Özal ve ANAP'ın sivilliğinin bir diğer göstergesi gibi görülen, Özal'ın, bürokrasiye karşı tutumu ise, hiçbir zaman ciddi bir siyasî reform konusu

olmayıp, Özal'ın pratiklik ve usulsüzlük denemeleri düzeyinde kalmıştır. Turgut Özal da, sivilliği bu çerçevede algılamış, 'pratikliği' ile her zaman övünmüştür. Anılarında, 12 Eylül rejiminin ekonomik danışmanlığı teklifi geldiğinde, belli yetkiler istediğini, bunların anayasaya aykırı olduğunun belirtilmesi karşısında, "İşte kumandanlar burada. Hemen bir şey çıkarıverirler"[22] dediğini övünçle belirtmesi, 'pratik' siyasî anlayışının, sayısız tezahüründen biridir.

Kısacası, 'sivil' kavramının, Türkiye'nin merkez sağ siyasetinin tarihindeki macerası da, 'demokrasi' kavramının macerasına benzer; bu çerçeve içinde, 'sivil'in anlamı 'bizden biri'ne dönüşmüştür. 'Demokrasi'nin milletin gerçek temsili olarak algılanmasına benzer şekilde, sivil siyaset, büyük ölçüde, 'bizden biri'nin iktidarda olması olarak algılanmaya başladı. Özal'ın merkez sağ siyaseti, Cumhuriyet tarihinin başına kadar giden kültürel hor görülmeye karşı tepki yerine, bu kültürel hegemonyaya meydan okuma eksenine oturtması ile, popüler kültürün yükselişi de, sivil toplumun gelişmesinin işaretlerinden biri sayıldı. Sivil toplum kavramı, ayrıca, her kavramın kaderine benzer şekilde, çok geniş bir anlam yelpazesi kazanarak, bazen genel olarak devlet dışında tanımlanan tüm toplumu, bazense tanım iyice daraltılarak devlet sektörüne karşı özel sektörü anlatmak için kullanılmaya başlandı. ANAP'lı Mustafa Taşar, 1985'te yayımlanan bir yazısında, "...ekonomik faaliyetlerin devletin güdümünden çıkarılarak vatandaşın (sivil toplumun) eline geçmesi" gerektiğini ileri sürerken, sivil toplumu, doğrudan devlet içinde yer almayan vatandaş olarak tanımlıyordu.[23]

Tansu Çiller, bir konuşmasında, "Yepyeni sivil toplum demokrasisi yerleşiyor" derken öncelikle esnaf teşkilatlarına gönderme yapıyor, "Çünkü, partileri de aşan örgütlenmeler, artık

22 Turgut Özal'ın Anıları, Derleyen: Mehmet Barlas, İstanbul: Sabah, 1994, s.9.

23 Mustafa Taşar, 11.4.1985 tarihli Milliyet gazetesi makalesi, 1983'den 200'li Yıllara Anavatan, Ankara: Nurol Matbaacılık, 1991, s.14.

sivil toplumun gereği olmuştur. Onun için, esnaf birliklerini, bütün örgütleri kucaklama DYP'nin en büyük hedefi olacaktır" diyordu.[24] DYP'den İstanbul Şişli ilçesi belediye başkanı adayı Salih Güngör'e göre sivil toplum örgütleri demek, seçim broşüründe "Sivil toplum örgütlerine mekân" başlığı altında belirttiği üzere; "Anadolu'dan göç etmiş bütün köy, ilçe ve il dernekleri, folklor, kültür ve yardım dernekleri" idi.[25]

Sivil toplum kavramının merkez sağ siyaset içinde kazandığı anlam ve tanımların en önemsenmesi gereken yönü, bu kavramın 'demokrasi' kavramında olduğu gibi, özgün bir tanım ve bu özgün tanım yoluyla, merkez sağ siyasetlerin genel fikrî çerçevesinin bir parçası haline gelmesidir.

ANAP lideri olarak, Turgut Özal'ın yerini alan Mesut Yılmaz, 1991'de bir konuşmasında, sivil toplum kavramını yorumlayarak; "Milletlerin gücü, çağımızda devletin bürokratik gücünden çok ötede, toplumun dinamizmiyle ölçülmekte, başka bir deyişle, sivil toplum dediğimiz devlet örgütlenmesi dışında kalan kesimlerin dinamizmi, bir milletin gücünü tayin edici bir faktör haline gelmiş bulunmaktadır. Demokrasi, sivil topluma geniş bir dinamizm ve gelişme alanı açtığı için, artık sadece insan onurunun bir parçası değil, aynı zamanda milletlerin gelişip güçlenmesinin vazgeçilmez bir şartı olmuştur" diyordu.[26] Böylece, merkez sağın vazgeçilmez kavramı millet ve sivil toplum arasında bağlantı kurulduğu gibi, demokrasi, sivil toplumu geliştirdiği için önemli addediliyor ve nihayet demokrasinin de, sivil toplumun da değeri milletin güçlenmesine dayandırılıp, bu temalarla milliyetçilik arasında köprü kuruluyordu.

DYP ileri gelenlerinden Köksal Toptan'ın sivil toplum yorumu daha da özgün bir yaklaşımı sergiliyor; Toptan, "Sivil toplu-

24 Tansu Çiller, 5. Büyük Kongre Konuşması, s.21.

25 Salih Güngör, Temiz Eller Kazanacak, 1999 Seçim Broşürü.

26 Mesut Yılmaz, Türkiye'de Milliyetçilik, Çağdaşlaşma ve Demokrasi, Başkent Toplantıları, 27.2.1991, s.15.

mu kurabildiğimiz, yaşatabildiğimiz ölçüde, ona toplumun her kesiminin sahipliğini sağlayabildiğimiz ölçüde rejimi yaşatabiliriz... Sivil bir toplum, güçlü bir toplum inşa ettiğimiz takdirde zaten güçlü bir devleti de ortaya koymuş oluruz" diyerek, sivil toplumu devleti güçlendirmek üzere önemli görüyor.[27]

Merkez sağın toplum ve sivil toplum anlayışı ile, koyu milliyetçiliğinki arasında kuşkusuz fark var, ancak merkez sağın sivil toplum ve milliyetçilik arasında kurduğu bağ, sivil toplum kavramının milliyetçileştirilmesine iyi bir zemin teşkil etmiştir veya bu konuda koyu milliyetçilikle önemli paralellikler söz konusudur. O kadar ki, Büyük Birlik Partisi lideri Muhsin Yazıcıoğlu, milliyetçilik anlayışını tanımlarken, "Bizim milliyetçilik tanımımız baştan kurgulanmadığı ve doğrudan doğruya halkın değerleri itibarıyla sivil toplum ve siyasal alanın uyumlulaştırıldığı bir ilkeler bütünü olduğu için hep tazedir, kendini yenileyen bir niteliğe sahiptir", diyerek sivil toplumu milliyetçiliği teyit eden bir kavram olarak algılayabilmektedir. Zira, bu bakışa göre, sivil toplum, öteden beri devletin dışında olan 'millet'ten başka bir şey değildir. Bu durumda, milliyetçilik, "millet veya sivil toplum ile devlet veya siyasal toplum arasında uyumlaştırıcı bir ilke"den ibaret olarak tanımlanabilmektedir.[28]

Sonuç olarak, merkez sağ söylem, demokrasi ve sivil toplum gibi kavramları kendine özgü biçimde tanımlayarak, meseleyi, türdeş bir cemaat olarak tanımlanan 'milletin otantik temsili çerçevesinde görmekte ve bu şekilde takdim etmektedir. Bu, merkez sağ siyasetlerin koyu sağ siyasetlerin maskeli hali olduğu veya merkez sağ söylemin, demokrasi ve sivil toplumları tamamıyla ikiyüzlü bir biçimde kullandıkları anlamına gelmez. Ancak, Türkiye'de merkez sağın tarihini izleyerek, onun koyu milliyetçilik ve dinî muhafazakârlıkla mesafesinin her zaman

27 Köksal Toptan, "Türk Sağının Problemleri", *Türkiye Günlüğü*, Güz 1991, s.108.

28 Muhsin Yazıcıoğlu, "Milliyetçilik Devlet ve Millet Kaynaşmasının Temel İlkesidir", *Türkiye Günlüğü*, Nisan 1998, s.151.

muğlâk olduğunu ve bu durumun sağ söylemde gözlenebileceğini söyleyebiliriz. Diğer taraftan, merkez sağ ve koyu sağ siyasetler arasındaki muğlâklığın, merkezi, liberallikten çok koyu milliyetçiliğe ve muhafazakârlığa ittiği gibi, merkez sağın demokrasi ve liberalizm ile milliyetçilik ve muhafazakârlık arasında kurduğu köprülerin bu siyasî tutum ve söylemleri ılımlılaştırdığı söylenebilir.

MERKEZ SAĞ VE MİLLİYETÇİLİK

Türkiye Cumhuriyeti, bir ulus-devlet olarak kurulmuştu ve genel anlamıyla milliyetçilik, doğal olarak, Cumhuriyetin resmî ideolojisinin temel taşlarından biriydi. Ancak, Türkiye'de, bugün milliyetçilik dediğimiz şeyle, Cumhuriyetin ilk kuruluş ideolojisinin bir parçası olan milliyetçiliği birbirinden ayrı çerçevelerde değerlendirmek, belki de, kimi araştırmacıların yaptığı gibi, birine ulusçuluk, diğerine ise, milliyetçilik demek gerekir. Kuruluş dönemi milliyetçiliği, öncelikle, laik ve modern bir ulus-devlet inşası projesinin bir parçasıydı. Bu proje çerçevesinde, milliyetçiliğin işlevi, geleneksel-dinî sadakat referanslarının yerini alacak, seküler bir toplumsal kimlik referansı oluşturmasıydı. Bu koşullar altında, Türk vatandaşlığı, etnik olmaktan ziyade konvansiyonel bir zeminde tanımlanmakta, Türk ulusu, modern, geleneksel ilişkiler ağının dışına çıkmış vatandaşların oluşturduğu bir topluluk olarak tasarlanmaktaydı. Ancak, Türkiye'de ulusçuluk popülerlik kazanamadı. Bunun en önemli nedeninin, 'ulus'un fazla seküler bir çerçevede tanım-

lanması olduğu bir gerçek, ancak, sekülerliğin yanında, ulusçuluğun, toplumsal bağ ve ilişkileri, geleneksel yapısını koruyan bir coğrafya için, fazla 'modern' bir şekilde tanımlanmış olmasının da bir etken olabileceğini düşünebiliriz.

Ulusçuluk, ilk tasarlandığı haliyle popüler olamadı, ancak, Türkiye'de Cumhuriyet idaresinin yerleşmesi, milliyetçiliğin gelişmesi için uygun bir zemin hazırladı denebilir. Sağ milliyetçilik, bu zemin üzerinde yükseldi.

Sağ Milliyetçiliğin Gelişimi

Cumhuriyet ulusçuluğunun, 'ulus'u tanımlarken tamamıyla dışarıda bıraktığı, dinî sembol ve değerler ile geleneksel topluma özgü cemaat anlayışı, sağ milliyetçiliğin temel unsurlarını oluşturdular. Merkez sağ siyaset, başından itibaren, ekonomik modernleşme ile kültürel muhafazakârlık arasında bir köprü kurmaya çalışmıştır. Böylece, DP'nin iktidara geldiği dönemden itibaren, Türkiye'de, muhafazakâr bir alternatif kimlik inşa olmaya başladı. Toplumsal kimliğin temeline, seküler ve Batılı olanların yerine, dinsel ve yerel kültürel değerler ile sembolleri yerleştiren sağ siyaset, toplum ile devlet arasında ulusçuluğun kuramadığı aidiyet ilişkisini bu yolla kurmayı hedefledi ve bunu, zaman içinde, büyük ölçüde gerçekleştirdi. Bu alternatif milliyetçilik siyasetine, onu ulusçuluktan ayırmak üzere, sağ milliyetçilik diyebiliriz.

1970'lerde koyu bir milliyetçilik olarak karşımıza çıkan milliyetçiliğin köklerini, bu anlamda, 1950'lerin merkez sağ siyaseti içinde aramamız gerektiğini söyleyebiliriz. Merkez sağ siyasetin 1950'lerde, Cumhuriyet ulusçuluğuna karşı geliştirdiği muhafazakâr seçeneğin meyvelerini vermesi, tabii olarak en az bir nesil almıştır. Yetmişlerin koyu milliyetçiliği, daha sonra geri çekilmiş gibi görünmüşse de, bu görüntü, Türkiye'de siyaseti

anlamamız açısından oldukça yanıltıcıdır. Sağ milliyetçilik, zaman içinde, bir gençlik hareketi olmaktan çıkmış ve aşırı tezahürleri törpülenmiştir, ancak, sağ siyaset ve genelde siyaset içinde, geri çekilmek bir yana, aksine giderek etkisini artırmıştır. Türkiye'nin bir ulus-devlet olarak kurulmasının bu yeni devlete aidiyet bağını kurmakta ulusalcılıktan daha başarılı olan sağ milliyetçilik siyasetinin, 1950'lerde yeşermeye başladığını dikkate alırsak, Türkiye'de, genel olarak milliyetçiliğin tarihinin çok yeni olduğunu ve geri çekilmek bir yana, siyasal alanda, zaman içinde giderek daha önem kazandığını ileri sürebiliriz. En azından, 1950'lerden bu yana geçen süreç içinde, merkez sağ söylemin milliyetçilikle ilişkisi bu yönde bir izlenim uyandırmaktadır.

1960'lı ve 1970'li yılların Adalet Partisi, gerek söylemi gerekse politikacıları itibarıyla, liberal, kozmopolit, şehirli çevrelere, ellili yılların DP'sinden daha uzak mesafedeydi. Buna rağmen, AP söylemini belirleyen, milliyetçilikten ziyade ekonomik refah ve büyümeye ilişkin konulardı. Yetmişlerde yükselen koyu milliyetçilik, ellilerin merkez sağ siyasetinin oluşturduğu zeminde yükselmişti, ancak yetmişlerde, ayrı bir siyasal parti olarak, henüz merkez sağın dışında yer alıyordu. Sol siyasete karşı milliyetçiliği, her zaman güçlü bir silah olarak kullanan ve yetmişli yıllarda, MHP ile Milliyetçi Cephe hükümetleri adı altında, iki koalisyon hükümeti kuran Demirel, Büyük Türkiye başlıklı 325 sayfalık kitabında milliyetçiliğe, sadece, üç buçuk sayfa ayırmıştı. Demirel bu kitabında, milliyetçilik anlayışlarına göre, 'Türk vatandaşı'nı "vatanını seven, vatandaşına hürmet eden her fert" olarak tanımlıyordu.[29] Ondan yirmi yıl sonra, bir merkez sağ politikacı, Namık Kemal Zeybek ise, "Türklük"ü "bir ruh hali" olarak tanımlıyor ve "Türk tarihinin en büyük oluşumlarından birinin adıdır" diyordu.[30]

29 Süleyman Demirel, *Büyük Türkiye,* s.96.

30 Namık Kemal Zeybek, *Türk Olmak,* s.7.

Sağ milliyetçiliği kuramlaştıran, daha sonra koyu milliyetçi Milliyetçi Hareket Partisi'ni kuran, 1960 darbesi içinde yer almış bir asker, Alpaslan Türkeş'tir. Yetmişli yıllarda, bir siyasal hareket olarak yükselen koyu milliyetçilik, özellikle, taşralı ve büyük şehirlere yeni göçmüş gençlik arasında, bir kimlik ve iktidar arayışı olarak güçlenmişti. Geleneksel bağlarından tamamıyla kopmamış ve kendini her türlü iktidar çevresinin dışında gören bu gençler için, 1950'lerden beri, iktidarın, bu 'milletin gerçek temsilcileri'ne devredilmesi düşüncesini vurgulayan merkez sağ siyaset, iyi bir kalkış noktası oluşturuyordu. Merkez sağ söylemin bu bakışının radikalleşmesi kolay oldu; bu temelden hareketle, meşru iktidarın kaynağının, çoğunluk, 'yerli'lik, veya, "asıl kütle"ye[31] mensup olmak, olduğu iddiasına varmak için uzun yol gitmeye gerek yoktu. Cumhuriyet ulusçuluğuna karşı, bir seçenek hatta zaman zaman bir tepki olarak gelişen koyu milliyetçiliğin, kendine geçmiş olarak, Cumhuriyetin reddi miras ettiği Osmanlı'yı seçmesi de doğal sayılmalıdır.

Türkiye'de Osmanlı geçmişine ilgi veya sahip çıkma, son zamanlara kadar, Osmanlı toplum hayatını temsil eden sınıflardan ve Osmanlı'ya ilişkin hatıraları olanlardan ziyade, Osmanlı ile nesil olarak da, yaşam biçimi olarak da, ilgisi olması hemen hiç mümkün olmayan kesimlerin meselesi olmuştur. Türkiye'de, "tarihe sığınanlar", çoğunlukla, "Gözlerini İmparatorluk'un uçsuz bucaksız coğrafyasında açıp, kendilerini birden eskisine göre çok küçük bir ülkenin vatandaşı olarak bulan ve bunun acısını yüreklerinde hisseden aydınlardan hayatta olanlar"[32] değildi. Aksine, bu kesim, hele yetmişlere gelindiğinde, tamamen, Cumhuriyet döneminin içinde doğan ve modernleşme projesinin ürünü olan, ancak Cumhuriyetin ne modern toplum, ne de kültür projeleri ile bir türlü ilinti kuramamış bir kesimdi.

31 Beşir Ayvazoğlu, "Türkiye'de Sağcı Olmak", Türkiye Günlüğü, Güz, 1991, s.32.

32 Beşir Ayvazoğlu, a.g.e., s.39.

Tüm toplumlarda, milliyetçilik ve buna ilişkin olan tarihsel romantizmler, bugüne ilişkin sorun ve mağduriyetlerden beslenir, ancak Türkiye'de milliyetçi söylemin yine de, çok kendine özgü yönleri vardır. Öncelikle, Cumhuriyet, kurulurken Osmanlı geçmişini reddettiği için, Osmanlı geçmişi, seçkinlikten çok, Cumhuriyetin seçkinlerine, onun tanımladığı seküler-Batılı seçkin tanımına tepkinin referansı olmuştur. Muhafazakâr bir aydın, Cumhuriyetin "yeni burjuvazi ve devletçi bürokrasisinin çocuklarına karşı, kötü beslenmiş, kıytırık mekteplerde okumuş ve taşralı yalnızlığını büyük şehrin ürküten baskısı alanda el ele tutuşarak yenmeye çalışan, köylü-proleter-mini burjuva çocuklarının sağcı" olmasındaki paradoksa işaret ediyor.[33] Oysa, sağda yer alan gençler tam da bu nedenlerle, tutunacak bir aidiyet arayışı içinde, geleneksel bağlarıyla ilinti kurabildikleri, onlara zayıflıklarını unutturan 'şanlı' bir geçmişi de ardına alan, bir aidiyet kurgulamak durumunda oldular.

Bu çerçevede kurulan 'millî' aidiyet, bu gençlerin devlete sadakatinin de teminatıydı. Zira, bu bakış açısından, 'devlet' ve özellikle 'Türk Devleti', tarih içinde, şanlı tezahürleri olan bir idealdi, mevcut siyasî iktidarlara yönelik tepkilerin bu idealle ilgisi olamazdı, bu ideal tarihsel süreç içinde zaafa düşürülmüş olabilirdi, ancak bu devlet kavramının kendisine ilişkin bir sorun olamazdı. Merkez sağın 'milleti iktidar yapmak' çerçevesinde gelişen söylemi, başından beri, siyasal iktidarın bir aidiyet ve özdeşleşme konusu olduğu düşüncesinin altını çiziyordu. Bu bakışa göre, siyasî iktidara ilişkin sorun, bu iktidarın kimin elinde olduğu idi, yani bir 'millî'lik sorunu idi. Merkez sağın işaret ettiği çizgiden hareketle gelişen, alternatif 'millî' kimlik, Cumhuriyetin devlet ve ulus tanımı ile kendilerini ilintilendiremeyen kesimleri devletle barıştırıyordu. Merkez sağ söylem, devlete sadakatin koşulunu, siyasî iktidarı ellerinde bu-

33 Ahmet Turan Alkan, "Türkiye'de Sağın Tarihine Buruk Bir Derkenar", a.g.e., s.7.

lunduranların, milletin gerçek temsilcileri olup olmadığı sorusuna bağlarken, milliyetçi düşünce içinde, bu sadakatin referansını soyutlayarak, mevcut olan olmasa da, ideal bir devlet anlayışına sadakat şeklinde mutlaklaştı. Bu her durumda, milliyetçi gençlerin devleti korumak ve kollamak görevini üstlenmeleri anlamına geliyordu. Bu konum, gündelik hayatlarında, her türden iktidar çevresinden uzakta kalan kesimlerin ve özellikle gençlerin kendilerini iktidar sahibi olarak görmelerine de olanak sağlıyordu. Bu gençlerden bir kısmı, 12 Eylül döneminde gördükleri baskıları takiben, milliyetçilikten uzaklaştılar, ama fikirleri, (gerçekten de) iktidar oldu. 12 Eylül sonrası, koyu milliyetçiliğin, artık merkez sağın içinden siyasete katıldığı bir dönem oldu.

Milliyetçiliğin, Sağ Siyasetin Kıyısından Merkezine Göçü

Milliyetçilik, merkez sağ siyasetin, Cumhuriyetin kuruluşu ve onu takip eden dönemin 'ulus' tanımına alternatif olarak geliştirdiği 'millet' tanımı çevresinde gelişmişti. Bu çerçeve içinde, millî kimlik, 'Türklük' ve dinî gelenekle uzlaşıyor, arkasını parlak bir tarihe dayayarak, yeni bir aidiyet imkânı oluşturuyordu.

Bir milliyetçi aydın, yetmişlerde koyu milliyetçilik siyaseti içinde yer alan gençleri; "Onların tamamı Türk veya kendini Türk hisseden, fakir veya orta halli, muhafazakâr, genellikle Demokrat Parti'ye ve onun devamı olan Adalet Partisi'ne oy veren ailelerin çocuklarıydı"[34] diye tanımlıyor.

Milliyetçiliğin, merkez sağ siyaset ortamı içinde oluşması nasıl en az bir nesil aldıysa, siyasetin odağına doğru hareketi de belli bir zaman almıştır. "Türk dünyasına ilgi"si daha ilkokulda

34 Beşir Ayvazoğlu, "Ah! O Eski Ülkücüler", *Türkiye Günlüğü*, Nisan 1998, s.180.

başlayan, okumayı yazmayı öğrenir öğrenmez, 'evde hazır bulduğu babasının kitapları' ile 'ilgiyi bilgiyle besleyen'[35] ve gençliğinde koyu milliyetçi çevrede etkin olan Namık Kemal Zeybek'in seksenli yıllarda, ANAP iktidarında Kültür Bakanlığı'na gelmesi, bu sürecin ve geçişin en iyi örneklerindendir.

Altmışlarda ve yetmişlerde, koyu milliyetçilik, merkez sağ siyasetin bir tür gençlik koluydu.[36] Yetmişlerde, Millî Selamet Partisi içinde yer alan ve daha sonra ANAP'ın ileri gelenlerinden olan Mehmet Keçeciler, o yıllara ilişkin olarak, "...o dönemde MHP'li ya da AP'li arkadaşlara sorduğum on sorunun dokuzuna kendi verdiğim cevapları alırdım. Hep aynı kanaati, aynı düşünceyi benimsemiş insanlardı ama farklı partilerdeydik"[37] diyor. Daha önceki bölümlerde de işaret ettiğimiz gibi, yetmişlerde merkez sağ ile koyu milliyetçi ve muhafazakâr siyasetler organik ve ideolojik olarak sıkı bağlar içindeydiler ve bu çevreler arasındaki sınırlar oldukça muğlâktı, ancak, yine daha önce belirtildiği gibi, bu görüşler, seksenlere gelene kadar ayrı partiler olarak örgütlenmiş ve siyaset yapmaktaydılar, aynı çatı altında toplanmaları 1983'te ANAP'ın kurulmasıyla oldu. Bu değişimin izlerini, ANAP'ın söyleminde izlemek mümkündür.

ANAP'ın kuruluşuyla, öncelikle, koyu milliyetçi 'Türklük' söylemi, merkez sağ söylemde yer almaya başladı. 1987'de Bursa Aydınlar Ocağı'nda verdiği bir konferansta, "...bütün yakın ve uzak komşularımızın ortak bir özelliği vardır: Bu ortak özellik Türk düşmanlığıdır... O halde Atalarımızın dediği gibi, 'Ey Türk titre ve kendine dön'[38] diyen Ercüment Konukman ANAP'ın kurucuları arasındaydı.

1985'te, yaptığı bir konuşmada, "Tarihte Türkler kadar bir

35 Namık Kemal Zeybek, Türk Olmak, s.195.
36 Tanıl Bora – Kemal Can, Devlet, Ocak, Dergâh, İstanbul: İletişim, s.66.
37 Hıdır Göktaş – Ruşen Çakır, Vatan, Millet, Pragmatizm, s.61.
38 Ercüment Konukman, Görüşler, Ankara, 1987, s.51.

türlü kendi haline bırakılmayan bir başka millete rastlamak mümkün değildir... Aziz yurdumuz üzerinde emelleri bulunan güçler daha yakın tarihimizde bizleri zaafa uğratmış, milletimizi kamplara bölmüş ve bir iç savaşın eşiğine getirmiştir"[39] değerlendirmesini yapan Mustafa Taşar ise o tarihte ANAP Genel Sekreteriydi.

'Türklüğe karşı düşman tertipleri' temasını, sadece milliyetçiliğin geliştirdiği bir paranoyanın merkez sağda ifade bulmuş olduğu şeklinde algılamak yanlış olur. ANAP, milliyetçiliği, sadece söylem ve kadro itibarıyla içine almış değildir; bu yolla milliyetçiliği, yetmişlerde yaşanan 'anarşi'ye geri dönmemek üzere 'huzur ve istikrar' sağlamak, 'birlik ve beraberliği' korumak üzerine kurduğu siyasetini meşrulaştırma çabasının kalkış noktası olarak kullanmıştır. Bu strateji çerçevesinde, hem yetmişlerin kontrol dışına taşan milliyetçiliği evcilleştirilerek, yeniden devlet ve düzene sadakati teminat altına alınmış, hem de varlığını askerî rejime borçlu ANAP'ın siyaset alanında meşruiyeti teyit edilmiş oluyordu. Mehmet Keçeciler'in, 1985'te yaptığı bir değerlendirme bu siyasetin en iyi özetlerinden biridir; "Asırlardan beri bu memleketin düşmanları olmuştur, ama bu topraklar, nesilleri feda etmek pahasına korunmuştur", "Türkiye'den kavgayı, bölünmüşlüğü, kini ve nefreti söküp atmayı, kahraman ordumuzun sağladığı huzur ve güven ortamını daha da sağlamlaştırmayı millî bir görev kabul ediyoruz".[40]

Dahası ANAP, milliyetçiliği ekonomik liberalizmle ilintilendiriyor, toplum içinde, Batılılaşmış seçkin kesimlere karşı duyulan ezikliğin yarattığı tepkinin, 'millîlik' veya milliyetçilik çerçevesinde ifadesine paralel olarak, Batı karşısındaki eziklik hissi ve milliyetçilik üzerinden kendi ekonomik politikasını po-

39 Mustafa Taşar, 14.11.1985 Çanakkale Genişletilmiş İl Divan Toplantısı Konuşması, 1983'den 2000'li Yıllara Anavatan, Ankara: Nurol Matbaacılık, 1991, s.31.

40 Mehmet Keçeciler, Bizim Davamız, İstanbul: Yaylacık Matbaası, 1987, s.135, 134

püler kılma yolu buluyordu. ANAP'ın bu çerçevede geliştirdiği söylemin en iyi örnekleri arasında, Özal'ın sonradan, 1992'de Cumhurbaşkanı iken yaptığı, seksenli yılları değerlendiren konuşmalardan birinde, "Birinci sanayi devrimini kaçırdık" diyerek, Batı karşısındaki 'ezikliğimiz'in tarihini anlatması yer alır. Özal bundan kurtulmanın yolunun liberal ekonomik politikalar olduğuna işaret eder.[41] Diğer bir konuşmasında, ANAP icraatlarını ima ederek, seksen sonrası ekonomi politika ve "zihniyet değişikliği" ile bunun nasıl üstesinden gelindiğine işaret ediyordu; "Benim kanaatime göre, en önemli değişiklik bizim Osmanlı'nın 250, Türkiye'nin de bir 50 sene ilave edelim toplam 300 senelik ezikliğimizin ortadan kalkmasıdır" diyordu.[42]

1989'da ANAP'ın kuruluşun yedinci yıldönümünde düzenlenen sempozyumda, ANAP'ın liberalizmle milliyetçiliği kaynaştırmasını, katılımcılardan biri, "şehir milliyetçiliği"[43] olarak adlandırmıştır. Seksenli yıllara gelinceye kadar sağ milliyetçiliği hiç sözkonusu etmeyen bu değerlendirme, seksenli yılların milliyetçiliğini, yani ANAP milliyetçiliğini, otuzlu yılların milliyetçiliği ile yani ulusçulukla karşılaştırarak, otuzlu yıllar milliyetçiliğini, dışa kapalı bir ekonomi ve toplum anlayışına sahip olan "kasaba milliyetçiliği", seksenler milliyetçiliğini ise, sanayileşmenin getirdiği fonksiyonel iş bölümünden beslenen "şehir milliyetçiliği" olarak tanımlar. Sadece liberal ekonomi politikalarını milliyetçilikle uzlaştırmaya çalışan bu değerlendirmeye göre, seksenlerin milliyetçiliği, Batı'dan "yardım değil ticaret" talep eden, dinamik ve dışa açık bir şehirli toplum ideolojisidir.[44]

Milliyetçiliğin ANAP içinde yer alıp, ekonomik liberalizmle

41 Turgut Özal, 2 Ekim 1992, İş Dünyası Vakfında yaptığı konuşma, Anılar, der. Mehmet Barlas, s.260

42 Turgut Özal, 16 Ekim 1992, Marmara Kulübünde yaptığı konuşma, a.g.e., s.311.

43 Naci Bostancı, Kuruluşunun 7. Yılında ANAP Sempozyumu, s.144–151

44 A.g.e., s.150

ilintilendirilmesi, onu ideolojik olarak ılımlılaştırmıştır denebilir. ANAP'ın, seksenlerde artık büyük ölçüde şehirlere göçmüş olan nüfusun partisi olduğu oranda, şehirli bir merkez sağ siyasetin temsilcisi olduğu da söylenebilir. Ancak, seksenlerde merkez sağın temsil ettiği kesimler, halen toplumsallaşmasını, fikir dünyasını, ellilerden gelen merkez sağ söylemin şekillendirdiği çerçeve içinde gerçekleştirmiş kesimlerdir. Milliyetçilik, belki bu anlamda, ANAP çerçevesinde şehirleşmiştir, ancak bu esnada şehirlileşmenin bir boyutu da, geleneksel, kültürel aidiyetleri barındıran milliyetçilik olmuştur.

ANAP ile birlikte, bir yandan merkez sağ söylem içinde, ekonomi politikalar çerçevesinde ılımlılaşan, ancak diğer yandan, merkez sağın siyasal söyleminde kökleşen ve içkinleşen milliyetçilik, doksanlarda, Tansu Çiller liderliğindeki DYP'de öne çıktı. Bunun bir nedeni, DYP'nin iktidarda olduğu dönemlerde tırmanan Güneydoğu sorunudur.

1997'den sonra DYP'nin sergilediği koyu milliyetçilik ise, büyük ölçüde, Refah Partisi ile kurduğu koalisyon hükümetine büyük iş ve medya çevrelerinin gösterdiği tepki ve nihayet, askerî müdahalenin ardından, bu partinin merkez sağdan bir nevi dışlanmasına, marjinalleşmesine bağlı olarak gelişmiştir. DYP'nin bu marjinalleştirmeye karşı gösterdiği tepkilerden biri, milliyetçi söylemini koyultmak oldu.

Diğer taraftan, 1991'de Turgut Özal'ın Cumhurbaşkanı olmasıyla, ANAP'ın başına gelen Mesut Yılmaz, partideki liberal kanadın adayıydı ve bu tarihten sonra ANAP daha liberal bir imaj çiziyordu. Ancak, bu partinin söyleminin genel olarak, milliyetçilik çerçevesinde, DYP'den çok farklı olduğunu düşünmek yanıltıcı olur. Nitekim ANAP, 1995 seçimlerine Büyük Birlik Partisi ile ittifak içinde girmiş, BBP'nin 3. Kuruluş yıldönümü dolayısı ile düzenlenen 'Siyasî Karar Kurultayı'nda bir konuşma yaparak, "doğruların gözle görülmeyen orduları" diye

adlandırdığı koyu milliyetçi gençlik örgütü Nizamı Âlem Ocaklarını seçimde ANAP için çalışmaya davet etmişti.[45]

Bu ittifak da, parti içinde liberal-muhafazakâr çekişmesi çerçevesinde değerlendirilebilir, ancak, bu noktada Mesut Yılmaz'ın veya ANAP'ın liberal kanadının, ünlü bir gazetecinin deyimi ile "Neye göre liberal?" oldukları sorusunun sorulması gerekir. Bu konuda, Nazlı Ilıcak'ın, yaptığı tespit çok isabetlidir; Ilıcak, "Mesut Yılmaz'a liberal derken herhalde şunu kasdetmek istediler, bir İstanbullu gibi yaşantısı var, burjuva tahsili görmüş, bir burjuva ailesinden geliyor, din konusunda mutaassıp değil... Halbuki liberal deyince, diyelim ki insan hakları konusunda büyük atılımlar yapan, demokrasiyi daha geniş çerçevede halkına sunmak isteyen gibi bir fikrin anlaşılması gerekiyor. Böyle bir fikir anlaşılmıyor. Çünkü mesela, ANAP siyasî yasakların kalmasını savunurken, Mesut Yılmaz da bunu Turgut Özal'la birlikte savundu".[46]

Türkiye'de liberal imaj oldukça görüntüseldir ve kültürel kriterlere dayanır, liberallik çizgisi, özellikle merkez sağ partiler için, siyasal anlamda otoriterlik karşıtlığı olarak değil, kültürel anlamda milliyetçilik ve muhafazakârlığın sadece biraz uzağında başlar. Bu durumda, merkez sağ içinde veya özel olarak ANAP içinde, liberal-milliyetçi muhafazakâr çekişmesi etrafında yapılan değerlendirmelere ihtiyatla bakmamız gerekmektedir.

45 Mesut Yılmaz, 7 Aralık 1995, Sabah gazetesi, aktaran Musa Aksel, Meydanlardan Medyaya Bir Seçimin Anatomisi(Seçim 95), Ankara: Saypa, 1996, s.212.

46 Göktaş – Çakır, s.117.

MERKEZ SAĞIN DİN POLİTİKASI: MUHAFAZAKÂRLIK

Demokrat Parti'nin iktidara gelir gelmez Arapça ezan yasağını kaldırması ve ezanın tekrar Arapça okunmaya başlaması, DP'ye en çok popülerlik sağlayan icraat olmuştur. 1954 Seçim propagandası gezilerinde, Adnan Menderes'e eşlik eden gazetecilerden Emin Karakuş, yolda sohbet esnasında DP'nin bazı icraatlarını eleştirdiği için, bulundukları aracın şoförü onu uyararak; "Değil mi ki, bu parti bize 'Allahüekber' dedirtmiş, minarelerimizde bunu bize duyurtmuştur, bu bize yeter. Bunun dışında DP ne yaparsa yapsın"[1] demiş. DP gerçekten de, bu popülerliği arkasına alarak ne isterse yapmıştır. Sonradan gelen merkez sağ partiler, bu bakımdan, siyasal alanda rahat hareket edebilmenin bir koşulu olarak, hep DP'nin din üzerinden yarattığı popüler atmosferi yakalama gayreti içinde olmuşlar. Sağ muhafazakârlık, DP'nin açtığı yoldan gelişmiş, merkez sağ partiler dinî sembol ve değerler üzerinden popülist politika-lar üreterek, bundan beslenmiş, diğer yandan bu yoldan edindikleri popülerliğin de yardımıyla, bu sembol ve değerleri

1 Emin Karakuş, *İşte Ankara*, İstanbul: Hürriyet Yayınları, 1977, s.167.

belli çerçeveler içinde kontrol etme imkânı bulmuşlardır. Türkiye'de sağ muhafazakârlık, bu zeminde gelişip yükselmiştir.

Demokrat Parti'nin, bir yandan dinî çevrelerde itibarının yüksek olması, diğer yandan, bu çevrelerin idol haline getirdiği isimlerden biri olan Necip Fazıl Kısakürek'i cezaevine gönderip dinî muhafazakârlık siyaseti güden Millet Partisi'ni kapatmış olması ve benzer icraatları, aslında birbiriyle çelişen veya anlaşılması zor olaylar değildir. Bir siyasal tutum olarak muhafazakârlıkla, gündelik anlamıyla muhafazakârlık veya dindarlık gibi kavramlar birbirine kanştırılmadığı sürece, DP ve onu izleyen merkez sağ partilerin bu tür icraatları ile genel siyasetleri arasında çelişki veya ikiyüzlülükten söz edilemez. Bir siyasal tutum olarak muhafazakârlık, dini, üzerinde ısrar edilmesi gereken bir ilkeler bütünü olarak algılamaz, bu dinî köktenciliğin meselesidir. Muhafazakârlık, dini, öncelikle, toplumun birleştirici, tanımlayıcı özelliği olarak görür; bu Türkiye'ye mahsus bir durum değildir, Batı toplumlarında da muhafazakârlık, bu çerçevede tanımlanabilir. Muhafazakârlık açısından önemli olan, bir coğrafyanın, bir dilin, bir siyasal konvansiyonun, bir tarihin veya tümüyle birlikte tanımlanmış olan bir toplumun ve toplumsal düzenin dengelerinin bozulmasını engellemek, onların bu yolla bekâsını sağlamaktır. Bu nedenle, muhafazakârlığın toplumsal düzene, neredeyse, kutsallık atfettiği söylenebilir. Muhafazakârlık, değişime karşı değildir, değişimin toplumun dengesini tehdit etmesine karşıdır, buna karşı korunmanın yolunun, 'manevi' değer ve sembollerin ayakta kalması olduğunu düşünür.

Türkiye'de sağ muhafazakârlığın, milliyetçilikle iç içe büyümesi, bu açıdan, şaşırtıcı bulunmamalıdır. Merkez sağ siyasetler ve söylemler, yeni kurulmuş bir ulus-devlette, onun kurucuları ve kuruluş ideolojisinin laik ve Batılı özelliklerine karşı gelişen tepkiyi, alternatif bir millî kimlik tanımı üzerinden devlete koşulsuz sadakate dönüştürmeyi başarmıştır. Bu başarının

temelinde, merkez sağ siyasetin, dinî sadakatleri çıkış noktası yaparak, bu çerçevede gelişen tepki ve talepleri milliyetçiliğe kanalize etme mahareti vardır; bu geçişi sağlayan ise muhafazakârlıktır.

Merkez sağ söylem, siyasal iktidarın 'gerçekten milletin temsilcisi' olup olmadığını, 'millîlik' ve yabancılaşmışlık çerçevesinde sorgulayıp, 'millî' olanın iktidarının meşruiyetinin altını çizerken, popülist dinî politikalar aracılığı ile, 'millî' özellik taşıyan siyasî iktidarı, dinî hassasiyetler için cazibe odağı haline getirmiştir. Bir siyaset gözlemcisinin deyimi ile, bu süreç içinde, "din (İslâm), tedricen yeniden yorumlanarak ve dolaylı biçimde resmî milliyetçiliğe eklemlenmiştir. Bu süreç sadece, Türk milliyetçiliğinin İslâmîleşmesi değil, İslâmî geleneğin Türkleşmesi sürecidir"[2]

Türkiye'de sağ muhafazakârlığa kuramsal çerçeve kazandıran, 'Türk-İslâm Sentezi' düşüncesi ve onu geliştiren aydınların oluşturduğu çevre olmuştur.

Türk-İslâm Sentezi

Bugün Türk-İslâm Sentezi çevresi diye bilinen oluşum, ilk olarak sola karşı bir sağ aydınlar hareketi olarak, 1962 yılında kurulan Aydınlar Kulübü ile başlamıştır. Milliyetçi özellikleri öne çıkan bu aydınların temel amacı, sağda Türkçülükle İslamcılığı aynı çatıda birleştirmekti. Bu girişim 1970'de Aydınlar Ocağı'nın kurulması ile gelişti.[3] Aslında, Türk-İslâm sentezi fikri, yeni bir fikir değildi, Osmanlı İmparatorluğu'nun son döneminde, farklı çerçevelerde tartışılmıştı, ancak Cumhuriyetin keskin laik bir çizgide kurulmasıyla gündemden düşmüştü. Bu

2 M.Hakan Yavuz, *"Turkish Identity and Foreign Policy in Flux: The Rise of Neo-Ottomanism"*, Critique, Spring 1988, s.30.

3 Bkz. Bozkurt Güvenç, Gencay Şaylan, İlhan Tekeli, Şerafettin Turan, Türk-İslâm Sentezi, İstanbul: Sarmal Yayınları, 1994(İlk basım 1991).

fikrin muhafazakâr-milliyetçi bir sağ siyaset çerçevesinde yeniden formüle edilmesi, çok sonra, sözünü ettiğimiz dönemde oldu. Bu çevrenin, ilk olarak, yetmişlerde, Milliyetçi Cephe hükümetlerinin kuruluşuna katkısı olduğunu biliyoruz. Ancak, bu çevrenin aktif siyasetle en içli dışlı olduğu dönem, 1983 sonrası, ANAP hükümetleri dönemidir. Milliyetçilik ve dinî muhafazakârlığı, ekonomik liberalizmle bağdaştırma siyaseti güden ANAP ile, Türk-İslâm Sentezi etrafında toplananların hayalleri gerçek olmuştu. Diğer taraftan, Türk-İslâm Sentezi, ANAP'ı kuranların, çok aşina oldukları bir düşünce zeminiydi. Özal parti kuruluş çalışmalarını anlatırken, "Bizimki üzerinde çalışılmış bir programdı. 1979'da, Milliyetçiler Kurultayında verdiğim bir tebliğ bizim parti programının temeliydi."[4] demişti. Sözü geçen, 'Milliyetçiler Kurultayı, Aydınlar Ocağı çevresinin düzenlediği, Türk-İslâm sentezi düşüncesinin hâkim olduğu kurultaylardan biriydi.

'Türk-İslâm Sentezi' düşüncesine göre, Türklük ve Müslümanlık millî kimliğin eşit derecede önemli iki unsurudur, dolayısı ile, eğitimin amacı "Müslüman Türk'ü inşa etmektir"[5] Merkez sağ söylemin, 'yabancılaşmış' ilan ettiği kesimlerin iktidarının yerini 'Milletin gerçek temsilcileri'nin alması gerektiği fikri, Sentez fikrinin de temelini oluşturur, Sentezcilere göre, (ANAP'ın iktidarda olduğu 1988 itibarıyla) bu hedefe ulaşılmıştır: "Artık onların (yabancılaşmış kesimlerin) yerine, Türk-İslâm terkibini bilen, duyan, buna inanan ve onu yaşayan cemaatiyle beraber alnı secdeye giden kaymakamlar, valiler, müsteşar ve genel müdürler, işadamları, belediye ve oda başkanları, profesörler ve rektörler, hatta bakan ve başbakanlar var"dır.[6]

4 Turgut Özal, *Anılar*, s.62.

5 1987 Milliyetçiler Kurultayı, Eğitim Komisyonu Raporu, Türk-İslâm Sentezi, s.115.

6 Aydınlar Ocağı ve Türk-İslâm Sentezi, Tercüman 1–16 Şubat 1988, zik. A.g.e., s.276.]

Türk-İslâm Sentezi, her ne kadar dinî sembol ve değerleri öne çıkarıyor, Türklüğü ve İslâmi millî kimliğin eşit derecede önemli iki unsuru addediyorsa da, temel kaygısı 'beka' olgusudur; dolayısı ile millet ve onun koruyucusu devlet bu kaygı çerçevesinde her şeyin önünde gelmek durumundadır. Aydınlar Ocağı mensupları tarafından 1986'da kaleme alman 'Millî Mutabakatlar' metninin ilk cümlesi; "Bugün Türkiye'nin bir numaralı meselesi, en büyük davası beka davasıdır... Türkler ve Türkiye için her şey bütün hesaplar bu uyanıklılıktan sonra gelir"[7] deniyordu. Bu bakış açısına göre, "Din, bir milletin iman ihtiyacına cevap veren kültür unsurudur. Dil ve din en kuvvetli kültür unsurlarıdır"[8] diğer yandan, "Devlet, Türk dünya görüşünde mukaddestir... ebed-müddet devlet anlayışında Türkiye ısrarlı olacaktır."[9]

Sağ muhafazakâr siyaset, her yerde, dinî ilkeleri değil, mevcut statükoyu önemser, Türkiye'de, gelişen muhafazakârlığın kendine özgü yönlerinden en önemlisi, siyasal kültüre paralel olarak, koyu otoriter tutumu ve üslûbudur. 'Devletin mukaddesliği' fikri, bu üslûbun en veciz ifadesidir. Tam da bu nedenle sağ muhafazakârlık, millî kimliğin 'vazgeçilmez unsuru' olarak gördüğü dini bile, statükoya yönelmiş bir 'tehdit' olarak algıladığı koşullarda 'düşman' ilan edebilmektedir.

Sağ muhafazakârlık, merkez sağ partileri destekleyen dinî çevrelerin de desteklediği ve güçlendirdiği bir siyasal tutumdur. Bu tutum içinde olan çevrelerden birinin lideri konumunda olan Fethullah Gülen, 1989'da İzmir'de verdiği bir vaazda, üniversitelere başörtüsü ile girmek için gösteri yapanları kınıyor; bunun "Müslüman Türk evladını sokağa çekmek" ve bu yolla ülke içinde sıkıntı yaratmak isteyenlerin tertibi olduğunu

7 ["Milli Mutabakatlar", Türk Kültürü, Temmuz 1986, A.g.e., s.225.]
8 A.g.e., s.228.
9 A.g.e., s.235.

ileri sürüyordu. Dahası bunun din düşmanlarının eseri olduğunu ileri sürüp; "Çok yakın arkadaşlarımız fotoğraflarıyla tesbit ettiler. Sultanahmet'te olan hadisenin arkasında esas din düşmanları var... Sözde türban adına yürüyorum diyenler istihbarat örgütlerince derdest edilince bu başörtülü mantolu veya çarşaflı kadınların çoğu erkek olarak çıktı ortaya. Ve bunların çoğunun bir kostüm dükkânından nasılsa İslâmî kıyafetler almış kendini sokağa atmış açık saçık kadınlar olduğu tebeyyün etti." diyen Gülen, vaazını "Anarşistlerin oyununa gelmeyin"[10] diye bitiriyordu.

Muhafazakâr sağ söylem, devletin ve milletin 'bekâsının' siyasal istikrara bağlı olduğu ve bu istikrarı bozacak herşeyin bu millete ihanet olacağı düşüncesinin altını çiziyordu. Yine 1989 Milliyetçiler Kurultayında, "Türk milletinin yirminci asırda geçirdiği siyaset çalkantıları 21. asrın eşiğinde mutlaka sona ermelidir. Siyasette istikrarın kalkınmayı da, ilim ve teknolojide gelişmeyi de teminat altına aldığı gerçeği bilhassa aydın çevrelerde yaygınlık kazanmalıdır"[11] deniliyordu. Bu söylem, seksenlerde, siyasal istikrarı vurgulayan, sürekli bu istikrarı tehdit eden iç ve dış düşmanlardan sözeden ANAP söylemini besleyen kaynaklardan biridir. Bu bakış açısından, dinin varlığı da, Müslüman bir ülke olarak Türkiye'nin gelişmesi de, koşulsuz bir şekilde siyasî istikrara, birlik ve beraberliğin korunmasına bağlıydı.

Bu çerçevede, din bir yandan 'düşmanların oyunlarına' alet edilmemeli, diğer yandan ise, zamana ve özellikle zamanın ekonomik koşullarına ayak uydurmalıydı. Örneğin, "faizi İslâmın kabul etmediği malum"du, "Ancak, bu konuda varlığı inkâr edilemeyecek asrın icapları da gözönünde" idi, "İktisadî hayatta mülkiyet ve mirasın mevcut kanuni şartlara uygun varlığına

10 Ruşen Çakır, Ayet ve Slogan, İstanbul: Metis, 1990, s.110,113.
11 Türk-İslâm Sentezi, s.120.

saygı göstermeli, veraset ve intikal vergileri asla yıkıcı nisbetlere vardırılmamalı."[12] idi.

199l'de ANAP Genel Başkanı Mesut Yılmaz'ın, "milliyetçilikle liberalliğin denetiminde olmayan bir muhafazakârlığın Türkiye şartlarında tutuculuğa, gericiliğe gitme tehlikesi vardır"[13] ifadesi, muhafazakâr sağ siyasetin bakış açısının en iyi özetlerinden biridir.

Doksanlarda İslamcılığın politik alanda güçlenmesi, merkez sağ söylemin bir parçası olan muhafazakâr siyasal söylemi etkileyen bir gelişme oldu. Seksenli yıllarda, merkez sağın din politikası, bir yandan, Türk-İslâm Sentezi çerçevesinde, muhafazakâr Müslüman Türk teması etrafında, diğer yandan liberal çerçevede kültürel çoğulculuk teması etrafında oluşmuştu. Ancak, İslamcılığın güçlenmesi karşısında, merkez sağ söylem, ANAP'ın ilk yıllarında itibar ettiği liberal din politikasını terk etmek durumunda kaldı ve muhafazakârlık çerçevesinde belirlenen din politikası giderek daha fazla ön plana çıktı. Dinin sivil toplumun ve çoğulcu kültürel ortamın bir unsuru olarak takdis edilmesi, yerini, dinin politikaya alet edilmesi, toplum ve devlet için bir 'tehdit' olabileceği görüşüne terk etti. Bu koşullar altında, milliyetçi bakış yine öne çıkarak, 'Türk Müslümanlığı' teması vurgulanmaya başlandı. Yine Mesut Yılmaz'ın ifadesi ile; "Bizim hiçbir şartta fedakârlık edemeyeceğimiz ve 2000'li yıllara da gururla taşıyacağımız kimliğimiz Müslüman Türk olmak"tı.[14] 'Müslüman Türk'ü diğer coğrafyaların Müslümanlığından ayıran 'devlet' tecrübesi ve devrimci, muhalif özellikler taşımamasıydı. Yılmaz'ın deyişiyle, "Türklüğün tarihinde büyük bir medeniyet ve devlet tecrübesi olduğu için, Türklüğün Müslümanlığı, bu tecrübeye sahip olmayan toplumların Müs-

12 1986, "Milli Mutabakatlar", a.g.e., s.236.

13 Mesut Yılmaz, Türkiye'de Milliyetçilik, Çağdaşlaşma ve Demokrasi, Başkent Toplantıları, Ankara, 27.2.1991

14 Mesut Yılmaz, Türkiye'de Milliyetçilik, Çağdaşlaşma ve Demokrasi, s.24.

lümanlık anlayışından farklıdır... Bugün İran'da ve bazı Arap toplumlarında görülen devrimci ve fundamentalist denilen anlayışlar bambaşka geleneğin mahsulüdürler... Onlar üçüncü dünya ülkelerindeki Marksist devrimcilerin komplekslerine düştüler. Bu tür komplekslerden kaynaklanan bir yorum, bizim samimi, deruni Müslümanlığımızla bağdaşmaz"[15]

Merkez sağın din politikalarını belirleyen muhafazakâr bakış, Türk-İslâm Sentezi düşüncesi zemininde gelişen, milliyetçi din yorumudur; bu yorum, 'Türklüğün' tarihî tecrübesini öne çıkarır, bu yolla devletçiliğin altını çizer, diğer yandan, değişime açık fakat siyasal-toplumsal muhalefeti barındırmayan, aksine her zaman istikrarın pekiştiricisi olması gereken bir din tanımının altını çizer. Muhafazakâr sağ bakış, doksanlarda, 'Türk Müslümanlığı' veya 'kültürel İslâm' temalarını vurgulayarak İslamcılığın önünü kesmeye çalışmıştır. 1997 askerî müdahalesinden sonra, milliyetçi-devletçi muhafazakâr görüş, sadece iktidar olarak, İslamcılığa karşı mücadele' içinde yer alan ANAP'ın değil, İslamcılığı büyük bir tehdit olarak gören tüm çevrelerin resmî görüşü haline gelmiştir.

Merkez Sağ Siyaset, Laiklik ve Demokrasi

Aslında, muhafazakâr sağ söylem, merkez sağ siyasal geleneğin doğuşundan itibaren, dinî hassasiyetleri dikkate alarak, Cumhuriyetin kuruluş ve tek parti dönemlerinin keskin laiklik anlayışına karşı gelişen tepkileri barındırmakla kalmayıp, onları siyasal sistemle uzlaştırma işlevi görmüştür. Tek parti döneminin laiklik anlayışına karşı, merkez sağ, başından beri, laikliği ilkesel olarak kabul eden, fakat değişik bir yorum getiren bir siyaset geliştirdi. Cumhuriyetin laiklik ilkesine göre din ve dev-

15 A.g.e., s.24.

let işleri birbirinden ayrılıyor, ancak uygulamada, Fransız siyasal geleneğine benzer bir biçimde, devlet dinî hayatı kontrol altında tutuyordu. Oysa, Anglo-Sakson dünyada, dinsel hayat devletin sıkı kontrolü altında değildi, din devlete karışmadığı gibi, devlet de dine karışmıyordu. Merkez sağ siyaset, başlangıçta, bu yoruma yakınlık gösterdi. Ancak bu, dinî hayatın siyasal iktidarın sıkı kontrolü altında olmasının, dinî çevrelerden beslenen merkez sağı dinsel hayatın özgürleşmesi görüşüne yakınlaştırmak durumunda olduğu, sağ siyasetin başlangıç dönemine özgü bir durumdu. Diğer taraftan, merkez sağın alternatif laiklik yorumu, Anglosakson laiklik anlayışından ziyade, dinin devlet kontrolünden değil, kamu hayatından toptan kovulmasına karşı bir tavrın ifadesiydi. Alternatif bir laiklik anlayışı veya dinsel özgürlüklerin demokrasi adına gündeme getirilmesi, hep dinin kamu hayatından toptan kovulmasına karşı tepkilerin merkez sağ siyasete yansımasıydı.

Bu koşullar altında dinsel hayatın ve sembollerin kamu hayatında yer alması savunusu, alternatif bir laiklik anlayışı ve demokrasi teması etrafında yapılıyordu. Böylece merkez sağ siyaset eliyle, bir yandan dinsel hayat etrafında yoğunlaşan tepki ve talepler siyaset alanında ifade buluyor, diğer yandan ise, bu tepki ve talepler, laiklik ve demokrasi kavramları ile tanışıyor ve barışıyordu.

Son olarak, Türkiye'de, modernleşmenin sadece Batılı semboller ve şekiller üzerinden gerçekleşmesine karşı tepkiler de, zaman zaman dinsel tepkiler olarak algılanmıştır. Merkez sağ siyasetin gelişimi sürecinde toplumla ilişkisi gözlendiğinde, Türkiye'de modernleşme sürecinde ortaya çıkan tepkilerin büyük bir kısmının modernleşmenin Batılı sembol ve şekiller üzerinden algılanmasına karşı tepkiler olduğu gözlenebilir. Merkez sağ siyasetlerin ellilerden itibaren sağladığı toplumsal destek, modernleşmeye tepki değil, modernleşme arzu ve hevesinden kaynaklanmıştır. Merkez sağın en büyük başarısı,

modernleşmeyi, Batılı, yabancı, seçkinci, hatta şehirli bir çerçeveden çıkarıp, bir yandan kültürel manada yerlileştirmesi, diğer yandan neredeyse sadece teknoloji kullanımına indirgeyip kolaylaştırmasıdır. Bu koşullar altında, modernliğin Batılı tanımı, İslâmî sembolleri dışlarken, merkez sağ siyasetin sunduğu modernleşme modeli dinsel sembolleri terk etmeyi gerektirmeyen, dolayısı ile 'dinden vazgeçmeden' modernleşme seçeneği oluşturmuştur.

Merkez sağ siyasetin din alanındaki 'özgürleştirici' rolü bu çerçeve ile sınırlıdır; devletin dini kontrol etmesine karşı olmak, merkez sağ siyasetler için ilkesel bir anlam ifade edemez, konjonktürel bir anlamı olabilir. Nitekim, merkez sağ siyasetin din politikaları, dinsel hayatın ve sembollerin kamusal hayatta yer almasına taraftar ancak, dinin devletçi yorumunun mutlaklaşmasında ısrarcı bir yönde gelişmiştir. Diğer taraftan, merkez sağ partilerin, dinî hayatın devletin kontrolü altında olmasına ilkesel olarak taraftar olmaları, genel siyaset anlayışları ile çelişmek bir yana, paralellik arz eder. Mesut Yılmaz'ın, 1998'de yaptığı bir konuşmadaki ifadesi ile, "Her işin ehline verilmesi Cenab-ı Allah'ın emridir. Din hizmetlerinin ve toplumu din konularında aydınlatma görevinin de ehil ellere verilmesinin önemi ortadadır"[16] Muhafazakâr sağ siyasetin devlet ve düzene verdiği önemin en iyi örneklerinden biri, Namık Kemal Zeybek'in, laiklik konusunda, 16–19 Temmuz 1998'de Abant'ta düzenlenen bir toplantıda, çoğu İslâmi çevrelerin mensubu olan katılımcıların hazırladığı ve içinde, 'devlet kutsal değildir' ibaresi bulunan sonuç metnine itiraz ederek toplantıyı terk etmesidir.[17] Namık Kemal Zeybek, o tarihte, 28 Şubat askerî mü-

16 Mesut Yılmaz, Diyanet İşleri Başkanlığı Eğitim Merkezi'nin Açılış Töreninde Yaptığı Konuşma, 25 Ocak 1998, Başbakan Mesut Yılmaz'ın Konuşmaları, Ankara: Başbakanlık Basın Merkezi, 1998, s.325.

17 Gazeteciler ve Yazarlar Vakfı Abant Toplantıları 1, İslâm ve Laiklik, Editör: Mehmet Gündem, İstanbul, 1998, s.238, 250, 283–4.

dahalesi ile iktidardan düşmüş DYP içinde bulunmaktaydı ve İslamcılığa karşı askerî müdahalenin yanında yer alan ANAP siyasetine karşı, İslamcılarla birlikte müdahaleye maruz kalan DYP, bu koşullar altında, dinî özgürlükler temasını, muhalefetinin temel taşlarından biri haline getirmişti. Zeybek'in tutumu, tüm bu konjonktüre rağmen, devletin otorite alanına yönelen eleştirilere karşı merkez sağın din politikası ile tutarlı bir tepkiydi.

MERKEZ SAĞIN BUGÜNÜ

Adalet Partisi'nin, 12 Eylül askerî darbesi ile kapatılmasından üç yıl sonra, sivil siyasete dönüş aşamasında, AP'nin devamı olarak kurulan ve hemen ardından kapatılan Büyük Türkiye Partisi'ni Doğru Yol Partisi izledi, diğer taraftan Anavatan Partisi, Turgut Özal liderliğinde kurulmuştu. Ancak, doksanlı yılların siyaset hayatını belirleyen, merkez sağda iki partili dönem, 6 Eylül 1987 referandumu ile siyaset yasağı kalkan Süleyman Demirel'in, 14 Eylül 1987 DYP Olağanüstü Kongresi'nde, genelbaşkanlığı devralmasıyla başladı. Ellili yıllardan 1980'e kadar hep büyük bir parti ile temsil edilen merkez sağın, artık iki büyük partisi olması, önemli bir değişimdi; dahası, askerî rejim ve ANAP'lı yıllar esnasında merkez sağ siyaset başka bakımlardan da değişim göstermişti.

ANAP'ın etkin isimlerinden Bülent Akarcalı, bir röportajda, "ANAP dönemine kadar Türkiye'de belirli düzeye gelmiş (ister iş hayatında, ister üniversitede, ister bankalarda) belli yerlerdeki çoğu insan ben sağdayım demiyordu. '60ı '70'li yıllarda ay-

dın olmak, çağdaş olmak, batıya yönelik olmak hep solda olmakla eşdeğerdi... Bunu değiştiren parti ANAP'tır. ANAP'la birlikte solcu olunmadan da adam olunacağı, çağdaş değerlere sahip çıkılacağı ortaya kondu."[1] demişti. Akarcalı, ayrıca, DYP'yi 1990'larda kendisini yenilemeye iten nedenin de ANAP'ın siyasete getirdiği değişim olduğunu ileri sürüyordu.[2]

ANAP'ın kuruluşundan itibaren, klasik merkez sağ söylemi tekrarlamak yerine, onu dönüştürmeye yöneldiği söylenebilir. ANAP, öncelikle, 'mağdurların sesi' olmaktan ziyade 'güçlülerin partisi' görüntüsü vermeye önem gösteriyordu. Dolayısı ile güç çevreleri ile ittifak içinde hareket ederken, kitle desteğine müracaat ettiğinde fakir fukara söylemi üretmek yerine, kitleleri 'güçlülerin' saflarında yer almanın verdiği kendine güven duygusu ile harekete geçirme siyaseti izliyordu. Turgut Özal'ın, meşhur, "Ben zengini severim." sözü de, büyük bir gaf olmanın ötesinde, bu çerçevede değerlendirilebilir. Diğer taraftan ANAP, Batılı, seküler, seçkinci şehir kültürüne veya burjuva kültürüne karşı çıkmak yerine, burjuva kültürünü, popüler, alaturka, hatta dinî kültürel unsurlar ile dönüştürmeye girişip, burjuva kültürüne karşı eziklik hissinin üstesinden gelerek, bu kültürün dışında kalanlara, özgüven aşılama ve bir anlamda da onları burjuvaziyle barıştırma yolunu izlemiş ve bunda başarılı olmuştur. ANAP'ın "şehirlilerin partisi"[3] olarak ilan edilmesinin arkasında yatan nedenlerden en önemlisi de, ANAP'ın merkez sağ söyleme getirdiği değişimdir.

Ancak, ANAP'ın merkez sağı 'köylülük'ten kurtarıp, 'şehirleştirmesi' ile ne merkez sağ siyaseti beklenildiği ölçüde liberalleşmiş, ne de merkez sağda liberal-demokratik değerler yeterince yükselmiş gözükmektedir.

1 Bülent Akarcalı, "Mülakat", Türkiye Günlüğü, Güz 1991, s.122–3.

2 A.g.e., s.120.

3 Taha Akyol, "Orta Sağın İmkânları ve İdeoloji Problemleri", Türkiye Günlüğü, Kış, 1991, s.6.

Sağ siyaset geleneğinin içinde bir yazar, 1991'de yaptığı bir değerlendirmede, "Türk sağının geleneksel tabanı olan köylülüğün sosyal gelişme sürecinde erimesine ve şehirliliğin güçlenmesine paralel olarak, Türk orta sağında karşılaşılan ideoloji problemleri'nden söz ederek, "sağ(ın) ürettiği ekonominin moral ve felsefi değerlerini entellektüel düzeyde oluşturamamış"[4] olmasından şikâyet ediyor. Diğer taraftan, ANAP'ın siyaset ve söylemindeki liberallik, muhafazakârlık ve milliyetçilik arasında çizdiği zikzaklar, sıklıkla parti içinde liberal-muhafazakâr çekişmesinin sonuçları olarak yorumlanmıştır. Zira, klasik sosyolojik bir bakışa göre, seksenlerin ve doksanların Türkiyesi daha 'şehirleşmiş' ise ve ANAP başta olmak üzere, merkez sağ partiler artık daha çok bu 'şehirleşmiş' nüfusu temsil etme durumunda ise, şehirleşme siyasal alanda liberal değerleri besleyeceği için, siyasal alanda bu değerlerin yükselişine şahit olmamız gerekir.

Oysa, doksanlı yılların sonunda, merkez sağ siyaset halen liberal ve demokratik söylemler ile sadece koyu milliyetçi muhafazakâr değil, zaman zaman otoriter siyaset ve söylemler arasında salınımını sürdürmektedir. ANAP kurucularından ve muhafazakâr kanattan Ercüment Konukman, 1987'de partiyi "liberalleştirme çabaları içinde" olanlara karşı tepki göstererek, ellili yılları hatırlatıp, DP'nin "liberalleşmeye yani renksizleşmeye başladı(ğı) tarihten itibaren, kitle partisi olma vasıflarını kaybetmiş ve giderek zayıflamış"[5] olduğunu ileri sürüyordu. Konukman'ın görüşleri tartışmalıdır ve ellili yıllardan bu yana yarım asır, bu değerlendirmenin üzerinden de yirmi yıl geçmiş olmasına rağmen, merkez sağ içinde liberal değerler yükselmek bir yana, merkez sağın kendisi neredeyse tasfiye olmuş durumdadır.

4 A.g.e., s.6-9.

5 Ercüment Konukman, *Görüşler*, s.12.

Bu noktada, merkez sağ siyaset ve şehirleşme arasında kurulan ilişkiler ve aceleci sosyolojik tezlerin, tekrar gözden geçirilmesi gerekir. Öncelikle, seksenlerde değişmenin merkez sağın 'sosyolojik temelleri'nden çok, söylem düzeyinde olduğunu ve bu söylemin de liberal değerler üzerine inşa edilmediğini hatırlamamız gerekiyor. Diğer taraftan, Türkiye'de, ellili yıllardan beri yaşanan şehirleşmenin, klasik sosyoloji tezlerinin şehirleşme tezleri çerçevesinde tanımlanmasının yanıltıcı olabileceğini hesaba katmak durumundayız. Türkiye'de, yetmişli yıllardan itibaren hızlanan şehirleşme, tam anlamıyla, geleneksel bağların çözülmesiyle, cemaat ilişkilerinin yerini bireye dayalı ilişkilere, normatif ilişkilerin yerini rasyonel ilişkilere bıraktığı bir süreç değildir. Şehirleşme, birçok durumda, her şeyden önce, şehirlere göçle, şehirlerin nüfusunun artması, bunun yanı sıra, kırsal-geleneksel ilişkilerin de şehre göç etmesi ve varlığını şehirlerde devam ettirmesi süreci olmuştur. Aslında, şehirleşen her toplum benzer süreçlerden geçer, ancak, sanayileşmesi hızlandırılmış Batı dışındaki toplumlarda bu durum daha belirgindir ve doğrudan siyasal süreçlere yansır. Özellikle, seksenli yılların dışa açık ekonomik büyüme politikalarının en belirgin sonucu, yaygın teknoloji kullanımıdır; bunu aşan bir modernleşme ve şehirleşme sürecinden söz etmek için, belki daha uzun bir zaman beklemek gerekiyor. Şehir hayatının birçok insan için ifade ettiği anlam, halen, doğal olarak, farklı bir değerler ve ilişkiler dünyasına girmekten çok, otomobil sahibi olmak, apartman dairesinde oturmak gibi değişimlerdir. Özal'ın ANAP iktidarları döneminde tanık olunan gelişme, toplumun geniş ölçüde şehirleşmesi değil, ANAP'ın kültürel popülizme dayalı söylemi yoluyla, insanların oldukları halleriyle modern ve şehirli hissetmelerini sağlamaktı.

Bu koşullar altında, merkez sağ siyasetin hızla liberal-demokratik değerler etrafında gelişmesini beklemek fazla anlamlı olmaz. Nitekim, doksanlı yıllarda ANAP'ın başına gelen ve li-

beral kanadın temsilcisi olarak görülen Mesut Yılmaz, ANAP'ı, demokrat-liberal değerleri öne çıkaran bir merkez sağ parti olarak güçlendiremediği gibi, rakibi DYP karşısında, 1997'de, askeri müdahaleden yana tavır takınmaktan çekinmemiştir. Parti imajını veya 'vitrinini' yenilemek, 'çağdaş' ve ılımlı bir görüntü vermek için DYP'nin başına getirilen Tansu Çiller ise, içinde bulunduğu konjonktüre uygun olarak, giderek daha keskin milliyetçi, otoriter ve muhafazakâr bir çizgide ilerledi. Tüm bu gelişmeleri, tesadüfî ve şahsi nedenlere dayandırarak Türkiye'de siyaseti ve özelde merkez sağ siyaseti anlayamayız.

Aynı şekilde, merkez sağ siyasetin, başlangıçtaki sebep ne olursa olsun, halen iki farklı parti ile temsil edilmesini de, bu tür nedenlere bağlı olarak açıklayamayız.

Bir süre RP içinde bulunan, ancak genel anlayışı itibarıyla merkez sağ siyaset içinde düşünmemiz gereken Aydın Menderes'in dediği gibi, "İki şey birbirinden ayrı duruyorsa bunlara aynı şey demek" "makul" olmaz, "Ancak, ideolojik ayrılıklar var mı diye soracak olursak, bu ayrılık ideolojik zeminde meydana gelmiyor, başka zeminlerde meydana geliyor".[6] Bu zeminde, merkez sağ siyaseti belirleyen pragmatik kaygılar, bir şekilde ikiye bölünmenin ardından gelişen patronaj ilişkileri, siyasetin ve özellikle merkez sağ siyasetin içinde yer almanın, bir meslek gibi telakki edilmesi gibi birçok etken yer almaktadır. Ancak, diğer taraftan, merkez sağ siyasetten söz ederken, elli yıllık bir süreçten söz ettiğimizi de hatırlamak zorundayız. Türkiye'de siyaset gözlemcilerinin çoğu, değerlendirmelerinde sıklıkla, merkez sağ tercihten söz ederken DP seçmenine gönderme yaparak, merkez sağ tercihin bu noktadan çıkarak hareketini, hangi partiye kaydığını izlemeye çalışırlar, bunu yapabilmek için, seçmeni ve içinde bulunduğu koşullan sabitlemek gerekir. 1989 Mahalli ara seçimlerden sonra, Korkut Özal sonuçlar için;

6 Göktaş – Çakır, s.50.

"Benim gördüğüm kadarıyla herkes kendi babaevine dönmüş, Selametçiler Refah'a, Adalet Partililer DYP'ye, CHP'liler ise SHP'ye gitmişler. Benim anlayamadığım bu ANAP'ın aldığı yüzde 21 oy nereden geliyor?" demiş.[7]

DYP kurulduktan sonra, ANAP'ın çatısı altına giren tüm AP'li, MHP'li ve MSP'liler "babaevine" dönmediği gibi, ANAP ile siyasete katılan veya seçmen yaşına ulaştığında merkez sağı sadece ANAP'ın temsil ettiği döneme rastlayan veya ANAP söylemini farklı bulup destekleyen birçok insan vardı. Doksanlı yılların sonunda ise, 12 Eylül döneminde dünyaya gelenler, oy verecek yaşa geldiler. Tüm bunların ötesinde, ANAP ve DYP arasında, 1997 yılına gelene kadar, siyasî bakış açısından, belirgin bir farklılıktan söz etmek zordur. 1997 müdahalesinden sonra, DYP merkez sağın 'mevcut sisteme' karşı isyankâr yüzünü öne çıkarmaya çalışırken, ANAP söylemini, aynı geleneğin 'siyasal istikrar', kaos ve anarşiye karşı 'birlik ve beraberlik' temaları çevresinde kurdu. Böylece, DYP, kendini 'yeter, söz milletin!' diye o dönemin statükosuna karşı çıkan DP geleneğinin devamı olarak takdim etmeye özen gösterdi. DYP'nin karşı çıktığı yeni statüko, oligarşi diye tanımladığı, büyük iş ve medya çevrelerinin oluşturduğu ittifaktı. Bu çevrelere karşı, küçük işletmeleri, taşralı esnaf ve tüccarı ve tabiî kitleleri arkasına almaya çalışan DYP, bunu gerçekleştirmek için yetmişlerin sağ söylemine benzer bir söylem çerçevesinde, koyu milliyetçi bir tavır aldı. ANAP ise, 1997 müdahalesi ile işbirliği yapan bir parti olarak, partinin kuruluş koşullarına bir ölçüde de olsa benzer koşullar içindeydi ve bu durumda, partinin seksenli yıllardaki söylemine benzer bir söylem geliştirdi. ANAP, Özal'ın seksenli yıllarda sürekli 12 Eylül öncesi şiddet ortamını hatırlatıp, ideolojileri ve siyasî tartışmaları olumsuzlayan, gelişme, büyüme, bunları gerçekleştirecek ekonomi politikaları ve siyasal is-

7 Yılmaz Çetiner, *Son On Yılın Perde Arkası Mesut Yılmaz*, İstanbul: Milliyet Yayınları, 1994, s.46.

tikrar vurgusuna benzer bir şekilde, 1999 seçimlerine, 'huzur' için, siyasî çatışmalardan, ideolojilerden uzak bir siyasî istikrar ortamı için, kendini 'sessiz çoğunluğun sesi' olarak takdim etti. Bu doğrultuda, ANAP'ın 1999 seçim stratejisinde, siyasî tartışmalardan ziyade ekonomi politikaları vurgulanıyor, milliyetçilik ve dinî politikaların toplumsal kargaşalara neden olabileceği ima ediliyordu. Seçim broşürlerindeki ifade ile; "Milliyetçilik ve muhafazakârlık, Türklüğü, dinimizi, örf ve âdetlerimizi siyasete alet ederek milleti birbirine düşürmenin araçları değildi(r)".[8]

Böylece, merkez sağın, farklı dönemlerini ve farklı yüzünü yansıtan iki farklı söylemi, aynı dönemi değişik konumlarda yaşayan iki merkez sağ partisi tarafından aynı anda seslendiriliyordu. Bu koşullar altında, birbirlerine muhalif olan, bu söylemlerden biri, DYP, diğerini, askerî bir müdahaleyi doğrudan desteklediği için, 'demokrasinin temsilcisi olan'[9] merkez sağ gelenekten kopmakla suçluyor, diğeri, ANAP, onu siyasal istikrarı bozmakla suçluyordu. 1999 seçimlerine gelindiğinde, ANAP ve DYP, aynı dönemden farklı etkilenmenin ötesinde, merkez sağda artık bir ölçüde ayrışmış çevreleri temsil ediyor gibiydiler. ANAP, daha çok büyük iş çevreleri ve iktidar çevrelerinin siyasî-ekonomik istikrar arayışının temsilcisi, DYP ise, bu çevrelerin dışında kalmış, mevcut gidişattan şikayetçi olan kesimlerin sesi olma durumunda idiler, bu farklılıklar söylemlerine de yansıyordu.

Ancak, 1999 Genel Seçimleri, Türkiye'de, merkez sağın arkasına almak durumunda olduğu kitlenin henüz yeterince ayrışmadığını, diğer yandan ise, büyük iş ve iktidar çevreleri ve milliyetçi, muhafazakâr söylemden uzaklaşan sağ söyleme ikna olan şehirli kesimin, milliyetçi-muhafazakâr söylemle besle-

8 ANAP Seçim Bildirgesi ve Türkiye Sözleşmesi, s.9.

9 Yüksek Bölük, "Merkez Sağ ve 28 Şubat", Öncü-II. Demokrasi, 6 Aralık 1998, s.3, vd.

nen popüler destek olmaksızın siyasî temsili şekillendiremeyeceğini gösterdi. Zira, Türkiye'yi, ne sosyolojik manada, ne kültürel manada modernleşme sürecini tamamlamış bir ülke olarak algılamak mümkün gözüküyor. ANAP lideri ve başbakan olarak, 1987'de hâlâ köylerin kalkınması ve altyapı yatırımlarının öneminden bahsetmek durumundaydı. Özal, bu tarihte parti icraatlarını anlatırken, "Türkiye'de altyapı seferberliği çok eskilerde, Demokrat Parti zamanında başladı", "Altyapı meselesi Türkiye'nin en önemli meselesidir", "Devlet eline geçen paraların önemli bir kısmını yıllardır ihmal edilmiş köylerimizin altyapısına harcamaktadır. Bütün Cumhuriyet tarihi boyunca ihmal edilmiş köy elektrifikasyonu 1984'ün başından başlanarak 1988 sonuna kadar tamamen bitirilecektir" diyordu.[10] Özal'ın, seksenli yıllarda, bir yandan liberal ekonomik politikalarla milliyetçi muhafazakâr değerleri, diğer yandan ise merkez sağın klasik 'ekonomik kalkınma', zenginleşme, gelişme söylemini aynı anda, aynı çatı altında toplama stratejisinin arkasında büyük bir kitle desteği kazanması tesadüfî değildi. Türkiye'de kitle partisi olma durumundaki merkez sağ partilerin güçlenmesinin koşulu, zaman zaman çok farklı kesimleri aynı çatı ve eklektik bir söylem çevresinde toplaması gibi görünüyordu. Ancak, seksenlerin Türkiyesi ellili yılların Türkiyesi değildi; tek parti dönemine tepkilerin, aynı kültürel itirazların aynı çatı altında toplanması ellili yıllara özgü bir durumdu. Seksenlere gelinceye kadar yaşanan süreç içinde, bir yandan, toplumsal farklılaşma gelişmiş, diğer yandan ise, kültürel kutuplaşma yumuşamıştı, ayrıca bu süreç içinde merkez sağ siyaset bir muhalefet söylemi olmaktan çıkıp, giderek daha fazla resmî söylem halini almıştı. Bu koşullar altında, merkez sağa konjonktürel bir imkânla ortak çatı olma kabiliyeti kazandıran ANAP başarısının çok uzun ömürlü olması beklenemezdi.

10 *Kuruluş ve İcraatlarıyla Anavatan Partisi*, Derleyen: Gündoğdu Özbaş, 1987, s.103, 199.

Doksanlı yıllarda, merkez sağı eritmeye başlayan temel etkenlerden biri, merkezin ikiye bölünmesi değil, seksenlerde yeni bir muhalefet çevresi olarak gelişen İslamcılığın yükselmesidir. Bu noktadan hareketle, daha ileri gidilerek, merkez sağın hiçbir muhalefet içermediği ve resmîleştiği aşamada, ikiye bölünmesinin onu zayıflatmaktan ziyade, bir süre daha ayakta tuttuğu ileri sürülebilir. Doksanlı yılların başında, DYP keskin bir muhalefet siyaseti izlediği için güçlenmişti, iktidar ortağı olduğu süreç içinde, bu imajını ve ikna ediciliğini yitirdi. Diğer taraftan, doksanlı yıllar boyunca iki merkez sağ parti, yine iki farklı çatı altında siyaset yaptıkları için değil, tek tek hiçbir şeye ve sadece birbirlerine muhalif oldukları için merkez sağın zayıflaması sürecine katkıda bulundular. Merkez sağ, Türkiye'de her zaman, bir muhalefet rengi taşıdığı için büyük destek bulmuştur, her iki merkez sağ partisinin de bu muhalefet rengini yitirdikleri noktada, birbirlerine muhalefete girişmeleri, merkez sağın kirli çamaşırlarının ortaya dökülmesinden başka bir şeye yaramadı. 1997'den başlayarak 1999 seçimlerine kadar, DYP'nin, muhalif kimlik kazanma çabaları, bu muhalefeti yetmişli yılların sağ söylemi çerçevesine yerleştirmesi açısından anakronik, ani bir dönüş olduğu için de ikna edicilikten uzaktı. ANAP'ın seçim stratejisi de, 12 Eylül ertesinde, etkin olmuş olan 'istikrar' ve 'birlik beraberlik' temalarına dayanması açısından, DYP kadar olmasa da, fazla isabetli değildi.

1999 seçimlerinde merkez sağın çözülüşü, merkez sağ siyaseti 1950'li çıkış yıllarından itibaren, içinde geliştiği dinamikler çerçevesinde izlediğimizde şaşırtıcı olmamalıdır. Türkiye, henüz hiçbir bakımdan, siyasal ifade biçimi olarak, merkez sağda veya solda, liberal-demokratik değerleri öne çıkaran, ılımlı siyasal söylemlerin popüler destek bulacağı koşullara ulaşmamıştır. Merkez sağ parti ve politikalar, modernleşmeyi ve kendi liberal ekonomik politikalarını, ancak milliyetçi bir kimlik ve milliyetçi-muhafazakâr bir söylem üzerinden gerçekleştirebil-

mişlerdir. Bir yandan, modernleşmeye karşı gelişebilecek tepkileri ılımlılaştıran merkez sağ siyaset, diğer yandan, bunu sağlamanın da bir yolu olarak, milliyetçi-muhafazakârlık çerçevesinde otoriter değerleri öne çıkarmıştır.

Ellili yıllardan itibaren, toplum bir yandan merkez sağ siyaset çerçevesinde, demokrasi, hürriyet, çoğulculuk, sivil toplum gibi kavramlarla tanışmış, diğer yandan bu kavramların içini, yine merkez sağ söylem çerçevesinde, otoriter değerlerle doldurmuştur. Bu çerçevede, demokrasi, türdeş bir cemaatin otantik ('gerçek') temsili, sivil toplum ise birden çok kültür ve değerin aynı çatıda ('Türklük' veya 'devlet') tekleşmesi olarak tanımlanmıştır.

Bu koşullar altında siyasal alanda, liberal-demokrat bir merkez sağ veya siyasal istikrar aracı olarak her koşulda güçlü bir merkez sağ beklemek gerçekçi değildir. Siyasal istikrarın, koşulları, siyasal partilerin kendilerinden menkul güçleri değil, belli bir toplumsal istikrar zemininin varlığıdır. Siyasî istikrar koşullarını oluşturan da, liberal-demokrat, ılımlı siyasal değerleri geliştiren de bu zeminin varlığıdır.

Merkez sağ siyaset, kesintili de olsa yarım yüz yıl boyunca, liberal ekonomik siyasetlerle, otoriter kültürel değerleri buluşturduğu kaygan bir zeminde ilerlemiştir. Bu kaygan zeminde ayağı tökezlediği veya düştüğü zaman şaşırmak için hiçbir neden yoktur. Ayrıca, merkez sağın nefesinin tükendiği yerde, onun beslediği milliyetçi ve muhafazakâr siyasetlerin protestocu yönleriyle güçlenmesi de anlaşılabilir bir şeydir.

Son olarak, demokrat-liberal değerler tüm toplumlarda, milliyetçi, muhafazakâr, hatta otoriter değerlerin öne çıktığı süreçlerden geçmişlerdir. Diğer taraftan, Türkiye'de milliyetçiliğin ve demokrasinin tarihi çok yenidir. Bunun böyle olduğunu düşünmek için sosyolojik determinist olmaya gerek yoktur, ayrıca bu, Türkiye'nin içinde bulunduğu durumu, otoriter de-

ğerlerin merkez sağ içinde veya dışında geliştiği bir siyasal hayatı meşrulaştırmak veya arzulanır bulmak demek değildir, yapmak istediğimiz, sadece Türkiye'de merkez sağ siyaset üzerine, daha gerçekçi değerlendirmeler yapmak için bir çerçeve denemesidir.

TÜRKİYE'DE SAĞ SİYASETİN DÖNÜŞÜMÜ

Türkiye'de sağ siyaset, Cumhuriyet Devrimi'ne tepki çerçevesinde oluştu. Merkez sağ siyaset ve partileşme, bu tepkinin ilk ve en geniş platformuydu. İkinci Dünya Savaşı sonrasında oluşan dünya konjonktürüne paralel olarak, Türkiye'de çok partili siyasi hayata geçildiğinde, Cumhuriyet'in kurucu ideolojisinin taşıyıcısı olan tek partiye karşı gelişen muhalefet, ağırlıklı olarak Demokrat Parti (DP) çevresinde yoğunlaştı. Demokrat Parti, sadece tek parti yönetimine karşı tepkinin ifadesi değil, açıkça telaffuz edilemediği halde, aslında Cumhuriyet devrimine ve özellikle onun seküler/Batıcı kültür politikalarına karşı tepkinin temsil edildiği bir politik oluşumdu.

Aslında Batılılaşma ve/veya modernleşme süreci, Osmanlı yönetici sınıfının önderliğinde, Cumhuriyet'in kuruluşundan çok önce başlamıştı. Ancak, Cumhuriyet'in kuruluşu bu süreci radikalleştirmiş, yaygınlaştırmış ve resmîleştirmişti. Dolayısı ile, toplum nezdinde, özellikle dinî sembollerin hayatın dışına itilmesi dikkat çekici bir durumdu. Demokrat Parti'nin kurucu

kadrosu, Cumhuriyet'in seçkin kadrosundan ve doğrudan Cumhuriyet Halk Partisi (CHP) içinden çıkmış muhaliflerdi. Toplumsal tabanı ise, özellikle muhafazakâr kalabalıkların tepkileriyle oluşmuştur. DP'ye ilişkin zihinlere kazınan en önemli icraatın, ezanın Arapça okunabilmesi önündeki engelin kaldırılması olduğu hatırlanırsa, oy tabanının genel portresi de daha iyi anlaşılmış olur. Diğer taraftan, muhazafakâr tepki dediğimiz şeyin, sadece dinî sembollerin toplumsal hayatta geri çekilmesine karşı oluşan antipati değil, geniş halk kitlelerinin dışlanmış hissine karşı oluşan gerilim olduğunu dikkate almak durumundayız.

Cumhuriyet ideolojisi, Osmanlı'nın son döneminde şekillenen, Batı karşısındaki yenilginin ancak Batılılaşarak aşılacağı fikrine dayanıyordu. Bir yandan, Cumhuriyet'in bağımsızlık fikri Batılı güçlere, cephede meydan okumuş olmanın altını çizerken, Batı ile boy ölçüşmenin yegane yolu olarak Batılılaşmayı, yani sadece Batı'nın teknolojisi ve bilimini değil, tüm kültürünü ve kurumlarını benimsemeyi öngörüyordu. Cumhuriyet Devrimi'nin, toplumun bu yönde dönüştürülmesi politikaları, geniş kitleler açısından yabancılama ve küçümsenme şeklinde tepki topluyordu. Kılık kıyafetten harflere her şeyin değiştiği ve bu sürecin isteyerek veya istemeyerek dışında kalanların dışlandığı bir ortamda, kalabalık toplum kesimleri, tepkilerini CHP'ye karşı kurulan bir partiyi desteklemekle göstermişlerdir.

Demokrat Parti'nin, çok partili hayatla birlikte siyaset sahnesinde yer alıp CHP'ye alternatif ve daha sonra iktidar olması, sıradan bir tepki çerçevesinde açıklanamaz elbette. Ancak, öncelikle, yukarıda özetle değindiğimiz "tepki", ilk bakışta göründüğü kadar basit bir olay değildir. İkinci olarak, DP'nin Cumhuriyet Devrimi'ne karşı tepkiden beslenmesi, Türkiye'de sağ siyasetlerin dayandığı temelleri anlamak açısından önemlidir. Diğer taraftan, DP'nin aynı zamanda, türdeş görüş ve kaygıların temsilcisi olmaktan ziyade, tek parti yönetimine karşı

birbirinden bazen çok farklı tepki ve kaygıları bir araya getiren, zor bir koalisyon olduğunu belirtmek gerekir.

İkinci Dünya Savaşı sonrasında, dünya Amerika Birleşik Devletleri'nin (ABD) başını çektiği serbest piyasa ekonomisine dayalı demokrasilerden oluşan kapitalist Batı bloku ile, Sovyetler'in başını çektiği sosyalist iddialı rejimler şeklinde iki cepheye ayrılmıştı. Türkiye seçimini birinci bloktan yana yaptı; bu devletçi ekonomi politikalarından uzaklaşmak, ekonominin liberalleşmesi rayına girmek anlamına geliyordu. DP, aslında seçkin/yönetici çevrede, yani CHP'nin içinden bu çizginin temsilcisi olarak çıkmıştır. Samet Ağaoğlu, 1947'de yayımladığı İki Parti Arasındaki Farklar (Ankara, 1947) başlıklı kitabında, bunu çok iyi ifade ediyor. CHP iktidarının devletçi ekonomik politikalarının, sosyalist ekonomi anlayışını temsil ettiğini, buna karşın "liberal" ekonomi anlayışının bireyin özgürlüğü ve şahsi teşebbüsü öne çıkardığını, DP'nin bu ikinci bakışın temsilcisi olduğunu belirtiyor. "Demokrat Parti programının ana vasfı belli bir cemiyet ve hayat görüşünün mahsulü olmasıdır", bu görüş, hür dünyanın icabı olan, demokrat, liberal görüştür diyor.

Öte taraftan, Ağaoğlu'nun çizdiği tabloda, iki parti arasında işaret ettiği farklılık seçkinler arası bir siyaset tercihini yansıtıyordu. Oysa 1946 Türkiye'sinde liberal ekonomik politikaları destekleyecek veya tercih edilecek bir şehirli orta sınıf mevcut değildi. Tam tersine nüfusun çoğunluğu kırsal alanda ve ekonomi çerçevesinde yaşıyordu. Sonuçta, liberal ekonomik politikaları öngören seçkin parti yöneticileri ile, Cumhuriyet Devrimi'ne ve daha çok onun kültür değişimi politikalarına karşı oluşan toplumsal tepkilerin koalisyonundan oluşan Demokrat Parti, Türkiye'nin sağ politik söyleminin zemini oldu ve çerçevesini çizdi. Kendisinden sonra gelen merkez sağ partilerin hepsi benzer koalisyonlardan oluştular. Bunun dışında, zaman içinde, merkezin dışına taşan sağ politik söylemlerin tümü, bu

zeminde gelişti. Diğer taraftan, gerek koyu milliyetçilik, gerek dinî muhafazakârlık istikametinde merkezden uzaklaşan sağ parti ve söylemlerin zihin haritalarının anahatlarını belirleyen, DP döneminde oluşan muhalefet çerçevesi oldu.

Tek partinin otoriter siyasetlerine karşı, demokrasiyi vurgulayan ismi ile Demokrat Parti hareketi, öncelikle demokrasiyi "tercüme" etmeye girişti. DP'nin meşhur sloganı "Yeter, söz milletin!" idi. Bu, sadece CHP'nin seçkinci politikalarına karşı bir itiraz değildi, aynı zamanda, CHP'nin "milletten kopuk"luğunu vurguluyordu. Daha sonra bu tema, sağ politik söylemler tarafından, bugüne kadar sürekli vurgulanagelmiştir. Asıl itiraz edilen husus, CHP'nin otoriter politikaları değil, onun topluma "yabancılaşmış" olmasıydı. İktidar, milletin "gerçek" temsilcilerine geçtiğinde maksat hasıl olacaktı. "demokrasi"nin anlamı buydu. Ben buna "otantik temsil" iddiası diyorum ve sağ partilerin "demokrasi" anlayışını anlamak açısından, özellikle dikkate alınması gerektiğini düşünüyorum.

Bir siyasi partinin kitle tabanı ile arasındaki temsil ilişkisi kuşkusuz, soyut ilkeleri aşmak durumundadır; lider kadroların, tabanı için "onlardan biri" olması sembolik anlamda önemlidir. Ancak, Türkiye'de sağ söylemlerin özdeşleşme şeklindeki temsil ilişkisi, bunun ötesinde "türdeş bir toplum" ve onun "hakiki temsilcileri"ne işaret eder. O nedenle, DP'den bu yana "demokrasi", bir nevi milletin iktidarı ele geçirmesi olarak algılanmıştır. Buna karşın, önce CHP ve bürokrasi, daha sonra, onun devamı ve aynı ideolojinin taşıyıcısı olarak görülen bürokrasi ve ordu gibi temel devlet kurum ve organları, demokrasinin önündeki en büyük engeller olarak görülmüştür.

Cumhuriyet Devrimi'ne ve özellikle onun kültür politikalarına tepkinin, hafife alınacak bir konu olmadığını söylemişti. Bu konuda hatırlamamız gereken ilk husus, Cumhuriyet'in dönüşümünün modernleşme tarihinde yakın benzeri olmayan

çok köklü bir kültür dönüşümü olduğudur. Modernleşme sürecinde, Batı dışındaki hemen tüm toplumlarda, sorgusuz sualsiz Batılılaşma hareketleri yükselmiş ve bu tür deneyler yaşanmıştır. Ancak, tüm toplumu bu yönde dönüştürmek üzere, bu hareketi resmî politika haline getiren toplumların en radikal örneği Türkiye oldu. Dahası, Osmanlı İmparatorluğu'nun tedrici çözülüşünün yarattığı travma ile bu radikal dönüşümün yarattığı tepki bir noktada kesişti.

Osmanlı'nın son dönemi, zaten Batı karşısında yenilginin sorgulanma çabası ile geçmişti. "Neden yenildik, şimdi ne yapacağız?" sorusuna verilen cevaplar, zaman içinde iki farklı mecraya akmıştı. Bir yanda, sorunun bir medeniyet sorunu olduğuna, "İslam medeniyetinin", dönemin ünlü düşünürlerinden Ahmet Ağaoğlu'nun ifadesi ile "yenilmiş" bir medeniyet dünyası olduğuna kanaat getirenler vardı. Bunlar, Batı medeniyetinin, tarihî süreçte ileri bir aşamayı temsil etitğini, bu nedenle benimsenmesi gerektiğini ileri sürüyordu. Diğer tarafta, sorunun İslam medeniyeti veya münhasıran İslam olmadığını, İslam'ın zaman içinde yozlaştığını düşünenler, sorunun sadece Batı'nın son dönemde geliştirdiği teknoloji ve biliminin benimsenmesi ile çözüleceğini ileri sürenler vardı. Bir yönü ile böyle ifade edilebilen ayrışma, diğer taraftan farklı tarih okumaları üretti. Bir yanda, yenilginin suçlusu olarak içinde bulunulan medeniyet dünyasını (ki bu da İslam medeniyeti demekti) görenler vardı. Bunlar kurtuluşu dinî kurum ve pratiklerden -hatta açıkça söylenmese de- inanç ve sembollerden kurtulmakta görüyorlardı. Cumhuriyet aslında bu yaklaşımı resmî ideolojiye dönüştürmüştü. Diğer tarafta, sorunu din ve geleneklerine toz kondurmadan çözmek isteyenler, modernleşmenin teknik yanına karşı çıkmadan, kültürü korumak gayretindeydiler. Bu yaklaşımı benimseyenler, yavaş yavaş tarih okumalarını, Osmanlı yenilgisinin aslında birilerinin oyunu, tuzağı olduğu şeklinde kuruyorlardı. Bu noktada, Cumhuriyet poli-

tikalarına itiraz ile Osmanlı yenilgisi travması tek bir hikâyede birleşiyordu. Bu bakış açısına göre, Osmanlı'yı yıkan, birtakım hile ve oyunlardı. Her şey İkinci Abdülhamid döneminde yoğunlaşıyordu. Abdülhamid, Siyonistlere Filistin'de toprak vermeyi reddettiği için, onların uzantıları olan Yahudi asıllı "dönme" Osmanlı vatandaşlarının, Osmanlı'yı yıkmak için çeşitli hilelere başvuran büyük güçlerin uzantıları olan masonlar ve benzerlerinin ön ayak olduğu kumpaslarla tahttan indirilmişti. İkinci Meşrutiyet'ten Cumhuriyet'e kadar uzanan süreç bu oyunun sonucuydu.

Bu tablo içinde, iktidarın, milletten uzaklaşmış ve bu komploların ürünü olanlar yerine, milletin "gerçek temsilcileri"nin eline geçmesi fikri daha fazla önem ve farklı bir mahiyet kazanıyordu. Altmışlı yıllarda, Süleyman Demirel'in Adalet Partisi (AP) genel başkanlığı için mason olmadığını ispat etmek zorunda kalması, bu tablo içinde kolaylıkla kavranabilir.

O halde, sağ politik söylemlerin kalkış noktası olan 1950 DP muhalefeti, doğrudan telaffuz edilmese de, Cumhuriyet Devrimi'ne karşı bir tepki cephesini harekete geçirmiş ve siyasi ifade bulmasını sağlamıştı. Bu aşamada, "millet" yeniden tanımlanmak durumundaydı. Cumhuiyet idaresi, ulus devlet projesi çerçevesinde, bir "millet" miti oluşturmaya girişmişti. Ancak bu mit, fazlasıyla Batılı ve seküler biçimde tarif edilmişti. Öncelikle, bunun karşısında, geleneksel kimliklerin yerini almakta olan, millî kimliğin yerlileştirilmesi süreci yaşandı. Millet, Türklük yine merkezde olmak üzere, dinî ve geleneksel motiflerle beslenerek yeniden tanımlandı. Ellili yılların muhalefeti, Cumhuriyet'in seküler ulusçuluğuna karşı, sağ milliyetçiliği üretti ve tezlerinin onun etrafında kurmaya başladı. Sağ siyaset, "muhafazakâr ve Türk" esasıyla belirlenen "millet"in ağzından konuşmaya başladı. "Söz" bu şekilde tarif edilen "millet"indi. Ellili yılların ardından, DP'yi takip eden AP ve özellikle sağ siyaset tarihine damgasını vuran lideri Süleyman Demi-

rel, hep "millet"i temsil etme ve onu iktidar yapma iddiasını ifade etmiş, sürekli bunun altını çizmiştir. "Milletin yönü ile memleket idaresinin yönünü aynı yaparsak selamet limanına ulaşırız"[1] derken, asıl sorunun, iktidarı seçkinci, "yabancılaşmış" CHP'nin elinden almak olduğunu işaret ediyordu. Bu çerçevede, demokrasi, iktidarın milletin "gerçek temsilcilerinin eline geçmesi ile tecelli etmiş olacağı" anlayışı esastı.

Keza, bu kez seksen sonrasının özel koşullarında yenilenen sağ koalisyon olan Anavatan Partisi (ANAP) ve lideri yine aynı çizginin devamı olarak, toplumdan uzak birtakım seçkinlere karşı hep bu muhayyel milletin hakiki bir parçası olma durumunu vurgulamış, öne çıkarmıştır. ANAP'ta muhafazakâr, dindar çizginin en önde gelen temsilcilerinden Mehmet Keçeciler, ANAP'ın misyonunu anlatmak üzere kaleme aldığı "Bizim Davamız" adlı kitapçığında (1987), ANAP çizgisini, "Köy olarak, Kadıköy, Erenköy, Bakırköy ve Yeşilköy'ü tanıyanlara" karşı milletin gerçek temsilcisi olarak takdim ederek, solcuları "Bebek'ten Boğaz'ı seyredip Hakkari'deki Zap suyuna ağıt yakan" 'sahtekârlar' olarak tanımlıyordu.

Nihayet, merkez sağ tarihinde, bazı açılardan ciddi bir kırılmayı temsil eden Adalet ve Kalkınma Partisi'nin (AKP), bu yönüyle klasik söyleminin devamını sergileyerek, kendisini milletin gerçek temsilcisi ilan etmiştir. Bu noktada farklı olan, AKP'nin "millet"i bu kez daha dindar tarif etmesidir.

Başından itibaren kendini Cumhuriyet projesine tepki çerçevesinde kuran ve tüm sağ yelpazenin genel çerçevesini oluşturan merkez sağın yükseldiği ilk yıllar, Soğuk Savaş döneminin başlangıcına rastlıyordu. Türkiye'de sağ siyasetin, Cumhuriyet politikalarına karşı tepkisi. "komünizmle mücadele" çerçevesinde kolaylıkla kapitalist model ile buluştu, kitleleri liberal ekonomik politikaların ardına katabildi. Komünizm, Türki-

1 Büyük Türkiye, 1977, s.59.

ye'de yaşayanlar için sadece kadim bir düşman olan, Moskofların (Rus) sistemi olmasının dışında, en kötüsü, "dinsiz"liği temsil ediyordu. Bu çakışma, Türkiye'de sağ milliyetçiliğin şekillenmesinde de önemli rol oynadı. DP döneminde, seküler ulusçuluğa alternatif olarak gelişen, ulus devlet ve kimliğin dinî ve yerel motiflerle "milliyetçilik" haline dönüşmesi, bir adım sonra, Sovyetler ve komünizme karşı savunu ideolojisiyle pekişti.

Türkiye'de milliyetçiliğin gelişme sürecinde, bu dönüşüm önemlidir. Zira, sadece Cumhuriyet projesinin ulusçu modeli değil, Avrupa'da yükselen ırkçı milliyetçiliğinin tesirlerini de taşıyan, seküler milliyetçiliğin bir başka versiyonu olan ırkçı milliyetçilik türü de zemin bulamamıştır. Bu çerçevede, sağ siyasetin yapı taşlarından biri olan Türk milliyetçiliği, başından itibaren şu veya bu ölçüde dinî motiflerle örülmüştür. Buna karşın, dinî muhafazakârlık bir noktadan sonra, yine değişen ölçülerde de olsa her zaman "millî" bir renk taşımıştır. Sağ siyasetin merkezinden öteye savrulan koyu milliyetçilik ve sonradan "İslamcılık" adını alacak olan, dinî muhafazakârlık politikalarından söz ediyorum.

Bilindiği gibi, DP döneminin ardından, merkez sağ siyaset altmışlı yıllarda Adalet Partisi çatısı altında toplandı. Yine aynı dönemde, milliyetçilik ve dinî muhafazakârlık istikametindeki politik söylemler gelişerek. merkezin ötesinde farklı çatılar altında partileşti. Birtakım küçük oluşumları bir yana bırakırsak, ağırlıklı olarak koyu milliyetçilik Milliyetçi Hareket Partisi (MHP) ve ardından Milliyetçi Çalışma Partisi (MÇP), dinî muhafazakârlık Milli Nizam Partisi (MNP) ve Milli Selamet Partisi (MSP) adları altında siyaset sahnesine çıktı. Ancak, ideolojik zeminde, merkez sağ ile bu oluşumlar arasında her zaman önemli bir geçişkenlik olmuştur. Şöyle ki, merkezin ötesine savrulan bu siyasal söylemlerin hepsi, Türkiye'de sağ siyasetin iki kalkış noktası olan ve Cumhuriyet projesine karşı, yazının başında işaret ettiğmiz "tepki" zeminine dayanıyordu. Gerek

merkez sağ, gerekse koyu milliyetçilik ve dinî muhafazakârlık, Cumhuriyet projesinin yabancılaşmış, seçkinci tavrına karşı Türk-Müslüman toplumun temsilciliği iddiası taşıyordu. Tarih okumaları aynı benzer varsayımlardan ve kaynaklardan hareket ediyordu.

Tam da bu nedenle, merkez sağ ve diğerleri hem birbirinin rakibi, hem de zaman zaman müttefiki olmak durumunda olmuştur. Aslında merkez sağ partiler, daha önce de işaret ettiğimiz gibi, liberal ekonomik politikaların, milliyetçi ve muhafazakâr duyarlıklardan yola çıkan kitle tabanlarının bileşiminden oluşuyordu. Bu durumda, merkez sağ partilerin kendisi, zaman zaman gerilim yaratan ittifaklardan oluşuyordu. Bu durumda merkez sağ partiler, gerek merkez yönetimi ve taşra teşkilâtları, gerek farklı gruplaşmalar ve gerek bölgesel düzeyde, bazen milliyetçiliği, bazen dindarlığı, bazen liberalliği ağır basan karmaşık bir yapıya dayalı oluşumlar olmak durumundaydılar. Yetmişli yıllarda, parti içi koalisyonların ötesinde, farklı partilerde ifade bulan sağ siyasetçiler Milliyetçi Cephe koalisyonları adı altında hükümet oldular. Seksenli yıllarda ise, askeri darbe sonrası koşullarında, bu koalisyon bir kez daha Anavatan Partisi çatısı altında partileşti. Turgut Özal, partisinde dört eğilimi birleştirdiğini iddia ediyordu, ancak aslında sözkonusu olan, merkez sağ için fazla yeni bir gelişme sayılmazdı. Bir kere, birleştirildiği iddia edilen eğilimlerden sosyal demokrasi, geçmişinde sosyal demokrat olan birkaç kişinin şahsi katılımı dışında hiçbir şekilde temsil edilmiyordu. Geri kalan, milliyetçilik ve dindarlık, zaten merkez sağın öteden beri bileşenleri olmuştu.

Yine de, merkez sağ ile dışında kalan merkez sağ eğilimler arasında tabii ki belirleyici farklılıklar vardı ve merkez sağ siyasetin gelişme sürecinde bu farklılaşma giderek daha belirgin hale geliyordu. Öncelikle, merkez sağ siyaseti temsil eden partiler, adı üzerinde, Cumhuriyet projesine karşı tepkilerin ılımlı

ve uzlaşmacı versiyonunun ifadesiydiler ve kitle desteklerinin farklı eğilimlerine rağmen, belirleyici vasıfları liberal ekonomik politikalardı. Tam da bu nedenle, Demokrat Parti'den başlayarak, hepsinde farklı gruplaşmalara rağmen, parti yönetiminin merkezi ve liderlik, liberal kanat tarafından temsil ediliyordu. Buna karşın, parti içinde fazla milliyetçi-muhafazakâr kalanlar liderlik yarışının hep dışında kaldılar.

AP döneminde Sadettin Bilgiç grubu bunun en iyi örneklerinden biridir. Daha sonra ANAP döneminde, kuruluş aşamasında önde olan isimler bu türden bir elenme sürecinde gerilerde kaldılar ve nihayetinde Özal'dan sonra, liberal kanadın temsilcisi Mesut Yılmaz ANAP lideri oldu.

Demokrat Parti liderliği zaten CHP içinden çıkan ve şehirlilik ve Batılılaşmışlık anlamında seçkinlerden oluşan bir çevrenin elindeydi. Adalet Partisi'nde liderlik ve yönetici merkez, sağ siyasetin temsili iddiasında olduğu farklı bir çevreden gelen Süleyman Demirel ile bir ölçüde değişime uğradı. Ancak Demirel nihayetinde Cumhuriyet projesinin öngördüğü kimlik modeline sonuna kadar uyum göstermeye özel bir önem atfetmiştir.

Seksenli yıllarda, Anavatan Partisi'nin kuruluş aşamasında, askeri darbenin başkanı Kenan Evren, Turgut Özal'ın muhafazakâr bir çevreden gelmesinin yarattığı tedirginliği, parti kurma aşamasında konuyu doğrudan kendisine açarak gidermişti.[2] Daha sonra ANAP iktidarının dini politikalarından rahatsızlık duyduğunda ise "Gerçi Süleyman Demirel'in dinî çevrelere karşı yumuşak baktığı biliniyor ama Özal gibi şeriat düzenine götürmek isteyenlere müsamaha etmez. Hakkını vermek gerekirse, milliyetçi ve Atatürk'e Özal'dan çok bağlıdır" demiştir.[3]

2 Kenan Evren, *Kenan Evren'in Anıları-4*, İstanbul, Milliyet Yayınları, 1991, s.51.

3 *Kenan Evren'in Anıları-5*, İstanbul, Milliyet Yayınları, 1991, s.458.

Bu noktada en büyük kırılma, AKP'nin kendisini, merkez sağ çizgide siyaset yapma iddiası ile iktidara gelmesi olmuştur. Böylece Türkiye'de ilk kez dindar muhafazakâr çevreden ve/veya İslamcı siyasal çizgiden gelen politikacıların liderlik kadrosunu oluşturduğu bir merkez sağ siyaseti denemesi hayata geçirilmiş oldu. Türkiye'de dindar muhafazakârlığın her seviyede, öteden beri merkez sağ partilerde temsil edildiğini söylemiştik. Dindar muhafazakâr çizginin, merkez sağın ötesinde altmışlı yıllardan itibaren temsili "Milli Görüş" çerçevesinde MNP ve MSP ile sürdürülüyordu. Seksenli yıllara gelindiğinde bu çizgi Refah Partisi (RP) ile devam etmiştir.

Ancak yetmişli yıllardan itibaren bu çizgi artık "İslamcılık" olarak tarif edilmeye başlanmıştı. Türkiye'de İslamcılığın tarihi Meşrutiyet yılları öncesine giden bir fikir akımı olarak başladı. Ancak Cumhuriyet dönemi İslamcılığını, eski çizginin kesintisiz devamı olarak değerlendirmek yanıltıcı olur. 1950'lerden itibaren yeniden sahneye çıkan İslami siyaset çizgisi, öncelikle Cumhuriyet projesine tepkiye odaklanmıştı. Yetmişli yıllara gelindiğinde ise, İslam dünyasının genelinde gelişen İslamcılık hareketleri ve ideolojisinin etkilerini barındırmaya başlamıştı. Yine de bu çizginin en belirleyici öğelerinden biri "milli" vurgusu idi. Seksenli yıllara gelindiğinde ise İslamcı siyasetin özellikle bu noktada ciddi bir dönüşüm gösterdiğini söylemek yanlış olmaz. Seksenli yıllardan itibaren, İslamcılık adına siyaset sahnesine çıkan söylemler, bu kez demokrasi ve sivillik vurguları ile öne çıkmaya başladılar. Bu dönüşümde, askeri darbe tecrübesinin etkileri ve Sovyetler'in çözülme sürecinde dünya çapında yükselen liberalizm ve demokrasi tartışmalarının etkisi olduğu tartışılmaz. Ancak, bu noktada söz konusu olan sadece siyasal liberalizmin yükselişi değildi. Asıl belirleyici olan, neo-liberalizm dediğimiz, liberal ekonomik politikaların yükselişi idi.

Refah Partisi, Milli Görüş çizgisinin devamı olarak yine Nec-

mettin Erbakan'ın liderliğinde siyaset sahnesine çıktı ve merkez sağ siyasetin yıpranmasına koşut olarak gelişti. Ancak, bu dönem öncelikle Turgut Özal ve ANAP çevresinde merkez sağ siyasetin önderliğini yaptığı ekonomik liberalleşme fikri, İslamcı çevrede, bugüne kadar sanıldığından çok öte tesirli, hatta belirleyici olmuştur. Şöyle ki, RP çizgisinin ana temalarından biri olan "Adil Düzen" sloganı, sosyal adalet vurgusu taşımasına karşın giderek RP lider kadrosunun çevresiyle sınırlı, sembolik bir karakter kazanmaya başlamıştı. Diğer taraftan, Turgut Özal'ın ekonomik liberalleşme fikri, partiler-ötesi bir ikna kabiliyeti kazandı. Zira, Özal'ın öncülüğünü yaptığı ekonomik liberalizm söyleminin açılımları, sadece ekonomik çerçeve ile sınırlı değildi.

Dindar muhafazakâr kitle veya İslamcı siyaset çizgisinin zihin haritası açısından, bu etkilenmeyi anlamak son derece kolaydır. Bu çizgi, öteden beri öncelikle Kemalist resmî ideolojiye tepki çerçevesinde yoğunlaşmaktaydı. Devletin ekonomik gücünü küçültmeyi öneren liberal ekonomi politikaları, bu yolla, devletin resmî ideolojisinin de gücünü kırma açısından ikna edici görülmüştür. Diğer taraftan, muhafazakâr/İslamcı siyaet çevresi, öteden beri sağ siyaset söylemi çerçevesinde gelişmişti, kapitalizm eleştirilerinin her türü "sol" siyasetler olarak karşıt olunan bir zihniyeti temsil ediyordu. "Adil düzen" söylemi, sosyal adalet vurgusuna karşın, hiçbir zaman köklü bir kapitalizm sorgulamasına gönderme yapmıyor, tam tersine geleneksel, tarihsel "İslami" çerçeveye oturtuluyordu. Bu nedenle, merkez sağın ekonomik liberalizm söylemiyle geçişlilik zemini hazırdı. Ellili yıllarda, muhafazakâr/dindar toplumsal tepki, siyasal zeminde nasıl "komünizmle mücadele" çerçevesinde, dolaylı bir kapitalizm savunusuna dönüştü ise, seksenli yıllarda daha ılımlı ve dolaylı yoldan da olsa benzer bir örtüşme sözkonusu oldu. Dahası, seksenli yıllarda neo-liberalizm bu kez "komünizmle mücadele" gibi sert bir söylem yerine, demokra-

si ve sivil toplum söylemleri eşliğinde yükseliyordu. Muhafazakâr/İslamcı kesimlerin, Cumhuriyet'in katı laiklik ideolojisi karşısında sürekli görmezden geldiği taleplerini seslendirme imkanı olarak görülen, demokrasi ve özgürlükler söylemi, bu kesimleri neo-liberal söylemlerle buluşturmakta ayrıca etkili oldu.

Bu açıdan bakıldığında, RP çizgisinden gelenlerin, AKP adı altında merkez sağ siyasete doğru izlediği çizgi, sanıldığı kadar büyük bir kırılma olarak görülmeyebilir. Tam tersine, merkez sağ siyaseti temsil eden siyasal partiler, öteden beri, bu türden bir geçişkenliği barındırmışlardır. Yazının başında, Demokrat Parti'nin çıkışında, liberal ekonomik politikaların kitle tabanında muhafazakâr tepkilerle nasıl buluştuğuna ve bu noktadan itibaren sağ siyaset çizgisinin bu çerçevede belirlendiğine işaret etmiştik. Biz bu yazıda, sağ siyaset söylemlerinin seyrini daha ziyade ideolojik çerçevede izlemeye çalışıyoruz. Sözkonusu sürecin sosyolojik arka planını da işin içine katarsak, süreci anlamak açısından daha açıklayıcı bir tablo elde etmiş oluruz. Sözünü ettiğimiz süreç, aynı zamanda Türkiye'nin modernleşme/şehirleşme/burjuvalaşma sürecinin kaçınılmaz olarak siyasete yansıması sürecidir. Ellili yıllarda, Türkiye büyük ölçüde kırsal nüfusa sahip bir ülkeydi, sağ partiler büyük ölçüde bu kırsal nüfusa dayanıyor, modern kapitalist değerleri temsil eden liberalizm ve onun ekonomik politikalarını, bu kitlelerin geleneksel değer ve talepleri ile harmanlamak durumunda kalıyordu. Ancak, merkez sağ partiler, ta başından beri köylü partisi olmaktan ziyade, şehirleşme, modernleşme sürecinde ve hatta talebinde olan köylüleri veya küçük esnafı veya daha sonra küçük sanayiciyi temsil eden partiler olmuşlardır. Dolayısı ile, bu süreç içinde liberal ekonomik söylemlerin giderek öne çıkması, bu açıdan da şaşılacak bir durum değildir.

Sağ siyasi söylemin ideologlarından biri olan ve DP ve AP milletvekili olan Osman Turan, CHP siyasetlerini "onları renç-

berlikle bağlamak, kültürden uzak tutmak", "toprağa bağlayarak, şahsi gelişme ve yükselmelerine mani olmak" olarak değerlendiriyordu. Bu değerlendirmeyi yaptığı kitabı meşhurdur ve başlığı çok anlamlıdır: *"Vatanda Gurbet"*. Temsilini sağ politikalarda gören kitleler, hem Cumhuriyet projesinin kültür politikaları dolayısı ile dışlanmış hissediyorlar, hem de aslında halkçılık adına sürdürülen politikaları bile kendilerini gelişme sürecinden uzak tutmak olarak algılıyorlardı. "Vatanda Gurbet" duygusu, Necip Fazıl'ın "öz yurdunda garipsin / öz vatanında parya" dizesinin yarattığı coşku bunun ifadeleridir.

Sol siyaset söylemlerinin en büyük tarihsel yanılgılarından biri, köylünün, işçinin, toplumda her türden kapitalizm mağdurunun kendi çıkarlarının siyasal taleplerini şekillendireceği varsayımı, bunun gerçekleşmemesi durumunu "yanlış bilinçlilikle" anlamaya çalışma gayretidir. Oysa, kapitalizmin veya modern sanayi toplumunun, toplumun azınlığına refah, çoğunluğuna cefa üreten işleyişine karşı, bu sistemin sözcüsü olan sağ partileri ayakta tutan, siyasi davranışta, çoğu zaman çıkarlar kadar tesirli olan umutlar ve özlemlerdir.

Sağ partilerin seyrini izlerken, Türkiye'nin modernleşme/şehirleşme/kapitalistleşme sürecini, siyasetin sosyolojik arka planı ile özellikle bu açıdan dikkate almak gerektiğini düşünüyoruz.

Bu hatırlatmayı yaptıktan sonra tekrar, merkez sağ siyasetteki büyük kırılma olarak AKP örneğine dönersek, şimdiye kadar kırılmadan ziyade devamlılık hususuna dikkat çekmiş olduk. Ancak, daha önce en büyük kırılma noktasının, ilk kez merkez sağ bir parti liderliğinin bu kadar dindar bir geçmiş ve onun ötesinde İslamcı çizgiden geldiğine değinmiştik. Bu noktada, AKP merkez sağı temsil etmek açısından ciddi bir meşruiyet krizi yaşamış ve halen yaşamaktadır.

Bu meşruiyet krizinin önemli çıkış noktalarından biri, İs-

lamcı siyaset çizgisi gibi merkezin dışında bir muhalefet çevresinden doğrudan merkeze doğru hareketin yarattığı doğal güven sorunudur. AKP çevresinin, çok kısa zaman önce sergiledikleri Batı, Avrupa Birliği, demokrasi gibi konulardaki kuşkucu tavır ve İslami bir düzen özlemi taşıyan imalarının sürekli hatırlatılmasının nedeni budur. İkincisi, İslamcı siyasetin seksen sonrasında milliyetçi vurgudan uzaklaşma ve liberalleşme sürecinin AKP'nde daha belirgin hale gelmesinin yarattığı tedirginliktir. Yakın tarih boyunca, merkez sağ partiler, muhafazakârlığın yanısıra milliyetçi tavrı temsil etmek iddia ve durumunda olmuşlardı. ANAP, milliyetçi vurgunun kırıldığı ilk örnektir, ancak bu milliyetçi hassasiyetin, bu parti çevresinde hiç hesaba katılmadığı ve dikkate alınmadığı anlamına gelmiyordu. Milliyetçilik, söylem itibarıyla olmasa da, özellikle MHP kökenli ANAP'lıların şahsında temsil ediliyor varsayılıyordu. ANAP'ın liberal kanadının temsilcisi olarak, Özal'dan sonra Genel Başkan olan Mesut Yılmaz, merkez sağ denklemin bu özelliğini çok iyi ifade etmiştir: "Milliyetçilikle liberalliğin denetiminde olmayan bir muhafazakârlığın Türkiye şartlarında tutuculuğa, gericiliğe gitme tehlikesi vardır."[4]

Diğer taraftan ANAP'ın merkez sağı temsil ettiği dönem, dünyada ve Türkiye'de milliyetçiliğin geri çekildiği bir konjonktüre denk düşüyordu. Buna karşın, ANAP iktidarları ile, AKP'nin siyaset sahnesine çıktığı döneme kadar geçen sürede, Türkiye Güneydoğu'da sıcak bir çatışma dönemi geçirmiş, Doğru Yol Partisi'nin yükselişi sürecinde, merkez sağ bu çerçevede alabildiğine milliyetçiliğe savrulmuştu. Dahası, zaman içinde Türkiye'nin AB üyeliği süreci her ne kadar toplumsal ve siyasal bir uzlaşı zeminine dayanıyor olsa da, inkâr edilemez bir gerilim hattı oluşturma aşamasına geldi. Bu koşullar altında, AKP'nin AB üyeliği sürecinde çok heveskâr davranması, di-

4 Mesut Yılmaz, *Türkiye'de Milliyetçilik, Çağdaşlaşma ve Demokrasi*, Ankara: Türk Demokrasi Vakfı, 1991.

ğer politikalarını neredeyse tamamen bu sürece endekslemesi, İslamcı geçmişinden dolayı yaşadığı meşruiyet krizini aşmak için dışardan destek bulma gayreti olarak algılandı/algılanıyor.

Son olarak AKP'nin sağ siyaseti temsil etme iddiasının önüne çıkan en büyük engellerden birisi de, başta liderlik kadrosu olmak üzere, parti mensuplarının dini hayat tarzı ve sembollere bağlılıklarıdır. Dışardan bakıldığında, meşruiyet açısından en az önemli gibi görülebilen bu husus, Türkiye'nin koşullarında son derece önemli bir konudur. Tam da bu nedenle, ilk kez eşi başörtülü birinin başbakan olması, Türkiye için çok sancılı bir olay haline gelebilmiştir. Türkiye'de laiklik ilkesinin içerikten ziyade semboller üzerinden bir kutuplaşma yarattığını biliyoruz. Zira laiklik, din ve devletin veya politik alanın ayrışması olmanın ötesinde, Türkiye'nin Batılılaşma projesinin bir parçası olarak algılanagelmiştir. Cumhuriyet'in kuruluşundan bu yana, Batılı bir kimlik ve kisveye bürünme çabası, dinsel sembolleri bir medeniyet projesinin önündeki engeller olarak hedef haline getirmiştir. Bu durumda, çok görünür bir sembol olan başörtüsü, zaman içinde merkezi bir çatışma alanı haline geldi. Yine bu koşullar altında, başörtülü bir başbakan eşi veya içki içmeyen bir başbakan, sıradan dinsel tercihler, kişisel tasarruflar olmanın ötesinde, bir "medeniyet tercihi" veya diğer bir deyişle Batı medeniyetine eklemlenme sürecinde ciddi bir kopuş olarak görülmektedir. Merkez sağ partiler, AKP'ye gelinceye kadar bu hassasiyeti sonuna kadar dikkate almış, yerleşik ön kabulleri zorlamama konusunda azami gayret sarfetmişlerdir. Bu alanda, AKP çok ciddi bir "ilk" örnek teşkil etmektedir ve merkeze yerleşmek açısından belki de en çok bu noktada zorlanmaktadır.

Buraya kadar, merkez sağ siyaset ve partilerin çıkış noktasının, Türkiye'de liberal ekonomik politikalara açılması ve Cumhuriyet projesinin seküler/Batılı kimlik politikalarına karşı oluşan tepkinin kesişmesi olduğuna işaret etmeye çalıştık. Türki-

ye'de sağ siyasetin serüveninin, irdelenmesi gereken en temel özelliklerinden bir diğeri, ulus-devletin ve hatta Cumhuriyet Devrimi'nin yerleşmesi açısından oynadığı roldür. Bu açıdan bakıldığında merkez sağ partiler, toplumsal tepkileri, yeni kurulan ulus-devlet ve Cumhuriyet çerçevesinde, siyasi temsil ve ifade etmek suretiyle merkeze taşıma işlevi görmüşlerdir. Kurucu ideolojisi Cumhuriyet projesi çerçevesinde belirlenen ulus-devlet, topluma ulus kimliği kazandırma sürecinde başlangıçta ciddi bir zorlukla karşılaşmıştı. Geleneksel aidiyet anlayışlarının etkisinin yanısıra, bunun en önemli nedeni, ulus kimliğinin fazlasıyla seküler bir çerçevede tarif edilmiş olmasıydı. Sağ siyasetler, ulusal kimliği geleneksel aidiyet ve sembolleri dikkate alarak yeniden tanımlamaya giriştiler. Seküler ulusçuluğun başarısızlığa uğradığı noktada, dini motiflerin işin içine katıldığı sağ milliyetçiliğin yükselmesi, bu dönüşümün ifadesidir.

Türk kimliğinin, İslami öğelerle karıştığı ve/veya İslami kimliğin Türklükle ilişkilendirildiği yeni kimlik arayışlarının tarihi, Cumhuriyet öncesi, özellikle Meşrutiyet dönemi fikir ve siyaset akımlarına kadar geri götürülebilir. Bu anlamda sağ milliyetçilik formülleri, sadece çok partili dönemin ürünleri olarak görülemez. Nitekim sağ milliyetçilik, Cumhuriyet'in kurucu ideologu olarak bilinen Ziya Gökalp'e büyük ölçüde sahip çıkmıştır. Zira, aslında Cumhuriyet'in ulus ideolojisi başlangıçta Gökalp'in milli kimlik formülünden çok daha seküler bir çerçevede tanımlanmıştı. Cumhuriyet döneminin sağ söylemlerinin yaptığı, millî kimliğin bu seküler çerçeveden bir ölçüde çıkarmak suretiyle, dinin devreye girdiği formüllere geri dönmek ve millî kimliği ve milliyetçiliği bunlar üzerinden geliştirmek olmuştur.

Sağ milliyetçilik, zaman içinde gerek partileşme, gerekse söylem düzeyinde sıklıkla merkezin ötesine savrulmuştur. Ancak, merkez ile merkezin dışına savrulma gerilimine karşı, mil-

lî kimlik merkezde yoğunlaştığı sürece, ulus-devlet projesinin ve ulusal kimliğin pekişmesine katkıda bulunmuştur. Türkiye'de sağ siyasetlerin gelişimi, bu açıdan ulus-devletin inşası çerçevesinde bir "restorasyon" süreci olarak görülebilir.

Benzer bir değerlendirme, daha çetrefil bir konu olan laiklik konusunda da yapılabilir. Millî kimliğin seküler çerçeveden bir ölçüde çıkarılarak, dinsel motiflerle bezenerek yeniden tarif edilmesinin aslında iki yönlü işleyen bir süreç olduğunu görmek gerekir. Bu süreç bir yandan yeni ulus-devletin laiklik ilkesiyle gerilim alanları açmış, ancak diğer yandan ise dinî aidiyeti millî kimlikle bütünleştirmek suretiyle ulus-devletin çimentosunu sağlamlaştırmıştır. Bu noktada, başlangıcı 1970'lerde Aydınlar Ocağı'na dönüşen ve 1962'de bir sağ aydınlar hareketi olarak kurulan Aydınlar Kulübü'ne giden, "Türk-İslam sentezi" fikrinden söz etmek gerekir. Uus-devlet ve dinî aidiyeti örtüştürme formülü olarak, sağ siyasetin öncelikle merkezinde olmak üzere, her yelpazesinde çok etkili olmuş olan bu formül, bilindiği gibi 12 Eylül askeri darbesinin de adeta resmî ideolojisi haline gelmişti. Bu olay, sağın merkezinde oluşan birikimin, ulus-devletin yerleşmesi açısından ne kadar işlevsel olduğunu görmemiz açısından dikkate değer.

Diğer taraftan, temsil ettikleri ve etkili oldukları kitlelerin laiklik konusunda tüm itiraz ve kuşkularına ve zaman zaman bu kuşkuların çok uç noktalara savrulmasına karşın, sağ siyasetler, laiklik konusunda kendilerine mahsus bir üçüncü yol bulabilmişlerdir. Bu yol, din ve devletin ayrılmasını daha fazla sorgulamak yerine, devletin din üzerinde baskı yapmasına itiraz etmek olmuştu. DP döneminde, sağın ideologlarından biri olarak görülen Ali Fuat Başgil'den bu yana, bu çözüm Fransız usulü jakoben laiklik anlayışı ve uygulamalarına karşı, dine yönelik liberal bir tavır sergileyen Anglo-Sakson usulünü önermek olmuştur.

Sağ siyasetin laiklik konusunda bu yaklaşıma sarılmasındaki tek etken bir üçüncü yol arayışı değil, konjonktüre ve ABD ittifakına paralel olarak, birinci düşmanın herşeyden önce "komünizm" olarak belirlenmesidir. Başgil ifadesi ile, "Bu mesele tarihin seyri içinde bugünkü şeklini almıştır, diğer tarafta aslında Batı medeniyetini de düşman gibi görmemek gerekir, zira artık düşman başkadır (komünizm) ve Garb ile aramızda müşterektir."[5]

Başgil'in en yakın takipçilerinden Osman Turan, bu hususu vurgulayıp daha geniş bir çerçeveye oturtmuş, komünizm tehlikesine karşı, Müslümanların devletlerine sahip çıkmaları gerektiğini ileri sürmüş, "din ve devletin Türkler için çatışması imkansız" iki kutsal olduğunu söylemiştir. Dahası, devletin bekası için bu "gerçeği" dikkate almayan "irtica"nın da komünizm kadar tehlikeli olduğunu ifade etmiştir.[6]

AKP'ye gelene kadar merkez sağda hakim olan anlayışın zihni arka planı bu zeminden hareket etmiş, çıkış noktası bu olan Türk-İslam Sentezi, seksenli yıllarda sağ siyasetin ötesinde bir nevi resmî ideoloji haline gelmiştir. AKP'nin sağın merkezine yönelmesi sürecinde, bu çizgide de bir kırılma ve ciddi bir sorunla karşılaştığı söylenebilir. Zira AKP- merkez sağ terkibin milliyetçilik ve dindar muhafazakârlık unsurlarından birinin ağır bastığı ve tam da bu nedenle merkezin dışında duran, İslamcı çizgiden gelmektedir. Bu çizginin, laiklik konusunda merkezin ötesine düşen itirazcı tutumu hafızalarda tazedir. Dahası, özellikle lider kadrosunun dini sembolleri vurgulayan hayat tarzı, bu çizginin devamı olarak algılanmaktadır. Diğer taraftan, AKP kendini merkez sağda bir parti olarak tanımlarken, siyasi çizgisini "muhafazakâr demokrat" olarak takdim etmiştir. Bu tanım, aslında Türkiye'deki merkez sağ çerçevesinin bugün geldiği noktayı tarif etmektedir, bu açıdan merkez sağ

5 Ali Fuat Başgil, *Din ve Laiklik*, İstanbul:Yağmur Yayınevi, 1985, s.123-4.

6 *Türkiye'de Manevi Buhran Din ve Laiklik*, Ankara, Hilal Matbaası, 1964.

çizgide tam bir devamlılıktan söz etmek yanlış olmaz. "Muhafazakâr", bugüne kadar sağ siyasetlerin sıklıkla kullandıkları bir tabir değildir, ancak bir modern siyasal akım olarak "muhafazakârlık", merkez sağ siyasetleri tanımlar. Bu açıdan AKP'nin kendini DP-ANAP çizgisinin devamı olarak tanımlamaya çalışmasında yadırganacak bir taraf yoktur. AKP'nin bugüne kadar fazla kullanılmamış bir kavramı öne çıkarması, bir yandan İslamcılıkla arasına mesafe koymak, diğer yandan ise, merkez sağ siyasetin dibe vurmasına neden olan kredi kaybından uzak durmak çabası ile anlamak mümkündür.

Sonuç

Türkiye'de 1946'da çok partili hayata geçiş ve 1950'de muhalefet partisi DP'nin iktidar olmasıyla, siyaset sahnesine çıkan sağ siyaset söylemi ve partilerinin kalkış noktası, Cumhuriyet projesinin toplumda yarattığı tepkilerle, liberal ekonomik politikalarının çakışma noktasıdır. İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra oluşan konjonktürde, Türkiye yerini kapitalist blokta tayin ederek liberal ekonomik politikalara alan açmak durumunda kalmıştır. Liberal ekonomik politikaların önderliğini yapan muhalefet, seküler/Batıcı politikalar ve bunlar adınan uygulanan baskılara karşı gelişen tepkinin oluşturduğu bir kitle tabanı bulmuştur. O tarihten itibaren, sağ siyasetin arka planı bu kesişme ile belirlenmiştir. Diğer taraftan, yine bu konjonktür, kapitalist blokta yer alan ülkelerin politik hayatında "anti-komünizm" mücadelesinin belirleyici olduğu bir dönemdir. Bu noktada, Türkiye'de yükselen muhafazakâr tepkiler başarılı biçimde "komünizmle mücadele" ile birleşerek, liberal ekonomik politikalara dinamik bir kitle desteği sağlamıştır. Sağ siyaset içinde gelişen sağ milliyetçilik, muhafazakâr tepkiler ile liberal ekonomik politikaların birleşme noktasında tutkal rolü oynamıştır.

1980'lerden sonra, sosyalist bloğun çökmesi ve sol siyasetlerin rekabet sahnesinden çıkmasından sonra ise, liberal politikaların muhafazakâr kitle desteği bulması biraz daha farklı bir yoldan gitmiştir. Bu kez, sağın devletin seküler/Batıcı resmî ideolojisine karşı ötedenberi var olan hoşnutsuzluğu, devletin ekonomik gücünü kısıtlamak suretiyle resmî ideolojiyi esnetmek umudu çerçevesinde liberal ekonomik politikalar ile buluştu. AKP'nin doksanlı yıllarda merkezde oluşan boşluğu doldurma iddiası, özellikle İslamcı çizgiden gelen bir liderlik kadrosu dolayısıyla bir ölçüde bir kırılma olarak görülebilir. Ancak, merkez sağ partilerin tarihî çizgi ve serüveni çerçevesinde AKP'yi büyük ölçüde bu geleneğin devamı olarak görmek mümkündür. Bu çizginin en belirleyici özelliği, liberal ekonomik model ile muhafazakâr tepkileri buluşturmasıdır.

İSLAMCILIK VE MERKEZ SAĞ

Cumhuriyet'in kuruşulundan itibaren, İslam bir tehlikenin, tehdidin adıdır ve bu çerçeveden bakıldığında, İslamcılık olsa olsa, bu tehdidin kendini açığa vurmasıdır. Diğer taraftan, tehdidin bu ad altında anılması, seksenli yıllardan sonra gündeme gelen görece yeni bir olgudur ve bu anlamda İslamcılığın kendine yazdığı tarih hem dışardan ona yazılan tarih yirmi senenin çok öncesine uzanır. Bu anlamda, İslamcılığın kendine yazdığı tarih de ona dışardan yazılan tarih de tartışmanın çerçevesine göre, başlangıcı ilk insana kadar geriye götürebilir. İslamcılık çervesindeki tartışmaların, çok güncel bir siyasi olayı, İslam ortaçağına dayandırması sık rastlanan bir durumdur. Yine de her iki taraf için de yani İslamcılık içinden veya dışından onu tanımlayanların her ikisi için de, İslamcılık tartışmasının miladı, modernleşme tartışmalarının başlangıcıdır ve İslamcılık tartışmasının en önemli ekseni modernleşme konusudur.

İslamcılık akımı sonradan ve dışardan tamamen bu tartışma etrafında tanımlanmaya başladığında başlamasına karşın,

aslında, İslamcılık modern bir siyasal düşünce akımı olarak, bu tartışmayla birlikte bir "kurtuluş" ideolojisi olarak doğmuştur. Burada Meşrutiyet dönemi İslamcılığını konu etmeyeceğiz, ancak hiç olmazsa, İslamcılık akımının çıkış çerçevesini hatırlamak, daha sonraki gelişmeleri değerlendirmek açısından önemlidir.

İslamcılık siyaseti, Osmanlı İmparatorluğu'nun, sarsıcı çözülme süreci esnasında, varlığını bir şekilde sürdürmenin yollarından biri olarak görülmüştü. II. Abdülhamit'in izlediği Panislamist siyaset de ona karşı yürütülen Meşrutiyet yanlısı muhalefetin bir ayağını teşkil eden İslamcılık da bu çerçevede değerlendirebilir. Yeni Osmanlı düşüncesi, ardından Jöntürk düşüncesi ve nihayet II. Meşrutiyet dönemi tartışmaları öncelikle imparatorluğun yıkılmaktan nasıl kurtulacağı ve varlığını nasıl devam ettireceği sorusuna aranan cevaplardan oluşuyordu. Bu tartışmaların odağında İslam olması şaşırtıcı değildir. Toplumların tarihinde, "ulus"lar ve ulus devletlerin, tartışmasız birer siyasal aktör olarak belirmesine kadar, diğer geleneksel imparatorluklar ve devletler gibi, hem Osmanlı kendini İslam dünyasının temsilcisi olarak görüyor hem de dışarıdan bu şekilde tanımlanıyordu. Bu durumda Batı karşısındaki yenilgisi ve geri çekilişi, "İslam Alemi"nin Hıristiyan Batı'ya yenilgisi olarak görülüyor, siyasal tartışma, ister istemez İslam etrafında şekilleniyordu.

Dolayısıyla dinin toplumu ve düşünceyi tanımladığı bir dönemde, siyasal tartışmanın ana ekseninin dinin tartışılması olması şaşırtıcı değildir. Sonuçta, bu tartışmalar etrafında, birileri İslam aleminin yenilgisinin nedenini cevaplama ihtiyacı içinde, bunu dinlerinin eksikliklerine veya zaaflarına yorarak, çıkışı dinin yenilenmesinde veya dine mesafe konmasında görüyor, diğerleri aslından uzaklaşıldığı için imparatorluğun zayıf düştüğü düşüncesinden hareketle, dini esaslara sahip çıkılmasını öneriyordu.

Diğer taraftan; İslamcılık tartışması çökmekte olan imparatorluğun, yeniden toplumsal-siyasal kimlik inşa etme gayretlerinin bir uzantısıydı. Bu tartışmalar çerçevesinde, "İslamcılık"tan ilk söz edenlerden biri Yusuf Akçura'dır. İlk olarak Abdülhamit'e muhalefet döneminde, 1904 yılında Mısır'da çıkan Türk gazetesinde yayımlanan, "Üç Tarz-ı Siyaset" makalesinde Akçura, Osmanlıların önündeki üç seçeneği; yeni bir Osmanlı ulusu yaratmak, İslam'a dayalı bir devlet ve ırka dayalı bir Türk ulusçuluğu inşa etmek olarak sıralar. Ardından sırasıyla bu seçeneklerin olumlu ve olumsuz sonuçlarını irdeler. Burada İslamcılık imparatorluğun çözülmekten kurtulması için öngörülen üç muhtemel çıkış yolundan biridir. Yusuf Akçura; bu seçenekleri sıralayıp, "İmdi bu üç siyasetten hangisinin yararlı ve tatbik-i kabil olduğunu araştıralım." diyerek, her birinin muhtemel olumlu ve olumsuz sonuçlarını irdelemeye tabi tutuyordu. İslamcılığı irdelerken, kısaca; "Hâlâ her Müslüman, Türk veya İranıyım demekten evvel, 'Elhamdülillah Müslümanım' diyor. Hâlâ İslamiyet dünyasının büyük kısmı; Osmanlı Türkleri hakanını İslam'ın halifesi tanıyor. Hala bütün Müslümanlar, günde beş defa Mükerrem Mekke'ye yüz çeviriyor (...) Hiç korkmadan tekrar okunabilir ki İslam henüz pek güçlüdür. Bunun üzerine tevhid-i İslam siyasetinin tatbikinde dahili maniler az güçlükle katlanılabilecek surettedir. Lakin harici maniler pek kuvvetlidir."[1] diyordu.

Yine Türk milliyetçiliğinin düşünce babası sayılan Ziya Gökalp, önce, 1913'te "Üç Cereyan" başlığı altında Türk Yurdu'nda yayımladığı, sonra *Türkleşmek, İslamlaşmak, Muasırlaşmak* başlığı altında kitap olarak yayımladığı çalışmasında, İslamlaşmayı, çöküşten kurtuluş reçetesi olarak düşündüğü üç ayaklı sentezin bir boyutu olarak tanımlamıştı.

Akçura sonuçta tercihini, Türk ulusçuluğundan yana yap-

1 Akçura, 1976:33.

mıştı. Gökalp, kendine mahsus bir sentez fikri öne sürüyordu, ancak o dönemin İslamcı denilebilecek düşünürleriyle farklılıkları kadar benzerlikleri vardı ve hepsinin ortak kaygısı imparatorluğu çöküşten kurtarmak için çare üretmekti. Bu önemli bir kalkış noktasıdır ve Türkiye'de yaşayanların, varlıklarını korumak, içinde bulundukları çözülüşü durdurmak ve Batı karşısında yenilgilerin üstesinden gelmek üzerinden İslamcılığa yükledikleri anlam, Türkiye İslamcılığını tanımak açısından, en başından sonuna kadar belirleyici olmuştur. Bu kalkış noktasından hareketle, Türkiye İslamcılığında bir yandan milliyetçilik her zaman ağırlığını korumuş, diğer yandan İslamcılık dışardan zannedildiğinin aksine, hiçbir zaman Batılılaşmaya, modernleşmeye, 'ilerleme' fikrine toptan karşı çıkmamıştır.

İsmail Kara'nın İslamcılık düşüncesi üzerine kapsamlı ve yetkin çalışmasında işaret ettiği gibi; "hiçbir İslamcıda 'Batı da kim?', 'İslamiyet bir terakki anlayışına temelden karşıdır', 'Batı medeniyeti ile İslam medeniyetinin kaynakları, ilkeleri ve yolları ayrı ayrıdır, telifleri mümkün değildir' türünden muhafazakar olarak sınıflandırılabilecek fikirlere, çıkışlara kolay kolay rastlayamayız."[2]

Kuşkusuz, Meşrutiyet dönemi fikir tartışmaları çerçevesinde, İslamcılık adı altında ileri sürülen fikir ve görüşleri değerlendirmenin yeri burası değil. Burada hatırlamamız gereken, Cumhuriyet'in kuruluşunu takiben ve Tek Parti dönemi boyunca, bu çerçevedeki tartışmaların doğal olarak kesintiye uğramış olduğudur. İmparatorluğun çözülmesinin ardından Cumhuriyet'in kuruluşuyla, uzun süredir tartışma konusu olan kurtuluş reçetesi; Batılılaşma, sekülerleşme ve ulus devlet inşası etrafında sonuca bağlanmış oluyordu, ne devrim yıllarında ne de onu takip eden Tek Parti döneminde, hala farklı arayışların ifade edilmesi söz konusuydu. Çok partili dönemin başlan-

2 Kara, 1986: 1

gıcına kadar, bu durum böyle devam etmiş, kolayca tahmin edilebileceği gibi, çok partili hayata geçişle birlikte, Cumhuriyet'in resmen sahiplendiği kurtuluş reçetesi tekrar tartışma konusu olmaya başlamıştır.

Cumhuriyet dönemi İslamcılığın fikri arkaplanlarını oluşturan, ağırlıklı olarak, Meşrutiyet dönemi tartışmalarından ziyade, Demokrat Parti çerçevesinde ve döneminde ifade bulan ve Cumhuriyet devrimine karşı biriken tepkilerin ürünü olan, Cumhuriyet'in revizyonu düşüncesidir. Bu bakımdan, ellili yıllarda ifade bulmaya başlayan İslami vurgulu siyasal söylemi, tüm paralellik ve temel çıkış noktalarındaki ortaklığa rağmen, yine de, Meşrutiyet İslamcılığının devamı olmaktan ziyade, ileriki yıllarda İslamcılık olarak adlandırılacak olan siyasal söylemin arkaplanı olarak ayırt edici özellikleriyle kavramak isabetli olur. Ellili yıllarda, daha sonra kendi içinde farklılaşacak olan muhafazakar revizyon söylemi, artık bir ulus devlet içinden konuşuyordu. Diğer taraftan, yukarıda da işaret ettiğimiz gibi, İslamcılık başından beri 'milli proje' denemese de, zaten ana ekseni itibariyle bir kurtuluş ideolojisi olarak geliştiği için, milliyetçi bir çerçeveyle kolayca buluşabilecek özellikler taşıyordu. Ellili yıllarda gelişmeye başlayan ve İslamcılıkla birlikte tüm diğer söylem ve politikaların düşünsel temelini oluşturan, muhafazakar düşünce ve siyasal söylem, öncelikle dini sembollere yer veren alternatif bir milli kimlik ve milliyetçilik üreterek, seküler ulus kimlik oluşturmak konusundaki tıkanmanın önünü açmıştır.[3] Bu bir yandan ulus devlete sadakati dinî unsurla pekiştirirken, diğer yandan ulusal kimliği dindarlaştırmıştır.

Sonraki yıllarda merkez sağ, koyu milliyetçilik ve dini muhafazakarlık arasında mesafeler açılmışsa da hepsinin arkaplanlarını oluşturan sağ milliyetçilik çerçevesi, sonuna kadar bu söylemlerin ana temalarını tanımlamaya devam etmiştir. Sek-

3 Mert, 2001; 2002.

senli yıllara kadar, yetmişli yıllardaki ülkücü-akıncı kavgalarına rağmen İslamcı düşüncede 'milli' kaygıların, fazlasıyla ağır basmasının nedeni bu arkaplandır. Türkiye İslamcılığının geleneğinin 'Milli Görüş' adını taşıması bile başlı başına dikkat çekici ve ayırt edici bir özelliktir.

İslamcılığın siyasi alandaki kurucusu ve temsilcisi Necmettin Erbakan'a ait olan Milli Görüş, milliliği salt adında kalmış bir söylem değildir; tam tersine, genel hatları itibariyle, tıpkı Meşrutiyet yıllarındaki benzerleri gibi, bir kurtuluş ideolojisidir. Temel meselesi, yüzyıl öncesindeki gibi, Batı karşısındaki yenilginin üstesinden gelmek, makus talihimizi tersine çevirmektir. Tam da bu nedenle, İslami terimlerden ziyade iktisat terimleriyle doludur. Bu çerçevede iktisadi 'kalkınma' kavramı merkezi bir yer teşkil eder. Diğer kalkınmacı görüşlerden farkı, toplumsal siyasal-ekonomik kalkınma ve gelişmenin 'manevi' tarafını vurgulaması, maneviyat referansı olarak İslam'a müracaat etmesi ve nihayet mevcut seçkinlerin dışındaki kalan toplum tabakaları adına talepleri dile getirmesidir.[4]

Seksenli yıllarda, İran Devrimi'nin Türkiye'de İslami çevrelerde belli bir sempati oluşturması karşısında, İsmet Özel, bu türden heveslere, "artık Müslümanların da bir Moskovası var" diye ağır bir dille karşı çıkmıştı. 22 Kasım 1985 tarihli Yeni Asır gazetesinde,"Humeyni istiyor diye Türk Halkı birşey yapmaz. Müslüman olduğu kadar Türktür. Türkler başa bağlıdır." diyerek İslamcılığın milli yönünü işaret etmişti. Nitekim, İran Devrimi döneminde ve hemen ertesinde; Türkiye'de bir ölçüde radikal-eleştirel bir rüzgarın estiği inkar edilemez. O dönem, Milli Gazete dahil olmak üzere İslami kesimin yayın organlarının birçoğu devrime sempatiyle yaklaşıyordu. Bunun dışında bazı radikal çevreler, devrimin ilk on yılını hararetle destekleyen bir dil kullanmaya devam ettiler. Emperyalizme karşı yönü vurgu-

4 Erbakan, 1973

lanan İran Devrimi ile bağ kurma çabası içinde, mezhepleraası çatışma yerine uzlaşma söylemi öne çıktı. İran Devrimi'ni izleyen ve destekleyen, Girişim dergisi, sıklıkla, Şii-Sünni ayırımına karşı çıkan yazılara yer veriyordu ve bunlardan birinde, İran Devrimi'nin, Cuma namazı kılmak, Sünni cemaat arkasında namaz kılmak gibi, mezheplerarası birlik yönünde adımlar attığı ileri sürülüyordu.[5] İktibas dergisi, sahibi Ercüment Özkan ve bu dergide kendisiyle bir söyleşi yapılan Atasoy Müftüoğlu, İran Devrimi'nin, İran'ın değil, İslam'ın devrimi olduğu noktasının altını çiziyorlardı.[6] Dahası, Diyanet gazetesinde yayımlanan ve ilk bakışta sadece teknik bir görüş ifade eden, ancak anlamlı biçimde, mezhep farklarının dinen önemsizliğini vurgulayan bir yazı, bu çerçevede iktibas ediliyordu.[7]

Yine de İran Devrimi'nin etkisini abartmamak gerekir, sonuçta oldukça dar bir çevreye ve zamana sınırlı kalmıştır. Büyük cemaatlerin ise devrime başından beri düşman bir tavır takındığını da ilave edelim. Hele, 'Milli Görüş' dışındaki büyük cemaatlerin söylemi sonuna kadar milliyetçi ve hatta devlet merkezli kalmıştır. Örneğin, Yeni Asya Yayınları arasından çıkan *İran Meselesi* kitabında Burhan Bozgeyik, "İslam devrimi olmaz, yıkmak, devirmek, tahrip etmek İslamiyet'te yoktur, İran Devrimi Rusya'nın işine gelmiş ve en solcular tarafından desteklenmiştir, İran'ı örnek almak vatana, mukaddes değerlere, milli kültüre ihanettir." diyordu.[8] Aslında büyük bazı cemaatleri ve bu arada, Nur Cemaati veya Fethullah Hoca çevresini İslamcı siyaset ve söylem içinde tanımlayıp tanımlamayacağımız da ayrı bir tartışma konusudur.

12 Eylül askeri darbesinin ardından, yine siyasi parti platformunda Necmettin Erbakan önderliğinde partileşen İslamcı-

5 *Temimi*, 1986.
6 *İktibas*, Ocak 1984, Nisan 1984.
7 *Yücel*, 1982).
8 Bozgeyik, 1981.

lık, seksenli yıllardan farklı bir siyasal-düşünsel söylem geliştirmeye başladı. Bu farklılığın en önemli boyutlarından biri, 'Milli Görüş' üstbaşlığını korumasına rağmen, eski anlamında milliyetçilikle arasına mesafe koymaya başlamasıdır. Bu süreç içinde paradoks gibi gözükse de, 12 Eylül darbesinde hapishanelere düşen ve sıkıntılı bir dönemin ardından devlet kavramı ve milliyetçiliği sorgulamaya başlayıp İslamcılığa geçiş yapan milliyetçi gençlerin de rolü olduğu söylenebilir.[9] Ayrıca, 12 Eylül askeri rejiminin, İslam'ı siyasal bir araç olarak yer yer kullanması, Türk-İslam Sentezi söyleminin bir tür resmi söylem olarak işlemeye başlamasının ve nihayet Kürt meselesinin siyasal tartışmada artan öneminin etkilerini de dikkate almamız gerekiyor. Tüm bu gelişmelere rağmen, Türkiye İslamcılığında milliyetçilik, her zaman, son kertede belirleyici olmuştur. Bu onun devlet algısını, bu yöndeki politikalarını ve nihayet bölgedeki radikal akımlarla ilişkisini ve aradaki etkileşimi zayıflatan bir özelliktir.

Diğer taraftan, zaman zaman radikal söylemler çerçevesinde saltanat karşıtı çıkışlar olmuşsa da, İslamcı söylemler Osmanlı geçmişine hep sahip çıkmışlardır. Necmettin Erbakan'ın oğlunun isminin Fatih olması, Refah Partisi seçimleri kazandığında İstanbul'un fethinin en coşkulu tören olarak kutlanması, bu konuda hemen akla gelebilecek sıradan örneklerdir. Yetmişli yılların, hamasi-nostaljik Osmanlıcı söylemi, seksenlerde en azından entelektüel çerçevede alışılmış gözükmektedir, buna karşın Osmanlı'ya yapılan olumlu referanslar değişen kalıplar içinde hep devam etmiştir. Örneğin o dönemin sivil toplum tartışmaları çerçevesinde Osmanlı, bu sefer, millet sistemi, cemaat yapılarıyla, bunların sivil toplum örnekleri, deneyimleri olarak tanımlanmasıyla gündeme gelmiştir.

9 Sümbül, 1991; ayrıca Milliyetçi Hareket'in 12 Eylül sonrası geçirdiği değişimler için bkz. Bora ve Can, 1991.

Osmanlı konusundaki hassasiyet, bir yönüyle Cumhuriyet'e onun seküler-Batıcı kültür devrimine ve Tek Parti döneminin Batılı-seçkinci politikalarına duyulan tepkinin ifadesi olarak önemlidir. Uzun yıllar muhafazakar taşranın eğitim şansı bulup doğal çevrelerini terk eden üyeleri, seçkin kültürün ve siyasi gücün dışında kalmalarını Batılı seküler Cumhuriyet'in dine karşı mesafesi çerçevesinde algılamıştır.

Bir dönem Adalet Partisi milletvekili olan, sağcı yazar ve politikacı Osman Turan'ın deyimiyle kendilerini 'Vatan'da Gurbet' duygusu içinde hissetmişlerdir. Necip Fazıl'ın, bir dönem çok popüler "Sakarya" başlıklı şiirinde yer alan, "Öz yurdunda garipsin, öz vatanında parya" dizesinde ifade ettiği aynı duygudur. Yasin Aktay (1997) bunu bir tür diaspora duygusu olduğunu söylüyor. Muhafazakar, dindar taşra, kendisini siyasal ve kültürel alandan dışlayan Cumhuriyet Batıcı-seçkinciliğine karşı, Osmanlı mirasına sahip çıkmayı, kendini onunla irtibatlandırmayı muhayyel bir seçkinlik statüsü olarak görmüştür.

Diğer taraftan, Osmanlı vurgusu kuşkusuz, Türkiye'nin Batı karşısındaki yenilgi ve ezikliğini, parlak geçmişle telafi gayretinin bir parçasıdır. Türkiye'de Batı karşısında yenilgi duygusu, belli başlı iki tür psiko-politik güçlü savunma mekanizması yaratmıştır. Bunlardan biri, Batı karşısındaki yenilginin ezikliğinden Batı ile özdeşleşerek kurtulma gayreti ve bunun devamı olan toplumsal, kültürel, siyasal tutumlar ve söylemlerdir. Diğeri ise, bu ezikliği geçmişin parlak günlerinin hayaline sığınarak ve yenilginin hiç hak edilmedik biçimde birtakım fitne fesat faaliyetlerinin sonucu olduğunu düşünmek suretiyle geçiştiren söylemlerdir. Bu ikinci tutum, Türkiye'de merkez sağdan koyu milliyetçiliğe ve İslamcılığa kadar tüm sağ yelpazenin düşünsel ve tutumsal arkaplanını oluşturur. İslamcılıkla birlikte sağ düşüncenin tüm biçimlerinde yaygın olan anti-semitizmin, Filistin meselesinden ziyade Osmanlı İmparatorluğu'nun

çöküşüne ilişkin Yahudi komplosu teorilerinden beslenmesi bu açıdan önemlidir.

Son olarak Türkiye İslamcılığının Osmanlı'ya verdiği önem halifelik dolayısıyla, sadece İslami bir kaygıdan hareket etmez, aynı zamanda parlak bir geçmişle övünme ihtiyacının sonucudur. Türkiye İslamcılığının milliyetçi hassasiyetini anlamak açısından bu hususu da dikkate almak gerekir. Diğer taraftan sebep ne olursa olsun, Osmanlı'ya ilişkin tahayyüller üzerinden kurulan milliyetçi hassasiyet, tıpkı imparatorluğun yıkılma dönemi travmasının tüm siyasi akımlar üzerinde yarattığı etkinin körüklediği milliyetçilik gibi, Türkiye İslamcılığının bölgedeki radikal söylemlerle güçlü bir bağ kurmasını engellemiştir. Genel olarak Türk milliyetçiliğinin Araplara ilişkin tarihsel küskünlüğünün, bu nedenle, İslamcılar nezdinde aşılmış olduğunu söylemek zordur.

Türkiye'de Cumhuriyet dönemi İslamcılığının diğer bir hususiyeti de, yine çok partili dönem koşullarında, o dönemin Tek Parti rejimine muhalefet söyleminin ana teması olan 'demokrasi' üst başlığı altında gelişmiş olmasıdır. Aslında, Cumhuriyet öncesi İslamcı söylem de Meşrutiyet tartışmaları ile benzer bir ilinti içinde gelişmiştir. Nitekim İslamcılığın modern bir siyasal akım olarak, modern siyasal süreçlere paralel bir istikamette gelişmesi tabiidir. Ancak bu süreç, Türkiye'de ve İslam coğrafyasının çoğu koloni geçmişine sahip diğer birçok ülkeden farklıdır. Bu açıdan, Tek Parti rejimine karşı muhalefet olarak demokrasiyi kalkış noktası yapmanın kendine mahsus sonuçlarından söz etmek mümkündür.

Demokrat Parti döneminde, Eşref Edib'in yönetiminde, tekrar yayın hayatına giren ve İslamcı söylemin en radikal ifadelerinden biri olarak tanımlayabileceğimiz *Sebilürreşad* dergisinde dahi, görüşler ifade edilirken sıklıkla "demokrasi", "hürriyet" gibi kavramlara müracaat edilmiştir.[9] Aslında Sebilürreşad'ın

9 Gün, 2001.

bu kavramlara müracaat ettiği çerçeve daha ziyade "din hürriyeti" adına, 'dindar halkın siyasi iradesine imkan vermek anlamında demokrasi'dir. Bu kavramların daha geniş bir çerçevede tanımlanıp, içselleştirilmiş olup olmadığı şüphelidir, ancak Türkiye İslamcılığının, farklı bir ortamda farklı kavramlar etrafından şekillenmesi açısından önemsenmelidir. Zira, İslamcı söylem aşağı yukarı aynı dönemlerde, kolonyal geçmişi olan Müslüman ülkelerde emperyalizm, anti-emperyalist milliyetçilik gibi kavramlarla besleniyordu. Bir yandan sömürge geçmişi olmayan, diğer yandan her ne kadar kesintiye uğrasa da demokratik siyaset süreçlerinin işlediği bir ülkede gelişmesinin sonuçları, Türkiye İslamcılığı üzerinde sonuna kadar etkili olmuştur.

İslamcılık 12 Eylül askeri rejiminin ardından, seksenli yıllarda yeniden sahneye çıktığında siyaset sahnesinde yeni dinamikler ve söylemler devreye girmişti. Sol siyaset ve söylemler, bu süreçte fazlasıyla incelenmiş, Sovyetler'in çözülmesiyle dünya çapında yaşanan erozyon da buna eklendiği için, siyaset sahnesinden özellikle ideolojik anlamda neredeyse tamamen silinmişti. Seksen sonrası gelişen İslamcılığın toplumsal adalete ilişkin eleştirel vurgusu, sıklıkla bu durumun bir sonucu olarak değerlendirilmektedir. Gerçekten de bu dönemde İslamcılığın ivme kazanmasında 'Adil Düzen' söylemi başta olmak üzere, toplumsal kaygı ve vurguların öne çıkmasının etkili olduğu söylenebilir.[10] Diğer taraftan İslamcılığın doksanlı yıllara gelindiğinde izlenmeye başlanan yükselişinde en önemli etkenlerden biri merkez sağ siyasetin içine girdiği darboğazdır. Yani Türkiye'de İslamcılık merkez sağa rağmen yükselmiş veya merkez sağı zayıflatmış değil, kısmen merkez sağda meydana gelen kriz nedeniyle yükselişe geçmiştir.

10 Bu konuda yapılmış birçok değerlendirme olduğu için tekrara düşmemek adına Adil Düzen teması üzerine uzun uzadıya değerlendirme yapmak istemiyorum. Söyemin içerden tanımlanması açısından kaynak olarak bkz. Karagülle, 1991.

Türkiye'de merkez sağ siyaset ile sonradan İslamcılık olarak tanımlanacak olan dindar muhafazakarlık ve koyu milliyetçilik arasında oldukça karmaşık bir geçişlilik vardır. Türkiye'de merkez sağ siyaseti, klasik tanımı çerçevesinde yani, liberal değerler ve orta sınıf tabanıyla tanımlamak mümkün değildir. Bunun yerine merkez sağ siyaset başından beri milliyetçi ve dindar hassasiyetlere dayalı bir kitle desteğiyle önder kadroların omuzladığı liberal ekonomi modelinin çeşitli terkiplerinden oluşmuştur.[11] Böyle olduğu için sağ siyasetin merkezinin uzağındaki söylemlerle, ideolojik planda örtüşme geçişliliği beklenenden fazladır, diğer taraftan bu geçişlilik bu siyasetler arasında konjonktürel salınımları kolaylaştıran bir etkendir. Tam da bu nedenle doksanlı yıllarda merkez sağın düşüşe geçmesiyle, siyaset sahnesinde İslamcılığın güçlenmesi, 28 Şubat müdahalesinin ardından onun darbe yemesiyle milliyetçi oyların ani yükselişi mümkün olabilmiştir.

12 Eylül rejiminin ardından sivil siyasete geçiş dönemi, nereden bakılsa olağandışı bir dönemdi. Bu dönemde tek başına iktidar olan ve siyasi güç odağı haline gelen ANAP, dört eğilimi birleştirme iddiası çerçevesinde aslında klasik merkez sağ terkibi korumaya çalıştı. Ancak seksenli yıllar boyunca, hızla hayata geçirilen serbest piyasa politikaları, bunların sonucu daha çok ihtiyaç duyulur hale gelen sosyal politikasızlık, dahası artan kuralsızlık, yolsuzluk sonucu oluşan tepki ve memnuniyetsizlik, önce ANAP'ı inişe geçirdi. Bu dönemde, siyasal yasakların kalkmasıyla eski parti ve politikacıların, bu arada Süleyman Demirel'in DYP'sinin alternatif merkez sağ parti olarak devreye girmesi, iddia edildiğinin aksine merkez sağı zayıflatmak bir yana, bir süre daha çöküşünü ertelemeye yaramıştır. Refah Partisi'nin oylarının yüzde yirmilere ulaşması, merkez sağın, DYP'nin bir alternatif olarak algılanmaktan çıkması ve merkezde geciken çöküşünün sonunda gerçekleşmesiyle oldu. Bu

11 Mert, 2001.

Türkiye'de radikal politik İslam'ın yükseliş dinamiklerini anlamak açısından önemli bir husustur.

Diğer taraftan seksen sonrası merkez sağ siyaset ve söylemlerinin İslamcı siyaset üzerindeki etkisini göz ardı edemeyiz. Seksenli yılların sağ söylemi, İkinci Dünya Savaşı sonrası oluşan iki kutuplu dünyada, Türkiye'nin 'hür dünya' adı altında ABD öncülüğünde oluşan cephe içinde yer alması ve içerde Tek Parti rejiminden çok partili 'demokrasiye geçiş' tartışmaları ekseninde gelişmişti. Seksenli yıllar, merkez sağ söylemin, o dönem tüm dünyada öne çıkan 'sivil toplum' ve liberalizm kavramları etrafında şekillendiği bir dönemdir. Seksen sonrası İslamcılık, her ne kadar statükocu sağ siyasetten ziyade eleştirel bir kalkış noktası ve ivmeye sahipse de zaman içinde Turgut Özal ve ANAP öncülüğünde gelişen merkez sağ söylemden zannedildiğinden çok etkilenmiştir.

Öncelikle sivil toplum tartışmaları seksenli yıllardan itibaren, yeni İslamcı söylemin ana temalarından biri olmuştu. Bu kavramın o dönemde yükselen değer olması, yanısıra, 12 Eylül'ün de etkisiyle devletçi düşünce alışkanlığının zayıflaması, İslamcı düşüncede sivil toplum kavramının benimsenmesi açısından etkili oldu. Ancak daha da önemlisi, ellili yıllarda nasıl demokrasi, milletin 'öz' değerlerine dönüşün yolunu açmak, seküler Batıcı elitlere karşı, 'milletin iradesi'ni iktidar yapmak olarak algılanıp benimsenmişse, benzer bir şekilde tanımlanıp benimsendi. Devletin üzerine inşa edildiği, sekülarist, Batıcı, resmi ideolojiye karşı tepki, 'sivil toplum' vurgulu siyasal söylemlerin önemsenmesini sağladı. Tıpkı; 'demokrasi'nin milletin 'otantik temsili' olarak algılanıp tanımlanması gibi, 'sivil toplum'da, resmi ideolojinin değerlerini karşısına aldığı 'toplumun otantik tarifi' olarak algılanıp benimsendi. Osmanlı döneminde, 'millet' sistemi adı altında örgütlenen cemaat yaşamı, Cumhuriyet'in sekülerleşmiş, Batılılaşmış vatandaşlar topluluğu olarak tanımladığı toplum anlayışına karşı, sivil toplum

kavramının kendi tarihimizdeki karşılığı olarak gündeme geldi.[12] Aynı tema birçok alanda bu arada, 'kadın' konusunda benzer biçimde gündeme geldi. Cumhuriyet'in 'dayattığı', seküler, Batılı 'resmi' kadın modeline karşı, başörtülü kadın; 'sivil kadın' olarak tanımlandı.[13] Kısacası bu kez de bir zamanlar 'demokratlık' da olduğu gibi, bir yandan İslamcılık sivil toplumculaştı, diğer yandan sivil toplum İslamcılaştı.

İslamcılığın, muhafazakar kitlelerin sekülarist resmi ideolojiye karşı tepkisini, seksenli yılların sağ siyasetinin yeni politik çizgisi istikametinde yeniden yorumlaması, dilini bunun üzerinden kurması sivil toplum kavram ve tartışmalarıyla sınırlı değildir. Daha ilginç olan; İslamcı düşünce ve siyasetin, RP'nin lider kadrosunun ısrarlı vurgusu ve kitle üzerinde olumlu karşılık bulmasına karşın 'Adil Düzen' terimi ve bunun çağrıştırdığı anlayıştan çok, derinden derine karşı çıktığı Özal ve ANAP'ın, serbest piyasacı zihniyetinden etkilenmiş olmasıdır. Bu etkinin derecesi, sonradan AKP siyaset anlayışı çerçevesinde belirginleşti. Ancak daha Refah Partisi döneminde, Özal ve ANAP'ın serbest piyasacı söylemi, açıkça telaffuz edilmese de zihniyet açısından etkili olmaya başlamıştı. Örneğin Özal'ın devleti küçültme iddiası, resmi ideolojiyle başından beri sorunları olan İslami kesimde, devletin gücünü azaltmak üzerinden, bu sorunu bertaraf etmek ümidi dolayısıyla karşılık buldu. Aynı etki özelleştirme konusu için de geçerli oldu, bu konu da devletin alanını daraltmak üzerinden resmî ideolojinin baskısından kurtulmak yolu olarak kabul gördü.

Seksenli yılların merkez sağ söyleminin İslamcılık üzerindeki etkisini göz önünde bulundurmak; iki açıdan önemlidir. Bunlardan birincisi, Türkiye İslamcılığının tarihi ve ideolojik seyrini anlamlandırmak, ikincisi ise onu tüm İslam dünyasın-

12 Bulaç, 1995.
13 Çaha, 1996.

da esen rüzgarlarla nerede örtüşüp nerede ayrıştığını daha iyi kavrayabilmek. Türki İslamcılığı en başından, ilk çıkış yıllarından itibaren; bir yanıyla, İslam coğrafyasının modernleşme karşısında verdiği genel tepkinin ifadesi, diğer yandan Türkiye'nin kendi yakın tarihine ilişkin süreçlerin bir parçasıdır. Bu açıdan en başından nasıl hem Fazlur Rahman ve diğer modernist İslamcı yaklaşımlarla parelellik arz ederken, diğer yandan Osmanlı'nın son döneminde, nihayetinde milliyetçi ideolojiyi oluşturacak olan, kurtuluş ideolojilerinin bir uzantısı olmuşsa, aynı iki boyut tarihsel süreç içinde değişik çerçevelerde aynen devam etmiştir. Biz bu yazının sınırları çerçevesinde bu iki boyutluluğa sadece genel hatlarıyla değinebildik. Daha sınırlı dönemler üzerine daha etraflı biçimde odaklanmak, bu çerçeveye netlik kazandırmak daha uzun bir çalışmanın konusu olabilir. Bu konularda yapılmış az sayıda da olsa çalışmayı[14] bu çerçeve içinde birleştirmek de mümkündür.

Örneğin yetmişli yılların, Milli Selamet Partisi ve radikal İslam söylemlerinin bir yandan Seyyid Kutup, Müslüman Kardeşler hareketi gibi Ortadoğu'da gelişen radikal söylemlerle etkileşimi, diğer yandan Türkiye'nin siyasal sahnesinde sağ siyaset tablosu içindeki yerini irdelemek önemlidir. Aynı şekilde, seksen sonrasında bir yandan İran İslam Devrimi ve Ali Şeriati gibi radikal yazarlardan, diğer yandan Özal ve ANAP'ın Türkiye'ye tanıştırdığı neo-liberal söylemlerden aynı anda, çeşitli biçimlerde etkilenişini izlemek İslamcılık değerlendirmesi açısından bize değerli ipuçları, çıkış yolları sağlar.

14 Sarıbay, 1985; Erkilet-Başer, 199; Türköne, 1991.

MUHAFAZAKÂRLIK VE LAİKLİK
(Türkiye'de Siyasi Düşünce: Muhafazakârlık)

Türkiye'de siyasal düşünce akımları ve siyasal söylemler değerlendirilir ve tartışılırken, 'muhafazakârlık' kavramına pek az başvurulur. Sağ siyaset, daha çok, milliyetçilik ve İslâmcılık çerçevesinde tartışma konusu olagelmiştir. Oysa, Türkiye'de sağ siyasetlerin zeminini belirleyen, çok partili hayata geçiş sürecinde gelişen merkez sağ siyaset alanı ve bu alanda gelişme ve siyasete tercüme imkânı bulan muhafazakâr düşüncedir. Bu siyaset alanını açan ise, kuşkusuz çok partili sisteme geçişle siyasal hayata giren Demokrat Parti hareketi ve iktidarıdır.

Bununla birlikte, DP hareketinin başından itibaren, net bir siyasal-düşünsel çizginin ifadesi olduğunu söylemek zordur. Demokrat Parti hareketinin geniş bir toplumsal koalisyon ve CHP'nin Tek Parti dönemi politikalarına karşı her türden muhalefetin ittifakına dayalı bir siyasal şemsiye olduğu, DP üzerine yapılan birçok çalışmanın ortak kanaatidir. DP ve onu takip eden diğer merkez sağ siyasetler, neredeyse günümüze kadar, bir ölçüde, benzer bir siyasal şemsiye oluşturmaya devam etti-

ler. Bu şemsiye altında, öncelikle, ekonomik liberalizm, dinî hassasiyetler ve milliyetçilikten oluşan, üç başlı merkez sağ terkibi olgunlaştı. Ekonomik kalkınma ve teknolojik gelişme ile 'millî ve manevî değerleri' uzlaştırma gayreti olarak tanımlanabilecek sağ siyasal söylemin düşünsel arkaplanını oluşturan, modern siyasal bir bakış olarak muhafazakârlıktır. Diğer yandan, zaman içinde, bu terkibin unsurlarından dinî hassasiyetler ve milliyetçilik, merkezden uzak siyasi çatılar altında ifade bulan sağ siyaset söylemlerine dönüştüler. Koyu milliyetçilik ve İslâmcı siyaset olarak merkezin dışına taştılar.

Yine de sağ siyasal söylemin, merkez ve merkez dışındaki tüm versiyonları ile, genel zihin haritası, otuzlu yıllarda ortaya çıkmaya başlayan Cumhuriyet devriminin muhafazakâr yorumuyla çerçeve kazanmıştır denilebilir.[1] Muhafazakâr yorum, modernleşme ve Batılılaşmadan yana, ama materyalizme karşı, Cumhuriyet'ten ve Kemalizmden yana, ama onun radikal ve Jakoben üslubuna karşı, sekülarizmden yana ama, onun açıktan dinî sembol ve değerleri reddeden biçimine karşı, bir revizyon düşüncesidir. DP dönemi, Cumhuriyet devriminin kökleşmesi dönemi olarak görülebilir. DP'nin "Yeter! Söz Milletin" sloganı, çoğunlukla 'millet'in değerlerini siyasal iktidara taşıma vurgusu olarak manipüle edilmiş, pragmatik bir işlev taşımış olsa da, aynı zamanda devrimin 'millete maledilmesi' çabasına ve hatta alternatif bir 'millet' tanımına gönderme yapıyordu. Diğer bir deyişle, milletin değerleri adına iktidar talep edilirken, alternatif bir 'millet' tanımı da oluşturulmaktaydı.

DP hareketi, bir yandan, Cumhuriyet devrimine karşı oluşan ve özellikle dinî terimlerle ifade bulan tepkileri, temsil ve ifade etme iddiasıyla gündeme getirmiş, siyasallaştırmış, diğer yandan ise bu tepkileri kontrol altına almıştır. Diğer bir deyişle, Cumhuriyet devrimine tepkileri mevcut siyasal sistemin iş-

1 İrem, 2002.

leyiş ve terimleri çerçevesinde, popülerleştirmek suretiyle bu tepkileri sistemin diline uyarlamış, sınırlarını belirlemiştir. Bu açıdan, DP hareketinin ve sağ muhafazakâr söylemin, Cumhuriyet'e karşı tepkileri sistemin içine çekerek demokratikleştirdiği söylenebilir. DP'nin, Türkiye'nin siyasal hayatındaki rol, konum veya işlevini irdelerken, bu boyutunu göz ardı etmek, yanlış ve eksik olur. Burada, siyasal dönüşümler ve yeni siyasal söylemlerin gelişiminin, pragmatizm, popülizm gibi itici güçlerin öngörülmeyen dönüşümlere neden olabileceğini hatırlamak ve Türkiye'de sağ siyaset ve söylemleri bu açıdan değerlendirmek yararlı olur.

DP çerçevesinde oluşan siyasal söylemin en belirgin özelliği, Cumhuriyet devrimine karşı oluşan tepkinin dile dökülmesi olmakla beraber, muhalif söylem bu tepkinin açıkça ifadesinden doğal olarak kaçınmış ve muhalefet, öncelikle, Tek Parti dönem ve uygulamalarını hedef almak durumunda kalmıştı. Yine de örtük biçimde de olsa, Cumhuriyet devrimine karşı bir itiraz sözkonusuydu ve en büyük itiraz, Cumhuriyet'in seküler ve Batıcı bir modernleşme projesi olması, dolayısı ile dinî değerlerle barışık olmaktan uzak durması noktasındaydı. Bu koşullar altında gelişen DP hareketi etrafında oluşan muhalif söylemin ilk işi, modernleşme ve uluslaşma projesini dinî, kültürel, yerel sembol ve değerlerle barıştırmaya çalışmak oldu. Bunu gerçekleştirmenin yolu, Cumhuriyet'in ulus inşa projesinin temelinde yer alan ve fazla seküler terimlerle ifade edildiği için, geniş toplumsal karşılık bulmakta zorlanan ulusal kimlik tanımına karşı, toplum tarafından daha kolay kabul edilip benimsenebilir bir alternatif millî kimlik kurgusu ve söyleminin inşasından geçiyordu.

Bu alternatif kimlik, dinî, kültürel, yerel sembol ve değerlerle olabildiğince barışık, daha doğrusu bu sembol ve değerleri işin içine katmaya özen gösteren bir ulus tanımı ve kimliğidir. Alternatif millî kimlik, Cumhuriyet'in giriştiği ulus devlet ve

kimliği inşasının revizyonu ve sağ yorumunun ürünüdür. Türkiye'de sağ siyasal söylemler -en ılımlısından en koyu milliyetçiliğe kadar- hep Cumhuriyet devriminin muhafazakâr yorumunun ürünü olan bu millî kimlik tanımını kalkış noktası yapmış ve kendilerini bu çerçevede ifade etmişlerdir.

Bu koşullar altında, din ve devlet ilişkisini doğrudan tanımlayan laiklik konusu, sağ siyasal söylemlerin en sorunlu alanı olmuştur. Bu sorun, başından beri, büyük ölçüde milliyetçilik dolayımı üzerinden halledilmeye çalışılmış, bir yandan milliyet kavramının dinselleşmesi, diğer yandan din tanımının milileştirilmesi yoluyla büyük ölçüde başarılı olmuştur. Laikliğin revizyonu, sağ milliyetçi söyleme içkin bir konudur, yine de ellili yıllardan itibaren, doğrudan laikliği tartışma konusu eden ve alternatif bir laiklik tanımı oluşturma yönünde çabalar olmuştur. Bu yazının konusunu, işte bu çerçevede geliştirilen laiklik yorumlarının bazı ilk örnekleri oluşturuyor.

Cumhuriyet devriminin muhafazakâr yorumunun ilk ve en önemli örneği, kuşkusuz Peyami Safa'nın 1939'da yayımladığı *Türk İnkılâbına Bakışlar* adlı kitabıydı.Yine de, bu kitapta ileri sürülen düşüncelerin, devrimin revizyonu şeklinde olgunlaşması için ellili yılların ortamını beklemek gerekecektir. Bu yıllarda Peyami Safa, İsmayıl Hakkı Baltacıoğlu, Mustafa Şekip Tunç, Hilmi Ziya Ülken gibi düşünce adamlarının başını çektiği çevre, muhafazakâr revizyonun öncülerindendi. Muhafazakâr düşüncenin gelişimini izlemek açısından, ellili yılların başlarında, Peyami Safa'nın öncülüğünde çıkmaya başlayan *Türk Düşüncesi* dergisi çevresi önemlidir.

Türk Düşüncesi çevresinin ilk çıkışlarında, iki temel sorunu vardı: Cumhuriyet devrimini yeniden yorumlamak ve o yıllarda gündeme gelmeye başlayan sol düşünceye karşı bir alternatif geliştirmek. Peyami Safa'nın deyimiyle, "İnkılâb iki aşırılık arasında sıkışmıştı: devrim yobazlığı ve irtica". 'Devrim yobaz-

lığı' ile kastedilen, bir yandan *Kadro* dergisi etrafında oluşan, sol eğilimli olarak da değerlendirilebilen devletçi çizgi, diğer yandan ise Cumhuriyet devriminin toplum tarafından tepki uyandıran, fazla Batıcı ve seküler vurgusuydu. Peyami Safa ve arkadaşlarına göre, Cumhuriyet, tarihin doğal seyrinin sonucuydu, modernleşme ve Batı medeniyetinin karşısında yer almak tarihin akışına karşı çıkmak olurdu. Yanlış olan, modern Batı medeniyetinin izinden gitmek değil, bunu yaparken tarihsel, kültürel değerlere sırt çevirmekti. Bu aşırılığın nedeni, Batı medeniyetini sadece materyalizmden ibaret görmekti, oysa Batı medeniyeti de halihazırda, materyalizmin yarattığı buhran ve manevi arayışlar içindeydi.

Türkiye'de bu çevrede boy gösteren muhafazakâr düşünce, din konusunda Cumhuriyet'in ilk yıllarında ve özellikle Tek Parti yıllarında uygulanan anlayış ve siyasetin, yeni bir maneviyat arayışı çerçevesinde gözden geçirilmesini ve "İnkılab'ın bu yolla toplumla barıştırılmasını öngörüyordu. *Türk Düşüncesi* çevresi, 'inkılâp ve irtica' ikileminden kaçınmanın yolunu bir sentez üretebilmek olduğuna inanıyordu. Peyami Safa'nın ifadesiyle, mesele "bu milletin yabancı bir medeniyetle, kendi millî ve dinî geleneklerini uzlaştıran ahenkli bir sentez yaratabilmesi" idi.[2]

İsmail Hakkı Baltacıoğlu ve Dinde Reform

Baltacıoğlu, *Türk Düşüncesi* dergisi çevresinde din konusunda en çok titizlenen isimdi ve bu dergide yayımladığı yazıların hemen tümünün konusu, din meselesi idi. Diğerleri 'din' kavramını daha genel olan 'kültür', 'maneviyat', 'gelenek' gibi kavramlarla özdeş kullanıp, 'sentez' gibi muğlak öneriler geti-

2 Peyami Safa, *"Türk Düşüncesi ve Batı Medeniyet"*, Türk Düşüncesi, 1 Aralık 1953.

rirken, o dine ilişkin konuları doğrudan sorun etmek ve tartışma konusu yapmak yolunu seçmiştir. Baltacıoğlu'nun temel önerisi dinde reform hareketini gerçekleştirmekti. Cumhuriyet'in ilk yıllarında bu yöndeki ilk önerileri çok tartışma yaratmış ve tepki toplamış, bunun üzerine Baltacıoğlu, reform görüşlerine daha sonra yeni bir çerçeve kazandırmıştır.

"Türkler bir inkılâb yapmışlardır. Müslümanlıkta Türklerle birlikte bir inkılâb yapacaktır."[3] İsmayıl Hakkı Baltacıoğlu'nun dinî reform fikrinin ardındaki tez budur. Baltacıoğlu'nun dini milliyetçiliğin bir parçası olarak yorumlama gayreti, Cumhuriyet'in kuruluşunun öncesine, Meşrutiyet devri tartışmalarına kadar uzanır. Baltacıoğlu, bu gayretini, daha sonra Cumhuriyet devrimi koşullarına uyarlamış ve geliştirmiştir. Nitekim, sonradan *Türke Doğru* kitabını yazdıktan sonra 'İzmir Konferansları'ndaki milliyetçilik anlayışını çocukça bulduğunu söylemiştir.[4]

Baltacıoğlu'nun, Meşrutiyet döneminin hemen tüm tartışmalarının ardındaki; 'neden yenildik, neden güçsüz kaldık, neden Avrupa medeniyetinin gerisinde kaldık, bunun nedeni İslam dini mi?' soru ve kuşkularına verdiği cevap netti; ona göre bu dine ilişkin bir soru değildir, çünkü "Kavimler haricinde din diye mücerred, maddi ve gayrişahsi bir şeniyet yoktur", din diğer toplumsal kurumların gelişimine bağlı olarak değişim gösteren toplumsal bir kurumdur.[5]

Baltacıoğlu, zaman içinde, kısmen fikrini değiştirip, kendi deyişiyle Durkheim ve Bergsoncu metotları sentezleme çabasıyla, dini tamamen sosyolojik çerçevede tanımlama eğiliminden vazgeçmiş, tam tersine dinin sadece sosyolojinin kavraya-

3 İsmayıl Hakkı Baltacıoğlu, *"Türk İnkılabı Karşısında Müslümanlık"*, Milli Mecmua, 15 Mayıs 1928.

4 İsmayıl Hakkı Baltacıoğlu, *"Kuran Nasıl Bir Gerçektir?"*, Türk Düşüncesi, 1 Nisan 1955.

5 Baltacıoğlu, *Milli Mecmua*, 15 Mayıs 1928.

cağı birşey olmadığını iddia etmiştir.[6] Yine de din onun için öncelikle ulus kurma projesinin bir parçasıydı.

Ona göre konu, aslında dinin millîleştirilmesi de değildi, din uluslaşmanın sonucu değişip dönüşecek bir şey de değildi, ulusu geliştiren tarihî güç bizzat dinin kendisi veya dinî çerçevede oluşan gelişmelerdi. İbadet dilinin Türkçe olması, dinin millîleşmesi değil, milletin, millî kimliğin oluşmasına ilişkin bir olay, hatta uluslaşmanın ilk şartıydı, çünkü Batı'da uluslaşma bu yolu izlemişti. "Kuran'ı Türkçeye çevirmeye bizi zorlayan sebep, din kitabımızı anlama hakkından ibaret değildir. Uluslaşmak istiyorum da onun için. Tarihin gösterdiği gerçek şudur: uluslaşma dediğimiz olay din kitabının ana dile çevrilmesiyle başlıyor."[7] Nitekim Baltacıoğlu, bu uğurda bizzat Kur'an'ı tercüme işine girişmiş ve tartışmalı da olsa bu işi sonucuna ulaştırmıştır.[8]

Baltacıoğlu, dinde reformu tarihsel evrimin zorunlu bir aşaması olarak görmenin yanı sıra, toplumun dinî değerlerle belirlenen bir cemaat olmaktan çıkmasının yolunun, dinsel sembol ve değerlerin yerini ulusal olanların alması olduğunu gördüğü için, ibadetin Türkçeleşmesi konusunu çok önemsiyordu. Ona göre, bu sayede, "Türkler kendi dillerini Arapçadan aşağı görmekten kurtulacaklar(dı)".[9]

Baltacıoğlu, aydınları bu 'gerçeği' görmemekle, din konusunu ihmal etmekle suçluyordu; oysa, amaç modernleşmek, uluslaşmak, Batı medeniyeti düzeyine çıkmaksa, öncelikle bunun için gerekli olan tarihsel sürecin yaşanmasıydı, 'Avrupa medeniyeti', nasıl dinde reformdan doğduysa, benzer bir yol, Türkiye için, İslam dini açısından geçerliydi.[10] O halde, din ba-

6 Baltacıoğlu, *"Türkiye Dinle Kalkınacaktır"*, Türk Düşüncesi, 1 Ocak 1957.

7 Baltacıoğlu, *"Kuran Nasıl Bir Eserdir?"*, Türk Düşüncesi, 1 Mayıs 1957.

8 Baltacıoğlu, *"Kuran'ın Ana Dile Çevrilmesi Bu İşi Nasıl Ele Aldım Nasıl Bitirdim?"*, Türk Düşüncesi, 15 Haziran 1957.

9 A.g.e

10 Baltacıoğlu, *"Aydınlar! Din gerçeğini ne zaman göreceksiniz?"*, Türk Düşüncesi, 1 Ekim 1955.

zı 'cahil softa'ların eline bırakılmayıp, yeniden yorumlanmalı ve bu yolla millî kalkınma gerçekleşmeliydi. Kalkınma, dini reddetmekle olmaz, tam tersine ancak dinle olabilirdi.[11] 'Din problemi', Baltacıoğlu'na göre "millî bir kalkınma sağlayıcısı" olarak ele alınmalıydı. "Türkiye başka türlü kalkınamaz"dı, ona göre "teknikleşerek Avrupalılaşmak istiyor[duk]. Ancak yalnız teknikleşerek kalkınabilecekmiy[dik]?"[12] O, bu hamlelerin düşünsel arkaplanını kurmadan gerçekleşemeyeceği hususunda ısrarlıydı. Bu, arkaplanı kurmak, ancak doğrudan dinî düşüncenin içinden gerçekleştirilerek mümkün olacaktı ve bu işi bizzat devlet üstlenmek durumundaydı.

Baltacıoğlu'na göre, laiklik dinsizlik değildi, devletin din işlerini 'başıboş bırakması' da değildi, aksine laiklik açısından devlete düşen görevler vardı; bunların başında dini doğru yorumlayacak 'gerçek din adamları'nı yetiştirmek geliyordu. Baltacıoğlu bunu gerçekleştirmenin en önemli şartının bir 'Türk İslam İlahiyat Fakültesi' kurmak olduğunu düşünüyordu. Cumhuriyet devrinde kurulan İstanbul Darülfünunu ve Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakülteleri din okulu olmaktan ziyade Edebiyat Fakültesinin bir kolu mahiyetindeydi ve din sosyoloğu veya psikoloğu yetiştiriyordu.

Baltacıoğlu, görüldüğü gibi, ellili yıllarda, daha önce kendisinin de yakın olduğu, dine tamamen sosyolojik bir olay olarak bakma yaklaşımından uzaklaşmış, hatta bu anlayışı eleştiri konusu yapmıştır. Baltacıoğlu artık, önemli olanın 'dini doğru anlamak'; İslam dininde 'değişenleri ve değişmeyenleri ayırt etmek', dinin 'felsefesini yapmak' olduğunu düşünüyordu. Çünkü "Türk halkı ışıksız[dı]. Softaların çoğalması, her yanı sarması bundan[dı]".[13]

11 Baltacıoğlu, *"Türkiye Dinle Kalkınacaktır"*, Türk Düşüncesi, 1 Ocak 1957.

12 Baltacıoğlu, *"Türkiye Başka Türlü Kalkınamaz"*, Türk Düşüncesi, 1 Haziran 1955.

13 Baltacıoğlu, *"Bir Türk İslam İlahiyat Fakültesi İstiyorum"*, Türk Düşüncesi, 1 Mayıs 1955.

Baltacıoğlu, halkın din konusunda aydınlanmasının üç koldan, Maarif Vekaleti, Diyanet İşleri ve ilahiyat fakülteleri aracılığıyla devlet öncülüğü ile yapılmasını öneriyordu. 1956'da TBMM'de Diyanet İşleri bütçesi konuşmalarına gönderme yaparak, din konusunda, bütçe artırımı gibi, pragmatik, popülist siyasetlere karşı, din bilgisinin mahiyet ve seviyesinin önemine dikkat çekmiştir.[14]

İsmail Hakkı Baltacıoğlu'nun reform önerisi, tüm gayretlerine, kendi fikirlerini revize edip gelişmesine ve yumuşatmasına karşın, hiç değilse doğrudan itibar görmemiş gözükmektedir. Cumhuriyet devriminin ve bu arada laiklik konusunun revize edilmesi çabası, onun dinde reform düşüncesinin yolundan gitmedi. Baltacıoğlu, Cumhuriyet'in din konusundaki katı tutumunu reddetmek, onu tarihsel evrim fikri içine yerleştirmek, dahası dinin toplumsal önemini teslim etmek ve vurgulamak suretiyle muhafazakâr çerçeve içinde hareket ediyor ancak, ne kadar ılımlı hale getirirse getirsin, reform önerisiyle, radikal bir değişim önermiş oluyor ve bizzat muhafazakârlığın hedefi haline geliyordu.

Muhafazakâr düşünce, ellili yıllarda öne çıkan dinin toplumsal hayat içindeki sınırlarını çizme gayreti çerçevesinde, kendine daha ılımlı bir yol buldu. Dini katı bir pozitivist anlayışla tümden reddeden görüşlere karşı, onun varlığını ve önemini kabul edip, toplumsal hayat içinde ve devletle ilişkisinde sınırlarını yeniden tanımlama gayreti alternatif bir yaklaşım doğurdu. Bu yaklaşım, kendi din tanımını 'irtica' kavramına karşıt olarak belirledi. O nedenle, muhafazakâr düşüncenin din anlayışını en iyi ortaya koyan mesele irtica meselesi veya tartışmasıdır. Baltacıoğlu'nun, evrimci görüş çerçevesinde yaptığı irtica tanımı da, aslında muhafazakârların din tanımını özetler mahiyettedir. Baltacıoğlu, "irtica, gericilik demek, yaşanmış, artık yaşama hakkı kalmamış olan ölü, fosil devirlere

14 Baltacıoğlu, *"Türkiye Dinle Nasıl Kalkınacak?"*, Türk Düşüncesi, 1 Mart 1957.

geri dönmek" demektir, "onun için mürteci bir evrim aksaklığından başka birşey değildir, patolojik tiptir, anomalidir" diyordu.[15]

Bu tanım diğerlerinin de değişik biçimlerde sık sık dile getirdikleri, ortak bir görüşü ifade ediyordu. Zira, muhafazakârlık, genel olarak değişimi tümüyle reddetmez, tam aksine, modern bir siyasal düşünce akımı veya söylemi olarak, değişimi kabul edilebilir bir çerçeve içinde tanımlamak ihtiyacına bir cevap olarak gelişmiştir. Baltacıoğlu'nun görüşleri, tam da bu yüzden itibar görmemiştir; onun önerisi, dinin toplumsal hayattaki yerinin değişimini, 'kabul edilebilir' bir çerçeve içinde değil, ilk elden itici gelen reform fikri etrafında sunuyordu.

Türk muhafazakârları için modernleşme ve Batıcılık, bunlara paralel olarak dinin toplumsal hayatta değişen yeri ve rolü, karşı konulması gereken şeyler değil, tepki toplamayacak bir çerçeve kazandırılması gereken gelişmelerdir. Zira tarihsel sürecin ve onun dayattığı değişimin önünde durulamaz. Peyami Safa'nın deyimiyle, "cemiyetin benliği, ferdinki gibi hareketli bir vahdettir, ilerlemenin vahdetidir [...] Muhafazakârlık yeniliğe karşı koymamak zorundadır [...] muhafazakârlık eskiyi muhafaza eder, fakat yeniyi tepmez, teptiği zaman irtica olur".[16] Türk düşüncesi çevresinde oluşan muhafazakâr söylem, değişime değil, değişimin radikal üslup ve mahiyetine karşı çıkma konusunda genel muhafazakâr ölçüyü takip etmiştir. Yine Safa'nın ifadesiyle "Ölçüsüz bir muhafazakârlık olan irtica, aynı nisbette ölçüsüz inkılab hareketlerinin cevabıdır [...] İrticaya bu fırsatı vermeyen inkılab, muhafazakârlıkla uzlaşır ve İngiltere gibi ileri cemiyetlerde görüldüğü tarzda, geçmişin ve geleceğin temsilcileri arasında ahenkli bir işbirliği ve medeni bir mücadele hali beraber teessüs eder".[17]

15 Baltacıoğlu, "Dini Yaşayış Üzerine Düşünceler", Türk Düşüncesi, Nisan 1954.
16 Peyami Safa, "İrtica Nedir?", Türk Düşüncesi, 1 Mayıs 1959.
17 A.g.e.

Muhafazakârlık, kalkış noktası, Fransız Devrimi'ne karşı eleştirellik olan genel bir söylem, siyasal söylem olarak da, Türkiye örneğinde de, değişime karşı olmak bir yana onu mevcut değerler ve sembollerle uzlaştırarak tabiileştirerek, tepkilerden korumak ve kolaylaştırmanın yolu olarak tanımlanabilir. Muhafazakâr yazarlar, irticayı tanımlarken, bunun 'manevi değerlere saldırı' şeklinde görülen 'aşırı' 'Batı taklitçisi' tavırlara karşı bir tepki olarak değerlendiriyorlardı. Bunu yaparken, öncelikle irticaya neden olan, onu tahrik eden, 'manevi değerlere tecavüzleri', 'aşırı' tavırları veya onların deyimiyle 'devrim yobazlığını' eleştiri konusu etmişlerdir, ancak bunun karşısında meydana gelen ve irtica olarak tanımlanan tepkiyi sadece cahilce, tarih dışı, din ticareti gibi suiistimaller çerçevesinde olumsuz biçimde resmetmekle kalmayıp, değişimi geciktirme tehlikesine işaret etme gereği duymuşlardır. Safa'ya göre, "Bu tecavüz irticayı kışkırtır ve bazen inkılâb hamlesinin uzun bir tarih boyunca gecikmesine sebep olur".[18] Safa, buna çare olarak, muhafazakâr bakışı yansıtan bir 'muhafazakâr parti' ihtiyacı olduğunu söylüyordu; "memleketi gerilikten ve gericilikten kurtarmak için yumrukla değil, millî ruhu okşayan inandırıcı telkinlerle halkın seviyesini yükselten parti ve teşekküllere ihtiyaç vardır".[19] Muhafazakâr düşüncenin dine bakışının özeti budur.

Diğer taraftan, ellili yıllara gelindiğinde, muhafazakâr düşüncenin kendisini karşıtı olarak tanımladığı tek meselenin, Cumhuriyet devriminin sert yorumları ve Tek Parti dönemi politikaları olduğunu söylemek doğru olmaz. Bu yıllarda, muhafazakâr düşüncenin kendisini karşıtlık terimleri üzerine tanımladığı en önemli mesele aslında, yavaş yavaş gündeme gelen sol düşüncelerdi, muhafazakâr sağ düşünce, artık yükselmeye

18 A.g.e.

19 Peyami Safa, Havadis, 26 Ekim 1960, zikreden Beşir Ayvazoğlu, Peyami, İstanbul, 1998, s.483.

başlayan Soğuk Savaş dönemi 'komünizmle mücadele' söylem çerçevesini benimsiyordu. Türkiye 'de muhafazakâr sağ söylem, Cumhuriyet devrimi revizyonu gayretini komünizmle mücadele söylemiyle kolaylıkla bağdaştırabildi, hatta bu revizyonu zaman zaman doğrudan 'komünizmle mücadele' iddiası çerçevesinde gerçekleştirdi.

Muhafazakârlara göre, Batıcılığın pozitivizm, maddecilik yönünde değerlendirilmesi ülkede 'manevi' bir boşluk doğurmuştu ve bu boşluk komünizm propagandasına yarıyordu. Kadro çevresinin inkılabı yorumlama gayreti, "Marksizme çalan metodundan ötürü kendisini komünizmden ayırmakta güçlük" çekiyordu. "Kültür hayatımız tam bir fikir ve değer anarşisi içinde" idi ve "meydanı boş bulan gizli siyasi emeller gençliğin başına bir kement atıp onu aşırı sağa ve sola doğru çeviriyorlar"dı.[20] Bu durumda irtica ile dini ayırmak, dine gereken değeri vermek ve onun komünizme karşı oluşturacağı mukavemetten yararlanmak gerekiyordu. "Komünizmi durduran kuvvet din", "komünistleri titreten din İslâmiyet"ti.[21]

Bu koşullar altında, dinî ve geleneksel değerleri reddetmek suretiyle halkın tepkiselliğe savrulmasına neden olacak aşırılıklara yol açmayan, tam tersine bu değerleri dikkate almak suretiyle, değişimin siyasal otorite ve toplumsal düzeni tehdit etmeyecek bir şekilde gerçekleşmesine imkân sağlayan bir din tanımına ve bu tanıma dayalı bir siyasal söyleme ihtiyaç vardı. "Bir memlekette din düşmanlığı güden bir politika adı ve sanı ne olursa olsun, bilerek veya bilmeyerek komünizmin öncülüğünü yapmış olur"[22] diyen Ali Fuat Başgil, 1954'de 'Din ve Laiklik' başlığı altında alternatif bir laiklik yaklaşımı formüle etmeye çalışmıştır.

20 Türk Düşüncesi, *"Program"*, 1 Aralık 1953.

21 Avukat Bekir Berk, "Nurculuk bir irtica hareketi midir?" (Ankara Birinci Ağır Ceza Mahkemesinde Nurculuk aleyhine açılan davada savunma avukatının savunmasından bazı bölümler), Türk Düşüncesi, 1 Mayıs 1959.

22 Ali Fuat Başgil, *Komünizme Karşı Mücadele Dergisi*, 1 Mart 1951.

Ali Fuat Başgil ve Sağ Laiklik Yorumu

Alternatif laiklik anlayışını, millî vurgusu ağır basan ama bunu dinde reform çerçevesi içinde formüle etmeye çalışan İsmayıl Hakkı Baltacıoğlu önerisi, muhafazakâr düşünce çerçevesinde 'reform' kavramını öne çıkardığı için itici bulunup fazla itibar görmemesine karşın, muhafazakâr düşünce, ona karşı, "Son seneler içinde, biz bu memlekette ne hezeyanlar görüp işitmedik. Tufeyli 'reformcular', sahte Luther'ler mi tanımadık"[23] diye açıkça karşı çıkan Ali Fuat Başgil ve onu takip eden benzerlerinin din ve laiklik meselesini daha ılımlı ve eklektik terimler çerçevesinde uzlaştırmaya çalışan görüşlerinin izinden gitmiştir.

Başgil'in dine temel yaklaşımı muhafazakârlığın özeti mahiyetindedir; "... insanlığın selâmeti maddeci ve inkârcı pozitivizmin 'Eğer Tanrı varsa onu yok etmelidir' formülünde değil, fakat 'eğer Tanrı yok ise onu var etmeli' hakikatindedir."[24] Başgil'in 'maddeci ve inkârcı pozitivizm'e atfen ileri sürdüğü sol siyasal söylemlerin dinin toplumsal siyasal iktidar ilişkilerini meşrulaştırma işlevine vurgu yapan, din konusundaki olumsuz yaklaşımlarıdır. Buna karşın, sağ siyasal yaklaşım, muhafazakâr düşünce çerçevesinde, dini tam da bu işlevi çerçevesinde olumlar. Başgil ve genelde muhafazakâr düşünce dine, öncelikle teolojik, metafizik veya etik bir mesele olarak değil, toplumsal ve siyasal düzen, nizam açısından işlevi çerçevesinde bakar ve olumlamasını bu bakış üzerinden kurar. Başgil'in net bir şekilde ifade ettiği gibi, toplumsal düzen Tanrı'nın varlığını tasdik etmek durumunda değil, Tanrı toplumsal düzeni tasdik etmek durumundadır.

Muhafazakâr bakış, bu bakımdan, sosyolojist bakışlarla hemfikirdir; din toplumsal hayatın kurumlarından biridir, sos-

23 Başgil, 1985:12.
24 Başgil, 1985:269.

yolojik ve psikolojik işlevleri vardır. Muhafazakâr bakışlarla, liberal ve sol bakışları birbirinden ayıran, bir yandan bu işlev ve kurumun rolünün ne olduğu, diğer yandan ise bu rolün olumlu olup olmadığıdır. Aydınlanmacı, pozitivist liberal ve sol bakışlar, öncelikle dinin rolünün modern öncesi toplumlara özgü olduğunu ve tarihsel olarak geçerliliğini yitirdiğini iddia ederler, bunun ötesinde, sol bakışlar, mevcut iktidar ve toplumsal hiyerarşi ilişkilerini meşrulaştırıcı işlevinden dolayı, dinin bu işlevini sürdürmesine karşı durulması konusunda ısrar ederler. Muhafzakâr bakışlar ise, iktidar ve hiyerarşi kavramlarının kendisiyle hiçbir sorunları olmadığı, tam tersine bunları kaçınılmaz ve olumlu olduklarına inandıkları için, toplumsal değişimlere karşın, dinlerin eskisine benzer biçimde, yani toplumsal düzeni meşrulaştırıcı, onu radikal tepki ve sorgulamalardan koruyan işlevlerini sürdürmesinden yanadırlar.

Türkiye örneğinde de, dinin varlığını sürdürmek açısından toplumsal çözülüşten kaçınmak ve siyasal iktidarlarla bir tür ilintilenmek ihtiyacı üzerinden kurulan İslâmî Sünni siyasal düşünce geleneği ile muhafazakâr yaklaşımlar büyük ölçüde örtüşmüşlerdir. Muhafazakâr düşüncenin ne kadar İslâmî Sünnî siyasal düşünce geleneği tarafından belirlendiği, diğer taraftan ona gönderme yaptığı halde, bu gelenekten ne kadar uzağa düştüğü tartışma konusudur. Ancak, bu tartışma teolojik yanı ağır basan bir tartışma olmak durumundadır. Muhafazakârlığı anlamak açısından, ilk elden önemli olan örtüşmenin kendisi ve daha doğrusu, muhazakâr düşüncenin, bu örtüşme üzerinden, dinî değer ve sembolleri temsil etmek suretiyle, çeşitli siyasal iktidar ve toplumsal düzenleri meşrulaştırma kabiliyetidir.

Başgil'in din tanımı klasik muhafazakâr düşünce çerçevesinde ifade bulur, yani, ona göre de, din toplumsal bir kurumdur "ve her içtimai müessese gibi, hayat ve münasebetlerin zaruretine uyularak nizamlanması icap eder".[25] Dahası, tarihsel

25 Başgil, 1975:129.

akışın kendi kuralları çerçevesinde ilerlediği ve bu ilerlemenin veya onun deyimiyle 'tarihî tekâmülün' önünde durulamayacağı görüşündedir, bu bakımlardan sosyolojist ve ilerlemeci tarih anlayışlarını büyük ölçüde benimsemiş olduğu görülmektedir. Ona göre "...din ile devlet birçok memleketlerde olduğu gibi bizde de birbirinden ayrılmıştır. Önünde durulmaz ve direnilmez bir tarihî gidiş bugünün devletlerini bu neticeye götürmüştür."[26] "Bu vaziyet tarihî bir oluşun ve sosyolojik vukuat seyrinin doğurduğu neticedir".[27] "Vakaları değiştirmeye ve bir milleti tuttuğu tarih yolundan çevirmeye çalışmak, ırmakları kaynaklarına akıtmaya çalışmak kadar boş bir gayrettir".[28] diyen Başgil, laiklik düzenlemesini, radikal bir devrim hareketinin sonucu olarak görmekten çok tarihe maletmek eğilimindedir. Başgil'in deyimiyle, "Türkiye'nin en az yüz sene evvelinden beri, [...] [İslâmiyetin devlet hakkındaki üssülesasını] İslâmî esaslar dairesinde tatbik ve icra etmekten yavaş yavaş ayrılmıştır"[29] "Realite şudur: Bugün Garb medeniyeti yolunu tutan memleketlerde dinî hayat ile iş ve münasebetler hayatı fiilen ayrılmış ve her gün biraz daha ayrılmaktadır. Tanzimat'tan hatta evvelinden, yani aşağı yukarı yüzelli seneden beri Türkiyemiz bu iki hayatın birbirinden ayrılması yolundadır [...] Türkiye'de eski dinî hukuku yeniden tatbike imkan yoktur. Bizde bu imkân ta İkinci Mahmud devrinden beri yavaş yavaş, Cumhuriyet'ten sonra hızla ortadan kalkıp kaybolmuştur. Bugün buna imkan aramak ve bu noktada nazariyata dayanarak ısrar etmek, din konusunda mücadele ve müşatemeyi devam ettirmektir. Bu ise hem diyanetin hem de ammenin zararınadır. İslâmiyette ammenin zararına olan her hareket mezmum ve memnudur".[30]

26 Başgil, 1985:127.
27 Başgil, 1985:64.
28 Başgil, 1985:148.
29 Başgil, 1985:147.
30 Başgil, 1985:163.

Muhafazakârlığın en önemli yeteneklerinden biri, İngiliz Muhafazakâr Partisi'nden David Willets'in ifadesiyle, "gerçekte yeni kurumlara tarihî boya sürme ustalığı"dır.[31] Bazı muhafazakâr düşünürler bunun amacını, toplumu yeniliklerin şokundan korumak, bazıları ise toplum açısından gerekli değişimlere meşruiyet kazandırmak, böylelikle toplumsal düzeni tepkilerden doğabilecek sarsıntılardan sakınmak şeklinde ifade ederler. Başgil'in 'diyanet ve amme'ye ilişkin kaygısı İslamî Sünnî siyasal söylem geleneğinin bir devamı olarak da, 'amme'nin yararı olarak ifade ettiği kaygı, klasik muhafazakâr bakışın bir ifadesi olarak da görülebilir. Bu noktada vurgu, mevcut düzenin her türlü sarsıntıdan korunmasıdır, bu vurguya paralel olarak laiklik veya başka bir konu, sorun haline getirilmekten korunmak üzere, neredeyse bir yazgı olarak tanımlanmıştır. Bu çerçevede, İslâmî esaslardan uzaklaşmış da olsa, devlet yani toplumsal nizamın koruyucusu olan otorite, her durumda tartışma dışı bir kavramdır.

Başgil'in ifadesiyle, insan "bulunduğu cemiyet içinde yalnız dindar değildir, hem de vatandaştır ve bu sıfatla muayyen bir devlete tabidir. Ferdin tebaasından bulunduğu devletin gösterdiği yolda yürümesi ve koyduğu kanunlara bağlanması da vatandaşlık vazifesi olarak lazımdır".[32] "Kanunun yapılmasını emredip de dinin yapılmasını emrettiği hususlarda dindar vatandaş, kanuna uymakla, mensub olduğu din nazarında günah işlemiş sayılmaz, çünkü buna mecburdur, binaenaleyh mazurdur".[33]

Muhafazakâr düşüncenin değişimlere tarihsellik atfetme gayretinin ardında sadece uzlaştırarak benimsetmek ve meşrulaştırmak, böylelikle toplumsal düzeni korumak, kollamak gayreti görmek hatalı olur. Özellikle de Türkiye'de, bu düşüncenin

31 Willet, 1992:101.
32 Başgil, 1985:89-90.
33 Başgil, 1985:146.

ardında, aynı zamanda, dinsel değerleri koruma konusundaki toplumsal talepler ile değişimleri bağdaştırma çabası vardır. Ancak, muhafazakâr anlayışın tarihselleştirirken, daha ziyade yaptığı, onaylamak ve onaylatmaktır. Muhafazakâr düşünürler, toplumsal değişimleri, tarihsel sürecin gereği olarak zamana yaydıklarında daha kabul edilebilir bulurlar, bu bakış onları, temelde Aydınlanma düşüncesinin ürünü olan ve en çok rahatsızlık duydukları, insanların toplumsal kaderlerini değiştirebilecekleri ve bunu radikal bir biçimde yapabilecekleri korkusundan korur. Tocqueville, Fransız Devrimi'ni değerlendirirken, devrimin getirdiği toplumsal değişimlere karşı çıkmayıp, devrim olmasaydı da tarihsel sürecin bu değişimi gerçekleştireceğini ileri sürmüştü. Muhafazakâr düşüncenin kurucu babası Edmund Burke, Fransız Devrimi'nin öngördüğü değişimlerden ziyade eski düzeni altüst eden radikalliğine karşı çıkmıştır. Muhafazakârların model ülkesi İngiltere'dir, çünkü orada toplumsal değişim, onların deyimiyle tarihin doğal seyri içinde, yani eski hiyerarşileri altüst etmeden yavaş yavaş gerçekleştirmiştir. Tarihsel gelişmelerin alt sınıflarda yarattığı sarsıntılar, muhafazakârları rahatsız etmez, onların sarsıntılardan korumaya çalıştığı toplumsal hiyerarşinin tepesindekilerdir. İngiltere'deki kapitalistleşme süreci içinde gerçekleşen toplumsal değişime aristokrasi kolaylıkla ayak uydurabildiği için, tarihin 'doğal' seyri olarak algılanabilmiştir.

Başgil, laikliğe varan süreci tarihselleştirmek suretiyle, onu hem toplumsal planda tepkileri ılımlaştıracak biçimde meşrulaştırmış, hem de başta kendisi olmak üzere radikal değişime karşı olanların zihninde daha kabul edilebilir biçime sokmuş oluyordu. Türkiye'de muhafzakâr düşünce tam da bu ihtiyaca cevap olarak gelişmiştir. Modernleşme, Batılılaşma çerçevesinde sözkonusu olan toplumsal değişim, Osmanlı'dan beri devam eden yenilgi ve fakir düşmenin üstesinden gelmenin bir yolu olarak, aslında şiddetle istenilen bir şeydi. Bu değişim din-

sel, kültürel değerlerle çatıştığı noktada bunları toptan reddetmeye gönlü razı olmayan, aklı yatmayanlar, değişimi kabullenilebilir bir şekilde algılama ihtiyacı içindeydiler. Ali Fuad Başgil'in laiklik konusundaki formülasyonları, bir yandan şahsi diğer yandan genel ihtiyaca cevap verme çabalarının başarılı ürünlerinden biridir.

Başgil, dinî değerlere daha geniş bir alan açmayı öngören ve radikal Fransız modelini çağrıştıran laiklik kavramına bir alternatif olabilecek 'din hürriyeti' kavramını kullanıyordu. Ona göre 'din ve vicdan hürriyeti'nin geçmişi Cumhuriyet öncesine gidiyordu, "Tanzimat'tan yani yüz küsur yıldan beri devlet umdelerimizden biri"[34] idi "ilk defa 1939'da Gülhane Hattı Hümayunu ile tesis ve 1856 tarihli meşhur Islahat Fermanı ile teyit"[35] edilmişti. Radikal laiklik yorumuna karşı çareyi 'din ve vicdan hürriyeti' kavramına müracaatta bulan Başgil, bu kavramın tarihsel arkaplanına dikkat çekerek, laiklik kavramı karşısına koyduğu bu kavrama aynı zamanda 'millî', 'yerli' bir meşruiyet kazandırmış oluyordu. Başgil, bu uğurda, bu kavrama en önde gelen devlet ilkesi olma özelliği atfetmekte tereddüt etmemiştir; "din ve vicdan hürriyeti Türkiyemizde Gülhane Hattı Hümayunundan yani 1839'dan beri devlet umdelerimizin başında gelmiş ve 1924 Anayasasının 75. maddesinde en açık ifadesini bulmuştur".[36]

Başgil'in laiklik konusundaki revizyonu, bir yandan devletin otoritesinin sorgulanmazlığı düşüncesi çerçevesinde mevcut uygulamaları 'aşırı' tepkilerden koruma ve muhtemel bir toplumsal 'anarşi'yi önleme kaygısı ve vurgusu taşır. Diğer yandan ise, katı radikal laiklik anlayışının karşısına çıkardığı fakat alternatif bir kavram olmaktan ziyade 'hakiki' laiklik olarak ileri sürdüğü 'din ve vicdan hürriyeti' kavramı çerçevesinde, dinî de-

34 Başgil, 1985: 14.
35 Başgil, 1985:14.
36 Başgil, 1985:92.

ğerlere daha geniş bir alan açma çabası taşır. Başgil, din özgürlüğü açısından ve din ve devletin çatışmaları ihtimalinde buna çözüm bulma konusunda liberalizme bile gönderme yapmış, "devlet rejimi liberal olan memleketlerde devletin nüfuz ve müdahale sahası nisbeten dardır".[37] diyerek bu çatışma ihtimalinin otoriter rejimlerde arttığından söz etmiş ancak bu kavrama yakınlık göstermekten uzak durmuştur. Zira, bir yandan, din ve devlet işlerinin ayrılmasını tarihsel bir zaruret olarak görmekle birlikte aslında, ne din hürriyeti vurgusunun, ne de din ve devletin ayrılması fikrinin gerisindeki modern demokratik vurgu, Başgil'in aklına tam yatmış değildir. "Ne mutlu o memleketlere ki, toprakları üstünde mabed ile hükümet aynı bir yolun yolcusu iki dost gibi kol kola gider"[38] diyerek, dini reddetmek yerine onu sahiplenen güçlü ve kutsal bir devlet özlemini dile getiren Başgil'in ima ettiği çözüm, toplumsal değişimle ve devletle bir şekilde uzlaşan bir din ve bu çerçevede kurulan bir din-devlet ilişkisidir. Başgil'e göre, devletin dine tümüyle sırtını çevirmemesi koşuluyla, din ve devlet ilişkisi, imana ilişkin bir konu değildir, dolayısıyla değişen tarihî koşullar içerisinde değişim geçirebilir; "Din ile devlet münasebetleri İslâm dininin itikadi ahkâmından değil, sırf amelî ahkâmındandır [...] Mademki bu ahkâm itikadi değildir amelîdir ve mademki dinin amelî ahkâmı zamanın ve hayat şartlarının değişmesiyle değişir, o halde dün olduğu gibi bugünde din ve devletin birleşmesi lazım gelmez. Çünkü zaman ve şartlar değişmiştir. Binaenaleyh, değişen zamanın ve hayat şartlarının icabına göre hareket etmeye, dinin her amelî meselesi gibi, bu meseleyi de zamanla hayat şartları altında mütalâa ve halletmeye mecburuz".[39]

Laikliği tarihsel bir yazgı olarak kabullenmenin ötesinde, la-

37 Başgil, 1985: 142.
38 Başgil, 1985:172.
39 Başgil, 1985:173.

iklik konusunu tarihe havale etmek için başka bir neden daha ortaya çıkmıştır: Başgil'in ifadesiyle, "din kavgaları çoktandır tarihe intikal" etmiştir, bu mesele tarihin seyri içinde bugünkü şeklini almıştır, diğer tarafta aslında Batı medeniyetini de düşman gibi görmemek gerekir, zira artık "düşman başkadır ve Garp ile aramızda müşterektir [...] Gün geçtikçe biraz daha kabaran İslav kini ve silahlı kuvvetleri karşısında, canlı ve imanlı yüreklerden örülmüş bir İslam kalesi önünde muhakkak ki ilk eğilecek olan Avrupa ve Amerika'dır".[40]

Ellili yıllarda, muhafazakâr düşüncenin sorun ettiği birinci mesele, Cumhuriyet'in muhafazakâr yorumu üzerinden ulus kimliğini yeniden tanımlamak ve devlete sadakat geleneğini revize ederek modernleştirmek ise, bir diğeri de, sol düşünceye karşı bir alternatif oluşturmaktır. Bu iki mesele, kolaylıkla aynı çerçeve içinde yorumlanmıştır. Bu çerçevenin kurduğu formül basitti: Batıcılığın, 'medeniyet meselesi'nin ve inkılapların 'aşırı' ve materyalist yorumu manevi bir buhran yaratmıştır. Bu durum, toplumu kimliksizleştirmiş, geçmişinden ve en önemlisi devletinden yabancılaştırmıştır, bu başlı başına bir sorun olduğu gibi, ülkeyi yükselmekte olan komünizm tehlikesine karşı zaafa uğraşmıştı. Bu durumda, dinî değerler, materyalizm ve dolayısıyla komünizme karşı bir direnç kaynağı olarak görülüyordu. Laikliğin muhafazakâr yorumu, bu açıdan da önem kazanıyordu. Nitekim Başgil, laiklik çalışmasını komünizm sorunu ile sonuçlandırmıştı. Başgil'in ifadesiyle, "Türkiye gibi nüfusunun yüzde seksen beşi çiftçi ve işçi olan ve en az yüzde altmış beşi okuyup yazma bilmeyen bir memlekette asırlar içinde yerleşmiş din ve maneviyat bağlarının birdenbire kopmasındaki tehlikeyi göstermek millî ve tarihi bir vazife" idi. "Bu tehlike içleri servet hırsı ile yanan cahil ve imansız insan kitlelerinin ümitsizliğe düşmesinden doğan komünizm"di. Başgil'in bu tehlikeye karşı önerisi dinî değerin ihyası, daha doğru-

40 Başgil, 1985: 123-124.

su, 'tevekkül' gibi dinî değerlerin duruma uygun yorumuydu. "Unutmamalıdır ki, vicdanları üzen ve isyan ettiren maddi yoksulluktan ziyade, manevi yoksulluktur ve bunun doğurduğu kıskançlıktır. Manevi bir destekten mahrum ve ruhları bir buhran içinde olan insanların, kendi kendilerine ve fırsat buldukları zaman birbirlerine neye onun varda benim yok diye sorması, işte komünizmin anası budur. Din bu sualin cevabını verir ve dindar bu cevabı bilir ve içi rahat eder. Dindar olan insan başkasının varlığını kıskanmaz. Çünkü bilir ve inanır ki, herkes hayatta Allah'ın takdir ettiği nasibini alır ve kısmetten yer [...] Din kıskançlığı önlediği ve bu sebeple komünizmi nefyettiği içindir ki, komünistler en koyu din düşmanıdırlar..."[41]

Ellili yıllardan itibaren, Soğuk Savaş dönemi boyunca, muhafazakâr sağ söylemde giderek öne çıkan en önemli sorun, komünizmle mücadele olduğu için, dinin tanımı, milliyetçilik ve komünizmle mücadele çerçevesinde yapılmış, laiklik konusu gölgede kalmakla birlikte, Başgil'in eklektik yanı ağır basan ve kerhen olduğu izlenimi veren laiklik yorumu temel referans olmuştur.

Osman Turan ve Milliyetçi Din

Osman Turan'ın 1964'te yayımladığı *Türkiye'de Manevi Buhran Din ve Laiklik* adlı çalışma, sağ laiklik anlayışının yapı taşlarından bir diğeridir. Turan, laiklik yorumunda büyük ölçüde Başgil'in izinden gider, tıpkı onun gibi, laiklik kavramına karşı 'din ve vicdan hürriyeti' kavramını çıkarmaya çalışır. O da, Fransa'nın laiklik modeline karşı İngiltere'deki sekülerliğe gönderme yapar, ki bu sonraki yıllarda sağ söylemin laiklik konusundaki temel tezlerinden biri olacaktır. Turan'a göre, laiklik bir şekil şartıdır, asıl mesele vicdan hürriyetinin teminatıdır,

41 Başgil, 1985: 201-202.

"Nitekim hukuken laik olan Fransa'nın ve hususen Türkiye'nin laik olmayan İngiltere'den daha fazla vicdan hürriyetine sahip olduğu iddia edilemez".[42]

Turan, dinin modern toplumdaki konumu konusunda genel muhafazakâr varsayımı paylaşır, yani aslolan tarihsel süreç, toplumsal evrimdir, bu 'kendiliğinden' olduğu sürece sorun yoktur. Turan, bu konuda Başgil'in yukarıda söz konusu ettiğimiz görüşlerine paralel düşünür, ona göre de, "ne dinî bir anayasa içtimai tekamülü durdurabilir ve ne de laik bir anayasa içtimai tekamülü durdurabilir". Ancak Turan, Başgil'den farklı olarak bir ekleme yapar; "ve ne de laik bir anayasa millî arzu ve iradeye aykırı kanunlara hayat verebilir".[43] Osman Turan, muhafazakâr düşüncenin, milliyetçiliği ağır basan bir örneğidir, bu, şahsi bir yorum olmanın ötesinde, muhafazakâr düşüncenin ellili yıllardan başlayarak izlediği yolun altmışlı yıllarda geldiği noktaya da işaret eder.

Başgil'in, Cumhuriyet'in katı laiklik politikaları karşısında dinî değer ve sembollere daha geniş bir alan açmak amacını öne çıkararak vurguladığı 'din ve vicdan hürriyeti' kavramı, Turan için daha somut ve 'millî' bir anlama sahiptir. Sağ siyasal söylemde, aslında ellili yılların başından itibaren, ama ilerleyen yıllarda giderek daha fazla demokrasi, nasıl türdeş biçimde tanımlanan ezici çoğunluğun, yani 'millî iradenin' mutlak hakimiyeti olarak görülüyorsa, din ve vicdan hürriyeti de çoğunluğun inançlarının toplumsal hayatta hakim olması olarak görülüyordu. Turan'ın laiklik meselesi etrafında ifade etmeye çalıştığı buydu. Ona göre 1961 Anayasası 'Din Hürriyetine aykırı' idi, çünkü 'devlet din işlerine müdahale ediyordu' ve 'bu müdahaleyi dinin ve ekseriyetin himayesi maksadıyla yapmıyor'du, daha 'dinin müdafaa ve inkışafına yasak koyup', 'din ve mukaddesata tecavüzü serbest bırakıyor'du.[44]

42 Turan, 1993: 42.
43 Turan, 1993: 57.
44 Turan, 1993: 87

Turan'ın laiklik kavramına kuşkuyla bakmasının nedeni, dinî değerlerle çatışma ihtimalinden ziyade, laikliğin bize ait olmayan, dışardan ithal edilmiş bir şey olmasıydı. Kitabının amaçlarından biri, "Avrupa'nın tarihi ve içtimai şart ve zaruretlerinin icabı vücud bulan birçok müesseseler gibi laikliğin de oraya mahsus bir tekamül olduğunu, Türkiye'de ne din ve vicdan hürriyeti ve ne de hukuki bir serbesti bakımından böyle bir ihtiyacın mevcut olmadığını göstermek"ti.[45] Böyle bir ihtiyaç yoktu zira, "hayati ihtiyaçların karşılanması ve kanun halinde ifade edilebilmesi için devletin mutlaka laik olması zarureti yok[tu]", "Türklerde, İslam medeniyet ve hukukunu kabul ettikten sonra, şeriat yanında daima birtakım laik kanunlara ve hatta bunlara göre hüküm veren mahkemelere bile sahip olmuşlardı. Osmanlı kanunnameleri bu anlayışın mahsulü idi [...] İktisadi zaruretlerle dinî nasların çatıması halinde hukuki tekamülü göstermesi münasebetiyle faiz müessesesi güzel bir misal teşkil eder [...] faiz ve bankacılık bugün her tarafta hukuki ve meşru bir müessese haline gelmiş ve devletin laik esaslara dayanmasını da beklemeye lüzum kalmamıştır".[46]

Turan, daha önce İkinci Meşrutiyet yıllarında da ileri sürülen, İslam'ın Türklüğe uygunluğu, Türklerin İslam'a hizmetleri gibi başlıklar altında dinin millîleştirilmesi yaklaşımına uygun bir laiklik tarifi yapmıştır. Yukarıda da belirtildiği gibi, o zaten bizim laikliğe ihtiyacımız olacak bir din ve devlet sorunumuz olmadığı, laiklik diye uygulanan politikaların toplumun çoğunluğuna, kendilerine yabancı bir ilkeyi dayatmak olarak görüyordu. Turan, böyle bir durum sözkonusu olmadığı sürece, din ve devleti, Türkler için çatışması imkansız iki kavram olarak görüyordu, zira "Dinden sonra devletin kudsiyeti İslam'dan önce de Türk mefkuresinin esaslarından biri idi". "Anadolu'nun fethine iştirak etmiş büyük kumandan ve beylerin türbeleri evliya

45 Turan, 1993: 57.
46 Turan, 1993: 55.

ziyaretgâhlarından daha geniş bir kutsiyet halesi içinde dokuz asır ululanmış"dı.[47] Osman Turan, bu çerçevede, Başgil'den farklı olarak, din ve vicdan hürriyeti vurgusu yerine, Türklerin siyaset geleneği içinde, laiklik konusunda kendine özgü, dinle devletin hiçbir surette çatışmadığı bir modelin altını çizmek üzere, 'Türklerin tarihi' ve 'devlet anlayışı' kavramlarını öne çıkarmıştır, onunki Başgil'den biraz farklı, daha fazla tevleti kutsayan bir din anlayışıdır. Bu anlayışın daha sonra, koyu milliyetçi çevrelerde, birçok takipçisi olmuş, laikliğe, bu çerçevede millî tarihi bir meşruiyet kazandırılmaya çalışılmıştır.

Diğer taraftan, Başgil'in *Laiklik* kitabını sonuçlandırdığı komünizm konusu, Turan'ın çalışmasının giriş konusudur. Osman Turan da, dini "milletlerin tekamül ve bekasında büyük bir amil"[48] olarak tanımlıyor ve beka sorunlarının başında gördüğü komünizme karşı, dini diğer kültürel kaynaklarla birlikte, önemli bir koruyucu olarak görüyordu. "... milletimizi ayakta tutan bütün manevi kıymetler manzumesi, görünür, görünmez, şuurlu, şuursuz, iç-dış öyle birtakım kemirici ve yıkıcı tesirlere maruzdur ki, hiçbir cemiyet [...] bunlara dayanacak kudrette değildir".[49] Turan da muhafazakâr düşünce geleneğinin takipçisi olarak, dinin modernleşme ve değişimden uzak, sistem dışı yorumlarına karşıydı, cehalet ve 'irtica'yı, komünizm kadar tehlikeli buluyordu. Kendi ifadesiyle, "Dinin ilim ve kültürden uzak kalarak hurafe içinde boğulması da komünizm ve irticaya amil olacağından şüphe edilmez"di.[50] Turan, bu konuda, ellili yılların muhafazakâr çevreleri ve Başgil ile hemfikir ise de, onun irtica konusundaki tavrında 'millî' bir kaygı öne çıkar; "dinin kültürden uzak kalması" yani, Türk kültürü dışına taşması, daha doğrusu Türk kültürünün önüne geçmesi kaygısı.

47 Turan, 1993: 35.
48 Turan, 1993: 38
49 Turan, 1993: 16.
50 Turan, 1993: 16.

İslamiyet'in etkisiyle Türklerin kültürlerinden koptukları teması, Türk milliyetçiliği içinde eski bir temadır, ama Cumhuriyet'in kuruluş yıllarında daha ziyade, laiklik ilkesinin savunusu çerçevesinde gündeme gelmiştir. Bu çerçevede de, ulusal kimliğe gönderme yapılıyordu, ama bu, laiklik adına yapılıyordu. İslamiyet'in Türkleri kimliklerinden, tarihlerinden, ilerleme kabiliyetinden yoksun bıraktığı fikrini sağ milliyetçilik, İslamiyet'e fazla yüklenmeden, aynen benimsemiştir. Dahası bu fikir, sağ söylemin belirgin temalarından biridir ve daha sonra, İslamcılıkla arasındaki sınırı keskinleştirmiştir. Turan'a göre Türklerin İslamiyet'i kabul etmelerinin ardından, özellikle seçkinlerin, kendi kültürlerini yitirmeleri büyük bir hata ve kayıptı, aynı şeyi Batılılaşmayla tekrar etmemek gerekiyordu. "İslam din ve medeniyetine girerken, Arap ve Acemlerin aksine olarak, Türk münevveri, nasıl tarihi ve kültür mirasından uzaklaşmış ve onu İslam medeniyeti içinde yaratıcı bir medeniyet faaliyetinin temeli yapmamış ise, bugünkü aydınlarımızın mühim bir kısmı da bu zihniyetle garp medeniyetine girmeyi düşünmektedirler".[51]

Osman Turan ve onun da içinde bulunduğu sağ milliyetçi düşünce için en önemli mesele, Türklerin yitirdiği parlak geçmişlerine benzer bir yükseliş göstermesidir. Din tanımı da, laiklik tanımı da, Batıcılık ve Cumhuriyet'in değerlendirmesi de, ancak bu 'millî' çerçevede anlam kazanır. Ona göre, "Garbın tabiyeti yerine, onunla uzlaşmış olarak Şarkın efendiliğine yükselmek imkanları yine mevcuttur".[52] ve din bu imkanların başında gelmektedir. "Filhakika eğer İstanbul'un İslam dünyasının bir kültür merkezi olarak devamına müsaade etsek ve inkişafına imkan hazırlasa idik, İmparatorluğun yıkılmasına rağmen, yine de Şarkın manevi liderliği bizde kalabilirdi. Böylece

51 Turan, 1993: 22.
52 Turan, 1993: 79.

bu sayede kültürel ve siyasi tesirimizi uzun diyarlara götürmek, elimizde bulunan İslam medeniyeti hazinelerini neşretmek ve Müslüman münevverlerini İstanbul'a, Türkiye'ye bağlamak suretiyle büyük meblağlara ve zengin döviz kaynaklarına kavuşmak mümkündü".[53]

Muhafazakâr söylem ve sağ siyaset alanında milliyetçi damarın giderek ağırlık kazanması, ayrıca üzerinde durulmaya değer bir konudur. Sağ laiklik yorumu bu gelişmeden etkilenmiş, din milletin ayrılmaz bir parçası olarak tanımlanırken bir yandan toplumsal kimlik çerçevesinde öne çıkmış, ağırlık kazanmış, ancak kamu hayatını belirleyen 'millî' politikaların bağımlı değişkeni haline gelmiştir. Bu çerçevede, milliyetçilik ve merkez sağ siyasetlerin ortak paydaları artar, aralarındaki sınırlar belirsizleşirken, dinî değerleri öne çıkaran İslamcılık, sistem dışı bir sağ söylem halini almıştır. Koyu milliyetçiliğin sistem dışı kalma konumuna düştüğü durumlarda, millet tanımının içini daha fazla dinî değerlerle doldurması beklenir ve anlaşılır bir şeydir. Sağ siyasal söylemin, bugüne uzanan süreç içindeki macerası ve aldığı değişik biçimler, bu çalışmanın konusu değil.

Şimdilik sadece bu süreç içinde gözlemleyebildiğimiz temel değişimi özetlemekle yetinelim. Sağ siyasal söylemin, bu süreç içinde, Cumhuriyet'e itirazının temel konusu, tarihte kaybedilen nüfuz ve iktidarın suçlusu olması fikrine dönüşmüş, revizyon gayreti ise, manevi değerlerin, gerek sembolik alanda, gerek 'döviz kaynağı olarak' devreye girmesiyle, kaybedilen iktidarın geri alınması arayışına yönelmiştir. İzlerini bugüne kadar takip edebileceğimiz, bir yandan koyu milliyetçi söylemi, hatta zaman zaman İslamcı söylemi, diğer yandan ise, önce AP ve sonra ANAP'la temsil edilen merkez sağ söylemi belirleyen düşünsel arkaplan budur.

53 Turan, 1993: 75

Tam da bu nedenle, bu süreci en iyi özetleyip, sağ laiklik anlayışını bu gelenek içinde yeniden üreten bir çalışmayla bitirmekte yarar var. Milliyetçi yazar Durmuş Hocaoğlu'nun, *Laisizmden Milli Sekülarizme* (1995) başlıklı çalışması, yukarıda irdelemeye çalıştığımız sürecin kısa bir özetini, bu geleneğin içinden özetlemesi açısından son derece dikkate değer bir çalışma.

Laisizmden Millî Sekülarizme

"Demokrat Parti'nin 14 Mayıs 1950'de fiilen siyasi iktidarı ele geçirmesi ile gözle farkedilir bir şekilde, ülkemizde yavaş yavaş yeni bir laikliğin, Türkiye tipi bir Liberal-Sekülarize Laiklik'in oluşum süreci başlamıştır"[54] diyen Hocaoğlu da, alternatif bir laiklik anlayışının başlangıç tarihini ellili yıllara götürüyor. Ona göre bu laiklik anlayışı, "Osmanlı sekülarizmi anlayışının günümüzdeki bir çeşit devamı mahiyetinde kabul edilebilir ki, bu haliyle o, 'Türk muhafazakâr laikliği' ya da 'Türk sekülarize laikliği' olarak da isimlendirilebilir".[55]

Hocaoğlu'nun 'Osmanlı sekülarizmi'nden kastettiği, "Cumhuriyet laisizminin İslam'ın sosyal hayatın hemen her safhasından devlet gücü kullanarak, ani ve keskin bir darbe ile diskalifiye edilmesi" çabası olmasına karşın, "İslam'ın sosyal hayat karşısında kademeli ve yumuşak pasifikasyonu"dur.[56]. Milliyetçi gelenek içinde, laikliğe tarihsel arkaplan ve meşruiyet yaratma gayretlerine gönderme yapan Hocaoğlu'nun, "Böylelikle laiklik, Türk kültür ve tarihinin bir parçası olmakla, ecnebi malı olmak gibi soğuk ve itici yanları izale edilecek ve millî bir hüviyet kazandırılmak suretiyle meşrulaşmış olacaktır"[57] yorumu, bizim bu yazı boyunca çizmeye çalıştığımız çerçeve içinde

54 Hocaoğlu, a.g.e., 1995: 284.
55 Hocaoğlu, a.g.e., 1995: 275.
56 Hocaoğlu, a.g.e., 1995: 396
57 Hocaoğlu, a.g.e., 1995: 305.

kolaylıkla anlaşılır bir kaygıya gönderme yapıyor. Hocaoğlu'nun çalışmasını bizim açımızdan ilginç kılan bir özelliği, alternatif laiklik söylemi geleneğini içerden çok iyi özetlemesi, bir diğeri ise, bu geleneğin arkasındaki itici motifleri bir kez daha açıklığa kavuşturması, dolayısıyla bu söylemi deşifre etme gayretimize yardımcı olması.

Hocaoğlu'nun, muhafazakâr çevrenin laiklik tanımını yeniden benimseme ihtiyacı duymasını gerekçelendirme çabası içinde öne çıkan nedenlerden birincisi, muhafazakâr sağ söylemin kalkış noktalarından en önemlisini özetler mahiyette. Hocaoğlu'na göre, millî sekülarizm formülünün hedefi, öncelikle "hepimizin ortak kimlik unsuru olan dinimizi devrimci değil evrimci bir çizgi üzerinde, kırıp dökmeden, tahrip etmeden, kimseyi incitip kırmadan yine hepimizin mümkün mertebe yaşadığı ve yaşayarak paylaştığı yere getirmek"tir.[58]

İkinci neden, alternatif laiklik fikrinin oluşmasının ardındaki en önemli tarihsel, konjonktürel itici gücü çok iyi ifade etmektedir. Hocaoğlu, bu süreci anlatırken şöyle diyor: "Türkiye kendisini dünyadan tecrit edemezdi. Dünyada ise iki blok vardı: Demokratik Batı Bloku ve Anti-demokratik Sovyetik Blok. Bu bloklaşma Türkiye'nin muhafazakârlarında bugüne kadar hep itme duygusu uyandıran Batı karşısında, zarurete binaen bir yakınlaşma, bir çekme duygusu uyandırmıştır [...] Bu durumda Batı'nın laikliği komünizmin dinsizliği karşısında sevimli dahi görünmeye başlamıştır [...] dine düşman olmayan ılımlı laikliğin, kerhen de olsa, kabul edilebilirliğini, ya da katlanılabilirliğini kabul ettirmiştir".[59]

Son olarak, laikliğin sağ yorumunun en önemli hedefi, Hocaoğlu'nun ifadesiyle "Devlet'i toplumu ve tarihi ile barıştırmak"tır.[60] Muhafazakârlık ve sağ siyasal söylemi bu cümleyle

58 Hocaoğlu, a.g.e.,1995: 400.
59 Hocaoğlu, a.g.e., 1995: 289.
60 Hocaoğlu, a.g.e., 1995: 398.

özetlemek mümkündür, ancak bu ifade, sağ söylemin kendisini takdim şeklidir. Diğer taraftan, muhafazakâr sağ söyleme dışardan bakıp, onu asıl özetleyen çabanın, aslında, 'toplumu ve tarihi devlet ile barıştırmak' olduğu söylenebilir. Bu söylem, daha geniş çerçevede, toplumun otoriteye sadakatini, toplumsal düzenin meşruiyetine ve hiyerarşik ilişkiler sisteminin değişmezliğine inancını temin ve teyit etme çabasının ürünü ve özetidir denilebilir. Ellili yıllardan itibaren, muhafazakâr düşünce ve siyasal söylemin komünizmle mücadele fikri ve gayretiyle belirlenmesi, komünizm ile dinsizliğin özdeşleştirilmesinin sonucu olduğu kadar, bu örtüşme ve ona karşı tepkilerin, 'eşitlik' fikrine ve onu öne çıkaran düşünsel ve siyasal söylemlere karşı set çekme hedefine yönelik manipülasyonu olarak değerlendirilebilir. Burada, dinî hassasiyetlerin, ne kadar komünizme karşı kendini savunmaya geçtiği, ne kadar tanımının komünizm ve eşitlikçi fikirlere karşı değişerek manipüle edildiği tartışılmaya değer bir konudur.

Sonuç olarak, muhafazakâr düşünce ve sağ siyasal söylem, bir yandan, Cumhuriyet'in ilk döneminde uygulanan radikal devrim hareketleri ve katı politikalara karşı oluşan tepkiyi ifade ve temsil etmek suretiyle yumuşatmış ve demokratik dile tercüme etmiştir. Diğer yandan, bunu yaparken, özellikle ulus kavramını yeniden tanımlamak suretiyle devlete ve düzene sadakati teminat altına almıştır. Çerçevesini, Cumhuriyet'in kuruluş yıllarının fazla seküler ve Batılı politikaları ve yabancılaşmış yönetici elitinin eleştirisiyle sınırlayan sağ söylem, toplumsal eleştirinin sınırlarını da bu şekilde belirlemiş ve devlet ve düzene sadakati, siyasal eleştirinin alanının, dışında ve üzerinde bir yere yerleştiriyordu. Hocaoğlu'nun ifadesiyle, "Devleti eleştirmek, ama aynı zamanda onu cansiperane bir şekilde savunmak zor bir sanattır, lakin buna değer..."[61]

61 Hocaoğlu, a.g.e., 1995: 400.

MUHAFAZAKÂRLAR NEYİ MUHAFAZA ETMEYE ÇALIŞIR?

Muhafazakârlık ve dindarlık çoğu zaman özdeş olarak kullanılır, dindarlığa dair hassasiyetler ile muhafazakâr siyasi düşüncenin hiç örtüşmediği söylenemez, ama ne kadar, yani nereye kadar ve ne ölçüde örtüştükleri sorusu, üzerinde düşünülmeye ve tartışılmaya değer bir konudur.

Sahi neyi muhafaza etmeye çalışır muhafazakârlar? Dindarlar, hayatta her şeyin değişime tabi olduğu fikrine karşı, dini ilkelerin muhafazasının zaruretine inanan insanlar olarak, yani doğal olarak, 'muhafaza' kavramına yakınlık hissederler. Oysa, dindarlar için önemli olan ve muhafaza edilmesi sözkonusu olan; din ve dine ilişkin değer ve ilkeler iken, muhafazakârlık öncelikle üsluba ilişkin bir vurgudur. Muhafazakârlar, değişime ve değişimin gerekliliğine inanır, ancak, değişimin, toplumsal ortamı ve yapıyı altüst etmeden, kırıp dökmeden, herşeyi toptan reddetmeden ve dolayısı ile aşırı tepkilere yol açmadan, ılımlı bir şekilde gerçekleşmesi gerektiğini düşünürler, altını çizdikleri muhafaza, muhtemel yıkım ve kargaşayı engellemek üzere, çerçevenin muhafazasıdır. Bu çerçeve, toplumsal yapı taşları neyse odur. Toplumsal hiyerarşiler, kurumlar, kültürel

değerler ve ürünler korunmak suretiyle, bunların çerçevesi içinde değişim mümkündür, dahası değişimin böylesi daha etkin ve kalıcıdır. Muhafazakârların radikallere karşı tezleri budur.

Muhafazakârlık, Fransız Devrimi sonrası, tedavüle çıkan modern bir siyasal kavram ve tutumdur. İslâm ve Hıristiyan Ortaçağında, ne muhafazakârlığı gündeme getirecek, radikal değişim fikri, ne bununla bağlantılandırılabilecek toplumsal bir hareket ve ne de bunu siyasal tartışma konusu edecek bir ortam vardı. Din konusundaki tartışmaların çerçevesini çizen de, 'değişim' veya ona karşı 'muhafaza' fikirleri olamazdı. Muhafazakârlık, eleştiri şeklinde de olsa, Fransız Devrimi'nin ürünüdür. Devrim'e karşı çıkanlardan en ünlüsü, Edmund Burke, Fransız Devrimi'nin hemen ardından, daha Devrim'in yarattığı yıkımı izleme imkânı bile olmadan, inanılmaz bir öngörü ile, muhtemel yıkımlardan ve her türlü olumsuzluktan söz edip, Fransız Devrimi'ni, hatta sadece onu da değil, tüm devrimleri, radikal toplumsal ve siyasal değişim hareketlerini ve onları besleyen fikirleri kıyasıya eleştiriyordu.

Ama ne o, ne de fikri takipçileri, genelde modernleşmenin, kapitalizmin yükselişinin, hayatın her alanında yarattığı değişimlere, karşı değillerdi. İngiltere, sadece, Burke için değil, Fransız muhafazakârları için de, ideal, model ülke idi; değişiyordu, ama içinde bulunduğu çerçeveyi yıkmadan, tam tersine, değişim, o çerçeve içinde kök salıyordu. İngiliz modelinin, 'kendiliğinden', tarihin 'doğal' seyri içinde değiştiği iddiası da bu fikre dayanır. Aristokratların, kapitalizm yönündeki değişime ayak uydurması, Fransa'daki gibi giyotine gönderilmek bir yana, kapitalizme ayak uydurabilmesi, mevcut iktidar örüntülerinin içinden dönüşmesi, sarsıntısız değişim olarak kabul edilip, tarihin 'doğal' akışı olarak taltif edilmiştir. İngiliz alt sınıflarının, bu dönüşümün eseri olan, dillere destan sefaleti, bu bakış açısından, sarsıntı olarak görülmemiş, ve neredeyse tari-

hin akışının 'doğal'lığı kisvesi altında mazur görülmüştür. O halde, muhafazakârlar için, sorun, iddia ettikleri gibi, değişimin yarattığı sıkıntılar ve sarsıntılar değildir. Onlar için, sorun, hâkim sınıfların altüst olması, üst tabaka hayatının sarsılması, onları yerli yerinde tutan değerlerin itibar kaybetmesi, düzenin bozulması ve bunun yarattığı kargaşadır. Muhafazakârlar, değişime karşı durmazlar, onu ciddi bir sorgulamaya tabi tutmazlar, tam tersine, toplumun en üstü yerli yerinde durduğu sürece, değişimi olumlu, gerekli, hatta kaçınılmaz bulurlar, ona tarihsellik, doğallık, kadersellik atfederler.

Muhafazakârların, değişime karşı durmamakla birlikte değişim fikrine karşı mesafeli yaklaşmalarının diğer bir nedeni de, toplumsal değişim kavramının, insanlarda, mevcut toplumsal düzenlerin eleştirilebileceği, dahası itiraz edilip değiştirilebileceği fikrinin güçlenmesi 'tehlike'sidir. O nedenle, muhafazakâr düşünürler, itiraz etmedikleri değişimlerin tarihsel evrimin bir ürünü olduğu, tarihin seyrinin doğal sonucu olduğunun, ısrarla altını çizerler. Tocquevville, Fransız Devrimi olmasaydı da, onun getirdiği değişimlerin zaten tarihsel seyir içinde gerçekleşeceğini iddia ediyordu. Burke'ün İngiltere örneğini doğal, kendiliğinden bir gelişim modeli olarak sunması aynı hususun altını çiziyordu.

Nitekim, bizim sağ-muhafazakâr geleneğin fikir babaları da, muhafazakâr düşüncenin Batılı babalarının izini sürerek, Cumhuriyet Devrimi'ni bir anlamda, revizyona tabi tutmak ile işe başlamışlardı. Peyami Safa'nın, *Türk İnkılâbına Bakışlar* kitabı, bu çabanın ilk ve en önemli örneklerinden biridir. Daha sonra, DP'li ellili yıllarda, Türk muhafazakârları diyebileceğimiz çevre, Cumhuriyet Devriminine karşı tepki konusunda kendilerim 'irtica'dan ayırıp, alternatif bir inkılâp tarif ve değerlendirmesi yapmaya girişti. Bu değerlendirmeye göre, sorun İnkılâbın aşırı tarafları veya daha ihtiyatlı bir ifade ile, aşırı yorumları idi, bazı 'devrim yobazları'nın manevi değerlerimizi hi-

çe sayan söylem ve politikalarından dolayı, halkta tepkiler oluşmuş, bundan da dini suistimal edenler yararlanmıştı, 'irtica', devrim yobazlığının yarattığı bir şeydi. Buna karşılık, inkılâp yerli yerine oturtulmalı, 'millete maledilmeli' idi.

Cumhuriyet devriminin muhafazakâr yorumu ve bunun siyasal karşılığı olan DP dönemi, bir restorasyon dönemi ve düşüncesi olarak düşünülebilir. Bu çerçevede, fazla seküler olduğu için kök salamayan ulusal kimlik ve ulusalcılık tanımlarının yerini dini-kültürel sembol ve değerlerle bezenmiş milli kimlik ve milliyetçilik almış, Cumhuriyet'in ilk devrinde ortaya çıkan yabancılaşma sorunu, büyük ölçüde halledilerek, devlete sadakat bağı yeni millî kimlik üzerinden sağlamlaşmıştır. Ellili yıllardan itibaren, çeşitli ton ve biçimlerde siyasal hayatımıza giren, milliyetçi-muhafazakâr söylemlerin hepsinin fikrî arkaplanında, özellikle ellili yıllarda gelişen ve sağ milliyetçiliği üreten bu muhafazakâr revizyon vardır. Cumhuriyet devrimini Fransız Devrimi ile kıyaslamak zor, ama paralellikler kurmak mümkün, muhafazakâr tepkiyi de, benzer bir paralellik içinde değerlendirmek yanlış olmaz. Nitekim, Türk muhafazakârları, Anglo-Sakson fikir dünyasına hep uzak olmalarına, mesela Burke'e doğru dürüst gönderme yapmamalarına rağmen, düşünce paralelliği söz konusu olduğu için, muhafazakâr temaları çok benzer bir şekilde kullanmışlar, sık sık İngiltere örneğinden bahsetmişlerdir.

Modernleşme ve Batılılaşmaya değil, bunların manevi değerleri dışlayacak şekilde algılanmasına karşı olmaları bir yana, Türk muhafazakârlarının, özellikle ilk fikir babalarının asıl belirgin vasıfları, Batılı muhafazakâr düşünür ve yazarlara çok paralel biçimde, Türk İnkılâbını tarihsel evrimin bir sonucu olarak değerlendirmeleri, dahası ona tarihsellik katma çabası içine girmeleridir. Peyami Safa'nın önderliğinde, ellili yılların başında çıkmaya başlayan ve Hilmi Ziya Ülken, İsmayıl Hakkı Baltacıoğlu, Mustafa Sekip Tunç gibi düşünürlerin yazdığı,

Türk Düşüncesi Dergisi, Cumhuriyet 'İnkılaplar'ını on yedinci yüzyıla kadar geriye götüren değerlendirmeler yayınlamıştır. Sağ çevrelerin, laiklik konusundaki ilk ve belli başlı alternatif kaynağının yazarı Ali Fuad Başgil, laikliği, neredeyse, millî bir kader olarak görüyor, laikliğin başlangıç tarihini ısrarla ondokuzuncu yüzyıla irca etmekle kalmayıp, bunun tarihi bir zaruret, karşı konulmaz bir süreç olduğunun altını çiziyordu.

Değişimler, radikalliklerinden kurtulup, tarihimize malol-dukça hem kabullenmesi kolay oluyor, hem adeta millileşip bize maloluyorlardı. Bizde, muhafazakârlık, kökleri İkinci Meşrutiyete gidecek tartışmaların devamı ise de, daha ziyade Cumhuriyet dönemi sonrasının bir siyasi akımıdır demek daha doğru olur. Lütfi Fikri Bey gibi örnekler, bu dönemde, düşünsel ve siyasal sahnede etkilerini kaybetmişlerdi. Cumhuriyet dönemi muhafazakârlığının, örneğin monarşist, meşruti monarşi yanlısı ve benzeri fikirleri barındırması imkânsızdı. Dolayısı ile Cumhuriyet dönemi muhafazakârlığı, daha ziyade yeni rejimin restorasyonu ve rehabilitasyonunu gerçekleştirme vazifesi yapmıştır. Cumhuriyet dönemi muhafazakârları, eskinin hâkim sınıflarını savunma ve onların konumunun sarsılması tehlikesinin karşısında yer alma durumunda olmadıklarından, bu refleksi Osmanlı üst kültürüne sahip çıkma tavrı ile ikame ettiler. Muhafazakârların Osmanlı kültürü tutkusu hiçbir zaman sadece kültüre ilişkin bir sahip çıkma değil, muhayyel bir Osmanlı üst sınıfı tarafgirliğidir.

Kuşkusuz, bu tarafgirlik büyük ölçüde, Cumhuriyetin halka uzak, fazla seküler ve Batılı bürokrat yöneticilerine karşı duyulan tepkinin bir ürünüdür. Ama sonuç olarak, bu denk düşme üzerinden, bu bakıştan beslenen muhafazakâr sağ söylemin önerisi; tepki duyulan yeni düzen, hiyerarşi ve seçkinlere karşı, eskilerini savunmak, onlara müracaat etmek olmuştur. Cumhuriyet koşullarında, muhafazakârlık, kısaca, yeni rejime tepkiyi, yeni yöneticilerin kültürel yabancılığına itiraz ve parlak

geçmişe nostalji dolayımı ile sınırlamış, radikal devrime tepkiyi, onun millîleşmesi ve halka malolması çabasına tercüme etmiştir.

Ellili yıllarda gelişen muhafazakâr düşünce ve siyasal söylemlerin temelinde Cumhuriyet Devriminin revizyonu vardı, ama muhafazakâr düşünürler bu revizyonu, kuşkusuz sadece bir geçmiş muhasebesi yapma dürtüsü ile harekete geçerek yapıyor değillerdi. Evet, Cumhuriyet'e karşı tepkiler toplumsal ve siyasal hayatın istikrara kavuşmasının önünde engel oluşturuyordu ve bu konunun, düzenin ve devlete itaatin altının çizilerek halledilmesi önemliydi. Ancak, diğer taraftan, o yıllarda, muhafazakâr düşünürleri harekete geçiren, diğer bir deyişle, muhafazakâr refleksleri kışkırtan başka bir etken gündeme geliyordu; sol düşüncelerin fikir hayatında boy göstermesi. Aslında, Cumhuriyet devriminin muhafazakâr yorumu veya revizyonu, yine genel muhafazakâr düşünceye paralel biçimde, doğrudan sol düşünce ile bağlantılandırılmıştır. Ancak, Türk muhafazakârları, bu konuda uzun boylu Aydınlanma düşüncesi eleştirisine falan müracaat etmeden kısa yoldan soğuk savaş dönemi jargonuna müracaatla yetiniyorlardı. Onlara göre, İnkılâpların maddecilik biçiminde yorumlanması, manevi değerlerin ihmal edilmesi, tam bir inançsızlık ve boşluk ortamı doğuruyor, gençler bu koşullar altında komünizme kayıyor idi. İlginç bir şekilde, bu dönemde en incelikli fikir yürütmeler fikir yazılarından ziyade, romanlarda yapılmıştır. Fikir yazılarında, çiğ bir anti-komünizmden fazla bir şeye rastlamak güçtür.

Türk muhafazakârlığının, her iki durumda da, yani Cumhuriyet devrimi yorumunda da, komünizmle mücadele gayretinde de, din ile ilişkisi çok belirgindir. Cumhuriyet'in seküler Batıcılığına en önemli itiraz dindar çevrelerden geliyordu ve bu itiraz muhafazakârların düşünceleri ile örtüşür gözüküyordu. Oysa, muhafazakârlar, en az keskin İnkılâpçılar kadar değişime, tarihin dinin de ayak uydurması gereken tabii seyrine ina-

nıyorlardı, diğerlerinden ayrıldıkları nokta, bu değişimin eski yapıyı altüst edip, kitlelerde de tepki toplayacak şekilde değil, yumuşak geçişle olmasını önemsemeleridir. Yoksa, değişime karşı, dini ilkelerin ezeli ve ebedilik iddiasını merkezine alan bir kuşku, muhafazakârlık için katiyen söz konusu değildir. Muhafazakârlar için din, değişimin getireceği sarsıntılara karşı korunacak şeyler değil, koruyucu işlevler ihtiva eder, yani, sözkonusu olan, dini ilkeleri değişimden korumaktan ziyade, mevcut, düzeni, yapıyı, kurumları, dini sembol ve değerleri kullanmak suretiyle korumaktır. Bu açıdan bakıldığında, din toplumun vicdanında kök salmış bir değer sistemi olarak her türlü sarsıntıya karşı, bulunmaz bir güvenlik sistemidir. Buna karşılık, 'karşı konulmaz', 'tarihi seyrin zaruri sonucu', din, yorum yapabilecek bir kaynak olarak görülmekten ziyade, 'değişime tabi olmak durumunda bir kurum' veya düşünce sistemi olarak görülür. Millî kimliğin, dinsel sembol ve değerler ile bezenilmesine karşın, dinin millîleşmesi bunun en güzel örneğidir. Bu durumda, dinin, 'asrın gerçekliği', tarihin 'doğal' akışının bir neticesi sayılan millîleşmeye ayak uydurması, toplum ve siyaset yorumunu bu değişim üzerinden yapması beklenmiştir.

Diğer taraftan, muhafazakârları en çok korkutan şey; bir radikal değişimin, diğerini davet etmesi idi. Nitekim, komünizm tehlikesi temasının İnkılâp aşırılığına bağlanması bu korkunun altını çizmektedir. Bu noktada da, din, hem değişime karşı kuşkusu dolayısı ile, hem de komünizm ve dinsizlik arasındaki bağdan ötürü, komünizme karşı doğal bir tehlikesavar işlevi gördüğü için, muhafazakâr düşünce ile örtüşür biçimde devreye sokuluyordu. Bu uzun yıllar böyle devam etti, sonra birdenbire, muhafazakâr sağ düşünce, din ve siyasetin içli dışlı olmaması gerektiği noktasına geldi. Bir yandan, millî din yorumuna savruldu; devletle takışmayan bir Müslümanlık, ibadette fazla ısrarlı olmayan Türk Müslümanlığı söz konusu oldu, diğer yan-

dan, tarihsel değişime ayak uyduran reformcu, değişimci din teması ihya edildi. Muhafazakâr düşünce ve din ilişkisi çetrefilli bir konudur, kestirmeden gitmek için asıl önemli olan soruyu sormak gerekir; muhafazakârlar neyi korumaya çalışırlar? Dindarların farzettiği, ümit ettiği gibi, dinî ilkelerin aşınması, bozulmasına karşı onları müdafaa ve muhafaza eden, kendine bu uğurda nöbet tutma vazifesi veren bir siyasal düşünüş ve söylem midir? Yoksa, her şart altında mevcut düzeni, o düzenin tepesindekileri yerli yerinde muhafaza etmek adına yürüttüğü muazzam bir koruma ve meşrulaştırma gayretini, ufak tefek eleştirilerin ardına gizleyip, toplumların vicdanında kök salmış dini değerleri kapıda bekçi yapma becerisi gösteren bir siyasal yaklaşım veya ideoloji mi?

SAĞDAN YÜKSELEN MUHALEFET: YERLİLİK

"Bu kâbusu ilk defa 75 yılında beni Ankara'ya getiren otobüsün penceresinden gördüm. Mamak Lalahan'da, Porto Riko'nun teneke gecekondularından beter, dağlar dağlar üstünde binlerce ev...

Seksenli yılların hemen başı. Çıkardığım dergiye elinde şiirle bir çocuk geldi. Nedim'e özenmiş, mısralardan 'Yürü servirevanım, yürü Sadabad'e özentisi akıyor. Nerede oturuyorsun dedim. Lalahan dedi..."[1]

Yoksulların yoksulluklarını mevzu etmek yerine, üst sınıf kültürüne özenmeleri, toplumsal hiyerarşide iktidara en uzak olanların, aleyhlerine işleyen toplumsal iktidar örüntülerini herkesten önce koruma gayretinde olmaları, adaletin mülkün temeli olmasını en çok mülksüzlerin önemsemesi hep garipsenmiştir. Aslında, belki de yoksulluğu mevzu bahis etmek insanlara yoksulluklarını daha fazla hissettiriyordur; zenginliğin, mülkün, iktidarın savunucusu konumunda olmak ise güçlülük

1 Nihat Genç, *Köpekleşmenin Tarihi*, İletişim, 1999, s.43.

duygusu veriyordur. Başka türlü burjuva demokrasilerinin ayakta kalması imkânsız olurdu.

Yine de Türkiye'de olan farklı bir şey; gecekonduda oturan gençlerin Osmanlı saray şiirine özenmesi, kırsal kesimden yeni göçenlerin Osmanlı aristokrasisi hayranlığı, taşralı yazarların İstanbul'u kutsamaları gibi dışardan bakıldığında garip gibi gözüken tutumların arkasında başka bir şey daha var. Türkiye'de, Cumhuriyet'in kuruluşuyla yaşanan, daha doğrusu resmiyet kazanan kültürel dönüşüm ve buna paralel olarak Osmanlı mirasının reddi, bu ülkenin kültürel-ideolojik-politik tablosunu, ilk bakışta son derece karmaşık gözüken bir hale soktu. Örneğin, kültürel alanda Osmanlı mirasının reddini sorun edenler, bu kültüre doğmuş Osmanlı üst tabakası veya onların çocukları olmadı. Aksine, bu kesim Cumhuriyetin kültür devrimine ayak uydurmakta fazla zorlanmadı, zira Cumhuriyet idaresinin resmileştirdiği Batılılaşma, Osmanlı üst sınıfının 19. yüzyıl ortasından, hatta başından beri aşina olduğu bir şeydi. Daha doğrusu, Osmanlı üst tabakası Batılılaşmayı topluma taşıyan, model oluşturan çevreydi, bu çevreye nisbetle Cumhuriyet idaresinin Batılılaşma siyasetini hayata geçirenler, ikinci kuşak Batıcı ve orta sınıf bürokratlardı. Dahası bu sonradan Batı kültürüne aşina olmaya çalışan, orta sınıf Cumhuriyet kadroları, Osmanlı üst tabakasına mensup olanlarca zaman zaman, Batılılaştıkları için değil, Batılı kültürü yeterince özümsememiş oldukları için eleştirilmiş veya alay mevzusu olmuşlardır. Örneğin, 150'liklerden Refik Halid, sürgündeyken Türkiye'de aleyhinde çıkan bir yazıya verdiği cevap vesilesiyle, yazı sahibi ile şampanya içme adabını bilmediği ve kültürü aşure ile sınırlı olduğu için alay ediyordu.[2]

Cumhuriyetin Batılılaşma politikasına itiraz çok farklı bir yerden; öteden beri bu sürecin dışında kalanlardan geldi, zira

2 Refik Halit Karay, *Bir Ömür Boyunca*, İletişim Yayınları, 1996, s.250-1.

Batılılaşma Osmanlı döneminde nasıl üst sınıflarla ve özellikle İstanbul ve bir-iki şehirle sınırlı kaldıysa Cumhuriyet döneminde de bürokrasi ve Cumhuriyet politikalarının daha kolaylıkla ulaşabildiği şehirli ahaliyle sınırlı kalmıştı. Batılılaşma sürecinin dışında kalan toplumsal kesimler, bu siyasetin temsilcileri veya tezahürü olarak gördükleri her şeyi öteden beri yabancılıyorlardı. Bu kesimlerin toplumsal hareketi ve çokpartili hayata geçişle tepkilerini ifade edebilecek bir ortamın doğması sonucu, bu yabancılama türlü ifadeler buldu. Yerlilik söylemi bu ifadelerden biridir. "Yerlilik" kavramı, özellikle seksenli yıllardan sonra sağ düşüncenin önemli temalarından biri haline geldi ve zaman zaman milliyetçiliğin yumuşak bir ifadesi oldu, ancak bu söylemi belirleyen ana tema ellili yıllardan beri gelişen sağ söylemin temel düşüncesidir.

Bu düşünce çerçevesine göre, siyasi-kültürel iktidar halkına yabancılaşmış bir azınlığın elindedir; siyasi iktidar "milleti", "asıl kütle"yi[3] temsil etmemektedir, halk muzdariptir, "vatan"da "gurbet"tedir[4] ve bir gün mutlaka "gerçek" (yerli) temsilcilerine kavuşacaktır. Ellili yıllardan beri, sağ siyasal söylemlerin değişik terimlerle sürekli tekrarladığı bir şey olan, siyasi iktidarın milletin gerçek temsilcilerinin eline geçmesi gerektiği teması her zaman, yeni güçlenip siyasal iktidara talip olan toplumsal kesimlerle siyasal iktidarın uzağında kalmaya mahkûm toplumsal kesimleri, mevcut iktidar odaklarına karşı muhalefette birleştirmiştir. Demokrat Parti'nin arkasındaki toplumsal destek de, seksenli yıllarda yükselen İslamcılığın ardındaki toplumsal destek de bu bakımdan benzerlik gösterir. Bu destek bir yandan siyasi, toplumsal ve kültürel iktidarı paylaşmaya aday yükselen burjuvazi ile öte yandan toplumsal düzenden her türlü mağduriyet nedeniyle şikâyetkâr kalabalıkları içerir; ortak muhalefetin ortak teması ise her zaman aynıdır: iktidarın

3 Beşir Ayvazoğlu, *"Türkiye'de Sağcı Olmak"* Türkiye Günlüğü, Güz 1991.
4 Osman Turan, Vatanda Gurbet.

"millete" yabancılaşmış (Batılılaşmış, sekülerleşmiş) unsurların elinde olması, bu muhalefetin ana temasıdır. Bu tema tipik bir sağ muhalefet söylemidir; toplumsal çatışma konularını, kültürel çatışma alam içine başarıyla hapseder. "Yerlilik" edebiyatı, bu sağ muhalefet çizgisinin seksenli yıllarda öne çıkardığı bir kavramdır.

Aslında, yerlilik de, benzer kavramlar gibi son derece muğlâk bir kavram; bazen milliyete, bazen coğrafyaya, bazen tarihsel geçmişe veya hemen hepsine, bazen de zımnen belli toplumsal sınıflara tekabül ediyor. Diğer taraftan, Osmanlı saray kültürü de, kırsal yaşam tarzları ve folklor de, yan yana, yerliliğin unsurları olabiliyor. Zira, Cumhuriyet Batılılaşmasının dışladığı kesimler için Batılı şehirli kültüre karşı kırsal kütürel unsurların savunması yanında, Cumhuriyet'in dışladığı Osmanlı üstkültürüne sahip çıkmak bir meydan okuma aracına dönüşebiliyor. Bu topraklara, geçmişlerine, yani "kendilerine", "yabancılaşmış" olanlara karşı "yerli" olmak bir üstünlük olarak tasarlanmış gibi.

Yerlilik söyleminin önde gelen isimlerinden, Ahmet Turan Alkan'ın ifadesiyle, yerlilik, toplumun yabancılaşmaya karşı refleksidir ve "Her refleks gibi korunma ihtiyacından doğmuştur".[5] Yine onun ifadesiyle "milliyetçilik, yerlilikle elbette büyük oranda örtüşüyor, ama her halükârda yerlilik milliyetçilikten daha geniş bir kapsama sahip olsa gerektir."

Yerliliğin "savunma", "korunma" ihtiyacına bir cevap olarak geliştiği, sık tekrarlanan bir görüştür. Batılılığın bir üstünlük, hatta sınıfsal bir üstünlük aracı olduğu bir toplumda bu iddia ilk bakışta haklı gibi görünüyor, ancak bu "yerlilik" kavramı etrafında gelişen düşünce çerçevesinin çok masum olduğu anlamına gelmiyor. Zira, yerlilik, öyle çok iddiasız bir kavram değil;

5 Ahmet Turan Alkan, "Türkiye'de Yerlilik: Yerlilik ve Sol İlişkisine Dair Dış Bakış" Birikim, Temmuz-Ağustos 1998.

aksine, "hakikilik" anlamında kullanılan bir kavram. Bu durumda yerli olmayan, hakiki olmayan; yapay, taklit veya sahte olarak tarif edilmiş oluyor.

Nitekim, Alkan'a göre "Cumhuriyetin kurucuları... Cumhuriyet coğrafyası üzerinde yaşayan topluluğun 'yerli' hususiyetinden hoşnut görünmüyorlardı. Yönetici kadrodan bünyeye yönelen 'başkalaştırma' tehdidi ile tabiî bünye ilk defa kendini sürdüren unsurları tarif etmeye, anlamaya veya telaffuz etmeye gayret gösterdi."

Bu durumda, yerliliğin karşıtı durum sadece gayritabiî değil, tabiî hale karşı onu bozmaya yönelmiş bir saldırı olarak algılanıyor, yani savunma refleksi de, sadece horlanmaya karşı bir tepki değil, tabiî hali korumaya yönelik aktif bir tepki. O halde, ilk bakışta milliyetçilikten daha ılımlı tanımlanmış bir kategori gibi gözüken "yerlilik" aslında, "tabiîlik", hakikilik gibi kavramlar etrafında, farklı olana ve evrensel olana kuşkuyla bakan bir bakış açısı. Bu itibarla, yerliliğin siyasi yelpazenin sağında yeşeren bir görüş olması tesadüf değil, yerli olanı tabiî, evrensel olanı tabiî olanı bozan bir müdahale olarak gören bir bakışın sağ dünya görüşlerinin dışında gelişmesi beklenemez. Ancak, yine Türkiye için durum bu noktada da biraz farklıdır; Türkiye'de Cumhuriyet'i takip eden kültür devrimi, Batılı olanı, büyük ölçüde, evrensel olarak benimsiyordu, buna karşı gelişen tepki evrensel olanı dahi yabancı olarak reddetmek oldu. Sağ ve sol siyasal görüşler öteden beri bu noktada birbirlerini suçlayıp dururlar; sağcılar solcuları topluma yabancı olmakla suçlayagelmişlerdir; bu suçlama, sol siyasetin önemini yitirdiği günümüzde de, geçmişe yönelik olarak devam ediyor. Hatta sağcılar, zaman zaman gençlik günahlarını solcuların topluma yabancılığını illa söz konusu ederek çıkarıyorlar. Onlara göre solcular topluma bu kadar yabancı olmasa, onlar da sosyal adalet, toplumsal dayanışma gibi kavramlara karşı mücadele içine girmeyebilirlerdi. Türkiye'de sol siyaset Cumhuriyet'in

kültür devriminin takipçisidir, bu anlamda bu iddiaları ciddiye almak durumundayız; ancak aslında sol siyaset, özellikle bir seçkin tavrı olarak kaldığı her toplumda kendi toplumuna biraz yabancıdır. Solun evrensel değerleri öne çıkarma durumunda olan bir siyasal bakış olması, onun, bulunduğu topluma yabancı kalmasını veya yabancı sayılmasını, sadece kısmen açıklar, daha önemli olan etken, solun birçok toplumda bir seçkin-aydın hareketi olarak gelişmesidir.

Oysa sağ siyaset, hemen her toplumda, belli bir coğrafya ve geçmişe vurgu yapan değerleri savunur. Zira, sağ siyaset hemen her toplumda sadece mevcut iktidar sahiplerinin çıkarlarının değil, aynı zamanda geniş kitlelerin sadakatlerinin ve daha da önemlisi ihtiraslarının ifadesidir. Bu anlamda, sağ siyasetlerin ana temalarından olan gelenek, geçmiş veya belli bir coğrafyaya yapılan vurgu, sadece farklılığa, evrenselliğe karşı olduğu için değil, aynı zamanda, Ulus Baker'in, yine yerliliğe ilişkin bir yazıda işaret ettiği gibi, başka açılardan da masumluktan uzaktır.[6] "Geçmişe özlem" duygusu altında, "gelecek üzerinde kurulacak hâkimiyet güdüsü" belli bir toprak parçasına bağlılık vurgusu ardında, onun üzerinde iktidar iddiası gizlidir. Bu anlamda yerliliği masum bir "korunma refleksi" olarak algılamak eksik olur. Aslında, "yerlilik" kavramı etrafında gelişen söylem, açıkça iktidara talip bir söylemdir; sürekli ima ettiği şey; gerek siyasi iktidarın gerekse diğer toplumsal iktidar odaklarının topluma yabancılaşmış bir kısım insanın elinde bulunduğu ve iktidarın el değiştirmesi gerektiğidir. Bu söylemin, Türkiye'de aydın kesimi sürekli tartışma konusu etmesi de tesadüfi değildir; Türkiye'de aydın olmanın kodlarının Batılılıkla belirlendiği bir gerçektir, ancak yerlilik söyleminin tek derdi bu husus değildir, asıl mesele aydınların sahip olduğu seçkinlik makamının el değiştirmesi talebidir. Zira, bu düşünce çer-

6 Ulus Baker, *"Yerlilik: Bir Aşındırma Denemesi"*, Birikim, Temmuz-Ağustos 1998.

çevesinde üretilen "organik aydın" tanımı, geleneksel bilgi referanslarından beslenen alternatif bir aydın tanımı bile değildir, daha ziyade, "halkın içinden gelen" yani yaşama tarzları daha alaturka olan aydınların seçkin sayılma mücadelesini yansıtmaktadır. O halde, yine Ulus Baker'in dediği gibi, "yerlilik iddiasının ardında, çok daha güçlü, 'çıkarlarla', 'duygularla' karşılaşmaktan kaçınamayız. Ama hal böyle diye, yerlilik ve benzeri konulara, sol siyasi görüşü temsil edenlerin büyük ölçüde yaptığı gibi, fazlasıyla yargılayıcı bir pencereden bakarak onları kavrayamayız. Evet, sağcılık her zaman bir tür 'yanlış bilinçlilik' veya savunma mekanizmasıdır, ama insanların sürekli gerçeklerle yüzleşmesini ve üstelik savunma mekanizmaları geliştirmemelerini beklemek zalimlik olur, hem de gerçekçi olmayan bir zalimlik. Toplumsal hayatın iktidar alanlarının kıyısında kalan bazı insanların yaratıcı enerjisi ve toplumsal hırsı, bu durumu sessizce kabul etmeyecek veya kendi toplumsal çıkarlarının küçük savunucusu olmaya razı olmayacak kadar fazladır; bu insanların bir cihan imparatorluğunun torunları olmaya ihtiyaçları vardır. Diğer taraftan, bu toprakların rantından en az yararlananlar, topluma, bu toprakların tümünün sahibi olma inancı yoluyla tutunurlar. Bu anlamda, yerlilik edebiyatı da benzerleri gibi, masum değil, fakat insani."

İnsani olması, bu söylemin masum olmayan yanını görmezden gelmemizi gerektirmiyor, sadece onu anlamamız açısından önemli. Yoksa, muhafazakâr düşüncenin yerlilik etrafında gelişen türü de, genelde muhafazakârlığın temel zaaflarından biri olan, ılımlı çıkışları mutlaklaştırma tehlikesi taşıyor. Ünlü İngiliz muhafazakâr düşünürü Chesterton, "Komşusunu sevmeyen insanlığı sevemez, insanlığı bahane ederek komşusunu sevememesine bahane bulmaya çalışır." der,[7] bu görüşte kuşkusuz doğruluk hatta hayata ilişkin bir bilgelik vardır, ancak

7 G. K. Chesterton, Heretics; 1905, The Bodley Head C. K. Chesterton, Londra, 1985, s. 79–81.

muhafazakârlık bu ve buna benzer yerlerden hareketle kolaylıkla evrensel değerlerin tümüne ve insanlık adına yapılan her şeye kuşkuyla yaklaşmaya varabilmektedir. Yerlilik de ılımlı bir çıkış noktasından hareketle, yukarıda da işaret ettiğimiz gibi, toplumsal homojenliği, tarihsel-millî özgünlüğü vurgulayan bir istikamette ilerleyen bir görüş.

Yerlilik söylemine bu açılardan ihtiyatla yaklaşmak lazım, ancak işi yerlilikten bahsedenlere, "vahşi yerliler" olarak bakmaya vardırmamak gerekiyor. Diğer taraftan, yerlilik söyleminin gerisinde, bir iktidar talebi olduğu kesin, ama bu söylemi sadece sinsi iktidar hesaplarını örtmeye çalışan bir kurgu olarak da görmemek gerekiyor. Çünkü yerlilik söylemi, bir diğer yandan da toplumsal iktidar odaklarına yönelmiş şikâyetlerin bir ifadesi. Zira, yerliliğin doğrudan hedef gösterdiği "yabancılık" yani Batılılaşmışlık ve Batıcılık, Osmanlı modernleşmesinden beri belli toplumsal sınıfların bir simgesi. 1950'lerden itibaren Batılılaşmış kültürü temsil eden Cumhuriyet bürokrasisinin gücü giderek tamamen kırıldı, ama bu kültür farklılaşarak da olsa, üst sınıf simgesi olmayı sürdürdü. Bu açıdan yerlilik sınıfsal bir tepkinin de maskesidir, ama arkasını hemen gösteren şeffaf bir maske.[8] Bu maskenin ardında sadece, iktidar hırsı değil, bazen daha fazla kırgınlık, küskünlük var. Burası, sosyal demokrat bir belediye başkanı adayının seçimi kaybettiğinde, İstanbul'un varoşlarında yaşayan halka veryansın ettiği bir ülke. Varoşlarda yaşayanların her yıl İstanbul'un fethi törenlerinde gösterdikleri coşku bu şehri ele geçirme hırsından çok, kabul görme ihtiyacının bir ifadesi, bu nedenle her yıl İstanbul'u temsilen fethetmeye çalışıyorlar.

Aslında, genelde, bireysel alanda da toplumsal alanda da, kırgınlıklar ve mağduriyetlerle, iktidara yönelik hırslar çoğunlukla karmaşık bir içiçelik içindedirler. Yerlilik söyleminin iki

8 Nuray Mert, *"Yerlilik: Şeffaf Bir Maske"*, Birikim, Temmuz-Ağustos 1998.

yüzünü belirleyen de, bu içiçelik; belki türdeş bir toplum adına iktidara talip olma hırsını körükleyen "vatanda" kendini "gurbette" hissetmenin kırgınlığı, belki "vatan"da "gurbet"te hissetmenin ardında, toplumda bulunduğu yerin çok ötesinde bir iktidara talip olma hırsı yatıyor.

"YERLİLİK": ŞEFFAF BİR MASKE

Yerlilik, Kemal Tahir ve Cemil Meriç gibi yazarların, düşünce çerçeveleriyle birlikte anılan, farklı çevrelerden birçok yazar tarafından etrafında çokça dolaşılmış bir kavram, ancak yerlilik etrafında bir söylemin oluşması, '80'lerin sonu ve '90'lı yılların başlarında İslâmî çevreler içinde oldu. Örneğin, 1992'nin sonunda bir grup İslamcı genç, "Bağımsız Gençliğe Alternatif Dergi" sloganıyla, *Yerliler* adlı bir dergi çıkarmaya başladılar. Dergi düşünsel anlamda oldukça radikaldi, bu öyle bir İslamcı dergiydi ki, bir sayısının kapağını Bob Dylan'ın fotoğrafı ve onun "Hiçbir şeye katılmıyorum, hiçbir şeye..." diye başlayan isyankâr cümleleri süsleyebiliyordu. Diğer taraftan, derginin içeriği de oldukça isyankârdı ve toplumsal meseleleri tartışma konusu edip, İslâmî çerçeveye yerleştirmeye özen göstererek, eleştirel bir yaklaşım sergiliyordu. Bu dergide yer alan bir yazıda Altay Ünaltay şöyle diyordu:

"... Evrenin doğuşunu Tanrı ile ya da Tanrısız açıklayabiliyoruz. İşte bu nedenle hiçbir bilim ya da felsefe Tanrı'nın ne varlığını ne de yokluğunu ispat edemez. O'nun nezdinde bunun

önemi de yok zaten. Dolayısı ile değişik varoluş felsefeleri aynı derecede saygıya ve ilgiye layıktır. Bu saygı ve ilgiyi göstermek konusunda ateistlerle Müslümanlar uzlaşabilirler. Uzlaşamayacakları noktaya gelince; Tanrısız, diğergam bir ahlâk (bazı istisnalar hariç) mümkün değildir. Oysa fedakârca bir ahlâk insanlara hava, su ve ekmek kadar gereklidir. Ve 'din'in dünyevi amacı da budur, daha fazlası ve eksiği değil."[1]

Ancak, '90'ların sonunda, 'yerlilik' kavramı daha geniş bir çevrede yaygınlık kazanmasına karşılık, eski anlamım kaybetti, tüm İslamcılığın başına gelenler onun da başına geldi ve bu kavram da sağcı-muhafazakâr bir çerçeveye sıkıştı. Kısa ömürlü bir gazete denemesi olan *Yeni Ufuk* gazetesi, bir grup muhafazakâr yazarın kaleme aldığı bir manifesto ile yayın hayatına girdiğinde, bu manifestonun en öne çıkan kavramı da yerlilik kavramıydı. Ancak, Yerliler dergisini çıkaranların 'yerli' tanımı ile, bu manifestonun yazarlarının yerlilik tanımları, birbirinden oldukça farklıydı. Yerlilik kavramının çıkış noktası, her iki bağlamda da, topluma yabancılaşmış bir çevreye veya bu yabancılaşmanın kendisine karşı tepkiydi, ancak birincisinde tepkinin toplumsal yanı, ikincisinde ise kültürel yanı ağır basıyordu.

Her konuyu, her sorunu, Batılılaşma sürecine dayandırmak indirgemecilik gibi gözükse de, çıkış noktası kültürel yabancılaşma olan 'yerlilik' kavramını, bu süreci göz önünde bulundurmaksızın anlaşmaya çalışmak olanak dışıdır. Osmanlı'nın modernleşme sürecinde, Batılılaşma öncelikle reformist sultan ve bürokratların kişiliğinde ve daha sonra belli toplumsal kesimlerde görünürlük kazanmıştı. Batılı, yani yabancı kültürel semboller ve bu sembollerin taşıyıcısı olan kesimler, genel olarak tepki konusu olmuştur.

Toplumun, öncelikle üst sınıfların temsil ettiği, yabancı kül-

1 *Yerliler*, Ocak-Şubat 1993, 3. sayı, s.8.

türe karşı hissettiği, 'yabancılık', bir yandan değişik şekilde ifade bulan bir tepkiye neden olmuş, diğer yandan farklı konulardaki tepkilerin maskeli ifadesi haline gelmiştir. Diğer bir deyişle, Batılılaşma süreci içinde, bir yandan, doğrudan Batılı kültürel sembollere karşı tepki farklı yollardan ifade edilirken, diğer yandan toplumsal-siyasal alandaki birçok sorun doğrudan Batılılaşmaya ilişkin olmamasına rağmen, kendini bu yabancı kültüre karşı bir tepkiymiş gibi ifade etme yolunu seçmiştir.

Osmanlıların, kendilerine yabancı bir kültürel dünyaya girmeleri, onun âdetlerini benimsemeleri olayı, tepeden yani saraydan başlamıştır ve bu durum yaygın bir şekilde zannedildiği gibi, sadece ,'gâvur padişah' diye anılan reformist Sultan Abdülmecid için geçerli değildir. Osmanlı sarayı özellikle Tanzimat'tan sonra hızla Batılılaşmış, bu durum yüksek Osmanlı bürokrasisi tarafından aynen taklit edilmiştir. Osmanlı Devleti'nin Batılılaşma sürecinde, sistemin geleneksel iktidar odakları mevcut siyasal iktidarların reformist tavrının karşısında muhalefetlerini, 'gâvur âdetlerine' karşı direniş olarak ifade ediyorlardı, ilk zamanlar, reformist siyasetlere karşı muhalefet yaparken, toplumdan destek almanın en kestirme yolu olarak, toplumun muhafazakâr refleksleri manipüle ediliyordu. Eski iktidar ilişkileri yıkıldıktan çok daha sonraki tarihlerde de, modernleşme karşısındaki tüm muhalefetler aynı terminolojiye sahip çıkmışlar, toplumun muhafazakâr reflekslerini harekete geçirmek, siyasal muhalefetin vazgeçilmez aracı olmaya devam etmiştir. Yerlilik kayramı bir yönüyle bu çizginin yeni bir ifadesidir, bu çizgi kendisini artık 'yeni'nin karşısında konumlandırmasa da, hâlâ 'yabancı'nın karşısında tanımlamaktadır.

Ancak, yerlilik meselesini sadece bu çizgiyle tanımlayanlayız. 'Yerlilik', bir diğer yandan, yabancı bir kültürel dünyaya; dâhil olma çabası alanda ezilmiş olan toplumumuzda, kültürel alanda kişiliğini savunma, gururunu koruma çabasına verilen addır. Son olarak, 'yerlilik', toplumun kendini iktidar odakları-

nın dışında hisseden kesimlerinin, toplumsal iktidarın merkezine karşı duydukları tepkinin ifadesi ve kendilerini, içinde güvende hissetmek üzere ördükleri kültürel kozanın adıdır.

Jön Türk edebiyatından itibaren, kültürel yabancılık meselesi, toplumsal yönüyle de söz konusu edilmeye başlamıştı. Diğer taraftan, Batılılaşmayı ilk görünür kılan, üst toplumsal sınıflar olduğu için, bu yabancılık edebiyatını, ta o zamandan, kısmen bu toplumsal kesimlere karşı tepkinin ifadesi olarak görmek de mümkündür. Batılılaşma özentisi içinde, kendi toplumuna yabancılaşmış Osmanlı züppesi tipi, o dönemin edebiyatının sık rastlanan temalarından biridir. Bu edebiyat, eleştiri konusu yaptığı 'züppe' tipin hangi toplumsal tabakaya mensup olduğunu söz konusu etmez, hedef konusu bu değildir, ancak bu edebiyatta örtük bir toplumsal tepki okumak mümkündür. Bu edebiyatın züppe tipi, doğal olarak hep bir paşazadedir ve asıl konu bu olmasa da, bu paşazade tipin asalaklığı oldukça ön plandadır. Son dönem Osmanlı edebiyatındaki züppe, monşer tipine karşı tepki, sadece yabancı bir kültüre öykünmeye karşı bir tepki değil, aynı zamanda, toplumsal bir tepkinin ifadesidir, ancak bu tepkinin toplumsal bir eleştiriye dönüştüğü söylenemez.

İkinci Meşrutiyetin ilânını takiben gelişen Türkçülük akımı çerçevesindeki yazın da kozmopolit Osmanlı saray ve üst bürokrasi çevresine karşı, 'yerli' motifleri öne çıkıyordu, bu durumu sadece yükselen milliyetçilikle açıklamak yetersiz olur. Daha sonra, kozmopolit İstanbul çevresine karşı, kendini Anadolu'ya dayandıran Cumhuriyet idaresi de bir yerlilik kültü oluşturmuştur. Bu dönemde, yerlilik terimine 'Yerli Malları Haftası' etkinlikleri dışında pek rastlamıyoruz, ancak bu temanın millilik, halkçılık ve Anadoluluk temalarına içkin olduğunu gözlemleyebiliyoruz. Ancak bu yerlilik kültü, seküler bir temele oturtulmaya çalışılıyordu ve bu nedenle kök salmakta zorlanıyordu. Daha sonra sol düşünce akımları ve hareketlerin öne çıkar-

dığı, kozmopolit kapitalizme ve kozmopolit şehre karşı, köylücü vurgular da benzer çizgiler taşıyordu.

19. yüzyıldan itibaren giderek artan bir biçimde, sadece Batı'nın ekonomik ve siyasal baskısı altına girmekle kalmayıp, aynı zamanda hızla Batı kültürünün egemenliği altına girmekte olan bir toplumda, bir 'yerlilik-yabancılık' meselesinin meydana çıkması son derece doğaldı: Osmanlı Devleti sömürge olma durumuna hiç düşmemesine karşın, Osmanlı döneminden başlayarak, bu toplumda hep bir 'topluma yabancılaşmış olanlar', 'züppeler', 'taklitçiler' ve hatta 'yabancı güçlerle işbirliği içinde vatanına ihanet edenler veya vatan adına kaygısı olmayanlar' konusu olmuştur. İkinci Meşrutiyetin ilânından Cumhuriyet'in ilânına kadar, bu düşünce millîlik fikri çerçevesinde ifade bulmuştu, Cumhuriyet'in ilânının hemen ardından, Osmanlı saray ve bürokrasisi, kozmopolit İstanbul çevresi benzer bir şekilde değerlendirilmiştir. Üstelik, işgâl altında İstanbul, bu edebiyatı besleyecek yaşam tabloları sergilemişti, orası Cumhuriyet için Sodom ve Gomore idi, 'millî mücadelenin en zor zamanlarında, İstanbul'un hoppa kadınları işgal askerlerinin kollarında dans ediyorlardı.'

Cumhuriyet idaresi kurulduğu andan itibaren, yeni Türkiye'nin Batı kültür dairesine dâhil olma arzusunu ilân etmişti, ancak Batı'ya rağmen Batıcı olunacaktı. Batı kültürü benimsenmek suretiyle Batı medeniyeti seviyesine çıkılarak, onlarla boy ölçüşülecekti. İkinci Meşrutiyet'in ilânından itibaren kör topal devam eden ve millîci denilebilecek bir zeminde hareket eden Batıcı-İslâmcı ittifakı, aslında, Cumhuriyet'in ilk adımlarından itibaren bozuldu. İslâmcı-muhafazakâr kesim, yeni idareye iki anlamda yabancılaşmaya başladı; bu kesim hem fiilen siyaset alanının dışında kaldı, hem de Batılı kültür siyasetinin bombardımanı altında kültürel-toplumsal alanın hızla dışına itildi.

Çok partili hayata geçişle birlikte, Demokrat Parti çevresi bu

tepki çevresini siyasete taşımıştır, daha sonra diğer bütün sağ partiler, özellikle din ve gelenekler çerçevesinde, Batılı kültürü taşıyan çevrelere karşı ilân-ı harp edip, bunu bir tür yerlilik edebiyatı malzemesi yaptılar. Yine de yerlilik hâlâ 80 sonrası kazandığı anlamı henüz kazanmamıştı, zira sağ partiler halen halkın Batılı seçkinler kültürüne karşı tepkisini milliyetçi ve dinsel kavramsal çerçevesinde popülarize edip, mason, dönme, vb. karşıtlığı şeklinde manipüle etmekteydiler.

Bu yazının asıl söz konusu edeceği yerlilik 1980'lerden sonra gündeme gelen 'yerlilik edebiyatı' olmalıdır, ancak bu düşünce çevresini, arkaplanını dikkate almadan değerlendirmek eksik olurdu.

1980'lerden sonra, hemen tüm sağ siyaseti örgütleyen Turgut Özal'ın ANAP'ı ekonomik liberalizmi ön planda tutan, Türk siyasal hayatının sınırları elverdiği ölçüde pragmatist bir partiydi, bu durumda 80 öncesinin sağ siyaset kavramları ister istemez bir miktar yumuşadılar. Diğer taraftan, İslamcılık, muhafazakâr sağ siyasetten kısmen de olsa bir oranda uzaklaştı ve yeni kavramlar üretmeye başladı. Radikal-İslâmcı-eleştirel, çerçevesinden sağ muhafazakâr çerçeveye taşınan, 'yerlilik' kavramı, daha önce sağ siyasetin muhafazakâr milliyetçilik şeklinde popülarize ettiği, ta Tanzimat'tan itibaren toplumda belirmeye başlayan, hem yabancı bir kültür dünyasına karşı kültürel, hem de bunun taşıyıcıları olarak gördüğü kesimlere karşı toplumsal tepkinin bulduğu yeni ifadedir. 80 sonrası gelişen İslamcı hareket, şüphesiz eski bir damarın üzerine oturuyordu, fakat daha henüz onun tarafından tamamen belirlenmiş değildi, genç, şehirli ve entellektüel bir hareketti. İçinde kendi deyimleri ile, "İşe Necip Fazıl ile değil, Dostoyevski okuyarak başlamanın daha doğru olduğuna" inananlar bile vardı.

Bu kesim için de, yerlilik meselesi, Tanzimat'tan beri, farklı terimlerle ifade edilse de, benzer bir şeye işaret eden, toplumumuz için bir kişilik, gurur, başka bir kültürün içinde eriyip git-

me tehlikesine karşı bir başkaldırı meselesiydi. Diğer taraftan, yerlilikten kastedilen toplumsal bir şeydi; 'yerliler' bu toplumda seçkin çevrelerin dışında kalanlardı ve 'yerlilik' vurgusu aynı zamanda bu türden bir sınıfsal kişilik ve başkaldırı meselesiydi. Yerliler dergisinde bu ülke gençlerinin 'sadece Etiler'de, Osmanbey'de, Şişli'de, Bağdat Caddesi'nde yaşadığı' bir yer değil deniliyordu. Daha sonra, kullanılmaya başlayan, 'Beyaz Türk'lere karşı 'karabudun', vb. terimler de, benzer bir şeye işaret ediyordu. Seksen sonrasında şehirlerde, şehirli toplumsal ortamlarda, üniversitelerde yoğunlaşan ve İslamcı diye anılan gençler, oraların aslında kendilerine ait mekânlar olmadığını hissettiler, yabancılıklarının nedeni ne sadece dindar olmaları, ne sadece taşralı/köylü olmaları, ne de sadece alt gelir gruplarına mensup olmalarıydı, doğrusu hepsi birdendi. İslamcıların kendilerine karşı tepkileri hep inanç ve kültür meselesi olarak görmeleri, bu tepkilerin sınıfsal yanını hiç görememeleri veya görmek istemeleri, belki yine sınıfsal bir zaaftır. Dünyanın her yerinde sağ politikalar büyük ölçüde, bu sınıfsal zaaf üzerine kurulur, ancak Türkiye'de, bu zaaf kültürel bir kutuplaşmayla katmerleniyor, bu ülkede sekülerleşen ve Batılılaşan kesimler ile İslâmî ve geleneksel değerlere bağlı kesimler aynı zamanda, büyük ölçüde, belli toplumsal sınıflara tekabül ediyor. Bu koşullar altında, birçok toplumsal tepki, diğer toplumlarda olduğundan çok daha güçlü bir biçimde kültürel tepkilerle maskeleniyor. 'Yerlilik' kavramı da böyle bir maske: Bu terim, yukarıda işaret ettiğimiz gibi, Batılılaşma serüvenimiz boyunca, hep ciddiye alınacak bir kültürel tepki olarak bir anlam taşıyor, ama aynı zamanda, bazı toplumsal tepkileri, isyanları maskeliyor ve bu maskenin ardında eritiyor. Böylece, 'yerliler' '90'lı yılların başında, bir grup radikal İslamcı gencin çıkardığı derginin adı olmaktan, '90'lı yılların sonunda bir grup sağcı, muhafazakâr aydının manifesto kavramı haline geliyor, tamamiyle muhafazakâr bir anlam kazanıyor.

Aslında yerlilik, kavramsal olarak evrensel olana karşı yerel, kültürel, özgül olanı önemseyen muhafazakâr-sağ siyasetle doğal olarak uyum içinde olan bir kavramdır. Dahası, yerellik kavramı, toplumsal çatışmaları kültürel çatışmalardan ibaret görme/gösterme çabasındaki sağ siyasetin güçlendiği ve yeni ifade biçimleri bulduğu, seksenli yıllardan beslenerek çıktı.

'90'lı yılların sonunda muhafazakâr-sağ tanıma yerleşen yerlilik edebiyatının, bir yanıyla klasik milliyetçi-muhafazakâr sağ söylemi içerik bakımından aynen muhafaza etmekle birlikte, ondan daha liberal ve düzeyli olduğu söylenebilir. Yerlilik söyleminin, muhafazakâr sağ söylemin, 'dönme, mason, kanı bozuk' edebiyatını aştığını gözleyebiliyoruz.

Yerlilik edebiyatı, bir yönüyle, kültürel yabancılaşmaya karşı duyulan tepkidir demiştik, bu haliyle bu tepki daha ziyade entellektüel çevrede hissedilen bir tepkidir. Nitekim, Yeni Ufuk adıyla çok kısa bir süre yayımlanan gazetenin sağ-muhafazakâr 'beyin takımı'nın manifestosunda şu ifadeler yer alıyordu: "Bu gazetenin belkemiğini, Türkiye'nin düşünce yelpazesinde önemli bir yer tuttuğu halde, basın dünyasında layıkıyla ifade edilemeyen bir fikir oluşturuyor, bu fikir tek kelime ile kaynağını bu milletin tarihi devamlılığı kaynağında bulan 'yerlilik' düşüncesidir".[2]

Bu düşünce çerçevesine göre; sorun yerli tarih-kültür mirasının reddedilmesindendir, yerli veya 'organik' aydınlar, siyasetçiler, toplumsal önderler, memleketin meselelerine eğilirlerse, Batılı olmaya özenmekten toplum topyekûn vazgeçerse işler büyük ölçüde çözülecektir. Toplumsal sorunlara toplumsal iktidar ilişkileri çerçevesinden bakamayan veya bakmayan bu bakışın, asıl hedefi bu olmasa da, toplumsal iktidar ilişkilerini, yerlilik/yabancılık ikilemine indirgemek suretiyle maskelemeye hizmet etmesi kaçınılmaz. Diğer taraftan, bu türden bir

2 *Yeni Ufuk,* Haziran 1997.

söylem ister istemez, siyasal değer ve ilke tartışmalarını sığ bir popülizmin kalıplarına sokmak durumundadır. Bu nedenle, 1980'lerden sonra gelişen İslamcı söylemin öne çıkardığı, 'yerlilik' kavramı, hangi toplumsal-kültürel tepkinin sonucu olursa olsun, ister istemez muhafazakâr-sağ söyleme malolmuştur. Yerlilik edebiyatının bugün geldiği nokta, İslamcı siyasete paralel olarak; Anadolu burjuvazisinin yükselişine veya 'her mahallede bir Müslüman milyoner yaratma' siyasetine kültürel arkaplan oluşturmaktır.

Diğer taraftan, toplumumuzda Tanzimat'tan bu yana bir kültürel yabancılaşma ve çatışma sorununun var olduğu tartışılamaz, bu sorunun ciddiye almamız gereken tek boyutu, toplumumuz açısından bir kültürel kişilik ve kendine güven meselesi olması değildir. Önemsenmesi gereken diğer bir boyut, bu sorunun varlığının, muhafazakâr sağ siyasetleri sürekli teyit etmesidir. Toplumumuzda yaşanan kültürel yabancılaşmanın boyutları, muhafazakâr-sağ söylemin toplumsal meseleleri hep kültürel boyutta tutma çabasını, doğal olarak beslemektedir. Toplumsal-ekonomik mağduriyetler kültürel dışlanma ile büyük ölçüde çakıştığı için, insanların toplumsal meseleleri kültürel boyutun ötesinde algılaması son derece zordur. Yerlilik, toplumsal iktidar ilişkilerini kültürel farklılıkları öne çıkararak gözden ırak tutmaya yarayan bir tür maskedir diyoruz, ancak kültürel farklılıklar büyük ölçüde ekonomik farklılıklarla çakıştığı sürece, bu maske neredeyse şeffaf bir maskedir. Ayrıca, son zamanlarda şehirli-Batılı-laik çevre, İslâmi talepleri kültürel olarak dışlama yönünde öyle inanılmaz tavırlar sergilemekte ki, bu ortamda 'yerlilik' ve benzeri adlar altında kendine kültürel bir koza örmeye çalışanlara söylenecek her şey inandırıcılıktan uzak duruyor.

Türban sorunu çerçevesinde, 'kamu alanı' tartışmalarına değinen bir gazetecinin konuya ilişkin verdiği örnek; "ABD'nin Oregon eyâletinde bir Amerikan yerlisi"nin birtakım hukuki ta-

leplerine ilişkindi[3]. Ülkesinde, Birleşik Devletler'deki 'yerli' ile bir tutulan adama, 'yerlilik' edebiyatının, toplumsal sorunları tam anlamıyla yansıtmadığını anlatmak son derece zor. Diğer taraftan, toplumun bir kısmına, Amerika Birleşik Devletleri'nin 'yerlilere' bakışı bir yana, neredeyse sömürge ülkelerindeki 'yerli'ler gibi bakıldığı bir ülkede, aslında muhafazakâr-sağ bir kavram olan 'yerlilik' düşüncesini hakkıyla eleştiriye tâbi tutmak, kolay değil.

Öyle görünüyor ki, bu zorluk daha da artarak devam edecek, bu toplumda var olan kültürel çatışmaları kültürel düzeyde canlı tutmak; statükonun hiç eleştiri ve değişime uğramadan devamını sağlamak açısından önemini koruyor. Diğer taraftan, tüm dünyada siyasal arena toplumsal çatışmaların alanı olmaktan çıkıyor/çıkarılıyor ve kültürel çatışmaların alanı haline geliyor/getiriliyor. Kültürel çatışmaları canlı tutmak, her türlü iktidarı elinde tutanların işine geliyor, çünkü kültürel çatışma hedef şaşırtmanın en iyi yolu.

Yerlilik edebiyatının, hem toplumsal mağduriyetlerin, çeşitli düzlemlerde dışlanmışlığın, kültürel tepki şeklinde dışavurumu olarak, hem de toplumsal iktidar ilişkilerinin maskelenme yollarından biri olarak, iyi okunması bu yüzden çok önemli. Bir yandan, ülkesinin aşağılık komplekslerini dert edinenlerin ve kendilerini ülkelerinde dışlanmış hissedenlerin anlaşılmasının, diğer yandan bu dışlanmışlık hissinin sürekli sağ siyasetlerin manipülasyon aracı olmaktan çıkmasının yolu bu türden bir okumadan geçiyor.

3 İsmet Berkan, *"Türban ve hukuk... Bazı ilginç mahkeme kararları"*, Radikal, 19 Nisan 1998.

İDRİS KÜÇÜKÖMER VE "DÜZENİN YABANCILAŞMASI"

Hayata dar bir çerçeveden bakmayan birinin kafasının karışık olması tabiidir, ancak kafa karışıklığı kendi başına bir erdem sayılmaz. İdris Küçükömer'in erdemi, kafa karışıklığı ürünü olmaktan fazla öteye gitmeyen aykırı tezler üretmiş olmak değil, sesini yeterince duyuramadığını düşündüğü kalabalıklar için kafa yormayı seçmiş olmasıydı.

Düşünme eylemi, her zaman, insanın, hayatın karmaşıklığına karşı savunma araçlarından biri olmak durumundadır, topluma ilişkin kuramlar, toplumsal hayatın karmaşıklığına karşı bir netleştirme gayretinin, ona anlam kazandırma çabasının sonucudurlar. Ancak, gerek genelde hayata, özelde toplumsal hayata ilişkin her netleştirme gayreti, hayatın ve toplumsal hayatın zenginliği karşısında, kaçınılmaz olarak zaafa düşer. Bilinen, alışılmış, geniş kabul görmüş, toplumsal kurumlara ve tezlere meydan okumak, farklı sorular sormak, farklı cevaplar peşinde olmak, yani mevcut kuramların, tezlerin zaaflarını ifşa etmek, belli önkabullerle uyuşan, tembelleşen zihnimizi canlandırma, dikkatimizi tekrar bu zenginliğe çekme işlevi görür.

İdris Küçükömer, düşünce hayatımızda, 'alışılmış düşünce kalıplarının' dışına çıkması veya onlara meydan okumasıyla ünlüdür ve sevenleri, onun tezlerinin 'kadrinin kıymetinin bilinmediği' kanaatindedirler. Birçoklarına göre, Küçükömer, yeterince anlaşılamamış, veya aykırı düşünceleri tehditkâr bulunmuş, sonuç olarak 'iyi değerlendirilememiş'tir. Ancak, İdris Küçükömer'in tezleri öncelikle, altmışlı yılların sol siyasetinin merkezinde yer alan ancak bugün hemen tamamen unutulmuş tartışmalarına ilişkindir. Aslında, bu tartışmaların bugün gündemden düşmüş olması, önemsiz veya sözünü etmeye değmez oldukları anlamına gelmez, diğer taraftan bu tartışmalar etrafında veya temelinde, Küçükömer'in daha genel ve özgün bir tarihsel ve toplumsal değerlendirme denemesi vardır. O halde, kendi dönemine ilişkin tartışma ortamını hatırlattıktan sonra, daha ziyade, bu genel çerçevenin bugün ne anlam ifade edebileceğini tartışma konusu etmek daha isabetli olur.

Altmışlı yıllarda Küçükömer'in tezlerinin dönüp dolaşıp geldiği yer, Türkiye tarihinin nasıl yorumlanması gerektiği idi, o dönemin sol siyaset stratejilerinin merkezinde, Osmanlı geçmişinin ve ondan miras alınan üretim tarzının hâkim özelliğinin 'feodal' mi yoksa 'Asya tipi üretim tarzı' (AÜT) mı olduğu sorusuna verilen cevap vardı. Zira, belirleyici üretim biçimi feodalite ise, sosyalistlerin 'kapitalizm öncesi feodal kalıntıları temizlemek için, ilerici asker-sivil bürokrasinin temsil ettiği küçük burjuva radikalizmi ile' işbirliği yaparak bir darbe ile iktidara gelmeleri sözkonusu oluyordu. Bu 'milli demokratik devrim' (MDD) tezi idi. AÜT'çüler ise, asıl askeri ve sivil bürokrasiyi feodalizmin kalıntısı olarak görüyorlardı. Üniversite yıllarında, İdris Küçükömer'in öğrencisi olmuş, Asaf Savaş Akat'ın hocasının ölümü ardından yayınladığı değerlendirme yazısındaki ifadesi ile, asıl mesele; "Daha somut konuşursak, o yıllarda her an gelmesi beklenen 'ilerici darbenin' sosyalistler tarafından desteklenip desteklenmeyeceği idi. AÜT-Feodalite

tartışması da buydu; TİP-MDD çekişmesi de buydu."[1] Türkiye'de sol siyaset söylem ve geleneğini irdelemek açısından, bu dönemin tartışmaları son derece ilgi çekicidir, ancak, biz burada daha ziyade İdris Küçükömer'in tezlerinin daha genel planda nasıl anlamlandırılabileceği üzerinde düşünmek istiyoruz. Küçükömer, ismi zikredilsin edilmesin bugün tartıştığımız birçok konuda, tezlerine gönderme yapılan biridir, özellikle seksenlerden itibaren, tezlerindeki, Cumhuriyetin bürokratik kadrosuna ve Batıcı kültür politikalarına itiraz ve muhalefet, sivil toplumculuk ve demokratlık vurgusu olarak değerlendirilmeye başlanmıştır. Ancak İdris Küçükömer'e ilişkin en yaygın değerlendirme, hiçbir dönem yeterince 'anlaşılamamış' olduğudur. Asaf Savaş Akat, yukarıda alıntıladığımız yazısında, "Ne yazık ki, o sıralarda 'darbe' tartışmalarının heyecanı Hoca'nın bize gösterdiğini tam anlamıyla kavramamızı engelledi. *'Batılaşma-Düzenin Yabancılaşması'* kitabının esas çıkarsamasını kafamızda netleştiremedik... Aslında tez çok yalın, sade ve netti. Türkiye'de sosyalist hareketin gelişerek kendine bir kütle tabanı oluşturabilmesi ve böylece Türkiye'nin geleceğinde önemli bir toplumsal ve siyasi aktör olabilmesi için, CHP-asker-Kemalizm üçlüsüne kökten karşı çıkması gerektiğini söylüyordu" diyor.[2] Ardından, Küçükömer'in asıl meselesinin Doğu toplumunun liberal demokrasiye evrilme imkânı olup olmadığı sorusuna cevap bulmak olduğunu belirtiyor.[3]

Aslında, altmışlı yıllarda veya daha sonra, Küçükömer'in tezlerinin yeterince anlaşılamamış olmasında şaşacak bir şey yoktur, zira, Küçükömer'in tezleri anlaşılır gibi değildir. Küçükömer, öncelikle, Türkiye'de siyasal tartışmalara tarihsel arkaplan kazandırmak üzere yakın tarihe ilişkin yorum ve değerlen-

1 Asaf Savaş Akat, *'İdris Küçükömer'in Mirası'*, *İdris Küçükömer'in Bütün eserleri-Anılar Ve Düşünceler*, İstanbul: Bağlam, 1994, 29 (İlk basım, İktisat Fakültesi Dergisi, Eylül 1987).

2 A.g.e.

3 A.g.e., s. 34-5.

dirmeleri ile ünlüdür. En iddialı ve tartışmalı çalışması; *'Batılaşma-Düzenin Yabancılaşması'* başlıklı eserinde; tarihsel sürece ilişkin özgün değerlendirmelerinin sonucu olarak, sağ ve sol siyaset kategorilerini yeniden tanımlamaya girişir, ona göre Türkiye'de sağ siyaset başlığı altında koyduğumuz hareketi sol, sol siyaset başlığı altında koyduklarımızı ise sağ siyaset olarak nitelendirmek daha doğru olur. Küçükömer'in, Türkiye'de siyasete ilişkin, en çarpıcı değerlendirmesi budur. Bu yorumun hedefi, Türkiye'de sol siyaset geleneğine köklü bir eleştiri getirmektir; Küçükömer, nihai olarak, Türkiye'de sol geleneğin aslında, kitleleri temsil etmekten uzak, statükocu bir bürokratik geleneğin devamı olduğunu vurgulamak istemektedir. Ona göre, daha sonra 'Ortanın Solu' kisvesine bürünen siyasal geleneğin taşıyıcısı, Osmanlı modernleşme süreci boyunca, 'yenilikçi bürokrasi' adı altında karşımıza çıkan kesimdir. Küçükömer'e göre, Osmanlı'da modernleşme reformlarını hayata geçiren yenilikçi bürokratlar, "emperyalizm için gerekli ortamı yaratan hareketleri ve işbirliği yaptıkları iddia edilen iç ve dış bölücü çevrelerle, İmparatorluğun dağılmasında gerçekten talihsiz tarihî bir rol oynamışlardı".[4] Yenilikçi bürokratların izledikleri, siyasi yolun birçok olumsuz neticesi olmuştu; İmparatorluk elden gitmişti, ülke içinde geleneksel üretici güçler tasfiye olmuş, sanayi ve buna bağlı bir ekonomik yapı tesis edilmemiş, üstelik yenilikçilik, modernleşme ve Batılılaşma adına, kültürel anlamda 'halk'dan uzaklaşılmış, topluma 'yabancılaşılmış'tı.

Aslında Küçükömer'in çizdiği tablo, tanıdık bir tabloya benzemektedir; muhafazakâr sağ söylemler öteden beri, Osmanlı'nın modernleşme sürecinde 'yenilikçi' olarak tebarüz eden kişi ve politikaları, Türkiye'deki sorunların sorumlusu olarak görüyor, Cumhuriyet döneminin en önemli siyasal sorununu kültürel yabancılaşma etrafında tanımlıyorlardı. Ancak, İdris

4 İdris Küçükömer, *Batılaşma-Düzenin Yabancılaşması,* İstanbul: Bağlam, 1994, s.68. (İlkbasım: 1969)

Küçükömer'i klasik muhafazakâr sağ söylemden ayıran çok önemli hususlar vardı; bir kere Küçükömer meseleye öncelikle, 'toplumcu' bir hassasiyetle yaklaşıyordu, diğer taraftan, tarihsel değerlendirmesini büyük ölçüde tarihsel materyalizm çerçevesinde kuruyordu. Küçükömer'in yerindiği şey, nizamı âlem kuruculuğunu yitirmek, veya gök inleten ataların mirasına leke sürmek, vs. değil, öncelikle bu coğrafyada yaşayan insanların geçim ve yaşam koşullarının gelişmesi yolundaki imkânların yitirilmesi düşüncesiydi. Küçükömer de, tarihsel-siyasal olumsuzlukların nedeni olarak, yenilikçi hareket ve grupları görüyordu, ancak o, meseleyi bir 'mason-dönme' komplosu olarak tanımlamak yerine, tarihsel sürece büyük ölçüde Marksist tarih anlayışı çerçevesinde bakmaya çalışıyordu.

Küçükömer, yenilikçi-Batıcı bürokratların tarihsel rolünü Marksist tarih anlayışı çerçevesinde çözümleme iddiasındadır; Batıcı bürokratların "üretim güçlerinin daha süratli gelişimini engellediği"ni, "Hatta bazı dönemlerde (özellikle Tanzimat'ta) açıkça üretin güçlerinin azalmasına, hatta tasfiyesine sebep[5] olduğunu tekrar tekrar söyler. Diğer taraftan, Batılı toplumlarda olduğu gibi, toplumsal sınıfların belirginleşemediği ve siyasi iktidarı elinde bulunduran bürokrat kesimin ekonomik yapıyı belirlediği bir yerde, yani Osmanlı'da ve daha sonra Türkiye'de, "gerçek bir sınıf hareketinin doğmasının engellendiğini" belirler. Ve nihayet, yenilikçi bürokratların kültür politikaları dolayısı ile halka uzaklaştıkları ve bunun sonucunda siyasal çatışmaları belirleyenin, sınıfsal çatışma olmaktan ziyade, 'tali ve daha çok ideolojik kurumlar' olduğunu ileri sürer. Küçükömer'e göre, bu tablo içinde, Türkiye'de toplum, Osmanlı modernleşmesi sürecinin başından beri, 'kendi çıkarlarına' ters düşen siyasi ittifaklar içine itilmiştir. Kendi ifadesiyle: "bürokratik yenilik hareketleri ve emperyalist gâvur karşısında, üretim

5 A.g.e., s. 15.

güçlerinde gelişme yerine tasfiye olurken halk kitleleri, kendilerini savunmak için eski değerler sistemine daha fazla sarılmaya itilmiştir."[6] İdris Küçükömer bu noktadan hareketle, siyasal alanda iki kutup oluştuğunu, bu kutuplardan birinin, "yaşantı ve devletçiliği" ile 'ilk nüvesini Lale devrinde görebileceğimiz', en son 'Ortanın Solu' adı altında karşımıza çıkan kesim veya hareket, diğerinin ise, 'esnaf, yeniçeri, ulema birliğinde kendini savunan, içine kapanık, İslamcı-doğucu-halk cephesi" olduğunu iddia eder ve siyasal yelpazeyi bu çerçeve içinde yeniden tanımlar. Küçükömer'in, altmışlı yıllarda sağ ve sol siyaseti yerleştirdiği tabloda, "yeniçeri-esnaf-ulema birliğinden gelen doğucu İslamcı halk cephesine dayanan"; Prens Sabahaddin, Hürriyet ve İtilaf, Birinci Büyük Millet Meclisinde İkinci Grup, Terakkiperver Fıkra, Serbest Fıkra, Demokrat Parti ve Adalet Partisi 'sol yan'da, "Batıcı-laik bürokratik geleneği temsil eden"; İttihad ve Terakki, Birinci Meclis'te Birinci Grup, Cumhuriyet Halk Partisi, Milli Birlik Komitesi ve Ortanın Solu siyaseti 'sağ yan'da yer alıyordu. Küçükömer bu tabloyu tarihsel-toplumsal-siyasal çözümlemelere dayanarak takdim etme çabası gösterse de, kavramsallaştırmaları ve bizzat kendi değerlendirmelerinin bütünü dikkate alındığında, bu tablonun belli bir tutarlılık sergilemediği açıktır.

Öncelikle Küçükömer'in sağ ve sol siyaseti neye göre tanımladığını kestirmek son derece güçtür; Batıcı-laik bürokratik gelenek , 'üretim araçlarının gelişimini engellediği veya yavaşlattığı ' için mi, 'halka dayalı bir tabanı olmadığı için mi', 'halka bir şeyler veremediği için mi', yoksa yaşam tarzı itibarıyla 'halka ters düştüğü için mi 'sağ yan'dadır. Küçükömer'in tezlerine bir bütün olarak baktığımızda, kısaca 'sol' diye tanımladığı siyasal tutumun, toplumun daha fazla özdeşlik kurabileceği, toplumsal refahın artmasına daha fazla katkıda bulunan siyasetlerden

6 A.g.e., s. 118.

ibaret olduğu söylenebilir, ancak bu tür ibarelerin son derece muğlâk ve tartışmaya muhtaç olduğu açıktır. Nitekim, Küçükömer bir yerde, CHP ve DP'yi neden yaygın kabulün tam tersi biçimde tanımladığını şöyle izah ediyor; "CHP bazılarına göre sol'du. Oysa üretim güçlerinin gelişmesi açısından bakarsak ve daha büyük kitlelere mutlak olarak bir şeyler verebilmeyi dikkate alırsak DP daha soldu denilebilir belki."[7] "Belki" ile bitirdiğine göre, belli ki kendi yaptığı sınıflandırmayı kendisi de muğlâk bulmaktaydı, ayrıca, 'üretim güçlerinin önünü açan' siyasetlerden, belli ki, pazar ekonomisinin gelişmesini kastediyordu, ancak sol iddialı siyasetlerden neden pazar ekonomisinin gelişmesi yönünde atılacak adımları atmasını beklediğini hiçbir yazısında izah edebilmiş değildi. Aslında, tüm söylediklerinden; 'Türkiye'de geniş toplum kesimlerinin, ilericilik veya sol adına yapılan siyasetlerden ziyade, aksak yüksük de olsa, pazar ekonomisinin gelişmesinden yararlanmış olduğu' kanaatine sahip olduğunu anlıyoruz. Bu anlaşılabilir bir tesbittir, anlaşılamaz olan Küçükömer'in, bu tesbiti yaparken, Türkiye'de sağ ve sol siyaset üzerine sade fakat tutarlı değerlendirmeler yapma gayreti göstermek yerine, gereğinden fazla iddialı yeni tanımlar ve tablolar geliştirmeye çalışmış olmasıdır. Küçükömer'in, sağ-sol tasnifine tarihsel arkaplan olarak sunduğu, siyasal yelpaze tablosunu, zaten son derece muğlâk bir şekilde kullandığı kavram ve tanımlarla bile anlamlandırmak zordur. Batıcı-laik bürokratları, ülkeyi 'emperyalistlere' açtı diye itham eden Küçükömer'in 'halk cephesi'ne dayanan siyaset çizgisine koyduğu hareket ve partiler olan Prens Sabahaddin, Hürriyet ve İtilaf, Demokrat Parti, ve Adalet Partisi, tarih içinde ne anti-emperyalist tavrı ne de toplumculuğu ile tebarüz etmiş değildirler. Bu nedenle, Küçükömer bu 'siyasal çizgi' için, bir ihtiyat kaydı koyarak, "Dikkat edilirse, sağ yanda bulunan grup için temsil eden, sol yanda bulunan grup için de dayanan ifadeleri-

7 A.g.e., s. 73.

ni kullandım".[8] diyor, ona göre Batıcı-laik bürokratik cephenin karşısında yer alan siyasal oluşumlar, halkın menfaatini hedeflemeseler de, siyasi güçlerini "halkın ekseriyeti"ni kapsayan "muhalefet cephesi"nden alıyorlardı ve bu anlamda, halkı temsil etmiyor ancak ona dayanıyorlardı. "Batıcı-laik bürokrat, batılaşma ile devleti kurtarmak isterken, yeterli derecede üretim güçleri yaratamadığından, tarihi büyük halk cephesiyle ters düşmekteydi.[9] Küçükömer'e göre, bir yandan, üretim güçlerinin tasfiyesi ve yeniden tesisinde bürokrasinin oluşturduğu engel kitleleri ekonomik sıkıntıya düşürüyor, diğer yandan "batı üst yapı kurumlarının alınışı emperyalizmin kültür devrimi olarak içeriye girişini kolaylaştırdığı"[10] için kitlelerin tepkisini çekiyor, bu koşullar altında "halkçı-İslamcı cephe", eski değerler sisteminin hamisi olarak gördükleri siyasi odaklara doğru "itiliyor"du.

Özetle, ona göre, Türkiye'de siyasi kutuplaşmayı belirleyen "iki akımın (batıcı-medeniyetçi-laiklik ile doğucu-İslamcılık) çekişmesi kaçınılmaz olarak tali ve daha çok ideolojik kurumlar üzerinde süregelmiştir. İşte bu çekişmeler zaman zaman son derece şiddetli de olmuştur. Temel çelişkinin belirlenmesini ve çözümünü günümüze kadar engellemiştir.[11]

O halde, Küçükömer'in temelde dert ettiği şey; kitlelerin siyasal alanda seslerini duyuracakları bir ortamın olmaması, bu ortamın oluşmasının yollarının ise tarihsel etkenlerle kesilmiş olduğunu ve sol siyasetlerin, kendilerini bu tuzaktan kurtaramadığını düşünmesiydi. Tarihsel analizlerinin, yeni tanımlama ve kavramlar önerme ihtiyacı duymasının, ardındaki belirleyici kaygı da buydu. Küçükömer'in tezlerini ancak bu temel kay-

8 A.g.e.

9 A.g.e., s. 74.

10 İdris Küçükömer, *"TİP'in Programı Değişmelidir"*, 19 Kasım 1968, Bütün Eserleri–1, İstanbul: Bağlam, 1994, s.157.

11 İdris Küçükömer, *Düzenin Yabancılaşması*, s. 15.

gıyı dikkate aldığımızda anlamlandırma imkânı bulabiliriz. Aksi takdirde, İdris Küçükömer'in ileri sürdüğü tezler ve yeni tanımlamaların her bakımdan tartışmaya muhtaç ve aşırı muğlâk olması bir yana, tarihsel-siyasal değerlendirmelerini belirleyen üslup, kavramsal olmaktan ziyade duygusal bir üsluptur:

"İstanbul'da elçiliklerde, saraylarda ve Osmanlıların Avrupa elçiliklerinde verilen balolarda bürokratlar batılı dostları ve Levantenlerle beraber eğlenirken, işsizlik artıyor ve yerli üretim güçlerinin yok olması son derece süratle devam ediyordu. Bu baloların benzerlerini, hatta devamını, daha sonra C.H.Fırkası döneminde, yoğaltım mallarının kıtlığının yarattığı koşullar altında verilen Cumhuriyet balolarında görmemek mümkün mü!"[12] diyen Küçükömer'in bu ve buna benzer yorumlarını ve bunları dayandırdığı paralellikleri ancak duygusal üslubu ve tezlerinde bu üslubun belirleyiciliği dikkate alarak anlamlandırmak mümkün olabilir. Zira, İdris Küçükömer'in tezlerine ilişkin birincil sorun, sevenlerinin sık sık iddia ettikleri gibi, onu alışılmış siyasal kategoriler içinde tanımlamak zorluğu değil, asıl sorun, Küçükömer'in neye niçin karşı çıktığını bizzat kendisinin kavramsal açıdan temellendirmemiş olmasıdır.

Küçükömer'in, Türkiye'nin özgün tarihsel koşullarını dikkate almadan, toplumsal-siyasal değerlendirme yapmaya çalışanlara karşı çıkışı isabetlidir, ancak kendisi zaman zaman, bu özgünlüğü abartmıştır. Tüm siyasal-toplumsal analizlerin temeline, modernleşme/batılılaşma sürecinde oluştuğunu iddia ettiği kutuplaşmayı koyması bu abartının sonucudur. Türkiye'de sınıfa dayalı parti ve örgütlerin gelişememesinin tarihi nedenlerini irdelemek, siyasal değerlendirme yapmak için çok önemlidir, ancak, Küçükömer'in bu konudaki, Marksizmden ilham alan yorumları, oldukça sığ kavramsallaştırmalara dayanır. Bu yorumlar çerçevesinde, 'üstyapı', 'tali çelişki', 'ideolojik kurumlar' gibi kavramlar neredeyse rastgele kullanılır. Diğer

12 A.g.e., s. 61.

taraftan, tüm burjuva demokrasilerinde rastlanılabilecek sıradan durumlar bile fazlasıyla Türkiye'ye özgü özellikler olarak değerlendirilir. Örneğin, İdris Küçükömer'e göre, 'halk' dediği toplumun geniş kesimlerinin, siyasal tercihini 'mutlu azınlıkların' gücünü artıracak partilerden yana yapması, Küçükömer'e göre, Türkiye'ye özgü bir durumdur. Bu iddia tamamen, mesnetsiz bir iddia değildir; gerçekten de, modernleşme sürecinin Batılılaşma ve bu yönde bir kültür devrimine paralel olarak yaşanması, bu süreç boyunca, siyasal tercihlerin büyük ölçüde kültürel tercihlerle belirlenmesine neden olmuş, bu durum Türkiye'de sağ siyasetleri güçlendirmiştir. Ancak, burjuva demokrasilerinde, siyasal tercihi belirleyenin tamamiyle sınıfsal bilinç olduğunu söylemek zordur, siyasal ortam her toplumda farklı etkenlerin etkisi altında oluşur, ancak sınıf bilincinin en gelişmiş olduğu, işçi hareketinin tarihsel bir geleneğe dayalı olduğu toplumlarda bile, siyasal tercih, doğrudan ve her zaman belli sınıflarla organik bağ ile belirlenmemektedir. Bu konunun, genel olarak, Marksist yaklaşımın sorunlarından biri olduğu söylenebilir, zira, Küçükömer, bu kavramı kullanmamasına rağmen, kitlelerin siyasal anlamda sesini duyuramamasını, 'yanlış bilinçlilik' olarak değerlendirmekteydi. Ancak, Küçükömer, bu yanlış bilinçliliğin birinci dereceden sorumlusu olarak, Batıcı-laik bürokrasiyi görüyordu, bu nedenle, halkın 'yanlış' istikamete adeta 'itildiği'ni, 'kaçınılmaz' siyasi ittifaklara girdiğini düşünüyordu.

Birçok açıdan tipik olmaktan uzak olan İdris Küçükömer'in, temel siyasal sorunu; Osmanlı son döneminden itibaren eleştirdiği bürokrat-aydınlara benzer biçimde, 'Türkiye Nasıl Kurtarılabilir?' sorusu olarak algılamış olması da ilginçtir. Bu noktadan hareketle, hep bir kurtuluş reçetesi ve onu uygulayacak bir oluşum arayışı içinde olmuştur. *Yön* dergisinde yayınlandığı ve "Politikacılara Sunulur" üst başlığı ile yayınlamış bir yazı dizisinde amacının; "ulusal bir strateji için genel bir sosyal çer-

çeve vermek"[13] olduğunu belirtmesi gibi uyarılarının geri planında, yazılarının tümünde izlenebilecek olan bir varsayım vardır. Ona göre, tarihe bir zamanlar 'yanlış' yön verilmiştir, Türkiye'nin sorunlarına çözüm bulmak için, bu yanlışların düzeltilmesi ve toplumun 'doğru' yola sevkedilmesi gerekmektedir.

Küçükömer, Türkiye'yi çıkmaza soktuğunu düşündüğü 'Batıcı-laik bürokratlar'ın, bunu kısmen kendi iktidarlarını devam ettirmek, kısmen ise aymazlık sonucu yaptıklarını düşünüyordu. Nitekim Jön Türkler'in tarihi rolünü değerlendirirken "Demokratik olmayan merkezi bürokrasi burjuva ideolojisini ithal etmişti: Oysa daha ileri ideoloji de taşınabilirdi, zincirleme bir geçiş şart değildi" diyordu.[14]

Aslında, Küçükömer, bürokratların, sadece geçmişte değil, özellikle de 'bizim gibi toplumlarda', genelde toplumun tarihi kaderini değiştirme kabiliyetinde olduğunu düşünüyordu. Üstelik, bu kabiliyet, onun açısından her zaman karşı çıkılan bir şey olmamıştır, Küçükömer, 'doğru yolu' buldukları sürece asker-sivil bürokratların tarihsel bir misyon yüklenebileceğini düşünüyordu. Düzenin Yabancılaşması'nın sonunda, ana dizelerinin öncelikle, aydın-sivil bürokratlar ve (yanılgı içinde olduğunu düşündüğü) "halk yığınları"nı uyarıcı mahiyette olduğunu belirterek, bürokratların bu analizleri göz önünde bulundurarak bir yer tayini yapmalarını ister; "Bürokratlar (sivil-subay) bu kitapta anlatılanların mantık dizisini ve sonuçlarını gerçeklerle karşılaştırmakla, yer tayini yapabilirler... Önce, bürokratın bu kurtuluşuna, ya da uyanmasına, hele günümüzde daha fazla ihtiyaç vardır!"[15] diye düşünür. Yine o yıllarda, *Ant*

13 İdris Küçükömer, *"Egemenliğimiz ve Varoluşumuz"*, Yön, 2 Ekim 1964, Bütün Eserleri–1, s.77.

14 İdris Küçükömer, (1970'li yıllarda Harun Karadeniz anısına yazdığı bir yazıdan), Bütün Eserleri–3, s.178.

15 *Düzenin Yabancılaşması*, s.121–2.

dergisinde yayınlanan bir yazısında, "Bürokratlar, dikkat! Tarihi olarak yer tayini yapınız" uyarısında bulunur.[16] *Düzenin Yabancılaşması* üzerine yazılan eleştirilere verdiği cevapta da; "Karmaşık ve hiyerarşik bürokratik kliğin hiç değişmeyeceğini ben hiçbir zaman söylemedim" demekle kalmaz, "Özellikle bizim Osmanlı'dan beri gelen bürokratik mekanizmamız, başka ülkeler bürokrasisine göre, çok daha köklü ve önemli gözüküyor. Ona girmek ve onunla olmak, onun tarihi ağırlığının bugünün dünya ve yurt koşulları içindeki asıl gelişme yoluyla ortaya çıkan ağırlığının mihrakına girmek olanağı fazladır." diye ekler.[17]

İdris Küçükömer'in, 'cuntacı' sol çevrelere mesafe koymasına karşın, siyasal çözüm arayışı içinde, bürokratların 'doğru yolu' bulmasından medet umması açık bir çelişki olarak görülebilir. Küçükömer'in, bürokrasinin rolünü önemsemesinde temel etken, siyasal tasarısının kısa yoldan iktidar olması özleminden ziyade, kısa yoldan iktidarlar 'halk' arasında özdeşlik ilişkisinin kurulmasıdır. Ona göre, 'Tarih içindeki yerini doğru tayin eden bürokratlar' "halka büyük ölçüde bağlantıya, hatta özdeşliğe gidebilir", "İşte bu yoldan nitelik değiştiren bürokrat halka soyutluktan, geçmişte olduğu gibi halka bölünmekten, halka karşı düşmekten kurtulabilir."[18] Küçükömer, CHP'yi de, temsil ettiği bürokratik geleneği de, halkla "özdeşlik" ilişkisi kuramadığı için eleştirmiştir; ona göre, özdeşlik; "halkın istedikleri ile devletin gerçekleştirmek, tatmin etmek istediği isteklerin özdeş(aynı) olmasıdır."[19] Bu noktada, Küçükömer, belli ki, bir Marksisten ziyade, devletin adaletin timsali olduğu/olması gerektiğinden hiç kuşku duymayan bir Osmanlı bürokratı gibi

16 İdris Küçükömer; *C.H.P. Kendisine Karşı mı?, Ant*, 3 Haziran 1969, Bütün Eserleri–3, s.86.

17 İdris Küçükömer, Bütün Eserleri - 2, s. 213-4.

18 *Düzenin Yabancılaşması*, s. 121.

19 İdris Küçükömer, *"Egemenliğimiz ve Varoluşumuz, Yön*, 2 Ekim 1964, Bütün Eserleri -1, s.80.

düşünme eğilimi içindedir. İdris Küçükömer, devleti organik bir bütün olarak tanımlamakta, devletin sadece meşruiyeti değil "kudretini" de "halkın mutluluğu"nun bir "fonksiyonu" olarak görmekteydi ve dolaylı olarak yaptığı devlet tarifi Marksist veya sadece modern devlet tarifinden çok, devleti, 'adalet dairesi'nin merkezine yerleştiren Kınalızade Ali ve benzeri Osmanlı bürokratlarının tarifine yakındı.

Küçükömer, siyasal sorunu, devlet kavramının mahiyetine ilişkin bir soru olarak görmüyordu, ona göre sorun devletin toplumla özdeşlik sorunuydu, kısaca devlet 'halkın devleti' olmalıydı. 'Halkın devleti' olmanın koşulu ise halkın menfaatlerini gözetmek ve onunla organik bir bağ kurmaktı, yani kültürel anlamda halktan 'yabancılaşmamış' olmaktı. Devletle toplumun özdeşliğinden 'ne anladığını' izah etme gereği duyan Küçükömer, "sözkonusu özdeşlikten ne anladığımızı daha iyi belirtmek için burada bir ayırım yapmak zorunludur. Bu, kısa ve uzun dönemde özdeşlik ayırımıdır." diyor ve Demokrat Parti iktidarı gibi dönemlerde "kısa dönem özdeşliği"nin sağlandığını ancak bunun aldatıcı olduğunu, bu dönemde, halkın sadece kısa bir süre için "nisbi olarak önceki döneme göre daha mutlu olduğunu" uzun vadede "denge"nin bozulduğunu iddia ediyordu.[20] Ona göre uzun dönem özdeşliği sağlandığında ve bunun koşulları hayata geçtiğinde, bundan "daha büyük ulusal mutluluk ve daha büyük devlet kudreti doğacak"tı.[21]

Küçükömer'in siyasi arayışı, "mutluluk denge ütopyadır" dese de tam bir ahenk arayışıdır, ona göre, "Refaha, saadete giden yol dengeye giden yoldur. Toplumda dengeye yöneliş, çeşitli fert ve gruplar arasında yaşayışa yöneliştir.[22] Küçükömer, toplumsal çatışmanın kaçınılmaz olduğuna, siyasetin konusunu teşkil edenin bu olduğunu söylüyor, ancak, "çatışma"yı

20 A.g.e., s. 80-1.

21 A.g.e., s. 82

22 İdris Küçükömer, *"Basının Fonksiyon ve Ekonomisi, Yeni Basın İlan Kurumu"*, Gazetecilik Enstitüsü Yıllığı, 28 Kasım 1961, Bütün Eserleri -1, s. 163.

"gerçekte grup veya sınıfların gerek amaç veya gerekse araçlarında (veya ikisi birden) uygun düşünmemeden doğar" şeklinde tanımlıyordu.[23] Ona göre, "sosyal grup veya sınıfların çatışmasının önemli oluşu, çatışmayı halletmede rol oynayacak yeni ve değişik bir çatıya ihtiyaç olmasındandır", yani toplumsal çatışma geçici ve arızi bir durumdur, yine Küçükömer'in ifadesiyle "Çatıya ait değişim ihtiyacı önemli sosyal ve politik dengesizliğin veya büyük huzursuzluğun belirtisidir."[24]

İdris Küçükömer, toplumsal hiyerarşi ve iktidar ilişkilerini tanımlamak için, 'sınıf', 'grup', 'zümre', iktidar sahibi kesimi tanımlamak için; 'oligarşi', 'mutlular',[25] gibi kavramları rastgele kullanmıştır. Anahtar kavramı olan 'halk' ise, hem çok genel hem de çok muğlâk bir anlama sahipti. Küçükömer'in nihai siyasal çözümü nerede gördüğü çok net gibidir; ona göre, "Eğer devlet mekanizması halk lehine işliyorsa, devlet halkındır, belirli sınıf ya da sınıflar lehine işliyorsa, devlet o sınıfın devletidir".[26], altmışlı yıllarda sorun; CHP ve AP'nin her ikisinin de politikalarının ortak noktasının "halk için olmaması"dır ve "Halk için olmayan politika oligarşi politikasıdır."[27] Belli ki, Küçükömer için 'halk', türdeş bir topluluğu ve kolektif iyiliği temsil ediyordu; ona göre, Batıcı-laik bürokratların siyasi-kültürel tercihleri 'halkı', geçmiş değerlere sarılmaya ve 'kısa süreli özdeşlik' kurabildikleri siyasi ittifaklara itiyor, ancak destek verdikleri siyasal oluşumlarda, ondan yana siyasetler gütmüyorlar, bu durumda halk siyasal mekanizmanın dışında kalıyordu, yani bu kolektif iyilik siyasete damgasını vuramadığı için işler kötü gi-

23 İ. Küçükömer, *"Politika Nedir? Kalpazanlar Demokrasisi Nedir?"*, Yön, 6 Şubat 1963, Bütün Eserleri–1, s.54.

24 A.g.e., s. 55.

25 İ. Küçükömer, *"Sosyal Siyasetimiz ve İnönü'nün Yeri"*, *Yön*, 10 Nisan 1963, Bütün Eserleri–1, s.71.

26 İ. Küçükömer, *"Sınıf Açısından 1966'da Türk Ekonomisi"*, *Ant*, Sayı:1, 1967, A.g.e., s.141.

27 İ. Küçükömer, *"Türkiye'de Hukuk Hâkim Sınıfların Bir Aracı mıdır?"*, *Yön*, A.g.e., s. 135.

diyordu. Küçükömer'e göre, "Türkiye'de seçimler de oy hakkı olan büyük kütleye, kendi meselelerinin sorusunu bulup sormak imkânı verilmemiştir",[28] "halkın hür iradesi" hep 'saptırılmış'tır.[29]

Küçükömer daha sonra, seksenli yıllarda yazdığı yazılarda, bu tabloyu biraz değiştirmek ihtiyacı duymuş, örneğin 'sivil toplum' vurgusu yapmaya başlamış, ve toplumsal-siyasal sorunlara daha farklı yerlerde cevap aramaya başlamıştı. Yeni Gündem yazılarının birinde; "Bundan on altı yıl önce 'Düzenin Yabancılaşması' adlı eserimizde sivil toplumun kurulamadığını belirtmiştik. O zamandan beri bana göre en önemli sorun, insan sorunu oldu. Genel olarak Doğulu-Batılı insan ayırımının kriterlerini aradım" diyor ve dipnotta da "ister istemez biyoloji içinde de cevap aradığı"nı itiraf ediyordu.[30] Bu tarihlerde, belli ki, halkın düpedüz kandırıldığı kanaatinden vazgeçmişti; artık daha ziyade, yüzyılların mirası olan politik düşünüş tarzı (örneğin; "politik epistemolojimiz")[31] ve davranış kodlarında cevap bulmaya çalışıyordu. Küçükömer artık, 1980 askeri darbesine karşı toplumun etkisizliğini hatta verdiği desteği görmenin de etkisiyle, "binlerce yıl sürekli tekrarlanan bir toplumsal yaşamın içinde, ortak bir hafıza, ortak ve adeta güdüsel bir davranış strüktürü oluşmamış mıdır?"[32] sorusunu soruyordu.

Seksenli yıllarda, İdris Küçükömer'in kafa karışıklığı daha da artmış gözükmektedir; 'sivil toplum yazıları' diye adlandırı-

28 İ. Küçükömer, *"Türkiye'de Temel Kararları Kim Alır?"*, Yön, 27 Haziran 1962, A.g.e., s. 13.

29 İ. Küçükömer, *"Türkiye'de Hukuk Hâkim Sınıfların Bir Aracı Mıdır?"*, Yön, A.g.e., s.133–4.

30 İ. Küçükömer, *"Türkiye'de Sol Liberal Olabilir Mi?"*, Bütün Eserleri–3, s.143.

31 İ. Küçükömer, *"Gündemdeki Platform Politiktir"*, Yeni Gündem, 16–31 Ekim 1984, A.g.e., s.147.

32 İ. Küçükömer, *"SHP'nin Yeri ya da Temsil Ettiği Politik Miras"*, (1986'da yerel bir gazetede yayınlanmak üzere yazılmış), A.g.e., s.190.

lan yazıları, bu kafa karışıklığı içinde, Türkiye'de sivil toplumun yokluğunu veya zayıflığını, bir felsefenin yokluğuna, bir "Doğu toplumunda" "tragedia"nın yokluğuna bağladığı, işin içinden çıkmak için toplumsal genetiğe başvurduğu savruk yazılardır.[33] Bu dönemde de, sol adına yapılan politikaları "Anadolu insanı"ndan kopuk ve Batıcı-bürokratik geleneğin devamı olduğu için, sağ adına yapılan politikayı da, gerçek manada pazar ekonomisini yerleştirip uygulamadığı için eleştirmektedir, ona göre, "İşadamlarımız: Devletin ürettiği rantiyelerdir."[34] Bu dönemde de, yazdıklarından net bir bakış çıkarmak mümkün değildir, beklentisinin, kurallarına göre işleyen bir pazar ekonomisi mi, altmışlı yıllarda sık telaffuz ettiği sosyalist bir düzen olmasa da, pazar ekonomisine toplumsal adalet adına sınır getiren sosyal demokrat politikalar mı, toplumun siyasete katılımını artıracak demokratik süreçlerin gelişmesi mi, toplumun kendi kültürüyle barışması mı, hatta sadece politikacıların "moral seviyesi"nin yükselmesi mi olduğu tam belli değildir.

Nitekim, Küçükömer, seksenli yıllarda, şu soruyu sorar; "Varsayalım ki ekonomi büyüdü, işsizlik biraz daha azaldı, enflasyon aşağılara çekildi, yurdumuz insanının varolma sorununa ışık getirilmiş olur mu?", ve şu cevabı verir; "Osmanlı'nın kızıl elması dışarıda değil, kendi içimizdedir. Onu yani kendimizi fethedelim."[35]

Sonuç olarak, İdris Küçükömer'in tarih, toplum ve siyaset üzerine değerlendirmeleri, öncelikle duygusal bir yaklaşımın izlerini taşırlar. Bu değerlendirme ve tezlerde, tüm kışkırtıcılıklara rağmen, Türkiye'de toplum ve siyaseti daha iyi anlamlandırmak açısından, düşünsel açıdan, fazla bir şey bulmak zordur. Küçükömer'in tezlerine ilişkin bu gerçeğin teslim edilmesinin, tarih, toplum ve siyaset üzerinde değerlendirme yapar-

33 İ. Küçükömer, *"Liberal Değil, Sivil Toplum"*, Yeni Gündem, 1–15 Mayıs 1984, A.g.e., s.121–30.

34 İ. Küçükömer, "Türkiye'de Sol Liberal Olabilir Mi?", A.g.e., s.136.

35 İ. Küçükömer, *"A.g.e.,* s. 137.

ken kavramsal tutarlılık konusunda titizlenmek ihtiyacını hatırlatmak açısından önemlidir. Zira, gerek Küçükömer, gerekse, siyasal ve tarihsel değerlendirme yapmak adına benzer bir üslup kullananlar, kullandıkları kavramlar irdelenmediğinde ve çok sathi bir bakışla bakıldığında, Türkiye'de tarih ve siyasete bet ve alternatif yaklaşımlar gibi değerlendirilmektedirler.

Diğer taraftan, Küçükömer'in, Opus Magnum'u olan Düzenin Yabancılaşması'nın temel konusu olan siyasi iktidarın 'yabancılaşma' teması, tüm siyasal sorunları, Cumhuriyet'in kültür devriminin yarattığı 'yabancılaşma' teması çerçevesinde görme eğiliminde olan, sağ siyasal bakış açıları ile tam bir paralellik içindedir. Yine, Küçükömer'in, bu çerçevede kullandığı, 'batıcı-yabancılaşmış bürokratik gelenek', 'halktan kopuk devlet' gibi kavramlar, sağ söylemlerin, kendi söylemlerini meşrulaştırdığı ve hâlâ sık sık tekrarladığı kavramlarla çakışmaktadır. Bu nedenle, Küçükömer'in tezleri, sağ söylemler içinde, zaman zamana 'tesbit' muamelesi görmektedir, oysa, kavramsal tutarlıktan uzak değerlendirme ve yorumlarına ne 'tesbit' ne de 'tez' demek mümkündür.

Küçükömer'in yorumları, en genel anlamıyla sağ ve sol bakış açılarının ötesinde bir şey söylemekten ziyade, bunlar arasında, bir sarkaç gibi devamlı salınmaktadır. Bu kavramsal savrukluğun ardında, nihai olarak, Türkiye'de sol siyasal geleneğin bürokratik ve (evrensellik ziyade) Batıcılıkta ısrar eden yapısına haklı tepkisi vardı, ancak bu tepkinin haklılığı, onun itirazlarına tutarlılık kazandırmaya yetmiyordu.

Son olarak, bizce, Küçükömer, 'toplumsal adalet' konusundaki hassasiyeti ile sol siyasetlere, sunduğu kavramsal çerçeve ve kavramlar itibarıyla sağ siyasetlere yakın duruyordu. Kavramsal olarak kafası karışıktı, ancak 'kalb'i, bir Alman sosyal demokrat siyaset adamının güncel ifadesiyle, "solda çarpmakta" idi.

İNDEKS

Adnan Menderes, 20, 21, 22, 36, 44, 52, 76

Ahmet Turan Alkan, 174

Ali Fuat Başgil, 22, 115, 116, 145-149, 150-157, 167

ANAP (Anavatan Partisi), 18, 27, 28, 29, 30-36, 49, 50-59, 60, 61, 71-75, 79, 81-89, 90-95, 104, 107, 109, 112, 130, 131, 159, 185

AP (Adalet Partisi), 17, 18, 24, 25, 30, 31, 43-47, 53, 54, 67, 70, 87, 92, 103, 107, 127, 159, 195, 203

Adil Düzen, 30, 36, 109, 132

Asaf Savaş Akat, 191, 192

Askerî darbe, 50, 54, 87, 108

Atasoy Müftüoğlu, 125

Aydın Menderes, 91

Aydınlar Ocağı, 79

Bülent Akarcalı, 87, 88

BTP (Büyük Türkiye Partisi),33, 87

Burhan Bozgeyik, 125

Büyük Doğu, 21, 22

Celal Bayar, 22

Cemil Meriç, 180

CHP (Cumhuriyet Halk Partisi), 92, 99, 100, 101, 104, 107, 109, 134, 192, 196, 201, 203

David Willets, 10, 149

DP (Demokrat Parti), 23, 24, 32, 38, 40, 42-46, 51, 52, 53, 57, 94, 98, 99, 100, 101, 107, 110, 123, 128, 134, 160, 173, 184, 195, 196, 202

Durmuş Hocaoğlu, 160, 161, 162

DYP (Doğruyol Partisi), 17, 18, 31, 32, 33, 34, 35, 54, 56, 58, 59, 62, 74, 86, 88, 91, 92, 93, 95, 130

Ercüment Konukman, 30, 71, 89

Emin Karakuş, 20, 76

Eşref Edib, 128

Hilmi Ziya Ülken, 137, 166

Hürriyet ve İtilaf (Fırkası), 196

İslamcılık, 108, 111, 119

İsmet Özel, 124

İsmail Hakkı Baltacıoğlu, 137, 138, 139, 140, 141, 142, 146, 166

Kemal Tahir, 180

Kenan Evren, 27, 28

Köy Enstitüleri, 24, 45, 46

Lütfi Fikri Bey, 167

Mehmet Keçeciler, 29, 31, 71, 104

MHP (Milliyetçi Hareket Partisi), 25, 27, 30, 31, 35, 67, 71, 92, 105, 112

Mesut Yılmaz, 33, 56, 62, 74, 75, 82, 85, 91, 107, 112

Milliyetçi Cephe, 25, 48, 55, 67, 79, 106

MSP (Milli Selamet Partisi), 92, 105, 108

Mustafa Şekip Tunç, 166
Mustafa Taşar, 30, 61, 72
Muhsin Yazıcoğlu, 63
Namık Kemal Zeybek, 54, 67, 71, 85
Nazlı Ilıcak, 75
Necip Fazıl Kısakürek, 21, 22, 77, 111, 127, 185
Necmettin Erbakan, 109
Nevzat Tandoğan, 20
Nizamı Alem Ocakları, 75
Oligarşi, 57, 58, 59, 92, 203
Organik demokrasi, 57
Ortanın solu, 193, 195
Osman Turan, 25, 46, 110, 116, 127, 154, 155, 157, 158
Peyami Safa, 137, 138, 143, 144, 165, 166
Prens Sabahaddin, 9, 196
Refik Halid (Karay), 172
RP (Refah Partisi), 32, 33, 36, 38, 56, 74, 108, 126, 130, 132
Sadettin Bilgiç, 107
Samet Ağaoğlu, 23, 24, 43, 52, 100
Sebilürreşad, 128
Süleyman Demirel, 24, 25, 26, 27, 33, 34, 43, 44, 45, 49, 53, 54, 56, 60, 67, 87, 103, 107, 130
Şerif Hüseyin, 9
Tansu Çiller, 33, 35, 56, 61, 74, 91
Tanzimat, 19, 20, 148, 151, 185, 188, 194
Turgut Özal, 27, 29, 33, 49, 55, 56, 58, 60, 61, 62, 74, 75, 87, 88, 106, 107, 109, 131, 185
Türk-İslam Sentezi, 115, 116, 126
Ulus Baker, 177
Yasin Aktay, 127
Yusuf Akçura, 121
Ziya Gökalp, 114, 121