DOĞU BATI

DÜŞÜNCE DERGİSİ | YIL:14 | SAYI:58 | AĞUSTOS, EYLÜL, EKİM 2011 | ISSN: 1303-7242



TÜRK MUHAFAZAKÂRLIĞININ ELEŞTİRİSİ

DOĞUBATI

DOĞU BATI

DOĞUBATI

DOĞUBATI

DÜŞÜNCE DERGİSİ

TÜRK MUHAFAZAKÂRLIĞININ ELEŞTİRİSİ

58

DOĞUBATI
ÜÇ AYLIK DÜŞÜNCE DERGİSİ

Yerel süreli yayın.
ISSN:1303-7242
Sayı: 58
Doğu Batı Yayınları
adına sahibi
ve
Genel Yayın Yönetmeni: Taşkın Takış
Editör: Cansu Özge Özmen
Sorumlu Yazı İşleri Müdürü: Erhan Alpsuyu
Halkla İlişkiler: Harun Ak
Dış İlişkiler Sorumlusu: Savaş Köse

•

Yayın Kurulu
Halil İnalcık, Kurtuluş Kayalı, Mehmet Ali Kılıçbay,
Etyen Mahçupyan, Şerif Mardin, Süleyman Seyfi Öğün
Doğan Özlem, Ali Yaşar Sarıbay

•

Danışma Kurulu
Güçlü Ateşoğlu, Cemal Bâli Akal, Tülin Bumin, Ufuk Coşkun,
Nezih Erdoğan, Cem Deveci, Ahmet İnam,
Hasan Bülent Kahraman, Yusuf Kaplan, E. Fuat Keyman,
Nuray Mert, İlber Ortaylı, Ömer Naci Soykan,
İlhan Tekeli, Mirze Mehmet Zorbay

Doğu Batı, yılda dört sayı olmak üzere Kasım, Şubat, Mayıs ve Ağustos aylarında yayımlanır.
Doğu Batı ve yazarın ismi kaynak gösterilmeden alıntı yapılamaz.
Dergiye gönderilen yazıların yayımlanıp yayımlanmaması
yayın kurulunun kararına bağlıdır.

Reklam kabul edilmez.

Doğu Batı Yayınları
Yüksel Cad. 36/4 Kızılay/ANKARA
Tel: 425 68 64 / 425 68 65
Faks: 0 (312) 425 68 64
e-mail: dogubati@dogubati.com
www.dogubati.com

Kapak Tasarım Uygulama:
Aziz Tuna

Baskı:
Cantekin Matbaacılık
1. Baskı: 4000 adet
Ekim 2011

Sertifika No: 15036

Ön kapak resmi: *"Medine Camii Şerifi", 1911*, A. H. Zaki
Arka kapak resmi: *"Kuran Okuyan Adam"*, Osman Hamdi Bey, tahminen 1907.

İÇİNDEKİLER

GİRİŞ
Süleyman Seyfi Öğün 11
Lümpen Muhafazakârlık Üzerine

TÜRK MUHAFAZAKÂRLIĞININ ELEŞTİRİSİ
Nazım İrem 27
Türk Muhafazakâr Modernleşmesinin Sınırları: Kültürcü Özgünlük ve Eksik Liberalizm

Rasim Özgür Dönmez 37
Adalet ve Kalkınma Partisi: İslâmcılıktan Post Kemalist Bir Anlatıya Doğru

Fırat Mollaer 59
Klasik Muhafazakârlıktan Tekno-Muhafazakârlığa: Tanım Sorunları, Temeller ve Değişmeler

Haluk Efekan 73
Muhafazakârlığın Hermenötiği

MUHAFAZAKÂR SÖYLEM
Aytül Tamer 91
Muhayyel Komünizm: Türk Sağının Anti-Komünizm Propagandası

İpek Göçmen 115
Muhafazakârlık, Neoliberalizm ve Sosyal Politika: Türkiye'de Din Temelli Sosyal Yardım Organizasyonları

MUHAFAZAKÂRLIK VE KEMALİZM
Hasan Ufuk Aktaşlı 147
Türk Muhafazakârlığı ve Kemalizm: *Diyalektik Bir İlişki*

İlyas Söğütlü 163
Tarihsel ve Toplumsal Bağlamı İçinde Kemalizm, Aydınlanma, Muhafazakârlık İlişkisi Üzerine Bir Derkenar

MUHAFAZAKÂR 'TEPKİ'LER
Aytaç Yıldız 191
Kuruluş Sürecinde Cumhuriyet Muhafazakârlığı: Peyami Safa'nın Kemalizm Yorumu

Necmettin Doğan 213
Türk Muhafazakârlığının Devlet Algısı: Nurettin Topçu Örneği

Özgür Akyol 229
Sabahattin Zaim'de Muhafazakârlık Düşüncesi

TÜRK MUHAFAZAKÂRLIĞININ TARİH YORUMU
Ahmet Özcan 243
Muhafazakâr Tarihçiliğin Popüler Yüzü: "İnanmıyorum Bana Öğretilen Tarihe!"



"Zikir", Foto: Zenatack (www.panoramio.com/photo/47369295)

"Hira Dağı Kadar Müslüman Tanrı Dağı Kadar Türk..."

Harabîsin harabâti değilsin
Gözün mazidedir âti değilsin
Ziya Gökalp

Ne harabî ne harabâtiyim
Kökü mazide olan âtiyim
Yahya Kemâl

Muhafazakârlık her şeyden önce bir "hissiyat" biçimine bağlıdır. Bu düşünceyi geniş bir hassasiyetler çatışması içinde tanımlamak, onu belli bir "duyuş", "tavır" ve "tepki" kalıpları içinde okumak mümkündür. Belki de bu yüzden başka ideolojilerle kıyaslanamayacak bir belirsizliği ve soyutluğu barındırır. Muhafazakâr düşünce ancak "tepki"sini dile getirdiğinde, "derin hissiyatı"nı ifade ettiğinde yüzeye çıkabilir ve her yöne doğru temayül kazanabilir. Gaye, her defasında köklere inebilmektir; gelenek, kültür, tarih ve geçmiş zaman algısı etrafında bütünlüklü yapı ve kurumlar inşa edebilmektir. Geçmişteki her şey canlılığını ve tazeliğini hâlâ korumaktadır. Bugünün ıstırabını ancak altın harflerle yazılmış bir mazinin şefkatli kollarında dindirebiliriz. Dünya görüşünü adeta bir koza gibi örmek isteyen bu ahlâkî hassasiyetler lügatinin karşılaşılabileceği en uğursuz kelime "inkılâp"tır ve bu müthiş tedirgin edici kelime her türlü ucubeliği çağrıştırır. İnkılâplar, yani aslî değerlere sırtını dönmüş bütün yenilikler, hafızaları donuklaştıran bir tahribat yaratmıştır. Muhafazakârlığın ele aldığı meselelerde geçmişin muazzam gölgesi daima üstümüzdedir. Huşu, saygı, azâmet ve ihtişam... Ezelî, kutsal ve hiç dokunulmamış bir saha açılır önümüze. Âdeta ölüler, dirileri yönetmektedir. Toplum vicdanına doğrudan nüfuz eden, toplumu harekete geçirebilen dört başı mamur aksülameller yaratmak muhafazakâr siyasetin söylemini oluşturur.

Ve motivasyon düzeyi son derece yüksek bu söylem içerisinde gerçekler speküle edilmeye, olgular değiştirilmeye son derece müsaittir.

"Gericilik buysa ben bir mürteciyim!" sözü Türk siyasal hayatında muhafazakârların iftihar edebilecekleri bir söz olmuştur... Türkiye'de dönem dönem geniş çapta ihya ve inşa hareketine girişmek büyük dava adamlarının misyonuydu: Kendini, tarihini, dinini ve milletini tanıyan nesiller yaratabilmek... Gelgelelim, muhafaza etmeye yönelik bu tutum Batı modernleşmesinde dinî, estetik, kültürel ve tarihsel üslûbunu yakalarken Türk muhafazakârlığının "koruma" algısı herhangi bir restorasyon bilincine erişememiştir. Muhafazakâr duyuşa sahip olan grup ve cemâatler arasında bugüne dek "kökü mazide olan bir âti" tavrı gelişmemiştir. Daha çok bahse konu olan gözü mazide olmayan bir "şimdi"dir. Maddi ve modern reflekslerle donanmış "şimdi" üzerinde hâkimiyet sürebilme isteğidir. Muhafazakâr topluluklar, "Kemalizm" ve "Resmî ideoloji" karşısında tepkisini ortaya koyarken kendi kapalı dünyalarını, tek yanlılıklarını sorgulayabilmiş değillerdir. Kısa yoldan bütün günahlar Türk modernleşmesinin sakat ve çarpık gelişimine yüklenmiştir. Bu paradoks en çok şu örneğe benzetilebilir: Birbirine benzeyen binlerce Atatürk heykelinin karşısına gene aynı biçimsizlikte Camiler inşa etmek... Elbette örnekler çoğaltılabilir. Sonuçta, muhafazakârlık Kemalizmi eleştirdiği ölçüde en çok ona benzeyen bir yapı olup çıkmıştır. Türk muhafazakârları uzun süre "jakoben", "toplum mühendisleri"nden yakınmışlardır ama 1950'lerden itibaren sağ cenahtaki mühendis-teknokrat zihniyet derme çatma bir şehirleşme ve yaşam kültürünü ortaya koymuştur. Gelenekten ve kültürden tevarüs edilenlerle değil de, Batı'dan öğrenilenler ölçüsünde siyasî ve ekonomik gelişmelere intibak edilmiştir. Pozitivizm, muhafazakâr aydınlar tarafından eleştirilmişse bile bu felsefenin başarılı uygulayıcıları gene muhafazakârlar olmuştur. Böylelikle otoriteyi besleyen, evrenselliğin karşısında sert cemaatçi bir yapılanmayı tercih eden, liberal ekonomiye eklemlenme çabasındaki bir oluşum, hiçbir zaman büyük harflerle yazılmış bir medeniyet projesinin devamı olarak görülemez.

Uzun yıllar "Hira dağı kadar Müslüman Tanrı dağı kadar Türk" diye yankılanan bir ses bugün kutsalla bağlarını yitirmiş ve modern dünyanın alışılmış, bilinen sıradan tepkilerini vermektedir. Türk muhafazakârları artık mağdur ve muhalif kimliklerinden sıyrılıp, siyasetin ve mevki yarışının kurallarını iyice kavramış, bir kurt masalını çağrıştıran tonlamalara yakın, "muhafaza" etmekten çok bir "değişim" hikâyesi yazdıklarını iddia etmektedirler.

Taşkın Takış

GİRİŞ



"Camilerden Akan Güzergâh-Eski Galata Köprüsü'nde Trafik",
Ara Güler, 1956, Huma Kabakçı Koleksiyonu.

LÜMPEN MUHAFAZAKÂRLIK ÜZERİNE

Süleyman Seyfi Öğün*

Geç modern kültürel uyarıcıların, önemli bir konuda –ideolojik yanılsamalar konusunda– insanları uyaran etkilerle yüklü olduğu gözlenmesi kolay bir olgudur. İdeolojik metinlere sığmayan, onların iddialı gelecek tasarımlarını boşa çıkaran olaylar, süreçler ve gelişmeler yaşıyoruz. Bunlara tanıklık eden bir zamanların adanmış zihinleri, hattâ kimileri için adanmış ruhlar kendilerine getiriliyor, arındırılıyor. Gelecek nesiller ideolojik yanılsama karşısında sürekli uyarılıyor. O kadar ki, çağdaş özgürlük deneyiminin kendisi, bir anlamda ideolojik adanmışlıktan arınma olarak tezahür ediyor.

Göstergelerin bu kadarı bile, muhafazakârlığın başlangıcından beri yaptığı eleştirilerin, tarihe düştüğü şerhlerin doğrulanmış olduğuna hükmetmemize yeter izlenimi veriyor. Muhafazakârların ise özgüvenleri zirve yapmış durumda. Kendilerini tarih karşısında muzaffer hissetmelerini sağlayacak o kadar çok dayanakları var ki.

MUHAFAZAKÂR DOĞRUNUN "DERİNLİĞİ"

Muhafazakârların gözünde ideolojik dünya özünde aşırılık ya da hesapsızlık içerir. Devrimci yıkıcılık, ideolojik eylemin doğasında vardır. Devrimci ideolojik eylem, içerdiği bu aşırılık yüzünden kaçınılmaz olarak Makyavelci bir çizgiye kayacak; araç ve amaç bağını dikkate almayan bir

* Prof. Dr. Süleyman Seyfi Öğün, Maltepe Üniversitesi, İİBF, Uluslararası İlişkiler Bölümü.

sorumsuzluğa dönüşecek; insanlığın, ya da uygarlığın tarihsel birikimleri üzerinde telafisi güç tahribatta bulunacaktır.

Aslında muhafazakârlığın bu kanaati, devrimci eylemin, insanlığa yüklediği maliyeti esas alan bir tecrübenin gözlemlerini ifade eder. Söz konusu gözlemin ve ilgili tespitlerin doğru olduğu çok zorlanmadan söylenebilir. Burada amaçlanan bunun doğruluğunu tartışmak değildir. Belki soruyu şöyle kurmakta fayda var: Bu doğruyla nereye gidilebilir?

Öncelikle muhafazakâr doğrunun derinliği ile ilişkili kuşkularımız olduğunu söylemeliyiz. Muhafazakâr doğruların bir noktadan sonra bir *basitçiliğe* dönüştüğünü düşünüyoruz. Basitçilik terimini vurgulu olarak kullandığımızı söylemeliyiz. Çünkü bir kere, düz ve açık bir gözleme dayanması itibarıyla muhafazakâr doğrunun elde edilmesi kolaydır. Meselâ Fransız Devrimi'nden 1917 Sovyet Devrimi'ne uzanan çizgide modern bir siyasal iddia olarak devrim girişimlerinin sonuçlarını muhasebeleştiren bir bakış, söz konusu kanaatleri kolaylıkla elde edebilir.

İdeolojik katılaşmaların ve savaşların insanlığa yaşattıklarını düşündüğümüzde muhafazakâr doğruyu hatırlamanın yararsız olacağını söyleyemeyiz. Doğru, doğrudur. Ama muhafazakâr doğru, kolay devşirilmesinin yanısıra en az iki noktada sorunlu bir hal almaktadır. Bunlardan ilki, muhafazakâr doğrunun, dönemsel olarak Soğuk Savaş gerilimleri içinde önce "Devrimler kötü, Devrimciler hasta ruh sahibi insanlardır" mealinde, kaba bir genellemeye; oradan bir ezbere dönüştürülmesiyle alâkalıdır. Gerisi zincirleme olarak gelebiliyor: Muhafazakâr doğruyu ezber kılan bakış meselâ McCarthy tarzı anti-komünist kampanyalarda olduğu üzere bir siyasal paranoyaya ve bir tür modern cadı avına dönüşebiliyor.

Muhafazakâr doğrunun kemikleşmesinin doğurduğu ikinci sorun ise, ilkinden daha kalıcı olarak siyasal devrimciliğin kozasında şekillendiği, ama sadece siyasal devrimcilikle özdeşleştirilemeyecek olan bir duruşun imkânlarını toptan karartmasıdır. Bu duruş radikal olarak tanımladığımız duruştur.

Radikal duruştan kastedilen derin bir farkındalık ve kavrayış üzerinden, tarihe bütünlüklü bir müdahalede bulunmanın imkânlarını ifade eden duruştur. Siyasal devrimcilik, çok da anlamlı bulduğumuz ve bir tarihsel fırsat olarak algıladığımız radikal duruşun seçeneklerinden sadece birisidir. Bir bakıma radikal duruşun, 11. Tez'de çok açık görüldüğü üzere aceleye getirilmesi ya da kestirmeciliğe havale edilmesiyle alâkalıdır. Bu acelecilik ya da kestirmecilik, muhafazakâr doğrunun haklı olarak dile getirdiği üzere, radikal duruşun iç muhasebesini aksatan, araç-amaç bağlantısını ıskalamasına yol açan sonuçlara evrilmesine yol açmıştır. Aslında bir bakıma, devrimcilik radikalliğini tam da böyle olmakla; meselâ

geçmişi ıskalamasında ve ahlâkî tutarlılığı gevşetmesinde yitirdi. Ama siyasal devrimcilik, radikal duruştan türeyen yegâne eylem olmak zorunda değildir. İşte bu yazının adandığı amaç; muhafazakâr doğrunun baskılamaları yüzünden artık gözden düşmüş, hattâ lanetlenmiş olduğunu düşündüğümüz, "radikal duruşu" ve bu duruşun imkânlarını tartışılabilirliğini düşündürtmektir.

Bu imkânların neler olduğunu bir reçete sağlamlığı içinde ortaya koyma iddiamız yoktur. Ama burada düşünülen kendi seçenekler dağarcığı içindeki radikal duruştan, muhafazakârlığın siyasal devrimcilikte şikâyet konusu yaptığı hususlara muhafazakârlardan daha fazla hassasiyet gösteren pratikler de türeyebileceğini düşündüren güçlü bir potansiyelin varlığıyla alâkalıdır. Ama görünen odur ki, muhafazakâr doğruda mahkûm edilen radikalliğin toptan reddidir. Bu da son tahlilde muhafazakârların hiç hoşlanmayacağı bir terimle ifade edelim; muhafazakârlığın aşırı yorumudur.

Muhafazakâr "doğru"nun adaleti

Yazının şekillenmesini sağlayan ilk gerekliliğin "doğruların derinliği" ile ilişkili olduğuna yukarıda işaret edildi. İkinci gereklilik ise "doğruların ne kadar âdil" olduğuyla alâkalıdır. Adaleti hiç değilse düşüncede zorlamak; hattâ bunu başarmak, onu dağıtmaktan daha mümkün gözüküyor. Buradaki yazı açısından ayrıca kışkırtıcı olan ise doğruların her zaman âdil olmadığı ihtimalidir. Muhafazakâr doğruların tam da burada durduğunu düşünüyorum. Kıyasladığımız ve hangisinin doğru olduğunu anlamaya çalıştığımız, kendi pratikleri içinde iki farklı kulvarda derinleşen bir tecrübe çifti (devrimcilik-muhafazakârlık) değildir. Yani tecrübeler arası bir kıyaslamalı bir akıl yürütüyor değiliz. Devrimcilik muhafazakârlığa bir tepkiden doğmadı; tam tersine muhafazakârlık devrimciliğe tepkiden doğdu. Bu da onu devrimciliğin bağımlı değişkeni haline getirdi. Devrimcilik neyi vurguladıysa, muhafazakârlık o noktaya şerh düşmüştür. Eğer devrimcilik gelecek diyorsa, muhafazakârlık gelenekten bahsedecektir. Devrimcilik yıkmaktan bahsediyorsa; muhafazakârlık korumaktan dem vuracaktır. Eğer devrimcilik yıkıcı aşırılaşmayı öneriyorsa; muhafazakârlık itidal, orta yol, akl-ı selim gibi kavramları seferber edecektir. Bu listeyi, özellikle bir düşünce sicili çıkartmak adına uzatabiliriz. Ama bu cetvelin fazlaca analitik bir değeri olduğunu sanmıyorum. Görünen o ki, devrimcilik eylemiş, muhafazakârlık "eylenen" ve "eyleyen" üzerinden konuşmuştur.

Yeniden muhafazakâr değerlemeleri hatırlayalım: "Devrimcilik yanlış eylemiş, muhafazakârlık ise yapılanın yanlışlığı üzerinden doğruyu söy-

lemiştir". Daha iyi bir dünya adına deviren, sadece yıkıcı bir eylem sergilemekle kalmıştır. Bunu anladık. İyi de muhafazakârlık ne yapmıştır? Muhafazakârlığın eyleme dünyasında, yine fiilden gidelim, ne muhafaza edilebilmiş, daha önemlisi ne gerçekten de muhafaza edilmek istenmiştir? Tartışmayı âdil kılacak olan da budur.

MUHAFAZAKÂR SÖYLEM VE EYLEMİN KÖKSÜZLÜĞÜ

Muhafazakâr düşünüş, duruş ve tepkileri, aristokratik olandan burjuva olana doğru tarttığımızda şaşırtıcı bir belirsizliğe doğru yuvarlandığımız görülecektir. Burada ana akım muhafazakâr doğrultulardan yola çıkmak istiyoruz. Ana akım muhafazakârlık, kültür kodları Viktorya döneminde olgunlaşan, Anglo-Sakson mahreçli püriten bir temelden yükselmiştir. Ana akım burjuva muhafazakârlığın *burjuva karakteri*, savunduğu değerlerin ne kadar dağılmaya elverişli olduğunu; daha önemlisi savunulan değerlerle onları savunanlar (burjuvalar) arasındaki kopukluğu ve mesafeyi düşündürüyor.

Muhafazakâr doğruların anlamlı derinliği ve pratik açılımı olabilirdi. Bunun iki asgarisi olduğunu düşünüyorum. Bunlardan birisi, aristokratik dirençlerle bağlantısı diğeri de burjuvaların aristokratlarla hemhal olabilme kapasitesidir. Her iki durumda da aristokratik unsur muhafazakârlığın belirlilik kazanmasında başat unsur olarak temayüz eder.

Aristokratlar, siyasal devrimciliğe karşı çıkarken neyi muhafaza etmek istediklerinden emindi. Ya da muhafaza etmek istediklerini çok somut olarak ortaya koyabilme şansına sahipti. Ama bugün bildiğimiz "ana akım" muhafazakâr düşünce böyle bir kesinlikten uzaktır. Bunun da sebepleri olduğunu söyleyebiliriz.

Ana akım muhafazakâr düşünce, onca kök iddiası üzerinden bir burjuva dünya görüşüdür. Burada tuhaf olan burjuvaların tarihsel olarak tescilinin köksüzlük üzerinden şekillenmesidir. Ana akım muhafazakâr söylem köksüz burjuvaların, kökler üzerinden iddia geliştirmesidir. Burada kök olarak tanımlanan unsurlar son derece zayıf ve belirsizdir. Bir örnek olması itibarıyla, muhafazakârlık açısından kritik bir hususa, nesep iddialarına bakalım: Köksüz burjuvalar köklerini aristokratlardan mülhem olarak "nesep" üzerinden yapamayacaktır. Elde kalan tek tutunum bağı "ailedir". Ama bu aile aristokratların, geniş tutunum imkânlarına sahip geniş ve dallı budaklı aileleri değil; onun çok mikro ölçekli karşılığı olan püriten çekirdek ailedir. Bu da Baba-Oğul, Kadın-Erkek vb eksenlerinde çok sıkışmış ve sorunlu hale gelmiş bir dünyadır.

Bu belirsizlik bazı muhafazakâr tematiklerin burjuva dünyada "büyük harfli" yorumlanmasına sebep olmuştur. Meselâ muhafazakâr burjuvala-

rın 'T'arih, 'G'elenek vb temalardaki vurgulamaları tarihsel olarak "içeriden" değil; "dışarıdan"dır ve tecrübenin değil, entelektüel bir imalatın "büyük harfli" mamulleridir. Bu imalat bizatihi sorunludur. Muhafazakâr söylemde yer alan kavramlar tarihsel olarak burjuvaların dünyasına oturmadığı için, içerdiği bütün inceliklerden soyulup organik kılınmış; sert, köşeli düşünce kütleleri haline getirilmiştir. (Zaten muhafazakârlığın sağcılaşma süreçlerinde en önemli malzeme desteğini işbu *kist*leşmiş düşüncelerin sağladığı açıktır).

Muhafazakârlığın eylemeler dünyası muhafaza edilmeye değer bulunup inceden inceye muhafaza edilenlerle anılmaz. Zaten bunu yapamaz. Çünkü burjuvalar görgüsü kıt ya da sonradan görme (*par venu*) bir sınıftır. Bu açık, taşralı burjuvaların büyük şehir algılamalarındaki kabalamalarda daha net anlaşılır. Organik akıl yürütmeler üzerinden taşra ile kıyısından bile tanık olmadıkları büyük şehir birikimini alelacele eşleme çabasına girişmeleri bu yüzdendir.

Sermayenin dişlileri altında dünyanın birikimi öğütülürken, muhafazakâr çevrelerden üç tür tepki ve müdahale çıkıyor. Bunlardan en yaygını yazıklanma, ikincisi endişeli, takıntılı bir korumacılık; üçüncüsü içinin içeriği boşalmış bir birikimi, bambaşka işlerle işlevselleştiren; şeyleştiren, daha beteri mallaştırarak sermayeye geri dönüşümünü yapan bir restorasyonculuk. (Türkiye'de yakın zamanlara kadar sadece ilk iki refleks çalıştı. Şu aralar üçüncüye örnek verilebilecek restorasyonlara şahit oluyoruz. Bunun da biraz günah çıkartmak duygusuyla yapıldığını düşünüyoruz). İlki edebiyat, ikincisi abartılı bir ahlâkçılık ve üçüncüsü ticareti doğuruyor. Bir diğer husus ilk tepkinin –yazıklanma– inandırıcı olmayan bir hale gelmesidir. Sözüm ona istemediği modern hayatın içinden tanıklığını yaptığı eski dünyaya güzellemelerde bulunan bir muhafazakâr, tecrübesini, yitik bir dünyada yitirilmiş olana şahitlik etmiş olmaktan damıtıyor demektir. Bu süreç onu bir taraftan belki yaralıyor; ama diğer taraftan da buna tanık olmayanlar karşısında imtiyazlı kılıyor ve ona tuhaf bir haz yaşatıyor. ("Ah Eski İstanbul!" söylemi bunun en esaslı örneğidir). Her iki durumda da muhafazakârın günlük hayatındaki ontik salınmalardır bunlar.

Ana akım muhafazakârlığın, modernleşmeden nasibini alan her yere sirayet ettiğini ve yaygın bir etki alanı kazandığını biliyoruz. Başat kavramlarının büyük harfli olması buna elvermektedir. Bu imkânlarıyla muhafazakârlık çok farklı kültür çevrelerinde, yerleşik referans çevrelerine bakılarak karşılıklarının bulunabileceği uyarlanabilir bir esnekliğe sahiptir.

BURJUVA DÜNYADAKİ ÇATALLAŞMALAR VE MUHAFAZAKÂRLIĞIN MÜHENDİSLİK DÜNYASI

Eğer ideolojileri üreten, devrimcilik yapan burjuvalarsa, muhafazakârlar kimdir? Muhafazakârlık belki aristokrasi-burjuvazi geriliminden türedi. Ama ana akım muhafazakârlık, yine burjuva kültüründe pişirilmiştir. Burada şaşırtıcı olan karşıtlık içinde gördüğümüz iki kavramın-devrimcilik ve muhafazakârlık –sınıfsal– kültürel bir sürekliliğin içinde görüntü vermesidir. Eğer devrimcilik bir burjuva düşüncesi ve eylemi ise, ona tepki olarak doğan muhafazakârlık da bir o kadar burjuva temellidir. 'D'evrimi büyük harfle yazan burjuvaların sol eliyse, 'G'eleneği büyük harfle yazan sağ elidir. İlkinin titrek, diğerinin daha sağlam yazılması durumu değiştirmiyor.

Kültürel kodlara dikkat eden bir değerlendirme, çatışan iki kültürün nerede bütünlük gösterdiklerini ve hangi noktalarda birbirlerine dönüştüğünü de hesap edebilme imkânını sunmaktadır. O zaman soru, muhafazakârlıkla devrimciliğin serencamını birlikte okutabilecek paydaları yakalamak ile ilişkili olsa gerekir.

Devrimcilik bir tür burjuva entelektüalizminin ifadesidir. Bu durum burjuva dünyayı bütünüyle ve bizatihi olarak devrimci kılmaz. Devrimci burjuvalar daha çok kozmopolit şehirlerin entelektüel mahfelerinde arz-ı endam eden, yazılı-basılı kültürün desteğini alan okuryazar adamlardır. Devrimcilik, Bauman'ın orijinal kültürel koordinatlarını yasa koyma tarihinde gördüğü ve fakat onun aşırılaştırılmış bir formunu oluşturan "tarih yapma" ya da "tarih kurma" iddiasıyla alâkalıdır.

Burjuva kültür tarihlerinin, mekân olarak şehirleri tutan, zanaatkârlığın ihyası ve pekişmesiyle başlayıp, sanayi kapitalizmine uzanan süreçlerde dinamik bir gelişme gösteren bir dizi meslekî ağın yapılanmasında somutlaşmıştır. İçinde burjuvaların cirit attığı bu modern meslekî yapılanmalarda, devrimciliğe evrilecek olan bir burjuva entelektüalizminin yeşerdiği ve onun sözü edilen kültürel dokunun en mutantan tarafını verdiği de aşikârdır. Bu tantana o kadar etkilidir ki, burjuva dünyanın bütününü resmettiği sanılabilir. Oysa sözü edilen entelektüalizm, kültürel dokunun çok yüzeyel ya da marjinal bir kısmını oluşturmaktadır. Merkezden taşraya açılan daha derin dokularda devrimci entelektüel damıtımlardan alabildiğine hoşnutsuz bir burjuva duruşu ve bakışı şekillenmektedir. Bu hoşnutsuz burjuva hislerin "mühendislik" mesleğine özgü bir kültürlenmede çok çarpıcı bir şekilde disipline olduğu ve temsil edildiğini rahatlıkla ileri sürebiliriz. Bir bakıma ana akım burjuva kültürünün veya dünya görüşünün odağını oluşturan işte bu mühendis ruhtur.

İçinde burjuvaların cirit attığı modern meslekler ağı, bu meslekleri yürüten zümrelerde çok önemli başarılar elde etmiştir. Hattâ bu başarılar, özellikle de yapılan işin etki derecesinin hesaplanmasında ortaya çıkan, çoğu kez beklenenin de ötesindeki başarılardır. Bunun sonucunda inisiyatif alma, risk yüklenme cesareti ve nihayet özerk bir meslek ahlâkı geliştirme kapasitesinin de geliştiğini biliyoruz. Ama bu madalyonun olumlu yüzüdür. Madalyonun olumsuz yüzünde, meslekî deformasyonlar olarak tanımlanan ego-şişmeleri görülür.

Meslekî bir deformasyon olarak ego-şişmeleri mühendislik mesleğinde özellikle görülebilir. Onların doğaya müdahalede elde etmiş oldukları somuttaki başarıları, insanlık durumlarına müdahale etmede ve siyasal düzeyde tekrarlama iştihasını doğurmuştur. (Jön Türk hareketinde Ahmed Rıza Bey'in ziraat mühendisliğinden toplumsal mühendisliğe soyunması bunun bir örneğidir). Bu durum, burjuva mühendisliğinin, yasa koyuculuğun öteden beri tekelinde tuttuğu hayatı belirleme iddiasına ortak olması sonucunu doğurmuştur.

Burjuva dünya tek dereceli ya da standart bir dünya değildir. Dolayısıyla burjuva devrimci entelektüalizminin etkileri burjuva dünyanın farklı katmanlarına çarptıkça coşku ve destek yerini soğukluğa ve karşı çıkışlara bırakacaktır. Buradaki çelişki siyasal-toplumsal mühendisliğin eylemelerinin bizzat mühendisliğin başarıları üzerinden dünyayı dönüştürme fırsatlarını akamete uğratan aykırı bir tecrübe olarak anlaşılmasıdır. Mühendis burjuva zihniyeti, insanlık durumlarına müdahalede cari olan ve siyasal mahiyetli tarzlara ağır eleştiriler göndermektedir. Muhafazakâr mühendis Auguste Comte'un yaptığı tam da budur. (Onun müridi Ahmed Rıza Bey'inki de elbette bunu izleyecektir).

Comte mealen, devrimci siyasal mühendisliğin, "statik" hesaplamaların inkârına giden eksik, abartılı ve yanlış bir "dinamik" hesaplama olduğunu söylüyordu. Statik hesaplamaların yapılamadığı bir yapının çökmesi ve herkesin altında kalması kaçınılmazdı. Comte'a göre artık kaderin ağlarını ören mühendisliktir. Ama tehlike bir bakıma içeriden gelmekteydi. Ancak siyasal içeriği boşaltılarak "toplumlaştırılmış" ve statik hesapları (gelenek, ortak değerler, ölçülük ahlâkı vb) doğru yapılmış bir kolektif örgütlenmeyle dinamik hesap geliştirme yeteneği kazanabilirdi. Çok seçkin örneklere sahip olduğunu düşündüğüm muhafazakâr edebiyat ve onun güzellemeleri işte bu statik hesaplamalara yapılmış methiyeler ya da güzellemelerdir.

Modern Türkiye'de muhafazakârlığın anlaşılması, en zekilerinin İTÜ, en duygusallarının ise Edebiyat, Tarih ve de bir kısım Sosyoloji şubelerinde okumaya geldiği; Nakşi büyüklerinin evleri, Marmara-Küllük kah-

veleri ve Anadolu şehirlerinin adını taşıyan öğrenci yurtları arasında mekik dokuyan taşralı gençlerin kültürel serencamının anlaşılmasına bağlıdır.

Mühendislik hesapları siyasal okumanın konusu haline getirmeyi men eden, onu ancak maddî kalkınma ve refah elde etmenin aracı olarak toplumsalda sınırlamak kaygısıdır muhafazakârlık. Muhafazakârlık, burjuva siyasal radikalizminde aşırılaştırılarak yorumlanan mühendislik dünya görüşünün, daha alt katmanları (büyük şehirlerden taşraya doğru) içine alacak şekilde burjuva dünyanın ana akım kültürel turnusolunda yapılmış sağlamasıdır.

Bu sağlama, temelde çok yanlış olmasa da bir endişe ya da korkunun üzerine bina edilir. Endişe düzeyinde kalması sıkıntı doğurmayacak ve kültürel çeşitliliğin içinde bazı tecrübelerin sonuçlarının öngörülmesinde uyarıcı olabilecektir. Ama endişeler büyü(tülü)r, korkulara dönüş(türül)ürse; muhafazakâr sendromun yaratacağı sıkıntı da büyüyecektir. Yabancı düşmanlığı tarzı sosyopatolojiler yaygınlaşacaktır. Burada muhafazakâr sendrom militarizmle biten katı devletçi formlar ve tonlar kazanabilir. Öte yandan muhafazakârlık, bu gerilimler üzerinden, karşıtında reddettiği sürece mahkûm olur; siyasallaşır. Bu siyasallaşmanın, sicili, yer yer, reddettiği siyasal devrimciliğe rahmet okutan "sağcılık"tan başka bir şey değildir.

Muhafazakârlığın demokratlaşması ve görece bir kurumsal dünya eleştirisi sergilemesi ise, ancak mevcut kurumsal yapının burjuva entelektüalizminden türetilmiş bir ideolojik muhteva kazanması ve burjuva dünyanın, yine merkezden taşraya doğru orta ve alt katmanlarının bu ideoloji ile mücehhez hale gelmiş devletin kurumsal müdahalesine ya da baskısına maruz kalmasıyla alâkalıdır. Buna yönelik tepkiler çeşitli derecelerde sivil toplumcu, özgürlükçü tonlamalar kazanır. Muhafazakâr söylemle liberal söylemler bitişebilir. Oysa muhafazakârlığın sivil toplumculuğunun içerdiği organik kırmızı çizgiler ya da özgürlükçülüğünün müdahale karşıtlığı (*non-interventionism*) ile sınırlı kaldığı liberal-muhafazakâr boşanmaların duruşmalarında sık sık dile getirilir. En azından muhafazakârlıkla iş yapıp hayâl kırıklığına uğrayan liberallerin şikâyetlerde vurgulanan budur.

Devrimci Gerçekçiliğin Muhafazakârlaştırıcı Etkileri: Bir Babalar-Oğullar Hikâyesi

Muhafazakârlık siyasal vesayetçilikten şikâyet edebilir. Ama garip olan her türlü vesayetçiliğe açık olan paternalist konumundan feragat etmez.

Muhafazakârlık hemen hemen bütün kurguları itibarıyla vesayetçiliği siyasal olmayan her türü ile çeşitli derecelerde içerir. Bu durumu en açık olarak Baba-Oğul metaforunda izleyebiliriz.

Olgunluk ile toyluk arasındaki fark, tarihin hiçbir döneminde 19. yüzyılda olduğu kadar keskin, hattâ uzlaşmaz bir karşıtlık olarak tezahür etmiş değildir. Burada amaçlanan sözü edilen literatürün envanterine dalmak ya da hesabını görmek değildir. Aslında bu, bize o kadar da önemli gelmemektedir. Çünkü bir şeyin ne olduğu, daha çok onun nasıl görüldüğüyle alâkalı olsa gerekir. Baba'nın ya da Oğul'un "aslında" ve her şeyden bağımsız ne olduğundan daha önemlisi, birbirlerinin gözünde ne olduklarıdır. Baba'da, yani olgunların dünyasını temsil eden figürde bir kısırlık, yetmezlik, kokuşmuşluk vurgulanıyordu. Çünkü Oğul artık onu öyle görüyordu. Öte yandan Oğul ya da genç ise tecrübeden, geleneğin tecrübeyle sabitlenmiş doğrularından şüphe eden, geçmişi ve bugünü gelecek adına harcamaktan çekinmeyen bir yoldan çıkmıştan başkası değildi. Çünkü, Baba, artık Oğul'u öyle görüyordu.

Baba ile Oğul arasındaki gerilimde, ilk vurgulanmak istenen gerilim sınıfsal düzeyde aristokrasi ile burjuvazi arasındaki gerilimdir. Eğer Baba-Oğul gerilimi bununla sınırlı kalsaydı sorun olmayacaktı. Çünkü muhafazakâr tepkilerin, burjuva dinamikleri karşısında örselenen, gerileyen ve tarihsel ayrıcalıklarını kaybeden aristokratların elinde şekillenmesi ile burjuva kültürü içinde devrimci ve muhafazakâr ayrışmaların yaşanması farklı ele alınması gereken olgulardır. İlki zaman içinde çözülmüştür. Ama Baba'yı deyimleyen aristokrasi karşısında Oğul'u deyimleyen burjuvazi, bu zaferden kendisini ebedî olarak genç tutacak bir gençlik iksiri içmiş olarak çıkmadı. Baba-Oğul arasındaki ilişki kültürel olarak bir burjuva dünyanın iç kültürel meselesi olarak gelişti. İşte sorunlu olan da burjuva sınıfsal kültürü içinde yaşanan ve muhafazakâr-devrimci ayrışmasına dönüşen ikirciklenmedir.

Geçen zamanı hesaba kattığımızda, artık bu ikirciklenmenin kronik olduğuna hükmedebiliriz. İkirciklenmeyi kronik kılan Baba-Oğul bölünmesi ve çelişkisinin kendisini biteviye yeniden üretmesiyle alâkalıdır. Toplumsal mahreçleri aynı olduğu için birinin diğerini tasfiyesi imkânsızdır. Baba-Oğul arasındaki cari ya da muhtemel bütün kopuş senaryolarına rağmen, taraflardan herhangi birisinin diğerini tasfiye etmesi imkânsızdır. Çünkü Babalık ancak Oğul; Oğulluk sadece Baba karşısında elde edilebilen ontolojik kategorilerdir. Bu gerilim bir kez başlamaya görsün, devamı da gelecektir. Burjuva dünya kendi iç gerilimleri üzerinden devam etmektedir. Modern dünya aristokrasinin sadece kalıntılarını ya da tortularını barındırır. Baba-Oğul gerilimi artık bir burjuva iç gerilimidir ve aktörleri

sürekli yer değiştirmektedir. Yani, belli bir dönemsellikte zuhur eden Babalar dünün Oğullarıdır.

Baba-Oğul ilişkisinin dönüşüm süreçlerine eklemlenen ve ilk bakışta resimde gözükmeyen bir parça daha olduğunu biliyoruz. Baba-Oğul gerilimi tekillik üzerinden yaşanmamaktadır. Gerilim çoğul ya da çok taraflı bir Babalar-Oğullar gerilimidir. Meselâ, Oğullar arası bölünmeleri de kuşatmaktadır. Bunu en kavratıcı örneğini 19. yüzyıldaki sosyalist bölünmüşlük ortaya koyuyor. Devrimci gerçekçiliğin muhafazakârlaştırıcı etkileri de bu hikâyeden türüyor.

Baba-Oğul geriliminin 19. yüzyılda, "gelenek" ile "devrim" arasına döşenen bir hat üzerinde yaşandığını biliyoruz. 19. yüzyılda devrimcilik, özellikle de Marx'ın çabalarıyla akılcı bir çerçeveye oturtulmuş, istenmeyen romantik ya da anarşizan devrimciler bu ana akım sosyalist hareketle tasfiye edilmişlerdi. Marxçılık, anarşizm karşısında apaçık Baba rolünü oynamaktadır. Bakunin'in gözünde Marx yıkıcı, devrimci gücünü taşımakta başarısız olmuş muhafazakâr bir Baba'dır; nasıl ki, Marx'ın gözünde anarşistler ya da Bakunin ise devrimci olgunlaşmasını tamamlayamamış bir toy ise. Lenin aynı değerlendirmeyi bu kez sol komünizm olarak tanımladığı anarşizan çevreler için yapacak ve onları apaçık olarak "çocukluk hastalığından mustarip" ilân edecektir. Buradaki vurgu son derecede dikkat çekicidir. Lenin sol komünistlere bir "baba" edasıyla yaklaşmaktadır.

Burada ana ayırımın akıl-duygu merkezinde yapıldığını görebiliriz. Marx ya da Lenin, diğerlerini akıl gibi olgunlaştırıcı ve doğruyu gösteren bir yetenekten uzak olmakla, duygusal aşırılıklarından arınamamış çevreler olarak suçlar. Bu tipik bir "Baba" söylemidir.

Belirtilerini İspanya İç Savaşı'ndaki devrimci romantizmde görebiliriz, ama esas olarak II. Dünya Savaşı sonrasında gelişen hummalı ahlâk felsefesi çalışmaları daha berrak ortaya koymuştur: 20. yüzyılın ikinci yarısından başlayarak devrimci ruh artık akıl üzerinden değil, yeniden geç 18. yüzyıldaki köklerine dönerek derin, yer yer dinsel bir duygusallıkla işlenerek ahlâkî itirazlar olarak tezahür ediyordu. Aslında bu devrimin ahlâkî temellerden ya da zorunluluklardan değil, tarihsel fırsatlardan ve zorunluluklardan kaynaklandığına hükmeden devrimci gerçekçiliğe bir tepkidir. Devrimciliği bir ahlâkî sorun olarak görenler, devrimci pratiğin içinde yalnızlaştırılmıştı. Bir nesnel amaç olarak devrimin artık sadece stratejisi ve taktiği olabilirdi. Özellikle Lenin ve daha berrak olarak Troçki'nin başlattığı dönüşüm buydu. Lenin ve Troçki, aslında Engels'in *Anti Dühring*'de başlattığı, Marx'ın kıyısında durup itiraz etmediği devrimci eylem gerçekçiliğine stratejik ve taktik temelde bir örgüt disiplini üzerin-

den son ve en kesin çizgilerini kazandırıyordu. Devrimi stratejiye indirgemek, daha sonraları Gramci'nin tahlili ve taktisyen dünyasında bir tür Yeni-Machiavelciliğe bile dönüştü.

Devrimin başarılabileceği anlaşılmıştı. Ama bunun yitirilen duygu ve değer kaybı pahasına olduğu daha sonra ortaya çıktı. 1917 Sovyet Devrimi pratiği, devrimci ruhta her zaman dile getirilmeyen, ama bu işe adanmışlar arasında derinlerde hissedilen bir hayâl kırıklığı yaşatmıştı. Devrimin gerçekleşmesi süreci, devrimi hazırlayan duygulardan ve bu duygularla bezeli olarak devrimin ahlâkîliğinden şüphe duyulmasına yol açmıştı. Devrim, ahlâkî duygusallığın büyüdüğü yoldan değil; reel politik'in hoş olmayan pazarlıkları, stratejik ve taktik hesaplar ve örgütlülüğün katı disipliniyle geriletildiği tuhaf bir yoldan geçilerek gerçekleşmişti. Paris Komünü hatıralarının hâlâ taze olduğu bir dünyada bu duygusal boşluk, devrimci başarıyı gölgeliyordu. Bunun devamı da gelmiş ve devrimin pekiştirilmesi adına yapılanlar, başta partitokrasi ve bürokrasinin hançerlemeleri, coşkun devrimci ruhta iç kanamalara başlatan yeni yaralar açmıştır.

Devrimci Gerçekçilikten Alelade (Conventional) Gerçekçiliğe Muhafazakârlık

Yukarıdaki değerlendirmeler, Babalar ile Oğullar arası ilişkilerin skolastik değil, diyalektik bir mahiyeti olduğunu iddia etmektedir. Düzen içinde ilerlemeye inanan, dünyayı derli toplu görmek isteyen burjuva dünyanın ana akım kültürel yapısı ile yine burjuva dünyanın entelektüel marjinalizmi hesaplaşmaktadır. Mühendisliğin siyasal açılımlıyla, toplumsal kapanımı çatışıyor. Kazanan entelektüel spekülasyonlar değil, muhafazakârlık olmuştur: Üstelik bütün alelade (conventional) açılımlarıyla.

Bu durumu kesinleştiren etki, II. Dünya Savaşı'ndan sonra hayata geçirilen Keynesgil politik ekonominin doğurduğu dönüşümlerden geldi. Çarpıcı olan husus, Babalar'ın yaşadığı dönüşümle ilişkilidir. Bu dönüşüm, 19. yüzyılda başlayan ve temel kültürel kodlarıyla 20. yüzyıla sarkan ve II. Genel Savaş sonrası kuşakta tezahür eden Baba-Oğul geriliminin hem hattını hem de içeriğini değiştirmiştir. Bu, Oğullar değiştiği için böyle olmamıştır. Gençler ya da toylardan yana pek de değişen bir şey yoktur. Devrim hâlâ büyüleyici ve gözde bir kavramdır. Değişen olgunluklarını II. Savaş sonrasında yaşayan 1925-1930 doğumlu bir Babalar kuşağının tercihleriyle alâkalıdır.

Bu kuşak, Keynes'in cesaretlendirdiği yeniden dağıtım olgusunun dünya ölçeğinde yaygın bir iktisadi politikaya dönüştürülmesiyle başka-

laşmaya uğramıştır. Bu başkalaşmanın göreli bir rahatlama üzerinden yaşandığı söylenebilir. Artık, bir *ex-proleter*; ya da yeni orta sınıf bir kuşaktan söz edilebilir. Bu rahatlamanın bir bedeli olduğu kısa sürede anlaşılmıştır. Sözü edilen kuşak orta sınıf "konforunu" kazanmış; buna mukabil devrimci siyasal gücünü kaybetmiştir. Bir bakıma kazanırken kaybetmiş olan bir kuşaktır bu.

19. yüzyılın Oğul'u, geleneklerinin erdemiyle yaşayan Baba'sına yine de saygı duyabilecek bir nokta bulabilirdi. Ama 20. yüzyılın Oğul'u Baba'sını erdemsiz görüyordu. İşte bu hat üzerinde Baba ile Oğul arasındaki gerilim daha da keskinleşti. 1940-1950 aralığında doğmuş olan (sembolik düzeydeki örnek 47'liler) Oğullarının gözündeki saygınlıklarını her zaman olduğundan daha fazla kaybetmiş durumdadır.

1840-1860 arası doğan Oğullar kuşağı ile 1940-1950 arasında doğan Oğullar kuşağı arasındaki fark budur. İlki aristokrat-burjuva, kır-kent, gelenek-özgürlük vb temellerde bir değerler çatışmasına dâhildir. Diğeri ise "değerler adına yaşamak" ile "değerlerden arınmış ve sadece çıkar artırımı güdüsüyle yaşamak" arasındaki mücadeleye müdahildir. Görünen o ki, proleteryanın sözüm ona "tarihsel kazanımları" üzerinden burjuvalaşması, muhafazakâr değerlerle uyumlulaşmasını anlatır. Bu siyasallığını yitirmiş bir toplumsallıkta büzüşmenin karşılığıdır.

II. Genel Savaş sonrasının 1925-1930 tevellütlü Babalar kuşağında sözde siyasal radikalizmi sürdürenler de vardı. Ama bu radikal görüntü reel sosyalizmin emir ve komuta zincirine eklemlenmiş Komünist Parti ya da sendikaların yönetici kadrolarıyla, yeni yeni şekillenen ve 1968'de doruğa çıkan gençlik hareketlerinin kadroları arasındaki kopuşu engellemeye yetmemiştir. Gençlerin gözünde ruhunu kaybetmiş olan bürokratik devrimciliğin zaten bir anlamı olamazdı. Che mitiyle özdeşleşen Latin Amerika devrimciliğinde, Anti-Vietnam kampanyalarda, Beat ya da Hippy kuşağının protest yapılanmalarında ya da Mao mitiyle anılan kültür devrimciliğinde, artık Babalarından nefret eden Oğullar nefes alacak yeni alanların peşindeydi. Hâsılı, II. Dünya Savaşı sonrasında çatışan; Babaların faydacılığı ve bürokratik dünyasıyla Oğulların her türlü faydadan arındırılmış ütopyalarıdır.

"Faydadan arındırılmış ütopya" ifadesini vurgulayarak kullanıyoruz. Bebek Patlamasının (*Baby boom*) kuşakları kendilerine sunulan nimetlerle sorunluydu. Bizzat Babalar'ından şahitlik ettikleri üzere, hem bu nimetlerin elde ediliş tarzına, hem de bu nimetlerin tüketiminin emrettiği yaşayış tarzına karşı dair esaslı bir reddediş içindeydiler. Oğullar burjuva değerlerden hareketle aristokratik değerlerle değil, sermaye tarafından kolonize edilen orta sınıf burjuva değerlerle çarpışıyorlardı.

LÜMPEN MUHAFAZAKÂRLIĞIN HEGEMONYASI

II. Dünya Savaşı sonrasının Babalar kuşağı, Oğulları Vietnam'da, hücre evlerine baskınlarda, Himalaya eteklerinde eroin yüklü "uçuşlarda" çakılarak ölürken emeklilik hayâllerine dalarak bir ömür tüketiyordu. Ama bir önemli husus var; hiç değilse susuyor ve konuşmuyorlardı. Duvarın yıkılmasının ardından 1945-1965 aralığında dünyaya gelmiş; 68 ve 78'li olmuş kuşakların babalaşması daha beter bir muhafazakârlık üzerinden oldu. Çünkü artık kimseye laf bırakmadan konuşuyorlar; üstelik lümpenliğin hegemonyasını kurarak.

Bu hegemonik söylem, geleneksel anlamda devrimci söylem ile muhafazakâr söylemin harmanlanmasından doğuyor ve sıfır toplamlı bir muhafazakârlığa dönüşüyor. Bir tarafıyla çok rahatcıl. Hayatı rahatlatan her türlü nimetle bağ kuruyor. (Bunu muhafazakârlık hep başardı, ama bunu başarmak hiç bu kadar kolay ve sorunsuz olmamıştı.) İlerlemeci damarını, almış başını giden teknolojizme düzdüğü övgülerde muhafaza ediyor. Düzenciliğini ise bu nimetlerin tüketilmesiyle elde edilen rahatlamalara düzdüğü övgülerle temellendiriyor. Yeni burjuvaların bir tür WASP kültürü uyarlamasıyla geliştirdiği hafif rustik ve antik esintiler taşımasına özen gösterdiği, teknolojik donanımı yüksek, bakımlılığı esas alan sade bir minimalist hayat özentileri bunun ifadesi. Bu, burjuva bireyciliğinin "tek başıma da olsa giderimci" deneyimi ile 1+1 mekânlarda, ya da bakımlı bir kadın ve bakımlı bir çocuğun süslediği aile hayatı ile 3+1 mekânlarda şekilleniyor. Yeni yaşayış kültürü faydadan arındırılmış yaşama arayışına tüketim kategorilerine yerleştirerek –meselâ *jean* pantolonunu eskiterek, yırtık pırtık hale getirerek– donduruyor. Faydadan arındırılmış yaşama ütopyasının her zaman bir doğa ve doğal yaşamak göndermesi vardı. Şimdi bu ütopya bize bir fantazma olarak geri getiriliyor. Bize doğa turizmi, gizem turizmi olarak yaşatılıyor. Eski kuşaklar, faydadan arınmış ütopyacılık dönemlerini hoş çocukluk anıları gibi anlatıyorlar. Etraflarındakilere, 1960'larda ya da 1970'lerde çekilen, pejmürde halleri gösteren fotoğraflarını tiye alarak gösteriyorlar. Nereden nerelere gelinmiş meğer... Onların söylemi günlük hayat fetişizmi ile hedonizmini çiftleştiriyor. Bu tecrübelerin ürünlerini kontrollü olarak alenîleştirmekten çekinmiyorlar. Hattâ bunu biraz da bilerek yapıyorlar. Olgunlaşma iddialarını bir taraflarını hep çocuk bırakarak, yani çocukluğu kolonize ederek yürütüyorlar.

Bu yeni burjuvaların aykırı, tahrik edici, ayartıcı bir söylemi var. Bu söylemde burjuva entelektüalizminin esintileri hissediliyor. Ama bu eskisi gibi derin ve ağır zahmet gerektiren bir entelektüalizm olarak değil:

Çok sadeleştirilmiş ve basitleştirilmiş bir entelektüalizm olarak tezahür ediyor. Sözü edilen söylemin izlerini günlük konuşmalardan, hâkim matbuat ve neşriyat dünyasına, oradan da reklamların dünyasına kadar izleyebiliyoruz. Bu dil hafif tertip eleştirel bir o kadar onaylayıcı; hafif tertip siyasal, bir o kadar da siyasallık dışı (*apolitik*) olabiliyor.

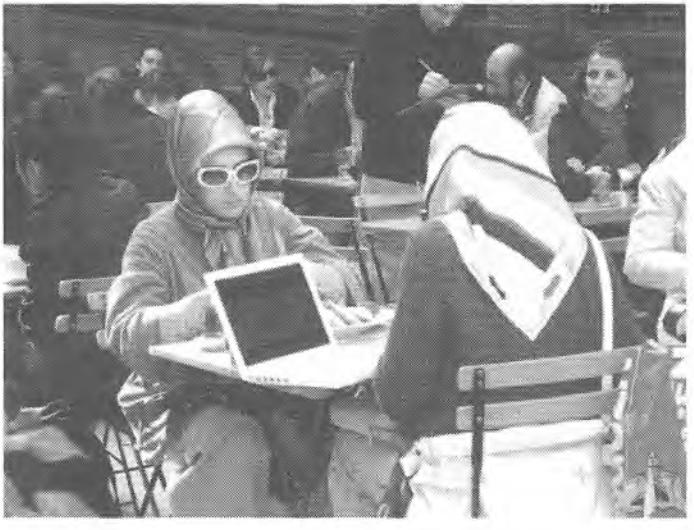
Muhafazakârlığın ahkâm dünyası, özellikle siyasallaştığı zaman damıtılmış bir liberalliğin, demokratlığın ve muhafazakârlığın tematikleri arasında ele avuca gelmeyen bir köşe kapma oyununa dönüşüyor. Eğer geleneksel muhafazakâr temalarda ve onun yerleşik söyleminde ısrar edersek zaten muhafazakâr olacağızdır. Ama onunla eşlenmiş ya da eşlenmemiş bir liberallik ya da demokratlık da bizi, (içinden yer yer gecikmiş ya da taktik bir çocukluk sırıtsa da) post modern babalar haline getirmeye yeter. Çünkü artık liberallik ya da demokratlık bugün her zaman olduğundan daha fazla olarak birer siyasal mühendislik tasarımlardır. (Haydi moda olduğu üzere *dizayn etmeler* diyelim). Mühendislik muhafazakârlığın en duygusuz eylemidir ve bugün işletmecilik (*business administration*) ile birleşerek post modern muhafazakârlığı inşa etmiş durumdadır. Tasarımların sömürgeleştirdiği akıl yürütmelerimizde tasavvur gücümüzü kaybetmişizdir. Muhafazakârlığın tasavvurları, dünyayı kendisine müjdelenen insana eşit ve onurlu bir şekilde kazandırmayı hedefleyen bir ütopyadan değil, reel politikaya akıl erdirmiş bir sözde olgunluktan hareket eder. Bu muhafazakâr olgunlaşmada yakıcı, hata yaptıran duygusal ahlâkçılıktan, "ilkeler", "reel politik gerçekçilik" ve "iktisadi akılcılığın" çerçevelediği soğuk ama güvenli iklimine girilir. Post modern muhafazakârlaşmanın üzerinde yükseldiği üç ana sütundur bunlar.

Son söz

Yeni muhafazakârlık, burjuva dünyanın içinde, tüketim kapitalizminin orta sınıf üretme kapasitesi arttığı nispette derinleşecek, kapsama alanı artacaktır. Bu lümpenleşmedir. Lümpenleşmedir, çünkü ilkeler, reel politik gerçekçilik, günlük hayatçılık, hedonizm, eğreti çocukluk, iktisadi akılcılık, teknolojizm ve benzerlerinden yeni bir hayat kurma iradesi çıkmıyor. Bu sadece radikalliğin imkânlarını boğuyor. Muhafazakârlığın ezdiği bu anlamda gençliktir. Ne tuhaf değil mi? Muhafazakârlık çocuklukla bile barışabiliyor; ama gençlikle asla.....

Türk Muhafazakârlığının Eleştirisi





Üst: *"U2 solisti Bono Başbakan ve ailesiyle görüşüyor."*
Eylül 2010, AP Photo/İbrahim Usta, Pool

Alt: "Öğle emeği için bir Apple", Chriss Schuepp, Cihangir-İstanbul, Nisan 2007, (www.flickr.com/photos/chrisschuepp/)

TÜRK MUHAFAZAKÂR MODERNLEŞMESİNİN SINIRLARI: KÜLTÜRCÜ ÖZGÜNLÜK VE EKSİK LİBERALİZM

Nazım İrem*

Genelgeçer Kemalizm okumaları, Kemalizmi Türk insancılığının ve aydınlanmasının bir ifadesi olarak görmek eğilimindedirler. Bilimci-pozitivist ilhamları ve din karşısında yürütülen ve akılcılıktan ilham aldığı düşünülen laiklik siyaseti çerçevesinde Aydınlanma felsefesi ile alâkalandırılan Kemalizm'in, gerek Altı Ok olarak tanımlanan ilkeleri gerekse de dayanışmacı kamu felsefesi nedeniyle siyasal liberalizm ile sorunlu bir ilişkisi bulunmaktadır. Buna rağmen, Kemalizm, liberalizmin taşıyıcısı grupların, cereyanların ve taleplerin gelişmesi için can suyu olan kapitalizm-merkezli bir siyaset tarzıdır.

1920'li yıllarda köklü bir değişim siyasetinin amacı haline gelen modern toplum idealine yönelik iki büyük tarihsel alternatif bulunmaktadır. Bunlar Aydınlanma felsefesinin özgürlükçü ideallerinden doğan liberalizm ile eşitlikçi tezleri ile gerekçelendirilebilecek olan sosyalizmdir. 1917 Ekim Devrimi sonrasında Rusya'da kurulan Bolşevizm, eşitlikçi modern sosyalist toplum idealine yönelik ilk büyük toplumsal proje olarak zuhur etmiştir. Ulusal Kurtuluş Savaşı da Ekim Devrimi ile aynı dönemde işgalci İtilaf devletlerine karşı yürütülen bir hareket olarak geliş-

* Doç. Dr. Nazım İrem, Dokuz Eylül Üniversitesi, Uluslararası İlişkiler Bölümü.

miştir. Türk İnkılâbı'nın sosyalist Ekim Devrimi'nden etkilenerek sosyalist/kolektivist bir yola mı sapacağı yoksa nevi şahsına münhasır bir değişim siyaseti mi tarif edeceği yönündeki sorular, dönem içinde çeşitli tartışmaları, siyasal ve fikrî ayırımları da beraberinde getirmişti. Nihayetinde, Türkiye'nin kendine has kültürel, ekonomik ve tarihsel nedenlerinin etkisi ile İnkılâp sosyalist çizgiye değil, "Batı'ya rağmen Batı" anlayışı ile özetlenebilecek, kapitalizm-merkezli Batılı hedeflere yönelmiştir. Batı deyince anlaşılan, Avrupa devletleri ve Birinci Dünya Savaşı ile dünya siyasetine adım atan ancak Türkiye ile henüz zayıf ilişkileri olan Amerika Birleşik Devletleri'dir. Diğer bir deyişle, Batı merkezî kapitalist ülkeler topluluğudur. Merkezî kapitalist ülkelerin modernleşme tecrübelerinin aktarılmasına dayanan köklü ve kapsamlı bir Batılılaşma hareketi başlatan Türk İnkılâbı, Avrupa'da ideal biçimine kavuşan liberal modernlik çizgisini kendi özgün şartlarına uygularken, dönüştürmüş ve farklı bir biçime getirmiştir.

Sosyal, ekonomik, siyasal ve kültürel bir kategori olarak Batı, Türk siyasî yaşamında başından itibaren keskin tartışmalara konu olmuştur. Osmanlı değişimi içinde bir tür ideal tip hüviyeti kazanan Batı medeniyetinden mülhem modernlik idealinin İmparatorluğun çözülme çağında işgalcilik olarak tecrübe edilmesi, bir yandan modernlik karşıtlığını güçlendirirken, diğer yandan da bizzat Batı'da liberal Batı'nın kendi alt dalgası olarak gelişen ve ona direnen romantik, milliyetçi, ruhçu cereyanların oluşturduğu liberal olmayan bir başka Batı'nın varlığının keşfedilmesi ile sonuçlanmıştır. Erken dönem Cumhuriyet aydınları, bilhassa da cumhuriyetçi muhafazakârlığın yeni sesleri olarak yükselen, kültürcü-ruhçu-milliyetçi eğilimleri ile bilinen kültürel seçkinler grubu, Batı'ya baktıklarında Tanzimatçılardan farklı olarak birden fazla Batı görmekte ve siyasal ideallerini de liberal olmayan Batılı kaynaklar ile alâkalandırmaya çalışmaktadırlar.

Osmanlı modernleşmesine damgasını vuran üç büyük ideoloji olan Batıcılık, İslâmcılık ve Türkçülüğün Cumhuriyet'e geçiş ile birlikte çok farklı biçimler aldıkları görülmektedir. Batı'nın işgalci bir güç olarak ortaya çıkmasıyla birlikte Batıcılığın siyasal içeriği zayıflamış ve modernlik/medenilik isteklerinin ifadelendirildiği bir sosyal reform projesine dönüşmüştür. Birçok Batıcı fikir adamı da 1910'lu yıllardan itibaren yükselmeye başlayan Türkçülüğe yönelmiştir. İslâmcılık siyaseti, Osmanlıcılık gibi, 1910 Arnavut İsyanı'nda Müslüman Arnavutların Hıristiyanlar ile birlikte başkaldırması ile siyaseten ilk darbesini almış ve takiben 1916 Arap İsyanları, Büyük Savaş sonrası Sultan-Halife'nin İtilaf Devletleri ile işbirliği ve Anadolu ayaklanmalarına hâkim İslâmcı temalar nedeniyle

siyaseten zayıflayarak bir tür sosyal muhalefet hareketine dönüşmüştür. İmparatorluktan millî devlete geçiş sürecinde kuvvetlenen ve Cumhuriyet'in kurucu siyasî ideallerini de şekillendiren en önemli ideolojik cereyan Türkçülük olmuştur. Türkçülük bir sınır ideolojidir; bir yandan kültürcü tezler çerçevesinde din, ahlâk, inanç meselelerinde Türk'e özgü olan ne var ise korunmasını, diğer yandan da millî yapıları güçlendirecek bütün modern siyasal, ekonomik ve kültürel uygulamaları desteklemektedir. Türkçülüğün hem geçmiş hem de gelecek yönelimli siyasal dili onu İslâmcılık ve Batıcılık arasında geçişken bir ara/sınır ideolojisine dönüştürmektedir. Gerçekten de hem Batıcılar hem de İslâmcılar Türkçü cereyana intikal ederlerken onu melez bir ideolojik konum haline getirmişlerdir. Batıcılar, Türkçülüğü Avrupa milliyetçilikleri düzeyinde bir millî devlet, millî kimlik, yurttaşlık ve bağımsızlık ideolojisine dönüştürmeye çalışırken; İslâmcılar ve maneviyatçılar onu 1960'larda daha da açık ifade edilecek olan Türk-İslâm sentezinin ilk ideolojik uğrağı olarak görmektedirler. Cumhuriyet döneminin kurucu ideolojisi olan Kemalizm'in ise hem Türkçülük hem de Batıcılığa açık bir siyasal-ideolojik içeriği vardır. Batıcı ve Türkçü temaları barındıran Kemalizm'i liberal modernlik siyasetinin sınırlarında tutan ilkelerin başında da yurttaş eşitliğine dayalı Cumhuriyet rejimi ile kadın-erkek eşitliğine dayanan sosyal düzen ve sosyal modernlik ideali gelmektedir.

Modernlik isteği olarak Kemalizm'i dönem içinde liberal siyasal ilkelere yaklaştıran, veciz bir şekilde ifade edilmiş olan vicdanı hür aklı hür yurttaşlar topluluğu olarak millet idealidir. Vicdan ve aklın hürleştirilmesi klasik bir Aydınlanmacı idealdir. İnsanın kendi aklının sahibi olması ve siyasî, ahlâkî ve ekonomik davranışların aklın gereklerine uygun olması, Batı'da liberal modernlik siyasetinin temeli olan insancı-akılcı felsefenin temel prensiplerinin başında gelmektedir. Siyasal akılcılık Kemalizm'e Batı liberal modernliği ile alâkalı bir siyasal dil kazandırmaktadır. Kemalizm'in modernlik arzusu da muasır medeniyet seviyesine ulaşmak formülü ile açıklanmaktadır.

Ne var ki, muasır medeniyetin gereklerine uygun davranmak sadece Kemalizm'in siyasal hedefi değildi. Örneğin, Osmanlı modernleşmesinin en keskin adımlarının atıldığı II. Abdülhamid'in (1876-1908) yönetimi sırasında modernleşme/muasırlaşma ve Batılılaşma arasında kesin bir ayırım yapılmış ve birincisi yönündeki yenilikler desteklenirken, ikincisi kesin bir dekadans işareti olarak görülerek reddedilmiştir. Eğitim sisteminden modern devlet yapılarına kadar birçok Batılı/modern uygulama, devletin toplum ve ekonomi üzerindeki denetim ve kontrol kapasitesini arttırmasına katkısı mukabilinde kabul edilmiştir. Diğer yandan, Immanuel

Wallerstein'ın tasnifi ile bakarsak, Hamidyen dönemde teknolojik modernite ile özgürleşme modernitesi arasında bir ayırım yapılmıştır.[1] Buna göre, ekonomi ve toplumun denetimini sağlayacak idarî-teknik yenilikler ile teknolojinin transferini öngören teknolojik modernite desteklenirken, siyasal liberalizm ve parlamenter demokrasi ilkelerine dayanan özgürleştirici moderniteye tepki duyulmuştur. Dahası, bir tür değer aşılanması olarak görülen kültürel modernite de dekadanlık suçlamasıyla reddedilmiştir. Hamidyen dönemde gelişen İslâmcı ideolojilerin belirgin özelliklerinden birisi, teknik moderniteyi kabul ederken siyasal ve kültürel moderniteyi reddetmeleri ve bu minvalde bir değişme/gelişme retoriği oluşturmalarıdır.

Kemalist modernlik siyaseti ise teknik ve siyasal moderniteyi aynı anda talep etmesi açısından Tanzimatçılığa daha yakındır. Kemalizm'in pozitivist-bilimci esinlenmeleri teknik modernitenin ideolojik şartlarını oluştururken, yurttaş eşitliği ile halk egemenliği ve temsilî demokrasi kuramlarına bağlılığı onu siyasal modernitenin sınırlarına çekmektedir. Kadın-erkek eşitliği ve kadının kamu yaşamına katılmasına yönelik politika tercihlerini ve bireyselleşmiş bir dindarlık anlayışını yerleştirmek üzere örgütlü dinî kurumlara yönelik radikal tedbirleri de içeren kapsayıcı bir toplumsal değişim programı yaratan Kemalizm; modern kapitalist ekonominin yerleşmesi, sanayi toplumunun yaratılması gibi hedefleri dairesinde de ekonomik modernliğin sınırlarını tayin etmiştir. Hamidyen politikalar ile karşılaştırıldığında Kemalist modernlik isteğinin teknik ve siyasal modernliği birleştiren bütüncül bir yapısı vardır. Cumhuriyet döneminde Türk siyasasının ideolojik topografisini şekillendiren bu bütüncül modernlik isteği bir yandan kökleri Osmanlı dünyasında yatan İslâmcılık, Türkçülük ve Batıcılık gibi eski ideolojilerin hesaplaşmaları gereken yeni ekonomik, sosyal/kültürel ve siyasal gerçekleri ortaya çıkarmış; diğer yandan da bu yeni ideolojik/politik-kültürel-ekonomik topografya içinde Cumhuriyet muhafazakârlığı (analitik nedenlerle modern muhafazakârlık diye adlandırılabilir) gibi yeni politik-felsefî cereyanlar ve tutumlar yaratmıştır.

Modern muhafazakârlık, Kemalist inkılâpların şekillendirdiği yeni ekonomik, kültürel ve siyasal topografyanın içinde doğmuş ve çoğu orta sınıf kökenli kültür seçkinleri arasında gelişmiş bir tutumdur. Bir yandan inkılâbın milliyetçi yeniliklerini korumayı, diğer yandan da millî gelenekler karşısındaki inkılâpçı aşırılıkları dengelemeyi amaçlayan politika ter-

[1] Immanuel Wallerstein, "The End of What Modernity," *Theory and Society* Cilt 24, No. 4 (Ağustos, 1995) s. 471-488.

cihleri çerçevesinde bir araya gelen söz konusu kültür seçkinlerini ortak bir siyasal tutumun sahibi yapan birçok fikrî-felsefî akrabalıklar bulunmaktadır. Dahası, dönemin iktidar ve muhalefet partilerinin çeşitli kademelerinde birlikte görev yapan söz konusu kültür seçkinlerinin ortak temalar çerçevesinde geliştirdikleri inkılâp, modernlik ve değişim siyaseti, 1930'lu yıllar içinde özellikle sosyalist ve pozitivist-bilimci inkılâp modelleri ile yarışan bir inkılâp teorisi olarak dönemin siyasal ortamını etkilemekle kalmamış; takip eden on yıllarda da Türk liberal-muhafazakâr-milliyetçi bloğunun muhafazakâr modernite anlayışının sınırlarını çizmiştir.

Erken dönem Cumhuriyet siyasetine damgasını vuran muhalif cereyanların Kemalist modernlik isteği ile karşılaşma biçimlerini incelediğimizde, bunların Kemalist modernlik isteğinin bir veya birkaç boyutunu red/kabul ekseninde kendi siyasal konumlarını şekillendirdiklerini görürüz. İlk Meclis içinde oluşan İkinci Grup daha ziyade kültürel modernlik isteğinin radikal uygulamaları karşısında din/laiklik siyasetinin gözden geçirilmesini isterken, Kemalizm'in kapitalizm-merkezli ekonomik modernlik isteğini desteklemektedir. Ancak, devletin serbest teşebbüsü esas alan bir kalkınma siyaseti oluşturmasını talep etmektedirler. Millî egemenlik, cumhuriyet ve temsilî demokrasi gibi Kemalist siyasal modernliğin temel ilkelerini kabul eden yeni serbestîci-liberal hareket ile karşılaştırıldığında gelenekçi İslâmcılık, Kemalist sosyal, siyasal ve ekonomik modernite anlayışını reddeden modernite-karşıtı bir cereyan hüviyetindedir. Kemalist sosyal/kültürel modernlik isteğinin evrenselci-Batıcı içeriğinin millîleştirilmesini, ekonomik modernlik siyasetinin devlet kapitalizminin öngördüğü korumacılık sınırları içinde ilerletilerek millî bir orta sınıfın yaratılmasını amaçlayan Türkçü cereyan da Batıcılıktan ilham alan kültürel modernizmin benzeştirici etkisine İslâmcılık kadar karşı çıkmaktadır. Kemalizm'in kapitalizm-merkezli dünya görüşü sosyalist-komünist cereyanlar tarafından reddedilmekte ancak kültürel ve siyasal modernlik isteklerinden kaynaklanan kadın-erkek eşitliği ve halkçı siyasal temsil kuramı ile biçimsel anti-emperyalist ve bağımsızlıkçı yönelimler, geleneksel Osmanlı rejimi ile karşılaştırıldığında nispeten ilerici adımlar olarak görülerek desteklenmektedir.

Serbestîci ve muhafazakâr muhalefeti bir an için bir yana bırakırsak, dönem içinde sosyal muhalefet olarak İslâmcılık ile sosyalist hareketlerin gelecek iyi toplum idealleri ne liberal ne demokratik ne de özgürlükçü bir siyasal rejim ölçüsüne dayanmaktadır. Kemalizm ile modern cumhuriyet muhafazakârlığının dönem içindeki ideolojik rakipleri geçmiş yönelimli tepkicilik ve sosyalist-komünist hareketlerdir. Gerek Kemalizm'in gerek-

se de cumhuriyet muhafazakârlığının doğuş dönemlerinden itibaren alternatifleri olan İslâmcılık ve sosyalizm gibi cereyanlar açısından Batı sorunlu bir idealdir. Bu görüşü bir dereceye kadar Cumhuriyet muhafazakârları da paylaşmaktadırlar. Ancak Cumhuriyet muhafazakârlığı Batı' dan tamamen yüz çevirmek yerine Türk dönüşümünü "Diğer Batı" olarak tanımladıkları ruhçu-romantik-milliyetçi cereyanlarla alâkalandırarak açıklamak yoluna gitmektedir. Dahası, sosyal bir muhalefet hareketi olarak İslâmcılığa özgü anti-modernizm cumhuriyet muhafazakârları arasında gelişmiş bir tavır değildir. Cumhuriyet muhafazakârları Batı idealini sorgularken, liberal-Aydınlanmacı Batı'nın dönem içinde ideolojik geleneği olarak öne çıkan pozitivist-bilimci felsefeye karşı çıkmakta, liberal insancılıktan mülhem evrenselciliği reddetmekte ve ruhçu-idealist ve romantik cereyanlarca tarif edilen Diğer Batı'nın Türk modernleşmesinin kültürcü ve ilerlemeci hususiyetlerini anlamada daha uygun bir felsefî-siyasal açılım sunduğunu düşünerek, Türk değişiminin Diğer Batı'nın felsefî-siyasal ilkelerine ve ideallerine uygun olarak ilerletilmesini mümkün kılacak siyasetin şartlarını tanımlamaktadırlar.

Cumhuriyet muhafazakârlığı, sosyalistlerin liberal moderniteden topyekûn çıkış isteği olarak totaliter toplum modelinin felsefî-siyasal ilkelerini ve eski düzen ihyacılığı ile tepkicilik arasında sıkışan İslâmcı muhalefetin geleneksel mükemmel toplum imgesinden kaynaklanan modern toplum eleştirilerini reddetmektedir. Gerek Kemalizm gerekse de siyaseten serbestîci-Türkçü/milliyetçi temeller üzerine bina edilen cumhuriyet muhafazakârlığı, başından itibaren sosyalizmin ve gelenekçi İslâmcılığın baskısı altında kalmışlardır. Benzer şekilde Kemalizm üzerindeki siyasal baskıyı arttıran, taşradaki geleneksel toplumsal formasyonun sınırları içinde gelişen etnik ayaklanmaların hızla dinî içerikli hareketlere dönüşmesidir. İslâmcı gelenekçiliğin etnik hareketler ile iç içe geçebilme hallerinin yarattığı fiilî siyasal baskılar karşısında Kemalizm Türkçü/milliyetçi siyasetin eylemci ilkesini harekete geçirmiştir. Bu minvalde Kemalizm içinde daha da görünürleşen kültürcü-romantik eğilimleri besleyen cumhuriyet muhafazakârlığı, etnik-dinî tepkicilik, İslâmcı gelenekçilik ve sosyalizmin baskısı karşısında milliyet/maneviyatçı, ruhçu ve romantik siyasal felsefeden ilham alan yeni bir inkılâp modeli önermiştir.

Tek parti döneminin fikir hayatına baktığımızda Osmanlı-İslâm gelenekçiliğinin mirasçısı olan İslâmcılık cereyanının yanısıra sosyalistlerin, etnik ayrımcıların, mutedil muhafazakârların, henüz kendilerini liberal olarak adlandırmaktan çekinen serbestîcilerin, Türkçü milliyetçilerin, tepeden-inmeci radikal modernizmi savunan halkçı inkılâpçıların karşı karşıya geldikleri görülmektedir. Cumhuriyet muhafazakârlığı dönem

içinde ayrı bir felsefî-siyasal konum olarak Aydınlanma eleştirisini Türk fikir hayatına sokmuştur. Cumhuriyet muhafazakârlığı, sosyal modernitenin temel meselelerinden olan kadın erkek eşitliğini reddeden İslâmcılıktan eşitlik ideali çerçevesinde; yurttaşlık siyasetini kimlik türdeşleştirmesi olarak şüphe ile karşılayan etnik-dinî cereyanlardan bir tür romantik-millîci kültürcülük çerçevesinde uzaklaşırken; bu cereyanlar ile birlikte kapitalizmin liberal siyasal yorumlarını ise yabancılaşmanın, ahlâkî çöküntünün ve sömürünün kaynağı olarak görmektedir. Kapitalizmin kâr hırsının yıkıcılığının, yerleştirilecek olan fedakârlık ahlâkıyla; bireyselleşmenin yalnızlaştırıcı etkisinin, toplumsal dayanışmayı sağlayacak millî geleneklerin canlandırılmasıyla; sömürü mekanizmalarının da güçlü devlet müdahalesiyle telafi edilebileceğine inanan Cumhuriyet muhafazakârlığı için liberalizmin özgürlük isteği disiplinli hürriyet kavramı ile yer değiştirirse millî bütünleşmeyi destekleyecek bir düzen ilkesi yaratılabilir. Cumhuriyet muhafazakârlığı, romantik-kültürcü bir çizgide Aydınlanma'nın millî kültür içindeki şartlarını araştıran tekilci bir öznelciliğe saptıkça liberal modernitenin özgürlükçü ideallerinden de uzaklaşmıştır.

İslâmcılık ve Batı'ya rağmen Batılı olma zorunluluğu arasında sıkışan radikal Kemalist modernizmi orta yolcu bir anlayış çerçevesinde yumuşatmayı amaçlayan cumhuriyet muhafazakârlığı şimdici, pragmatik bir siyasal yönelimdir. İslâmcı gelenekçiliğin iyi toplum ideali ile neredeyse uzlaşmaz bir din, laiklik ve siyaset anlayışına sahip radikal Kemalist radikalizm, millî devlet inşasını gerçekleştirmenin sağladığı güç ile İslâmcı gelenekçiliği bir tür sosyal muhalefet konumuna indirgeyerek zayıflatmış olsa da, kültür alanına çekilen bu cereyanın iyi toplum ideali ile yarışacak bir inkılâp ahlâkı yaratmak konusunda da yeterince etkili olamamıştır. Kemalizm'in toplumda maneviyat hissini yaratan sosyal yapıların dönüşümünü yeterince kuvvetli bir şekilde gerçekleştirdiğini iddia etmek güçtür. Yaşamın amacı olarak mutluluğu dünyevîliğin bizzat kendisiymişçesine tanımlayacak laik bir ahlâk görüşü ile buna uygun pratikleri yaratamamasından dolayı nispeten hayâlî bir kültürcü program dairesinde toplumsal dayanışmayı ve kolektif maneviyatı kuvvetlendirmeyi amaçlayan Kemalizm'in cumhuriyet muhafazakârlığı ile uyumlu bir ilişki kurması muhafazakârlığın eylemci pragmatist ilhamlar ile milliyetçi bütünleşme projesine verdiği destektir. Bu minvalde dinin kadim iyi toplum ve mutluluk prensipleri karşısında kültür-içindeki din esinlenmeli ahlâk ve mutluluk felsefesinin ilk örneklerini Cumhuriyetçi muhafazakârlar çevreler Doğu-Batı sentezi önerileri çerçevesinde geliştirmişler; ve bu anlayış, tedricen, bir tür din-içindeki-kültür projesi olarak Türk-İslâm sentezine

dönüşerek, 1980'lerin sonundan itibaren Türk siyasetinin baskın kültür ve ahlâk felsefesi haline gelmiştir.

İnkılâp dönemi aynı zamanda bir kültür savaşları dönemidir. Dönemin serbestîci cereyanlarının en önemli sorunu kültür kuramına yabancılıklarıdır. Kültür meselesine yabancı olan liberalizmi yerelleştirirken onun ahlâki içeriğini sağlayan bireyciliğe veda eden "Türk serbestîcileri" kültür ve maneviyat sorunları ile karşılaştıklarında sessizleşmektedirler. Liberalizmin özgürlük anlayışı yerine "disiplinli hürriyet" kavramını tercih eden Türk serbestîcileri, bu minvalde gelenek ve millî kültürü düzen kurucu ve disipline edici kaynaklar olarak tanımlamak zorunda kalınca, muhafazakâr ve gelenekçi hareketlere açık bir siyasal alan yaratmışlardır. Serbestîci-maneviyatçı-gelenekçi koalisyonu Kemalizm'e karşı oluşturulan faydacı konjonktürel bir koalisyon olmaktan ziyade, ideolojik-yapısal zorunlulukların gereğidir. Maneviyatçı-muhafazakâr ve gelenekçi siyaset, serbestîcilere kapitalizmin yeni dünyasında yerel-özgün bir ahlâk kuramı sunarken, serbestîci siyaset de liberal ekonomik otoriteryanizmin yıkıcı sonuçlarını bu cereyanlar yolu ile telafi etmektedir.

Diğer yandan özel mülkiyetçilik olarak serbestîcilik, kolektivizm olarak sosyalizmin baskısı altındaki Kemalist statükonun destekleyicisidir. Gelenekçi-maneviyatçı ve muhafazakâr cereyanlar da mülkiyetin korunması söz konusu olduğunda yekpare bir siyasal konum olarak Kemalist kurumsallaşmayı desteklemektedirler. Kemalizm'in kapitalizm merkezliliğini destekleyen muhafazakâr cereyan, kültür savaşları sırasında kendisini en azından radikal Kemalist modernizmden uzak tutmaktadır. Disiplinli hürriyet kavramı çerçevesinde serbestîci cereyanlarla bağlantı kuran cumhuriyet muhafazakârlığının ortaya çıkmaya başladığı 1930'lu yıllardan itibaren özgürlük itkisi güdük kalmıştır. Parlamenter demokrasi ve halk egemenliği ilkelerine dayanan siyasal modernliğe bağlı muhafazakâr siyaset, bireysel özgürlükleri ilerletmeyi amaçlayan sosyal modernliğin sonuçlarını gelenek ile dengelemeye çalıştığı, çoğulculuğa uzak durduğu ve ahlâkî içerikli bir liberalizm fikrine yabancı olduğu için eksik bir liberalizm anlayışına sahiptir.

Kemalizm'in dolaylı etkilenmelerle ilham aldığı Aydınlanma felsefesinden mülhem toplumsal iyi anlayışının temel kavramlarından olması beklenen özgürlük anlayışını ödev ile desteklenen disiplinli özgürlük idealiyle alâkalandırmaya çalışan cumhuriyet muhafazakârlığı hem Kemalizm ile hem de serbestîci cereyanlar ile eklemlenirken bir tür sınır ideoloji işlevi görmeye başlamıştır. Tek parti döneminde siyasal alandan çekilen İslâmcılığın kültür dünyasında desteklediği sosyal tutuculuktan kaynaklanan direnme siyasetini zayıflatacak bir kaynak olarak görülerek des-

teklenen cumhuriyet muhafazakârlığı eklemlendiği serbestîci hareket üzerinde de kültür-yönelimli bir etki yaratarak onun özgürlükçü bir yönelim almasını engellemiştir. Siyasal otoriteryanizmin hâkim olduğu tek parti dönemi sonrasında Türk modernleşmesi, muhafazakâr-maneviyatçı-gelenekçi ve milliyetçi bir kültür kuramı dolayısıyla şekillenen serbestîci siyasetin etkisi altına girrmiştir. Ancak serbestîci siyaset de Türk modernleşmesini özgürlükçü bir siyasal kuram çerçevesinde olmaktan ziyade devletin hâlâ baş aktör olduğu otoriter bir ekonomizmin siyasal araçlarıyla yönetebilmiştir. Serbestîci sağın bütün Cumhuriyet tarihi boyunca gösterdiği seçim başarıları neticesinde neredeyse sürekli olarak şekillendirdiği Türk modernleşmesi, ekonomik otoriteryanizmi destekleyen ve kültürel öznelcilikten ilham alan tekilci muhafazakâr bir projeye dönüşmüştür.

1940'larm evrenselci Doğu-Batı sentezinden 1960'lardaki tekilci Türk-İslâm sentezine geçiş ile geniş bir kültürel cephede saf tutmaya başlayan İslâmcı, milliyetçi ve serbestîci-muhafazakâr sağ siyasal cereyanların liberal modernitenin kurucu felsefî-siyasal gelenekleri olan akılcılık, sekülarizm, hümanizm ve evrenselcilik karşıtı siyasî-felsefî konumları, Türk modernitesinin özgürleştirici etkilerini de sınırlandırmıştır. Muhafazakâr siyasal ve kültürel eleştiriye göre liberalizmin ahlâkî felsefesi olan ferdiyetçilik bir tür bencilleşmedir; liberalizmin kökleri faydacı hazcı ahlâkı da kârdan başka değer tanımayan bir pazar ideolojisi olarak toplumsal/bireysel yozlaşmanın nedenidir. Dahası, Kemalizm bilimci bir ideolojiye saplanarak hakiki bilginin manevi kaynaklarına yüz çevirmiştir. Fransız Devrimi'nin Kilise ile karşılaşması sürecinde bu ülkenin şartlarına göre şekillenen radikal laiklik anlayışını dindarlığın toplumsal ve bireysel değerini takdir etmeyen bir politika olarak görerek reddeden muhafazakârlar, Kemalizm'in Batıcılıktan kaynaklanan yeniliklerinin gelenekler üzerindeki yıkıcı etkisini hafifletmeyi amaçlamaktadırlar. Kemalizm'i gelenek ile barıştırırken geleneği de millîleştirmek amacındaki muhafazakârlık, kültürcü eğilimlerinden dolayı millî devlet karşısında bile korunması gereken evrensel hak ve özgürlükler anlayışına yabancı kalmıştır. Cumhuriyet muhafazakârlığı, ahlâkî bireyselleşmeyi yozlaşma olarak gören bir fert anlayışı çerçevesinde, insana teolojik ve siyasal amaçlar vermeden kendiliğinden bir değer atfeden liberal modernitenin kurucu bireycilik felsefesinden uzaklaşmıştır. Cumhuriyet muhafazakârlığı için serbestî, mülkiyet sahipliğinin şartı olarak görülen sınırlı bir ekonomik özgürlükçülüktür; diğer bir deyişle, toplumsal faydayı gözardı etmeyecek bir teşebbüs-ü şahsî anlayışına dayanan muhafazakârlık için ne temel hak ve özgürlükler ile iktidarın sınırlandırılmasını öngören anayasacılık prensibi ne de siyasal çoğulculuk vazgeçilmez siyasal ilkelerdir. Dahası, dö-

nemin cereyanlarınca serbestîcilik olarak görülen Türk muhafazakârlığı liberalizme özgü evrenselciliğe aykırı bir kültürel özgünlük ve biz bize benzerizcilik anlayışına sahiptir. Kültürel özgünlük tezleri dolayısıyla, liberal demokrasilerin temel değeri olan yasa tarafından korunan ve vazgeçilmez temel haklar ve özgürlükler anlayışına yabancı kalan cumhuriyet muhafazakârlığı, bir yandan gelenekçi ve kültürcü diğer yandan da devletçi sınırlamalar ile hak ve özgürlüklerin kısıtlanmasını mümkün kılan bir siyaset felsefesi geliştirmiştir. Hak ve özgürlüklerin vazgeçilebilir olduğu tezi ile birleşen millî iradecilik ve meclis üstünlüğü tezleri, hem tek partili hem de takip eden çok partili yaşam içinde çoğulculuğu mümkün kılmayan çoğunlukçu siyaset felsefesinin Türk siyasal yaşamında kökleşmesine vesile olmuştur.

İlginç olan, siyasal liberal modernitenin dayandığı ahlâkî içerikli liberalizme dönem içinde neredeyse bütün cereyanların karşı çıkmasıdır. Kemalizm, İslâmcılık, sosyalizm ve cumhuriyet muhafazakârlığı için bireyci-faydacı liberalizm bir tür ahlâkî yozlaşma ideolojisidir. Liberalizm ahlâkî içeriğinden soyutlanınca da geriye otoriter ekonomizmden başka bir şey kalmamaktadır. Tek parti döneminin mutedil muhafazakâr ve serbestîci olarak adlandırılan muhalif gruplarının özgürlük yerine "disiplinli hürriyet" kavramına dayalı bir ahlâk ve siyaset kuramından ilham almaları, çok partili yaşama geçişle birlikte kuvveden fiile çıkacak olan muhalefet siyasetine sirayet etmiş olan eksik liberalizmin delilleri arasındadır. Kemalizm'den siyasal çıkışın ilk kavşağının 1950'li yıllarda Demokrat Parti içinde kurulan muhafazakâr-serbestîci-gelenekçi koalisyon eliyle dönülmesi ve bu koalisyonun ideolojik-siyasal yöneliminin muhafazakâr modernlik anlayışınca şekillendirilmesi Türk siyasasında eksik liberalizmin kurumsallaşmasındaki en önemli nedenlerin başında gelmektedir. Takip eden dönemlerde Millî Cephelerin kurulmasını mümkün kılacak milliyetçi-muhafazakâr-maneviyatçı fikrî ve siyasî koalisyon da Türk modernleşmesinin ilk döneminden miras kalan eksik liberalizmi 1980'lerde daha da belirginleşecek olan otoriter sınırlarına taşımıştır. 1950'den itibaren DP ve bu başlangıç üzerine bina edilen siyasal geleneği liberal bir gelişme çizgisinden uzaklaştıran yaygın köylülük, tüccar, toprak ağası ve emekleyen sanayiciden oluşan zayıf orta sınıf gibi yapısal toplumsal-ekonomik nedenlerin yanısıra bu cereyana sirayet eden muhafazakâr, gelenekçi-maneviyatçı-milliyetçi tezlerden kaynaklanan modernizm eleştirisi, akla ve bilime duyulan şüphe, devlet fetişizmi, kültürel özgünlük arayışı ve lider tapıncı, Türk modernitesini/modernleşme siyasetini tedricen tutuculaştırarak, benzersiz bir biçimde norm yıkıcı ve seferber edici muhafazakâr modernizmi günümüzdeki sınırlarına ulaştırmıştır.

ADALET VE KALKINMA PARTİSİ: İSLÂMCILIKTAN POST KEMALİST BİR ANLATIYA DOĞRU

Rasim Özgür Dönmez*

21 Haziran 2011 seçimlerinde Adalet ve Kalkınma Partisi (AKP) Türk siyasal tarihinde %50 gibi bir oy alarak rekor kırmıştır. Kendisini Müslüman demokrat –veya muhafazakâr– olarak tanımlayan bir partinin ideolojik ve eylemsel anlamda geniş halk kitleleriyle örtüşmesi AKP'nin başarısının nedenlerinin analiz edilmesi gerekliğini bize işaret etmektedir. Bu bağlamda AKP ile geniş halk kitlelerini buluşturan faktörlerin ne olduğu sorusu çalışmanın yapılmasının çıkış noktasını oluşturmaktadır.

AKP'nin 2001'den bu yana Cumhuriyetçi eliti ve Kemalist ideolojiyi eleştirerek yaptığı demokratikleşme reformları devlet elitine karşı kendisine önemli bir alan sağlasa da hegemonik bir parti olduktan sonra, resmî ideolojinin fikriyatına ve yarattığı kurumlara sahip çıkmaktadır. Örnek vermek gerekirse, iktidara gelmeden önce AKP kadrolarının eleştirdiği Diyanet kurumunun bugün en önemli savunucularının yine aynı kadrolar olmasıdır. Yine devlet kurumlarının sivil siyasetin emrinde olması gerektiğini söyleyen AKP'nin Türk Silahlı Kuvvetlerinin malî denetimini sayıştay tarafından denetlenmesine izin vermemesi, TSKY'ya ait olan OYAK holding üzerinde tasarrufta bulunmaması partinin belirli bir nok-

*Doç. Dr. Rasim Özgür Dönmez, Abant İzzet Baysal Üniversitesi, Uluslararası İlişkiler Bölümü.

taya kadar Kemalizmi yapıbozuma uğratsa da, belirli bir noktadan sonra bu mirası sahiplenerek yeniden oluşturmaya çalıştığının bir göstergesidir.

Ancak bu soruların cevabı Türk modernleşmesinin evriminden ayrı olarak incelendiği zaman bu başarının altında yatan sebeplerin tarihsel bağlamından kopuk olarak anlaşılarak, bizi iki farklı bakış açısına götüreceğine inanmaktayız. Bunlardan ilki, AKP'nin başarısını sosyo-ekonomik ve siyasal merkez-çevre ilişkilerine indirgeyerek, partinin Müslüman demokrat ideolojisinin ve siyasal eylemlerinin "çevre'nin" –ve çoğunluğun– değerlerini kendi döneminde ön plana almasıyla başarılı olduğunu gösteren bakış açısı.[1] İkincisi ise, AKP'yi muhafazakâr ideolojiyle süreklilik ve kopuş ilişkisi çerçevesinde tarihsel anlamda anlamaya çalışan bakış açısıdır. İki bakış açısı kendi içersinde tutarlıdır ve bu çalışma her iki bakış açısından yararlanacaktır.[2] Ancak bu bakış açıları Türk modernleşmesinin evrimsel yönünü göz ardı ettikleri için belirgin bir anlamda merkez-çevre antagonizmasına veya Türk siyasal hayatından kopuk AKP bağlamında yeni bir tarih yazma tehlikesine düşmektedir. Özellikle ikinci bakış açısı Türk dış politikası analizlerinde sıkça gözükmekte ve AKP' nin Ortadoğu'yla güçlü bir şekilde ilgilenen ilk hükümet olduğu söylemi, özellikle Mustafa Kemal ve 1990'lardaki Koalisyon dönemi Dışişleri Bakanı İsmail Cem'in Ortadoğu politikalarını görmezden gelmektedir.[3] Bu bakış açısı ise bir bakıma dış politikada yeni bir tarih yazımı anlamına gelmektedir.

Bu bağlamda, bu çalışmanın temel tezi Adalet ve Kalkınma Partisi'nin her ne kadar İslâmcı bir alt yapıdan gelse de, Kemalizmi yeniden yorumlayarak ve Kemalizmi İslâmî öğelerle birleştirerek geniş halk kesimlerine –en azından– söylem olarak indirgemesidir. Aksi takdirde Türkiye'de her iki seçmenden birisinin bu partiye oy vermesi sadece yaşam tarzlarıyla, karizmatik liderle veya seçim kampanyası başarılarıyla açıklanabilecek gibi değildir. Bu çalışma, Adalet ve Kalkınma Partisi'nin Kemalizmi yapıbozuma uğratarak, Kemalizmin prensiplerini İslâm ve gelenekle birleştirerek muhafazakâr –İslâmcı– sağın düstûru olan milleti oluşturma felsefesi içerisinde tek adam kültü, yeni bir ütopya önerisi, halkçılık, kutsallık-tabulaştırma, popülizm, toplumsal mühendislik gibi özellikleri alarak söylem olarak yeniden sürdüğünü savunmaktadır. Bu bağlamda ilk

---

[1] Bkz. Ali Çarkoğlu ve Ersin Kalaycıoğlu, *The Rising Tide of Conservatism in Turkey*, (New York: Palgrave Macmillan, 2009).

[2] Bkz. Zeynep Çağlıyan-İçener, "The Justice and Development Party's Conception of Conservative Democracy: Invention or Reinterpretation?" *Turkish Studies* 10(4), 2009.

[3] İlhan Uzgel ve Volkan Yaramış, "Özal'dan Davutoğlu'na Türkiye'de Yeni Osmanlıcı Arayışlar", *Doğudan*, Mart-Nisan 2010.

bölümde İslâmî-muhafazakâr kesimin Osmanlı'dan bu yana siyasetle ilişkisi tarihî köklerine kısaca inilerek, Osmanlı'dan AKP dönemine kadar olan Türk modernleşmesine ve devlete eklenme macerası analiz edilecektir. Çalışmanın ikinci bölümünde Türk modernleşmesi analiz edilecek ve Başbakan Tayyip Erdoğan'ın 2011 seçim konuşmalarının metinsel analizi çerçevesinde AKP'nin Türk modernleşmesi ve Kemalizm'den kopuş ve süreklilik noktaları bulunmaya çalışılacaktır.

İSLÂM'DAKİ MİLLİYETÇİLİKTEN BİR DEVLETE EKLEMLENME PROJESİ OLARAK İSLÂMÎ-MUHAFAZAKÂR KESİM

Türk muhafazakârlığını anlayabilmek için İslâm ve sekülerizm arasındaki ilişkinin iyi analiz edilebilmesi gerekmektedir. Şerif Mardin'in sözleriyle açıklayacak olursak Türk modernleşme tarihinde sekülerizm ve İslâm birbirleriyle hep etkileşim halinde olmuşlardır.[4] Bu çerçevede her iki kavramın iç içelikleri ve örtüşmeleri doğal olarak mevcut olmuştur. Mardin, Osmanlı döneminde ve daha sonra Türkiye Cumhuriyeti döneminde bu iç içe geçmişliğin iki sembiotik kaynağını belirtmektedir. Bunlardan ilki, Osmanlı seçkinlerinin siyasal söylemi, ikincisi Nakşibendî Tarikatının Yükselişi ve İslâmcıların kendi dünya görüşlerini Avrupalıların "medeniyet" kurgusuyla eş değer hale getirme çabasıdır.[5] Ancak unutulmaması gereken durum iki noktanın da, Türk modernleşmesi ile sıkı bir şekilde bağlantılı olduğu ve imparatorluğu nasıl kurtarırız sorusu etrafında kendisini göstermesidir.

İlk olarak Osmanlı modernleşmesiyle başlayan süreçte Osmanlı seçkinlerinin imparatorluğu nasıl kurtarırız sorusu, İslâm, sekülerizm ve onun doğurduğu milliyetçilik arasında bir dengeyi koruma zorunluluğunu da beraberinde getiriyordu. Bu sürecin en önemli ayaklarından birisi de Genç Osmanlılar adlı çoğunluğu pozitivist olan entelektüel bir grubun, devletin Müslüman olmayanlarla-Müslümanları entegrasyon çabasına karşı çıkmaları önemli bir rol oynamaktadır. Genç Osmanlılar, Müslümanların bu süreçte yok sayıldığını ve bu durumun Müslümanlar aleyhinde eşitsizlik doğurduğunu vurgularlar. Bu bağlamda grup modernleşme ve İslâm arasında sentez yapmaya çalışır ve İslâm'ı Osmanlı Devleti'nin ve toplumunun temel unsuru sayarlar. Aslında bu çaba günümüz Türk muhafazakârlığının da özü olan İslâm'la milliyetçiliği bir ideoloji/kimlik

[4] Şerif Mardin, "Operasyonel Kodlarda Süreklilik, Kırılma ve Yeniden İnşa: Dün ve Bugün Türk İslami İstisnacılığı", *Doğu Batı*, sayı 31, yıl: 8, 2005, s. 34.
[5] A.g.e., s. 35.

olarak sentezleme çabasıdır. Başka bir deyişle, Genç Osmanlılar için "Pan İslâmizm-İttihad-i İslâm" İslâmî milliyetçilikle eş değerdir ve modern millete tekabül etmektedir.[6]

Tanzimat rejimi 1875'den sonra iflas edince, II. Abdülhamit döneminde (1876-1909) tebaayı bir arada tutabilmek ve uluslararası arenada dönemin Emperyal güçleri ile rekabet edebilmek için İslâm ön plana alınır. Bu bir bakıma Osmanlıcılıktan İslâmî ideolojiye geçmek olarak da adlandırılabilir. İslâm, toplumu ve milleti bir arada tutacak bir harç görevi görür. Çetinsaya'ya göre bu dönemde İslâm, millî bilincin vatan temelinde somutlaşmasında önemli bir rol oynamaktadır.[7] Aynı dönemde, başta gazeteciler olmak üzere aydınların öncülüğünü yaptığı kültürel Türkçülük akımı da doğmuştur ve Abdülhamit yönetimine muhalif olarak çıkmıştır. Bu aydınlar, Türkçe'nin ayrı bir dil ve Türk kültürünün icat edilmesini savunsalar da, söylemleri İslâmla iç içe geçmiştir.[8] Ancak dönemin önemli İslâmî hareketi olan Nakşibendîliğin Abdülhamit'in otoriter iktidarına karşı özellikle 1890'larda bu muhalif gruba –İttihat ve Terakki hareketine– daha da yakınlaşmalarına neden oldu. İttihat ve Terakki hareketi Nakşibendîlere, saray ulemasından daha yakındı. Bu durum, her ne kadar Nakşiler ile İttihat ve Terakki ideolojilerinde farklılık olsa da kültürel anlamda birbirlerinden çok uzak olmadıklarının da bir göstergesidir. Dönem içinde bakıldığı zaman İslâm ve milliyetçilik birbirlerini meşrulaştıran, yeni bir söylem ve vatanı yeniden icat etme araçlarıydı.[9]

Bu durumla bağlantılı ikinci özellik ise Nakşibendî tarikatının yükselişi ve genel anlamıyla İslâmî hareketin kendisini moderniteye eklemleme çabasıdır. Mardin'e göre Nakşibendî tarikatı Sultan II. Mahmut döneminden bu yana hem devlet bürokrasisinde etkiliyken aynı zamanda toplum içerisinde de faaliyet gösteren ve gündelik hayatta etkisini gösteren bir aktördü.[10] 19. yüzyıl boyunca bütün Anadolu Nakşibendî ağları tarafından sarılmaya başlandı ve bu süreç özellikle Tanzimat sonrası dönemle birlikte Nakşilerin moderniteye entgerasyonunu beraberinde getirecekti. 1890'larda Tanzimat yapısının bürokratik yapıyı sekülerleştirmesi eski bürokratik sınıfın sekülerleşmesine hem de bu modernleşme süreci, Osmanlı taşrasına da yansımıştır. Özellikle Sultan Abdülhamit'in tebaası

---

[6] Gökhan Çetinsaya, "Rethinking Nationalism and Islam: Some Prelimanary Notes on the Roots of 'Turkish-Islamic Synthesis' in Modern Turkish Political Thought", *The Muslim World* 3-4(1999), ss. 351-352.

[7] A.g.e., s. 352.

[8] A.g.e., ss. 352-353.

[9] İsmail Kara, *İslamcıların Siyasi Görüşleri: Hilafet ve Meşruiyet*, (İstanbul: Dergâh Yayınları 2001) ss. 70-78.

[10] Şerif Mardin, "Operasyonel Kodlarda Süreklilik", s. 42.

arasında bir vatandaşlık hissiyatı geliştirmesi, buna karşın siyasal iktidarın vatandaşlık duygusunun toplumsal rahatsızlığa yol açabilecek mekanizmalarını yaratmaması taşrada kendini Nakşibendîlerin iktidara karşı olan isyanlarında göstermiştir. Başka bir deyişle merkez/çevre ayırımını Nakşibendî hareketinin muhalefeti oluşturmaktaydı. 31 Mart isyanın dinamiği de bunun bir yansımasıdır. Ayaklanmayı çıkaranlar İslâm hukukuna dönmeyi talep etmişler ama bunu başaramamışlardır.[11] Ancak bu süreç modern dünyada İslâm'ın rolü ne olmalıdır sorusu bağlamında bu kitleyi, bir şekilde siyasal, sosyal ve entelektüel alanda nasıl yer almalı sorunsalını da beraberinde getirmiştir. Bu sorunun cevabı Cumhuriyet döneminde medya gibi araçların muhafazakârlar tarafından kullanımıyla daha da açık bir hale gelecekti. Ancak yukarıda belirtilen iki noktaya bakıldığı zaman İslâmî muhafazakârlarla, seküler milliyetçiler her ne kadar İslâm ve milliyetçiliğin benimsenmesinde önem sırasında farklı davranmış olsalar da, bu iki grup da milliyetçilik çerçevesinde buluşmuşlardır. Bu süreç Nakşibendîlerin modernizmle uzlaşımlarının önemli habercilerinden birisi olmuştur.

Cumhuriyet rejimi ve cumhuriyet projesi ise bir yandan Osmanlı'nın çevre/merkez ayırımını üretmeye devam ederken bir yandan da çevrenin merkeze göre kendini yeniden tanımlamasına neden oldu. Cumhuriyet rejimi önemli iki aktör tarafından meydan okumayla sonuçlandı. Bunlardan ilki –taşra eşrafı, aşiret liderleri ve tarikatların– devlete eklemlenme arzusu, ikincisi ise Nakşibendî tarikatıdır.[12] Her ne kadar cumhuriyet rejimine muhalif olsalar da bu süreç içerisinde Nakşibendî tarikatı bir yandan Anadolu'da ciddi anlamda örgütlenirken diğer yandan Cumhuriyetin kurumlarıyla barış içersinde yaşayarak dönüşmesine neden oldu. F. Şeker, bunu şöyle açıklıyor: Cumhuriyet devrimlerini "'tabii bir tecelli' olarak değerlendiren dervişler mevcut siyasal hayata 'eyvallah' demeyi tercih etmişlerdir"[13]. Her ne kadar bu süreç İslâmî muhafazakâr kesim için travmatik bir durum gibi gözükse de, Şeker'e göre bu durum Nakşibendîler ve İslâmî muhafazakâr kesime göre sanıldığı kadar travmatik olmamıştır çünkü Cumhuriyet'in seküler bir sürece evrilmesinin başlangıç dönemi yaklaşık yüzyıla dayanır.[14]

Cumhuriyet rejiminin Mustafa Kemal'in karizmasının rutinleşmesine dayalı bürokratik bir mekanizması –veya lider kültü– ve Cumhuriyet

---

[11] A.g.e, s. 46.
[12] A.g.e, s. 43-44.
[13] Fatih M. Şeker, Cumhuriyet İdeolojisinin Nakşibendîlik Tassavuru: Şerif Mardin Örneği, (İstanbul: Dergâh yayınları, 2007), s. 172.
[14] A.g.e.

Halk Partisi'nin çevreyi "İslâmî tehditle örtüştüren" yapısı, yukarıda belirtilen iki önemli kesimde sistemle ilgili paradoksal bir ruh dünyasının oluşmasına neden olmuştur. Bu süreç bir yandan sağ siyasetçilerin– Adnan Menderes, Süleyman Demirel gibi-halk nezdinde samimi Müslümanlar olduğu algısını doğurup, onları popüler dinî kahramanlar haline getirtmiştir.[15] Öbür yandan İslâmî muhafazakâr gruplar özellikle Nakşibendîler ve diğer İslâmî muhafazakâr gruplar Kemalist dünyanın paralelinde yeni bir dünya kurmuşlardır. Bu yeni dünyada ise Cumhuriyet kurumlarının araçsal aklını, pazar ekonomisini ve kişisel fayda ilkesini takip etmişlerdir. Bu Kemalist sistemin dönüştürme başarısıydı çünkü rejim ümmetin yerine vatandaşlık kavramını ikame ederek dindarların gündelik hayatındaki eğitimlerinde, uyulması gereken yeni kurallar getirerek yeni bir dindar tipi yaratmıştır.[16] Bu yeni anlayışın sonucu olarak İslâm, milliyetçilik ve modernite sentezini yapmaya çalışan bir aydın tipolojisi olarak Necip Fazıl Kısakürek ve Nurettin Topçu gibi isimleri görmek mümkündür.

Bu süreçi somut olarak 1970'lerde Anadolu iş adamı sınıfının ortaya çıkması ve Necmettin Erbakan önderliğinde ilk İslâmcı partinin doğuşunda görmek mümkündür. Ancak Mardin'e göre bizi bu süreçten AKP'ye götüren sürecin başlangıcı Mehmet Zaid Koktu ile başlar. Erbakan ve Özal'ın da içinde bulunduğu bir grup öğrenci Kotku'nun çevresinde buluşmuştu. Modernleşmenin ve Batı gücünün esasını temsil eden teknoloji bu gençlerin önemli çıkış noktalarından bir tanesidir. Buna ek olarak Kotku ve öğrencileri Selefî İslâm'dan farklı olarak devlete hiçbir zaman mutlak kötü gözüyle bakmadı ve devlete anayasal meşruluk gözüyle baktı. Bu çerçevede, İslâmî değerlerin yanma milliyetçiliği ve millî menfaatleri koyması ise genel Nakşibendî geleneğini izlemesinin bir göstergesiydi. Bunu Erbakan'a kurdurttuğu Millî Nizam ve Millî Selamet Partilerinin isimlerinde görmek mümkündür. Kotku'nun Türk İslâm'ına getirdiği diğer yenilik ise medya ve endüstri dünyasında hâkimiyet kurma çabasıdır ve bu çaba İslâmî, hareketin ciddi anlamda Türkiye çapında hattâ yurt dışına açılmasına da sebep oldu.[17] Bu bağlamda moderniteyle, devletle, pazarla ve doğal olarak milliyetçilikle eklemlenmeye çalışan Nakşibendî ve diğer İslâmî hareketler aslında Kemalist söylemi seküler olmayan şe-

[15] Cihan Tuğal, *Pasif Devrim: İslami Muhalefetin Düzenle Bütünleşmesi*, (İstanbul Üniversitesi: Koç Yayınları, 2010), s. 55.
[16] Fatih M. Şeker, "Cumhuriyet İdeolojisinin", s. 168-171.
[17] Şerif Mardin, "Operasyonel Kodlarda Süreklilik", ss. 48-49; Bkz. Hakan Yavuz, *Modernleşen Müslümanlar: Nurcular, Nakşiler, Milli Görüş ve AK Parti*, (İstanbul: Kitap Yayınevi, 2005), ss. 192-203.

killerde yeniden üretmeye devam ettiler. Çınar şöyle açıklamaktadır: "İslâmcılık, devletin toplumla kurduğu ilişkinin laik-Batıcı içeriğine karşı çıkarken, onun yarı demokratik, gayri çoğulcu biçimini korur".[18]

Kotku'nun öğrencilerinden Nakşi kökenli Turgut Özal'ın başında bulunduğu Anavatan Partisi'nin 1983 yılında başa gelmesi ise seküler Kemalistler, liberaller ile Nakşibendîleri aynı çatıda birleştirmiştir. Bu süreç her ne kadar İslâmî bir vatandaşlık tasarısı üzerinden okunmaya açıksa da, temeli "akılcı-işlevci praxis" anlayışıydı. Ancak bu sürecin İslâmî muhafazakâr kesim açısından en büyük getirisi bir yandan İslâmî ve Nakşibendî anlayışının "devlet ile evliliğinin" bir nebze kurumsallaşmasının diğer yandan devlet kadrolarına eklemlenmesinin dönüm noktasıydı. Özal'dan itibaren cemaatin bağlarının içeriği ve yapısı değişerek, bu yapı siyasal alan ve siyaset, cemaat içinde teşkilatlanma yapısını belirleyen bir etmen olmuştur. Başka bir deyişle, cemaat ilişkilerini "aşkınlık" değil dünyevî siyaset ilişkisi belirlemeye başlamıştır.[19]

Necmettin Erbakan'ın kurduğu Refah Partisi (RP) ise 1980 ve 90'lar da radikalleşen İslâmî akımı ve geleneksel tarikatlarla ulemayı aynı çatı altında toplamaya çalışıyordu. Bu süreçte her ne kadar radikaller yüzünden partinin tonu sertleşse de, partinin düzen eleştirisinde istediği desteği tarikatlardan bulamayan RP'nin bu gruplarla bağları gevşedi. Buna karşılık parti, radikallerin ılımlılaştırılmasına yol açmıştır. Ancak üç önemli neden partinin bitmesine ve AKP'nin oluşmasına neden olmuştur. Bunlardan ilki, dünyadaki İslâmî rejimlerin iflası, 28 Şubat süreci ve Erbakan'm karizmasının yitişi. Her ne kadar Refah Partisi (RP) Neo-Osmanlıcılık bağlamında Türkiye'nin tüm İslâm dünyasına liderlik etmesi iddialarını taşırken ve Ümmetçilik bağlamında İslâmî küresel ağlarla ciddi anlamda ilişkiler kurmuşken öbür yandan da partinin geleneği ve pragmatizmi bağlamında rejimle ters düşmemek adına Kürt sorununu parti programından çıkarmıştır. Aynı süreçte partinin laik kapitalist sermayeye karşı çıkışı ve İslâmî sermayeyi ön plana çıkarması 1990'larm sonunda İran ve Afganistan'daki rejimlerin beklenileni verememesi, İslâmî dayanışmanın Bosna Hersek'teki soykırımı önleyememesi ve uluslararası İslâmî banka ve kredi kuruluşlarının yolsuzluğa bulaşması İslâmî kesimde hayâl kırıklığı yarattı. Türkiye'deki bazı İslâmî bankaların iflası ise bu bakışı tetiklemiştir.[20]

---

[18] Menderes Çınar, "Kemalist Cumhuriyetçilik ve İslamcı Kemalizm", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: İslamcılık,* ed. Tanıl Bora ve Murat Gültekingil, (İstanbul: İletişim Yayınları, 2004), s. 176.

[19] Şerif Mardin, "Operasyonel Kodlarda Süreklilik", ss. 48-49.

[20] Cihan Tuğal, *Pasif Devrim*, ss. 64-67.

İkinci olarak Ordu tarafından gerçekleştirilen 28 Şubat 1997 darbesidir. RP'nin 1995 genel seçimlerinden başarıyla çıkması ve Batı'ya karşı İslâm birliğine dayalı Neo-Osmanlı politikasını, iç siyasetteki imajıyla tamamlayamadı. Yolsuzluğa batmış Doğru Yol Partisi'yle ittifakı, RP'nin de yolsuzluğa batması, partinin iktidara geldikten sonra ideolojik enerjisini kaybetmesi ve partiyi destekleyen tarikatların iktidardan yararlanarak dünyevîleşmesi Türk Siyasal İslâm projesinin sınırlılıklarını ve zayıflıklarını göstermesi açısından önemliydi. Partinin anti-Batıcılığı, tarikatları başbakanlık köşkünde ağırlayarak meşru hale getirmesi ve sistemi sınırlı eleştirisi, partinin askerî müdahaleyle iktidardan indirilmesi sonucunu doğurdu. Son olarak, siyasal parti ile Nakşibendî ve diğer İslâmî hareketleri buluşturan ve parti elitlerinin Mesihçi özellikler yüklediği Erbakan kültü hem İslâmiyet'e ters düşen lüks yaşamı ile ilgili dedikodular ve sosyoekonomik kökeni bakımdan elitliği ile örtüşmesi Erbakan'ın İslâmcılar gözünde karizmasının düşmesine neden oldu. Buna ek olarak Erbakan'ın 28 Şubat sürecinde orduya karşı cesaretli olmayan tavrı ise bu bakış açısını İslâmî camiada daha belirgin bir hale getirmiştir.[21]

AKP: KEMALİZMDEN KOPUŞ VEYA SÜREKLİLİK

1997 askerî darbesi İslâmcı harekette önemli değişikliklere gidilmesine neden olmuştur. Nakşibendî hareketinden gelen ve Erbakan'ın öğrencilerinden olan Tayyip Erdoğan çevresinde toplanan yenilikçi ve genç grup neo-liberal demokrasi ve ABD yanlısı bir politika benimseyerek RP'den ayrılarak AKP'yi kurmuşlardır. Uluslararası siyasal İslâm projesinin hayâl kırıklığı, iç siyasette seküler kesimlerle uzlaşma zorunluluğu, merkez sağın yokluğu ve partinin buraya oynaması AKP'nin siyasal İslâm' dan "neo-muhafazakâr" veya "Müslüman demokratik" ideolojiye geçişinin manifestosuydu.[22] Bu süreçte parti kendisini demokrasi, insan hakları, serbest piyasa ekonomisi gibi dünyevî değerlerle tanımlamaya başlamıştır. Partinin bu duruşunu Kotku ve Erbakan'dan ayıran nokta siyasal çıkış noktalarını İslâm'ın evrenselliğini –ve toplumsal harçtaki önemini– savunarak, İslâmî referanslarla değil, Batı değerlerinden almalarıdır.[23] Bu bağlamda, iktidar bloğuna karşı taşralı tüccarlar ve iş adamlarının yanısıra dindar aydınlar, profesyoneller ve liberalleri de almalarıyla kendi blo-

[21] A.g.e.

[22] A.g.e., ss. 60-70.

[23] Akdoğan, Y. "The Meaning of Conservative Democratic Political Identity," The Emergence of New Turkey, M. Hakan Yavuz, ed. (Utah: Utah Press, 2006), ss. 50-51. Rasim Özgür Dönmez, "The Justice and Development Party Between Islam and Modernity", *Religion Compass* 4(6), 2010, ss. 366-367

ğunu genişletmeye çalışırken, diğer yandan ise neo-liberal ve dünya pazarına oynayan kesimlerin gücüne son vermeyi amaçlamaktaydı.[24]

Bu doğrultuda bakıldığı zaman parti, Hayekçi Amerikan muhafazakârlığının Türkiye versiyonunu yorumlamıştır. Bu bakış açısında dinin toplumsal harç olarak işlev gördüğü için kamusal alanda görünür olması ama siyasal ve siyasal alanın din merkezli referansından uzak tutulması olarak yorumlanacak bir durumdu.[25] Örnek vermek gerekirse, 8 yıllık eğitimin azaltılmaması ama ders müfredatında evrim teorisinin vurgularının azaltılması ve İmam Hatip mezunlarının istedikleri bölümde 4 yıllık lisans bitirebilme hakkının verilmesi buna örnek verilebilir. Yine alkolün satışına kısıtlamalar getirilmesi yerine alkol kullanımına kısıtlamalar getirilmesi gibi. Parti, RP'den farklı olarak kendi vatandaşlık kavramına bakış açısına ve Kürt sorununa İslâmcılık ve milliyetçiliğin (Türk milliyetçiliği) sentezine evrensel demokratik normları da ekledi. Bu durumu neo-liberal piyasa anlayışını savunarak ve Türkiye'nin küresel ekonomiye entegrasyonunu hararetle savunarak vatandaşlık tanımını daha evrensel göstermeye çalıştı. Buna karşılık aynı piyasa ekonomisini merkez elite karşı kendi bloğunu güçlendirmek ve uluslararası meşruiyet kazanmak için yaptı.[26] Bu politikaları ise Tayyip Erdoğan'ın karizmasında-genç, dinamik, dindar ama Davos'taki "one minute" çıkışıyla yaptığı gibi karizmatik, yerel ama evrenselleşebilen kahraman paternal otorite kavramında-vücut buldurdu. Başka bir deyişle, Türk geleneksel sağ çizgisinin karizma toplum bütünleştirmesini AKP başarmış oldu. Bu süreç Neo-Abdülhamit süreci olarak da adlandırılabilir. İslâm'ın siyasette kullanıldığı ama İslâmcılık yapılmadığı bir siyaset algısı.

Buraya kadar olan bölümde İslâmî muhafazakâr hareketin Osmanlı' dan bu yana fiilî olarak devlete nasıl eklemlendiğini, eklemlenirken kendisini ve süreci nasıl dönüştürdüğünü analiz etmeye çalıştık. Başka bir deyişle, Cumhuriyet ideolojisinin bir yandan Kemalizme karşı konumlanırken öbür yandan Kemalizm ve devletle sembiotik bir ilişki kurduğunu gördük. Ancak yukarıda anlatılan bölüm olayın tematik kurgusunu gösterse de, İslâmî muhafazakâr kesimin devlet ve devlet ideolojisiyle ilişkisinin epistemolojik ve ontolojik durumunu tam anlamıyla vermemektedir. Bu yüzden AKP'nin Türk modernleşmesi –Kemalizm–[27] özelinde nerede

---

[24] Cihan Tuğal, *Pasif Devrim*, s. 71.

[25] Simten Coşar, "Liberal Thought and Democracy in Turkey", *Journal of Political Ideologies* 9(1), 2004, s. 87.

[26] Cihan Tuğal, *Pasif Devrim*, ss. 71-76.

[27] Türkiye Cumhuriyeti'nin tam bir ulus-devlet olarak kavramsallaştırılması olarak tanımlanabilecek Kemalist çağdaşlaşma gayreti, Türk modernleşme tarihiyle bir yandan süreklilik ilişkisini temsil ederken diğer yandan bu tarih içindeki epistemik ve normatif kopuşu ortaya çıkaran

kopuş yaşadığını ve nerede süreklilik gösterdiğini daha iyi görmek açısından bundan sonraki bölümde Başbakan Recep Tayyip Erdoğan'ın 2011 genel seçim konuşmaları metin analizine tâbi tutulacaktır.

TÜRK MODERNLEŞMESİ VE AKP

Modernleşme kuramlarında modernleşme, evrimi veya bazen devrimi ve bu süreçler içerisinde değişimi anlatır. Ancak konu Batı dışı modernlikler olduğu zaman, değişim çoğu zaman toplumsal taleplere göre değil toplum dışı veya toplum üstü dinamiklerin kurgularıyla bağlantılı olarak gerçekleşir.[28] Bu ise çoğu zaman değişimi sadece tarihselin sonucunda değil, aynı zamanda toplumsal, siyasal ve ekonomik bir sıçramayı ve/veya kopmayı temsil eder.[29] Türk modernleşme geleneğinin en önemli özelliği her ne kadar kırılmalar olsa da, Osmanlı'dan gelen bir sürekliliğe sahip olmasıdır. Bu bağlamda toplum değiştirilebilirken toplum dışı olan, yani devlet, "aşkın" ve değiştirilemez –veya değiştirilmesi çok zor– bir alanı temsil eder.[30]

Türk modernleşmesinin belirgin üç özelliği vardır. İlk olarak Türk modernleşme süreci düz çizgisel zaman anlayışıyla, insanın ve doğanın özünde yer aldığına inanılan bir eğilimin sonucu olarak geçmişten geleceğe doğru, düzenli aşamalardan geçişleri göz önüne alarak her bir aşamanın bir önceki aşamadan daha iyi olacağı inancını taşır.[31] Bu bağlamda Türk modernleşmesi Batı'yı kendisine referans alarak ama aynı zamanda Batı'yı ötekileştiren bir ilerleme tahayyülü vardır. Bu süreçte ise devlet, toplumun kontrol edilmesi ve denetlenmesi için kullanılmıştır. Bu yüzden de devletin modernleşmeye bakış açısı onun toplumu kontrol etme imkânını verdiği süreçle bağlı olmuştur. Her zaman güvenliği modernleşmeye tercih etmiştir. İkinci olarak, bu durum güçlü bir devlet ve devletin modernleşeceği algısını beraberinde getirmiştir. Bu ise somut anlamda toplu-

---

bir söylemdir. Cumhuriyet'in kurucu ideolojisi olan Kemalizm "modernleşme sürecinin radikalleşmesini, moderleşmenin toplumu dönüştürücü "total bir proje" olarak ele alınmasını ve Batı modernitesine "içsel" niteliği içinde, "ulus-devlet, sanayileşme ve modern-laik ulusal kimlik üçgeni üzerinde yükselecek modern bir ulus kurma girişimini simgeler; Hasan Bülent Kahraman ve E. Fuat Keyman, "Kemalizm, Oryantalizm ve Modernite," *Doğu Batı Dergisi* 1 (1998), ss. 77-78.

[28] Halis Çetin,"Gelenek ve Değişim Arasında Kriz: Türk Modernleşmesi", *Doğu Batı Dergisi* 25 (2003-2004), ss. 14, 22-23.

[29] Nilüfer Göle, "Batı Dışı Modernlik Üzerine Bir İlk Desen", *Doğu Batı Dergisi* 1(1998), s. 70.

[30] Metin Heper, *The State Tradition in Turkey*, (North Humberside: Eothen, 1985).

[31] Levent Köker, "Kemalizm/Atatürkçülük: Modernleşme, Devlet ve Demokrasi", Ahmet İnsel ed., *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce:Kemalizm*, (İstanbul:İletişim Yayınları, 2001), s. 102.

mun bir ulus-devlet olarak tanımlanmasıdır. Bu anlamda devlet bir kurumun ötesinde toplumu tanımlayan siyasî, sosyal ve ekonomik bir aktördür.[32] Kahraman ve Keyman'a göre ulus ve devlet ilkesi birliğine dayalı bir organik toplum düşüncesi üzerinde hareket etmektedir. Organik toplum ise "devlet seçkinleri tarafından tanımlanmış kamusal yararın grupsal ve sınıfsal çıkarlara üstün ve öncül olduğu ve böylece toplumsal farklılaşmayı aynı kamusal yarara farklı hizmetler veren iş alanları arasında bir farklılaşma olarak gören bir toplum anlayışını simgelemektedir."[33] Bu da toplumun modernleşme sürecine katılımındaki yetersizliği veya isteksizliğini gösterir. Bu ise devlet tarafından toplumsalın siyasal olamadığı bakış açısını ve bazı toplumsal grupların modernleşme paradigmasına uymadığı için dışsallaşmasını beraberinde getirir.[34] Bu bakış açısı vatandaşlık anlayışına da yansımıştır. Bu bakış açısında vatandaş bireyselliğini kazanamamış ama modern alana adapte olması gereken ve bu yüzden de modernliğin taşıyıcısı olması gereken aktördür. Başka bir deyişle politika yapmaması gereken edilgen aktördür vatandaş.[35]

Burada dikkat edilmesi gereken nokta buna direnen –İslâmî muhafazakârlar gibi– kesimler çoğu zaman kimliklerini kaybetmek istemezler ve modernleşmeyi topyekûn reddetmeseler de, modernleşmenin hızını yavaşlatmaya ve alanını daraltmaya çalışırlar.[36] Bu ise bazı antagonizmaları devlet/halk, alaturka/alafranga, seküler/dinî gibi otomatik olarak oluşturur.

Bu bağlamda, Osmanlı modernleşmesini "aciliyetin geç kalmışlığı sendromu" olarak adlandırabiliriz. Buna karşılık Türk modernliğini ise "geç kalmışlığın aciliyeti" olarak adlandırılabiliriz. Kısa zamanda çok iş yapmak olarak adlandırılabilecek bu bakış açısı Türk modernleşmesini ahistorik bir duruma dönüştürmüştür. Burada ise dar mekanda geniş modernleşme inancı görülmektedir, başka bir deyişle, ulusun dönüştürülmesi veya ulusun hiç bitmeyecek hızlı inşası.[37] Bunu yaparken de geçmişle arasında radikal bir kopuş varmış gibi göstererek geçmişi ötekileştirir. Bu bağlamda bakıldığı zaman Türk modernleşmesi Batı dışı bir modernlik

[32] Halis Çetin, "Gelenek ve Değişim Arasında", ss. 23-30.

[33] Hasan Bülent Kahraman ve E. Fuat Keyman, "Kemalizm, Oryantalizm", s. 85.

[34] Rasim Özgür Dönmez, "Beyond State-Led Nationalism: Ideal Citizenship For Turkey," Rasim Özgür Dönmez ve Pınar Enneli ed., *Societal Peace and Ideal Citinzship For Turkey* (Lanham, Boulder, New York, Toronto, Playmouth: Lexington Books, 2011), ss. 1-27.

[35] Hasan Bülent Kahraman ve E. Fuat Keyman, "Kemalizm, Oryantalizm", s. 85; Ayşe Kadıoğlu, "Cumhuriyet Kadını", *Varlık*, 1069 (1996), s. 199.

[36] İlhan Tekeli, "Türkiye'de Siyasal Düşüncenin Gelişimi Konusunda Bir Üst Anlatı," Uygur Kocabaşoğlu ed.,*Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: Modernleşme ve Batıcılık* (İstanbul: İletişim Yayınları, 2002), ss. 30-31.

[37] Halis Çetin, "Gelenek ve Değişim Arasında", ss. 24-25.

olduğu için, gelenek ve modernlik arasında kopukluk görülür. Başka bir deyişle, otoriter bir modernizasyonun örneği olan Türk modernleşmesinde geçmişle gelecek arasında ciddi anlamda bir kopuş çabası olduğundan dolayı burada geleneksizleştirme olgusu ciddi anlamda görülmektedir.[38]

Kemalizmin altı okunu da bu yönde anlamak gerekmektedir. Kemalizm Türk milliyetçiliği paralelinde halkçılık ilkesini kullanarak modernleştirici eliti toplumun üstünde halkın vekili olarak egemen bir sınıf haline getirirken aynı zamanda sınıf çatışması ve sınıf mücadelesi gibi olguları etkisiz hale getiriyordu. Halkçılık, halkı farklı sınıflardan oluşmuş değil bireysel ve toplumsal hayatındaki işbölümünün gereklerine göre ayrışmış bir topluluk olarak ele alıyordu. Bu ilke sınıf çatışması yerine toplumsal düzen ve dayanışmayı güvence altına almak için ve çıkarlar arasında uyum sağlamak üzere kurgulanmıştı. Laiklik ise laisizme dönüşerek sadece devletin dinî alanı düzenlemesi anlamını almıyor, laikliğin dine karşı alternatif olmasının sonucunu doğuruyordu. Bir başka deyişle, laiklik dinleşiyordu. Devletçilik ilkesi ise devletin ekonomi dâhil her türlü alana müdahale hakkını tanıyarak, devleti, toplumu modernleştirirken kontrol eden ve gözeten bir aygıt olarak algılıyordu.[39] İnkılâpçılık elitler tarafından millet oluşturma, Cumhuriyetçilik halkın egemenliği anlamlarını taşırken, ulus devletin kişilere veya bir zümreye ait olmadığını –padişahlık gibi– tam tersine tüm halka ait olduğunu gösterir.[40] Milliyetçiliği ise devletin elinde toplumun üst kimliği içersinde oluşmasını sağlayan denetleyici bir mekanizma olarak görüyordu. Bu bağlamda da devletçilik, tek parti ve resmî ideolojiyle birleştiğinde ortaya kahraman edebî mitosu çıkar. Bu mitos, devletin ve dinleşen laikliğin imgesi olarak kamusal alanda dinin ve gelenekten kopuşun verdiği boşluğu doldurmak için kullanılır. Geçmiş ve gelecek arasındaki kopuş lider kültüyle doldurulmaya çalışılır.[41]

Kısaca özetlersek, Türk modernleşmesi, büyük geleneği yaratan siyasî seçkinlerin yarattıkları siyasal geleneğe halka ait küçük gelenek kültürünü –her ne kadar büyük kültüre belirli bir oranda entegre etse de– görünür bir şekilde siyasal alandan dışlama uğraşını temsil eder. Bunun sonucunda ise siyasal kültür ile toplumsal kültür arasında ciddi anlamda bir ikilem oluşur. Modernleşme siyasal kültürü yaratan elitler için toplumu düzenlemenin bir aracı iken, bu toplumun büyük bir kısmı için "devletin dayat-

[38] Nilüfer Göle, "Batı Dışı Modernlik", s. 70.
[39] Halis Çetin, "Gelenek ve Değişim Arasında", ss. 25-26.
[40] Nur Betül Çelik, "Kemalizm: Hegemonik Bir Söylem", Tanıl Bora ve Murat Gültekingil, ed., *Kemalizim*, İstanbul: İletişim Yayınları, 2001, ss. 48-49.
[41] Halis Çetin,"Gelenek ve Değişim Arasında", s. 26.

ması" olarak algılanır. Böylece Türk modernleşmesi radikal bir şekilde topluma devlet eliyle bir kimlik vermeye çalışır. Resmî ideoloji boyutuyla devletin toplum üzerindeki tartışılmaz hegemonyasını gizler ve onu kutsallaştırmaya çalışır. Resmî ideoloji aracılığıyla ile siyasî iktidarın meşruiyetini dogmatik inançlarla bezenmiş bir şekilde, zorlu kabullere ve mutlak gerçekliklere örüntülü bir söyleme dayandırır.[42]

AKP döneminin modernlik anlayışında ise Türk modernleşmesinden bazı noktalarda kopma, birçok noktada ise aynı şekilde devam edildiği görülmektedir. Bu çerçevede bakıldığı zaman AKP'nin Türk modernleşmesinin getirdiği üç mirasa eleştirel bir şekilde yaklaşarak onu revize ettiği görülür. Bunu ise klâsik Türk muhafazakârlığının klâsik toplum veya "milletin iradesi öğelerine" dayandırarak yapmaktadır. İlk olarak Türk modernleşme süreci toplumun devletçe sıkı bir şekilde kontrol altına alınmasının bir aracı olarak kullanılmıştır. Bunu yaparken de yukarıda belirtildiği üzere dinî öğeler ve semboller kamusal alandan elden geldiğince dışlanarak yapılmaya çalışılmıştır.[43] Buna karşılık AKP Türk siyasal hayatındaki diğer selefleri gibi muhafazakâr popülizmin önemli bir öğesi olan toplumun aşkınlığı ve devletin toplumu yabancı bir şekilde dönüştürme iddiasına karşın toplumu yüceltme ve toplumsalın kendisini temsil etmesi gerektiği söylemi AKP ve muhafazakâr söylemin en önemli özelliklerinden biridir.[44] Kemalizmin devletçilik algılayışına karşı artık egemen seçkinci devlet elitine karşı "mazlum milletin" oluşturduğu bir karşı blok vardır. Din "hor görülen milletin" en başat değeri olarak ön plana çıkarılması gereken ve seçkinci elite karşı kullanılması gereken bir araçtır.

> Ve arkasında derin CHP var. Dinî değerlere, manevî değerlere, millî değerlere bütün tarihi boyunca karşı olduğu gibi bugün de karşı olan bir kadro var. Vitrinin arkasındakiler konuştuğu anda gerçek CHP ortaya çıkıyor. Allah'ın ayetine sinir bozucu diyor.[45]

Bu süreç AKP'nin, muhafazakârlığın insanın kusurlu olması ilkesiyle özdeşleştirilerek[46] milletin, ama daha çok liderin mazlumluğu vurgulanarak, liderin karizması din/dinilik yoluyla arttırılmaya çalışılır.

---

[42] A.g.e., s. 27.

[43] Feyzi Baban, "Türkiye Cumhuriyeti'nin Kuruluşunda Vatandaşlık ve Kamusal Kimlikler," E. Fuat Keyman ed., *Aydınlanma, Türkiye ve Vatandaşlık*, (İstanbul: Osmanlı Bankası Arşiv ve Araştırma Merkezi, 2008), ss. 70-75.

[44] Tanıl Bora ve Necmi Erdoğan, "Muhafazakâr Popülizm", Ahmet Çiğdem, ed., *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: Muhafazakârlık*, (İstanbul: İletişim Yayınları, 2003), s. 636.

[45] Ordu Mitingi, 31 Mayıs 2011.

[46] Mümtaz'er Türköne, *Siyaset*, (Ankara: Lotus Kitabevi,2005), s. 123.

> Nerede? İstanbul Zincirlikuyu Mezarlığında. Üzerinde yazıyor kitabe, "Her nefis ölümü tadacaktır." Ee, inanmıyor musun buna, sen ölmeyecek misin? Herhalde profesör olduğu için ona böyle bir torpil mi var, böyle mi zannediyor? Ya sen de geleceksin imamın önüne. Anadolu'da ne diyorlar buna? İmamın kayığına sen de bineceksin değil mi, oraya da geleceksin. Hoca Efendi, cumhurbaşkanı niyetine demeyecek, başbakan niyetine demeyecek, profesör niyetine demeyecek, trilyarder niyetine demeyecek. Ya? Er kişi niyetine diyecek, hatun kişi niyetine diyecek. Ve senin kefenin atlastan olmayacak, o da aynen vatandaş Ahmet gibi patiskadan olacak.[47]

Bu cümlelerde görüleceği gibi, halk içinden çıkmış, halk adına konuşan biri olarak halkla bütünleşen bir lider imajı verilirken, aynı zamanda halka, ölüm gibi var oluşa dayalı önemli bir durumu yeniden gösteren yarı kutsal bir lider kültünü burada görmekteyiz. Burada Kemalizmin lider kültüne benzeyen ama sekülerden çok dinî motiflerle bezenmiş bir lider kültü vardır. Bu kült sıradan halk gibi konuşurken, aynı zamanda halk adına ölümü görebildiği ve şu anla gelecek arasında bağ kurabildiği için aynı zamanda bir tür Platonvari filozof-kral figürüne benzer.

İkinci olarak, "mazlum halka" güvenmeyen ve onu güvenlik paradigması çerçevesinde gören devletçi elite karşı, millî iradenin yüceltilmesi Kemalizmin tepeden inme bakış açısına karşı duruş ve aynı zamanda da demokrasiyle özdeş bir durumdur.[48] Ancak burada iki durum Kemalizmle birbirine çok benzer. Bunlardan ilki toplumun –halkın ve halkçılık anlayışının– Kemalizmdeki gibi apolitik bir özne oluşudur; lider ve partinin hizmetlerinden yararlandığı sürece özne olabilen bir kitledir toplum. Kemalizmin inkılâpçılık ve devletçilik anlayışıyla benzer bir şekilde, lider ve parti kalkınma yoluyla halkın refahını artıran ve onlar adına hareket eden aktörlerdir.

> Biliyorsunuz Sabiha Gökçen yoğun çalışıyor, aynı şekilde Atatürk Havalimanı yoğun çalışıyor. Ve yolcu sayısı kaça katladı biliyor musunuz? 10 milyon küsurken, şimdi 30 milyon civarında yolcu var. İç hatları söylüyorum. Fakir halk bu mu, yoksul halk bu mu? Bak biz vatandaşımızın konforunu artırdık, refah düzeyini artırdık. Artık otobüslerle giden vatandaşım yok, uçaklarla seyâhat eden vatandaşım var.

---

[47] Ordu Mitingi, 31 Mayıs 2011.

[48] Çağla Kubilay, "İslamcı Söylemde Kamusal Alan Tassavuru: Devletle Tanımlanan Kamusal Alanın Millete Tahvili ve Kamusal Alanın Reddi," *Alternatif Politika,* 1(2009), ss. 339-348.

> Ah ah, uçak sesini duyduğumuz zaman sırt üstü yatar, uçağı böyle seyrederdik. Şimdi artık hamdolsun, halkım uçağa biniyor.[49]

Bu çerçevede bakıldığı zaman AKP'nin Türk modernleşmesinin ve muhafazakâr ideolojinin bir temsilcisi olarak, bir devamı olarak halkı bir yandan yüce ve yüceltilmesi gereken bir olgu olarak görürken aynı zamanda yabancı etkilere maruz kaldığı sürece kirlenmeye maruz kalan bir kitle gibi düşünür.[50] Bu yüzden halkın "arındırılmaya" ve aslından saptığı/saptırılmaya çalışıldığı sürece, yerlileştirilmeye ihtiyacı vardır.[51]

> Ezanı Türkçe kim okuttu? CHP. Şimdi de Kürtçe olarak BDP. Bak farkı var mı? Ezan evrenseldir, ezan sünnetçedir. Allah Resulü nasıl okuduysa öyledir. Dünyanın neresine giderseniz gidin "Allah-u Ekber Allah-u Ekber" bunu duyarsınız. Yok şöyle yok böyle, hayır böyle bir şey. Onun için kimse bunların üzerinden istismara girmesin. Biz sizlerle gurur duyuyoruz, biz Ağrı'yla gurur duyuyoruz.[52]

Bu bağlamda AKP aynı Kemalizmde olduğu gibi geçmişi "ötekileştirir" ve yeni bir tarih yazımına girişir. Kemalizmde olduğu gibi "gerici" "modern olmayan" bir çağa karşı darbeler gibi geçmişin kopuşlarını gideren yeni ve modern bir çağın kendisidir AKP'nin iktidar dönemi. Başka bir deyişle, Kemalizmin yaptığı hatalarla hesaplaşmanın ve geçmişle bugünü bağlayan yeni bir dönemin "Mesihsel" bir liderin önderliğinde başlangıcının müjdecisidir AKP iktidar dönemi; "halka rağmen halk için çalışan". Bu çerçevede modernite projesinin önemli özelliklerinden biri olan düz çizgisel tarih içinde kalkınma ve ekonomik gelişme[53] ve bunun sonucunda ulus-devletin yeniden oluşumu AKP'nin söylemlerinde de önemli bir yer tutmaktadır. Türk modernleşmesinin düz çizgisel tarih anlayışı AKP'nin perspektifinde de devam etmektedir:

> Bitmedi. Biliyorsunuz 1960 Yassıada bizim için neydi? Yaslı ada. Şimdi bu yaslı adayı biz yaslı ada olmaktan çıkarmak istiyoruz. Ve ne yapacağız? Oradaki bütün binaların kontrolden geçmesi, sağlam olanlar ne âlâ, diğerlerinin hepsini gözden geçirip, ondan sonra tüm yaslı adayı bir kongre, kültür, orada kütüphaneler inşa edeceğiz. Orada yargılananların, merhum Menderes ve iki arkadaşının kalan objeler varsa

---

[49] İstanbul Mitingi 5 Haziran 2011.
[50] Örneğin bkz. İsmet Özel, "Biz Türkleri Nasıl Bir Gelecek Bekliyor I.", *Gerçek Hayat*, 23-28 Ağustos 2002, ss. 20-21.
[51] Tanıl Bora ve Necmi Erdoğan, "Muhafazakâr Popülizm", s. 633.
[52] Ağrı Mitingi 10 Haziran 2011.
[53] İlhan Tekeli, "Türkiye'de Siyasal Düşüncenin", s. 26.

bu objeleri müzede değerlendireceğiz. Kütüphaneleri varsa verirlerse o kütüphaneleri orada kuracağımız kütüphanelerde değerlendireceğiz. Ayrıca orada kongre kültür ve oteller inşa edeceğiz. Fakat çok daha enteresanı, hemen yanında Sivriada var. Sivriada'dan da meğerse geçmişte taş ocağı olarak kullanmışlar. Oradan taş taşımışlar denizi doldurmak üzere. Şimdi biz o oyuğun içerisine de muhteşem bir kongre, bir kültür merkezi inşa edeceğiz. Bunların mimarî projelerini hazırladık, mimarî projeler tamam. Seçimden sonra hemen bunların da ihalesini yapacağız ve bu iki adayı yaslı ada olmaktan çıkartıp, demokrasi ve özgürlükler adası yapacağız. İstiyoruz ki merhum Menderes'i, Hasan Polatkan'ı, Fatin Rüştü Zorlu'yu ve tüm orada yargılananları, demokrasiye karşı verilmiş olan bu yanlış kararları biz inşallah düzeltelim istiyoruz. Yanlışlarla devama mecbur değiliz ve bunu düzeltmek de bizim görevimizdir. Böyle bir yanlışı düzelteceğimize inanıyorum ve merhumların da ruhunun şad olması için böyle bir görevimizin olduğuna inanıyorum, ki tarihe karşı bu görevi yerine getirmiş olalım.[54]

AKP'nin izlediği gelenekçi muhafazakârlık ise Tayfun Atay'ın deyimiyle modernleşmeci bir motivasyonla doğar ve Türk modernleşmesinin yol açtığı "hasarları" giderme ve radikalliğinden arındırarak yeni bir millet oluşturma çabası içerisine girer.[55] Ancak bu millet, yeni bir millettir ama aynı zamanda geçmişiyle ve kültürüyle barışık olan apolitik bir öznedir.

Kemalizmin halkçılık anlayışı gibi lider kültü etrafında toplanmış eşit ve sınıfsız halk vurgusu yapılır. Erzurumlulara Dadaş, Sivaslılara Yiğido gibi yerel isimleriyle seslenmek ve başbakan Recep Tayyip Erdoğan'ın mitinge gittiği şehirlerde onlara diğer miting yaptığı yerlerden selâm getirdiğini söylemesi bir yandan Kemalizmin cumhuriyetçilik anlayışıyla örtüşürken öbür yandan Kemalizmin sınıfsız ve eşit halkçılık idealine benzer. Ancak Kemalizmin halkçılık anlayışı, dinî, etnik ve mistik olanı, kamusal alandan çıkarmaya ve özel alana hapseden bir yapısı olduğu için halk ve devlet arasında bağı tam anlamıyla sağlayamamıştır. Buna karşılık AKP'nin temsil ettiği muhafazakâr modernlik anlayışı güçlü bir halkçılık hareketine, romantik edebiyata, folklor birikimine, dinî anlatılara dayanır. Bu öğe ve Erdoğan kültü sayesinde millet kavramı AKP söyleminde yeniden kurulmaya çalışılır.

---

[54] İstanbul Mitingi 5 Haziran 2011.

[55] Tayfun Atay, "Gelenekçilikle Karşı-Gelenekçiliğin Gelgitinde Türk Gelenekçi Muhafazakârlığı," Ahmet Çiğdem, ed., *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: Muhafazakârlık,* (İstanbul: İletişim Yayınları, 2003), s. 166.

Şimdi bakın sevgili kardeşlerim, Siirt'te makamı bulunan Veysel Karanî Hazretleri biliyorsunuz sahabe-i kiramdan değildir, sahabe olamamıştır. Zira Hazreti Peygamberin sadece mübarek suretlerini görmüş olsaydı, o zaman sahabe olabilecekti, ama göremedi. Nedeni neydi, siz bilirsiniz? Hazreti Peygamberi ziyarete gidecekti, ama annesi hastaydı. Cennet, annelerin ayakları altındadır sözünü bildiği için hasta annesini yatağında bırakıp yola çıkamadı. Yaradılmışların en şereflisini annesine hürmeten göremedi. Diyor ki Hazreti Peygamber, bakın bu çok önemli; ümmetimden öyle bir kimse vardır ki, en büyük iki kabilenin bütün koyunlarının kılları kadar mümine şefaat edecektir. Kim olduğunu sorduklarında da, Karenli Üveys'tir diyor. Sonra diyor ki, onun gelmemesi de bana olan bağlılığındandır. İhtiyar bir annesi vardır, iman etmiştir, ancak gözleri görmez, hareket edemez. İşte Siirt, annesine bu kadar bağlı, bu kadar hürmetli bir zatın, Veysel Karanî Hazretleri'nin şehridir.[56] (Siirt 19 Mayıs 2011)

AKP, halkçılık anlayışını milliyetçilik anlayışıyla destekler. AKP'nin milliyetçilik algılayışı Kemalizme benzer yanları olsa da ondan görünür şekilde ayrışır. Parti daha çok muhafazakâr geleneğin Osmanlıcılık perspektifine referansla milliyetçilik öğesini yeniden düzenlemiştir. Çetinsaya'ya göre Cumhuriyet Türkiye'sinde üç Osmanlıcı bakış açısı vardır. Bunlardan ilki Cumhuriyeti reddederek Osmanlı saltanatını özleyenler, savunanlar ve yeniden getirmek isteyenler. İkinci olarak, bağlı oldukları milliyetçi muhafazakâr ideolojileri gereği Osmanlı geçmişini ve mirasını önemseyenler ve bunlarla övünenler ve sonuncu olarak ise Soğuk Savaş döneminin sonucu olarak Türkiye'nin ve yakın çevresinin karşılaştığı iç ve dış sorunlara bir çözüm olarak "Pax Ottomana" veya "yeni Osmanlıcılık" modelini iler sürenler.[57] AKP'nin Osmanlıcılık algılayışını son iki maddeye referansla açıklayabiliriz. Soğuk Savaş sonrası dönemde ulus-devletin dönüşüme uğrayarak esnekleşmesi ve uluslararası sınırların daha belirsiz olduğu dünyada iç siyasette tüm kimlikleri kapsayan ve dışsallaştırmayan Türklerin, Osmanlı kimliğine ve dönemine vurgusu AKP'nin iç siyasetteki hedefini oluşturmaktadır.[58] Başka bir deyişle, Türk milliyetçiliğini katı ulus-devlet vurgusundan ziyade Türklerin egemen olduğu çok kültürlü Osmanlı üzerinden yapılması bu içselleştirici siyasetin temelini oluşturmaktadır. Bu süreci Osmanlı geçmişini ulus-devlet referanslı yeni-

[56] Siirt Mitingi 19 Mayıs 2011.

[57] Gökhan Çetinsaya, "Cumhuriyet Türkiye'sinde 'Osmanlıcılık'", Ahmet Çiğdem, ed., *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: Muhafazakârlık*, (İstanbul: İletişim Yayınları, 2003), s. 361.

[58] Gürkan Zengin, *Hoca:Türk Dış Politikasında Davutoğlu Etkisi*, (İstanbul: İnkılap Yayınevi, 2010), s. 66.

den yazarak yüceltirken, Kemalist modernleşmeyi baskıcı ve dışsallayıcı olarak görmektedir. Bu bağlamda, Türk modernleşmesinden iki şekilde kopar. İlk olarak, Kemalizmin katı ulus-devlet tanımındaki gibi bireylerin alt kültürlerinin özel alana itildiği ve sadece Türk üst-kimliğiyle tanımlanan asker-vatandaş yerine, alt kültürün kamusal alanda görünür olduğu ve üst kültürün –Türklüğün– alt kültürlerle tanımlandığı bir algılayış benimsenir. Bu ise Kemalist laiklik anlayışından farklı olarak ve muhafazakâr ideolojinin devamı olarak İslâm'ı toplumsal yapıyı tutan bir harç olarak görür. Burada laiklik ise dinin kontrolünden ziyade, dini farklı alt kültürleri bir arada tutan bir olgu olarak görür. Tüm bunlar ulus devletin imparatorluk mantığıyla okunması olarak da görülebilir. 12 Haziran 2011 balkon konuşmasında başbakan bunu şöyle açıklıyor: *Bugün benim Türk kardeşim, Kürt kardeşim, Zaza, Arap, Laz Gürcü tüm kardeşlerim 74 milyon kazanmıştır.* İkincisi, kısmî bir kopuş diyebileceğimiz, Türk modernleşmesini reddetmeden onu dini ve farklılıkları kamusal alandan dışladığı için ötekileştiren bir kopuştur. Başbakan Tayyip Erdoğan'ın, Mustafa Kemal'i eleştirmezken, İsmet İnönü'yü mitinglerde baskıcı olarak eleştirmesi –özellikle laiklik politikalarını eleştirmesi– veya MHP'yi ırkçılıkla suçlaması gibi.[59] Ancak aynı Kemalist milliyetçilikte olduğu gibi devlet merkezli milliyetçilik tarafından çizilen vatandaşlık sınırını kabul etmeyen her aktör ve onlara uzaktan yakından bağlantılı olan diğer aktörler de doğrudan ötekileştirilirler.

> Fakat bu bayrağın renginden rahatsız olanlar da var. Hilâlinden rahatsız olanlar var, yıldızından rahatsız olanlar var. Hakkari'de BDP'linin eline CHP bayrağını tutturup, Türk bayrağını tutturamayanlar var. 12 Haziran inanıyorum onlara da hesap sorma günü olacaktır.[60]

Buna karşılık Türkiye'nin jeopolitik gücünü ve tarihî derinliğini-Osmanlı hinterlandını ve İslâm'ı kullanarak bulunduğu bölgede emperyal bir özne olma iddiasını içinde taşımaktadır. Bu bağlamda AKP'nin ulus-devlet algısı Kemalizmin ulus-devlet algısı gibi kapalı değil, İngilizlerin "*Common Wealth*" anlayışına benzer bir şekilde tarihî ve jeopolitik ilişkileri olan ülkelerle daha esnek bir jeopolitik tanımlamaları vardır.[61] Başka bir

---

[59] Tayyip Erdoğan, *Erzurum Mitingi, 10 Haziran 2011.*

[60] İstanbul Mitingi 5 Haziran 2011.

[61] Davutoğlu Washington Post köşe yazarı Jackson Diehl'e verdiği röportajda İngilizlerin "Common Wealth" politikası gibi Türkiye'nin eski Osmanlı hinterlandında neden liderliğe oynamasın diye Neo-Osmanlıcılık politikasını açıklıyordu; Jackson Diehl, "How WikiLeaks Cables Capture 21st-century Turkey", *The Washington Post,* 5 Aralık 2010, http://www.washingtonpost.com/wp-dyn/content/article/2010/12/05/AR2010120503428.html [Erişim Tarihi 7 Ağustos 2011]

deyişle Rus ve İngiliz jeopolitik algısı postmodern bir imparatorluk algısı mevcuttur. Ancak bu bakış açısı Kemalizmin bakışına ve üçüncü dünya milliyetçiliğine benzer şekilde bir yandan Batı'yı mağrur –ve zımnî olarak mağdur eden– olarak ötekileştirirken aynı zamanda uluslararası kapitalist sisteme entegre olmak isteyen –Batı'yı yücelten bir algısı vardır–.[62] Bu anlamda parti, Türkiye'yi eski Osmanlı hinterlandındaki ezilen ülkelerin yanında ama uluslararası kapitalist sistemin başat aktörleri arasında görerek ezilenlerin lideri olarak kendini tanımlar. Erdoğan'ın 2011 Haziran Balkon konuşması bunu açıklamaktadır:

> Bugün küresel ölçekte mazlumların mağdurların umudu kazanmıştır. İnanın bugün İstanbul kadar, Saraybosna kazanmıştır. İzmir kadar Beyrut kazanmıştır. Ankara kadar Şam kazanmıştır. Diyarbakır kadar Ramallah, Batı Şeria, Kudüs, Gazze kazanmıştır. Bugün Türkiye kadar Orta Doğu, Kafkaslar, Balkanlar, Avrupa kazanmıştır. Bugün demokrasi kadar, özgürlük kadar, barış, adalet, istikrar kazanmıştır. Bu milletin bir evladı olarak şunu da büyük bir gururla ifade etmek durumundayım. Türkiye artık bölgesine ve dünyaya örnek teşkil edecek bir demokratik özgürlüğe ulaşmıştır.[63]

Eleştirel jeopolitik bağlamda, hem iç hem dış siyasette ulus devletin Osmanlı geçmişiyle okunması olarak görebileceğimiz bir bakış açısı gelmiştir. Bu bakış açısına Abdülhamit'in ulus-devletleşme sürecine giren Osmanlı'da İslâmcılığı ve Osmanlı hinterlandını uluslararası ve ulusal siyasette kullanmasına benzer bir şekilde AKP'de kullandığı için buna Neo-Abdülhamitçi politikalar demek yanlış olmaz.

Yukarıda da görüleceği gibi AKP söylemsel anlamda Kemalizmi revize ederken aynı zamanda muhafazakâr ideolojinin de yardımıyla onu restorasyona uğratarak geniş halk kitleleriyle, değişen esnek ulus devlet yapısıyla uyumlulaştırmaya çalışmaktadır. Başka bir deyişle, AKP Kemalizmi dönüştürerek resmî ideolojiyi Neo-Kemalizme doğru dönüştürmektedir.

Sonuç

Bu çalışma AKP'nin, her ne kadar bazı kopuşları olsa da, Türk modernleşmesinin/Kemalizmin bir ürünü olduğunu ve bu süreci güçlü bir şekilde devam ettirdiğini savunmaktadır. Yine çalışma parti kadrolarının ve felsefesinin Osmanlı'dan bu yana modernite ve devlete eklemlenen Nakşi-

[62] Bkz.Cihan Tuğal, *Pasif Devrim*, s. 72.
[63] 12 Haziran 2011 Balkon Konuşması.

bendî hareketinin bir devamı olduğunu söylerken, aynı zamanda partinin Türk modernleşmesinin/Kemalizmin bazı noktalarını, ulus devletin değişen yapısına göre revize ederek Kemalist söylemi devam ettirdiğini belirtmektedir . Bu bağlamda çalışma, Başbakan Recep Tayyip Erdoğan'ın Haziran 2011 seçim mitinglerindeki söylemi analiz ederek Kemalizm'le süreklilik ve kopuşları bulmaya çalışmıştır.

Bu çerçevede bakıldığı zaman AKP, muhafazakâr ideolojiden aldığı özelliklerin sonucunda Kemalizmin devletin toplum üzerindeki hiç tartışmasız gücü ve devletin toplumu dönüştürme iddiasına karşı, toplumu yüceltme ve toplumsalın kendisini temsil etmesi gerektiğini belirtmektedir. Ancak buradaki millet anlayışı Kemalizmdeki anlayışa çok benzer. Halk burada apolitik ve edilgen bir öznedir. Lider ve partinin inkılâpçılığı doğrultusunda yaptığı hizmetlerden yararlandığı ve politika yapmadığı sürece özne olabilen vatandaşlardır. Bu anlamda halk aslından saptırılmaya çalışılabilen ve kötü yola düşürülebilecek bir aktör olduğu için halkın arındırılmaya ve yerlileştirilmeye ihtiyacı vardır. AKP'nin bu bakış açısı Kemalizmin toplum-devlet ilişkisini tersine çevirerek aslında aynı apolitik ve edilgen vatandaş tipolojisini üretir.

Yine AKP Kemalizmde olduğu gibi geçmişi ötekileştirir ve yeni bir tarih yazımına girişir. Kemalizmde olduğu gibi ânı –kendi çağını– referans alarak geçmişle gelecek arasında kopuş yaratmaya çalışır. Bu kopuştan doğan boşluğu ise "Mesihsel" bir liderin önderliğinde doldurmaya çalışır ve Kemalizm'in inkılâpçılık ilkesi sayesinde kalkınma ütopyasıyla doldurur. Bu süreçte de yine lider kültü aracılığıyla Kemalizmin halkçılık anlayışıyla eşit, sınıfsız halk vurgusu yapılır. Halkçılık anlayışı ise milliyetçilik anlayışıyla desteklenir. Ancak AKP'nin milliyetçilik anlayışı Kemalizmden iki şekilde kopar. Kemalizmin katı ulus-devlet tanımı ve bireylerin alt-kimliklerinin kamusal alandan silindiği bir vatandaşlık yerine, alt-kültürün kamusal alanda görünür olduğu ve üst-kültürün alt-kültürle tanımlandığı bir algılayışı destekler. Ancak aynı Kemalist milliyetçilikte olduğu gibi vatandaşlık sınırını kabul etmeyen herkes ve onunla yakından uzaktan ilişkilendirilen her aktör doğrudan ötekileştirilir. İkinci olarak AKP'nin ulus-devlet algısı Kemalizmin misak-ı millî algısı veya milliyetçi muhafazakârların Turan algısıyla kısıtlı değil, eski Osmanlı hinterlandında bulunan bölgede Emperyal vizyon taşıyan Çin ve Rus milliyetçiliğine benzer bir milliyetçilik algısıdır. Ancak Parti, Kemalizmin paradoksal batı algısındaki gibi eski Osmanlı hinterlandında ezilen Müslüman ülkelerin temsilcisi ve lideri olarak görürken aynı zamanda kendisini uluslararası kapitalist sistemin başat aktörü olarak da görür.

AKP, ulus-devleti değişen küresel jeopolitik iklimin de yardımıyla imparatorluk mantığıyla okur.

Anlatılanların ışığında AKP; Kemalizmi yapıbozuma uğratarak, muhafazakâr ideolojinin yardımı ile Kemalizmin yarattığı toplumsal kültür ile siyasal kültür arasındaki açıklığı gidermeye çalışmaktadır. Bazı zamanlarda kopmalar olsa da, çoğu zaman Kemalizmle bir süreklilik arz etmektedir. Bu bağlamda AKP söylemine Neo-Kemalizm demek hiç de yanlış bir ifade olmayacaktır.







Üst: Ak Parti tarafından düzenlenen *'Büyüyen ve gelişen Türkiye'* konulu kısa film yarışması afişi.

Alt sol: *"Amina-anahtarlık"* Styleislam

Alt sağ: "*The Prophet-tablo"* Styleislam, (www.styleislam.com.tr)

KLASİK MUHAFAZAKÂRLIKTAN TEKNO-MUHAFAZAKÂRLIĞA: TANIM SORUNLARI, TEMELLER VE DEĞİŞMELER

Fırat Mollaer*

"Eşitlik fikri insanlığı kendini yok etmeye iten acımasız bir kandırmacadan başka ne olabilir"
Edmund Burke

"Kapitalizm hür bir düşünce sistemi içinde, kendi kendisini her an tenkid ve takbih etmektedir (...) hakikat aşkına ve yalnız işçi sınıfının menfaatlerini değil, bütün insanların haklarını hesaba katan bir ahlâk telakkisine bağlı kapitalizm, kendi bünyesi içinde maddecilikle mücadele içindedir"
Peyami Safa

I

Muhafazakârlığa modernliğin "öteki"si olarak o kadar fazla anlam yüklenmiştir ki, terimin ciddi bir erozyonla karşı karşıya olduğunu iddia edebiliriz. Çağdaş siyasal ideolojilerden hiçbiri aynı anda bu kadar fazla (politik, kültürel, teolojik, sosyolojik) olguya işaret edecek biçimde kullanılamaz: a) Politik-kültürel açıdan: reaksiyonerlik, tutuculuk, gericilik, cemaatçilik, Doğuculuk; b) teolojik açıdan: dindarlık, öte-dünyacılık, İslâmcılık, mürtecilik;[1] c) sosyolojik açıdan: geleneksellik/geleneksel toplum, tarihsel durağanlık, azgelişmişlik, kırsallık, gemeinschaft vs[2]. Diğer

* Fırat Mollaer, Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi, Sosyoloji Bölümü.

[1] Cumhuriyet Halk Fırkası Genel Kâtibi Recep Peker, 1934-1935'te hukuk fakültelerinde verdiği rejim bilgisi derslerinde "sözlerinde ve programlarında ileri gidişin...zararlı sayılabilecek ölçüdeki *hızını tadil* gibi, orta düşüncelilere hoş gelecek bir eda vardır" derken muhafazakârlığı kastediyordu: "Hakikatte bunlar, uyanık olmayanlara hoşça gelen bir dış görünüş içinde saklanmış, en zararlı *mürtecilerdir*". Dolayısıyla yeni doğmuş "inkılâpçı" devletlerin, bu "mutedil ve muhafazakâr maskesi" takan ve fakat "en feci irticaları yapan" partilere karşı "çok uyanık" olması gerekir. Recep Peker, *İnkılâp Dersleri*, İstanbul: İletişim, 1984, s. 71. Bu, muhafazakârlığın erken Cumhuriyet döneminden itibaren (aslen) kültürel ve teolojik bir anlamda tanımlandığını örnekliyor.

[2] Sosyolojik tanım, bir dönem sosyal bilimlerde egemen paradigma olan modernleşme teorilerinin ana eksenlerinden biriydi ama hâlâ etkisini sürdürüyor. Yakın tarihli bir örnek olarak bkz.

sorun ise, muhafazakârlığın her tür zeminde (farklı ideolojilerin içinde, hattâ belki de astrologların toplumsal değerlere bağlı olduğunu söyledikleri "toprak" burçlarında) karşılaşılabilecek, ideolojik olarak nesneleştirmesi güç bir "tutum" olduğunu iddia eden gevşek bakış açısından kaynaklanıyor. Eşzamanlı biçimde bu kadar fazla nesneyi ifade eden bir terimin ve bütün siyasî ortamlarda rastlanabilen bir tutumun öznesi olamayacağından özel ideolojik bir dil olarak nesneleştirilmesi de beklenemez. Dolayısıyla –bazı versiyonlarında muhafazakârlığı öcüye dönüştürmeyi hedefleyen– bu anlam enflasyonu, panteist paradokstan âşina olduğumuz beklenmedik bir neticeye yol açıyor: Her yerde olan hiçbiryerde değildir. O halde, araştırmacı özne, her türlü etik ve politik sorumluluktan sıyrılmış bir vaziyette sadece nedensel bağlantılarını kavrayacağı bir saf pozitiflik dünyasında iş görecektir.[3] Muhafazakârlığın temsilcileri, şaşırtıcı olmayan bir biçimde, bu sonuçtan hiç de rahatsız görünmüyorlar. Zira günümüzde "ideolojilerin sonu" efsanesini yaldızlayanlar ve muhafazakârlığın (güçlü) bir ideoloji olmadığı için başarılı olduğunu iddia edenler tam da kendileri.[4]

Muhafazakârlığın uygulayıcıları, genellikle sanıldığının aksine, "toplumsal değişim"e değil toplumun eşitlikçi-sol politikalarla dönüştürülmesine muhalif olduklarını 1980'lerden itibaren daha fazla gösterdiler. Buna

---

Binnaz Toprak vd., *Türkiye'de Farklı Olmak: Din ve Muhafazakârlık Ekseninde Ötekileştirilenler*, İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi, 2008. "Burada 'muhafazakâr' kavramını (...) *modern ve geleneksel toplumlar arasındaki farklılıklara gönderme yaparak* tanımlıyoruz. Muhafazakârlıktan kastımız, herkesin birbirini tanıdığı, yüzyüze ilişkiler kanalıyla toplumsal normların oluştuğu, her bireyin yaşamının başkalarının gözü önünde ve başkalarının denetimine tâbi olduğu, din ve geleneklerin bireyin yaşamını yönlendirdiği toplumsal yapılarda tanık olunan *kolektif ruh hali*dir" (s. 18). Muhafazakârlık, burada "gemeinschaft"ın temel özellikleriyle tanımlanıyor; "sosyolojik" olarak sınıflandırdığım kategorideki tüm terimleri engin bir çağrışımla kapsıyor: geleneksellik ya da geleneksel toplum, tarihsel durağanlık, azgelişmişlik, kırsallık. Aslında, özgün isimleri "gemeinschaft" (cemaat) ve "gesellschaft" (cemiyet) olan ve (19. yüzyılda) sosyolog Ferdinand Tönnies'in kavramsallaştırdığı bu terimler, Tönnies'in normatif temeli farklı olsa bile, modernleşme teorilerinin "geleneksel toplum" ve "modern toplum" kategorileriyle benzer bir işleyişe sahiptir. "*Gemeinschaft* ilişkileri ile karakterize olan toplumlar, homojendir, geniş bir şekilde organik bağlar ve yakınlık üzerinde temellenir ve genellikle yaygın dinsel duygu üzerinde kurulan bir moral kaynaşmaya sahiptir. Bu ilişkiler, *Gesellschaft* ilişkilerinin gelişmesini temsil eden işbölümü, bireycilik ve rekabet tarafından eritilir. Tönnies (1887), *Gemeinschaft*'a gerçek, organize yaşamın ifadesi olarak itibar ederken *Gesellschaft*, egoistik arzuların çatışması üzerinde temellenen yapay bir sosyal düzenlemedir". N. Abercrombie, S. Hill, B. S. Turner, "Gemeinschaft", *Dictionary of Sociology*, Penguin, 2006.

[3] Žižek, bir tür Spinozacı içkinlik felsefesinin "geç kapitalizmin ideolojisi" olduğunu iddia eder. Bkz. Slovaj Žižek, *Kırılgan Temas*, çev. Tuncay Birkan, İstanbul: Metis, 2006, s. 233 vd.

[4] Muhafazakârlar tarafından en fazla öne çıkarılan temalardan biri de eşitlikçi tekbiçimci ideolojik sistemlere karşı insan doğasının karmaşıklığı ve çeşitliliği. Bkz. Russell Kirk, "The Idea of Conservatism", *The Conservative Mind: From Burke to Eliot*, Chicago: Regnery Gateway, 1978.

rağmen, muhafazakârlığı tarihsel olarak eski çağlara özlem duyan bir tavır ya da gerici bir düşünce biçimi olarak sınıflandıran kültürelci bir şablon hâlâ çok önemli bir başvuru kaynağı olmaya devam ediyor.[5] Dahası, Türkiye'de birçok kişi, hiçbir sorgulamaya dayanmaksızın, muhafazakârların kendi kültürel değerleri açısından bir güvenlik işlevi gördüğünü düşünüyor. Fakat sözkonusu olan "değerler"se, iyi düşünüldüğünde, bu değerleri derinden değiştirecek ekonomik yapılanmaları tetikleyen çoğu zaman muhafazakârlar olmuştur. Muhafazakârların Marx ve Engels'in terimleriyle söylersek "katı olan her şeyi buharlaştıran, kutsal olan ne varsa lanetleyen" kapitalizmle sorunu esaslı değildir.[6] Bu durumda, muhafazakârlık konusunda ezeli bir yanlış bilgilenme durumunda olduğumuzu söylemek entelektüel bir lafazanlık sayılmaz.

II

"Muhafazakârlık versus modernlik" tanımlamasında zuhur eden siyasal sorun, Türkiye'nin yakın tarihinde –toplumsal karşılığı açısından düşünüldüğünde bugün de temsil yeteneği yüksek olan– iki temel itirazla karşılaştı. Cemil Meriç, muhtemelen en iyi bilinen yazılarından birinde, "gericilik-ilericilik" terimlerinin hür düşünceye vurduğu prangadan yakınmıştı. Meriç'e göre, Dante, Balzac ve Dostoyevski gibi (büyük) yazarlar,

---

[5] Bunun en önemli nedeni, Türkiye'de siyasetin son derecede güçlü tarihsel temelleri bulunan pozitivist-cumhuriyetçi/liberal-muhafazakâr çatışmasındaki kültürelci tutum almalara dayanmasıdır. Siyasal tarihimizin gündemi, ekonomik temellere dayanan bir toplumsal-siyasal antagonizmadan çok bir kültür kavgası tarafından belirlendi. Cumhuriyetçi siyasî gelenekte, Rousseau'nun bir cumhuriyetin yurttaşlarının sosyo-ekonomik olarak da eşit olması gerektiği düşüncesinden çok Robespiyerciliğin verili kültürel örüntülere karşı bir Haçlı seferine dönüşen (a)kültürelci tutumu etkili olduğu için muhafazakârların bir *kültür bekçiliği* misyonunu sahiplenmeleri de zor olmadı. Örneğin, Safa, 1959 tarihli bir yazısında, karşısındaki Peker figürüne şöyle cevap verecekti: "Muhafazakârlık, tarihçi ve gelenekçidir. Bugünü düne bağlayan zengin tecrübe ve *kültür mirasının bekçisi*dir (...) Muhafazakârlık, eskiyi muhafaza eder, fakat yeniyi tepmez; teptiği zaman 'irtica' olur". Peyami Safa, *Din, İnkılâp, İrtica*, İstanbul: Ötüken, 1971, s. 187-188. Ancak her iki tutum da muhafazakârlığı kültürelci bir biçimde tanımlamaktadır. Kültürelciliğin eleştirisi için bkz. Fırat Mollaer, "Kültürelcilik ve Karşı-Kültürelcilik Gelgitinde Muhafazakâr Yanılgı", *Muhafazakârlığın İki Yüzü*, İstanbul: Dergâh, 2009.

[6] Karl Marx- Friedrich Engels, *Komünist Parti Manifestosu*, çev. Cenap Karakaya, Sol Yayınları, Ankara: Sol, 1998. Muhafazakârlığın kurucusu Edmund Burke'ün düşüncelerine bakıldığında bu oldukça açıktır. Bkz. R. B. McDowell, "Introduction", *The Writings and Speeches of Edmund Burke*, Volume IX, Oxford Universty Press, 1991, s. 27. Canavan'a göre, "Burke, özgür pazar ekonomisi ve ekonomik özgürlüğün savunulması bağlamında (Adam) Smith'le sıklıkla paralel düşünüyordu. Yayımlanmış ilk politik yazılarından birinde, ticareti ve üretimi sınırlandırmanın onları kesinlikle yok edeceğini vurguladı...1780 tarihli *Ekonomik Reform Hakkında Konuşma*'da şöyle söylemişti: 'Ticaret...en çok kendi haline bırakıldığında gelişebilir. Ticaretin büyük rehberi olan çıkar, kör değildir; kendi yolunu bulmakta çok yeteneklidir". Francis Canavan, "Burke's Economics", *The Political Economy of Edmund Burke*, Fordham University Press, 1995, s. 117.

ya yaşadığı çağı sevmezler, ya eski düzenin kurumlarının gölgesinde yazarlar ya da maziye âşıktırlar. Bu ustalara "gerici" diyemiyorsak, şu hakikati kabul etmeliyiz: "Düşünce hürriyeti bu mülevves kelimelerin esaretinden kurtulmakla başlar". İdris Küçükömer ise, Meriç'le aynı yıllarda, Türkiye'de genellikle idealist bir zaviyeden anlaşıldığından tepetaklak duran sağ-sol bölünmesinin ayaklarını yere bastırdığını iddia etti. Meriç, "ilericilik"in kültürelci bir şablon olarak kullanılmasını tenkid ederken, Küçükömer de bu terimin ancak "üretici güçler" anlamında bir karşılığının olabileceği tezini öne sürmek suretiyle onu tamamlıyordu. Buna göre, muhafazakârlar, üretici güçlerin gelişmesini sağlayan ilerici tarafta, buna ket vuran bürokrasi (ve onun siyasal düzeyi) ise gerici tarafta yer alıyordu.[7]

Bugün muhafazakârlığı layıkıyla analiz etme işi, bu ikilinin sunduğu paradigmatik çerçevelerle başarılamaz. Meriç, "ilerici-gerici" ikiliğini aşmamız gerektiğini söylemişti ama muhafazakârlara "gerici" demekten vazgeçildiğinde hangi analitik araçlarla yeniden işe koyulmamız gerektiği hakkında kaydadeğer bir öneri sunmamıştı. Çünkü, Türkiye'deki can alıcı sorunun Cumhuriyet devrimlerinin yarattığı kültürel travmayla ilgili olduğunu düşünüyordu.[8] Küçükömer ise, politik kültürümüzdeki güçlü kalıpları yıkan bir çıkış yapmasına rağmen, kapitalist pazarın genişlemesini hızlandıran ya da Anglo-Amerikan tarzı bir paradigmayla kapitalizmi özel teşebbüsçülük olarak savunan muhafazakârlara ilericilik ya da solda yer vermiş olması oldukça kafa karıştırıcıydı.[9] Küçükömer'in muhafazakârlık ve üretici güçler arasında kurduğu paralellik, üretici güçlerle ancak kapitalizmi kastediyorsak anlamlı olabilir. Günümüzde Cemil Meriç'in düşündüğü travma politik olarak neredeyse rehabilite edilmiştir ve Küçü-

[7] Cemil Meriç, *Bu Ülke*, İstanbul: İletişim, 1998. İdris Küçükömer, *Batılılaşma, Düzenin Yabancılaşması*, İstanbul: Bağlam, 1994.

[8] Meriç gibi karmaşık bir düşünürün dünyasını muhafazakâr-sağ bir reflekse indirgediğimin düşünülmesini istemem. Bu konuda daha fazla bilgi için bkz. Fırat Mollaer, "Sokratik Bir At Sineğinin Serencamı: Türk Düşünce Dünyasında Cemil Meriç", *Düşünen Siyaset*, 22, 2007.

[9] Nuray Mert, "İdris Küçükömer ve 'Düzenin Yabancılaşması'", *Doğu Batı*, 11, 2000. Buradaki sorun şu: Negri'nin belirttiği gibi, –siyasî başyapıtı olan– "*Reflections*'ta ifade edilen hiyerarşik toplum kavramsallaştırmasıyla Burke'ün sosyal politika üzerine önerilerinde ifade edilen bireyci pazar ilişkileri kavramsallaştırması birbiriyle uyumludur. Bu, yükselen işçi sınıfının kontrol edilmesiyle ilgili olarak, Burke'ün devlet müdahalesinden ziyade tarihin güçlerine dayanmak istediği anlamına gelmektedir". Antonio Negri, *Insurgencies: Constituent Power and the Modern State*, trans. by Maurizia Boscagli, The University of Minnesota Press, 1992, 360.1. Muhafazakârlığın denetim işlevi için, sadece "tarihin güçleri"yle yetinmediği, devlet müdahalesine sıklıkla başvurduğu da rahatlıkla iddia edilebilir. Sosyal demokrat ya da demokratik sosyalist olan Küçükömer'in kafa karışıklığı da, muhafazakârlığın ancak –kendi anladığı anlamda– toplumun üretici güçlerini denetim ve baskı altına alarak "ilerici" işlevini ifa edebilmesiyle ilgilidir.

kömer'in ezber bozan çıkışının kendisi hâkim siyasal söylemlere dâhil edilerek yeni bir ezber haline gelmiştir. Meriç'in müdahalesi, muhafazakârlığı kültürel reaksiyonerliğe indirgeyenlerin kendisine gelmesi için hâlâ uyarıcı bir etki yapabilir; ne var ki bu açıklama Küçükömer'in muğlak analizi ile tamamlanırsa, hâsıl olan bireşim, bundan böyle, eleştirel bir analizi zayıflatmaktan başka bir işe yaramaz.

III

Muhafazakârlık araştırması, bu terimin gündelik politik dile egemen olan kültürelci anlamlarını askıya alarak başlamalıdır. Bu aşamadan sonra cevap bekleyen birçok temel soru var: Muhafazakârlık bir *ideoloji* mi, yoksa her ideolojide karşılaşabileceğimiz *zihinsel bir tutum* mu? *Evrensel* bir fenomen mi, *tarihsel ve modern döneme özgü* mü? Eğer modern döneme özgü ise *modernlikle ilişkisi*ni nasıl tanımlayabiliriz? Modernliğe karşı çıkışları ifade etmeye yarayan genel bir kategori mi, yoksa modernlikle ilişkisi daha sofistike bir biçimde anlaşılması gereken bir ideoloji mi? Son olarak, *hangi muhafazakârlık*tan bahsediyoruz? Evrensel bir fenomen değilse, bu tarihsel olarak birçok farklı muhafazakârlıktan sözedebileceğimiz anlamına gelir. Fakat bu çoğulluğa rağmen, belli bir türü, muhafazakârlığı temsil etme açısından üstünlüğe sahip olabilir. Hegemonik bir güce sahip olan bu tür hangisidir?

Muhafazakârlık hakkında görüş birliği bulunan az sayıdaki konudan biri, muhafazakârlığın doğuşu hikâyesidir. Muhafazakârlık, Fransız Devrimi'ne tepki olarak ortaya çıkmış ve o tarihten itibaren modernliğe yönelik eleştirilerin bereketli bir kaynağı olmuştur. Bu konuda hemen herkes hemfikirdir. Fakat burada önemli olan, eleştirinin kaynaklarından sadece biri olduğunu akıldan çıkarmamaktır. Diğer deyişle, muhafazakârlığı, genelleştirilmiş bir anti-modern kategori olarak kavrayamayız.

Bu tür bir analiz, modernlikten duyulan –ve birbirinden çok farklı ideolojik-felsefi temellere dayanan– hoşnutsuzlukları gereğinden fazla basitleştirerek tek bir potaya indirger. Muhafazakârlığın bu kadar geniş bir şemsiye kavram olarak kullanılması, ifade yeteneği üzerine kuşku düşürür; onu popülerleştirirken kavramsal açıklayıcılığım azaltır. Örneğin, *Bilimler ve Sanatlar Üzerine Nutuk*'ta modernliğin hoşnutsuzluklarını ilk defa dile getirirken özellikle modern bilim ve kapitalizmi hedef alan J. J. Rousseau, modernliği aşkın bir yurtsuzluk durumunun kötücül işareti olarak algılayan romantikler ve baskıcı bir metafizik sistem olarak eleştiren post-yapısalcılar, muhafazakârlığın atası sayılan Edmund Burke'le belli ortak zeminleri paylaşıyor olabilirler. Fakat bu dar kubbenin altında rahatsızlık duymaksızın yaşayabilirler mi?

Daha vahim olan, bu analiz, muhafazakârlığın gerçekten anti-modern olduğu ya da –en azından yukarıda sayılan diğer akımlar kadar– radikal bir modernlik eleştirisi getirdiği yanılsamasına yol açar. Böyle düşünmek, dünyayı Fransız Aydınlanmacılığının aydınlık-karanlık, ileri-geri gibi şemalarıyla kavrayanlara kolay geliyor olabilir ama bu konu sanıldığından daha karmaşıktır. Çünkü, muhafazakârlığın varlığını modernliğin kalkış noktalarında gösterdiği tepkiye borçlu olduğu doğru olsa bile, burada çatışmacı bir diyalektiğin sonucu olan mutlak bir antagonizmadan ziyade melez bir ilişki sözkonusudur. Muhafazakârlığın modernleşmeye karşıtlığı güçlü olmadığından onu bir anti-tez olarak sınıflandırmak zor görünüyor. Bu ancak, modernliği katı bir rasyonalist özle, muhafazakârlığı da uslanmaz bir akıl düşmanlığıyla tanımlarsak mümkün olabilir.

IV

Bu noktada, modernliği tanımlama sorunsalının sahasına (da) girmiş bulunmaktayız. Zaten muhafazakârlık üzerine düşünmek, daima modernlik üzerine düşünmenin bir veçhesi olmuştur. Öyle görünüyor ki, muhafazakârlığı kavramak, modernliğin kavramsal zorluklarının yükünü de taşımaktadır. Bu ilave yük konusunu iki aşamada ele alabiliriz:

Sorun, "modernlik", "modernleşme", "modernizm" gibi birbirinden farklı terimleri tek bir özle tanımlamaktan ve gelişigüzel bir biçimde kullanmaktan kaynaklanıyor. Oysa, modernleşmeyi –Berman gibi– kapitalist sanayileşme ile tanımladığımızda,[10] muhafazakârlığın modernleşmeye güçlü bir itirazının olmadığını görürüz. Hattâ, bırakalım kapitalist modernleşmeyle çatışmayı onun destekçisi olmuştur.[11] Karl Polanyi, kapita-

[10] Berman'a göre, "modernleşme" kapitalist sanayileşme, "modernlik" bu sürecin tecrübesi, "modernizm" ise varlığı bu sürece bağlı olmak ve modern hayatı tutkuyla tecrübe etmekle birlikte modernleşmeyi kıyasıya eleştiren şair, yazar ve düşünürlerin tutumlarının ve kültürel değerlerinin toplamıdır. Marshall Berman, *Katı Olan Herşey Buharlaşıyor: Modernite Deneyimi*, çev. Ümit Altuğ-Bülent Peker, İstanbul: İletişim, 2004. Burada muhafazakârların asıl karşı çıkacağı, Goethe, Marx, Baudelaire ve Dostoyevski gibi modernist yazarların radikalizmi olacaktır. Muhafazakârlığın sorunu ekonomik liberalizmle değil siyasal liberalizmle olmuştur ki, bu çelişki, Wallerstein'ın "teknoloji modernliği ile özgürleşme modernliği arasında berrak ve sahih bir gerilimin varlığı" biçiminde tanımladığı duruma denk gelir. Muhafazakârlık, teknoloji modernliğiyle özdeşleşirken özgürleşme modernliğini benimsemez. Immanuel Wallerstein, "Hangi Modernliğin Sonu", *Liberalizmden Sonra*, çev. Erol Öz, İstanbul: Metis, 2009.

[11] Macpherson'a göre, Burke, "hem geleneksel hiyerarşik sosyo-politik düzenin savunucusu hem de saf kapitalist ekonomik düzenin gerekliliğine inanan" bir düşünürdü. "Hiç kuşkusuz, Burke, yazdığı ve yaptığı her şeyde geleneksel düzene derin bir saygı duymuştur. Fakat onun geleneksel düzeni zaten kapitalist bir düzendi". Burke, ekonomik bağımlılığı sözleşme üzerinde değil statüler üzerinde temellendirirken geleneksel sosyal düzenin öncelikleriyle kapitalizmin taleplerini uzlaştırmaktadır. Burke'te –rasyonalizmin tarihsel taşıyıcılarından– doğal hukuk dahi ekonominin faydacı amaçlarına bağımlı kılınmıştır. Macpherson, bunu kapitalizmin "gele-

list ekonomik düzen anlayışına dair şimdiye dek yapılmış en güçlü eleştirilerden biri olan *Büyük Dönüşüm* adlı eserinde ekonomik liberalizmi karşı çıkılmaz bir güç konumuna getiren etmenin zıt görüşler arasındaki uyum olduğunu yazar: Rasyonalist-reformistlerle Burke gibi bir muhafazakârın birlikte kabul ettikleri şey (kapitalizmin ilericiliği, yoksulluğun ilerlemenin bir parçası ve toplumda yaşayan, karşı çıkılamaz doğa olduğu vs.) otomatik olarak tanıtlanmış görülmüştür.[12] Bu durumda, muhafazakârlığı, "büyük dönüşüm"ün müzmin düşmanı olarak gösteren yorumların inandırıcılığı ciddi bir yara almaktadır. Baştaki ilkeye sadık kalacaksak, bu tür yorumların muhafazakârlığı kavrayışımıza katkısı olmadığı gibi, modernleşmeyi kavrayışımıza da katkısının olmadığını eklemeliyiz.

Konu "modernlik"e geldiğinde, bu kez de *muhafazakârlığın modernliği* tezine yer açmak için güçlü kanıtlar var. Modernliği daraltılmış rasyonalist bir özle tanımlamak zorunda değiliz. Modernlik, en azından, rasyonalist ve empirist olmak üzere birbirinden farklı iki okula sahip olmuştur. İlkinin kökenleri, René Descartes'ın Kartezyen rasyonalizmine kadar geri götürülebilir: tümdengelimci bir akıl yürütme, toplumu *tabula rasa* (boş levha) olarak gören, kökten değişimci, kurucu rasyonalist, tarihsel açıdan kopuşçu bir paradigma. Diğeri ise, rasyonalizmin tümdengelimci akıl yürütmesini fazlasıyla basit ve metafizik bulan, işe soyut metafizik ilkeler yerine sınanabilir gerçekliklerden başlama ve deney üstüne deney yaparak temkinli bir biçimde ilerleme yanlısı olan empirist paradigmadır ki; John Locke ve David Hume'un empirizmine kadar geri götürülebilir. Burke'ün canını sıkan ve devrim gibi bir "bela"ya neden olduğunu düşündüğü, Sartori'nin terimleriyle, gerçeği aklın yansıması biçiminde yeniden kurmayı, her şeyi boş bir levhadan yeniden başlatmayı amaçlayan rasyonalizmdir.[13] Çünkü Burke, Fransız Devrimcilerinin "her şeyi daha önce hiç tecrübe edilmemiş spekülasyonlara terk ederek sınırsız vaatleri ve öngörüleriyle empirik gerçeği hiçe saymalarından" yakınırken devrimin rasyonalist kökenlerine gönderme yapar; rasyonalist paradigmaya karşı empirist paradigmadan güç alır.[14] Bunun anlamı, muhafazakârlı-

---

neğin yaptırımına ve alışkanlığa ihtiyaç duyması" argümanına dayandırır. C. B. Macpherson, *Burke*, Oxford University Press, 1980, s. 71. Diğer bir deyişle, Macpherson'a göre, "Burke'ün gelenekçiliği özgür bir pazar ekonomisi yönünde zaten kararlı bir biçimde hareket gerçekleştirmiş bir toplumu onaylamaya hizmet eder". Joseph L. Pappin, *The Metaphysics of Edmund Burke*, Fordham University Press, 1993, 35.

[12] Karl Polanyi, *Büyük Dönüşüm*, çev. Ayşe Buğra, İstanbul: Alan, 1986, s. 129-130, 135.

[13] Bu iki farklı paradigma için bkz. Giovanni Sartori, *Demokrasi Teorisine Geri Dönüş*, çev. T. Karamustafaoğlu & M. Turhan, Ankara: Yetkin, 1996, s. 52-59.

[14] Edmund Burke, "Gelenekselcilik", çev. Bilal Canatan, *Muhafazakâr Düşünce*, 3, 2005, s. 14 vd. Edmund Burke, *Reflections on the Revolution in France*, Chicago: Regnery Gateway, 1955, s. 91. Burke'ün Hume'un geleneğini takip eden (rasyonalist) metafizik karşıtı, empirist ve fay-

ğın modernliğin okullarından biri olan empirizmle ciddi bir sorununun olmadığıdır.

V

Muhafazakârlığın kaynaklarını, rasyonalist paradigmanın radikal toplumsal değişim talebine karşı ılımlı toplumsal değişim önerisi sunan empirist paradigmanın etki alanında bulduğumuzda, onun tarihsel ve modern döneme özgü bir fenomen olduğunu da varsaymış oluruz. Bununla birlikte, burada varolan, muhafazakârlığın bir ideoloji mi yoksa zihinsel bir tutum mu olduğu sorusunun cevabından çok, sadece bazı imâlardır: Eğer muhafazakârlık –ideolojiler çağı olarak kabul edilen– modern döneme özgü ise, onun bir ideoloji olduğunu tahmin edebiliriz. *Her ideolojide rastlanan zihinsel bir tutum olarak muhafazakârlık* tezinin –yazının başında ifade ettiğim– sonuçlarını hatırlarsak, böyle düşünmek kesinlikle daha faydalıdır. Çünkü, bu tez, muhafazakârlığı kendine has özellikleri olan felsefi-ideolojik bir dil olarak konumlandırmanın karşıtı olarak çalışıyor.[15] Onu belli bir ideolojinin içindeki "ilerici-gerici" eğilimleri ayırt etmeye yarayan bir araç olarak kullanarak, hem özgüllüğünü indirgiyor hem de "gerici" eğilimlerin ayracı olarak kullandığı için, *anti-modern bir genel kategori olarak muhafazakârlık* tezini destekliyor. Nihâyet, muhafazakârlığı nesneleştirmenin ve ideoloji eleştirisinin malzemesi kılmanın önüne geçiyor. Zira muhafazakârlığın amorf varlığı (iddiası), çoğu zaman onu insan doğasının kadim bir ilkesine indirgeyerek doğallaştıran bir görüşü temel alır. Tahmin edileceği gibi, bu kadar, amorf ve doğal bir fenomeni ideoloji olarak ele almak ve eleştirmek imkânsız hale gelir.

VI

Muhafazakârlığın şekilsiz bir tutumu ve entelektüel bir fikir jimnastiğini aşan özellikler taşıdığına, söylendiği gibi doğadan gelmediğine dair yeterince işaret bulunmaktadır. Muhafazakârlık altın çağını 1980'lerde yaşadı. Bu dönemde, dünyada egemen olan ve muhafazakârlığı temsil etme açısından hegemonik bir güce sahip olan (tipi), Anglo-Amerikan muhafazakârlığıydı. Muhafazakârlar, refah devleti döneminin kapitalizmle sosyalizm arasında bir yol tutturmaya çalışan anlayışını ilkinin lehine çözmek ve kapitalizmin tıkanıklıklarını aşmak üzere işe koyuldu. Buna karşı-

---

dacı bir düşünür olduğu yönündeki tezler için bkz. Pappin, "The Problem of Burkean Metaphysics", a.g.e., s. 13 vd.

[15] Bu konuda bkz. Nazım İrem, "Türk Muhafazakârlığı Üzerine Bazı Gözlemler", *Karizma*, 17, 2004.

lık, muhafazakârlığı ideoloji ötesi bir fenomen olarak sunma çabaları da eş zamanlı olarak işbaşındaydı. Anglo-Amerikan muhafazakârlığı, Burke' ten beri, ideoloji-karşıtı eğilimlerin billurlaştığı bir zemin olmuştu. Fakat bu iddia, 20. yüzyılın ikinci yarısına damgasını vuran "ideolojilerin sonu" ve "tarihin sonu" tezleriyle birleştiğinde ortaya son derecede hegomonik ve muktedir bir karışım çıktı. Hegemonikti, çünkü birbirinden farklı kaynakları birbirine eklemleyebiliyor ve buradan bir üreme kanalı oluşturabiliyordu. (Bu birbirinden farklı kaynaklara 1970'lerin liberalizm ve postmodernizm tartışmalarını ekleyebiliriz. Bu tartışmaların anafikri, "iyi toplum" arayışlarının beyhudeliği ya da potansiyel tehlikesi ve ideoloji terminden vazgeçilmesi olarak özetlenebilir). Muktedirdi, çünkü siyasal sistem olarak liberal/liberal-muhafazakâr bir modelin, ekonomik sistem olarak kapitalizmin alternatifsizliğini işaretleyerek, eleştirel aklı ebleh bir iyimserliğe, iradeyi ise felce uğratmaya amade amaçlar güdüyordu. Dolayısıyla acı bir ironi iş başındaydı: İdeolojiye karşı çıkış bu kadar sistemli hale geldiğinde, yeni bir ideolojinin sahasında bulunduğumuzdan kuşkulanmak için vakit gelmiş demektir.

VII

Muhafazakârlığın ideoloji olduğunu söylemek, bizi aksine inandırmaya adanmış güçlü koroya karşı gözlerimizi biraz açabilir ama yeterli değildir. İki sorunun daha cevaplanması gerekir: Bu ideolojinin ilkeleri nelerdir? "Muhafazakârlık, rasyonalizme karşı insan aklının yetersizliğini savunur. Gelenekleri, bu yetersizliği telafi etmek üzere öne çıkarır. Rasyonalizmin 'akılcı olan'a yaptığı vurguya karşı, 'tecrübe'den süzülen sağduyuya başvurur" vs.[16] Bunlar, (literatürde) muhafazakârlığı tanımlayan az çok kabul görmüş ilkeler olarak görülebilir. Fakat bu ilkeler, bize muhafazakârlığın ne olduğunu tam olarak söylemez.

Şimdilik, bu soruya cevap vermek yerine yeni sorular ekleyelim: Romantikler de insan aklının yetersiz olduğunu söyler; Engels, akılcılığı burjuvazinin idealleştirilmiş egemenliği olarak görür; Nietzsche sıklıkla dalga geçer; Heidegger, "Varlığın unutulması"na yol açan uğursuz bir metafizik olarak anar; Freud, aklın dışındaki güçlerin iktidarının sandığımızdan çok daha büyük olduğu konusunda ikaz eder; nihayet post-yapısalcılar akıl-duygu gibi dikotomilerin akılcı-metafizik bir güç hiyerarşisini yansıttığını düşünürler. Daha önce belirttiğim gibi, muhakkak, bazı ortak zeminler var burada. Fakat bu görüşler, muhafazakârlıktan farklı

[16] Daha fazla bilgi için bkz. Fırat Mollaer, "Teorik Çerçeve: İdeoloji Olarak Muhafazakârlık", *Türkiye'de Liberal Muhafazakârlık ve Nurettin Topçu*, İstanbul: Dergâh, 2008, s. 44-53.

bağlamların ürünüdür. Her rasyonalizm eleştirisi muhafazakârlığa işaret etmiyorsa, demek ki, rasyonalizme muhalefet, muhafazakârlığı tanımlamak için yeterli değildir.

Rasyonalizme muhalefet gibi, gelenek de muhafazakârlığın tekelinde değildir. Birçok isim sayılabilir ama kendine özgü iki sosyalistin ismini zikretmek galiba daha ilginç olacak: Antonio Gramsci ve Walter Benjamin. Gramsci'nin düşüncesi, modernlik-gelenek gibi bir dikotomi kurmaktan hayli uzaktır. Daha da önemlisi, geleneğin (karşı) hegemonya mücadelesi içinde devrimci politikanın gerekleri açısından değerlendirilmesini savunur. Benjamin, radikal rasyonalizmi ve ilerlemeci iyimserliği sorgulamakta çok daha ileri gider ve geleneğin muhalefet potansiyeline dikkat çekerek devrimci bir açıdan yorumlanması gerektiğini söyler.

Uzun sözün kısası, ne rasyonalizm eleştirisi ne de geleneğin müdafaası –ki bunlar muhafazakârlığın ayırt edici ilkeleri olarak görülür– muhafazakârlığın tekelindedir. O halde, muhafazakârlığı yapan nedir? Muhafazakârlığın merkezi ilkesi, insan aklının âdil ya da eşitlikçi bir toplumu planlayıp kurabileceğine karşı duyulan kuşkudur. Muhafazakârlara göre, toplum rasyonel bir biçimde planlanamayacak kadar karmaşıktır. Sosyal hiyerarşiler, toplumun karmaşık doğasının bir parçası olarak kabul edilmelidir. Bu karmaşıklığı dikkate almayan bir rasyonel planlama projesi toplumu felâkete götürecektir. Başka bir deyişle, muhafazakârlık, saydığımız diğer akım ve düşünürlerden farklı biçimde, rasyonalizme muhalefeti ve gelenekçiliği bu temel eşitsizlikçi ilkenin önderliğinde örgütler. Buradan çıkarmamız gereken sonuç, muhafazakârlığı yüzeysel bir biçimde, rasyonalizm eleştirisi ve gelenekçilik olarak ele almanın eksik olacağıdır. Rasyonalizm eleştirisi ve geleneğin değerlendirilmesi, eşitsizlikçi olmak zorunda değildir ama muhafazakârlığın ayırt edici vasfı, konuyu bu perspektiften yorumlamaktır.

VIII

"Batı muhafazakârlığı"nı büyük ölçüde tanımlayanın bir sosyo-ekonomik ilke olmasına karşın, Türk muhafazakârlığının Anglo-Amerikan muhafazakârlığından farklı olduğu geniş bir kabul görmüştür. Bunun haklı nedenleri var kuşkusuz. Çünkü, her ideoloji gibi muhafazakârlık da zorunlu olarak bulunduğu tarihsel bağlamın etkilerini taşıyacaktır. Türk muhafazakârlığını Anglo-Amerikan örneğinden ayıran en önemli özelliklerden biri, –en azından çıkış noktasında– onun kadar güçlü bir toplumsal sınıf tabanına dayanmamış olması –ya da farklı bir toplumsal sınıf örgütlenmesine dayanan bir toplumda yer alması– ve farklı kültürel kaynaklara sahip olmasıdır. Fakat bu farklılık söyleminin cazibesine kapılmadan, bunun

"biz bize benzeriz" söyleminde cisimleşen sahihlik etiğiyle ilişkisini iyice düşünmek zorundayız. Bütün toplumları kuşatacak evrensel bir muhafazakârlık modeli olmasa bile, muhafazakârlığın hegomonik bir modeli vardır ve onun küresel etkisi farklılık tezini her geçen gün daha fazla zedelemektedir.

Özellikle Peyami Safa, Halide Edip Adıvar ve Mustafa Şekip Tunç gibi muhafazakârlar, daha 1940'lardan itibaren, Anglo-Amerikan temalarına dayanan bir muhafazakârlık inşa etmeye başlamışlardı. Bunların Soğuk Savaş döneminde sağ cephenin kanaat önderlerinden biri haline gelen Peyami Safa tarafından sosyalizm karşıtlığına ve ABD yandaşlığına dönüşmesi bu nedenle hiç de zor olmadı. Diğer bir deyişle, Türk muhafazakârlığında başından itibaren Anglo-Amerikan muhafazakârlığının temaları vardı ama bunların serpilmesi uygun toplumsal ve tarihsel koşulları gerektiriyordu. Soğuk Savaş döneminde işçi sınıfının güçlenmesi, sosyal sınıf temeline dayanan siyasal partilerin kurulması ve sosyalist hareketlerin canlılık kazanması gibi toplumsal gelişmeler, Türk muhafazakârlığıyla Anglo-Amerikan muhafazakârlığını birbirine yaklaştırdı. 1980 sonrasındaki dönemde ise Türkiye'nin kapitalist ekonomik sistemle bütünleşme sürecinde hızla ilerlemesiyle birlikte, Türk ve Anglo-Amerikan muhafazakârlıkları adeta yapışık ikizler haline geldi. Bundan böyle sorulacak soru şudur: Günümüzde, ortalama bir Türk muhafazakârıyla Anglo-Amerikan muhafazakârını ayıran farklar nelerdir? Bunların iyice azaldığına kuşku yok.

IX

Hattâ öyle ki, bundan böyle bizim de bir tekno-muhafazakârlığa sahip olduğumuz için övünmek isteyenler hiç durmasınlar: Tekno-muhafazakârlığın koşulları iyiden iyiye olgunlaştı. Muhafazakârların fütursuzluğu ("çılgın"lığı), dünya kapitalizm tarihine geçen vahşi uygulamalarına rağmen, muhafazakârlığı hâlâ kültürelci bir eğilimle tarif eden "endişeli modern"lerimizin bile soğuk bir su içmesine neden oldu. Aslına bakılırsa, dünya kapitalist sisteminin kâh amiri kâh memuru olarak ve fakat daima onunla eklemlenerek varolan muhafazakârlık bunu hep yapıyordu. Ancak şimdi çarpıcı biçimde yeni olan, geçmişte *tekno-logic*'e (araçsal mantık) nispeten kararsızca yaklaşırken, şimdilerde ona hâkim olması ve siyasî pazarlamanın gündemine daha cüretkâr biçimde yerleştirmesidir.

Bazı "çokbilmiş modernler", teolojik açıklamalar geliştirerek, muhafazakârlığı değişimi yadsıyan bir tutum olarak tarif etmişlerdi: (Buna göre) Doğa ve toplum, Tanrı vergisi olarak kabul edildiğinden ötürü, muhafazakârlar bunlar üzerinde planlanmış bir tasarrufa karşı çıkarlar. Onlara göre,

sistemin organik bütünlüğünü kavrayacak yetkinlikte bir akla sahip olmadığımızdan, planlanmış değişim, daima öngörülmemiş (olumsuz) sonuçlara gebedir. Muhafazakârlık, değişimlere ket vuran bir kuşkuculuk biçiminde tanımlandı bu yüzden. Fakat pozitivist modernlere artık inanamayız. Eski muhafazakârlığı dahi tam olarak açıklayamıyorlar. Mesela 19. yüzyılda yoksulları piyasanın rahmetine terk ederek kapitalizmin dizginlerinden boşalmasına yeşil ışık yakan yasalaştırma harekatı muhafazakârların önderliği olmaksızın gerçekleşemezdi. Ayrıca, Edmund Burke, muhafazakârlığın babasıysa; kesinlikle anti-romantik bir ebeveyndi; sanayileşme ve kapitalizm düşmanlarından çok, liberalizmin kurucularıyla aile dostuydu.

Şimdiki muhafazakârlar bu dostluktaki çıkarın daha iyi farkına vardılar. Bugün muhafazakârlığa karakterini verdiği söylenen, "öngörülmemiş sonuçlar"dan kuşku duyma ilkesi, iyice belirsizleşti. Muhafazakârlar diyor ki, evet bu yatırımı yaparken 1 milyondan fazla ağacı keseceğimiz doğru ama yenilerini dikeriz olur biter. Yıkarız sonra yaratırız. Eko-sistemsel dönüşümün öngöremeyeceğimiz sonuçları olduğunu söylemek, eylemi engelleyen bir sinizmdir. Ya da: piknik tüpüyle nükleer santralin olası öngörülmemiş sonuçları eşdeğerlidir. O halde, nükleer santral inşasına herhangi bir nedenle muhalefet etmek, ilerlemeye engel olan bir statükoculuktur.

Nitekim, muhafazakârlık doğaya araçsal bakışta, modernlik tarihinde şampiyonluğu kimseye kaptırmayan ilerlemeci liberalizmi ve reel sosyalizmi de solladı. Doğayı geri dönülemez biçimde yok eden HES'ler, nükleer santraller, yeni yapım otoyollar, sahillerin metalaştırılması, doğanın özelleştirilmiş madenciliğin insafına bırakılması ve diğerleri, muhafazakârlığın doğaya Tanrı vergisi biçiminde ya da herhangi bir etik değer açısından değil tamamen araç olarak gördüğünü kanıtlayabilecek örneklerdir.[17] Muhafazakârlar, araçsal akılcılıkla flörtü evlilikle taçlandırdılar;

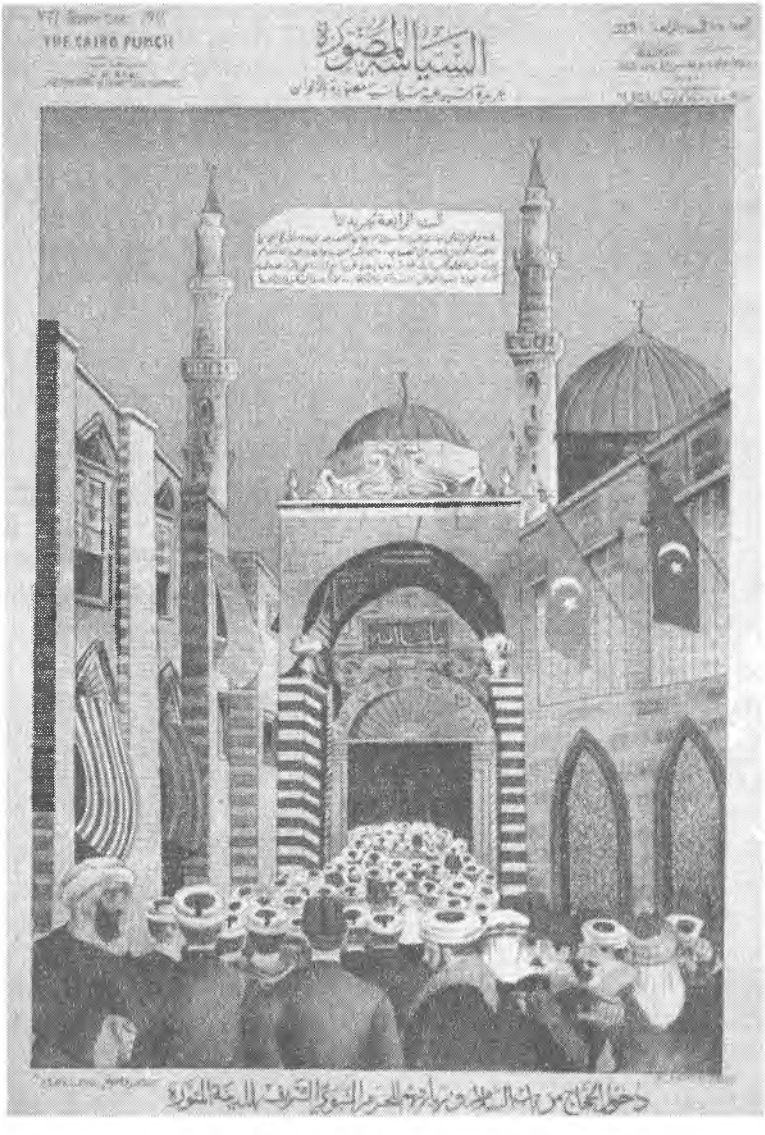
[17] Muhafazakâr AKP hükümetinin çevre politikaları konusundaki yasal düzenleme ve uygulamalarına dair örneklerin sayısı arttırılabilir. Daha fazla bilgi için bkz. Bülent Duru, "Modern Muhafazakârlık ve Liberal Politikalar Arasında Doğal Varlıklar: AKP'nin Çevre Politikalarına Bir Bakış", *Mülkiye*, Cilt: XXX, Sayı 252. Bu yazıda gönderme yapılan yasal düzenleme ve uygulamaları şöyle özetlenebilir: Ekonomik yatırımlara *hız* vermek üzere Çevresel Etki Değerlendirme araştırması sürecinin kısaltılması, çevre suçlarına erteleme getirilmesi, Turizmi Teşvik Kanunu'nda yapılan değişiklikle "korunması gereken alanların turizme açılması", "ormanların gelir kaynağı olarak görülmesi", "2B alanlarının satışı", "kıyıların gözden çıkarılması", "tarım topraklarının kaybı ya da Cargill sorunu", "meraların maden, petrol faaliyetlerine ve yerleşime açılması", "sit alanlarının imara açılması", Karadeniz sahil yolu, Cargill mısır işletmesi, Bergama altın madeni konularında yargı tarafından alınan yürütmeyi durdurma ve iptal kararlarının hiçbirinin uygulanmaması vd. Bütün bu örnekler, siyasal iktidardaki muhafazakâr-

ona sahip oldular. Oysa "doğaya kendisine rağmen egemen olmak" ilkesini Bacon'ın takipçileri olan pozitivist modernlerin şiarı diye bilirdik.

Son olarak, yine modernlere ait sandığımız "hız" ve "gizemsizleştirme" gibi kavramlar ideolojik olarak yer değiştiriyor. Tekno-muhafazakârlığı tanımlayan iki ana tema varsa, bunlar (kapitalizmin ulaştığı yeni aşamayla bağlantılı olarak) hızın artışı ve doğanın gizemlerinin alaşağı edilmesi. İşin ilginç tarafıysa, Peker'in muhafazakârlara atfettiği "hızın tadili"ni talep eden ve doğanın gizemsizleştirilmesi programlarına karşı derin bir kuşkuculuk ortaya koyan akımın çevrecilik olması. Çevrecilere göre, planlanmış her radikal değişimin öngörülemeyecek ve istenmeyen sonuçlara yol açması kaçınılmazdır. Doğayı, Tanrı vergisi olsun ya da olmasın, rasyonalizmi ve insan-merkezciliği terkederek, kendi içinde etik bir bütünlük olarak algılamalıyız. Mekanik bir sistem değil de organik bir bütünlük olduğundan, parçaları arasındaki bağlantılara tam vâkıf olup onun sırlarına ulaşamayız. Muhafazakârlık ise "sır" filan dinlemiyor. Doğayı bir nesneye dönüştürüyor ve bütün gizemini alaşağı ediyor. Eskiden karşıtlarına atfedilen "yaratıcı yıkıcılık", şimdi muhafazakârlığın parolası oldu. Muhafazakârlık, bugün teknolojizmin en bağnaz destekçisi ve ilerleme felsefesinin çağdaş uygulayıcısıdır. Modernliğin tamamlanmamış, imkânları gerçekleşmemiş bir proje olduğunu düşünenler merak etmesinler; bunu tekno-muhafazakârlık icra etmektedir.

---

ların kapitalizmin gereklerini doğa, etik, tinsellik gibi alanları dahi hiçe sayarak yerine getirebildiğini gösteriyor.



"Medine Camii, 1911", A. H. Zaki

MUHAFAZAKÂRLIĞIN HERMENÖTİĞİ

Haluk Efekan

HER YOL İNŞADAN MUHAFAZAYA ÇIKAR

Hep koruyoruz. Hep koruma eğilimi içindeyiz, bir yandan tahrip de ederek. İnsanoğlu, içindeki zaptı güç bir yıkma, yok etme, yıkarak dönüştürme gibi eğilimleri ile, bir yandan da var olanı yıkıp yeniden yaptığını veya yerine koyduğunu koruma tutkusunu bir arada yaşamanın ıstırabı içerisinde. Değiştirme, dönüştürme ve yıkma ne kadar bize aitse, koruma, muhafaza etme, değişmesine engel olma güdüsü de o denli bizim. İşte bu, insanoğlunun toplumsal yaşamının bir trajedisi olarak tekevvün edip duruyor. Hayat, devrimci muhafazakârlarla, muhafazakâr devrimciler arasındaki gel-gitlerin trajedisi...

Türk Sağı, Türk Solu, Türk Müslümanlığı, Türk Muhafazakârlığı vs dendiğinde, evrensel olanın yerel bir görünümünden söz etmiş oluyoruz ister istemez. Toplum olarak bunu seviyoruz da. Yaptığımız ya da sevdiğimiz, bir "pür" Türkleştirme transformasyonu değil elbet. Türkleşme süreci de kiminde salt adından menkul iken kiminde bir çok-kültürlülük karmaşasının billurlaşmış hali olarak tezahür etmektedir.

Ne ki Türk kelimesinin ardına gelebilecek ideolojiler ya da ideolojik kavramlar arasında muhafazakârlığın kolayca yer bulabileceği kuşkuludur. Muhafazakârlık kavramının akademik tanımının imlediği bir çerçeve içerisinde, yaşadığımız toplumda karşılığı olmadığı/olamayacağı, örneğin muhafazakârlığın ilk ve en önemli temsilcisi sayılan Edmunde Burke'ün anladığı anlamda ya da P. Beneton'ın "Muhafazakârlık[1]" adlı eserinde tartıştığı bu kavramın "bizim" için fanteziden öteye gidemeyeceği kanaa-

[1] P. Beneton, *Muhafazakârlık*, Çev: Cüneyt Akalın, İletişim, 1. Baskı 2011.

tindeyim. Çünkü en azından siyaset felsefesi açısından bu topraklarda bir karşılığı yok. Üstelik muhafazakârlık, bir ideolojiden ziyade, bir tavır olarak tezahür etmektedir. Ahmet Çiğdem bu açıdan muhafazakârlığı her türden ideolojiye eklemlenme kapasitesine sahip bir tavır olarak tanımlamaktadır. Gerçi estetik düzeyde bir muhafazakârlık realitesinden de söz edilebilir...

Muhafazakârlığın "tutumsal" karakteri, her ne şekilde ortaya çıkarsa çıksın bir dünya görüşünün ve onun ete kemiğe bürünmüş tikellerinin mutlaklaştırılma ve sorgulanmaz kılınma arzusuyla yüklü olmasından ileri gelmektedir. Örneğin Sovyet sosyalizmi, her ne kadar kurucu metinlerle birebir karşılık kurulamasa da, hem Lenin'in ve hem de Stalin'in ve ekibinin paradigmasının mutlaklaşma ve dokunulmazlık kazanma sürecinin ardından, üretilen ve aşağılama tonlaması da içeren "revizyonizm" ya da "revizyonist" terimlerinin de gösterdiği gibi, değişimin lânetlendiği bir kutsallığa bürünmekten kurtulamamıştır. Aynı şeyi kurucu iradelerin hemen hepsinde görmek mümkündür. Yüksek ideallerle kurulan inanç sistemleri, düşünce ekolleri, örgüt ve benzeri yapılar kısa zamanda doğruyu tekelinde tutan ve böylece en ufak bir eleştiri ve sorgulamanın ihanet, tahrip, bozgunculuk veya küfür olarak algılandığı muhafazakâr ve kapalı sistemlere dönüşmektedirler. Değişime direnip ayakta kalabilenler süreç içinde "geleneği" oluşturmaktadırlar.

Gelenek denilen şey, bir yönüyle, muhafaza edilmekten hasıl olmaktadır. Süreç içerisinde korunmayı başaran unsurlar geleneğin bir parçası olmaya aday hale gelirler.

Mevcudu koruma tavrı, değişime olan güvensizlikten başka eldekini kaybetme kaygısı, yerine koymanın maliyetli ve riskli oluşu ve bu değişimden ortaya çıkacak hasıladan pay alamama hesapçılığı gibi faktörlerden beslenmektedir. Ancak muhafazakârlığı etkili kılan asıl unsur, güçlü bir iktidar aracı olmasıdır. Sisteme hâkim olduğunuzda sistemin korunmasının ideolojik aygıtlarını da üretmek ve bu aygıtları etkili bir yöntem eşliğinde kullanmak zorundasınızdır. Muhafazakârlık, her türden iktidarın gayrimeşru çocuğudur. Stalin ve gizli polis şefi Beria binlerce insanı katlederken ellerindeki en güçlü silah, "revizyonist" suçlamasıydı. "Komrad" Stalin'in görünürdeki tek amacı Sovyetleri korumaktı. Ama gerçekte kendi mutlak iktidarını tahkim etmekten başka bir hedefi yoktu. İktidarlar, her türlüsüyle, koruma ve kollama güdüsüyle doğaları gereği muhafazakârlaşırlar.

"ZEALOT"LUK VE "HERODIAN"LIK İKİLEMİNDE MÜSLÜMAN DÜNYANIN TRAJEDİSİ

Arnold Toynbee, İslâmiyet'in tarihin çeşitli kesitlerinde karşılaşmalarından yola çıkarak geliştirdiği bir analizinde medenî bir toplumun kendini savunmak için iki yoldan birini izleyeceğini İslâm'ın da Batı'nın etkisine karşı koyuşta bunun açıkça görüleceğini ileri sürer. Bu amaçla "Zealot" ve "Herodian" kavramlarını örneklendirir[2]: "Miladi tarihin başlangıcındaki ilk yüzyıllarda, Helenizm'in etkisi altında kalan Yahudiler (İranlıları ve Mısırlıları da ekleyebiliriz) iki parçaya bölündüler. Bazısı 'Zealot' oldu, bazısı da 'Herodian'".

"Zealot" bilinmeyenden teklifsizce kaçan; yabancı birisi karşısına son model silahlarla çıkıp, üstün taktiklerle savaşa giriştiğinde ve bu karşılaşmada durumu kötüye gittiğinde, kendi geleneksel savaş tekniğini titiz bir şekilde uygulayan insandır. Aslında "Zealot"luk, dış bir zorlamayla eskinin diriltilmesidir ki bunun en güzel örneklerini çağdaş İslâm dünyasında, Kuzey Afrikalı Sunusî'ler ve Orta Arabistanlı Vahhabî'ler veriyorlar."

Başka bir ifadeyle, "Zealotluk", dışarıdaki güçlü tehdite karşı mutlak bir kapalılığı, direnişi ve sahip olunan geleneğe tam bir sahip çıkmaklığı temsil ediyor.

Toynbee devam ediyor: "Herodian" ise, bilinmeyenin tehlikesinden korunmak için en etkin yolun, sırrını keşfetmekte yattığı prensibine göre hareket eden insandır; kendisinden hünerli ve daha iyi silahlanmış olan birisiyle karşılaştığında geleneksel savaş tekniğini unutarak düşmanının taktik ve silahıyla savaşmayı öğrenen insandır. Eğer "Zealot"luk dış baskıyla diriltilen eskinin bir çeşidiyse "Herodian"lık aynı dış baskıyla diriltilen bir kozmopolitlik çeşididir."

Toynbee'nin oldukça indirgemeci ve kategorik olan bu analizi yine de önemli bir bakış açısı getirmektedir. Yahudiler, Roma'yla karşılaştıklarında Yahudi ortodoksisi ve direnişçiliğini temsil eden Zealotlar ile, Roma ile işbirliği yaparak hem iktidarını, hem ülkesini, hem de ideolojik zeminini koruma güdüsüyle hareket eden Kral Herod arasındaki tutum farkı Müslüman dünyada da benzer bir şekilde kendine yer bulmuştur. Toynbee'nin III. Selim'den başlattığı yenilikçi çizgiyi Herodian, İslâmcı çizgiyi ise Zealotluk olarak vasıflandırdığı görülmektedir. Bizim buradaki analizimiz açısından bu kavramlaştırmadan ziyade Batı ile karşılaşan Müslüman dünyanın tutum ve tercihlerindeki yansıması önemlidir. Batı'

[2] A.Toynbee, *Medeniyet Yargılanıyor*, Çev: Ufuk Uyan, s. 168 vd., Ağaç Yayıncılık, İstanbul 1991.

nın askerî, iktisadî ve teknolojik alanda kaydettiği aşama karşısında zayıf kaldığının bilincindeki iktidar seçkinlerinin genel olarak Herodian bir tutum aldıkları buna karşılık ulema ve İslâmcı aydınların büyük oranda tepkisel bir tavır takındıkları görülmektedir. Bu süreçte, değişimin "Batılılaşma" ile özdeş sayılarak, İslâm düşünce geleneği üzerinde yapılabilecek tartışmaların da peşinen önü kesilmiştir: Dışarıda boran, fırtına vardır. Böyle bir ortamda kapıyı, pencereyi açmak yerine gedikleri kapamak en makul yoldur. Dış tehdidin ve onun içteki Herodian bileşiminin dayattığı baskı özellikle ülkemizde ulema ve İslâmcı aydın tepkiselliğinin meşru zeminini tesis etmiştir. İçtihad kapısının kapalı olduğu ya da kapalı olmasa da girmeye mani durumların varlığı meselesi bunun örneklerinden biridir. Ancak hemen belirtelim ki, bu mevcudu koruma güdüsü bu dönem(ler)e özgü de değildir. Hâkim paradigmanın yani geleneğin merkezî paradigmasının, tarihsel süreçte karşılaştığı hemen her tepkiyi bir şekilde püskürttüğü ya da içinde etkisiz bir şekilde eritme başarısını gösterdiği görülmektedir. Sonuçta ortaya çıkan, çeşitli eklemlenmeleriyle birlikte muhafazakâr bir dil ve dünyadır.

Eskinin Yeniye Galabesinde Metin-Merkezciliğin Rolü

Bu bağlamda, modern dönemde İslâm düşüncesinde yenilik ve yenilenme anlayışlarına yönelik negatif tepkinin, dış baskı ve işbirlikçi zorba iktidarlara bakış açısı ve korunma güdüsünün bir sonucu olmasıyla tarihsel gelişim arasında ayırım yapılması büyük önem arzeder. İslâm tarihinde sahabe dönemi siyasî olaylarıyla başlayıp Emevi, Abbasi, Selçuklu ve Osmanlı iktidar mücadeleleri, toplumsal olayları ve iktisadî yönelimleri bağlamında nasıl bir külliyat çıktığını analiz etmeden geleneği anlayamayız. Klasik dille ifade edersek, içtihad kapısının kapalılığı/girilmesine engel bulunmasına dair modern İslâmî duyarlılıkla, otantik çağları itibarıyla kapatılma süreci ve bunun kemikleşmiş bir yapı haline gelmesi arasında hiçbir benzerlik yoktur (Modern İslâmcı duyarlılığın tutumu, İslâm'ın temellerine saldırıların âcil ve vaki olduğu bir dönemde bu tür konuların eleştirilmesinin olsa olsa "küfr"e hizmet edeceği, dolayısıyla hâlihazırda düşman safları püskürtülmeden bu tür hususların ele alınmasının absürtlüğü anlayışına dayanmaktadır). Ebu Zeyd'den aktaralım[3]:

[3] Nasr Hâmid Ebu Zeyd, "Tarihte ve Günümüzde 'Kur'an' Tevili Sorunsalı", Çev: Ömer Özsoy, Cilt 9, sayı: 1-2-3-4, 1996.

> Bu noktada, içtihad kapısının kapanmaya başladığı ve çok geçmeden bütün bilgi dallarında telhisler, telhislerin şerhleri, haşiyeler ve haşiyelerin şerhlerinin yapıldığı durgunluk ve çöküş döneminde ise bu kapının artık sıkı sıkıya kapandığı söylenebilir... H.VIII./M.XIV. yy.'da İbnu's-Salâh'ın fetvaları, Felsefe şöyle dursun, öğrenmek veya öğretmek amacıyla Mantık'la uğraşmanın dahi suç haline geldiğini göstermektedir... Böylece, öğrencilere verilen öğütler de çoğaldı: "Tefsir ilmini istiyorsan nakil konusunda İbn Kesir'e, re'y konusunda İbn Atiyye'ye başvurmalısın; Nahv istersen İbn Akil'in şerhine, Belâgat istersen el-Hâtib el-Kazvini'ye başvur; Fıkıh ilmini istiyorsan, bu tâbi olduğun mezhebe göre değişir. Mantık, Kelâm ve Felsefe'den uzak dur; bunlar, zararından yalnızca Ehl-i Sünnet ve'l Cemaat akaidine vâkıf büyük âlimlerin emin olduğu sapık görüşlerdir.

Her şey hazır. Herhangi bir konuda düşünmeye, akletmeye, araştırmaya, sorgulamaya, tartışmaya, eleştirmeye gerek yok! Tüm bilgi "eski"lerin eserlerinde mevcut. Yapılacak en fazla bunların şerh edilmesi olabilir! Mantık, Kelâm ve Felsefe ise yasaklanmış görünmektedir. Zira, bunlar "sıradan" insanlar için çok tehlikelidir. Bu tehlikeden ancak ehl-i Sünnet'in büyük âlimleri korunabilir! "Onlar (yeni şiirler) reyhan gibidirler, bir gün koklanırlar, sonra solup çöpe atılırlar. Eskilerin şiirleri ise misk ve amber gibidirler. Onları karıştırdıkça kokularının güzelliği artar."

İbni Arabî'nin bu sözünü aktaran Cabirî, tüm Arap düşüncesine (Müslüman dünyanın bütünü için geçerlidir bu) egemen olan kanunun bu olduğunu söyler: Yeniler koklanır ve çöpe atılır, eskiler ise misk ve amber gibidirler karıştırdıkça daha güzel kokarlar.[4]

Eskiyi (dolayısıyla var olanı) geriye gittikçe kutsallığı artan bir perspektifle ele alan bir zihniyetin egemen olduğu İslâm dünyasında "yeni" olanın kendine yer bulma ve bulduğu yerde de kaim olabilme imkânı sınırlı kalmıştır.

Kur'an'ın kanonizasyonu süreci yani önce iki kapak arasına alınıp sonra da kitap haline getirilişiyle beraber metin-merkezci bir dünyanın da kapıları aralanmıştır. Gerçi, metin-merkezci bir dilin gelişmesi ve merkeze yerleşmesidir aslolan. Zira yaşanan iktidar mücadeleleri, iç savaşlar, fetih alanının genişlemesi ve eklemlenmeler, din dilinin bir iktidar söyleminin kurucu unsuru haline gelmesine yol açmış, bu süreçte Kur'an ile birebir ilişki kurmak dinî otoritelerin imtiyazına geçerek, metne ancak dinî otoritelerin eserlerindeki "tartışılmaz" görüşlere mutlak bir referans

[4] M.A. el-Cabirî, *Arap Aklının Oluşumu*, Çev: İbrahim Akbaba, s. 129, İz Yayıncılık, İstanbul 1997.

gösterme babında başvurulur hale gelmiştir. Başka bir ifadeyle, Kur'an'a birebir muhatap olmayı imkânsız kılan, hadis, tefsir, siyer, megazi gibi eserlerle âlim, ârif, mutasavvıf ve benzerlerinin eser ve görüşlerinin İslâm düşüncesinin temel kaynakları haline getirildiği bir süreç yaşanmıştır. Nitekim, Cabiri'nin dediği gibi "bugün kitaplarda, okullarda ve üniversitelerde okuduğumuz Kültür tarihi; bir "fırkalar", "tabakât", "makâlât"... tarihidir." Metni merkeze alıp, buradan belirli bir dönemde belirli şahıslar tarafından istinbat edilen hüküm ve/veya yorumlara mutlaklık statüsü kazandırıp tartışılmaz hale getiren...

Bir birikimli süreç olarak geçmişin kutsanarak sahiplenmesi gibi, her "öze dönüş" çağrısı ya da kurucu metinlere kıskanç bir sadâkat söylemi de bir yönüyle korumayı içinde barındırır. Özü koruma ve salt öz olanla yetinme, tüm potansiyel değişime peşin bir kapalılığın başka bir ifadesidir. Bunun için de kutsallık halesi her zaman ve her yerde başat faktör olarak işlev görür. Bu "öz"cü söylemin dinsellikle de alâkası yoktur illa. Modern ideolojilerin hemen tamamı için geçerli olan bir kaidedir sanki.

Öze dönüş söylemi de, tarihselliğe bulaşmışlığıyla kurumsal bir yapı olarak tarihin ve toplumsal hayatın gündeminde kimi zaman kesikli kimi zaman kesintisiz bir süreç içerisinde orada duran değer yargılarının oluşturduğu bir bütün niteliğindeki gelenek de son tahlilde gelip muhafazakârlığa bulaşır. Dolayısıyla, dinî alana ait olanla, sosyo kültürel alana ait olanların kesişim kümesinin oldukça kalabalık olduğu bir zeminde korumacı refleks de her daim rüşdünü ispat eder.

YENİLİK KARŞITLIĞININ DİLSEL/FİZİKSEL ŞİDDET GÖRÜNÜMLERİ

Batı'da Kilise'nin dinî özgürlükler konusundaki sabıkasını bilmeyen yoktur. Dinî özgürlükler konusundaki tahammülsüzlük ve gösterilen şiddet konusunda Engizisyon'la kıyaslanacak herhangi bir örnek de yoktur. Ne ki, her türlü dil kullanımı nasıl bir dünya ve iktidar inşa ediyor ve oradan da dilsel şiddet tezahür ediyorsa, İslâm düşünce geleneğinde hasıl olan dil de belli ölçülerde "şiddet" üretmiştir. Bu hususun ele alınması, dinî alana ait olan konularda özgürlüğün, hoşgörünün, tartışma adâbının, düşünsel zenginliğin sorgulanması açısından elzemdir. Zira düşünce alanındaki kısırlığımız, cins kafaların çıkamayışı, dünya çapında düşünür, filozof, eleştirmen yetiştiremeyişimizin temelinde bu zaafın olduğunu düşünüyoruz. Bu düşünsel ve/veya dilsel şiddetin örneklerine tarihimizden çok sayıda örnek verilebilir. Bu örnekleri vermemiz kendi tarihine düşmanlık (!) ya da kompleks duymak değil, dediğimiz gibi, özgürlükler alanının

genişlemesi ve yanlış da olsa düşünce özgürlüğünün insanlığımıza katacağı değerin çok yüksek olacağına olan inancımızdır. Yoksa Müslüman-Türk birikimli kültür mirası binlerce güzel örnekle de doludur ve bunlar makalenin amacı açısından konu dışıdır.

İktidar-ulema ilişkileri ve/veya ulema-ulema ilişkileri açısından dilsel/fiziksel şiddet, geleneğimizde farklı tezahürleriyle de olsa oldukça yaygındır. Bu konuda çeşitli örnekler verilebilir:

Emevi iktidarının vermek istediği kadılık görevini reddeden İmam-ı Azam Ebu Hanife vali tarafından dövülmek suretiyle fizikî cezaya çarptırılıp hapse atılır.[5] Hanbeli mezhebinin kurucusu ve selef akidesinin "Mihne" dönemindeki en büyük temsilcisi Ahmed bin Hanbel, Halife el-Me'mun döneminde zincire vurularak hapsedilmiş, işkenceye tâbi tutulmuş ve el-Mu'tasım zamanında ise hapiste kamçı cezasına çarptırılmıştır[6]. İmam Zühri, Abdülmelik bin Mervan'a Kaderiyye mensuplarının öldürülebileceği fetvasını vermiştir[7]... Ebu Zeyd'den okuyalım:[8]

> Müteahhirin ulemasınm-özellikle İbn Teymiyye ve öğrencisi İbn Kayyım'ın kitaplarında, zararlı tefsirlere ve bozuk yorumlara karşı uyarılara bolca yer verildi... Ehl-i Hadis ve Fukaha'nın Mutezile'nin fikirlerinden ve istidlal yollarından hoşlanmayışlarının pek çok nedeni vardır...Ehl-i Hadis ve Fukaha'nın genel olarak Kur'an metninin esrârı konusunda bilgisel derinlikten hoşlanmadıklarını söylemek yeterli olur. Onun için, onların mutasavvıfaya karşı antipatileri, Mutezile ve Felasife'ye karşı antipatilerinden daha az değildi. Bu yüzdendir ki, Hallac ve Sühreverdi bunun bedelini hayatlarıyla, diğerleri de adlarının mülhid, sapık ve zındık'a çıkmasıyla ödediler... Taberi, Hanbeliler'in Bağdad'daki siyasî otorite ile işbirliği sayesinde gelişip, egemen oldukları bir dönemde yaşamıştır. O'nun Ahmed b. Hanbel'e ilişkin kanâati, Hanbeliler'i onu öldürmeye yeltenecek derecede kızdırmıştı; bu nedenle ölüp defnedilinceye kadar evinden dışarı çıkmamıştı.

Modern dönemde de düşünce özgürlüğüne yaklaşım çok farklı değildir. Muhammed Ebu Zeyd, Nisa 59. ayetini, şuranın bağlayıcı olduğu şeklin-

---

[5] Dr. Mustafa Özkan, *Emeviler Döneminde İktidar-Ulema İlişkisi*, Ankara Okulu Yayınları, 2008.

[6] Seyfullah Kara, *Büyük Selçuklular ve Mezhep Kavgaları*, s. 29-30, İz Yayıncılık, 2009.

[7] İbn-i Sina ve İbn-i Rüşd'e yapılanlar ayrı bir çalışma konusu olacak kadar vahim ve önemlidir.

[8] Nasr Hâmid Ebu Zeyd, "Tarihte ve Günümüzde 'Kur'an' Tevili Sorunsalı", İslâmî Araştırmalar, Cilt 9, sayı:1-2-3-4, 1996. Bu "şiddet"ten Ebu Zeyd de nasibini almıştır. Mısır uleması tarafından "mürted" ilân edilmiş, eşinden boşatılmıştır. Bu olay üzerine Ebu Zeyd Hollanda'ya kaçmıştır.

de tefsir ettiğinden Mısır Kraliyet Sarayının gazabını üstüne çekmiş ve Abduh'un talebesi Reşid Rıza tarafından irtidatla suçlanmış ve mahkemelerce yargılanmıştır. Yine, Ezher ulemasından Ali Abdurrazık (1888-1966) görüşleri nedeniyle hem kadılık görevinden alınmış hem de diploması yok sayılmıştır.[9] Yine ülkemizde de birçok cemâat ve tarikat çeşitli baskılara maruz kalmıştır. Fazlur Rahman, bu tutumun en büyük mağdurlarından biri olarak geleneğin yenilenmeye aldığı tavrı Hind-Pakistan altkıtasında yaşanan bildik hikâye babından anlatır:[10]

> S.A. Han ve S. Emir Ali'nin başlattığı modernizm ağır hücumlara maruz kaldı ve hattâ, katıksız bir Batıcılık olarak lanetlendi. Ebu'l Kelâm Azad ve Şair Ekber yeni düşünce ve kurumların Müslüman topluma aktarılmasına şiddetle karşı çıktılar...

Müslüman-Türk muhayyilesinde muhafazakârlık esasen içinde çok sayıda fetişizmi de barındıran gelenek-fetişizmi olarak tezahür etmektedir. Geleneğe ters bir fikrin serdedilmesi en basitinden sapıklık ya da Batılı seçmeciliğe saplanmışlık olarak tanımlanır. Bunun çarpıcı iki ayrı örneğini iki büyük şair-mütefekkirimizden örneklerle göstermeye çalışacağım. Şiirleri ve düşüncelerinin derinliğiyle hiç de bağdaşmayan bu örneklerde hâkim paradigmanın kabullerini mutlak doğru ve kutsalın temeli sayma yanında metni özgür bırakma/metne özgür yaklaşma cesaretini gösteremememenin açık tezahürleriyle karşı karşıya kalmaktayız. İlk örneğimiz Necip Fazıl'dan:

Necip Fazıl Kısakürek, "İki Palyaço Ve..." başlıklı yazısında yeniliğe bakış açısını çok açıkça göstermektedir[11]:

> Maddeye tahakküm dehasının timsali Avrupa karşısında, bozgunun sırlarını çözmek ve İslâmı kâinat çapında yeni hayata tatbik etmek fikriyatından mahrum bu tipler, daima olduğu gibi, ne Batıyı ne de Doğuyu muhasebe edebilmiş, palyaçolar olarak, *güya İslâm'a yenilik getirme sevdasiyle*, kalblerinin görünmez bir köşesinde, onu budamak, desteklemek, ufalamak ve düşman dünya anlayışına tâbi kılmak küfrünü beslediler...

Ardından devam eder: "Bu çöplük fikircilerin başında Cemaleddin Efgani ile Mısırlı Muhammed Abduh vardır."

---

[9] Tarık Berk, *İslâmi Sol Söyleminin Anatomisi: Bir Giriş Denemesi*, Stratejik Boyut, Yıl 3, Sayı 9

[10] Fazlur Rahman, *İslâmi Yenilenmeler Makaleler III*, (Çev:Adil Çiftçi), s.52.

[11] Necip Fazıl Kısakürek, *Doğru Yolun Sapık Kolları*, Büyük Doğu Yayınları, s.153, 14. Baskı, Şubat 2009.

Üstad'ın gazabından "öbür reformcular" da nasibini alır:[12] "Başlarında, "Merdudi" ismini taktığımız Mevdudi ile "Baidullah" sıfatını yakıştırdığımız Hamidullah var..."

Üstad, Mevdudi için şöyle yazmış[13]: "İslâmda İhya Hareketleri" isimli eseriyle İslam'da imha hareketinin temsilcilerinden biri... İşi gücü, Sünnet Ehli büyüklerine çatmak... İbn-i Teymiyye'ye ise kara sevdalı..."

Hayatını Hz. Peygamber'i araştırmaya ve tanıtmaya adamış Muhammed Hamidullah gibi devasa bir âlime "cüce akıl mütefekkiri" de diyen Üstad, ona hangi mezhepten olduğu sorusunu sorduğunu ve "Ben mezhepsizim" cevabını aldığını aktararak uzun söze lüzum görmediğini ifade eder.[14]

Üstad Necip Fazıl'ın tekfir kılıcından şehit Seyyid Kutub da nasibini alır[15]:

> ...Fakat sonradan gördüm ki, Seyyid Kutub bir İbn-i Teymiyye meddahıdır ve kellesini kaptırdığı sosyalizma yularının zoruyla Hazret-i Osman'a adaletsizlik isnat eden ve dil uzatan bir bedbahttır. İdam edilmeden bu sapıklardan istiğfar ettiğini söyleyenler oldu. Eğer öyleyse tam kahraman ve şehit... Değilse, mücadelesi kâfire karşı bir sapığın davranışından ileri geçmeyen bir zavallı.

İslâm dünyasında saygınlığı konusunda hemen hiç tartışma bulunmayan Muhammed İkbal hakkında İsmet Özel'in "Üç Mesele"de getirdiği eleştiri de bu açıdan irdelemeye değer.

> Ne var ki yola çıkarken kendisine İslâm dışı olarak sunulmuş eğitimin ana noktalarını sıkı bir eleştiriden geçirmeyi ihmal ediyor. Hattâ bazıları İslâm dışı aldığı düşünme metodunu asıl kabul ederek inancını pekiştirme ve insanlara inancının haklılığını yine bu metodun sınırları içinde verme çabasına girişiyor.

şeklinde bir ön girişten sonra;

> İkbal, İslâm'ın hükümlerini edindiği Avrupai kültürün süzgecinden geçirip bir yoruma ulaşmış olmakla birlikte, önceden temelli bir biçimde sahiplendiği kültürle açıkça çelişen İslâmî hükümler karşısında zor durumda kalmakta ve hattâ İslâmca duygularını zedeleyecek sonuçlara doğru uzanmaktadır. Kur'an-ı Kerim'in kadınlar hakkındaki

---

[12] A.g.e, s. 155 vd. (Nasr Hâmid Ebu Zeyd, "Tarihte ve Günümüzde 'Kur'an' Tevili Sorunsalı", *İslami Araştırmalar*, Çev: Ömer Özsoy, Cilt 9, sayı:1-2-3-4, 1996.

[13] N. F. Kısakürek, *a.g.e.*, s. 156

[14] *A.g.e.*, s. 157

[15] *A.g.e.*, s. 157-158

bazı açık hükümleri, kadını Avrupalı gözüyle kavrayan İkbal'i âdeta ağlamaklı kılıyor:...

Ben de çok kederliyim kadınların çektikleri cefadan
Ama öyle müşkil ki mesele, halline imkân bulamam

İsmet Özel de "kurumlaşmış" bir din anlayışının içinden konuştuğunun farkında değil gibi görünüyor.

Geleneksel Kur'an-Sünnet-Tarih algısının bir sonucu olarak ortaya çıkan bu sorgulama, âyetlerden hüküm istinbatını geleneğin hâkim paradigmasının mutlak doğru olduğu önkabulünden hareketle yapmaktan kaynaklanıyor. Burada söz konusu yaklaşımın naifliğini ortaya koyma babında Ebu Zeyd'in, Emin el-Huli'nin, *bir ideal olarak vahiy ile bir realite olarak toplumsal ve insani tarih arasında kurulan diyalektiği* merkeze alan söylemini analiz edişini aktarmak oldukça faydalı olacaktır.[16] Huli' ye göre vahyin realist boyutu tarihî düzlemde ortaya çıkmakta ancak bu vahyin idealizmine engel olmamaktadır. Kanımızca bu ifadeyi şöyle anlamak mümkün: Kur'an'ın ilk muhatap olduğu toplum köleci, eşitsiz ve ilkel üretim ilişkilerinin hâkim olduğu bir yapıdaydı. Böyle bir toplumda vahiy, realiteyi dikkate alarak örneğin "köle azat etmenin fazileti" üzerine hükümler bina ederken, ideal olarak da kölelliğin kaldırılmasını hedefe koymaktadır. Yani, *hukuken "kaldıramadığını[17]" ahlâken kaldırmaktadır.* Vahiy, verili "toplumsal düzeyi" dikkate alacak kadar realist, ancak insanlığın ahlâken en üst seviyeye çıkmasını teşvik edecek ruhu hedefe koyacak kadar da idealisttir. İnsanoğluna düşen, bu realizm ve idealizm arasında Kur'an'ın kurduğu diyalektiğe uygun bir şekilde iyiliği aramaktır. Bunu, tikeller ve ayrıntılar temelinde bulup ortaya çıkaracak olan, beşerin bizatihi kendisidir, Kur'an değil. Kur'an ancak tümelleri ve ilkeleri koyar. İnsanoğlunun imtihan sırrı ve varoluş nedeni de budur zaten.[18]

Dolayısıyla kadın meselesinde de aynısı geçerlidir. Kur'an bizatihi kendisi, toplumsal ve tarihsel realiteyi dikkate alıyorken, insanlığın geleceği içinde karşılaşılabilecek sonsuz sayıda ihtimale çözüm olabilecek ucu açık bir çözümler seti kurma hikmetine istinaden beşer gerçekliği ile vahyin idealizmi arasında diyalektik kurarak bize ebedî bir usulü bahşediyorken bize ne oluyor da tarihin dışına kaçma ve oradan Kur'an adına

---

[16] Nasr Hâmid Ebu Zeyd, "İslami Sol –Genel Bir Bakış– İslâmiyat V (2002), sayı 2; Tarık Berk, *İslami Sol Söyleminin Anatomisi: Bir Giriş Denemesi*, Stratejik Boyut, Yıl 3, Sayı 9

[17] Huli'nin satırlarında bunun izlerini bulmak mümkün: "Ancak, Kur'an'da, *mevcut toplumsal düzeyin izin verdiği ölçüde* yer alan bu realizme rağmen, bizzat realizm içeren âyetler de dâhil olmak üzere (...) Kur'an'da, yüce ufuklara ve ulvi gayelere sahip idealleri görmek mümkündür..." aktaran Ebu Zeyd, *a.g.m.*

[18] Tarık Berk, *a.g.m.*

konuşma kolaycılığına sarılıyoruz? Aslında İkbal'in de "müşkil"i, İsmet Özel gibi tarihselliği ve Huli'nin sözünü ettiği diyalektiği anlamamasından. Kur'an'ı beşere kapalı ve ilgisiz sanmalarından. Söz-merkezci bir okuma geliştirip, bunun dışındaki bir okumaya hiçbir sahihlik şansı tanımamalarından...

Bu hususta Mustafa Öztürk'ün, N. Hâmid Ebu Zeyd'den aktararak getirdiği şu yorum oldukça güzel özetlemekte[19]:

> Gerçek şu ki, Kur'an'ın Levh-i Mahfuz'da her bir harfi Kaf Dağı kadar büyük şekilde yazılı olan metahistorik bir varlığı bulunduğuna ilişkin dogmatik varsayım, Ebu Zeyd'in ifadesiyle, onu muhteva olarak şekillendiren Arabî kültür ve olgudan büsbütün soyutlayan bir anakronik zihniyetin kökleşmesine yol açtı. Böylece, Kur'an, eytişimsel bir tarzda cereyan eden aşkın-içkin diyalogu bağlamında şekillenen bir mesajdan öte insanın karşı koyması mümkün olmayan ilahî kudret tarafından tarihsel-kültürel olguya dikte eden bir manifesto gibi algılanır oldu ve bu algılama koşut olarak makul anlamlar içeren bir dilsel metin olmaktan çıkıp salt mukaddes bir objeye, diğer bir deyişle, kutsallığını idealar âlemindeki ezeli aslını temsil eden varlığından alan bir "Mushaf"a dönüştü.

"MUHAFAZA"CILIKTAN ÇIKIŞ İÇİN ÜMİTVAR BİR YOL: METNİ ÖZGÜR BIRAKMAK

Metin-merkezci okumanın, üstelik, ilk muhataplardan bugüne kadar olan süreçte binlerce olay ve kişinin katkısının billurlaşmış bir ifadesi olan hâkim paradigmanın gölgesinde ve ancak ona dayanak olacak şekilde okumaya yüz tutulmuş haliyle sahici bir Kur'an, kâinat, beşer ve toplum anlamlandırmasına imkân veremediği ortadadır. Ortadadır, zira sırf asgarî son üç asırdır İslâm âleminin haline bakmak yeterlidir. Salt bu nedenle, Abdullah Laroui'nin dediği gibi geleneği yeniden ele almak ve kurucu metinlere zor olsa da nesnelci bir anlama çabasıyla yaklaşmak zorundayız. Nesnel anlama mümkün müdür? Tartışılabilir. Ama klasik fıkıh geleneğimizin de esas itibariyle nesnelci bir anlamı hedef tuttuğunu biliyoruz. Ayrıca, en azından bu tür bir okuma, metni tarihsel tortuların katmanı altında kalmaktan çıkarmaya katkı sağlayacaktır.

Bu noktada, günümüz hermenötik ve tarihsellik tartışmalarında çokça atıf yapılan Gadamer'e ilişkin Fazlur Rahman'ın yorumunu aktarmakta

---

[19] Doç. Dr. Mustafa Öztürk, *Kur'an ve Anlama Sorununun Mahiyetine Dair*, http://63.231.71.139/forum_posts.asp?TID=6031&PN=3

fayda görüyorum[20]: Kendi fenomenolojik yöntemini geliştiren Gadamer'e göre:

> tüm anlama çabaları, zaten anlamaya çalışan kişinin bir önhazırlık geçirmesini daha ilk baştan varsaymakta, bu nedenle bir önşartlanmanın varlığını kabullenmeden yapılan bütün anlama gayreti, bilim dışı bir bozulma olmaya mahkûmdur. Anlayan şahıs olarak beni böyle önşartlayan, Gadamer'in "etkin tarih" dediği şeydir; yani o, sadece araştırma konusu olan nesnenin tarihî etkisi değil, aynı zamanda benim varlığımın bizzat dokusunu oluşturan diğer bütün etkilerin hepsidir. O halde "nesnel" anlama meselesi diye bir şey olamaz...

Fazlur Rahman bu noktada "etkin tarih" ilkesinin istenen işlevi yerine getiremeyeceğini, toplumların geleneklerinde bazen çok büyük değişikliklerin bile vâki olduğunu, örneğin Hıristiyanlık'ta bir 5. yüzyıl Augustine'nin etkin tarihi ile bir 13. yüzyıl Aquinas'nınki ve bir 16. yüzyıl Luther'inin etkin tarihinin, benzer şekilde İslâm dünyasında 10. yy. Eş'ari'si, 11. yüzyıl Gazalî'si ve 14. yüzyıl İbn Teymiyye'sinin etkin tarihinin pek de aynı olmayacağını ifade ederek, bu kişilerin bilinçli çalışmalarından sonra kendilerinden sonraki etkin tarihe hayati önemde değişiklikler getirdiğini vurgulamaktadır. Fazlur Rahman, kendi geleneklerinde devrim ölçeğinde etkiler bırakan insanları göz önünde tutarak Gadamer'in şu ifadesinin yanlışlığına hükmeder: "Kişinin kendi benliğinin farkına varması, sadece tarihsel hayatın kapalı devrelerindeki bir titreşim gibidir."

Fazlur Rahman, bu tür kişilerin, kendi bilinçli çalışmaları sonucu ortaya çıkan cevapların Gadamer'in, kendi etkin tarihlerince önşartlandırılmış niteliği argümanının da doğru olmadığına işaret eder:

> Bize göre makul olan görüş, geçmişe matuf her bilinçli cevabın, birbirinden ayrılması gereken iki durumu olduğudur: Biri, geçmişin nesnel olarak araştırılıp bilinmesi (ki, Gadamer, bunun mümkün olmadığını ileri sürmektedir), bize göre, yeterince delil elde mevcut ise, bu ilke olarak mümkündür. Diğeri ise, verilen cevabın kendisidir; bu ikinci durum zorunlu olarak değerleri içerir ve cevabı veren kişinin içinde bulunduğu ortam tarafından belirlenir, şartlanır, ama önceden belirlenemez ve şartlanamaz. Diğer taraftan etkin tarih, zaten içinde bulunulan ortamın parçasıdır, fakat kişinin şuurlu çabaları ve özbilinçli davranışları da onun önemli parçalarıdır. Gadamer'e göre bu iki durum asla birbirinden koparılamayan ve ayırt edilemeyen bir bütündür.

---

[20] Fazlur Rahman, *İslâm ve Çağdaşlık*, s. 68 vd., Çev: A. Açıkgenç-M.H. Kırbaşoğlu, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 1996

İslâm'ın toplumsal mesajı yeniden ve köklü bir şekilde tefekküre konu edilmeden sorunları çözmemiz mümkün görünmemektedir.

Anlamın yorumu meselesinde ısrarla gelenekçi kalmayı tercih edenlerce seslendirilen bir itiraz da ontolojik olana epistemolojik düzeyde yaklaşıldığıdır. Bu itiraza güzel bir cevap Sadık Kılıç'tan gelmektedir:[21]

> Ontolojik olarak tahakkuk etmiş, yaşanılmış tarih ırmağına karışmış, böylece de artık tikel ve biricik hale gelmiş tarihsel olgu ve zaman aralıklarının yeni baştan gözlemlenmesi mümkün olmayacağına göre, onlara dair algı, fikir ve duygularımız, ancak belgeler ve kanıtlar üzerinden epistemolojik olabilecektir.

Yani, ontolojik olan bir olay epistemolojik düzlemin konusu olmak durumundadır. Ancak tarihselliği, tarihsel olanın deşifre edilmesini dinin sabitelerinin imhası olarak algılayarak Kur'an ve Sünnet'i topyekûn savunma hattına çekerek görmezden gelme tercihinde bulunanlara göre bu düpedüz vartaya düşmektir. Oysa değerli ilim adamı Sadık Kılıç'ın tam da yerinde vurguladığı gibi[22]; "... kendi öznel tarihselliği içindeki yorumcunun kendi çağı ile ilk hitap ortamının ürünü olan metin arasına girmiş olan zamansal mesafeyi aşmasının tek yolu, donanımlı bir epistemolojik çabadır."

Burada metin-tarih-yorum-yorumcu bütünleşmesinin önemi üzerinde de durmakta fayda var. Metin-yorum özdeşliği tartışması bir yana, Eco' nun metinlerin hakları ile yorumcunun hakları arasında kurmaya çalıştığı diyalektik de konu ile ilgili hayatî açılımlar sağlamaktadır.

Gelenekçilerin, Kur'an metnini (ve diğer temel metinleri) yorumlama hakkını, kurmuş olduğu ilmî/dinî hiyerarşi katmanları içerisinde salt havassa bırakan söylemi, aksi durumda herkesin kendi keyfince yorumda bulunabileceği tehlikesine işaretle tahkim ettiği malûmdur. Oysaki, Eco' nun ifadesiyle "Yorumun (göstergenin temel özelliği olarak), potansiyel olarak sınırsız olması, yorumun bir amacının bulunmadığı ve kendi başına buyruk "akıp gittiği" anlamına gelmez.[23]" Evet, geleneğin kaygı duyduğu sınırsız bir potansiyelliğin mevcudiyeti, "amaçsız ve başına buyruk" bir yoruma cevaz verme lüksüne sahip değildir. Başka bir deyişle, Rorty' nin sözcükleriyle söylersek, "metni ne yapıp edip kendi amacına hizmet

---

[21] Sadık Kılıç, *Dinî Hükümlerin Kaynağı ve Dini Metinlerin Anlaşılması* (editör: Cengiz Kallek) içinde, İSAM Yayınları, Kasım 2010.

[22] Sadık Kılıç, *Dinî Hükümlerin Kaynağı ve Dini Metinlerin Anlaşılması* (editör: Cengiz Kallek) içinde, İSAM Yayınları, Kasım 2010.

[23] U. Eco, *Yorum ve Aşırı Yorum*, s.34, Çev: Kemal Atakay, Can Yayınları, 2. Basım.

eder şekle sokan[24]" bir yorumcunun hakkını kötüye kullandığını, metne söylemediğini söyletme düzenbazlığına ya da metni sömüren bir işgalciliğe soyunduğuna hükmetmemiz yersiz olmayacaktır.

Metin-merkezci bir tutumla dinî referanslara dayalı olarak yapılacak bir okuma sol ya da sağ olarak değerlendirilebilir mi? Hermenötiğe göre bu pekâlâ mümkündür:[25]

> Metni merkeze alarak oradaki anlamları sabit gören, metnin düsturlarını gerçekliğe bire bir uyarlamanın yollarını arayan bütün yorum biçimleri, hermeneutiğin günümüzdeki ayrışmalarında, sağcı, metafizik bir yöneliş olarak, teknik ifadesiyle de, söz-merkezcilik (logocentrism) olarak nitelenir.

Metni merkeze alarak, metnin kurallarını vakıayla fonksiyonel bir ilişkiye sokma düpedüz sağcılık olarak tanımlanmaktadır. Bu anlamda, İslâmcı söylemin modern zamanlara düşen veçhesi büyük oranda sağcıdır. Bu hem dinî metinler, hem de kimi âlim-aydın önderlerin hem klasik hem de kendi metinleri üzerinden bir söz-merkezci okuma gerçekleştirilmesi hasebiyle böyledir. Metnin kurallarını "literal" yani lafzî olarak okuma, vakıayı ya dönüştürmeyi zorlamakta ya da görmezden gelme kolaycılığına götürmektedir. İlk muhatapların herhangi bir yorumsama yapma ihtiyacı duymadan bizatihi hayatın olağan akışı içinde bire bir uygulama alanı bulan vahiy, sonradan gelenler açısından anlaşılma ve anlamlandırma sürecine tâbi tutulmak durumunda kalmıştır. İşte bu anlamda vahyi okuma biçimleri, teknik anlamıyla "sağ" (muhafazakâr) ya da "sol" olarak vasıflanabilecektir. Kur'an metnini salt lafzî okumaya tâbi tutup, ondaki canlı dinamizmi kadro dışı bırakan, siyak-sibak, esbab-ı nüzûl, vürud-u nüzûl gibi faktörleri hesaba katmayan bir anlayış, ilk hitap çevresinin zihnî, iktisadî, sosyo-kültürel düzeyini de gözetme "zorunluluğu"nu da denkleme sokmadığında Kur'an'ın toplum hayatına yönelik aslî mesajını dondurmuş olacaktır. Mesaj, hayatın dinamizmine göre kendini açamadığında ilahî hikmetin de tezahürü sağlanamaz. Dolayısıyla örneğin, köle ve cariye kurumunu "veri" kabul eden vahyin bu realiteden hareket ettiğini anlamadığımızda vahyin asıl gayesinin insanın insana her türden köleliğini kaldırmak olduğunu ıskalamış oluruz. Yani, Kur'an'ın herhangi bir toplumsal ilişkiye atfı, onu düzeltmeye matuf olduğundan, bunun ucu açık bir dinamiğe bağlanması olasılığının İlahi hikmete daha uygun olacağı, insanlığın da elde hazır bir cevaplar setinden ziyade toplumsal geliş-

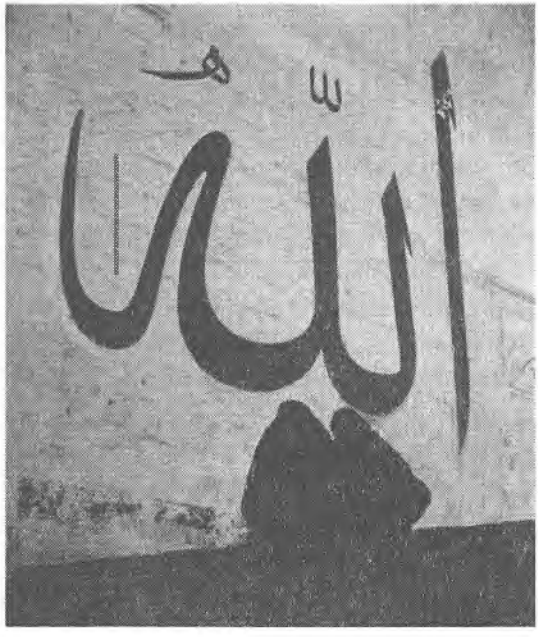
[24] Aktaran Eco, a.g.e., s. 35

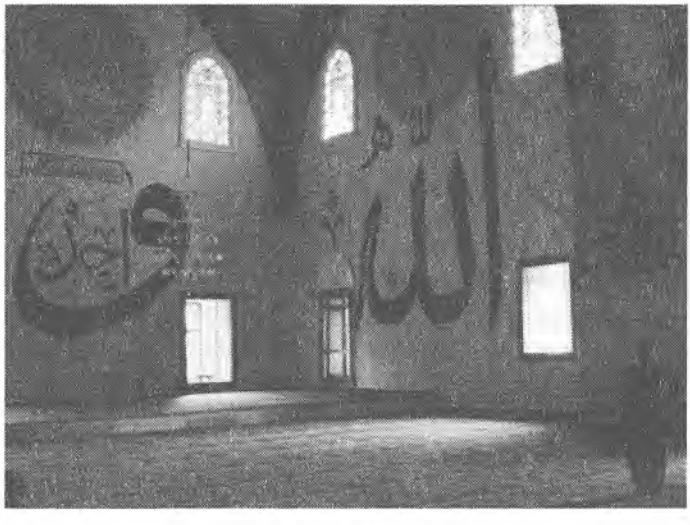
[25] Yasin Aktay "Soğuk Savaş Dönemi Arap İslamcılığında Sol ve Sosyalist Bağlam", *İslamiyat*, cilt 5, sayı 2, 2002.

menin farklı uğrak noktalarında karşılaşacağı problemlere anahtar ilkeler sunduğu açık olsa gerektir.[26] Tüm bunlar, özellikle de dinî metinlerin okunuşunda muhafazakâr bir tutumun metni öldüreceğini göstermektedir.

Ne ki, muhafaza edeceğimiz elbette birçok varlığımız var: Özgürlüğü, özgürlük bilincini muhafaza etmeliyiz. Bilimi-ilimi, kitapları, sanatı muhafaza etmeliyiz. İnsana yaraşır bir hayat sürme ve bunu her daim zenginleştirme kaygısını muhafaza etmeliyiz. Haksızlığa, zulme, adaletsizliğe, bedavacılığa, tembelliğe, adam sendeciliğe, tenperverliğe, huzursuzluğa karşı direniş irademizi muhafaza etmeliyiz. Ve Allah'ın yeryüzünde halifesi olduğumuz bilincini ve bu bilincin lazımı olan "salih amel", yani hayırlı işler üretme kapasitesini sürekli geliştirerek muhafaza etmeliyiz.

[26] Tarık Berk, a.g.m.





Üst: *"Allah ve Kadın"*, Ara Güler, Edirne Eski Camii, 1954, Huma Kabakçı Koleksiyonu.

Alt: *"Allah ve Adam"*, Edirne Eski Camii, 2008, Fotoğraf: Fatih Üniversitesi Hazırlık Okulu Arşivi, (http://dis.fatih.edu.tr/store/images/169009_p9OC5qvp.jpg)

Muhafazakâr Söylem



-Sabiha mütareke ilan ediyorum!
-Niye?
-O kadar çok attın ki cephane kalmadı!

Tan baskınının psikolojik zeminini hazırlayan sayısız çalışmadan biri. Cemal Nadir'in bir karikatürü. Kızıl kıyafetle resmedilen kadın: Sabiha Sertel. (www.derinhakikatler.blogspot com)

MUHAYYEL KOMÜNİZM: TÜRK SAĞININ ANTİ-KOMÜNİZM PROPAGANDASI

Aytül Tamer*

"Tarihsel süreç süreklidir; bugünün geleceğe nasıl yansıyabileceğini bilmezsek, geçmişin bugüne nasıl dönüştüğünü hiç anlayamayız."
E. H. Carr

GİRİŞ

Sağ ve sol arasındaki çizgi hattâ duvarın kalınlığı arttıkça iki taraf için de bilinmeyenler artmakta ve "insan bilmediğinden korkar" sözü bir kez daha gerçeklik kazanmaktadır. Ve korkulan "şey(ler)" önyargıları ve klişeleri bir başka deyişle ötekine bakışı biçimlendirmektedir. Bu biçimlendirme sürecinde tarafların karşıt propaganda faaliyetleri egemen bir rol üstlenerek –önyargı ve klişe temelinde– yeniden ve yeniden "şey"e yönelik korkuları üretmektedir. Propaganda siyasal iktidarların denetiminde ya da desteği ile yapılsa da önyargı ve klişelerden beslenerek "enformasyon" olarak kamuoyuna "gerçeği" değil imgeyi/"muhayyeli" aktaranlar asıl tartışılması gereken kitledir. Entelektüellerin ve/veya bilim insanlarının propaganda faaliyeti içinde yer alması, özelikle savaş yıllarında sık rastlanan bir süreçtir.[1] Ne var ki, tanımı ve tarihsel boyutu bağlamında oldukça

* Dr. Aytül Tamer, Gazi Üniversitesi İletişim Fakültesi.

[1] İki dünya savaşında da ABD, İngiltere ve Almanya'nın propaganda bürolarında dönemin edebiyatçı, tarihçi, dilbilimci, siyaset ve diplomasi uzmanlarının propaganda konuşmaları yaptıkları; kitap ve broşür yazdıkları; yabancı basın için haber/yazı ürettikleri bilinmektedir. Aynı

olumsuz bir kavram olan propagandanın üreticisi ve uygulayıcısı olmak entelektüelliğin tanımı ile çatışan, etik olarak sorunlu bir olgudur. İdeolojik olarak konumunu belirleyen entelektüelin ötekini inceleme veya ötekinin yazınını takip etmesi kendini tanımlamasında da yardımcı olacak bir eylem iken ne yazık ki sağ-sol çatışmasında bu sürecin zıttı bir işleyiş görülür. Bu çalışmanın da özü genel olarak milliyetçi sağın, *ötekisi* sola, komünizme karşı tavrını incelemektir. Özelde ise Soğuk Savaş yıllarında Amerika Birleşik Devletleri'nin SSCB ve komünizme karşı yürüttüğü mücadele sürecinde, takip ettiği ve/veya temas halinde olduğu Pan-Turanist, Türkçü milliyetçi kesimin komünizme karşı mücadelesini irdelemektir. Bu eksende amaç ABD'nin uluslararası politikaları bağlamında Türk milliyetçileri ile değişen ilişkisini ortaya koyarak Türkiye'de 1945-1960 yılları arası anti-komünist propagandayı değerlendirmektir. Çalışmanın 1960 yılı ile sınırlandırılmasının temel sebebi ABD Ulusal Arşivi'nde belgelerin araştırmacıya açılması için belirli bir sürenin (elli yıl) geçmiş olması gerekmektedir. Dolayısıyla arşivde 1961'e kadar olan Büyükelçilik Raporları incelenebilmiştir. Bu makalede ABD'nin izlediği dış politika bağlamında Türkçü milliyetçi kesimin anti-komünizm faaliyetleri irdeleneceği için 1960 sonrası Türk sağının komünizmle mücadelesi kapsam dışı bırakılmıştır.

Propaganda; beyin yıkama, zihin yönlendirme, telkin etme, güdüleme, ikna, sansür, rıza yaratma, enformasyon kontrolü, halkla ilişkiler, yanlış bilgilendirme (misinformation), dezenformasyon (yanıltıcı enformasyon), spin doktorluğu vb. adlandırmaların tümünü kapsayan bir kavramdır. Kitle iletişiminin ve ikna/rıza endüstrisinin genişlemesi ile birlikte propagandanın önemi tartışılmaz bir boyuta ulaşmış; 20. yüzyıl "propaganda çağı" olarak adlandırılmıştır (Jackall, 1995; Chomsky, 2006). Propaganda kavramını olumlu ya da olumsuz her türlü değer yargısından arındırarak değerlendirmek gerektiğini düşünenler vardır (Taylor, 2003). Ne var ki, 20. yüzyıla egemen bir olgu olarak, propaganda kavramını incelerken, insanlığın siyasal, ekonomik ve etik varoluşundan uzak durmak araştırmacıyı yüzeysel ve "gerçek dışı" sonuçlara yöneltebilir. Dolayısıyla, propaganda alanında çalışmalarda bulunan birçok araştırmacının (Chomsky, 2006; Ellul, 1965; Cunningham, 2002) ortaya koyduğu gibi propaganda, iktidarın, erk sahibinin çıkarlarına hizmet eden bir olgu olarak kavramsallaştırılmalıdır. Cunningham'dan yola çıkarak, propagandayı sadece gerçek ve yalan ikiliğine değil aynı zamanda enformasyonun seçilmesi, gerçeğin

zamanda savaş yıllarında kamuoyuna yönelik olarak etkili propaganda yöntemlerini araştıran iletişim bilimcileri de, örneğin H. Lasswell, siyasal iktidarlar için ampirik çalışmalar yürütmüşlerdir (Tamer, 2010).

çarpıtılması, anlamın saptırılması ve olaylara bakış açısının yönlendirilmesine dayandırmak gerekmektedir (2002: 98). Bu bağlamda propagandanın "yalan ve saptırma" çeşitliliği ortaya konarak belirlenen türlerinden dezenformasyon (yanıltıcı enformasyon) İkinci Dünya Savaşı ve özellikle Soğuk Savaş döneminde yoğun bir biçimde kullanılmıştır. Postman'ın deyişiyle dezenformasyon, yanıltıcı özelliği ile "bilme illüzyonu yaratır" (1985: 16). Dezenformasyonun en belirgin yönteminde, tasarlanmış, uydurulmuş enformasyon ulusal ya da uluslararası basın-yayın ağına sokularak zihinlerdeki mevcut bilgiyi "bozar", böylece hedef kitle "yanıltıcı-enformasyon" ile biçimlendirilen uydurma, eksik ya da hatalı haber sayesinde manipüle edilir. Bu çalışmada da Türk sağının anti-komünizm propagandası amacıyla ürettiği eserleri incelerken dezenformasyon yaparak kamuoyunda yaratılan "muhayyel komünizm bilgisi" ortaya konacaktır. Medya aracılığıyla, önyargılar ve klişelerden beslenerek zihinlerde inşa edilen "öteki" komünizm imgesinin yaratılmasında kullanılan politik psikolojik yapı da irdelenmeye çalışılacaktır.

Lippmann'ın "çoğu zaman ilk önce görüp sonra tanımlamayız, önce tanımlar sonra görürüz" (1922: 81) sözünden hareketle insanların ötekini değerlendirme biçiminin önyargılar ve stereotipler tarafından koşullandığı söylenebilir. Dolayısıyla, ikna/manipülasyon sürecinde iktidarların kolektif muhayyile üzerinden hareket ederek propagandasını egemen imgelere dayandırması, propaganda faaliyetinin kamuoyunda yaratacağı etkiyi güçlendirecektir. Ancak Hentsch'in belirttiği gibi kolektif muhayyilede ötekine karşı mevcut olan imgeler, çarpıtılmış gerçeklik söz konusu olsa da, sadece hayâle indirgenemezler; zira kökeninde tarihsel bir tecrübeye dayanırlar (Hentsch, 1996: 14). Tarihsel koşullar ve uluslar/toplumlararası ilişkilere bağlı olarak imgeler değişmekle birlikte, bu değişim bir anda olmaz; ayrıca olumsuz algılamaları yaratan koşullara benzer yeni koşullar –siyasal gerilim, çatışma ya da savaş vb.– ortaya çıktığında, eski imgeler de toplumsal bilinçte yeniden su yüzüne çıkabilirler (Beller, 2007: 11).

İmge olmaksızın propagandanın amacına ulaşması mümkün değildir çünkü imge, muhteva ettiği tarihsel olarak inşa edilen ve sürekliliği olan önyargılar ve klişeler ile iktidarın zihinleri yönlendirmesine zemin oluşturur (Zoberman, 2000: 296-298). Sözel veya görsel olarak imgelere atıfta bulunan propaganda, zihin ile yerleşik önyargılar, basmakalıp düşünceler barındıran zihniyet arasında aracılık ederek iktidarın çıkarına hizmet edecek imgeleri ve taşıdığı mesajı yeniden üretir (Cunningham, 2002: 168-169). Kitle toplumunu manipüle etmek için propagandistler politik psikolojiden beslenirler. Kitle toplumunun politik psikolojisinde katliam, savaş, işgal gibi mağduriyet, aşağılanma ya da ezilmeye yol açmış tarihsel

olayların önemli bir yeri vardır. Çünkü bu olaylar kolektif muhayyilede "düşman" ve "dost" ayırımının keskinleşmesine sebep olurlar (Volkan, 1993: 65-69). Kolektif muhayyileyi biçimlendiren, özellikle de savaşlarda kitleleri manipülasyonda etkili olan bir politik psikoloji oyunu "dehumanization" (Volkan, 1993) ya da Lasswell'in (1927) deyişiyle bir propaganda yöntemi olarak "şeytanlaştırıcı" nefret propagandasıdır. Ötekini ya da düşmanı canavarlaştırmak ya da insanlık dışı kılmak, yani "ben insanım ama sen değilsin" düşüncesi sonucunda "insan olmayan bir şeyi öldürmek kabul edilebilir" düşüncesine temel kazandırılmaktadır (Volkan, 1993: 70-71).

Belirlenen kavramsal çerçevede, komünizmi veya "öteki" olan komünistleri, dehumanization/şeytanlaştırma politik psikoloji yöntemi ile Türkiye'nin kolektif muhayyilesine yerleşmesini amaç edinen Türk sağının dezenformasyon propagandasının ürünleri ve ABD'ye uzanan kaynakları bu çalışmada ortaya konmaya çalışıldı. Yaygın bir düşünce olarak çalışmalarda görülen Türk sağının komünizmi bilmediği; geleneksel korkuları yeniden üreterek "ezelî düşman" imgesini kullanmayı ve "düşmana" karşı her zaman tetikte olunması kaygısı ile anti-komünizm faaliyetlerini –iktidar/ların çıkarları gölgesinde– "pragmatist" bir çerçevede yürüttükleri (Öztan, 2011: 95; Taşkın, 2002: 618-634) düşüncelerine belirli bir oranda katılmakla birlikte eksik ya da farklı bazı noktalar bu çalışmada dile getirilmeye çalışıldı.

Amerika Türkiye'yi İzliyor: Büyükelçilik Raporlarında Türkçülük ve Komünizm

Cumhuriyet'in kuruluşundan İkinci Dünya Savaşı sonuna kadar iktidarın denge politikası güderek, tüm ideolojilere göz kırptığı; kuruluş sürecinde çıkarlarına destek veren ülkelere yaklaşarak "pragmatist" bir dış politika izlediği görülmektedir. İç politikada ise otoriter bir çizgi izlenirken bir yandan denge unsuru gözetilerek "radikal" isimler devletin içinde olabildiğince asimile edilmiş; "sesi çok çıkanların" kafası ezilmiştir. 1945 sonrasında ABD'den yükselerek tüm dünyaya yayılan "kızıl tehlike" korkusu ve "cadı avı" Türkiye'de de zamanla artarak güçlü bir destek bulmuştur. Söz konusu durumun iç ve dış politika bağlamında farklı nedenleri mevcuttur. Uluslararası çerçevede 1945 sonrası "özgür dünya" ve "demir perde" bloklarından birinde konumlanmayı seçmek zorunda kalan Türkiye, 1947 sonrasında Truman Doktrini çerçevesinde ABD'den ekonomik yardım almayı kabul ettiği noktada Soğuk Savaş'taki konumunu da belirlemiş oldu. II. Dünya Savaşı sürecince hem iç hem de dış politikada denge-

leri gözeterek yara almamayı başarsa da 1944'ten itibaren ABD ile yakınlaşarak yönelimini ortaya koymuştur. Yine aynı yıllarda çok partili hayata geçiş sürecine giren Türkiye'de iktidar nezdinde 40'lı yıllardan 1950'lere milliyetçiliğin yükselişte olduğu söylenmelidir. 1944'de Turancılık Davası'nda yargılanan Türkçü isimlerin kısa bir süre sonra hem Türk devleti hem de ABD gözünde "muteber" olduğu görülmektedir.

Amerikan Ulusal Arşivi'nde Türkiye'de Bolşevizm-komünizm hakkında hazırlanmış ilk raporların 1920 tarihli olması şaşırtıcı değildir: Kurtuluş Savaşı yıllarında destek alman Sovyetler Birliği yönetimi ile Ankara hükümeti arasındaki görece yakın ilişkileri ve etkileşimi çözümlemeye çalışan ABD, 1920'li yıllarda bu süreci yakından takip etmiştir (NARA: MF- 867.00B). Bununla birlikte, İkinci Dünya Savaşı yıllarında Türkiye' de komünizmden çok daha önem verilen ve tehdit unsuru olarak incelenen akım Pan-Turanizm ve Türkçü gruplardır. Savaş döneminde söz konusu akımların temsilcilerinin Amerika'nın "dönemsel düşmanı" Almanya lehinde söylemleri üzerine Amerikan büyükelçiliği Türkiye'deki ırkçı ve "aşırı milliyetçi" grupları takibe alarak raporlar hazırlamıştır (NARA: 800/NND.765031). 1943 yılının son aylarında ABD ile yakınlaşan İnönü hükümeti tarafından Almanya'nın müttefiki olarak savaşa girilmesini destekleyen milliyetçi kesimin önde gelen isimlerinin 1944 Eylül'ünde Irkçılık-Turancılık Davası'nda yargılanmaları hakkındaki detaylı raporda Amerikan bakış açısı açıkça ortaya konmaktadır. 20 Eylül 1944 tarihli ABD Büyükelçilik raporunda Pan-Turanist hareketin lideri olarak belirtilen Ali İhsan Sabis ve özellikle Zeki Velidi Togan'ın Almanya tarafından yönlendirildiği ve maddi destek alındığı dile getirilmektedir. Tehlikeli olarak görülen Pan-Turanist hareketin ırkçılık ve Turancılık propagandası yaparak kamuoyunu Almanya yanında savaşa sokmaya teşvik ettiğini vurgulayarak, söz konusu oluşumun izlenilmeye devam edileceği belirtilmektedir (NARA: 800/ NND. S75-4). Türkçü hareketi izlemeye devam edilir ve sonuçta Soğuk Savaş döneminde Türkiye ile ilişkileri farklı bir noktaya kayan ABD için Türkçü hareket bir tehdit unsur olmaktan çıkar, çünkü artık "özgür dünyanın" düşmanı, "kızıl tehlike" komünizme karşı inşa edilen blokta Türkiye ve ABD yan yanadır.

SSCB'ye karşı Batı Bloğunu korumak adına 1947 sonrasında Yunanistan ve Türkiye Truman Doktrini çerçevesinde ABD'den ekonomik ve askerî destek alır. Bu tarihten itibaren ABD'nin Pan-Turanist harekete ve Türk milliyetçilerine bakış açısının değişimi Büyükelçilik raporlarındaki "önerilerden/yorumlardan" ve dönemin önde gelen Türkçü liderleri ile görüşmelerinden anlaşılmaktadır. Bu değişimin ilk ipucu ise 21 Aralık 1945 tarihli Türkiye'de komünist aktiviteleri inceleyen raporda görül-

mektedir: Türkiye'de propaganda ile üniversite, edebiyat ve basın çevrelerine nüfuz ettiği iddia edilen komünizmin, "özgürlük ve demokrasi düşmanı" olarak tanımlandığı raporun sonucunda etkili propaganda yöntemleri ile bir düşünceyi ancak başka bir düşüncenin ortadan kaldırılabileceği dile getirilmektedir (NARA: MF.867.00B/11-1045).

Soğuk Savaş döneminde Amerikan Büyükelçiliği ve konsoloslukları genelde her ay Türkiye'de komünizm faaliyetleri, propagandası ve yayınları hakkında gönderdikleri raporlarda anti-komünist eylemleri de bildirmişlerdir.[2] Söz konusu raporlarda da Sovyetler Birliği yerine Rus/Rusya konularak Türklerin her zaman korku ve şüphe ile yaklaştıkları "ezelî düşman" imgesinin yinelendiği görülmektedir. Bu bağlamda Türkiye'de toplumsal muhalefetin yükselişi ve çok partili hayata geçişle birlikte komünizmin gizli oluşumlar bünyesinde propaganda çalışmaları yürüterek "Türkiye'nin birliğini yıkma" amacı ile hareket ettikleri dile getirilmektedir (NARA: MF.867.00B/12-746). Anti-Sovyet ve anti-komünist düşünceleri destekleyen "coşkulu" grubun Türkiye'de hâkim güç olması memnuniyet verici bir unsur olarak vurgulandığı 18 Nisan 1947 tarihli raporda, Truman Doktrini'ne eklemlenme sürecindeki Türkiye'ye "muhtemel Amerikan yardımlarıyla ekonomik iyileşmenin komünizm eğilimlerini tamamen bertaraf edeceği" görüşünün elçilik görevlilerinin önde gelen isimlerle yaptıkları bireysel görüşmelerde sık sık dile geldiği belirtilmektedir (NARA: MF.867. 00B/3-3147). Söz konusu bireysel görüşmeler raporlarda aktarılmamış (ya da araştırmacıya sunulmamış) olmakla birlikte bu isimlerin anti-komünist kesimden ve iktidara yakın mevkilerden olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır.

Büyükelçilik raporlarında göze çarpan iki Türkçü kurum vardır: *Türk Kültür Derneği* (1944) ve *Türk Milliyetçiler Derneği* (1951). İki derneğin de hitap ettiği kesim, üyeleri ve amaçlarının detaylı biçimde ele alındığı raporlarda elçiliğin derneklerin faaliyetlerini izlemeye devam edeceği özellikle vurgulanmaktadır. 1944'de Turancılık Davası'nda üyeleri yargılanan ve yıprandığı belirtilen Türk Kültür Derneği'nin entelektüel ve akademisyen üyelerinin amacı Türk gençliğini milliyetçilik yolunda "düşmanlara karşı" mücadele etmeye sevk etmek olarak belirtilmektedir (NARA: 882.46/5-1051; NND.842934). Türkiye genelinde altmış şubesi olan Türk Milliyetçiler Derneği'nin 11 Ağustos 1952 tarihli kongresini izlemeye giden büyükelçilik görevlisi (A. Malik Evrenol) raporunda tarihsel bilgileri aktardıktan sonra dernek ile Türkiye Milli Gençlik Komi-

[2] Örneğin ABD İzmir Konsolosluğu'nun gönderdiği raporlar için bkz. NARA: NND.842831

tesi[3] arasındaki çatışmaya değinmektedir. Evrenol, milliyetçilik ve dinin güçlü bir birlik oluşturacağını vurgulayarak, İslâmiyet'e dayalı Turanist hareketin Orta Asya'da Sovyet yönetimi altındaki Türkleri etkileyeceğini dile getirmektedir. Raporun sonucunda yer verilen "eğer güçlü bir destek olursa, Derneğin toplumsal ve politik ehemmiyet kazanabileceğine, böylece etkili bir politika geliştirebileceğine inanılmaktadır" (NARA: 882. 4614/8-1152; NND.842934) sözleri ABD'nin milliyetçi derneklere yaklaşımını ortaya koymaktadır. ABD, siyasal çıkarlarına göre yön verebileceği, eylemsel ve düşünsel bağlamda kullanabileceği bir derneğe maddi destek vererek kamuoyunu manipüle edebilecek bir propaganda organına kavuşabilecektir.

25 Temmuz 1952'de Türk Milliyetçiler Kongresi'nin başkanı, Türk sağının önemli isimlerinden, Remzi Oğuz Arık ile görüşme yapan elçilik görevlisi, Arık'ın Türk milliyetçiliğinde "anavatan" Turan kadar dini de önemli bir birleştirici güç olarak gördüğünü dile getirmektedir (NARA: 882.4614/8-1152; NND.842934). Komünizmle mücadeleyi milliyetçilik ideolojisinin temel taşlarından biri olarak gören Arık'ın İslâmiyet'i Türk milliyetçiliği ile aynı potada eriterek sunması 1930'lardan 1950'lere gelindiğinde ırkçı-Turancı yönelimin yerine İslâmcı Türk milliyetçiliğinin güçlü bir ivme kazandığını göstermektedir.

1950'li yıllarda ABD'nin komünizmle mücadele politikalarına tamamen eklemlenen DP iktidarının yakın ilişkileri Büyükelçilik raporlarında sık sık yer almaktadır. 1951 yılında Demokrat Parti'nin önde gelen isimleri –Adnan Menderes, Celal Bayar ve Fuad Köprülü– ile ABD Büyükelçisi'nin Kore Savaşı'na katılım ve Amerikan yardımları konusunda yaptıkları seri toplantılarda komünizme karşı konumunu net olarak belirlemiş bir siyasal iktidar görülmektedir. 12 Şubat 1951 tarihindeki toplantıda Bayar "ABD'nin dünya meselelerinde oynadığı rolün önemini" vurgulayarak Kore için Birleşmiş Milletler'in adım atması gerekirken ABD'nin bütün sorumluluğu üstlendiğini dile getirmektedir. Bayar, "Türkiye demokratik ve özgür dünyanın yaratımında gerekli olan sorumluluğu ve yapılan fedakârlıkları paylaşmak istiyor" sözleriyle Türkiye'nin Amerika ile birlikte Kore'de olmaktan gurur duyacağını belirtmektedir (NARA: 400; NND.842832).[4] Bu yakınlaşmanın sonucunda, 26 Ekim 1951'de Türkiye Komünist Partisi'nin Merkez Komitesi dâhil 187 kişinin tutuk-

[3] 8 Mart 1954'te Türkiye Milli Gençlik Teşkilatı adını alır.

[4] NARA'nın ABD-Demokrat Parti ilişkilerini ele alan Büyükelçilik raporları 1960'lı yıllara kadar araştırmacıya açık olsa da halen 1955 sonrası birçok belge "Access Restricted/Erişim Kısıtlı" olarak tanımlanmaktadır. Bu belgelerin büyük çoğunluğu DP hükümeti-ABD ilişkileri ve komünist faaliyetler konusundadır (Bkz. NARA: RG 84/NND 842832 ve NND 959265).

lanması ile başlayan Komünist Tevkifatı yapılmıştır. Türkiye'de komünist hareketi uzun süre etkileyecek sonuçlar doğuran TKP Tevkifatı sürecinde, kolektif muhayyilede yaratılan "korkunç düşman" komünizme karşı Türk Ceza Kanunu'nda 141. ve 142. madde hükümleri ağırlaştırılarak yer almıştır (TKP Tevkifatı, 2000; Aykol, 2010: 31). "Özgür dünya" yolundaki DP iktidarının, iletişim alanında da ABD'nin anti-komünizm mücadelesine destek verdiğinin önemli bir işareti 10 Aralık 1951 tarihinde ABD büyükelçisi ile dönemin Dışişleri Bakanı M. Fuad Köprülü arasında yapılan görüşmedir. Söz konusu görüşmenin gündem maddelerinden biri ABD'nin önemli propaganda araçlarından biri olan *Voice of America*'nın röle istasyonunun (aktarıcı) Türkiye'de "yeniden açılması" dır. Görüşmede, Dışişleri Bakanı'nın "ABD ve Türkiye arasındaki işbirliği alanlarının yakın bir tarihte muhakkak genişleyeceğini" belirtmesini Büyükelçi taleplerinin uygun görüldüğü bağlamında yorumlamaktadır. (NARA: 400; NND.842832).

1944 tarihli ABD Büyükelçiliği raporlarında tehdit olarak görülen Pan-Turanist Türkçü isimlerden biri olan Zeki Velidi Togan ile 1950'lere gelindiğinde Büyükelçiliğin temas kurması değişen politikaların bir başka göstergesidir. 1 Haziran 1953 tarihinde ABD Büyükelçisi ile karşılıklı mektuplaşan Togan'ın Orta Asya hakkındaki düşüncelerinden yararlanmak isteyen elçi görüşme talep etmiştir. Togan, ABD Dışişleri Bakanlığı'na Orta Asya Araştırmaları Merkezi kurulması ve "Büyük Türkistan" ideali için mücadeleye destek verilmesi konusunda ricada bulunmuştur. Togan'a göre, SSCB'nin komşusu –ABD'nin müttefiki– olarak önemli bir konumda olan Türkiye'nin ve/veya Sovyetler Birliği'ne karşı Türkistan'ın, dolayısıyla Müslüman-Türk birliğinin desteklemesi ABD için gerekliliktir. Aynı dönemde Orta Asya Türk gruplarının liderlerinden gelen ortak mektupta açıkça Sovyetler'e karşı gazete ve radyo aracılığıyla ve broşür, kitap yayımlayarak anti-komünist propaganda yapmak amacıyla ABD'den maddi destek talep edilmiştir (NARA: 350.21/ NND.948832). Ne var ki arşiv belgelerinde bu taleplere verilen cevaplar yer almasa da ABD dış politikasının anti-komünizm yönelimleri çerçevesinde –Afganistan örneğinden yola çıkarak– destek vermiş olma ihtimali kuvvetlidir.

ABD Dışişleri yetkilileri, komünizmle mücadele ve Sovyetler Birliği içindeki Türkleri bağımsızlık mücadelesi yolunda teşvik edebilmek amacıyla son Osmanlı Sultanı I. Vahdettin'in torunu Prens Namık'ın da görüşlerine başvurmuşlardır. 13 Ağustos 1953'de Prens Namık'la yapılan görüşmede Orta Asya'yı Sovyetler'e karşı harekete geçirmek için gerekenler ABD'nin söz konusu bölgeyi her açıdan tanıyarak, ekonomik ve siyasal yeni bir yapı oluşturulmasını sağlaması olarak sıralanmıştır (NA-

RA: 782.001/8-553; NND.842933). Bu bağlamda ABD'nin Osmanlı Hanedanı'na duyulan saygıyı kullanarak Prens Namık kanalıyla Orta Asya Türkleri'nin liderleri ile temas kurmaya çalışmıştır.

Kore Savaşı'ndaki "paylaşım"dan sonra NATO'ya kabul edilen ve Marshall Planı çerçevesindeki ekonomik yardımları alan Türkiye'nin refah süreci oldukça kısa sürmüştür. 1954 yılından itibaren ekonomik dengelerin tamamen altüst olması ile eleştirel her sese baskı uygulamaya başlayan Demokrat Parti iktidarının basına yönelik sansür ve baskısı *NY Times* gibi etkin Amerikan gazetelerine ve doğal olarak elçilik raporlarına da yansımıştır (NARA: 782.00/1-1455; NND.887428). ABD elçilik raporlarında özellikle basının iktidarın ulusal ve uluslararası politikalarına yönelik tavırları rapor edilerek, ulusal/yaygın basından yerel basına tüm gazete ve dergiler ideolojik açıdan etiketlenmiştir. Aynı raporlarda ABD muhalifi –*Akis, Forum* vb.– tüm yayınlar sol görüşte nitelendirilerek mülkiyet ilişkileri ve içerikleri rapor edilmiştir (NARA: 982.60-982.63/NND. 897432).

II. Dünya Savaşı yıllarından 1960'lara ABD dış politikasında görülen dönüşümler, "dost" Türkiye'deki sağ ve sol gruplara bakışı da biçimlendirmektedir. Raporlardan da anlaşılacağı üzere Türk milliyetçilerinin yönelimleri, etki alanları ve ihtiyaçlarının belirlenmesi anti-komünizm mücadelesinde yerel güç odakları oluşturulması açısından önemlidir. Amerika'daki McCarthyist "komünist avı" uygulamalarına paralel biçimde DP iktidarının keskin anti-komünizm uygulamalarının yükselen bir çizgi izlemesinden kaynaklanan bir zeminde Türk sağının da –özellikle 1950'lilerin sonlarına doğru– anti-komünist söylemlerinin ve propaganda yayınlarının artması tabii karşılanmalıdır. ABD Büyükelçilik raporları, Türk sağının komünizmle mücadelesinde dolaylı ve/veya doğrudan ABD ile temas halinde ve karşılıklı olarak düşünsel etkileşimde bulunulduğunu –maddi destek konusunda verilere arşivde rastlanılmamıştır– ortaya koymaktadır.

Muhayyel Komünizm: "Asrî Moloh"tan "İnsan Boğazlayan Rejim"e

Tek Parti iktidarı, basını kâğıt, mürekkep ve makine yardımı, vergi indirimi, kredi desteği, örtülü ödenekten para yardımı ve hattâ milletvekili yaparak kontrol etmiş; basının "eleştirel" üretimini de kontrol altında tutmuştur (Tamer, 2011). Savaş yıllarında CHP hükümeti hem açıktan Almanya destekçisi olan hem de Sovyetlere muhalefet eden yayınlara Pragmatist-denge dış politikasına aykırı olduğu nedeniyle sınırlama getirmiş-

tir. Ulusal basında hem Miğfer ülkelerin hem de Müttefiklerin lehinde ya da aleyhinde yayınlar yapan, özellikle de Almanya lehinde, Sovyetler aleyhinde politika izleyen gazetelere ve dergilere sansür uygulanmış, sıkıyönetim tarafından sık sık kapatılma cezaları verilmiştir (Güvenir, 1991). Savaş biterken Birleşmiş Milletler'in kuruluş sürecine dâhil olan Türkiye' nin "hür dünya" bloğunda yer alması ülkenin kapılarını liberalleşmeye doğru açmıştır. İkinci Dünya Savaşı yıllarında katı biçimde uygulamalar yapan Sıkı Yönetim, 1945 sonrasında görece yumuşasa da yayınlara uygulanan sansür devam etmiştir (Yazıcı: 1947: 9). Tek Parti Dönemi'nde yıllarca suskun kalmış muhalefet, çok partili hayata geçiş sürecinde basının özgürleşeceği yanılgısı ile iktidara karşı sesini yükselttiği anda cezalandırılmıştır. 1945 öncesinde CHP'nin çizdiği sınırlar dışında kalan tüm muhalif siyasal görüşleri savunan yayınlar sansüre uğrarken, 1945 sonrasında sadece ABD yanlısı politikaları eleştiren –*Tan, Zincirli Hürriyet, Marko Paşa* vb.– sol yayınlar kapatılmıştır (Gürkan, 1998: 462). Osmanlı'dan itibaren önemli bir akım olan Pan-Turanizm ve Türkçülük 1920' lerle birlikte –Orta Asya'nın siyasal yapısındaki değişim nedeniyle– temel beslenme alanını kaybetmiştir. II. Dünya Savaşı yıllarında Almanya' nın Sovyetler'i yenmesi ve böylece Turancı akımın yeniden yükseleceği beklentisi içinde olan Türkçü kesim, savaşın sonucunda yüzünü küresel bir güç haline gelen ABD'ye dönmek zorunda kalmıştır. Soğuk Savaş yıllarında Türk sağının kesişim noktası olan anti-komünizm bağlamında yürütülen propagandanın iç ve dış politika ile bağlantılı olarak dönemsel ayırımları, tarihsel olgular ekseninde incelenen yayınlar örneğinde şu şekilde belirlenmiştir: Birincisi, 1947-1950 arası çok partili hayata geçiş sürecinde siyasal iktidara karşı Türkçülüğün baskın olduğu bir anti-komünizm propagandası; ikincisi 1950-1960 arası Truman doktrini ve Marshall yardımları sürecinde ABD'ye eklemlenmiş anti-komünistliği keskinleşen siyasal iktidarın gölgesinde, ABD ile temas halinde olan Türk sağının anti-komünizm propagandası.

Savaş döneminde ekonomik ve toplumsal huzursuzluk karşısında giderek artan CHP'nin baskıcı yönetimine karşılık 1946 yılında Demokrat Parti'nin kurulması ile tüm muhalefetin sesini duyurabileceği bir zemin oluştuğu düşüncesi ortaya çıkmıştır. Aynı yıl dernekler kanununun değiştirilmesi ile sendikal anlamda faaliyet gösteren ve işçiler arasında örgütlenen sosyalistler de kendi örgütlerini kurmaya çalışmışlardır (Yıldırmaz, 2008: 33). Kuruluş sürecinde DP'nin CHP karşısında kitlesel bir muhalefeti örgütleme çabası, Mehmet Ali Aybar, Sabiha ve Zekeriya Sertel gibi solun önemli isimlerini DP ile ortak hareket etmeye yönlendirmiş; sosyalistler, CHP'ye göre daha özgürlükçü olacağını düşündükleri DP'yi, 1946

seçimlerinde desteklemişlerdir. CHP'ye karşı "Demokrat Milli Birlik Cephesi" veya "İleri Demokratlar Cephesi" gibi bir muhalefet birliği oluşturma çabası, "Tan Olayı" olarak bilinen Sertellere ait *Tan* gazetesinin yağmalanması sonucunda hızlı biçimde sona ermiştir (Yıldırmaz, 2008: 25). CHP, bu süreçte DP'ye karşı "komünistlerle ortak" propagandası yaparak, toplumun birçok tabakasından destek gören muhalefeti, anarşizm ve komünizm gibi kolektif muhayyilede korku ve kaygı uyandıran olgularla eşdeğer tutmuştur. CHP'nin yayınlarını basan Ulus Basımevi'nde basılmış olan "*Komünistler, Mareşali ve Demokrat Parti'yi Kötü Maksatlarına Nasıl Alet Etmek İstediler?*" (1947) başlıklı propaganda broşürü, dönemin İçişleri Bakanı Şükrü Sökmensüer'in TBMM'de İstanbul Sıkıyönetim Komutanlığı'nın komünist tahriklerine karşı aldığı tedbirler hakkında 29 Aralık 1947'de yaptığı konuşmayı içermektedir. DP ile komünistlerin "muhalefet birliği" içinde olduğunu savunan broşürün CHP tarafından yayımlanmış olması muhtemeldir. Broşür, Tevfik Rüştü Aras ile Sabiha Sertel arasındaki yazışmalara atfen Adnan Menderes'in Serteller'in dergisine yazı göndereceğini dile getirerek DP ile "komünistler" arasında temas olduğunu belirtmektedir. Türkiye'deki komünistlerin SSCB'ye yakınlaştıkları ve ülkede komünizmi yaymaya çalıştıklarını savunarak Sıkıyönetimin doğru karar aldığını dile getirmektedir. Söz konusu broşür, CHP tarafından dezenformasyon yapılarak, "düşman komünistler" tahayyülünün iç politikada DP'ye karşı propaganda amacıyla kullanıldığının önemli bir göstergesidir.

CHP'nin savaşın ilk yıllarında Almanya ile ilişkilerini yakınlaştırması ve bunun sonucu olarak faşist/anti-komünist eğilimlerin artmasına imkân tanınması sol tarafından eleştirilirken (Yıldırmaz, 2008: 25); diğer taraftan Türkçü kesim de 1944 Irkçılık-Turancılık Davası'nın da etkisiyle, özellikle 1947 sonrasında, CHP iktidarı dönemine yönelik eleştirilerini dile getirmeye başlamışlardı. Tek Parti Dönemi'nde iktidarın "komünist" olarak işaret edilen –özellikle *Kadrocular* ve Hasan Âli Yücel gibi– belirli isimleri koruduğu, Köy Enstitüleri ve Halkevleri gibi kurumlarla komünizmin yayılmasına izin verdiğine dair eleştiriler Türk sağı tarafından uzun yıllar sıklıkla gündeme getirilmiştir (Arık, 1947; Kısakürek, 1962). Türk sağının, komünistlerin faaliyetlerine devlet tarafından göz yumulduğu dezenformasyonunun temelinde yatan güç, CHP'nin DP'ye karşı güttüğü propaganda yöntemiyle aynı gözükmektedir. Remzi Oğuz Arık'ın ilk kez 1947'de yayımlanan *İdeal ve İdeoloji* başlıklı çalışması da bu çerçevede bir yayındır. Birçok defa basılan çalışmanın, özellikle 1969'da Süleyman Demirel'in başbakanlığı döneminde "1000 Temel Eser" serisinde Milli Eğitim Bakanlığı tarafından basılması Türkiye siyasal hayatı-

nın dönemsel eğilimlerini tanımlamak açısından önemli bir işarettir. Komünizmle "Slavcılığı" aynı "tehlikeli" ideoloji olarak değerlendiren Arık, "Komünizmle Savaş" başlıklı bölümünde polis kanalıyla şiddet uygulama metodunun Türkiye'deki "maskeli komünistlere" karşı asla başarı kazanamayacağını savunmaktadır. 1934'den bu yana "ilm, insan, hürriyet ve demokrasi düşmanı" komünistlerin CHP tarafından devlet içinde üst mevkilere getirilerek, "iblisce" düşüncelerini gençler arasında yaymalarına izin verildiğini dile getiren Arık'ın (1969: 178-179) atıfta bulunduğu isimler arasında *Kadro*'nun ünlü isimleri Şevket Süreyya Aydemir, Vedat Nedim Tör, İsmail Hüsrev Tökin olması muhtemeldir. Türkkan (1943) gibi Arık da Marx'm Musevi olduğuna anti-semitist bir tarzda değinerek Marksizm ve komünizmin "köle tipi" yaratmak için savaşan bir "konstrüktif zihniyet" olduğunu savunmaktadır. "Milleti... istenen kalıba sokulan bir yapı malzemesi olarak gören zihniyetten" gençleri korumak için "ikna" yöntemine, bir başka deyişle propaganda yöntemine başvurmak gerektiğini dile getirmektedir (Arık, 1969: 182-183).

CHP-DP çekişmeleri arasında siyaset arenasında kendilerine yer bulmaya çalışan sola yönelik aşağılayıcı, yanıltıcı tanımlar ve ağır eleştirilerle dolu dezenformasyonun oldukça yoğun yapıldığı propaganda çalışmaları da mevcuttur. Bu çerçevede Nazım Yazıcı'nın *Komünizm Tehlikesi* (1947) broşürü tipik bir örnektir. Söz konusu dönemde muhalefet olgusu ve işlevi konusunda bilinçsiz olduğunu savunduğu Türk milletinin, her an tetikte olan "ezeli düşmanları"na karşı dikkatli olması gerektiği broşürün temel savıdır. Yazıcı'ya göre siyasal iktidar tarafından özgürlüğü ve demokratik hakları elinden alınmış Türk milletinin muhalefet ihtiyacı içindeyken yanlış yollara saparak komünizm tarafından "hayvanlaştırılmış insanlara" dönüştürülmesinin engellenmesi gerekmektedir. Yazıcı, "Milliyetçi Türk çocuklarının... saf milliyetçiliklerine Faşist damgası vurulmasına (...) sebep olan babası belirsiz melezlerin hareketi" (1947:5) olarak tanımladığı komünizmin tehlikelerini sıralamaktadır. Anti-komünizm propagandasının en yaygın klişelerinden olan cinsel özgürlük ve mülkiyet hakları ekseninde "karılarınızın bin bir kişinin malı olması (...) aile reisliğinin elinizden alınması" (1947: 5) söylemleri, kamuoyunu etkileyecek ve yıllarca kullanılacak bir dezenformasyon örneğidir. Propagandanın temel yöntemlerinden *dehumanization* ve şeytanlaştırma bağlamında komünistler insanlık dışı gösterilerek, "hayvanî" içgüdüleri ile hareket eden "Türk kızlarının namusuna göz diken" aile ve insan haklarına saygısı olmayan "yaratıklar" olarak sunulmaktadır (Yazıcı, 1947: 6-7). Gerçekte, Yazıcı da mevcut ülke ekonomisinin kötü gidişatı ve siyasal çatışmalar çerçevesinde hükümete karşı duyulan hoşnutsuzluğun ve artan

muhalefetin komünizmin güç kazanmasına yol açabileceğini vurgulayarak ve bu koşullar bağlamında Türk milletinin komünizm tehlikesine karşı dikkatli olması gerektiğini dile getirerek özellikle gençlere tavsiyelerde bulunmaktadır. Gençlere "hak ve hakikat" yolunda yürümeyi ve toplumsal düzeni bozmadan yaşamayı tavsiye eden Yazıcı, insanlıktan çıkmadan ahlâklı ve haysiyetli bir yaşam için "beşeriyetin baykuşları" olarak tanımladığı komünistlerden korunmayı hedef olarak ortaya koymaktadır (1947: 11-12).

Komünizm ve Slav milliyetçiliğinin aynı amaca hizmet eden bir blok olduğu noktasından anti-komünist propaganda yapan bir başka eser de Avni Diper'in (1947) "vatandaşları ikaz gayesiyle" hazırlanmış bir "halk kitabı" olduğunu belirttiği *Komünizme Karşı Türk Milliyetçiliği* başlıklı çalışmadır. Söz konusu bloğun temel politikasını "yok edici emperyalizm" olarak betimleyen Diper'in çalışması propaganda, özellikle de anti-komünizm, metinlerinde oldukça az görülen bir örnektir: Yararlanılan kaynaklar arasında Platon'dan Marx'a, Mill'den Rousseau'ya, Gökalp' ten Ülken'e birçok önemli isim bulunmaktadır. Diper, Marksist bir perspektiften hareket ederek komünizmden korunma çarelerini ve tedbirlerini üst yapı ve alt yapı bağlamında ortaya koymaktadır. Üst yapıda, komünizme karşı mücadelenin milliyetçilik ideolojisi, din, dil, folklor ve eğitimin milli esaslar ve gerekler çerçevesinde uygulanmasını (Diper, 1947: 21-30); alt yapıda ise refah seviyesi yüksek güçlü bir ekonominin halkı komünizmden koruyacağını savunmaktadır (Diper, 1947: 55-58). Anti-komünizm propagandası amacı olsa da Diper, "ezelî düşman" imgesinden beslenmeyerek, diğer ideolojiler ile karşılaştırma yaparak görece "bilimsel" bir çalışma üretmiştir. Diper'in çalışması ile paralel bir başka "farklı" çalışma Cafer Seydahmet Kırımer imzalı *Rus Tarihinin İnkılâba, Bolşevizme ve Cihan İnkılâbına Sürüklenmesi* (1948) başlıklı kitabıdır. İstanbul, Ankara ve Zonguldak Halkevleri'nde verilen konferansların derlemesi olan çalışmada, Marx, Lenin, Bakunin ve Stalin hakkında bilgi verilmekte; Marksizm, Bolşevizm, Leninizm ve Stalinizm arasındaki ayrımlar ortaya konmaktadır. Ne var ki dezenformasyon içermemesi bu çalışmanın propaganda amacına hizmet etmesine engel değildir: "hürriyeti boğan" bir ideoloji olarak tanımlanan komünizm hakkında tüm bilgilerin aynı minvaldeki kaynaklardan alınarak kamuoyuna konferanslar verilmesi, Kırımer'in kitabını anti-komünizm propagandası olarak işaretlemektedir.

1947-1950 yılları arasında Türk sağı tarafından okunan iki dergi *Çınaraltı* ve *Sebilürreşad* dönemin önemli isimlerinin anti-komünizm propagandası yaptıkları makaleleri içermektedir. Komünizmle mücadelenin üretken ismi Peyami Safa bunlardan biridir (Aygün, 2011: 167-184).

Çalışmalarında Batı literatürüne atıfta bulunması, Safa'nın genel olarak Marksizm ve komünizm hakkında incelemede bulunduğuna işaret etse de, sol ideolojileri karşılaştırırken teorik bağlamda yaptığı yüzeysel ve hatalı değerlendirmeler (Safa, 1948a; 1948c) "düşmanını iyi tanımadığını" ortaya koymaktadır. Peyami Safa'nın komünizmle mücadelesinde benimsediği egemen imgelerden biri olan "cehâlet ve kandırılmışlık" söylemleri dezenformasyona dayalı karşıt propagandanın etkin bir silahıdır (1948a; 1948b). Safa, *Çınaraltı*'nda yayımlanan "Rusçuluk ve Türkçülük" (1948a) başlıklı yazısında, mevcut komünizmin özünden uzaklaştığını savunarak Sovyetler Birliği'nin Marksizm veya komünizm değil "Rusçuluk ve Slavlık" politikası güttüğünü dile getirmektedir. Bu bağlamda da komünist olduklarını düşünen ya da iç –*Serteller* ve *Tan* gazetesine atıfta bulunulmakta– ve dış mihraklar tarafından ikna edilen her Türk'ün yanıldığını, gerçekte Rusçuluk olan "Marksçılık" ile Türkçülük arasında seçim yapması gerektiğini belirtmektedir (1948a; 1948c). Söz konusu propaganda metinlerindeki dış düşman "Rusya" tarafından beslenen komünist Türkler'in "masum ve iyi niyetli" Türk toplumunu "yalan ve propaganda" ile kandırdığı dezenformasyonu kolektif muhayyilede "gerçek" olarak kendine yer bulacaktır.

Türkiye tarihinin en uzun soluklu dergilerinden biri olan *Sebilürreşad* İslâmî yönü daha ağır basan bir milliyetçi politika izlemiştir. Özellikle 1948 yılında yoğun bir biçimde anti-komünizm içerikli yazıların yayımlandığı dergide Cevat Rıfat Atilhan başta gelen isimlerden biridir. Türklüğün en büyük düşmanlarından birinin masonluk olduğunu savunan Atilhan (1951), 1948 yılı boyunca, *Siyonizm, Komünizm ve Farmasonluğa Karşı Beynelmilel Dünya Teşkilatı Kongresi* görüşmeleri ve kararları hakkındaki makalelerinde, tüm dünyanın komünizmi en büyük tehlike olarak gördüğünü vurgulayarak "düşmana karşı propaganda yapılması gerektiğini" dile getirmektedir (1948, Sayı 5-17). Türk Ocakları eski başkanlarından Hamdullah Suphi Tanrıöver, *Sebilürreşad*'daki makalesinde komünizme karşı dinin önemini ve bu durumun tüm dünyada zemin bulduğunu dile getirmektedir (1948: 172). Anti-komünizm mücadelesinde İslâm'ın eşitlik ve kardeşliği içinde barındıran bir din olarak bütünleştirici bir gücü olduğunu vurgulayan Tanrıöver (1948), Türk sağının önemli isimlerinden biri olmasının yanısıra farklı dönemlerde hem CHP hem de DP'den milletvekilliği yapmıştır. Birinci dönem olarak belirttiğimiz zaman diliminde komünizme karşı İslâm vurgusunun yapıldığı, milliyetçilik ve İslâm birliğinin savunulduğu makaleler öncelikle *Sebilürreşad*'da yayımlanmaya devam etmiştir.

Anti-komünizm propagandası yaparak ekonomik ve siyasal güç kazanmaya çalışanlar, dezenformasyon ve yanlış enformasyon yöntemiyle kolektif muhayyilenin en güçlü önyargı ve klişelerini yeniden üreterek eserlerine okuyucu/alıcı bulmaya çalışmışlardır. N.Yazgan, *Dünya İşçilerine Mektup* (1949) başlıklı kitabında komünizmi "tabii ve ilahî olan bütün sosyal ve ekonomik kanunlara aykırı (...) bir katliam ve ihtilal rejimi" olarak tanımlamaktadır. Sayıştay'da denetçi olarak çalışan Yazgan, kitabının "fikir ve ideallerine bir yardım olmak üzere" Başbakanlığa bağlı genel müdürlükler ve köyler için satın alınmasını talep ettiği 14 Nisan 1949 tarihli dilekçesinde "komünizme bürünerek dünyayı pençesine geçirmek isteyen kızılların insanlık için ne sinsi bir tehlike teşkil ettiğini" ileri sürerek, amacının "millet ve memleketine hizmette bulunmak" olduğunu dile getirmektedir (BCA: 30.10/ 210.429.1). Bir başka örneği 50'li yıllarda yükselişe geçen –27 Mayıs sonrasında sürgüne uğrayan, hapis cezası alan– Ticani tarikatı lideri Kemal Pilavoğlu'nun *Komünizme Hücum* (1949) kitabıdır. Bu çalışma da Yazgan'ın propaganda kitabı ile aynı minvalde olmakla birlikte kaynağının Amerika'da basılmış anti-komünizm propagandası broşürleri olması bu yayının ayırtedici noktasıdır (1949: 65-104). Türk sağında anti-komünizm çalışmalarında sıklıkla vurgulanan "Komünistliği iyi anlamak, onunla iyi mücadele etmenin yoludur" düşüncesini savunan Pilavoğlu dinin anti-komünizm bağlamındaki gücüne odaklanarak yürüttüğü propaganda ile iktidar/lar nezdinde güç toplamaya çalışmıştır.

İkinci dönemin, görece "durgun" zaman dilimi ya da Türk sağının yeni iktidarı "tartma" süreci 1950-1954 yılları arasıdır. Amerikan yardımları ile anti-komünistliği netleşen Demokrat Parti'nin ilk iktidar döneminde "hür dünya" yolunda ilk adımı, 1951 TKP Tevkifatı ve ardından Kore Savaşı'dır. Bu süreçte, ABD arşiv belgelerinden örneklerle de sunulduğu üzere Amerika, Türk sağının yapısını, sivil örgütlerini ve anti-komünizm propagandası bağlamındaki eylemlerini yakında takip etmiş; Z.V. Togan ve R.O. Arık gibi önde gelen isimlerle temas kurmuştur. Bu "durgun" zaman diliminde yayımlanan Z. Fahri Fındıkoğlu'nun *Komünizm ve Türk Gençliğinin Fikir Terbiyesi* (1953) çalışması yazarının akademik kimliği nedeniyle incelenmesi gereken bir dezenformasyon çalışmasıdır.[5] Türkiye Muallimler Birliği'nde gerçekleştirilen konferansın metninde Fındıkoğlu, "komünizmin *sözde* fikri temellerini" açıklayacağını çünkü "fikir terbiyesi" ihtiyacı içinde olan lise ve üniversite öğrencilerinin komünizm hak-

[5] Z. F. Fındıkoğlu'nun Marx ve sosyalizm hakkında oldukça önemli sayıda eserleri bulunmaktadır: *Sosyalizm ve İçtimai Siyaset* (1949); *Karl Marx* (1962); *Karl Marx ve Sistemi* (1976); *Sosyalistler* (13 Cilt/1961-1967).

kında "doğru" bilgiye ulaşmalarının olanaksız olduğunu dile getirmektedir (1953: 2-4). Fındıkoğlu, Türkiye açısından komünizmi bir iç tehlike olarak görmemekte, asıl anlatılması gereken düşmanın "Moskova'da Kremlin denen binanın" ürettiği düşünceler olduğunu savunmaktadır (1953: 6). Bu bağlamda öncelikle komünizmi teorik olarak "bir dünya görüşü, bir içtimaî doktrin" olarak irdeleyen Fındıkoğlu, çalışmasının bu kısmında tarihsel bağlamda Marksizmi, *Kapital*'den atıflar yaparak ele almaktadır. Fındıkoğlu, Marx'ın özgün olmadığını şu şekilde dile getirmektedir:

> Marx formülleri ve reçeteleri kendine mâl ederken başkaları da bu mal edişi kabul etmişlerdir (...) Türk atasözünü bilseydi tekrar ederdi: Biri yer biri bakar! (1953: 14-15)

Fındıkoğlu, çalışmasında bilimsel bir üslupta sorgulama yaparak, eleştirilerini sıraladıktan sonra, teorik Marksizm'den uygulama alanına geçmekte ve Sovyetler Birliği'nin komünizmini ele almaktadır. Marx'm öngördüğü biçimde bir devrim olmadığını vurgulayarak Marx'ın komünizmi ile Rusya'nın ileri sürdüğü komünizmin tamamen farklı olduğunu savunmaktadır. Fındıkoğlu da kolektif muhayyiledeki "ezelî düşman" imgesini yeniden üreterek komünizmi "çarlık emperyalizminin vasıtası" olarak "iptidaî despotizm" temelli bir ideoloji olarak tanımlamaktadır (1953: 23). Rusya'nın komünizmi maskaralaştırdığını savunan Fındıkoğlu, sosyal bilimcilerin gerçekleri ortaya koyarak gençliği bu "istismarcı" zihniyet hakkında eğitmeleri gerektiğini dile getirmektedir (1953: 34-36).

İkinci dönemde 1955 ile birlikte antikomünizm propagandasında yayınların arttığı, içeriklerinin ise değiştiği görülmektedir. DP hükümetine karşı ekonomi, dış politika ve düşünce özgürlüğü konusunda yoğun eleştirilerin ve dolayısıyla ülke içinde muhalefetin yükselişi, 1957 seçimleri sonrasında, DP Üçüncü hükümet döneminde zirveye ulaşmıştır. 1957 sonrasında DP iktidarı basını ve muhalefeti engellemek amacıyla ardı ardına anti-demokratik yasalar çıkartmış, Tahkikat Komisyonu ile tüm farklı sesleri ezmeye çalışmıştır (Bulut, 2009). Siyasi krizler, toplumsal çatışmalar, muhalefet ve özellikle üniversite gençliğinin gösterileri karşısında DP iktidarı kamuoyunda destek ve hükümete güven duygusu oluşturmak için "ortak/ezelî düşman" imgesi olarak komünizm korkusunu beslemiştir (Albayrak, 2004). Bayar'ın 1957'de Taksim mitinginde dile getirdiği "Türkiye küçük Amerika olacak" (Bulut, 2009: 130) ideali DP'nin anti-komünizm mücadelesinde kendini göstermiştir. Keza bu dönemde Türk sağı, anti-demokratik yasa ve eylemleri eleştirmeyerek,

DP iktidarının çıkarları doğrultusunda anti-komünizm mücadelesine yoğunlaşmıştır.

6-7 Eylül Olayları'nı Türkiye'yi karıştırmayı hedefleyen dış güçlerin suçu olduğunu savunan Türk sağının önemli isimlerinden biri Cezmi Türk'dür. *Toprak* dergisinde yayımlanan "Komünizmin kökünü kazımanın zamanı gelmiştir" başlıklı yazısında 6-7 Eylül Olayları'nın sorumluluğunu "tahrikçi" olarak nitelediği komünistlere yükleyerek dezenformasyon yapmaktadır (1955b). Cezmi Türk, Türkiye'de komünistlerin bu tür eylemlerine rağmen "milliyetçi ve garplı demokrasi kurulacak ve dejenere olmadan yaşayacak" sözleriyle anti-komünizm propagandası faaliyetlerinde yeni bir cephe oluşturmaktadır. Anti-komünizm propagandasında nasıl kolektif muhayyiledeki imgeler yeniden üretiliyorsa, Türk sağı kendisi içinde yeni olgular ile yeni bir "imaj" yaratmaya çalışmakta "Batılı, demokrat ve milliyetçi bir Türk" tahayyül etmektedir (1955c). Bununla birlikte, anılar ve belgelerden yola çıkılarak yapılan bilimsel incelemelerde 6-7 Eylül Olayları'nın, ekonomik bunalım ortamında gündemi değiştirmek için kamuoyunu manipüle etmek amacıyla Demokrat Parti tarafından tasarlandığı ortaya konmuştur (Güven, 2005). Dolayısıyla, kamuoyunda gerginlik ve korku uyandıran bir olayın sorumluluğunu komünizme yükleyerek yapılan dezenformasyon ile –ki 6-7 Eylül Olayları da dezenformasyon sonucudur– anti-komünizm propagandasında kaynak olarak kullanılabilecek yeni bir komünizm tahayyülü üretilmiş olur.

20. yüzyılda Türk milliyetçiliği ve Türk varlığı için en büyük tehlikelerden biri olarak komünizmi gören (1955a) Cezmi Türk, bir yandan anti-komünizm propagandası yaparken, bir yandan da Türklerin "âciz Şarklı, Ortadoğulu geri milletler"den olmadığı vurgusuyla açıkça ırkçılık yapmaktadır (Türk, 1955c). Bu bağlamda, garpçılığı önemseyen Türk'ün, Ortadoğu'ya yönelik tavrından yola çıkarak, milliyetçiliğinin ve/veya anti-komünizminin din olgusundan beslenmediği söylenebilir. Bu durum, Türk'ün *Milliyetçilik Anlayışımız ve Komünistlik* (1959) başlıklı kitabında açıkça görülmektedir:

> Türkiye'de bugün komünistlerin tasavvufa, tarikatçılığa temayül ettiklerini, hattâ Mevlevilikle Masonluğu bile işlerine alet etmeğe çalıştıklarını biliyoruz (...) Türkçülük, ırkçılık, Turancılık veya milli veya Müslüman sosyalistliği üzerinden okur, düşünürken bilhassa dikkatli olmak gerekir. Çünkü zamanımızda Müslüman ülkelerde komünistler bu mefhumlardan faydalanmaya gayret göstermektedirler (1959: 32-33).

Bu dönemde, anti-komünizm mücadelesi yürüten İslâmcı kesimin yayın organı *Sebilürreşad*'ın sahibi ve başyazarı Eşref Edip, Cevat Atilhan ile aynı minvalde, komünizmi, Siyonizm, masonluk, misyonerlik, emperyalizm ile aynı "tehlikeliler" cephesinde görmüştür (1957: 386). Eşref Edip, "Allah, aile ve ahlâkı reddeden" komünizmin İslâm dünyası için en önemli tehlike olduğunu vurgulamıştır (1957: 387). *Sebilürreşad* gibi İslâmî Türkçülük çizgisindeki yayınlarda anti-komünizm propagandasının temel öğesi komünizmin aile varlığını ve mülkiyeti inkâr ettiğini savunmasıdır.

Türk sağında akademisyenlerin de dezenformasyon içerikli eserleri ile anti-komünizm propagandası yaptıkları görülmüştür. Bu bağlamda, Remzi Oğuz Arık'ın vefatından sonra yayımlanan, "ilim, hürriyet ve demokrasi düşmanı" olarak tanımladığı komünizmin Türk milletinin "tüm temellerini, dayanaklarını ve insanlığın mutluluğunu yıkmak" isteyen bir *düşman* olduğunu dile getirdiği makale tipik bir örnektir (1955: 13). Buna ek olarak, 1917'de devrimden kısa bir sonra Başkurdistan'dan Türkiye'ye gelen –Z. V. Togan'a oldukça yakın bir isim– tarihçi ve halkbilimci akademisyen Abdülkadir İnan'ın "Asri Moloh: Komünizm" (1955) başlıklı yazısı da anti-komünizm propagandasına hizmet etmektedir. Komünizmi "kan içen" bir ateş tanrısı olarak nitelendiren İnan (1955: 5) yazısında Rus devrim tarihi ve Lenin'in sözlerini bağlamından koparıp atıfta bulunarak; komünizmin "fikir ve söz hürriyetine" asla müsamahası olmadığını sıklıkla vurgulamaktadır.

Dönemin etkin Türk milliyetçilerinden –Nihal Atsız'ın kardeşi– Necdet Sançar'ın "Komünist Rejiminde Kızılların Akıbeti" yazısı anti-komünizm propagandasının yaygın örneklerinden biridir. "Kızıl bela" hakkında dezenformasyon üreterek komünistleri "şeytanlaştıran" yazıda, komünizm "insanları insafsızca boğazlayan (....) kan akıtıcılık en bariz vasfı" olan bir rejim olarak nitelendirilmektedir (1956a: 10-11). I. Dünya Savaşı'nda da yoğun olarak uygulanan düşmanı "şeytanlaştırma" ilkesine dayalı propaganda yöntemi (Tamer, 2010), komünizmle mücadelede de kullanılmış ve sonucunda kamuoyunda inşa edilen "korku ve nefret", kolektif muhayyilenin şekillenmesinde önemli rol oynamıştır.

Anti-komünizm propagandasında başvurulan yöntemlerden biri de toplumda belirli bir saygınlığı olan "komünistleri" karalamak, yani bireyler hakkında dezenformasyon üretmektir. Yerleşik olumlu düşünceleri yıkarak muhayyel bir "düşman" komünist inşa edildiği, özellikle belli birkaç ünlü isim için 1950'lerde yoğun biçimde görülmektedir. Sançar'ın "Nâzım Hikmet'in Şairliği Efsanesi" başlıklı yazısı da bu yöntemin en belirgin örneğidir (1956b). Sançar, Nâzım Hikmet'in propaganda ile "bü-

yük şair" yapıldığını, Türk toplumu tarafından gerçek diye kabul edilen bazı fikirlerin mantığa aykırı olduğunu savunmaktadır (1956b: 11). Yine Sançar *Türk, Moskof ve Komünist* başlıklı eserinde "iç düşmanları" tanımlayarak bunların Rus'un tek dileği olan "Türk'ü yok etme"ye hizmet ettiklerini savunmaktadır (1959: 10). Sançar, Türk gençlerinin edebiyat sevgilerinin komünist hayranlığına dönüşmesini Türkçülerin engellemesi gerektiğini savunurken, "iç düşman" ve "Moskof uşağı" olarak Nâzım Hikmet'i ve hattâ vefat etmiş olan Sabahattin Ali'yi işaret etmektedir (1959: 16). Anti-komünizmle mücadelede, Türk komünistlerin –örgütlülük, maddi kaynakların zenginliği, yıkıcılık, basının desteği ile propaganda gibi– üstün yanlarının da olduğunu belirterek Türkçülerin desteksiz ve yalnız olduklarını vurgulamaktadır (1959: 23-27). Oysa, söz konusu dönemde DP'nin sola mutlak bir baskı uygularken anti-komünizmi de aynı oranda artmıştır. Kamuoyunda destek bulmak adına Sançar'ın CHP dönemini özellikle 1944 Davası'na atıfta bulunarak eleştirmesi DP'ye muhalefet etmediğinin bir göstergesi niteliğindedir (1959: 10-11). Bu kitapta, ayrıca, Sançar çoğunlukla komünizmi değil, Rusya ve Stalin yönetimini eleştirerek Türk-Rus düşmanlığının tarihsel olduğunu dile getirmektedir. Sançar, diğer propaganda eserlerinde de olduğu gibi dezenformasyon yaparak "yalancı, soyguncu ve hürriyet düşmanı" muhayyel komünizmi yeniden üretmektedir (1959: 38-42).

Türkçü muhafazakâr kesimin önemli entelektüellerinden Peyami Safa anti-komünizm içerikli eserlerinde sol ideolojiler hakkında tarihsel ve teorik bilgiler aktarırken Türk gençliğinin "kendisini avlamaya çalışan" düşmanını alt etmek için iyi tanıması gerektiği düşüncesinden hareket ettiğini dile getirir (Safa, 1959a). Çalışmalarında Batı literatürüne atıfta bulunması (Safa, 1959b; 1959a), Safa'nın genel olarak Marksizm ve komünizm hakkında incelemede bulunduğuna işaret etse de, sol ideolojileri karşılaştırırken teorik bağlamda yaptığı değerlendirmeler "düşmanını iyi tanımadığını" ortaya koymaktadır. Sançar gibi, Peyami Safa da *Mahutlar* (1959a) adlı eserinde "komünistlik propagandasına yardakçılık" ettikleri iddiasıyla Nâzım Hikmet, Serteller, Sabahattin Ali ve sempatizanlarını hedef almaktadır. Peyami Safa, *gafil* olarak nitelendirdiği komünistlere karşı yürüttüğü dezenformasyon propagandasını şu düşünceye dayandırmaktadır:

> Türkiye'de gerçek mânâsıyla Marksist yoktur. Bilgi ve idrak seviyeleri bu nazariyeyi ve ona karşı yüz seneden beri yapılan ilim ve felsefe tenkidlerini anlamaktan çok uzak ve bilerek bilmeyerek Sovyet em-

peryalizminin emellerine hizmet eden (...) gafiller vardır" (Safa, 1959a: 11).

DEĞERLENDİRME

Türk sağının entelektüellerin ve/veya bilim insanlarının siyasal iktidarların gölgesinde, kamuoyuna "gerçeği" değil önyargı ve klişelerden beslenerek yaratılan imgeyi/muhayyeli aktardıkları görülmektedir. İncelenen yayınlarda, belirli bir kısmında Marksizm ve komünizm bağlamında Batılı kaynaklara yer verilse de Türkiye kaynaklı hiçbir sol yazar veya yayına atıfta bulunulmamaktadır. Bu bağlamda, Türk sağının birçok defa tekrarladığı "düşmanını tanımalısın" düşüncesine rağmen solun yazdıklarını okumadığı ve incelemediği görülmektedir. Ne var ki, "doğruluk" ve "bilimsellik" kaygısı içindeki bu çalışmaların propaganda çalışması oldukları yargısına içerikleri, amaçları ve kullandıkları "kaynaklar" bağlamında varılmıştır. Dolayısıyla propagandanın üreticisi ve uygulayıcısı olmak entelektüelin ve bilim insanının varoluşu ile çatışan bir durumdur.

Soğuk Savaş yıllarında Amerika Birleşik Devletleri, SSCB ve komünizme karşı yürüttüğü mücadele sürecinde, Türkçü milliyetçi sivil örgütlenmeler ile ilişki içinde olmuştur. Aynı zamanda Türkiye'deki sol oluşum ve yayınları da yakından takip etmiştir. Türkiye'de 1950 sonrasında DP, birçok konuda olduğu gibi anti-komünizm çerçevesinde de ABD ile "bütünleşirken", Türk sağı da DP iktidarıyla "ortak düşman/lar" üzerinden yakınlaşmıştır. Aynı minvalde Türkçü kesimin anti-komünist propaganda faaliyetlerinin içeriği değişmiş, yayın sayısı hızla artmıştır. Türk sağının anti-komünizm propagandası amacıyla ürettiği eserler, dezenformasyon yaparak kamuoyunda günümüzde hâlâ kullanılan "muhayyel" komünizm bilgilerini inşa etmişlerdir. Osmanlı döneminde uzun yıllar savaş halinde olunan, göç ve katliam anılarıyla kolektif muhayyilede "düşman" olarak biçimlenen Rusya'nın siyasal olarak yapısı değişmiş olsa da Soğuk Savaş döneminde eski "kötü" imgelerin yeniden zihinlerde yerini alması propaganda ile sağlanmıştır. Türk sağı, komünizmi ve komünistleri dehumanization/şeytanlaştırma politik psikoloji yöntemiyle dezenformasyon yaparak Türkiye'nin kolektif muhayyilesini beslemiş, yeniden üretmiştir.

İncelenen propaganda yayınları yoğun biçimde dezenformasyon içermekle birlikte Türk sağının komünizmi bilmediği ve "ezelî düşman"a karşı "her zaman tetikte olunması kaygısının" gerçek olduğunu düşünmenin hatalı, daha doğrusu eksik bir yargı olduğu söylenebilir. Türk sağı ya da milliyetçi muhafazakâr kesimin önde gelen entelektüellerinin Marksiz-

mi, komünizmi, sosyalizmi bir başka deyişle sol fikriyatı bilmediğini ve/veya söz konusu literatürden bihaber olduğunu düşünmek yanılgıdır. Keza incelenen eserlerde Marx ve Lenin'in eserlerine ve anti-komünist Batılı kaynaklara atıfta bulunulmaktadır. Ne var ki, bu yayınlar propaganda amaçlıdır; propaganda faaliyetinin doğasına ve amacına uygun olarak da hedef kitleyi yanıltma, manipülasyon, yanlış yönlendirme, ikna, vb. için yazılmışlardır. Dolayısıyla Türk sağının anti-komünist propaganda yapmak amacıyla yazdıkları broşürler, kitapçıklar ve makaleleri bilinçli olarak dezenformasyon içermektedir. Ne var ki, bilinçli olarak kamuoyunu manipüle etmek amacıyla komünizm hakkında "yalan, yanıltıcı" enformasyon üreterek anti-komünizm propagandası yapmak entelektüellik açısından "irkiltici" bir tutumdur. Türkiye'de Türkçü, milliyetçi entelektüellerin konumunu zedeleyen, eserlerinin algılanışı ve çalışmalarının değerinin tartışılmasına yol açan önemli sebeplerden birinin zaman zaman siyasal erklere eklemlenerek komünizmle mücadelede propagandist olarak yer almaları olduğunu söylemek hatalı bir değerlendirme olmayacaktır.

KAYNAKÇA

Albayrak, M. (2004). *Türk Siyasi Tarihinde Demokrat Parti (1946-1960)*. Ankara: Phoenix.

Arık, Remzi Oğuz (1969). *İdeal ve İdeoloji*. İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı.

(1955). "Komünizm", *Toprak*. No: 9, s.13.

Atilhan, Cevat Rıfat (1951). *Türkoğlu Düşmanını Tanı!*. İstanbul: Akyurt Neşriyat.

(1948). "Siyonizm, Komünizm ve Farmasonluğa Karşı Beynelmilel Dünya Teşkilatı Kongresi'nden", *Sebilürreşad*, No: 5-17.

Aygün, Mehmet (2011). "Türkiye'de Anti-Komünizmin Kaynakları-1: Peyami Safa", *Sosyologca*. No:1, s. 167-185.

Aykol, Hüseyin (2010). *Türkiye'de Sol Örgütler: Bölüne bölüne büyümek*. Ankara: Phoenix.

Barson, M.- S. Heler (2001). *Red Scared!: The Commie Menace in Propaganda and Popular Culture*. San Francisco: Chronicle Boks.

Beller, Manfred (2007). "Perception, Image, Imagology" in *Imagology: The Cultural Construction and Literary Representation of National Characters* (Ed. by M. Beller-J. Leerssen). Amsterdam: Rodopi.

Bulut, Sedef (2009). "Üçüncü Dönem Demokrat Parti İktidarı (1957-1960): Siyasi Baskılar ve Tahkikat Komisyonu", *Gazi Akademik Bakış*. C.2, No:4, s. 125-145.

Chomsky, Noam (1998). "Propaganda and Control of the Public Mind", in *Capitalism and the Information Age* (ed. R. McChesney-E.M. Wood). New York: Monthly Review Press.

Cunningham, Stanley (2002). *The Idea of Propaganda: A Reconstruction*. London: Praeger.

Diper, Avni (1947). *Komünizme Karşı Türk Milliyetçiliği*. İstanbul: Yy.

Edip, Eşref (1957). "İslâm Dünyasını Saran Tehlikeler", *Sebilürreşad,* No: 250.

Güven, Dilek (2005). *6-7 Eylül Olayları: Cumhuriyet Dönemi azınlık Politikaları Bağlamında.* İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.

Fındıkoğlu, Z. Fahri (1953). *Komünizm ve Türk Gençliğinin Fikir Terbiyesi.* İstanbul: Yeni Matbaa.

Heale, M.J. (1990). *American Anti-Communism: Combating the Enemy Within, 1830-1970.* Maryland: The Johns Hopkins University Press.

Hentch, Thierry (1996). *Hayali Doğu: Batı'nın Akdenizli Doğu'ya Politik Bakışı.* İstanbul: Metis.

Güvenir, Murat (1991). *İkinci Dünya Savaşı'nda Türk Basını.* İstanbul: Gazeteciler Cemiyeti.

Gürkan, Nilgün (1998). *Türkiye'de Demokrasiye Geçişte Basın.* İstanbul: İletişim Yayınları.

İnan, Abdülkadir (1955). "Asri Moloh: Komünizm", *Toprak.* No: 13, s. 5.

İşler, Esra Keloğlu (2007). *Demokrat Parti'nin Halkla İlişkiler Stratejileri Üzerine Tarihsel Bir İnceleme (1946-1960).* Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Halkla İlişkiler ve Tanıtım Anabilim Dalı. Yayımlanmamış Doktora Tezi. Konya.

Jackall, Robert (Ed.) (1995). *Propaganda.* New York: New York University Press

Kırımer, Cafer Seydahmet (1948). *Rus Tarihinin İnkılaba, Bolşevizme ve Cihan İnkılabına Sürüklenmesi.* İstanbul: Pulhan Matbaası.

Kısakürek, Necip Fazıl (1962). *Türkiye'de Komünizma ve Köy Enstitüleri.* İstanbul: Doğan Güneş Yayınevi.

Lasswell, Harold (1927). *Propaganda Technique in World War I.* London: Kegan Paul Pub.

Lippmann,Walter (1922/1949). *Public Opinion,* New York: The Free Press.

Öztan, G. Gürkan (2011). "'Ezeli' düşman ile Hesaplaşmak: Türk Sağında Moskof İmgesi", *Toplum ve Bilim.* No:121, s. 79-99.

Pilavoğlu, Kemal (1949). *Komünizme Hücum.* Ankara: Yy.

Safa, Peyami (1948a). "Rusçuluk ve Türkçülük", *Çınaraltı.* No:5, s.5.

— (1948b). "Sosyalizm ve Milliyetçilik", *Çınaraltı.* No: 11, s. 5

— (1948c). "Bolşevizm, Troçkizm ve Anarşist Komünizm", *Çınaraltı.* No: 6, s. 5

— (1959a). *Mahutlar.* İstanbul: Toprak Dergisi Yayınları

— (1959b). "Marksizm Yapısı ve Çürük Temelleri", *Türk Düşüncesi,* No: 3, s. 4-8

Sançar, Nejdet (1956a). "Komünist Rejiminde Kızılların Akıbeti", *Toprak.* No: 20, 10-11.

— (1956b). "Nazım Hikmet'in Şairliği Efsanesi", *Toprak.* No: 16, s. 10-11.

— (1959). *Türk Moskof ve Komünist.* İstanbul: Toprak Yayınları.

Sökmensüer, Şükrü (1947). *Komünistler Mareşali ve Demokrat Parti'yi Kötü Maksatlarına Nasıl Alet Etmek İstediler?* Ankara: Ulus Matbaası.

Tamer, Aytül (2010). *Birinci Dünya Savaşı'nda ABD ve İngiltere Tarafından Osmanlı Devleti'ne Karşı Yürütülen Propaganda Faaliyetleri.* Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Gazetecilik ABD. Yayımlanmamış Doktora Tezi.

— (2011). ""Kurtuluş Savaşı'ndan Tek Parti Dönemine İktidar ve Mizah Basını İlişkisi: Devlet Arşivindeki İzler", *Gülmenin Arkeolojisi ve Medyada Mizah Olgusu.* Ulusal İletişim

Kongresi Kitabı. Atatürk Üniversitesi: Erzurum / Ankara: RTÜK.

Taşkın, Yüksel (2002). "Anti-Komünizm ve Türk Milliyetçiliği", *Milliyetçilik,* C.4. İstanbul: İletişim.

Taylor, Philip M. (2003). *Munitions of the Mind: A history of Propaganda.* Manchester: Manchester University Press.

Türk, Cezmi (1959). *Milliyetçilik Anlayışımız ve Komünistlik.* İstanbul : Toprak Dergisi.

— (1955a). "Tehlikeler", *Toprak.* No: 6, s.3-4

— (1955b). "Komünizmin kökünü kazımanın zamanı gelmiştir" *Toprak.* No: 11.

— (1955c). "6 Eylül", *Toprak.* No: 11, s. 4,8.

Türkkan, Reha Oğuz (1943). *Kızıl Faaliyet.* İstanbul: Bozkurtçu Yayın.

— (1943). *Solcular ve Kızıllar.* İstanbul: Bozkurtçu Yayın.

Volkan, Vamık (1993). *Etnik Terörizmin Psikolojisi.*Ankara: Politik Psikoloji Yayınları.

Yazgan, R. Necati (1949). *Dünya İşçilerine Mektup.* Ankara: İslam Kitabevi. [Başbakanlık Cumhuriyet Arşivi (BCA): 030-0-010/210-429-1; 14.4.1949]

Yazıcı, Nazım (1947). *Komünizm Tehlikesi.* İstanbul: Yy.

Yıldırmaz, Sinan (2008). "Demokrat Parti ve Dönemi: Sol Tarihyazımında "Kayıp" Zamanın İzinde", *Praksis*, No:18, s.23-42.

Zoberman, Pierre (2000). "Eloquence and Ideology: Between Image and Propaganda", *Rhetorica* XVIII, No: 3. s 295-320

(2000). *Türkiye Komünist Partisi Tevkifatı: esbab-ı mucibeli hüküm.* İstanbul: BDS Yayınları.

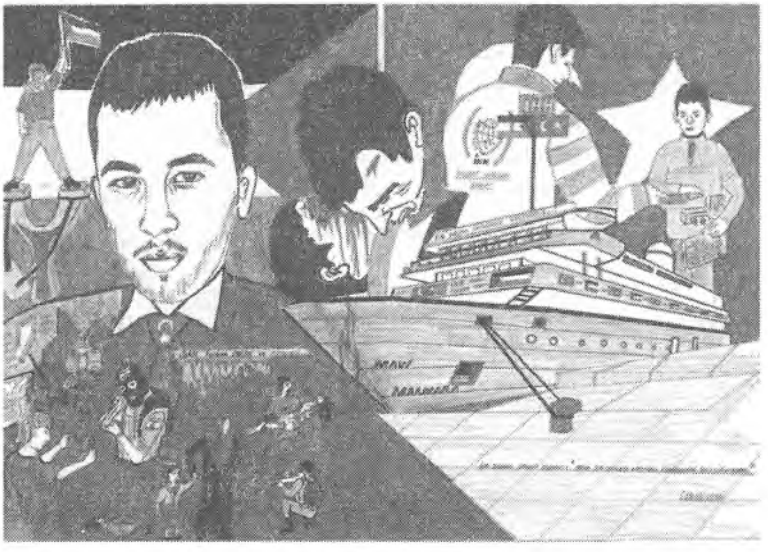
U.S. National Archives and Records Administration (NARA)/ ABD Ulusal Arşivi:

NARA: RG 59-782.00/7-254 — 8-553 Dosya

NARA: M1292, 867.00/1-247—7-1547 Mikrofilm Dosyası

NARA: 882.46/5-1051—8-1152 Dosya





Üst: *Kimse Yok mu Derneği*'nin iftar kampanyası afişi

Alt: *"Mavi Marmara"*, Müesser Akyıldız, İHH'nin düzenlediği Mavi Marmara konulu resim liselerarası yarışması eserlerinden.

MUHAFAZAKÂRLIK, NEOLİBERALİZM VE SOSYAL POLİTİKA: TÜRKİYE'DE DİN TEMELLİ SOSYAL YARDIM ORGANİZASYONLARI

İpek Göçmen*

Sosyal politika alanında liberal ve muhafazakâr söylemlerin etkisini artırması 1980 sonrası döneme rastlar. Bu dönemin önemli bir gelişmesi de Batı literatüründe din temelli olarak tanımlanan sivil toplum örgütlerinin sosyal politika alanında artan rolüdür.[1] Amerika'da dinî organizasyonların seküler sivil toplum örgütlerinden ve devlet kurumlarından daha verimli oldukları söylemi Reagan döneminden itibaren yükselişe geçmişti. Bunu takiben 1996'da sosyal devletin revizyonunun önemli bir parçası olarak ortaya atılan "Hayırseverlik Alternatifi" planı ve 2001 yılında Bush tarafından tanıtılan "Merhametli Muhafazakârlık" programı sosyal politika alanının yeni dönemde nasıl şekilleneceğinin habercileriydiler[2] Amerika'da atılan bu adımları Avrupa'da takibe geçen ilk ülke, tahmin edilebileceği üzere İngiltere idi. Thatcher'in devleti küçültmek ve aktif

*Dr. İpek Göçmen, Max-Planck Enstitüsü, Köln

[1] Bkz. Danielle Dierckx, Jan Vranken, and Wendy Kerstens, "Faith-Based Organisations and Social Exclusion in European Cities: National Context Reports," in *FACIT* (Leuven: Research Centre on Inequality, Poverty, Social Exclusion and the City, 2009).

[2] Stanley W. Carlson-Thies, "Charitable Choice: Bringing Religion Back into American Welfare," in *Religion Returns to the Public Sphere: Faith and Policy in America*, ed. Hugh Heclo and Wilfred. M. McClay (Washington D.C.: Woodrow Wilson Center Press, 2003), Alexander-Kenneth Nagel, "Charitable Choice: The Religious Component of the Us Welfare Reform," *NUMEN* 53, no. 78-111 (2006).

vatandaşlar yaratma planları için Amerika'da yaratılan model biçilmiş kaftandı. Son yirmi yıldır hem Muhafazakâr Parti hem de İşçi Partisi tarafından dinî kurumlara gösterilen yoğun ilgi bunun bir örneği olarak görülebilir. Muhafazakâr Parti'nin "Bir Toplumu Yenilemek" adı ile tanıttığı yeni sosyal politika girişimi inanç topluluklarını ısrarcı sosyal problemleri çözmek ve "merhametli cemâatler" oluşturmak için öncü gruplar olarak tanımladı.[3] 1997-2007 sırasında görevde olan İşçi Partisi hükümeti ve Tony Blair da inanç temelli organizasyonların sosyal refah alanında yardım sağlamak ve cemâatleri yenilemek rollerine verdiği destek ile dikkat çekti.[4]

Son dönemde sosyal politika alanında devletin görevlerini azaltıp vatandaşların sorumluluklarını artırma, bu alanda çalışan sivil toplum örgütlerinin sayısını ve çalışma alanlarını geliştirme gibi girişimler Amerika ve İngiltere'nin ardından hemen hemen tüm Avrupa ülkelerinde neoliberal ve muhafazakâr ideolojilerin kesişiminde oluşmaktadır. Aile, cemaat ve topluluk bağlarının önemine, hayırseverlik ve merhamet duygularının bir toplumu birlikte tutmaktaki değerine sıkça vurgu yapan bu söylemler devletin sosyal yardım alanındaki sorumluluklarını azaltma sürecine kolaylık sağlamaktadır. İkinci Dünya Savaşı sonrasında T.H. Marshall ve Beveridge gibi yazarlar tarafından ortaya konulan sosyal hakların vatandaşlık haklarının bir parçası olduğu ve devlet tarafından garanti edilmesi gerektiği söyleminin son yirmi yıldır yükselişte olan muhafazakâr liberal söylem sonucu giderek yok olduğu tartışılmaz bir gerçek. Bu noktada tarihsel olarak hatırlatılması gereken bir diğer gerçek ise günümüzde muhafazakâr çevreler tarafından sıkça başvurulan bu argümanların 19. yüzyılda yükselişte olan muhafazakâr liberal söylem ile benzerliği. Buğra' nın belirttiği gibi sosyal hak kavramının reddi, en güçlü ifadesini muhafazakâr liberal söylemde bulmuştu ve bunun belki de en tipik örneği Alexis de Tocqueville'in yaklaşımıydı.[5] Yoksulla fakir arasındaki ahlâkî bağlarının oluşumu için sadâka ve hayırseverliğin önemine ve sosyal yapı için gerekliliğine atıfta bulunan bu bakış açısı devletin bu alanda olmaması gerektiğini savunmuştu.[6] Günümüz muhafazakârlarının hemen hep-

[3] Margeret Harris, Peter Halfpenny, and Colin Rochester, "A Social Policy Role for Faith Based Organisations? Lessons from the Uk Jewish Voluntary Sector," *Journal of Social Policy* 32, no. 1 (2003).

[4] T. Philpot, "Swimming against the Tide: Civil Society, the Church and the Voluntary Sector," *Political Theology* 3, no. 1 (2001).

[5] Ayşe Buğra, *Kapitalizm, Yoksulluk ve Türkiye'de Sosyal Politika* (İstanbul: İletişim Yayınları, 2008). s. 57

[6] Alexis de Tocqueeville, *Memoir on Pauperism* (Chicago: Ivan R. Dee, 1997).

sinin Tocqueville'in bu görüşü altına imza atacaklarını tahmin etmek çok zor değil.

Bu yazı Türkiye'de 1980 sonrası dönemde yükselişe geçip, 2002 sonrasında Adalet ve Kalkınma Partisi'nin iktidara gelmesi ile egemenlik kazanan muhafazakâr liberal politik ortamın sosyal politika alanında önemli bir ürünü olan ve sayıları son dönemde hızla artan din temelli sivil toplum örgütlerine odaklanacak. Sosyal yardım alanında çalışan inanç/din temelli sivil toplum örgütlerinin sayıları 1990'ların sonları ve 2000'lerin başlarından beri giderek artmaktadır. Türkiye'de bu organizasyonlar kendilerini inanç temelli ya da din motivasyonlu olarak tanımlamadıklarından resmî sayılarını bilmek mümkün değil. Fakat son on, on beş yıldır medyada artan görünürlükleri bile bu alanda ciddi bir büyüme olduğunu gösteriyor. 2009-2010 yıllarında tamamladığım bu araştırmamda yardım yapmadaki temel motivasyonları dinî olan sivil toplum kuruluşlarını din temelli organizasyonlar olarak adlandırdım.[7] Bu gruba dâhil edilen organizasyonlar kurucuların ve gönüllülerin aktivitelerinin altında yatan nedenler ve farklı dinî grup ve tarikatlarla olan doğrudan ya da dolaylı ilişkileri nedeniyle bu şekilde sınıflandırıldılar. Burada sonuçlarının bir kısmını özetleyeceğim alan araştırmam birçoğumuzun isimlerini medyada mutlaka duymuş olduğu *Deniz Feneri Derneği, Kimse Yok Mu Dayanışma ve Yardımlaşma Derneği, İnsan Hak ve Hürriyetleri İnsani Yardım Vakfı, Cansuyu Yardımlaşma ve Dayanışma Derneği* ve ismini hiç duymadığımız daha küçük ölçekli, toplamda yirmi yedi organizasyon üzerineydi.

Yazının ilk bölümü bu sivil toplum örgütlerinin yükselişe geçişinin ardında yatan nedenleri anlamak için son dönemde Türkiye'nin refah rejiminde meydana gelen değişikliklere ve siyasal alandaki gelişmelere odaklanacak. Bunu takip eden ve alan araştırmasının sonuçlarının tartışılacağı ikinci bölüm ise örgütlerin sosyal politika alanında rolleri, amaçları, çalışma alanları, aralarındaki farklar, devletle ilişkileri gibi sorulara yanıt arayacak.

Türkiye'de Din Temelli Organizasyonların Yükselişi

Din temelli organizasyonların Türkiye'de de Avrupa'da olduğu gibi muhafazakâr ve liberal ideolojilerin hâkim olduğu siyasal ortamın ürünü olduğu bir gerçek. Ayşe Buğra'nın da belirttiği gibi komünal dayanışma,

[7] İpek Göçmen. "The Politics of Religiously Motivated Welfare Provision." (Place Published: University of Cologne, 2011), http://kups.ub.uni-koeln.de/4194/.

geleneksel sadâka gibi fikirler özellikle neoliberal politikaların desteklenmesi söz konusu olduğunda hem Hıristiyan hem Müslüman çevrelerde geniş destek bulmaktadır.[8] Fakat bu desteğin nasıl bir tarihsel ve kurumsal çerçeve içinde şekillendiğini anlamak için Türkiye'nin refah rejiminin ve siyasal alanının kendine özgü karakteristiklerinin de anlaşılması gerektiğini düşünüyorum. Dolayısıyla bu kısım öncelikli olarak Türkiye'nin refah rejiminin özelliklerine ve bu rejimde son yıllarda gerçekleşen dönüşümlere; ikinci olarak ise son dönemde dinin politik alanda artan varlığına odaklanacak. Kısaca devlet-vatandaş, ve din-devlet ilişkilerinde 1980 sonrasında meydana gelen dönüşümler olarak tanımlanabilecek iki dinamiğin din temelli organizasyonların yükselişinde temel belirleyici faktörler olduğunu iddia edeceğim.

TÜRKİYE'NİN REFAH REJİMİ İÇİNDE SOSYAL YARDIM

Türkiye'nin refah rejimi genelde Güney Avrupa Refah Rejimi[9] içine dâhil edilir. Bu grup sosyal güvenliğin parçalı ve hiyerarşik olması, enformel işçiliğin yaygınlığı, üniversal bir sağlık sisteminin olmayışı ve risk durumlarında ailenin merkezî bir rol oynaması gibi özelliklerle tanımlanır.[10] Bu özelliklere ilintili olarak belirtilmesi gereken önemli bir nokta da Türkiye'nin bu parçalı refah rejimi içerisinde sosyal yardımın kurumsallaşmamış olmasıdır. Türkiye Cumhuriyeti'nin hiçbir döneminde yoksullar için sosyal yardım bir devlet sorumluluğu olarak görülmemiştir. Devletçi dönem olarak tanımlanan tek parti döneminde bile yoksulluk hali vakti yerinde vatandaşların hayırseverlik duygularının bir dışa vurumu olarak gönüllülük mekanizmaları ile çözülebilecek bir sorun olarak tanımlanmıştır.[11] Cumhuriyet Halk Partisi bu dönemde yardıma muhtaç kesimlere destek olacak sivil toplum örgütlerinin kurulmasını teşvik etmiştir. Özellikle 1929 krizini takip eden yıllarda yoksulluk giderek daha büyük bir sorun haline geldiğinde Parti'nin doğrudan inisiyatifi ile birçok hayır cemiyeti kurulmuştur.[12]

---

[8] Ayşe Buğra, "Poverty and Citizenship: An Overview of the Social-Policy Environment in Republican Turkey," *International Journal of Middle Eastern Studies* 39 (2007a). s. 47

[9] Mauzirio Ferrera, "The Southern Model of Welfare in Social Europe," *Journal of European Social Policy* 6 (1996).

[10] Ayşe Buğra and Cağlar Keyder, "The Turkish Welfare Regime in Transformation," *Journal of European Social Policy* 16, no. 3 (2006).

[11] Buğra, "Poverty and Citizenship: An Overview of the Social-Policy Environment in Republican Turkey."

[12] N. Özbek, *Cumhuriyet Türkiye'sinde Sosyal Güvenlik ve Sosyal Politikalar* (İstanbul: Tarih Vakfı/ Emeklilik Gözetim Merkezi, 2006). s. 151

Türkiye'nin refah rejiminin en temel kurumları olarak sayılabilecek olan ve yakın döneme kadar işlevlerini devam ettiren Sosyal Sigortalar Kurumu ve Emekli Sandığı, İkinci Dünya Savaşı sonrasında, sırasıyla 1945 ve 1946 yıllarında kuruldu. Bu iki kurumun ve onları takiben 1971 yılında kurulan Bağ-Kur'un hizmet verdikleri kitle sadece kayıt altındaki ekonomide çalışan işçiler, memurlar ve serbest meslek sahipleriydi. Kurulan sosyal güvenlik sistemine paralel olarak bir sosyal yardım sisteminin geliştirilememesi enformel sektörde çalışan, işsiz, ya da çalışacak durumu olmayan vatandaşları devletin destek mekanizmaları dışında bıraktı. Bu parçalı sosyal güvenlik rejimi içinde yoksulluk aile ve hemşerilik ilişkileri ve devletin vatandaşları ile kurduğu enformel mekanizmalar ile halledilmeye çalışan bir problem olmaya devam etti.[13]

1980 sonrası dönem birçok Avrupa ülkesi için neoliberal politikaların yükselişi, ulus devlet sınırlarının kısmen de olsa anlamını kaybetmeye başlaması gibi gelişmeler sonucunda sosyal devletin dönüşümünü de beraberinde getirdi. Fakat Avrupa'nın gelişmiş sosyal devletlerine kıyasla, küreselleşme, neoliberalizm gibi makro dinamikler Türkiye'nin sosyal politika alanında tam olarak aynı dönüşümleri tetiklemedi. 1980 sonrasında liberal ekonomiye geçişin ülkenin sosyo-ekonomik yapılarına getirdiği değişiklikler sonucu yoksulluğun kontrol edilmesi güçleşirken devletin sosyal yardım alanında bazı adımlar atması kaçınılmaz hale geldi. 1986 yılında Sosyal Yardımlaşma ve Dayanışma Vakfı'nın kurulmasının devletin resmî ekonomi dışında kalan vatandaşlarına yardım için attığı ilk büyük adım olduğu söylenebilir. Osmanlı devletindeki vakıf sistemi örnek alınarak başlatılan bu uygulama iki açıdan önemlidir: bunlardan ilki, yoksullara yardım için İslâmî ve geleneksel referanslara atıfta bulunması; ikincisi ise vatandaşlara sosyal yardım için bir sorumluluk yüklemesidir.[14] 1990'ların sonu 2000'lerin başından itibaren aktiviteleri artan Sosyal Yardımlaşma ve Dayanışma Vakfı, 2004 yılında Başbakanlığa bağlı bir genel müdürlük haline getirilmiştir ve şu an şehir ve ilçelerde kurulmuş 900 kadar vakıfla hizmet vermektedir. 1999 depreminden sonra Dünya Bankası'nın hibe ettiği para ile başlatılan Sosyal Riski Önleme Projesi kapsamında başlatılan şartlı nakit transferleri daha sonraki dönemde vakfın temel aktivite alanı haline gelmiş ve halen devam etmektedir.

---

[13] Buğra, "Poverty and Citizenship: An Overview of the Social-Policy Environment in Republican Turkey."

[14] Bu konuda bkz. Ayşe Buğra, *Kapitalizm, Yoksulluk ve Türkiye'de Sosyal Politika,* s.206-213

1999 depremi ve 2001 ekonomik krizini takiben artan işsizlik ve yoksulluk sosyal politika alanında ihtiyacı daha da arttırmış, o dönem yeni iktidar olmuş Adalet ve Kalkınma Partisi hükümetinin bu alanda girişimlerde bulunmasını zorunlu kılmıştı. Ülkenin sosyal politika alanında yapılan reformlar bu şartlar alanında başlatıldı. Ülkenin parçalı sosyal güvenlik yapısının terk edilip Emekli Sandığı, Bağ-kur ve SSK'nın bir çatı altında birleştirilmesi, sağlık sisteminde yapılan değişiklikler, yeşil kart kapsamının genişletilmesi, sosyal yardımlaşma ve dayanışma fonunun aktivitelerindeki artış son yıllarda bu alanda yapılan reformlardı.[15] Bunların yanısıra son on yılda ekonomik krizlerin sonucunda görmezden gelinmesi imkânsız hale gelen yoksulluk sorununu çözmek için bir taraftan devlet kurumları girişimlerde bulunulurken, diğer tarafta da yerel yönetimler ve sivil toplum örgütleri bu alanda çalışmaya başlamıştır. Yeni kurulmakta olan bu sosyal yardım alanını tanımlayan en belirgin özelliğin hem devletin hem sivil toplum örgütlerinin hem de yerel yönetimlerin yardımlarındaki muhafazakâr ve İslâmî referanslar olduğunu söyleyebiliriz. Her ne kadar devletin sosyal yardım alanında görev alması gerektiği yaklaşımı ilk kez 2002 sonrasında gündeme gelmiş olsa da[16] hâkim olan muhafazakâr liberal politik ortamın şekillendirdiği sosyal yardım mekanizmaları hak temelli bir sistemin değil, bir sadâka ekonomisinin kurulmasını sağlamıştır.

Son yıllarda hâkim olan muhafazakâr liberal ortamın sosyal yardım alanda beslediği bir diğer gelişme de belediyelerin dağıttıkları yardımlardır. Genellikle aynî olarak dağıtılan ve seçim öncesi dönemlerde yoğunluk kazanıp medyaya konu olan bu yardımların miktarını bilmek ne yazık ki mümkün değil. Fakat son on yılda belediyelerin bu alandaki aktivitelerinde çok belirgin bir artış olduğunu gözden kaçırmak da imkânsız.[17] Araştırmamız sırasında İstanbul ve Bursa'da farklı belediyelerle yaptığım görüşmelerde bu alandaki yardımların son on yılda yaklaşık otuz kat arttığı farklı belediye başkanlarınca da belirtildi. Belediyelerin bağımsız yapıları dolayısıyla topladıkları bağışların miktarını ve bu alandaki bütçelerinin büyüklüğü tam olarak bilemediğimiz bu sistem içinde yardımın

[15] Bu konuda bkz. Ayşe Buğra and Ayşen Candaş, "Change and Continuity under an Eclectic Social Security Regime: The Case of Turkey," *Middle Eastern Studies* 47, no. 3 (2011), Ayşe Buğra and Çağlar Keyder, "New Poverty and Changing Welfare Regime of Turkey," (Ankara: UNDP, 2003), Buğra and Keyder, "The Turkish Welfare Regime in Transformation."

[16] Bakınız Ayşe Buğra, *Kapitalizm Yoksulluk ve Türkiye'de Sosyal Politika.*

[17] 2007 Genel seçimleri ve 2009 yerel seçimleri öncesinde gıda, kömür ve hattâ beyaz eşya yardımları medyaya konu olmuştu.

politikleşmesi ve yerel alanda çeşitli rant ilişkilerinin parçası haline gelmesi temel problemlerden biridir.[18]

Hayırseverlik motivasyonları ile çalışan çeşitli sivil toplum örgütlerinin sayısı da sosyal yardım alanında meydana gelen bu değişikliklere paralel olarak artmıştır. Neoliberal politikalarla muhafazakârlığın birbirini tamamladığı ve bunun sonucunda da sosyal devlet alanının giderek hayırseverlik ve gönüllülük ilişkilerine terk edildiği bu ortamda din temelli organizasyonlar en fakir kesimlerin muhtaç bırakıldığı kurumlar olarak ortaya çıkmıştır. Her ne kadar ülkemizde din ya da inanç temelli organizasyonlar diye resmî bir kategori ve bu organizasyonların sayıları ve aktiviteleri ile ilgili resmî bilgiler mevcut olmasa da özellikle son on yılda bu tarz sivil toplum örgütlerinin görünürlüklerinin arttıkları herkesçe fark edilen bir gerçektir. Din temelli sivil toplum kuruluşlarının sosyal yardımın bir devlet sorumluluğu olarak ilk kez tartışılmaya başlandığı böyle bir dönemde artış göstermiş olması ilk bakışta şaşırtıcı gelse de bir sonraki bölümde incelenecek olan politik gelişmeler bu resmin tamamını anlamamızı sağlayacaktır.

Dinin Politik Alanda Temel Bir Ayrışma Ekseni Haline Gelmesi

Bir ülkenin sosyal alandaki temel ayrışmalarının politik alana yansımasının farklı refah devlet modellerinin[19] oluşmasında belirleyici olduğu sosyal bilimciler tarafından iddia edilmiştir. Van Kersbergen ve Manow refah devletlerin çeşitliliğini toplum içindeki temel ayrımların çevresinde oluşan politik kutuplaşmalar sonucunda oluştuğundan bahseder.[20] Onlara göre sosyal alandaki temel bir ayrışmanın o ülkenin refah devleti için şekillendirici olması için, o ayrışmanın politikleşmesi ya da partileşmesi gerekir.[21] Türkiye'de cumhuriyetin kuruluşu döneminde ortaya konulan sekülerleşme planı, dinin politik alanda bu tarz bir temsilini engellemiştir. Bu nedenle din, cumhuriyet tarihi boyunca politik alanda bir tartışma konusu olmuştur. Yine bu sekülerleşme tarihinin bir getirisi olarak din,

---

[18] Belediyelerin liberal muhafazakâr dönemde farklılaşan rolleri için bkz. Ayşe Buğra and Osman Savaşkan, "Yerel Sanayi ve Bugünün Türkiye'sinde İş Dünyası," *Toplum ve Bilim*, no. 118 (2010).

[19] Gosta Esping-Andersen, *The Three Worlds of Welfare Capitalism* (Cambridge: Policy Press, 1990).

[20] Philip Manow and Kees Van Kersbergen, "Religion and the Western Welfare State-the Theoretical Context," in *Religion, Class Coalitions and the Welfare States*, ed. Philip Manow and Kees Van Kersbergen (Cambridge: Cambridge University Press, 2009).

[21] Ibid.

refah devleti alanında da bir varlık göstermemiştir. Norveçli siyaset teorisyeni Stein Rokkan'in *political clevages*[22] (politik ayrışmalar/kutuplaşmalar) teorisini takip ederek Türkiye'de politik alanın 1980 öncesi dönemde temel ayrışma çizgisinin sol-sağ arasında olduğunu iddia edebiliriz. Fakat 1980 askerî darbesi sonrasında Türk-İslâm sentezinin devlet tarafından bir ana ideoloji olarak ortaya konulması ve İslâm'ın ekonomik ve politik alanlarda görünürlüğünün giderek artması sonucunda, din politik alanda temel bir ayrışma çizgisi haline gelmiştir. Yazının bu bölümü, politik alandaki bu kaymanın sosyal politikalar üzerinde de etkili olduğunu iddia edecek.

1980 darbesi Türkiye'de din-devlet arasındaki ilişkiler için önemli bir dönüm noktası olmuştur. Ülkenin sağ ve sol politik yönelimler arasında kutuplaşmasını önlemek için Türk-İslâm sentezi bir devlet ideolojisi olarak yükselişe geçirilmiştir. İslâmî kuralların iş ve finans sektörlerine girişi de bu dönemde hız kazanmıştır. Özal hükümeti tarafından bu dönemde başlatılan İslâmî bankacılık girişimleri dindar kesim sermayesini finans sektörü içine çekmek için çok önemli bir adım olmuştur. 1984 yılında Diyanet İşleri Türk İslâm Birliği'nin kurulması da Almanya'daki Türk diasporasını yeni Türk-İslâm ideolojisine entegre etmek için bu dönemde atılmış bir adımdır. Hakan Yavuz'un da bahsettiği gibi 1980 darbesi sonrasında ekonomik sistem içine giren İslâmî kesim bu tarihten sonra eğitim, politik ve ekonomik alanları kendi normları ile şekillendirmeye başlayacaktır.[23] İslâm'ın ekonomik alandaki yükselişinin önemli bir göstergesi de 1990'lardan sonra çok daha belirgin hale gelen Anadolu Kaplanları, Yeşil ya da İslâmî Sermaye gibi isimlerle de anılan dindar ve muhafazakâr kimliklere sahip bir sermayenin yükselişe geçmiş olmasıdır. MUSİAD, TÜSKON, ASKON gibi organizasyonların kuruluşu da bu sermayenin eski elit karşısında ispat ettiği varlığının bir göstergesidir.[24]

Politik ve ekonomik alanda varlığı gittikçe belirginleşen İslâmcı ve muhafazakâr ideolojiler, sosyal politika alanında da yeni oluşumlara yol açmıştır. 1990'ların ortalarında Refah Partisi'nin kazandığı ilk politik zaferlerin altında yatan önemli unsurlardan biri de Parti'nin ortaya koyduğu sosyal adalet diskuru ve partinin il ve ilçe örgütleri tarafından dağı-

[22] Bkz. Stein Rokkan, *Citizens, Elections, Parties* (Oslo: Universitetsforlaget, 1970)

[23] M. Hakan Yavuz, "Political Islam and the Welfare Party," *Comparative Politics* 30, no. 1 (1997). s.70

[24] Bu alanda daha ayrıntılı çalışmalar için bkz. Ayşe Buğra, "Labour, Capital and Religion: Harmony and Conflict among the Constituency of Political Islam," *Middle Eastern Studies* 38, no. 2 (2002a), Buğra and Savaşkan, "Yerel Sanayi ve Bugünün Türkiye'sinde İş Dünyası.", R. Karadağ, "Neoliberal Restructuring in Turkey from State to Oligarchic Capitalism," *MPIfG Discussion Papers* 10, no. 7 (2010).

tılan yardımlardır. Parti programının bir parçası olarak ortaya konulan Adil Düzen fikri, İslâmî etiği kapitalist ekonomi içine entegre etmek ve bu idealler etrafında çalışan İslâmî muhafazakâr bir dayanışma yapısı kurmak amacındaydı. Parti programı içinde refah devletinin idealleri ile benzerlik taşıyan sosyal adaleti sağlamak gibi amaçlar olsa da bu amaçları gerçekleştirmek için seçilen yol devlet tarafından yeniden dağıtım ya da sosyal politikaların kapsama alanını genişletmek değil, İslâmî ahlâk değerlerini önemseyen cemâat ağlarını genişletmek olmuştur. Tuğal bu durumu İslâmcıların devlet tarafından yeniden dağıtıma karşı olmalarının bir sonucu olarak açıklamıştır.[25] Hem parti tabanının ihtiyaçlarını karşılamak hem de yeni yükselen iş adamlarını desteklemek amaçlarını uzlaştırmak için en kolay yol cemâat ağlarını kullanmaktı. Buğra, partinin Adil Düzen fikrini hem partiyi destekleyenler hem de potansiyel olarak partiyi destekleme ihtimali olanlar için, partinin sosyal eşitlik amaçlarına gölge düşürmeden yeni yükselen Müslüman iş adamlarının hareketliliğine katkısı olacağını gösterme amacı ile oluşturduğunu iddia etmiştir.[26] Refah partisi döneminden itibaren desteklenen bu iş adamları sonraki yıllarda kurulan yardım organizasyonlarının en önemli bağışçıları olacaktır.

1994 seçimlerinden önce Refah Partisi sadece bir politik parti değil aynı zamanda bir sosyal yardım kurumu gibi çalıştı. Geniş parti tabanı ihtiyacı olanlara hastanelerde randevu almaktan, yemek, giyecek, kömür dağıtmaya kadar her türlü ihtiyacı karşılamak için örgütlenmişti. Mahalle örgütlenmeleri yoluyla kapı kapı dolaşarak potansiyel oy kaynağı olabilecek her seçmen ile birebir iletişim kurmak parti örgütlerinin en önemli amacıydı.[27] İslâmî muhafazakâr dayanışma ağlarının bir uzantısı olarak çalışan parti kollarının dağıttığı aynî yardımlar bundan sonraki dönemin sosyal politika tarzını ortaya koyuyordu. Bu örgütlere ek olarak Parti aynı zamanda sivil toplum, medya ve iş dünyası arasında ağlar kurulması için de çaba sarf etti. Literatürde de tartışıldığı gibi bu ağlar Anadolu sermayesinin birbirlerini destekleyen cemaat tarzı örgütlenmesinin bir sonucu olarak ortaya çıktı ve zaman içinde daha da yaygınlaştı. İslâmî gruplar Cami kurmak, Kuran kursları açmak, okullar ve öğrenci yurtları yaptır-

[25] C. Tuğal, "Islamism in Turkey: Beyond Instrument and Meaning," *Economy and Society* 31, no. 1 (2002).

[26] Ayşe Buğra, "Political Islam in Turkey in Historical Context," in *The Politics of Premanent Crises*, ed. Neşecan Balkan and Sungur Savran (New York: Nova Science Publishers, 2002b). s.127

[27] Banu Eligür, *The Mobilization of Political Islam in Turkey* (Cambridge: Cambridge University Press, 2010), M. Heper, "Islam and Democracy in Turkey: Toward a Reconciliation?," *The Middle East Journal* 51, no. 1 (1997), Jenny White, *Islamist Mobilization in Turkey* (Seattle: University of Washington Press, 2002).

mak için arkadaş ve dostlarından dinî inançlarının bir parçası olarak yardım toplarken, aynı zamanda üyeleri için bir müşteri ve sermaye potansiyeli hazırladılar.[28] Refah Partisi döneminden bu yana giderek daha da yaygınlaşan din ve muhafazakârlık motifleri ile karakterize edebileceğimiz, karşılıklılık ilişkileri üzerine kurulan bu bağlar din temelli sivil toplum örgütlerinin kuruluşu ve gelişmesine de temel oluşturmuştur.

Din temelli sivil toplum örgütlerinin sayılarının ve kapasitelerinin artması Milli Görüş Hareketi'nin içinden doğan politik partilerin güçlerini arttırdığı bu politik atmosferde gerçekleşti. Bir sonraki bölümde incelenecek olan organizasyonların büyük çoğunluğu 1990'ların ortalarından itibaren ve 2000'lerin ilk yılları sonrasında muhafazakâr liberal politik ortamın hegemonyasını sağlamlaştırdığı bir ortamda kuruldu ya da var olanların ölçekleri hızla büyüdü. Buğra ve Keyder, bu dönemde sosyal politika alanının İslâmî hayırseverlik ile devletin sosyal harcama kısıntılarının el ele gittiğinden bahseder.[29] Onların da iddia ettiği gibi Adalet ve Kalkınma Partisi'nin İslâmî unsurlar barındıran ideolojisi sivil toplum alanının hareketlenmesi ve İslâmî dayanışma normları çevresinde bağış toplayarak sosyal yardım organize eden sivil toplum örgütlerinin kurulması için oldukça motive edici olmuştur.[30]

Din Temelli Sosyal Yardım Organizasyonları

2009-2010 yıllarında tamamladığım alan araştırmamda sosyal yardım yapmaktaki temel motivasyonları dinî olan sivil toplum kuruluşlarını dinî motivasyonlu ya da inanç temelli olarak adlandırdım. Bir örgütü din temelli organizasyon kapsamına almak için iki temel ölçüt kullandım. Bunlardan ilki organizasyonun medyada ve birebir görüşmelerde kullandığı söylemdi. Yardımın "Allah rızası için", "sevap kazanmak için" yapılması; ya da "hayır, infak, sadâka" gibi terimler ile tanımlanması önemli göstergelerdi. İkincisi ofislerindeki dinî sembollerin varlığı idi. Ofiste Kuran'ı Kerim ya da İslâmî yayınlar bulunması, duvarlarda asılı dualar olması, ofislere girerken ayakkabı çıkarılması ve iş yerinde günlük ibadetlerin gerçekleştirilmesi bu alanda dikkat ettiğim ölçütlerdi. Türkiye'de üç şehirde yürüttüğüm araştırmanın amacı son yıllarda önemli bir yükseliş göstermiş olan bu organizasyonları daha yakından tanımak, organizasyon yapılarını, amaçlarını, bağlantılarını, sosyal yardım alanına bakış açılarını

[28] O. Demir, M. Acar, and M. Toprak, "Anatolian Tigers or Islamic Capital: Prospects and Challanges," *Middle Eastern Studies* 40, no. 6 (2004). s.171
[29] Buğra and Keyder, "The Turkish Welfare Regime in Transformation." s. 226
[30] Ibid. 224

anlamaktı. Her ne kadar son yıllarda en büyük bir iki organizasyon hakkında yapılan bazı çalışmalar olduysa da din temelli organizasyonların çeşitliliğine yer veren ve onların gelişimini makro düzeydeki gelişmeler ışığında inceleyen bir çalışmaya rastlamamaktayız. Bu sebeple yazının geri kalan kısmında din temelli organizasyonlar diye bahsettiğim bu popülasyonun içine ne tür organizasyonların dâhil olduğu, aralarındaki farkların ne gibi sebeplerden kaynaklandığı gibi bilgiler üzerinde duracağım.

Araştırma dâhilinde görüştüğüm organizasyonların aktivitelerini alt gruplar halinde incelersek, yiyecek, giyecek, temizlik ürünleri gibi aynî yardım, kirâ, burs, ya da sağlık hizmetleri için nakdî yardımlar en sık görünenler olarak sıralanabilir. Organizasyonların hemen hepsi bu yardımlar için yoksulluk seviyesinin altındaki vatandaşları tercih ediyorlar ve birçok organizasyonda bu yardımlar düzenli olarak ayda ya da üç ayda bir dağıtılıyor. İkinci sık görülen çalışma alanı eğitim. Organizasyonlar genelde kendilerinden yardım alan insanların kültürel, ahlâkî ve dinî eğitimleri için katkıda bulunmayı amaçlıyorlar. Alıcıların sadece karınlarını değil, kalplerini ve beyinlerini de doyurmak görüşmeler sırasında sıkça ortaya çıkan bir söylem. Bu bazı durumlarda organizasyonlar tarafından düzenlenen seminerler ve toplantılar yoluyla yapılmaya çalışılırken, çoğu zaman ise yardım dağıtanlarla alıcılar arasında kurulan sadece maddî değil manevî bağları da geliştirmenin önemsendiği iletişim sayesinde oluyor. Kişilerin bu dünya ve öbür dünya hakkında bilgilerini arttırmak, onların sorumluluk sahibi vatandaşlar ve iyi Müslümanlar olmalarını sağlamak en önemli amaçlar olarak sıralanıyor. Üçüncü alan ise organizasyonların afet durumlarında, özellikle Afrika, Orta Doğu, Kafkasya'da birçok ülkede dağıttığı yardımlar ve sağladığı hizmetler. Son alan ise birçok organizasyon tarafından yürütülen kardeş aile ve yetim projeleri. Bu programlar genelde yardıma muhtaç bir aile ile yardım etmek isteyen bir ailenin kardeş aile ilân edilmesi ya da bir yetimin bakımının bir aile tarafından karşılanmasını kapsıyor. Bu projelerin amacı sadece yetimlerin ya da yoksul ailelerin ihtiyaçlarını karşılamaktan öte iki taraf arasında uzun süreli manevî bağlar kurmak.

Organizasyonların ölçekleri (yıllık bütçe, ulaştıkları insan sayısı) insan kaynakları (çalışanların eğitim seviyesi, yaşları, meslekleri), organizasyon şekilleri (merkezî, yerel, uluslararası) gibi birçok önemli özellikleri birbirlerinden oldukça farklı. Tek bir şehirde ya da birkaç ilçede yapılanan organizasyonlar ile tüm Türkiye'de ya da yüzden farklı ülkede faaliyet gösteren organizasyonların bütçeleri iki bin dolar ile yüzlerce bin dolar arasında değişiyor. İnsan kaynakları alanında da çeşitlilik içeren bir resim hâkim. Her yaş grubundan ve her eğitim düzeyinden çalışan ve

gönüllü ile karşılaşmak mümkün. Fakat tam zamanlı organizasyonlarda bulunanların çoğunluğunun emekli memurlar ya da ticaret adamları olduğunu söyleyebiliriz. Organizasyonların muhafazakâr yapısını ortaya koyan özelliklerden biri de cinsiyetçi iş bölümü. Hiç istinasız görüşülen tüm organizasyonlarda yöneticiler erkek. Erkeklerin kaynak bulma, yönetim ve düzenleme işlerinde daha başarılı olduğu düşünülürken, kadınların gönüllülerle iletişimde, onların isteklerini dinlemek ve onlarla uzun süreli bağlar kurmada daha başarılı olduğu iddia ediliyor.

Organizasyonlar tek bir ülkede ya da birden fazla ülkede aktif olsa da genelde en temel kaynakları yerel bağlantılarından geliyor. Temel maddî kaynak kişi ya da kurumlardan toplanan bağışlar. Bu bağışlar bir kerelik olabileceği gibi düzenli de olabiliyor. Büyük organizasyonlar bağışları arttırmak için televizyon, radyo ve açık hava reklamcılığını kullanırken, yerel organizasyonlarda bağışları arttırmanın yollarından en önemlisi bire bir ilişkiler ve ziyaretler. Çevredeki iş adamlarına düzenli ziyaretlerde bulunup organizasyonu tanıtmak ve onlardan bağış istemek çok sık uygulanan bir yöntem. Küçük şehirlerde, ilçelerde, ya da bir cemaatin içinde bu beklentilere karşılık vermeyen bir iş adamının başarılı olabileceğini düşünmek tahmin edileceği gibi oldukça naif bir düşünce olduğundan, yerel organizasyonlar gelirlerinin büyük çoğunluğunu yakın çevrelerindeki iş adamlarından sağlıyorlar. Merkez ofislerin rolü genelde organizasyonların temel amaç ve felsefelerini belirlemek, yeni açılacak ofislere yönetici tesis etmek ve *know-how* aktarımı ile sınırlı. Yerel ofisler ise yönetim ve o bölge için kaynak toplanmasının yanısıra merkezî ofise kaynak aktarımından da sorumlular.

Sosyal haklar perspektifinden bakıldığında organizasyonların çalışma prensiplerinde sorunlu noktalardan iki tanesi yardımı hak eden yoksul ile hak etmeyen arasında yapılan ayırım ve yardımın dağıtılma şekli. Yardım almak için başvuru genelde muhtardan fakirlik belgesi, ikâmetgâh, nüfus sureti ve organizasyonun başvuru formu gibi belgeler ile yapılıyor. Bu belgelerin incelenmesi sonucunda kişinin yardım almayı hak edebileceğine dair ilk kanâat oluşursa kişilerin evlerine ve yaşadıkları mahalleye bir araştırma ziyareti düzenleniyor. Organizasyonların Sosyal Araştırma adını verdikleri, kişilerin evlerini, komşularını, mahalledeki bakkal, kasap, manav ve muhtarı ziyaret edip başvuruda bulunan kişilerin doğru söyleyip söylemediklerini kontrol ettikleri bir araştırma, hak eden ile etmeyeni belirleyen temel sınav gibi. Bunun sonucunda gönüllüler bir form dolduruyor ve son karar ya yerel ya da merkezî ofisteki yöneticiler tarafından veriliyor. Organizasyonlar her ne kadar bu prosedürün objektifliğinden bahsetse de bilgileri toplayan ve karar veren kişilerin hiçbir sosyal yardım

eğitiminden geçmemiş olmaması, seçim kriterlerinin ve karar mekanizmalarının şeffaf olmaması önemli sorunlardan bazıları. Aşağıdaki alıntıda ortaya konduğu gibi kişisel yargılar ve deneyimler son kararın verilmesinde önemli bir parametre oluyor.

> Herhangi bir inanca, dine, politik düşünceye karşı ayrımcılık uygulamamaya çalışıyoruz. İnsanların göz rengine bakarak karar vermiyoruz. Bir eve girdiğimizde insanların hal ve davranışlarını beğenmediğimizde elbette bu kararımız üzerinde etkili olabilir. Ama bunun en fazla yüzde on etkisi olur. Objektif kriterlere göre karar vermeye çalışıyoruz ama ne de olsa biz de insanız ve hata yapabiliriz.

Bir aileye yardım etme kararı verildikten sonra yardım genelde düzenli bir şekilde sağlanıyor. Çoğu yönetici ailelere yapılan ziyaretlerin yardımın kendisinden daha önemli olduğunu belirtiyor. Alıcıların kapılarını çalan biri olmasından, onlarla ilgilenen birilerinin varlığından duydukları mutluluk sıkça bahsedilen bir durum. Görüşmelerde iletildiğine göre gönüllüler aileleri ziyarete gittiklerinde sadece yardım paketlerini bırakmıyorlar, çoğunlukla eve giriyor, ailenin durumunun nasıl olduğunu soruyor, onlarla dertleşiyor, sıkıntılarını paylaşıp çözüm bulmaya çalışıyorlar. İnsanî ve sıcak olarak tanımlanan bu ziyaretlerin aynı zamanda önemli bir kontrol mekanizması olarak kullanıldığını da belirtmek gerekli. Verilen yardımın nasıl kullanıldığı, ailelerin halen yardıma ihtiyacı olup olmadığı gibi durumlar da bu ziyaretler sırasında kontrol ediliyor. Uygun kullanımın ne olduğu konusunda net bir açıklama yapılmasa da verilen yardımların uygun şekilde kullanılıp kullanılmadığı konusu görüşülen yöneticiler tarafından sıkça gündeme getiriliyor.

İKİ FARKLI GRUP: ESKİ VE YENİ ORGANİZASYONLAR

Bu bölüm araştırmanın en önemli bulgularından biri olan organizasyonlar arasındaki farklılıklara odaklanacak. Tahmin edilenin aksine din temelli organizasyonlar diye tanımladığım ve bir önceki bölümde ortak özelliklerinden bahsettiğim sivil toplum kuruluşları birçok açıdan birbirlerinden farklılar. Dikkat çeken ilk ayırım organizasyonların vakıf ya da sivil toplum kuruluşu olarak ayrılmaları, buna ek olarak kuruluş tarihleri, amaçları, çalışma şekilleri, farklı cemâatlere, siyasî partilere yakınlıkları, devletle ilişkileri gibi birçok özellikleri birbirinden farklı. Bu özelliklerin bir yansıması olarak çalıştığım örneklemdeki organizasyonları eski ve yeni organizasyonlar olarak iki grupta tanıtacağım. Fakat bu noktada belirtil-

mesi gereken önemli bir bilgi bu iki grubun içinde de birden fazla alt grubun mevcut olduğu.

Bu ana bölünmenin altında yatan temel nedenin organizasyonların din-devlet ilişkilerinin farklı dönemlerinde doğmuş olmaması ve organizasyonların siyasal İslâm'ın farklı kollarına olan mesafeleri ile ilgili olduğunu iddia edeceğim. Yeni organizasyonlar 1990'ların ortasından itibaren ve daha çok 2000'lerde kurulmuş iken, eskiler 1970-1990 yılları arasında kurulmuş ve o dönemden beri önemli değişimler geçirmişlerdir. Tarihsel bölümde de tartıştığımız gibi sosyal yardım aktiviteleri 1990'ların ortasından itibaren İslâmî gruplar tarafından önemli bir hareket alanı olarak keşfedilmiştir. Özellikle Refah Partisi döneminde sosyal yardımın seçmen desteğini kazanmak için bir anahtar olabileceği fark edilmiş ve bunun için tüm kaynaklar seferber edilmiştir. Burada eski organizasyonlar diye tanımladığım grup genelde 1990'lar öncesi dönemde Kuran kursları, kültürel aktiviteler, İslâmî yayınlar basmak gibi amaçlarla kurulmuş olup daha sonrasında sosyal yardım alanında çalışmaya başlamış organizasyonlardır. Bunlardan bazıları 28 Şubat döneminde kapatılıp yeni isimlerle tekrar açılmış, kısacası siyasal İslâm'ın dönüşümü sırasında siyasal partilere benzer olarak birçok dönüşümden geçmişlerdir. Yeni organizasyonlar ise bu siyasî hareketin içinde liberal muhafazakârlığın çok daha baskın hale geldiği son dönemde, temel olarak sosyal yardım amacı ile kurulmuşlardır.

İki grubun arasındaki en belirleyici farklılıklardan biri de organizasyonların devlete bakış açısıydı. Yeni organizasyonlar sosyal politika alanındaki rollerini devleti destekleyici ve ona yardımcı bir kuvvet olarak tanımlarken, eski organizasyonlar genelde devleti kendi yaptıkları işlerin önünde yasaklayıcı, engelleyici ve kontrol eden bir kuvvet olarak tanımladılar. Hattâ onların tanımlamalarına göre, kendileri devletin yerine getirmediği sorumlulukları getirmek (zekâtı kurumsallaştırmak, yoksullara yardım etmek vb.), onun hatalarını örtmek için onun yerine çalışmaktaydılar. Çok açıkça ortaya konulan bu iki pozisyon organizasyonların kuruluş yıllarının din-devlet ilişkilerinin hangi dönemine rastladığının net bir yansıması olarak görülebilir. Siyasal atmosferin dinî oluşumlara karşı daha otoriter olduğu dönemlerde kurulan ve darbe dönemlerini yaşayan organizasyonların devlet algısı, yakın dönemde kurulan ve İslâmî muhafazakâr bir politik ortamın içinde doğup gelişen organizasyonlara oranla çok daha olumsuzdu. Makro düzeyde (din-devlet ilişkilerinde) yaşanan dönüşümlerin tek tek organizasyonlar üzerinde etkilerini takip etmek mümkündü. Gözden kaçırılmaması gereken önemli bir ayrıntı ise organizasyonların devlet algısının ve mevcut hükümetle olan ilişkilerinin dina-

mik olduğudur. Avrupa'dan farklı olarak Türkiye'de din-devlet ilişkileri halen tartışmalı bir alan olduğundan burada olan değişiklikler organizasyonlar seviyesinde de etkili olmaktadır.

ESKİ DİN TEMELLİ ORGANİZASYONLAR

Alan araştırması sırasında incelediğim yirmi yedi organizasyondan on dört tanesi bu grup içine dâhil edildi. Eski organizasyonlar diye bahsettiğim bu grup ikinci grupta incelenecek olan yeni organizasyonlara kıyasla daha uzun bir geçmişi olan, çoğunlukla 1970'ler ve 1980'ler de farklı amaçlarla kurulmuş, fakat 1990'ların ortası ve 2000'lerin başından itibaren sosyal yardım alanında aktif olarak çalışmaya başlamış organizasyonlar. Genelde yerel bazda, küçük ölçekli yapılanmalar. Kurucuları ve gönüllüleri dindar öğretmen emeklileri, din adamları, yörenin ticaret adamları. Sosyal yardım alanında görevlerini devletten bağımsız tanımlayan bu grubun devlete bakış açısının da çok pozitif olduğu söylenemez. Bu grupta incelenen kurumların bir kısmı yasal olarak sivil toplum örgütü statüsünde değil, vakıf statüsündeler. Bu da demek oluyor ki temel gelirleri bağışların yanısıra kuruma vakfedilen mal ve mülklerden de geliyor.

Bu gruba dâhil edilen organizasyonlar vakıf geleneğini yaşatmak, İslâm'ın gerekliliklerini modern çağda da yerine getirebilmek için öncü olmak gibi amaçlarla kurulmuşlar. Hemen hepsi 1980 öncesinde dinî cemâatler ve tarikatlar için buluşma noktaları olmuş ve siyasal İslâm'ın yükselişinde önemli rol oynamışlar. Kuruldukları dönemde temel aktiviteleri Kuran kursları, eğitim, yayıncılık olmuş bu kuruluşların sosyal yardım alanında aktivitelere başlaması son yıllardaki gelişmelerin bir ürünüdür. Görüşmelerde bana iletildiği üzere, toplumun ve politik sistemin İslâmîleştirilmesi yönünde aktivitelerde bulunan bu organizasyonların çoğunun dönüşümü için 28 Şubat dönemi bir milat olmuştur. Politik alanda daha aktif olan ve radikal dinî çizgiye daha yakın olan vakıf ve derneklerin çoğu bu dönemde kapatılmıştır. 28 Şubat sonrasında tekrar aktifleşen ve bazıları yeni isimler altında organize olan bu kuruluşların birçoğu ilk kez bu dönemde sosyal yardım alanında çalışmaya başlamışlardır.

Din-devlet ilişkilerinin tarihsel gelişiminden bahsettiğimiz bir önceki bölümde de değindiğimiz gibi bu dönem siyasal İslâm'ın yükselişinde önemli bir dönüm noktası olduğu gibi, aynı zamanda sivil toplum kuruluşlarının hareket repertuvarlarını değiştirmede de etkili olmuştur. Toplumsal ve politik alanda gerçekleştirmek istedikleri dönüşümlerin düşünüldüğü gibi çok kısa sürede olmayacağını fark eden İslâmcı gruplar sosyal yardım aktivitelerini hareketlerinin en önemli ayaklarından biri haline

getirdiler. Tuğal'ın da bir makalesinde değindiği gibi politik sistemin kısa sürede değiştirmenin imkânsız olduğunu fark eden ve geçmişin hatalarını hazmeden İslâmcı gruplar yeni amaçlarını günlük yaşamı İslâmîleştirmek olarak tanımladılar.[31] Sosyal yardımlar bu yeni amacı gerçekleştirmek için çok uygun bir alandı. İslâmî grupların politik alanda da temsil şansının arttığı bu dönemde geleneksel cemâatler ve vakıflar da amaçlarını tekrar tanımladılar. Kendi cemâat yapıları içinde, kapalı kapılar ardında sadece üyelerinin eğitim aktivitelerine yönelmek yerine, servislerini daha büyük grupların hizmetine açarak muhtemel destekçilere ulaşmayı hedeflediler. Daha önce dinî dergi ve kitaplar yayımlamak, Kuran kursları ve sohbetler düzenlemek gibi aktiviteler yapan organizasyonlar, bu dönemden sonra daha geniş grupların sorunları ile ilgilenmeyi amaç edindiler. Görüşülen vakıfların çoğunun şu an hem eğitim hem kültürel hem de sosyal yardım alanlarında aktif olmaları bu tarihsel arka planın ışığında anlaşılmalıdır.

Birçok görüşmede belirtildiği gibi bu dernek ve vakıflar kendilerini yüzyıllık bir vakıf geleneğinin mirasçıları olarak görüyorlar. Aşağıdaki alıntılardan da anlaşılacağı gibi amaçlarını dinî sorumluluklarını yerine getirmek ve vatandaşların da dinî sorumluluklarını yerine getirmesine aracı olmak olarak tanımlıyorlar:

> Türkiye Kurtuluş Savaşından sonra önemli bir dönüşümden geçti. Vakıflar gibi çok önemli kurumlar bu dönüşüm sırasında yok edildi. Şimdi bu eski kurumlara bir geri dönüş var. Meselâ benim çevremde iş adamları var, bana gelip soruyorlar: "Benim bu sene 10.000.000 TL zekâtım var, ama bunu dağıtmaya zamanım yok, sen benim için bunu yapabilir misin?" Kısacası insanlar güvenebilecekleri kurumlar arıyorlar ve bizim gibi vakıfları da bu iş için tercih ediyorlar.
>
> Yüz yüze olduğumuz bir gerçek var. Fakir insan sayısı her geçen gün artıyor. Biz inancımız gereği bu insanlara yardım etmeliyiz. Biz bu amaçla kurulduk. Biz Müslümanız, bunu sadece Allah rızası için yapıyoruz. Allah'ın Müslüman kullarına bir emri vardır. Allah diyor ki senin kazancında fakirin hakkı var. Eğer Müslümanlar bu emri yerine getirseler yoksulluk denen bir şey kalmaz. Bizim organizasyonumuzun amacı insanlara Allah'ın bu emrini hatırlatmak.
>
> Beş arkadaş kurduk biz burayı. Hepimiz esnafız. İslâm'da biliyorsunuz zekât müessesi vardır. Zekâtlarımızı vermek için biz kendi ara-

[31] C. Tuğal, "Transforming Everyday Life: Islamism and Social Movement Theory," *Theory and Society* 38 (2009).

mızda bir havuz oluşurduk, ama sonra iş büyüdü bizi de aştı. Etrafımızdaki insanlar da dediler ki biz de size verelim zekâtlarımızı. 2001'de resmîleştirdik. Şimdi 10.000 civarında bağışçımız, 20.000 civarında da kaydı olan fakirimiz var. Ayrıca 1.500 aile yardım alıyor.

Bu gruptaki dernek ve vakıflar tarafından çok sık dile getirilen bir amaç, iyi Müslüman yetiştirmek, insanları eğitmek, topluma faydalı kılmak. Sosyal yardımın yanısıra ahlâkî ve dinî eğitim yolu ile toplumu dönüştürmek amacı birçok organizasyonda açıkça tartışılıyor.

Bizim bu organizasyonu kurmaktaki asıl amacımız sosyal yardım değildi. Biz bu çevredeki gençleri sorumluluk sahibi, iyi karakterli Müslümanlar olarak yetiştirmeyi amaçladık. İlk çıkışta amacımız yardım değildi. Bu süreç içinde de gelişiyor. Bizim amacımız bu bölgedeki gençlerin özellikle öğrencileri bilinçli birer Müslüman olarak yetiştirmek. Sokakta genç geziyor, adama Türk diyemiyorsun, Müslüman mısın Hıristiyan mısın onu da bilemiyorsun yani kimlikleri yok, sadece ceplerinde bir naylon var onunla geziyor. Ne tarihini, ne kültürünü, ne değerlerini biliyor. Biz büyük bir medeniyet içinden gelmişiz geçmişimiz çok büyük. 50 yaşındaki adamı yönlendiremezsin, bu ancak gençlerde olur. Arkadaş yolunu bil. Bir sağa bir sola gitme. Kapkaççılara bakın, tinercilere bakın, tecavüzcülere bakın hep varoşlardan çıkıyor. Neden? Zaten eğitim yok, ailede de yok, ahlâk da verilmiyor, din de öğretilmiyor, zaten bizim millî eğitim de batmış. Yani eğitim yok bizde. (...) Eskiden toplumu ahîlik yönetiyor, ahlâk üretiyor. Şimdi ancak hırsız, kavgacı politikacılar, iş adamları üretiyoruz. Bunların yeniden yapılanması lazım. Yok mu? Başladı, var. Mesela TGTV bizim çatımızdır diyebiliriz. Büyük bir sivil toplum kuruluşu, ortak akıl platformu. Tabanda biz, tepede onlar temsilci. (...) Topluma iyilik yapacak iyi insanlar yetiştirmek amaç. Başlar önemlidir. Kurumun genel müdürü iyiyse alttakiler de iyi olur. Tabana değil de tavana yönelik bir çalışmamız var bizim. Hep iyi insanlar yukarılara yerleşsin istiyoruz.

Bu alıntıda görüldüğü gibi dernek yöneticisi gençlere bir kimlik yaratma, onları daha ahlâklı birer Müslüman yapma gibi amaçlarla yola çıktıklarını, sosyal yardımın süreç içerisinde aktiviteleri içine dâhil olduğunu belirtiyor. İhtiyacı olana yardım yapmak, kişilere ahlâkî eğitim vermek ve toplumu dönüştürmek için gerekli yapılanmanın bir parçası olarak görülüyor. Aşağıdaki alıntı da buna benzer bir bakış açısının örneği:

İnfak, yayıncılık, eğitim bizim üç temel çalışma alanımız. (...) kafaları doyurulmazsa bu insanların ileriki zamanlarda memleketimize milleti-

mize Müslümanlara bir yük olacağı düşünüldü. Bundan dolayı da bu insanların karınları ile birlikte kafalarının da doyurulması gerektiği, yani balık tutmanın öğretilmesi gerektiğine inanıyoruz. Dernekler de, biz de dâhil olmak üzere biraz eksik kaldık. Mesela Deniz Feneri var, Dosteli var, yardım kuruluşları var ama 3500 kişiye yemek, gıda yardımı yapacağımıza 2500 kişiye yapsak diğerlerini de getirsek oturtsak kafalarına yatırım yapsak daha iyi olurdu diye düşünüyorum. Karınlarının doyurulmasındansa kafalarının doyurulmasının daha önemli olacağını düşünüyorum. Karın açlığını insanlar bir şekilde hallederler, birinden iki milyon lira alsa doyar ama kafa açlığı hemen hallolacak bir şey değildir. Tüm yardım/infak kuruluşlarının kafaların doyurulması konusunda da çalışmalar yapması gerektiğine inanıyorum. Ben devlet olsam, hükümet olsam bunlara bu şekilde bir yaptırım gücü kullanırım yani, biraz daha işi sıkı tutarım. Niye? Çünkü insanlar 5-10 yıl yardım alıyor, neticede bizim üzerimizden kalkmıyorlar, bizi bırakıyor başka yere gidiyor ölene kadar yani. Bu insanların topluma kazandırılması noktasında bir çalışmanın yapılması gerektiğini düşünüyorum.

Bu alıntıda da yardım olan yoksulların temel sorununun eğitimsizlik olduğu, "kafalarına yatırım yapmak" sureti ile balık tutmayı öğrenebilecekleri iddia edilmekte. Devletin sorumluluğunun da ihtiyacı olan vatandaşlarına yardım etmek değil, bu alanda çalışmalar yapan sivil toplum örgütlerini denetleyerek onların vatandaşların eğitimi konusunda da bir şeyler yapmalarını sağlamak olduğu görüşü oldukça radikal bir bakış açısı.

Bu gruba dâhil edilen organizasyonların bir diğer özelliği de seküler olmayan yapılarıydı. Bunun en temel göstergesi sosyal yardımın dinî bir ibadet olarak görülmesi olduğunu söyleyebiliriz. Bunun yanısıra, ofislerde namaz kılınması, birçok organizasyonda ofislere ayakkabı çıkarılarak girilmesi, duvarlarda asılı dinî semboller, dualar sıkça görülen durumlardı. Bir sonraki bölümde inceleyeceğimiz yeni organizasyonlara kıyasla bu gruptaki kurumların yönetici ve gönüllüleri dindarlıklarını açıkça ortaya koydular. Organizasyonların yöneticileri gönüllülerin motivasyonlarından bahsederken sıkça Kuran'a ve hadislere referans verdiler. Peygamberin sözleri ve yaptıkları organizasyonlara yol göstermekte önemli bir kaynak olduğu belirtildi:

Allah rızası istiyoruz, o yüzden kurduk bu derneği. Ben İslâm'ı araştırmaya başladıktan sonra öğrendim ki Allah rızası namazla oruçla hacca gitmekle olmaz. Bunlar kişinin kendisi için yaptığı şeylerdir. Allah rızası ancak onun darda kuluna yardım ile olur. O yüzden bu işleri yapıyoruz.

Peygamberimiz cennete ilk girecek olanların yardımsever insanlar olduğunu söylemiştir. Komşusu aç yatarken tok yatan bizden değildir demiştir. İnsanlarımız bu Hadisleri duyduğunda her şeyi yapmaya hazır olur.

Kuran ve sünnetten ne zaman ayrılmışız hem insanımız bitmiş hem ekonomimiz bitmiş. Ölçüyü Kuran ve sünnetten alıyoruz. Kurallar, gerçekler orada. İnsanın doğruyu bulması Kuran ile mümkün. Bütün nimetlerden hesaba çekileceğiz.

Peygamberimiz gücün kadar mesulsün demiş. Bu demektir ki eğer imkânın var ve yardıma ihtiyacı olanlara yardım etmiyorsan bunun için öbür dünyada hesap vereceksin.

Peygamber efendimizin bize vaadi var. Gelecek güzel olacak. Yeryüzünde benden sonra dört dönem geçireceksiniz diyor. Emeviler, Abbasiler, üçüncü dönem bulanık dönem şimdiki, dördüncü dönem Asr-ı Saadet dönemi. Peygamber efendimizin geleceği söyleniyor. İnsanlar Allah rızası için çalışarak bu son döneme hazırlanmalılar.

Yukarıdaki alıntılar İslâmî inançların hem gönüllüler hem de çalışanlar için büyük bir motivasyon olduğunu gösteriyor. Sosyal yardım karşılığı öbür dünyada alınacak bir dinî ibadet olarak görülüyor. Bunlara ek olarak belirtilmesi gereken bir durum da yardımı hak eden ve etmeyen yoksul arasındaki ayırım yapılırken de dinî bilgilerin esas alındığı. Her organizasyonun içinde mutlaka emekli ilahiyatçılar, ya da İslâm'ı iyi bilen kimseler var. Yardımın kime yapılmasının uygun olduğu, ne şekilde yapılmasının gerektiği gibi konularda söz söyleyen otorite genelde onlar. Görüşmelerden birinde bana iletilen şu cümle işbölümü hakkında fikir veriyor: "Her nasıl hukukî işlerimiz için danıştığımız avukat bir çalışanımız varsa, İslâmî usullere göre kimin yardım almaya hakkı olduğuna karar veren ilahiyatçı hocalarımız da var".

Başta da belirtildiği gibi bu gruptaki organizasyonlar kendi görevlerini devletten bağımsız olarak görüyorlar. Dinin devlet tarafından toplumun her alanından dışlandığı ve devletin yerine getiremediği sorumlulukları olduğu (dinî eğitime yeterince önem vermemek, zekâtı kurumsallaştırmamak gibi) sıkça kullanılan argümanlar. Bazı organizasyonlarda politik sistem ile ilgili bir memnuniyetsizlik de dile getiriliyor. Ülkenin içinde bulunduğu politik sistemi eleştirmenin yanında, Hz. Muhammed'in yaşadığı dönemlere ve Osmanlı İmparatorluğu yıllarına duyulan bir özlemden söz etmek mümkün. O dönemlerde insanların çok daha yardımsever olduğu, zekât sisteminin daha iyi işlediği, o yüzden de toplumda fakir insan bul-

manın neredeyse imkânsız olduğu birçok kişi tarafından değinilen konular. Bu gruba dâhil edilen organizasyonların önemli özelliklerinden biri de zekâtın refah devletinin varlığından bağımsız olarak uygulanması gereken bir kural olduğu. İslâmî bir devlette zekâtı bir vergi olarak toplamanın devletin görevi olduğu, Türkiye devletinin bu görevini yerine getirmediği için kendileri gibi sivil toplum örgütlerine ihtiyaç duyulduğu sıkça dile getirilen bir görüş.

> Biz yaptığımız işe devlet sorumluluğu olarak bakmıyoruz, bu bizim sorumluluğumuz. Sadâka, zekât bizim dinimizin emirleri. Biz bu emirleri yerine getirmek için bu işe başladık. Daha sonra zaman içinde fark ettik ki devletin sorumluluğu olan işleri de yapıyoruz.
>
> Yardım işi bir defa ahlâkî bir iştir. Ahlâkî bir işin de yasal, anayasal zorunluluğu yoktur. Bunu besleyen en güzel şey dinî duygulardır. Yani sizin özünüzdür, korunmuş duygularınızdır. Din dürüstlüğü merhametli olmayı öneriyor. Annenizden doğduğunuz duygularınızdır dinî duygular. Din bize söylüyor neler yapmamız gerektiğini, erken kalk, ibadetini et, merhametli ol diye. Din bunu dünyanın neresine giderseniz gidin telkin eder (...) Türkiye'de bu işleri çok seküler, çok çağdaş bir vitrinle yapıyorsanız çok iyisiniz, ama dinî bir bağla yapıyorsanız irticacı olarak sınıflandırılıyorsunuz. Bizim vakfımızın ismi 1996 yılında Bursa yerel gazetelerinde irticacı vakıf olarak yazılıyordu. (...) Beni besleyen merhamet duygusunu din duygusunu sıfırlayacağım, çok farklı bir insan olacağım, gelip bu işleri yapacağım bu mümkün değil, benim bir yerden beslenmem lazım bu bir. İkinci mesele aidiyet duyguları ile Türkiye'de çeşitli yapılar oluşmuş buna kimisi cemâat diyor. Cemâat ile dinî duyguları ile bir otoritenin etrafında kümelenen insanları mı kastediyorsunuz yoksa o belli değil. Ama bu duygu ile yaşayanlar büyük zan altında. Ama insanlar oradan besleniyor bu duygu ile güven ortamında olduğunu hissediyor. Devlet bunlara meşruiyet vermiş değil hattâ devletin bir tarafı bunları tehlikeli ve düşman ilân etmiş durumda.
>
> 1980'lerden önce bu ülkede her şey yasaktı. İnsanlar dinlerini bile öğrenemediler. Vatandaş İslâm'dan korkuyordu. Hepimiz baskı dönemlerinden geçtik. Vakıflar devlet her an gelip el koyabilir diye, herhangi bir mal sahibi olmaktan korkuyordu. Ama şimdi durum değişti.

Bu gruptaki organizasyonların çoğunda hâkim olan görüş devletin onlarla olan tek ilişkisinin onları kontrol etmek olduğu. Devletle herhangi bir ilişkileri olmamasını tercih ettikleri ve kendileri istese de zaten Türkiye'de

sivil toplum ile devletin birlikte iş yapmasının mümkün olmadığını iddia ediyorlar. "Bizim işimize karışmasınlar, yaptıklarımıza engel olmasınlar bizim devletten başka bir isteğimiz yok" gibi bir tutum bir çok organizasyonda hâkim. Bir çoğu uzun süredir yerel düzeyde cemaat yapılanmaları ve dernekler içinde aktif siyaset yapan yöneticilerin devlete karşı bakış açılarının çok pozitif olduğu söylenemez. "Devletin memuru bizim gibi organizasyonlarda çalışan insanı sevmez. Bizi o tarikattan bu cemaatten diye etiketler. Yaptığımıza ise değer vermez" diyorlar.

Her ne kadar neredeyse tüm organizasyonlar sosyal yardım alanının çok bölünmüş olduğundan, farklı kurumlar arasında koordinasyon sağlanması gerektiğinden bahsetseler de devletle çalışmak bu gruplar için bir olasılık gibi görülmemekte. Bu bakış açısının, konu yerel yönetimler olduğunda farklılık gösterdiğini söylemek mümkün. Özellikle de il ya da ilçelerdeki sosyal yardım kurumlarının yöneticileri ve sivil toplum kuruluşlarında çalışanlar ortak bir ideolojik, politik geçmişi paylaşıyorlarsa yerel alanda ortak çalışmalar görmek mümkün. Belediyelerin bazı servisleri ya da salonlarını organizasyonların aktiviteleri için ücretsiz olarak tahsis etmeleri, belediye ile organizasyonlar arasında ortak projeler sıkça görülen durumlar.

Yeni Din Temelli Organizasyonlar

Yeni organizasyonlar olarak adlandırdığım din temelli sivil toplum kuruluşlarının birçoğu ulusal ve uluslararası alanda aktif olarak çalışmaktalar. Bu başlığın altına dâhil edilen on üç organizasyondan dördü Türkiye'de bu alanda çalışan en büyük organizasyonlar (*Deniz Feneri, Kimse Yok Mu, İnsani Yardım Vakfı ve Cansuyu*) diğer dokuzu ise ya bu dört büyük organizasyonun yerel ofisleri ya da farklı isimlerle kurulmuş fakat bu dört organizasyonla bağlantılı olan dernekler. Bu organizasyonların ikisi 1990'larda, on bir tanesi ise 2000'den sonra kurulmuştur. Çalışma şekillerinin ilk gruba kıyasla daha profesyonel ve seküler olduğu söylenebilir. Ofislerde ibadet edilmesi, içeri girerken ayakkabı çıkarılması gibi pratikler uygulanmıyor ve motivasyonlarını tanımlarken dinî referanslara daha az yer veriyorlar. Yönetici düzeyde olan kişiler genelde farklı alanlarda üniversite mezunu (öğretmenler, avukatlar, siyaset adamları vb.). İki grup arasındaki bu farklar tarihsel bölümde tartıştığımız İslâmcı grupların 1970'lerden beri Türkiye'de geçirmiş oldukları dönüşümün yansımaları gibi.

Türkiye'de gösterdikleri faaliyetler bakımından en büyük sayılabilecek *Deniz Feneri* ve *Kimse Yok mu* organizasyonlarının her ikisi de der-

nekleşmeden önce televizyonda birer yardım programı olarak başlamıştı. İki organizasyonda da görüştüğüm yetkililer dernekleşmenin televizyon programlarına olan yoğun ilginin bir sonucu olarak gerçekleştiğini iddia ettiler. Benzer şekilde her iki organizasyonda da bir noktadan sonra gelen talepleri ve bağışların hızla arttığını ve bunun da dernek kurma ihtiyacını doğurduğundan bahsedildi. Bu iki organizasyonun dışında kalan tüm organizasyonlar da kurulduklarından sonra tanıtımları ve yardım toplamak için gerek düzenli televizyon ve radyo programları, gerek reklamlar yoluyla medyayı yoğun olarak kullandılar.

İlk gruptan farklı olarak bu organizasyonlar Türkiye'deki çalışmalarının yanısıra, birçok ülkede de aktif olarak insanî yardım yapıyorlar. Yardımların en yoğun olarak gönderildiği ülkeler Afrika'da olmakla birlikte, Orta Doğu, Kafkasya, Güneydoğu Asya'da da birçok ülkede de yardım kampanyaları düzenleniyor. Bütçeleri yüzlerce milyon dolara kadar ulaşan bu organizasyonların amaçları sadece ülke içindeki yoksullara yardım etmek değil, tüm dünyada ihtiyacı olan herkese ilk ulaşan organizasyonlar olmak istediklerini ve bunu yaparken de bazı siyasî amaçları olduğunu belirtiyorlar. Bu organizasyonların çalışmalarını, odaklandığı ülkelere ve amaçlarını tanımlama şekillerine baktığımızda Türkiye'nin son yıllarda dış politika alanında attığı adımların yansımalarını görmek mümkün. Zaten kendileri de yaptıkları yardımların Türkiye'nin uluslararası imajını da iyileştirdiğini iddia ediyorlar.

> Yeni bir dünya düzeni kuruluyor ve bu dünya düzeni çok ciddi mânâda sıkıntıya düşmüş insanlar üretiyor. Bizim bunların yanında durmamız gerekiyor, sadece yardım etmek değil, onların haklarını hukuklarını seslerini dünyaya duyurmak için bir yapı olmamız lazım. Biz en başından beri gidip insanlara gıda veren, giyecek veren onların günlük ihtiyaçlarını karşılayan bir kurum olmadık. Biz hep istedik ki gidelim neyin ne olduğunu anlatalım. Yaşadıkları problemlerin kaynakları ile bilgileri alalım ve bu bilgileri onlarla paylaşalım. Bir siyasî duruşumuz olsun. Sadece birilerinin bozduğu şeyleri pansuman eden olan bir kurum olmayalım dedik.
>
> Kardeşlik bağını güçlendirme adına mesela Moğolistan'a gidiyoruz orası bizim atalarımızın olduğu yer. Biz Türkleri de çok seviyorlar, ama hep uzak kalmışız. Simdi o bağları güçlendirmek adına adımlar atıyoruz. 2005'te açlıktan ölen milyonlarca insan vardı. Yardıma gittik 10 kere falan. 10 günde 1000'lerce ameliyat yapıp dönüyorsunuz. Türkiye'yi vebalden kurtarmak adına bu işi yüklendik gidiyoruz işte. Sadece biz değil İHH, Kimse Yok mu gidiyor, daha önce Deniz Feneri

keza. Biz işin Türkiye'nin menfaatine olacak kısmını düşünmemiştik ama oldu. Güvenlik konseyinde Afrika'nın bütün oyları Türkiye'ye geldi.

Organizasyonların kurucuları ve yöneticileri ideallerini her geçen gün yoksulluk içinde yasayan insan sayısının arttığı bu dünyada bazılarına kısmen de olsa yardım edebilmek ve yaşadıkları topluma faydalı olabilmek isteği olarak tanımlıyorlar. Organizasyonların kuruluş nedenleri ve amaçları ile ilgili sorular ise genellikle insanî ve ahlâkî referanslar ile cevaplandırılıyor.

Biz insanlara insan oldukları için değer veriyoruz. İnsanî değerler bizim aktivitelerimiz ardındaki temel motivasyon. Sadece yoksul insanlara yardım etmiyor, ancak bu alanda araştırmalar da yapıyoruz. İnsanların hayatlarını kazanmaları için gerekli olan becerileri edinmelerine yardımcı oluyoruz. Bizi motive eden Anadolu insanının yardımseverliği. Türk insanı dünyanın en yardımsever insanları olarak biliniyor.

Eğer ben çevremdeki bu yoksulluk karşısında hiçbir şey yapmazsam kendi insanlığımdan kaybederim. İhtiyacı olan insanlara karşı kayıtsız kalmak bir insanlık problemidir. Biz bu yüzden bu organizasyonu kurduk. Aslında başta amacımız bir organizasyon kurmak değildi. Sadece etrafımızdaki insanlara yardım etmek istedik ama sonrasında hem arz hem de talep artınca biz de bunu kurumsallaştırmanın iyi bir fikir olabileceğine karar verdik. Dolayısıyla da bu organizasyonu kurduk.

Görüşme yapılan kişilere gönüllülerin hangi motivasyonlarla organizasyonlara başvurdukları ve çalıştıkları sorulduğunda ise kurumsal alanda tercih edilen seküler dilden biraz uzaklaşıldığı ve dinî motiflerden bahsedildiği görülüyor. Yöneticiler yardım aktivitelerinde ve yardımın ardında yatan kişisel motivasyonlarda kişilerin dindarlığının çok önemli bir rol oynadığını belirtmekten çekinmiyorlar:

Vatandaşlar gönüllü olarak başvururken genelde Allah rızası için çalışmak istediklerini söylerler. Bu dünya geçidir, öbür dünyada bu dünyada yaptıklarımızın hesabını vereceğiz.

İnsanların gönüllü olarak çalışmalarında dinî motivasyonların çok önemli bir etkisi var. İnsanlar buraya ekonomik kazançlarını, sosyal statülerini ya da politik güçlerini artırmak için gelmezler. Belki o şekilde gelen ve bunu deneyenler olacaktır ama onlar da uzun süre barınamazlar. İnsanlar bu dünyanın bir sınav yeri olduğunu bilirler. Bu

dünyada yaptıkları her şeyin hesabını öbür dünyada vereceklerini bilirler. İnsanî ve dinî sorumlulukları olduğunu bilirler. Eğer bu dünyada varlık ve bolluk içinde yaşayıp ihtiyacı olanlara yardım etmezlerse bu bir noktadan sonra büyük bir soru işareti oluşturur. Peygamberimiz söylemiş: Allah'ın rızasını ancak yetimin başını okşayarak kazanabilirsiniz. Dinden başka hiçbir şey insanı dünyanın diğer ucuna gidip ihtiyacı olanlara yardım etmek için motive edemez.

Yukarıdaki alıntıda görüldüğü gibi her ne kadar görüşülen kişiler kurumsal amaç ve misyonlardan bahsederken insanî motivasyonları ön plana çıkarmış olsalar da çalışanlar ve gönüllülerden bahsederken dinin temel motivasyon olduğunu açıkça ortaya koydular. Bu ılımlı seviyedeki dinî söylem organizasyonların yayınlarında, radyo ve televizyon programlarında da hâkim.

Bu grubun içine dâhil edilen organizasyonların merkezî ve yerel yönetimlerle ve devletin sosyal yardım vakıfları ile iyi ilişkiler içinde olduklarını söyleyebiliriz. Kendilerini sosyal yardım alanında ne görevde gördükleri, devlet kurumları ile çalışmak konusunda açık olup olmadıkları gibi sorulara cevapları genelde olumlu. Her ne kadar Türkiye'de devlet kurumları ile sivil toplum kuruluşları arasında yerel, ulusal, ya da uluslararası düzeyde ortaklıklar çok ender görülen bir durum olsa da, son yıllarda bunların örneklerini görmek mümkün. Ortak projelerin dışında, din temelli organizasyonlarla devlet kurumları arasında en sık rastlanan ilişki bilgi değişimi. Yerel düzeydeki Sosyal Yardımlaşma ve Dayanışma Vakıfları, Belediyeler ve sivil toplum kuruluşları arasında çok sık görülen bir uygulama birden fazla kurumdan yardım alınmasını önlemek için liste paylaşımı. Her ne kadar hem devlet hem de sivil organizasyonlar kendi "hak eden yoksul" tanımlamalarını yapıp ona göre liste oluştursalar dahi ihtiyaç sahiplerinin birden fazla kurumdan yardım almalarını önlemek için sık sık liste karşılaştırması yapmaktalar.

Bu gruba dâhil edilen organizasyonlar genelde devletin vatandaşların tüm ihtiyaçlarını karşılayamayacağını iddia ediyorlar. Onların görüşüne göre sivil toplum örgütleri sosyal yardım alanında devlete yardımcı bir rol oynamalı. Dolayısıyla organizasyonlarının kuruluş amaçlarından bahsederken devlete ve topluma karşı olan sorumluluklarını yerine getirmek önemli bir motivasyon olarak belirtildi.

Yaptığımız şeyi kendi sosyal sorumluluğumuzun bir parçası olarak görüyoruz. Ben zaten işlerin böyle yürümesi gerektiğine inanan biriyim. Bu alanda çalışan sivil toplum örgütlerinin artışından dolayı çok mutluyum. Tabii ki devlet sosyal servisler sağlamalıdır, fakat sivil

> toplum örgütlerinin de bu alanda oynaması gereken önemli roller var. Biz kendi rolümüzü devlete yol göstermek ve onu uyarmak olarak görüyoruz. Biz devletin bu alandaki aktiviteleri için örnek alabileceği işler yapmayı hedefliyoruz. Sivil toplum bu alanda örnek olmalı. Devletin bazı şeyleri başarmasını bekleyemezsiniz. Bazı şeyler devletin sorumluluk alanı içine girmez. Devletin eğitim, sağlık, altyapı sağlamak gibi alanlarda sorumluluğu olduğu mutlaktır, ama sosyal dayanışma oluşturması beklenemez. Dayanışma bağları oluşturmak sadece bizim gibi sivil toplum organizasyonlarının işlevi olabilir. Yani bizim çalışmalarımız devletinkileri tamamlamak amaçlıdır.

Tarihî olarak refah devletinin yerine getirdiği en temel işlevlerden birinin toplum içinde sosyal dayanışma ağları oluşturmak ve bu bağları desteklemek olduğunu hatırlayacak olursak, yukarıdaki konuşmacının bunun devletin bir sorumluluğu olarak görülemeyeceğini iddia etmesi ve sivil toplum kuruluşları tarafından başarılması gereken bir görev olarak tanımlaması oldukça ilginç. Böyle bir bakış açısının sosyal hakların vatandaşlık kavramının gelişimi sürecinde doğmuş haklar olduğundan habersiz olduğunu tahmin etmek çok zor olmasa gerek.

Son olarak bahsetmemiz gereken bir özellik bu gruptaki organizasyonların şu an görevde olan hükümetle olan iyi ilişkileri. Bu durumun önemli bir göstergesi son dönemde bu gruba dâhil en büyük sivil toplum kuruluşlarına verilen Kamu Yararına Çalışan Örgüt statüsü. Bakanlar Kurulu tarafından verilmesi kararlaştırılan bu unvan organizasyonlara vergi indirimi gibi önemli avantajlar sağlamakta. Sırasıyla 2004 ve 2006 yıllarında *Deniz Feneri* ve *Kimse Yok mu* organizasyonları kamu yararına çalışan organizasyon statüsü kazandılar. Bu gelişmelerin Adalet ve Kalkınma Partisi'nin yönetimde olduğu yıllar içinde gerçekleşmiş olması hükümetin bu sivil toplum örgütlerinin aktivitelerini desteklediğinin bir göstergesi olarak görülebilir. Pozitif ilişkilerin bir diğer göstergesi ise hükümetin söylemleri ile bu organizasyonlara verdiği destektir.[32]

Başta bahsettiğim gibi bu başlık altında incelediğimiz organizasyonlar da amaçları, farklı cemâatlerle ve politik partilerle olan ilişkileri, Türkiye' de siyasal İslâm'ın içinde hangi noktada durdukları ve uluslararası İslâmî hareketle ilişkileri gibi açılardan incelendiğinde alt kategorilere ayrılabilir. Örneğin bu alanda öncü olan Deniz Feneri Derneği'nin tarihsel gelişim sürecine bakıldığında Türkiye'de siyasal İslâm'ın yükselişi içinde

[32] Başbakan Recep Tayyip Erdoğan'ın çeşitli konuşmalarında sadâkanın bizim kültürümüzün bir parçası olduğunu söylemesi *Deniz Feneri, Kimse Yok Mu* ve *İHH* gibi organizasyonlar hakkındaki destekleyici yorumları birçok kez gazete haberine konu olmuştur.

doğduğu açıkça görülebilir. Deniz Feneri'nin ilk televizyon programının Tayyip Erdoğan İstanbul Büyükşehir Belediye Başkanı iken belediyenin kanalında başlamış olması. Daha sonra Milli Görüş Hareketi'nin ilk televizyon kanalı olan Kanal 7'de yayımlanmaya devam etmiş olması bu organizasyon ile politik hareket arasındaki yakınlığın bir göstergesi olarak kabul edilebilir. Şu an bu dernek hakkında devam eden yolsuzluk davasında Adalet ve Kalkınma Partisi ile yakın ilişkileri ile bilinen bazı isimler yargılanmaktadır. Çok kısa sürede sosyal yardım alanında en büyük yapılanma haline gelen Kimse Yok mu Derneği'nin daha milliyetçi tonlar taşıyan Fethullah Gülen cemâatine yakınlığı Samanyolu televizyonunda bir program ile başlamış olması ve tüm dünyada Türk kolejleri ile ortak çalışmalar içinde olduğu bilinen gerçeklerdir. Tarihi daha eskiye dayanan ve Bosna Savaşı sonrasında kurulmuş olan İnsan Hak ve Hürriyetleri İnsani Yardım Vakfı ise ilk günlerinden itibaren uluslararası İslâmî örgütlenmelerle olan ilişkileri ile gündeme gelmiştir. Son dönemde meydana gelen Mavi Marmara olayı da bu durumun bir göstergesidir.

Organizasyonların Türkiye Gönüllü Teşekküller Vakfı gibi çatı kuruluşları ile ilişkileri de aralarındaki farklılıkların başka bir işareti olarak görülebilir. Türkiye Gönüllü Teşekküller Vakfı bünyesinde eğitim, hukuk, işçi, işveren ve sosyal yardım organizasyonları bulunan ve kendini "İslâmî hassasiyetleri olan" bir kurum olarak tanımlayan bir çatı kuruluşu. Anadolu'nun farklı illerinde Sivil Toplum Platformları düzenlenmesinde öncü olan bu kuruluşa bir önceki bölümde tartıştığımız eski organizasyonların birçoğu üye. Yeni organizasyonlar arasından da Deniz Feneri ve İnsani Yardım Vakfı'nın üyesi olduğu ve Milli Görüş hareketinin bir uzantısı olarak oluşmuş bu çatı organizasyonun üyeleri arasında Kimse Yok Mu Derneği'nin bulunmaması dikkat çeken bir durum.

Sonuç

Bu çalışma Türkiye'de son dönemde hâkim olan muhafazakâr liberal politik ortamın sosyal politika alanında bir ürünü olan din temelli organizasyonları daha yakından tanımayı amaçladı. Tarihsel arka planın ve alan araştırmasının gösterdiği üzere bu organizasyonların sosyal politika alanında artan rolleri ekonomik liberalizasyon ve kuralsızlığın karakterize ettiği neoliberal dönemde sosyal yardıma artan ihtiyacın ve aynı dönemde dinin ve muhafazakârlığın ülkenin politik alanında temel bir ayrışma ekseni olarak ortaya çıkmış olmasının ortak bir sonucudur.

Avrupa ülkelerinden farklı olarak Türkiye'de din temelli organizasyonların sayılarının artması yoksullar için sosyal yardımın devletin so-

rumluluğu olduğu fikrinin ilk kez tartışılmaya başlandığı bir ortamda gerçekleşmiştir. Bu durum ilk bakışta şaşırtıcı olsa da 1980 sonrası ülkenin sosyo-ekonomik alanındaki gelişmeler ve artan yoksulluk göz önünde bulundurulduğunda devletin bu alanda attığı adımların yeterli olamadığı ve bu dönemde politik alandaki gelişmelerin de bu tarz sivil toplum örgütlerinin yükselişi için verimli bir alan hazırladığı fark edilmiştir. Tarihsel bölümde tartıştığımız gibi din temelli organizasyonların artışı 1980'ler sonrası Türkiye'de din-devlet ilişkilerinin yeni bir döneme girmesi dolayısıyla ekonomik ve politik alanlarda İslâm'ın görünürlüğünün artması ve İslâmcı ve muhafazakâr partilerin oy toplama çabalarının bir sonucu olarak da görülmelidir. Refah Partisi döneminden itibaren dayanışma bağları üzerinden işletilen sosyal yardım mekanizmalarını seçmenle kurulan ilişkinin temel araçlarından biri haline gelmiştir. Kurulan bu sadâka ekonomisinin politik amaçla kullanımının Adalet ve Kalkınma Partisi döneminde daha da başarılı bir seviyeye taşındığını gözden kaçırmak imkânsızdır.

Organizasyonların kuruluş amaçları, misyonları, çalışma şekilleri ve farklı bağlantılarına odaklandığım alan araştırmasının sonuçları bu organizasyonların sayısının her geçen gün arttığı bir sosyal politika ortamında ekonomik, politik ve dinî motivasyonların birbirinden ayırt edilemez halde bulunduğunu gösteriyor. Organizasyonların eski ve yeni olarak ikiye ayrılması ise Türkiye'de İslâmcı grupların son dönemde geçirdiği dönüşümün bir yansıması. Bir tarafta daha dindar motiflerle sosyal yardım yapan, kendini devletle ilişkilerinde çok güvenli bir konumda görmeyen, politik sisteme eleştirel yaklaşan, toplumun ve politik sistemin İslâmîleştirilmesi gibi amaçlardan bahseden yerel organizasyonlar var. Diğer tarafta ise amaçlarını daha seküler bir çerçeve içinde tanımlayan, kısmen profesyonelleşmiş, insanî yardım amaçlarını ön plana koyan, devletle ve politik sistemle bir problemi olmayan, neoliberal ve muhafazakâr politikaların hâkim olduğu son dönemde şekillenmiş, ulusal ve uluslararası organizasyonlar. Bu temel ayırımın yanısıra tek tek organizasyonlar inceliğinde de aralarında Türkiye'de hangi İslâmî kesime daha yakın oldukları, ya da uluslararası İslâmî hareketle olan ilişkileri gibi nedenlerle birçok fark olduğunu görmek mümkün.

Sosyal vatandaşlık haklarının demokrasilerde vatandaşların toplumun içinde hüküm süren yaşama katılabilecek belli bir eşitlik düzeyine getirilmesini amaçlandığı hatırlanırsa, günümüz liberal muhafazakâr sosyal politika ortamının bizi bu idealden adım adım uzaklaştırdığını fark edeceğiz. Bir yanda neoliberal diğer yanda İslâmî ve muhafazakâr motiflerle şekillenen bu sosyal politika ortamında sosyal yardımın ahlâkî ve dinî boyutları ön plana çıkarken, zaten hiçbir zaman tam olarak önemsenme-

miş hak kavramı tamamen yok olmaktadır. Vatandaşlar sivil toplum örgütleri tarafından kurulan dayanışma ağlarına teslim edilirken, devlet sosyal politika alanında bir düzenleyici ya da bir ortak konumuna gelmekte. Muhafazakâr ve İslâmî referansların hâkim olduğu bu ortamda kimlerin yardımı hak eden yoksullar arasına hiçbir zaman dâhil edilmeyeceği de üzerinde düşünülmesi gereken bir soru.

Kaynakça

Abrahamson, Peter. *Changing Welfare Mixes in Europe.* Copenhagen: University of Copenhagen, 1999.

Ascoli, Ugo, and Costanzo Ranci, eds. *Dillemas of the Welfare Mix.* New York: Kluwer Academic Plenum Publishers, 2002.

Bode, Ingo. "Disorganized Welfare Mixes: Voluntary Agencies and New Governance Regimes in Western Europe." *Journal of European Social Policy* 16, no. 4 (2006): 346-59.

Buğra, Ayşe. *Kapitalizm, Yoksulluk Ve Turkiye'de Sosyal Politika.* Istanbul: Iletisim Yayinlari, 2008.

"Labour, Capital and Religion: Harmony and Conflict among the Constituency of Political Islam." *Middle Eastern Studies* 38, no. 2 (2002a): 187-204.

"Political Islam in Turkey in Historical Context." In *The Politics of Premanent Crises*, edited by Nesecan Balkan and Sungur Savran. New York: Nova Science Publishers, 2002b.

"Poverty and Citizenship: An Overview of the Social-Policy Environment in Republican Turkey." *International Journal of Middle Eastern Studies* 39 (2007a): 33-52.

Buğra, Ayşe, and Ayşen Candas. "Change and Continuity under an Eclectic Social Security Regime: The Case of Turkey." *Middle Eastern Studies* 47, no. 3 (2011): 515-28.

Buğra, Ayşe, and Çağlar Keyder. "The Turkish Welfare Regime in Transformation." *Journal of European Social Policy* 16, no. 3 (2006): 211-28.

"New Poverty and Changing Welfare Regime of Turkey." Ankara: UNDP, 2003.

Buğra, Ayşe, and Osman Savaşkan. "Yerel Sanayi Ve Bugunun Turkiye'sinde Is Dunyasi." *Toplum ve Bilim*, no. 118 (2010): 92-123.

Carlson-Thies, Stanley W. "Charitable Choice: Bringing Religion Back into American Welfare." In *Religion Returns to the Public Sphere: Faith and Policy in America*, edited by Hugh Heclo and Wilfred. M. McClay. Washington D.C.: Woodrow Wilson Center Press, 2003.

Casanova, Jose. *Public Religions in the Modern World.* Chicago and London: The University of Chicago Press, 1994.

Demir, O., M. Acar, and M. Toprak. "Anatolian Tigers or Islamic Capital: Prospects and Challanges." *Middle Eastern Studies* 40, no. 6 (2004): 166-88.

Dierckx, Danielle, Jan Vranken, and Wendy Kerstens. "Faith-Based Organisations and Social Exclusion in European Cities: National Context Reports." In *FACIT.* Leuven: Research

Centre on Inequality, Poverty, Social Exclusion and the City, 2009.

Eligür, Banu. *The Mobilization of Political Islam in Turkey*. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.

Esping-Andersen, Gosta. *The Three Worlds of Welfare Capitalism*. Cambridge: Policy Press, 1990.

Evers, Adalbert, and Helmut Wintersberger, eds. *Shift in the Welfare Mix*. Vienna: European Centre for Social Welfare Training and Research, 1988.

Ferrera, Mauzirio. "The Southern Model of Welfare in Social Europe." *Journal of European Social Policy* 6 (1996): 17-37.

Göçmen, İpek. "The Politics of Religiously Motivated Welfare Provision." Place Published: University of Cologne, 2011.

Habermas, Jürgen. "Religion in the Public Sphere." *European Journal of Philosophy* 14, no. 1 (2006): 1-25.

Harris, Margeret, Peter Halfpenny, and Colin Rochester. "A Social Policy Role for Faith Based Organisations? Lessons from the Uk Jewish Voluntary Sector." *Journal of Social Policy* 32, no. 1 (2003): 93-112.

Heclo, Hugh, and Wilfred M. McClay, eds. *Religion Returns to the Public Square: Faith and Policy in America*. Washington D.C.: Woodrow Wilson Center Press, 2003.

Heper, M. "Islam and Democracy in Turkey: Toward a Reconciliation?" *The Middle East Journal* 51, no. 1 (1997): 32-45.

Karadağ, R. "Neoliberal Restructuring in Turkey from State to Oligarchic Capitalism." *MPIfG Discussion Papers*, no. 7 (2010).

Manow, Philip, and Kees Van Kersbergen. "Religion and the Western Welfare State-the Theoretical Context." In *Religion, Class Coalitions and the Welfare States*, edited by Philip Manow and Kees Van Kersbergen. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.

Nagel, Alexander-Kenneth. "Charitable Choice: The Religious Component of the Us Welfare Reform." *NUMEN* 53, no. 78-111 (2006): 78.

Özbek, N. *Cumhuriyet Turkiye'sinde Sosyal Guvenlik Ve Sosyal Politikalar*. Istanbul: Tarih Vakfı/ Emeklilik Gozetim Merkezi, 2006.

Philpot, T. . "Swimming against the Tide: Civil Society, the Church and the Voluntary Sector." *Political Theology* 3, no. 1 (2001): 74-76.

Rokkan, S. *Citizens, Elections, Parties*. Oslo: Universitetsforlaget

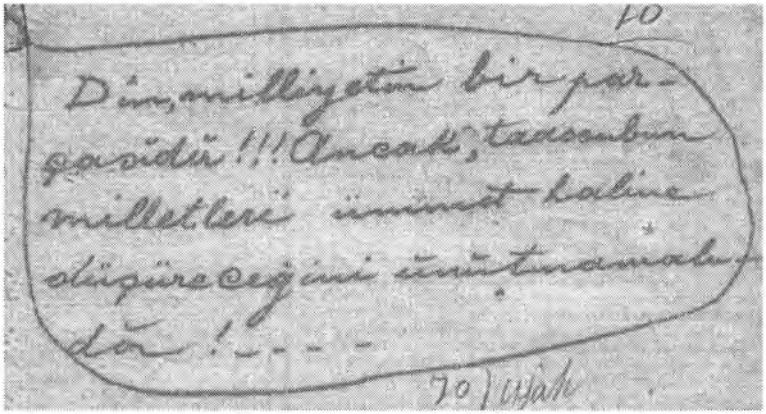
Tocqueville, Alexis de. *Memoir on Pauperism*. Chicago: Ivan R. Dee, 1997.

Tugal, C. "Islamism in Turkey: Beyond Instrument and Meaning." *Economy and Society* 31, no. 1 (2002): 85-111.

"Transforming Everyday Life: Islamism and Social Movement Theory." *Theory and Society* 38 (2009): 423-58.

White, Jenny. *Islamist Mobilization in Turkey*. Seattle: University of Washington Press, 2002.

Yavuz, M. Hakan. "Political Islam and the Welfare Party." *Comparative Politics* 30, no. 1 (1997): 63-82.

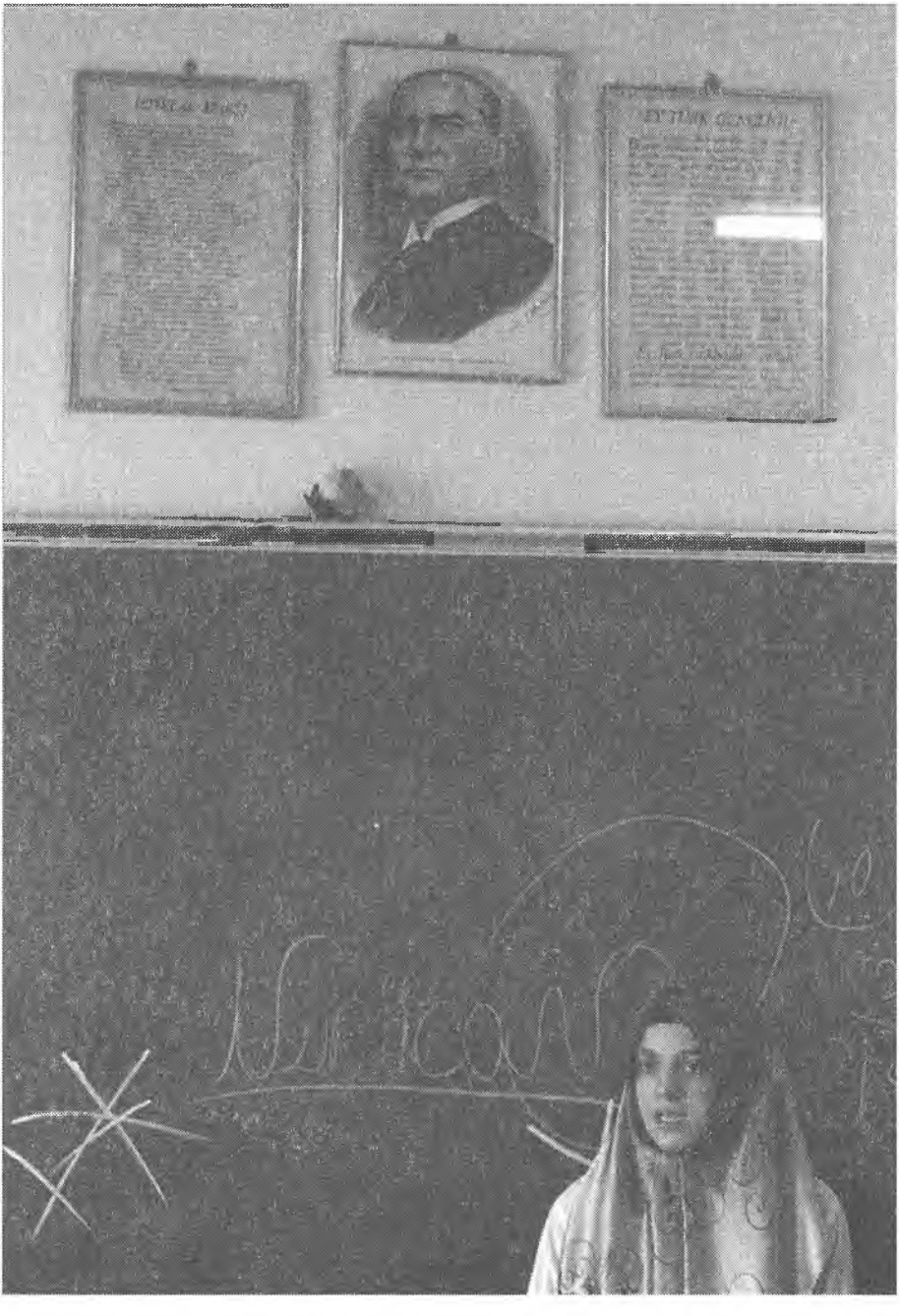




Üst: *"Din milliyetin bir parçasıdır, ancak taassubun milletleri ümmet haline düşüreceği unutulmamalıdır."* Atatürk'ün el yazısı.

Alt: Atatürk'ün verdiği bir davetten çıkan sarıklı ve fraklı din alimi, dönemin Diyanet İşleri Başkanı Rıfat Börekçi'nin yardımcısı Ahmet Hamdi Akseki. Akseki daha sonraları başkanlık görevini de yürütecektir. *National Geographic arşivi.*

Muhafazakârlık ve Kemalizm



"Ey Türk Gençliği!", Kazım Karabekir Kız İmam Hatip Lisesi'nde ders saati, fotoğraf: Murad Sezer/Reuters

TÜRK MUHAFAZAKÂRLIĞI VE KEMALİZM:

DİYALEKTİK BİR İLİŞKİ

Hasan Ufuk Aktaşlı

17. ve 18. yüzyıllarda Avrupa üç büyük devrime tanıklık etmiştir. İlki İngiltere'de ortaya çıkan Endüstri Devrimi'dir. Bu devrim feodal yapıyı sona erdirerek kapitalist üretim biçimini ortaya çıkaran, klasik sınıf çatışmalarını bitiren, kentleşmeyi başlatan, geleneksel toplum yapısını kökten değiştiren bir etki yaratmıştır. İkinci devrim Aydınlanma devrimidir. Aydınlanma modern öncesi toplumun düşünme kodlarını yıkan ve insan aklını hayatın merkezine oturtan bir dönemdir. Aklın bütün bir varoluşu kavrayabileceği ve açıklayabileceği bu sayede de aklın insana yeten bir dünya kurabileceği varsayımından hareketle geleneksel değerleri yıkarak, rasyonel akıl yoluyla yeni değerler üretmeyi ve sıfırdan yeni bir toplum inşa etmeyi amaçlar. Üçüncü büyük devrim ise aydınlanma düşüncesinin siyasal pratiğe dökülmesi diyebileceğimiz Fransız Devrimi'dir. Bu devrim Avrupa'da büyük siyasal alt üst oluşları beraberinde getirmiş; hattâ etkisi kısa sürede bütün dünyaya yayılmıştır. Fransız Devrimi hem monarşiler için hem imparatorluklar için sonun başlangıcı olmuş, modern ulus devlet yapılanması bu devrimle birlikte yayılmaya başlamıştır.

Muhafazakâr düşünce, devrimci düşüncelerin Avrupa'yı kasıp kavurduğu bu dönemde ortaya çıkan bir siyasal ideolojidir. Muhafazakârlık; tutuculuk, dindarlık ya da gericilik gibi popüler anlamlarının dışında Batılı bir siyasal ideolojidir. Toplumun devrimci bir yolla dönüştürülmesine,

dolayısıyla devrimci ideolojilere karşı bir tepki olarak doğmuştur. Toplumun belli bir tarihsel birikime dayanmayan, tecrübe edilmiş bir geleneğin ürünü olmayan, test edilmemiş, sınanmamış değerler yoluyla kurulmasından rahatsız olur. Muhafazakârlık geçmişle kurulan bağın koparılmasına karşıdır. O nedenle toplumsal yapının tarihsel birikimin bir sonucu olarak oluşan gelenek, din, kültür, geçmiş gibi değerlere dayanmasında ısrar eder. Özellikle Fransız Devrimi esnasında İngiltere'de Edmund Burke tarafından ilk teorik kökenleri oluşturulan muhafazakârlık Fransız Devrimi'ne sert bir dille karşı çıkmıştır. Hattâ Burke, Fransa'da devrimcilerin kendi ülkelerine fethedilmiş bir toprak muamelesi yaptığını söyleyerek devrimin son derece tehlikeli sonuçlar doğurabileceğini söylemiştir. "Fransızlar asla cüret edilmemesi gereken bir şeyi yaparak kurucu aklın özentiliklerine kapılıp bütün bir toplumu devlet gücünü kullanarak değiştirmeye kalkışmışlardı"[1].

Muhafazakâr düşünce insanın tek başına bir anlam ifade etmediği, yetkin bir varlık olmadığı ve kapasitesinin sınırlı olduğunu düşünür. O nedenle de aydınlanma düşüncesinin aksine insan aklının tek başına insana yeten bir dünya kurabileceğine inanmaz. İnsan ancak toplum içinde anlam kazanır ve insan doğasının eksiklerini de ancak tarih, gelenek, din, kültür gibi kurum ve değerler giderebilir. Toplum bir insan bedeni gibi her bir unsurun doğal bir biçimde bir araya geldiği organik bir yapıdır. Devrimci ideolojilerin dışarıdan müdahaleci ve dayatmacı bir yolla bu organik yapıyı değiştirmeye çalışması ortaya yalnızca hastalık çıkartabilir.

Muhafazakârlık modern bir ideoloji olması nedeniyle modernleşmeci bir ideolojidir. Muhafazakârlığın modernleşmeye ve değişime karşı olduğu algısı yanlıştır. Muhafazakâr ideoloji özellikle devrimci sol ideolojilerin geçmişi tasfiye edici radikal düşüncelerinden ve liberalizm gibi sağ ideolojilerin aşırılıklarından tedirgin olan bir düşüncedir. Modernleşme sürecinin devrimci değil, evrimci bir yolla gerçekleşmesini; değişimin ılımlı ve tedricî bir biçimde sürmesini savunur.

Muhafazakârlık sekülerleşmeci bir ideolojidir. Modern paradigmanın en temel özelliği olarak sekülarizm muhafazakâr düşünceyi rahatsız etmeyen, aksine onu memnun eden bir olgudur. Çünkü muhafazakârlık devrimci ideolojilerin toplumu radikal bir yolla dönüştürmeye çalışması gibi dinin de gerektiğinde geleneği tasfiye ederek toplumu kendi ilkeleri doğrultusunda dönüştürmesine karşıdır. Din, muhafazakâr düşünce için önemlidir. Ancak bu din toplumsal bir kurum, geleneğin ürettiği ve toplumu bir arada tutan bir değer olarak önemlidir. Siyasal ve toplumsal talep-

[1] Bekir Berat Özipek, *Muhafazakârlık*, (Ankara: Kadim Yayınları, 2005) s. 87

lerle ortaya çıkan din muhafazakârlık açısından kabul edilebilir değildir. Muhafazakârlıkla aydınlanma felsefesinin en çok örtüştüğü nokta da burasıdır. Her ikisi de kilisenin Ortaçağ boyunca Avrupa'daki siyasal ve toplumsal egemenliğine karşı çıkmış, aydınlanma kilisenin yerine rasyonel aklı, muhafazakârlık ise geleneği koymuştur.

TÜRKİYE'DE MUHAFAZAKÂR DÜŞÜNCE

Batılı kavram ve düşünceler Tanzimatla Osmanlı düşünce hayatına girdiği halde bu dönemde muhafazakâr bir düşünce ortaya çıkmamıştır. Tanzimat aydınları ne Fransız Devrimi'ni devrimci bir hareket olarak algıladılar ne de 19. yüzyılın devrimci ideolojilerine ilgi duydular. Bunun iki nedeni olduğunu söyleyebiliriz. Birinci neden Osmanlı toplumunun sınıflı bir toplum olmayışıdır. Avrupa'nın klasik sınıf çatışmaları Osmanlı'da yaşanmamıştı. Dolayısıyla Avrupa'da devrimci ideolojileri ortaya çıkaran toplumsal yapının bir karşılığı kendi ülkelerinde yoktu. Batı'yı yeni yeni tanımaya başlayan, Avrupa'yla ilgili ciddi tarihsel ve toplumsal analizleri olmayan Tanzimat aydınları Aydınlanmayı ve Fransız Devrimi'ni Ortaçağ'a bir karşı çıkış olarak değerlendirdiler. İkinci nedense Tanzimat aydınının asıl derdi imparatorluğu yıkılmaktan kurtarmaktı. Devlet-i Âli hızlı bir dağılma sürecine sürükleniyordu. Bundan dolayı Tanzimatçılar bu yeni fikirler aracılığıyla hem Batı'ya benzeyerek muasırlaşmak, hem de toplumsal bozuklukları tedavi etmek ve nihayet imparatorluğun bekasını sağlamak istiyorlardı.

Türk muhafazakârlığı genel hatları itibarıyla cumhuriyetle birlikte ortaya çıkmıştır. Türkiye'de 1920 ile 1930 yılları arasında büyük toplumsal değişimler yaşandığını söyleyebiliriz. Saltanatın ve hilafetin kaldırıldığı, yerine bir ulus devletin kurulduğu; giyim kuşamdan hukuk sistemine, harf ve yazıdan eğitim sistemine kadar bütün siyasal, toplumsal ve ekonomik yapının Batılı normlara göre yeni baştan inşa edildiği, geleneğin toptan tasfiye edildiği bir toplumsal alt üst oluş... Kemalist devrim olarak adlandırılan bu devrim radikal bir modernleşme projesiydi. Modernleşmeyi ve Batılılaşmayı tüm topluma jakoben bir biçimde dayatıyordu. Ancak Kemalist devrimi Avrupa'daki devrimlerden farklı kılan bir durum vardır. Örneğin Fransız Devrimi arkasında halk desteği bulunan halk devrimiydi. Ancak Kemalizm arkasında bir halk desteği bulunan, toplumsal karşılığı olan bir hareket değildi. Yeni kurulan ulus devlet etrafında örgütlenmiş asker, bürokrat ve aydın bir sınıfın bir anlamda darbeci bir hareketiydi. Yine, kendini seçkinci olarak gören bu aydın sınıf cahil, kaba ve geri kafalı olarak gördüğü toplumu modernleştirme ve uygarlaştırma

adına o toplumun bütün değerlerini hiçe sayan bir projeyi devreye sokmuştu. Yani Avrupa'daki devrimlerde geleneğin artık sürdürülebilir olmadığının kararını veren halkın kendisiydi. Ancak Türkiye'de geleneğin artık sürdürülebilir olmadığını kararını veren halk değil, bu seçkinci kadroydu.

Türk muhafazakârlığı işte bu ortamda 1930'lu yıllarla birlikte Kemalizm'e ya da onun temsil ettiği radikal modernleşmeci harekete bir tepki olarak doğmuştur. Türk muhafazakârlığı da modernleşmeyi ve Batılılaşmayı savunan bir düşüncedir. Ancak Kemalizm'in radikal modernleşmesine karşı daha yavaş ve tedricî bir süreci öngörmüş ve geleneği de modernleşme sürecine dâhil etmeyi istemiştir. Fakat Türk muhafazakârlığı da Kemalizm gibi arkasında bir halk desteği, bir toplumsal karşılığı olmayan düşüncedir. Cumhuriyet döneminde birtakım akademisyen, edebiyatçı ve aydınların entelektüel bir ilgisi olarak ortaya çıkmış ve uzun yıllar halka inememiştir. Kemalizm'de olduğu gibi bu sefer de geleneği sürdürülebilirliğinin kararını halk değil, muhafazakâr aydınlar vermiştir. Aslında söz konusu olan geleneğin sürdürülmesi değil, modernleşme sürecine dâhil edilmek üzere yeniden üretilmesi ve üretilemediği pek çok yerde icat edilmesidir.

Ancak tam da bu noktada Türk muhafazakârlığının bir paradoksu yatmaktadır. Türkiye'de muhafazakâr düşünce Kemalizm'e bir tepki olarak ortaya çıkmasına karşın aynı zamanda Kemalist bir hareket olarak da doğmuştur. İlk muhafazakâr aydınların hemen hepsi ne Kemalizm'le ne Mustafa Kemal'le ne de onun düşünceleriyle ciddi bir çatışmaya girmiş, aksine Mustafa Kemal'i onaylayan ve yücelten bir tavır sergilemişlerdir. Bu durumu cumhuriyetin ilk yıllarının baskıcı ortamıyla, muhalif düşüncelere şiddet uygulanmasıyla hattâ muhaliflerin ya yurt dışına sürgüne gönderilmesi veya kaçmak zorunda kalmasıyla açıklamak çok doğru değildir. Bunun nedeni Türk muhafazakârlığının kendi modernleşme meşruiyetini Kemalizm'de bulması ya da Kemalizm üzerinden sağlamasıdır. Kemalizm'in böyle bir meşruiyet ihtiyacı yoktu. Çünkü Kemalizm devleti kuran, hem siyasî yapıyı hem bürokratik yapıyı elinde tutan kısacası kendini devletin sahibi gören bir ideolojiydi. Oysa modernleşmeci bir düşünce olarak Türk muhafazakârlığı ne siyasî iktidarı, ne bürokratik yapıyı elinde bulunduruyordu ne de arkasında bir halk gücü vardı. Modernleşme ama kim için ve ne için? Türk muhafazakârlığının bu köksüzlüğü onu kendi modernleşme meşruiyetini Kemalizm üzerinden sağlama yoluna itmiştir. Süleyman Seyfi Öğün'ün belirttiği gibi "Esas önemli olan Türk merkez sağının, kendisini temellendirirken, hattâ en radikal CHP karşıtlı-

ğı içindeyken bile, gönüllü olarak Kemalist cumhuriyet ilkelerinden vazgeçmemesi ve onu bir referans çerçevesi olarak kullanmasıdır."[2]

Türk muhafazakârlığının bu tavrı Kemalizm'in Türkiye'de siyaset yapmanın tek meşru zemini haline gelmesinde önemli bir rol oynamıştır. Resmî ideolojiye bir tepki olarak ortaya çıkmasına karşın resmî ideoloji üzerinden siyaset yapması, onun bir türevi haline gelmesi Türkiye'deki diğer siyasal düşünce ve hareketleri de etkilemiş ve onları da aynı yola itmiştir. Tanzimat'tan 1960'lı yıllara kadar Türk modernleşmesinin bir halk modernleşmesi olarak değil, bir aydın modernleşmesi olarak sürmesi bu süreçte ortaya çıkan tüm siyasal düşünce ve hareketlerde bir meşruiyet krizi oluşturmuştur.

Türkiye'de muhafazakârlık Kemalizm'le ve Kemalist devrimle hesaplaşamamıştır. Muhafazakârlığın doğası gereği devrime karşı çıkması gerekirken o, Kemalizm'i içselleştirmiştir. Sol Kemalizm ya da liberal Kemalizm gibi Kemalizm yorumlarından biri olmuştur. O nedenle muhafazakâr aydınlar ellerindeki sopayı Kemalizm'e değil de Kemalizm etrafında örgütlenmiş Batıcı, pozitivist aydınlara vurmayı tercih etmişler, cumhuriyetin günahlarını onların üzerine yıkmışlardır. Türkiye'de muhafazakâr kesim arasında sıkça dile getirilen bir konudur aydın konusu. "Aydınların ihaneti", "aydın meselesi", "milletine yabancı aydınlar" gibi konular son derece klişe ve üzerine yazılar, kitaplar yazılmış konulardır. Muhafazakârlığın Kemalizm'i içselleştirmesi ve benimsemesi onun İslâmcılık'a karşı bir konumda yer almasına da neden olmuştur. Türkiye' de muhafazakârlar ümmetçiliğe karşı milliyetçi, dinin otoritesine karşı da laik bir tavır takınmışlardır.

Türk muhafazakârlığı Kemalizm'in radikal modernist yaklaşımını frenlemeyi amaçlayan, bunun istenmeyen sonuçlar doğurabileceğini ve modernleşmenin evrimci ve tedricî bir biçimde gerçekleşmesini savunan bir ideolojidir. Modernleşmeye karşı değildir. Yahya Kemal'in "Kökü mazide olan âtiyim" dizesinde olduğu gibi geçmişe dönmeyi değil, geçmişi bugün ve gelecek için kullanmayı ister. Türk muhafazakârlığı bu yönüyle Kemalizm'i Müslüman halkla âdeta barıştırmış ve Kemalizm'in zorlandığı modernleşme sorununu bu yolla çözmüştür. Eğer Türkiye'de muhafazakâr düşünce olmasaydı Kemalizm'in başarılı olma şansı çok daha az olurdu.

---

[2] Süleyman Seyfi Öğün, "Türk Muhafazakârlığının Kültürel ve Politik Kökleri", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: Muhafazakârlık*, ed. Ahmet Çiğdem (İstanbul: İletişim Yayınları, 2006, s. 540

DEMOKRAT PARTİ VE MERKEZ SAĞ SİYASET GELENEĞİ

1950'li yıllar Demokrat Parti iktidarıyla birlikte Türk muhafazakârlığının siyasal pratiğe döküldüğü yıllardır. 1930'lu yıllarda ortaya çıkan ve ne siyasal bir hareket ne de bir halk hareketi olmayıp entelektüel bir düşünce olarak var olan muhafazakârlık DP ile birlikte Türkiye'de siyasal yapıya egemen olmaya başlamıştır. İlk çok partili özgür seçimle birlikte muhafazakâr düşünceden beslenen DP büyük oy oranıyla iktidara gelmiştir. Ancak DP'nin iktidara gelişiyle ilgili olarak yanlış bir kanaatin varlığından da söz edebiliriz Bu yanlış kanaat CHP'nin pozitivist mantığına ve radikal modernleşme projesine tepki duyan muhafazakâr Anadolu halkı DP'yi yüksek bir oy oranıyla iktidara getirdiği düşüncesidir. Oysa 1950'li yıllarda Anadolu halkı muhafazakâr bir halk değildi. Anadolu'da o yıllarda geleneksel bir din anlayışından beslenen bir Müslümanlık vardı. Tıpkı Kurtuluş Savaşı'nda savaşan halkın hilafete ve padişaha bağlı oluşu ve cumhuriyet kurmak gibi bir amaç taşımaması gibi o günkü halk da Kemalist modernleşmeye karşı muhafazakâr modernleşmeyi tercih ettiğinden dolayı DP'ye oy vermiş değildi. Halk yalnızca CHP'den kurtulmak istiyordu. DP'nin uygulayacağı muhafazakâr politikalardan da haberdar değildi. Ancak DP ve onu takip eden merkez sağ siyaset Anadolu'nun Müslüman halkını muhafazakârlaştırmıştır. Demokrat Parti ile birlikte Müslümanlar modernleşmeye, merkeze doğru gelmeye ve sisteme eklemlenmeye başlamıştır. Türkiye'de muhafazakâr partilerin sisteme ve resmî ideolojiye yaptığı en büyük katkı Müslümanları muhafazakârlaştırarak, sistemin merkezine çekmesidir. Anadolu muhafazakârlığı DP'nin nedeni değil sonucudur. "DP dönemi gerek reel gerekse göreli anlamda Türkiye' nin muhafazakârlıkla karşılaştığı dönemdir. Muhafazakâr politikalar Türkiye'de çevrenin gelenekle kurduğu ilişkinin yeniden kavranması ve öne itilmesini öngörüp geliştirmiştir."[3]

Selçuklular'dan bu yana İslâm bu topraklarda hep kurucu ve belirleyici unsur olmuştur. Nizamiye medreseleriyle başlayıp Osmanlı medreselerine de egemen olan tasavvufçu ve Sünnî İslâm anlayışı toplumsal ve siyasal hayatta hep belirleyici bir rol oynamıştır. Ancak Tanzimat'la birlikte Osmanlı medreselerinin ve bu durağan din anlayışının modernleşmeye bir cevap üretememesi, Batı düşüncesi karşısında çaresiz kalışı, Osmanlı düşünce hayatının Batıcı aydınların eline geçmesine neden olmuştur. Ancak ne Osmanlı döneminde ne de Cumhuriyet'in ilk yıllarında

[3] Hasan Bülent Kahraman, *Türk Siyasetinin Yapısal Analizi II*, (İstanbul: Agora Kitaplığı, 2010) s. 288

muhafazakârlık dışında hiçbir modernleşme projesi, bir halk modernleşmesi başlatamamıştır. Ne Kemalist ne milliyetçi ne de sol modernleşme projeleri başarılı olabilmiştir. İslâm'ın tarihte oynamış olduğu kurucu ve belirleyici rolü dikkate aldığımızda Türkiye'de cumhuriyetle birlikte mümkün tek modernleşme yönteminin muhafazakârlık olduğu görülür. Muhafazakârlığın dışındaki yöntemlerin başarı şansı bu dönemlerde pek olmamıştır. 1839'dan 1950'ye kadar yüz on yıl boyunca modernleşme süreçlerine bir cevap üretemeyen "Anadolu Müslümanlığı" Demokrat Parti'nin açtığı yolla cevap üretemediği modernleşme sürecine dâhil olmuştur. Böylece belki de tarihte ilk kez İslâm bu topraklarda belirleyici unsur olmaktan çıkmıştır. O nedenle kendini İslâm'a nispet ettiği halde DP iktidarıyla birlikte hayatın merkezine İslâm'ı değil de modernleşmeyi koymaya başlayan geniş halk kesimleri zorunlu olarak muhafazakârlaşmıştır.

DP aynı zamanda Türkiye'de muhafazakârlıkla liberalizmin buluşma noktasını da temsil eder. Çünkü DP muhafazakâr yapısının yanında ekonomik olarak liberal politikalar uygulayan ve tek parti döneminin korporatizmini liberal politikalarla yıkmaya çalışan bir partiydi. Türkiye'de çok partili hayata geçilmesi II. Dünya Savaşı'nın galibi olan liberal bloğun baskısı sonunda DP de böylece iktidara gelebilmişti. Yeni siyasal konseptini liberal Batı'dan yana koyan Türkiye ekonomik anlamda da liberal politikalar uygulamaya başlamıştı. DP'den sonra da sağ muhafazakâr partilerin ekonomik olarak liberal politikalardan yana olmasının nedeni de budur. Muhafazakârlıkla liberalizm arasındaki bu beraberlik yalnızca Türkiye'ye has bir durum da değildir. "İçinde bulunduğumuz yüzyılın özellikle ikinci yarısı muhafazakârlıkla liberalizmin, siyaset ve ekonomi gibi insan yaşamının temel etkinlik alanlarındaki birlikteliğine sahne olmuştur."[4] Özellikle muhafazakârlığın kendine ait bir ekonomik sisteminin olmayışı ve hem özel mülkiyete verdiği önem nedeniyle hem de diğer siyasî ve toplumsal nedenlerle sosyalizme karşı olmasından dolayı muhafazakârlık liberal düşüncelerle yakınlık içinde olmuştur. "Bununla birlikte, örneğin Anglo-Sakson dünyada, zaman içinde politik liberal ilkelerle muhafazakâr ilkeler arasında bir düzey paralelliğini sağlandığını ileri sürenler azımsanmayacak kadar çoktur."[5] CHP'nin Fransız jakoben laikliği yerine DP'nin ılımlı Angl-Sakson laikliğini tercih etmesi ve bu dönemde Türk modernleşmenin Fransız çizgisinden Anglo-Amerikan çizgi-

[4] Bekir Berat Özipek, *Muhafazakârlık*, (Ankara: Kadim Yayınları, 2005) s. 140

[5] Süleyman Seyfi Öğün, "Türk Muhafazakârlığının Kültürel ve Politik Kökleri", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: Muhafazakârlık*, ed. Ahmet Çiğdem (İstanbul: İletişim Yayınları, 2006, s. 577

sine kayması özellikle İngiltere'deki muhafazakârlık-liberalizm birlikteliğinin Türkiye'ye transferini kolaylaştırmıştır.

Demokrat Parti ile başlayan Türkiye'deki muhafazakâr siyaset Kemalizm'in radikal modernist tavrı yerine modernleşmeyi kendi mecrasına oturtan, kendine özgü bir yola sokan bir ideolojidir. Muhafazakârlık Kemalizm'i kendine göre dönüştürerek yeni bir Kemalizm başlatmıştır. Osmanlı ve cumhuriyet modernleşmelerinin yukarıda sözü edilen bir özelliği olarak halka yayılamayan, toplumla buluşamayan, entelektüel düzeyde kalmış bürokratik ve jakoben niteliği yerine Türk muhafazakârlığı bir halk modernleşmesini başlatmıştır. "DP, siyaseti kitlelerin hayatına taşımıştır. Bu, Tanzimat'la başlayan apolitik politika döneminin sonudur. Böylece politika halkın kendisini var edebilmesinin bir unsuru olarak yepyeni bir algılamayla kavranmıştır."[6] DP de halkın modernleşmeye karşı tepkilerini kontrol altına almış ve sağ muhafazakâr partiler zamanla bu tepkileri ortadan kaldırmıştır. Başta Nakşîlik ve Nurculuk olmak üzere tarikat ve cemaatlerin 50'li yıllarla birlikte muhafazakârlaşmaya başlaması bu tepkilerin ortadan kalkmasında etkili olmuştur.

TÜRK MUHAFAZAKÂRLIĞININ BAŞLICA ÖZELLİKLERİ

ANADOLUCU MİLLİYETÇİLİK

Muhafazakârlık en genel tanımıyla tarihsel bir birikimle ortaya çıkan bir geleneğin muhafazasıdır. Ancak bu gelenek modern paradigma içinde yeniden üretilmiş ve modernleşmeye engel teşkil etmeyen bir gelenektir. Modern düşünce içerisinden tarihe ve tarihsel geçmişin oluşturduğu değerlere vurgu yapmak muhafazakârlığı milliyetçilikle yakınlaştıran bir durumdur. Gelenek modern düşünce içinde ulusallık çerçevesinde meşruluk kazanır. Osmanlı'da İttihat Terakki iktidarıyla bir devlet politikası haline gelen milliyetçilik ilk zamanlarda ütopik bir Turancılık biçiminde ortaya çıkmıştır. Balkanlar'dan Orta Asya'ya kadar olan coğrafyayı bir Turan ülkesi olarak gören ilk milliyetçiler Osmanlı'nın kaybettiği topraklarla birlikte vizyonlarını (!) daraltarak Anadolu'yu bir Türk vatanı olarak görmeye başladılar. Cumhuriyet'in kurulmasıyla birlikte resmî ideoloji de Turancılık gibi uçuk bir hedefin peşinde koşmadı. Ama ırkçı ve etnisist bir milliyetçilik anlayışını da savundu. Türk tarihini Orta Asya'yla başlatan, Türk ırkının üstünlüğüne methiyeler düzen, kan ve soy bağına – damarlarda dolaşan asil kana– vurgu yapan bir milliyetçilik.

[6] Hasan Bülent Kahraman, *Türk Siyasetinin Yapısal Analizi II,* (İstanbul: Agora Kitaplığı, 2010) s. 346

Türk muhafazakârlığı ise Turancılığa da ırkçılığa da sıcak bakmayan bir kültürel milliyetçiliği savunmuştur. Yahya Kemal'in eğitim için Fransa'ya gittiği yıllarda oradaki derslerde Fransız hocalarından sık sık duyduğu "Fransız toprağı bin yılda bir Fransız ulusu yarattı" sözünü Türkiye'ye uyarlayıp Malazgirt Savaşı'ndan bu yana Anadolu toprağının bin yılda bir Türk ulusu yarattığına dair sözü Türk muhafazakârlığının milliyetçilik görüşünü çok iyi yansıtır. Türk muhafazakârlığı bin yıllık tarih tezini Türk Tarih Kurumu'nun 1930'lu yıllarda hazırladığı faşizan Türk tarih tezinin karşısına oturtmuştur. Anadolu'yu kutsallaştıran bin yıllık tarih tezine göre Malazgirt Savaşı'yla başlayan süreçte Anadolu toprağı burada yaşayan farklı milletleri, etnisiteleri adeta bir hamur gibi yoğurmuş ve onu bir Türk milleti haline getirmiştir. Anadoluculuk Kemalizm'in ırkçı milliyetçiliği yerine kültürel bir milliyetçiliği savunmuştur.

Ümmetçilik anlayışını tamamen dışlayan Anadoluculuk Türk muhafazakârlığının modernleşmeci karakterinin en başat göstergelerindendir. Anadoluculuk muhafazakâr düşünce içinde Anadolu'ya ve onun değerlerine iman etme derecesine kadar varmıştır. Anadoluculuk akımının en radikal isimlerinden Nurettin Topçu bir Anadolu Rönesansı yapmaktan bahseder. Avrupa'da eski Yunan ve Roma kültürüne dönülerek gerçekleştirilen Rönesans'ın, Türkiye'de de Anadolu ruhuna, onun düşünce, sanat ve inancına dönerek gerçekleşebileceğini iddia eder. Resmî ideolojinin etnisist milliyetçiliğine karşı muhafazakârlığın Anadolucu milliyetçiliği daha ayağı yere basan bir düşüncedir. Denilebilir ki, Türkiye'de bir ulus yaratma projesini başaran ideoloji Kemalizm'den çok muhafazakârlık olmuştur.

Tasavvufçu İslâm anlayışı

Türkiye'deki muhafazakâr düşüncenin bütün önemli isimlerinin zihnindeki İslâm algısı tasavvufçu bir algıdır. Türk muhafazakârlığı tasavvufçu bir İslâm algısı dışındaki her türlü dinî anlayışı küfür olarak görür. Bunun nedeni yukarıda da söylendiği gibi Osmanlı medreselerine tasavvufun egemen olması, Osmanlı sanat ve edebiyatının da tasavvuf üzerine kurulmasıdır. Yani Anadolu ruhunun ürettiği din tasavvuftur. Hattâ muhafazakârlık bu yolla bir Anadolu İslâm'ı anlayışı geliştirerek resmî ideolojinin Arap düşmanlığı politikasına yardımcı bile olmuştur. Anadolu tasavvufu Türk telakkisine, Türk hissiyatına en uygun din olarak görülmektedir. Fuat Köprülü'ye göre Ahmet Yesevi, Yunus Emre gibi mutasavvıflar İslâm'ı Türk ruhuna uyarlamış ve İslâm'ı kabul eden Türkleri Araplaşmaktan veya Acemleşmekten korumuştur. Mevlana ve Şeyh Galip Türk

muhafazakârları için sembol isimlerdir. Mevlevilik Anadolu İslâm'ının ürettiği yüksek bir kültür olarak değerlendirilir ve yüceltilir. Kemalizm'in yaratmaya çalıştığı Batı kültürünü özümsemiş seçkinci bir aydın ve bürokrat sınıfa karşı Mevlevilik kültürü, Divan şiiri, tasavvuf musikisi ve aşk estetiği gibi kavramlardan hareketle muhafazakâr bir seçkincilik oluşturulmaya çalışılmıştır.

Türkiye'de muhafazakâr düşüncenin oluşumunda tasavvufun önemli bir etkiye sahip olduğu söylenebilir. Çünkü İslâmiyet muhafazakârlığa ancak tasavvufçu bir İslâm algısı üzerinden dâhil edilebilir. Mistik olmayan bir İslâm anlayışının muhafazakârlığa dâhil edilmesi pek mümkün değildir. Ancak tasavvufun siyasal ve toplumsal boyutu olmayan, içe dönük ve durağan din anlayışı İslâm'ı muhafazakâr söylemlerin içine rahatça sokmuştur.

Doğu-Batı Sentezi

Türk muhafazakârlığının özellikle Peyami Safa, Ahmet Hamdi Tanpınar hattâ yer yer Nurettin Topçu'da da görülen önemli bir özelliği de Doğu-Batı çatışması ve bir sentez yoluyla bu çatışmanın aşılmaya çalışılmasıdır. Doğu-Batı sentezi Türk muhafazakârlığının oryantalist söylemin tuzağına düşüşünün de bir göstergesidir. Çünkü dünyayı Doğu ve Batı şeklinde kategorize eden oryantalizmdir. Bu kategorizasyon içerisinde doğuya ve batıya yüklenen anlamlar ve değerler de yine oryantalist söylem tarafından oluşturulmuştur. Oryantalizm modern zamanlar için geçerli ve işlevsel olan değerleri Batı'ya, işlevselliğini ve geçerliliğini yitirmiş değerleri de Doğu'ya teşmil etmiştir. Türk muhafazakârlığı oryantalizmin Doğu imgesini ve Doğulu kimliğini sahiplenmiştir.

Peyami Safa'ya göre Batı medeniyeti aklı, maddeyi, bilimi temsil etmekte; Doğu ise ruhu, maneviyatı ve bilgeliği temsil etmektedir. Batı maddeye fazlasıyla bulaşmış, Doğu ise maneviyata takılıp kalmıştır. İnsanlığı kurtaracak üçüncü yol ise maddeyle mânâyı, akılla ruhu birleştirecek olan Doğu-Batı sentezidir. Bu sentezi de en iyi Türkiye yapabilir. Doğu'yla Batı arasında coğrafî bir köprü olan Türkiye bu zihinsel köprüyü de kurabilir. Burada günümüz muhafazakârlarının laiklik ve demokrasiyle yönetilen tek Müslüman ülke olan Türkiye'nin İslâm ve çağdaş değerleri birleştiren model ülke olduğunu sık sık tekrarladıklarını hatırlatmakta fayda var. Peyami Safa'nın Doğu-Batı sentezciliğinden maksadı ne Doğu'yu kurtarmaktır ne de Batı'yı. Onun amacı aslında devrim yobazlığıyla irtica arasına sıkıştığını söylediği Türk inkılâbını kurtarmaktır. Doğu-Batı sentezi sayesinde Türk inkılâbı yine Safa'nın ifadesiyle Frenk

ve Arap maymunluğuna dönüşmeden gerçekleşecektir. Peyami Safa ideal sentezin nasıl olması gerektiğini romanlarında göstermeye çalışmıştır.

Bergsonculuk

Türk muhafazakârlığının önemli bir özelliği de Bergsoncu oluşudur. Fransız felsefeci Bergson Türkiye'deki muhafazakâr isimleri derinden etkilemiştir. Osmanlı'nın son döneminde Jön Türkler eliyle düşünce hayatına giren, İttihat Terakki ile bir devlet ideolojisi haline gelen pozitivizm, Kemalist ideolojinin de en belirgin özelliğini oluşturur. Pozitivizmin cumhuriyet aydınının üzerinde yoğun bir etkisi vardır. Bu etki günümüz aydınları üzerinde bile devam etmektedir. Cumhuriyet'in ilk yıllarında pozitivizm hem akademik alanda hem de düşünce alanında toplumu dönüştürmenin ideolojik aracı görevini görüyordu. Türk muhafazakârlığının en zorlandığı noktalardan biri pozitivist yapıyla mücadele olmuştur. O yere göğe sığdıramadıkları gelenek, tasavvuf, Anadolu ruhu pozitivizme bir cevap üretemeyince, onu aşabilme imkânı sağlamayınca Batılı bir düşünceyi kırabilmek için bir başka Batılı düşünceye sarılmışlardır.

Bergson felsefesinde iki önemli nokta vardır. Birincisi Bergson'un zaman anlayışıdır. Bergson'a göre zaman kırılamayan, bölünemeyen, parçalanamayan bir bütünlüktür. Gerçeklik pozitivizmin dediği gibi madde ve mekân değil zamandır. Zaman bir birikim, bir yaratıcı güçtür. Dolayısıyla hafıza bu zamanı yaşayabilmenin temel şartıdır. Bergson felsefesinin geçmişin sürekliliğine yaptığı bu vurgu, devrimci ideolojileri zamansal bir kırılma yaratmakla suçlayan muhafazakârlık için ihtiyaç duyulan bir felsefedir. Gerçekliğin özünün zaman oluşu, zamanın bir birikim oluşu ve zamanın geçmişe ait bir hafızayla kavranabileceği, tarihsel birikimi ve geleneği toplumu var eden bir unsur olarak gören Türk muhafazakârlarına son derece kullanışlı gelmiştir. Bergson felsefesinin ikinci önemli yanı ise Aydınlanmanın rasyonel aklına karşı çıkarak gerçekliğin sezgi yoluyla kavranabileceğini ileri sürmesidir. Bu yönüyle Bergson pozitivist bilgi ve bilim anlayışına karşıdır. Bergson aklı tamamen reddetmez ama sezgi yoluyla nesnelerin özünün kavranabileceği ve bu nedenle de akla üstünlüğünü iddia eder. Bergson'un sezgiciliği onun felsefesinin mistik bir biçimde yorumlanmasına da imkân tanır. Muhafazakârlar Bergson felsefesiyle tasavvuf arasında bir bağ kurarak onu resmî ideolojinin pozitivizmine karşı kullanmaya çalışmışlardır.

Bu iki batılı felsefe cumhuriyetin ilk yıllarında "Hangi Batı?" şeklinde bir tartışma da başlatmıştır. Kemalizm için batı aydınlanmadan ve Fransız devriminden tevarüs edip gelen pozitivist, rasyonalist ve maddeci bir

batıdır. Muhafazakârlığa göreyse batı Avrupa'daki idealist felsefelerden özellikle Bergson felsefesinden hareketle düşünülen ruhçu, maneviyatçı, sezgici bir batıdır.

TÜRK İSLÂM SENTEZİ

27 Mayıs ihtilâli ve 1960 sonrası dönem Türk muhafazakârlığı için yeni bir evre olmuştur. Bu evrenin en önemli niteliği Türk İslâm sentezciliğidir. 60'lı yıllarda tüm dünyada olduğu gibi Türkiye'de de sol hareket önemli bir ivme kazanmıştı. Soğuk savaş döneminde iki kutuplu dünyanın bir kutbunu sol blok oluşturuyordu. II. Dünya Savaşı'nda faşizmi mağlup eden kapitalizmin emperyal politikalarının karşısına devrimci sol ideoloji çıkmıştı. Bu ideolojinin Türkiye'de de kitleselleşmeye başlaması hem devlet açısından hem de devrimci solun iki ezelî düşmanı muhafazakârlık ve milliyetçilik açısından tehlike arz ediyordu. İşte bu süreçte muhafazakârlık ve Türkçülük arkasına devletin de desteğini alarak sol harekete karşı ortak bir cephe kurmuş ve bunun sonucunda da Türk İslâm sentezcisi bir anlayış çıkmıştır. Yani 27 Mayıs'ta muhafazakârlara darbe yapan devlet bu kez muhafazakârlığı solculara karşı cepheye sürmüş ve Türk muhafazakârlığı da bu görevi seve seve kabul etmiştir. Türkiye'de resmî ideolojinin muhafazakârlıkla yakınlaştığı ilk nokta burası olmuş ve muhafazakârlığın devleti sahiplenme durumu bundan sonra daha da artmıştır.

Türk İslâm sentezciliği Türk muhafazakârlıkla İslâmcılığın ayrıştığı en önemli noktalardan biridir. Çünkü o güne kadar Türkiye'de seküler bir biçimde ve İslâm'la uzlaşmaz bir çizgide gelişen Türkçülük, dindar bir Türkçülüğe dönüşmeye başlamış, muhafazakâr düşünce muhafazakârlaştırdığı Anadolu halkına bir de Türkçülüğü benimsetmiştir. Türkçülük ise yaptığı işbirliği sonucunda kendine bir toplumsal karşılık bulmuş ve Kemalist milliyetçiliğin dışındaki bir Türkçülük de kendine siyasal kanal açmaya başlamıştır.

Türk İslâm sentezciliğini Türk muhafazakârlığı için olumsuz sonuçları da olmuştur. Bir kere muhafazakârlık Türkçülüğü dindarlaştırarak kendine bir rakip yaratmıştır. Ülkücülüğün ortaya çıkışı ve MHP ile dinî bir söylemi de kullanmaya başlayan Türkçülük seçimlerde muhafazakâr partilerin oyunu bölen, yeri geldiğinde muhafazakâr tabanı kendine çeken bir rol oynamıştır. İkinci olumsuz durum olarak Türk İslâm sentezi muhafazakârlığın entelektüel yönüne de darbe indirmiştir. Bilindiği üzere milliyetçi ideolojiler düşünsel açıdan sığ ve zayıf ideolojilerdir. Düşünsel kısırlık Türkçülükte daha belirgindir. Türkiye'de muhafazakâr düşünce

Türkçülükle yaptığı bu işbirliği sonucunda entelektüel bir zayıflığın içine düşmüştür. Bu dönemde Türk muhafazakârlığı ilk önemli temsilcileri ayarında düşünürler çıkartamamış, solun evrenselci düşüncelerine karşı yavan bir milli kültürcülükten öteye gidememiştir. 70'li yıllarda Türkiye' de sol düşüncenin muhafazakârlığı ideolojik anlamda ezdiğini söylemek çok yanlış olmaz.

AKP SÜRECİ

Türkiye'de askerî darbelerin başarısız olduğuna dair yaygın bir kanaat vardır. Bu kanâat sahiplerinin gerekçesi ise darbelerden sonra yapılan seçimlerde askerin desteklediği siyasî partinin düşük bir oy oranında kalması buna karşın askerin onaylamadığı partilerin yüksek oyla iktidara gelmesidir... Halkın askerî darbelere karşı cevabının seçimlerde verdiği söylenir. 27 Mayıs sonrası Adalet Partisi, 12 Eylül sonrası Anavatan Partisi ve 28 Şubat sonrasında AKP buna örnek olarak verilir. Oysa askerî darbeler Türkiye'de darbeyi yapanlar açısından başarılı olmuştur. Çünkü 27 Mayıs'tan sonra Türkiye'de tarikatlar ve cemâatler muhafazakârlaşmaya ve sistemle barışmaya başlamıştır. 12 Eylül sonrası sol hareket iddialarından vazgeçerek sisteme eklemlenmeye başlamıştır. 28 Şubat sonrasında ise Türkiye'de İslâmcı hareketlerin muhafazakârlaşma sürecine girmesi darbelerin darbeyi yapanlar açısından amacına ulaştığını gösterir.

Türkiye'de 28 Şubat postmodern darbesi sonrasında sistem ciddi bir tıkanıklık içine girmişti. Gerek darbenin baskıcı ortamı, gerek TSK'nin uğradığı itibar ve güven kaybı, gerek 2001 yılındaki ekonomik kriz sistemi köşeye sıkıştırmıştı. Kuzey Irak'ta bağımsız bir Kürt devletinin de kurulma aşamasına gelmesi sistemi rahatsız ediyordu. Bu süreçte AKP'nin muhafazakârlaşan İslâmcılığm da desteğiyle yüksek bir oy oranıyla iktidara gelmesi ve yeni bir umut oluşturması sistemi rahatlattı. 12 Eylül sonrasında ANAP'ın sistemi soğuk savaş sonrası konjonktüre uyarlaması gibi AKP'de sisteme yeni bir hareket alanı kazandırdı. Türk muhafazakârlığı bir kez daha sistem içi görevini yerine getirdi.

AKP'nin yeni süreçle birlikte muhafazakârlık üzerine ciddi bir biçimde çalıştığını ve muhafazakâr demokrasi adını verdiği bir siyasal ideolojinin içini ciddi şekilde doldurduğu görülmektedir. Önceki muhafazakâr partiler muhafazakârlığı daha popüler düzeyde ele alırken AKP kendini muhafazakâr bir ideolojik zemin üzerine oturtmaktadır. Yukarıda Türkiye'de tek mümkün modernleşme programının muhafazakârlık olduğu söylenmişti. AKP de bu durumun farkına varmış olacak ki siyasal alanın tamamını muhafazakâr bir söylemle doldurmakta ve başka bir muhafaza-

kâr parti bu siyasal alanın içinde bir gedik bulup çıkamamaktadır. AKP' ye karşı bir muhalefetin oluşamamasının, bir siyasal alternatifin ortaya çıkamamasınm nedeni de budur. AKP'nin muhafazakâr söylemi nedeniyle siyasal alan ANAP-DYP örneğinde olduğu gibi iki büyük sağ partiye yer vermemektedir.

Bu dönem aynı zamanda muhafazakârlıkla liberalizmin ittifakına da sahne olmuştur. Liberal düşünce yukarıda da söylendiği gibi Türkiye'de sağ muhafazakâr partilerin siyasal anlayışı içerisinde hep var olmuştur. Bu partiler statükoya karşı muhalefetlerini liberal bir söylem üzerinden yapmaya çalışmışlardır. Ancak bu dönemde Türkiye'de sistemli bir liberal düşünce gelişmediği ve önemli liberal entelektüeller bulunmadığı için muhafazakâr liberal ittifakının gerçekleşmesi gecikmiştir denebilir. Sağ muhafazakâr bir parti olan ANAP 80'li yıllarda Türkiye'de neoliberal bir dönüşümü başlatmıştı. "Özal özünde din olarak İslâmiyet'in, liberal bir perspektif içerisinde modernlikle bağdaşabileceğine inanıyordu."[7] Soğuk savaş sonrasında dünya üzerinde hegemonik bir söylem haline gelen liberalizmin Türkiye siyasetinde de hegemonik bir söylem haline gelmesi AKP iktidarıyla gerçekleşmiştir. Türkiye'de siyasal bir damar oluşturamayan liberalizm kendisine AKP üzerinden siyasal bir kanal açmaktadır. Türk muhafazakârlığının ilk dönemlerinde modernleşme meşruiyetini kendi ideolojisi üzerinden değil de Kemalizm üzerinden sağlaması gibi muhafazakâr demokrat bir parti olarak AKP de bugün siyasal meşruiyetini ülkenin liberal ve kapitalist dönüşümü üzerinden sağlamaktadır. Türk muhafazakârlığının kendi ideolojisini bir meşruiyet zemini olarak temellendirememesinin altında Kemalizm'le olan diyalektik ilişkisi, kendini Kemalizm'e bakarak kurması yatar. Kemalizm'in geleneği "gericilik" olarak görme durumu Türk muhafazakârlığının da geleneğe bakışında gizli bir mahcubiyet duygusunu ortaya çıkarmıştır. AKP eliyle gerçekleştirilen bu liberal dönüşüm Cihan Tuğal'ın ifadesiyle kapitalizmin Türkiye'de normalleşmesine ve pasif bir devrime yol açmıştır.[8]

Liberalizmin hegemonik söylem haline gelmesi cumhuriyetin ilk yıllarında var olan "Hangi Batı?" tartışmasını da artık bitirmiştir. Bugün Batı dendiğinde akla yalnızca Avrupa Birliği kriterleri geliyor. Bu kriterler de Kemalizm'in özünde var olmayan bir özgürlükçü ve çoğulcu toplum yapısını öngörmektedir. Kemalizm'in pozitivist Batısının artık olmayışı, üzerinde yükseldiği batıcılık zemininin ayağının altından kayıp gitmesi

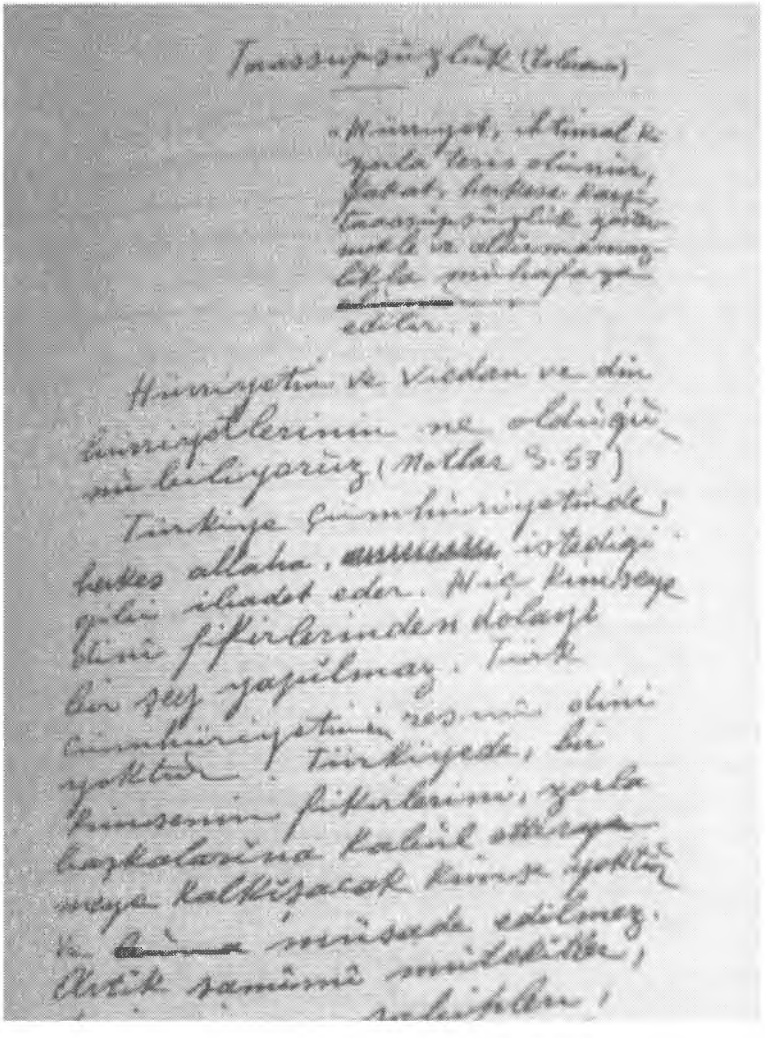
[7] Ergun Özbudun, William Hale, *Türkiye'de İslâmcılık, Demokrasi ve Liberalizm AKP Olayı* (İstanbul: Doğan Kitap 2010)
[8] Cihan Tuğal, *Pasif Devrim* (İstanbul: Koç Üniversitesi Yayınları, 2010)

ve batıcı politikaların AKP eliyle yürütülmesi onu ulusalcı bir söyleme dönüşmek zorunda bırakmıştır.

Sonuç

Türkiye Cumhuriyeti'nin siyasî tarihini iki farklı modernleşme anlayışının mücadelesi olarak okumak mümkündür. İlki devleti kuran onun resmî ideolojisini belirleyen ve kendini devletin sahibi gören Kemalizm'dir. Diğeri ise 1930'lu yıllarda kültürel ve entelektüel bir hareket olarak ortaya çıkıp, DP döneminde siyasallaşmasıyla birlikte içerisine siyasî ve ekonomik liberalizmi de katan muhafazakârlıktır. 90'lı yıllarda liberalizm muhafazakârlık içinde daha görünür hale gelmiş hattâ muhafazakârlığı kendi paradigması içinde mas etmeye başlamıştır. Bunların dışında başka modernleşme projeleri de var olmuştur; ancak Tanzimatla başlayan modernleşme ve Batılılaşma süreci cumhuriyet döneminde bu iki ana çizgi üzerinden devam etmiştir. Çok partili hayata geçilmesiyle birlikte Kemalizm bürokratik yapı üzerinde egemenlik kurmuş, liberal muhafazakârlık ise siyasal yapıyı ele geçirmiştir. Son altmış yıldır Türkiye'de bürokrasiyle siyasetin kavgasının altında farklı modernleşme anlayışlarını temsil ediyor olmaları yatar.

Aslında bu iki anlayışın arasında temel farklılıklar yoktur. Her ikisi de modernleşmecidir. Ancak Kemalizm modernleşme sürecini radikal ve tasfiyeci bir yolla yapmayı düşünürken, muhafazakârlık bu sürecin tedricî ve geleneğin korunarak gerçekleştirilmesini ister. Her ikisi de sekülerleşmecidir. Kemalizm laikliği dinin toplumsal hayattan tamamen atılıp bireysel bir vicdan meselesine indirgenmesi hattâ mümkünse bireysel hayattan bile çıkarılması olarak anlarken, muhafazakârlık dinin toplumsal bir kurum olarak muhafazasından ve modernleşme sürecinin içinde devamından yana bir laikliği savunur. İkisi de milliyetçidir. Kemalizm Türk tarihini Orta Asya ile başlatan etnisist bir milliyetçiliği savunurken, muhafazakârlık Türk tarihini Anadolu ile başlatan kültürel bir milliyetçiliği savunmaktadır. Yine her iki ideoloji de batıcıdır. Kemalizm'in Batı'sı aydınlanma felsefesi ve Fransız Devrimi'nden tevarüs edip gelen pozitivist materyalist bir Batı'yken, muhafazakârlığın Batı'sı Bergson felsefesi ve romantik anlayışlardan mülhem ruhçu, maneviyatçı, mistik bir Batı'dır. Biçimsel düzeydeki farklılıklarına rağmen öz olarak birbirinden farkı olmayan bu iki ideoloji Türk siyasetindeki kavganın iki kanadıdır.



"Taassupsuzluk,
Hürriyet ve vicdan ve din hürriyetlerinin ne olduğunu biliyoruz.
Türkiye Cumhuriyeti'nde herkes Allah'a, istediği gibi ibadet eder.
Hiç kimseye dinî fikirlerinden dolayı bir şey yapılmaz.
Türk Cumhuriyeti'nin resmi dini yoktur.
Türkiye'de bir kimsenin fikirlerini, zorla başkalarına kabul ettirmeye kalkışacak kimse yoktur. Ve buna müsaade edilmez.",

Atatürk'ün el yazısıyla, Yurttaş için Medeni Bilgiler kitabından.

TARİHSEL VE TOPLUMSAL BAĞLAMI İÇİNDE KEMALİZM, AYDINLANMA, MUHAFAZAKÂRLIK İLİŞKİSİ ÜZERİNE BİR DERKENAR

İlyas Söğütlü*

GİRİŞ

Türk siyasal hayatı yazınında, Kemalizm'in, Fransız Devrimi ve Aydınlanma ideallerine yaslanan bir modern devlet ve toplum yaratma ideolojisi olduğu, sıkça dile getirilen görüşlerden biridir.[1] Kemalizm üzerine akademik tartışmaların yoğunlaştığı 1990'lı yıllarda ise bu egemen görüşün aksine, bu ideolojinin otoriter, vesayetçi, tesanütçü, yerelci, milliyetçi ve

* Bilecik Ünv. İİBF. Siyaset ve Sosyal Bilimler ABD.

[1] Bu grupta yer alan çalışmalara örnek olarak bakınız: Macit Gökberk (1986), "Aydınlanma Felsefesi, Devrimler ve Atatürk", Çağdaş Düşüncenin Işığında Atatürk, İstanbul: Dr. Nejat F. Eczacıbaşı Vakfı Yayınları, 2. Baskı, s. 283-333; Ahmet Yücekök (1984), 100 Soruda Türk Devrim Tarihi, İstanbul: Gerçek Yayınevi; Ahmet Mumcu (1981), Atatürkçülükte Temel İlkeler, İstanbul: İnkılâp ve Aka Kitabevi; Emre Kongar (1999), Devrim Tarihi ve Toplumbilim Açısından Atatürk, 5.B., İstanbul: Remzi Kitabevi; Suna Kili (2001), Türk Devrim Tarihi, Ankara: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları; Ahmet Taner Kışlalı (1993), Atatürk'e Saldırmanın Dayanılmaz Hafifliği, Ankara: İmge Kitabevi; Ahmet Taner Kışlalı (1993), Kemalizm, Laiklik ve Demokrasi, 6.B., Ankara: İmge Kitabevi; Suna Kili (1995), Atatürk Devrimi, 5.B., Ankara: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları; Toktamış, Ateş (1981), Kemalizm'in Özü, 2.B., İstanbul: Der Yayınevi; Ergün, Aybars (2000), Atatürkçülük ve Modernleşme, İzmir: Ercan Kitabevi.

muhafazakâr yönlerine dikkat çeken çalışmalar ön plana çıkmaya başlamıştır.[2] Birinci görüşü savunanlar, tezlerine kanıt olarak, Kemalizm'in laikliği, akılcılığı ve ilerlemeyi esas alan bir ideoloji olmasını göstermektedirler. Kemalizm'in inşa sürecinde rol alan kadrolar da eylemlerini, birinci görüşteki gibi, Osmanlı modernleşmesindeki ikiciliğe son vererek tam anlamıyla modern ve Batılı bir toplum kurma girişimi olarak tanımlamaktadırlar. Ancak Kemalist ilkelere, politikalara ve seçkinlerce ortaya konulan söylemlere yakından bakıldığında ise ikinci gruptaki yazarlar tarafından iddia edildiği gibi Aydınlanma idealleriyle ve modernlikle örtüşmeyen kimi öğelerin bu ideoloji içinde yer aldığı gerçeği ile karşılaşılmaktadır. Bu durumda şu soru önem kazanmaktadır: Bu ideoloji içinde her iki tezi destekleyen kanıtlar bulmak zor olmadığına göre Kemalizm' deki bu iki yanlılık nasıl izah edilebilir? Bu çalışmanın arka planındaki ana soru budur.

Kemalizm içindeki bu çelişkili öğelerin nedenlerine geçmeden önce Kemalizm hakkında yapılan birbirine zıt ve kategorize edici değerlendirmelerin nereden kaynaklandığı konusu üzerinde durmak gerekir. Yukarıda değinilen iki farklı Kemalizm resminin de temelinde, bu ideolojinin oluşum bağlamının yeterince dikkate alınmamış olması olgusu yatmaktadır. Zira bu iki grup değerlendirmede de sorulmayan soru şudur: Kemalizm önceden belirlenmiş bir doktrinden mi doğmuştur, yoksa tarihsel nesnel koşulların zorlamaları mı bu ideoloji ve pratikler bütününü oluşturmuştur? Öyle ki, bu iki söylemde de zımni olarak, Kemalizm, adeta boşlukta doğmuş, somut bir konjonktürün ürünü değilmiş gibi sunulmaktadır. Çünkü bu çalışmaların çoğunda daha çok Kemalist metinler ve politikalar analiz edilmekte, bunların hangi özgül koşullarda formüle edildikleri ve bu koşulların, Kemalizm'in içeriğinin doldurulmasında ne ölçüde etkili olduğu soruları ihmal edilmekte, Öğün'ün (1994: 25) ifadesiyle;

---

[2] Kemalizm'in Aydınlanma ile bağdaşmayan yönlerine dikkat çeken çalışmalar ise; Özgür Gökmen (2004), "Tek Parti Dönemi Cumhuriyet Halk Partisi'nde Muhafazakar Yönelimler", Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce, Cilt: 5, Ed: Ahmet Çiğdem, İstanbul: İletişim Yayınları, s.132-153; Hasan Bülent, Kahraman (1993), "Kemalist Doktrin ve Devlet Anlayışı-Düzeni Çerçevesinde Türkiye Modernizm Etkileşimi", Hasan Bülent Kahraman, Yeni Bir Sosyal Demokrasi İçin, Ankara: İmge Yayınları, s.23-43; Levent Köker (1995), Modernleşme, Kemalizm ve Demokrasi, 3.B., İstanbul: İletişim Yayınları; Levent Köker (1996), "Kimlik Krizinden Meşruiyet Krizine: Kemalizm ve Sonrası", Toplum ve Bilim, Sayı 71, s.150-165; Taha, Parla (1995), Türkiye'de Siyasal Kültürün Resmi Kaynakları, Cilt: 3, 2.B., İstanbul: İletişim Yayınları; Taha, Parla (1993), Ziya Gökalp, Kemalizm ve Türkiye'de Korporatizm, 2.B., Yay. Haz. Füsun Üstel-Sabir Yücesoy, İstanbul: İletişim Yayınları; E. Fuat Keyman (1997), "Kemalizm, Modernite, Gelenek: Türkiye'de "Demokratik Açılım" Olasılığı", Toplum ve Bilim, Sayı: 72, s. 84-99; Menderes Çınar (1998), "Tezcan'a Yanıt: Bir Siyaset Grameri Olarak Kemalizm" Toplum ve Bilim, Sayı: 76, s. 257-268.

"olgularla-irade arasındaki çetrefil diyalektik" atlanmaktadır. Kemalizm hakkındaki değerlendirmelerde öne çıkan bir başka metodolojik hata, onun, Mustafa Kemal'in kişisel tercihleri ve iradesi ile bağlantılı olarak açıklanmaya çalışılmasıdır. 'Mustafa Kemal istemiştir ve yapmıştır, o halde isteseydi başka türlü de yapabilirdi' biçiminde kurulan bu denklemin gerisinde, Öğün'ün (1994: 25) altını çizdiği gibi, son kertede, tarihi büyük adamların yaptığı biçimindeki tarihin volontarist açıklaması yatmaktadır. Oysa Marx'ın "İnsanlar kendi tarihlerini kendileri yaparlar, ama bunu istençli olarak, kendi seçtikleri koşullar altında yapmazlar, daha ziyade dolaysızca hazır buldukları ve kendilerine miras kalan koşullar altında yaparlar" (Akt. Wagner, 2003: 16) biçimindeki uyarısında dile getirildiği üzere Kemalizm ve Cumhuriyet, Osmanlı'dan bir tarihî toplumsal gerçekliği devralmış ve o gerçekler üzerinde işlemselleşmiş (*modus operandi*) ve onlar tarafından sınırlandırılmıştır.

Diğer çalışmalardan farklı olarak bu çalışma, Kemalizm'in Aydınlanma ve muhafazakârlıkla ilişkisini, bu ideolojinin oluşum bağlamını (*context*) daha fazla dikkate alarak yeniden değerlendirmeyi denemek istemektedir. Zira böylesi tarihsel toplumsal bir çözümleme, felsefi analizlerin resmettiği Kemalizm'in Aydınlanma ile olan sorunlu ilişkisinin nedenlerini ve niçin muhafazakâr düşüncenin bazı argümanlarını bünyesinde barındırdığı hususunu anlama fırsatı verecektir.

Bu çalışmanın hipotezi, Mustafa Kemal ve etrafındaki seçkinler kadrosunun idealleriyle (akılcılık temelinde biçimlenen modern toplum ve ulus devlet) bu idealleri gerçekleştirmek istedikleri toplumun nesnel koşulları (zayıf tarihsellik) arasındaki uyumsuzluğun Kemalist ideolojinin Aydınlanma felsefesi ve modernlikle pek çok noktada bağdaşmayan muhafazakâr bir yönelim kazanmasına neden olduğu şeklindedir. Çünkü bir ideolojinin, *ceteris paribus,* tek başına, tarihi ve toplumu yeniden biçimlendirme gücünü taşıdığı iddia edilemez. Elbette burada düşünce ve ideallerin ve bunların gerçekliğe dönüştürülmesine dair çabaların, tarihsel sürecin biçimlenmesinde hiçbir etkisinin olmadığını söylemiyoruz. Ancak öte yandan bu gerçek bizi, bir toplumun istenirse zihinde haklılaştırılmış ideal bir tipe göre biçimlendirilebileceği gibi idealist ve volontarist yanılgılara da sürüklememelidir. Herhangi bir ideoloji, bu türden bir iddiayla yola çıksa bile, gerçeklikle girdiği diyalektik ilişki sonucunda farklı bir biçim alacak ve hiçbir surette ilk haliyle kalamayacaktır.

Kemalizm hakkında tarihsel bir analiz, onun devraldığı tarihi, toplumsal, kültürel miras ile içinde oluştuğu Türkiye ve dünya koşulları dikkate alınarak yapılabilir. Bu bakımdan Osmanlı'nın 19. yüzyılı, özellikle de bu yüzyılda Osmanlı-Batı ilişkileri ile bunun Osmanlı toplumundaki

ideolojik ve düşünsel izdüşümleri kritik bir önem taşımaktadır. Zira bu yüzyıl, Osmanlı'nın karşı karşıya bulunduğu sorunlara çare aramak üzere yönünü daha kuvvetli biçimde Batı'ya çevirdiği bir dönemdir. Kemalizm'in düşünsel ideolojik repertuarı, büyük ölçüde, Osmanlı aydın zümrelerinin Batı düşüncesi ile temasa geçtiği yüzyılın ikinci yarısında, Batı'da hâkim siyasî, felsefî düşünceler ile bunlardan Osmanlı-Türk toplumunun temel sorunlarına çözüm oluşturmak amacıyla yapılan uyarlamalardan oluşmaktadır.

KEMALİZM'İ ÖNCELEYEN TARİHİ, TOPLUMSAL VE DÜŞÜNSEL BAĞLAM

Kemalizm, temelde, Osmanlı döneminde üstesinden gelinememiş sorunlara getirilen çözümlerden oluşmuştur. Ortaya attığı bütün kopuş iddialarına rağmen, Osmanlı döneminde Batılılaşma yönünde atılan adımları, düşünsel ideolojik arayışları ve en önemlisi tarihsel toplumsal koşulları devralmıştır. Kemalist seçkinler temelde, Fransız Devrimi ve Aydınlanma idealleri ekseninde bir devlet ve toplum yaratma iddiasındadırlar. Ancak içinde bulundukları nesnel koşullar, onları, ideolojik bakımdan oldukça karmaşık ve zikzaklarla dolu bir maceraya sürüklemiştir. Kemalizm'in birbiriyle pek çok noktada çatışan öğeleri içinde barındıran pragmatik ve eklektik bir ideoloji olması bu yüzdendir. Bir tarihi toplumsal devamlılık hattı üzerinde biçimlenen Kemalizm'i ve onun Aydınlanma ve muhafazakârlık arasında salınan gelgitlerini anlamak için Osmanlı'dan devreden mirası kalın çizgilerle de olsa ele almak gerekir.

Kemalizm'in ideolojik arka planını oluşturan 19. yüzyıl Osmanlı'sında ideolojik yelpaze, çeşitli nedenlerle birbiriyle çelişkili bir seyir izlemiştir. Özellikle yüzyılın başında ivme kazanan milliyetçilik hareketleri ve bunun yarattığı parçalanma tehdidini savuşturma, Osmanlı politikasının ana eksenini oluşturmuştur. İmparatorluğun Batılı güçler karşısında uğradığı ağır yenilgiler ve toprak kayıpları, yerelci, İslâmcı ve milliyetçi çizgiyi güçlendirirken, Batılılaşma ve gayrimüslim ayrılıkçı milliyetçiliğini yatıştırma yönündeki arayışlar, laik, evrenselci kavram ve düşüncelerin ideolojik kürede boy göstermesine neden olmuştur.

19. yüzyılda Batılı güçler, zayıflayan Osmanlı idaresi altındaki Hıristiyan tebaayı kışkırtarak, Osmanlı'nın dört bir yandan etnik milliyetçi isyanlarla kuşatılmasını sağlamışlardır. Buna karşılık Osmanlı ise bir yandan devlet gücünü tahkim edecek reformlar dizisini yürürlüğe koyarken, diğer taraftan da birliği tesis edecek yeni bir ideoloji ve kimlik inşasına yönelmiştir. Bu doğrultuda ortaya konulan ilk derli toplu reform programı

olan Tanzimat'ta anayasal bir düzen, hukuk devleti, vatandaşlık gibi Aydınlanma ideallerini yansıtan liberal siyasî değer ve kurumlara yer verilmiş ve bu yolla bu ayrılıkçı milliyetçiliğin tavsatılmasına çalışılmıştır (Tunaya, 2004a: 54). Bu bağlamda, dil, din, etnik köken farkı gözetmeksizin herkesi bir Osmanlı vatanı ve vatandaşlığı etrafında birleştirmek üzere Osmanlıcılık ideolojisi formüle edilmiş, Osmanlılığın sahici bir kimlik olarak pekişmesi için 1864 vatandaşlık kanunu ile halk, sultanın tebaası olmaktan çıkarılarak Osmanlı devletinin vatandaşı haline getirilmiş, 1876'da Anayasal rejime geçilmiş, açılan parlamentoda tüm Osmanlı halklarına eşit temsil hakkı tanınmıştır. Ne var ki, hükümetle topluluk arasında yeni bir bağ kurmaya yönelik bütün bu çabalar, ne ayrılıkçı milliyetçiliğin önünü almaya yetmiş ne de onları bahane eden Avrupa devletlerinden gelen baskıları durdurulabilmiştir.[3]

Milliyetçi şahlanışın bütün çabalara rağmen durdurulamaması, zaman içinde, Osmanlı aydın zümreleri arasında liberal siyasî kurum ve değerlere duyulan sempatinin azalmasına neden oldu ve hattâ bunlar, yönetim tarafından, Osmanlı devletini yıkmaya dönük taktiklerin bir parçası olarak düşünüldü. II. Abdülhamit'in, milliyetçiliğe panzehir işlevi göreceği beklentisiyle ilân edilen Anayasayı askıya alıp, parlamentoyu kapatmasının nedenlerinden biri de buydu. "Tanzimat Sendromu" olarak kavramlaştırılan bu algılama, hem Osmanlı hem de Cumhuriyet Türkiye'sinde, uzun süre, temel hak ve özgürlüklere dair taleplere bile kuşkuyla yaklaşılmasına neden oldu. Örneğin Tanzimat bürokrasisi için "hürriyet" kelimesi, imparatorluğun muhtelif parçalarının anavatandan serbestçe ayrılmasını imâ eden bir mânâ taşıyordu (Mardin,1996:138).

19. yüzyılın son çeyreğinde İslâm dünyasına yönelik Batı'nın emperyalist politikalarındaki artış yüzünden, Tanzimat döneminin liberal Osmanlıcılığı, yerini, daha dar/kısıtlı bir ideoloji olan İslâmcılığa terk etti. Bu şok dalgası, yönetimden aydınlara, ulemadan toplum katlarına kadar alttan alta yerelci ve milliyetçi eğilimleri güçlendirdi. Öte yandan Balkanların kaybı, Hıristiyanların Osmanlı nüfusu içindeki oranının azalmasına,

[3] Osmanlı, Mora ayaklanmasının (1821) bastırılması dışında çıkan etnik isyanları püskürtmede başarılı olamadı ve art arda toprak ve insan kayıplarına uğradı. 1828-1829 Osmanlı-Rus savaşında ağır bir mağlubiyete uğradı ve Rus ordusu Balkanları geçerek Edirne'ye ve Doğu'da ise Erzurum'a kadar ulaştı. Yapılan anlaşma ile Yunanistan'ın bağımsızlığı tanındı, Eflak, Boğdan ve Sırbistan özerk hale geldi. 1877-1878 yenilgisinden sonra yapılan Berlin Anlaşması ile Sırbistan, Romanya ve Karadağ bağımsızlığını kazandı ve Bulgaristan ise özerk hale geldi. Berlin Kongresi'nden sonra Arnavutluk, Kuzey Yunanistan ve Makedonya dışında Rumeli vilâyetleri kaybedilmiş, Doğu'da Kars, Ardahan'dan oluşan Osmanlı toprakları Rusya'ya bırakılmıştır (Ortaylı, 2003: 74). Osmanlı, Rusya karşısında alınan bu ağır yenilginin şokunu atlatmadan, 1878'de Avusturya, Bosna Hersek'i, 1881'de Fransa, Tunus'u, 1882'de İngiltere, Mısır'ı işgal etmiştir.

buna mukabil kaybedilen topraklardan Anadolu'ya kitlesel göçler Müslüman nüfusun artmasına neden oldu. Bu gelişme bile bir başına, Osmanlı toplumu için yeni bir birleştirici ideolojinin inşasını gerekli kılmaktaydı.

Ancak bu milliyetçi ve yerelci eğilimin aksine, muhalif aydın kadrolar olan Jön Türkler, –ister pragmatist isterse ilkesel bağlılıktan kaynaklansın– Osmanlı toplumunda temsil fikrini canlı tutmak için amansız bir muhalefete giriştiler. Abdülhamit'in kişisel yönetimi diriltme çabaları ve kurduğu istibdat rejimi, bu hürriyetçi mücadeleyi daha da alevlendirdi. Jön Türkler, siyasal katılım ve temsilin, Osmanlı'nın birliğini sağlayabilecek tek yol olduğuna inanmaktaydılar. Abdülhamit'in mutlakıyetçi yönetimine karşı meşrutî monarşiden yana tavır almaları Jön Türkleri hürriyetçi bir konuma oturturken, Batı düşüncesi ile kurdukları temas, tam aksine, Aydınlanmanın özgürlük ve eşitlik ideali ile bağdaşmayan, seçkinci ve otoriter siyasete kaynaklık eden düşüncelerin bu kadrolar arasında yaygınlaşmasına neden oldu. Öyle ki; temsil fikrine ilkesel bağlılık açısından bakıldığında Yeni Osmanlı düşüncesine kıyasla bir gerilemeden bile söz edilebilir. Örneğin, ilk aydın muhalefeti olan Yeni Osmanlılar'ın önde gelen ismi Namık Kemal için Batı medeniyetinin model ülkesi İngiltere idi (Gencer, 2008: 316). İzleyicileri Jön Türklerle birlikte bu model, Fransa olmaya başlamış ve Türk siyasî düşüncesi, ampirisist, evrimci ve bireyci niteliklere sahip Anglo-Sakson düşüncesi yerine, pozitivist, kurucu rasyonalist, kolektivist ve otoriter siyasete zemin hazırlayan, Fransız ve Kıta Avrupası geleneğinin (Özipek, 2009: 972) etkisi altına girmiştir. Hiç şüphesiz bu, tesadüflerin sonucunda değil, belirli ve somut nedenlerin ortaya çıkardığı bir durum olmuştur.

19. YÜZYIL BATI DÜŞÜNCESİ VE OSMANLI'YA ETKİLERİ

19. yüzyılın başından beri, Batı'daki siyasî-ideolojik süreç, çeşitli nedenlerle Aydınlanma değerlerinin aksine bir yönde gelişmiştir. Zira yüzyılın ortalarında şiddetlenen kapitalist rekabetin yol açtığı sınıf çatışmaları, ülkelerin ulusal bütünlüğünü tehdit eder boyutlara ulaşmış, klasik iktisadın varsayımlarının pratikte gerçekleşmemesi, birey, yarışma gibi liberal değerlere olan güvenin sarsılmasına ve kolektivist teorilerin etkinlik kazanmasına zemin hazırlamıştır. Öte yandan 1850'lerde işçi sınıfının siyasal etkisinin artması buna karşı liberalizm ile muhafazakârlık arasında kurulan ittifak, Aydınlanma siyasetini kendi içinde büken, gerileten bir etki yaratmış ve liberalizmin bireysel ve siyasal özgürlük idealinin ikinci

plana atılarak salt bir ekonomi politikasına indirgenmesine yol açmıştır (İrem, 2007: 116).

Bu gelişmeler çok geçmeden sosyal-siyasal teori alanında da yansıma bulmuş, sınıf çatışmalarının en yoğun yaşandığı ülke olan Fransa'da S. Simon, A. Comte ve E. Durkheim gibi düşünürler, çatışmaları sona erdirecek ve toplumsal düzeni yeniden tesis edecek bir ideoloji arayışına yönelmişler[4] örneğin sosyoloji, toplumsal dokudaki bu parçalanmayı ortadan kaldırma dürtüsünün ürünü olarak doğmuştur. Çünkü bu bilim dalı, sanayileşmenin hızlı ve travmatik bir şekilde ortaya çıkardığı bu parçalanmanın karşısında yeni bir ahlâk önermekteydi: Organik dayanışma, kolektif bilinç ve bütünleşme (Ergur, 2009: 930). İlk kurucu babalar Comte ve Durkheim, "*düzen içinde ilerleme*"nin sürdürülebilmesi için devletin tüm sınıfları "*ulusun ortak çıkarı*" etrafında birleştireceği solidarist korporatist bir siyasî-iktisadî sistemin tasarımının düşünsel temellerini attılar. Bu süreçte Jön Türk aydınları, Ergur'un (2009: 930) ifadeleriyle;

> (H)em ucu ayrışmaya giden Aydınlanmacı fikirlerden hem de aynı Aydınlanmaya eşlik eden sanayileşmenin yarattığı derin toplumsal buhrana karşı gelişen görece muhafazakâr yeni bütünleşmeci fikirlerden etkilendiler.

On dokuzuncu yüzyılda, Batı'da, Aydınlanma evrenselciliğinin ciddi darbeler almasına neden olan bir diğer gelişme, milli devlet yapılarının kurulmasıdır. Buna koşut olarak gündeme gelen milliyetçilik, İrem'in (2008: 15) belirttiği gibi; birey yerine yurttaşı, toplum yerine milleti, hak yerine ödevi, evren yerine vatanı, insanlık yerine milleti koymuş ve bu yüzden de Aydınlanmadan tamamen farklı bir siyasal tasavvur haline dönüşmüştür.

Kemalizm'in tevarüs ettiği Jön Türk düşüncesinin biçimlendiği tarih evresi olan geç 19. yüzyıl, Batı'da, Aydınlanma değil, Aydınlanma'ya karşı muhafazakâr tepki çağıdır. Osmanlı aydınlarının yüzlerini Batı'ya çevirdikleri bu dönem, Aydınlanma'nın evrenselci, bireyci ve akılcı varsayımlarının yarattığı siyasal, kültürel sonuçlara Fransa'da düzenin, İngiltere'de geleneğin ve Almanya'da kültürün korunması adına sınırlamalar getirildiği bir döneme rastlamaktadır (İrem, 2008: 15).

---

[4] Düzen arayışının sembol ismi Comte'a göre yarışma, rekabet yerine dayanışmanın, insanlık için daha faydalı olduğu tezi *bilimsel* olarak temellendirilebilirse, sınıf çatışmaları son bulacak ve modern kapitalist toplum, Ortaçağ toplumundaki istikrarı, dinginliği yeniden yakalayabilecek ve "*düzen içinde ilerleme*"ye devam edecektir.

Batı'daki bu düşünsel ideolojik süreç yüzyılın ortalarından itibaren yavaş yavaş Osmanlı'yı da etkilemeye başlamış, Jön Türkler, hem materyalizm, natüralizm gibi Aydınlanma düşüncesini yansıtan fikirlerden hem de pozitivizm, solidarizm ve Sosyal Darwinizm gibi Aydınlanmaya yönelik muhafazakâr tepkinin atmosferinde biçimlenmiş fikirlerden etkilenmişlerdir. Ancak aşağıda değinileceği üzere gerek Jön Türk düşüncesinde gerekse modern ulus devletin kuruluşu sürecinde koşulların ve olayların yönlendirmesiyle muhafazakâr fikirler Aydınlanmacı ilkelerden daha fazla etkili olmuştur.[5] Örneğin, birliği muhafaza etme kaygısı, Jön Türk kadrolarını bir yandan daha evrenselci bir kimlik olarak Osmanlıcılık savunusuna yöneltirken diğer taraftan da alttan alta "aydınların kendi toplumları ile bütünleşmesi" biçimindeki halkçı, milliyetçi ve romantik bir arayışın filizlenmesine neden olmuştur. Yine içsel dinamiklerin yeterince gelişmediği toplumlarda modernleşmenin seçkinler öncülüğünde gerçekleşebileceği tezi, Jön Türkleri pozitivizme yaklaştıran başta gelen faktör olmuştur. Kısaca Cumhuriyetin düşünsel öncüleri olan Jön Türklerin siyasî fikirleri, kişisel tercihlerinden ziyade koşullara ve ihtiyaçlara paralel bir yönelim göstermiştir. Örneğin Abdülhamit istibdadına karşı kitleleri seferber etme amacı ile Aydınlanmanın siyasal düzlemdeki başarısı olan Fransız Devrimi'nin eşitlik, özgürlük, kardeşlik gibi sloganlarına başvururken, sultanı iktidarı kendileriyle paylaşmaya zorlama sürecinde halktan bekledikleri desteği alamamaları, onları, seçkinci teorilere yakınlaştırmıştır (Mardin, 1989: 111).

Geç Osmanlı döneminde Türkiye'de ideolojik yelpazenin Aydınlanmacı evrenselciliğinden daha dar, yerelci, milliyetçi ve muhafazakâr bir yön kazanmasına neden olan bir diğer gelişme, yüzyılın son çeyreğinde vuku bulan Osmanlı-Almanya yakınlaşmasıdır. İngiltere ve Fransa'nın İslâm dünyasına yönelik emperyalist politikaları, 1878 Berlin Kongresi'nde Osmanlı'nın yediği ağır darbe ve bu kongrede Fransa ve İngiltere'nin Osmanlı'ya beklediği desteği vermemesi ve daha birçok neden, Osmanlı'nın gözünde Almanya'yı daha hayırhah bir konuma getirmiştir (Ortaylı, 2003: 50-56). Öte yandan kapitalistleşme konusunda Almanya'nın geç kalmışlığı ve Bismarck döneminde bunu telafi etme yönünde ger-

[5] Şüphesiz, o günün dünyasında Osmanlı toplumu ile Batı'nın koşulları birbirinden oldukça farklıdır ve dolayısıyla bu akımların, Batı'daki işlevleriyle Jön Türklerin onlara yükledikleri anlamlar da buna paralel olarak farklı olacaktır. Örneğin Sosyal Darwinizm, Batı kapitalizminin girdiği yeni aşamayı yani emperyalizmi meşrulaştırmak üzere tasarlanmış bir ideoloji idi (Ortaylı, 2003: 41-42). Osmanlı aydın kadroları için ise, seçkin yönetimine haklılık kazandıracak bir doktrin olması bakımından değer taşıyordu.

çekleştirdiği hamleler, Alman modeline duyulan sempatinin bir başka nedenidir.

Almanya açısından bakıldığında da Osmanlı, Orta Doğu'ya açılma ve emperyalist hedeflerini gerçekleştirmek için tek alternatifti. Bütün bunlar, Osmanlı ve Almanya'yı bir bakıma, birbirlerinin zorunlu müttefiki haline getirdi. İki ülke arasındaki askerî, ekonomik ve kültürel ilişkiler kısa sürede ciddi bir ivme kazandı. Osmanlı yönetimi, Bismarck döneminden itibaren Alman askerî ve mülkî uzman kadrolarını davet etti. Aynı dönemde Osmanlı ticaretinde Almanya'nın payı, İngiltere ve Fransa aleyhine artmaya başladı. Özellikle demiryolu yapımı, Alman silahlarının alınması, dış borç, bu yakınlaşmayı pekiştiren konulardı. Öyle ki yirminci yüzyıla gelindiğinde Osmanlı, Almanya'nın iktisadî, siyasî ve askerî nüfuz alanına girmiş bunuyordu (Ortaylı, 2003: 91). Yönetim katından aydınlara, ordudan halk kitlelerine kadar toplumun tüm kesimlerinde bir Alman sempatisi oluşmaya başlamıştı.

Bu sempati kısa sürede düşünce dünyasında da etkisini hissettirdi. 20. yüzyılın başına gelindiğinde, İngiliz ve Fransız düşüncesinden esinlenmiş olan Yeni Osmanlı ve Jön Türk/İttihat Terakki çizgisinden farklı olarak, Alman devlet anlayışı ve iktisadî düzenini Osmanlı için daha açıklayıcı bulan ikinci kuşak bir Jön Türk kadrosunun doğuşuna şahit olmaktayız. Kemalizm'in Osmanlı'dan devraldığı düşünsel mirasın ne olduğu sorusunu cevaplarken dikkate alınması gereken en temel ayırımlardan biri budur. 1908 Devrimi'ni gerçekleştiren ve iktidara yerleşen, görece Yeni Osmanlı çizgisine yakın duran Birinci İttihat Terakki değil, İkinci İttihat Terakki olarak adlandırılan[6] Alman çizgisindeki bu kuşaktır. Almanya'nın ulusal birliği sağlamada gösterdiği başarı ve bu başarıyı bütün geç kalmışlığına rağmen iktisadî, askerî ve siyasî alana da taşımış olması, ikinci kuşak İttihatçıların gözünde Almanya'yı model ülke konumuna getirmiştir.[7] Almanya'nın Türkiye üzerindeki tesiri sadece Osmanlı dönemi ile sınırlı kalmamış Açıkel'in (2007: 98) sözleriyle;

---

[6] Birinci ve İkinci İttihat Terakki ayırımı ile bu iki kanadın kökenleri ve siyasi fikirleri arasındaki farklılıklara dikkat çeken çalışmalar için bakınız: Suavi Aydın, (2002) İki İttihat-Terakki: İki Ayrı Zihniyet, İki Ayrı Siyaset", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce,* Cilt:1, Ed. Mehmet Ö. Alkan, 4. Baskı, İstanbul: İletişim Yayınları; İlhan Tekeli ve Selim İlkin, (2003). "İttihat Terakki Hareketinin Oluşumunda Selanik'in Toplumsal Yapısının Belirleyiciliği" Cumhuriyet'in Harcı-Birinci Kitap, İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları, ss.1-65.

[7] İttihat Terakki iktidarının Almanya'ya karşı tutumunun eski yönetimden farklı olmamasının nedeni 1880'lerde başlayan yakınlaşmayı sağlayan koşulların halen geçerli olması idi. Örneğin 1908 Haziran'ında Osmanlı'nın paylaşılması için yapılan *Reval Görüşmesi*'ne Almanya katılmamıştı. Almanya, Osmanlı'nın toprak bütünlüğünden yana olması yeni yönetimin Almanya'ya yakın durması için yeterli bir sebepti. Ancak burada bütün İttihat Terakki kadrosunun

...(Ö)dünsüz otoriterliği ve daha modern militarizmi ile Fransız modelini ikame ederek II. Dünya Savaşı'nın sonuna dek Cumhuriyet seçkinlerini de cezbeden bir hareket olarak öne çıkmıştır.

CUMHURİYET'İN HAZIRLIK EVRESİ VE POLİTİK İDEOLOJİK SPEKTRUM

Kemalizm'i ve Cumhuriyet'in kuruluş aşamasındaki politik-ideolojik süreçleri kavramak bakımından İkinci Meşrutiyet dönemi ayrı bir önem arz eder. Zira İkinci Meşrutiyet'te, imparatorluğun geçmişine, haline, geleceğine dair bütün sorular açık yüreklilikle sorulmuş ve sonuçta imparatorluk yapısının muhafaza edilemeyeceği, dünyadaki genel eğilime uygun olarak bir ulus devletin kurulmasının kaçınılmaz olduğu aşikâr hale gelmiştir.

Kurulacak Türk ulus devleti ise ancak güçlü bir ulusal ekonomik yapı, ulusal kültür ve kimlik inşası sayesinde ayakta kalabilirdi. Bu nesnel zorunluluklar, çok geçmeden milliyetçi, romantik, korumacı ve kolektivist fikirlerin düşünsel ideolojik kürede boy göstermesine neden oldu. 1908 Devrimi'ni gerçekleştirenler, her ne kadar eşitlik, özgürlük ve kardeşlik mottosu ile yola çıkmışsalar da artık muhalefette değil iktidardadırlar, dolayısıyla politika ve eylemlerini, ideallerinden çok nesnel gerçekler belirlemektedir. Örneğin Balkan bozgunundan sonra Osmanlı vatandaşlığını savunmanın maddi bir temeli kalmamıştır. Kapitalist modernleşmeye öncülük edecek yerli bir burjuva sınıfının yaratılması, liberal değil korumacı politikalarla mümkündür. Türk ulusal kimliğinin inşası, yerel olanın altının çizilmesini, keşfedilmesini ve "*icat edilmesi*"ni gerektirmektedir.

Cumhuriyet Türkiye'sinin hazırlık evresi olan bu döneme siyasî açıdan bakıldığında, Aydınlanmanın özgürlük ideali ve özerk birey nosyonu ile bağdaşmayan, otoriter seçkinci bir yaklaşımın hâkim olduğu görülmektedir. Bu hem o günün seçkinlerinin içinde yetiştikleri gelenekle, hem de içinde bulunulan nesnel toplumsal koşullarla ilgili bir durumdur. Zira o günün Türkiye'sinde demokrasinin olgusal ve kurgusal temeli oldukça zayıftır. Politikanın toplumsal taleplere göre biçimlenmesi gerektiğine dair seçkinler arasında bir görüş birliği mevcut değildir. Devleti ve bürokrasiyi, siyasî iktidarı kendisiyle paylaşmaya zorlayacak bir burjuva sınıfı henüz oluşmamıştır. İktidardaki seçkinler toplumsal sorunların çözüm yolu olarak toplumsal talepleri değil, aklı ve bilimin doğrularını görmektedirler. Bu nedenledir ki, Tunaya'nın (2004b: 9) ifadeleriyle; "Meşruti-

---

Alman hayranı olduğu sonucu çıkarılmamalıdır. Teşkilat içinde Alman aleyhtarlarının etkinliği hiç de küçümsenemeyecek bir sayıdaydı (Ortaylı, 2003:197-198).

yet onlar için çok partili rejim ve parlamenter bir hükümetin şeklen gerçekleştirilmesi demek olmuştur". İttihat Terakki iktidarının uyguladığı politikalar bu tespiti doğrular niteliktedir. İttihat Terakki, devrim sonrasında yaşanan kısa bir bahar havasından sonra, grevleri ertelemiş, muhalif basını susturmuş, seçimlerde rakip partiler üzerinde ağır bir baskı uygulamış ve muhaliflerini sokak ortasında katletmekten çekinmemiştir.

İkinci Meşrutiyet'te siyasal alanda olduğu gibi, iktisadî alanda da yarışma, rekabet gibi Aydınlanma değerleri ile çelişen korumacı ve dayanışmacı politikalar hâkimdi. Şüphesiz bunda asıl belirleyici olan, yukarıda da işaret edildiği üzere, siyasî aktörlerin öznel tercihlerinden ziyade içinde bulunulan nesnel koşullardı.[8] İttihatçılar 1908'de gerçekleştirdikleri siyasal devrimin başarıya ulaşmasının iktisadî, toplumsal ve kültürel alanda gerçekleştirilecek dönüşümlere bağlı olduğunun farkında idiler. Bu dönüşümün manivelası hiç şüphesiz ekonomiydi. İktisadî alanda başlayacak köklü bir değişim için ilk başta güçlü bir orta sınıfın yaratılması ve ulusal pazarın kurulması gerekiyordu. Kısaca onlara göre iktisadî gelişme ancak kapitalist bir model içinde gerçekleşebilirdi. Ancak bu asla İttihatçıların liberal ekonomiden yana oldukları anlamına gelmiyordu. Zira her şeyden önce liberal ekonomik düzenin kurulmasının nesnel koşulları henüz oluşmamıştı. Yani bu süreçte öncü rolü oynayacak bir burjuva sınıfı ve yatırımlara temel oluşturacak bir sermaye birikimi neredeyse yok gibiydi. Ayrıca, Jön Türkler arasında kapitülasyonların zorunlu kıldığı liberal iktisadî ilişkilere karşı yoğun bir tepki vardı. Bu durumda ülkenin sanayileşmesi ve sömürüden kurtulması, liberal değil, korumacı-merkantilist bir iktisat politikası içinde mümkün olabilirdi (Toprak 1985: 740). Kısaca bu koşullar altında, Türkiye'ye uygun olan kapitalist ama liberal olmayan bir iktisadî düzendi. Toprak'ın (2007: 79-80) belirttiği gibi, iktisadî düşünce açısından III. Cumhuriyet Fransa'sının ünlü iktisatçısı Charles Gide'in *üçüncü yol* diye önerdiği solidarist iktisadî düşünce, İttihatçıların "milli iktisat"ına bu nedenlerle temel oluşturdu. Bu alanda bir diğer esin kaynağı, Almanya ve Friedrich List'in *nationaleconomie* fikriydi. Dolayısıyla İttihatçı hükümetin, sendikaları yasaklayan, zorunlu hakem usulünü getiren ve grev eylemini son derece güçleştiren politikası bir tesadüf değildi.

İttihat Terakki kadrolarını muhafazakâr, bütünleşmeci toplum teorileri ile buna dayanan iktisadî-sosyal-siyasal sistem tasarımlarına yönelten bir diğer neden, iktisadî kalkınmanın toplumsal ve siyasal sonuçlarına ilişkindi. Ekonominin kapitalistleşmesi her halükârda sınıflaşmaya yol açа-

[8] Örneğin İttihat Terakki iktidarınca Milli iktisat ideolojisi çerçevesinde korumacı iktisat politikaları tek tek devreye sokulurken ekonominin kumandasında bir ultra liberal olan Cavit Bey oturuyordu.

cak ve bu olgu yaratılmak istenen ulusal bilinç ve ulusal kimlik açısından parçalayıcı bir işlev görecekti. İttihatçı ideolog Ziya Gökalp'i Aydınlanmanın ve liberalizmin bireyciliğine dair muhafazakâr tepkinin bir yansıması olan Durkheim'ın organik toplum teorisinden mülhem korporatist toplumsal siyasal düşünceye yönelten neden buydu (Parla, 1993: 86). Gökalp, liberalizmin bireyciliğinin getirdiği sınıf çatışmalarının, organik toplum görüşü ve buna dayanan bir toplumsal siyasal örgütlenme modeli olan solidarist korporatist düzen içinde aşılabileceğine inanıyordu. Doğmakta olan ulus devletin ideolojik alt yapısını oluşturma çabasındaki Gökalp'in bu bağlamda önerileri Cumhuriyet'e de intikal ederek Kemalist ideolojinin temel referanslarından birini teşkil edecekti. Zira siyasî rejimdeki değişime rağmen, koşullar ve sorunlar İkinci Meşrutiyet dönemi ile büyük ölçüde aynıydı.

İkinci Meşrutiyet dönemindeki ideolojik yapının Aydınlanma karşıtı, muhafazakâr ve romantik bir yön kazanmasına yol açan bir diğer gelişme, Türk milliyetçiliğinin ideolojik-politik gündemin baş sıralarında yer almaya başlamasıdır. Zira bu yıllarda su yüzüne çıkan Arap, Arnavut, Boşnak milliyetçilikleri ve ağır kayıplarla sonuçlanan Balkan Savaşları, evrenselci bütünleştirici dizge olan Osmanlıcılık ve daha az evrenselci de olsa İslâmcılık ideolojilerini temelsiz kılmıştı. Osmanlı İmparatorluğunu kozmopolitizm kavramıyla korumanın imkânsız olduğunun görülmesi, yeni bir kimlik arayışını gündeme getirmiştir. Bu arayış çok geçmeden Türk ulusçuluğunun doğuşuna zemin hazırladı. Osmanlı-İslâm kimliğinin yerine ikame edilecek Türk kimliği ve bu kimliğe temel teşkil edecek olan "kültür", seçkinler ve devlet tarafından icat ve inşa edilecekti. Türk milliyetçiliğinin ideologu Ziya Gökalp'in milliyetçiliği işte bu yüzden 'kültürcü' bir milliyetçilikti ve bu anlayış cumhuriyet tarafından da devralınacaktı. Balkan Savaşları, Birinci Dünya Savaşı ve sonrasında yaşanan işgal, milliyetçiliğin bu kültürcü ve romantik boyutunun daha da güçlenmesine neden oldu.

Aydınlanma ve Muhafazakârlık Arasında Kemalizm

Kemalizm'i bir Aydınlanma geleneği olarak niteleyen yazarlar için Kemalizm'i arka planındaki moral kaynak, onun Aydınlanmaya ve ilerlemeye duyduğu katışıksız inançtır (Karaveli, 2010: 86). Öyle ki Aydınlanma fikri, Kemalizm'in Osmanlı mirasını tasfiye amacıyla başvurduğu bütün politikalara meşruiyet sağlayan ana meşruiyet kaynağı konumundadır (Herzog, 2009: 21). Kemalizm, Aydınlanma ile olan bu güçlü ilişkisine

rağmen, var etmek istediği modern kategorilerle Türkiye'nin nesnel koşulları arasındaki çelişki yüzünden zaman içinde Aydınlama ilkeleri ile uyuşmayan bir içerik kazanmış ve hattâ kimi noktalarda muhafazakâr düşüncenin argümanlarını benimsemek durumunda kalmıştır. Kemalizm, hiç şüphesiz, oluşturmak istediği toplum imgesi bakımından Aydınlanmacıdır. Zira o, çıkış noktası olarak, insanın maddi ve toplumsal dünyayı işine geldiği gibi düzenleyebileceği (Hampson, 1991: 21) ve bu konuda aklın ve bilimin dışında hiçbir bilgi ve referans kaynağına ihtiyacı olmadığı biçiminde insan aklına mutlak güveni ifade eden Aydınlanmacı yaklaşımı (Niemeyer, 1995: 46) almıştır. Bu yönüyle Osmanlı reformcu hareketlerinden bir kopuşu temsil eder. Çünkü o, Batı'nın sadece ekonomik ve askerî gücüne değil, o gücün arkasındaki değerlerin ve kurumların inşasının gerekliliğine inanmaktadır (Gellner, 1998: 115).

Şimdi, bütün bu Aydınlanmacı tavrına karşın, Kemalizm'i Aydınlanma'dan uzaklaştıran başlıca üç temel nedeni irdelemek gerekir. Bunlardan birincisi; *zayıf tarihsellik* nedeniyle modernleştirme görevinin devlet ve seçkinler tarafından üstlenilmek durumunda kalınmasıdır. Zira o günün Türkiye'sinde modernlik kavramına somut bir içerik kazandıracak ve modernliği kendiliğinden bir süreç içinde var kılacak toplumsal dinamikler ve aktörler mevcut değildi. Bu koşullarda kaçınılmaz olarak modernleşmenin ana aktörü seçkinler ve devlet olacaktı. Kemalizm, işte tam da bu noktada, devlet eliyle, eğitim ve hukuk yoluyla modernleşmeyi gerçekleştirme projesi olarak biçimlendi. Kemalizm'i şekillendiren ve onu Aydınlanmacı ideallerinden koparan en temel parametrelerden birincisi budur. Kemalizm'i muhafazakâr toplum teorisinin argümanlarını benimsemeye iten nedenler ise tek parti rejimin meşrulaştırılması ile yaratmak zorunda olduğu ulus ve ulusal ekonomi nosyonları arasındaki çelişkilerin kısmen dahi olsa giderilmesi ihtiyacıdır.

Kemalizm'in Aydınlanma ve muhafazakârlıkla ilişkisini belirleyen bu üç temel neden ve bunların yarattığı komplikasyonlar Kemalizm'in siyasî, iktisadî ve kültürel boyutlarında karşımıza çıkmaktadır.

Siyasal Kemalizm

Her şeyden önce, modernleşmede ana aktörün seçkinler ve devlet olması, Kemalizm'i otoriter vesayetçi bir siyasal düzen kurmaya itmiştir. Bu düzenin otoriter karakterini daha da pekiştiren bir neden, Kemalist seçkinlerin kendi formasyonları ve Jön Türk seleflerinden devraldıkları pozitivist bakış açısı nedeniyle bu projede kültürel dönüşümü öne almış olmalarıdır. Kemalist seçkinlere göre geleneksel Türk toplumunun modernleş-

mesi için ilk koşul, zihniyet dönüşümünün gerçekleşmesi idi. Zira onlar, Keyman (1997: 89)'ın ifadesiyle; "Batı'daki teknolojik gelişmelerin gerisinde akılcılaşma temelindeki kültürel pratiklerin yattığını, dolayısıyla araçsal düşünceyi olanaklı kılan kültürel pratikler olmaksızın modernleşmenin başarılamayacağını" düşünmekteydiler. Buna göre önce rasyonel insan yaratılacak sonra da bu insan tipi modern toplumu var edecekti. Toplumsal değişimi yaratan ana güç olarak entelektüel gelişmeyi gören Fransız Aydınlanması'm yansıtan (Callinicos, 2007: 47-48) bu yaklaşımın Kemalizm üzerindeki ilk tesiri siyasal alanda oldu. Buna göre halk kitleleri, henüz gelenek ve dinin etkisinde olduklarından, bu kitle aydınlatılıp akılcı bir bakış açısı kazanana kadar onlar adına siyasî kararları aydınlanmış seçkinler verecekti. Dolayısıyla modernleşme hedefine ulaşmak için bu otoriter vesayet yönetimi bir zorunluluktu.[9] Bu yüzden saltanatın kaldırılması, Cumhuriyetin ilânı, TBMM'nin açılması ve Anayasa' nın yapılmasına rağmen bu kadrolar, sultandan aldıkları egemenliği halka devretmediler. 1925'te TCF'nin kapatılmasından sonra –1930'da üç ay süren çok partili dönem hariç tutulursa– 1946 yılına kadar ülkede tek parti rejimi hâkim oldu.

Kemalizm'in siyasal açıdan Aydınlanma karşıtı bir içerik kazanmasında şüphesiz modernleşme projesinde kültürel dönüşümün merkeze alınması belirgin bir rol oynadı. Çünkü pozitivizmden ilham alan Kemalist modernleşme tasavvurunda, ilerlemek için öncelikle insan zihnini, din, gelenek, efsane ve mit gibi geleneksel bilgi kaynaklarından arındırmak icap ediyordu. Bu tasavvur, devletin toplumsal kürenin bütün alanlarına nüfuzuna etmesine neden olmuş ve bu da bireyin ve sivil toplumun kendi tercihlerine göre serpilip gelişmesinin yolunu tıkamıştır. Devletin toplum karşısındaki bu hegemonyacı tavrı, 1930 sonrasında çarpıcı biçimde kendini gösterir. Tüm kültürel etkinliklerin Halkevleri çatısı altına alınması, devletin gözetimi dışındaki kültürel, düşünsel faaliyetlerin yasaklanması, basın üzerindeki sıkı sansür ve denetim, sivil toplum örgütlerinin kapatılması bu projenin tezahürlerinden bazılarıdır. Bir yazarın (Yavuz, 2000: 34) söylediği gibi, devletin, Türk kültürü, tarihi ve kimliğini radikal bir biçimde değiştirmek için topluma karşı yürüttüğü bu katı kültür savaşı, Türkiye'nin Batı tarzı bir liberal demokrasiye geçişini engelleyici bir işlev görmüştür.

Devletin kültürel alan karşısındaki bu ideolojik tavrı, Aydınlanmanın özgürlük ve özerk birey ilkeleriyle çelişkili bir durum yaratmıştır. Zira

[9] Kemalist ideologlardan Falih Rıfkı Atay o günkü egemen yaklaşımı şöyle özetler: "Bir milletin tarihinde medeniyet meselesinin oy toplayarak halledildiği görülmemiştir" (Atay,1984: 386).

burada neyin bilimsel neyin olmadığını saptama işlevi devlete bırakılmaktadır. Yine "din"i yerinden etmek üzere bilimin aşırı yüceltilmesi, Horkheimer'ın (1994: 103) altını çizdiği gibi bilimsel düşüncenin adeta alternatif bir inanç sistemi haline gelmesine ve din kadar "fundamentalist" bir zihniyetin oluşumuna neden olmuş, bireyler dinin kısıtlayıcılığından kurtulmadan yeni bir "mutlak"ın mümini olma zorunluluğuyla yüz yüze bırakılmıştır. Kısacası, pek çok yazar tarafından Kemalizm'in aydınlanmacı karakterine kanıt olarak gösterilen pozitivizmin bu ideoloji üzerindeki etkisi, sanılandan farklıdır. Zira Batı'da pozitivizm, Aydınlanmaya yönelik muhafazakâr bir tepkiden doğmuş ve bazı Aydınlanma ilkelerini bayrak yapsa da son kertede Aydınlanmanın özgürlük vaadiyle çelişkili olan bir bilim ideolojisi olarak gelişmiştir. İrem'in de vurguladığı gibi (İrem, 2008: 24);

> (P)ozitivizm gerçekte bir aydınlanma geleneği değildir, değişim değil düzen fikrine siyasal içeriğini veren ve Aydınlanmanın akılcılığına, özerk birey ve onun üzerine bina edilen vazgeçilmez haklar rejimine sıcak bakmayan ve bu haliyle de muhafazakârlığı destekleyen bir bilim anlayışıdır.

Horkheimer ve Adorno (1995-1996), pozitivizmin –her ne kadar Aydınlanma'dan esinlenmiş olsa da– aklı sorgulayıcı, kuşkucu ve eleştirel olmaktan çıkarıp, onu salt bir kavrama aygıtına indirgeyerek epistemolojik açıdan Aydınlanma ruhu ile çeliştiğini belirtmektedirler. Pozitivizmin bu yönü Kemalizm'i de etkilemiş ve ironik biçimde, onu, yerinden etmek istediği tek hakikatçi ve dogmatik olanla aynı olmaya zorlamıştır.

Türkiye'nin modernleştirilmesi için tek partili, otoriter ve vesayetçi siyasal rejimi zorunlu bir aşama olarak gören Kemalizm, bu durumu meşrulaştıracak argümanları Gökalp'in Fransız solidarizminden aldığı organik toplum teorisinde bulmuştur. Solidarizm, Batı'da, liberalizmin bireyciliği ve Aydınlanma akılcılığına karşı muhafazakâr tepkiden doğmuştur. Saint Simon, Comte ve Durkheim'ın muhafazakâr düşüncenin önemli ismi Bonald'dan esinlenerek inşa ettikleri bu teoride (Nisbet, 1997: 111) toplum, liberalizm ve sosyalizmde öngörülenin aksine bireylerden ve sınıflardan değil meslek gruplarından oluşmaktadır. Toplumun özü yarışma, çatışma değil dayanışma ve uyumdur. Kemalist söylemde bu teori karşımıza Türkiye'de sınıflar yokluğu, Türk toplumunun sınıfsız, imtiyazsız, kaynaşmış bir kitle olduğu biçiminde çıkar. Dolayısıyla CHP, bu organik bütünlüğü temsil eden bir partidir. Ancak Kemalizm, bu noktada, tamamen pragmatik bir tutum içindedir. Bu söyleme, solidarizmin ve organik toplum teorisinin özüne inandığı için değil, fiilî durumu meşru-

laştıracak argümanları içerdiği için başvurur. Aynı tutum Kemalizm'in iktisadî boyutunda da karşımıza çıkar.

Ne var ki, geçiş koşullarında zorunlu gördüğü tek partili otoriter düzeni meşrulaştırmak üzere, pragmatik gayelerle de olsa, organik toplum teorisine yaptığı bu atıf, Kemalizm'in Aydınlanma ilkelerinden uzaklaşmasına ve muhafazakâr bir boyut kazanmasına yol açmıştır. Zira organik toplum teorisinde bağımsız bir aktör olarak birey nosyonuna yer yoktur. Dolayısıyla bireyin kendine özgü amaçları, çıkarları ve düşünceleri olduğu ve aklım ve diğer insanî yetilerini kullanarak kendi yaşamına yön verebileceği ve bunun için de özgürlüğünün korunması gerektiği şeklindeki Aydınlanmacı varsayım kabul edilmemektedir. Buna göre birey, adına millet denilen kolektivitenin bölünmez parçasıdır. Bu nedenle bireysel çıkar ve düşünce farklılığı bu organik bütünü bozucu niteliğinden dolayı kabul edilemez ve dolayısıyla bu farklılıklarının siyasallaşmasına, yarışması, çatışması ve uzlaşması anlamında demokratik siyasete yer yoktur. Organik toplum teorisinde siyasetin anlamı "toplumun ortak çıkarı"nın bulunmasıdır. Özel çıkarlar, çoğu kez genel çıkarla çatıştığından, toplumsal aktörlerin "ortak çıkar"ın tespitinde rol almaları düşünülemez. Özel çıkarların ötesinde genel çıkarı belirleyecek tek otorite devlettir. Kemalist diskurda liberal demokrasinin adi sokak politikacılığı olarak tavsif edilmesi, milleti bölen ve güçsüzleştiren bozucu bir olgu olarak sunulmasının arka planındaki gerekçeler bunlardır.

Bütün bunlara rağmen Kemalizm-Aydınlanma ilişkisini belirlemek açısından kritik soru, Kemalist seçkinlerin faili oldukları tek parti düzenini ve otoriter siyasî pratikleri nasıl yorumladıklarıdır. Bu seçkinler, Recep Peker gibi bir iki istisna dışında, otoriter vesayetçi düzeni ilkesel olarak savunmak yerine çoğu kez onu demokrasi ile bağdaştırmaya dönük zorlu tevillere yönelmişler ve meşruiyeti bu çizgide aramışlardır. Seçkinler, bu düzenin geçici olduğunu açıkça ifade etmeseler bile, Kemalist söylem içinde bu niyetin belirtisi olan çok sayıda dolaylı ifadeye rastlanmaktadır: "Fertler mütefekkir olmadıkça kitleler istenilen istikamete, herkes tarafından iyi veya fena istikametlere sevk olunabilirler (...) Şüphe yok ki her işin başlangıcında aşağıdan yukarıya doğru olmaktan ziyade yukarıdan aşağıya olması zarureti vardır" (Atatürk, 1997b: 11).

Görüldüğü üzere Kemalistler, henüz aydınlanmamış halk kitlelerine, siyasal hayatta söz hakkı tanınırsa, kolayca eski düzen yanlılarınca kandırılabileceklerinden, modernleşme projesinin daha baştan akamete uğrayacağından kaygı duymaktadırlar. Onlara göre halkın siyasal karar sürecine dâhil edilmesi, ancak aydınlatılıp, dünya meselelerine dünyanın içinde üretilmiş bilgiler ışığında bakmaya başlamasına paralel olarak gerçekleşe-

cektir. Bu nedenle mevcut vesayet rejimi, bu dönüşümü sağlamak, yani koşulları hazırlamak için zorunlu bir aşamadır.[10] Atatürk'e göre "milli irade" ancak halk eğitildikçe ortaya çıkacaktır: "Bu kuvvet zaman ile ve insanları terakkıyat-ı medeniyesiyle teali eder, kesb-i resanet eder ve yükselir ve irade-i milliye, hâkimiyet-i milliye bu kuvvetten ibarettir" (Atatürk,1997a:227).

Kısacası, otoriter vesayetçi rejim, Kemalizm tarafından öngörülmüş, ideal olarak belirlenmiş değildir. Tam aksine ideal ile reel arasındaki çelişki, vesayet rejiminin kurucuları için daima bir esef kaynağı olmuştur (Duverger, 1970: 292; Frey, 1965: 339). Kemalist seçkinlerce iktidarın kaynağının millet olarak gösterilmesi, yürütme organının TBMM içinden çıkmış olması, faşist rejimlerdeki otorite savunusu yerine demokrasi savunusu, yönetim görevlerine gelmede "siyasal elit", "işçi sınıfının öncüsü olma"nın değil; seçimlerde çoğunluğun oyunu almış olmanın belirleyici olması, bu dönemin demokrasiye dönük niteliğinin diğer göstergeleridir (Duverger, 1970: 291-292).

Mustafa Kemal'in 1930'da Fethi Bey'i bir muhalefet partisi kurmaya ikna sürecinde sarf ettiği şu sözler fiilî durumdan memnun olmadığının bir işaretidir:

> Bu günkü manzaramız aşağı yukarı bir diktatör manzarasıdır. Vakıa bir meclis vardır. Fakat dâhilde ve hariçte bize diktatör nazariyle bakıyorlar. (...) Ben öldükten sonra arkamda kalacak müessese bir istibdat müessesesidir. Ben ise arkamda bir istibdat müessesesi bırakmak istemiyorum (Okyar, 1980: 392-393).

Örnekleri çoğaltılabilecek bu türden rahatsızlıklar, Kemalizm'in başlangıçta belirlediği Aydınlanmacı perspektifin büsbütün ortadan kalkmadığının kanıtıdır. Gerçekten de bu süreçte modern siyasî kurumlar biçimsel düzeyde de olsa korunmuş, fillî durumu meşrulaştıracak bir siyasal sistem değişikliğine gidilmemiş, bunun yerine mevcut uygulamalar, tevil yolu ile modern siyasî kavram ve ilkelerle bağdaştırılmaya çalışılmıştır. Kemalist seçkinlerin fiilî durumu meşrulaştırmak için, Türkiye'de sınıfların bulunmadığı, tek partili rejiminin demokrasiye daha uygun olduğuna dair

---

[10] Kemalist seçkinler arasındaki bu konudaki hâkim yaklaşımı dönemin ideologlarından Falih Rıfkı Atay şöyle özetler: "Biz Mustafa Kemal'in kesip atmasını ve yeni düzeni, sağlam teminat elde edinceye kadar, sıkı bir disiplin altında korumasını istiyorduk (....) Bize göre Türkiye, her şeyin başında, medeniyet meselesini halletmeli idi. Bir milletin tarihinde medeniyet meselesinin oy toplayarak halledildiği görülmemiştir. (...) Bize göre milli irade hür değildir. Milli irade, batıl fikirler ve batıl inançlarla paslanmış ve büyük ölçüde ortaçağ müesseselerinin köleliği altında idi. Her şeyden önce bu irade, müspet ilme dayanan ilk eğitim terbiyesi ile kara inançlardan temizlenmeli ve hürriyetine kavuşturulmalı idi" (Atay, 1984: 386-387).

bütün savunu çabalarına rağmen, buna kendilerinin bile ikna olmadıklarına dair pek çok örnek bulunmaktadır. Parti müstakil grubu, müstakil mebuslar uygulaması, –göstermelik düzeyde olsa bile– seçim ve temsil kurumlarından vazgeçilmemesi, parti kongrelerindeki dilek sistemi bu mahcubiyetin ve rahatsızlığın yansımaları ve trajik ölçüde yoksul kapatma girişimleri olmuştur.

KÜLTÜREL KEMALİZM

Ulusun tabii oluşumuna temel oluşturan kapitalistleşmiş bir ekonomik düzen ve burjuva sınıfı mevcut olmadığı için, ulusal kimliğin inşası misyonu devlet tarafından üstlenilmiş ve bu durum, esasında sivil milliyetçi bir kimlik yaratmak isteyen ve bu anlamda Aydınlanma ile örtüşen Kemalist milliyetçiliğin Aydınlanma ile çelişkili kimi öğelerce içten kuşatılmasına neden olmuştur.

Yeni kurulan Türk ulus devletinin devamı, toplumun devlet yapısına ve ideolojisine vereceği desteğe bağlıydı. Dolayısıyla ulusal bilinci uyandırmak ve ulusal kimliği inşa etmek yeni ulus devletin varlık koşuluydu. Ancak 1920'li yılların Türkiyesi'nde ne ulusal bilinçten ne de ulusun oluşabilmesi için gerekli toplumsal koşulların varlığından, yani kapitalizmin yerinden ettiği ve yeni bir kimlik altında toplanmaya hazır kitlelerin varlığından söz edilebilirdi. Kemalist devletin, ulusal kimlik inşa süreci iki yönde çalışmıştır. Birincisi, din temelli geleneksel kimliğin aşındırılması, ikincisi ise "Türk"e özgü özelliklerin ön plana çıkarılmasıdır. Her iki yön de, Kemalist milliyetçilik üzerinde Aydınlanma evrenselciliği ile çelişkili bir takım etkiler yaratmıştır.

Osmanlı-İslâm kimliğinin tasfiyesi bizi Kemalist milliyetçiliğin modernist yönü ile yüz yüze getirir. Zira Kemalistlerin amacı Türkiye'de bütün boyutları ile Batılı bir toplum oluşturmaktır. Ancak, 1920'li yıllar Türkiye'sinde "eski olan", bütün boyutları ile varlığını muhafaza etmektedir. Kemalist milliyetçiliğin yöneldiği hedef açısından mevcut toplum, yaratılacak ideal toplumun önünde bir engeldir. Kemalist seçkinler onu, katı bir laiklik anlayışı ile eski düzeni dayanaktan yoksun bırakarak aşmayı düşünmüşlerdir. Dini kolektif kimliğin yerine, laik ve seküler bir kimlik ikameye etmeye yönelmiş olan Kemalist milliyetçilik, ulaşılmak istenen hedef açısından Aydınlanma ile bağdaşmakta, ancak millî kimliğin inşası için başvurulan yöntem bakımından ondan ayrılmaktadır. Ulusal kimlik inşa misyonu, devletin zaten oldukça zayıf olan sivil toplum karşısında daha da güçlenmesine neden olmuştur (Kadıoğlu, 1995: 93). Yeni bir toplum ve kimlik yaratmak isteyen Kemalist devlet, müzikten

kılık kıyafete, dinden spor alanına toplumsal yaşamın bütün alanlarına müdahale etmiştir.[11] Bu durum, tekke ve zaviyeleri kapatarak, bireyi boğucu cemaat yapısından kurtarıp özgürleştirme niyetinde olan (Sarıbay, 1995: 178) Kemalist idealle çelişmektedir. Kemalist seçkinleri bu çelişkili tavra yönelten neden, geleneği içten kuşatacak ve onunla hesaplaşmaya girerek onu dönüştürecek toplumsal aktörlerin bulunmamasıdır.

Halkın, Osmanlı-İslâm kimliğinden sıyrılması ve tanımını seçkinlerin yaptığı ulusal kimliği benimsemesi için Kemalist milliyetçiliğin yöneldiği ikinci hedef Türk'e özgü özelliklerin kurgulanmasıdır. Özgül olarak "Türk"ün inşası misyonu, Kemalizm'i Aydınlanma'nın diğer bir direği olan evrenselcilikten uzaklaştıran ve yerelciliğe yönelten bir faktör olmuştur. Kemalist seçkinler, bir yandan Aydınlanmanın evrensel bir insan doğası ve evrensel bir kültür gibi söylemlerini benimserken öte yandan da kültürlerin, dahası Türk kültürünün ve ulusunun biricikliğini ve özgüllüğünü savunmak gibi çelişkili bir tutum sergilemişlerdir. 1931 CHP programında;

> Fırka, terakki ve inkişaf yolunda ve beynelmilel temas ve münasebetlerde bütün muasır milletlere muvazi ve onlarla bir ahenkte yürümekle beraber Türk içtimai heyetinin hususi seciyelerini ve başlı başına müstakil hüviyetini mahfuz tutmayı esas sayar (CHF, 1931: 10).

Görüldüğü üzere, burada, Aydınlanmanın siyaseten bütünleşmiş bir toprak parçası üzerinde yaşayan eşit yurttaşlar biçiminde, siyasal ve topraksal olarak tanımladığı ulus yerine, Alman kültürel milliyetçiliğindeki etnik ve kültürel temelde tanımlanan millet kavramına yakın bir tanımla karşı karşıya bulunmaktayız (Aydın, 2009: 953).[12] Ancak pek çok milliyetçilikte görülen bu yerelci söylem, Kemalist milliyetçiliğin sivil doğasını gölgede bırakacak bir düzeye erişmemiştir. Öğün'ün (1998: 191) belirttiği gibi Mustafa Kemal'in son tahlilde amacı "özgür ve kökler üzerine ısrarlı olmayan yurttaşlardan oluşan kamusal-politik bir toplum inşa etmekti". Ve bunun için de politik küreyi herhangi bir kültürle ilişkilendirmekten kaçındı. Türk kimliğinin kökenlerinin dokunmasında kolayca izi sürülemeyecek Orta Asya Türk tarihine yönelmesi bunun bir göstergesidir. Burada asıl amaç, gerçekten de özgül olarak Bir Türk kimliği yaratmaktan ziyade Osmanlı-İslâm kimliğini "unutturmak"tır (oblivion). 1930

---

[11] Bu yöntemin "sosyolojik olan"ın yani gündelik yaşamın (micro düzeyin) dönüştürülmesi açısından ne ölçüde etkili olduğu başka bir tartışma konusudur.

[12] Zira, Alman romantik felsefecileri, birbirinden farklı olan her halkın ayrı bir ruhu (volksgeist) olduğu ve söz konusu halkın kendi ruhunu koruduğu ölçüde siyasal milliyetçiliğe geçebileceği ve bir ulus devlet olarak varlığını koruyabileceğini düşünüyorlardı (Aydın, 2009: 953).

sonrasında ortaya atılan 'bütün uygarlıkların yaratıcısının Türkler olduğu' ve 'bütün dillerin Türkçeden türediği' biçimindeki tezler ilk bakışta yüksek dozda bir milliyetçiliği çağrıştırsa da son kertede bu unutturma hedefine dönük stratejinin bir parçasıdır. Anadolu'daki uygarlıklara gönderme yapılarak bu *puzzle* tamamlanmaya çalışılır. Sümerbank, Etibank, Hitit Heykeli bu stratejinin sembolik yansımalarıdır.

Ancak, laik Batılı ulusal kimlik inşasının devlet tarafından üstlenilmiş olması, ister istemez Kemalizm'i Aydınlanmacı karakterini bir ölçüde gölgelemiştir. Bir kere bu misyon, devletin toplumdaki bütün görüşler karşısında tarafsız olması ilkesi ile çelişmekte, tarafsızlık bir yana devleti ideoloji üreten ve öğreten bir devlet konumuna getirmekte ve dolayısı ile düşüncelerin serbestçe serpilip gelişmesi imkânı büyük ölçüde kısıtlanmaktadır. Kahraman'ın (2004:110) ifadeleriyle bu yönüyle Kemalist "(M)illiyetçilik, kişilerin bilinçlerini ve benliklerini özgürleştiren değil, (onlarda) 'ümmet' ve 'cemaat' ruhu yaratmaya çalışan ve kişiyi o 'ruhun' toptancılığı içinde tutsak eden totaliter bir "araca" dönüşmüştür.

Aslına bakılırsa milliyetçiliğin Aydınlanma ile sorunlu ilişkisi sadece Kemalizm'de karşımıza çıkmış değildir, benzer bir durum Batı'da da söz konusudur. Milliyetçilik, din temelli kimliğin yerine laik seküler ve bu dünya içinde kurgulanmış bir kimliği ikame etmesi ve milleti egemenliğin kaynağı haline getirerek siyaseti dünyevîleştirmesi yönüyle modern-dir. Ancak bir ulusu diğerinden ayıracak öğeleri ön plana çıkarma adına geleneğin modernliğin dünyasına taşınmasına vesile olması bakımından da muhafazakâr bir etki yaratmaktadır (İrem, 2008: 13). Kemalist milliyetçilikte de bu iki yanlılık bir arada bulunmaktadır. Elbette bütün bunlar Mustafa Kemal ve inkılâp kadrosunun kişisel olarak öngördükleri ve murat ettikleri bir durum olmaktan çok nesnel koşulların bir sonucu olarak gelişmiştir.

Kemalizm ve Ekonomi

Reel Kemalizm'i biçimlendiren ve onu Aydınlanma ilkelerinden uzaklaştıran bir diğer somut neden, ulusal ekonomiyi kurma ve ulusun inşası hedefleri arasındaki çelişkileri gidermek ve özel müteşebbisin gücünün yetmediği alanlarda devletin yatırım yapma zorunluluğudur. Kemalist seçkinlere göre, kurulmak istenen modern toplumun sağlam temeller üzerine yükselebilmesi, kapitalist pazar ekonomisinin kurulmasına bağlıydı. Öyle ki daha cumhuriyet ilân edilmeden toplanan ulusal kongrede özel sektör aracılığı ile bir kalkınma programının yürütülmesi ana politika olarak belirlendi. Bu yoldan bir kalkınma için ise ilk başta, belirli bir sermaye

birikimi ve onu elinde tutan bir burjuva sınıfının yaratılması gerekmekteydi. İkinci Meşrutiyet'te "milli iktisat" olarak formüle edilen Cem'in (1977: 298) ifadeleriyle "devletçilik görünümündeki (bu) liberal politika", Cumhuriyet seçkinlerince de benimsendi. 1923-1929 arasında uygulanan iktisat politikası genel hatları itibariyle liberaldi. Devlet, ancak özel sektörün gücünün yetmediği yerlerde yatırım için devreye girmekteydi. Ancak bu süreçte özel sektörü teşvik edici politikaların beklenen sonucu doğurmaması ve 1929 Dünya ekonomik buhranı, devletçiliği zorunlu bir politika enstrümanı haline getirdi. Diğer alanlarda olduğu gibi, Kemalizm'in ekonomi alanında da, özgürlük, yarışma ve rekabet gibi Aydınlanmacı ilkelerle örtüşmeyen devletçi politikaya başvurması, nesnel koşullardan bağımsız, salt ilkesel ve ideolojik bir tercih sonucunda gelişmiş değildi. Birinci neden, bütün çabalara rağmen, özel sektör yatırımlarının efektif talebi karşılayacak düzeye ulaşmaması, diğeri ise 1929 ekonomik bunalımının bütün dünyada devletlerin ekonomiye müdahalesini zaruri kılmış olmasıydı.

Bu gelişmelere paralel biçimde Kemalizm, 1930 sonrasında muhafazakâr düşüncenin temel argümanlarından biri olan organik toplum teorisinin varsayımlarına daha fazla atıfta bulunmaya başlamıştır. 1920'li yıllarda da Kemalist seçkinler zaman zaman tesanütçü söyleme müracaat etmişlerdir. Zira burada asıl amaç solidarist korporatist bir iktisadi-siyasi düzen kurmak değildir. Burada birinci amaç, serbest rekabetin yol açacağı sınıflaşmanın bir sınıf çatışmasına dönüşerek henüz rüşeym aşamasındaki ulusal birliği bozmasını önlemektir. İkinci ve belki de daha önemlisi, sınıf çatışmasının sermaye birikimi sürecini kesintiye uğratmasına mani olmaktır. Vazgeçilmez ve aynı zamanda birbiriyle kimi noktalarda çatışmakta olan bu hedeflerin birlikte gerçekleştirilebileceği tezini içeren ideolojik dizge olarak solidarist korporatist söylemin 1930'lu yıllarda ön plana çıkması bu yüzdendir. Aydınlanma bireyciliği ile bir araya gelmesi imkânsız olan ve temelde muhafazakâr bir bakış açısını yansıtan organik toplum teorisinin argümanları bu geçiş döneminde, Kemalist elit tarafından adeta ödünç alınmıştır. Yoksa ana perspektifte bir değişiklik söz konusu değildir. İsmet İnönü, yıllar sonra yaptığı bir değerlendirmede bu hususu şöyle özetler: "Görüşlerinde meçhul bir yer yok. Cumhuriyet Halk Partisi'nin prensipleri Atatürk'ün düşüncesini gösteriyor. Başından beri özel teşebbüsü esas tutmuş ve ölünceye kadar da bu prensibi tatbik etmiştir" (İpekçi,1967: 39).

Ekonomi alanında Kemalist tutumu belirlemek açısından 1930 sonrası devletçiliğinin irdelenmesi önemlidir. Yukarıda belirtilen nedenlerle başlayan devletçilik, bu dönemde, katı bir doktrine dönüşmemiş, kalkınma-

nın özel sektör eliyle yürütülmesi düşüncesinden ilkesel olarak uzaklaşılmamıştır. İsmail Cem, devletçiliğin sınırları ve özel teşebbüse olan desteği şöyle özetler:

> 1932'de kurulan ve devlet işletmeciliğine ön veren, ayrıca karma teşebbüsleri denetleyen "Devlet Sanayi Ofisi" 1933'de kapatılmıştır; 1932'de Türk limanları arasında posta seferleri devlet tekeline alınırken, gene 1933'de tekelden vazgeçilmiştir. Aynı yıl kurulan Sümerbank verdiği kredilerle özel sektörü besleyen devlet kuruluşu görevini yüklenmiştir, vb. Genel çizgileriyle 1930 yıllarının devletçiliği, bilinçli bir tercihten çok, bazı zorlamaların gerektirdiği sınırlar, özel sektöre kabul ettirilen tavizler şeklinde belirmekte; devletçilik de asıl fonksiyonu olan özel sektör hamiliğini bu dönemde sürdürmektedir (Cem, 1977: 298).

Kemalistler, bu dönemde, üretim güçlerini korporatif bir örgütlenme içinde biçimlendirme yönünde bir iktisadî ve siyasî kurumsallaşmaya gitmemişler ve ekonomide katı devletçi politikaları devreye sokmak zorunda kaldıkları 1930 sonrasında bile ana izlekten ayrılmadıklarını hatırlatmışlardır. Sendika kurma yasağı, toprak reformuna başvurulmaması, kapitalist bir ekonomik düzen için sermaye birikimini oluşturma cümlesi içinde mütalaa edilmelidir. Korkut Boratav'ın (2006: 25) söylediği gibi, 1930 sonrası devletçiliği, sermaye birikimini sağlamanın özel bir yolu olarak biçimlenmiştir.

Sonuç

Görüldüğü üzere, Kemalist metinlerden ve politikalardan hareketle yapılan analizlerle, oluşum bağlamı ve bunun getirdiği sınırlılıklar dikkate alınarak yapılan bir incelemenin ortaya koyduğu Kemalizm resmi, birbirinden oldukça farklıdır. Girişte özetlenen, Aydınlanma ve modernlikle ilişkisi temelinde yapılan sorgulamalardan çıkan iki farklı Kemalizm tanımı arasındaki var olan derin uçurumlar, büyük ölçüde Kemalizm'i oluşum bağlamı dışına çıkararak yapılan değerlendirmelerden kaynaklanmaktadır. Geçmişten kökten bir kopuş ve Türk toplumunu Batılı ulus-devlet formuna göre yeniden inşa iddialarına rağmen Kemalizm, bir tarihî devamlılık karakterini haizdir. Sorduğu soru açısından da (bu devlet nasıl kurtulur), getirdiği yanıt açısından da (devlet ve seçkinler aracılığıyla) bu devamlılık kendini hissettirir. Bir kopuştan söz edilecekse bu sadece modernliğe atfedilen değer ile modernliğin kapsamı ve boyutu konusundadır. Gerçekten de Kemalizm'in Osmanlı'daki hâkim modernleşme çizgisin-

den farkı, Aydınlanma ve modernliğin özüne inanmış olmasıdır. Kanımca Kemalizm'i Aydmlanmacı olarak niteleyen değerlendirmeler onun bu ideallerinden yola çıkmaktadır. Öte yandan Kemalizm'in, otoriterliği, birey, özgürlük konularında Aydınlanma ile sorunlu ilişkisi ve zaman zaman karşımıza çıkan muhafazakâr tavır, daha ziyade onun gerçeklikle girdiği diyalektik ilişkinin bir neticesidir. Kemalizm'i otoriter, vesayetçi, tesanütçü, yerelci ve milliyetçi olarak niteleyen çalışmaların yeterince dikkate almadıkları husus budur.

Özetlemek gerekirse Kemalizm'i sadece esin kaynağı ile özdeşleştiren açıklamalar da, Kemalist söylem ve Tek parti dönemi politikalarından yola çıkan değerlendirmeler de onu anlamak bakımından yetersizdir. Kemalizm'i doğru analiz ve anlama için, idealle reel, metin (*text*) ile bağlam (*context*) arasındaki diyalektik ilişkinin esas alınması bir zorunluluktur. Böylesi bir varsayımdan yola çıkan bu çalışmanın vardığı sonuç, Kemalizm'in, idealleri açısından Aydınlanmacı, ütopyanın gerçekliğe dönüştürülme sürecinde nesnel koşulların uğrattığı kırılmalar yüzünden pek çok bakımdan Aydınlanma'dan uzaklaşmış ve kimi noktalarda muhafazakârlaşmış eklektik bir ideoloji olduğudur.

Aslına bakılırsa benzer bir durum, Aydınlanma ve modernliğin beşiği konumundaki Batı için de söz konusudur. Batı'daki tarihsel gelişim çizgisi içinde milliyetçilik, ulus-devlet, ulus-devlet modernliği, kapitalizm, modernliğin Aydınlanma ile çelişkili bir nitelik kazanmasına yol açmıştır. Kemalizm'de ise bu çelişki ve kırılma daha derindir. Bu sonuca yol açan en temel parametre, zayıf tarihsellik ve bunun tabii sonucu olarak öne çıkan otoriter modernleşme yöntemidir. Kemalizm, nesnel koşulların tabii sonucu olarak öne çıkan bir otoriter modernleştirme yöntemi olarak biçimlenmiş, bu olgu Mustafa Kemal'in kişisel ideallerini öncelemiş, başlangıçtaki idealler somut gerçeklerle karşılaşma sürecinde yutulup silikleştirilmişlerdir. Mustafa Kemal ve lider kadro, Fransız Devrimi ve Aydınlanma ideallerine sempati besleseler bile, koşullar, onları, Aydınlanma ile pek çok noktada bağdaşmayan politikalara sürüklemiştir. Örneğin, Kemalist seçkinler ve İttihatçı selefleri "milli iktisat" ideolojisini, bir tesadüf sonucunda Friedrich List'in fikirleri ile tanıştıkları için değil, nesnel koşullar öyle gerektirdiği için benimsemişlerdir. Devletle toplum arasında otoriter ilişki, birey, özgürlük gibi Aydınlanmacı ilkelerin yeterince önem kazanamaması, Kemalizm tarafından murat edilmiş olmayıp, modern kategorilerin yukarıdan aşağı inşa edilmesi yönteminden türemiştir. Çünkü devletin topluma biçim vermesi, yeni bir insan tipinin projeler kanalıyla yaratılmaya çalışılması başlı başına Aydınlanmanın esprisine uzak olasılıklardır. Sekülerliği, özgürlüğü, demokrasiyi, güçlü ve ilerleyen bir

ekonomiyi var edecek olan seçkinlerin niyetlerinden çok toplumun öznel koşullarıdır.

KAYNAKÇA

Açıkel, Fethi (2007), "Model Bağımlı Modernleşme Üzerine Kavramsal Bir Deneme: Seçkinler ve Osmanlı-Türk Modernliğinin Bilişsel- Kurumsal Repertuarı" içinde: Tarihsel Sosyoloji, Derl.Ferdan Ergut-Ayşen Uysal, Ankara: Dipnot Yayınları.

Atatürk, Mustafa Kemal (1997), Atatürk'ün Söylev ve Demeçleri, Ankara:Türk İnkılâp Tarihi Enstitüsü Yay.,5.Baskı, (Cilt I: 1997a, Cilt II: 1997b).

Atay, Falih Rıfkı (1984), Çankaya, İstanbul: Bateş A.Ş..

Aydın, Suavi (2009), "Türk Düşüncesinde Alman Etkisi" Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce Cilt:9, Ed. Tanıl Bora-Murat Gültekingil, İstanbul: İletişim Yayınları, s.947-970.

Boratav, Korkut (2006), Türkiye'de Devletçilik, 2.Baskı, Ankara: İmge Kitabevi.

Cem, İsmail (1977), Türkiye'de Geri Kalmışlığın Tarihi, 6.B., İstanbul: Cem Yayınevi.

C.H.F. (1931), C.H.F. Program, İstanbul: Devlet Matbaası.

Collinicos, Alex (2007), Toplum Kuramı-Tarihsel Bir Bakış-, Çev. Yasemin Tezgiden, İstanbul: İletişim Yayınları.

Duverger, Maurice (1970), Siyasi Partiler, Çev. Ergun Özbudun, Ankara: Ankara Ünv. Hukuk Fakültesi Yayını.

Ergur, Ali (2009), "Türkiye'de Siyasi Düşüncenin Gelişmesinde Fransız Etkisi" Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce Cilt:9, Ed. Tanıl Bora-Murat Gültekingil, İstanbul: İletişim Yayınları, s.927-944.

Frey, Frederick W. (1965), The Turkish Political Elite, Cambridge: M.İ.T Press.

Gellner, Ernest (1998), Milliyetçiliğe Bakmak, Çev. Simten Coşar-Saltuk Özertürk-Nalan Soyarık, İstanbul: İletişim Yayınları.

Gencer, Bedri (2008), İslam'da Modernleşme, Ankara: Lotus Yayınları.

Hampson, Norman (1991), Aydınlanma Çağı, Çev. Jale Parla, İstanbul: Hürriyet Vakfı Yayınları.

Herzog, Christoph (2009), "Enlightenment and the Kemalist Republic: A Predicament", Journal of Intercultural Studies, Vol.30, No.1, February, p.21-37.

Horkheimer, Max (1994), Akıl Tutulması,3. Baskı, Çev. Orhan Koçak, İstanbul: Metis Yayınları.

Horkheimer, Max- Adorno, Theodor W. (1995-1996), Aydınlanmanın Diyalektiği, Cilt: I-II, Çev. Oğuz Özügül, İstanbul: Kabalcı Yayınevi.

İpekçi, Abdi (1967), İnönü Atatürk'ü Anlatıyor, İstanbul: Cem Yayınevi.

İrem, C. Nazım (2008), "Cumhuriyet Modernleşmesinin Sınırları ve Bir Sınır Dili Olarak Muhafazakar Modernite" Muhafazakar Düşünce, Sayı: 18, s.11-32

(2007), "Aydınlanma, Küreselleşme ve Postmodernleşme Sarmalında Modernite ve Türkiye'de Yerellik Siyaseti", Binnaz Toprak (Ed), Aydınlanma Sempozyumu, İstanbul:

Osmanlı Bankası Arşiv ve Araştırma Merkezi, s.114-150.
Kadıoğlu, Ayşe (1995), Milletini Arayan Devlet: Türk Milliyetçiliğinin Açmazları" Türkiye Günlüğü, Sayı:33, s.91-100.
Kahraman, Hasan Bülent (2004), Postmodernite ile Modernite Arasında Türkiye, 2.Baskı, İstanbul: Everest Yayınları.
(1993), "Kemalist Doktrin ve Devlet Anlayışı-Düzeni Çerçevesinde Türkiye Modernizm Etkileşimi", içinde: Hasan Bülent Kahraman, Yeni Bir Sosyal Demokrasi İçin, Ankara: İmge Yayınları.
Karaveli, Halil M.(2010), "An Unfulfilled Promise of Enlightenment: Kemalism and its Liberal Critics", Turkish Studies, Vol.11, No.1, 85-102.
Keyman, E. Fuat (1997), "Kemalizm, Modernite, Gelenek: Türkiye'de "Demokratik Açılım" Olasılığı", Toplum ve Bilim, Sayı: 72, ss.84-101.
Mardin, Şerif (1989), Jön Türklerin Siyasi Fikirleri, 3.Baskı, İstanbul: İletişim Yayınları.
(1996). Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu, Çev.M. Türköne - F. Unan - İ. Erdoğan, İstanbul: İletişim Yayınları.
Niemeyer, Gerhard (1995), "Enlightenment to Ideology: The Apothesis of the Human Mind" The Clarement Institute, Lanham.
Nisbet, Robert (1997), "Muhafazakârlık", Çev. Erol Mutlu, Sosyolojik Çözümlemenin Tarihi, Ed.Tom Bottomore-Robert Nisbet, Yay. Haz. Mete Tuncay-Aydın Uğur, Ankara: Ayraç Yayınları.
Okyar, Fethi (1980), Üç Devirde Bir Adam, Haz: Cemal Kutay, İstanbul: Tercüman Tarih Yay.
Ortaylı, İlber (2003), Osmanlı İmparatorluğunda Alman Nüfuzu, 5. Baskı, İstanbul: İletişim Yayınları.
Öğün, Süleyman Seyfi (1998), "Türk Politik Kültürünün Şekillenmesinde Tarihin Konumu", Sosyal Bilimleri Yeniden Düşünmek, İstanbul: Metis Yayınları, s.180-197.
(1994), "Kemalizm Tartışmalarının Kültürel Doğası Üzerine Bazı Notlar", Türkiye Günlüğü, Sayı: 28. s.24-36.
Özipek, Bekir Berat, "Anglo-Sakson ve Fransız Siyasi Modelleri Arasında Cumhuriyet Modernleşmesi" Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce Cilt: 9, Ed. Tanıl Bora-Murat Gültekingil, İstanbul: İletişim Yayınları, s.971-980.
Parla, Taha (1993), Ziya Gökalp, Kemalizm ve Türkiye'de Korporatizm, 2.B., Yay. Haz. Füsun Üstel-Sabir Yücesoy, İstanbul: İletişim Yayınları.
Sarıbay, Ali Yaşar (1995), " Demokrasi'nin "Prelude"ü Olarak Kemalizm", Ali yaşar Sarıbay, Postmodernite, Sivil Toplum ve İslam, İstanbul: İletişim Yayınları.
Toprak, Zafer (2007), "Üçüncü Cumhuriyet Fransa'sı, "Aydınlanma" ve Osmanlı'da Tarihyazıcılığı" Binnaz Toprak (Ed), Aydınlanma Sempozyumu, İstanbul: Osmanlı Bankası Arşiv ve Araştırma Merkezi.
Tunaya, Tarık Zafer (2004a), Türkiye'nin Siyasi Hayatında Batılılaşma Hareketleri, İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları.

(2004b), Hürriyetin İlanı-İkinci Meşrutiyet'in Siyasi Hayatına Bakışlar, İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları.

Wagner, Peter (2003), Modernliğin Sosyolojisi, Çev. Mehmet Küçük, İstanbul: Doruk Yayınları.

Yavuz, M.Hakan (2000), "Turkey's Fault Lines and the Crisis Of Kemalism", Current History, January.

Muhafazakâr 'Tepki'ler









Üst sol: Peyami Safa'nın *Hak Yolu* mecmuasında yayınlanacak şiirinde kullanılmak üzere çektirdiği fotoğraf.

Üst Sağ: Safa, 1937'de.

Orta: Safa, Yassıada Duruşmaları sırasında dergisine yapılan yardımlara ilişkin ifade verirken.

Alt: *Kadro Dergisi* çevresi. *Soldan sağa:* Vedat Nedim, Burhan Asaf, Yakup Kadri, Mehmet Şevki, Şevket Süreyya, İsmail Hüsrev.

KURULUŞ SÜRECİNDE CUMHURİYET MUHAFAZAKÂRLIĞI: PEYAMİ SAFA'NIN KEMALİZM YORUMU

Aytaç Yıldız*

Türk muhafazakârlığı, Cumhuriyet'in erken döneminde Ahmet Ağaoğlu, Hilmi Ziya Ülken, Mustafa Şekip Tunç, Yahya Kemâl, Ahmet Hamdi Tanpınar, İsmail Hakkı Baltacıoğlu ve Peyami Safa gibi isimlerin yazıları ve eleştirileri ile ortaya çıkmıştır. 1930'ların ilk yarısında görünürlük kazandıktan sonra yükselerek devam eden bu fikir yapılanması, genç devletin "kurucu felsefesi"ne getirdikleri yeni yorumlara dayanmaktadır. Siyasal, ekonomik ve kültürel alanların her birinde ayrı ayrı tebarüz edebilen muhafazakâr tutum, rejimin merkezinde üretilen ve çerçevesini pozitivist-ilerlemeci bir anlayışın belirlediği resmî ideolojiye, kendi bakış açıları ile yeni bir anlam verebilme çabasını yansıtır.

Erken dönem Türk muhafazakârlığının eleştirisine dair, bugüne dek yapılmış çalışmalara genel olarak bakıldığında da temel sorun noktasını, Kemalizm ile muhafazakâr düşünce arasındaki ilişkinin niteliğinin oluşturduğu görülür. Muhafazakârların, resmî ideolojinin ne olduğu ya da nasıl anlaşılması gerektiğine dönük girişimleri, farklı bir Kemalizm okuması olarak değerlendirilse bile, son kertede onun yeniden üretilmesi işle-

* Yrd. Doç. Dr. Aytaç Yıldız, Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Sosyoloji Bölümü.

mi olarak gerçekleşmektedir. Atatürk'e ya da onun inkılâplarına dönük bir eleştiriden ziyade, siyasal ve toplumsal modernleşmenin "milli" ve "yerel" olanı gereğince dikkate alması, toplumun ve geleneğin sürekliliği fikrine atfen talep edilmekte ve Kemalizm bu bağlama oturtulmaya çalışılmaktadır. Böylece muhafazakârlık, bir yandan kendini yerleşik düzen içinde peşinen dışlanmak ya da susturulmaktan korurken öte yandan entelektüel bir müdahaleden de geri durmamaktadır. Bu durum, karşılıklı bir meşruiyet sağlama anlamına da gelmektedir. Muhafazakârlar, eleştirinin sınırlarını; Kemalist irade de bu sınırlı eleştiriyi ihlal etmediği oranda, karşılıklı bir meşruiyetten söz etmek mümkündür.

Bu çalışma, muhafazakârlık eleştirisinde her zaman öne çıkan bir figür olarak Peyami Safa'nın (1899-1961) Kemalizm yorumunu ele almaktadır. Bir ideoloji olarak Kemalizm'in gündeme geldiği, aydınlar arasında yoğun tartışmalara yol açtığı ve böylelikle kavramsal oluşum sürecine girdiği dönem olan 1930'lu yıllar, aynı zamanda Türk muhafazakârlığının da oluşum sürecidir. Bu nedenle burada Safa'nın uzun döneme yayılan düşünce hayatı değil, sadece 1930'lardaki kimi yazıları ve onun Kemalizm yorumunun mütekâmil hali olan 1938'de yayımladığı *Türk İnkılâbına Bakışlar* adlı eseri üzerinden bir değerlendirme yapılmaktadır. Safa'nın Kemalizm algısı, bir yandan en genel anlamıyla muhafazakârlığın Cumhuriyet ideolojisi içinde tekabül ettiği yeri gösterirken, öte yandan "Türk muhafazakârlığı" üst-başlığı altında yapılan değerlendirmelerde birbirinin yerine rahatlıkla kullanılabilen "kültürel muhafazakârlık", "milliyetçi muhafazakârlık", "cumhuriyetçi muhafazakârlık" gibi terimlere, en azından Peyami Safa örneğinde görüldüğü üzere daha dikkatle yaklaşılması gerektiğini ortaya koymaktadır.

YENİ BİR SİYASET ARAYIŞI

1925 tarihli Takrir-i Sükûn kanununun ilânıyla devlet, tek partili otoriter bir yönetim tesisinde karar kılmıştı. Böylece radikal modernleşme sürecinde birbiri ardınca tatbik edilecek reformların tamamlanabilmesi için alternatif sesler ve eylemler askıya alınmış oluyordu. Bu dönem 1930 yılından itibaren iç ve dış etkilerle kırılmaya başladı. 1929 ekonomik krizi ve aslında bundan ayrı düşünülemeyecek olan Avrupa'daki keskin siyasal ve ekonomik değişim rüzgârı, Türkiye'ye de sirayet etti. En önemli husus 1923'ten beri Cumhuriyet'in toplumsal dönüşüm için tam anlamıyla *model* aldığı Avrupa imgesinde yaşanan çatlama oldu: Topyekûn Batılılaşma teşebbüsünün kurucu kaynağı olarak "Batı" imgesi, muhayyel orijinalitesinden uzaklaşmaya başlamıştı ve 1923'ten beri gidilen

yolun doğruluğu hususunda "Gazi'de şiddetli bir şüphe doğmuştu".[1] Serbest Cumhuriyet Fırkası'nın kurulması da bu sürecin bir uzantısı olarak ortaya çıkmıştır. Bu muhalefet denemesinin ömrü kısa ama etkileri uzun olacaktı. Yapılan inkılâpların sathî kaldığı, inkılapların halka anlatılması ve yayılması gerektiği yollu önemli çıkarımlarla birlikte, 1931'den itibaren rejimi tanımlama, sınırlarını belirleme ve onu bir sisteme kavuşturma amaçlı teşebbüsler hızlanmaya başladı.

Bir yandan dil ve tarih tezleri hazırlanırken, 1931 yılı Mayıs ayında "Altı Ok" olarak bilinen ilkeler, parti programına dâhil edildi. Öte yandan rejimin önde gelen bazı isimleri, yeni bir arayışı sağlam temellere oturtabilme kaygısıyla çeşitli ülkelere "gözlem" gezilerine gönderildi. Bilhassa Falih Rıfkı Atay'ın İtalya, İngiltere ve Rusya'ya yaptığı uzun seyâhatler ile İsmet İnönü'nün Rusya ve İtalya gezisi dikkate değerdir. Fakat bu dönemin belki de en ilginç gelişmesi, aydınların gazete ve dergilerdeki sütunlarında, üniversitede veya halka açık konferanslarda rejimin ne ve nasıl olması gerektiği hususunda ve bundan sonra takip edilecek yolu belirleyebilme noktasında ilk kez *yarı-bağımsız* biçimde gruplaşarak, düşüncelerini ve yorumlarını açıkça dile getirme teşebbüsleridir.

Bu teşebbüslerin ilki *Kadro Hareketi*'dir ve Cumhuriyet muhafazakârlığının entelektüel bir müdahale olarak görünürlük kazanması da bu harekete karşı geliştirdiği bakış açısıyla başlamıştır. Kadro dergisini kuranlar, Yakup Kadri gibi Atatürk'ün yakınındaki bir milletvekili, Vedat Nedim ve Burhan Asaf gibi rejimin kritik kurumlarından Matbuat Umum Müdürlüğü yöneticileri, Şevket Süreyya ve İsmail Hüsrev gibi fiilen memuriyet görevinde bulunan isimlerdi. Yakup Kadri dışında tümü Cumhuriyet'ten evvel Marksist düşünceyle yakın ilişkisi olan bu grup, 1925'ten itibaren yavaş yavaş yeni devletin saflarına doğru geçiş yapmıştı ve nihayet 1931 yılında bir araya gelerek, "inkılâbın ideolojisini" yapmak amacıyla yarı-bağımsız bir entelektüel hareket başlatma kararı aldılar. 1932 yılı Ocak ayından itibaren çıkarmaya başladıkları *Kadro* dergisi aracılığıyla, bir arayış içindeki devlete (aslında Atatürk'e), izlemesi gereken yolu ve yöntemi sunacak sistematik bir ideolojinin inşası çabasına giriştiler. Hareketin kendisi laiklik ve milliyetçilik gibi rejimin temel unsurlarında döneme uygun radikal bir tutum almakla birlikte, özellikle siyasal ve ekonomik açıdan yeni bir yorum denemesi sunmaktadır.

Yöntem olarak tarihsel materyalizmi benimseyen Kadroculara göre, bugünün dünyasının temel çelişkisi sınıf çatışması değil, kapitalist batı ile

[1] Ahmed Hamdi Başar, *Meşrutiyet, Cumhuriyet ve Tek Parti Dönemi Hatıraları*, Murat Koraltürk (der), İstanbul Bilgi Üniversitesi Yay., İstanbul: 2007, s. 267.

müstemleke ve yarı-müstemlekeler arasındadır. Bunun nedeni ise modern teknolojinin, dünyada eşitsizce dağılmış olması, bir başka ifadeyle kapitalist Batı'nın tekniği (makineyi) kendi tekelinde tutarak, paylaşmaktan uzak durmasıdır. Böylece bu tekniğe sahip olamayan milletler, zamanla sömürge ülkeler haline gelmiştir. Millî kurtuluş hareketleri bu emperyalizme bir başkaldırı hareketidir ve dünyada ilk örneği Cumhuriyet inkılâbıdır. Bu yönüyle Türkiye, Asya'nın bütün diğer müstemlekelerine örnek teşkil edebilecek bir potansiyele sahiptir.

Kadrocular, Batılı parlamentarizm, liberalizm ve demokrasi gibi kavramların miyadını doldurmuş, 19. yüzyıla ait eski ideolojiler olduklarını belirterek peşinen reddeder. Önerdikleri biçim, otoriter ve disiplinci bir rejimdir. Kadroculara göre toplum, bireyden önce gelir ve bu nedenle bireyin hürriyeti ancak toplumun genel hürriyetine tâbidir. Yine derginin temel görüşlerinden biri, Türkiye'de bir sınıf çatışmasının olmadığıdır. Öte yandan iktisat alanında tam bir devletçiliğin gerekliliğine inanmaktadırlar ve bunun için de planlı ekonomiyi önerirler. Son olarak Kadrocular, Kemalist hareketin orijinalliğinin altını çizerek, Batı'yı taklit etmenin söz konusu olamayacağını, Batı'dan alınacak bir şey varsa bunun yalnızca yöntem ve teknik olabileceğini belirtmiştir.

Kadro'nun pozitivist ve tarihsel materyalist temelli Kemalizm okuması, kısa sürede aydınlar arasında sert tartışmaları ve beraberinde karşı-okumaları gün yüzüne çıkarmıştır. Ahmet Ağaoğlu başta olmak üzere, Mustafa Şekip Tunç, İsmail Hakkı Baltacıoğlu, Hilmi Ziya Ülken ve Peyami Safa gibi aydınların itirazlarıyla şekillenen yaklaşım, inkılâbı farklı bir perspektifle ele almaya endekslidir. Farklılık, onların nazarında zaten inkılâba içkindir, mesele sadece onu görebilmektedir. Bu sebeple Ağaoğlu ve Safa, Kadro ile giriştikleri tartışmalarda devletin anayasasını sıklıkla hatırlatma gereği duymuşlardır. Ancak asıl derindeki ayrışma, aydınlar arasında insanı, toplumu ve siyaseti tasavvur etmekten kaynaklı bir düşünce farklılığına dayanmaktadır. Kadrocular ile yönetici elitlerin yakınındaki öteki isimlerin pozitivist, materyalist, rasyonalist ve tarih felsefesi bakımında ilerlemeci-evrensel yaklaşımlarının karşısında, muhafazakârların tarih, gelenek, ahlâk ve sezgi eşliğinde ortaya koyduğu "millî" ve "yerel" olanın öncelendiği bir başka yaklaşım söz konusudur. Konuyu ayrıntılı olarak ele alan çalışmasında Nazım İrem'in nitelemesiyle "... Baltacıoğlu'nun 'ananeci', Safa'nın 'muhafazakâr', Ağaoğlu'nun 'şahsiyetçi' ve Ülken'in 'ahlâkçı' tezleri, siyasal akılcılık ve bilimcilik karşıtı

bir eğilim olarak, kimi noktalarda Bergsoncu felsefeyle de çakışarak ortak bir felsefî-siyasal zemin yaratmaya başlamışlardır".[2]

O dönem tanınmış bir romancı kimliğiyle şöhret yapmış olan Peyami Safa, kıvrak dili ve heyecanlı üslubuyla kısa sürede bu tartışma ortamında yerini almış ve kendi Kemalizm yorumunu inşa edeceği uzun yolculuğu başlatmıştır.

HAYAT, SİSTEM, İDEOLOJİ

Peyami Safa 1932 yılından itibaren Ahmet Ağaoğlu'nun çevresinde toplanan bir fikir hareketinin içinde yer almaya başlamıştır.[3] Bu dönemde Ağaoğlu merkezî bir figür özelliğini haizdir. 1930'daki ikinci parti denemesinde Serbest Fırka'nın ideologu olarak Halk Partisi'ne karşı geliştirdiği liberalizm ve hürriyetler eksenli argümanlarını, Kadro dergisi yayına başladıktan sonra arttırmış ve 1933 yılında çıkardığı *Akın* gazetesi ile muhalif tavrını devam ettirmiştir. Peyami Safa'nın bu dönem Ağaoğlu'na yaklaşmış olması, devletin ideolojisini belirleme iddiasındaki Kadroculaların düşünsel duruşuna karşı verilen ortak mücadelede Ağaoğlu'nun oynadığı öncü rol ile ilgili olabilir. Bir başka ifadeyle, Kadrocu ideoloji okumasına karşı Safa'nın kendi itirazları için yakınlaşabileceği en makul ortam burası olabilirdi.

Tıpkı diğer cumhuriyetçi muhafazakârlar İsmail Hakkı Baltacıoğlu ve Mustafa Şekip Tunç'ta olduğu gibi, Peyami Safa'nın da muhafazakâr düşünceyi siyasal, toplumsal ve iktisadi alanlara doğru yayması ilk olarak Kadro dergisi ile girdiği polemikte ortaya çıkmıştır. Onun bu dönemki düşünsel koordinatları, oluşum aşamasında Cumhuriyet muhafazakârlığının kimi unsurlarını içermesi açısından önemlidir. Sistem karşıtlığı, her tür ideolojiye ve doktrine şüpheyle yaklaşma, hayata ve şeniyete (realite) dönük keskin vurgu gibi temalar öne çıkmaktadır.

Peyami Safa, Kadrocularla tartıştığı yazısında dergiyi bir tür "Türk Faşizmi" peşinde olmakla itham eder.[4] Yunus Nadi'nin "Türk inkılâbının derin mânâları henüz tespit olunmuş değildir" cümlesini hatırlatan Safa Kadroculari Marksist iktisat eleştirisine Türkiye'de zemin oluşturmaya çalışan "telifçiler" olarak görür. Bu, sosyalist veya kolektivist fikirlerin, milliyetçilikle telif edilmesi gayretidir: "ister nasyonel-sosyalizm isterseniz sosyal-nasyonalizm deyiniz, başka iki kelime ile daha iyi tarif edilebi-

[2] Nazım İrem, "Kemalist Modernizm ve Türk Gelenekçi-Muhafazakârlığının Kökenleri", *Toplum ve Bilim*, Sayı 74, 1997, s. 60.
[3] Hilmi Ziya Ülken, *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*, Ülken Yay., İstanbul:2001, s. 447.
[4] Peyami Safa, "İnkılâbımızın İdeolojisi", *Cumhuriyet*, 29.07.1933.

lir: Türk Faşizmi!". Fakat Safa'nın asıl canını sıkan, Kadroların tezlerine bir isim koymaktan çekinerek "herkesi önünde eğilmeye mecbur edecek bir tabir" bulmuş olmalarıdır: Kemalizm! "Bu güzel isim karşısında hürmet ve minnetle şapkamı çıkar[ırım]" diyen Safa, ardından eleştirilerini sıralamaya koyulur. Ona göre hakiki Kemalizm ile Kadronun Kemalizmi arasında dağlar kadar mesafe vardır. Çünkü Kemalizm, Kadrocu tezlerin aksine "demokrasi ve liberalizmin kemale ermiş bir safhası"dır ve asla bir faşizm olarak telakki edilemez. Peyami Safa burada Kemalizm'i liberal demokrasi cephesinden görmekle beraber, bunu da ayrıca tanımlama gereği duyar. Söz konusu olan "klasik ve ölü şekillerinden sıyrılmış" bir liberalizm ve demokrasidir:

> Demokrasi ve liberalizmin klasik ve ölü şekli, etatizmin bir derecesiyle telif kabul etmezdi. Fakat harpten, bilhassa buhrandan sonra her akide gibi yeni intibaklara uğrayan liberalizm de bir nevi etatizmle uzlaşmaya başladı...Bu demek değildir ki Türkiye'de istihsal ve istihlak münasebetleri üzerine yumruğunu koymuş, kayıtsız şartsız tam bir devletçilik vardır. Hayır! Birçok sahalarda Türk ticareti ve ticari rekabet serbesttir. Liberal sistem berdevamdır..."[5]

Peyami Safa, Kemalizm'in siyasal ve hukukî açılardan da Kadrocular tarafından nasıl hatalı biçimde anlaşıldığı ve yorumlandığının delili olarak gördüğü yedi madde sıralar: Anayasa; Atatürk ve İnönü'nün çeşitli nutukları; Türk demokrasisi hakkında siyasetçilerin yazmış olduğu kitaplar; bütün gazetelerde çıkan binlerce makale; Milli Eğitim Bakanlığınca yazdırılan ve okullarda okutulan Yurt Bilgileri gibi kitaplar; Partinin hukuk-u amme maddesi; İnkılâp olayları (seçim sistemi, Meclis'in oluşma biçimi, Hâkimiyet-i Milliye kavramı).[6] Bütün bunlar Cumhuriyet rejiminin faşizm ve nasyonal-sosyalizm ile yan yana gelemeyeceğinin açık ispatı olarak sunulur. Ancak Safa'nın karşı-argüman geliştirirken bütünüyle Kemalizmin içinden, yerleşik düzenin hukuksal ve siyasal pratikleri ile sınırlı alanından konuşuyor olması anlamlıdır.[7]

---

[5] Peyami Safa, "Statikten Dinamiğe", *Cumhuriyet*, 31.07.1933.

[6] P. Safa, "İnkılâbımızın İdeolojisi". Safa ileriki dönemde kaleme aldığı bir yazısında, Kadro yıllarında kendisinin iktisat anlayışının "bir dereceye kadar otarşik bir milli ekonomiye sarılmak" olduğunu belirtir, bkz., P. Safa, "Halis Milliyetçiler ve Kadrocular", *Tasviri Efkar*, 26.08.1942.

[7] Ahmet Çiğdem'e göre Kadrocular ile muhafazakârların Kemalizm yorumları arasındaki çatışma, kısır bir çatışmaydı ve her ikisi de "kendi ideolojik alanlarında değil Kemalizm'in içerisinde bir yer tutmaya çalışmaktaydılar", bkz, A. Çiğdem, "Muhafazakârlık Üzerine", *Toplum ve Bilim*, Sayı 74, Güz 1997, s.47.

Avrupa'da ama özellikle İtalya ve Almanya'daki gelişmeleri Türkiye ile kıyaslamaya devam eden Safa'ya göre bu iki ülkenin bugünkü rejimleri "hususi vaziyetleri"nden ötürü kendileri için hayırlı olabilir ama Türkiye'ye bir model olarak sunulamazlar. Altını çizdiği nokta, Kadrocuların "Kemalizm" gibi bir kelimenin arkasına sığınarak, yabancı ideolojileri ithal etme girişimleridir ve dahası kendi kişisel görüşlerini inkılâp nesillerine okul müdürü ve öğretmen olarak telkin ediyor olmalarıdır, bu "açıkçası, rejime ihanettir".[8]

Kadro cenahından Peyami Safa'ya cevap Burhan Asaf Belge'den gelir. Safa'ya yolladığı mektupta Belge iddiaları reddeder. Dergide Kemalizm tabirinden ziyade "millî kurtuluş inkılâbı" ifadesinin öne çıktığını belirtir. Nihayet tartışmanın özüne ilişkin de;

> Kadro'yu Bolşevik diye takdim etmek, bizden başka, Bolşevikleri de güldüren bir husustur. Kadronun bir nevi Türk faşizmi yaptığı meselesine gelince, Türk inkılâbının faşizmden ilham aldığını söyleyen bir İtalyan muharririne tarafımızdan lazım gelen cevap verildiği gibi, faşizmin ne kadar reaksiyoner bir hareket olduğu da mecmuada birkaç defa izah edilmiştir,

der.[9] Peyami Safa, derginin son sayılarını görmediğini ve mektubun ardından dergiyi alıp okuduğunu söyledikten sonra "Fakat sen de itiraf et ki, tezinizin içinde Roma'nın ve Moskova'nın hayâlini görenler az değildir" diye ekler. Safa'ya göre İtalya'nın yayılmacı siyaseti bir tarafa bırakılırsa, geriye kalan hususiyetleri ile Kadro'nun yöntemi hâlâ faşist ve nasyonal-sosyalist iddiaları andırmaktadır.

Peş peşe eleştirilerini sıralayan Peyami Safa yazısının sonlarına doğru birden kendini "dur!" nidasıyla uyarır. Bu içsel uyarı, onu dalıp gittiği ideoloji ve sistem münakaşalarının içinden çıkarıp, yeniden kendisiyle ve kendi muhafazakâr arayışıyla baş başa kalmaya çağıran sestir: "Ben, sonunda 'izm' olan bütün akidelere karşı itimatsızlığımı bir kere daha tekrar edeceğim. Zira biliyorum ki bu meseleler uzayınca nihayet iptidai tariflere dayanıp kalır!".[10] Devam eden satırlardaki üslup, cumhuriyetçi muhafazakâr düşüncenin bir taslağı gibidir:

> Bütün bu sistemler, yalnız, terkiplerini içinde buldukları bir zihin ameliyesinin aklî hudutları içinde kalmışlardır. Mücerret tariflerdir.

---

[8] P.Safa, *a.g.m.*

[9] Peyami Safa, "Bir Kadrocu Dostuma", *Cumhuriyet*, 01.08.1933. Burhan Belge'nin sözünü ettiği İtalyan yazar Ettora Rossi'ye verdiği yanıt "Faşizm ve Türk Milli Kurtuluş Hareketi" başlığıyla derginin sekizinci sayısında yayımlanmıştır.

[10] P. Safa, *a.g.m.*

> Kitaptan veya program sahifesinden çıkarak hayata doğru yürüdükçe ve müşahhas şeniyet âlemi ile temasa geçtikçe, en büyük hassaları olan kendi kendilerine benzemek hassalarını kaybederler. Tarif, sınırsız olanı sınıflandırmak gayretidir ki şuurumuza verdiği aydınlığın bedelini, görüş ufkumuzu daraltmakla ödetir. Fotoğraf nasıl ki ancak yaşayan bir maddenin bir tek anını tespit edebilirse, tarif de öyle sınırlı kalır. Hadiselerin seyrini kendi perdesinde aksettirmek isteyen insan ruhu, zihnî kalıplardan çıkarak sinema filmi gibi hareket ve tahavvül içinde bulunmalı, aynı noktaya saplanmamalıdır.[11]

İnkılâba bir ideoloji bulma ve onu belirli bir sistematiğe kavuşturmaya odaklanmış bu geçici atmosferde Peyami Safa, her ne kadar siyasal polemiklere girişse de, kapalı ve tehlikeli olarak telakki ettiği "sistem", "doktrin" ve "ideoloji"lere ihtiyatla yaklaşır. Cumhuriyet'in izleyeceği yolda Kadro'nun tarihsel materyalist yöntemine karşı çıkarken savunur gözüktüğü "liberalizm"i kavrayış biçimi de yine aynı tavrı yansıtır:

> Ben liberal değilim fakat hürriyet âşığıyım. Bu iki cümle arasında görünen zahiri tezadı gidermek benim için pek kolay: Hür bir baş için, liberalizm gibi bir düstura saplanmak da bir fikir esaretidir. Çünkü her türlü sistem, zekâ için bir zincirdir. Fakat harp sonunda ortaya atılan birçok tahminler veya iddialar arasında liberalizmin veya demokrasinin iflas ettiğini, edeceğini söyleyen inkılâpçı taslaklarından da değilim. Liberalizm, siyasî bir formül olarak birçok değişikliklere uğramış ve uğrayacaktır. Fakat demokrasinin ve liberalizmin ezelî ve ebedî bir tarafı vardır ki, sistem değil, siyasî bir düstur değil, beşeri bir halet, bir bünyedir. İnsanların içtimai tertipte bütün mücadeleleri, bu 'en tabii halet'in korunması içindir.[12]

Ama hemen ardından *ihtiyat* bir kez daha devreye girer:

> Bunu söylerken bile, fikirlerimi bir düstura kalıba sokmak ve ölü cümleler içinde hapsetmiş olmak korkusunu duyuyorum. Hayat çok kıvrak, çok canlı, çok seyyal, çok ele avuca sığmaz bir şey. Düşünüldüğü vakit, donuyor, taş kesiliyor; ancak sezildiği, hissedildiği vakit yaşıyor, sizi yaşatıyor ve aldatmıyor."[13]

Kapalı sistemler olarak telakki ettiği bir sistem ve siyasal ilke olarak liberalizmin de dâhil olduğu bütün doktrinlere karşı olduğunu beyan eden Safa'ya göre açık olan bir şey varsa o da "kelimelerin bizi aldatmasıdır,

---

[11] P.Safa, *a.g.m.*
[12] Peyami Safa, "Demokrasi ve Liberalizm", *Cumhuriyet*, 23.07.1933.
[13] Peyami Safa, "Hayat Karşısında Sistemlerimiz", *Cumhuriyet*, 11.07.1933.

hayat bütün bu kelimelerimizle alay ediyor". İdeolojiler ise "asrın amentüsü"dür ama gel gör ki "hayat akideyi her gün tekzip ediyor".[14] "Namahdut, mahduda sığmaz" diyen Safa için bütün doktrinler katılaşmış birer dar kalıptırlar ve "nihayetsiz ve evvelce tahmin edilmeleri imkânsız ihtimallere doğru seyrederek sayısız istikametlere fışkıran hayatı kavrayamazlar".[15]

Kuşkusuz buraya kadar alıntılanan yazılarında ortaya koyduğu düşüncelerden hareketle Peyami Safa'nın muhafazakâr düşünce yapısını kolaylıkla gözlemlemek mümkündür. Sistem ve doktrinler karşısında "Hayat"a verilen öncelik, hayatın ancak sezildiği ve hissedildiği vakit anlamlı olduğuna dair vurgu, kitabî olana karşılık şeniyet (realite) âleminin üstünlüğü, "aklî hudutların", "zihin ameliyesinin" ve "mücerret tariflerin" yetersizliği ile "zihnî kalıplardan çıkmak lüzumu" gibi yaklaşımlar, muhafazakâr düşüncenin açık yansımaları olarak okunabilir. Bu yansıma bilhassa erken Cumhuriyet döneminde bir hayli etkili olan Bergson felsefesiyle uyum halindedir. İrem'in belirttiği üzere, dönemin ağır bir pozitivizmle örülü siyasal ve kültürel ortamında "Bergson, geleneksel akılcılık geleneği içinde yalnızlaştırılmış akla verilen önceliği reddederek Türk muhafazakârlarına, akılcı ilkelerden yola çıkan bütüncül bir siyaset projesinin mümkün olduğu anlayışının eleştirisini olanaklı kılacak bir dil" sunmuştur.[16] Bu açıdan Safa'nın bu imkânı ararken yarattığı terminoloji ile Bergson'un kavramlarının örtüştüğü fark edilir. Bergson'un yöntem olarak benimsediği "zihni (intelect) yerine, sezgiyi kullanma"; tekâmülün merkezinde bulunduğunu belirttiği yaratıcı çaba olan "yaşam atılımı" (élan vital) kavramı; hakikatin, yaşam atılımından ibaret olduğu yargısı ve "yaşamın sürekli fışkırdığı" şeklindeki ifadeleri ile olan yakınlık sarihtir. Dahası, Safa'nın yukarıda fotoğraf ve sinema ile insan zihni arasında kurduğu ilişki, birebir Bergson'un "sinematografi" hakkındaki tespitine dayanır.[17] Keza "yaşam" kavramı da her şeyden önce Bergson felsefesinin merkezinde durmaktadır[18] ve Safa'nın sık sık "hayat"a vurgu yapması dikkate değerdir.

---

[14] Peyami Safa, "Asrın Amentüsü", *Cumhuriyet*, 07.11.1933.

[15] P. Safa, "Hayat Karşısında Sistemlerimiz".

[16] Nazım İrem, "Muhafazakâr modernlik, 'diğer batı' ve Türkiye'de Bergsonculuk", *Toplum ve Bilim*, Sayı 82, Güz 1999, s.166.

[17] Nejat Bozkurt, *20.yy Düşünce Akımları*, Sarmal Yay., İstanbul: 1998, s. 32-39. "Hiçbir durum dizisi, sürekli olanı temsil edemez ve değişmede bir şey asla herhangi bir durumda bulunamaz. Değişmenin, değişen durumlar dizisinden biçimlendiği görüşüne Bergson 'sinematografik' der... İçinde sonsuz sayıda fotoğraflar bulunan ve herhangi iki resmin arasına çok sayıda resmin girdiği bir sinematograf, sürekli hareketi eksiksiz olarak açıklar", s.37.

[18] Leszek Kolakowski'den aktaran Nazım İrem, *a.g.m.* s. 166.

Yine de belirtmek gerekir ki, Peyami Safa ile Bergson düşüncesi arasındaki ilişkinin niteliğine dair kesin bir kanâate varmak zordur. Buradaki gibi bazı açık etkiler tespit edilse de, Bergson'u bütünüyle kabullenen Şekip Tunç ve İ. Hakkı Baltacıoğlu'nun aksine Peyami Safa'daki Bergson tesiri istikrarlı ve tutarlı bir görünüm arz etmekten uzaktır ve kendine özgü bir okuması vardır. Sözgelimi bu yazıları kaleme aldığı yıl Türk Felsefe Cemiyeti'nde sunduğu "Felsefe ve Diyalektik" başlıklı tebliğinde Şekip Tunç'u kastederek şunları söyler:

> Aranızda bir Bergson taraftarı bana, hep zihnî ve aklî sahada kaldığımı ve oradan çıkmadıkça, akıl mantığının, kıyas oyunlarının esiri olacağımı söyleyecektir. Hayır! Bizzat Bergson Fransız Felsefe Cemiyeti'ne sunduğu bir tebliğde intuition denilen hassanın mukaddem tecrübeler ve tahlili muhakemeler mahsulü olabileceğini söylemiştir... Bergson'un birinci sınıf bir mantıkçı... zeki bir rasyonalist olduğunu çoğunuzun tasdik edeceğinizden eminim. Esasen kendi kendisiyle ihtilafı da ortadadır.[19]

Oysa sorun Bergson'dan ziyade bir arayış içindeki Safa'nın çelişkilerinden kaynaklanır gibidir. 1937'de konuyla ilgili bir yazısında Bergson'un "maddî inkişaf ile manevî tekâmülün bir arada gitmemesinden" şikâyet ettiğini belirttikten sonra, sorar: "...teknik inkişafla insan ruhunun ve zekâsının tekâmülü arasında korkunç bir nispetsizlik var mıdır?". Peyami Safa'ya göre yoktur. Şayet bir nispetsizlik varsa bu, insan ruhu ile makine arasında olmaktan çok, maddî ve manevî kuvvetleri ayrı ayrı müdafaa eden, birbirine zıt iki dünya görüşü arasındadır. Bunlar materyalistler ve spritüalistlerdir.[20] Fakat bu yazıdan iki yıl sonra yayımlanan ve çelişkiyi aşikâr kılan aşağıdaki satırlar da gene Safa'ya aittir:

> Hiç şüphe yok ki bu asır, her asırdan daha zengindir; fakat işte insanı ihtiyaçlarının kölesi yapan da bu zenginlikten başka bir şey değil. Kanmak bilmez bir susuzlukla ve doymak bilmez bir açlıkla maddî kıymetler peşinde koşan modern adamın gözlerini perdeleyen kazanç hırsı, onun ruhunda bütün asil ve yüce heyecanları kurutmaya başlamıştır. Bu adam kendisini artık manevî bir zevkle terk etmekten tamamıyla âcizdir. Her yaptığı işin maddî neticelerini hesaplamaya mecburdur. Sevmeyi bile unutmuştur.

---

[19] Beşir Ayvazoğlu, *Peyami: Hayatı, Sanatı, Felsefesi, Dramı*. Ötüken Yay., İstanbul: 1998, s.308-309.

[20] Peyami Safa, "Bergson ve Zamanımız", *Cumhuriyet*, 16.09.1937.

1938'de *Türk İnkılâbına Bakışlar*'da, Şekip Tunç'un ifadesiyle Safa "felsefi olarak bütün teveccühünü rasyonalizm ve onun en mücerret ve kat'i disiplin olan riyaziyeye"[21] gösterecek bir çizgideyken, birkaç yıl sonra Bergson'un ölümü üzerine peş peşe kalem aldığı üç yazı ile onu savunacak ve şaşırtıcı biçimde ne kadar önemli biri olduğunu okuyucuya anlatma çabasına girecektir.[22]

Cumhuriyet'in ideolojisini tanımlama noktasında Safa'nın muhafazakâr duruşu, bir başka alternatif arayışını yansıtmakla birlikte, bu kendi düşüncelerini bir dereceye kadar netleştirmiş Kadrocularla kıyaslandığında henüz somut bir görünüm arz etmekten uzaktır. O da artık bir "izah devrinin eşiğine" gelindiğinin farkındadır ama aklı ve gönlü, Kadroculara sunduğu şekliyle bir izahtan yana değildir. Onun aradığı "milli şartlar içinde bir inkılâp ideolojisidir".[23] Bundan çıkardığı anlam şudur: Bütün doktrinler, bırakın her milleti, her kişide bile farklı farklı mânâlarda tezahür eder. Çünkü bizatihi "mânâ"nın kendisi ve mânâlandırma eylemi son derece şahsî bir şeydir. Mesela "nasyonalizm" kavramı tek başına hiçbir anlam ifade etmez. Sadece hangi ülkede, hangi kafada nasıl anlamlandırıldığına bakılabilir.

Safa'ya göre Hitler Almanya'sı da cumhuriyetçi, milliyetçi ve halkçıdır. Ama bunun nasıl bir cumhuriyetçilik ve halkçılık olduğunu belirleyen şey, o ülkenin şartları ve kavramların oraya has tasavvur ediliş şeklidir. Onun bu bakış açısının "herkes yalnız kendisine benzer, o halde biz bize benzeriz" gibi bir mantık yürütmeyle olan yakınlık derecesi dikkat çekicidir. Safa böylece bir yandan millîlik nokta-i nazarından yerel olanın mutlak belirleyiciliğini öne çıkarırken, aynı zamanda "model" arayışının arttığı bir dönemde en güçlü adaylar olan İtalya, Almanya ve Rusya rejimlerinin örnek alınmasının da önüne set çekmek ister.

Aynı yazıda Altı Ok olarak bilinen parti ilkelerini sıralayan Safa, bu ilkeleri tekrar etmekle tam bir izah yapılmış olamayacağını belirtir. Bir başka ifadeyle, herkes Kemalist ilkelerde hemfikirdir (dolayısıyla herkes Kemalisttir, A.Y.) ama sorun "izah tarzında" yatmaktadır. Safa'ya göre yapılması gereken şey, konunun "her Türk münevveri tarafından ince bir tefsire" tâbi tutulmasıdır ve en önemlisi de "ilmi haysiyette, etraflı bir tez

[21] M. Şekip Tunç'un *Türk İnkılâbına Bakışlar*'a yazdığı Sunuş yazısı, s. 22.
[22] Tasviri Efkâr gazetesinde yayımlanan yazıları: "Henry Bergson" (07.01.1941); "Bergson Mistik midir?" (13.01.1941); "Bergson ve Muarızları" (17.01.1941), içinde, Peyami Safa, *Yazarlar-Sanatçılar-Meşhurlar*, Ötüken Yay., İstanbul:1980, s. 42-47.
[23] Peyami Safa, "Bir İzah Devrinin Eşiğinde", *Cumhuriyet*, 10.08.1933.

lazımdır".[24] İlmi ve etraflı bir tez ibaresi, *Türk İnkılabına Bakışlar*'a doğru bir hazırlığın ilk emaresi olarak okunmalıdır.[25]

TÜRK İNKILÂBINA BAKIŞLAR

Cumhuriyet inkılâbının ne olduğu ve nasıl anlaşılması gerektiğine dair esaslı bir inceleme yapılmamış olduğunu söyleyen Peyami Safa, birkaç yıldan beri üzerinde çalıştığı kendi tezini 1938'de ortaya koyar. Cumhuriyet gazetesinde 20 Ağustos-22 Eylül tarihleri arasında tefrika edilen ve aynı yıl *Türk İnkılâbına Bakışlar* adıyla yayımlanan çalışma, değişik açılardan önem taşımaktadır.

Kitabın giriş kısmında Safa, on beş yıllık bir süre geçmesine ve Almanya, Fransa gibi ülkelerde Kemalizm'e dair çok sayıda inceleme yapılmış olmasına karşın, Türkiye'de fikir adamlarının hiçbir şey düşünmediğini veya ne düşündüklerini belli etmemiş olduklarını teessüfle kaydeder. Dahası eğer yazılmış bir şeyler varsa, bunlar da sadece hukuki ve siyasî gelişmeleri sıralayan bir takım notlar olmanın ötesine geçememiştir. Şüphesiz Safa, gazete ve dergilerde yayımlanmış pek çok sayıda makalenin yanısıra, Tekin Alp'in kaleme aldığı *Kemalizm* (ilk baskı 1936) ya da Saffet Engin'in *Kemalizm İnkılâbının Prensipleri* (ilk baskı 1938) adlı çalışmalarından da –her ne kadar atıf yapmasa da– haberdardı. Bu açıdan bakıldığında, Kemalizm'in kendinden önceki fikir hareketleriyle bir ideoloji olarak bağının olmadığı, Atatürk mucizesi, Türk devriminin orijinalliği, inkılâbın Rusya ve İtalya deneyimlerine asla benzetilemeyeceği, Türk tarih tezinin önemi, Kemalizm'in din düşmanı değil dinin siyasete âlet edilmesinin düşmanı olduğu, Türk milliyetçiliğinin her şeyin üstünde olduğu gibi teşhislerde üçü de benzer bir yaklaşıma sahiptir.[26] Fark, Kemalizm'i "medeniyetlerin ve kültürlerin" tarihsel mukayesesi bağlamında ele alıp muhafazakâr hassasiyete uygun bir şekilde "tarih" ve "kültür" eksenli bir okuma yapabilmekte yatmaktadır. O güne değin ıskalanmış olan bu bağlam, bu "el değmemiş" konu, Safa tarafından Cumhuriyet devriminin en büyük meselesi olarak takdim edilir.[27] Bu büyük meselenin

---

[24] P. Safa, *a.g.m.*

[25] Peyami Safa, Cumhuriyet'e dair ciddi bir kitabın on yıl geçmesine rağmen yazılmamış olmasına öfkelidir: "Türk İnkılâbının felsefesi ve ideolojisi üstünde bizi düşündürtecek bir eser şöyle dursun, tarihçesi hakkında bile iyi tasnif edilmiş, vesikalarla dolu, mazbut ve mükemmel bir kitap çıkmadı. Yarından birçok şeyler beklemeseydim, büyük milli hamlemize 'kitapsız inkılâp' adını vermekte tereddüt etmezdim...", "İnkılâbın Kitabı", *Cumhuriyet*, 25.11.1933.

[26] Bkz. Tekin Alp, *Kemalizm*, Toplumsal Dönüşüm Yayınları, İstanbul: 2004; M. Saffet Engin, *Kemalizm İnkılâbının Prensipleri-I*, Cumhuriyet Matbaası, İstanbul:1938.

[27] Peyami Safa, *Türk İnkılâbına Bakışlar*, Ötüken Yay., İstanbul: 1993, s. 8-9.

esasını ise Tanzimat'tan evvel başlayıp gelen kadim bir ikilik teşkil eder: Doğu-Batı çatışması. Bütün tereddütlerin sebebi olan bu ikilik "Türk ruhunun en büyük işkencesi" olmuştur.[28]

Esasen daha ilk romanlarından itibaren Safa'nın *Sözde Kızlar* (1922), *Şimşek* (1923) ve *Mahşer* (1924) adlı eserlerinin çerçevesini belirleyen mesele doğu-batı çatışmasıydı.[29] Bu ikiliğin erken dönem çalışmalarında zirveye ulaştığı eser 1931'deki *Fatih-Harbiye*'dir ama aydınlar arasında ideolojik tartışmanın ve ayrışmanın belirginleştiği bir ortamda Peyami Safa da yeni bir "inkişaf hamlesi" içindedir. 1936 yılına gelindiğinde, *Fatih-Harbiye* romanında "bir tramvay hattıyla iki kıtayı, iki metafiziği ve iki hayat anlayışını birbirine bağlamaya özen[diğini]" ancak çalışmanın "şark ve garp mevzuuna biraz olsun ferahlık vermekten çok uzak" olduğunu belirtir.[30] Yeni okumalarla yeni arayışlar peşindeki Safa, nihayet Kültür Haftası dergisinde "Şark-Garp Münakaşasına Bir Bakış" ve "Seziş, Tahlil, Riyaziye" başlıklı yazılarıyla ilk defa bütünlüklü açıklamalar getirmeye girişir. Buradaki düşünceler *Türk İnkılâbına Bakışlar*'da da büyük oranda tekrar edilecektir.[31] Onun Kemalizm kavrayışını anlamanın yolu da buradan geçmektedir.

Peyami Safa işe önce Batı'yı açıklamakla başlar. Analizinin odağı bir coğrafi mekân olarak Avrupa değil, "bir kafa" olarak Avrupa'dır. Bu kafa her şeyden önce "disiplin"dir: Avrupa, Roma'nın toplum disiplini, Hıristiyanlığın ahlâk disiplini ve Yunan'ın zekâ disiplininden müteşekkildir.[32] Yunan zekâsını disipline edense matematiksel düşünme yetisi ya da Safa'nın deyimiyle "hendese ve riyaziye"dir. Avrupa'nın ilmi de bu düşünce metodundan, bu disiplinden doğmuştur ve "hakiki ilimler yalnızca Avrupa mahsulüdür". Ortaçağ boyunca Yunan mirasını kaybeden Batı, onu Rönesans'la birlikte yeniden yakalamıştır. Peyami Safa riyaziyeye aşırı derece önem vermektedir. O kadar ki Avrupa'ya yaptığı uzun seyâhat boyunca sık sık kitaplarda okuduğu riyazî Avrupa'yı bilfiil müşahede etmenin zevkiyle doludur.[33] İkinci disiplin kaynağı Roma'dır. Yunan felsefesinin rasyonel ve pratik yanlarını alan Roma imparatorluğu, geliştirdiği siyasal kurumları ve yasalarıyla "sabit bir teşkilat kudretinin ebedî örneği-

---

[28] P. Safa, *a.g.e.*, s. 7.

[29] Berna Moran, *Türk Romanına Eleştirel Bir Bakış* 1, İletişim Yay., İstanbul: 1999, s. 167.

[30] Peyami Safa, "Şark-Garp Münakaşasına Bir Bakış", içinde, *20. Asır, Avrupa ve Biz*, Ötüken Yay., İstanbul: 1990, s. 217.

[31] "Garp-Şark Münakaşasına Bir Bakış" adlı makale derginin üç sayısında peş peşe (29 Ocak-5 Şubat ve 12 Şubat 1936) yayımlanmıştır. "Seziş, Tahlil, Riyaziye" de aynı dergide Nisan 1936'da çıkmıştır.

[32] P.Safa, *a.g.e.*, s. 116.

[33] Peyami Safa, *Büyük Avrupa Anketi*, Kanaat Kitabevi, İstanbul: 1938, s. 30, 44, 67.

dir". Devasa biçimde yayılan devletin gücü, her yerde teşkilatı ve hukuku aracılığıyla bir disiplin sağlamaya hükümfermadır ve böylece gittiği her yere site esasını kabul ettirmiştir. Hıristiyanlık ise içine girdiği topluluklara "vaftiz yoluyla yeni bir insan haysiyeti getiriyordu"; mutlak değer olarak insan ruhunun selâmetinden başka bir şey tanımayan Hıristiyanlık, bu ruha bir derinlik ve nihaî olarak bir ahlâkî bir disiplin vermişti.[34]

Peki ya Doğu? Batı'yı zekânın, toplumun ve ahlâkın disiplini üzerinden yorumlayan ve bir din ve kültür birliği olarak niteleyen Safa, bakışlarını Doğu'ya çevirdiğinde iki tür Doğu görür. Bunlardan biri Budizm ve Brahmanizm'in Uzak Doğu'su iken diğeri İslâm'la yoğrulmuş Müslüman Doğu'dur. Safa, Batılıların şarkiyatçı anlayışını kritik ederek, onların "doğu" diye bir genellemeye gittiklerini; Hintliyi, Arap'ı, Türk'ü bu genelleme içinde birbiriyle karıştırdıklarını belirtir.[35] Oysa "kadercilik", "uyuşukluk" gibi Doğu'yu Batı karşısında geri bıraktıran unsurlar Budizm ve Brahmanizm'e aittir ve Müslüman Doğu'nun *özünde* yoktur; bunlar, ancak çöküş dönemi psikolojisi içerisindeyken Müslüman Doğu'ya musallat olabilmiştir.[36] Öte yandan hukuk ve siyaset açısından bakıldığında İslâm hukuku, kökende eşitlikçi bir bünyeye sahiptir. Ancak ne zamanki Emevi halifesi Muaviye ile birlikte İran'dan mülhem "hükümdar, Allah'ın yeryüzündeki gölgesidir" yollu bir yaklaşım benimsenmiştir, işte o zamandan beri "teokratik mutlakiyet" Müslüman Doğu'yu perişan etmiştir. Batı'da da teokratik ve mutlakıyetçi bir idare tarzı vardı ancak aradaki fark Batı'da yönetim her durumda belirli bir kanuna müstenit iken, Doğu'da keyfî ve padişahın iki dudağı arasında vuku bulan bir idare şeklinin yaşanmış olmasıydı.[37]

Kitabının ayırt edici yanını kültürler arası mukayese olarak nitelendiren Peyami Safa bu bağlamda en kritik soruyu sorar:

İslâm-Şark içinde asırlardan beri Arap ve Acem kültürüyle yetişen Türk milleti, Yunan, Roma ve Hıristiyanlık tesirlerinin mahsulünden başka bir şey olmayan Avrupa kafasını benimseyebilir mi?

---

[34] P.Safa, *Türk İnkılâbına Bakışlar*, s. 128.

[35] P. Safa, *a.g.e.*, s. 139. Peyami Safa, Kadroculara da aynı yaklaşım içinde olmakla suçlar: "Avrupa'nın bizim hakkımızdaki hükmünden daha berbat ve tehlikeli olan şey, bizim kendi hakkımızda aynı kanaate sahip oluşumuzdur. Son zamanlara kadar Kemalizm'i izah gayretinde olan bazı mecmualar ve gruplar, bizi iptidai ve mazlum Asya milletleriyle bir manzume içinde mütalaa etmeye kalkışmışlardı... Türk milletinin kurtuluş davası, yarı-müstemleke halindeki memleketlerle emperyalizm arasındaki mücadele çerçevesi içinde kalamaz".

[36] P. Safa, *a.g.e.*, s. 136.

[37] P.Safa, *a.g.e.*, s. 169.

Evet, çünkü İslâm-şark, Akdenizlidir ve daha ziyade Garplı sayılır. Evet, çünkü İslâm ve Türk düşüncesi, Yunan düşüncesini yalnız yaşamakla kalmamış, Ortaçağ'da onu Avrupa'ya tanıtmıştır...[38]

Safa'ya göre Ortaçağ'da Aristo ve Platon etkisindeki Türk-İslâm kültüründe, İbni Sina, Farabi ve İbni Rüşd gibi "halis Türkler", Yunan düşüncesinin Batı'ya aktarılmasında hayati bir köprü işlevi görmüştür ve hattâ "bugünkü akılcı ve tabiatçı Avrupa kafasının ilk çatısını Türkler kurmuştur".[39] Ne yazık ki Batı'da bütün hücumlara rağmen Rönesans'a kadar uzanan bu düşünce, Doğu'da mistik ve teolojik eleştirinin üstün gelmesiyle yarı yolda kalmıştır. Bunun müsebbipleri de Gazalî ve Muhiddinî Arabi'dir.

Doğu ile Batı arasındaki bu *tefekkür tarzı*ndan kaynaklı ayrışmanın yanısıra, ikinci bir ayırım daha vardır. Safa bunu "site ile step arasındaki fark" olarak nitelendirir. Buna göre, modern Avrupa'nın siyasal ve toplumsal örgütlenme biçiminin kaynağı Roma devlet geleneğidir. Belçikalı Dumont-Wilden'in çalışmasına dayandırılan bu yaklaşım, "bölünmez ve ebedî devlet" fikri ile bütün yurttaşlarını hukuk çerçevesinde bir site yaşantısı altında toplayan Roma geleneğinin, Ortaçağ'dan sonra Avrupa'ya intikâl ettiğini içerir. Avrupa, Rönesans'tan sonra kapalı Roma site geleneğini genişletmiş ve büyük şehirler vücuda getirmeyi başarmıştır. Çöle ve bozkırlara düşen Doğu ise böyle bir imkândan yoksun kalmıştır. Özetle, Safa'ya göre göçebe kültür ile yerleşik kültür arasındaki fark, sonuçları itibarıyla dikkate değer bir farklılaşmaya yol açmıştır.

Kendisini "tarihi terkipçi"[40] olarak adlandıran Peyami Safa, bütün bu geniş bilgilerden sonra ulaştığı neticeyi, bir terkip olarak Kemalizm'de bulur ve bunun nasıl bir terkip olduğunu Kemalizm'in dayandığı iki esas ilke dediği "milliyetçilik" ve "medeniyetçilik" üstünden açıklar.

Safa'ya göre II. Meşrutiyet döneminin üç temel fikir akımından İslâmcılık, dünya savaşı sonunda "ümmetçilik" ideolojisi ile beraber zaten tükenmişti. Geriye Türkçülük ve Batıcılık akımları kalmıştı ama her ikisi de bünyelerinde taşıdıkları yoğun "Osmanlılık" fikri ile ağır biçimde yaralıydı. Artık Türkçülerin iddia ettiği gibi Osmanlı'yı muhafaza eden merkezî güç, Türk ve İslâm kuvveti değildi. Batıcılar da Millî Mücadele sırasında Batı medeniyetiyle Batı emperyalizmini birbirine karıştırmaya başlamıştı. Atatürk, Batıcılık ve Türkçülüğün "kangren olmuş Osmanlılık taraflarını" kesip atan büyük ameliyatı yaptı.[41] Ameliyatın neticesi, bir

[38] P. Safa, *a.g.e.*, s. 144-145.
[39] P.Safa, *a.g.e*, s. 150.
[40] Peyami Safa, "Halis Milliyetçiler ve Kadrocular", *Tasviri Efkâr*, 26.08.1942.
[41] P. Safa, *a.g.e.*, s. 91.

yandan bağımsız "öz-Türklerden" oluşan bir milliyetçiliğin doğuşu iken öte yandan Batı metodunu yani medeniyeti "yekpare ve tastamam bir inkılâp hareketi halinde" ülkeye sokmak oldu. Medeniyetçilik ve milliyetçilik Kemalizm'in "iki kök prensibi"ydi: Bunların ilki "bizi Avrupa ve Garp metoduna, düşüncesine, muaşeretine bağla[makta]" diğeri "bizi Orta Asya ve Şark menşelerimize, tarihimize, dil birliğimize götür[mekteydi]".[42]

Meseleye bu açıdan yaklaşan Peyami Safa böylelikle, bütün Kemalist reformları son derece yerinde ve meşru görür; inkılâplar bu iki prensipten doğmuştur. Muhafazakâr düşünce için can alıcı mesele de bu bağlamda gündeme gelir: Kemalizm ile gelenek arasındaki ilişki nasıl anlaşılmalıdır? Safa'ya göre Kemalizm, gelenek düşmanı değildir. İnkılâp, dinî gelenekler arasından sadece "medenî inkişafa engel olan âdetleri ve itikatları" tasfiye etmiş, geriye kalanlaraysa –laikliğin gereği olarak– müdahale etmemiştir. Bunun en büyük delili, hâlâ resmî bayram özelliğini korumaya devam eden dinî bayramlardır. Yine Kuran'ın Türkçeye tercümesi ve ezanın Türkçe okunması da, milliyetçilik prensibinin tabiî sonucudur ve esasında dine verilen değeri göstermektedir. Çünkü koyu milliyetçi bir yeni rejim, dini de bu milliyetçi algıya uygun bir forma kavuşturarak, onun bir "millî cemiyet müessesi" olarak varlığını ikame etmesini garanti altına almıştır.[43] Öte yandan medeniyetçilik ilkesinin gereği olarak da Batı'dan alınan takvim, kılık-kıyafet, medenî kanun, alfabe gibi gelenek ve âdetler, "dinî mahiyetlerini kaybederek, tamamıyla medenî bir mahiyet aldıkları için" bunların Hıristiyan geleneği ile bir bağı kalmamıştır. Dolayısıyla bu "medenî geleneklerin" alınmasında hiçbir mahzur yoktur.[44]

Böylelikle Safa'nın "hakiki Kemalizm"i, Müslüman Doğu ile Hıristiyan Batı gelenekleri arasındaki çatışmanın sadece bir vehimden ibaret olduğunun canlı bir örneği olarak karşımıza çıkar. Olağanüstü bir olay olarak Türk inkılâbı "her iki âlemin ananelerini kucaklayan" bir tecrübe olarak, sadece Türkiye için değil dünya içinde bir sentez-model teşkil etme potansiyeline sahiptir. André Saurés'in "Asya dişi Avrupa erkektir" yargısına atıfla Safa Türkiye'yi Doğu ile Batı'nın buluşma noktası, bir "zifaf döşeği" olarak niteler.[45]

Peyami Safa için Cumhuriyet Türkiye'si büyük bir imkân sunmaktaydı. Kendi orijinalliği içinde Türkiye ne geri kalmış, yarı-sömürge Asya

[42] P. Safa, *a.g.e.*, s. 92.
[43] P. Safa, *a.g.e*, s.108.
[44] P. Safa, *a.g.e.*, s. 109
[45] P. Safa, *a.g.e.*, s. 234.

ülkeleri ile ne de "sonradan görmeler medeniyeti" olan Japonya'yla kıyaslanamazdı. Çünkü:

> ...bu milletlerden hiçbiri, Türkiye gibi, Akdeniz medeniyetiyle temas etmemiş, Farabî ve İbni Sina gibi Avrupa kültür tarihine geçen büyük filozoflarıyla müstakil bir düşünceye sahip olduğunu göstermemiştir. Bu düşünce ananesi Türkiye'ye hakiki kültür ve medeniyet âleminin kapılarını tekrar açıyor. Bu kültür ancak riyazîleşmek ve bu medeniyet ancak siteleşmekle mümkündür. Bu bakımdan Avrupalılaşmayı, mistik görüşten riyazî görüşe ve step cemiyetinden site cemiyetine geçiş hamlesi olarak da tarif edebiliriz.[46]

Anlaşılmaktadır ki Türkiye'nin önündeki "büyük imkân" henüz değerlendirilmeyi beklemektedir ve dahası medeniyetin kapıları yeni yeni açılmaktadır. Avrupalılaşabilmenin (yani medenileşmenin) yolu riyazîleşmek (matematiksel düşünme) ve siteleşmek (göçebe kültüründen kurtulup şehirleşmek) gibi iki temel ilkeden geçtiğine göre, 1938 yılı itibariyle acaba Türkiye bu sürecin neresindedir? Safa'ya göre Kemalizm, bir inkılâp hareketi olarak bu meseleyi esastan kavramıştır ama henüz "beklenen netice"yi vermemiştir, çünkü tekâmül halindedir:

> Türkiye'nin modern çağ Avrupa'sı gibi riyazîleşmesi ve siteleşmesi, dört beş asır geri dönerek Rönesans'ı yaşamaya başlaması demek değildir. Tarihte milletlerin istedikleri noktadan hareket etmekte ve istasyon araları kadar muayyen merhaleleri diledikleri gibi aşmakta muhtar oldukları sabit bir tekâmül yolu yoktur... Türk inkılâbının başlangıcından beri, Avrupa medeniyetini yalnız tekniğiyle değil, bütün düşünme metodu ve yaşama tarzıyla birlikte kabullenişimiz, Rönesans'ın modern çağ içindeki bütün neticelerini idrak ve ona süratle intibak hamlesinden başka bir şey değildir. Bu idraki ve intibakı çabuklaştıracak ve kolaylaştıracak düşünme ve yaşama prensiplerini ararken riyazîleşme ve siteleşmeyi buluyoruz.[47]

Kemalizm, bir oluş ve tekâmül hali olduğu için Safa'ya göre gerçekleşmeden önce hiçbir kitapta yoktu. Dolayısıyla kitaptan değil, hayattan doğmuştur ve onun bir kitabı varsa bu hayatın kendisidir. Bu açıdan Kemalizm, kendinden önceki hiçbir düşünce sistemine benzemez ve hiçbir kapalı ideolojiyle açıklanamaz. Bu noktada çalışmasının sonlarında bir kez daha Kadrocu tezler başta olmak üzere, liberal, Marksist ve faşist

[46] P. Safa, *a.g.e.*, s. 182.
[47] P. Safa, *a.g.e.*, s. 185.

ideolojileri genişçe eleştiren Safa, Kemalizm'in batılı sistemlerle izahının mümkün olamayacağını, "Türk inkılâbı için yazılmış en güzel kitaplardan biri" dediği Norbert Bischoff'un şahitliğine başvurarak belirtir. Avusturya'nın eski Ankara elçilik müsteşarının kitabında, yıllardır söylemekte olduğu fikirlerin teyidini görmekten son derece mutludur.[48]

Buraya kadar genel hatlarıyla sunulan *Türk İnkılâbına Bakışlar*, Cumhuriyet muhafazakârlığının kurucu metinlerinden biri olarak dikkat çeker. Bu açıdan yaklaşıldığında öne çıkan en belirgin yan, S. Seyfi Öğün'ün değerlendirmesiyle, bir terkip olarak Kemalizm'e atfedilen "ölçülülük"e dönük derin kabulleniştir: "Safa'nın muhafazakâr zihniyeti, Kemalist terkibi öncelikle ölçülülüğe dayalı işlevsel kapasitesi ile keşfettikten sonra, bu terkibin tarihsel-geleneksel çerçevesini çizmeye çalışır".[49] Böylece örneğin "Kemalist milliyetçilik", Türk milletinin tarihsel ve kültürel inşası ve yüceltilmesi noktasında radikaldir ama bu asla ırkçı yahut Turancı bir milliyetçilik anlayışına evirilmemiştir. Ya da "Kemalist laiklik", eskinin dinî kurumlarını tasfiye ederken keskindir ama bu asla bir din düşmanlığı ya da dinin tedricen yok edilmesi gibi bir politikaya eklemlenmemiştir. Keza "Kemalist inkılâp", medenî gelişmeye engel teşkil eden kimi gelenekleri yerle bir edecek bir kararlılık göstermiştir ama bu hiçbir zaman bir gelenek düşmanlığına dönüşmemiştir ki, buna en büyük delil yaşayan canlı gelenekler olarak bayramlara, camilere, namaza vs. dokunulmamış olunmasıdır. Nihayet "Kemalist medeniyet anlayışı", kurtuluş savaşı boyunca amansız bir mücadeleye giriştiği Batı'ya karşı yüksek bir öfke ve nefretle dolmuştur ama bu durum, yeni devletin toplumsal ve siyasal dönüşüm programının yegâne referansı olarak Batı'yla köprüleri atacak bir düşmanlığa imkân tanımamıştır.

Bu çerçevede, muhafazakârlığın temel yaklaşımlarından "ifrat ve tefrit" dengesi, Safa'nın Kemalizm yorumunda önemli bir yere sahiptir. Rejimin iki temel prensibi olarak tavsif ettiği "medeniyetçilik" ve "milliyetçilik", karşılıklı olarak birbirlerini dengeleme işlevi ile mücehhezdir. Medeniyetçiliğin (Avrupalılaşma), Türkiye'de bir kozmopolit yapının

---

[48] P. Safa, *a.g.e.*, s. 191. Bir süreliğine Avusturya'nın Ankara elçilik müsteşarlığı görevinde bulunmuş olan Norbert von Bischoff'un 1935 yılında kaleme aldığı "Ankara: Türkiye'deki Yeni Oluş'un Bir İzahı" adlı eser, bir yıl sonra Burhan Belge tarafından Türkçeye çevrilmiştir. Falih Rıfkı Atay'dan Peyami Safa'ya, Ömer L. Barkan'dan Şevket Süreyya Aydemir'e kadar değişik isimler eseri övgüyle karşılamış, pek çok değerlendirme yazısı kaleme alınmıştır. Herkes bu kitapta kendisini bulmuş gibidir. 1930'ların derin milliyetçi havası içinde adeta bir "özgüven patlaması" eşliğinde bu "eşsiz" rejime ilişkin düşünce üreten Kadrocu, liberal, batıcı-pozitivist ve muhafazakâr aydının, Bischoff'un eseri karşısındaki tutumları ayrı bir incelenmeyi hak edecek derecede ilginç bir durumdur.

[49] Süleyman Seyfi Öğün, "Türk Muhafazakârlığının Kültürel Kökenleri ve Peyami Safa'nın Muhafazakâr Yanılgısı", *Toplum ve Bilim*, Sayı 74, Güz 1997, s. 121.

egemenliğine ve kültürel yozlaşmaya varacak derecede aşırılaşmasını engelleyecek olan unsur "milliyetçilik" iken; milliyetçiliğin bir tür içe kapanma halini alacak ölçüde tehlikeli bir rotaya girmesinin önündeki engel de "medeniyetçilik" olacaktır.

Öte yandan Safa'nın, toplumun tarihsel sürekliliğine ilişkin yaklaşımı, Osmanlı devleti kurumlarının ve Osmanlıcılığın, kangrenleşmiş bir siyasal ideoloji olarak Atatürk tarafından ortadan kaldırılışını onaylamakla beraber, maziye dönük topyekûn bir reddiyenin karşısında konumlanır. Toplumun sıfırdan kurulamayacağına dönük bu kabul, muhafazakârlığa içkin tekâmül düşüncesiyle yakından ilgilidir. Daha 1933'te, Yakup Kadri ve Sadri Etem'in "bizim tarihimiz Lozan'da başlar" diyerek sıfır noktasından bir tarih kurma önerileri, Peyami Safa'dan çok sert bir cevap almıştır. "Biz, mazisi, tarihi seyri olmayan gökten inme bir millet miyiz?" diye soran Safa, bu fikrin abesle iştigal olduğunu belirtir. Ona göre Cumhuriyet inkılâbı bir "süzgeç" işlevi görmüştür. Osmanlı İmparatorluğu'ndan gelen menfi maddeler, Atatürk'ün ellerindeki süzgeçte sıkı bir elemeye tâbi tutulmuş, böylece Türk toplumunun "öz"ü belirmeye başlamıştır ve bu Lozan'la sınırlandırılamayacak bir tarihsel derinliğe sahiptir.[50] Keza *Türk İnkılâbına Bakışlar*'da Türk tarih tezi, Türk milletinin Batı karşısındaki aşağılık kompleksini yok eden ve milletin tarihteki derin köklerini ortaya koyan büyük hamle olarak nitelendirilir.[51] Fakat bu süreklilik vurgusu, daha çok toplumun etnik varlığı (Türk milleti) ile ilişkili bir hassasiyete müstenittir.

Peyami Safa'nın Kemalist inkılâplar karşısında, bir muhafazakâr olarak "gelenek"i kavrama tarzı ilginçtir. Onun yaklaşımında gelenek, neredeyse tek başına dine indirgenir. Kitabının "Kemalizm anane düşmanı mıdır?" sorusuyla başlayan bölümünde, dört sayfaya yayılan cevap, Atatürk inkılâplarının niçin gelenek düşmanı (=din düşmanı) olmadığının açıklanmasına adanmıştır. Ona göre Kemalizm, dinî geleneğin medenileşmeye engel olan yanlarını attıktan sonra, onu millî geleneğin bir parçası olarak muhafaza etmiştir. Üstelik sadece muhafaza etmekle kalmamış, Türk dili ve tarihine ait yeni geleneklerle de süreci zenginleştirmiştir. Safa'nın bu naif yaklaşımı, onun milliyetçiliğe olan yakınlığı oranında dine olan mesafesinden de beslenir. Nazım İrem'in belirttiği gibi, Safa ve diğer muhafazakârların dinle olan ilişki biçimi "yeni bir cumhuriyetçi inanç anlayışı olarak sunulan, ait olmadan inanmak modeli çerçevesinde,

[50] Peyami Safa, "Üç İddianın Kıymeti", *Cumhuriyet*, 27.07.1933.
[51] P. Safa, *Türk İnkılâbına Bakışlar*, s. 207.

'İslâm'ın geleneksel ruhundan' köklü bir sapmaya işaret etmektedir".[52] Din, en iyi ihtimalle, toplumun tarihsel bekası ve düzeni için gerekli işlevselliğiyle dikkate alınmaktadır. Böylece, resmî ideolojinin radikal laiklik anlayışı ile Safa'nın muhafazakâr yaklaşımı arasındaki sınırlar tam silinmese de, iyiden iyiye belirsiz hale gelmektedir.

SONUÇ

Peyami Safa'nın Kemalizm algısının çerçevesini biri "aktüel" diğeri "tarihsel" olan iki bakış açısının belirlediği söylenebilir. Aktüel olan "hayattan ve kitaptan doğan inkılâplar" sloganına, tarihsel olan ise "doğu-batı sentezi" üzerine oturtulur. Öncelikle Kemalizm'i kaynağını bizzat hayattan alan bir hareket olarak yorumlayan Safa'nın bunun karşısına yerleştirdiği "kitaptan kaynaklı" hareketler iki somut ve güncel siyasal programa tekabül eder. Bunların biri, sosyalist düşüncedir. Kadro dergisine şiddetle karşı çıkışının arka planında, onların devlet ve toplum kabulünün, inkılâba zorla giydirilmeye çalışılan gayr-i millî bir matbuu-ideoloji olduğuna dönük keskin kanâati yatar. İkincisi ise Fransız İhtilali'nin ardından Avrupa'da yayılmaya başlayan liberal düşünce ile 19. yüzyılın yoğun bilimselliğinin tezahürü olan pozitivist ve ilerlemeci tarih anlayışına ilişkindir. Dönemin Kemalist kurucu-elitlerinin –Recep Peker, Falih Rıfkı Atay, Mahmut Esat Bozkurt ve daha pek çoğu– paradigması olan bu yaklaşım eleştirilirken, aynı anda Ahmet Ağaoğlu'nda tecessüm eden liberal siyaset ve iktisat anlayışı da eleştiriden payını alır.

İkinci düzlem olan "Doğu-Batı sentezi" ise, her şeyden önce evrenselin karşısına yereli koyma çabasının bir sonucudur. Evrensel ve kozmopolit bir insanlık âlemi içinde, millî olanın, Türk'e ait olanın yitip gitmesi tehlikesi, Safa'nın muhafazakâr milliyetçilik düşüncesinin temelini oluşturur. Hiçbir zaman bırakılmaması gereken –kendi deyimiyle– "Doğu'ya has kuvvetli seziş istidadı", bu nedenle Doğu-Batı sentezinin, bir sentez olarak gerçekleşebilmesinin ön şartıdır. Sentezin diğer ayağı ise "biz"de eksik olan, Batılı "riyaziye kafası"dır. Pek de şaşırtıcı olmayan bir biçimde, Safa'nın "Doğu"sunun, neticede sadece Kemalizm'in siyasal tasavvuruna denk düşen, Türkler'den müteşekkil bir "doğu" olduğu görülür. Asya'nın (Doğu'nun) öteki milletleri, terkibin dışına itilmiştir.

Dönemin diğer muhafazakârları gibi, Peyami Safa da 1930'ların kendine has siyasal iklimi içinde, bir cumhuriyetçi muhafazakâr olarak konumlanmıştır. Ancak onun –bu çalışmanın kapsadığı 1930'lardaki– mu-

[52] Nazım İrem, "Kemalist Modernizm ve Türk Gelenekçi-muhafazakârlığının Kökenleri", *Toplum ve Bilim*, Sayı 74, Güz 1997, s.59.

hafazakârlığının "kültürel muhafazakârlık" değil, "milliyetçi muhafazakârlık" olarak adlandırılması daha doğru bir tanımlamadır. Akademik bir tartışma konusu olarak kültürden ne anlaşılması gerektiği bir yana bırakıldığında bile, kültür kavramının her durumda din, dil, müzik, giyim-kuşam tarzı gibi belirli unsurları içinde barındırdığı kabul edilirse, Peyami Safa'nın, her şeyden çok radikal bir kültürel dönüşüm projesi olan Kemalist reformlara bakışının, bir kültürel muhafazakâr için oldukça sorunlu olduğu görülür. Örneğin "şapka" inkılâbını, medenî olmanın icabı olarak telakki ederken, müzik konusunda çok-sesli batılı müziğin tavizsiz bir müdafiidir. Keza "dil devrimi"ne de benzer bir onay verir. Oysa Özipek'in vurguladığı gibi "dil devriminin bir sonucu olarak, yeni yetişen kuşakların eskiye ilişkin eserleri okuyabilmelerini sağlayan ortak bir alfabenin ve dilin artık mevcut olmayışı, muhafazakârlık açısından yaşayan bir organizmayı öldürmek gibidir".[53] Nihâyet "din" mevzuunda Safa'nın yukarıda anlatıldığı şekliyle tavrı, geleneksel bir muhafazakâr yaklaşımdan ziyade Kemalizm'in hâlihazırdaki laikliğine çok daha yakındır. Üstelik Safa, yaşayan gelenek olarak Anadolu'nun kültürel keşfiyle de ilgili görünmemektedir. Onun bu dönemki yazılarında konuyla ilgili dikkate değer bir teşebbüsüne rastlanmaz.

Bütün bunlardan sonra geriye kalan, koyu bir milliyetçiliktir. Safa'nın muhafazakâr düşünceyle yan yana getirilebilecek yaklaşımlarının bütünü, milliyetçilikle olan münasebetleri ölçüsünde bir anlama kavuşabilmektedir. Batılılaşma (medeniyet) ise, bu milliyetçiliği güçlendirip muasır seviyeye çıkartacak bir zorunluluk olarak denklemin içinde yerini alır. Safa'nın milliyetçi muhafazakârlığının ulaştığı yer, Ziya Gökalp'in "Türkleşmek, İslamlaşmak, Muasırlaşmak" formülünün "Türkleşmek ve Avrupalılaşmak"a indirgenip bir sentez olarak takdim edilmesinden ibarettir.

Kaynakça

Alp, Tekin, *Kemalizm*, Toplumsal Dönüşüm Yay., İstanbul: 2004.

Ayvazoğlu, Beşir, *Peyami: Hayatı Sanatı Felsefesi Dramı*, Ötüken Yay., İstanbul: 1998.

Başar, Ahmet Hamdi, *Meşrutiyet, Cumhuriyet ve Tek Parti Dönemi Hatıraları*, Murat Koraltürk (der.), Bilgi Üniversitesi Yay., İstanbul: 2007.

Bozkurt, Nejat, *20.yy Düşünce Akımları*, Sarmal Yay., İstanbul: 1998.

Çiğdem, Ahmet, "Muhafazakârlık Üzerine", *Toplum ve Bilim*, Sayı 74, Güz 1997, s.32-50.

Engin, M. Saffet, *Kemalizm İnkılâbının Prensipleri-I*, İstanbul, Cumhuriyet Matbaası, İstanbul: 1938.

[53] Bekir Berat Özipek, "Muhafazakârlık, Devrim ve Türkiye", içinde, *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce*, C.5, Muhafazakârlık, Ahmet Çiğdem (ed.), İletişim Yay, İstanbul: 2004, s. 81.

İrem, Nazım, "Kemalist modernizm ve Türk gelenekçi-muhafazakârlığının kökenleri", *Toplum ve Bilim*, Sayı 74, Güz 1997, s. 52-100.

İrem, Nazım, "Muhafazakâr modernlik, 'Diğer batı' ve Türkiye'de Bergsonculuk", *Toplum ve Bilim*, Sayı 82, Güz 1999.

Moran, Berna, *Türk Romanına Eleştirel Bir Bakış-1*, İletişim Yay., İstanbul: 1999.

Öğün, S. Seyfi, "Türk muhafazakârlığının kültür Kökleri ve Peyami Safa'nın muhafazakâr yanılgısı", *Toplum ve Bilim*, Sayı 74, Güz 1997, s.102-152.

Özipek, Bekir Berat, "Muhafazakârlık, Devrim ve Türkiye", içinde, *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce*, C.5, Muhafazakârlık, Ahmet Çiğdem (ed.), İstanbul: 2004.

Safa, Peyami, *Büyük Avrupa Anketi*, Kanaat Kitabevi, İstanbul: 1938.

Safa, Peyami, *20. Asır Avrupa ve Biz*, Ötüken Yay., İstanbul: 1978.

Safa, Peyami, *Yazarlar Sanatçılar Meşhurlar*, Ötüken Yay., İstanbul: 1980.

Safa, Peyami, *Türk İnkılabına Bakışlar*, Ötüken Yay., İstanbul: 1993.

Ülken, Hilmi Ziya, *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*, Ülken Yay., İstanbul: 2001.

TÜRK MUHAFAZAKÂRLIĞININ DEVLET ALGISI: NURETTİN TOPÇU ÖRNEĞİ

Necmettin Doğan*

Türk siyasal kültürü ile ilgili yapılan önemli çalışmaların ortak vurgusu, devlet kavramının Türk siyasal kültüründe özel bir öneme sahip olduğudur.[1] Söz konusu yazarlar Türkiye'deki devlet algısının oluşumunda ağırlıklı olarak Osmanlı mirasına dikkat çekmişlerdir. Osmanlı mirasının Cumhuriyet dönemi devlet algısının oluşumundaki etkisi tartışılmaz olsa da, Cumhuriyet sonrası şekillenen ve gelişen, Kemalizm dışındaki düşünsel hareketlerin ortaya koydukları devlet tahayyüllerinin söz konusu algıya etkisi, mezkûr çalışmalarda çok fazla gündeme gelmemiştir. Oysa Türkiye'de toplum devlet ilişkisinin şekillenmesinde, Kemalizm kadar diğer ideolojilerin de etkili olduğu, Türkiye'nin siyasî tarihi göz önüne alındığında görülebilir. Bu bağlamda siyasal yansımaları itibariyle değerlendirilmesi gereken ideolojik yaklaşımlardan biri de muhafazakârlıktır. Fel-

* Y. Doç. Dr. Necmettin Doğan, İstanbul Ticaret Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi.

[1] Bkz; David Barchard, "In the Intellectual Background to Radical Protest in Turkey". *Aspects of Modern Turkey* içinde. William Hale (Ed). London: Bowker, 1976; Engin D. Akarlı. *The State as a Socio-Cultural Phenomenon and Political Participation in Turkey, Historical Background and Present Problems.* İstanbul: Boğaziçi University Publications, 1975; Metin Heper. *Türkiye'de Devlet Geleneği*, Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2006; Ergun Özbudun. "Etkisi Bugüne Uzanan Osmanlı Mirası ve Ortadoğu'da Devlet Geleneği". *İmparatorluk Mirası; Balkanlar'da ve Ortadoğu'da Osmanlı Damgası* içinde. L. Carl Brown (Ed). İletişim Yayınları, İstanbul, 2000.

sefî bir düşünce ve siyasal bir tavır olarak muhafazakârlık, mevcut siyasal, sosyal ve ekonomik düzenin değerine ve bunların mümkün olduğunca korunması gerektiğine inanır. Bu düzen, nesiller boyunca yaratılan gelenekler ve kurumlar, zamanın ve deneyimin zorlu sınavından geçmiş ve kendini, doğruluğunu ispatlamıştır. Dolayısıyla muhafazakârlara göre var olan toplumsal kurumların doğal bir meşruiyetleri vardır. Değişim ise yavaş ve tedricîdir. Muhafazakârlar toplumu süreğen ve karmaşık bir organizma olarak tasavvur eder. Toplumsal kurumlar tedricî bir şekilde, yüzyıllar boyunca yaşanan çeşitli değişim ve deneme-yanılmalar sonucu bugünkü halini almıştır.[2] Avrupa'da muhafazakârlık ana damar itibarıyla devletçi bir yaklaşıma sahipken, Türkiye'de muhafazakâr-sağ partilerin siyasî pratik olarak devlete daha mesafeli bir duruşu temsil etmeleri ilginç bir konudur. Daha da ilginç olan ise, devletin toplum üzerindeki etkisini eleştiren DP, ANAP ve AKP'nin, paradoksal bir biçimde iktidarlarının ilerleyen yıllarında muhalefet tarafından hep bir otoriterlik eğilimi ile suçlanmış olmalarıdır. Bu suçlamalar ideolojik bir çekişmede dayanılmaz bir çekiciliğe sahip olmaktan kaynaklanabileceği kadar, 'Sünnî-İslâmcılık' ifadesi altında dile getirilen, düşünsel miras ve siyasal pratikle de alâkalı olabilmektedir.[3]

Bu makale, DP, ANAP ve özellikle AKP'ye yönelik güncel siyasî suçlamaların muhtevasını ve sebeplerini tartışmadan, ikinci unsurun, muhafazakâr düşünsel mirastaki devletçi-otoriter algının bir örneğine dikkat çekmeyi amaçlamaktadır. Zira muhafazakârlığın düşünsel mirası, Türk siyasî hayatındaki gelişmeleri anlamlandırmak açısından önemli görünmektedir. Daha önce de ifade edildiği gibi muhafazakârlık katı sınırlara sahip olmayan, farklı tarihsel tecrübelerden ve düşünsel geleneklerden beslenen deyim yerindeyse 'opak' bir ideolojidir. Buna Türk muhafazakârlığının Batılı kaynaklarının, yerel tarihsel ve düşünsel unsurlarla etkileşimi ve kendi içindeki çeşitliliği eklendiğinde, Türk muhafazakârlığını değerlendirmek daha da zorlaşmaktadır. Muhafazakârlığın Türkiye'deki serencamını değerlendirmek bu makalenin sınırlarını aştığından, burada Türk muhafazakârlığının önemli temsilcilerinden biri olan Nurettin Topçu'nun devlet algısı üzerinden bir değerlendirme yapmak amaçlanmaktadır.

---

[2] Güler E. Zeynep, "Muhafazakârlık: Kadim Geleneğin Savunmasından Faydacılığa", *19. Yüzyıldan 20. Yüzyıla Modern Siyasal İdeolojiler* içinde, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2007, s. 117.

[3] Bkz. Fuat E, Keyman (2009) "Türkiye İyice Muhafazakârlaşıyor", *Radikal II*, 26.07.2009.

MUHAFAZAKÂRLIK VE DEVLET

Muhafazakârlık, modern zamanlarda doğan ve ona karşı ortaya çıkan bir fikrî ve siyasal harekettir. Muhafazakâr doktrin Avrupa uluslarının geleneksel siyasal ve toplumsal düzenini savunmayı amaçlamış ve bununla alâkalı olarak anti-modern bir tavrı benimsemiştir. Muhafazakârlığın değerlerine sâdık kalmakla birlikte, tarihin zorlamasıyla modernleşme öncesi gelenekten ve bunun temsil ettiği tarihsel modelden ayrılan yeni-muhafazakârlık olarak adlandırılan akımlar da ortaya çıkmıştır.[4] Bu farklılaşmaya rağmen muhafazakâr geleneklerin ortaklaştığı önemli noktalar vardır. Her şeyden önce muhafazakârlık, akıl anlayışı ile uyumlu bir toplum tasavvuruna sahiptir. Muhafazakârlığa göre toplum yaşayan gerçek bireylerin oluşturduğu bir bütün değil, geçmişten geleceğe uzanan ve şimdiki zamanda yaşayanların bireysel varlığını aşan bir bütündür. Muhafazakârlık, toplumu işlevselci bir açıdan konformist bir dille tanımlar. Sınıflar ve sosyal gruplar insan bedeninin çeşitli organları gibi birbiriyle uyum içindedirler. Toplumun bu terkibi, onun tüm bileşenlerinin tek bir nedene indirgenemeyecek çok çeşitli eylemlerinin sonucu olarak ortaya çıkar. Anglo-Sakson muhafazakârlığında toplum kendiliğinden ve sürekli olarak kendi düzenini üreten ve bunu hem kendi çıkarına hem de başkalarının çıkarına yönelik olarak gerçekleştiren bir varlık olarak tasavvur edilmiştir. Bu ilişkiler ağında devlet ikincil bir konumda kalırken, toplumsal kurumlar öne çıkarılmıştır. Burke'ün sivil toplumun gönüllü kuruluşlarını küçük müfrezeler olarak tanımlaması da bu olguyla ilişkilidir.[5] Fakat Burke de erkeksi, ahlâkî ve kurallara bağlanmış bir özgürlüğü savunur. Ayrıca Fransız İhtilali ile gündeme gelen fikirlerin, yoz bir rejim olan demokrasiye yol açacağını ifade ederek,[6] devletin seçkinlerin elinde olması gerektiğini söyler.

Kıta Avrupası muhafazakârlığında ise devlet tahayyülü biraz daha farklılaşmaktadır. Kıta Avrupası muhafazakârlığında, muhafazakârlığın milliyetçi kolu millet, devlet ve otoritenin önemini vurgular. Muhafazakâr düşünüşte millet, cemâate yüklenen anlam ve önemi temsil eden mefhumdur. Millet, tıpkı cemâat gibi aşkın ve kutsal bir tarihsel bağı ve atomizasyona uğrayan toplumsal ilişkilere karşı emniyetli bir tutamağı temsil eder. Bu anlamda muhafazakârlık Tönnies'in kavramlarıyla ifade edersek, *gesellschaft*'ta, *gemeinschaft*'ın değerlerini görmek ister. Ayrıca mil-

[4] Philippe Beneton, *Muhafazakârlık*, İletişim Yayınları, İstanbul, 1991, s. 10-11.
[5] Bekir Berat Özipek, *Muhafazakârlık*, Akıl Toplum Siyaset, Liberte Yayınları, Ankara, 2004, 69-77
[6] Philippe Beneton, *Muhafazakârlık*, s. 22-23.

lete verilen önem toplumun bireye tercih edilmesine de gönderme yapar. Devlet yine toplumun istikrarının ve bütünlüğünün teminatı olarak anlam kazanır ve geleneğin devamının teminatı olarak görülür. Fransız İhtilali sonrasında ortaya çıkan yeni devletin, 18. yüzyıl sonunda Avrupa'da, monarşik özünü yitirmesinden sonra muhafazakârlar için şüpheli hale gelmesine rağmen, bu durum Restorasyon ile ortadan kalkmıştır. Restorasyon sonrası dönemde muhafazakâr ideoloji devlete daha olumlu bir anlam atfetmeye başlar. Schelling'den Hegel'e devleti mutlak ruhun dünyevî yansısı olarak düşünen Alman idealist düşüncesi, monarşik devletin kutsiyetini aydınlanmış bir kutsiyete dönüştürür. Özellikle milliyetçiliğin muhafazakârlıkla eklemlenmesinden sonra, devlet milletin cisimleşmesi olarak da kutsiyet kazanmıştır. Otoritenin kurumsal dayanağı devlettir. Muhafazakâr düşünüşte otorite, dinde de devlette de içerilen bir temel ilkedir. Bir güven ve meşruiyet kaynağıdır. Muhafazakârlıkla milliyetçiliğin buluşması, tipik örneğiyle yine Fransa'da, muhafazakârlıkla devletin barışmasını da beraberinde getirmiştir. Bunda, devletle Aydınlanma aşırılığı arasındaki bağın korkulduğu kadar güçlü olmadığı düşüncesinin ortaya çıkmasının da etkisi vardır. Muhafazakârlar böylelikle devletin geleneği ve otoriteyi hiçe sayan bir devrim organı değil, nihayetinde kutsal ve asıl olanın bakiyesini cisimleştiren bir kurum olduğunu düşünmeye başlamışlardır. Böylelikle muhafazakâr fikriyatta devlet, milletin ve tarihsel geleneğin nakledicisi olmanın ötesinde, akılla kavranamayacak bir hikmet olarak otoriteyi cisimleştirmesiyle temayüz etmiştir.[7]

Fakat İkinci Dünya Savaşı sonrasındaki siyasal gelişmeler muhafazakârlığın devlet ve toplum tasavvurunda önemli değişikliklere de yol açmıştır. Giddens'e göre Avrupa'daki eski muhafazakârlıkla yeni muhafazakârlık arasındaki temel farklardan biri, eski muhafazakârlığın kapitalizme toplumsal dayanışmayı bozduğu gerekçesiyle düşman bir tavır takınmasına rağmen, yeni muhafazakârlığın, ailenin ve toplumun doğasıyla ilgili anlayışların değişmesinden dolayı, kapitalizmi ve modern dünyayı içselleştirmesidir. Ayrıca, İkinci Dünya Savaşı sonrası liberalizm ve muhafazakârlığın kaynaşmasıyla oluşan liberal muhafazakârlık bireysel özgürlükleri, demokrasiyi ve piyasa ekonomisini benimsemiştir.[8]

Muhafazakârlık, içinde oluştuğu toplumların özgünlüğünü, hattâ biricikliğini vurgulamak gibi bir genel tavırla belirlendiği için, tutarlı ve sistematik bir siyasî ideoloji niteliği göstermemektedir. Muhafazakârlığın

---

[7] Tanıl Bora, *Türk Sağının Üç Hali*, İstanbul, İletişim Yayınları, 1998, s. 59-60.
[8] Anthony Giddens, *Jenseits von Link und Rechts*, Ulrich Beck (Ed), Suhrkamp Verlag, Frankfurt, 1997, s. 50-58.

tarihî tezahürlerinin çeşitliliği içinde bu nitelikten yoksunluğu, Türk siyasî hayatında etkili olan akımların değerlendirilmesiyle ilgili de bir sorun teşkil eder.[9] Fakat yine de, Türkiye'de muhafazakârlığın, Osmanlı modernleşmesine bir tepki olarak ortaya çıkan kökenlerine rağmen, Cumhuriyet döneminde Kemalizm'e karşı şekillenmiş olması, konuya derli toplu bir bakış açısını mümkün kılmaktadır.

Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluşu ile birlikte devletin öncelendiği militan bir vatandaşlık kimliği tanımlanmıştır.[10] Cumhuriyet'in kuruluşu ile birlikte millet, devlet ve hükümet aynılaştırılmış, milletin iradesine sınırsız bir güç tanınmaması öngörülmüş, sonuç itibarıyla hâkim devlet ve vatandaşlık anlayışında, vatandaş devletin vesayeti ve velâyeti altında görülmüştür.[11] Muhafazakâr kesimin Kemalist bürokrasi ile yaşadığı tarihsel gerginlik, muhafazakârların siyaset alanında, ceberrut devlet olgusuna karşı, devletin etki alanını kısıtlayan bir tutum geliştirmesinin önünü açmıştır. Söz konusu siyasî tavır Türk sağında I. Meclis'ten başlayarak, DP'den AKP'ye kadar kendisini devlet iradesi karşısında millet iradesi kavramıyla somutlaştırmıştır. AKP de kuruluşundan itibaren parti programında devletin topluma hizmet etmesi ve halkın değerleriyle barışık olması gerektiği vurgusunu yapmıştır.[12] Söz konusu ifadeler Türk sağının Kemalist devletle yaşadığı gerilimli ilişki kadar, sağın kapitalizme eklemlenmesinin de bir yansıması olarak da görülebilir.[13] Bu eklemlenmenin gerçekleşmesinde, Soğuk Savaş döneminde muhafazakârların anti-komünist olarak kapitalist bloktan yana olmalarının etkisi de göz ardı edilmemelidir.[14] Pratikte böyle bir durum olsa da, Türk muhafazakârlığının entelektüel mirasının, genel olarak Kemalist devletin dışında, devlet kavramıyla gayet barışık olduğu görülmektedir. Bu makalenin temel iddiası Türk siyasal kültürünün önemli bir damarını oluşturan muhafazakârlığın, makalenin girişinde referans verilen çalışmalarda tespit edilen Türkiye' deki kutsal devlet algısının şekillenmesindeki etkisinin büyük olduğudur. Nurettin Topçu'nun devlet konusundaki görüşleri, bunun bir örneğini teşkil etmesi açısından önemlidir.

---

[9] Levent Köker, "Liberal Muhafazakârlık ve Türkiye", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce, Cilt V, Muhafazakârlık* içinde, İletişim Yayınları, İstanbul, 2003, s. 275-276.

[10] Füsun Üstel, *Makbul Vatandaşın Peşinde, II. Meşrutiyetten Bugüne Vatandaşlık Eğitim*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2004.

[11] Bora, 1998, s. 29-30.

[12] Bkz. UMDS, *Uluslararası Muhafazakârlık ve Demokrasi Sempozyomu*, 2004, AK Parti Siyasi ve Hukuki İşler Başkanlığı Tarafından Yayına Hazırlanmıştır.

[13] Köker de bu durumun, yani DP, ANAP, Doğru Yol gibi partilerin temsil ettiği liberalizmin kökeninde bu olguyu görmektedir, Köker, 2003, s. 288.

[14] Bkz. Fırat Mollaer, *Muhafazakârlığın İki Yüzü*, Dergâh Yayınları, İstanbul, 2009.

Türk muhafazakârlığının Cumhuriyet döneminde devlet eliyle, tepeden modernleşme çabalarına cevabı, son zamanlara kadar, devlete atfedilen anlamın eleştirilmesinden öte, daha çok tepeden inmeci modernleşmeyi gerçekleştirmeye çalışan kadrolara yöneliktir. AKP'nin temsil ettiği muhafazakâr-dindar kitlenin liberal kapitalizme eklemlenmesi ise hem görece yeni, hem de teori ve pratiğin birlikte tecrübe edildiği bir süreçtir. Bu ise Türk muhafazakârlığının değişen siyasal bir konjonktürde devlet algısıyla ilgili olarak nasıl bir siyasal tepki vereceği sorusunu da beraberinde getirmektedir.

Bu konuyla ilgili ilginç bir durum, Latin Amerika ülkelerinde görülmektedir. 19. yüzyıl başlarında bağımsızlıklarını kazanan cumhuriyetlerde, muhafazakâr güçlerin siyaset alanında zayıf kalması, askerî darbeleri tetikleyen sebepler arasındadır. Kitle ile bağ kuramayan muhafazakâr kesimler Latin Amerika örneğinde olduğu gibi kolaylıkla otoriter bir siyasete kayabilmektedir.[15] Nitekim Topçu'nun devletlilere karşıyken devlet otoritesini özlemesi[16] bunun bir işaretidir. Özbudun, DP'nin iktidarının son yıllarında otoriter birtakım eğilimler geliştirmesini, DP yöneticilerinin CHP iktidarı altında siyasete alışmalarıyla ve Osmanlı-Türk kültürel mirasıyla ilişkilendirir.[17] Özal döneminde Anavatan Partisi'nin liberalizm-muhafazakârlık ilişkisinde serbestlik modeline yakınlaşan bir ideolojik sentez oluşturmasında, benzer bir çizgi üzerinde gelişmiş önceki hareketlerden farklı olarak, Türkiye toplumunun 80'li yıllarda artık daha sanayileşmiş, daha kentli, daha örgütlü olmasının da etkisi vardır. Fakat Köker'e göre Turgut Özal ve Anavatan Partisi'nin serbestlik modeline uygun düşen liberal muhafazakârlığı, aynı modele uygun düşen Anglo-Amerikan örneklerinin (Reaganizm ve Thatcherizm) 1980'lerdeki durumuna paralel bir biçimde, toplumsal tabana veya kamusal yaygınlığa sahip bir otoriterliğe dönüşmeye yüz tutmuştur. Bunlar Köker'e göre, muhafazakârlığın kendi solundaki liberalizmle bir araya gelebildiği gibi sağında yer alan otoriteryanizm ile ve hattâ faşizmle de birleşebilir olduğunu göstermektedir.[18] Son yıllarda AKP bağlamında benzer tartışmaların yapılması da ilginçtir. Keyman bir taraftan AKP'nin Türkiye'nin demokratikleşmesi için bir fırsat olabileceğini söylerken, diğer taraftan "Sünnî-

[15] Yüksel Taşkın, *Anti-Komünizmden Küreselleşme Karşıtlığına Milliyetçi Muhafazakâr Entelijansiya*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2007, s. 24.
[16] Bora, 1998, s. 91.
[17] Ergun Özbudun, *Contemporary Turkish Politics, Challenges to Democratic Consolidation*, Lynne Rienner Publishers, London, 2000, s. 31.
[18] Köker, 2003, s. 289.

İslâmcı merkezin" otoriter eğilimleri bünyesinde barındırdığını ifade ederek, işaret ettiğimiz çelişkinin bir başka örneğine işaret eder.[19]

AKP bağlamında gündeme getirilen tartışmalardan bağımsız olarak, bu makalenin de iddiası, Türkiye'de muhafazakâr düşüncenin bakiyesinde devlete atfedilen rollerle alâkalı olarak otoriteryen düşüncelerin de güçlü bir şekilde var olduğudur. Bu çerçevede Türk muhafazakârlığının devlet üstünde oluşturduğu hare, Türk siyasal kültürünün gelişimi açısından önemli bir anlama sahiptir. Türk muhafazakârlığının önemli isimlerinden biri olan Nurettin Topçu, muhafazakâr entelektüel kesimleri belli oranda etkilemiştir. *Dergâh* dergisi etrafında toplanan çevrenin de Topçu' nun düşünsel mirasını temsil ettiğini göz önüne aldığımızda, Topçu'nun muhafazakâr çevrelerde etkisinin hâlâ devam ettiği ifade edilebilir. Dolayısıyla Nurettin Topçu'nun devlet görüşünü ve kaynaklarını tartışmak, aynı zamanda Türk muhafazakârlığının en azından bir damarının devlet algısını incelemek, muhafazakâr entelektüel mirasın devlete yüklediği anlamın katmanlarını göstermek anlamına gelir.

NURETTİN TOPÇU'NUN DEVLET ALGISI

Nurettin Topçu'nun düşüncelerine ilgi giderek artmaktadır. Bunun Topçu'nun fikirlerinin Türk düşünce tarihi içinde ayrıksı bir konumu temsil etmesine ve Türk düşünce geleneğine yönelik artan ilgiye bağlamak mümkündür. Topçu bazı yönleriyle özgün, birçok yönüyle eklektik bir düşünürdür. Özellikle onun otoriter devlet algısı, elitizmi, milliyetçiliği, anti-semitizmi, sol ve sosyalizm anlayışı ve demokrasi karşıtlığı, düşüncesinin kökenleri konusunda çeşitli tartışmalara[20] ve bununla ilgili olarak farklı iddiaların ortaya atılmasına sebep olmaktadır. Topçu'nun düşüncesine yakın olan çevreler, özellikle onun faşizmle yakın bir duruşa sahip olduğunu iddia edenlere karşı cevaplar yazarken, düşüncesindeki daha farklı noktaların altını çizmeye çalışmaktadırlar.[21] Bunların dışında da Topçu'nun görüşlerini değişik ideolojik perspektiflerden okuyanların olduğu da görülmektedir.[22]

Topçu ile ilgili hemen her tartışma onun yazılarının çok boyutluluğu ve biraz da eklektizminin sonucu olarak, düşüncelerine kaynaklık eden

---

[19] Keyman, 2009.

[20] Bkz; Mignon, Laurent, Nurettin Topçu Özel Sayısının Ardından Birkaç Düşünce, http://www. hece.com.tr/01.hakkimizda.htm, 2008.

[21] Mollaer, Fırat. *Anadolu Sosyalizmine Bir Katkı, Nurettin Topçu Üzerine Yazılar*, İstanbul: Dergâh yayınları, 2007; İsmail Kara, "Bir Siyasi İhya Hareketi: Topçu'da Siyaset ve Devlet Telakkisi", Hece Dergisi, 109, Özel Sayı, 2006.

[22] Bkz. Hece Dergisi 2006, Sayı; 109.

unsurların tespiti çabasıyla başlıyor. Bu noktada düşüncesinin kaynakları olarak, Rus romantizminden, faşizme, Baasçılığa ve üçüncü dünyacılığa, Blondel'den Hegel'e, Bergson'dan Heidegger'e kadar birçok farklı akım ve isim gösteriliyor.[23] Bu biraz da Akif Emre'nin dikkat çektiği gibi, düşüncesinin eklektik ve reaksiyoner boyutundan kaynaklanıyor. Emre'ye göre Topçu'nun fikirlerinin oluşumunda "Osmanlı'dan Cumhuriyet'e geçişin" getirdiği sorunların yarattığı zaafları ve arayışları bulmak mümkün. Emre ayrıca dönemin düşünce akımlarının, Topçu'nun düşünce dünyasının şekillenişinde derin izler bırakarak, onu yeni sentez arayışlarına yönelttiğini ve sonuç olarak döneminin bazı akımlarına karşı Topçu'da tepkisel bir tavrın ortaya çıktığını söylüyor.[24] Tanıl Bora ise "muhafazakâr devrimcilik" kavramını kullanarak Topçu'nun görüşleri için daha somut bir referans veriyor.[25] Topçu'nun görüşlerinin anlaşılması açısından kısaca muhafazakâr devrimciliğe değinmek gerekir.

"Muhafazakâr devrimciler" nasyonal sosyalizmin Almanya'da iktidara gelmesinden önceki on yıllık süreçte etkin olduklarından, genelde faşizmin öncüleri *(pre-fascist)* olarak sınıflandırılmışlardır.[26] Muhafazakâr devrimciliğin mümeyyiz vasfı aktivizmi, tarihsel sürece devrimci müdahale anlayışıdır. Bu ideoloji özellikle iki dünya savaşı arasında yaşanan toplumsal ve ekonomik kriz, işsizlik ve güvensizlik ortamında küçük burjuva dünyasının sarsılmasıyla radikalleşmiştir. Muhafazakâr devrimcilik içerisinde etkili olan figürler arasında Oswald Spengler (1880-1936) başta gelir. *Batı'nın Çöküşü* (1918) isimli eserinde Spengler insanı etçil bir hayvan, vahşeti onun hareket biçimi ve diktatörlüğü de ona uygun siyasî sistem olarak görmüştür. Arthur Moeller van den Bruck (1876-1925), Ernst Jünger (1895-?) gibi isimler de alternatif toplumsal düzenin kurulmasında şiddete önemli bir yer atfetmişlerdir. Carl Schmitt ise muhafazakâr devrimciliğin en önemli kuramcılarından biri olarak gösterilir. Özellikle diktatörlüğe olan eğilimi ve demokrasi karşıtlığı ortaya koyduğu siyaset kuramının en göze çarpan özelliğidir. Schmitt toplumu dost-düşman ilişkilerinden mürekkep ve tarihi elitler tarafından yürütülen bir süreç olarak telakki etmiştir. Hans Zehrer (1899-1966) tarafından çıkarılan *Die Tat* dergisi, devrimci muhafazakârlığın önemli bir temsilcisi haline gelerek, statükoyu reddeden, büyük sermaye ve işçi hareketlerini eleştiren

[23] Bkz. Mollaer, 2007; Öğün, 1997; Mignon, 2008.
[24] Akif Emre, "Nurettin Topçu'da Öteki Dünyalar", Hece Dergisi, 109, Özel Sayı. Ankara, 2006, s. 43
[25] Bora, 1998, s. 90.
[26] Peter Davies, Derek Lynch, *Fascism and the Far Right*, New York-London: Routledge, 2002, s. 90-93.

ve özellikle demokrasi ve parlamentarizmi nefretle anıp, otoriter ve güçlü bir devlet idealini öne çıkaran bir yayın politikası izlemiştir.[27]

Armin Mohler, 1950 yılında *Die Konservative Revolution in Deutschland 1918-1932* başlığıyla yayınlanan, devrimci muhafazakâr olarak görülebilecek, cumhuriyet ve demokrasiye aleyhtar ve nasyonal sosyalizme ilham veren isimlerin görüşlerini incelediği kitabında, "devrimci muhafazakârlığı" daha çok liberal toplum düzenine ve demokrasiye karşıt bir hareket olarak değerlendirmiştir. Devrimci muhafazakârların önemli ortak özelliklerinden biri olarak da sağcı-solcu, sosyalist-kapitalist, bireyci-toplumcu gibi ikiliklerin ötesinde üçüncü bir yol arayışına girmelerini göstermiştir. Muhafazakâr devrimciliğe dâhil olan isimler arasında kayda değer fikir farklılıkları olsa da, hemen hepsi modernlik olgusunu "sağcı" (tabii buradaki sağcı ifadesi daha çok Alman dünyasına has bir içeriğe sahip) bir dünya görüşünden ele almış ve modernleşmenin ortaya çıkardığı toplumsal krize bir tepki ortaya koymuşlardır. Akımın temsilcileri genel olarak ekonomik güçlerin siyasete dâhil olmasına karşı çıkmışlar, siyasette her türlü çıkar grubunun varlığını rahatsız edici bulmuşlardır. Bu yüzden onlara göre toplumsal ve siyasal alandaki bu çıkar savaşı ortadan kaldırılmalıdır. Bunun yolu ise partiler üstü, millî bir güç tarafından sağlanmalıdır. Örneğin Spengler her kültürün, her halkın kendi kaderi ve değişmez bir özü olduğunu ifade ederek, İngiliz-Fransız demokrasisinin yerine Almanların kendilerine has siyasî yöntemi bulmaları gerektiğini ifade eder. Demokrasiyi ve parlamentarizmi anayasal anarşizm olarak niteleyerek reddeder. Bunun yerine milletin iradesini temsil eden, aşkın bir devlet önerir.[28] Spengler gibi bu akımın birçok temsilcisi toplumun kooperatifler aracılığıyla örgütlenmesinin gereğine vurgu yapar. Diğer taraftan da insanların eşitsizliğinin altı çizilerek, hiyerarşik, elitler tarafından yönetilen, totaliter bir devletin gerekliliğine işaret edilir. Devrimci muhafazakârlığın önemli bir başka boyutu da anti-kapitalizmi ve sosyalizme eğilimidir. Fakat geleneksel sosyalizmden farklı olarak devrimci muhafazakârlar eşitlik idealine karşı çıkarlar ve doğal bir toplumsal-hiyerarşik düzen olduğunu ileri sürerler. Bu sebepten lümpen proletaryanın hükümranlığına karşı olarak elitlerin, yani profesörlerin, bürokratların ve generallerin yönetimine inanırlar. Yabancıları ve enternasyonalizmi toplumu ve devleti dejenere ettikleri için düşman ve muzır bir unsur adde-

[27] Klaus Fritzsche, "Konservatismus", Handbuch Politischen *Theorien und Ideologien* içinde, (Ed) Fran Neumann, Hamburg, 1977, s. 467-513.

[28] Armin Mohler, *Die Konservative Revolution in Deutschland 1918-1932.* Grundriss ihrer Weltanschauungen, Stuttgart, Fridrich Vorwerk Verlag, 2005, s. 90-380.

derler.[29] Bu düşünceler ile Topçu'nun hem devlet görüşü hem de örneğin Yahudi karşıtlığı ile ilgili kanaatleri arasında bir yakınlık olduğu inkâr edilemez. Fakat birazdan gösterileceği gibi, Topçu'nun özellikle devlet düşüncesinin şekillenmesinde başka unsurları da dikkate almak icap eder.

TOPÇU'NUN DEVLET GÖRÜŞÜ

Nurettin Topçu 1948 yılında yazdığı "Devlette İrade" isimli makalesinde, devleti "muayyen topraklar üzerinde hâkimiyetle yaşayan insanların meydana getirdiği manevî birlik" ve millet varlığının ruhu olarak tarif eder. Ona göre devlet, millet iradesinin ruhu anlamına gelmektedir. Devlet, millet iradesinin gözüktüğü yerdir. Devleti oluşturan unsurlar arasında milleti yansıtmasının önemine değinen Topçu, devletin önemli bileşenlerinden biri olarak da hâkimiyeti göstermektedir. Özellikle Weber'in modern devletin en önemli unsuru olarak öne sürdüğü "hâkimiyet ve güç kullanma yetkisini"[30] hatırlatan bu yaklaşımında Topçu, "kendi başına yalnız vatan bir ceset, cansız bir vücut sayılırsa, millet onun hayatı, devlet ise ruhu sayılmalıdır", diyerek devlet ve milletin arasındaki ilişkiye dikkat çeker. Ona göre, "devlet milletin şuurudur". Topçu'nun bir başka vurgusu da bağımsız devlettir. "Devlet varlığını temsil eden hâkimiyet veya otorite, dışta başka devletlere bağlanmadan yaşamak, yani müstakil olmak, memleket içinde de emniyet ve asayişi korumak demektir. Bu işlerin her ikisi de kuvvetle yapılır."[31]

Topçu aynı yazısında birçok muhafazakârdan farklı olarak, devleti başlı başına dokunulmaz bir şey olarak görmez. Faziletli olmayan, milletten aldığı iradeyi, "gayelerin gayesi olan Allah'a ulaşmakta kullanmayan" devlet kötü ve yıkılmaya mahkûmdur. Ona göre, iradesini fertlerin ve zümrelerin menfaatleri uğruna harcayan devletin yıkılması gerekir. Fakat Topçu bir kere devletin fertlerden çıkarak oluştuktan sonra, artık "ferdi vicdanların üstüne ilahî bir kubbe gibi gerileceğini" ve kaynaklarından birinin de ilahî ve mistik olacağını ifade eder. Artık "fertler devlet iradesini hem kendi içlerinde yaşarlar, hem de onun kendilerini dıştan çevirmiş olduğunu hissederler. Kendi içimizle dışımızdaki bir sonsuzluk arasındaki esrarengiz bağlantı fert için ibadet konusu olur. Aşk başlar, fedakârlıklar başlar. Fertler bayrağa istiklale, hürriyete nefislerini feda etmek isterler. Allah'a yol açılmıştır. Böyle olunca devlet, fertlerle Allah arasındaki bir bağ, kurulmuş bir köprü olur. Devlet milletten çıkar, fakat bir kere

[29] *a.g.e.*, s. 90-151.
[30] Bkz. Andreas Anter, Stefan Breuer, *Max Webers Staatssoziologie*, Erfurt, Nomos, 2007.
[31] Nurettin Topçu, *Devlet ve Demokrasi*, Dergâh Yayınları, İstanbul 1998.

çıktıktan sonra, artık milletin feyiz kaynağı ve yetiştiricisi ve yaşatıcısı olur.'[32] Topçu'nun, keskin elitizmine rağmen, millet iradesine vurgu yapıyor olması, atıf yapılan makalesinin yayın tarihi de göz önüne alındığında, Kemalist ideolojiye yönelik eleştirilerinin bir biçimi olarak görülebilir.

Topçu devlet ile ilgili düşüncelerini 60'lı yıllardan sonra özellikle demokrasi ile ilişkilendirilmiş bir şekilde tekrar ifade etmeye başlar. Bu dönemdeki yazılarında demokrasi açık bir hedeftir. Devletin gücü ön plana çıkarılır. Topçu'ya göre:

> bir devletin ululuğunu anlamak için, onun sınırlarını dolaşmaya veya ihracatının pek büyük rakamlarını araştırmaya lüzum yoktur; dağda ve şehirde kanunları yürüten zabıtasının kudret ve adaletini görmek kâfidir. Polisle, jandarmanın kanun sayıldığı yer, ideal devletin vatanıdır. Bu kuvvetler kanunun mümessili olmaktan çıkar da, zulüm yaparlarsa devlet yıkılır. Müşterek mukavele olan kanunun mutlak kuvvete sahip oluşu, hiçbir zaman zorbalık değildir.[33] O halde her şeyden ve herkesten daha kuvvetli olması lazım gelen devlettir. İstibdadı devlet kuvveti ve devlet kuvvetini istibdat mânâsına kullananlar bir mugalâtanın kurbanıdırlar. İstibdat, devlet kuvvetinin zaafından faydalanan ve yukarıdan gelen zulümdür. Devlet tam kuvvete sahip olunca kimse istibdadını yapamaz, hakkın hâkimiyeti tamam olur. Bunun için devlet iradesine hep birlikte uzanmamız ve onun mesuliyetlerini paylaşmamız lazımdır. Ancak devlet hiç terk edilmemesi lazım gelen ödev ve nöbet yeridir.[34]

Diğer taraftan Topçu'da yoğun olarak halkın süfli, eğitime muhtaç, bozulmaya meyyal ve câhil olduğu vurgusu vardır. Genel olarak elitist bir tavır içerisindedir. Topçu'ya göre olgunlaşmamış ve kendi yolunu bulmamış bir halk kütlesinin en fena emeller elinde oyuncak olması her zaman mümkündür. Her yerde demokrasiyi değerlendirecek olan halka öncelik edecek olgun ve faziletli bir münevver zümrenin yetişmesidir.[35] Kitlelerin kendi menfaatlerini öne çıkarma eğiliminden bahseden Topçu, "seçim cambazlığına bağlanmış demokrasi gösterisi içinde halkın heyecan ve enerjisi harcanarak fert ve zümrelerin hırs ve menfaatleri ile gizli teşkilat-

---

[32] *a.g.e.*

[33] Nurettin Topçu, "Devlette Kudret" ve "Mesuliyet", *İradenin Davası, Devlet ve Demokrasi* içinde, Dergâh, Yayınları. İstanbul, 1998.

[34] Nurettin Topçu, "Devlet İradesi", *İradenin Davası, Devlet ve Demokrasi* içinde, Dergâh Yayınları, İstanbul, 1998.

[35] Nurettin Topçu, "Demokrasi cenneti", *İradenin Davası, Devlet ve Demokrasi* içinde, İstanbul, Dergâh Yayınları, 1998.

lara bağlı despotik kuvvetlerin hazin bir karışığı yaşatılmaktadır; milletleri bu kuvvetlerin pençesinden kurtaracak olan otoriteye dayanan milliyetçi sosyalizmdir" demektedir. 1969 tarihli "Demokraside İnsan Şahsiyeti" isimli yazısında ise Topçu demokrasinin kötülüklerine yeni bir unsur daha katmaktadır. Demokrasi medya yoluyla halkın manipüle edilmesine sebep olmakta, komünist ve masonların çıkarına hizmet etmektedir.[36]

Topçu'ya göre "halkın iradesi daima çoğunluğu teşkil eden, aşağı tabakanın iradesidir. Âlimle filozofun değil, cahilin ve ayak takımının dilekleridir, düşünenlerin değil. Onda yakın ve mahdut fayda unsurlarıyla kin, haset ve zümre gururları karışıktır. O, saf bir irade olmadığı gibi yüksek bir dilek de değildir. Halk kendi hayır ve şerrini çok kere iyi bilmez. Halk kendini şaşırtan ve perde arkalarından idare eden sinsi kuvvetleri de göremez" dedikten sonra, "lidersiz demokrasi, istikametini kaybetmiş sürüden farksızdır. Görülüyor ki, büyük fert olarak insan şahsiyeti, demokraside ortadan kalkmış değildir. Bilakis demokrasiye kudret ve hayat veren büyük şahsiyetlerdir" diyerek, lider etrafında örgütlenmiş bir sistemin daha faydalı olacağını iddia ediyor. Nurettin Topçu burada Carl Schmitt'i hatırlatırcasına, demokrasilerde iktidara gelenlerin muhalefette kalanların haklarını korumadığını, bunun sağlanması gerektiğini zikrediyor ve ekliyor; 'insan demokrasinin gereği olarak başkasına hürmet etmeli fakat ihtiraslarından dolayı çoğunlukla bunu yapamıyor. Bu yüzden demokraside fazileti yaşatmanın monarkın faziletinden daha güç ve ender olacağını kabul edebiliriz'.[37] 1967 yılında yazılan bir başka yazısında Topçu soğuk savaş ortamından ve Türk sağının komünizmle mücadele stratejisinden epey etkilenmişe benziyor. Hedef tahtasına demokrasi ile birlikte, basın hürriyeti, sinema ve tiyatro, komünizm, masonluk, para ve partiler birlikte diziliyor; Topçu'ya göre:

> ailesiz ve cemiyetsiz hürriyet insanı hayvanlara yaklaştırdığı gibi devlet iradesine karşı gelen onunla bağlarını koparan hürriyet de ilkel hale, anarşiye ve barbarlığa sürüklenir... Basın hürriyetine dayanarak yapılan neşriyat, her biri bir fert veya zümrenin ihtiraslarının ağırlığı ile genç ruhların serbest gelişmesini baskısı altına alıyor. Reklam serbestliği, zevkleri ve kararları, onlar farkında olmadıkları halde, kendi yönünde idare ediyor. Sinema ve sahnenin serbest oluşu, cemiyetin ahlâkını kendi arkasından sürükleyip götürmektedir. Halkın radyosu,

[36] Nurettin Topçu, "Demokraside insan şahsiyeti", *İradenin Davası, Devlet ve Demokrasi* içinde, İstanbul, Dergâh Yayınları, 1998.
[37] Nurettin Topçu, "Demokrasi Ahlâkı", *İradenin Davası, Devlet ve Demokrasi* içinde, İstanbul: Dergâh Yayınları, 1998.

halk dalkavukluğuna bürünmüş sinsi bir propaganda aletidir. Ve bütün baskı gücünü idare eden gizli kuvvet paradır; büyük sermaye sahibinin kuvvetidir; dünyamıza hâkim olan iki büyük mandanın kasalarıdır; masonların ve komünistlerin. Ferdi hürriyet vehimleri, sadece bunları besleyen gıdalardır. Particilik fitnesine, bugünkü gençlik teşekküllerinin genç ruhları çürüten, onlardaki aşkın bekâretini öldüren fesadı da ilave edilince, demokrasi maskesine bürünmüş bir esaret havası içinde ancak hür ruhların eseri olan romantizm hareketinin doğması imkânsızdır.[38]

Bu arada Topçu'nun İslâm ekonomisi ve bunun gerektirdiği devlet prensipleri hakkındaki görüşlerine de değinmek icap eder. İslâm ekonomisini uygulayacak devlet Topçu'ya göre sosyalist bir devlettir. Fakat Topçu' nun sosyalizmi "komünizme uzanan Batı'daki komünizmin çocukluk hastalığı olarak değerlendirilen sosyalizmlerden" farklıdır. Topçu'nun sosyalizmi diğer bütün sistemlerden daha fazla komünizm karşıtıdır. Topçu materyalist, ihtilalci, anarşist bir komünist tehlikeden ülkeyi koruyacak olan ruhçu, devletçi, muhafazakâr otorite sahibi bir sosyalizm önermiştir. Kendi menfaatinden evvel milletinin menfaatini düşünen milliyetçilik de bu sistemin yürütücü, harekete geçirici idealidir.[39] Yine bu devletin İslâm esaslarına göre organize olması gerekir. Kıvanç'a göre Topçu'nun devlet anlayışında, bazı yazılarında ifade edilse de, İslâm sosyalizmi diye bir meselesi yoktur. Sadece İslâm vardır. Sosyalizm ona göre böyle bir devletin uygulayacağı ekonomik sistemdir. İslâmî bir ekonomiyi belirleyen ana kavramlar emek esasına dayanan faydalılık, esaslı israfı ve kıtlığı önleyici maksatlarla kaynakları kullanma, planlama ve bir de serbest piyasanın çoğu kere eksik rekabet şeklinde oluşmasını önlemek üzere kooperatiflerin uygulanmasıdır.[40] Topçu'nun ekonomik görüşlerinin Osmanlı klasik dönem ekonomik anlayışını, yani Mehmet Genç'in ifadeleriyle provizyonizm ve gelenekçiliği hatırlatmaktadır. Genç'e göre Osmanlı iktisadî dünya görüşünün, zihniyetinin en önemli değeri eşitlikçi eğilimidir. Daha çok ihtiyaçların karşılanmasına dayalı bir ekonomik

[38] Nurettin Topçu, "İnsan ve Hürriyet", *İradenin Davası, Devlet ve Demokrasi* içinde, İstanbul, Dergâh Yayınları, 1998.
[39] Lütfü Şehsuvaroğlu, *Nurettin Topçu*, Ankara: Alternatif yayınları, 2002, s. 61-62.
[40] Cemil Kıvanç, "Nurettin Topçu'nun Devlet Anlayışında Ekonomik Görüşler", *Nurettin Topçu'ya Armağan* içinde, İstanbul: Dergâh Yayınları, 1992, s. 75.

anlayış hâkimdir.[41] Bunun yanında "muhafazakâr devrimciliğin" Topçu üzerindeki etkilerini burada da görmek mümkündür.

İsmail Kara, Nurettin Topçu'nun devlet hakkındaki görüşlerini bir ihya çabası olarak görmüş ve Topçu'nun öne çıkardığı hususların geleneksel değerler olduğunu söylemiştir. Ona göre, Nurettin Topçu'nun, Türkiye'yi merkeze alarak inşa etmeye çalıştığı siyaset ve devlet telakkisi, genel gidişin aksine dinî, tarihî tecrübenin ve içtimaî hafızanın derinliklerine giden ve demokrasi yorumlarını ve tenkitlerini otoriter ve seçkinci bir siyasî zaviyeden yürüten, "dikkatle üzerinde durulması gereken çok hususi bir hadiseyi" temsil etmektedir. Kara'ya göre Topçu'daki devleti inşa edecek ve taşıyacak temel kavramlardan ilki devlet varlığının esaslı unsuru olan otoritedir ve biraz önce bahsettiğimiz "yüce Allah'tan insan şahsiyetine doğru inen hâkimiyet ve irade" kavramıyla irtibatlıdır. İkincisi merkeziyetçiliktir ve adalet ve mesuliyet prensipleri etrafında gelişerek bir hukuk ve ahlâk nizamının adı olmaktadır. Üçüncüsü halkın bütün ihtiyaçlarına uzanan, onları karşılamaya çalışan, mesuliyet iradesiyle birlikte kul hakkını merkeze alan "hür bir totalitarizme" dayanmış olmasıdır. İsmail Kara Topçu'nun elitizmini de klasik kültürümüzde olan ehliyet ve liyakat kavramlarıyla açıklıyor.[42] Gerçekten de, İkinci Meşrutiyet Döneminde yaşanan acı tecrübelere dayanarak yeni fikirler geliştiren Said Halim Paşa, aristokrasiden habersiz olan bir toplumu demokrasiye uydurmanın mümkün olmadığını söyleyerek demokrasiyi bir taklitçilik olarak görmüş, toplumu oluşturan fertlerin eşit olmadığını söyleyerek demokrasiye mesafeli durmuş, geleneksel avam-havas ayırımını benimsemiştir.[43] Elitist yaklaşımı İslâm felsefesi içerisinde Platon'un filozof kralından esinlenmiş olan Farabî'ye kadar geri götürmek mümkündür. Farabî yöneticinin sahip olması gereken zekâ, hafıza, kavrayış, bilgi aşkı, doğruluk vs. gibi erdemlerin yanında adaleti de vurgular.[44] Bu bağlamda yöneticilerin avamdan farklılığının altı çizilir. Osmanlı dünyasında da avam-havas ayırımının önemli bir kültürel kod olduğu iyi bilinmektedir.[45] Fakat şunu da eklemek gerekir ki, 19. yüzyıl muhafazakârlığının ve anti-demokratik görüşlerin hemen hemen tümü bu anlamda elitisttir, demokrasiden ziyade meritokrasiye yakındır. Devrimci muhafazakârlardan biri olarak gösteri-

[41] Mehmet Genç, "Osmanlı İktisadi Dünya Görüşünün Klasik Prensipleri ve Temel Değerleri", *Osmanlı İmparatorluğu'nda Devlet ve Ekonomi* içinde, İstanbul, Ötüken Neşriyat, 2002, s. 68-87.

[42] İsmail Kara, 2006, s. 246-250.

[43] Said Halim Paşa, *Buhranlarımız*, İz Yayıncılık, İstanbul, 2003, s. 172.

[44] Macit Fahri, *İslam Felsefesi Tarihi*, İstanbul, 1992, s. 116.

[45] Şerif Mardin, "Türk Siyasasını Açıklayabilecek Bir Anahtar; Merkez-Çevre İlişkileri", *Türkiye'de Toplum ve Siyaset*, İstanbul: İletişim Yayınları, 1994.

len Schmitt'in de dediği gibi, parlamentarizm var olduğundan beri bunu eleştiren bir literatür de olagelmiştir. Sağ ve sol eğilimler, muhafazakâr, sendikalist ve anarşist argümanlar, monarşist, aristokratik ve demokratik perspektifler bu noktada benzer görüşler öne sürebilmişlerdir. Bu eleştiriler daha çok parlamentonun tıkanması, partilerin kötü politikaları, amatörlerin hükümeti, dokunulmazlıklar, suistimaller, seçim sistemi vs. gibi konularda yoğunlaşmıştır. Bunun yanında 19. yüzyılın ortalarında daha çok rastlanan elitizm ise, aydınların cahil kitlenin hâkimiyeti karşısında duydukları endişeden ve demokrasi korkusundan kaynaklanmaktaydı.[46] Topçu'nun konuyla ilgili görüşlerinin şekillenmesinde hangi kaynakların etkili olduğunu tespit etmek pek kolay değildir.

Fakat Topçu'nun devletle ilgili görüşleriyle birlikte diğer düşüncelerini de göz önüne aldığımızda, onun siyaset düşüncesinin, tek başına bir ihya çabasından ibaret olduğunu söylemek zordur. Elitizm, otoriteryanizm, aşkınlık, lider kültü, milli kahramanlar ve manevi değerler, antikapitalizm, yabancı karşıtlığı, milliyetçilik, anti-semitizm vs. onun devlet görüşünü şekillendiren unsurlar arasındadır. Fakat Topçu'yu basitçe "devrimci muhafazakârlık" veya "proto-faşizm" mütercimi olarak nitelemek de ona yapılacak bir haksızlık olur. Zaten faşist düşüncede de yekpare bir devlet algısının olmadığı, faşist devlet ve toplum anlayışını savunanlar arasında farklılıklar olduğu aşikârdır.[47] Topçu'nun devlet ve diğer birçok konudaki yaklaşımları, Blondel ve Bergson'un yanısıra, başta Spengler olmak üzere "devrimci muhafazakârlardan," geleneksel Osmanlı-İslâm düşüncesinden, tasavvuftan, soğuk savaş döneminin koşullarından, yaşadığı zamanın siyasî şartlarından ve değişik çalışmalarda da dile getirildiği gibi birçok başka düşünürden etkiler taşır. Topçu'nun düşüncesi eklektik bir karaktere sahip olmakla birlikte canlı bir düşünce damarıdır. Bu yazıya konu olan devlet düşüncesinin makalede değinilen diğer unsurların yanında, daha çok devrimci muhafazakârlıktan etkilenmiş ve son derece otoriter bir karaktere sahip olduğu aşikârdır. Her ne kadar aşkın bir unsur kabul ettiği devletin, mistik bir çerçevede millet iradesini temsil etmesi gerektiğine vurgu yapsa da, Topçu'nun elitist, tepeden inmeci (jakoben), otoriter ve patrimonyalist bir devlet anlayışına sahip olduğu görülmektedir.

Nurettin Topçu'nun düşünceleri ile Türkiye tarihinde iktidar olan sağ-muhafazakâr partiler arasında doğrudan ilişki kurmak mümkün olmasa da, Türkiye'de muhafazakâr düşünsel mirasın devlet mefhumuyla gayet

[46] Carl Schmitt, *Parlamenter Demokrasinin Krizi*, Dost Kitabevi, 2010, s. 9-12.
[47] Erika Curdworth, Tim Hall ve John McGovern, *The Modern State, Theories and Ideologies*, Edinburg University Pres, 2007.

barışık olduğu tespitini Nurettin Topçu örneğinde teyit etmek mümkündür. Muhafazakâr kesimlerin özellikle siyasal alanda ceberrut devlet anlayışına karşı geliştirdikleri tepki, Cumhuriyet tarihi boyunca devlet gücünü kullananlara karşı ortaya konmuş siyasal-pratik bir tavır olarak şekillenmiştir. AKP'nin siyasal tavrı da, devletin değil milletin öncelendiği bir özelliğe sahiptir. 2004 yılında düzenlenen "Uluslararası Muhafazakârlık ve Demokrasi Sempozyumu"nda,[48] AKP kurumsal olarak, devletin toplum otoritesi üzerindeki etkisinin azaltılması gerektiğini vurgulamıştır. Fakat sempozyumda Türkiye'deki muhafazakâr düşünce geleneğine pek atıf olmaması da dikkat çekicidir. Bu durum ceberrut devlete karşı geliştirilen tavrın pratik siyasî ihtiyaçlardan kaynaklanmasına işaret ettiği gibi, muhafazakârlığın neo-liberalizme eklemlenmesine de işaret eder. Aynı zamanda çağdaş muhafazakâr yazarların devlet otoritesini ikincil plana iten yaklaşımları ve siyasal liberalizmi benimsemeleri,[49] Türk muhafazakâr düşüncesinde bir kırılmayı da temsil eder. Burada gündeme gelen önemli bir soru, AKP ile birlikte devlet kavramına atfedilen anlam ile ilgili olarak muhafazakâr düşüncedeki kırılmanın niteliğidir. Diğer taraftan Türk muhafazakâr düşünce geleneğinde devlete atfedilen aşkın anlam,[50] güncel-popüler siyasal tartışmalarda da görüleceği gibi, hâlâ sağ parti iktidarlarına yönelik otoriterlik eleştirileri için bir imkân ve kaynak olarak kullanılmaktadır.

---

[48] Bkz; UMDS: 2004

[49] Ömer Çelik, "Muhafazakârlık ve Demokratlık", 2004, mddt.org.tr/artikel.php?artikel_id=65. 26.005.2011.

[50] Burhanettin Duran, "Cumhuriyet Dönemi İslâmcılığı, İdeolojik Konumları, Dönüşümü ve Evreleri, Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce" Cilt 6, *İslâmcılık* içinde, İletişim Yayınları, İstanbul, 2004, s. 130

Sabahattin Zaim'de Muhafazakârlık Düşüncesi

Özgür Akyol

Giriş

Muhafazakârlığın ideolojik açıdan bütünlüğü sorgulanmayı hak etmenin dışında teori çerçevesindeki kaotik epistemolojisi, onu uygulama anlamında yoksun bırakmaz. Hattâ ve hattâ eklektik denilebilecek yapısı onu ivedilikle popülizme sürekler ki, siyasî tarih içerisinde onu etken kılan da varoluşunda yatar. Muhafazakârlığın içinde barındırdığı bu devingenlik pek doğal olarak ona has bir olgu değildir. İdeolojinin her ne kadar tanımlanması, olumlu veya olumsuz bir şekilde yorumlanması konusunda bir netlik olmasa da bir fikriyatın ideoloji tanımına sahip olabilmesi için belirli vasıfları barındırması gerekir. Bu vasıflar içinde epistemolojinin "sistem"e sahip olması ve idealize edilen hegemonya için alt sınıflara bir "düşünsel kod" sunması gerekir. Her ne kadar muhafazakâr ideoloji düşünsel kod konusunda sorun çekmese de, hattâ rakiplerine nazaran bu konuda avantajlı olsa da "sistem" konusundaki sıkıntıları diğer ideolojilere nazaran devingenliğini arttırır ki teori konusunda zaafiyet gösteren muhafazakârlığın pratikteki gücü de bu farkından gelir. Bu nedenledir ki muhafazakârlığın incelemesinde en çok yararlanılacak olan da bu pratiklerdir. Bu noktada muhafazakârlığın etkinliğini kavramak açısından onu

sosyalizmle kıyaslamak yararlı olacaktır. Tartışmaların dahi teorik çerçevede yürüdüğü sosyalizm, uygulama açısından birçok soru işareti barındırsa da muhafazakârlık tarihi belirli bir tarihsel arka plana sahip olmakla birlikte aslında bir uygulamalar tarihidir.

Muhafazakârlığın belirli bir "sistem"den mahrum oluşu, onun çeşitli fraksiyonlara sahip olmasını sağlamaktadır. Türkçülük ve İslâmcılık çizgilerini barındıran muhafazakârlığın içinde bu çizgilerin kesişimi oldukça sık gözüken bir hadisedir. Bununla birlikte bu kesişme noktaları birçok kez bir ortaklıktan ziyade Türkçülüğün yahut İslâmcılığın birbirini kapsama mücadelesine dönmüştür. Bu kapsamda incelemeye çalışacağım Sabahattin Zaim, bir figür olarak "hocaların hocası" biçiminde anılsa da muhafazakârlık içindeki bu karakter, ona bir sistem kazandırmaktan ziyade düşünsel kod sunma amacını gütmüştür. Bu çaba doğrultusunda figürün yazılarını gözlemlediğimizde teorisyen olma çabasının dışında oldukça yoğun bir şekilde pratisyen sıfatı göze çarpmaktadır. Gerek kapitalizm ile İslâm, gerekse Türkçülük ile İslâmcılık arasında bir konsensus sağlamaya çalışan Zaim, her iki ilişkide de İslâmcılığı kapsayan sıfatıyla konumlandırmıştır.

Bu çalışmada Zaim'e dair üzerinde durulmak istenen belirli başlıklar var. Bu başlıklar içerisinde Zaim'in sivil toplum konusundaki etkinliği belirtilmesi gereken hususlardan biri. Her ne kadar muhafazakârlık, pozitivizmin devrimci sıfatına karşıt olarak İngiliz ekolündeki evrimi makul karşılayarak, toplum mühendisliğine söylem bazında muhalefet etse de, Zaim'in muhafazakârlık sahasındaki mühendislerden ilki olmamakla birlikte, bu sıfata soyunmaya meyledişi bu başlıklar altında önemli bir yere sahiptir. Muhafazakârlığın üzerine oturduğu kusursuz İslâm Devri mitosu, Zaim bahsinde de değişmeyen olarak kalacak ve zorunlu olarak değinilmesi gerekenlerden biri olarak çalışmamda yer alacaktır. Diğer yandan, İslâmcı muhafazakârlığın geleneksel bir karakteri olarak "millî kültür" ve "milliyetçiliğin" İslâmcı hegemonya içersinde tanımlanması Zaim'e de yansımış olup, çalışmamın önemli bir parçasını oluşturmaktadır. Kapitalizme balans ayarı yapılmasının gerekliliği üzerinde duran Zaim, bu ayarın bizzat İslâm tarafından yapılması gerekliliği üzerinde durmaktadır. Bu açıdan ne kapitalizmsiz ne de kapitalizm ile yapabilen Zaim'in bu uğraşısı değinilmesi gereken noktalardan biri. Muhafazakârlığın geleneksel karakterinin Zaim'deki yansımalarından biri de devlete olan bakış açısında görülmektedir. Fransız ekolü içinde devrimin motoru olan devlet, Zaim için varoluşsal (doğal) bir karşıt değildir. Her ne kadar devletin "çağdaşlaşma" izindeki uygulamaları açısından bir muhalif sıfatı barın-

dırsa da varoluşu açısından ona karşı duyduğu bir sadâkati de gözetmek gerek.

HAYATI VE SİVİL TOPLUMDAKİ ETKİNLİĞİ

Siyasî figürlerin ele alınışı sırasında göz ardı edilmemesi gereken yönlerden biri olarak, figürün yetiştiği sosyo-kültürel çevre, figürün siyasi fikriyatını oluşturan etmenler bağlamında öneme sahiptir.[1] Osmanlı hâkimiyetinde iken Rumeli Vilayeti'ne bağlı İştip kasabasında 1926 yılında doğan S.Zaim'in, hayatının ileriki dönemlerinde siyasi paradigmasına hâkim olan muhafazakârlığın İslamcı çizgisine etki eden faktörlerden biri olarak doğduğu bölgenin kaotik yapısı olduğu ileri sürülebilir.[2] Yabancı bir ülkede bir yabancı olarak sosyo-kültürel anlamda baskı ve şiddet gören Türk azınlığının kültürel değerlerle olan ilişkisi kuvvetlenmiştir. Sadece Zaim'e ait olmayan bu etki bizzat arkadaşlarında da vuku bulmuştur. Zaim'in sivil toplumdaki etkinliğinde önemli bir rol oynayan ve aynı bölgede doğan yakını, İlim Yayma Cemiyeti kurucusu Yusuf Türel, babasından şöyle bahsetmiştir: "Babam şu anda 150 senesini idrak ettiğimiz Tanzimat'ın ondan sonra başlayan hareketlerin, Meşrutiyet denilen ve hakikatte gayr-i meşru olan hareketlerin karşısındaydı. Çünkü Balkan topraklarını bunlar satmışlardı."[3] Bu alıntı, bahsi geçen vurgunun aynı şiddette Zaim'de de mevcut olduğunu tabii ki kanıtlamaz. Fakat bu vurgu Balkan topraklarının ve kaybedilişinin yöre halkında yarattığı depresyonun sonrasında nasıl tepkiler verdiğine dair bir fikir vermektedir.

Sabahattin Zaim'in soyadının mânâsını açıklayacak olan sınıfsal yapı aynı zamanda onun içinde bulunduğu sosyo-ekonomik çevreyi de belirtmektedir. Babasının bir zeamet sahibi oluşu, aynı zamanda 1934 yılında İstanbul'a göç eden aileyi de yaşamış olduğu bölgede seçkin sınıflar arasına koymaktadır.[4]

İstanbul Fatih Ortaokulu'nu başarıyla bitirdikten sonra Zaim, İstanbul'un seçkin liselerinden biri olan Vefa Lisesi'nde eğitimini sürdürmüştür. Zaim'in sonrasında içinde bulunacağı siyasî fikriyatı göz önüne aldığımızda Vefa eğitimi son derece ironik bulunabilir. Hasan Âli Yücel'in Milli Eğitim Bakanı olduğu döneme rastlayan Zaim, okulun başarılı öğrencilerinden biri olması nedeniyle yeni kurulacak olan pilot sınıfa yön-

---

[1] Ayşegül Komsuoğlu, *Siyasal Yaşamda Bir Lider: Süleyman Demirel*, İstanbul, Bengi Yayınları, 2008, s.17

[2] http://www.sabahattinzaim.org/index.php?s=aile, 18.05.2011

[3] Sabahattin Zaim, *Bir Ömrün Hikâyesi*, İstanbul, İşaret Yayınları, 2008, s. 304

[4] http://www.sabahattinzaim.org/index.php?s=aile, 18.05.2011

lendirilmiştir. Modern eğitimi harfi harfine uygulayacak bu yapı içersinde İngilizce, Almanca ve Fransızca'nın yanısıra öğrencilere yoğun bir şekilde Latince dersleri veriliyordu. Fen derslerinin, kültür derslerine görece zayıf olması ve Zaim'in iki hocası dışında diğer hocalarının üniversite kadrolarından atanması, pilot sınıfın niteliğini kavramak için yeterlidir. Bu hocaların arasında felsefe hocası olan Nurettin Topçu önemli bir yere sahiptir. Zaim'in hatıratlarında Nurettin Topçu'ya ait bir söyleme rastlarız ki bu söylemin Zaim tarafından unutulmaması da dikkate değer bir konudur:

> Doç. Dr. Nurettin Topçu Hoca da felsefe derslerimize girerdi. Ondan mezun olan bizler, Mülkiye'nin felsefe imtihanlarında en yüksek puanları almıştık. Rahmetli Topçu Hoca derslerde bazen bizlere hitaben, 'Yahu, size burada bir sürü işe yaramaz bilgiler öğretiyorlar, aklınızı iyice karıştırıp işe yaramaz hale geldiğinize kanaat ettikleri zaman da sizi mezun ediyorlar' diye latife ederdi.[5]

Vefa Lisesi'ni de başarıyla bitirdikten sonra Mülkiye imtihanlarını kazanmayı başaran Zaim'in amacı kaymakam olmaktır. Zaim'in bu kararına en çok sevinenlerden birisi de Balkan topraklarındaki gibi seçkin hayatını sürdürmek isteyen dedesi olacaktır. İçişleri Bakanlığı'ndaki görevine 1947 yılında başlayan Zaim'in Kahta, Ayancık ve Abana kaymakamlıklarındaki görevi akademik hayata olan ilgisi sebebiyle 1953 yılında sonlanacaktır. İstanbul Üniversitesi'ndeki iktisat doktorasını tamamladıktan sonra "Hocaların Hocası"nın akademik hayatı aktif bir şekilde devam edecektir.

Zaim'in hayatını ve siyasî fikriyatını ele alırken, onu bir akademisyen olarak gözetmenin gerekliliğiyle beraber onun salt akademik konumu sivil toplumdaki etkinliğini kavramak için yeterli değildir. Akademik makaleleri ve eserlerinin yanısıra cemaat arasında verdiği söylevler, Zaim'in güçlü bir figür olarak 1980 sonrasına taşır. İlim Yayma Cemiyeti'nin kurucu üyeliği dışında Türkiye Aydınlar Ocağı kurucu üyeliği, Türkiye Milli Kültür Vakfı kurucu üyeliği, İslâmî İlimler Araştırma Vakfı kurucu üyeliği, İş Dünyası Vakfı kurucu başkanı, Anadolu Eğitim Vakfı Başkanı, Vefa Lisesi Mezunları Vakfı kurucu üyeliği olarak yürüttüğü görevler Zaim'in sivil toplum ve cemaat içersindeki etkinliğini kanıtlamaktadır. Bununla birlikte, Zaim'in saygınlığı Türkiye sınırlarını da aşmaktadır. Özellikle İslâm coğrafyaları ile aktif olan bağlantılarının göz ardı edilmemesi gerekir. Bunlar içinde; Milletlerarası İslâm İktisatçıları

[5] http://www.sabahattinzaim.org/index.php?s=egitim, 18.05.2011

Cemiyeti kurucu üyeliği, Milletlerarası Müslüman Sosyal Bilim Adamları Cemiyeti üyeliği, ABD Milletlerarası Endüstri İlişkileri Cemiyeti üyeliği, Milletlerarası Endüstri İlişkileri Cemiyeti üyeliği Zaim'in bir figür olarak etkinliğini sunmaktadır.

Cemaat İçinde Bir Toplum Mühendisi

19. yüzyıl içersinde Avrupa'da gelişen modern iktidar yapısı göz önüne alındığında "merkezîleşme"nin Osmanlı siyasî eliti için temel kaygılardan biri olduğu görülür. Bu doğrultuda iktidarın denetimi ve toplumun gündelik hayatı arasında yaşanan ikilik Osmanlı modernleşmesinin üst anlatıları içersinde en hayati konuma sahiptir. Merkez ile yerel olan arasındaki bu karşıtlığın diğer bir tezahürü ise, merkezin toplum gündeliğini şekillendirmesine yönelik ihtiyacı "rasyonalite" üzerinden yürütürken "aklı", diğer bir deyişle "madde"yi temsil etmesi; buna karşılık yerel olanın merkezin bir standart oluşturma faaliyetlerine karşı tinsel olana sığınması şeklinde gerçekleşmiştir. Bununla birlikte birbirlerine karşıtlıklarıyla nâm salan bu iki unsurun özellikle 20. yüzyılda somutlaşan ortak amaçları, benzer özelliklerini de yaratandı da. 20. yüzyıl içersinde giderek artan demokrasi fetişizmi, bu iki unsuru kitleselleşmek zorunda bırakacaktı. Her ne kadar geç kapitalistleşen ülkelerden biri olarak Türkiye'de demokrasi her zaman hegemon olma yolunda elzem olarak görülmüyordu. Bu anlamda Türkiye'deki aydınlanma savunucuları için kitleselleşmek, bir kadro yönetiminden daha zor olandı. Diğer yandan muhafazakârlığın son derece kitleselleşmeye müsait olan vurguları onu böyle bir dertten alıkoymakla birlikte, iktidara taşımıyordu. 1923 ile birlikte aydınlanma diyalektiği kapsamında iyiden iyiye kamplaşan ve Fransız ekolü etkisi altında kazanan "rasyonalite"nin jakoben yöntemleri, Türk muhafazakârlığını etkilemişti. Bu anlamda tinsel olan ve devrimi değil evrimi seçen muhafazakâr ekol içersinde şekillenen tutumlar, yöneten bir lider ve kadro dışında idealize edilmiş bir yönetileni de arzuluyorlardı. Siyasî iktidar tutumlarındaki bu benzeşme daha sonra değineceğimiz iktisadî alanda da kendini gösterecek ve muhafazakârlığın tasvip edeceği kapitalist rasyonalitenin yok edilmeden İslâm ile revize edilebilir umudu Sabahattin Zaim'i olduğu gibi diğer İslâm aydınlarını da etkileyecekti. 19. yüzyılda anti tez savunucuları olan muhafazakârlar, tezin galibiyetini kabul etmekle birlikte sentezin peşinde olacaklardı. Bu kapsamda toplum mühendisliği iki düşman kardeşin paylaşamadıkları bir oyuncak olarak önemini koruyacaktı.

Zaim'in hocaların hocası olarak anılması onun lider koçu misyonunu büyük ölçüde kanıtlar. Abdullah Gül ve Numan Kurtulmuş gibi isimlerin bizzat onun elinden geçmesinin yanısıra informel ilişkilerinde de siyasî liderlerin onun söylevlerine katıldığı görülür. Akademik kariyerinde izlediği bu misyon dışında, cemâat arasında da sâdık bir yönetilenler çoğunluğunun varlığı Zaim'in hayâllerini süslemektedir.

> Ülkemizde bugün, demokratik bir sistem içinde bu hedefe varılmak istenmektedir. Bu sistemin içinde eğer ferdin ahlâkî yapısını düzeltebilirsek, fertleri İslâm ahlâkı ile eğitebilirsek, demokratik düzen İslâm ülkelerinde çok daha sıhhatli ve süratli bir gelişme imkân ve istadına sahip olabilir... Bize düşen ödev bir yandan maddî sahada teknik bilgilerimizi geliştirmek, müspet bilgilerle evlatlarımızı ve gençlerimizi teçhiz etmek, öbür yandan bunları faziletli, ahlâklı yetiştirmektir. İslâm ülkelerinde İslâm ahlâkı, hıristiyan ülkelerde hıristiyan ahlâkı, Budistlerde Budist ahlâkı, Musevilerde Musevi ahlâkı gibi, her cemiyetin ahlâkı da dinî inançlarına dayanır. Binaenaleyh elemanlarımızı bu sentezle yetiştirebilirsek, bugün yeryüzünde insanlığın içinde bulunduğu buhranlara çok daha iyi çözüm tarzları bulan bir cemiyet tipine gidebiliriz.[6]

Tinsel olandan mahrum rasyonalitenin İslâmî ve millî değerlerle donanmasını bir gereklilik olarak gören Zaim'in, yıkıcı olarak tanımlanan aydınlanmanın işlevini üstlendiği görülür. Zira, bu işlev rasyonalitede olduğu gibi "yaratıcı yıkım"dır. İnsanlığın doğru adrese ulaşması için ilimi yeterli görmeyen Zaim, ilmin "yanlış" yollara sapmaması için fazileti panzehir olarak görür:

"Misalimize göre ilim motorsa ahlâk ve fazilet de direksiyondur. Birincisi hızlı gidişi, ikincisi istikamet üzere doğru gidişi temsil eder."[7]

Kusursuz İslâm Devri ve Kapitalizm

Tarih kelimesinin kitle kültüründe uyandırdığı imge eskiyi, köhneleşmiş olanı hatırlatmakla beraber, ders alınması gereken olarak da altını çizer. Diğer bir mânâda canlı olmayan bir zaman dilimi gelir akıllara. Fakat siyaset biliminde tarihin çoğu zaman meşruluk aparatı olarak kullanılmasıyla karşılaşılır. Canlı olmayan bir zaman dilinde canlı olmayan tasalar

---

[6] Sabahattin Zaim, "Modern İktisat ve İslâm", *Türkiye'nin Yirminci Yüzyılı: Toplum, İktisat, Siyaset*, Cilt:1, 2.bs., İstanbul, İşaret Yayınları, 2005, s.500-501 (Milli Türk Talebe Birliği tarafından 1968'de yayımlanmıştır.)

[7] *A.g.e.*, s. 501

hatırlanmaz. Bununla birlikte şimdinin verdiği korku ve geleceğin verdiği kaygıyla kıyaslarsak, tarih bir insanın olduğu gibi bir sistemin de başvurduğu en etkili mutluluk hormonudur. Şimdinin çizdiği gelecek kaygılardan ibaretken, tarihe dönük yaratılan bir ütopya, sistemin umudu haline gelir. Bu mânâda Sinan Yıldırmaz'ın "Türk Muhafazakârlığında Doğu ve Batı Mitoslarının Çatışma Aralığı: Fatih-Harbiye" adlı makalesinde üzerinde durulan muhafazakârlık vurgularının "mitos" kavramı çerçevesinde yorumlanması oldukça önemlidir. Mitos'un karşıtı olarak logosu koyan Yıldırmaz bu ikisi arasındaki ilişkiyi de birbirinden bağımsız kümeler olarak değil, kesişen ve çatışan olgular olarak dizayn eder. Aydınlanmanın ilerlemeci sıfatını kapsayan logos karşısında, varolmaya çalışan mitos, logosun varlığını kabul etmek zorunda kalmakla birlikte, logosa hep bir şekil şemal verme misyonu içersinde kendini bulacaktır. Bu mücadelenin kitleselleşmeye yatkın olmasının sebeplerinden biri kaotik bir ortam vaat etmemesidir. Var olan yapıyı revize etmeye çabalayan mitos ayrıca kitlelere bir "altın çağ"ın yaşanmış olduğundan bahisle bu umudu aşılarken, diğer yandan dindar bir insanın en çok isteyeceği şeyi, cenneti kurgular.[8]

Bir iktisatçı olan Zaim'in yön vermeye çalıştığı logos ise kapitalizm olacaktır. Kapitalist rasyonalitenin tinsel olanda yarattığı yıkıcılığın minimize edilmesi gerektiğini Zaim birçok söylev ve yazısında ifade eder:

> İkinci husus: Türkiye'de ailenin küçülmesi ve çözülmesi konusudur. Bu gelişme sosyal ve kültürel açıdan çok önemli bir husustur. Çünkü kültürel ve sosyal hayatın temeli aile, iktisadî hayatın temeli ise işletmedir. İkisine hâkim olamazsak ülke çöker... Bugün Batı dünyasında da sanayileşmeyle birlikte şehirleşmenin birtakım mahzurları ortaya çıkmaktadır. Sanayileşmenin getirdikleri gibi götürdükleri de vardır ve bunlara karşı tedbir almak lazımdır. Alınacak tedbirlerin çoğu İslâmî davranış tarzlarıyla ilgilidir. Maalesef, bunları tedricen terk ediyoruz. Bugün aynı apartmanda yaşayan insanlar birbiriyle tanışmıyor, selâmlaşmıyor. Komşu hakkı diye bir şey kalmıyor. Kur'an-ı Kerim'de Cenab-ı Hak insanlara "Namaz kılın, zekât verin" derken aynı zamanda "Sılayı rahim yapın" diyor...Birarada yaşayan insanlar, ruhen birbirlerine yabancı kalmaktadır. İşte o vakit insanlarda bunalımlar başlıyor ve Batı'da da görüldüğü gibi, iman da olmazsa intiharlar çoğalıyor. Onun için, bu davranışlara, karşı İslâmî, ahlâkî ve kültürel yönden panzehirler sunmaya mecburuz. Mademki bu suyun akışı dönüşü ol-

[8] Sinan Yıldırmaz, "Türk Muhafazakârlığında Doğu ve Batı Mitoslarının Çatışma Alanı: Fatih-Harbiye", *Pasaj*, Ankara, 2006, s. 39.

mayan bir akıştır, yani, sanayileşme ve şehirleşmenin ortaya çıkaracağı problemlere karşı tedbir almak mecburiyetindeyiz.[9]

Logos'ta gerçekleşen bu dönüşü olmayan akışın karşısında Zaim kusursuz bir kapitalist yaratarak mitosu güçlendirmeye çalışmaktadır:

> Kudret sahibi olan kişi, iktisadî sahada büyük servet kazandığı zaman, eğer İslâmî inanca sahip ise, bilecektir ki, bütün çalışmasına rağmen bu netice Allah'ın takdiri ile olmuştur. O zaman insanın da Allah'ın kendisine verdiği bu lütfa karşılık vecibelerini yerine getirmesi gerekecektir. Çünkü, İslâm nazarında helâlinden, meşru yollarla servetini kazanan kişi makbul insandır. Çünkü Allah, biriken serveti insanlığın nef'ine harcama imkânını o şahsa vermiştir. Binaenaleyh, zengine İslâmiyette bilindiği gibi, zekât, sadâka, fıtır ve çeşitli içtimaî vecibeler, kimisi dinî emir olarak, kimisi İslâmî ahlâk düzeninin icabı olarak yüklenmiştir.[10]

Böylece Zaim, sermaye ve emek arasında vuku bulan doğal çelişki arasında mitosu bir uzlaştırıcı olarak diyalektiği yok etmek üzere kurgular.

Suyun akışının engellenemezliğini kabul eden Zaim'in evrimci sıfatı karşısında Marksizm kabul edilemez olandır. Kapitalist rasyonalitenin kabulü, muhafazakâr siyasetin yapıtaşları arasında yer alır. Doğu'nun mevcut mağlubiyetini kapitalizme yoran muhafazakâr vurgu, aynı zamanda modernitedeki tinsel olana karşıtlığı kabul etmez. Doğu'nun, Müslümanların, Türkler'in yeni "altın çağ"ı bilim ve kültürel olanın uyumunda aranmaktadır. Maddenin yapıbozumunu amaçlamayan muhafazakâr siyasetin figürlerinden biri olarak Zaim, modern iktisatta Marksizm ve İslâm' m farkını şöyle özetler:

> Kapitalizmde istismarı sağlayan gayrimeşru kar ile faiz mekanizmasıdır. Marks, doktrininde bu noktayı uzun uzadıya izah etmiştir. Fakat istismar konusu faizi kaldırayım derken fazla ileri gitmiş, mülkiyeti ve kâr'ı da birlikte kaldırmıştır. İslâmiyet'te ise dengeli bir tutum vardır.

---

[9] Sabahhatin Zaim, "Ekonomi ve Milli Kültür", *Türkiye'nin Yirminci Yüzyılı: Toplum, İktisat, Siyaset*, Cilt:2, 2.bs., İstanbul, İşaret Yayınları, 2005, s. 118-119 (Aydınlar Ocağı'nda Ankara'da verilen bir konferans, 1988).

[10] Sabahattin Zaim, "Milli Mefkûremiz ve Sendikacılık", *Türkiye'nin Yirminci Yüzyılı: Toplum, İktisat, Siyaset*, Cilt:3, 2.bs.,İstanbul, İşaret Yayınları, 2005, s. 569-570 (Büyük Türkiye Mecmuası 1971).

> İslâmiyet, mülkiyet hakkını tabii karşılamış, fakat istismara yol açan faiz müessesesi ile gayri meşru aşırı kârları memnu telakki etmiştir.[11]

Muhafazakâr vurgunun logosun zaferini kabul etmesi ile mitosa olan inatçı duyarlılığı arasındaki mücadele muhafazakâr fikriyatın ideolojik sınırlarının sabitlenmesini engellemektedir. Mitosun verdiği gurur ve logosun yaydığı çaresizlik duygusu içersinde şizofrenik bir yapıya bürünen muhafazakâr ideolojinin, sistemden mahrum matrisi, aynı zamanda onu devingen kılıp, kitleselleşmesinin önünü açmaktadır. Logosun her bir zaferi karşısında mitos kurgulanmak üzere her daim ordadır ve söylem için gereken şey ona el uzatmaktır.

Düzen Sevdası

Muhafazakâr ideolojinin mevcut sistemin belirli cephelerine olan karşıtlığı, mevcut sistemin topyekûn yıkılması arzusunu doğurmaz. En kötü düzenin dahi, düzensizlikten iyi olduğu inancı devlet ve kapitalizm gibi modern vurguları muhafazakâr ideoloji içersinde de vazgeçilemez kılmaktadır. Toplum mühendisliği başlığında olduğu gibi muhafazakârların, aydınlanmacılarla verdiği mücadele bu iki kutbun farklılaşmasına değil; benzeşmesi sonucunu doğurmuştur. Diğer yandan postmodernitenin bir cilvesi olarak hegemonya matrisinde yan yana gelen muhafazakârlık ve liberalizm arasındaki ilişki de çok sorunludur. Muhafazakârlık her ne kadar serbest piyasa ve mülkiyet başlıklarında liberalizmin iktisat yansımasıyla çatışma arz etmeyecek bir konuma sahip olmasına rağmen, muhafazakâr vurgunun siyasî arenanın başat rolünü devlete atfetmesi siyasî liberalizmin amentüsüyle uyum sağlamamaktadır. Her ne kadar postmodernitenin merkez karşısında yücelttiği yerelcilik çerçevesinde muhafazakârlığın ve özellikle de İslâmcı çizgileri dominant olan muhafazakârlığın cemâat kültü, merkezcilik yapıbozumu açısından önemli bir panzehir olsa da bu ilişkide önemli hassasiyetlerin olduğu görülür. Çünkü cemâatin merkezleşmesi veyahut devletleşmesi tehdidi, muhafazakârlık ile liberalizm arasındaki temel gerilim noktalarından birini oluşturmaktadır. Bu kapsamda Zaim'in liberal bir ekonomiye beslediği hoşgörü, liberal demokrasi karşısında kaybolur: "Demokrasi mefhumu bu prototip içersinde iktisadî ve sosyal bakımdan şöyle ifade edilmiştir: Cemiyette iktisadî ve siyasî kudreti bir merkezde toplamamak, liberal düzende olduğu gibi atomlar halinde parçalayıp herkesi başına buyruk anarşik bir düzene bı-

[11] Sabahattin Zaim, "Modern İktisat ve İslâm", *Türkiye'nin Yirminci Yüzyılı: Toplum, İktisat, Siyaset*, Cilt:1, 2.bs, İstanbul, İşaret Yayınları, 2005, s. 493-494 (Milli Türk Talebe Birliği tarafından 1968'de yayımlanmıştır.)

rakmamak, onun yerine iktisadî ve siyasî kudreti çeşitli gelir grupları arasında dengeli ve ahenkli dağıtmak..."[12]

Akademik kariyeri açısından siyasî liberalizm hakkındaki yorumlarına nazaran Zaim, liberalizmin iktisadî boyutuyla daha çok ilgilenmiştir. Her ne kadar kapitalist rasyonalite karşısında onu kabule boyun eğen muhafazakâr söylemde yer alan birisi olsa da Zaim, kapitalizmin aşırılıklarına son derece duyarlıdır. II. Dünya Savaşı sonunda popüler hale gelen refah devleti uygulamaları Zaim tarafından otoriter olarak yorumlansa da bu uygulamalardan grev hakkı söz konusu olduğunda Zaim, grevi kapitalizmin aşırılıklarının dengelenmesi için gereken bir araç olarak yorumlar:

> Liberal sistemde yetkiyi işverene bıraktığımız zaman, işveren kendi arzusuna göre bu bölüşmeyi yapacaktır. Eğer insanların fikriyatına materyalist bir düzen hâkimse, İslâmiyet'te olduğu gibi ilahî bir emirle hareket etme mecburiyeti derunen benimsenmemiş ve maddî frenler dışında manevî bir fren ile kendi hareketini kontrol etme durumu bulunmuyorsa, bu insanları sadece maddi tedbirlerle frenlemek zarureti ortaya çıkmaktadır.[13]

Zaim, bu yorumda görüleceği üzere tinsel olandan mahrum, meta hâkimiyetinde olan sistemde, İslâmî emirleri karşılamaya çalışan somut mekanizmaları (grev hakkı) hoş görmektedir. Zaten kapitalizmin yan etkilerinin birikmesi sonucunda ortaya çıkan Marksizm ve Anarşizm gibi "düzen karşıtı" ideolojilerin sönümlenmesi için tinsel olan, kapitalizme eklemlenerek aşırılıklarını yok edecek ve "düzen" sağlanacaktır. Nitekim, Zaim'e göre Türkiye'de komünizmin yaşam sahası bulamamasının en önemli nedeni maneviyatın güçlü olan varlığıydı:

> İlk sendikacılar, genellikle milliyetperver, vatanperver, inançlı kimselerdi. Sendikalara seminer verdiğim o dönemlerde katılanların içinde beş vakit namaz kılanlar çoktu. Ramazan'da bir ikisi hariç hepsi oruç tutardı. Aynı dönemde işverenlere verdiğim seminerlere ise tam tersi bir manzara hâkimdi. Bir ikisi hariç, işverenlerin hepsi oruçsuzdu. İşveren cephesiyle, işçi cephesi arasında böyle bir farklı durum vardı. İşçi kesimindeki durum böyle olduğu içindir ki, Türkiye'ye ve sendikalara Marksizm sızamadı. Büyük işveren kesiminde de durum öyle olduğu için belli mahfiller oralara hâkim oldu.[14]

---

[12] Sabahattin Zaim, "Milli Mefkûremiz ve Sendikacılık", *Türkiye'nin Yirminci Yüzyılı: Toplum, İktisat, Siyaset*, Cilt:3, 2.bs, İstanbul, İşaret Yayınları, 2005, s. 567 (Büyük Türkiye Mecmuası 1971).

[13] *A.g.e.*, s. 568

[14] Sabahattin Zaim, *Bir Ömrün Hikâyesi*, İstanbul, İşaret Yayınları, 2008, s. 376

Bu doğrultuda Zaim'e göre İslâm, hem sermayenin doyumsuzluğunu engelleyecek hem de buna karşı yürütülen emek muhalefetine sınırlı bir çerçeve getirecekti.

Sonuç

Nihayetinde, muhafazakârlığın geleneksel tepkimelerinin birçoğunun Zaim'in söylem ve eserlerindeki yerini tespit etmeye çalıştım. Bunlar arasında, Zaim'in muhafazakâr vurguları içersinde Türkçülük çoğu zaman İslâmcılığın bir alt kümesi olarak yorumlanır. Bununla birlikte dönemsel olarak Türkçülük vurgularının Zaim'in söyleminde daha yoğun olduğu süreç, Özal iktidarına rastlamaktadır. Kapitalizm konusunda olduğu gibi modernitenin dizayn etmiş olduğu milliyetçiliğe de İslâmcılık içersinde yeni bir çerçeve çizildiği görülmektedir.

Her şeye karşın Oliver Roy 1994 yılında siyasal İslâm'ın iflasını ilân etmiştir. Kapitalist rasyonaliteye şekil-şemal verme çabasında olan muhafazakâr vurgulara rağmen tersi bir şekilde kapitalist rasyonalite tarafından tinsel olanın dönüştürüldüğü iddiası önemli ölçüde gerçekliğini korumaktadır. Bu yargıya rağmen Zaim'in bu kanıda olmadığı görülmektedir:

> Bugün Türkiye'de yeni bir nesil yetişmekte, ciddi eserler okunmakta ve Türk münevveri artık Dünya'nın ne olduğunu bilmektedir. Batı'nın ve Doğu'nun değerlerini, eksikliklerini objektif bir şekilde ölçebilecek duruma gelmiş, kendi kaynaklarımızı arar vaziyetteyiz. Dolayısıyla buyurduğumuz gibi, Türk milletinin kendi özelliklerini ve İslâmî değer hükümlerini tartarak, pozitif ilmin ışığında Batı'nın teknolojisini alıp, çağdaş medeniyetler içinde bunları hallihamur ederek kıvama sokacağına inanıyorum. Bu gayret Türkiye'de gözüküyor. Esasen bu hareket İslâm dünyasında da var. Ama zannediyorum, Türkiye bu ülkelerin hepsi için çok önemli. Bu takdirde Türkiye'nin başarısı sadece kendimiz için değil aynı zamanda İslâm Dünyası için de büyük bir başarı olacaktır.[15]

2000 sonrasında daha yoğun görülen sermayenin merkezsizleşme ve merkezin yapıbozumu sürecinde yerel olanın güçlenmesi ve bununla birlikte gündelik hayatın kültür aracılığıyla estetize edilmesi gibi gelişmelerin siyasal İslâm'ı da daha popüler kıldığı görülmektedir. Bununla birlikte, meta fetişizminin geç kapitalist dönemde içerdiği dışarlıklı kültür öğeleri-

[15] Sabahattin Zaim, "Kuruluşumuzun Reçetesi Türk-İslâm Kimliğimizdir", *Türkiye'nin Yirminci Yüzyılı: Toplum, İktisat, Siyaset*, Cilt:3, 2.bs, İstanbul, İşaret Yayınları, 2005, s. 22-23 (Orijinali "Boğaziçi Dergisi" 1984).

ne rağmen bu yerel simgelerin merkez karşısında güçlendiği iddiası önemli bir soru işaretini barındırmaktadır. Bugün Fatih'te olduğu kadar yoğun olmasa da Harbiye'de de rastlayacağımız muhafazakâr imgelerin mi kapitalist rasyonaliteye yön verdiği yoksa tam tersinin mi gerçekleştiği önemli bir tartışma konusudur. Kültürel değerlerin kapitalist sermaye devinimi içersinde yerleşmesine rağmen, yaşanılan neoliberal süreçte ileri kapitalizmin yarattığı gelir adaletsizliği ve işsizlik gibi sorunların karşısında yaşanılan krizlere rağmen lüks tüketiminin hızla artması, muhafazakâr mitosun logos motoruna direksiyon olamadığının bir kanıtıdır.

Kaynakça

Komsuoğlu, Ayşe, *Siyasal Yaşamda Bir Lider: Süleyman Demirel*, İstanbul, Bengi Yayınları, 2008.

Yıldırmaz, Sinan, "Türk Muhafazakârlığında Doğu ve Batı Mitoslarının Çatışma Alanı: Fatih-Harbiye", *Pasaj*, Ankara, 2006.

Zaim, Sabahattin, *Bir Ömrün Hikayesi*, İstanbul, İşaret Yayınları, 2008.

"Modern İktisat ve İslam", *Türkiye'nin Yirminci Yüzyılı: Toplum, İktisat, Siyaset*, Cilt:1, 2. bs., İstanbul, İşaret Yayınları, 2005.

"Ekonomi ve Milli Kültür", *Türkiye'nin Yirminci Yüzyılı: Toplum, İktisat, Siyaset*, Cilt:2, 2. bs., İstanbul, İşaret Yayınları, 2005.

"Milli Mefkûremiz ve Sendikacılık", *Türkiye'nin Yirminci Yüzyılı: Toplum, İktisat, Siyaset*, Cilt: 3, 2. bs.,İstanbul, İşaret Yayınları, 2005.

"Kuruluşumuzun Reçetesi Türk-İslam Kimliğimizdir", *Türkiye'nin Yirminci Yüzyılı: Toplum, İktisat, Siyaset*, Cilt:3, 2.bs, İstanbul, İşaret Yayınları, 2005.

(Çevrimiçi) http://www.sabahattinzaim.org/index.php?s=aile, 18.05.2011

Türk Muhafazakârlığının Tarih Yorumu





Üst: *"Ayasofya'yı, artık önüne geçilmez bu sel açacak. Bekleyin gençler!.. Biraz daha rahmet yağsın... Sel yakındır."* Necip Fazıl Kısakürek, Milli Türk Talebe Birliği'nin düzenlediği Ayasofya Konferansı'nda, 1965

Alt: Milli Türk Talebe Birliği üyeleri Yassıada'da…

MUHAFAZAKÂR TARİHÇİLİĞİN POPÜLER YÜZÜ: "İNANMIYORUM BANA ÖĞRETİLEN TARİHE!"

Ahmet Özcan*

Başlıkta kullandığımız Necip Fazıl'ın "Muhasebe" adlı şiirinde geçen "inanmıyorum bana öğretilen tarihe" mısrası muhafazakârların Kemalist tarih yazımına gösterdiği tepkinin bir özeti şeklinde yorumlanabilir. Bu tepki 'İslâmcı', 'muhafazakâr', 'mukaddesatçı', 'milliyetçi muhafazakâr'[1] gibi kavramlarla ifade edilen grupların 1950'li yılların başından günümüze kadar gelen sürede yakın tarih üzerine kurguladıkları bir popüler tarih alanını doğurmuştur. Bu alan tarihe yaklaşımda ideolojik bakışın yanısıra üslup ve yöntem açısından benzerlikleri kolaylıkla anlaşılabilen popüler tarihçiler grubunu ve inkılâp tarihi karşıtı tarih paradigmasını içerir. Bu

* Y. Doç. Dr. Ahmet Özcan, Çankırı Karatekin Üniversitesi, Tarih Bölümü.

[1] Muhafazakârlık kavramının tam olarak neyi ifade ettiği karmaşık bir meseledir. Türkiye'de kavram olarak muhafazakârlığı ele alan çalışmalarda bu karmaşıklığı gösterir şekilde muhafazakâr kavramı içine alınanların Batı'daki anlamını karşılamadığı şeklindeki bir açıklamayla konuya başlarlar. Bunun için biz burada kavram kargaşasına girmeden günlük dilde ifade ettiği anlamla kullanmayı tercih ettik. Ele aldığımız yazarlarla ilgili 'İslâmcı' tabirinin de kullanıldığı bilinmektedir. Metin içerisinde zaman zaman muhafazakâr şeklinde kullandığımız veya muhaliflerden bahsettiğimizde eğer başka vurgulama yoksa mesela 'milliyetçi muhafazakâr'gibi, dinî muhafazakârlığı öne çıkanlar kastedilmiştir. Milliyetçilik, Muhafazakârlık, İslâmcılık kelimeleriyle ifade edilen siyasî gruplar özellikle 1950'li yıllarda birbiriyle birçok noktada buluşmaktadır. Bunun en bariz örnekleri arasında Necip Fazıl ve Osman Yüksel Serdengeçti'yi zikredebiliriz. Bu konuda ayrıntılı bilgi için bkz. *Muhafazakârlık-Modern Türkiye'de Siyasal Düşünce*, cilt 5, Editörler: Tanıl Bora-Murat Gültekingil, 4. baskı, İstanbul 2009.

paradigma, temeli ve genel çerçevesi Necip Fazıl Kısakürek tarafından belirlenen ve 1943 yılından itibaren yayımlanmaya başlayan 1945'ten sonraki dönemde belirgin bir şekilde inkılâp karşıtlığını açığa vuran *Büyük Doğu* mecmuasında şekillenmiştir. Muhafazakâr çevrelerde etkinliği hâlâ devam eden bu tarih alanı bugün popüler tarihte tartışılan konularla ilgili kanaatler üzerindeki etkisini ve muhafazakârların özellikle yakın tarihe bakışını göstermesi bakımından incelenmesi gereken bir olgudur.

Necip Fazıl'ın üslup ve yöntemi tarihçilik olarak nitelendirilemez, fakat nüfuz ettiği siyasî organizasyon, cemaat, dernek vb. kurumların içindeki nesillerin tarihe bakışını şekillendirdiği gibi bunların arasından çıkacak tarih yazarlarına rehberliği dikkat çekicidir. Bunun için muhafazakâr tarihçiliğin mahiyeti hakkında yapılacak bir inceleme Türk popüler tarih yazımında muhafazakâr tarihçilik olgusunun anlaşılmasında katkı sağlayacaktır. Bu amaçla yazılan makalemiz öncelikli olarak inkılâp tarihi karşıtı tarih yazımı geleneğinin oluşmasındaki öncü rolü ve takipçilerine etkisiyle Necip Fazıl ve *Büyük Doğu* dergisi etrafında kurgulanmıştır. Bununla beraber *Büyük Doğu*'ya paralel içeriğiyle 1947'de yayımlanmaya başlayan *Serdengeçti* adlı dergi ve yayıncısı Osman Yüksel Serdengeçti'de çalışmamıza dâhil edilmiştir. Burada öncelikle başta Necip Fazıl olmak üzere Osman Yüksel Serdengeçti gibi muhafazakâr yazarların inkılâp tarihi karşısında İslâmî endişelerle ortaya çıkan popülist söylemlerinin dinî muhafazakârlığı ön plana çıkan bir popüler tarihçilik geleneğinin doğuşundaki öncü rollerine dikkat çekilecektir. Bu durumu tarihî süreç içerisinde öncesi ve sonrasıyla ele alarak bu geleneğin. Necip Fazıl'ın bir karşı tarih inşası düşüncesine sahip olduğu konusunda İsmail Kara'nın "Tarih ve Hurafe" adlı makalesi dışında doğrudan bir inceleme görünmemektedir.[2]

Elbette muhafazakârlık kavramının içinde değerlendirilebilecek farklı tarihçi ve fikir adamları bulunmaktadır, fakat bu çalışmaya dâhil edilmemişlerdir. Mesela Osman Turan ve Erol Güngör gibi akademisyenlerin Cumhuriyet dönemini de içine alan yakın tarihe dair fikirleri bu popüler tarih yazımının kullandığı üslûp ve yöntemin dışında olduğu için burada ele alınmayacaktır. Nurettin Topçu veya Sâmiha Ayverdi gibi fikir adamlarında tarihe bakış daha çok medeniyet kavramı çerçevesinde şekillenir-

[2] İsmail Kara, "Tarih ve Hurafe: Çağdaş Türk Düşüncesinde Tarih Telâkkisi", *Türklük Araştırmaları Dergisi*, 11 Mart 2002, Sayı 11, s. 63.; Ayrıca burada Murat Güzel'in onun milliyetçi muhafazakâr ve komplocu tarih yazımı üzerindeki etkisine dikkat çeken makalesini zikretmeliyiz. " Necip Fazıl Kısakürek", *Muhafazakârlık- Modern Türkiye'de Siyasal Düşünce*, cilt 5, s. 339. Ahmet Yaşar Ocak'ın bazı makaleleri de bu konunun anlaşılmasında yardımcı olabilecek tespitler içermektedir. Bkz. *Türkler, Türkiye ve İslâm*, 11. baskı, İstanbul 2011; "700. Kuruluş Yıldönümünde Osmanlı İmparatorluğu", *Türkiye Günlüğü*, Sayı 58, Kasım-Aralık 1999.

ken konular olgusal değil fikri düzeyde ele alınır. Bu yazarlar Cumhuriyet tarihiyle pek ilgilenmemişlerdir. Fikri yapısıyla muhafazakârlık kavramı içerisinde değerlendirilme konusunda adı geçen yazarlara göre Yahya Kemal ilk akla gelebilecek ilk isimdir, fakat onun fikirlerinin tarih yazımına etkisi daha çok akademik tarih yazımında aranmalıdır.

Kanaatimizce inkılâp tarihi yazımı bilinmeden popüler muhafazakâr tarihçiliği anlamlandırmak tam olarak mümkün olmayacaktır. Bunun burada öncelikle inkılâp tarihi 1930'lu yıllarda yazılmış kaynakların kullanımıyla özetlenirken, o yıllarda kullanılan tahkir edici üslûp ve bilimsel olmayan yöntemin karşı yazımdaki benzerliklerinin görülmesi amaçlanmıştır. Ardından inkılâp tarihi karşıtı söyleminin ortaya çıktığı tarihî şartlar, genel hatlarıyla ele alınan konular, Necip Fazıl ve Serdengeçti'nin inkılâp tarihi karşıtı söylemi, onların takipçileri, son olarak muhafazakâr tarihçiliğin kısa bir eleştirisi yapılacaktır. Bu çalışma deneme niteliğinde olup tarihçiliğin tarihi bakımından olguya dönüşmüş bir konunun şekillenmesine ilişkin açıklama hedefindedir.

Uzak ve Yakın Geçmişin Yeniden İnşaası

Cumhuriyet'le birlikte kurulan yeni rejim yeni bir tarih ihtiyaç duyuyordu. II. Meşrutiyet yıllarında gelişmeye başlayan modern tarihçiliğin ürünleri yeni rejimin tarihi olamayacak kadar Osmanlıcılık aşılıyordu. Osmanlı'yla olan bağlarını koparmak için yeni söyleme uygun olarak inşa edilecek Türk tarihi gurur ve şeref kaynağı olmalı ve geleceğin inşasında bu bilince sahip nesiller hâkim olmalıydı. "Bugünkü tarih bilgileriniz, size Türk olmanızın şeref ve gururunu verirken, istikbale hazırlığınıza ve Türk milletini yükseltmek için çalışma ülkünüze nasıl bir kılavuz olacağını düşünüyorsunuz?"[3] şeklinde bir soru bu bilince sahip nesillere tarih bilgisinden kaynaklanan bir misyon yüklüyordu, fakat o güne kadar mevcut tarih bilgi ve anlayışı yetersiz olduğu kadar yanlıydı. Niyazi Berkes'e göre tarih yazanlar insan hayatının gerçekliğini yazmaktan ziyade ırk, din veya çıkar hizmetine dayanan ve efsaneler yaratan kutsal değerler tarihçiliğinden öteye geçememişlerdi. Bundan dolayı uygarlık tarihi bilinmez bir kitaba dönüşmüştü. İnsanlığın birbirine yakınlaşması ancak bu eski tarz tarih anlayışından arındırılmış bir tarih görüşüyle mümkündü. Bu olumsuz durumun üstesinden gelecek yeni bir teze ihtiyaç vardı. Bu noktada yalnız Türk milletinin değil, bütün insanlığın tarihini içerecek Türk tarih tezi ortaya çıktı. Türk tarih tezini ileri süren Atatürk'ün tarih görüşü

[3] *Olgunluk Tarih Soruları VII, Maarif Vekâleti*, İstanbul, 1935, s. 42.

uygarlık tarihine tutulmuş yeni bir yön ışığıydı.[4] Türklerin uzak geçmişini arayan ve muasır medeniyetle rabıta peşindeki Cumhuriyet için bu medeniyetle bağlantı meşruiyeti 'kurun-ı evvel'de bulunmuştu, ama Cumhuriyet'e içerde de meşruiyet sağlayacak yakın geçmişi kapsayan yeni bir tarihe ihtiyaç vardı. Yapılan inkılâplar ve hedef gösterilen muasır medeniyete uyum sağlamanın tarihi safhaları Cumhuriyet nesli tarafından bilinmeli ve tarih şuurunun temeli bunun üzerine kurulmalıydı. Böylece 1919'da Mustafa Kemal'in Samsun'a çıkışıyla birlikte başlatılan ve ondan sonraki gelişmeleri Kemalist ideolojinin hedefleri doğrultusunda yazan inkılâp tarihi ve sonraki yıllarda zaman zaman "devrim tarihi" adıyla da anılacak olan yeni bir tarih yazımı ve tarihçilik türü ortaya çıktı.

İnkılâpçılara göre inkılâp tarihi sıradan bir tarih değildi: "yeryüzünün arılık ve baylık bakımından üstün bir ulusu olan Türkleri yüksek bir hızla yokluktan varlığa, düşkünlükten onura ve üstünlüğe götüren büyük evrensel hadiseydi". 1934 yılında üniversitede ders olarak verdiği Türk inkılâbını yukarıdaki cümlelerle ifade eden Recep Peker derslerin amacını gençlerin inkılâp prensipleriyle yetiştirilip vazifeye hazırlanması olarak açıklıyordu.[5] Yani inkılâp tarihi sadece bir tarih anlatısından ibaret kalmayacaktı. Mustafa Kemal'le özdeşleşen yakın tarihi kapsayan anlatı onun sadece bir cüzüydü. İnkılâp tarihi dersleri aynı zamanda ilk-ortaöğretim, üniversite, Halkevleri ve ordu gibi kurumlar vasıtasıyla inkılâbın prensiplerinin eğitim ve öğretimini sağlayan bir araç olacaktı.[6] İnkılâplar, inkılâp tarihçilerine göre her ne kadar halk tarafından büyük coşkuyla karşılanmış olsalar da, karşıtlarının bu coşkuyu gölgeleyen irticayla sembolleşen faaliyetleri göz ardı edilmemeliydi. İnkılâp irticayla birlikte okunduğunda kıymeti daha iyi anlaşılabilirdi. İrticayı sembolize eden geçmişle medenîliği sembolize eden Cumhuriyet'in mukayesesi bunun için ders kitaplarından gazetelere kadar her türlü yayında işleniyordu. Cumhuriyet, aydınlığı, Osmanlı karanlığı temsil ediyordu. Türk tarih teziyle uzak ve inkılâp tarihi teziyle yakın geçmiş merkezli kurgulanan her iki tarih kurgusu kamusal ve toplumsal alanda işlevsel hale getirildi. Bu faaliyette dil reformuyla birlikte bulunan kelimeler tarih tezinin yardımına yetişti. Yeni tarih anlayışı kurum ve yer isimlerinden şahıs isimlerine, edebiyattan tiyatroya, halk terbiyesine kadar her alana nüfuz ettirilme-

[4] Niyazi Berkes, *Batıcılık, Ulusçuluk ve Toplumsal Devrimler*, İstanbul 1965, s. 171.
[5] Recep Peker, *İnkılâp Dersleri Notları*, Ankara 1936, s. 1.
[6] Hamza Eroğlu'na göre bu dersin ilk amacı, Türk inkılâbını iyi bilmek ve sonra tanıtmak olsa da asıl amaç "yeni şeylere, doğruluklara, iyiliklere, olumlu anlayışa ve ileri görüşlere itiyat tesiriyle bağlı kalmak değil, onu bilgi ve inanca dayandırarak sevgi ile şuur halinde kökleştirilerek yaşatmaktır." *Türk İnkılâp Tarihi*, Ankara 1990, s. 4.

ye çalışıldı. Cumhuriyet'te doğan yeni nesil için vatanı satıp kaçan padişah efsanesiyle biten Osmanlı tarihinin değersizliğinin içselleştirilmesinde sıkıntı olmayacaktı, fakat çökmekte olan Osmanlı devletinin yenilmezlik dönemlerinin destansı anlatılarıyla tarih bilinci oluşan nesillerinin bu bilinçten sıyrılması kolay olmayacak, üzerlerinden kalkan baskıyla birlikte eski bilinç yeniden canlanacaktı.

Tarihçilik, Cumhuriyet için muhaliflerine Atatürk döneminde fırsat verilmeyecek kadar ciddi bir işti. Bu ciddiyeti yeterince dikkate almayıp, muhalefetlerini açıkça göstermek isteyenlere gereken cevap veriliyordu. Mesela Türk tarih tezine eleştiride bulunan Zeki Velidi Togan ve İnkılâp tarihinin kapsam alanına giren İstiklâl Harbi hatıralarını bastırmak isteyen Kâzım Karabekir büyük tepkiyle karşılaşmışlardı. Türk tarih tezi akademik çevrelerde itibar görmediğinden kendiliğinden ortadan kalktı. Popüler alandaysa günümüze kadar gelen izlerine hâlâ rastlanmaktadır. İnkılâp tarihi dersleri ilköğretimden üniversiteye kadar mecburi ders olmaya devam ederken, tahkir edici söylem zamanla yumuşamıştır.

İnkılâp tarihi metinlerinin ana başlıkları şu şekilde kuruldu: "Birinci Dünya Savaşı, Mondros Mütarekesi, Mustafa Kemal'in hayatı, kongreler, Büyük Millet Meclisi, İstiklâl Savaşı, antlaşmalar, saltanat ve hilafetin lağvı, Lozan Anlaşması, inkılâplar, Milli mücadele ve inkılâplar karşıtı ayaklanmalar". Ana hatlarını bu şekilde özetleyeceğimiz inkılâp tarihinde adı geçen konular kronolojik olarak ele alınmış, bütün gelişmeler Mustafa Kemal etrafında kurgulanmıştır. Ona muhalefet edenler hain ve mürteci kategorisinde değerlendirilirken geçmişin karanlıkla Cumhuriyet'inse aydınlıkla özdeşleştiği bir manzara içeriğe hâkim olmuştur. Aşağıda dönemin kaynaklarından yapılan alıntılarla inkılâp tarihçilerinin kullandığı üslup gösterilecektir.

Büyük Türk İnkılâbı: Gazi'nin Destanı

Kemalist tarih yazımı olgusal olmaktan ziyade olguların ideolojik amaçlı kullanımını sağlayacak kurgusal bir yapıyla ortaya çıktı. İnkılâp ve irtica bu yapının çözümünde anahtar kavramlardır. "İnkılâpçılar" ve "mürteciler" üzerine kurulu anlatı övgü ve sövgü dilinin yerleşmesi için müsait bir zeminde ortaya çıkmıştı. Sövgü sadece inkılâp hareketine doğrudan muhalefet etmiş olanlarla ilgili değildi. İrticayla sembolleşen Osmanlı geçmişi özellikle sultanlar, dönemin ders kitapları, gazete ve dergilerinde çokça göründüğü gibi hakaretle anılıyordu. İnkılâpçılara göre Osmanoğulları "Beş yüz senelik bir mazisine rağmen, Türk'ün iradesiyle kurulan bu imparatorluğu bir sürü sefahat ve rezaletlerine âlet etmişlerdi. Hele bu

son hükümdar Vahdettin hıyanette hiçbirine benzememişti."[7]. Sultanların Türk halkı üzerinde kurduğu tahakküm vurgusu saltanatın kaldırılmasıyla ilgili meşruiyet içindi. Samih Nafiz Tansu'ya göre saltanat kaldırılmalıydı. Çünkü ilk devirlerde enerjik fakat o ölçüde zalim ve kan dökücü sultanların şahsında saltanat duraklama ve gerileme dönemlerinde miskin ve cahil hükümdarların elinde olmuştu. Yunanlılarla milli kuvvetlere karşı çarpışan bu istibdat heykeline Büyük Millet Meclisi darbe indirmiş Osmanoğulları beş yüz senelik suçlarının cezasını görmüşlerdi.[8] Hilafetle ilgili olarak bu kurumun işlevsizliği üzerinde durulmuş, Araplar üzerinde etkisi olmaması Milli Mücadele karşısında durması ve Osmanoğulları ile ilişkisi de dikkate alındığında anlamını yitirmiş olduğu şeklindeki kanaatlere dayanılarak kaldırılmıştı.

Osmanlı geçmişi üzerine ideolojik tahkirat, II. Meşrutiyet dönemi Abdülhamit aleyhtarı söylemin mirasının etkisiyle olsa gerek Abdülhamit konusunda daha acımasızdı. "Kızıl Sultan" olarak tanıdıkları Sultan II. Abdülhamit'i II. Meşrutiyet'i yaşamış Cumhuriyetçiler henüz unutamamışlardı. Sultanlar konusundaki genel hükme rağmen inkılâplara aranan tarihî arka planda reformcu padişah ve devlet adamları bir parça övgüyü hak edecek derecede ihmâl edilmedi. III. Selim, II. Mahmut gibi padişahlar Mithat Paşa, Namık Kemal gibi bürokrat ve yazarlar bu tarihî arka planda olumlu yönleriyle ortaya çıkarken inkılâpçılık-irtıca kavgasında inkılâp tarihinin önemli köşe taşlarını oluşturdular. İnkılâp tarihi anlatısında özellikle Osmanlı-Cumhuriyet farklılığı, eski-yeni kavramları içerisinde de kullanılıyor eskinin köhneliği yerine Cumhuriyetle gelen medenîlik mukayeseli olarak sunuluyordu. Dönemin zihniyetine uygun bir inkılâp tarihi yazmış olan Samih Nafiz'e göre inkılâp, "eskiyi, kötüyü, çirkini birden yıkıp yerine yeniyi, iyiyi ve güzeli koymaktı". Bunu Atatürk Türkiyesi yapmıştı. Büyük inkılâpla geçmişi sembolize eden, *eski mektep, şer'i mahkeme, kötü kıyafet* atılarak bunları resmeden çirkin manzara ortadan kaldırıldı. Geçmişin çirkin manzarasının yerine güzelliğin göstergesi olan *yeni mektep, medeni mahkeme, modern kıyafet* getirildi.[9] Yeni mekteple maarifin Cumhuriyet döneminde aydınlanan meşalesinin aydınlığı şu tür soruların cevaplarında aranılacaktı. "Osmanlı saltanatı devirlerinde maarif nasıldı? Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluşuyla maarif meşalesi neleri aydınlattı? Tedrisatın tevhidi ne demektir? Harf inkılâbı-

[7] Samih Nafiz Tansu, *Türk İnkılâb Tarihi ve Büyük Harpten Sonra Avrupa, İstanbul*, 1938, s. 111.
[8] *A.g.e.*, s. 149.
[9] *A.g.e.*, s. 184.

nın şümulu ve faydaları üzerine konuşunuz."[10] Bu sorulara cevaplar devrin inkılâp tarihi kitaplarındaydı. Osmanlı devrinde maarifin nasıl olduğu sorusu karşılığında Cumhuriyetle mukayesenin gösterildiği bir cevap aranıyordu. Maksat geçmişte maarifin nasıl olduğundan ziyade gericilikle özdeşleşen manzarasını göstermekti. Meselâ *İnkılâp Tarihi* kitabının medrese-mektep mukayesesi yaptığı bölümünde Samih Nafiz eski ilköğretimi şöyle tasvir eder:

> İmparatorluk doğuşundan, öldüğü güne kadar dinî tesirlerden yakasını kurtaramadı. Bu sebeple tedrisat sahasında medrese mühim bir rol oynadı. Çocuğu küçük yaşta âminler, ilahiler, dualarla koynuna alan ve terbiye diye falakadan, tedris diye muayyen bir ahenkle bir ağızdan, fakat asla mânâsını anlatmadan ezberlettiği deli saçması malumatla yürüten, basık tavanlı, cami yanında veya üstünde açılan, softaların, yobazların, ihtiras çanağı mekteplerinden ibaretti. Burada, beyaz sarıklı ve kara cübbeli hoca, kapkara bir cehaletin timsali ve kıpkızıl bir hiyanetin heykeliydi... [11]

Samih Nafiz'in kitabında olduğu gibi Maarif vekâletinin tarih kitapçıklarında da aşağı yukarı bütün soruların Osmanlı ve Cumhuriyet mukayesesi üzerine kurulduğu görülebilir.

Dönemin edebî ve tarihî metinlerinde çokça örneğinin görüleceği menkıbevî anlatıları andıran yüceltmenin merkezinde Mustafa Kemal'in inkılâplarla bütünleşen hayatı önemli yer tutuyordu. Yüceltme konusunda öne çıkan metin, Süleyman Çelebi tarafından Peygamber için yazılan ve Anadolu'da ezbere ve kitabî olarak en çok okunan metinlerin başında gelen Mevlid'in Behçet Kemal Çağlar tarafından Mustafa Kemal adına uyarlananıdır. Bunun gibi Kemaleddin Kamu'nun Kâbe yerine Çankaya' yı gösteren şiiri doğrudan halkın kutsal değerlerine karşı bir küçümsemeydi. Bunlara benzeyen yüzlerce örnekten biri olan manzum bir inkılâp tarihinde Mustafa Kemal'in doğumu sırasında şehrin atmosferinde meydana gelen olağanüstü haller anlatılırken kullanılan ifadeler menkıbeleri aratmaz. "Güneş o gün farklı doğarken kuşlar da sevinç içindedir. Vilayetin dört bir yanında nurlar yanarken herkes kış mevsiminde yaz geldiğini sanmıştır. Fırtınalı denizler durmuş, solgun filizler o günün şerefine yeniden açılmış, hastalar derman bulmuştur. Tabiat onun büyüklüğünü bilmiş ve şerefine her tarafı ışıklara boğmuştur."[12]

---

[10] *Lise III. Sınıf Tarih Soruları VI*, Maarif Vekâleti Yayını, İstanbul 1935, s. 56.
[11] Tansu, *a.g.e.*, s.158.
[12] Yalçın Tekin, *İnkılâp Tarihi-Gazinin Destanı*, İstanbul 1932, s. 8.

Bir yenilgi olarak Birinci Dünya Savaşı Osmanlı'ya aittir. Tarih yenilgiler üzerine değil, kazananların zaferi üzerine inşa edilmelidir. Mustafa Kemal'in muzaffer bir kumandan olarak bulunduğu cepheler ve askerî dehası inkılâp tarihi için önemliydi. Yine manzum inkılâp tarihinden hareketle onun hayatına bakarsak ilk önemli vazifesi olan Trablusgarp'ta kendisini bütün cihana göstermişti. "Cihan alkışlamıştı bu kahraman askeri! Herkes diyordu Bu genç nâm verecek dünyaya!"[13] Galibiyetle sonuçlanan Çanakkale Savaşı'nda Mustafa Kemal'in de bulunması bu savaşı Osmanlı dönemine ait olmasına rağmen sonraki yıllarda Mustafa Kemal'in şahsıyla birlikte öne çıkardı. Bugünün nesilleri de dâhil olmak üzere Çanakkale Savaşı onunla eş anlamlı olarak düşünüldü. Manzum İnkılâp tarihine göre İngilizler onun komutanlığı karşısındaki şaşkınlıklarını şöyle dile getiriyorlardı: "Nitekim! İngilizler huzurunda eğildi; Dediler: "Bütün Türkler böyle olursa eğer, cihanın her kuvveti karşısında baş eğer."[14] Mustafa Kemal atandığı her vazife de olduğu gibi Şark ve Suriye cephesinde de askerî dehasını göstermişti. Onun cesaret ve kumandanlığı sadece kendi ordusunu değil düşmanları da şaşırtıyordu. Bu kurgu Mustafa Kemal'in sonraki döneme yansıyan başarılarının temellendirilmesi amaçlıydı. Ortada inkılâp tarihini tamamlayacak bilinçli bir tarih vardı. Bu tarih onu ilerideki hedeflerine götürüyordu.

Mütareke bir yenilginin sonucu, sonrasında başlayan süreçse zaferin başlangıcıydı. Bu zafer yürüyüşünün başlangıcı olan 19 Mayıs tarihi sonraki yıllarda inkılâbın bayramı oldu. Hattâ Mustafa Kemal'e sorulan bir soru üzerine doğum günü için bu tarihi işaret ediyordu. Çünkü "o kendi hayatına değil Türk milletinin tarihine daha çok bağlıydı."[15] Mustafa Kemal'i Samsun'a götüren Bandırma vapuruysa efsanevî bir nitelik kazandı. 19 Mayıs, Samsun, Bandırma vapuru inkılâbın önemli sembollerinden oldu. İnkılâp tarihlerine göre Mütareke sonrası dönemle başlayan ve Cumhuriyet'e giden yol Mustafa Kemal'in kafasında planlanmış bir şekilde devam eden bir serüveninin öyküsüdür. Başlangıç noktası 19 Mayıs 1919'dur. Manzum inkılâp tarihinde bu tarih şöyle ifade edilir: "Dinleyiniz... Bu tarih gökten gelen sestir, Bu tarih kıymetlidir!... Bu tarih mukaddestir! Çünkü Gazimiz bugün Anadolu'ya geçti, daha o günden millet kahramanını seçti! Katî bir hüküm gibi basmıştır ayağını! Düşmandan halas için bu vatan toprağını."[16] Cumhuriyet Dönemi Mütarekeden sonra İstanbul ve İzmir'in işgâli gibi olaylar neticesinde Anadolu'da

[13] Yalçın Tekin, *a.g.e.*, s. 18.
[14] *A.g.e.*, s. 19.
[15] *A.g.e.*, s. 92.
[16] *A.g.e.*, s.138.

Atatürk'ün kurduğu millî teşkilatla mücadele zımnen başlamış oluyordu. O zaman Cumhuriyet kelimesi kullanılmıyordu ama millî bilincin uyanması ve harekete geçmesi aslında bunu ifade etmekteydi. İnkılâp tarihlerinde Sultan Vahdeddin ve Mustafa Kemal ilişkisi padişahın ona olan güvensizliğiyle anlatılır. Mustafa Kemal'in padişahla olan diyaloğu onun ileriye dönük planlarını gerçekleştirebilmesi için mecburiyet olarak ifade edilir. Mustafa Kemal'in bir hainle diyalogu konusunda bundan ötesi düşünülemez. Cumhuriyet veya inkılâp tarihi olarak anılan tarihî dönem Mustafa Kemal'in hayatıyla bütünleşir. Bütün tarih onun varlığıyla beraber ele alınır. Burada iki zamanlı bir tarih ortaya çıkar. İnkılâp tarihinin başlangıcını ve Osmanlı tarihinin sonunu içeren Vahdettinli ve Mustafa Kemal'li iki tarih bir aradadır. Mustafa Kemal'in başarısı onun çocukluğu da dâhil olmak üzere bütün hayatına teşmil edilirken Vahdettin'in başarısız hayatına dair bilinenler kısa süreli padişahlığıdır. Önceki ve sonraki kısımlarıysa tarihsizliğe mahkûm edilmiştir. Zor şartlar altında zafere götüren Bandırma vapurunun karşısına Vahdettin'in hainliğini tescil eden sembol olarak bir İngiliz gemisi tarihe resmedilir. Yeni rejimin olumsuz aktörleri arasında Vahdettin ilk sıralarda yer alırken Damat Ferit de hain işbirlikçi taifesinin önde gelen ismi olarak tarihte yerini alır. Cumhuriyet' in kuruluşu ve inkılâplarla birlikte olumsuz aktörlerin sayısı bunlarla kalmaz, bir iki istisna haricinde bütün hanedana ve iktidara muhalif olanları kapsayan çizgiye ulaşır.

Mustafa Kemal'in Türk milletinin başına geçişi de menkıbevî ifadelerle anlam kazanır.

> Milletin kahramanlığı hudutsuzdu, fakat uzakları gören, düşünen, duyan, yol gösteren bir rehbere, kurtarıcı, kuvvetini, heyecanını milletten almış ve Türk milletinin içinden çıkmış büyük öndere mutlak ihtiyaç vardı. Tanrı, Türk milletine bu önderi tarihin hiçbir devrine nasip olmayan bir Kemalde bahşetti. Tarihin hiçbir devrinde nasip olmayan bu önder Mustafa Kemal'di. Türk milletini tarihte ondan daha iyi anlamış hiçbir şef gösterilemezdi.[17]

O bundan sonra yapacaklarını bir sır olarak taşımıştı. İstanbul'da bulunması hem İngilizler hem de padişah tarafında huzursuzluk kaynağıydı. Padişah bu kuvvetli paşadan korkuyordu. İngilizler'de onun İstanbul'dan uzaklaşmasını istiyorlardı. *"Padişah korkuyordu bu kuvvetli paşadan / İngilizler dediler ayıralım aradan"*[18] Bir vazifeyle İstanbul dışına gönde-

[17] Tansu, *a.g.e.*, s.80.
[18] Tekin, *a.g.e.*, s. 41, 42.

rilmesi iyi olacaktı, fakat kimse onun gerçek niyeti hakkında bir bilgiye sahip değildi. O niyetini gerçekleştirmek için çalışmaya başladı. Hükümdar için bu bir vesile olmuştu. Dışarıya gönderilecekti ve Mustafa Kemal 19 Mayıs 1919'da Samsun'a ayakbastı.

İnkılâp tarihi söyleminin yaygınlaşmasında Halkevlerinde yapılan yayınların etkili bir rolü vardı. Sadece yayınlar değil, konferanslar, kutlamalar, nutuklar inkılâbı halka anlatıyordu. İnkılab yürüyüşünün başladığı gün olan 19 Mayıs üzerine Ordu Halkevi'nde yayımlanan bir kitapta bu gün şöyle tarif edilir:

> 19 Mayıs öyle bir irtifadır ki Sakarya boylarında granit bir varlık, İnönü kıyılarında bir kasırga olmuş, Dumlupınar ufuklarında bir bora, bir tayfun şeklinde gözükmüş bir sarsar kesilmiş yurdumuzun batı köşelerine yerleşmek isteyen düşmanların kimini Sakarya'nın gür sularına karıştırmış. Kimini Ege önlerinde boğmuştur. 19 Mayıs karanlık günlerimizin bittiğini ulusa müjdeleyen bir ışıktır. O aydınlık değil midir ki ağlayan gözlere sevinç, ümitsiz kalplere iman, çöken hanımlara saadet, tütmeyen ocaklara mutluluk getirmiştir. İnkılâp tarihimizin dönüm noktası onunla başlar. Saraya o gün kafa tuttuk, zulme o günden beri boyun eğmiyoruz...[19]

Muhafazakâr tarihçiler için inkılâp tarihinin savaş cephesiyle ilgili genellikle karşıtlık sergilenmez, ama büyük zafer olarak görülen Lozan konusunda şüpheleri vardır. İnkılâp tarihi için Millî Mücadele'nin cephelerdeki zaferlerinden sonra 24 Temmuz 1923'te imzalanan Lozan anlaşması önemli bir dönüm noktasıydı ve yeni inkılâpların önünü açacak büyük bir zaferdi. Samih Nafiz Lozan'ı şöyle ifade eder:

> Lozan Gazi Mustafa Kemal Paşa'nın yarattığı Büyük Türkiye'nin en parlak zaferinin itimat ettiği arkadaşı İsmet Paşa'nın büyük şefinden aldığı ilhamla kurduğu en büyük abidesidir. Lozan'dan sonra, sulha kavuşan Türkiye'yi yeni bir hamle ile en asrî bir hükümet şekline kavuşturmayı düşünen Gazi Mustafa Kemal, lazımgelen hazırlıklara başladı.[20]

Fakat Cumhuriyet'in her döneminde büyük tehlike olarak görülen irtica kısa zamanda başını kaldırmış, Doğu'da Şeyh Said isyanı baş göstermişti. İrticanın başının ezildiği olayların en önemlilerinden olan Şeyh Said isyanı sadece irticaî bir hareket olarak görülmedi. İngilizler'in tahriki ve

---

[19] Sıtkı Can, *Ordu İlinde 19 Mayıs Bayramı*, Ordu Halkevi Neşriyatından: 4, Gürses Basımevi, Ordu, 1938, s. 1.
[20] Tansu, *a.g.e.*, s. 114.

Kürdistan kurma emelleriyle bağlantılıydı. Dolayısıyla birçok cephesiyle tehlike içeren bu olay hem döneminde hem de sonraki yıllarda ele alınırken irtica-bölücülük ve İngiliz tahrikinin girdiği karmaşık bir vaka halinde düşünüldü. İrtica, bölücülük ve dış güçler, rejimin çözemediği problemlerde kolaylıkla bulabileceği suçlulardı. Doğu Anadolu bölgesinde Cumhuriyet döneminde çıkan diğer isyanlar nitelik ve nicelik itibarıyla Şeyh Said isyanı kadar dikkatle ele alınarak İnkılâp tarihinin konusu olmamıştır.

İnkılâbın önemli sembollerinden biri de şapka oldu. Şapka kanun koyucuyla muhalefetin semboller üzerinde çatıştığı konulardandı. İdamlarla sonuçlanan muhalif seslerin arasından bu konuda kitap yazmış olan İskilipli Atıf Efendi sembol isimdi. Osmanlı-Cumhuriyet mukayesesi daha önce belirtildiği gibi yazılı ve görsel her türlü araçla yapılıyordu. Mesela ilköğretimler için uygun görülen inkılâpların öğretilmesi için yazılmış bir piyes kitabında şapka inkılâbı konusunda ödev hazırlayan bir çocuğun arkadaşıyla diyaloğu şöyledir:

> Fidan; Ben şapka inkılâbını hazırladım. Babama sordum; Birçok kitaplar okudum; öğrendim ki biz eskiden şapka değil, fes, sarık, külah, kavuk ve bilmem neler giyermişiz. Bütün bunlar çok eski ibtidai şeylermiş. İnsanlar arasında kıyafetin elbette bir tesiri var. Kafamızın içini ne kadar işlersek işleyelim, ona medeni bir kıyafet vermeden tanıtamaz ve sözümüzü dinletemeyiz. Avrupalılar bizi öyle Mısır koçanı gibi uzun püsküllü, kıpkırmızı bir fesle, üç etek cübbelerle, yedi arşın şahi sarıkla görünce pek haklı olarak ehemmiyet vermez ve bundan yüz, üç yüz sene önceki adamlar zannederlermiş. Ben bile bugün o eski kavuklu şalvarlı resimleri görünce ne kadar gülüyorum. Geçen gün bizim eski kıyafetimizle gezen iki şarklı seyyah gördüm de Karagözle Hacivat sokağa çıkmış sandım. Asıl mesele: cahil ve mutaassıp halk bu kıyafetin değişmesini eskidenberi istemezmiş. Bilhassa başına şapka geçirenler gâvur sayılır ve öldürülürmüş. Bugün memleketimize gelen bazı yabancılar, karşılarında aynen Berlin, Paris sokaklarındaki adamları görünce kendilerini henüz bir Avrupa şehrinde zannederek Türkiye'ye ne zaman çıkacaklarını soruyorlar.[21]

Geçmiş-bugün mukayesesinde bu tür örnekler oldukça yaygındır. Bu metinde geçen "Bilhassa başına şapka geçirenler gâvur sayılır ve öldürülürmüş" cümlesi ilginçtir. Gâvurla şapkanın özdeşleştiği konusunda inkı-

[21] Vasfi Mahir, *Cumhuriyet Bayramı Temsili 10 İnkılâp*, Bir Perdelik Mektep Temsili, İstanbul 1933, s. 8-9.

lâp karşıtı metinlerde görüleceği üzere birliktelik vardı. Kıyafet devrimini konu edinen bu örneklerde görüleceği üzere eski kıyafetler medeniyet dışı sayılmış, muasır medeniyetle buluşmanın ve onlar tarafından kabul edilmenin yolu bu şeklî değişiklikte görülmüştü. Cahil ve mutaassıp halkın karşı çıkmasına rağmen esas olan muasır medeniyetle birleşmekti. Tansu, kılık kıyafet inkılâbı konusundaki düşüncelerini şu ifadelerle açıklıyor:

> Cumhuriyet bizi bütün dünyaya benzetti. Biz de her medeni insan gibi başımıza yerine göre, şapka, kasket, silindir koyduk, üstümüze, zamanına göre pardesü ceket, simokin, firak ve sair elbiseleri giydik. Bu suretle insanlık ve medenilik bakımından dünya içinde aykırı düşmedik. Bilhassa imparatorluğun kadınlarımızı kapayıp çirkin ve bu siyah ve köhne kabuğun içinden Türk kadını, Türk kızı inci gibi meydana çıktı. O da diğer milletlerden değil geri olmak belki hepsinden daha güzel olduğunu gösterdi ve Avrupa güzellik müsabakasında da Türk kızı birinciliği aldı.[22]

Kıyafet değişikliğine esas olarak iki gerekçe sunuluyordu. Birincisi geçmişin karikatürize edilmesiyle ortaya çıkan manzara, ikincisi bu gülünç manzaranın medeni milletler arasında yer alan asil bir millete yakışmamasıydı. Aşağıdaki metin bu durumu açıklar:

> İmparatorlukta kıyafetimiz bir karnaval alayına iştirak eden soytarılara veya bir orta oyununa çıkan köçeklere benziyordu. Narçiçeğinden vişne koyusuna kadar rengârenk keçe külah giyen bizden evvelkiler, Yunanistan'dan İkinci Mahmud devrinde alınan bu fesi, sonradan ne garip ki milli addetmişlerdi. Bir de püskül belası vardı. Fesin etrafına beyaz bir tülbent de sarılırdı. Bazıları da takke giyerdi. Ceket yerine cübbe, hırka bele şal, kuşak sarılır, pantolon yerine şalvar, renkli don, uzun uçkurla bağlanan garip bir şekil göze çarpardı. Yazın ortasında bile kullanılan yün çoraplar, kaloş, mest, kundura isimlerini alan birer biçimsiz ayakkabı içinde ayaklar kokar her taraftan iğrenç bir şekil insanın midesini bulandırırdı. Dünya milletleri için böyle gülünç, müstekreh bir kıyafetle gezmek, asil bir millete yakışamazdı. Onu da tam vaktinde gören ve söyleyen yine büyük önder Atatürk oldu.[23]

Muhalefet sadece sarıklı görüntüsüyle ortaya çıkmıyordu. Sarıklı görüntü serbestlik verildiğinde siyasî muhalefetle ortaklık kurabiliyordu. Siyasî muhalefet mecliste farklı partilerle temsil edilmeliydi, fakat kurulan Te-

[22] Tansu, *a.g.e.*, s. 158.
[23] *A.g.e.*, s.157.

rakkiperver ve Serbest fırkalar kısa süre içerisinde rejimi tehdit eden odaklarla yakınlıklarından dolayı susturuldular. Ahalinin bu partilere olan teveccühü inkılâplar açısından tehlikeli ve irticaya yakın duruyordu. Cumhuriyet döneminin önemli tarihsel olgularından ve hâlâ törenle anılan olaylarından biri de irtica ayaklanması olarak görülen Menemen Olayı idi. Recep Peker'e göre İnkılâpları yapmak için çok kere zor kullanmak lazımdı. Bir değişiklik yapılırken mukavemet ve irtica unsurları, "yerine göre elinde silahla veya cebinde kitapla, kafasında eskiye alışmış somurtkanlık, dilinde iğfal ve tehevvürle gelip karşınıza dikilirler." Bunlar vurulup devrilmedikçe inkılâp yapmanın ve hattâ onu uzun süre korumanın imkânı yoktur.

> Öte taraftan alışan alıştığını bırakıp, alışmadığına girinceye kadar aklından ve şuurundan gelmese bile, kendi alışkanlık duygularından birçok mukavemetlere maruz kalır. Bu bakımdan da Türk inkılâbı en ziyade zor kullanmayı gerekleştiren bir hususiyet gösterir.[24]

Birbirini takip eden radikal reformlarla tekke ve zaviyeler kapatılmış, tevhid-i tedrisat ilân edilmiş, hukuki yapı ve harfler değiştirilmiş, bunların ardından tarih ve dil ele alınmış bu konuda yeni tezler üretilmişti. Kültür alanında yapılan bu inkılâpların hepsi gerekçeleriyle birlikte inkılâp tarihinin konusu olmuş yeni nesillere Osmanlı-Cumhuriyet mukayesesiyle öğretilmiştir. İnkılâpların kültür müesseseleri üzerinde yoğunlaşan reformları bu müesseselerin dinî özellik göstermesinden dolayı inkılâpçıların din karşısındaki tavrını da belirlemiştir. Bu tavrın göstergesi inkılâpçıların din ve dinî kurumlara karşı radikal uygulamaları oldu. İleriki yıllarda doğacak radikal tepkilerin bu uygulamaların neticesi olduğu genel olarak kabul edilir. İnkılâpçıların büyük önem verdiği ekonomik konular ve bayındırlık, kültürün muhafazasını isteyen ve reformlara öncelikle bu açıdan tepki gösteren muhafazakâr tarihçilerin ilgisini pek çekmemiştir. Aynı şekilde Lozan ve Musul'u saymassak dış politika kapsamına giren konular muhalif yazarlara cazip gelmemiştir.

İNKİLÂP KARŞITI SÖYLEMİN DOĞDUĞU SİYASAL VE TOPLUMSAL MANZARA

Cumhuriyet idaresi kültürel ve ekonomik alanlarda yapılan inkılâplarda Batı'yı kayıtsız şartsız ilham kaynağı olarak aldı. Böylece Tanzimatla birlikte toplumsal alanı da kapsayacak şekilde başlatılan reformların II. Meşrutiyet döneminde zirveye ulaşan fikrî birikimi Cumhuriyet dönemin-

[24] Peker, *a.g.e.*, s.8.

de radikal uygulamalara dönüştürüldü. İnkılâpçılar eski devirdeki uygulamaları yetersiz buluyorlar, fakat tarihi arka plan olarak inkâr etmiyorlardı.[25] Batı medeniyetinin üstünlüğüne inanç ve bununla başlayan gelişmelerin arka planı Cumhuriyet öncesinde âşina olunmuş olsa da üst üste yapılan radikal reformlar, geçmişte daha yavaş değişimlere alışmış olan eski nesillerin büyük kısmını tedirgin ederken, Kemalist ideolojiyle yetiştirilen yeni nesiller irticayla eşdeğer görülen geçmişin karanlık günlerine dönmemek için inkılâplara sıkı sıkıya sarılıyorlardı. Sonraki yıllarda inkılâpları içselleştirenler ve radikalizm karşısında rahatsız olmalarına karşı sessizliğini koruyanlar ve inkılâpların her türlüsünü reddedenlerin radikal reformlar konusunda tarihi bir hesaplaşma alanı görerek verdikleri siyasal mücadele yakın zaman kadar gelen demagoji ağırlıklı tartışmaları besleyecekti. İnkılâpçıların kullandığı siyasal dil tarihten inkılâpçı veya irticacı olmak gibi kavramların içini inkılâp tarihi vasıtasıyla doldurarak faydalanacaktı. Bu söylem tek partili dönemin muhalefetsiz yapısıyla uyum sağlarken, politika da inkılâplara karşı olmak gibi açıktan bir söylem hiçbir zaman olmadı. Böyle bir söylem suç olduğu için muhalif pozisyonlar inkılâp karşıtlığına yorumlanabilirdi.[26] Nitekim çok partili sisteme ilk geçiş denemesi örneği olan Terakkiperver Fırka veya daha sonra Serbest Fırka denemesinde olduğu gibi muhalefet partisine teveccüh irticayla bağlantılı görülerek inkılâplar açısından sakıncalı bulundu. İnkılâplar yerleşmiş ve geri dönüşü mümkün olmayan bir mesafe alınmış olmasına rağmen irticanın odak noktası olarak görülerek parti kapatma geleneği yakın zamana kadar devam edecekti.

Tek Parti döneminde gazetelerin dilinin iktidarla hemen hemen aynı olmasından dolayı farklı sesler duyulmuyordu. Farklı sesler ancak çok partili sistemle ortaya çıkabildi. Türkiye'nin tek partili sistemden çok partili sisteme geçişini, siyasi sosyal ve ekonomik gelişmeler ve Cumhuriyet'in temelinde var olan liberal fikirler hazırlamıştı. Buna savaş sonrası dünyada demokrasi konusundaki gelişmeler eklenince bu geçiş daha da kolaylaşmıştı.[27] Bundan sonra Türk toplumunda modernleşme hareketleri değişik bir evreye girdi. Cumhuriyet, rejimini destekleyen sınıfları oluşturmuş, rejimin eski korkularında azalma olduğu gibi inkılâpçılığın hızı da azalmıştı.[28] 1950'den sonra ülkedeki toplumsal değişim, ekonomik

---

[25] Kemal Karpat, *Türk Demokrasi Tarihi*, İstanbul 1967, s. 227.

[26] İstiklâl Mahkesinde Baro Reisi Lütfi Fikri Bey'in 10 Kasım 1923 tarihli *Tanin*'de yayımlanan "Halife Hazretlerine Açık Ariza" adlı yazısından dolayı saltanatçılık davası güdüyor iddiasıyla yargılandı. Mete Tunçay, *Türkiye Cumhuriyeti'nde Tek Parti Yönetiminin Kurulması*, 1981, s. 81.

[27] Karpat, *a.g.e.*, s. 123.

[28] *A.g.e.*, s. 282.

büyüme, ulusal pazarın oluşumu, okuryazarlığın artışı, eğitim seviyesinin yükselişi iletişim ve ulaşım kanallarının artışının gözlenebileceği bir manzara arz ediyordu.[29]

İnkılâpların radikal söylem ve uygulamalarla gündemde olduğu yıllarda rejim olarak Cumhuriyet'i desteklemelerine rağmen radikal kültür politikalarını açıkça tenkit etmekten çekinen bir aydınlar grubu vardı. Bunların fikirlerinin ilk örnekleri Terakkiperver Fırka'nın programında ve bazı üyelerinin eğilimlerinde görünüyordu. Bir ülkenin kültür geçmişinin tamamıyla ortadan kaldırılamayacağı, Osmanlı imparatorluğundan söz etmeden milli bir varlık kazanmanın mümkün olmadığı konusundaki fikirlerini inkılâpçılar karşısında açıkça beyan etmeseler de yayımlayamadıkları yazıları ve güvendikleri kişilerle yapılan sohbetlerde dile getiriyorlardı. Mesela Yahya Kemal ve Fuat Köprülü gibi isimler doğrudan dinî akımların temsilcisi olmasalar da dinin toplumsal önemine inanıyorlardı. Doğrudan dinî akımlarla ilişki içerisinde olan Necip Fazıl gibi yazarlar bunu yayınlarıyla gündeme getirdiler.[30]

II. Dünya Savaşı sonrasında açıkça ortaya çıkan Sovyet tehdidi, tarihî "Moskof Mezalimi"ni hafızalar da yeniden canlandırdı. Moskof karşısında duran tarihî kahramanlar popüler tarihçiler vasıtasıyla dönemin şartlarına uygun birer roman kahramanı olarak geri döndüler. Muhafazakâr tarihçiler bundan sonraki süreçte komünizm tehlikesini de dikkate alacaklardı. Böylece düşman silsilesine komünistler de dâhil oldu. Bütün görünen ve görünmeyen düşmanlarla birlikte Türkiye 1940'h yılların başından itibaren yok sayılan tarihe, Osmanlı'nın haşmetli yıllarına dönüyordu. İstanbul'un işgalinden beri yapılmayan fethin yıldönümü törenleri 500. Yıldönümünün yaklaşmasıyla gündeme geldi. Bu atmosferde Osmanlı geçmişi hazırlıklara paralel bir seyirde hem akademik hem popüler alanda yeniden keşfedildi. Daha 1939 yılında yapılan Birinci Neşriyat Kongresi'nde masallarda geçen şehzade, sultan gibi isimler kaldırılsın mı, kaldırılmasın mı diye teklifler üzerinde tartışılırken, başta II. Abdülhamit olmak üzere Osmanlı sultanları ulu hakana dönüşecekti. Türk tarih teziyle ileri sürülen Sümerli ve Hititli atalar her ne kadar medeniyet kurmuş olsalar da nesillerin tarih şuurunun oluşumunda etkili olmamış, İslâm dönemi kahramanlarının kimliklerinin inkılâplara uygun hale getirme teşebbüsleri de âtıl kalmıştı.

Osmanlılar'ın itibarsızlaştırılmasının önünde ilk duranlardan biri Nihal Atsız idi. Ardından Necip Fazıl tahkir edilmenin II. Meşrutiyet'ten

[29] Şerif Mardin, *Türkiye'de Din ve Siyaset, Makaleler 3*, 3.baskı, İstanbul 1993, s. 208.
[30] *A.g.e.*, s. 31, 32.

beri sembolik ismi olan II. Abdülhamit'i Âl-i Osman müdafaasının sembol ismi haline getirdi. *Tanrıdağı* ve *Büyük Doğu* gibi mecmualarda yapılan Osmanlı müdafaası popüler yayınların bütününe ulaşacaktı. *Büyük Doğu* sadece bir mecmuadan ibaret kalmayıp Anadolu'nun birçok yerini kaplayan örgütlü bir harekete dönüştü. Bu sayede dergide savunulan fikirler geniş bir alana nüfuz edebiliyordu. *Büyük Doğu* sadece Osmanlı geçmişinin müdafaasını değil inkılâp tarihinin temel konularının hem fikri hem tarih yazımı bakımından muhalifi oldu. Bu muhalefet Tanzimat'la başlatılan batılaşma hareketlerinin zirvesi olan Cumhuriyet inkılâplarını da kapsıyordu. İnkılâpların çağdışı ilân ettiği kültürün muhafazası ve müdafaası üzerine kurulu ideolojik serüveninin temelleri için bir tarih paradigmasına ihtiyaç doğmuştu. 1940'lı yıllarda Abdülhamit üzerinde yoğunlaşan Osmanlı savunması 1950'li yıllara gelindiğinde affı mümkün olmayan vatan haini olarak görülen Vahdettin'i de müdafaa edecek kadar ilerlemiştir.

Yukarıda verilen bilgilerden anlaşılacağı üzere 1940'ların başından başlayıp 1950 yılında çok partili sisteme geçişle birlikte tarih yazımında dikkat çekici bir şekilde Osmanlı tarihine dönüş ve inkılâp tarihlerinin itibarsızlaştırdığı kişi ve olaylar konusunda karşı görüşlerin ileri sürüldüğü hareketlilik vardı. Mesela popüler tarih dergilerinde aktif rol oynayan ve şehir tarihleriyle tanınan İbrahim Hakkı Konyalı, 1950'li yıllarda birden canlanan tarih yayıncılığında tarih dergilerine gösterilen rağbetin temelini şöyle açıklıyordu:

> Türk'ün temiz hafızası çöp tenekesi gibi doldurulmuş" gazete ve mecmualar vasıtasıyla Türk Tarihi yerine, batıdan Türk milletinin bünyesine uygun olmayan şeyler alınmış ve sonunda sessiz bir ihtilal ile kurduğu demokrasiyle bu olumsuzluğun önüne geçilmişti. Bu demokrasi inkılâbı Türk milletini kendine getirmiş ve mazisini öğrenmek için şiddetli bir arzu doğurmuştu.[31]

Maziye olan ilgi Osmanlı tarihi üzerine olurken tarihçilik buna göre şekillenmiş birbiri ardına popüler tarih dergileri, tarihî romanlar ve hatıratlar yayımlanmıştır. Özellikle Cumhuriyet dönemi hatıralarının yayımlanması günlük siyasette karşılığını bulmuştur. 1950'li yılların hemen başında siyasi partilerin ve parti dışı siyasi grupların hesaplaşma alanına dönen tarih, yayıncılık alanında II. Meşrutiyet'in ilânından sonraki ilk yılların yayıncılığındaki canlılığı hatırlatıyordu. Bu durum yalnız çok partili sisteme geçişin değil daha önce de belirtildiği gibi İstanbul'un fethinin 500.

[31] İ. Hakkı Konyalı, *Tarih Hazinesi*, sayı 1, İç kapak sayfası, 1950.

yıldönümü kutlamalarına hazırlık safhasında kültürel alandaki hareketlilikten kaynaklanıyordu. Bu canlanmada Cumhuriyet dönemi de inkılâp tarihlerinin dışında sivil alanda yazılma ve tartışılma imkânına sahip oldu. Artık inkılâp tarihi metinlerinin tarih dışına attığı veya lanetlediği kişi ve olayların merkezinde inkılâp tarihine zıt kanaatlerin ileri sürüldüğü eserlerin ortaya çıkışına zemin hazırdı. Bundan sonraki süreçte tarih üzerinde sağ ve sol ideolojilerin nüfuzu hem akademik hem de popüler alanda kendini gösterecektir. Resmî tarih karşısında savunma amaçlı hemen hemen aynı üslup kullanılarak resmî tarihin kutsadığı veya yerdiği dönem ve kişilerin merkeze alındığı ve bunlar hakkında resmî tarihin zıttı kanaatlerin ileri sürüldüğü popüler tarih yazımına ilgi günümüze kadar sürecektir.

Karşı Tarih Yazımının Doğuşu

Muhafazakâr yazarların ele aldığı konuların temel karakteri Tanzimat sonrasını ve özellikle Cumhuriyet'in ilk yılları üzerine olmasıdır. Bu tarih onların gözünde Tanzimat'la başlayıp Cumhuriyet ile zirveye ulaşan İslâmî çözülmeye karşılık gelmektedir. Bu zaman aralığında bugün "İnkılâp tarihi ve Atatürkçülük" olarak adlandırılan tarihçiliğin yücelttiği veya tahkir ettiği kişi ve olayları resmî söylemin tersi bir bakış açısıyla yazma gayretinde oldukları eserlerinden fark edilebilir. Yazılı metinlerde kullandıkları üslup ve yöntem inkılâp tarihçilerininkiyle benzerlik gösterir. Bu açıdan muhafazakâr endişeler taşıyan bu tarih yazımı geleneği varoluşunu bir bakıma inkılâp tarihçiliğine borçludur. İnkılâp tarihçiliğinin doğduğu Tek Parti iktidarının hâkimiyetindeki çeyrek asırlık sürede geçerli olan tarih söylemi önceki sayfalarda görüldüğü gibi yüceltmenin ve tahkirde aşırılığın hâkim olduğu örneklerle doludur. Bu söylem devrin gazete yazıları, piyesleri, romanı, şiiri, karikatürü gibi yazılı ve görsel ürünlerine yansırken okullarda ders kitapları, dersler ve halkevlerinde verilen konferanslar, önemli yıldönümü kutlamaları vasıtasıyla yaygınlaştırılıp muhalif görüşlerin üzerinde baskı aracı olarak tutulurken yeni neslin ideolojik eğitiminde bir araç olarak kullanılmıştır. Karşı söylemse müdafaa ve mücadeleye dayanan fikirlerini benzer edebî türlerin kullanıldığı edebiyat alanında ve inkılâpçıların irticai organizasyonlar olarak gördüğü, basın-yayın örgütleri, dernek, cemaat gibi resmî olmayan yapıların yanısıra, imam-hatipler başta olmak üzere resmî okullar ve üniversiteler gibi kurumlar içerisinde informel eğitimin bir parçası olarak yaygınlaşmıştır.

Muhafazakâr tarih yazımı inkılâp tarihçilerinin ana başlıkları üzerinden inşa edildi. Yöntem ve üslup olarak inkılâp tarihçilerini aratmayacak bir yolu benimsediler. Olgular zihinlerde ifade ettiği anlama göre kurgulandı. Öncelik inkılâpçıların yaptığı gibi Mustafa Kemal'in Samsun'a çıkışı konusuna verildi. 19 Mayıs'ta Samsun'a gidişini Mustafa Kemal'in ileriye dönük niyetlerinin ve bir bakıma tarihin başlangıcı olarak gören inkılâpçılar karşısında muhafazakârlar 19 Mayıs'ı Sultan Vahdettin'in iradesiyle birlikte yorumladılar. Onlara göre Mustafa Kemal'in Samsun'a çıkışı ve Milli Mücadele'yi organize etmesi padişahın isteğiyle olmuştu. Sultan Vahdettin, Mustafa Kemal'in bulunduğu durumdan ülkeyi kurtaracağını düşünerek ona görev vermiş ve Samsun'a giderken ayrıca maddi destekte bulunmuştur. Vahdettin mütareke şartları içerisinde çaresiz bir padişahtır. Mustafa Kemal, Milli Mücadele sırasında sultan ve halife olarak ona bağlılığını bildiren mektuplar göndermiştir. Bunu destekleyen örnek de Birinci Millet Meclisi'nde mebusların yaptığı yemindir. Bu yeminde saltanatın ve hilafetin korunacağı belirtilmiş, fakat Milli Mücadele'nin bitiminde bu yemine uyulmamış saltanat ve Hilafet kaldırılmıştır. Gelişmeler üzerine Sultan Vahdettin ülkeyi mecburen terk etmiştir.

Lozan anlaşması inkılâpçıların iddia ettiği gibi bir zafer değil hezimettir. Arka planında İslâm düşmanlığının izleri ve batıya verilen tavizler vardır. İnkılâpçıların irtica, bölücülük ve dış mihrak söylemine sığdırdığı Şeyh Said esasında hakkında yazılanlarda olduğu gibi değil, inkılâplar karşısında duyduğu rahatsızlık ve tahrik sonucu böyle bir isyana kalkışmıştır. Bazılarına göre de doğrusu isyan değil buna İslâm'a uygunluğu gösteren bir tabir olan "kıyam" denilmelidir. Şapka inkılâpla irtica arasındaki mücadelenin en önemli sembollerindendir. Bundan dolayı *Frenk Mukallidliği* adıyla yazdığı kitaba istinaden idam edilen İskilipli Atıf hoca, şapka devriminin kurbanı olmasından dolayı ayrı bir öneme sahiptir. Menemen hadisesi inkılâp tarihlerinin yazdığı gibi bir olay değil, iktidarın dindarlar üzerinde baskı kurmak için düzenlediği bir komplodur. İnkılâp tarihlerinin Yedek Subay Kubilay'ın dramatik hikâyesi üzerine kurgulayıp irticaya gönderme yaptıkları olay, muhafazakâr tarihçilerde Nakşibendî Şeyhi Esad Efendi merkezli kurgulanarak dindarlara yapılan zulme dayanak noktası olarak gösterilir.

İnkılâp tarihlerindeki tek adam Mustafa Kemal anlatısına karşı Sarıklı hocaların Milli Mücadele'deki rolü öne çıkarılır. Cumhuriyet sonrasında yapılan inkılâpların din karşıtı radikal uygulamalara dönüşmesiyle ortaya çıkan manzara üzerinden din mazlumları tarihi yazılır. İslâm alfabesini oluşturan Arap harflerinin kaldırılması İslâm karşıtı planın parçasıdır. Dil ve Tarih üzerinde yapılan reformlar milleti kültürel bağlarından kopar-

mıştır. Tek cümleyle özetlenecek olursa bütün bu gelişmeler Tanzimat' tan bu yana gelen süreçte Batılılaşma hareketlerinin perde arkasında yatan, İslâm karşıtlığının, Türk düşmanlığının planlarının yabancı ve yerli ajanları tarafından yürütülen planlarının sonucudur.

NECİP FAZIL VE *BÜYÜK DOĞU*

Necip Fazıl (1904-1983) Fransa'ya üniversite eğitimi için devlet tarafından gönderilen öğrencilerdendi, fakat okulu bitiremeden dönmüştür. 1940'lı yıllara kadar şairliğiyle tanınan yazar 1943 yılında *Büyük Doğu* dergisini yayımlanmasından sonra inkılâp karşıtı mücadelenin Babıâli'deki ilk akla gelen isimlerinden olacaktır. Necip Fazıl'ın İslâm merkezli söylemi Nakşibendî Şeyhi Abdülhâkim Arvasi'ye intisabından sonra başlamıştır. *O ve Ben* adlı kitabında onunla tanışmasından bahseder.[32] *Büyük Doğu*'nun 1943'te yayma başlayan ilk serisinde inkılâplar karşında itidalli, 1945-50 arasındaysa açıkça inkılâp karşıtı metinler yayımlamaya başlamıştır. Bundan dolayı dergisi sık sık kapatılmış, yazılarından dolayı aralıklarla cezaevine girmiştir. Tarihçi olmasa da bir karşı tarih anlayışı oluşturma endişesi taşıdığı açıkça görünen Necip Fazıl[33] tarih üzerine yazılarında tarih inşasından ziyade tarihî davalara bakan bir yargıç gibidir. Olayı veya kişileri dramatize eder ardından hüküm verir, mazlum veya zalim ilân eder. Necip Fazıl şiirlerinin yanısıra nesrine de yansıyan şairane üslûbunu, hatipliğini ve polemikçiliğini inkılâplara karşı İslâmî bir söylem olarak kullandı. O inkılâpların, kendi ifadesiyle *ham yobaz kaba softa* diye tabir ettiği dinî kurumlarda yuvalanan zihniyeti ortadan kaldırma yönündeki gayretini görmemezlikten gelmiyordu, fakat yapılan inkılâpların perde arkasında esrarın ortaya çıkarılması onun esas hedefiydi. [34] İnkılâbın karşısına İslâm inkılâbı kavramıyla çıktı ve bunu *"İdeolocya Örgüsü"* adıyla sonradan kitap haline getireceği yazılarında ortaya koydu. [35]

Necip Fazıl, Osmanlı'dan Cumhuriyet'e kadar olan zamanı İslâm'ı merkeze aldığı tarih anlayışına göre dönemleştiriyordu. Tarih inkılâpçıların muasır medeniyete götüren ilerlemenin aksine "İslâmî çözülmenin" ilerleyişiydi. Onun düşüncesinde Kanunî Sultan Süleyman ve Tanzimat arasında kalan zaman din bağlarının ruhunu kaybettiği devirdi. Necip Fazıl burada Kanunî sonrası Osmanlı yazarlarının çözülme yorumlarına benzer bir kanaate sahipti. Ona göre Tanzimat, Meşrutiyet ve Cumhuriyet

[32] İlk olarak 1965 yılında *Büyük Kapı* adıyla yayımlandı.
[33] İsmail Kara, *a.g.m.*, s.63.
[34] *Büyük Doğu*, Sayı 1, 1949, s. 3, 13.
[35] *İdeolocya Örgüsü*, İstanbul 1959.

dönemleri ise din bağının kasıtlı olarak çözülmeye başladığı devirdir. Bu kasıt içeriden yarı resmî ve hususi planlarla gerçekleştirilmeye çalışılan Cumhuriyet devriyle zirveye ulaşmıştı. II. Meşrutiyet ile Cumhuriyet arası 15 yıllık süreyi şöyle tanımlar:

> Kabukta İslâmiyet yaftasına ve "Kanun-ı Esaside" "devletin resmî dini İslâm'dır" kaydına rağmen artık İslâmiyet'in kâh resmi, kâh yarı resmi ve kâh hususi ellerde çürütülmeye ve işte resmî, yarı resmî ve hususi planlarda böyle bir kast güdülmeye başlandığını gösterir.[36]

İslâm'dan uzaklaşmanın başladığı sürecin aktörlerinden sahte kahramanlar zinciri kurmuş, bu zincirin karşısına ona göre bütün Osmanlı padişahlarının en dindarı ve üstün özelliklere sahip olanı II. Abdülhamit'i zirveye oturtmuştu. Onun gerçek kahramanı oydu. Bu durumu şöyle ifade edecekti:

> 36 Türk hükümdarı arasında belki en büyüğü ve tarihi hakkı muazzam bir zat mevzuunda Yahudi, dönme, mason, kozmopolit bir emperyalizma ajanlarıyla el ele, İttihat ve Terakki eşkıyasının imâl ettiği ve Cumhuriyet rejimi boyunca devamına şahit olduğumuz yalancı tarihe paydos! Dünyada her şeyin sahtesi görülmüş, fakat ilim ve tarihin devamlı yalancısına rastlanmamıştır...[37]

Necip Fazıl, II. Abdülhamit karşısındaki her türlü hareketin önünde kim olursa olsun arka planında Yahudi olduğuna işaret ediyordu.[38] Bunun için Abdülhamit'in Hal'i sonucunu getiren 31 Mart Vakası Yahudi-Mason-Dönme komplosu olarak tanımlanması için yeterli şartlara sahipti. İslâmcı muhafazakâr bilincin oluşmasında tarihî ve aktüel bütün olumsuzlukların arka planında Yahudi figürü, başta masonluk ve dönmelik olmak üzere onun türevleriyle birlikte vazgeçilmez aktör oldu. *Büyük Doğu* ve dönemin diğer milliyetçi muhafazakâr yayınlarında Yahudi aleyhtarlığı yaygın bir söylemdi. Mesela Yahudi aleyhtarlığı konusunda önde gelen isim Cevat Rıfat Atilhan'dır. Atilhan'da Necip Fazıl'la benzer okuyucu kitlesi üzerinde etkili olmuştur.[39] Bu durumla birlikte 1930'lu yıllardan beri gözlenebilen yaygın Yahudi aleyhtarlığı dikkate alındığında tarihin arka pla-

---

[36] Necip Fazıl, *Son Devrin Din Mazlumları*, 28. Baskı, İstanbul 2010., s.8.

[37] Necip Fazıl, Büyük Doğu'nun bu durumu düzeltme çabasının 1943'ten itibaren başladığını belirtir. Necip Fazıl Kısakürek, *Ulu Hakan II. Abdülhamid Han*, 4. Baskı, İstanbul 1981, s. 5.

[38] *A.g.e*, s.312.

[39] Bu konuda bkz., Rıfat N. Bali, "Türk Anti-Semitizmi", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce Muhafazakârlık*, Tanıl Bora..., s. 402-409.

nındaki Yahudi, muhafazakâr okuyucunun zihnine tahkir edilmek istenirken paradoksal bir şekilde olağanüstü bir varlık olarak yerleşecekti.

Necip Fazıl Milli Mücadele'nin kutsallığı konusunda tereddüt yaşamıyordu. O, İstiklal Harbi'ni şu şekilde ifade ediyordu:

> Türk cemiyeti kanının, mayasının, mazisinin insiyaki dürtüsüyle şahlandı. Düne kadar vilayet kadrosunun beşiği içinde salladığı arsız çocuğun kadrosunda hiçbir hesap ve kitaba dayanmaksızın, Garp emperyalizmasına karşı kıyam etti. Tamamıyla millî dehanın malı ve milli haysiyetin ilcası olan Maraş gibi teşkilatla sevk ve idare kaynağından hiçbir selâm bile almamış olan Anadolu kıyamını...[40]

Ona göre İstiklâl Savaşı'nın zaferi mübarektir, fakat onun kabul edemediği inkılâplar ve Milli Mücadele'nin etkili isimlerinin tarih dışına atılmasıdır. "Kıyam" olarak gördüğü İstiklâl Harbi'nin bir şahsa ve şahıslar zümresine bağlanması noktasında itiraz ettiği yazısında şu ifadeleri kullanır:

> İstiklâl Savaşı'nın mübarek zaferini bütün Garp emperyalizmasının suratına indirilmiş bir şamar diye kabul ve tavsif ettikten sonra bundan, Türk milletini yoktan var etme gibi mânâ yuğuranlar ve bunu kendi şahıs veya zümrelerine mâl etmek isteyenler, ilmin ve selim aklın, cevabına o kadar müştak olduğu bu suali, ne cevaplandırmışlar ne de sorulabilmesine müsait bir havaya imkân bırakmışlardı. Memlekette, o gün bugün, bütün ilim ve akıl hakları, hazin bir el çabukluğuna kurban gitmiştir.[41]

Burada kimleri kastettiği belli olsa da açıkça isim vermez. *Büyük Doğu*'daki yazılardan birinin de Birinci Millet Meclisi'nde yapılan yemindeki halife ve sultana bağlılık vurgusunun hatırlatılması amacıyla yayımlandığı anlaşılmaktadır. Bu yeminde "hilafet makamı, saltanat, vatanın ve milletin kurtuluşu ve bağımsızlığının dışında bir amaç güdülmeyeceğine" dair cümlelere dikkat çekilerek, yemine bağlı kalınmadığına gönderme yapılır. Ardından yapılan yorumda meclis ve tarih önünde taahhütte bulunanların ahdine sadâkat göstermedikleri belirtilir.[42]

İnkılâpçıların geçmişi tasvir ederken ilk sayfalarda gösterildiği üzere çizdikleri portrenin, tahkir edici üslup ve ifadeleri *Büyük Doğu* mecmuasında aşağıdaki örnekte görüleceği üzere benzeri bir üslupla karşılık buldu:

---

[40] *Büyük Doğu*, Sayı 1, 1949, s.13.
[41] A.g.m., s.13. Aynı yer.
[42] "Vesikalar Konuşuyor", *Büyük Doğu*, Sayı 70, 31 Ekim 1947, s. 6.

> Her yıl âdi ve beyinsiz bir propagandanın gülünç göstermeye çalıştığı bu varlığa ait acaip resimleri göz önüne getiriniz: Bir kara tahta...Bir sarıklı hoca...falaka...değnek altında çığlık koparan çocuklar...ve daha neler, daha neler! Buna benzer resimler karşısında her halde ve her defa tiksinti ve ürperti duymamanın imkânı yoktur. Son 25 yılın misak-ı milli ahdiyle ve pek yerinde İstiklâl Savaşı hamlesiyle bize kalan bu vatan, şimdi gülünç ve iğrenç göstermekten başka marifet tanımadığımız o ataların mirasından son habbecik değil midir? En yakın dünden bugüne kadar idare başındakiler, valiler, sefirler, müderrisler, muharrirler, âlimler sanatkârlar; evet bizzat bu propagandayı yapanların kendileri acaba hangi devrin, hangi yetiştirme sisteminin mahsulüdürler.[43]

Özellikle Cumhuriyet'in kutsal metinlerinden olan "Onuncu Yıl Nutku"yla gündeme gelen Türk milletinin yoktan var edilmesi iddiası *Büyük Doğu*'da diğer yazarlar tarafından da ironiyle eleştirildi. Mesela Salih Zeki Aktay bunlardan biridir. Şu cümleleri kullanır:

> Millî hayatımızın son çeyrek asrında her an ve her yerde davullar düdüklerle ilân edildiği gibi, biz on yılda onbeş milyon Türk yaratmış her cinsten bir millet ve memleket değiliz. Biz en eski zamanlarda vardık, dün vardık, bugün de varız! Onlar hanesini aşan şu kadar asırdan beri gerçek ve olgun varlığıyla yaşayıp gelen bu millet, 1921'de bir yağmur serpintisiyle, toprağın altından üstüne çıkıvermiş bir mantar yığını değildir![44]

Necip Fazıl'ın *Ulu Hakan Abdülhamit Han* ve *Son Devrin Din Mazlumları ve Sultan Vahideddin* adlı üç kitabı karşı tarih inşası çabasında diğerlerine nazaran daha etkili olmuş, ondan ilham alan popüler tarihçiler bu eserlerle temeli atılan konulara dair kitap yayımlamışlardır. II. Abdülhamit, *Son Devrin Din Mazlumları* adlı kitabında din mazlumu olarak tanıtılan ilk örnektir. Ardından Cumhuriyet dönemine geçer, "Şeyh Said, İskilipli Atıf, Şeyh Esad, Said Nursi, Süleyman Hilmi Tunahan, Abdülhâkim Arvasî" gibi isimler Cumhuriyet döneminin din mazlumlarını oluşturur. Kitabına Dersim İsyanı konusunu da doğrudan din adamlarıyla ilgisi olmadığı halde "Doğu Faciası" başlığıyla almıştır. Muhtemelen Tek Parti döneminin ne kadar zalim olduğunu gösterme kaygısını taşımaktadır. O Sultan Vahdeddin üzerine yazdığı hain olmadığı vatan dostu olduğu şek-

[43] Salih Zeki Aktay, "Dün ve Bugün", *Büyük Doğu*, 24 Ekim 1947, Sayı 69, s. 3.
[44] "Dün ve Bugün", *Büyük Doğu*, Sayı 69, 24 Ekim 1947, s. 3.

lindeki müdafaayı içeren kitabıyla sonraki yıllarda Vahdeddin üzerine yazılacak inkılâp tarihi karşıtı söyleme de öncülük etmiştir.[45]

Necip Fazıl, Şeyh Said'i diğer Nakşibendî şeyhleri gibi görmez, onu şöyle tanımlar:

> O taraflarda Şeyh Said isimli, batinî irşat ve tasarruf ehliyeti son derece şüpheli, Nakşî şeyhi olduğu iddiasında, daha ziyade muhitini sevk ve idare siyaseti ve satıh üstü güdüm dehası bakımından hünerli, koyun sürülerini yüzlerce çobanın otlattığı, çok zengin ve büyük nüfuzlu bir ağa vardır ve en büyük meziyeti olarak bu adam şeriat bağlılığında müstesna bir şiddet ve hiddet sahibidir. Fakat bu şiddet ve hiddetin kullanılacağı yeri ve dereceyi tayin edebilme irfanından mahrum...[46]

Müslüman kanı dökmesinden dolayı Şeyh Sait hakkında tereddütlüdür. Mahkeme ifadelerine göre onun hakkında bir kanaat oluşturur ve hükmünü mazlum olarak verir. *Son Devrin Din Mazlumları*'nın takipçiliği özellikle Hasan Hüseyin Ceylan'da görülebilir. Ceylan, *Cumhuriyet Dönemi Din-Devlet ilişkileri 1-3*.[47] adlı kitabında hemen hemen Necip Fazıl'ın kurgusunu takip etmiştir.

Onun II. Abdülhamit müdafaası sadece takipçilerince değil milliyetçi muhafazakâr popüler ve akademik tarihçilerin katkıda bulunduğu yayınlarla desteklenmiştir. İktidarda olduğu dönemde de yerli ve yabancı yazarların aleyhteki yazılarına konu olan Abdülhamit'e gösterilen ilgi taht tan indirildikten sonra artarak devam etmiş, geçmişi eleştirisinde sık kullanılan bir imge olmuştur. Aleyhteki söylemin ardından muhafazakâr çevrelerde onu müdafaa etmek maksatlı yeni bir akım doğmuştur. Bu akımın doğurduğu II. Abdülhamit ilgisi Necip Fazıl'ın 1940'lı yıllarda başlayan müdafaasının gölgesi altında devam etmektedir. Takipçilerinden Mustafa Müftüoğlu ve Kadir Mısıroğlu, Abdülhamit üzerine de kitap yazarak seleflerinin onun mazlumluğu ve yüceliği konusundaki fikrini tasdik etmişlerdir.

Necip Fazıl, sahte kahramanlarla örüldüğünü iddia ettiği tarihin bunlardan temizlenmesini asırlardan kalan "aziz bir borç" olarak görüyordu. O tarih yazımında bir tarihçinin yöntemlerini izlemese bile tarihî olay ve kişiler üzerine yazdıkları takipçilerine ilham kaynağı olmanın yanısıra yazacakları konuların ana başlıklarını belirlemişti. İslâmcı muhafazakârlara göre ihanet şebekeleri, hainler, dönmeler, Yahudiler gibi tanımlanan

---

[45] Necip Fazıl Kısakürek, *Vahidüddin*, İstanbul 1968.

[46] Necip Fazıl Kısakürek, *Son Devrin Din Mazlumları*, s. 44.

[47] Hasan Hüseyin Ceylan, *Cumhuriyet Dönemi Din-Devlet İlişkileri 1-3*, Genişletilmiş 13.baskı, Rehber Yayınları, Ankara.

tarihin perde arkasında kalan esas aktörlerin gerçek yüzleri, Necip Fazıl' dan etkilenmiş nesillerin arasından mukaddes bilinen borca kucak açanlar tarafından ortaya çıkarılacaktı.

OSMAN YÜKSEL SERDENGEÇTİ

Osman Yüksel Serdengeçti (1917-1983) *Serdengeçti* adıyla yayımladığı dergisine Anadolu'da köylere kadar ulaştırılan bir popülerlik kazandırdı. *Serdengeçti* dergisi bu yönüyle ve sık sık kapatılmasıyla *Büyük Doğu*'ya benziyordu. Serdengeçti 1944 yılında Turancılık davasından Nihal Atsız' la birlikte, 1952'de Ahmet Emin Yalman'a yapılan suikastla ilgili davada da Necip Fazıl'la birlikte tutuklanıp yargılandı. Etkili popülist ve demagojik üslubu sayesinde hem milliyetçiler hem de İslâmcılar arasında kabul gören bir yazar oldu. Türkçülükle-İslâmcılık arasında bir düşünce çizgisine sahip olması bunu kolaylaştırdı. Serdengeçti mecmuasının ilk sayılarında kullandığı üslup onun inkılâp karşıtı fikirlerini yazmakta dönemin *Büyük Doğu*'suyla karşılaştırıldığında daha pervasızca hareket ettiğini göstermektedir. Aşağıda onun inkılâp tarihine bakışı ve üslubu yansıtması açısından dikkat çekici örnekler gösterilecektir. Serdengeçti, Tek Parti dönemini şu ağır ifadelerle tenkit ediyordu.

> Tam 27 yıl tanrılar gibi konuştular, firavunlar gibi saltanat sürdüler. Yediler, içtiler, kustular bol harcadılar, hususi vagonlar, yatlar, sürgün ettikleri padişahların saraylarında şahane hayatlar! Zevk eğlence âlemleri vur patlasın çal oynasın! Her gün bayram... Her gün seyran... Altta kalanın canı çıksın! Altta kalan milletti, halktı, köylüydü. Amma nutuklarda afişlerde "köylü milletin efendisidir" diye yazılıydı. Halkı ve köylüyü efendimiz sensin efendimiz sensin diye diye soydular.[48]

Serdengeçti, Cumhuriyetle birlikte yaratılmış bir millet olma konusundaki söyleme ironik ifadeleriyle eleştiri getirir.

> Onlar kendilerini yarı ilah sanıyorlardı. Yapanlar onlardı, yaratanlar onlardı! Partilerinden bahsederken şerefli partimiz diyorlardı. "10 yılda 15 milyon genç "yaratmışlardı". O kadar ileri fikirli, o kadar ileri gidiyorlardı ki 400 yıllık mesafeyi 20 yıla sığdırmışlardı. Her şey onlarla başlıyordu. Şanlarla şereflerle dolu koskoca Türk tarihi onlarca devri istibdat, kapkara orta çağdı.[49]

---

[48] *Serdengeçti*, Sayı 24, Eylül 1958, s.2.
[49] *Serdengeçti*, sayı 24, Eylül 1958, s. 2.

Yazar, "Kanlı Balkanlar" adlı makalesinde inkılâp tarihlerinin 19 Mayıs'la başlattığı tarihe ve coğrafi sınırlara yukarıdaki gibi ironiyle bakıyordu:

> Bizlere muayyen bir siyasetin mukadderat çizgisi gibi değişmeyen sınırlarını ezberlettiler. İşte vatanınız burasıdır dediler. Tarih 19 Mayıs 1919'la başlıyor, vatan doğuda Kars ile batıda Edirne arasında sıkışıp kalıyordu! Bu başlangıç ve bitişlerden, bir gün evvelini düşünmek bir saatin ilerisine bakmak bir nevi günahtı. [50]

Serdengeçti de Necip Fazıl gibi İstiklâl Savaşı'nın kutsallığına inanır, sonraki aşamayı ise olumsuzlayarak perde arkasındakilere havale eder. O da Necip Fazıl'daki gibi vatanın kurtarılmasında iman gücünün rolü üzerinde durur ve bu konuyu sık sık yazılarında işler. Mesela, "İmansızlar Saltanatı" adlı yazısında şunları yazmıştır:

> Misak-ı Milli Ruhu ve onun mümessilleri, Birinci büyük millet meclisindeki milli mücadele kahramanları, Anadolu'nun öz evlatları İttihat ve Terakki Komitecilerinin, Selânik dönmelerinin hışmına uğradılar. Atıldılar, asıldılar, kesildiler, nice nice ahlâk, fazilet timsali insanlar, meçhul şahıslar tarafından gece yataklarından alınarak yine meçhul bir semte götürüldüler... Darağaçlarında can verdiler.

"İttihat Terakkiciler, Dönmeler, Yahudiler" bütün inkılâp karşıtı tarih yazarlarında olduğu gibi Serdengeçti'de de tarih sahnesinin arka planında rol alan esas oyunculardır. Tarihte olup biten her türlü olumsuzluk onları işaret etmektedir. İttihatçılar İnkılâp tarihçileri tarafından da hoş görülmemiştir. Gayr-i Müslimler konusunda İttihatçılarla Cumhuriyet dönemi inkılâpçıları ve muhafazakârlar onların olumsuz aktörlükleri konusunda benzer kanaatleri taşırlar. Dönmeler diğer ideolojik grupların gündeminde yer almazken, muhafazakârlarda "dönme" tarihin kötüleri arasında ayrı bir yer tutar.

Serdengeçti, Birinci Büyük Millet Meclisi sonrasında meclisin milletin gerçek mümessillerinin elinden çıktığı şeklindeki düşüncesini şu ifadeleriyle belirtir:

> Dâhiliye vekilinden şark yaylalarındaki bir çobanın bir keçisini dahi soran hakperest halkçı Anadolu çocukları biz padişahları başımızdan niçin attık şimdi onların yerine paşalar mı geçmek istiyor diye kükreyen Hüseyin Avniler, fazilet timsali Mehmet Âkifler, kayıtsız şartsız milletin hâkimiyetini temsil eden civanmert insanlar, Meclis'ten tard

[50] *A.g. sayı*, s. 8.

olundular. Artık bundan sonra B. M. Meclisi'nin çatısı altında toplananlar halkın vekili değil Ankara'dakilerin vekili idi. Mebus değil mahpustular. Milli mücadeleyi başaran, birinci büyük millet meclisinin tarihi, zabıtları ciltler tutar. Ondan sonra toplanan meclislerin tarihini bir tek cümlede toplamak kabil!... Bravo sesleri... Alkışlar, oy birliği ile kararlar... Hangi kanunu milletin tasvibine sunarak çıkardılar. Hangi kanun milletin gerçek mümessilleri olan adamların elinden geçti?[51]

Serdengeçti mecmuasında "Gülünç Hakikatler" adıyla hazırlanan sayfada güncel ve eski Tek Parti dönemine ait olay ve kişiler karikatürize edilir. Mesela bunlardan biri şu şekildedir: "Cumhuriyet idaresi 25 yılda beynelmilel bir adam yetiştirdi o da hokkabaz: Zati Sungur."[52] Gene aynı sayfada "İngilizlerle külahlarımı değiştik yoksa herifler bize külah mı giydirdiler" şeklindeki başlık altında "Mehmetçiklere bakıyoruz o alıştığımız eski sevimli halleri yok! Bir tuhaf olmuşlar İngiliz külahları onları ne kadar değiştirmiş Conilere dönmüşler." Bu metinler inkılâpçıların geleneksel kıyafetleri tasvir ederken kullandıkları tahkir edici ifadelerin benzer bir üslupla inkılâbın kılık kıyafet uygulamasına karşı yapılması olarak da okunabilir. Necip Fazıl da inkılâplara karşı tahkir edici üslubunu yazı ve şiirlerinde sık sık kullanır. Mesela inkılâbı şöyle tanımlar "bir şapka, bir eldiven bir maymun ve inkılâp!"[53] Şapka daha önce de belirtildiği gibi inkılâpçıların da muhaliflerin üzerinde çok durduğu sembolik bir anlam ifade eder. Serdengeçti şapkayla ilgili "Bir Nesli Nasıl Mahvettiler?" başlığı altında kurguladığı hikâyesinde gâvurlukla eşdeğer bir yorum yapar. İnkılâp tarihinin söylemine dair örnek verdiğimiz piyes kitabında da konuşmacı şapka giyenler gâvur sayılırmış öldürülürmüş şeklinde cümleler kurmuştu. Serdengeçti'nin yukarıda adı geçen yazısında şapka, inkılâpçılar, milli mücadelenin asıl kahramanları gibi konuları didaktik bir üslupla aktarma çabası görülmektedir. İnkılâp karşıtlığının dramatize edilmiş örnek metinleri arasında sayılabilecek bu metnin adı Serdengeçti' nin bir kitabının başlığı olmuş, yıllar boyu milliyetçi ve İslâmcı muhafazakâr çevrelerde okunmuştur. "Bir Nesli Nasıl Mahvettiler?" adlı hikâyesinde Babası şehit olan bir çocuk kendisine gâvurları anlatan annesine "*Ana, gâvurlar da kim nasıl bu adamlar*?" Şeklinde bir soru soruyor; annesi, "Hep kötülükler yaparlar baksana üzerimize çullandılar. Babanı da şehit eden onlar...şapkalı şapkalı herifler." Bunun karşılığında çocuk

[51] *Serdengeçti*, Sayı 6, Mayıs 1949, s.3.
[52] *Serdengeçti*, Sayı 1, s.14.
[53] Necip Fazıl, "Destan" şiiri, 1947.

tekrarda bulunarak; "Şapkalı şapkalı herifler Allaha inanmazlar babamı da onlar öldürdüler." Diye tekrar ediyor. Anne devam ediyor; "Mektebe bir takım şapkalı şapkalı adamlar geldi. Sen korktun doğru eve koştun. Ana ana bizim mektebe gâvurlar geldi şapkalı şapkalı adamlar... Hani biz onları denize dökmüştük diyordun. Sizi hükümet konağının önündeki meydanda toplandılar, hatırlıyorsun değil mi yine şapkalı adamlardan biri yüksekçe bir yere çıktı yırtılırcasına bağırarak bu vatanı "o kurtardı, o yarattı...." Sen düşünüyordun. İyi amma vatanı bu adamlar mı yarattı? Eskiden vatan yok muydu? Bu dağları bu taşları bunlar mı yarattı? Milleti bu adamlar mı kurtardı? Haniya ölmemişler, yaralanmamışlar! Basbas bağırıyorlar... Babam kurtarmadı mı, onun adını neye söylemiyorlar?".[54] Metinden anlaşılacağı üzere Serdengeçti şapkayı gâvurluğun sembolü olarak dramatize ederek anlatıyor. Açıkça görüldüğü üzere burada yapılmak istenen şapka inkılâbı üzerinden inkılâpların eleştirisidir.

NECİP FAZIL'IN İZİNDE TARİH YAZMAK

Necip Fazıl'ın öncü olarak başlattığı muhafazakâr tarih yazımı geleneği içerisinde eser verenlere esas olarak Mustafa Müftüoğlu, Kadir Mısıroğlu, Sadık Albayrak D. Mehmet Doğan, Abdurrahman Dilipak, Hasan Hüseyin Ceylan gibi gazeteci ve popüler tarihçileri örnek verebiliriz. Bunlar eserlerin baskı sayısı ve nüfuz ettikleri kitle dikkate alındığında ilk akla gelen isimlerlerdir. Bu yazarların kitaplarının defalarca basılmış olması ve benzer konuların aynı çevreye hitap eden farklı yazarlar tarafından ele alınması nüfuz ettikleri okur kitlesi arasında bu konulara duyulan ilginin göstergesidir. Necip Fazıl'ın düşüncelerinden etkilenmiş bu yazarların ne kadar tarihçi olup olmadıkları konusu eserlerinden anlaşılabilir. Bu açıdan bakıldığında Mustafa Müftüoğlu, Kadir Mısıroğlu ve Sadık Albayrak gibi yazarlar popüler tarihçi olarak değerlendirilebilir.[55] Mehmet Doğan, Hasan Hüseyin Ceylan ve Abdurrahman Dilipak hayatlarının bir döneminde bu anlamda eser vermişlerdir. Bunları araştırmacı-yazar veya gazeteci yazar olarak değerlendirmek daha doğru olacaktır. Elbette yazdıkları itibarıyla tarihle ilgilenmiş ve tarihe dair kanaatlerin oluşmasında onların verdiği bilgi bir öncekiler kadar etkili olmuştur. Bu yazarların konuları ele alırken sıyrılamadıkları ideolojileri onları olguları ideolojilerine uygun olarak inşaya götürmüştür. İlgilendikleri konular itibarıyla birbiriyle ortak özelliğe sahip olmalarının yanısıra bulundukları

[54] *Serdengeçti*, Sayı 1, 1947, s.6.

[55] Popüler tarihçilikle ilgili olarak bkz. Ahmet Özcan, *Türkiye'de Popüler Tarihçilik (1908-1960)*, Ankara 2011, Türk Tarih Kurumu Yayını.

siyasi organizasyonlar, yazdıkları gazeteler, eserlerinin yayımlandığı yayınevlerinin kimliklerinin benzerliği bize onların bir arada değerlendirilmesini haklı kılacak imkânı sunmaktadır. Yöntemlerine bakıldığında Necip Fazıl'da açıkça görülen suçlu veya mazlum arama, kahraman icad etme eğiliminde oldukları görülebilir. Özellikle Mustafa Müftüoğlu ve Kadir Mısıroğlu'ndaki milliyetçi damar belirgindir. Tarafsızlık ve gerçeği ortaya çıkarma iddiasıyla başlayan eserlerinden tarihî bilgiyi ideolojik hedefler doğrultusunda elde edip yine ideolojilerine uygun bir yorumla hitap ettikleri kitle arasında işlevsel hale getirme çabası fark edilmektedir. Yazarların Necip Fazıl'dan ilham aldıkları konusundaki tespit sadece eserlerine yansıyan bakış açısı veya konularla ilgili değildir. Bazıları bunu açıkça söylemektedir. Mesela Kadir Mısıroğlu gibi onun tesiri altında kalıp tarih yazmaya başladığını belirtenler de vardır. Mısıroğlu tarihe ilgisinin nasıl oluştuğunu şu şekilde açıklar:

> O yıl (1947) Büyük Doğu ile tanıştım... Büyük Doğu, CHP, M. Kemal Paşa ve inkılâplara bakış açımın teşekkül etmesinde mühim bir merhale oldu. Esasen öteden beri evimizin dindar havasında bunlar menfur ilân edilmiş olduklarından bende, bu istikamette bir temâyülün ilk nüvesi mevcuttu.[56]

Kadir Mısıroğlu (doğ.1933) ilköğretim yılları doğduğu yer olan Trabzon' un Akçaabat ilçesinde geçer. 1950 yılında Trabzon'da liseye başlamıştır. Lise yıllarında *Sebilürreşad* ve *Serdengeçti* dergilerini okumaya başlar. Türk Milliyetçiler Derneği'nin Akçaabat şubesinin kurucusu olur. İlk araştırmasını İnkılâpçıların büyük zafer olarak, muhafazakârlarınsa Necip Fazıl'm ifade ettiği şekliyle Batı'ya tavizlerin verildiği Lozan Anlaşması üzerine yaptı ve bu konudaki araştırmalarını *Lozan Zafer mi Hezimet mi?* adlı eseriyle ortaya koydu. Mısıroğlu'nun birinci baskısı 1964 yılında yapılan kitabının ikinci baskısı 1970 yılında Atatürk aleyhine işlenen suçlar kapsamına girdiğinden toplatılmıştır. Yazarın *Osmanoğullarının Dramı* (1976) *Ali Şükrü Bey* (1978) *Kurtuluş Savaşında Sarıklı Mücahitler* (1972), *İslâm Yazısına Dair* (1993) *Bir Mazlum Padişah Sultan II. Abdülhamid* (2007), *Bir Mazlum Padişah Sultan Vahideddin* (2005), *Bir Mazlum Padişah Sultan Abdülaziz* (2006) gibi eserleri vardır. Hanedan üzerine yazılmış eserleriyle sultanların evliyalığına kadar gidecek Osmanlı tarihi algısının doğmasındaki rolü üzerinde ayrıca durulmalıdır. Eserlerine bakıldığında Necip Fazıl etkisi rahatlıkla görülebilir..

---

[56] Bu bilgi *kadirmisiroglu.com* adlı internet sitesinden alınmıştır. Bu sitede yazarın hayatına dair kendisinin verdiği bilgiler vardır.

Mustafa Müftüoğlu (1925-2006), *Büyük Doğu* dergisinin ilk yıllarında müessese müdürlüğü yaptı. Böylece Necip Fazıl'la yakın ilişki içinde olan yazar, uzun süre Milli Görüş çizgisindeki Milli Gazete'de yazmıştır. Mustafa Müftüoğlu'nun *Yalan Söyleyen Tarih Utansın* adlı zamanla 12 cildi bulan seri kitapları, Necip Fazıl'ın kendilerine öğretilen tarihin yalan olduğu fikrinden hareketle ortaya çıktığı söylenebilir. Müftüoğlu da Necip Fazıl'ın Ulu Hakan sıfatıyla benzersiz bir yere oturttuğu II. Abdülhamit hakkında *Her Yönüyle Sultan İkinci Abdülhamit* (1985) adıyla kitap yazdı. Bu kitabı zamanla iki cilt olmuş ve yayınevlerine göre isim değişikliklerine gidilerek yayımlanmıştır. *Milli Mücadele Gerçekleri I-II, Kanlı Oyun Menemen Olayının İçyüzü, Cumhuriyet Devrinde Mühim Olaylar* (1988) gibi eserler de yazarda Necip Fazıl'ın etkisini göstermesi açısından örnekler olarak verilebilir.

Sadık Albayrak (doğ.1942) uzun yıllar Milli Gazete yazarlığı yaptı. Albayrak, imam-hatip lisesi ve Yüksek İslâm Enstitüsü mezunudur. Politikayla ilgilenmiş MSP'den milletvekili adayı olmuştur. Albayrak, İskilip Atıf Hoca'nın bir kitabının yayımından dolayı Necip Fazıl'la birlikte yargılanmıştır. *Frenk Mukallidliği ve İslâm, Atıf Efendi ve Tüm Eserleri, Tek Parti Dönemi ve Batıcılık* (1989), İrticanın Tarihçesi serisinden *31 Mart Vakası Gerici Bir Hareket mi?* (1987), *Meşrutiyet İslâmcılığı ve Siyonizm*, (1989), *Cumhuriyete Doğru-Hilafetin Sonu (*1989), *Devrimler ve Gerici Tepkiler (*1989), *Yürüyenler ve Sürünenler* (1979) gibi kitapları vardır.

Hasan Hüseyin Ceylan (doğ. 1960) İlahiyat Fakültesi'ni bitirmiş, Refah Partisi milletvekilliği yapmıştır. Hasan Hüseyin Ceylan'ın tarihçi olarak tanımlanmasından ziyade araştırmacı-yazar olarak tanımlanması uygun görünmektedir. *Cumhuriyet Dönemi Din-Devlet İlişkileri* adıyla yazdığı kitabıyla Cumhuriyet'in ilk yıllarındaki dine karşı uygulanan politikaları ele aldığı örnek kişi ve olaylar üzerinden mazlum-zulüm kavramlarını vurgulayarak incelemiştir. Görünen o ki yazar bu çalışmasında Necip Fazıl'ın *Son Devrin Din Mazlumları* adlı kitabını temel almış görünmektedir. Yeri geldiğinde Necip Fazıl'dan alıntıların yapıldığı kitap *Son Devrin Din Mazlumları*'nın geliştirilmiş hali gibidir, fakat bu konuda herhangi bir bahis geçmez. Ceylan, kitabını hazırlarken milletvekili olduğu dönemin imkânlarıyla mecliste ulaşabildiği belgeleri kullanmış ve konuları Necip Fazıl'a göre daha geniş ve ayrıntılı olarak işlemiş kullandığı kaynakları dipnotlarda göstermiştir. Dönemin din karşıtlığını tasvir edebilmek için bulabildiği yerli kaynaklar kadar yabancı yazarlar tarafından Cumhuriyet'in din karşıtı olduğu yönündeki yorumlarını kullanmayı da ihmal etmemiştir. O da Necip Fazıl gibi doğrudan konusuyla ilgili

olmadığı halde Dersim hadisesini ele almış, Necip Fazıl'la kıyaslandığında, bu hikâye genişlemiş daha trajik hale getirilmiştir. Dersim hadisesini ele alışı ve işleyiş biçimi ilham kaynağı olarak Necip Fazıl'ın eserini işaret etmektedir. Ceylan'a göre Dersim hadisesi Cumhuriyet döneminin tek partili yıllarında uygulanan yüzlerce facia, vahşet ve jenosit uygulamasından biridir. Yazarın ifadesiyle "Doğu Anadolu'da İstiklâl Mahkemeleri haricinde en 50.000 insan "telef" edilmiştir." [57] Hasan Hüseyin Ceylan'ın eserinin bütün ciltlerine yansıyan suç isnat edilebilecek delil arama kaygısını yansıtan üslubu, kullandığı kelimelerin ne anlama geldiği konusunda kendisini çoğu zaman yanıltmıştır.

Abdurrahman Dilipak (doğ. 1949) Cumhuriyet dönemi üzerine birbirini takip eden bir seri kitap yazmıştır. Hareket noktasının siyasi kimliğiyle birlikte düşünüldüğünde başta Atatürk ve İnönü dönemleri olmak üzere Cumhuriyet döneminin İslâm karşıtlığını göstermek olduğu anlaşılmaktadır. O da, Hasan Hüseyin Ceylan gibi araştırmacı-yazar olarak adlandırılmasının doğru olacağı eserler vermiştir. Dilipak, Milli Gazete yazarlığı ve MSP'de danışmanlık gibi görevler yapmış, MTTB'nin Milli Selamet Partisi'ne yakın olduğu dönemde üyelik yapmıştır. 1969 Konya İmam-Hatip mezunudur. Başlıca eserleri, *Bir Başka Açıdan Kemalizm* (1988), *Cumhuriyete Giden Yol* (1989) *İnönü Dönemi* (1989), *Menderes Dönemi* (1990), *Cumhuriyet'in Şeref Kitabı* (1993), *İhtilaller Dönemi* (1991)'dir. Dilipak'ın resmî tarihe karşı bir Cumhuriyet tarihi yazma hedefinde olduğu eserlerinden anlaşılmaktadır.

D. Mehmet Doğan (doğ. 1947) Gazi Lisesi ve Siyasal Bilgiler Fakültesi Basın Yayın Yüksek Okulu mezunudur. İslâmcı muhafazakâr yazarların üye olduğu Türkiye Yazarlar Birliği Başkanlığı'nı yapmıştır. *Batılılaşma İhaneti* (1975- 21.baskı 2005), *Kemalizm* (1992), *Mehmet Âkif Dönemi ve Çevresi* (2008), *Türkiye'de Darbeler Müdahaleler ve Siyasi Sistem* (1990), *Dil Kültür Yabancılaşma* (1984) gibi eserleri arasında özellikle *Batılılaşma İhaneti* büyük ilgi görmüştür. Bu eser tarihçilikten ziyade Tanzimat'tan sonraki batılılaşma serüvenini olumsuzlaştırabilecek az sayıda kaynaktan edinilmiş her türlü bilginin kullanıldığı bir deneme şeklindedir. Kitabın baskı sayısına bakıldığında dikkat çeken bir okuyucu kitlesine sahip olduğu görülebilir. Tek bir olay veya kişi yerine inkılâpçıların iki yüz yıllık süreç içinde övgü edebiyatına mazhar olmuş tarihî olaylar ve kişilerin hepsi bir arada ele alınmıştır. Yazar inkılâpçıların övgüsüne mazhar olan kişi ve olayları, muhafazakârların Batılılaşma karşısındaki genel kanaatleri doğrultusunda okuyucunun zihnî dünyasına

[57] Ceylan, *a.g.e.*, s.37.

uygun bir şekilde olumsuzlaştırarak genel bir değerlendirmeye tâbi tutmuştur. Muhafazakârların Batılılaşma karşısındaki temel argümanları *Büyük Doğu*'nun ilk dönemlerinden itibaren işlenmiştir. Batılılaşma karşıtı söylemin oluşması elbette sadece Necip Fazıl'a indirgenemez, fakat Necip Fazıl'ın gündelik politikayla içiçe geçmiş düşüncesinin ürünleri belirli bir cemaat, dernek, parti gibi kurumlarla sınırlı kalmamış burada muhafazakârlık kavramı altında kullandığımız milliyetçi mukaddesatçı muhafazakâr İslâmcı şeklinde adlandırılan bütün gruplar üzerinde etkili olmuştur.

Muhafazakâr tarihçilerin eserlerinden anlaşılacağı üzere yakın tarih Necip Fazıl'ın ifadesiyle sahte kahramanlarla dolu bir ihanet sürecidir. Bu ihanetin ortaya çıkarılması hedefindeki muhafazakâr tarih yazarları Tanzimat'la birlikte başlayan Batılılaşma döneminin Cumhuriyet'le zirveye ulaşan uygulamaları üzerinde yoğunlaştılar. Yukarıda yazarlar hakkında verilen bilgilerde onların eserlerinin büyük çoğunluğunun Cumhuriyet'in ilk yılları üzerine olduğunu göstermektedir. Yazarların biyografilerine dikkat edildiğinde farklı yaş gruplarından olmalarına rağmen ortak siyasi düşüncenin temsil edildiği kurumlarda yolları kesişmektedir. *Büyük Doğu* hareketi, imam-hatip lisesi, İslâm enstitüsü veya ilahiyat fakültesi, MSP, Milli Gazete gibi kurumlar onları birleştiren ortak noktadır.

Muhafazakâr Tarihçiliğin Kısa Bir Eleştirisi

Muhafazakârların popüler tarihçiliği reddettikleri düşüncenin retoriğini, söylemini ve kurgusunu taklit etmek suretiyle işin başından malûliyete düşerek icat edilmiş kutsal tarih karşısında yeni bir kutsal tarihin kapılarını açarak zihinleri kargaşaya sürüklemiştir. Belki bu durum şartlarla birlikte ele alındığında bu kaçınılmaz bir durumdu, fakat olumsuz şartlar ortadan kalktığında ortada kalan tortu zihinleri meşgul etmeye devam etmiştir. Muhafazakâr tarihçiliğin popüler cephesi her şeyden önce Türkiye'deki popüler tarihçiliğin genel çerçevesi içinde ve bu çerçeve içindeki yeri kendine has özellikleriyle değerlendirilmelidir. Bu bakımdan popüler tarihçiliğin bütününde görülen aydınlatılmamış ve gizem süsü verilmiş yakın tarihimiz düşüncesinin hâkimiyeti önemlidir. Perde arkasının bilinmesi, karanlığın aydınlığa çıkarılması gibi noktalardan hareket eden popüler tarihçiler gizli tarihimiz, bilinmeyen tarihimiz, falan vakanın içyüzü, gerçek yüzü gibi sık kullanılan başlıklarla tarihî esrarlı bir manzara olarak tasvir ederlerken, kendilerini bu esrarın aydınlatıcıları olarak görürler. Bu özellikler popüler tarihçilerin benzerlikleridir. Bu bakımdan popüler muhafazakâr tarihçilerde bu özelliklerini açığa vururlar. İdeolojik

kaygısı olmayan bir popüler tarihçi konjonktüre göre konusunu seçer ve her şeyin tarihiyle ilgilenebilirler. Muhafazakâr tarihçiler için ideolojik bakış bir misyon yüklemiştir. Konularını seçerken ve yorumlarını yaparken bu misyonu yükleyen ideolojiye uygun şekilde hareket ederler. Muhafazakârlar sadece mevcut kültürü yok sayan radikal inkılâpların yıkıcılığı karşısında kültürü müdafaa konusunda argüman geliştirme çabasına girmemiş, aynı zamanda birden bire tarihin lanetlileri olarak tanımlanmış olmanın sıkıntısını da yaşamışlardır. Kendilerine mürteci kimliğiyle tarihte verilen yer inkılâpların ortadan kaldırdığı kültürel değerlerin içerisinde kalmıştı. II. Meşrutiyet döneminin millet olma sürecinde Osmanlılık üzerinden Türklüğe geçmenin coşkusunu yaşarken yeniden keşfettikleri Orta Asyalı ataları ve Osmanh'nın zafer sayfalarıyla oluşmaya başlayan tarih bilinci, Cumhuriyet'in yeni tarih kurgusunun etkisiyle yirmi beş senelik dönemde karmaşık bir tarih bilincine dönmüştü. Bu zihinsel kargaşa içerisindeyken onları bu duruma düşüren tarihî sürecin hikâyesi kutsal anlamlar atfedilerek itiraz kabul etmez mutlak gerçekler olarak tarihe yazılmış ve bununla kalmayıp inkılâp tarihi dersleri adıyla eğitim ve öğretimin bir parçası haline getirilmişti. Durum böyleyken inkılâp tarihlerinin kendilerine tarihte verdiği yerden kaynaklanan mağduriyet ve düştükleri pozisyonu değiştirme fikrini taşıdıkları halet-i ruhiye içerisinde, fırsat buldukları anda inkılâp tarihleriyle hesaplaşmak için benzer üslup ve yöntemi taklit etmenin kolaylığına sığınmışlardır. Bu sığınmaları tarihçilik donanımı bakımından onları ikinci bir temel zaafa düşürmüştür. Popüler tarihçiliğin genel zaaflarıyla birlikte inkılâp tarihlerinin kutsal tarih anlayışı onları zaafa götürecek iki rehberi olarak önlerinde duruyordu. Muhafazakâr akademisyen tarihçilerse yakın tarihi tarih araştırmasının konusu olarak görmüyorlardı. Görseler de onları bilimsel tarih inşasına götürecek dokümanlar olmadığı gibi resmî kurumlarında inkılâp tarihlerini sorgulamak gibi bir lüksleri yoktu. Tarih hafızanın biriktirdiğinden yazıldığında yaşananları muhafazakârlardan farklı anlatan inkılâp tarihlerini yalanlayacak cevaplar bulmak da zor olmadı. İnkılâp tarihçilerinin inkılâp sürecini belirli bir hedefe götüren bir bilinçlilik olarak görmeleri gibi muhafazakârlarda inkılâpçıların büyük övgüyle bahsettikleri batılılaşma sürecini İslâm'ın yok edilmesi maksatlı bilinçlilik olarak görerek bir tarih paradigması kurdular. Her iki tarafa göre tarih hedeflerini belirlemiş bir aklın hizmetinde gitmekteydi. Bu gidişin lehinde ve aleyhinde bulunanlar taraflara göre tarih sahnesindeki yerini almışlardı. İnkılâpçılar tarihin yorumlanmasında "ulu önder, yaratıcı, eşsiz kahraman, büyük dahi, hain, işbirlikçi, gerici, medeniyet dışı, mutaassıp, yobaz, Atatürk düşmanı, beyaz sarıklı ve kara cübbeli hoca, kapkara cehalet timsali ve kıpkızıl hıyanet

heykeli" gibi tanımlamalar kullanılıyordu. Muhafazakârlar buna karşılık olarak "İttihatçı artığı, Selanik dönmesi, Batı uşağı, din düşmanı, devrim yobazı, mazlum, evliya, ulu hakan, yüce sultan" gibi kavramları tarihi sürecin açıklanmasında cazip kavramlar olarak kullanmışlardı. Olgularla ilgili de bunlara benzer tanımlar kullanmak yazarın edebî ustalığına bağlı olarak değişmiştir. Böylece tarihî olarak gerçek olaylar ve kişiler, inkılâp tarihçilerinin yaptığı gibi olgularından koparılıp ideolojiye uygun retorikle hikâye edilebilir imkâna kavuşmuş, bu imkân onları sorgulama ve cevap vermek yoluyla inkılâp tarihçilerinin tahkirinden kurtulmak isterken benzer üslubu kullanmışlardır.

Kemalist rejimin Türk tarihine atfettiği kutsallık, tarihçisini bu kutsal alanın vazifelisi kılarken, muhafazakârlar da tarihi Necip Fazıl'ın ifadesiyle sahte kahramanlardan temizlemek gibi aziz bir vazifeyi yüklendiler. İnkılâpçıların, kendilerine atfettiği mürtecilik sıfatını taşıyanları avlamaya çıktığı sahnede onlar dönme, mason, Yahudi, din düşmanı avına katılarak olup biteni anlamakta zorluk çektikleri tarih alanını gizemli bir dünya olarak tasavvur ettiler. İnançlarıyla bütünleştirdikleri gizemli dünyada gerçekler hiç de anlatıldığı gibi olmamıştı, onlar için olaylar perde arkası olmaksızın anlaşılmayacak kadar karmaşıktı. Bu perdeyi açıp ne olup bittiğini anlamakta zorluk çeken okuyucuya popüler tarihçilerin ifadesiyle "gerçekleri yazan" tarihçilere ihtiyaç duyulmuştu.

Bilimsel tarihçiliğin uzak durduğu alanlar kolay ulaşılabilir ve aktüel olarak tüketilebilir malzeme sunuyorsa popüler tarihçilerin iştahını her zaman kabartmıştır. İştahı kabarmış tarihçiler kesin inançlı kitleler üzerinde tarihin oynadığı rolü bilenler iştah kabartan alanlara girip müktesebatına bakmaksızın muhatap olacağı kitlenin kullandığı sloganlarda paylaşılabilecek bir belgenin, ifadenin peşine düşerler. Kötü atfettiklerinin aleyhinde buldukları yerli, yabancı ifade, belge vb. şeyler birdenbire kanaatleri değiştirmeye zorlayan uzun hikâyelere dönüşebilir. Bunu muhafazakârlar da pekâlâ yapabilir. İnkılâpların akademik bir disiplin içerisinde ele alınamadığı inkılâp tarihinin veya tarihçisinin tarihi belirli amaca ulaşmak için kullandığı bir dönemde muhafazakârların inkılâp tarihini sorgulayıp yeni bir tarih inşasına girişmesinin faydalı tarafları olmadığı söylenemez. Yakın tarih gündelik siyasetin bir parçası haline gelmişken bu tarihi yazmaya çalışanların kendi ideolojik kampına malzeme taşımasının dışında belki de yapacağı bir şey yoktu. Belki de yakın tarihi akademik tarihin dışında görüp inkılâp tarihçilerinin kutsal vazifelerini rahat yapmalarına imkân tanıyan profesyonel tarihçiler, yakın tarih üzerine kitap yazan her muhafazakâr popüler tarihçinin yakın tarihimizin esrarını ortaya çıkarma niyetiyle başladıkları yazılarına müsait zemin hazırlamış-

lardır. Modern tarihçiliğin kişi ve olay üzerinden anlatılan tarih yazımından uzak durmaya başladığı bir zamanda muhafazakârlar kişi ve olaylara sarıldılar. Rejim karşısında yaşadıkları mazlumluk ve mağdurluk duyguları onların tarih içinde de mazlumlar ve zalimler bulmalarını kolaylaştırmış olmalıdır.

Sonuç

Bugün Türkiye'de tarihe her zamankinden daha fazla ilgi olduğu aşikâr. Bunu televizyon programlarından dizilere ve dergilerden kitaplara, hızla çoğalan tarih bölümlerine kadar her alanda görmek mümkün... O zaman bu ilginin artışının getirdiği olumlu ve olumsuz sonuçları da olacaktır. Görülen o ki tarih geçmişin ideolojik çatışmalarından doğan ihtiyaçla günlük siyasete malzeme üretirken takındığı sert üslubu bırakmaya başlamıştır. Ne Kemalistlerin otuzlu yılların inkılâp tarihleri ne de karşı inkılâp tarihi denilebilecek eserler eskiden gördükleri rağbeti göremiyorlar. Tarihle ilgili "inanmıyorum bana öğretilen tarihe" diyecek kadar keskin ifadelere ihtiyaç duyan neslin kendisi tarih oldu ve burada yapmaya çalıştığımız gibi tarihsel bir olgu olarak araştırılmaya ihtiyaçları var. Tarihe dair popüler kanaatler özellikle yakın tarih söz konusu olduğunda popüler tarihçilerin ürettiği bilginin neticesinde oluşuyor. Akademinin bu anlamda popüler kanaatlere katkısının ne olduğu şüpheli. Muhafazakâr tarih yazarlarının inkılâp tarihini sorgulamasının tabuların yıkılışındaki rolü önemsenebilir. Diğer taraftan sürekli aynı cepheden bakıldığında ufuk açıcı sorgulamanın zihniyet donukluğuna sebep olma ihtimali de düşünülmelidir. Bunun için zihni donuklara öpüşen padişah imajı bütün tarih içinde tartışılmaya değer ayrıntı olarak önemli bir yer tutar. Ya da Abdülhamit'in şarap içip içmediği meselesi Abdülhamit'in kendisinden daha önemli bir tartışmaya dönüşebilir. Fatih'in biyografisini doğru dürüst yazılmazsa ancak Babinger'in yazdığındaki beğenilmeyenler veya hatalar üzerinde durulup bir reddiye yazılabilir. Burada çözüm inşa edilen üzerinden savunmaya geçme değil yeniden inşa etme yoluyla tarih yazılmaya başlandığında muhafazakârların tarihle olan ilişkisindeki hataların azalmasıdır.



GİRİŞ
SÜLEYMAN SEYFİ ÖĞÜN
Lümpen Muhafazakârlık Üzerine

TÜRK MUHAFAZAKÂRLIĞININ ELEŞTİRİSİ
NAZIM İREM
Türk Muhafazakâr Modernleşmesinin Sınırları: Kültürcü Özgünlük ve Eksik Liberalizm

RASİM ÖZGÜR DÖNMEZ
Adalet ve Kalkınma Partisi: İslâmcılıktan Post Kemalist Bir Anlatıya Doğru

FIRAT MOLLAER
Klasik Muhafazakârlıktan Tekno-Muhafazakârlığa: Tanım Sorunları, Temeller ve Değişmeler

HALUK EFEKAN
Muhafazakârlığın Hermenötiği

MUHAFAZAKÂR SÖYLEM
AYTÜL TAMER
Muhayyel Komünizm: Türk Sağının Anti-Komünizm Propagandası

İPEK GÖÇMEN
Muhafazakârlık, Neoliberalizm ve Sosyal Politika: Türkiye'de Din Temelli Sosyal Yardım Organizasyonları

MUHAFAZAKÂRLIK VE KEMALİZM
HASAN UFUK AKTAŞLI
Türk Muhafazakârlığı ve Kemalizm: *Diyalektik Bir İlişki*

İLYAS SÖĞÜTLÜ
Tarihsel ve Toplumsal Bağlamı İçinde Kemalizm, Aydınlanma, Muhafazakârlık İlişkisi Üzerine Bir Derkenar

MUHAFAZAKÂR TEPKİLER
AYTAÇ YILDIZ
Kuruluş Sürecinde Cumhuriyet Muhafazakârlığı: Peyami Safa'nın Kemalizm Yorumu

NECMETTİN DOĞAN
Türk Muhafazakârlığının Devlet Algısı: Nurettin Topçu Örneği

ÖZGÜR AKYOL
Sabahattin Zaim'de Muhafazakârlık Düşüncesi

TÜRK MUHAFAZAKÂRLIĞININ TARİH YORUMU
AHMET ÖZCAN
Muhafazakâr Tarihçiliğin Popüler Yüzü: "İnanmıyorum Bana Öğretilen Tarihe!"

ISSN 1303-72420-0

13 50L