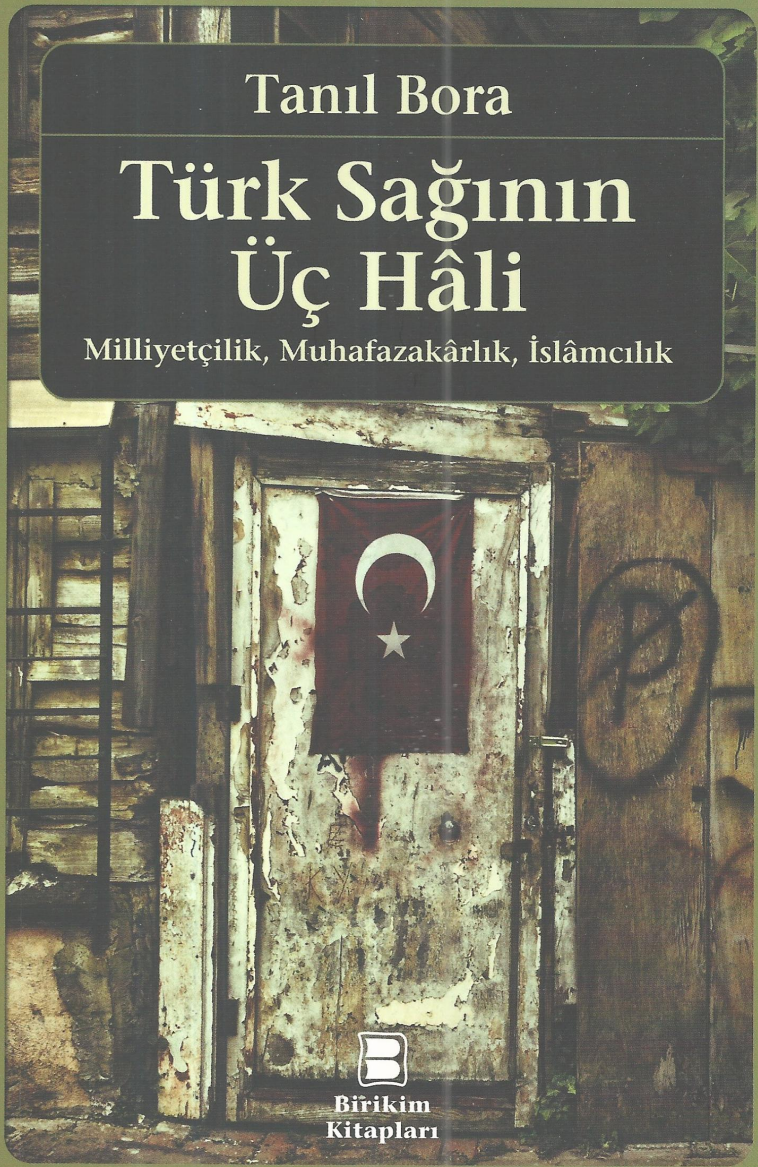
Tanıl Bora

Türk Sağının Üç Hâli

Milliyetçilik, Muhafazakârlık, İslâmcılık



Birikim Kitapları

TANIL BORA • **Türk Sağının Üç Hali**
Milliyetçilik, Muhafazakârlık, İslâmcılık

TANIL BORA 1963 Ankara doğumlu. İstanbul Erkek Lisesi ve A.Ü. Siyasal Bilgiler Fakültesi mezunu. İletişim Yayınları'nda editörlük yapıyor. *Birikim* dergisinde yazıyor. 1993-2014 yılları arasında *Toplum ve Bilim* dergisinin yayın yönetmenliğini yaptı. Kitapları: *Yeşiller ve Sosyalizm* (derleme, İletişim, 1988); *Rudolf Bahro: Nasıl Sosyalizm, Hangi Yeşil, Niçin Tinsellik?* (derleme, Ayrıntı, 1989, 1996); *Devlet Ocak Dergâh* (Kemal Can'la birlikte, 1991); *Yugoslavya: Milliyetçiliğin Provokasyonu* (Birikim, 1991); *Futbol ve Kültürü* (derleme, R. Horak ve W. Reiter'le birlikte, İletişim, 1993); *Bosna-Hersek: "Yeni Dünya Düzeni"nin Av Sahası* (Birikim, 1994), *Milliyetçiliğin Kara Baharı* (Birikim, 1995), *Yeni Bir Sol Tahayyül İçin* (derleme, Birikim, 2000), *Takımdan Ayrı Düz Koşu* (derleme, İletişim, 2001), *Devlet ve Kuzgun 1990'lardan 2000'lere MHP* (Kemal Can'la birlikte, İletişim, 2004), *Taşraya Bakmak* (İletişim, 2005), *Kârhanede Romantizm* (İletişim, 2006), *Medeniyet Kaybı* (Birikim, 2006), *Türkiye'nin Linç Rejimi* (Birikim, 2008), *Sol, Sinizm, Pragmatizm* (Birikim, 2010), *Tren Bir Hayattır* (derleme, İletişim, 2012), *Çizgi Açığı: Futbol Yazıları Çizileri* (İletişim, 2013), *Sayfiye: Hafiflik Hayali* (derleme, İletişim, 2014), *Bir Berber Bir Berbere* (derleme, İletişim, 2015), *Cereyanlar* (İletişim, 2017).

İletişim Yayınları 2244 • Birikim Kitapları 10
Birikim Kitapları, İletişim Yayıncılık A.Ş.'nin markasıdır.
ISBN-13: 978-975-05-1863-8
© 1998 İletişim Yayıncılık A.Ş.
1-9. BASKI 1998-2015, İstanbul
10. BASKI 2017, İstanbul

DİZİ KAPAK TASARIMI Utku Lomlu
KAPAK Suat Aysu
KAPAK FOTOĞRAFI Ümit Kıvanç
UYGULAMA Hasan Deniz
DÜZELTİ Sait Kızılırmak
BASKI Ayhan Matbaası · SERTİFİKA NO. 22749
Mahmutbey Mahallesi, Devekaldırımı Caddesi, Gelincik Sokak, No: 6/3
Bağcılar, İstanbul Tel: 212.445 32 38 • Faks: 212.445 05 63
CİLT Güven Mücellit · SERTİFİKA NO. 11935
Mahmutbey Mahallesi, Devekaldırımı Caddesi, Gelincik Sokak,
Güven İş Merkezi, No: 6, Bağcılar, İstanbul, Tel: 212.445 00 04

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

TANIL BORA

Türk Sağının Üç Hâli

Milliyetçilik, Muhafazakârlık, İslâmcılık

Birikim Kitapları

İÇİNDEKİLER

Sunuş *7*

İnşa Döneminde Türk Millî Kimliği *13*

Muhafazakârlığın Çatallanan Yolları ve Türk Muhafazakârlığında Bazı Yol İzleri *53*

Din ve Milliyetçilik: Lügat ve Gramer İslâmcılıktaki Milliyetçilik, Milliyetçilikteki İslâmcılık *97*

Kaynakça *147*

SUNUŞ

Milliyetçilik, muhafazakârlık ve İslâmcılığın üç ayrı siyasal ve ideolojik pozisyon olarak düşünülmesine alışığız. Örtüşmeler, ortak paydalar ve toplama-çıkarmalarla, sağ siyasetin ve ideolojinin sıfır toplamlı oyununun terimleri sayılır bu üçlü. Böyle de bakılabilir; gündelik siyasete, konjonktüre takılı kalacağını, habire yeni tasnif ve tasvirleri icap ettireceğini, zaman zaman bu üçlü arasında "yeni" ve "şok" sentezler keşfedip sonra buradan pek de "yeni" bir sonuç doğmadığını görmek gibi şaşkınlıklara yol açabileceğini bilmek ve dikkatli olmak kaydıyla, bu yaklaşımın faydaları olabilir.

Ben bu üçlüye başka bir yerden bakmayı deniyorum: milliyetçilik, muhafazakârlık, İslâmcılık arasında bir içiçelik varsayıyorum, üçünü sağ gövdenin birbiriyle uyumlu organları gibi düşünüyorum. Az evvel kifayetsizliğini belirttiğim yaklaşım çerçevesinde de bu yumaklaşmayı görebiliriz gerçi: üç pozisyon arasındaki sınırların iyice belirsizleştiğini, içiçe geçtiklerini söyleyebiliriz. Bilhassa taşranın siyasal ikliminde onyıllardır apaçık olduğu gibi; 80'lerden beri Yeni Sağ çığırıyla evrensel bir hakikat haline geldiği gibi...

Mamâfih taşra eşrafının AP-MHP-MSP gelenekleri içindeki yatay geçiş alışkanlığından da, liberalizm-muhafazakârlık-milliyetçilik-dincilik-ırkçılık (ilâveten teknokratizm-sosyal Darwinizm, hatta ilericilik ve daha neler neler) arasında yapboza elverişli bir imgesel havuz oluşturan Yeni Sağ'ın siyaseti ve düşünceyi dumura uğratan geniş mezhepliliğinden de başka bir şey kastediyorum.

Önerdiğim, milliyetçilik, muhafazakârlık ve İslâmcılığı, pozisyonlar olmaktan ziyade 'haller' olarak anlamaktır. Fizikteki "maddenin halleri" gibi: katı, gaz, sıvı... Milliyetçiliği, muhafazakârlığı ve İslâmcılığı, Türk Sağının birbirine dönüşebilir oluş biçimleri olarak yorumlamaya çalışıyorum. Bunlardan birinde veya ötekinde Türk Sağının 'maddesini' görmek istiyorsak, o maddenin bir bileşeni veya kanadıyla falan değil bir hâliyle karşı karşıya olduğumuzu hesap edersek, durumu daha iyi anlarız, diye düşünüyorum.

Bu anlam çerçevesinde, salt bir ideoloji değil, bir zihniyet örgüsü olarak düşündüğüm *milliyetçiliği* Türk Sağının grameri/dilbilgisi olarak ele alıyorum. İçerikleri, kavramları, imgeleri uyarlama, uydurma gücü esas olarak ondadır. Milliyetçilik, maddenin halleri mecazına başvurursak, Türk Sağının katı hâlidir.

İslâmcılığa, Türk Sağının lügatçesi olarak, imge, değer, ritüel kaynağı olarak bakıyorum. Tek kaynak değil tabii; ama belki en bereketli, en hararetli kaynak, onsuz olunmaz bir hayat pınarı. Mecazımızı zorlarsak, İslâmcılık Türk Sağının sıvı hâlidir - kap değiştirme ve mecra bulma gücü modernlik kadar yüksek!...

Muhafazakârlık, içeriklerin ve zihniyet kalıplarının ötesinde bir ruh hali, duruş/duyuş biçimi, üslüptur; Türk Sağının 'havasıdır'. Burada "maddenin halleri" mecazını çok güzel istismar edebiliriz: muhafazakârlık, -hele buharlaşana düşkünlüğüyle-, Türk Sağının gaz hâlidir - 'gaz'ın âmiyâne kullanım-

larını da ("gaz verme, gaza getirme") hesaba katıyorum...

Türk Sağının ideolojik unsurlarını incelemediğimi ısrarla tekrarlamalıyım. 'Halleri' düşünmek, başka bir bakış açısı. Başka ideolojik pozisyonlar ve paketler olabilir miydi, bir 'hal' olarak düşünebileceğimiz? Faşizm olabilirdi kuşkusuz: bir reaksiyon, bir tepkime hâli... Daha çok da haller arası bir durum, bir cereyanda kalma hâli. Sahiden de faşizmi milliyetçilik-muhafazakârlık-İslâmcılık arasındaki hava boşluklarında bulmuyor muyuz? Ya liberalizm? Türkiye'de liberalizmin bir akım olarak hükmü yok; olsa olsa, alabildiğine dar bir programatik, asla bir 'hal' değil. 'Piyasa toplumunun kendiliğinden ideolojisi' gibi bir anlama zorlarsak, bir 'hal' olarak düşünebiliriz onu. Kapitalizm gibi bu 'kendiliğinden-liberalizm' de yalın halde ve 'cismen' varolmaz, her yere, her şeye ve her hâle nüfuz eder, ayrıştırılamayacak kadar yaygın bir haldir. Kısacası, faşizmin ve liberalizm birer 'hal' olarak ayırdedilmesi müşkül ve varlık kazanabilmek için her halükârda üçlümüzle telif edilmeleri şart. O halde, bir şey kaçırdığımız düşüncesine kapılmadan devam edebiliriz.

Tabii bu üç halin, sağı biçimlendirmekten başka işlevleri de tartışılabilir. Örneğin sol milliyetçilik, muhafazakâr solculuk vb. vakalar üstünde durulabilir. Ben bu çalışmada, bu üç halin Türk Sağcılığını biçimlendirmekteki işlevleriyle sınırlıyım.

* * *

Elinizdeki kitap, Türk Sağının milliyetçilik, muhafazakârlık, İslâmcılık hallerini yakın dönem siyasal düşünce tarihi çerçevesinde ele alan üç denemeyi biraraya getiriyor. Üçü de daha evvel yayımlanmış yazılara dayanıyor. "İnşa Döneminde Türk Milli Kimliği"nin ilk biçimi *Toplum ve Bilim*'de (71, Kış 1996), "Muhafazakârlığın çatallanan yolları ve Türk muhafazakârlığında bazı yol izleri"nin ilk biçimi yine *Top-*

lum ve Bilim'de (74, Güz 1997), "Din ve Milliyetçilik: Lügât ve Gramer"in ilk biçimi ise *Birikim*'de (91, Kasım 1996) çıktı.

Bu kitaba taşınırken üç yazı da gözden geçirildi ve başta İslâmcılık-milliyetçilik ilişkisiyle ilgili yazı olmak üzere, bir miktar geliştirildi. (Üç makalenin kaynakçaları da birleştirildi.)

Bu üç yazı, milliyetçilik, muhafazakârlık, İslâmcılık hakkında kuramsal bir yaklaşım da sunuyorlar. Özellikle kavramlaştırılması hayli geri kalmış olan muhafazakârlıkla ilgili makalede kuramsal kısım hayli ağırlıklı yer tutuyor. Yazıların kendi içinde, konu ettikleri akımları Türk Sağı'nın bir hâli olarak mahsus izah eden bir kurgunun yer almadığına dikkat çekmeliyim. Yazılarda başka tekrarlar var ama böyle bir hatırlatma ve didaktizm yok. Hatta millî kimliğin kuruluşuyla ilgili makale, meseleyi Türk Sağıyla ilgili bir mesele olarak dahi tanımlamıyor. Fakat her makalenin konusuna yaklaşım biçimi, yukarda sunduğum bağlam açısından işlevselidir; milliyetçiliği, muhafazakârlığı ve İslâmcılığı içerikleri ve müstakil programlar olmaları itibarıyla değil, Türk Sağının genel bağlamı içinde onlara atfettiğim 'halleri' açıklamaya elveren bir bakış açısından tartışıyorlar. Şöyle ki;

Milliyetçiliği, Türk Sağının gramerini teşkil edişini anlatmaya elveren veçhesiyle; millî kimliğin kuruluşu bâbında ele aldım. Burası, milliyetçilikle, daha yansızmış gibi tınlayan millîliğin kesiştiği yerdir; bu bakımdan, milliyetçiliğin sadece Sağa mahsus olmadığını görmek için de gayet elverişli bir ân ve yerdir. Bu önemli uğrağın, zaten birçok yönüyle ilgili bıktırasıya yazdığım Türk milliyetçiliğini konumlamaya yeteceğini düşündüm.

Muhafazakârlığın, tekrarlarsam, bir program veya ilke değil, bir ruh hâli, bir üslûp, bir 'stil' olarak düşünüldüğünde nasıl yaygın bir varoluş olduğuna dikkat çekmeye çalıştım. Türkiye'de kültürel ve etik bir program olarak düşünürsek son derece güdük ve 'yalan' olduğunu söyleyebilece-

ğimiz muhafazakârlık, Türk Sağının (yine aynı kayıt: sadece Sağın mı?) modernizmle başetme serüveninin aslî sıfatıdır belki de.

İslâmcılığı, bu çok boyutlu konuyu, hususen onun Türk Sağının bir hali olmasını sağlayan yönüyle alıyorum: İslâmcılığın (ve umumiyetle "dinciliğin") milliyetçilikle, yani gramerle ilişkisini tartışarak. Mecazımıza başvurursak: 'sıvı'nın katılaşmasını inceleyerek...

* * *

Türk Sağını çözümlemeye dönük böyle bir inceleme beyhûde bir çaba olmasın? Siyasette sağ-sol ayrımının silindiğiyle ilgili harcıâlem yargı, buna bağlı olarak (sağ-sol ayrımı bakî kalsa bile) siyasetin ideolojisizleşip fikirsizleştiği, pazarlamaya dönüştüğü postmodern manzara, üstüne bir de Türkiye'de siyaset bezirgânlığının olağanüstü geniş mezhepli karakteri, bu soruyu sordurabilir.

Sol-sağ ayrımının silindiği iddiasına zerre kadar kıymet vermiyorum - bu iddia bizatihî sağcılığın dikalâsıdır. Ayrımların izini sürmek için alışılan kerterizler iş görmüyor olabilir; o zaman zaten bildiğimiz adreslerle ve sıfır toplamlı matematikle yetinmeyip, özellikle de sağ söylemin nasıl işlediğini kurcalamak şart oldu demektir.

Siyasetin ideolojisizleşmesinin kuşkusuz geçerliliği var. Ama "o kadar da değil". Müfrit postmodernistlerin ciddileri bile o kadar abartmıyorlar böylesi tespitleri! Pazarlama bile neticede ideolojilerle, fikirlerle yapılıyor. İdeolojilerin, fikirlerin sabit pozisyonları ifade etmekten uzaklaşıp bir yapboz oyununun parçalarına dönüşmesi, onları tamamen ehemmiyetsizleştirmediği gibi; ideolojileri, fikirleri içerikler ve pozisyonlar olmaktan öte 'haller' olarak düşünme önerisini güçlendiriyor - 'artık' eskisi gibi anlayamadığımızı, bu yordamla daha fazla anlayabiliriz.

* * *

Sağın/sağcılığın mümeyyiz vasıflarından biri, kendine bakmamak, kendine dönük eleştirellikten uzaklıktır - zaten sağın, sağ düşünce mekteplerinin kendini tarifi, hamâset sınırlarını pek aşmaz. Bu nedenle, sağın tarifinin ve eleştirel tahlilinin, açıkçası başlıbaşına solun fikrî üstünlük göstergesi olduğunu, olması gerektiğini düşünüyorum. Solun esaslı bir farkının, karşıtını dahi değiştirebileceği inancı ve değiştirme iradesi olduğu fikrine bağlıyım - 'sağı sağdan iyi bilmek', üstümüze vazifedir.

Solculuk hesabına, Türk Sağını anlama merakını hep taşıyorum. Çünkü sağın hegemonyası altında bir dünyada ve ülkede yaşıyoruz. Sağın salt iktidar teknolojileriyle ve maddî temelleriyle sınırlı olmayan ve gerçekten kitlesel ölçekte yeniden üretilen, kendini algılayış, kendi kendini meşrulaştırış erkânını anlamanın, bu hegemonyayı kırabilmek açısından hayatî bir merak olduğunu düşünüyorum.

Bir de tabii Türkiye Solunun bu konudaki meraksızlığı, lâkaydîsi, klişeciliği (Kemal Can'la birlikte yazdığımız *Devlet Ocak Dergâh*'tan beri dert yanıyoruz) bu sahada daha çok çalışmak gerektiğini düşündürüyor - bir nevi, durumdan görev çıkartmak!

Elinizdeki kitabın da parçası olduğu araştırma ve yazı silsilesi, bu kaygıların ürünü. "Ödevimi yaparken" eninde sonunda ikincil kaynaklara dayanıyorum; yaptığım harmanın özgün yanı, bu Sunuş yazısında çizmeye çalıştığım teorik ve siyasal bakış açısı olmalı. Umarım kaygılarım, niyetlerim ve yorumlarım, acemilik, yüzeysellik ve abartma paylarını aşıp okuyanlara ulaşır. Dileğim, hemfikir olmayanlara bile, anlamlı sorular sorabilmiş olmaktır.

Tanıl Bora
Ankara, Mart 1998

İNŞA DÖNEMİNDE TÜRK MİLLÎ KİMLİĞİ

Kimliğin verili bir yapı olmadığı, tarihsel olarak inşa edilen ve sürekli yeniden inşa edilen, başka türlü de kurulmuş olabilecek -ve hâlâ kurulabilecek- bir kategori olduğu kabulünden hareket ettiğimizde; millî kimliklerin oluşumunu da özgül milliyetçi oluşumların bir cüzü olarak ele almamız gerektiği açıktır. Milliyetçi hareketlerin oluşumunda, millî devletin kuruluş süreci belirleyici bir önem taşıyor. Zira bu hareketlerin oluşum evresindeki söylemler, imgeler, anlatılar nebulasına bir şekil vererek millî kimliğin de resmini çizen uğrak, millî devlet ve onunla birlikte teşekkül eden modern iktidar aygıtıdır. İktidar, icraatiyle ve söylemiyle, bir millet ve bir kimlik kurar; "aslında kimiz?" ve "nasıl olmalıyız?" sorularının cevaplarını sabitler. Elbette yoktan varedilen bir kurgu değildir bu. Modern-öncesi (millet-öncesi) tasavvur dünyasından milletleşme sürecine taşınan malzemeye, daha doğrusu bu malzemenin milletleşme ve modernleşme sürecindeki işleniş biçim(ler)ine dayanır. Milletin ve millî kimliğin özsel değerler, 'kendinde şey'ler olmadığını söylüyorsak, millî kimliğin neyle

(hangi özle) değil nasıl kurulduğuna bakmalıyız. Çünkü o 'öz'e yüklenen vasıfları da belirleyen, millî kimliğin kuruluş biçimidir, bu süreçte üretilen argümanlar, tartışmalar, tasavvurlar, kaygılardır.

Türkiye'de milliyetçiliğin oluşumuna ve millî kimliğin inşasına ilişkin yorumlarda, bu sürecin kurgusal boyutunun ihmal edilmesi hatta önsel olarak reddedilmesi esastır. Irkçı-milliyetçi düzçizgisel tarih anlayışını, onun sivriliklerini törpüleyen resmî tarihi, resmî tarihi biraz 'nesnelleştirip' Aydınlanmacı-demokrat bir misyonla giydirmeye çalışan Kemalist yorumu (son ve tipik örneği Güvenç 1993, daha klasik örnek Berkes 1978) bir yana bıraksak bile, Türk millî kimliğini nasıl kurulduğu sorusunu esas alarak tanımlama alışkanlığı zayıftır. Kuruluş sürecinin tasavvurlarına ve bilhassa Osmanlıcılık-İslâmcılık-Türkçülük tartışmalarına eğilindiğinde bile, Balkan Savaşları ve Birinci Dünya Savaşı'nın ardından Anadolu'da bir millet inşasına dayanak olabilecek sadece "Türk unsuru"nun kalması vakıasının, bu tartışmaların ortaya çıkardığı soruları, ayrımları, tereddütleri topyekûn bir çözüme ulaştırdığı (kimi yorumculara göre ise basbayağı gereksizleştirdiği veya zamanında da yersiz olduğunu kanıtladığı) varsayılıyor - en azından örtük olarak. Oysa bu "fiilî durum", "Türk kimliği"ni, millet ve millî kimlik inşa sürecinin 'özü' olarak başlıbaşına doğallaştıran bir olgu değildir. Dünyanın herhangi bir coğrafyasında fiiliyata dökülebileceği şüpheli bir teorik varsayım gerçek olsa ve ülke sadece "etnik Türkler"le meskûn olsa bile, millet inşa süreci ve millî kimlik tanımı sorunsaldır. "Türk" bir doğal element gibi tanımlanamaz, kendini "Türk" olarak algılaması/kurması "ölçüsünde "Türk" olur; millî devlet, o "saf" Türklere de Türklük öğretmek ve bunun için öğretilecek o Türklüğün içeriğini tasarlamak durumundadır. Kaldı ki bu teorik varsayımı bir yana bırakırsak, Osmanlı bakiyesi ül-

kede kala kala sadece Türklerin kaldığı faraziyesi de geçersizdir. Birincisi, "Türk unsuru" hanesine yazılanlar arasında kendini "Müslüman" olarak algılayanlar vardır, daha küçük bir ölçekte "Kürt" olarak algılayanlar vardır, dahası salt yerel varoluşları ve benlikleriyle algılayanlar vardır. İkincisi, Millî Mücadele Anadolu'sunun yegâne meskûnunun "Türk unsuru" olmadığı malûmdur; sair Müslüman toplulukların yanısıra küçümsenmeyecek bir gayrımüslim yerli nüfus vardır, dolayısıyla Türk milletinin ve Türk millî kimliğin kuruluşunda 'Öteki' unsurlarla fiilî ve söylemsel ilişkinin nasıl kurulduğu tayin edici önemdedir. Türk millî kimliği, bu zeminde yürütülen ideolojik inşa süreci incelenmeksizin ve sorunsallaştırılmaksızın yorumlanamaz. Daha doğrusu, bu yapılmadığı takdirde ancak milliyetçi/özcü bir şekilde yorumlanabilir. "Milliyetçi/özcü" kavramını Türk milliyetçiliğine özgülemeden, sıfat anlamıyla, bir zihniyet kalıbını tanımlamak için kullanıyorum (Laçiner 1995; Billig 1997: 10). Bunu, "resmî ideoloji"yi aşmanın, resmî milliyetçiliğin millî öznesini veya özne tanımını sorgulamakla değil, o öznenin nasıl tanımlandığını sorgulamakla mümkün olabileceğini vurgulamak için belirtiyorum. Nitekim resmî tarihe eleştirel bakan İslâmcı muhalefet de, Kürt 'millî tarih' yazımı da, kendi kimlik politikaları doğrultusunda aynı milliyetçi/özcü kalıbı yeniden üretiyor.

Türkiye'de millî kimliğin kuruluş biçimine geçmeden evvel, Türk milliyetçiliğinin oluşum bağlamı hakkındaki bazı temel kabullerimi aktarmalıyım. Yazının esas konusunu teşkil etmeyen bu bağlama ilişkin sadece bazı değinmeler yapacağım.

Osmanlı İmparatorluğu'nda 19. yüzyılın son çeyreğinde tekevvün *(genesis)* eden milliyetçilik, Avrupa imparatorluklarının/hanedanlıklarının millî devlete dönüşme yöneliminin gecikmiş tekrarı sayılabilir (Anderson 1993: 100-103).

Avusturya-Macaristan İmparatorluğu gibi ve ondan çok daha fazla gecikmiş olarak, Osmanlı İmparatorluğu, egemenliği altındaki ülke(ler)de oluşmakta olan milliyetçilik hareketleri varken, onlara karşı böyle bir uyarlanma çabasına girdi. Mesele sadece bir 'gecikme' de değildi. Bu ön-milliyetçilik (proto-milliyetçilik), Hobsbawm'ın milliyetçilik açısından paradoksal bir çimento olduğunu söylediği (Hobsbawm 1993: 89) dinî kimliğin etrafında örülmeye girişildi. Milliyetçiliğin ve millî kimliğin ön/ilk biçimleri, imparatorluğun hâkim unsuru olan müslümanların eski tasavvur dünyası ve eski kimliğiyle süreklilik içinde, hatta onu özüne döndürmeyi vaz'eden bir restorasyon bilinciyle inşa edildi. Bu süreklilik bilinci, milletleşmenin ve milliyetçiliğin giderek -en geç Birinci Dünya Savaşı arefesinde- devleti kurtarma çaresi ('teknolojisi') olarak benimsenmesiyle uyumludur. Milliyetçiliği modernleşmenin/medenîleşmenin biçimsel şartı ve ilk adımı olarak koyan Fransız Devrimi şiarlarının 'geç' bir uyarlamasıydı bu. Bu uyarlama Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluşuyla belirginlik kazandı. Yine millî öznenin 'özsel' malzemesini değil öznenin inşa sürecini esas aldığımızda, veya başka bir deyişle tematiğe değil problematiğe baktığımızda, İslâm reformizmi ile modern millî devletin kuruluşu arasındaki sürekliliği görebiliriz. Türk millî kimliğinin kuruluşu, sonuçları itibarıyla, dinin ön-milliyetçilik biçimi olarak gördüğü işlevin paradoksallığına -ama iş gören bir paradoksallık!- pekçok yönden -Hobsbawm'ın görmediği yönlerden de!- iyi bir örnektir.

Yine sadece 'gecikme'yle açıklanamayacak bir özgünlük, Osmanlı İmparatorluğu'nun tarihsel konumundan kaynaklanır. Osmanlı İmparatorluğu, halifelik makamına sahip bir İslâm ülkesi olarak, ilâ'yı kelimetullah davasına, yani "hak sözü" bütün dünyaya yaymak gibi bir misyona (bu misyonun hatırasına) sahiptir. Gerçi yüz yılı aşkın zamandır bu

misyonu yerine getirme kudretini yitirmiştir, fiilî "yarı-sömürgeleşme" sürecindedir ama kâmilen sömürge değildir. Bu arkaplan, Osmanlı milliyetçiliğine veya Türk ön-milliyetçiliğine, güçlü bir restorasyon saiki sokmuştur.[1] Emperyal gücün ihyâsı perspektifinden koptuktan sonra bile, Millî Mücadele'nin "düvel-i muazzama"ya meydan okuyan söyleminde görülebileceği gibi, sahip olunan eski gücün ve ehemmiyetin restorasyonu izleği varlığını korumuştur. Yazıda da değinileceği gibi, Osmanlı'yla bağını kesen Cumhuriyet söyleminde bile, restorasyon saiki tematik olarak değil ama problematik olarak sürmüştür. Buna bağlı olarak, devletlilerin ve aydınların, Osmanlı'nın genişleme istikameti olarak yüzünün dönük olageldiği Batı'yla ilgili fikirleri alabildiğine karmaşıktır: Batı'yla etkileşimi yoğunlaştırma zaruretini görmekte, fakat bunun Batı'yla bütünleşmeyi mi, Batı'nın hâkimiyetine teslimiyeti mi, Batı tarafından dışlanmayı mı getireceğine dair büyük tereddütler içinde bulunmaktadırlar. Osmanlı ve Türk milliyetçiliğinin tekevvününü, milliyetçiliğin Batı'daki birinci dalga, Doğu Avrupa'daki (Almanya ve Balkanlar) ikinci dalga ve Üçüncü Dünya'daki üçüncü dalga tipolojilerinden esintiler taşımakla beraber onlardan farklılaştıran nokta, emperyal tarih mirasıyla başetme meselesiyle birlikte Batı'yla ilişkide düğümlenen bu ikilemdir. Bu özel durum, Osmanlı ve Türk milliyetçiliğinin hemen bütün kanatlarını, yeni çağın modernleşme ve milletleşme gibi kaçınılmaz gereklerini yerine getirirken, kendine mahsus bir yol *(Sonderweg)* izleme arayı-

1 Gelenek ve modernleşme üzerine 'neoklasik' literatürün önemli isimlerinden Eisenstadt, Japonya'nın modernleşme/kapitalistleşme sürecini yorumlarken "devrimci restorasyon" kavramını öneriyor. Bununla salt siyasal düzeyde kalmayıp bir toplumsal değişim programını da içeren ama saikleri ve ufku itibarıyla evrenselcilikten uzak bir tamirat girişimini kastediyor. (Eisenstadt 1995: 510) Osmanlı modernleşme hareketinin en azından bir dönemi için sınanmaya değer bir kavramlaştırma...

şına sevketmiştir. *Sonderweg* arayışı elbette mutlak bir özgünlük değildir. Birincisi, sözcükten çıkarılabileceği gibi, Alman milliyetçiliğinin damgasını vurduğu tipolojinin bir 'çıktısıdır'. İkincisi, Batı-dışı kültür milliyetçiliklerinin pekçoğunda, bilhassa Arap ve Hint milliyetçiliklerinde mevcuttur (Bkz. Hourani 1994; Chatterjee 1996). Osmanlı ve Türk milliyetçiliğinin bu kıyas çerçevesi içindeki özgünlüğü, Almanya gibi emperyalist bir potansiyelden de, Hint veya Arap dünyasındaki gibi kapsamlı bir sömürgecilik karşıtı veya anti-emperyalist mücadele 'zorunluluğundan' da uzak bulunmasıdır. Batı'yla ilişkisinde, Almanya kadar 'içerde' de değildir, Arap ülkeleri ve Hindistan kadar 'kenarda' da... Bu 'aradalık' hâli bakımından Türk milliyetçiliğinin tahlili için anlamlı olabilecek mukayeseler, Rus (daha çok 19. yüzyıl) ve İran milliyetçi akımları ile yapılabilecektir (Bkz. Kohn 1983, Walicki 1987, Koyre 1994, Belge 1995; Shayegan 1991). Bu 'aradalık', 'gecikme'den kaynaklanan olgunlaşma zaaflarıyla biraraya geldiğinde ve tabii bu zemin üzerinde kurucu aktörlerinin ortaya koyduğu performansla, kendine mahsus kimliğini, *Sonderweg*'ini tayin edişinde Türk milliyetçiliğini çetrefillik, sentetiklik dozu yüksek formüllere yöneltti - veya, 'arı'/arıtıcı çözüm arayışlarına, kimlik kurgularına girişildiğinde bunların ileri derecede yapay olmasına yolaçtı. Türk modernleşmesinin incelenmesinde *Sonderweg* kavramını gündeme getiren Ahmet Çiğdem'in belirttiği gibi (Çiğdem 1992: 8), jakoben bir keskinlikle *Sonderweg* taraftarlarını ortadan kaldırarak "pür" bir evrenselliği tutturmayı amaçlayan Kemalizm'in kendisi de bir *Sonderweg* arayışı olarak kalmıştır.

Her özgül milliyetçi hareket bağlamında, milliyetçiliklerden sözetmek daha sağlıklıdır. Türk millî devletinin ideolojisi olarak resmî Türk milliyetçiliği de, değişik sınıflar ve toplumsal dinamiklerce sahiplenilen farklı milliyetçilik ve

millet tasarımlarının oluşturduğu bir nebula içinden çıkmıştır. Kendisini, bütün o farklı tasarımları ayıklayıp olgunlaştıran nihâî biçim olarak takdim eder. Oysa bu farklı tasarımlar varlıklarını sürdürürler ve millî kimliğin sürekli yeniden kurulması sürecinde yeni roller üstlenebilirler. Türk millî kimliği, bu tasarımlar ve dinamiklerden kimilerine -kimi zaman- yaslanıp kimilerini dışlayarak, kimilerini dönüştürerek veya kimileri arasında orta yollar bularak inşa edilmiştir. Bu bakımdan, Türk milliyetçiliği nebulasını oluşturan milliyetçilik ve millet tasarımlarına, bunların toplumsal dinamiklerini gözönünde bulundurarak bakmak gerekir. Bu gereği vurgulayıp, Cumhuriyete devreden envanteri hatırlatalım: Rusya kökenli Tatar-Türk aydınlarının öncülük ettiği, millet tasarımı ırk temeline, milletleşme tasarımı ise radikal bir modernleşme ve kapitalistleşme perspektifine dayalı, kısmîci veya 'özgün yolcu' modernleşme arayışına itibar etmeyen *völkisch** -ve-burjuva milliyetçilik... Yine Rusya kökenli aydınların, PanSlavizmin Slav halklarının milletleşme sürecinde oynadığı role benzer bir işlev gördürdüğü, sonraysa özellikle İttihat ve Terakki bünyesinde -30'lardan sonra da Türkçü-Turancı hareket tarafından- emperyal restorasyon umudunu ikame eden bir eskatolojik ütopyaya dönüşen PanTürkizm... Sovyet Devrimi'nin etkilerinden (ve kısmen de PanTürkist ha-

(*) *"Völkisch"*, Alman milliyetçiliğinin, siyasal ulusu etnik toplulukla özdeşleştiren etnisist-özcü anlayışının sıfatıdır (Dann 11 vd., 264). Bu milliyetçilik anlayışının en güçlü düşünsel-tarihsel ilham kaynağı olduğu için Almancasını kullanıyorum. Ayrıca *"völkisch"* sözcüğünün, Jean Pierre Faye'ın anıtsal eseri *Totaliter Diller*'de incelediği etimolojisi (Faye 1977: 197-205), bir kavram olarak kullanılmasını anlamlı kılıyor. *"Völkisch"*, semantik anlamı "kökenselliğe, ilkselliğe" uzanan "halk" *(Volk)* isminin sıfatlaşmışıdır ("halkçı"dan çok, "halkça", "halksal" gibi). Öte yandan *"völkisch"*, Fransız devriminin 'tehlikeli' ulus kavramını karşılamak için bulunmuş bir alternatif karşılıktır; milliyetçiliğin Almanlara/Almanlığa özgü, biricik bir biçimini tanımlamayı amaçlar. 1920'lerden itibaren ise bir kaymayla "ırkçılık" anlamına gelmeye başlayacaktır

reketin Millî Mücadele esnasındaki yönelimlerinden) beslenen, "Şark milletlerinin uyanışı" mistifikasyonuna dayalı bir anti-emperyalist millî kurtuluşçuluk... Özellikle Balkan kökenli veya Balkanlar'da çarpışan askerlerin, bu büyük yenilginin ve izleyen büyük göçün etkisiyle içine girdikleri bekâ kaygısı ve alarmist ruh hali; öte yandan Balkanlar'daki milliyetçi hareketlerin popülizminden ve millet inşa etme pratiklerinden aldıkları ilham (Bora 1995a)... Osmanlı vatanseverliğinin, vatandaşlık temelinde hukukîsiyasî bir milliyetçilik *telos*'u kurma arayışından kalan izler; aynı *telos*'u Batı/Fransız usulü bir küçük burjuva (veya orta sınıf) cumhuriyetçiliğiyle telif etmeye çalışan liberal aydınlar... "İslâma göre" bir modernleşme/milletleşme vetiresi *(Sonderweg)* arayan -Mehmet Âkif gibi- İslâmcı aydınlar... Millî Mücadele'de Rum ve Ermenilerin bölgelerinde hâkimiyet kurması tehdidine ("gâvura") karşı seferber olan, millîliği dinî hassasiyetlerle anlamlandıran köylülük ("İslâm milleti"); Ermeni ve Rum mallarına elkoyarak zenginleşen ve durumunu en rahat biçimde etnik açıdan 'temiz' (gayrımüslimlerin olmadığı) bir millî devlette meşrulaştıracak olan eşraf (Akçam 1992)...

Millî Mücadele dönemi, millî kimlik mühendisliğinin yapılmadığı, milliyetçilik ve kimlik tasarımları dizisinin büyük ölçüde bir nebula olarak kaldığı bir dönemdi. Dahası, millî kimlik tanımına bu evrede fazla ehemmiyet verilmediğini söyleyebiliriz - hatta bu durum, "Kurtuluş"tan sonra da bir müddet devam etmiştir. Millî devlet kuruluşunun bu evresinde 'devlet kurma' uğrağı baskındı. Millî Mücadele önderliği bir bakıma, Osmanlı vatanseverliğinden beri süregelen 'devleti kurtarma' misyonunu radikalleştirerek, kurtuluşu bir yeniden-kuruluşta arayarak, sürdürmekteydi. Osmanlı vatanseverliği, toplumla ilgili bir kurama elvermeyen geleneksel İslâm düşüncesinin ağırlıklı etkisiyle devlet-kur-

ma ile millet-kurma arasında kavramsal bir ayrım (Mardin 1996: 446) ve dolayısıyla bir gerilim (Öğün 1997: 255 vd.) görmemişti. Buradaki gerilim millî devletlerin oluşum sürecinde yapısal bir gerilimdir ve milliyetçilik anlayışında, vatandaşlık/vatan bağıyla belirlenen siyasî-hukukî kimlik tanımı *(Staatsnation)* ile etnisist bir temele dayanan, biricikliğiyle kutsallaştırılan özcü bir kimlik tanımı (*Kulturnation; völkisch* milliyetçilik) arasındaki yol ayrımında uç verir. (Hep vurguladığımı tekrarlayayım: bu ayrımdan hiçbir zaman nihaî bir 'çözüm' çıkmaz, bu iki-uçluluk bünyevîdir ve sözkonusu gerilim denge değişiklikleriyle varlığını daima sürdürür.) Türk milliyetçiliğinin ön-tarihinde bu gerilim uzun süre sorunsallaştırılamadı, sorunsallaştıran Rusya kökenli Türkçü aydınlar da genellikle -tamamen kıyıda değilse de- siyasal merkezin dış çemberlerinde kaldılar (Öğün, agy.).

Fakat Yeni Türk Devleti, bu gerilim sorunsalıyla yüzleşmekten daha fazla imtina edemedi ve devlet-kurma sürecini siyasî-hukukî bir millet kimliği temelinde 'arı' bir düzlemde sürdüremedi. Bunun açıklamasını, etnik yapının bileşimine atıf yapan 'organik' gerekçelere dayandırmak yersizdir - zira o dönemde popüler bir etnik özbilincin fazla gelişkin olduğundan söz edilemez. Belirleyici nedenin, Terakkiperver Cumhuriyet Fırkası ve daha sonra Serbest Cumhuriyet Fırkası tecrübeleri ile Şeyh Sait isyanının, yeni devletin meşruiyet ve sadakat sağlamaktaki zaaflarını açığa çıkarması olduğunu düşünüyorum. Bu zaaf, ki esas olarak nüfusun büyük kısmının 'doğal' kimlik unsuru olan Müslümanlığın yeni rejime muhalefete seferber edilebilme potansiyelinin göstergesiydi, giderek Cumhuriyet devletini rıza üretiminde daha aktif olma ve bu doğrultuda vatandaşlarını siyasî-hukukî statülerinin ötesinde birtakım niteliklerle 'bağlama' lüzumuna ikna etti. Böylelikle, Türkiye Cumhuriyeti'nin 'kurulmuş akdi'ndeki, kimlik tanımını öncelemeyen

devlet ve vatandaşlık anlayışı, diyebiliriz ki yıldan yıla ilerleyen bir süreç içinde, homojen ve sabit bir millî kimlik tarafından kayıtlandı, görelileştirildi. Millî devlet inşasına paralel yürüyen millî kimlik oluşumlarının bünyevî gerilimini teşkil eden tipik iki-uçluluk Türkiye'de bu süreçte sivrildi. Millet ve kimlik tasarımları nebulasını şekle-şemâle büründürme ve homojenleştirme alarmizmi, sözkonusu gerilimin düşünsel olarak işlenmediği ön-tarihin sebebiyet verdiği telâfî telâşıyla birlikte, Türk milliyetçiliğinde bu yapısal iki-uçluluğu çok ileri ölçüye vardırdı. Tanım aralığındaki salınımlar şiddetlendi - daha dikkatli baktığımızda ise, özcü kimlik tanımının, vatandaşlık esaslı millî kimlik tanımının tematik kullanımlarında bile problematik açıdan baskın hale geldiğini düşünüyorum. Veya, bu kitabın üçüncü makalesinde kullandığım ikilikle, vatandaşlık esasına dayanan kimlik tanımının lügâtının kullanımında bile, gramer çok defa özcü kimlik tanımının grameriydi. Türk millî kimlik inşâsı, milliyetçiliğin 'normal'/Batılı örneklerinde saklı kalabilen bu iki-uçluluğu aşikâr hale getirmekten de öteye giden bir operasyondu; zira Türk milliyetçiliği, özel (millî) karakteri gereği bu tür çelişkileri aştığını, onları çelişki olmaktan çıkarttığını varsayıyordu. Modernleşme/Batılılaşma ülküsü ile millîlik vasfını koruma ülküsü arasında kurulan mutlak tekabüliyet, millî kimliğin inşâ sürecine ön-milliyetçilik döneminden devreden bütün gerilimleri de (evrensellik-yerellik, Batılılık-Doğululuk, modernlik-gelenek...) iptal ederek hemzemin kılmaktaydı.

Sözkonusu kuruluş dönemi, millî kimlik tasarımlarına ilişkin başka soruları, yapısal çelişkileri veya iki-uçlulukları da 'aşma' girişimleriyle doludur. Bu deneme, sabit ve yekpâre bir kimlik inşasına dönük bu girişim çerçevesinde çizilen millî kimlik profilinin karakter özelliklerini ortaya koymayı hedefliyor. Kuruluş dönemi olarak, 1923-1938/39 kesitini

alıyorum. Mustafa Kemal Atatürk'ün hayatta olduğu bu dönem, Cumhuriyet ideolojisinin (Atatürkçülüğün) 'sahih' sayılan kaynaklarının bulunabileceği devirdir. Ayrıca, Türkçü-Turancı akımın ayrı bir program ve kimlik iddiasıyla ayrışmasını teşvik edecek olan İkinci Dünya Savaşı atmosferinin arefesinde, millî kimlik anlayış(lar)ı bu dönemde nispeten yekpâre bir bütün teşkil etmektedir. Sözkonusu dönemde saptanabilecek farklı milliyetçilik eğilimleri, tekparti yönetiminin baskısı ve "kuruluş" heyecanı nedeniyle, bir bulamaç gibi, çözülmemiş haldedir. İncelemede, resmî millî ideolojiyi yaymaya, popülerleştirmeye dönük dönemin 'onanmış' metinleri olan Afet İnan'ın *Vatandaş İçin Medenî Bilgiler*'ini (1930), Mahmut Esat Bozkurt'un *Atatürk İhtilâli*'ni (1967; ilk baskısı 1940), Recep Peker'in *İnkılâp Dersleri*'ni (1984; ilk baskısı 1935) ve Saffet Engin'in *Kemalizm İnkılâbının Prensipleri*'ni (1938) aslî kaynaklar olarak kullanıyorum. Bunları aynı nitelikteki birçok başka kaynakla da destekledim. Resmî millî ideolojinin öncü ve 'saf' kaynakları olan Ziya Gökalp ve Atatürk'ün söylemiyle ilgili Taha Parla'nın (1989, 1991a, 1991b) çalışmalarını zihinde tutuyor, ama bunlara girmiyorum. Resmî millî ideolojinin kesinlikle bir sapması değil ama aşırılığı olan Güneş-Dil Teorisi'nin bereketli malzemesine dalmıyorum (bu konuda bkz.: Beşikçi 1991 ve Ersanlı Behar 1992). Resmî ideolojinin bir 'kanadı' olan *Kadro*'yu da hesaba katmıyorum. Kısacası, resmî geçerliliği de olan ortalama kaynaklara dayanıyorum.

Etnosentrik medeniyetçilik

"Modernleşme"yle "Batılılaşma" arasındaki 'pratik' anlamdaşlıkla başetme meselesi, Batılı-olmayan milliyetçi hareketlerin en zorlu meselelerinden birisini teşkil etmiştir (he-

le askerî ve siyasî alanda Batılı bir düşmanla karşı karşıyaysa). Medeniyeti ve evrenselliği eğer açıkça değilse zımnen Batılı bir kültürel özle tanımlayan modernist söylem, bu meseleyi ağırlaştırır. Yerli-millî kültürel özü korumakla evrensel medeniyete erişme hedefi arasında uyumu sağlamanın tipik yolları, Batılı medeniyeti alternatif bir medeniyet adına reddeden bir medeniyetçi milliyetçilik, veya daha geçerli bir formül olmak üzere, Batılı medeniyetle yerli-millî kültürü 'sentezlemek', olmuştur. Türk milliyetçiliği, Ziya Gökalp'in ünlü Senteziyle bu tipik formülü kullandı. Böylece bu formülün, medeniyet-kültür arasında yapay bir 'işbölümü' yapmak ve "evrensel medeniyet"i teknolojiye indirgeyerek Batı-merkezli kültürel rengini gözardı etmek gibi, modernliğin refleksiyon potansiyelini ıskalayan 'yan etkilerine' de maruz kaldı. Batı medeniyetinin/evrenselliğin iç çelişkilerini, iç farklılıklarını, çokyönlülüklerini görmeyen bu yüzeysel tutum, -bu yazıda da örnekleyeceğimiz- çocuksu 'akıllar' çıkardı ortaya (Koçak 1997: 94). Ancak bu genel özeti bir noktada tashih etmeliyiz: Türk millî kimliğinin kuruluş döneminde, evrensel medeniyeti Batı'ya özgüleyen anlayışı, alternatif bir medeniyet adına değil yine aynı evrensellik adına ama etnosentrik bir medeniyetçilik yorumuyla birleştiren tefsirlerin yapılabildiğini görürüz. Batı-merkezli evrensel medeniyetçilikle özcülüğün nev-i şahsına münhasır (sentez denemeyecek kadar bulanık) bir karışımıdır bu.[2] Saffet Engin (1938) bu tefsirlerin en 'müthiş' örneklerini vermiştir.

Sözkonusu etnosentrik medeniyetçilik, ilk bakışta, mil-

2 Halil Berktay bir makalesinde Türk Tarih Tezi'nin ilk dönemine, Türklüğü dünya tarihi ile birleştirmeyi hedeflediği için hümanist ve evrenselci özellikler atfediyor (Berktay 1991: 28, 31). Belki bu özelliğin keşfedilebileceği metinler bulunabilir; fakat Tez etrafında geliştirilen fikriyatın ortalaması itibarıyla fazlasıyla hayırhâh bir yorum olduğunu düşünüyorum.

liyetçiliği "medenî insanlık ailesi"nin üyesi olmanın vetiresi sayan evrenselci bir anlayışa dayanır. Türklük insanlığın ve medeniyetin bir unsuru, parçası telâkki edilir. Türk milleti, Hegel'in dünya-tarihsellik kavramından 'aşırma' bir terimle, "bir dünya tarihi milleti"dir (Engin 1938: 194); her adımıyla insanlık ve medeniyet tarihine damga vurmuş, merhale açmış bir seçkin millet olarak kutsanır. Medenîleşme hedefi, rasyonel, hak sahibi, reşit bireylere dayanan bir kollektif kimlik ideali olarak da benimsenmiştir. Ancak "muasır medeniyetin" (veya "Garp medeniyetinin") mümeyyiz vasfının "milliyet ideali" olarak tanımlanışı (Engin 1938: 172),[3] medeniyetle ilişkiyi ve medeniyet ölçûsünü milliyetçi ideolojinin zihniyet dünyasına hapseder. Bizatihî millî devlet olmak, medeniyete intisap etmenin temel şartı olarak algılanacaktır. Diğer yandan, medeniyetin kaynağındaki hemen bütün önemli adımların Türklüğe özgülenmesi ve "en eski kültür ve medeniyet sahiplerinin Türkler olduğu"nun (Engin 1938: 43) söylenmesiyle, medeniyet kavramı doğası gereği Türk'ün fıtratına uygun, Türk'e özgü bir değer özelliği kazanır. (Schiller'in Almanları eski Yunanlılarla paralellik kurarak "insanlığın esası ve aynası" sayması gibi...) Modern medeniyetin ilk-kaynağı sayılan Eski Yunan medeniyetinin, "eski Eti Türklerine" dayandığı söylenir; eski Yunan toplumundan "Türk-Grek Sosyetesi" diye bahsedilir. Yunan mitolojisinin eski Türk mitolojisinin Garbe intikalinden ibaret olduğu, Pisagor'un, Homeros'un (Türkçe 'esas' adı: Ummak'tan Umar!) Türk asıllı oldukları söylenir (Engin 1938: 55, 2-156). Eski Yunan'ı İyonya medeniyeti üzerinden Anadolulu ve dolayısıyla Türk yapmaya çalışan Hümanist Anadolucuların

3 Engin, dahası, "medeniyetin en bariz karakterlerinden birisinin kuvvetli bir ırkçılık ve milliyetçilik cereyanı" olduğu kanısındadır.

yönelimi de, hele Halikarnas Balıkçısı örneğinde, bundan çok başka olmayacaktır. 'Fıtraten medenî olan hâkim millet' telâkkisini, 'içli' bir örnekle bağlayalım: dönemin öndegelen rejim ideologlarından Mahmut Esat Bozkurt'un millî kimlik tasvirine göre "her milletten üstün bir geçmişi olan" Türk milleti, "fakir düşmüş, fakat asil, görgülü, terbiyeli bir adam"dır; "sonradan görmüş milyoner zengin"ler gibi "gülünç olmaz", "eski fakat tertemiz elbisesini kendisine yakıştırmayı bilen" bir "görgülü soylu"dur (Bozkurt 1967: 381-2).

Buradan, medenîlikle özdeşleştirilen Batılılığı kendine özgüleyen, Batılılığa atfedilen medeniyet hasletlerinin ve dolayısıyla Batılılığın hasını Türklüğün şahsında gören bir tür megalomaniye varılabilmiştir. Türk milliyetçiliğinin kendini 'has Batılı' olarak anlamlandırması nedeniyledir ki, taklitçi mâhiyeti en bariz Batılılaşma uygulamaları bile, pekâlâ 'özcü', öze-dönüşçü hamleler olarak yorumlanabilmiştir. Bu konuya aşağıda, "Öteki-imgesi olarak mazi"nin ele alındığı bölümde döneceğiz.

Muasır medeniyetle bütünleşme hedefi, Cumhuriyet hatiplerince, Türklerin cihanşümul medeniyetler ve devletler kurma geleneğiyle beraber kaydedilmiş; hal-i hazırdaki "Türk İnkılâbı"nın da cihanşumûl anlamı vurgulanmıştır. Maarif Vekili Esat, 1932'deki Birinci Türk Tarih Kongresi'nin açılışında "her devirde bir surette harikalar yaratan Türk milleti"nin yakın zamanlarda da Cumhuriyet idaresini kurmakla "dünyanın en büyük inkılâplarını yaptığını" söyler (Kaplan vd. 1992b: 254). Bu takdimler, yeniden cihanşumûl bir güç haline gelme hayalini besleyen bir imâyı içerir - dolayısıyla da medeniyetin bir millî güç etmeni olarak araçsallaştırılmasını... Cumhuriyetin ilk döneminin birçok aydını, dünyada yine etkili bir "mevki" kazanabilmesi için, Türkiye'ye yakın gelecekte Şarkın mürşidi ve hâkimi olma

misyonunu uygun görmüşlerdir.[4] Ön-milliyetçiliğin restorasyon sorunsalının gizli sürekliliğine verilebilecek bir örnek, işte budur. Aynı zamanda, milliyetçi-muhafazakâr reaksiyonerliğin (Osmanlıcı veya Turancı "gericiliğin") biçimlenmesinde resmî millî kimliğin inşaat malzemesinin gördüğü işleve dair bir işaret... Bu tür başka işaretlere aşağıda da dikkat çekilecek.

Ksenofobi

Türk milliyetçiliğinin medeniyetçi söyleminin yüzeyinde, evrenselci, dünyaya açık bir duruş görünür. Ancak mutlaklaştırılan Batı medeniyetinin 'Türklük'le özdeşleştirilmesine bağlı tamlık/eksiksizlik iddiası, Türk millî kimliğini dünyaya kapalı, tecrit bir algı çerçevesine sıkıştırmıştır. Evrensel medeniyetle 'fıtraten' bütünleşildiği varsayımı, dünyaya dönük 'millî alâka'yı budamış, özgüvenli bir lâkaytlık üretmiştir. Bu nedenledir ki, aslında "evrenselci bir içe kapanış" (Koçak 1997: 100) olan "Türk Aydınlanması", "bildiğiyle yetinen", ziyadesiyle meraksız bir entelijensiya çıkarmıştır ortaya (*a.g.y.*: 95). Dünya ancak, kısa sürede kazandığı büyük başarılardan ötürü ("Recep Peker'in ifadesiyle "inkılâpların şâheseri olan yeni Türk inkılâbı", Saffet Engin'in deyişiyle "bütün dünyaya yol gösteren, rehber olan inkılâp") "Türk"e hayran oluşuyla ilgiye değer görülür. Dünyadaki muhtelif siyasal-toplumsal olaylarla yapılan kıyaslamalar, esasen, Türkiye'nin emsalsizliğini ve 'oralardaki' olumsuzluklardan bünyesel olarak arınmışlığını teyide dönüktür. 'Millî hayat' lirizmi, zaman zaman şeytanîleştirme dışında, Yabancı kavramına kapalıdır. Zaten ksenofobi (yaban-

4 Mehmet İzzet'in, Mehmet Emin Erişirgil'in, Halil Nimetullah Öztürk'ün 1927'de yayımlanmış makaleleri (Kaplan vd. 1992a: 207-218).

cı korkusu), etnosentrizmin doğal bir 'çıktısıdır': Yabancı olan, tekinsiz sayılır.[5] "Yabancı"nın eşanlamlısı olarak o dönem sık kullanılan Osmanlıca "ecnebi" sözcüğü bu anlam yükünü taşımaya belki daha elverişlidir; aynı zamanda "garip, tuhaf kişi" demektir. Dönemin muteber mebuslarından Agâh Sırrı Levend'in 23 Nisan 1936 nutkundaki "yabancılardan uzak tertemiz vatan" ifadesindeki gönül huzuru, bu ksenofobik idilin veciz bir ifadesidir (Levend 1941: 52).

Vatandaş kimliği

Millî kimliğin yapısal iki-uçluluğu çerçevesinde liberal-demokratik kutbu, vatandaşlık bağı temelinde tanımlanan millî kimlik biçimi teşkil eder. Ancak bizzat vatandaşlık konumu da sorunsuz değildir; zira sözkonusu yapısal iki-uçluluğu kendi içinde yeniden üretir. Vatandaşlık, en 'şanlı' liberal-demokratik örneklerde bile milliyete ve millî *telos*'a gösterilen sadakate bağlı olarak kazan(dır)ılan bir statü olmuştur. Vatandaşlık, toplumsal cinsiyete bağlı ve sınıfsal ayrımlarla da 'esirgenmiş' bir statüdür (Balibar 1993: 81 vd.). Bu nedenlerle vatandaşlık hakları kısıtlanan gruplar, aynı zamanda 'millî varlık'tan da dışlanmış, hatta bir tür 'iç düşman' şaibesi altında bırakılabilmişlerdir. Örneğin 19. yüzyılda Alman işçi sınıfı resmî söylemde "vatansız herifler" *(vaterlandlose Gesellen)* olarak adlandırılmış; vatandaşlık haklarının (özellikle siyasal katılım hakları) genişletilmesiyle ideolojik ve 'manevî' açıdan millete dahil sayılmaları atbaşı gitmiştir. Kısacası vatandaşlık, Batılı liberal-demokrat geleneğin pratiğinde de 'saf' bir hukukî-siyasî sta-

5 Ortfried Schaeffter, "Büyülenmeyle tehdit algısı arasında yabancı deneyimleri" üzerine hazırladığı makale derlemesinin önsözünde yaygın bir deyimi tersine çeviriyor: "Sana yabancı ve tuhaf görünenin ne olduğunu söyle, sana kim olduğunu söyleyeyim!" (Schaeffter 1991: 7)

tü değildir, millî kimliğe ve başka özsel kimliklere teğellenmiştir. Günümüzde de Kuzey Amerika ve Avrupa'da belirli toplumsal ve kültürel vasıflarla kayıtlanan vatandaşlığı bizatihî bir kimlik olarak kurmaya dönük bir eğilim görülebiliyor (Habermas 1992: 640 vd., Zahlmann 1994, Gutmann 1996).

Bu ihtiraz kaydıyla Türk millî kimliğinin vatandaşlıkla ilgili boyutuna baktığımızda, vatandaşlığın bir kültürel kimlik gibi tanımlanışının ve millî kimlikle kayıtlanışının çok bariz olduğunu görürüz. Füsun Üstel'in (Üstel 1996) Türkiye'deki yurttaşlık bilgisi kitaplarındaki vatandaşlık profiline ilişkin çalışmasında söylediği gibi, belirli kimlik vasıflarıyla tanımlanan bir "kültürel yurttaşlık" anlayışı egemendir. Sözkonusu vasıfların esas itibarıyla millî kimlikle kayıtlı olduğunu vurgulamak gerekir. Vatandaşlık vatanperverlikle örtüştürülür; buna göre iyi vatandaşlığın ölçüsü, vatanperverliği olağanüstü zamanlara özgü bir 'kampanya' olmanın ilerisine taşıyıp millî değerleri kollamak üzere sürekli müteyakkız olmaktır (bkz. Zeki Mesut'un 1927'de *Hayat*'ta yayımlanan yazısı; Kaplan vd. 1992b: 473 vd.). Bu anlayış, istenen vasıfları taşıması -veya edinmesi- beklenen "militan" bir vatandaşlık 'şartnamesi' ortaya çıkarmıştır. Füsun Üstel, militan vatandaşlığı, sivil vatandaşlığın karşıtı olarak tanımlıyor. Millî kimlikle kayıtlı kültürel vatandaşlık anlayışı, organizmacı millet ve devlet telâkkisiyle iyice keskinleşmiştir.

Gerçi Yeni Türk Devleti'nin lâfzında, Cumhuriyetçi amentü doğrultusunda, millete ve devlete esas teşkil ettiği söylenen vatandaş kimliğine kuruculuk ve ilksellik bahşedilmiştir. Mamâfih organizmacı millet-devlet telâkkisinin baskısı altında 'vatandaşa' nefes alacak alan kalmaz. 1924-30 döneminin Adalet Bakanı Mahmut Esat Bozkurt, organizmacı görüşü en çıplak dillendirenlerdendir: "Millet, devlet, hükü-

met ayrı şeyler değildir. Hepsi bir anlamdadır ve hepsi millettir. Milletten başka bir şey yoktur." (Bozkurt 1967: 173). Bozkurt, Birinci Türkiye Büyük Millet Meclisi'nin özellikle son döneminde yoğunlaşan temel haklar ve hürriyetler tartışmasında da hâkimiyet-i millîye (millî egemenlik) kavramının sınırlanmasını, milletin yani vatandaşlar yekûnunun iradesine 'namütenâhi' bir güç tanınmaması gerektiğini savunmuştu (Demirel 1994: 414). M.E. Bozkurt ve Mustafa Kemal'in etrafındaki diğer önder kadroların polemik yaptığı İkinci Grup içindeki burjuva-liberaller, temel hak ve özgürlüklerin 'tam' olduğu, millî egemenliğin esasını kişi dokunulmazlığının oluşturduğu bir rejim talep ediyorlardı. Bu grubun etkili sözcüsü Hüseyin Avni Ulaş'ın "reşit bir millet" olma arzusunu dile getirmesi, bu talebin veciz bir ifadesidir (Demirel 1994: 288).[6] Hâkim devlet ve vatandaşlık anlayışında ise, vatandaş devletin vesayeti ve velâyeti altında olmuştur.

Devlet, milletin (bu bağlamda "vatandaşların" da diyebiliriz) kollektif kişiliği olarak tanımlandığı için, milletin/vatandaşların 'kendisi' sayılır. İnsan teki ancak devlet dolayımıyla modern çağda varolabilmesini sağlayan millî kimliğe erişir. Fert (birey) kavramı, dönemin söyleminde, bu dolayımdan uzaklaşan insanın eksikliğini belirtmek için kullanılır. Neticede, Yusuf Akçura'nın 1925'teki bir ifadesiyle, "devletin idame sultası, ferdin hürriyetine tercih edilir, zira devlette bütün efrad-ı milletin hukuk ve menâfii mündemiç ve mütecellidir." (Kaplan vd. 1992a: 130-131). Afet İnan'ın

6 Cumhuriyet arefesinde Türkçülük akımının öndegelenlerinden olan Ahmet Ağaoğlu, Cumhuriyet döneminde liberal-demokratik vatandaşlık anlayışının herhalde en derli-toplu savunusudur. Ağaoğlu, yana yakıla "mücerret bir mefhum olan milletin mahsus cephesinin ve yegâne teşekkül unsurunun" fert olduğunu vurgulamaya çalışmıştır (Ağaoğlu 1933). Onun resmî ideolojiye, onun 'sol' versiyonu olan Kadrocularla polemik vasıtasıyla düşmeye çalıştığı bu şerh de kıyıda kalmıştır.

Vatandaş İçin Medenî Bilgiler'inde gerçi vatandaşın "devletin esası" olduğu teminatı verilir. Fakat "herkesin haklarını ve vazifelerini tayin eden", "bir cemiyetin vasıta ve kaidesini oluşturan" devlete yüklenen anlam öyle büyüktür ki, vatandaşa, bu devletin -iyice derinlerdeki- kökü olduğuna dair onurlandırıcı pâyeden fazlası kalmaz. Tek-Parti ideologu Recep Peker'de devlet-merkezli düşünüş daha baskındır. Onun için ulus bile, 'kendi başına', "fertlerin yarattığı kalabalık yekûnu"ndan ibarettir; bu kalabalığın bir değer ifade etmesi ancak devletle mümkündür. Zaten "sosyal bünye için zararlı olabilecek geniş hürriyet telâkkisinin", partilere bölünmenin ve parlamentarizmin zararlarına karşı "yeni Türk inkılâbı" tarafından devlet-millet-parti özdeşliğinin kurulmasının hikmeti de budur (Peker 1984: 48 vd.).

Milletin mürebbisi, velisi ve vasisi olarak yüceltilen devlet, kendine biçtiği kimliğin kumaşından millî kimliği de 'çıkartır'. Türklerin tarihen devletiyle bütünleşmiş, millî otorite altında erimiş bir millet olarak seciyelendirilmesi, bu kimliğin yegâne 'sivil' dayanağıdır. İsmayıl Hakkı Baltacıoğlu, "Devleti Say!" başlıklı yazısında, "Türkün türe (töre-T.B.) geleneğinin büyük saygısı, baş saygısı" olduğu üzerinde durur (Baltacıoğlu 1943: 39). Türkocağı Başkanı Hamdullah Suphi Tanrıöver, Anadolu Türk'ünün "güçlü devlet terbiyesine ve emir alıp emir yapma"ya dayalı tarihi seciyesine hamdeder (Tanrıöver 1971: 28). Milleti hayatiyet, şahsiyet ve içtimailik bakımından sınıflara ayırarak bir 'yönetici sınıf' etiği türeten Saffet Engin; kanunlara ve devlete itaati, "içtimâî inzibat"ı, kuvvet ve şecaati takdir etmeyi tarihsel Türk kimliğinin belli başlı kıymetleri arasında saymıştır (Engin 1938: 90-120). "Devlette bir uzuv olabilmek için şuurlu bir surette onun hareketlerile ilgili olmak, ona tam bir sadakatle yardım etmek, onun inkışâf ve terakkisine çalışmak lâzımdır. Asiler, mücrimler ve alâkasızlar da

devletin tebaasıdırlar, fakat azâsı değildirler." (Engin 1938: 134). Yani tebalıktan çıkıp 'düz' vatandaşlığı haketmek bile devlete merbutiyetle (bağlanmakla, raptolmakla) ölçülen belirli bir 'performansa' bağlanmaktadır. 'Medeniyetçi' bakış açısından da, "vatandaşlığın tam idraki"nin şartı, "vatandaşın millî rüşde ermesi"dir (ifade 1936'da Mustafa Şekip Tunç'un; Kaplan vd. 1992b: 165) Sonuçta ortaya çıkan, Füsun Üstel'in teşhis ettiği üzere, "vazifelere borçlu yurttaş tipi"dir (Üstel 1996).

Bu noktada üzerinde düşünmeye değer olan bir husus da, ilkin İdris Küçükömer'in (Küçükömer 1969), bürokrasi iktidarının Osmanlı'nın son döneminden Türkiye Cumhuriyeti'ne uzanan devamlılığını vurgulayarak dikkat çektiği devamlılıktır; daha özel olarak, Osmanlı devlet geleneğinin (veya "türesinin") sürekliliğinin sorgulanmasıdır. Cumhuriyetin kuruluş devrindeki devlet kavrayışının şeceresi çerçevesinde, "Devlet-i kadim", "Din-ü-devlet", "Devlet-i ebed-müddet" gibi resmî sıfatlarda ifadesini bulduğu üzere devlete kutsal anlamlar yükleyen Osmanlı devlet-'kozmolojisi'nin bıraktığı miras incelenmeye değer. Osmanlı tarihinin üstünden aşılarak 'güncelleştirilen' "Eski Türkler"le ilgili destan malzemesinin aynı jenealoji içinde gördüğü işlev incelenmeye değer. 1930'ların sonlarında Osmanlı tarihiyle ilişkinin rehabilitasyonu başlamasıyla beraber, Osmanlı Devlet Düzeninin klasik dönemini (15./16. yüzyıl) mitleştirme eğiliminin belirmesi, bu soyçizgisini belirginleştirmiştir. Halil Berktay, bu retrospektif-ve-güncel devletçi ütopyanın resmî ideoloji ve tarihçilik bünyesindeki mimarı olarak, Klasik-Osmanlı'yı "herkesin devlet için ve devletin herkes için çalıştığı bir nizam" diyerek yücelten Ömer Lütfi Barkan'ı kaydediyor (Berktay 1991: 41).[7] "Devlet-i

7 Bu saptama için ayrıca bkz. Neumann 1995: 451.

ebed-müddet"le millî devlet arasında tarihsel süreklilik kurarak bu ütopyayı siyaseten güncelleştiren popüler kaynak ise, Osman Turan'ın *Türk Cihan Hakimiyeti Mefkuresi Tarihi* olacaktır (Turan 1969). Tetkike değer olan bir başka süreklilik ihtimali, örneğin Saffet Engin'in "devlette uzuv olabilenler"-"asiler, mücrimler, alâkasızlar" ayrımıyla, Osmanlı toplum düzenindeki "unsur-u aslîler"-"zımmîler" ayrımı arasında bir bağ olup olmadığıdır... T.C. Devletinin aşırı-gelişmiş tehdit algılaması ve kronik bekâ kaygısına dayanan resmî ideolojisi altında, devletin vatandaşları karşısında olağan "sadakat" beklentisinin ölçülerini aşan tetiklik ve şüphesinin, "tehdit unsuru" olarak değerlendirilen -ve dönem dönem değişen- grupları fiilen 'zımmîleştirdiğini' ileri sürmek mümkündür. Bu devlet hikmetinin popüler karşılığını da bulabiliriz. Süleyman Seyfi Öğün (1997: 268), Türk milliyetçiliğinin, mağlûp olunan savaşlar silsilesi içinde gururu kırılan Müslüman nüfusun tepkisel ve savunmacı bir refleksle aktive olan -Öğün'ün o zamana dek durağan ve 'kendinde' bir oluş halinde bulunduğunu savunduğu- "hâkim millet sendromu"na dayandığını ileri sürüyor ki, yabana atılacak bir sav değil. Hâkim millet sendromu, Millî Mücadele sonrası dönemde sadece gayrımüslim azınlıkların değil, -kimi zaman gayrımüslim azınlıkları metaforik olarak işlevselleştirerek- başka grupların da ideolojik açıdan 'zımmîleştirilmesine' yol açmıştır - örneğin komünistler, solcular ("Ermenilik", "Yahudilik"le ilişkilendirerek), 1990'larda Kürtler, milliyetçi ideoloji nazarında fiilen zımmîler gibi görülebilmişlerdir. (Kürtler örneğinde, elbette sadık kalmaları koşuluyla, bu topluluğun haklarının 'bize' emanet edildiği doğrultusundaki yücegönüllü tavır, zımmîleştirmeyi dört dörtlük kılmaktadır.)

Kültürel ırkçılık - biyolojik ırkçılık

Ele aldığımız dönemde, "popüler"in ön-biçimlerini de tayin eden resmî kimlik tanımında, özcü bir anlayışın baskın olduğunu da görüyoruz. Bu noktada ihmal edilmemesi gereken bir teorik tekrar yapmalıyız: Özcülük, biyolojik anlamda ırkçılıkla-soyculukla kaim değildir. 20. Yüzyılın ilk yarısında biyolojik ırkçılık faşizmle birleşerek vahim bir siyasal tehlike oluşturdu, bu nedenle daha örtülü ırkçılık ve özcülük biçimleri görece ılımlı, "hümanist" bir kılıkta görünebildiler. Oysa değişmez ve biricik sayılarak kutsallaştırılan bir kimlik tanımı da, pekâlâ kültürel bir ırkçılığa ve özcülüğe dayanak oluşturur (Balibar ve Wallerstein 1993: 30 vd.). Nitekim Türk milliyetçiliği de, hümanist ve evrenselci kılığıyla bile, bu anlamda kültürel ırkçı diyebileceğimiz özcü bir kimlik anlayışına sahiptir.[8] Türk kimliğinin ezelden ebede uzanan sürekliliği içinde bir öz olarak sabitlenmesi, "çok özel" vasıflı bir kimlik olarak yüceltiliş biçimi, "Türk harsı"nın millî kimliğin şartı olarak vaz'edilmesi, bu özcülüğün bariz göstergeleridir. Türk milleti neredeyse insanlık tarihinin başlangıcından beri, üstelik millî şuuruyla -hiç değilse onun ilkel ön-biçimleriyle- varolan bir 'antite' olarak tarih-üstüleştirilir. Güneş-Dil Teorisi'nin aşırılıklarından bağımsız olarak benimsenen bir ezelîlik anlayışıdır bu... Beri yandan "Türk", kendisine atfedilen harikulâde vasıflarla, bir üstün millet olarak taçlandırılır. 'Üstün millet' telâkkisine nispeten az itibar eden Afet İnan dahi, başka hiçbir millette olmadığı kadar fazla müşterek unsurdan müteşekkil olmalarından ötürü Türklerin 'en sağlam' millet olduğunu imâ eder, "hiçbir milletin ahlâkına benzemeyen yüksek ahlâk"tan bahseder (İnan

8 Türk milliyetçiliğinde kültürel ırkçılık momentinin güncel görünümleri ile ilgili bkz. Bora 1995b.

1930: 19, 24). Saffet Engin'in "kâinatın hakiki mahiyetini teşkil eden küllî irade ve faal enerjinin en yüksek tecellisinin Türk milletinin şuurunda" görüldüğünü veya "Türkün kendi ruhuyla bütün insaniyetin vicdanını yarattığını" söylemesi (Engin 1938: 41 ve 195) gibi,[9] millî kimliğe aşkın bir değer atfedilmesi de istisnaî değildir. Yeni Türk devletinin gençlik enerjisi, onu üstün bir millet katına yerleştiren vasıflardan bir diğeridir. 'Aslında' ırkçı-kancı milliyetçiliği benimsemeyen Hamdullah Suphi Tanrıöver, tıpkı Cermen ırkının Avrupa'yı yenilediği gibi Asya'yı yenileme misyonuna lâyık gördüğü "coşkun ve muharip Türk ırkı"nın "yeis tanımayan kıpkırmızı gençlik kanı"ndan dem vurur (Tanrıöver 1929: 183-4).

Cumhuriyetin ilk döneminde Türk milliyetçiliğinin, hümanist ve evrenselci kılığıyla bile kültürel ırkçılıktan, özcü bir anlayıştan geri kalmadığını söyledim. Kaldı ki, bu "hümanist ve evrenselci" kılığı pek eğreti takınan veya böyle bir kılığa hiç ihtiyaç duymayan, açık ve kimi zaman biyolojik anlamda da ırkçı yaklaşımlar eksik değildir. Mahmut Esat Bozkurt, İstanbul Üniversitesi'nde verdiği inkılâp derslerinde, "Türk ihtilâlinin öz Türklerin elinde kalması gereğini", "Türkün en kötüsünün Türk olmayanın en iyisinden iyi olduğunu", "yeni Türk Cumhuriyetinin devlet işleri başında mutlaka Türklerin bulunacağını" söylemekten geri kalmamıştır (Bozkurt 1967: 215, 353-4). Yine hiç de özel olarak ırkçı olmayan hatta ırkçı milliyetçiliği kınayan diğer resmî ideologlar gibi Recep Peker de, Türkleri "yeryüzünün arılık ve baylık bakımından üstün bir ulusu" olarak vasıflandırır; Türklerin en ağır şartlarda bile yokolmamasını, "en büyük imha vasıtaları ve ezici hadiselerle bile bo-

9 Bu Hegel mukallidi ifadenin kaynağında da İslâm kozmolojisinin izlerini aramak, yukarıda değinilen, tetkike değer noktalardan olabilir.

zulması mümkün olmayan tek bir şeye, Türk kanı"na bağlar, "Türk kanının arılığı"nı birkaç yerde daha teminat gösterir (Peker 1984: 13, 16 vd.). Recep Peker sık sık "bütün yeryüzünde Türk kanı taşıyan milyonlarca insanın varlığından" bahseder.

Recep Peker'in yanısıra Mahmut Esat Bozkurt, Yusuf Akçura ve birçok ideolog ve hatip ele aldığımız dönemde Türkiyelileri "Batı Türkleri" diye anarlar. PanTürkist özlem, reel-politik ufuklardan silindiğinde bile, Yeni Türkiye'nin resmî milliyetçiliği uhdesinde gizil varlığını korumuştur.[10] Nitekim ırkçı milliyetçiliği bir siyasal-ideolojik 'dava' olarak üstlenen Türkçü akımın kozası bu inşa döneminde örülmüştür. 1941/42'de kurulan bir dizi dergiyle sahneye çıkan Türkçü akım, yepyeni tezlerle değil, Cumhuriyet'in ilk dönemindeki milliyetçiliğin özcü-etnisist ucunu sivrilterek serpilecektir.

---

10 Şöyle bir kaba gözlem yapılabilir: Osmanlı'nın son döneminde PanTürkizmin ve *völkisch* milliyetçiliğin taşıyıcıları olan Rusya kökenli aydınlar, daha Cumhuriyet arefesinde PanTürkizmlerini tarihsel ve etnolojik bilim sahasına çekerek 'rasyonelleştirmiş', onu somut bir siyasal hedef olmaktan çıkartmışlardır. (Tam bu evrede, 'Türkiyeli' bir Osmanlı olan Enver Paşa, en somut siyasal ve askerî proje olarak panTürkizme yöneliyordu!) Bu çizginin en güçlü siyasal düşünürü diyebileceğimiz Yusuf Akçura, Cumhuriyetin ilk döneminin bu çizgiye gayet elverişli bir zemin sunmasına rağmen ırkçı milliyetçiliğin ideolojik tahkimatına yönelmemiş, 'ciddi' bir burjuva rasyonalisti olarak, iktisadî ve toplumsal modernleşme projelerine mesai harcamıştır (Georgeon 1986). Rusya kökenli milliyetçi aydınların, İkinci Dünya Savaşı döneminin Nazi Almanya'sıyla bağlantılı PanTürkist projeleriyle ilgilenenleri, örneğin onların en önemlisi olan Zeki Velidi Togan da, bu konuda görece 'rasyonel'dir. İleri derecede santimental ve faşist-emperyal siyasal PanTürkizmin öncüleriyse (başta Nihal Atsız ve Reha Oğuz Türkkan), Türkiyeli yeni kuşak aydınlardan çıkmıştır. Bu gözlem, birincisi, pan-milliyetçiliklerinin coğrafî ve toplumsal illiyetlerden bağımsız imgesel mekanizmalarına dikkat çekiyor. İkincisi, pan-milliyetçiliği uluslaşma sürecinin romantik evresi için işlevselleştiren Rusyalı aydınların modernist burjuva milliyetçiliği ile romantik evreden 'kopamayan' Türkiyeli aydınların 'gecikmiş' orta sınıf milliyetçiliği arasındaki farka işaret ediyor.

Asimilasyonculuk - ırkçılık ikilemi

Türk millî kimlik tanımının gerek iki yanlılığından kaynaklanan çelişkilerin, gerekse ırkçı veya daha kapsayıcı bir tanımla özcü yapısının billurlaşması açısından, iki meseleye bakılabilir: Kürt meselesi ve azınlıklar meselesi. Bir dizi isyan üzerine esasen bir asayiş ve millî güvenlik sorunu olarak ele alınan Kürt meselesinde, millî kimlik açısından benimsenen politika Kürtleri "Türk harsı"na soğurmaya çalışmaktır. Bu yapılırken de, Kürtlerin "aslen" Türk oldukları tezinin temeli atılmıştır.[11] Millî kimliğin "hars" boyutu yanında soy boyutunu da içeren bir "asıl" etrafında tanımlanışının belirginleştiği bir politikadır bu. Bütün kavimlerin kendisinden neşet ettiği bir kök ve "asıl" olarak Türklük tasavvurunun, Güneş-Dil Teorisi'nde bütün insanlığı kapsayan devâsâ iddialarını terkettikten sonra, mikro ölçekte Kürtlere 'tatbik edildiğini' söyleyebiliriz!

Kürt politikası, milletin oluşumunda iradî ve siyasal etkenin ve zorunsuzluğun ikrarının (ki milliyetçi ideoloji bu ikrarı iyi örtmek mecburiyetindedir) en aşikâr hale geldiği vesiledir aynı zamanda. "Türkçeden başka bir dil konuşan" topluluklar diye, millet-öncesi bir 'ham oluşum' olarak tanımlanan Kürtler; rahatlıkla Türk yapılabilecek ama bu yapılmazsa gayrı Türk hatta "düşman" bir kimlik inşasına 'yem' olabilecek bir *tabula rasa* gibi telâkki edilir. Kürtler konusunda gayet bariz olan bu telâkki, Türkiye'deki bütün Müslüman topluluklar (Çerkesler, Arnavutlar, Boşnaklar, Araplar, Lâzlar...) için de geçerli olmuştur.

---

11 Emekli Albay M. Rıza'nın 1932'de neşrettiği *Benliğimiz ve Dilbirliğimiz* adlı risalede (M. Rıza 1982) Kürtler "dağlı Türkler" olarak tanımlanır. Risalede kullanılan "Kürtleşme" tabiri ise, "dış etkiler nedeniyle Türkçeyi unutmak" anlamına münhasırdır. Kürtleri ve Müslüman azınlıkları Türkleştirmeye dönük kültür politikası hakkında ayrıca bkz. Üstel 1997: 240, 300-7, 332. Ayrıca Sarınay 1994: 294-300.

Gayrımüslim azınlıklar üzerinde ise, kesinlikle siyasal-hukuksal sadakat ölçüsüyle yetinmeyen bir denetim vardır. İttihat ve Terakki'nin son dönemindeki, gayrımüslim sanayi ve ticaret erbâbını ekonomi-dışı yollarla tasfiye etmeyi hedefleyen "millî iktisat/millî burjuva" politikası, Cumhuriyet'in ilk döneminde aynı hırsla sürdürülmüştür. Islahat ve Tanzimat fermanlarının gayrımüslimlere eşit hakları tanımasının Müslüman halkta ve Osmanlı elitinin gelenekçi ve İslâmcılığa yönelen kesimlerinde uyandırdığı hoşnutsuzluk, üstelik İmparatorluğun çözülüş döneminde gayrımüslim unsurların bu haklardan da faydalanarak "ihanet" etmesinden çıkartılan "derslerle" de pekişerek, bir dip dalgası olarak Cumhuriyete taşınmıştır. Irkçı Türk milliyetçiliğinin ateşli sözcülerinden Avram Galanti,[12] 1925'teki bir yazısında, Lozan Antlaşması'nın gayrımüslim azınlıklara tanıdığı dil ve dinlerini koruyucu hakların da devletçe kerhen tanındığını, "hükümetin o maddelere sadık ama milletin muarız" olacağını yazmaktan geri kalmamıştır. Galanti, Romanya Musevilerine uluslararası anlaşmayla tanınan haklara uymayan Romanya hükümetinin de bu tutumunu "millî cereyana karşı duramamak"la meşrulaştırdığına işaret ederek 'anlamlı' bir imâda da bulunur (Kaplan vd. 1992b: 554-5).

Fiilî millî kimlik politikası ve söylemi, gayrımüslim azınlıkların sadece T.C. Devletine sadakatle kalmayıp "Türk harsı"nı da benimseyeceklerini (böylece "ruhen ve kalben Türk olacaklarını") "ummak ister", millete mensubiyetlerini ancak bu varsayımla kabul eder (Bora 1995b). Yoksa azınlıklar olsa olsa, vatandaşlıkları teslim edilip mevcudiyetlerine tahammül gösterilerek Türklüğün yücegönüllülü-

12 Avram Galanti, aşağıda değinilecek olan, ırkçı Türk milliyetçiliğinin bir başka gayretkeş savunucusu Tekinalp gibi, Yahudi kökenlidir. Türkiye Yahudi eliti içinde Türk milliyetçiliği savunuculuğuna meyyallik hakkında bkz. Bali 1997.

günün sergilenmesi için bir vesile olmaya 'yararlar'. Cumhuriyet Türkiye'sinde azınlıklar, vatandaşlık ile millete mensubiyet arasındaki resmen güvencelenen bağın alabildiğine gevşediği, açıkçası bu iki statünün ayrılığının alabildiğine belirginleştiği örneği teşkil ederler. Yahudi kökenli Türk milliyetçisi Tekinalp'in yazdığı *Türk Musevilerine On Emir*'in altıncısının ("Memleket işlerine karış") ve onuncusunun ("Hakkını bil") açılımı bu ayrılığın ikrarıdır: "Şunun bunun seni yabancı telâkki etmelerine ehemmiyet verme. Teşkilât-ı Esasiye Kanunu seni Türk tanıyor. Sen de Türk gibi hareket et." "Teşkilât-ı Esasiye Kanunu sana Türk namını bahş etmiştir. Bu bir hak, bir imtiyazdır ki akide, ruh ve vicdan itibarıyla Türk olmadan lâyıkıyla istismar olunamaz. Akide itibarıyla Türk olduğuna ve yahut yakında olacağına kanaat getirirsen hakkını bil..." (Landau 1996: 291-2). Kültürel ırkçılık dozu oldukça kuvvetli bir Türk milliyetçiliği doktrinasyonuna adadığı onca mesaiye karşılık bizzat Tekinalp'in resmî milliyetçiliğin şeref ve okuma listesine kabul buyurulmaması, "Türk" kimliğinin gayrımüslim azınlıklara pek 'yakıştırılmadığının' trajik bir örneğidir.

Öteki-imgesi: Mâzi

Azınlıklar ve Kürtler meselesi, akla, her kimlik gibi millî kimliğin de oluşturulmasında kilit işlevi olan 'Öteki' imgesini getiriyor. (Malûm, her kimlik bir farktır, hususiyettir; ve bu fark, bir başkasına, kendinden başka bir şeye nazaran teşhis ve tasvir edilir.) Türk millî kimliğinin Öteki-imgesinin Kürtler veya azınlıklar olduğunu söylemek zordur. İlginç olan, bu Öteki-imgesini 'hariçte' de bulmanın zor olmasıdır. Öyle ki Cumhuriyet'in ilk döneminde, yukarıda değinilen soyut "ecnebi" fobisinin berisinde, güçlü ve somut bir "dış düşman" imgesi bile yoktur. Millî ölüm-kalım savaşının

yapıldığı Yunanistan da, Dünya Savaşı'ndan Lozan'a uzanan süreçte yoğun askerî ve diplomatik mücadelenin verildiği Batı da, Türk millî kimliğinin baskın Öteki-imgesi ol(a) mamışlardır.[13] Millî Mücadelenin kitlesel motivasyonunda önemli yer tutan, "gâvura" karşı seferberlik saiki, İslâmcı şair Mehmet Akif'in yazdığı İstiklâl Marşı'ndaki (esasen marş söylenirken okunmayan kıtalarındaki) izlerine rağmen, kamusal söylemden silinmiştir. Millî Mücadelede ayrıca Sovyetler Birliği ile yakın ilişkilerin de etkisiyle kendini gösteren 'erken-Üçüncü Dünyacılık' ve Batı karşıtı anti-emperyalizm söylemi, Lozan Antlaşmasıyla birlikte 'sönümlenmiştir'. Yeni Türkiye milliyetçiliği bu öncü anti-emperyalizmini bir müktesebat olarak iftiharla vurguladığı oranda, Kurtuluş Savaşı'nın tarihsel ânında dondurmuştur.

Zira Yeni Türkiye milliyetçiliğinin Batı'ya bakışı, Hamdullah Suphi Tanrıöver'in formülüyle şöyledir: Türk inkılâbında Avrupa mâğlup olmuş, Avrupalılık muzaffer olmuştur (Tanrıöver 1929: 54). Türk millî kimliği, Batılılık kimliğini de içererek kurulmuştur - dahası, yukarıda belirtildiği gibi, Batılı medeniyet hasletlerinin orijini ve hası olduğunu iddia eder. Dr. Reşit Galip, Avrupalıların bugünkü ırki 'formlarını' bile kanlarına Türk kanının karışmasına borçlu olduğunu ileri sürmüştür (Aydın 1996: 120-122). 1937'de Yunus Nadi, Avrupa'nın Rönesansla cehaleti aştığını ama Hıristiyan taassubundan kurtulamadığını yazar (Kaplan vd. 1992b: 298). Bu eleştiriyle de söylenmek istenen odur ki, Hıristiyanî -ve dinî- taassuptan azâde olan Yeni-Türkler, böyle bir

13 Kuşkusuz "Yunan" bir düşman imgesiydi - özellikle de edebiyatta... Ben (başka bir yerde de daha uzun anlatmaya çalıştım: Bora 1998a), Kurtuluş Savaşı'nda harbedilen düşman olmasına nispetle ve resmî metinler itibarıyla 'yetersiz' sayılabilecek bir düşmanlık imgesinin üretilmiş olmasına dikkat çekiyorum. Millî devleti doğuran kutsal savaştaki düşmanın, çok daha 'zengin' bir şekilde horlanması ve ona kahretmenin 'kurucu' bir motif olması beklenirdi! Değindiğim yazıda, bu 'eksikliğin' nedenlerini ve sonuçlarını tartışmaya açıyorum.

malûliyet taşıyan Batılılardan daha arınmış, 'daha Batılı'dırlar.[14] Millet-inşa pratiğinin en 'gayretli' simalarından -ilkokullarımızda söylenen ünlü Öğrenci Andı'nın (*"Türküm doğruyum..."*) da müellifi- Dr. Reşit Galip de aynen bunu söyler: "Avrupa cemiyetinin en gizli nesiçlerine kadar nüfuz eden katolik ve protestanlık zihniyetini söküp atmak çok müşküldür. Bunun için bizim cemiyetimizin bünyesi müsbet ilimler zihniyetini daha iyi benimseyecek, manevi görüşlerimizde, ahlâki ve hukukî telâkkilerimizde bu zihniyetten ilham alacağımız için elbette diğer memleketlerden üstün olacağız." (Elman 1955: 27)

Diğer yandan Yunus Nadi gibi laisist bir aydının Batı'yla ilgili bu şaibeyi dile getirişi, millî entelijensiyanın Batı'yla marazî aşk-nefret ilişkisinin (Koçak 1995: 241) göstergelerinden biridir. Aşk-nefret veya hayranlıkla öfke duyma arasındaki git-gelin ikircikliliği ve yoğunluğu, Batı'yla ilgili bir Öteki imgesinin sabitlenmesine izin vermez. Meltem Ahıska, daha aşağı sayılan Ötekilerin, bu ikircikliliğin sınırını çizdiğini söylüyor (Ahıska 1996: 24). Aşağıdaki Ötekiler, Kürtler, Müslüman ve gayrımüslim azınlıklar ve onların yanısıra "avam"dır. Velhâsıl, Türk millî kimliğinin Öteki-imgesi, Türkiye'nin tarihsel-toplumsal gerçekliğine içseldir. Öteki-imgesinin, tikel Öteki-kimlikleriyle ilgili tasavvurlara da biçim veren somut kalıbı ise "Eski Türkiye"dir. Yani Osmanlı'dır; dinî dünya görüşünün çerçevelediği eski medeniyettir. Millî kimliğin Öteki-imgesi olarak kendi geçmişini, eski kimliği koyması, aynı zamanda eski kimliğe dair yeni bir tasavvur oluşturması demektir. Bu yeni "eski kimlik" tasavvurunda Osmanlı, "Türk"ün cevherini baskı altın-

14 "Biz her şeyden evvel Garplı bir milletiz" (Suphi Nuri İleri, 1922), "Avrupalı Türküm sözünü tekrar edebiliriz... Onun için İslâm ümmetindenim, Türk milletindenim, Avrupa medeniyetindenim yerine 'Türküm ve Avrupalıyım' diyoruz!" (Sadri Ethem Ertem, 1927; Kaplan vd. 1992a: 50 ve 202-3)

da tutarak rüşdünü engelleyen 'heyüla' olarak algılanır. İslâm da, öncelikle bu eski medeniyetin ve Osmanlı'nın bakiyesini (dolayısıyla hakikaten "irtica tehlikesi"ni) cisimleştirme potansiyeli bakımından düşünülür. Bu nedenle Müslümanlık, Türkiye-Yunanistan Nüfus Mübadelesinde tayin edici kimlik olarak esas alınmasına, bu esasın gayrımüslim azınlıklarla ilgili uygulamada fiilen sürdürülmesine ve millî kimlik unsurlarının 'geniş kadrosu' içinde (Hamdullah Suphi gibi bazı ideologlarca 'dar kadro' içinde bile) sayılmasına rağmen, millî kimliğin mümeyyiz vasıflarına dahil edilmemiştir; hatta onu millî kimliğin 'ideal kadro'sundan dışlamaya dönük özel bir gayret göze çarpar. İslâm, Batı medeniyetinin evrenselliğinin de, Türk kimliğinin özgünlüğünün de dışında addedilmiştir. Öyleyse ancak evrensel medeniyet ölçülerine (yani seküler bir varoluşa) ve "Türk" kimliğine uyarlanarak sorunsuzlaşabilecektir. İslâmla ilgili millî kimlik politikası, bu uyarlamayı tutarlı ve benimsetici bir uygulamayla başarmaktan çok dillendirmeye ve gösteriselleştirmeye yönelmiştir.

İslâmın, en azından onun son yüzyıllardaki yozlaşmış, donuklaşmış sayılan uygulamasının Araplara özgülenmesi, kuruluş dönemindeki Türk milliyetçiliğinin bariz özelliklerindendir. Nitekim Arap kimliği, eski kimliğin uzantısı olarak güncelleştirilip, dışsal bir Öteki-imgesi işlevini de görmüştür. Türkiye Cumhuriyeti'nin ilk dış meseleleri olan, Musul bölgesiyle ve Hatay'la ilgili sorunlarda, Arap topluluk önderlerinin Türkiye'nin müzakereye oturduğu Batılı güçlerle işbirliği içinde olmaları, Dünya Savaşı'ndaki "Arap ihaneti" izleğinin sürmesini getirmiştir. Türk-olmayan nüfustan ve coğrafyadan 'arındığına' şükreden milliyetçi söylemin içten içe bu ihanetin hesabını tutması, yine geçmişle gönlü rahat bir ilişki kurulamayışının göstergesidir. Ayrıca Türk milliyetçiliğinin "emperyalist sistemi hedef almayan anti-em-

peryalizmi" mucibince, burada da tepki Batılı "efendilere" değil onların Arap "uşaklarına" yönelmektedir! Kendisi de Arap kimliğini bir anti-Türk imgesi olarak tasvir eden Orhan Koloğlu, Türk milliyetçiliğinin nazarında Yunanlıların temsil ettiği düşman figürünü 1930'larda Arapların ikame ettiğini söylüyor. Buna Arap milliyetçiliğinin tutumunun sebebiyet verdiğini iddia etmekle birlikte, Türk milliyetçiliğinin bu işte fazla ileri gittiğini o bile teslim ediyor (Koloğlu 1995: 160, 271). Millî tarih yazımı "Yunan ötekiliğiyle" şekillenmeye başladıktan sonra da "Arap" figürü ikinci önemli "Öteki"dir - Araplar ders kitaplarında hiç olumlu bir şekilde anılmazlar (Copeaux 1998: 98). Afet İnan *Vatandaş İçin Medenî Bilgiler*'de, Türk milleti içinde yeraldıkları halde "kendilerine Kürtlük, Çerkeslik hatta Lâzlık veya Boşnaklık fikri propaganda edilmek istenmiş millettaşlarımız"dan sözederken, Arapları bu çeşit "propagandalara" kapılmış kötü örnek nümunesi olarak gösterir: "Ayrı ve kesretli cemiyetlere malik olduklarını iddia etmiş ve bu yüzden Türklerle birleşip bir millet teşkil etmemiş olan Araplar -hem de *dinlerini* kabul ettiğimiz halde- *(abç.)* acaba bugünkü esaretlerinden memnun mudurlar?" (İnan 1930: 26-27). Dinin yanında dilde, edebiyatta, müzikte ve kültürel hayatta da birçok yerli biçim ve üslûp özelliği, Arap (ve Acem) etkisi taşıdığı için tasfiye edilmeye çalışılmıştır.[15]

Doğu-Batı ikiliği ve romantizm açığı

Türk millî kimliğinin, Batı'yla/Batılılıkla özdeşleştirilerek, Doğu'nun ise ona atfedilen bütün özelliklerle kimlik kurgusundan ihraç edilerek inşasının bir başka sonucu; Doğu'yla da Batı'yla da kuramsal-kavramsal düzeyde eleştirel veya

15 Şiirde "millî vezin" tartışmaları ilginç bir örnektir. Bkz. Doğan 1995: 74-104.

sentetik bir ilişki kurma kapısının kapanmasıdır. Doğu-Batı ayrımını özcü ve burjuva modernist açıklamaların kıskacından çıkartıp göreceleştirecek gerçekten devrimci bir kültürel-politik yolun açılması ise bu durumda hayal bile edilemezdi. Bu da, siyasetten kültüre uzanan bir ufukta Doğu-Batı geriliminin ziyadesiyle yoğunlaştığı bir ülke olan Türkiye'de (ki coğrafî yönden Doğu ile Batı arasında köprü konumunda olmasıyla o dönemde zaman zaman iftihar edilmiştir),[16] bu gerilimin pozitif enerji üretmesini önlemiş, siyasal ve kültürel açıdan verimli olabilecek kimlik tartışmalarının yolunu kesmiştir. Elbette bu ketlenmenin, Türk İnkılâbı'nın 'erken-Üçüncü Dünyacılığının' ve anti-emperyalizminin yukarıda değinildiği üzere çabuk sönümlenmesiyle doğrudan ilgisi vardır.

Daha 'düz' bir yol, Doğu-Batı geriliminin, bu kutupları mutlaklaştırıp sabitleyerek tam anlamıyla sentetik (sentezci) bir kullanımı olabilirdi. Bu yolda -İsmayıl Hakkı Baltacıoğlu'nun 'mahçup' çabası dışında- bütünlüklü ve iddialı bir teşebbüse, ancak 1938'de Peyami Safa'nın *Türk İnkılâbına Bakışlar*'ıyla (Safa 1990) girişildi. Bu resmî millî ideolojinin marjındaki bir girişimdi ve çok geçmeden, "Japon modeli modernleşme" hülyasının vadisinde akarak Gökalp'in "evrensel uygarlık + millî kültür" aritmetiğini vülgerleştiren milliyetçi-muhafazakâr düşüncenin ilk kaynaklarından oldu. (Peyami Safa bu yönelişi 1963'te kitaplaştırdı ve adlandırdı: *Doğu Batı Sentezi* (Safa 1978)).

Doğu-Batı kimlik gerilimi bağlamında özgül bir kimlik 'dizaynına' yönelmemesi, Türk milliyetçiliğinin önemli bir zaafı olan romantizm açığının da bir görünümüdür. Bu açık, "Cumhuriyetin kuruluş evresinde devletin meşrulaştırıcı te-

16 1930'ların coğrafya kitaplarında Anadolu'nun Türklerin anavatanı olarak ve 'Doğu-Batı köprüsü' mecazıyla resmedilişiyle ilgili yayımlanmamış bir çalışma: Çalışkan ve Işık (1994)

meli olarak işlev görecek bir 'millî kültür'ün oluşmamış" olmasıyla doğrudan ilgilidir (Köker 1995: 73-74). Bu tespiti kendi iddiamızla şöyle bağlantılandırabiliriz: Türk milliyetçiliği, Doğu Avrupa-Balkan-Ortadoğu silsilesinde milliyetçiliğin ön-evresinin (proto-milliyetçiliğin) mümeyyiz vasfı olan romantik akımın Cumhuriyet arefesinden devreden birikimini de kullan(a)mamıştır. Tarihler ve edebiyatlar arasında 'kararsız' kalmasıyla kendi içinde de muhataralı ve 'azgelişmiş' olan bu birikimden sarf-ı nazar eden Yeni Türkiye, millî romantizmini, aslında 'resmen' romantik-sonrası olduğunu ilan ettiği dönemde ikmal etmeye girişti. Bu acele telâfi çabasının, ön-milliyetçilik dönemindeki yetersizliği ve hamlığı kronikleştirdiğini söyleyebiliriz. Zira, Ahmet Hamdi Tanpınar'ın deyişiyle, "biz romantizmi eskitmiştik" aslında (Tanpınar 1995: 112)... En önemlisi, mâzinin (romantik yakın maziyle beraber!) ötekileştirilmesi ve İslâmın kültürel veçhesi itibarıyla da dışlanması, millî kimlik politikasını sadece strateji bakımından değil imgesel levazımat bakımından da kıtlığa itti. Yeni Türkiye'nin yaradılış destanı olan Millî Mücadelenin bile lâyıkıyla romantize edildiğini söylemek zordur - düşünün ki 1922-1942 arasında yazılmış Kurtuluş Savaşı romanı sayısı -çoktan unutulup gidenler dahil- onyediden ibarettir (*Türk Dili* 1976: 8-9 ve 123-4). Özgün ve aslî kaynak olarak müracaat edilen Eski Türk tarihi ve kültürü, tarihsel ve coğrafî olarak fazla 'uzak'tı; popüler bir romantizme elvermeyecek kadar yapay kaldı. Bilhassa müzik alanında görüldüğü üzere Batılı kültürel biçimlerin 'millî kültür' olarak süzgeçsiz dayatıldığı vakalar da keza herhangi bir romantizme imkân tanımıyordu. Gökalpçi sentez aritmetiği izlenerek, Anadolu'nun kültürel malzemesinin Batılı biçimlere 'büründürülüp' kullanılması ise yarattığı plastik etki nedeniyle bir millî romantizme elvermedi (Ülken 1948: 280-329). Ziya Gökalp, mefkûreyi merasimle kuvvetlendir-

me lüzumundan bahsetmişti (Kaplan vd. 1992b: 642); Türk milliyetçiliği bu 'geç-romantik' döneminde karşı karşıya kaldığı kültürel 'hammadde' yetersizliğini örtmek için, merasimi ve hamâseti bir ikame aracı olarak had safhada kullanmak zorunda kaldı. "Yeni Türkiye"nin geç-romantizmi, "doğallığı, içtenliği, özgünlüğü yücelt"irken "kendi öykünmeciliğini kendinden gizlemeye çalışan rahatsız bilinç" anlamında Romantizm (Koçak 1996: 120) için eşi zor bulunur bir timsaldir. Halide Edip'in 1929'da İngilizce yayımladığı, Türkiye'de kültürde kabalaşma ve gerileme olacağı öngörüsü, bu koşullarda kötücül bir kehanet sayılmasa gerek (Adıvar 1995: 37).

Türk milliyetçiliğinin geç-romantizminin çarpıcı bir sendromu, vatan olarak Anadolu'nun mistifikasyonunun da arkadan gelmesidir. (Gerçi bu yönde bir gayret Osmanlı vatanseverliğinin son demlerinde, başka bir ifadeyle 2. Abdülhamid döneminde kendini göstermiş ama Anadolu'nun Türklüğünü vaz'etme kertesinde kalmıştır (Kushner 1979: 77-85). Yahya Kemal'in İstiklâl Harbi sırasındaki yazıları (Kemal 1993), sonra Hamdullah Suphi'nin söylevleri, vatan romantizmindeki bu açığı kapatmaya dönük en parlak örneklerdir.) Anadolu'nun coğrafî ve tarihsel kültür malzemesinin milliyetçi bir bakışla mistifikasyonu da Cumhuriyetin ilk dönemi boyunca yüzeysel kaldı. "Vatan", ağırlıkla, "Türk"ün destansı dirilişinin soyut mekânı olarak yüceltildi. Sık sık "metruk, kimsesiz" bir coğrafya (Hüseyin Cahit Yalçın 1922; Kaplan vd. 1992a: 41) olarak tasvir edilmesi, Anadolu'ya ilişkin mekân algısındaki soyutluğu gösterir. Anadolu'nun -Hamdullah Suphi'nin ifadesiyle- "Türk'ün öz ve harim vatanı" olduğunun keşfedilişini anlatan bu "mahremiyet" mecazı, coğrafyayı mistikleştirmenin yanında, bu pek özel yer hakkında 'ortalık yerde' konuşulmasını gereksizleştirmeye de yaramıştır sanki! Bu soyut mekânı biricik-

leştirip güzelleyecek edebiyat da, köylü popülizmi de sınırlı ve etkisizdi; çoğu kez böyle bir romantizme duyulan arzunun beyanından ibaretti. Ayrıca bu alanda ciddi bir malûmat eksiği sorunu vardı. "Vatandaşları memlekete daha fazla bağlamak için kendilerine bunları (ülkeyi ve ülkenin tabiat güzelliklerini -T.B.) tanıtmak mükellef"iyetini hisseden (Reşit Saffet-1933; Öztürkmen 1998: 108) Cumhuriyet aydınları, halk kültürüyle ilgili 'ham' malzeme toplayıp bunu hızla işleyerek millîleştirmek için "az zamanda çok büyük işler başarmak" zorundaydılar, bu nedenle mecburen aceleci ve yüzeysel oldular. Halkevleri'nin kurulmasıyla (1932) hızlanan ve ahaliyi 'tavlamada' -en azından uzun vâdede- görece başarıya ulaşan folklor derlemelerinde dahi, Batılı biçimle ona alelacele uyarlanan yerli-millî içerik arasındaki 'yama' yerleri belirgindir (bkz. Öztürkmen 1998: 224 vd.). Resmiyetin kasvetli ciddiyeti ve tekdilliliği, en bereketli, en 'eğlenceli', farklı okumaları en fazla kışkırtan halk kültürü malzemesini bile kısırlaştırmıştır (Necmi Erdoğan 1998: 125) - ardakalan eğlencelik, bu kısırlıktaki groteskin elverdiğinden ibarettir.

Büyük bir enerji, Anadolu'nun Türklerin tarihsel anayurdu olduğunu 'tanıtlamaya' harcandı. Anadolu'nun medeniyete kaynaklık eden milâddan önceki kültürlerin beşiği olarak işlenmesi ise, hem kollektif tecrübe hem kültürel miras açısından Anadolu ahalisince heyecanla sahiplenilmesi pek müşkül bir plastik proje olarak, milliyetçi romantizme katkı sağlamaktan uzak kaldı. Vatan romantizminin güdüklüğü veya 'arkadan' gelmesi, müşterek vatandaki beraber yaşam tecrübesini işleyen bir millî kimliğin oluşmasına ket vurdu.[17] Bu güdüklüğün, millî kimlik kurgusunda vatandaşlık

17 Vatan vurgusunu sonraki dönemde ikmal etmeye girişen Anadolucu milliyetçilik de (Remzi Oğuz Arık ve Nurettin Topçu), etnosentrik bir tarih yorumuyla Anadolu'yu Türk-İslâm coğrafyası olarak 'özleştirecektir'.

ve 'hemşehrilik' esasına dayalı bir meşruiyetin zayıf kalmasında belirli bir payı olsa gerektir.

Batı'yla özdeşleşerek Doğululuğu kimliğinden ihraç etmek, "vatan"ın toplumsal gerçekliğine de Oryantalist bir gözle bakmayı getirmiştir. Özellikle Kürt beşerî coğrafyasının, Batı-demek-olan-Türkiye'nin Doğu'su (Orient'i) gibi algılanması bu bakımdan anlamlıdır. Nitekim Kürt isyanlarına karşı tedip ve tenkil harekâtlarına medenîleştirici bir işlev de atfedilmiştir (Beşikçi 1991: 79). Örneğin Halide Edip'in 1928'de yayınladığı *Zeyno'nun Oğlu* romanında da (Adıvar 1987) Kürt beşerî coğrafyası, medenîleştirilmeyi bekleyen bir 'soylu vahşiler' diyarı gibi tasvir edilir.

Millî seciye

Millî seciye (karakter) tahlilleri, Cumhuriyetin ilk döneminde millî kimlik inşasının gözde uğraşlarındandı. Millî seciyenin en gözde unsuru, neredeyse genetik şifrelerde kökleşmiş olarak tanımlanan bağımsızlıkçılık ve ezelî milliyetperverlik gibi, 'geç' millet inşalarında hemen hep rastlanan epik övünçlerdir. Otoriteye itaatkârlığın millî seciye özelliği olarak tesciline, devlet-vatandaş ilişkisi bağlamında değinmiştim. Bunun dışında, Batı'nın oryantalist Türk imgesine yapılan mukabeleler ilginçtir. Zira Türk millî seciyesi, oryantalist Şark imgesinin zıddına, dinamik, pratik zekâlı, rasyonel, dünyevî, canlı ve neşeli (Saffet Engin'in deyişiyle "fıtraten şen gönüllü") olarak tasvir edilir. "Şen olmak" öyle mühimdir ki, "bedbinliğe karşı nikbinliği müdafaa etmek", Dr. Reşit Galip'e göre "Türk inkılâbının ahlâk esaslarından"dır (Elman 1955: 14). Türkiye'deki millet inşa sürecine ve milliyetçilik üslubuna eleştirel bakan Hilmi Ziya Ülken'in de bu dönemde böylesi vasıflandırmalara iştirak ettiğini görürüz. Türk tefekkürünü "realist", "-tasavvufta bile- rasyonalist",

"vakalarla temasında ani ve seri neticeler çıkarmaya muktedir" olarak tanımlar (Ülken 1934: 24) Saffet Engin'e göre temel millî karakter vasıfları "istiklâl aşkı, vicdanî şefkat ve aklı selim"dir. Öyle ki, bu karakter ve sağduyunun 'kendiliğinden felsefesi', Fichte, Kant, Hegel'in kurduğu gibi metafizik felsefelerin 'ayrıca' inşasını gereksiz kılmıştır! (Engin 1938: 48-9). Türklüğe ayrıca "demokrat, hür ve mes'ul" kişilik izafe edilir (İnan 1930: 90). Bir millî seciye özelliği sayılan demokrat kişilik (Bozkurt 1967: 357) veya "içtimaî demokratlık" (Engin 1938: 36), Türk milletinin en eski tarihlerden beri sahip olduğu anlatılan demokratik hayat nizamının mahsûlüdür. Resmî tarihin hikâyesine göre, başta "demokrat ve hür ruh" olmak üzere bütün bu millî hasletler Osmanlı döneminde uyuşturulmuş, ancak Cumhuriyet ve inkılâp hamlesiyle yeniden canlandırılmışlardır.

Öte yandan 'eldeki' millî karakter envanterine bir 'acı hakikat' olarak bakanlar da yok değildir. Dahası, bu acı hakikat, millî seciye hakkındaki övgüleri gölge gibi izler aslında! En fazla övünülen canlılık, neşelilik, dinamizm bakımlarından, "halkımız" hakkında duyulan şüpheler çoktur. Ziya Gökalp 1924'deki bir yazısında bir "tebessüm inkılâbı"nın gerekliliğinden söz açar (Kaplan vd. 1992b: 462). Millî beden terbiyecisi Selim Sırrı'nın (Tarcan) Batılı nazarlarla 'süzdüğü' Türk seciyesinden hiç memnun olmadığını görürüz "Biz Türkler ekseriyetle durgun, ağırbaş, vakarlı biraz da melankolik insanlarız..."dır. Tarcan ayrıca "Kahvelerde, evlerde kapanıp lâklâkiyat ile vakit geçirme"mizden, "güneşin ziyasına kendimizi alıştırmadığımızdan... eskiden kafes, şimdi de perdeler ile mani olmaya çalış"mamızdan da müteessirdir.[18] Av-

18 Sırrı 1932: 73, 95, 189. Millî beden terbiyecimiz ayrıca "ırkımızın hemen her sınıfına mensup insanların vücutlarının çok bozuk" olmasından da muzdariptir (Sırrı 1932: 129). Bu rahatsızlık, faşizmin ve Nazizmin hayranlık saldığı dönemde, beden terbiyesi, gençlik ve sağlıkla ilgili bürokrasi içinde hayli yaygın bir Öjenik merakının doğmasını da getirecektir.

ni Başman, "canı sıkılmayan" "meşgaleci ruh"-un genç nesillere zerkedilmesi gereği üzerinde durur (Kaplan vd. 1992b: 482). "Türk"ün 'kendiliğinden' rasyonalitesini, canlılığını, dinamizmini öven Saffet Engin de, "sathî görüşlü yabancıların Türklerle ilk temaslarında tespit ettikleri zahirî durgunluğu, donukluğu, zihnî karışıklık ve boşluk manzarası"nı anmadan edemez - tabii asla bu manzaraya aldanmamak gerektiğine dikkat çekerek! (Sırrı 1932: 207)

İçinde "ötekilik" unsurlarını da içeren 'kendinde' benlikle, benliğin başkalarına/dışa dönük temsili arasındaki ayrıma dayanarak, bir benlik-kimlik farkından sözedebiliriz. Bu iki varoluş durumu arasında belirli bir münasebet olması, çözümlenmesi ve çözülmesi mümkün (ve anlamlı) bir gerilim üretir (Ahıska 1996: 15). Ancak benlikle kimlik tamamen kutuplaşıp ilişkisizleşirse, başka bir ifadeyle benliği soğurma eğilimindeki kimlik bunda başarılı olup mutlaklaştığı oranda; benlik-kimlik ilişkisini dengeye kavuşturabilecek ve zenginleştirebilecek olan bu gerilimden yoksun kalınır. Kollektif kimliğe dönük bir projeksiyon yapacak olursak ve millî benliği 'düzenlenmemiş', örgütlenmemiş, kamusallaşmamış öznel varoluş(lar), millî kimliği ise düzenleyici ve 'kamulaştırıcı' olarak ele alırsak; Türk millî kimliğinin kuruluşunda benlik-kimlik ilişkisinin dengeli ve üretici bir gerilimden yoksun kaldığını söyleyebiliriz: Kimliğin benliği soğurma azmi had safhadadır. Ele aldığımız dönemde benlik-kimlik ilişkisiyle ilgili bu mahrumiyetin en iyi farkında olan, herhalde, "kendimizin" olmak yanında "*kendiliklerimizin (abç.)* edebiyatı"nın yapılamayışından dertlenen (Kemal 1990: 257); koyu muhafazakâr müridi Nihad Sami Banarlı'nın deyişiyle "milliyetçiliğe değil millî oluş"a ('kendinde'-millet'e) yaslanan (*a.g.y.*: 370) Yahya Kemal'di...

Özgüven serumu

Dönemin millî kimliği, abartılı bir özgüven serumuyla beslenmiştir. "Serum" kelimesini kullanmamın nedeni, oldukça dışsal, zorlama bir özgüven telkininin sözkonusu olmasıdır. Ele aldığımız dönemde, "Türk" olmanın kendisini ontolojik bir değer olarak özgüven kaynağı haline getiren bir söylem yerleşikleşmiştir. "Türk" sözcüğünün özneisim olarak kullanılmasındaki olağanüstü yaygınlık, bunun bir göstergesidir. Mustafa Şekip Tunç'un "artık milliyetin sırf propaganda ve medhiyesi devri kapanmalı" biçimindeki (1923; Kaplan vd. 1992b: 460) veya Necmettin Sadak'ın "Türke Türklüğünü hatırlatmanın artık lüzumsuz olduğu" doğrultusundaki (1925; Kaplan vd. 1992b: 609) ikazları erken ve istisnaî temenniler olarak kalmış; Türke Türklüğünü hatırlatmak ve methetmek milliyetçiliğin aslî mesaisi olmuştur.

Beri yandan, Cumhuriyetin ilk döneminde kollektif bir özgüvene dayanak oluşturacak yegâne müşterek toplumsal tecrübe İstiklâl Harbi'dir. Ancak millî özgüven serumunda kullanılan bileşimde baskın unsur bu tecrübeden çok toplumsal reformlardır, inkılâplardır. İstiklâl Harbi'nin veya Millî Mücadele'nin anlamlandırılması, ideoloji ve önderlik sorunu açısından başlıbaşına netameli bir konudur; millî savaş tercübesinin de inkılâplara 'ulanarak' işlenmesi, biraz bu sıkıntıyı -ileri doğru kaçarak- aşmak içindir. İnkılâpların başarılmış ve "Türk"e 'çağ atlatmış' olması, özgüven anlatısının ana dayanağını oluşturmuştur. Oysa bu hamleler, İslâmcı resmî tarih eleştirisinin iddia ettiği ölçüde derin bir hayal kırıklığı ve hoşnutsuzluğa yolaçmış olmasalar da, oldukça pasif bir şekilde 'izlenmiş'; halkın geniş kesimlerinde bir toplumsal dönüşüm heyecanını ve inisyatifini harekete geçirmekten uzak kalmışlardır. Dolayısıyla, millî kimliğin aslî

bir unsuru olarak zerkedilen 'devrimci' bir ulus olma bilincinin, popüler karşılık bulduğu söylenemez.

Resmî düzeydeki abartılı özgüven telkiniyle popüler zihin evreni arasında oluşan irtibatsızlığın veya uyumsuzluğun, kollektif bilinçdışında ciddi özgüven kırıcı bir etki yarattığı kestirilebilir. Oluşum evresindeki Kemalist bakış, millî kimliğin tözsel niteliklerinin milletin fertlerindeki somut cisimleşmesini epeyce 'yetersiz' görmüş ve bunu imâ etmekten geri kalmamıştır. "Ulus vücudunun derisini kaplayan ve kazımakla bitmeyen hastalıklar"dan, "dış görünüşümüzün temizlemekle bitmeyen pürüzlerinden" dem vuran Recep Peker (Peker 1984: 20-21), millî benliği ağır bir tedaviye muhtaç sayan bu bakışın en açıksözlü temsilcilerindendir.[19]

Bu yaklaşımın herhalde özgüven kırıcı olmanın da ötesine geçen etkileri olmuştur. Türk milliyetçiliğinin yukarda değinilen romantizm 'açığı' da bu (öz)güvensizliği pekiştirmiştir. İlerde ise, "Türk"lüğü ontolojik bir değer olarak yücelten resmî söylem, refakatindeki Cumhuriyetçi ve inkılâpçı katalogdan arındırılmak suretiyle, farklı milliyetçi ve muhafazakâr söylemlerin kalıbı olarak işgörecektir. Şunu da eklemeli ki, gerek radikal milliyetçi (ırkçı-Türkçü/ülkücü) gerekse muhafazakâr söylemler, kendilerini resmî millet-inşa sürecinin 'yapaylığına' karşı tepki olarak ortaya koyarken, o sürecin bu yazıda özetlenen karakter özelliklerini kuvvetlendirerek sürdüreceklerdir.

---

19 Şu da 'çok büyük' ama 'emniyetsiz' bir özgüvenin fazlasıyla naif bir ifadesi değil mi?: 1932'de Halkevleri açılışları için şubelere tamim edilen merasim programında, "Türk milletinin durdurulmaz bir iştiyak ile yükselmek istediği en medenî millet mefkûresi bir canlı tablo halinde temsil edilecektir" dendikten sonra parantez içinde eklenmektedir: "İyi bir şey yapmak mümkün olmazsa vazgeçilecektir." (Türkoğlu 1996: 100) En medenî millet olmaya azmetmiş milletimizin, bu "durdurulmaz iştiyak"ını başarılı bir şekilde 'temsil etme' yeteneği bile şüpheli görülmektedir!

MUHAFAZAKÂRLIĞIN ÇATALLANAN YOLLARI VE TÜRK MUHAFAZAKÂRLIĞINDA BAZI YOL İZLERİ

Bu makalenin birbirine teğellenmiş iki ayrı kısımdan oluştuğu söylenebilir. İlk kısım, muhafazakârlığın genel özellikleri ve tarihsel durakları üzerine bir özet değerlendirme niteliğinde. İkinci kısım ise, Cumhuriyetin erken döneminde Türk muhafazakârlığının bazı figürlerine dair sorular formüle eden, spekülatif yönleri de olan bir deneme. Yazının 'bilgi taraması' niteliğindeki ilk kısmının, ikinci kısım için bir kavramsal arkaplan oluşturmasını ve ilham vermesini hedefledim - iki kısım arasında kesin bir simetri veya tekabüliyet gözetmedim.

1- MUHAFAZAKÂRLIK: TEMELLER VE GELİŞME

Muhafazakârlığı anlamak için, evvela onun modern bir duyuş/düşünüş olduğunu kaydetmekle işe başlamalı; modernleşmenin seyrine koşut olarak sürekli yenilenen, değişen bir duyuş/düşünüş olduğunu da eklemeliyiz. Onu, modernleşmenin ilk evrelerindeki toplumlarda ortaya çıkan Restorasyon hareketlerinden ve çoğunlukla zanaatkâr zümrele-

rinin kısa ömürlü gelenekçiliğinden ayırdeden, paradoksal görünümlü bu özelliğidir. Muhafazakârlık, kapitalist modernleşme süreci karşısında, bu sürecin çözdüğü siyasal, toplumsal ve kültürel yapıların, belki daha doğrusu o yapılara yüklenen anlam ve değerlerin sürekliliği adına gösterilen tepkiye dayanır. Fakat bu tepki, modern muhafazakârlığın ön-evresi sayabileceğimiz feodal-zümresel gelenekçilikteki ve Restorasyoncu revanşizmdeki gibi "yeni olanın" mutlak reddiyesiyle, yahut salt tepkisellikle/reaksiyonerlikle tanımlanamaz. Muhafazakârlık, "eski" (kadim ve ezelî) ve yerleşik olanın, geleneksel ve kutsalın sürekliliğini modern koşullarda sağlamaya çalışmanın iradesine ve yeteneğine sahiptir; bu irade ve yetenekle Restorasyon'dan ve gelenekçilikten farklılaşarak kendini vareder. Karl Mannheim'ın gösterdiği üzre, Muhafazakârlık, kendisi hakkında bilinçli hale gelmiş, rasyonelleşmiş gelenekçiliktir (Mannheim 1927). Aydınlanma rasyonalizminin dünyayı akılla ve kuramla değiştirip biçimlendirme 'küstahlığına' karşı, dünyanın ve insanların "zaten" olan "doğal" haline sahip çıkar; fakat modernleşmenin değiştirdiği dünyada yiten veya şekil değiştiren "doğal"ı, "zaten olan"ı, aklederek kuramla biçimlendirmek zorunluluğuyla karşı karşıyadır. Aydınlanma-karşıtı muhafazakârlık ancak "aydınlanmış muhafazakârlık" (Dahrendorf 1984: 87) olarak ayakta kalabilir: Soyut düşüncenin yine soyut-düşünsel eleştirisi yoluyla somut-tözsel düşünceye geri dönme iddiasındaki Hegelci diyalektikle... 'Militan' Restorasyon uğrağını aşan Muhafazakârlık, Fransız Devrimi'nin alâmet-i farikasını teşkil ettiği 'militan' Aydınlanmacılık uğrağını aşan modernizmin zıddı değil, sürekli refakatçisidir. Bu birlikteliğin arkaplanında, modernleşmenin evrensellik-yerellik ikileminin olduğunu söyleyebiliriz: Kapitalist modernleşmenin 'tözü' olduğunu söyleyebileceğimiz meta ilişkisinin, bir yanıyla toplumsal-

kültürel maddeyi çözelterek soyut eşdeğerlere indirgerken, diğer yanıyla bu dinamiğin atomize ettiği yapılardaki anlam ve imge levazımatını soğurarak yeniden-üretmeye koyulması, içiçedir. Muhafazakârlığın, kapitalist modernleşmenin somut, özgül toplumsal malzemey(l)e uyarlanmasında işlev gördüğünü -hatta tıkanıklıklarını aşmasına yardımcı olabildiğini- söyleyebiliriz. Muhafazakârlığın sürekliliğini ve hayatiyetini teminat altına alan bu tarihsel seyrin yan etkisi, değişmez ve aslî değerlerini sabitlemesini güçleştirmesidir (Beneton 1991: 113-4). Aslî ve değişmez olana dair ısrarı ile, her tarihsel-toplumsal değişim karşısında başka, 'yeni' bir sabiteyi araçsallaştırabilmesindeki pratik-pragmatik tutum (Çiğdem 1997b: 34), muhafazakârlığın dinamiğini oluşturan paradokstur.

Her zaman 'yeni' (yenilenen) bir 'eski'si vardır muhafazakârlığın - modernliğin geleceği kuşatan zaman bilincini ve modernist tarihselciliği (Çiğdem, *a.g.y.*) geçmişe dönük işletmek üzere devraldığını söyleyebiliriz. Nitekim siyasal düzlemde de muhafazakârlık yönünü daima bir *status quo ante* (mevcut durumdan önceki durum) ölçütüne göre tayin eder (Dubiel 1985: 131). Burjuva devrimi evresinde devrimci olan burjuvazinin, düzenin oturmasından sonra gericileşip tutuculaşıp muhafazakâr bir konum aldığını vaz'-eden ananevî Marksist tespit boş değildir; muhafazakârlığın ideolojik ve siyasal içeriği, düzenin ("nizam"ın) sınırlarına ve soğurma yeteneğine koşut olarak genişler. Bu genişleme, sonuçta, muhafazakârlığı kendi muhayyel ilkeselliğinden ve 'aslı'ndan uzaklaştırır; onu, ancak modernleşmenin tarihsel gelişmesinin bir veçhesi olarak anlayabiliriz.

Muhafazakârlığın sürekli yenilenmesi itibarıyla paradoksal bir reaksiyonerlik biçimi oluşunun önemli bir nedeni de, onun tepki verdiği modernleşmenin 'bir seferlik' bir süreç olmayıp sürekli değişiyor olmasıdır. "Kapitalist modern-

leşme süreci" terimini "süreçler" diye düzeltmeliyiz; bozup yeniden yapmak, sürekli yenilemek, şifre ve kod değiştirmek, modernleşmenin karakteridir. Kuramsal bir iç tutarlılıkla, modernleşmenin uğrakları, büyük dalgaları belirlenebilir. Muhafazakârlık da, modernleşmenin her yeni evresiyle, yenilenmiştir.

Muhafazakârlığın 'Özü'

Beneton (1991: 49), muhafazakârlığı karşı-devrimci ânın ürünü olarak tanımlıyor. Kuşkusuz Fransız Devrimi ve onun sâri etkileri, muhafazakârlığın bir siyasal 'projeye' (Restorasyon) yönelerek şekillenmesinde belirleyici oldu. Ancak muhafazakâr düşünüşün doğuşunun, Fransız Devrimi'nden önce, Aydınlanma ve ilk mutlakiyetçi merkezî devlet nüveleri karşısındaki tepkilere uzandığını görebiliriz. Bu tepkiyi şiddetlendiren, Aydınlanmanın bir radikalizm biçimini aldığı durumlardı (Valjevac 1951: 141-6) - Fransız Devrimi bu anlamda simgeseldir. Muhafazakârlık, bütünüyle ve topyekûn Aydınlanma-karşıtlığı olmaktan çok, Aydınlanmanın radikalizmine ("aşırılıklarına"), veya bir "yeni başlangıç yapma" düşüncesi olarak kendini milâtlaştıran Aydınlanmacılığa karşıtlıktı. Aydınlanmacılıktan muhafazakârlığa veya Restorasyon'a geçenlerin (Metternich, Alman Romantikleri) hareket saiki, böyle açıklanabilir.

Zaten Aydınlanmayı bir bütün olarak karşısına alması, muhafazakâr düşünüş bütünlüklü ve analitik bir sistem olmadığı için de beklenemezdi. Nitekim muhafazakârlık ideoloji olarak tanımlanmayı baştan itibaren benimsememiştir.[1] Karl Mannheim (1927: 24) onu bir "düşünce üslûbu,

1 Karl Mannheim (1927: 31), muhafazakârlığın serpildiği koşulların, toplumsal ilişkilerin ve düşünce dünyasının kendi içlerinde ayrıştığı (ve düşünce bölüklerinin siyasal düşünce etrafında yığıştığı) bir ortam olduğuna dikkat çeker. Muhafazakârlık, bütünsel ve yekpâre bir dünyanın vârisi olarak, ilk evre-

düşünüş stili" olarak tanımlar. Bu tarz, yitmekte olan bir zümresel-sınıfsal gerçekliğin, bir aydın zümresi tarafından düşünsel olarak formelleştirilmesinden doğar (Çiğdem 1997b: 32) - 'saf' haliyle üstünde düşünülmesi gerekmemiş olanın, 'kendiliğindenliğin', yine kendiliğindenlik adına düşünselleştirilmesi, muhafazakâr aydınların bu cehdine taklitsel ya da 'mimetik' bir edâ kazandırır. Aşağıda değinilecek olan romantizm de buradan çıkar. Muhafazakâr özbilinç, bir programa değil bir tavra, hayat karşısında analitik olmayan somut duruşa dayanır (Müller 1995: 17). Akıldan çok, duyuş/seziş kuvvetini öne çıkarır. Rasyonel yoldan bir sistem, bir toplumsal-beşerî ve evrensel bütünlük tasarlama ve "yapma" düşüncesine, daha genel olarak soyuta karşı derin bir şüphe ve tekinsizlik duygusu taşır. Bu şüphe ve tekinsizlik duygusu, muhafazakârlığı "bir toplumsal kötümserlik" (Mert 1997: 58), daha doğrusu toplumsala karşı kötümserlik olarak zuhur ettirmiştir. Ama paradoksumuzu unutmayalım: muhafazakârlığın tarihsel gelişmesi içinde sergilediği uyarlanma yeteneği ve mevcut -yeni- nizamlara sahip çıkma pragmatizmi, bu kötümserliği sinik bir tavra dönüştürür. Muhafazakârlık "zaten" varolana güvenir: Varolan, hem sebebin, nedenselliğin, hem de normatif açıklamanın, meşruiyetin bizzat kendisidir (Schmitt 1991: 119). İnsanî varoluşun kalıcı, ezelî-ebedî değerleri, ilksel, kurucu mâhiyetteki güçleri, tözsel, 'esas' içeriği, aşkın referansları, bunların hepsi, süregelen-süregiden somutta mahfuzdur. Bu değerlerin ve bu muhtevanın somut niteliği, onları değişmez ve ikame edilmez kılar. Kutsalın aslî niteliklerinden birisinin "bambaşkalık" olduğu dinî tecrübenin (Berger

---

de tepkisini, kapitalist modernleşmenin karakteristiği olan bu ayrışmanın tikel görünümlerine yöneltti. Dolayısıyla, Aydınlanmaya ve modernleşmeye eleştirisi, kısmî kaldı. Muhafazakârlığın bu ayrışmayı ve onun ortaya çıkardığı yeni dünyayı bir bütün olarak kavraması ve onun karşısında bir bütünsellik kurma arayışına girmesi, daha sonradır.

1993: 138) devamını görebiliriz burada. Örneğin mülkiyet, muhafazakârlar için, hususî, canlı ve belirli bir ilişkinin cisimleşmesi çerçevesinde anlamlıdır. Örneğin modernizmin soyut ve genel bir değer olarak yücelttiği özgürlüğe karşı, muhafazakârlar, ancak ve ancak "kendi gibi olma"ktan doğabilecek, özgül, özel ve niteliksel bir özgürlüğü koyarlar.

Muhafazakârlığın tarihsel evreleri ve biçimlerinin hepsi için ilksel, kurucu ve 'esas' önemde olan bu düşünüş tarzı çerçevesinde ağırlık kazanarak muhafazakârlığın alâmeti farikası haline gelen, böylelikle onun program/sistem eksiğini de bir bakıma telâfi ettiğini söyleyebileceğimiz izlekler var. Greiffenhagen (1961: 164 vd.), üç temel değerden söz eder: Din, Devlet, Otorite. Bunlara, bu değerlerin imtiyazlı taşıyıcıları olmanın ötesinde bizatihî değer hükmü kazanan Cemaat veya Millet'i, Gelenek'i ve Tarih'i eklemeliyiz. Bu değerleri veya izlekleri de, muhafazakârlığın tarihsel gelişmesi boyunca takip edebiliriz.

Dinin muhafazakâr düşünüşteki yeri tipik ve kritiktir: muhafazakârlık, vazgeçilmez hazinesi olan dini modern bir müdahaleye tâbi tutar, onu dünyevî saiklerle yeniden yorumlar, yeniden biçimlendirmek ister. Dini, belki kendisi uğruna olmaktan ziyade, toplumun istikrarı ve Otorite açısından kaçınılmaz sayar. Dindarlıktan çok, dinin ritüellerine, din bağına ehemmiyet verir (Beneton 1991: 110). Fransa'dan gelişen Katolik muhafazakârlıkta bu eğilim belirgindir. Bonald, *religion* (din) kelimesinin "birbirine bağlanma" anlamına gelen Latince köküne *(religare)* atıfla, dinin her şeyden evvel bir toplum/cemaat biçimi olma özelliğini vurgulamış; Chateaubriand, itikat ve iman yönünden çok cemaat olarak Hıristiyanlığa dayanmıştır (Nisbet 1990: 101 ve 109). Özgül cemaatler, dinî geleneklerin meşruiyetlerini ve makuliyetlerini yeniden üretip sürekli kılmalarının zaruri vasıtasıdır (Berger 1993: 82).Cemaat ve onun cisimleştir-

diği Gelenek, bağsızlaşmakta, atomizasyona uğramakta olan yeni toplum karşısında, dinsel bağla birlikte tarihte somutlaşmış bilgeliğin eseri ve taşıyıcısı olarak önemlidir. İşte, sahih dinle dinin dünyevî biçimleri (Gelenek ve Cemaat) arasındaki açıyı sıfırlaması, muhafazakârlığın dinle ilişkisinde tipik ve kritik olan noktadır. Tipik olan, modern bir tutum olarak muhafazakârlığın dini yeniden-biçimlendirmeye yönelerek Geleneği kırılmaya uğratması; kritik olan, bu muhafazakâr müdahalenin aslında, bir bakıma bekâsını sağladığı ve yeni yaşam dünyasını oluşturduğu dinî zihniyete, dindarlığa bir meydan okuma mâhiyeti taşıması ve bu durumun taşıdığı gizil gerilimdir. Bu iç çelişkileriyle beraber, Din-Cemaat-Gelenek 'teslisi'nin, muhafazakârlığın dinî kolunu tanımladığını da söyleyebiliriz.

Millet-Devlet-Otorite üçlüsü ise, muhafazakârlığın milliyetçi kolunun değer hiyerarşisini tanımlamamızı kolaylaştırabilir. Muhafazakâr düşünüşte Millet, Cemaat'e yüklenen anlam ve önemin bir başka anlatısıdır; tıpkı Cemaat gibi, aşkın ve kutsal bir tarihsel bağı ve atomizasyona uğrayan toplumsal ilişkilere karşı emniyetli bir tutamağı temsil eder. Kaldı ki birçok toplumda Milletin oluşumu, dinî cemaatin kendini yeniden tanımlamasının bir ürünüdür aynı zamanda. Ayrıca Millete verilen önem, "birey değil toplum" vurgusunu da simgeler. Devlet, yine toplumun istikrarının ve bütünlüğünün teminatı olarak değerlidir ve o da Gelenek için bir güvence olabilir. Buna göre insanların, Devlete ait olmakla ve kurumsal düzene, yerleşik kurumlara iştirak etmekle, ilâhî kozmosa da katılmış oldukları, gelip geçiciliği, dünyevî ufku aştıkları varsayılır (Berger 1993: 67). Ayrıca muhafazakârlığın "doğal" devlet biçiminin krallık olması ve kralın Tanrının yeryüzündeki temsilcisi oluşu, devlete kutsallık atfedilmesini sağlar (Greiffenhagen 1961: 168). "Yeni" devlet, hele monarşik 'özünü'

yitirmesinden sonra, muhafazakârlar için şüpheli hale gelmişti; ancak Restorasyon-sonrası dönemde, -yeni *status quo ante* olarak!- Devletle barışma sağlandı. Schelling'den Hegel'e uzanan çizgide, devleti mutlak ruhun dünyevî yansısı olarak düşünen Alman idealist düşüncesi, monarşik devletin kutsiyetini 'aydınlanmış' bir kutsiyete dönüştürdü. Birazdan değineceğim gibi, özellikle milliyetçiliğin muhafazakârlıkla eklemlenmesinden sonra, devlet (ki millî devlettir) milletin cisimleşmesi olarak da kutsiyet kazandı. Devlet, Otorite'nin de kurumsal olarak en sağlam dayanağıdır. Muhafazakâr düşünüşte Otorite, dinde de devlette de içerilen bir temel ilkedir. Bir güven ve meşruiyet kaynağıdır. Muhafazakârlığın rasyonalizme (veya onun 'aşırılığına') tahammülsüzlüğü, onun sabit ve somut olması gereken bir Otorite fikrini sarsmasındandır. (Muhafazakârlığın teknolojik rasyonalite ile eklemlenmesi ile bu 'sorunun' aşıldığını göreceğiz.) Devlet-Otorite değer silsilesi de, muhafazakârlığın bir başka kolunun, Devlet Otoritesini bir nihâi karar mercii ve sabit meşruiyet kaynağı olarak tasarlayan ve kendini 'soğuk' siyasal-hukuksal kavramlarla ifade eden siyasal muhafazakârlığın melceidir.

Tarih, muhafazakârlığın bütün bu değerleri ve izlekleri için totolojik bir izah kaynağıdır. Tarihsel geçmiş, dinî ve milliyetçi muhafazakârlığın mukaddeslerinin deposu ve iletkenidir. Carl Schmitt'in (1991: 91) veciz ikrarıyla: "Tarih, devrime uğrayanı restore eden tanrıdır."

Sadece Tarihin değil, muhafazakârlığın bütün değerlerinin totolojik izahlar sunduğunu söyleyebiliriz aslında. Bir değerler/izlekler düzeninden çok, değerler/izlekler dizisi sözkonusudur. Hepsi birbirinden çıkarılabilir, hepsi birbirinin gerekçesi olabilir. Muhafazakârlığın farklı mektepleri ve meşrepleri arasında şu veya bu değerin/izleğin ağırlıklı olması, bu durumu değiştirmez. Bu bakımdan, Carl Schmitt'in Romantikleri

eleştirirken kullandığı (aşağıda değineceğimiz) terimle 'vesileci' (bir bakıma da 'fırsatçı' - *occasionell*) düşünce stiline, muhafazakâr düşünüş de yatkındır. Bir "Asl"ı, bir kadim ve ezelî-ebedî değeri, sorgulanamaz somut bir kurumu/merciyi vaz'etmek esas, onun içeriği ise vesiledir..

Muhafazakârlığın tarihsel durakları

Hirschman (1994: 16 vd.) reaksiyoner ("gerici") akımı üç tepkisel dalga halinde inceliyor: Birincisi, yasalar önünde eşitliğe ve genel olarak yurttaş haklarına tepki; ikincisi, 19. yüzyıl sonlarından İkinci Dünya Savaşı arefesine dek süren, genel oy hakkına karşı çıkan tepki; üçüncüsü, İkinci Dünya Savaşı sonrasında Refah Devleti'ne tepki. Bu dönemleme muhafazakârlık için, salt siyasal-hukuksal terimlerle değil, kapitalist modernleşmenin toplumsal sonuçlarıyla (sanayileşmenin, iktisadîleşmenin, teknolojikleşmenin, şehirleşmenin... dönemleri) birlikte düşünüldüğünde, işlevsel olabilir. 19. yüzyılda muhafazakârların kapitalizm eleştirisi kimi zaman sosyalistlerinkinden daha serttir (Beneton 1991: 91); sanayi, sermaye, şehir karşısında tedirginlikten nefrete uzanan tutum, muhafazakârlığın önemli bir düşünsel saiki olmuştur. Ancak bu yazıda konjonktürel bağları üzerinde fazla durmaksızın, muhafazakâr fikriyatın büyük akımlarına değineceğim.

Öncü muhafazakâr düşünürler sayılan Burke, Bonald, De Maistre'in fikriyatına girmeye gerek yok; bunlar, yukarıda özetlediğimiz özcü düşünce stilinin başlatıcıları oldular. Muhafazakâr düşünüşün bu doğuş evresi için yapılan klasik ayrım, Fransız ve İngiliz muhafazakârlıkları arasındaki farka ilişkindir. Fransız muhafazakârlığı, monarşist rejimin ve dinî dünya görüşüne dayalı hayatın yeniden ihdasını hedefleyen Restorasyon hareketinin etkisini uzun dönem bo-

yunca (1848 devrimleri sonrasına dek) taşımıştır; dinî (Katolik) bir muhafazakârlıktır, katıdır. İspanya ve Portekiz'de de kök salan Katolik muhafazakârlığı içinde, monarşinin seçenek olmaktan çıktığını idrak edince diktatörlük rejimini savunan Donoso Cortes'in özgün bir figür olduğunu biliyoruz. İngiliz muhafazakârlığı ise, "liberal"di; parlamenter devrimi de Tarihsel Geleneğin bir parçası olarak benimsiyor, önem verdiği değerleri korumaya dönük işlevler yüklemek suretiyle "reform" fikrine aklı yatıyordu. (Amerikan muhafazakârlığı da bu soyçizgisinde gelişti.) Muhafazakâr "sosyal reform" fikri, 19. yüzyılın ikinci yarısında Kıta Avrupa'sına da yayılmış, özellikle Katolik muhafazakârlığına sirayet etmiştir.

19. yüzyılın ortalarından itibaren en önemli gelişme, muhafazakârlıkla milliyetçiliğin eklemlenmesi oldu. Bu gelişmenin temel saiki olarak, milliyetçiliğin anlamlandırılmasında, eşit yurttaşların katılımı esasına dayanan iradî ve 'evrenselci' tasarım ile, bir Cemaate doğuştan aidiyete bağlanan aşkın bir kader ortaklığı ideolojisi arasındaki gerilimde ikinci kutbun belirginleşerek millî devlete hâkim olmasını kaydetmeliyiz. Muhafazakârların, Milletin yeni ve daha dayanıklı Cemaat biçimi olduğuna (Anderson 1993) (veya daha keskin bir ifadeyle Milliyetçiliğin yeni Din olduğuna, bkz. Hayes 1995) kanaat getirmeleri, sözkonusu eklemlenmede önemli rol oynadı. Muhafazakârlık-milliyetçilik buluşması, burjuva devrimine dair "millî övüncün" muhafazakârlarca bir İngiliz hasleti olarak benimsenegeldiği İngiltere'de daha çabuk ve kendiliğinden, Fransa'da ise daha 'ateşli' bir ideolojik mesai sonucu gerçekleşti. Almanya'da da milliyetçilikle muhafazakârlık, Romantik akım çerçevesinde baştan itibaren mezcolmuştu. Siyasal düzlemde de Bismarck ve Prusya'nın küçük burjuva demokratı milliyetçi hareketi 'açığa düşürecek' şekilde yukarıdan aşağıya gerçekleştirdiği mil-

lî birlik, onu bir "imparatorluk yurtseverliğine" inkılâp ettirerek, milliyetçi enerjiyi muhafazakârlığın kuvveti haline getirmeyi başardı (Dann 1993: 144-5 ve 174-5). Maurras ve *Açtion Française,* dinin belirleyiciliğinde gelişmiş bulunan Fransız muhafazakârlığına milliyetçiliği zerketmesi ile, önemli siyasal etkileri olan bir girişimdi. "Vatan"ı, "Büyük Fransa"yı kralların ve binyıllık Tarihin mirasıyla yeniden anlamlandırarak milliyetçiliği kendine maletmeye yönelen bu girişim, soyluluğun yokolduğu ve Cumhuriyetin kurumlaştığı koşullarda muhafazakârlığın 'ileri doğru kaçışını' sağladı (Beneton 1991: 58 vd.).

Muhafazakârlıkla milliyetçiliğin buluşması, tipik örneğiyle yine Fransa'da, muhafazakârlıkla devletin barışmasını da beraberinde getirdi. Bunda, devletle Aydınlanma 'aşırılığı' arasındaki bağın korkulduğu kadar güçlü olmadığının anlaşılmasının etkisi vardı (Valjevac 1951: 151-4). Aydınlanmanın radikal kanadının -ve 19. yüzyıl ortalarında 'orada' duran sosyalistlerin-, yeni devleti ve yeni statükoyu tehdit eden bir güç olarak belirmeleriyle simetri içinde; muhafazakârlar, devletin Geleneği ve Otoriteyi hiçe sayan bir devrim organı değil, nihayetinde kutsal ve "Aslolan"ın bakiyesini cisimleştiren bir Kurum olduğunu gördüler. Bonapartist tecrübe, Marx'tan iyi kimsenin gösteremeyeceği üzere, bu dolaylı ve modernleştirilmiş Restorasyonun gerçekleşmesini sağladı.

Muhafazakâr fikriyatta Devlet, Milletin ve Tarihsel Geleneğin nakledicisi olmanın ötesinde, akılla kavranamayacak bir hikmet olarak Otorite'yi cisimleştirmesiyle önemlidir. De Maistre'de izleri bulunabilen bu çizgideki muhafazakârlar, ortaçağların Tanrı Devleti veya Hikmet-i Devlet fikrinin refleksiyonunu gerçekleştirdiler. "Siyasî-Hukukî Muhafazakârlık" olarak tanımlayabileceğimiz bu çizgiyi, en iyi, onu Birinci Dünya Savaşı ertesinde mükemmelen modernleştiren

Carl Schmitt'in öğretisinden anlayabiliriz. Carl Schmitt, egemenliğin meşruiyeti ve hukukîliği ilkesini, Devletin norma üstünlüğünü izah ederek sahiplenir. Ona göre hukuk kendi kendini gerçekleştiremez. Bu durumda da Devlet, salt hukuku 'bildiren' ve bunu nötr bir şekilde gözeten merciye indirgenemez. Nihâî karar ve karar verici, olmazsa olmazdır; "hakkı sağlamak için haklı olması gerekmeyen Otorite", hukuken gereklidir (Schmitt 1996: 13-36). Zira hukuk ve meşruiyet, ancak hukuku koyan (Anayasayı yapan) ilksel kurucu güç olarak Devlet, bu kurucu iradesini her durumda yeniden üretebildiği, yeniden gösterebildiği müddetçe bâki kalacaktır. Soyut bir normatif otoriteye karşı somut devletin egemenliğini savunan bu muhafazakâr öğreti, (Katolik) teolojiye de gönderme yapar. (Schmitt'i burjuva hukuk teorisiyle faşizmin eklem yeri olarak ele alan Ingeborg Maus (1980: XVll), "Anayasal teoloji/Anayasa teolojisi" diyor.) Teolojik düşünüş, 'sahih' anlamda siyasal olanın teminatıdır. Teknoloji ve ekonominin iradeyi felcedici etkisi altında kaybolma tehlikesiyle karşı karşıya bulunan 'sahih', teolojik siyasallığın teminatı da Devlettir.

Burjuva devriminin iki "klasik" modeline bağlı Fransız-İngiliz ayrışmasının yanında, bu modellerden "klasik" bir sapma sayılan Almanya'daki muhafazakârlığı ayrıştırmak gerekir. Alman muhafazakârlığının ilk özgül biçimi, muhafazakârlığın modernleşmesinde önemli bir örnek vaka olan Romantizm'dir. Bu akım, "Erken-Romantik" döneminde "yeni"yi ve "Devrim"i sahiplenip, sonraki evrede muhafazakâr fikriyata yöneldi - fakat, muhafazakâr değerleri "devrimci" bir şekilde elde edilebilecek "yeni" bir düzenin anahtarı olarak tasvir ederek! Karl Mannheim'ın tasviriyle idealist düşünürlerin dünyaya yabancı haliyle memurun somut görevleri arasında bir yerlerde salınan (Mannheim 1927: 47), çünkü kendi kendilerine, yücelttikleri Devletle özdeş-

leşen Romantik aydınlar; tıpkı Devletle olan bu ilişkileri gibi, pratiği ve somutu, felsefî kaziyelerden çıkarak oluşturmaya çalıştılar. İçinde hareket ettiği, bağlı olduğu bir Gelenek üzerine düşünen "klasik" muhafazakârlığın tersine, -başta "Millet" olmak üzere- geleneksel değerlerine, çıkarsama ve "romantize etme" (bir romana başlar gibi tasarlama; başlatma) yoluyla vardılar. Geleneği veya daha doğrusu Gelenek olarak tasarlananı ve onun söylemini, kendi içinden dönüştürerek değil, Geleneği -tabiatıyla dışsal bir konumdan- önce vareden bir fikrî pratikten sözediyoruz. Bu, modern rasyonalizmin öznelciliğinin, her şeye kâdir özne fikrinin muhafazakârlaşması demekti. Devlet, Millet, Kilise vb., "kendini gerçekleştiren birey"in allegorileri idi (Brecht 1996: 51). Veya öbür yanından bakıldığında, öznellik fikrinin abartılması, mutlaklaştırılması, radikalleştirilmesi anlamına geliyordu; böylece Romantik özne, aşkın ve kutsal olanın ikamesini sağladı - Fransız Devrimi'nin aklı tanrılaştıran (pozitivizmde şâhikasına varacak olan) 'aşırılığının' tersine döndürülüşüydü bu... Siyasal muhafazakârlığın pîri Carl Schmitt (1991), Romantizmi 'gerçek' muhafazakârlıktan ayrı tutarak, içeriksiz, gayrı-ontolojik, *occasionell* (vesileci-fırsatçı) bir düşünüş olmakla eleştirir. Ona göre Romantizm kendi öznelliğinin (sanatkârane) yaratıcılığına tutkundur, bunun için her şeyi vesile sayar veya her şeyi buna vesile sayar. Romantik nesnelerin birbirinden ayırdedilmesi, aralarında bir hiyerarşi kurulması müşküldür (Schmitt 1991: 123). Böylece Romantizm, dinselliği ve 'sahih' otoriteyi de kendi öznelliği için bir vesileye indirger (Schmitt 1991: 21). (Oysa mümin bir Katolik olan Schmitt'e göre Katoliklik Romantiklikle asla bağdaşmaz; çünkü Romantik öznenin değerlerinden farklı olarak, sahiden 'zaten var' olan bir değerler manzumesidir.) Schmitt'in, muhafazakârlığın 'çarpıtılması' olarak eleştirdiği bu Romantik eğilimin,

tam da muhafazakârlığın bekâsını sağlayan bir yetenek olduğunu düşündüğümü yukarıda belirtmiştim.

19./20. Yüzyıl dönümünde, "burjuva dekadans"ının -herhalde telif hakkı Nietzsche'ye teslim edilmesi gereken- kıyıcı bir yergisiyle beraber; modern sanayi uygarlığının mekanizmine, gayrıinsanîliğine, sıradanlığına karşı sahici, dolaysız, somut "hayat"ı, o "hayat"taki doğal sanat ve dehâ gücünü metheden 'felsefeler' doğmuştu (Lukacs 1982a: 34 vd. ve 1982b: 122 vd.). Bu birikimin üzerine, Birinci Dünya Savaşı'ndan sonra uğranılan yıkımın "insaniyet nâmına" yarattığı büyük hayal kırıklığının, modernizme, liberalizme, rasyonalizme dönük tepkileri alevlendirmesi, muhafazakâr 'duruşa' yeni bir dayanak (ve yeni bir edâ) kazandırdı. Soyut ve analitik olana karşı "zaten olan"ın, somutun erdemini savunan muhafazakâr tavır, bu iklimde radikal ve atak bir görünüme büründü. Muhafazakâr eleştirinin böylece şiddetlenmesi ve 'devrimcileşmesi', *status quo ante*'nin tamamen yitip gitme tehlikesini idrak edişinin de sonucuydu (Greiffenhagen 1961: 171). Savaş ve sonrası, geleneksel toplumsal ilişkileri ve kurumları artan bir hızla altüst ederken; bu altüst oluşu istikrara kavuşturup nizama bağlayacağı umulan burjuva düzeni de bu yeteneğini kaybetmiş ve yeni bir (sosyalist/komünist nitelikli) Devrimin tehdidine maruz görünüyordu. Muhafazakâr tepki, Gelenekle beraber geleneksel muhafazakârlığın da iyice güçten düştüğü bu ortamda, temel kişiliğine ters görünen "kuruculuk" ve "devrimcilik" iddiasıyla ortaya çıktı. Bu tepkinin ayırdedici özelliği, yitirilen mitosu ve değerleri politika yoluyla yeniden inşa etmenin mümkün olduğuna inanmasıydı (Müller 1995: 23). Ardzeminindeki felsefî yönelimlerden Bergsonculuğun bir tabiriyle bu "hayat hamlesi", muhafazakârlığın modernleşmesinde en önemli adımdı: Bu adımla muhafazakârlığın, modern bir ideoloji ve siyasal program olma özelliği açığa çıktı;

o da pekâlâ bir 'toplum yapma' tasarımıydı. Muhafazakârlık, somut değerlerini ve "zaten"lerini, modernliğin soyut maddî ve bilişsel araçlarla dolu kataloğundan yararlanarak imal edecekti artık.

Sözünü ettiğimiz adım, modernliğin Batılı-klasik gelişmesi açısından "sapma klasiği" kabul edilen Almanya'da siyasal ifadeye kavuşurken, "Genç Muhafazakârlık" ve sonra "Muhafazakâr Devrim" adını almıştı. Muhafazakâr Devrim'in öncü isimlerinden Moeller van den Bruck'un şu sözü, muhafazakârlığın bu kritik evresindeki kurucu-devrimci iradeyi özetler: "Muhafazakârlık, muhafazaya değer olan şeyler yaratmaktır." Genç Muhafazakârlık ve Muhafazakâr Devrim düşünüşü, eski muhafazakârlığı aynı zamanda "Batı taklitçisi" olduğu için yapay ve cansız olmakla itham ediyor; -ötedünyanın değil- budünyanın güçlerine dayanarak, sürekli tazelenerek ve sürekli muhakeme edilerek hep yeniden iktisap edilecek bir muhafazakârlığın, ebedî ve ilksel olana (ve gerçekten "yeni"ye) ulaşmanın tek yolu olduğunu ileri sürüyordu (Faye 1977: 66 vd.). Muhafazakâr Devrimcilerin, kuvvetli bir anti-kapitalizme ve bazen doğrudan doğruya komünist imge ve sloganların uyarlanmasına yaslanan statüko karşıtı radikal bir söylemi vardı. Mevcut kapitalist sistemi ve parlamenter demokrasiyi, "Eski Düzen" olarak adlandırıyorlardı; Almanlığın ve Batı kültürünün yeniden doğuşunu sağlayacak olan kendileriyle "huzur ve istikrar" isteyen "düzen güçleri" arasındaki çelişkiyi, "Devrim-Reaksiyon" karşıtlığı olarak ifadelendiriyorlardı (Strasser 1938: 7-10). Bir yandan da anti-kapitalist ve anti-burjuva tepkiler kozmopolitlik, yabancılaşma, yozlaşma vb. kavramlar üzerinden anti-komünizme ve sol karşıtlığına transfer ediliyor, dolayısıyla "Devrim"in düşmanı komünizm ve sol oluyordu. Komünizmin/solun oluşturduğu tehlike, Milleti 'kendi öz Devrimi'nden alıkoyması, hedef şaşırtmasıy-

dı. Bunun için, yine van der Bruck'un deyişiyle, Muhafazakâr Devrim'in davası "Devrimi (komünist) Devrimcilerin elinden almak", "Devrimi elde etmek" idi. Muhafazakârlığın yeni, ilerici, gelecekçi bir çehre kazanmasını sağlayan Muhafazakâr Devrim, nasyonal-sosyalizme (özellikle onun 'sol' kanadına) inkılâp etmiştir. Nasyonal Sosyalizm, Alman muhafazakârlığının Birinci Dünya Savaşı ertesinde rıza gösterdiği teknoloji-gelenek 'sentezini', bu gönülsüz ve yüzeysel mâhiyetinden doğan kısıtlılığından kurtararak radikalleştirmiştir: geleneği korunacak bir geçmiş değil kurulacak bir gelecek halinde estetize ederek ve bu uğurda teknolojiyi had safhada yücelterek (Klinger 1992: 789-90)... Keza rasyonaliteye ve aklî muhakemeye karşı 'hayat'ı ve özellikle estetiği (estetik bir tavrı) öne çıkarışındaki radikalizmle, Nasyonal Sosyalizm zaten görüp görülebilecek en radikal muhafazakârlıktır belki de! Muhafazakâr Devrim'in birikimi, uzun vadede de "eski" muhafazakârlıkla kapitalizme uyumlu yeni-muhafazakârlık arasındaki geçiş evresini oluşturmuştur (Müller 1995: 142).

Birinci Dünya Savaşı ertesinden farklı olarak -görece- istikrarlı bir dünya düzeninin oluştuğu ve kapitalizmin genişleme ivmesini sürdürdüğü İkinci Dünya Savaşı sonrasında, göz attığımız Batı dünyasında muhafazakârlık umumiyetle uyumlu, konformist bir rotaya girdi. Muhafazakâr tedirginliğin kaynağı, "komünizm" heyûlası üzerinden, dışsallaştırıldı. Bu tehlikenin kendi toplumundaki nüvelerini teşkil eden sol güçler ve 'öz' değerleri erozyona uğrattığı düşünülen Sosyal Refah Devleti'nden duyduğu tedirginlik dışında, muhafazakârlığın statükoyla ciddi bir sorunu yoktu. Teknolojiyle ve "teknik akıl"la barışması, barışmaktan öte onunla hararetle özdeşleşmesi, bu uyum döneminde muhafazakârlığın yeni iktisabı oldu. Teknoloji ve "teknik akıl", Otorite kavramına sıkı sıkıya raptedildi. Bu barışmanın, modernlik

ve kapitalizme yönelik eleştirisi uzun ömürlü ve sert olan Alman muhafazakâr geleneğinde özellikle ehemmiyet taşıdığını söyleyebiliriz.

Muhafazakârlık, kapitalizmin teknolojik veçhesiyle uyuşurken, modernizme dönük eleştirisini kültüre münhasır kılmıştı. Daniel Bell'in, kapitalizmi, ekonomik yeniden üretimi uğruna kendi kültürel değerlerini, toplumsal disiplinini, yaratıcılığını tehlikeye sokan tüketim kültürüne paçayı kaptırmakla itham eden eleştirisi meşhurdur (Dubiel 1985: 27-8, 36). Bu eleştiri, 1980'lerde İngiltere'de Thatcher ve ABD'de Reagan iktidarlarıyla kendini gösteren Yeni Muhafazakârlığın habercisi sayılır (Habermas 1985: 35 vd.). Yeni Muhafazakârlığın mümeyyiz vasfının, liberalizmle muhafazakârlığı çok sıkı bir şekilde lehimlemesi olduğunu düşünüyorum. Bu yeni liberal-Muhafazakârlığın merkezî savı, modern liberal toplumların, değerlerden arınmış, kültürel kimlikten yoksun toplumlar olamayacakları, olursa yozlaşacakları ve çökecekleridir; liberalizmin temin ettiği özgürlük, ilerleme ve yaratıcılık, ancak toplumun birtakım temel değerleri muhafaza edilirse varlığını sürdürebilecektir. İtiraz, kozmopolitizme yönelik eski muhafazakâr itirazdır, savunulan, Gelenek-Din-Millet-Devlet-Otorite vb. eski muhafazakâr değerlerdir, görünürde. Yeni Muhafazakârlığı yeni kılan, öncelikle, bu "eski" değerlerin büyük ölçüde liberal toplumu güvencelemek üzere savunulmasıdır. Liberal değerler, Yeni Muhafazakârlığın çeperinde gelişen yeni ırkçılığın, neofaşizmin de katkısıyla, evrensel olmayıp Batılı ulusal geleneklere özgü tarihsel miraslar biçiminde kodlanırlar. (Yeni Muhafazakârlık, bu veçhesiyle, liberal siyasal geleneğin özcü savlarla bezeli gizli yüzünün görünür hale gelmesidir aslında.) Ayrıca, sözkonusu değerler, eski muhafazakârlığın onlarla sahip olduğu maddî toplumsal bağla kıyas edilemeyecek kadar yüksek derecede atomize yapılarla örülü inorganik bir çerçeve-

de savunulur - bununla ilişkili olarak, 'en' modern, teknik ve sentetik biçimlerde savunulur; ve Yeni Muhafazakârlık gerçi bazan Muhafazakâr Devrimciliği andıran 'radikal' ve 'yenilikçi' bir söylem kullansa bile, onunla kıyas edilemeyecek kadar açık bir konformizm ve statükoculuk içerir. Muhafazakârlıkla liberalizmin Yeni Muhafazakâr bireşiminin hassas bir noktası devlet meselesidir: Yeni Muhafazakârlık, yeni-liberal deregülasyon politikaları doğrultusunda sosyal işlevlerinden arındırılmasına destek verdiği Devletin, 'çıplak otorite' olarak kendinden menkul meşruiyetini tahkim etmeye çaba sarfeder; bu tahkimat, Devletin, sistemdeki büyüyen meşruiyet açığını (hem halkla ilişkiler politikası hem baskı aygıtıyla) kapatmasına yarayacaktır.

2- TÜRK MUHAFAZAKÂRLIĞI - BAZI FİGÜRLER

Batı dışındaki dünyada muhafazakârlık, modernleşme süreçlerinin ve Batı uygarlığının meydan okuması karşısında, 'otantik' uygarlığın öze dönerek dirilişi için çağrı yapan gelenekselciliğin izinde gelişti. Laroui (1993: 114), tarihsel olarak Geleneğin, büyük bir saldırıya maruz kalmaktan doğduğunu boşuna söylemiyor. Gelenek adına verilen tepki, genellikle bir dinî reform arayışıyla birleşti ve bu süreçte dinsel dilin ve zihniyet evreninin modern bir söyleme dönüştüğü görüldü. Dinî zihniyetin modernleşmesi, bir ön-milliyetçilik işlevi gördüğü gibi, milliyetçilikle dinî ideoloji arasında kalıcı bir etkileşimi başlattı - en azından İslâm dünyası için bunu söyleyebiliriz (bkz. bu kitaptaki üçüncü makale). Otantik geleneği ihyâ etmeye dönük arayışın vadisindeki bu etkileşim, dinî (İslâmcı) ve milliyetçi akımlara muhafazakâr bir düşünüş ve tavrın tohumunu ekti. "Klasik" modernleşmeden "klasik" sapma yolu olarak ideal-tipleştirilen Alman örneğindeki Romantizm-Muhafa-

zakâr Devrimcilik çizgisi, Batı dışı dünyada gelenekçi-muhafazakâr denebilecek yönelimleri anlamak için işe yarayabilir. Almanya'daki gibi "üçüncü" dünyada da, Geleneği diriltme hatta laikleşmiş milliyetçi akımlara bakarsak Geleneği/Özü/Aslı varetme, yaratma hedefi; modernist değişimci-ilerici programlarla muhafazakâr yönelimler arasında bir akrabalık doğmasına yolaçtı. Otantik kültürün Özünü/Aslını koruma, aslına bakılırsa yaratma hedefiyle toplumu modernleştirme hedefi arasındaki iç bağıntı ve süreklilik, muhafazakârlığı modernleşmenin ve liberalizmin gölge-olgusu kıldı. Yazıya başlarken vurguladığım, muhafazakârlıkla modernlik arasındaki bu refakat ilişkisinin, modernleşmeyi "gecikerek" yaşayan toplumlarda daha bariz göründüğünü söyleyebiliriz.[2]

Türk İnkılâbı: Muhafazakâr Modernleşme

Bu bağlamda, Türk modernleşmesinin de, muhafazakâr bir duruş ve düşünüş refakatinde geliştiği söylenebilir. Türk modernleşmesine hâkim olan paradigma, yani Kemalizm, kuşkusuz kendisi hakkındaki bilinci itibarıyla muhafazakârlığa ve kendini muhafazakâr olarak algılayan konumlara karşıttır; inkılâpçıdır, ilericidir, cumhuriyetçidir, modernisttir. Ancak, 'soyut' hümanizmacılık ve kozmopolit Batılılaşmacılık, azimli savunucuları ve karikatürleştirilen örnekleri olmasına karşılık, hâkim çizgi olmamıştır. Hâkim çizgi, Gökalp'in simgelediği ama ona özgü olmayan, medeniyet-kültür ayrımıyla belirlenmiştir; modernleşmeyi (yeni medeniyeti) "Türk Ruhu"nu (Türk Kültürünü) ihyâ edecek ilâç olarak gören bu zihniyet, "Türk İnkılâbı"na içsel olan muhafazakâr damar-

2 Bu vurguyu yaparken, muhafazakârlığın bir programdan ziyade bir düşünüş tarzı, bir duruş olarak anlaşılabileceğini hatırlatmakta yarar var: Modernlikle muhafazakârlığın 'birleşmesi' ile kastettiğim, bunların aynılaşması değil, modernleşme sürecinin muhafazakâr bir tarzda 'ilerlemesidir'.

dır. "Türk Aydınlanması" terimiyle de destanlaştırılan 'otantik' Türk modernleşmesinin muhafazakârlığa taban tabana zıt varsayılması, muhafazakârlığın genellikle dinsel gelenekçiliğe indirgenmesinden ötürüdür. Türk İnkılâbının aşkınlık ve kutsallık anlayışının, Öz/Asıl kavramının siklet merkezi ise, millî kimliktir. Türk millî kimliğinin, -evrensellik iddia ettiği durumlarda bile- özcü bir kimlik kurgusu olduğunu bu kitaptaki birinci makalede tartışıyorum. Levent Köker'in (1996: 160), Alman muhafazakâr akımına ve bu akımı kuramlaştıran Jeffrey Herf'e atıfla, Kemalist milliyetçilik anlayışını yine medeniyet-kültür ayrımına yüklediği anlam nedeniyle "gerici modernizm" olarak tanımlayışı, Türk modernleşmesini "muhafazakâr modernleşme" olarak düşünme önerimi destekliyor. Nâzım İrem (1997), muhafazakâr düşünüşün Kemalist-Cumhuriyetçi toplumsal inşa sürecindeki sürekli 'markajını' vukufla sergilemiştir.

Muhafazakâr sıfatı, Türk modernleşmesine, siyasal rejimin kurumlaşıp kendini bir statüko olarak varetme sürecinde geliştirdiği otoriter-devletçi karakter bakımından da uyuyor. Türk Cumhuriyetçiliği, reşit muamele yapmadığı, Füsun Üstel'in terimiyle "vazifelere borçlu" gördüğü bir yurttaş tipini varsaymış ve 'yetiştirmiş' -bu anlamda Osmanlı patrimoniyal ve "ceberrut" devlet geleneğini muhafaza ederek modernleştirmiş (İnsel 1995)-; buna karşılık gerek iktisadiyat ve burjuvazi üzerindeki denetimiyle (İnsel 1996), gerek inşa ettiği Devlet Mitosuyla (Bora 1998b), Devlet'i siyasal *nomos*'un kalbi olarak varetmiştir. Devletçi ve siyasî-hukukî muhafazakârlık, Türk muhafazakârlığının, analitik bir şekilde ele alınmamış çok önemli bir boyutunu oluşturmakta.[3]

3 Coşkun Kırca'nın *Devlette Yozlaşmayı Yenmek* adlı kitabı (İstanbul: Milliyet 1994), siyasal-hukukî muhafazakâr tutumun yetkin bir belgesidir.

Türk modernleşmesinin, muhafazakâr sıfatlı bir modernleşme tecrübesi olduğu, işaret ettiğim kaynaklarda ikna edici bir şekilde açıklanan ama elbette daha da tartışılması, açılması ve yayılması gereken bir tezdir. Bu tartışmaya girmiyor, bu tezi veri sayarak geçiyorum. Burada girişeceğim iş, Cumhuriyetin erken döneminin düşünce dünyasında, muhafazakârlığı sıfat değil isim -veya sıfattan çok isim- olarak kullanabileceğimiz kişiler ve 'ekoller' üzerine yorum denemeleridir.

Baltacıoğlu, Tanrıöver, Safa ve Arık. Romantik muhafazakârlar mı?

İsmayıl Hakkı Baltacıoğlu, Hamdullah Suphi Tanrıöver, Peyami Safa, Remzi Oğuz Arık, değişik konumlar işgal etmekle beraber, Türkiye'de milliyetçi-muhafazakârlığın ön-tarihine yerleştirilebilecek düşünce adamları. Muhafazakârlığın, sıfat değil isim olarak, muhalif veya sapkın sayıldığı, 1950'ler öncesi dönemin isimleri. İlki resmî-kurumsal kültürün hep dışında veya marjında durmuş; ikincisi resmî ideolojinin tasfiye etme gereği duyduğu bir kurumun (Türk Ocakları) başında bulunmuş ve bu tasfiyeden sonra marja kaymış; üçüncüsü ise gözde bir kültür-sanat adamı ve Cumhuriyet ideologlarından iken, bir 'kavga adamı' olarak milliyetçi-muhafazakâr akımın kurucu kuşağına geçmiş. Remzi Oğuz Arık ise muhafazakâr millliyetçiliğin siyaseten aktif, fakat popüler milliyetçi cereyanın kıyısında kalmış bir şahsiyeti. Onlara "Romantik" sıfatıyla yaklaşmak açıklayıcı olabilir mi? Bu dört figürü, bu soruyu sorarak ele alacağım. (Romantik sıfatını, duygululuk, hayalcilik, mistik anlam ve çağrışımlara tutkunluk gibi 'harcıâlem' özelliklerinden öte, yukarıda Carl Schmitt'in düşünceleri bağlamında özetlediğim çerçevede kullanıyorum.)

İsmayıl Hakkı Baltacıoğlu, modern hatta modernist anlamda muhafazakârlığın 'hakkını' veren bir düşünce adamı. Başlıkları birbirini tamamlayan ve medeniyet-kültür ayrımına duyduğu sadakati simgeleyen iki kitabı *Türke Doğru* (1943) ve *Batıya Doğru*'da (1945), ayrıca *Yeni Adam* dergisi yazılarında; Baltacıoğlu modern hayata doğru dönüşümün gerekliliklerini "Türk" ve geleneksel olanın cevheriyle telif etmek için birçok özgül kültürel konuda öneriler, fikirler geliştirir. Konumunu, "irtica ve muhafazakârlık"tan hassasiyetle ayırdettiği, "An'anecilik/Gelenekçilik" olarak tanımlar (1943-1: 20, 27). Millî devrimlerde temel, gelenekçiliktir (1943-1: 57). 'Menfî' (gerici, reaksiyoner, "eski") muhafazakârlığa karşı o, "değişmeyen cevher" (1943-1: 12) ve "milletin özü" (1943-2: 20) saydığı Geleneği yenileyerek yaşatmanın yollarına kafa yorar. Ona göre en modern ve inkılâpçı emir, "kendine dön!"dür. "Kültür yapılacak, kurulacak bir şey değil, duyularak yaşanacak bir şeydir" (1943-2: 22); Kültür'ün maddesi de Gelenek'tir. Sanat dallarının herbirine, damak zevkine, mobilyacılığına kadar varıncaya dek, modernliğin cevherini de içinde taşıyacak şekilde bir "Türk üslübu" kurgulama cehdi, Baltacıoğlu'nu bir Romantik olarak düşünmemize elveriyor. Yaratıcılığa, İnsan-Özne'nin (esasen Türk-Özne) yaratıcılığına olan tutkusu, onun en bariz Romantik özelliğidir. *Türke Doğru,* işe yaramaya, yaratmaya, üretmeye dönük gayrete getirici emir-çağrılarla doludur: "ye, iç, büyü, yemiş ver!" "durma, yarat!", "çoğal", "doğaya hâkim ol!" (Baltacıoğlu, doğayla ilişkili olarak romantik tutumu reddetmek gerektiğini söylerken, "hassaslık, duygusallık" anlamında değil, yukarıdaki paragrafta belirttiğim üzre Schmitt'in anlattığı anlamda Romantiktir.) Aşkınlığı-kutsallığı dinsel olmayan bir değere, Millete transfer etmesi de, Baltacıoğlu'nun, sırf ona değil Türk millî kimliğinin inşa dönemine özgü olan bir Ro-

mantik hissiyatıdır: "Allaha, meleklere, ahirete inanır gibi fazilete, hayra, vazifeye ve bütün bunların da kaynağı olan milletin kutsal hayatına inanacaksın!" (1943-2: 18) Son bir nokta: Baltacıoğlu, Cumhuriyetin ve Tek-Parti döneminin kuruluş döneminde onu Romantik aydınların "toplumsal açıdan bağsız ('kopuk') aydın" tipolojisine yaklaştıran bir biyografiye sahiptir: 1933-1942 döneminde üniversiteden dışlanmış ve dergi çıkartarak, toplumsal ve siyasal açıdan 'bağsız' bir aydın konumundan Türk modernleşmesine 're'sen' katkıda bulunmuştur.

Hamdullah Suphi ve Peyami Safa -ikincisinde çok daha belirgin olmak üzere-, tipik bir Romantik biyografi özelliğini kişileştirirler: İnkılâpçı, yenilikçi-ilerici konumdan, aynı iştiyak ve coşkunlukla muhafazakâr bir konuma geçmişlerdir.

Hamdullah Suphi Tanrıöver, Başkanı olduğu Türk Ocakları'nın kapatıldığı 1931'e kadar, yeni Türk milliyetçiliği davasının öndegelenlerindendir. 1929'da yayımlanan *Dağyolu*'nda, koyu -ve ırkçı/özcü- milliyetçiliğinin rüknü olarak koyu bir inkılâp savunuculuğu yapar; Türk İnkılâbı'nın muhafazakâr modernist niteliğinin tipik bir örneğidir. 1920'lerdeki konuşma ve yazılarında, dönemin dinî anlam dünyasını milliyetçilikle ikame etme yönelimini doruklaştırır; dinde reformasyonun hararetli bir savunusunu yapar, "inkılâpların mukaddesatı"nı vurgular, Türk Ocağı'nı mâbete benzetir. Hamdullah Suphi'de o zamandan itibaren bariz olarak görülen tipik bir Romantik özellik, hitabet ve belâgate tutkunluğudur. Üstün vasfı, hatipliğidir. "Hayatı boyunca... fıtrî mesleği olan hitabetin peşinde koşmuş" (Baydar 1968: 82), "ağlatan konuşmalar" yapmak istemiştir. Dili, yüceltmeler, mübalâğalar ve enüstünlük sigaları ile doludur. (Carl Schmitt, muhakeme, akıl yürütme, argümantasyonun yerine, kelimelerin içeriklerini ikin-

cilleştiren estetik sözü ve 'nâtıka'yı koymanın, Romantizmin söylemsel karakteri olduğunu anlatır. Schmitt 1991: 189. Bu totolojik -ve irrasyonelliğe meyilli- konuşma biçiminin salt Romantizme değil muhafazakâr söylemin tamamına şâmil olduğunu söyleyebiliriz aslında.) Tanrıöver, 1940'ların ortalarından sonra inkılâpçı ve laisist cenahtan uzaklaşmıştır (CHP milletvekilliğinden de ayrılarak bağımsız kaldı). Nedeni, "Eserin" (Türk İnkılâbının) manevî tarafının zayıf kalmış olduğunu düşünmesidir. 1947'de CHP 7. Kurultay'ında türbelerin yeniden açılmasını savunur; türbeler, "milletin efradını birbirine bağlayan bin senelik akideler"dir (Baydar 1968: 366). 1949'da Türk Ocakları'nın yeniden açılışında söylediği nutukta bir Kültürel Restorasyon talep eder: Dil Devriminin aşırılığını sorgular; "inkılâp tufeylilerine" karşı, "milletlerin en eski, en devamlı müessesesi ve son müdafaa siperi olan dine" sahip çıkar: "Son Türk İnkılâbı, din sahasında taassubun karşımıza diktiği ifratlardan dolayı kendisi de ifratlara sapmıştı. O ifratlardan yavaş yavaş sıyrılmaktayız. Fransız İnkılâbında da, Rus İnkılâbında da böyle oldu ve bizimkinden çok daha aşırı bir şekilde, hepsi makule döndüler. Biz de makule dönüyoruz" (Baydar 1968: 63-68). İnkılâbı 'tadında bırakıp' makule döndürmek, modern muhafazakârlığı özetleyebilecek arzudur.

Modernizmin ve inkılâpçılığın 'kurma, yaratma, yeniyi başlatma' heyecanını muhafazakâr direniş ruhuna transfer etmek, 'klasik' Romantiklerde çokça rastlanan bir özellik - bu özellik Tanrıöver'de belki o kadar belirgin değildir, buna karşılık Peyami Safa'da gayet belirgindir. Peyami Safa'nın keskin kalemi, Türk İnkılâbından evrensel önemde, dünyayı değiştirici bir cevher çıkarma iddiasından, inkılâpların yanlışlarına ve "aşırılıklarına" karşı şiddetli bir tepkiye yönelmiştir. 1938'de yayınladığı *Türk İnkılâbına Bakışlar*'da,

Türk İnkılâbı'nın, "varlığının ve ruhunun en büyük işkencesini oluşturan" Doğu-Batı arasındaki sıkışmışlığını aşacak bir yeni medeniyet kurma kabiliyetini vaaz eder. (Etkileyici Romantizm eleştirisini son defa zikretmeme izin verilirse, Carl Schmitt, muğlâk bir 'üçüncü yolculuğu' da, siyasal sorumluluk üstlenmeyen, somut sorunlar karşısında açıkça tavır almayan Romantizmin bu ahlâki zaafının göstergesi sayar.) Ona göre Şark medeniyetine özgü ilâhî-mistik görüş nasıl kör imana götürüyorsa, Batı medeniyetinin ilmî düşüncesinde ifrat da kör akideciliğe, mefhumculuğa götürür. Türkler, ilimcilikte dar sistemcilik safhasına girmedikleri için, yeni katıldıkları Batı medeniyetinin bu zaafından sakınma şansına sahiptir; bunun için, eski medeniyetleri olan Şark'a has kuvvetli seziş hassalarını korumalıdırlar. Velhâsıl: "Türkiye, Avrupa ile Asya'nın zifaf döşeği"dir (1990: 130, 189-90). Peyami Safa daha sonra bu kitaptaki kadar bütünlüklü yazmamış; laikliğin Batı Medeniyetinin şartı ve esası olmadığına, inkılâbın gelenek düşmanlığı demek olmadığına, ileri Avrupa medeniyetinin de geleneklerinden doğduğuna vb. (Safa 1978: 84 vd.) dikkat çekmeye dönük muhafazakâr inkılâp tashihlerine yönelmiştir. Bu doğrultuda, "devrim yobazlarına" karşı haşin polemikleri ile tanınmıştır. Peyami Safa'nın Romantik bir özelliği, dinsel olmayan bir mistisizm tahayyül etmesidir. Gerçi dine (daha ziyade soyutlanmış bir tasavvufa) gönderme hiçbir zaman ihmal edilmez; fakat mistisizmin öznesi, 'otantik' dinsel tecrübe değil, insanî ruhsal melekeler, duyuş-seziş gücü ("mistik enerji"), velhâsıl mistik-özne olarak insandır ("ruh filozofları"). Zaten Safa'nın teorik referansları da, Cumhuriyetin ilk döneminde Türk muhafazakâr düşünüşünün (aslında sadece muhafazakâr düşünüşün de değil - bkz. Ülken 1979: 257, 296, 352, 369 vd.) etkilendiği, Bergson başta olmak üzere, Batılı irrasyonalist hayat felsefeleri-

dir (Safa 1979: 175-288). Peyami Safa mistisizmi bu nedenle, günümüzün milliyetçi-muhafazakâr yazarı Beşir Ayvazoğlu'nun[4] -sırf Onu kastetmeyen- sözleriyle, "Batılı panteist havalı"dır (Ayvazoğlu 1996: 260-3). Peyami Safa'nın dine hürmetkâr ama Öznelci mistisizmi, *Türk İnkılâbına Bakışlar*'da henüz nüve halinde bulunur; daha sonra ise galiba daha ziyade romanlarında özgün ifadesini bulmuştu. *Matmazel Noraliya'nın Koltuğu* (Safa 1980), belki aynı zamanda onun Türk İnkılâbına Bakışlar'dan sonraki en sistemli 'teorik' kitabı ve Romantik Muhafazakâr konumunun ilmihalidir (bu romanın bir analizi için, bkz. Moran 1983).

Yine Romantizmin temel itkisi, yani modernliğin değiştirici, yapıcı hamleciliğini 'Geleneğin dirilişi' için kullanma heyecanı, Remzi Oğuz Arık'ta çok belirgindir. Anadolucu milliyetçiliğin öncü isimlerinden Remzi Oğuz'un Türk İnkılâbına bakışı, milliyetçi- muhafazakâr düsturun sarih bir özetini verir: "Türk milliyetçiliğinin ideali, geri dönmek... değildir. Ama Türk milliyetçileri, hayatı sonu gelmez inkılâplardan da ibaret bilmemektedirler. Onlara göre, eldeki inkılâpların durultulması, sindirilmesi, alınacak en iyi neticenin alınması şimdiki neslin galiba baş vazifesidir." (1951; Arık 1981: 48) Remzi Oğuz, "ideallerin ızdıraptan doğduğuna" inanır (Arık 1974: 128), Mehmet Kaplan'ın deyişiyle bir "millî duygu ve millî şuur mistiği"dir (Arık 1969: Önsöz). Köycülüğü, köy hayatının mihneti içindeki 'saflıkla' ilgili hayalleri ve virâne ama güzel vatana olan derin sevgisi, bu ızdırabın ve mistisizmin yataklarıdır. Köyü, milletin statik değerlerinin, köklerinin barınağı olarak önemser (1968: 52-79). Bu nedenle köy, kendi iç muvâzenesi (organikliği) korunarak kuvvetlendirilmelidir - ve bu, şehirleştirme anla-

4 Kendisi de siyaseten milliyetçi-muhafazakâr bir rotada, kültürel açıdan ise zaman zaman melankolik bir edâyla Geleneği yeniden inşa etme çabasında olan Beşir Ayvazoğlu, Türk muhafazakârlığının kültürel ve düşünsel kaynaklarının verimli bir derleyicisi olmuştur.

mına gelmemelidir. ('Aşırı' şehirleşmiş bir muhit olarak İstanbul'u, yabancı ve tekinsiz bulur.) Remzi Oğuz'un muhafazakâr millet telâkkisinde 'zaten olan', 'doğal' millet, köyde ve anavatandadır - yani Anadolu'da, Türkiye'de... Türk İnkılâbı ideolojisiyle uyum içinde, Yeni Türk devletinin sırrını, milletin aslına, yani vatana dönmesinde bulur. Garp kozmopolitliği gibi Şark (yani İslâm) kozmopolitliğinden de kaçınma gereğinin (1974: 157) nedeni budur: öz Türk olandan uzaklaşmamak. Millet, 'kendinde' bir değer olarak romantize edilir: "Türk halkı, bugünkü milliyetçiliğimizin bir gayesi haline gelmiştir" (Arık 1983: 62). Ancak, 'zaten' varolan bu yüksek değer, bir yandan işlenmek, saklı olduğu yerden çıkarılmak, kuvvetlendirilmek zorundadır; bir hamleyi, bir uğraşı gerektirir bu. Remzi Oğuz'un bu paradoksal durumla ilgili şiarı, "kendi kendimizin fethine çıkmak"tır (1983: 153). Anadolu'yu gezmek, görmek, tanımak, Anadolu'yla bütünleşmek, Anadolu'ya hayran olmak ve Anadolu'nun ızdırabını paylaşmak, millet olmanın, Onun ünlü kitabının başlığıyla *"Coğrafyadan Vatana"* geçmenin farzıdır. Remzi Oğuz'un Anadoluculuğu, Yeni Türkiye'nin vatan romantizmindeki -bu kitabın ilk makalesinde değindiğim- eksikliğini gidermeye dönük gecikmiş ve melankolik bir teşebbüs olarak alınabilir...

İslâmcılık ve muhafazakârlık

Türk İnkılâbı ve modernleşme düşüncesinin ana akımının gözünde, muhafazakârlık, dinî düşünce ve İslâmcılıktır. Bunda, sözkonusu ana akımın da 'kurucu iradesi'nin payı vardır: Yenilikçi-modernist söylem, kendi karşı-kutbunu teşkil edecek "Eski Rejim" ve "gericilik" (irtica) nesnesi olarak, İslâmcılığı 'benimsemiştir'. Oysa hatırlatmalı ki, Osmanlı-Türk tarihsel değişim sürecinde İslâmcı düşünce-

de saptayacağımız muhafazakârlık yalıtılmış halde değildir; Türk modernleşmesinin bir sıfatı olarak düşünülmesi gerektiğini ileri sürdüğüm bünyevî muhafazakârlıkla aynı soyçizgisindendir. Her şeyden önce, Batı-dışı dünyada muhafazakârlığa değinirken belirttiğimiz gibi, milliyetçilik ile İslâmcılık arasında güçlü süreklilik eğilimleri mevcuttur (ayrıca bkz. bu kitaptaki üçüncü makale). Bizatihî muhafazakâr sıfatlı olduğunu söylediğimiz Türk modernleşme paradigması ve onun ilkesel temeli olan medeniyet-kültür ayrımı, Said Halim Paşa ve daha sonra Mehmet Âkif'te, İslâmi terimlerle ifade edilmiş olarak bulunabilir. İslâmcılığın kurucu düşünürlerinin belli başlılarından Said Halim Paşa, aynı zamanda, İsmail Kara'nın (1986a: XXXIX) da vurguladığı gibi, haleflerinden de seleflerinden de çok daha tutarlı bir muhafazakârdır. İslâmî olmayan referanslara karşı reddiyeci polemiği içinde, millî (dinsel cemaat anlamında) varlığın esası olarak "müesseseler"i vurgulamasıyla (Said Halim Paşa 1993: 91); "sabit ve müşterek bir hisse dayanmayan, bir mâziden veya an'aneden doğmuş bulunmayan, sadece akıl-düşünce gibi zayıf ve değişken bir zeminde duran emel ve gâyelerin hakikî bir ideal meydana getiremeyeceğine" dair sözleriyle (agy.: 163), muhafazakârlığın temel iddialarını dillendirir. "Batı'dan sadece maddî ilimleri alma" tercihiyle ve "muasır milletlerin seviyesine ulaşma" hedefini göstermesiyle Said Halim Paşa, bizatihî muhafazakâr bir karakter taşıdığını söylediğimiz Türk modernizminin de kaynakları arasında anılabilir pekâlâ! Mehmet Âkif'te de benzeri bir damar vardır: 'öz' kültürle maddî medeniyet unsurları arasında hiç zorlanmadan yaptığı ayrımla, kendisini ait saymakta tereddüt etmemekle beraber "miskinliğinden" yakındığı Doğu dünyasına bir çalışma ahlâkı telkin edişiyle, siyasî yönetimiyle çeliştiği muhafazakâr modernleşme projesine 'alttan alta' can vermiştir. Âkif'in İslâmcılığı modernizmin bir veti-

resi olma özelliği gayet belirgin bir muhafazakârlık hareketi olarak yeniden kurmada ve yenilemedeki öncülüğü, özellikle biçimsel düzeyde önemlidir: modern şiirle vaaz eder, câmi kürsüsünü modern siyasal nutuk ve haberleşme vasıtası olarak etkinleştirir (Doğan, D.M. 1998: 35-38). Âkif'in coşkulu ve 'itikadî' cemaatçiliği de İslâmcılığın muhafazakârlaşma çizgisi açısından tayin edici önemdedir. Âkif, dinî kurum ve geleneklere indirgeyen işlevselci yaklaşımdan kesinlikle uzak duran sağlam bir dindar sıfatıyla, cemaati ontolojikleştirmekten geri durmaz: "Uzaklaşsan da imandan, cemaatten uzaklaşma", "Dinsiz cemaat belki yaşar, ama cemaatsiz din yaşayamaz" diyecek kadar (Doğan, D.M. 1998: 43; Sarıhan 1996: 103)...

Sonraki, Cumhuriyet dönemi İslâmcılığının, dinî düşünüşün modernlik karşısındaki bünyevî zaafının (Çiğdem 1997a) zorladığı muhafazakârlaşmanın ötesinde, isim haliyle Muhafazakârlık haline gelmesi ise; Türk Muhafazakâr Modernleşme tecrübesinden dışlanmasına, 'Ötekileştirilmesine' yakından bağlı, özgül bir tarihsel oluşumdur. Şunu söylemeye çalışıyorum: İslâmcılık, Türk Muhafazakâr Modernleşme tecrübesiyle pekâlâ eklemlenebilir, onun muhafazakâr veçhesini teşkil eden bileşen olabilirdi. Bu tecrübeden siyaseten dışlanması, onu, -60'ların ortalarına dek- kendini ilericilik olarak kodlayan resmî ve geçerli muhafazakârlığın karşısında konumlandırdı ve "gericilik" olarak kabul edilmesini getirdi. "Gericilik" terimi, muhafazakârlığın pejoratif, horlayıcı, küçültücü bir adlandırılışıdır. İslâmcı muhafazakârlığın "gericilik" olarak kodlanması 'töresi', bu töreyi yerleştiren Türk Modernizminin kendi bünyesindeki muhafazakâr etmenlerin sorunsallaştırılmasını da önledi.

Yeni Türkiye'de İslâmcılığın 'doğuştan' muhafazakâr olmadığına işaret eden bir vakıa, İslâmcı çevrelerde Restorasyon hareketinin son derece zayıf oluşudur. Monarşist bir Resto-

rasyon hareketi hiç yoktur. Hilâfetçilik, zorunlu olarak bütünlüklü bir Restorasyon talebiyle birleşmemiştir. Keza eski dinî anlam dünyasının yıkan rejime karşı tepkiyi içeren ama tek bileşeni kesinlikle bu olmayan ve Muhafazakâr-İslâmcı aydınlarca da bir Restorasyon hamlesi olarak anlamlandırılmamış Şeyh Said isyanı, bir Restorasyon tasarısı olarak ele alınamaz. İslâmcılığın muhafazakârlığa dönüşmesinde, rejimin 'kurucu iradesi', salt söylemsel konumlandırmasıyla değil, 1920'ler/30'lardaki militan laisizmiyle âmil oldu. Militan laisizm politikası, Türk İnkılâbının ve modernleşmesinin en büyük "aşırılığıydı". Modernleşmeyi "aşırılıklarından" arındırma ve Gelenek'le barıştırma isteği olarak özetleyebileceğimiz muhafazakârlık, bu aşırılığın 'tahrikine' uydu. Nitekim daha önce "muhafazakârlık" terimine başvurmayan -böyle bir ihtiyaç duymayan- İslâmcıların, Cumhuriyetin 'atakları' karşısında muhafazakâr kimliğine sarılabildiklerini görüyoruz. Bu akımın kendini ifade edebildiği yurtdışında muhalif neşriyat yapan -eski Şeyhülislâm- Mustafa Sabri Efendi ve beraberindekiler, ilk defa olarak muhafazakârlık savunusuna yönelmişlerdir - gayet de modernist bir tarifle: -beklenebileceği gibi Japonya atıflarıyla- muhafazakârlığın ilerleme ve gelişmenin zıddı değil, dışardan gelen aşırılıklara karşı bir fren oluşturduğunu anlatarak (Mert 1996: 137-8). 1950'lerden itibaren İslâmcılık, kendini laisizme karşı bir tür Kültürel Restorasyon talebiyle ortaya koymaya başladığında, Mustafa Sabri Efendi'nin bu 'erken' çıkışı, hâkim yaklaşım haline gelecektir..

Aynı dönemde, anti-komünizm, İslâmcı Muhafazakârlık (veya daha doğrusu Muhafazakârlık olarak İslâmcılık) ile Devlet Muhafazakârlığının potansiyel ortak paydası olarak belirdi. İslâmcılık, modernizme ve laisizme dönük tepkilerini anti-komünizme yansıttı; böylelikle Soğuk Savaşın anti-komünist teyakkuz bilinci içindeki devlet politika-

sıyla uyumlu bir zemine oturdu. Baskıcı Tek Parti dönemi ve yoksunluklarla geçen Dünya Savaşı yıllarının biriktirdiği tepki karşısında Devletin büyüyen siyasal ve manevî meşruiyet sıkıntısı, bu ortak paydaya ek bir açılım sağladı. Statükocu bir doğrultuda geliştiği müddetçe, Muhafazakârlık olarak İslâmcılık, Devlet Muhafazakârlığının simbiyotik ilişki kurabileceği bir oluşumdu. Bu vadide, Devlet Muhafazakârlığıyla İslâmcılığı birbirine yaklaştıran ve İslâmcılığın Muhafazakârlık olarak kurulmasını pekiştiren ideolojik sıva, milliyetçi-muhafazakâr söylem oldu. Türkiye'de sol-sağ ekseninin belirmesine ve Merkez-Sağın teşekkülüne koşut olarak biçimlenen bu söylem, Merkez-Sağ bir popülizme olanak sağlayarak yerleşikleşti. Milliyetçi-Muhafazakârlık, Dini, Milletin aslî veya 'eşitler arasında birinci' bir unsuru olarak rehabilite etmeye ve meşrulaştırmaya yaradı. Bunu yaparken onu esas itibarıyla Ritüel, Gelenek ve Cemaat yapılarına indirgedi ve dilini söyleme dönüştürdü - böylece İslâmcılığın muhafazakârlığa dönüşmesinin temel vecibesini yerine getirdi.[5] Aynı zamanda, milliyetçiliği Geleneğimizi ve Aslımızı koruyacak bir değer olarak vazederek, Cumhuriyetçi-evrenselci Millet söyleminden doğabilecek 'yanlış anlamalara' son verdi. Resmî milliyetçiliğin ve millî kimlik inşasının da tercih etmediği (bkz. bu kitaptaki ilk yazı) 'yanlış anlamalar'dı bunlar. Buradan, Muhafazakârlaştırılmış İslâmcılıkla Cumhuriyetçi ideolojinin Devletçi-Muhafazakâr yorumunun ideal terkibi çıktı.

Milliyetçi-muhafazakârlığın erken bir öncüsü olarak Şemsettin Günaltay'a değinmekte yarar var. Resmî Ta-

5 İslâmcı yazarların çoğuna, örneğin Mustafa Armağan'a göre (1992: 31), Batı'da sahih olmayanı, çarpıtılmış olanı barındıran Geleneğin dine baskın hale gelmesiyle doğan Din-Gelenek çelişkisinden, Doğu ve İslâm dünyası muaftır. Dinin Gelenekleşmesi ve Geleneğin Muhafazakârlıkça temellük edilmesi meselesiyle yüzleşmekten imtina eden bu 'otantizmin', tipik bir Milliyetçi-Muhafazakâr iddia örneği olduğunu düşünüyorum.

rih Tezi'ni oluşturan tarih ideologları arasında yeralan ve CHP'nin 1950 öncesi son başbakanlarından olan Şemsettin Günaltay, ilgili literatür(ler)de hem Türkçü hem İslâmcı olarak tasnif edilebilen bir düşünce adamıdır: Türkçü İslâmcıdır. Ona göre İslâmlaşmaya 'gerçek' hizmet, Türkleşmedir (zira İslâma daima en iyi Türkler hizmet etmiştir) ve modernleşmedir (zira İslâm "ilim ve ahlâk dini"dir). "Din ve milliyet", birbiriyle içiçe olan "ruhî ihtiyaçlar"dır: "Milliyet temellerinden en feyizlisi dindir. Milliyet müşterek duygular, müşterek mefkûreler etrafında toplanan, dayanışan bir zümre demektir. Müşterek duygunun mukaddes kaynağı ise dindir. Din mefhumundan soyulmuş milliyet anka kuşu gibi hayalî bir mevhumdur. Bir din bir milletin ruhuna hakim olmuş ise, bu hakimiyet o dinin bu milletin millî ruhuna uygun olmasının zarurî neticesidir. Bir milletin bu mahiyette olan dini, müşterek duyguların feyizli kaynağıdır. Demek ki din, milliyetin esas unsurlarından biridir. Samimi bir milliyetperverin samimi bir dindar olması gerekmektedir." (Kara 1987: 418) Totolojik denebilecek Millet-Cemaat, Milliyetçilik-Dindarlık özdeşleştirmesi, Devletçiliğiyle birleştiğinde, Günaltay'ı Milliyetçi-Muhafazakâr terkibin ideal temsilcisi yapar - yalnız işte, biraz vaktinden önce...

'Klasik' muhafazakârlık: Yahya Kemal ve izleri

Türkiye'nin düşünce dünyasında 'soy' muhafazakâr duruşun özgün, yerli ve tutarlı örneği, Yahya Kemal'dir. Yahya Kemal'inki, muhafazakârlığın 'klasik' gelişimine uygun olarak, bütünlüklü bir fikir sistemi, bir teori değil, bir duruş ve duyuştur. Kendini siyasal değil kültürel düzlemde ifade eder. Kendisinin Mizancı Murad hakkında söylediği gibi, sanki "hilkaten muhafazakâr" (1986: 64) birisinin 'tabii' du-

ruş ve duyuşudur bu. Sanırım gücü de -siyasal bir güçten sözetmediğimizi tekrarlamalıyım- buradan gelir. Yanlış anlaşılmasın; yalın, saf doğallıktan, otantiklikten değil, Gelenek hakkında, otantik olan hakkında modern bir görüşle oluşturulan bir tahayyülden veya yeniden-oluşturulmaya çalışılan bir hâleden sözediyoruz - tam da muhafazakârlığın Geleneği işleyerek kendini varetmesine özgü olan tarzda. Yahya Kemal'in bu tahayyülü gerçekten sahicilik, otantiklik zevki, tadı ve sıcaklığı verecek şekilde kurabilmesinin sırrı da herhalde modern zamanları çok iyi kavramış olmasıdır. Batıyı çağdaşları arasında en iyi bilen ve kavrayanlardandır; Tanpınar onun hakkında boşuna "Garp karşısında ilk eşit konuşan adam" demez (Tanpınar 1995: 49).

Yahya Kemal'in modernleşme/Batılılaşma hakkındaki bilgi ve sezgisinin temel farkı, onun kısmî iktibaslarla, ayıklamalarla yürüyemeyecek bir süreç olduğunu idrak edişindedir. Bu idraki, "kendimiz"e, 'kendilik' cevherine olan onca tutkusuyla, ona şunu söyletebilmiştir: "Medeniyeti idrak ihtirasla mümkün. Garp medeniyetini, kendimizden utanacak kadar ihtirasla sevmeseydik, idrak edemezdik." (Kemal 1993: 319) Medeniyetin şumûlü ve bütünlüklü niteliğini idraki nedeniyle, elbette ki medeniyet-kültür ayrımına ve 'aritmetik' bir sentez anlayışına iltifat etmez. Türk modernleşmesini sadece kültüre ilişkin tutumu bakımından değil, modern *habitus*'u edinmedeki tutukluğu ve geri kalışı bakımından eleştirir. Osmanlı-Türk modernleşme tecrübesinin kıdemi itibarıyla da, varılan noktayı yetersiz bulur. Yahya Kemal'in meşrebinde, Geleneği muhafaza etmenin yolu, onu 'saklamaktan', aynen tutmaktan değil; "Garp metoduyla Şarkı yeniden kurmak"tan, Geleneğin tözünü modern zamanlarda yeniden üretmekten geçer. Bu ancak 'bitmiş, zamanı geçmiş' bir şeyi sürdürme, hayatiyetini sağlama (imtidad fikri; bkz. Ayvazoğlu 1995) iradesi ve bilinciyle yapılabile-

cek bir iştir. O ünlü aforizması, "Kökü mâzide olan âtiyiz", bu 'programın' özetidir. Yahya Kemal, bu işin başarılmasında sanatın, edebiyatın, öznel 'yaratma'nın önemine olan inancıyla Romantikleşir. Bir yandan da, bu cehdin zorluğunun da farkında olarak, 'modern zamanlarda biz' hakkında karamsar-sinik bir tutuma sahiptir: "Şiirimizin hâlâ Şark tesirinden kurtulamayışının sebebi, arkasındaki bu zengin mâzidir. Zannediyor musunuz ki, koskoca divan edebiyatını yıkmak için millî şair Mehmed Emin Bey'in manzumeleri kâfi gelsin?" (Kemal 1990: 291)

Yahya Kemal'in Din ve Millet/Milliyetçilik bahislerindeki tutumu, muhafazakârlığın İslâmcılık ve milliyetçilikle ayrım hattını benzersiz bir berraklıkla ortaya koyar. Dine itikat, iman, ilmihâl yönünden ziyade Cemaat ve atmosfer olarak önem verişiyle, tipik bir muhafazakârdır. "Mücerret İslâm"a karşı, cemaatin tabii hali olan, yerli ve yaşayan İslâmı öne çıkarır. Bu tutumda, milliyetçi-muhafazakâr tutumun da temelleri saklıdır. Milliyetçilik bahsinde, medeniyeti kavrayışındaki kısmîci ve sentezci tutumuna karşı çıktığı Gökalp'e, aynı saiklerle karşı durur. Gökalp'i nazarî ve kitabî bulur (Tanpınar 1995: 108); yine tipik bir muhafazakâr olarak, soyut ve sentetik olana karşıdır. İzleyicilerinden Nihad Sami Banarlı, Yahya Kemal'in "milliyetçilikten daha kıymetli bir hal olan millî oluş"a önem verdiğini söyler (1990: 370). Milliyetçiliğin, millî değerlerin teorize edilmesi ve bu teorik tutuma dayalı 'soyut' milliyetçilik (gençken kapıldığı Türkçülük, sonra da Cumhuriyetin milliyetçiliği), Ona itici gelir. Yahya Kemal'in millîlik ölçüsü, "kendimizin, kendiliklerimizin edebiyatı"ndan (1990: 257) sözedişindeki gibi, 'zaten', 'kendinde', 'kendiliğimiz' olanın saflığını bozmamaktır.

Yahya Kemal'in herhalde en yetkin izleyicisi, Ahmet Hamdi Tanpınar'dır - Yahya Kemal'in çizgisinde en verimli me-

saiyi vermesi yanında, bu çizgi üzerine eleştirel olarak düşünen kişi. Tabii o da bunu bir teorisyen olarak değil, "kalp adamı" edâsıyla yapmıştır.[6] Yahya Kemal Geleneği işleyerek buradan modern bir muhafazakâr duruşa vardıysa, Tanpınar da bu duruşu işlemden geçirmiştir. Bunun sonucu, bir veçhesiyle, güçlenen ve incelen, "ruhu genişleyen" bir muhafazakâr fikriyattır. Tanpınar da "yeni" medeniyet ile "eski" kültür arasında sentetik bir ilişki tasarlamakla değil, hayatta kaybedilen bütünlük ve devamlılık fikrini bir "ruh bütünlüğü" içinde yeniden kurmakla meşgûldür. Din ve Geleneği, Eski Kültürü (hepsi için kısaca: "mâzi"), kalıplamadan ve unsurlarına ayrıştırmadan, esasen bir bütünlük fikrinin dayanağı ve ilhâm kaynağı olarak önemser. Diğer bir veçhesiyle ise, Tanpınar'ı bir muhafazakâr olarak kategorileştirmek sorunludur; modernliğin farkında olma hali, modern eleştirellik, onda biraz 'fazla' mı ilerlemiştir? Orhan Pamuk'un (1995: 42) ona uygun gördüğü kimlikle bu "modernizmden haberdar cemaat adamı", modernizmden acaba 'haddinden fazla' mı haberdardır? Tarihsel-toplumsal süreçlere, onlardaki 'ruhu' bulmak üzere bakarken gösterdiği, bazan materyalist ve analitik diyebileceğimiz tutum, bunu düşündürür. "Bizim için asıl olan miras, ne mâzidedir, ne de Garp'tadır; önümüzde çözülmemiş yumak gibi duran hayatımızdadır" deyişindeki (Tanpınar-tarihsiz: 35) 'bugün, bu an' kaygısı (Bergsoncu "hayat felsefesi" izleğini sürdürse de), bunu düşündürür. Hatta Orhan Pamuk, Tanpınar'ı özellikle romancılığıyla 'bir imge istifçisi' (*a.g.y.*: 38) olarak tanımlıyor; Onun, "yükünü omzunda hissettiği" cemaati nâm-ı hesabına, yeni zamanlara uygun duyarlılık biçimlerini deyim yerindeyse 'dizayn ettiğini' düşünüyor. Velhâsıl Tanpınar, Geleneği muhafazakârlığa özgü modern işleyiş

6 Bkz. Tanpınar'ın düşünce ve duygu dünyası üzerine değerli bir deneme: Demiralp 1993.

biçiminin ortaya çıkardığı soruları ve açmazları da sorunsallaştırmasıyla, yani Geleneğin üzerine muhafazakârca düşünmek yanında Gelenekselciliğin muhafazakârlaştırılması üzerine de düşünmesiyle; Yahya Kemal'in başka izleyicilerinden -ve Yahya Kemal'in kendisinden de- ayrılır.

Yahya Kemal'in muhafazakâr çizgisinin iki sürdürücüsü olarak Nihad Sami Banarlı ve Ekrem Hakkı Ayverdi'yi düşünüyorum. Banarlı, Yahya Kemal'in tutumunu siyasalcı bir dil ve ilgiyle milliyetçi-muhafazakârlığa eklemlemiştir. Kültür alanında eser veren Ayverdi ise, nostaljik ve bazen melankolik denebilecek bir tarzla Yahya Kemal'in çizgisini "eski" bir muhafazakârlık haline getirmiştir.

Nihad Sami Banarlı, edebiyat ve dil alanındaki meslekî çalışmaları yanında gündelik siyasal konularda gazete fıkra yazılarıyla tanınmış; ayrıca Yahya Kemal Enstitüsü'nün yöneticiliğini yaparak, Yahya Kemal'in mirasını ve hatırasını sürdürmeye mesai harcamıştır. Genel olarak Yahya Kemal'in görüşlerini tekrar eder. Tıpkı onun gibi, taassuba, "kara çarşaflılara, çember sakallılara" karşıdır. Cumhuriyetin laisizmini de, Osmanlı-Türk İslâmının üslûbunu ve 'âhengini' bozan yeni İslâmcılığı da Gelenek-dışı sayar: "Milletin manevî hayatını hiçe saymak gafletinin sonucu... ruhumuzu zedeleyip zevkimizi karartan dalâlet erbabı... Ticanilik" (1986: 96 ve 46). Milliyetçi-muhafazakâr söylemin oluşumunda katkısı olmuştur; vurgusu, milliyetçilik ve "millî meseleler" üzerinedir. Yahya Kemal'in muhafazakâr milliyetçilik anlayışını iktibas eder. Mehmet Âkif, Yahya Kemal gibi muhafazakârların milliyetçilik çizgisi dışındaki milliyetçiliğin (Türkçüler vd.) zararlarına değinir. Gökalp'e yönelttiği eleştiriler, Yahya Kemal'in anlayışını sürdürmenin yanında, Kemalist ideolojiye dolaylı bir hücum niteliğini de taşır. "Milliyetçi değil, eskisi gibi millî olmalıyız" (1985: 272) der. Milliyetçi-muhafazakârlığın har-

cı olan anti-komünist taassuba hararetle katılmıştır. "Kurulu düzen"e ve Devlet Mitosuna tutkulu bir bağlılık sergiler. "Kudretli hükümetler"in ve "Hikmet-i Devlet" kavramının (ve bu arada "Ordu-Millet oluşumuzun") savunuculuğunu yapar (1985: 9-30) - O da Devleti kuşkusuz 'yüksek' bir kavram olarak kabul etse de, bu Devletçi Muhafazakârlık Yahya Kemal'de öne çıkmayan bir boyuttur. 1970'teki bir yazısında Banarlı, imparatorluktan modern Türkiye'ye geçişin İngiltere'deki gibi ("millet zarar görmeden... teenni ile...") olmadığına yanar (1985: 147). Bu hayıflanma, Türk muhafazakârlığının Türk İnkılâbıyla ilgili sıkıntısının rastladığım en 'pratik' ifadelerinden biridir.

Mimar Ekrem Hakkı Ayverdi'nin, kültür mirası ve estetik üzerine yazılarına, karamsar bir gelenekçilik hâkimdir. Devlet ve Millet yüceltisi, görece belirgin ırkçı vurgularla onda da görünür. Anti-Gökalp tutum, onun da alıştığı bir 'yöntemdir': "Türkleşme" şiarının "Türk olma"yla çelişkisine, Turancılığın Anadolu'dan, vatandan "soğutma"sına dikkat çeker. "Bizleri bağlayan ananeler ve medeniyetler zinciri"nden (1985: 117), kökleşmişlikten bahseder; bunu esnaf kültürü, mahalle hayatı ve mekânlara ilişkin nostaljik tasvirlerle zenginleştirir. "Hayat genişliğinde bir millî müzecilik gereği"ni (1985: 166) vurgulayışı, Geleneğin ihyasına dair umutsuzluğunun da simgesidir. Ayverdi'yi ilginç kılan, teknoloji ve modern hayat tarzına dönük son derece kuşkucu, kimi zaman reddiyeci tutumudur. "Teknik", ona göre "bir kelime ile... asrın çılgın maddeciliği, hesap ve mantığı"nın ifadesidir (1985: 202). Eski ev huzurunun ruhunu 'zerketmeye' çalıştığı apartman hayatına "maalesef riayet edeceğiz..." kaydıyla teslim olur ancak (1985: 496). "Şerefelerden vasıtasız dökülen ezan sesini hoparlörle boğmamak..." gerektiğini anlatır (1985: 235). İstanbul'un şehir dokusuna halel getireceği düşüncesiyle, Boğaz Köprüsünün

yapımına karşı çıkmıştır - Türk muhafazakârlığında teknoloji ve kapitalizm eleştirisinin marjinalliği düşünüldüğünde, çok istisnaî bir örnek...

Topçu: Muhafazakâr devrim?

Türk muhafazakârlığında kapitalizm ve teknoloji eleştirisi kıtlığında büyük istisna ise, Nurettin Topçu'dur. Nurettin Topçu'nun fikriyatına, "Muhafazakâr Devrim" akımını hatırlayarak bakmanın anlamlı olabileceğini düşünüyorum.

Topçu, Anadolucu milliyetçiliğin simge-isimlerindendir. Anadolucular, Yahya Kemal gibi, Türkçülüğün ve Gökalp'in sentetik milliyetçiliğine karşı çıkmışlardır. Onlar da 'zaten olan' Milletin varlığına fazla teori karıştırmak istemezler; onlar da dinî bağı millî bağla içiçe düşünürler. Ancak Millet telâkkileri Yahya Kemal'inkinden farklıdır: mistik anlamlarla yüklü toprak/vatan kavramına merkezî önem verirler, popülisttirler, Yahya Kemal'in havasçılığına karşılık avamcıdırlar. Dine bakışta, Halk İslâmı ve Tasavvufçuluğuna eğilirler. Muhafazakâr bir tutum olarak Din adına esasen Geleneğe ve Cemaate sahip çıkan Topçu da, böyle yapar. Öte yandan, Dini içine düştüğü kuruluktan kurtaracak felsefî-mistik düşünceyi ararken, Peyami Safa'dakine benzer bir teorik ve soyut mistisizme de yanaşır.

Topçu da medeniyet-kültür ayrımını reddeder; ama tam ters yönde: O, teknolojiyle ve müsbet ilimle özdeşleştirilen 'maddî' medeniyetin süzülerek, ayıklanarak devralınmasına da karşıdır. Kültürle mütenasip bir teknolojiyi ister, medeniyete karşı kültürü savunur (Öğün 1992: 114-5). Modernleşmeyi, başarılacak bir iş olarak değil, altedilmesi gereken bir musibet gibi düşünür. İktisat ve kalkınma ideolojisini de reddeder. "Büyük sanayiin makineleştirerek çileden çıkarttığı bugünün cemiyeti", kurtarılmaya (ve devlet

otoritesine) muhtaçtır (Topçu 1969: 57). Açık bir teknoloji ve sanayi karşıtlığı, keskin bir anti-kapitalizm koyar ortaya. Büyük sermayeye, "Yahudi"ye, kozmopolitizme, zenginlere, demokrasiye, partilere olan düşmanlığı, kimi zaman faşizan niteliktedir. Devlet Otoritesini özler, ama devletlilere karşı daima şüphecidir. Bilge-mistiklerin yönetimi altında otoriter ("nizamlı") bir hayat ister. Kent hayatını çirkin ve bozucu bulur, kırsal hayatı, toprağa dayalı yaşamı 'Asıl' addeder; ruh-madde uyumu, orada vardır. İslâmi bir sosyalizmden sözetmiş, Toprak Reformunu savunmuştur (Topçu 1969: 66 vd.). Ehlileştirilmiş şehirli İslâma karşı isyan ruhunu savunurken Hallac-ı Mansur'a atıf yapmaktan kaçınmaz. Bu aykırı görüşleri nedeniyle milliyetçi ve milliyetçi-muhafazakâr çevrelerde Marksistlikle suçlanabilmiştir (Öğün 1992: 89).

Topçu üzerine titiz bir monografi yazmış olan Süleyman Seyfi Öğün, Onu "popülist muhafazakâr" olarak tanımlıyor. Ben "Muhafazakâr Devrim" kavramından da yardım almaktan yanayım. Anti-kapitalist ve eşitlikçi-adaletçi 'sol' izleklere sistemli olarak başvurması; modernleşmeye ve statükoya karşı horlayıcı olmakla kalmayıp, Bergson'un dönemin bütün muhafazakâr aydınlarını etkileyen "hayat hamlesi" kavramının en coşkun kullanımını yansıtan isyankâr söylemi; "Milleti vareden hayat kaynaklarını geliştirmeye, ihyaya" dönük bir inkılâpçılıktan (Öğün 1992: 163) sözetmesi; görüşlerini ütopya 'kipiyle' anlattığı *Yarınki Türkiye*'de "ruh cephesinde Kurtuluş Savaşı"ndan, "büyük bir hayat aşkına yeniden kavuşmak için bir romantizm devrini her yerde yaşatmak"tan, "yerlerde sürünen Türk-İslâm ruhunu tutup da kaldıracak olan iradenin hayatımızdan davacı olmasından" bahsederkenki (Topçu 1972: 9 vd.) dili, böyle düşündürüyor.

Bir muhafazakâr-liberal: Ali Fuad Başgil

Nurettin Topçu, Cumhuriyetin erken döneminde değil, İkinci Dünya Savaşı sonrası dönemde eser vermiş bir düşünce adamıydı. Yine aynı dönemde eser veren Ali Fuad Başgil, Ahmet Ağaoğlu'nu muğlâk da olsa başlatıcısı sayabileceğimiz muhafazakâr-liberal duruşu olgunlaştıran bir figür olarak kayda değerdir. DP'nin eleştirel bir 'izleyicisi' olan, 27 Mayıs askerî müdahalesi sonrasında ise AP'nin Cumhurbaşkanı adayı olarak -sonra korkaklıkla suçlanacağı- nafile bir tecrübe yaşayan Başgil, daima bir "bağımsız fikir adamı" kişiliği sergilemekte ısrarlı olmuştur. Siyaset ve siyasetçiler karşısındaki mesafeli ve şüpheci edası, bir muhafazakâr özelliği olarak tipiktir. O "âlimin uykusunu cahilin ibadetine üstün tutan bir inancın hâkim olduğu devirleri" (1960: 7) özler, demokrasiyi de bir 'bilgeler yönetimi' olarak hayal eder.

Muhafazakâr-liberalliğin esası, liberalizmin özgürlükler, demokrasi, piyasa gibi temel değerlerini bir Gelenek olarak (veya vurguyu *liberal*-muhafazakâr olarak değiştirdiğimizde, Batılı örneklerdeki gibi, belirli bir Geleneğe özgü olarak) sahiplenmesidir. Bu anlayışa göre liberal değerler, ancak onların mütemmim cüzü olan bir ahlâki zeminde geçerlilik kazanabilir, anlam ifade edebilirler. Liberalizm ve modernleşme, değersizlik ve kaba maddiyatçılık olarak anlaşılırsa, liberal ve modern bir toplum gerçekleşemez. Ali Fuad Başgil de, muhafazakâr-liberalliğin bir mümessili olarak, yazılarında hep "demokrasinin ahlâkî temelleri"nden, demokrasiyi bunalıma sokan "maneviyat buhranı... ahlâk buhranı"ndan dem vurur. Bu buhranların en derindeki müsebbibi, Garp'in "özü"nden "küspesi"ni ayıramayan "yanlış Garplılaşma"dır (1960: 140 vd.). "Garp medeniyetinin ilim, sanat, metod, teknik, yüksek ahlâk şuuru, karakter terbiyesi, manevî temizlikten ibaret olan esansını" alıp bunun ya-

nında millî bünyeyi korumak (ki Japonlar bunu yapmıştır) yerine, "Garptaki cürufu yani münkirliği, maddeciliği, menfaatçiliği" alarak girilen yanlış Garplılaşma yolu; toplumumuzun medeniyette terakkisini sağlayacak herhangi bir manevî, ahlâkî zemin bırakmamıştır. Bir nesil önce Kemalist ideologların da yaptığı medeniyet-kültür ayrımının yeni bir yorumudur bu.

Cumhuriyetin ilk nesil muhafazakâr-liberali Ahmet Ağaoğlu gibi, Ali Fuad Başgil de hak ve hürriyetlerin savunulmasına büyük önem verir. Başgil haklar ve hürriyetler söylemine Ağaoğlu'nda görülmeyen bir göndermeyle; Cumhuriyet İnkılâbının ve Tek-Parti yönetiminin, Gelenek ve Din'i, Millet'in Aslî değerlerini tahrip eden radikalizmine, aşırılıklarına muhafazakâr tepkiyi göstermenin yolu olarak başvurur. Onun hep zikrettiği "Garp medeniyetinin cevheri"ni indirgediği değer, "fikir ve kanaate hürmet terbiyesi"dir. Bunu, iktisadî liberalizme göndermeyle temellendirir: "Çünkü, pazarın kanunu arz ve taleptir", "müşterisiz mal, zâyidir", dolayısıyla iyi fikirlerin ortaya çıkıp gelişebilmesi, baskı görmemelerine bağlıdır (1960: 177-9). O meşhur "Garp medeniyetinin cevheri"ni almamıza önemli bir engel, fikir hürriyetini baskılayan otoriter-tekelci taassuptur; bu taassubun, Osmanlı'dan Cumhuriyete uzanan bir süreklilik arzettiğini ileri sürmesi ilginçtir (1960: 151). Millet hâkimiyeti, hakkın-hukukun (ve onun mekanizmalarının) hâkimiyeti olarak anlaşılmadıkça, monarşiden farkı kalmayacaktır (1960: 13-4). Öte yandan Başgil, haklar ve hürriyetler söylemini 'liberter' bir raddeye vardırmaz. Devleti, "devlet hayatı"nı önemser; "biz üstümüzde kuvvetli bir baş görmek isteyen bir millet olduğumuz" için, kraldan aşağı ama "manken"den ileri, kuvvetlice bir Devlet Reisi ister (1960: 38).

Ali Fuad Başgil'in dine yaklaşımı, tam anlamıyla muhafazakârcadır. Dine, itikat ve iman olmaktan öte, toplumsal ni-

zamın istikrarını sağlayacak bir müessese ve ahlâk sistemi olarak yaklaşır. "Nazarımda din, yalnız fert için bir fazilet ve feragat kaynağı değil; aynı zamanda ve böyle olduğu için içtimâî hayat temizliğinin de en kuvvetli bir teminatıdır." (1977: 20) Din ve laiklik meselelerine ayırdığı mesai dindarlığından değil (nitekim "amel bakımından çok günahkâr olduğunu ama dindarın tükenmez saadetine imrendiğini" söyler), bu mülahazasındandır. Aslında onun önemsediği, bir temel ilke olarak maneviyatçılıktır; dindarlık onunla aynı şey değildir, ama -ne çare!- halk kitleleri için dinden başka maneviyat kaynağı yoktur (1960: 186). Din, "yüksek tefekkür" seviyesine çıkamayan halkın ahlâkî terbiyesi için lâzımdır. Batı'da da demokrasi önce dini/maneviyatı hor görmüş, sonra maddeciliğin ve radikal cereyanların hücumları karşısında yaşayabilmek için ona sarılmıştır (1960: 189). Başgil'in, dini devlet denetimine sokan "Türk Laikliğinin" ilk sistemli ve tutarlı eleştirisini yaptığını da kaydetmek gerekir. Laikliğin dinsizlik veya 'dini modernleştirme' demek olmayıp devletin dine karışmaması olduğunu vurgular: "Laiklik, her şeyden evvel, devletin, memlekette mevcut maruf ve müesses dinlere karşı tarafsızlığı ve herhangi bir din veya mezhebin iç nizamına ve ibadet ahkâm ve erkânına hiçbir suretle müdahele etmemesidir" (1977: 18). "Garp ölçüleriyle laiklik" için, Diyanet İşleri'nin siyaseten özerk olmasını istemiştir (1960: 153). Yine tipik bir muhafazakâr tutumuyla, laikliği bir "itidal ve muvazene sistemi" (1977: 171) olarak düşünür.

Sonuç yerine: Türk muhafazakârlığında bazı yol izleri

Türk muhafazakârlığının bazı figürlerine dair, kısmen sesli düşünme niteliğindeki bu yorumların, konuyla ilgili tüketici bir çalışma planına katkısı olacağı umulur. Bu yazıyı bitirir-

ken, yaptığım yorumları toparlayarak ve genişleterek, Türk muhafazakârlığında bazı yol izlerini işaretlemeye çalışayım.

Önce, muhafazakârlığın sıfat haline dair iki fenomen... *Devletçi muhafazakârlık,* Türk modernleşmesinin ve Kemalist modernleşme söyleminin temel sıfatlarından biridir. Milliyetçilikle güçlü bir biçimde eklemlenen bu duruş ve düşünüşün, devlet ideolojisinin taşıyıcısı kurumlarca ve başta ordu tarafından yeniden üretildiğini söyleyebiliriz. 'Düşünürü' olmayan, bir tür 'müesses' düşünüş stili, düşünce üslübudur bu. Carl Schmitt'in kavramsallaştırdığı çerçevede *Romantiklik,* Türk muhafazakârlığının başlangıç evresindeki bir diğer güçlü sıfatıdır. Tüm Türk siyasal ve toplumsal düşüncesi boyunca Romantiklik damarı başlıbaşına incelemeye değerdir; ama sanıyorum şahdamarı, muhafazakâr düşünüş bağlamında bulunacaktır.

Muhafazakârlığın, üslüp ve sıfat özelliği olmanın ötesine geçtiği ama bir siyasal program olmanın da berisinde durduğu beş yol izi saptayabiliyorum. Bunlardan biri, 'klasik' örneği Yahya Kemal olan, *kültürel muhafazakârlık*tır. Bu çizginin, kendini melankoli ve nostalji içinde kahretmenin ilerisine geçip güçlü bir duyarlılık ve estetik duygu geliştirdiğini söylemek zordur. Siyasal tesirleri olan ikinci bir yol izi, muhafazakâr İslâmcılık, veya daha isabetli bir terimle *muhafazakârlık olarak İslâmcılık*'tır. Bu çizginin, İslâmcılığın başka yönelimleriyle etkileşimini incelemek ilgiye değerdir. Yine muhafazakârlığın siyasallaşmasının bir biçimi olan bir yol izi, *milliyetçi-muhafazakârlık*'tır. Bu çizginin, devletçi muhafazakârlıkla eklemlenme (ve onun hâkim paradigması olma iddiasını edinme) sürecinde, Türkçü, Anadolucu, İslâmcı düşünceleri ve hareketleri statükocu bir çerçevede ve tam da muhafazakârlığın ruhuna uygun olarak 'stilize ederek' dönüştürme potansiyeli önemlidir. Bu anlamda, milliyetçi-muhafazakâr düşünce adamla-

rından söz etmek de zordur; muhtelif düşünce adamlarının, kendi konumlarından, milliyetçi-muhafazakâr stile katkıda bulunduklarını söylemek daha isabetli olacaktır. *Muhafazakâr Devrim* kavramıyla yorumlamayı denediğim yol izi, en belirsiz ve kesikli güzergâhtır; yazıda değindiğim Nuretttin Topçu'nun yanısıra, belki radikal İslâmcılığın bazı an ve uğraklarını, bir de ülkücü-milliyetçi akımın İslâmcılaşma an ve uğraklarını (BBP'ye giden yol), bu güzergâhta görebiliriz. Son olarak bir *muhafazakâr-liberal* yol izinden bahsedebiliriz. Bu yolun başlarında, benim bu yazıda değinmediğim Ahmet Ağaoğlu yer alıyor; sanırım Ali Fuad Başgil üzerinden bugün Özalcılığın etki alanındaki Yeni Sağ düşünce çevrelerine uzanan bir güzergâh çizebiliriz.

DİN VE MİLLİYETÇİLİK: LÜGAT VE GRAMER
İslâmcılıktaki Milliyetçilik, Milliyetçilikteki İslâmcılık

Türkiye'de sol siyaset jargonunda "dincilik" ve "milliyetçilik" kavramlarının yapışık kullanılması âdettendir; bunun daha da şiddetlisi, sosyalistlere özgü "gerici-faşist" kavram çiftidir. Bu ikizleme, Türkiye'nin en ciddi biçimde siyasallaştığı '60'lar-'80'ler döneminin anti-komünist reaksiyonla belirlenmiş atmosferinden kaynaklanan bir tecrübeye dayanır. Ve sözkonusu tecrübeyle yoğrularak yükselen sol üzerinde Kemalizmin süregelen tesirlerini de yansıtır. Ancak salt o tecrübe, milliyetçilikle dinci ve (hele) dinî ideoloji arasındaki rabıtayı aydınlatmaya elvermiyor. Teorik olarak elvermediği gibi, güncel-siyasal düzlemde de elvermiyor. Bu yazıda, milliyetçilik ile "dincilik" arasındaki karmaşık ilişkiyi deşmeye çalışacağım. Benim de yapacağım, önünde sonunda, İslâmcılık ile milliyetçilik arasındaki rabıtanın kuvvetinden söz etmek; fakat indirgemecilikten uzaklaşarak, milliyetçilik ile din arasındaki karmaşık ilişkinin hakkını vermeye çalışarak...[1]

1 Dinden, esasen Gelenek ve ideoloji veçheleriyle bahsettiğimi söylemeliyim.

Din, milliyetçilik, muhafazakârlık

Modern öncesi çağda dünyaya, hayata, insanî varoluşa ilişkin anlam haritasının koordinatlarını belirleyen din; milliyetçi tasavvurun şekillenmesinde etkili olmuştur. Tersine olarak da; milliyetçilik ve millet inşaları, dinin modern toplumsal şekillenmesini belirlemiştir. Dinin, milliyetçilik mecrası içinde ideolojileştiği; daha doğrusu dinî duyuş ve düşünüşün, diğerleri gibi bir dünya görüşü ve bir ideoloji olarak konumlanmasına öncelikle milliyetçiliğin tavassut ettiği söylenebilir.

Milliyetçi ideolojinin, yüzeysel modernist yorumların aksine dinî tasavvuru berhavâ etmeyip, dönüştürerek sürdürdüğünü; milliyetçiliğin pekçok önemli araştırıcısı vurguluyor. Benedict Anderson'ın 'leziz' eseri *Hayali Cemaatler*'in ana izleği belki de budur. Anderson (1993: 25-6) milleti, mukadderatı sürekliliğe, raslantıyı anlama dünyevî bir şekilde dönüştüren bir kültürel sistem olarak dinsel cemaatin devamı sayar. Milliyetçiliğin dinî tasavvuru dönüştürme ameliyesinin özeti, kutsiyetin sekülerleştirilmesidir. Milliyetçilik, kutsal kavramını ve tinsellik ihtiyacını modern bir aşkınlıkla karşılar. Bu aşkınlık mercii millettir. Millet, mukaddes bir biz-ideali, bir öz-sevgi biçimi (Elias 1990: 192, 197), bir "kollektif kendini yüceltiş"tir (Berlin 1990: 56). Elias'ın tanımıyla milliyetçilik "esas itibarıyla seküler bir inanç sistemi"dir *(abç.)*.[2] Milliyetçiliğin dinsel ritüelleri, mitleri taklit edişi, kendine kutsal merkezler, ruhânî hac yerleri icat etmesi (Smith 1994), bu nakil sürecinin fenomenleridir. Milliyetçi ideoloji, modernist devrimciliğinin doruk anındaki en yalın haliyle, en dinvârî veya din-taklidi hüviyeti-

2 Elias, milletin kutsallaştırılmasında ordunun, askeri eğitimin ve askerî ritüellerin rolünü vurguluyor ki bizim açımızdan da bunun önemi açık (1990: 193-4).

ni edinir: Fransız Devrimi'nin en hararetli laisist evresi, aynı zamanda milletin tanrısallaştırıldığı ve milliyetçi âyinlerin en uhrevî havaya büründüğü evredir. "Özgürlük-eşitlik-kardeşlik" teslisindeki "kardeşlik" ilkesi, önce, "bütün insanların evrensel kardeşliği" hülyasıyla yüklüydü. Jakobenizmin saltanatı altında, İnsan ve Yurttaş Hakları Beyannamesi'nin "sivil aforoz"a dayanak oluşturabilen bir "millî ilmihâl" işlevi görmesiyle, "yurtseverliğe" (patriyotizm) dönüştü. Napolyon savaşlarıyla, dış düşmanı ve onun uzantısı saydığı "iç düşmanları" tayin eden ve 'kahreden' şovenizm halini aldı (Hayes 1995: 83).

Buraya kadar söylenenler, milliyetçiliğin, modernleşme ideolojisinin dini uyarlamaya dönük işlevsel bir operasyonu olarak yorumlanmasına götürmemelidir. Zira milliyetçiliğin modernlikle duygudaş bir meşrebi olduğu gibi, dinle duygudaş bir meşrebi de vardır. Milliyetçilik, düşüncenin realistleştiği, rasyonelleştiği bir zamanda, yeni bir mistiğin doğuşudur (Elias 1990); cemaat duygusunun aldığı yaraya bir merhemdir; milliyetçiliğe bu işleviyle meftun ve minnettar olan bir düşünürün coşkulu ifadesiyle "analitik akla, soğuk zekâya, yıkıcı ve atomize edici bireyleşmeye, ruhsuz mekanizme, yoğunlaşan yabancı tesirlerine, köksüz kozmopolitizme, yalınkat ampirizme, doğa, insan, hak-hukuk hakkındaki soyut kavramlara, kültürler ve gelenekler karşısındaki duyarsızlığa" tepkiyi yansıtır (Berlin 1990: 54, 63). Anthony D. Smith'in (1995: 41) özetiyle, milliyetçilik ve din, evrenselci-seküler asimilasyona karşı iki dirençtir.

Modernliğe ayak diremenin bu iki meşrebi nasıl telif edilebilir? Hobsbawm'ın (1993: 89) saptadığı gibi, din, ön-milliyetçilik veya milliyetçiliğin öncülü olarak 'kullanılmak' açısından paradoksal bir çimentodur. Hem milletin inşasında yapıştırıcı bir bağdır, hem de milliyetçiliğin modernleşme misyonuna ket vurma tehdidini diri tutar. Gerçi bu pa-

radoks milliyetçiliğin hümanist, sivil, hürriyetçi yüzü ile şovenist, ırkçı, baskıcı yüzü arasındaki gerilimin beslediği ikili karakteriyle ve bu karakterden neşet eden oportünizmiyle gayet uyumludur... Fakat milliyetçi ideolojinin ve millî devletin kuruluş safhasında, hele milliyetçilik ile dinin rakip ideolojiler olarak bulundukları bir tarihsel durumda, bu paradoks yıpratıcı olmuştur. Milletleş(tir)me sürecinin 'klasik' örneklerine sahne olan Batı Avrupa'da, bu paradoksun ideal-tipik bir çözüm yolu, protestanlık vasıtasıyla bulunmuştur. Modernleşme sürecinde oynadığı role egemen Batı-merkezli toplum bilimleri öğretisince neredeyse tapınılan protestanlığın bu bağlamda gördüğü işlev, dinin millîleştirilmesidir. İdeal-tipin de klasiği olarak, İngiltere'yi anmak gerekir: Cromwell döneminden başlayarak, hâlâ esasen dinî temellere dayanan ahlâk millîleşirken, devlet imgesi de ahlâkî bir değerle yüklenmiştir (Elias 1990: 212). Ancak din ile milliyetçilik arasındaki geçişliliğin ve sürekliliğin yol açtığı paradoksun bu "ideal" çözümünün, belki istisnaî değilse bile, kesinlikle kural da olmadığını biliyoruz. Bu mâhut paradoksun daha yaygın ve daha önemlisi Batı-dışı toplumlara teşmili görece imkânlı olan hâl yolu, muhafazakâr ideolojinin tavassutuyla bulunmuştur.

Muhafazakârlığın dinle ilişkisine, elinizdeki kitaptaki ikinci makalede değiniliyor. Orada söylenenleri, bu yazının bağlamında hatırlamakta yarar var: Muhafazakârlık, 'fanatik' bir Aydınlanma ve modernlik karşıtlığıyla geçen çocukluk evresinden sonra, 19. yüzyılda, modernleşmeyi ve Aydınlanmayı 'kontrol etmeye' dönük modern bir ideoloji olarak şekillenmiştir. Muhafazakârlığın, radikal Aydınlanmacılığın ehlileştirilmesi -ki modernleşmeye dönük tepkilerin ehlileştirilmesine koşut bir süreçtir- üzerinden oluşumunda milliyetçilik çok önemli bir uğraktı. Muhafazakârlık, dinden artık umamadığı doğal düzeni ve toplumsal âhengi te-

sis misyonunu millî devlete yükledi. (Böylelikle dinin devletin hizmetine verilişi de tamamlanmış oldu.) 20. Yüzyıl reaksiyoner düşüncesinin (son zamanlarda genel olarak siyasetbiliminin) pîrlerinden Carl Schmitt'in Katolisist muhafazakârlığında devlet, Geleneği (Katolik geleneğini) tevarüs eden temel kurum oluşuyla değerlidir. Muhafazakâr akımda Geleneğin cevheri ise millettir; devlet (millî devlet) milletin uzuvlaşmasıdır. Din de, esasen, milletin cevherini koruyan bir güç olarak değer taşır. Fransız muhafazakârlığının öncülerinden Bonald'da din, inanç sistemi olmaktan daha önemlisi, bir cemaat biçimidir. (Bonald "din" sözcüğünün Latince kökü *"religare"*nin "birbirine bağlanmak, ilişkili olmak" anlamına geldiğini hatırlatır.) Yine muhafazakâr akımın Fransız kurucularından Chateaubriand, düşüncesini itikat ve iman olmaktan ziyade cemaat olarak Hıristiyanlığa dayandırmıştır. Değişmez ve aşkın olanın en sağlam taşıyıcısını doğal, organik cemaatte gören muhafazakâr ideolojinin bu 'fıtrî' cemaati milletle özdeşleştirmesi, 19. yüzyılda en güçlü biçimiyle Alman romantik düşüncesinde ortaya çıktı. Fichte, milleti, millî dil dolayısıyla, ebedîliğin dünyevi taşıyıcısı ve dayanağı olarak vasıflandırdı. Ona göre "Ben" ile "Biz"in eridiği ebedîliği, tanrısallığı temsil ve ifade eden tek güç, asıl ve ilksel olanı muhafaza eden dil ve millî karakter olabilirdi. Alman romantik milliyetçiliğinde "seküler inanç sistemi" ölçeğini aşıp siyasal bir din hüviyeti kazanan milliyetçilik, dinin ikamesi olmaktan öte yeniden tanımlanmasıdır (Bielefeld 1995).

Şimdi de birinci makaleyi hatırlatacağım: Bu milliyetçilik tarzını tanımlamak için Almanca *völkisch* kavramına başvuruyorum. *Völkisch* kavramının düz çevirisi, bize "halkçı" anlamını verir; aslında "halkçı" yerine "halksal", "halkça" demeliyiz - zira sözcük, etimolojik kökü "kökenselliğe, ilkselliğe" uzanan *volk* (halk) sözcüğünün sıfatlaşmış halidir (Fa-

ye 1977: 197-205). *Völkisch* kavramı, Fransız Devrimini izleyen dönemde milliyetçilik akımının etkilerine karşı, Almanlara, Alman *volk*'una özgü bir milliyetçilik biçimini belirtmek için geliştirilmişti. Dolayısıyla gerek semantik içeriğiyle gerekse kullanıldığı bağlam itibarıyla, Almanlara has, biricik nitelikli ve halk varlığının doğal ifadesi olan, dolayısıyla başka milletlerin milliyetçiliğinden tözsel olarak farklı bir milliyetçiliği anlatır.

Milliyetçiliğin Doğu Avrupa'da ve Balkanlar'da zuhurunda din ile milliyetçiliğin 'katışması' daha kolay oldu, ama ideolojik örüntüsü çok karmaşıktı. Bu coğrafyadaki dini millîleştirme ve milliyetçiliği dinselleştirme macerasının yoğunluğu (hem içiçe geçmişlik hem 'şiddet ve celâl' anlamında), Batı Avrupa örneklerinin 'abartılarak' izlenmesiyle ve ilham kaynaklarıyla -özellikle Alman romantikleri- kısmen açıklanabilir. Abartı ve ilham kaynağı olarak Almanya'nın seçilmesinin temel nedeni, bu bölgenin milletleşme ve millî devlet kurma sürecine 'geç' intikal etmiş olmasıydı. Doyurucu bir açıklama için elbette özgül tarihsel gelişmeyi dikkate almak gerekir... Doğu Avrupa'da ve Balkanlar'da pekçok ülkede din, millî kimliğin aslî bileşeni işlevini gördü. Yunan, Bulgar millî Ortodoks kiliseleri millet inşasını bizzat yönettiler. Katolisizmle içiçe olan Polonya milliyetçiliği, Polonya'yı bölen ağır yenilgileri Meryem-İsa kültüyle bağdaştırıp bir "kurban ve mağdur millet" mitolojisi üreterek ayakta kaldı. Polonya Katolikliğinin katılığı, bağnazlığı, devletsiz kaldığı devrelerde bile Polonya milliyetçiliğinin bekâsını güvenceledi. Sırp milliyetçiliği de dinî kaynaklı "kurban/şehit" mitolojisinden gıdalandı, hâlâ gıdalanıyor. Milliyetçi tarih ve efsane yazımında, Osmanlılar karşısındaki Kosova yenilgisi, Prens Lazar'ın dünya krallığı yerine göklerin krallığını seçmesi nedeniyle askerî zaferi feda etmiş olmasıyla açıklandı. Dinsel mitoloji ve eskatoloji, 'se-

çilmiş millet' vb. etno-merkezci motiflerin işlenmesine hizmet etti.[3]

Adrian Hastings'in (1997), Hobsbawm'a -Onun, "dinin milliyetçiliğin paradoksal bir öncülü" olduğu tezine- karşı çıktığı kitabı, din-milliyetçilik ilişkisinin muhafazakâr yorumunun yeni ve güçlü bir örneğidir. Din, daha doğrusu Hıristiyanlık ile milliyetçilik arasında neredeyse dolaysız bir süreklilik olduğunu savunan bu kitap, söz konusu ilişki/süreklilik için yığınla kanıt gösteriyor. Hastings, dinin (Hıristiyanlığın), ulus-devletlerin ve milliyetçiliğin biçimlenmesini yedi özgül açıdan tayin ettiği kanısında (Hastings 1997: 187-198): Milletin ve millî devletin doğuş hikâyesini bir nevi 'yaradılış' mitosuyla kutsal bir milâda dönüştürerek; millî (ya da millet-öncesi, demeliyiz) topluluğun yaşamış olduğu tehditleri bir bekâ sorunsalıyla mitleştirerek; ruhbanın bölgesel ve sınıfsal ayrımları yatay kesen birleştiriciliğiyle; Hıristiyanlığın kutsal bir dille vaaz edilmeyip başından itibaren -yani Protestanlıktan önce de- metinlerinin bütün dillere çevrilmesini teşvik etmesiyle; İncil'in kendisinin, bilhassa Eski Âhit'in, bir millet inşa etme hikâyesi olarak okunmaya elverişliliğiyle; bilhassa Ortodoksluğun ve sonra Protestanlığın, devletlerin (dolayısıyla ülkelerin, toplulukların, milletlerin) ayrı kiliselerinin tarihsel varlığıyla; yine bilhassa Eski Âhit'in teşvik ettiği, mensup olunan dinî topluluğun özel misyon taşıyan seçilmiş bir millet olduğu inancıy-

3 Smith (1994: 21) etnik kimlikle dinsel kimliğin çakışmasının çarpıcı bir örneği olarak Dürzilerden bahsediyor. Günümüzde dinî kimlikle millî kimliğin 'eşit' ve 'kararsız' bir dengede durmasının çarpıcı örneği, Bosna Müslümanlarının durumudur (bkz. Bora 1994).

Beri yandan, Yahudi fundamentalizminin ve siyonizmin, Yahudiliği 'asıl' ve üstün millet olarak vaz'eden ırkçı yorumlarını da bu fasıldan anabiliriz. Metinde şimdi değinilecek olan Adrian Hastings, Kadim İsrail'in Hıristiyanlar için milliyetçiliğin ilhamını veren model olarak işlev gördüğünü, buna karşılık ulus dışı yapılar oluşturan Yahudi topluluklarının ancak Hıristiyan dünyasında gelişen milliyetçiliğe tepki olarak ve onu taklit ederek Siyonizme yöneldiklerini anlatıyor (1997: 186-7).

la (Hastings, Alman nasyonal sosyalizminin üstün ırk anlayışının 'bile', önünde sonunda böyle bir dinî arkaplana dayandığını düşünüyor). Hastings, bir kısmına yukarıda değinilmiş olan bu etkenlerin sistematik bir toparlamasını sunuyor. Hıristiyanlığın millet ve ulus-devlet oluşumunu özsel olarak doğurduğu yönündeki tezi ise, bu konudaki muhafazakâr dünya görüşünün anlaşılması için bir aynadır. Milliyetçiliğin ve ulus-devletin modernlikle hiçbir ilişkisinin olmadığını söyleyişiyle (1997: 205) bence, tarihsel malzemeyi 'iyi bilmenin' tarih bilinciyle aynı şey olmadığını kanıtlamış oluyor. Hastings İslâmın milliyetçilikle ilişkisine bakarken de, (kitabî/*logos*merkezli İslâm ulemâsının yaptığı gibi!) tarihi iptal ediyor: kutsal bir dili olduğu (Arapça) ve çeviriyi men ettiği, siyasî modeliyle de ayrı topluluklara ve devletlere cevaz vermeyip evrensel tek devleti öngördüğü için, İslâmın milliyetçiliğe bünyesel olarak elvermediğini ileri sürüyor (1997: 200-201).

İslâm dünyasında din, milliyetçilik, muhafazakârlık

Milliyetçiliğin oluşum sürecinde, İslâm dünyasının Doğu Avrupa ve Balkanlar'la müşterekleri vardır: her şeyden önce, millet inşasına 'geç' intikal edilmiş olması... Burada gecikme kavramını düzçizgisel bir tarih anlayışına dayandırmıyorum. Zira İslâm dünyasında devletlû sınıf ve ulema, milliyetçiliği ve millî devlet inşası sorununu, Hıristiyan Batı karşısında yaşanan mağlubiyetin de sebebi olan bir geriliği telâfi sorunu olarak algıladı; dolayısıyla bizatihi gecikme duygusu, düşünceye ve eyleme yön veren bir etkendi. İslâm dünyasında millet inşa sürecine hâkim olan 'telâş', dinî tasavvurun (ve imanın) sağladığı güvenin çöküşünden doğan telâşla birleşti. İslâmı hakikî hüviyetiyle diriltme arayışıyla millet inşa etme arayışı birleşti ve 'karıştı'. Ulus-devlet ve ona özgü millet bi-

çimi, Müslüman topluluklarının bekâsı için zarurî sosyal teknolojiler gibi kavranıyordu; bu doğrultuda örneğin Muhammed İkbal, aralarında cumhuriyetler ailesi oluşturacak düzeye gelene dek Müslüman ulusların kendi içine yönelmesi fikrine çaresiz gönül indirmiş, ümmeti "uluslar birliği" *(commonwealth)* olarak yeniden tanımlamıştı (Ahsen 1995: 72, 139). Milliyetçiliğin oluşumunda zaten yetersiz ve pürüzlü olan dil ve tarih (birliği) ilkelerinin, etnolojik yapısı iyice karmaşık olan Ortadoğu'da tamamen 'güvenilmez' oluşu da, milleti tanımlayacak aslî unsur olarak dini öne çıkarttı. Gellner'in saptadığı gibi (1994: 31-2), reformasyona yönelen İslâm, başka yerlerde milliyetçiliğin oynadığı (modern) kimlik kurucu rolü oynadı.

Bu bâpta, Batı'da 19. yüzyılda milliyetçilikle mezcolmuş muhafazakârlığın, İslâm dünyasında baştan beri hâkim milliyetçilik örüntüsünü oluşturduğu söylenebilir. Özcesi, milliyetçilik, Gelenek'i muhafaza -hatta icat- etme vetiresi olarak işlev görmüştür. İslâmcılığın muhafazakârlık olarak kurulmasının kaynağında da bunu görebiliriz. Yeni eleştirel İslâmcılık bu tarihsel tecrübeyi ve onun mirasını sorguluyor. Dinin (Asl'ın) formu sayılan geleneğin dini massetmesine gösterilen rıza eleştiriliyor (Çelik 1993: 80). Modern dünya dışı toplumların, kendi geleneksel yapılarını ulus-devlet aracılığıyla yeniden kuracaklarını sanmalarındaki trajediye dikkat çekiliyor. Bunun en 'acı' örneği olarak da, dini kullanarak kurulmuş seküler ulusçuluğu ve vatandaşlık temeline dönüştürülen Müslümanlığıyla Pakistan üzerinde duruluyor (Arslan, 1993: 22-25, Ahsen 1995: 115-17). Bu tartışmada İslâmcı eleştirilerin hesaba katmadığı nokta, o Gelenek'in de modernleşme vetiresi olan millî devlet ve milliyetçilik aracılığıyla yeniden kurulduğudur. İslâmcılığın milliyetçiliği (kendi tercih ettiği kavramla ulusçuluğu) eleştirisindeki açmazlara yazının sonunda döneceğiz.

Osmanlı İmparatorluğu'nda milliyetçiliğin doğuşunda İslâmın konumuna geçmeden, bu konuya ilkin Arap milliyetçiliği bağlamında değinmek istiyorum. Arap örneği, Osmanlı ve Türkiye'de milliyetçiliğin İslâmla rabıtasına bakarken kıyas imkânı sunabilir; önemli tarihsel farklılıklara rağmen, sözkonusu rabıtanın başka ihtimallerini, başka yol ve yordamlarını gösterir. Böyle mukayeseli bir bakışın zihin açıcılığına inanıyorum.

Evvelâ, Arap milliyetçiliğinin (genelde İslâm ülkelerinde milliyetçiliğin) doğuşunda Hıristiyan unsurların rolüne ilişkin İslâmcı iddianın yersiz olduğu söylenmeli. Bu iddianın esas dayanağı, Birinci Dünya Savaşı sonrasında etkili olan ve Baas'ı doğuran milliyetçi düşünür kuşağında Suriyeli ve Lübnanlı Hıristiyanların taşıdığı ağırlıktır. Oysa sözkonusu düşünür 'ekürisi' Hıristiyanlardan ibaret değildir, sözkonusu evre Arap milliyetçiliğinin sadece bir evresidir; asıl görmezden gelinmemesi gereken ise, milliyetçiliğin, bu olgunlaşma evresine öngelen oluşum döneminde İslâmî yenilenme/diriliş arayışıyla içiçe geçmiş olan kökleridir. Gerek öncü düşünürler gerekse daha önemlisi ideolojik içerik bakımından, İslâmın bugüne kadar Arap milliyetçiliğinin -omurgası değilse- en önemli bileşeni olduğu görmezden gelinemez. Arap milliyetçiliğinin oluşumunda Albert Hourani (1994: 67 vd.) üç ana çizgiyi ayırdediyor: Din milliyetçiliği, coğrafî vatanseverlik ve etnisist-dilci milliyetçilik. Milleti esasen İslâmiyetle tanımlayan din milliyetçiliğinin kökü, Muhammed Abduh'un İslâm Reformasyonu arayışıdır. (Dolayısıyla, din milliyetçiliği düşüncesinin merkezi Mısır olmuş ve Mağrip'deki Arap milliyetçiliklerine de damgasını vurmuştur.) Bu çizgiyi, Abduh'un önemli izleyicilerinden Reşid Rıza, millet ve millî devleti ümmetin kaçınılmaz yeni biçimi olarak algılayan İslâmî bir devlet ve toplum projesi arayışıyla sürdürdü. Ancak Abduh çizgisinin ortalama sonucu, İslâma hürmet-

kâr, onu vazgeçilmez bir millî bağ olarak değerlendiren ama hukuksal-siyasal ilkelerini İslâmdan çıkartmayan laik ulusal toplum anlayışı olmuştur (Hourani 1994: 269; İnayet 1991: 234). Suriye-Lübnan (özellikle Lübnan) merkezli coğrafî vatanseverlik çizgisi, en zayıf kalan milliyetçilik akımıdır. Bölgenin çoğulcu etno-dinsel kimliğini üstlenen ve uygarlık tarihindeki 'şanlı' geçmişini yücelten coğrafî vatanseverlik de (Batıcı-Akdenizci ve Arap milliyetçisi versiyonlarıyla), İslâmı bir gelenek ve kültür olarak sahiplenmekten geri kalmadı. Etnisist-dilci milliyetçilik, daha eski ve yaygın köklere sahip olmakla beraber, esasen Baas hareketinin oluşumuyla bütünlüklü bir siyasal proje haline geldi. Baas ideolojisinin öncülerinden Michel Eflâk, milliyetçiliği bir yeni din olarak yorumladı. Ona göre Arap milletini eski zamanlarda harekete geçiren güç İslâmdı, bugün ise milliyetçilik olacaktı. Araplığın dehâsının bir ürünü ve tarihsel gelişmesinin bir basamağı olarak yorumlanan İslâm böylece bir tarihî 'performans' olarak millî mitolojiye kaydedildi. Eflâk, laikliği de dini gerçek yerine yükseltecek araç olarak yorumlamıştı (Tahhan 1994: 162-7).

Etnisist-dilci Arap milliyetçiliğinin daha eski ve yaygın köklerinden sözetmiştim; bu kökler, Arap dünyasında İslâmcı milliyetçilik ile Baas ve sair laik milliyetçilik yaklaşımları arasındaki köprüleri de açığa çıkartır. Yüzyıl başında Arap düşüncesinde etnisist fikirlerin çıkışında İttihat ve Terakki'nin Türkleştirme politikasına duyulan tepki önemli bir etkendi. Türkleştirme siyasetinin Arap dilini mahvedeceği, gerileteceği kaygısı, bu tepkiyi etnik bir topluluğun savunma refleksi olmaktan öte, dinî bir kisveye büründürdü. Zira Arapça İslâmın diliydi ve Arapçanın zarar görmesi İslâmın zarar görmesi demekti. Gerek İslâmın Arapçada cisimleştiği düşüncesi, gerekse Abduh'un (ve izleyicisi Reşid Rıza'nın) Türklerin İslâmın ruhunu bozduğu, hurafe-

leri yaygınlaştırdığı doğrultusundaki savları (İnayet 1991: 171) Türk karşıtı tepkiyle beraber İslâmın Arap dini olarak 'tefsirine' de kapı açtı.[4] Özellikle Emevi dönemini yücelten Arap-merkezli bir İslâm tarihi yazımına yönelindi. Arap dilinin kutsallaştırılması, İslâmcılarla etnisist milliyetçileri buluşturan bir nokta oldu. Alman milliyetçilik felsefesinden doğrudan etkilenen Baas ideologlarından Satı el-Husrî,[5] milletin aslı saydığı dilin, taşıyıcısı olması sıfatıyla evrensel dinleri de millîleştirdiği kanısındaydı. Iraklı milliyetçi düşünürlerden el-Bezzaz, Hıristiyan Arapların dahi "milletin ruhunu teşkil eden" Arapçaya malik olmaları dolayısıyla İslâmı sahiplenebileceklerini savunmuştu; ki zaten Hıristiyan Arap milliyetçileri arasında tam da böyle yapanlar olduğunu biliyoruz (Hourani 1994: 331-4). İki dünya savaşı arasındaki dönem, Arap milliyetçiliğinin kültürel yığınağının yapıldığı bir olgunlaşma dönemidir; gerek Baasçılığın gerekse Nasırcılığın ideolojik levazımatı, sessiz sedasız, bu dönemde birikti. Bu olgunlaşma döneminde, İslâm ile milliyetçiliğin karışımı iyice yoğunlaştı ve 'barok' bir görünüm aldı (Dawn 1988). Karışımın kuralı, esasen, dinin lügâtçeyi,

4 İslâmla Araplığı özdeşleştiren yorumlar, aşağıda ele alınacağı gibi sadece Türk İslâmcılarının değil, örneğin Pakistanlı, Endonezyalı İslâmcıların da, 'kendi milliyetçileriyle' ilişkilerini zora sokabiliyor (bkz. Tibi 1991: 81).

5 Dawn (1988: 80), Birinci Dünya Savaşı öncesinde bağımsızlıkçı Arap milliyetçisi düşünürlerin Osmanlıcı Arap düşünürler karşısında güçsüz ve etkisiz kaldıklarını, ancak Savaş'tan sonra Osmanlıcı Arap düşünürlerin biraz da alternatifsizlikten Arap milliyetçiliğine yönelerek bu akıma güç kattıklarını söylüyor. Birinci Dünya Savaşı öncesinde Osmanlı milliyetçisi olan Satı el-Husrî'nin kişisel hikâyesi bu savı doğruluyor - el-Husrî sahiden Osmanlı'nın çöküşünden sonra biraz da "çaresizlikten" Arap milliyetçiliğine yönelmiş görünüyor (Kafadar 1997). Osmanlıcı Arap düşünürlerinin Arap milliyetçiliğine angaje olmasının, bir hayal kırıklığıyla birlikte, İslâm-milliyetçilik ilişkisine dair daha köktenci yaklaşımları tahrik ettiğini düşünebiliriz - zira Osmanlıcılık, İslâmla milliyetçilik arasında daha gevşek ve muğlâk bir bağa elvermiştir ve bu gevşeklik artık mümkün görünmemektedir: İslâmdan tamamen bağımsız tanımlanmış bir millî bağ peşinde, veya tersine İslâmın Araplara özgülenmesi peşinde. Yeni Türkiye'nin İslâmla bağını gevşetmesine de bağlı olarak, ikinci eğilimin ağır bastığını görebiliyoruz.

milliyetçiliğin ise grameri teşkil etmesiydi. İslâmın salt dinsel değil, siyasal ve toplumsal bir olgu olduğu söyleniyordu - ama bugünün "siyasal İslâm"ının kastettiği anlamda değil, milliyetçi bakış açısından. İslâm, Araplığı yücelten ve onu insanlığın güzide bir parçası yapan, evrenselleştiren bir değer olarak tescil edilirken; bir yandan da İslâm-öncesi Arap/bedevî kültürü, demokratik, geniş görüşlü ve bu bakımdan İslâmla şereflenmeye amâde bir yüksek kültür olarak övüldü (tıpkı Türklerin Müslüman olmadan önce de 'neredeyse-İslâmî' bir hayat yaşadıklarını vaz'eden Türk milliyetçi-muhafazakârlığı gibi). İslâmî terminoloji, güncel millî sorun olan sömürgecilik/emperyalizm karşıtlığı temelinde ezelî-ebedî bir Arap tarih kurgusuna uyarlanarak; İslâm öncesi Arap toplumlarını tanımlayan "cahiliye" terimi "1. cahiliye"olarak kodlandı; millî uyanış ve bağımsızlık öncesi sömürge dönemi de "2. cahiliye" idi. "2. Cahiliye"yi aşmanın bir rüknü de, kitleleri bilgisiz ve bilinçsiz bırakarak tâbi kılan "yanlış din anlayışı"nın reformdan geçirilerek düzeltilmesiydi.

Dinî ve milliyetçi söylemler içiçe geçedursun, dinî/dinci ile milliyetçi siyasal projeler arasında bir gerilim Arap dünyasında daima varoldu. Bu gerilim, 60'ların kalkınmacı-"ilerici" milliyetçilik dalgası sırasında doruğa vararak gerginliğe dönüşmüştür. Gerçi Nasırcılığın ve Baasçılığın kuluçka döneminde, milliyetçilik ve İslâmcılığın topaklaştığı bulamaca, anti-emperyalizm ve "ezilen halk" terimleri marifetiyle vulger (çok vulger!) bir Marksizm de katılmıştı (Dawn 1988: 79). Fakat 60'ların Sovyetik Baas millîciliği, bu vulger Marksizmi söyleminin baskın faktörü haline getirerek dini "gerici kuvvetler" arasına soktu (Tahhan 1994: 218). Dönemin kült önderi Nasır ise biraz daha değişik bir yol tuttu; dini dışlamamakla beraber onu Mısır millî kimliğinin unsurlarından biri düzeyine indirdi; İslâm-öncesi kadim Mısır uygarlığını Arap

millî tarihinin bir diğer parçası olarak yüceltmeye çalıştı. (19. Yüzyılın öncü İslâm reformcusu Tahtavî de kadim Mısır uygarlığına büyük önem vermişti.) Ancak Nasır'ın bu projesi gibi, Baasçıların dini dışlayan, radikal sekülarist milliyetçilik hamleleri de yeterli 'hararetî' sağlayamayan, popülerleşmeyen projeler olarak kaldılar. PanArap milliyetçiliğinin yükseldiği yıllarda bile, İslâmda dinin siyaseti kapsadığı tefsirinden Arap milliyetçiliği ile İslâmın uyumu sonucunu türeten anlayış baskındı (İnayet 1991: 282).

Aziz el-Azmeh'in (1994: 68) vurguladığı gibi, Arap milliyetçiliğiyle İslâmcılık arasında dilsel geçişlilik, özellikle mecazların ortak kullanımı çok yoğundur - yukarıda değindiğim gibi, esasen din lügâtçe, milliyetçilik gramer olmak kaydıyla. Tahtavi'nin vatanseverlik kavramını İbn Haldun'un "asabiyyet"inden türetmesinden başlayarak, İslâmî kavramlara milliyetçi anlamlar yükleme temayülü kökleşmiştir (İnayet 1991: 49). 50'lerde, 60'larda Baas ideolojisinde "vahdet" kavramının "millî birlik ve beraberlik" veya "Arap birliği" doğrultusunda yeniden anlamlandırılması (Tahhan 1994: 207 vd.), bu mesainin milliyetçi ideoloji açısından tipik bir semeresidir. Milliyetçiliğin, kitabî (veya *logos*sentrik) ortodoks ulemâ İslâmıyla buluşarak dinin ideolojileşmesini hızlandırdığı savı (tartışan Binder 1996: 163) bu noktada hesaba katılmalı. Sözlerin mutlaklaşması, aynı zamanda onların tarihsel-toplumsal hatta epistemolojik bağlamlarından kopmasına zemin hazırlar ki, o zaman sözler ideolojik levazımata dönüşürler. Şurası açık ki, en geç 1970'lerin sonlarına kadar İslâmî mecazları ve sembolizmi -yine el-Azmeh'in tabiriyle- "evlât edinen" milliyetçiliğin 1980'lerde gerilemesiyle birlikte, yerleşikleşen bu sembolizm İslâmcılığın meşrulaşmasına küçümsenmeyecek katkıda bulundu (Binder 1996: 388, Heykel 1986: 148-164). Elbette bu kez de milliyetçi çağrışımlarını İslâmcılığa taşıyarak!

Abdullah Laroui (1993a: 123), milliyetçiliği, çağdaş İslâmi ideolojiyi karakterize eden eğilimler arasında ilk sırada anıyor. Laroui'ye göre Arap dünyasında (hiçbir Arap ülkesinde köklü bir toplumsal devrim yaşanmadığı için) geleneksel seçkinlerle yeni seçkinler, her ikisi de meşruiyetinden emin olmaksızın, içiçe, 'karışmış' vaziyettedir. İslâmcılığın da milliyetçiliğin de belirli ve belirgin toplumsal-sınıfsal tabanlara oturmamış olmalarını da bu 'karışıklığa' katabiliriz (el-Azmeh 1994: 61). Bu 'karışıklığın' ve meşruiyet açısından hissedilen emniyetsizliğin, dinî dünya görüşü ile milliyetçi ideoloji arasındaki karışıklığa 'ulanacağını' çıkarsayabiliriz. (Laroui: "Gerçekte ulusal Arap ideolojisi diye bir şey yoktur" diyor. 1993b: 87) "Fundamentalizm" denen ve bir ucundan yeni orta sınıflara, bir ucundan sınıf-dışı yoksullara yaslanan akım da asla bu karışıklığı ve onun bir parçası olarak Arap milliyetçiliğini yoketmiyor. Temelde, PanArabizmin temalarını başka bir dille tekrar ediyor. Hatta "fundamentalizmin" başarısının, PanArabizmin temalarını "kavmiyye" milliyetçiliğinin çerçevesinden çıkartıp "vataniyye" milliyetçiliğinin menziline/ölçeğine sokarak güncel politikaya uyarlama başarısından kaynaklandığı yorumlarını yapanlar var (Ebu Halil 1995: 6-7). Cezayir'de FIS'ın "Yüksek Arapça"yı dayatıp Berberi dil(ler)ini baskılayan politikası (Kebir 1995), İslâmî rejim projelerinin -İran'da olduğu gibi- 'son kertede' millî devlet egemenliğini vaz'edişi (Zubaida. 1994: 157-268), "fundamentalizm"deki milliyetçiliğin göstergeleridir. Velhâsıl 60'ların dini dışlayan milliyetçilik tecrübesinin iflasından sonra Arap dünyasında hâkim model, milliyetçiliği aşmış değil milliyetçilikle 'formatlanmış' bir İslâmcılıktır (Roy 1994: 259). Aziz el-Azmeh güncel İslâmcılığı "para-milliyetçilik" (milliyetçilik benzeri, taklidi) veya "ikame milliyetçilik" olarak tanımlıyor. 'Yeni' İslâmcılığın, başka milletleri zelil görmeye, yani "kavmiyetçi-

liğe" izafe ettiği önyargılara çok daha derin bir şekilde saplandığı da söylenmelidir.

Osmanlı ve Türkiye tecrübesine geçiş için değinmeye çok münasip bir örnek de Malezya'dır. İslâm dünyasının coğrafî çeperinde yeralan Malezya'da, dinin millî kimliğin esas unsuru haline gelmesinin hikâyesi ilginç. Malay kimliğinin etnik heterojenliğinden doğan sorunları aşamayan Malezya'nın Ulusal Partisi, en güçlü millî bağ olarak İslâmı kullanmayı seçerek, 1980'lerin ikinci yarısında İslâmîleşmeye yöneldi ve 'bu sayede' İslâmcı güçleri entegre etmeyi de başardı. Bu dönüşüm, aynı zamanda devlet otoritesini ve "disiplini" sağlamak açısından da işlevselleştirildi (Özay 1994: 158-60). Malezya, modernleştirici-kalkınmacı bir devletin İslâmî kimliği millet inşasında kullanmasının gayet uyumlu görünen bir örneğidir. Ulusal Parti, Kemalizmden doğrudan doğruya esinlenerek oluşturulmuş bir parti. Türkiye'de Millî Görüş Hareketi, bu esini ters yöne (Malezya'dan buraya) döndürmeye müteveccih bir akım sayılabilir.

Osmanlı'nın son döneminde din ve milliyetçilik

Millet inşasına ve milliyetçiliğe sezgisel yönelimin dini ihya etme gayretiyle birleşmesi ve karışması, Osmanlı'da da gayet belirgindir. Osmanlı'nın son döneminde siyasal düşünce akımlarını inceleyenler, Türk milliyetçiliği ile İslâmcılığın içiçeliğini belirterek işe başlıyorlar. Ancak bu karışıklık hatta karmaşa içinde milliyetçiliğin 'gramatik' açıdan giderek artan baskınlığını ve belirleyiciliğini tespit etmek gerekir. Kastedilen, milliyetçiliğin siyasal-ideolojik düşünce ve eylem programı olarak baskınlığı değildir. Bu düzeydeki belirleyiciliğin, ancak Balkan Savaşı yenilgisi ve İttihat Terakki'nin doğrudan iktidarı ile başlayarak Dünya Savaşı için-

de hızlanan bir süreçte ortaya çıktığı malûm. Daha önemlisi milliyetçiliğin İslâmcılığı, çok daha önceden, onunla programlar, hedefler, argümanlar, simgeler vs. düzeyinde içiçe geçtiği evrede de zihniyet kalıbı olarak belirlemiş olmasıdır. Zira Osmanlı aydınları, devleti ve dini ihyâ etme cehdi içinde, milliyetçiliği bir "cins ittihadı" olarak reddettiklerinde bile, öznesini dinî kimliğin tayin ettiği bir milliyetçiliğe meylettiler, İslâm cemaatine modern bir millet olarak bakmaya başladılar (Türköne 1991: 245-70). Yusuf Akçura'nın 1904'deki ünlü risalesi *Üç Tarz-ı Siyaset*'te İslâmcılığın ("İslâmiyet politikası") hatt-ı harekâtı hakkındaki şu cümlesi, bu sürecin berrak bir özetidir: "...her müslimin en küçük yaşında ezberlediği 'din ve millet birdir' kaidesine uyarak bütün Müslümanları, son zamanların millet kelimesine verdiği manâ ile bir tek millet haline koymaya çalışmak lüzumuna kani oldular." (Akçura 1976: 21) Şerif Mardin'in "İslâmi rabıtanın bir proto-milliyetçilik (ön-milliyetçilik) biçimi olarak doğası"ndan bahsederken kastı da bu süreçtir (1991: 56).

Geleneksel İslâmî dünya görüşünün modern bir siyasal düşünce akımı olarak İslâmcılığa dönüşme evresinde, bu geçiş bunalımının aktörleri olan ilk aydınlar, millet ve milliyetçilik meselesiyle boğuşurken "millet" kavramını İslâmî anlamıyla kullandılar - yani dinî cemaat anlamıyla. Etnik anlamda millet, ancak bir toplumsal kimlik unsuru olarak düşünülüyordu, toplumu kurmaya ve düzenlemeye esas teşkil edecek siyasal kimlik unsuru ise ancak İslâmiyet olabilirdi (Said Halim Paşa 1993 (1918): 210-4). Irk veya etni esasına dayalı milliyetçilik içinse "kavmiyetçilik" terimini kullanıyorlardı. İslâmcılığın ayrışmaya başladığı evrede, "İslâm milleti" kavramına dayalı milliyetçilik projesi, etnisist (Türk kimliğine dayalı) milliyetçilik projesine karşı açıkça 'doğru (sahilı) milliyetçilik' olarak savunuldu. Bu anlayış çerçeve-

sindedir ki İslâmcıların öncülerinden Babanzade Ahmet Naim, "asabiyyet-i kavmiyye davası güdenlerin vatanperverliğe münâfi oldukları"nı yazıyordu (Kara 1987a: XLVl). Ona göre İslâm davası yanında bir de Türklük davası gütme, "çift mefkûrelilik" olurdu ve bunun da Türklere (ki onlar Müslümandılar) hiç bir faydası yoktu (Bülbül, tarihsiz: 148). Keza *Sebilürreşad* dergisi, Türkçülüğün, ülkenin "Türklerle meskûn cihetiyle" Türk olmayan Müslümanlarla meskûn kısmını ayırmak suretiyle "Türkiye'yi iki kısma ayırdığını", zaten İngilizlerin vd. Batılı güçlerin Osmanlı'yla ilgili politikasının da bundan başka bir şey olmadığını söylüyor (Bülbül, tarihsiz: 147); böylelikle Türkçü milliyetçilere 'bölücülük' ve 'vatana ihanet' izâfe ediyordu.

Aşağı yukarı Balkan savaşlarından sonra ise İslâmcılar, gayrı ihtiyarî, milliyetçiliğin oluşumunu ve içeriğini İslâmî açıdan 'denetleme', daha doğrusu buna şerh düşme konumunda kalmışlardır. Babanzade Ahmet Naim'in "halis Türkçüler" (ki "apaçık dinsizlik mefkûresi aşılamak istedikleri" kanısındadır) ile "Türkçü-İslâmcılar" ayrımı, bu denetimin aslî ve bugüne kadar uzanan ölçütü oldu. Meşrutiyet döneminde, İslâmcıların söyleminde vahdet, ittihad, uhuvvet, tefrika gibi İslâmi kavramların milliyetçi bir söyleme oturması hayli ilerledi. Abdülhamit döneminde gerek İslâmî vurgulu vatan/millet mistifikasyonunun güçlenmesi, gerekse millî devlete özgü pragmatik bir diplomasi taktiği olarak Panİslâmizm politikası, İslâmcılığın milliyetçi kalıba dökülmesini hızlandırdı. Ali Bulaç'a göre millî devlet hilâfetin alternatifi olarak tasavvur edilmişti (1995: 17-18); bu sezgisel yönelim, 'eldeki' yegâne İslâm devleti olan Osmanlı'nın güçlendirilmesini, İslâmın ihyâsı ve müdafaası bakımından da gerekli kılıyordu. İttihad-ı İslâm fikrini sadece Osmanlı'da değil bütün İslâm dünyasında yayan Cemaleddin Afgani de, bu uzak hedefin önüne millî kurtuluş-

ları koymuştu; Türkçü milliyetçiliğin öncülerinden Yusuf Akçura, Afgani'yi Türk milliyetçiliğine ilham verenler ve "yeni Türk devletinin öncüleri" arasında sayarken (Akçura 1981: 56), aslında -herhalde o öyle düşünmese de- proto-milliyetçilik olarak İslâmcılığa minnet borcunu dile getirmiş olmaktadır.

Osmanlı'nın son dönemiyle Cumhuriyet'in kuruluş dönemine geçişe fikrî müdahalede bulunan aydınların şecereleri de İslâmcılıkla milliyetçilik arasındaki geçişliliğin bir göstergesidir. Türkçülerin önemli bir bölümü, önce İslâmcıydı. Tersinden de okunabilir: Hilmi Ziya Ülken'in (1979: 270 vd.) dediği gibi, milliyetçiliğin ve Türkçülüğün kurucu düşünürlerinden sayılan Ziya Gökalp'in mesaisi bir İslâm modernistininki olarak da tanımlanabilir. Gökalp, din ile milliyetçilik arasında gerilimi, dini milliyetin aslî bir unsuru olarak tanımlayarak aşmaya çalıştı. Dönemin pekçok İslâmcısına koşut olarak İslâmın modern-medenî değerlere yatkınlığını işleyerek, bu uyumu yeniden tesis edecek "muasır İslâm Türklüğü"nü aradı. Dini toplumsal hayatın bir katmanı olarak 'konuşlandırması', toplumsalı kutsallaştıran, kutsalı toplumsallaştıran modernist toplum mühendisliğinin sonucuydu (Mert 1994: 69-71). Türkçülerden Ahmet Ağaoğlu, dinin modernleşme ve milletleşme sürecinde işlevselleştirilmesinde Ziya Gökalp'inkinden daha açık bir tutum almıştır. O da bu doğrultuda İslâmın ilerlemeye ve yükselmeye Hıristiyanlıktan daha müsait olduğu (Ağaoğlu 1972: 34); "Türklerin mukadderatının İslâmınki ile merbut" olduğu (Öğün 1995: 200); İslâmın milliyetçiliği revaçta tuttuğu (Kara 1987a: XLIX) gibi, dönemin yaygın görüşlerini yineledi. 1920'de yayımlanan *Üç Medeniyet*'te, dinin hayatın her alanını kapladığı devrin, bütün milletlerin hayatında yaşanan ama artık geçmiş bir devir olduğunu yazdı. Asıl önemlisi, Babanzade Ahmet Na-

im'le polemiğinde söylediği, millî bir din haline gelen İslâmın, milliyetin dilden sonra gelen en önemli faktörü olduğuna (olacağına) dair fikriydi (Sarınay 1994: 173). Ağaoğlu, Gökalp gibi Türkçüler, dönemin polemiklerinin dışına çıkıp bakıldığında, modernist İslâmcılarla oldukça uyumlu bir çizgideydiler. Süleyman Seyfi Öğün'e göre bunun nedeni, sonu ırkçılığa varacak bir keskinleşmeden kaçınmaları ve sosyolojik bakımdan İslâma "muhtaç" olmalarıdır (1995: 202). Öyle ki, Türkçülüğün kuşkusuz fikren en kuvvetli savunucusu olan Yusuf Akçura bile *Üç Tarz-ı Siyaset*'te, "İslâmiyette gördüğümüz o kuvvetli teşkilattan, o pür hayat ve pür heyecan hissiyattan, hulâsa sağlam bir ittihadı meydana getirebilecek madde ve hazırlıktan hemen hiçbirisi Türklükte yoktur" diyerek 'dinin hakkını' teslim eder; buna karşılık yeni çağda "dinlerin siyasî ehemmiyetlerini, kuvvetlerini kaybettiklerine" dikkat çekerek, İslâmın da "siyasî ve içtimaî ehemmiyetini muhafaza edebilmesi" için "ırkla (Türklükle) birleşmesini, ırka yardımcı ve hatta hizmet edici olmasını" şart görür (Akçura 1976: 34-5). Hatta Akçura bu mühim risalesindeki akıl yürütmesini bitirirken, İslâmiyetin bu toplumsal ve kültürel gücü karşısında, neredeyse Türkçülükle İslâmcılık arasında bînamaz kalmış gibidir!

Cumhuriyetin kuruluşunda milliyetçilik ve İslâm

Millî Mücadelede de İslâmî kimlik ağırlıklı bir rol oynadı. Birçok yörede Müdafaa-i Hukuk örgütlenmesi, "İslâm milleti"ni gâvura karşı seferber etme misyonuyla işe başladı. Abdülhamid'in imparatorluğun 'millî politikası' olarak güttüğü Panislamizm, Millî Mücadele yönetimince devralınarak kullanılabildi (Gökalp ve Georgeon 1990: 30). Gerek Misak-ı Millî'de gerekse daha sonra Lozan Anlaşması'nda,

"Osmanlı İslâm çoğunluk" gibi bir kimlik ifadesi yer alabildi (S. Aydın 1993: 239). Cumhuriyeti ilan eden kanunun ikinci maddesinde, "Türkiye Devletinin dini, Din-i İslâmdır" denmişti. İslâmcı millî şair Mehmet Âkif'in Ankara'nın teşvik ve himayesiyle söylediği nutuklar (özellikle Kastamonu Nasrullah Camii nutku), veya Ordu için sipariş üstüne yazdığı -ve İstiklâl Marşından çok daha kuvvetli dinsel içeriği olan- şiir, Millî Mücadele'nin meşrulaştırılmasında İslâmî bir milliyetçiliğin gördüğü hizmeti göstermek bakımından yeterince etkileyici örneklerdir (bkz. Sarıhan 1996: 2. Bölüm, özell. 120 vd., 170). Bu nutuklarda Millî Mücadele, bütün dünyada İslâmlığın bekâsı adına savunulur. Bununla beraber, Millî Mücadele'nin gerek halk gerek yönetici elit nezdinde bir "din savaşı" olarak algılanarak yürütüldüğünü ileri süren İslâmcı 'tarih tezini' doğrulayamayız. İslâm kardeşliği hayalinin Dünya Savaşında yara almıştı; göçler ve işgallerle alabildiğine daralan İslâm toprağını koruma kaygısının ham da olsa bir tür teritoryal (ülkesel) millî bilincin uyanmasına yolaçması, gerçekte yeni bir milliyetçi seferberliğin zeminini genişletmişti. Buna mukabil ve asıl önemlisi, İslâmlık-Türklük-Osmanlılık-muasırlaşma kimlikleri ve siyasetleri arasındaki, Osmanlı'nın son onyıllarında varolan gitgeller, geçişler ve belirsizlikler, Millî Mücadele esnasında da yoğunlaşarak sürmekteydi. Bunların nihâî bir elemesini veya bileşimini yapan öncülerin tasarıları ve teklifleri (ki bunlar arasında en tamamına ermiş ve kendi içinde tutarlı olan, Mustafa Kemal'inkidir), bu umumî manzarayı değiştirmez. Cumhuriyet inkılâplarının bizzat yönetici elit içinde yolaçtığı tereddüt ve emrivâkiye muhatap kalma hissiyatı, bu hazırlıksızlığın ve belirsizliğin kanıtıdır. Bütün toplumsal saikleri ve bütün siyasal mülahazaları İslâmî referanslara dayandıran bir İslâmcı proje de husule gelmiş değildi ve Millî Mücadele'nin esas etkeni olarak gösterilecek bir hali yoktu. Dolayısıyla: Cum-

huriyetin 'oturtulma' sürecinde ve millî kimlik inşasında dinin aslî kimlik unsurları arasında sayılmaması, geniş ahali için kuşkusuz bir şoktu, bir hayal kırıklığıydı; fakat bunu, bir siyasal tasavvurun ihanete uğramasının değil, dünyanın epeydir süregiden -ve teslimiyetle izlenen- anlaşılmazlaşmasında varılan yeni bir konağın şoku ve hayal kırıklığı olarak yorumlamak isabetli olacaktır.

"Yeni Türk" kimliğinin bir yüzü, vatandaşlık ve hukukî-siyasî bağı öne çıkartarak sadece dinî değil her türlü köken ve kimlik unsurunu -gûyâ- dışlarken; 1930'larla birlikte fiilen baskınlaşan diğer yüzü, köken ve kimlik unsuru olarak ırkçı (Türkçü) bir dil-tarih kurgusuna yaslandı - din, özcü millî kimlik anlayışında da tali ve zorunsuz bir unsurdu. Öte yandan Türkiye Cumhuriyeti Devletinin kimlik politikasından dini büsbütün dışlamadığı da biliniyor; İslâmcı yakın tarih yazımının yorumu hilafına, rejime ateist, daha doğrusu deist (Tunçay 1981: 213) bir çehre kazandırmak isteyenler, yönetici elit içinde minik bir azınlıktı. Kemalist modernleşme cehdi içinde hâkim görüş, dini, tarihe gömülmüş bir çağdışılık olarak değil, her şey gibi modernleştirilmesi gereken bir olgu olarak gördü. Din, hurafelerden arındırıldığında, toplumsal ahlâkı ve vicdanları 'tertipleyecek' bir kurum olarak iş görebilirdi.

Modernleşmenin temel vasfı olarak milletleşme/millîleştirme düşünüldüğü için de, esas tasa, İslâmı millîleştirmeydi; bu gayenin ilham kaynağı da, Luthercilik/Protestanlık... Protestanlık örneği, İslâmı modernleştirme davasında daha önce Osmanlı aydınlarının da dikkatini çekmişti: 2. Meşrutiyet döneminde Kazanlı Ayaz İshaki, Protestanlıktan ilhamla dinin sadeleştirilmesi ve her milletin diline ve seviyesine indirilmesi gereğini yazmıştı (Kara 1994: 87). Akçura'nın, dinin "ırkla (Türklükle) birleşmesini, ırka yardımcı ve hatta hizmet edici olmasını" -bizzat din adına da- ge-

rekli gördüğüne değinmiştik.Yeni dönemin milliyetçi ajitatörlerinden Ahmet Hikmet Müftüoğlu, Luther'e olan hayranlığını, "İncil'i (Almancaya) çevirerek hem yeni bir mezhep, hem yeni bir dil ve millet ibda etmişti" diyerek belirtmiştir (Kaplan vd. 1992a: 19-22). Milletleşme ve modernleşme sürecinde Reformasyon'u ihmal edilmez bir basamak olarak tespit eden Türk Aydınlatmacıları, Reformasyon'a ve onun en 'görkemli' icracısı Luther'inkine muadil ritüeller ve sembolik revizyonlar peşine düştüler (camilere ayakkabı çıkartılmadan girilmesi, oturma sıraları konması, org çalınması gibi uygulamalar). Kur'an'ı Türkçeleştirmek, daha sonra daha fevrî bir hamle olarak ezanı Türkçeleştirmek, hep dini bir ahlâk eksenine oturtarak millîleştirme projesine bağlıydı. Mahmut Esat Bozkurt, Luther'in İncil'i millîleştirmesiyle Atatürk'ün Kuran'ı Türkçeleştirmesi arasında paralellik kurmuştur (1967: 263)! Daha derin ve entellektüel ve daha marjinal bir çaba olarak, İslâmî bir çalışma etiğine kafa yormak da aynı cehdin bir parçasıydı. Şemsettin Günaltay'ın, İslâmî bir çalışma etiği telkinine uğraştığı söylenebilir. Daha sonraları Sabri Ülgener, tasavvufun protestan ahlâkı gibi bir işleve sahip olabileceği fikri üzerinde duracaktı.

Yasin Aktay, Cumhuriyetin inşa döneminde İslâmın bilhassa Protestanlığa değil genel olarak Hıristiyanlığa benzetilmeye çalışıldığı kanısında (1993: 59). Bu galiba abartılı bir yargı. Zira Türk Aydınlatmacıları, esas itibarıyla, Reformasyonun dini makul bir "doğal din" -veya 'genel olarak Tanrı' inancı, Deizm- olarak yeniden kurmasından, işlevsel bir kurum haline getirmesinden etkilenmişlerdi, özel olarak Hıristiyanlığın şu veya bu biçiminden değil. Cumhuriyet elitinin, Reformasyondan ilhamla dine değil Kiliseye karşı çıkmanın İslâmdaki muadilini arama noktasında, böyle bir arayışa kapıldığı ölçüde, Hıristiyanlığı model aldığı söylenebilir belki. Mamâ-

fih İslâmda ruhbanın olmayışı (ulemânın da örgütsel ve öğretisel takatsizliği), ki övünülen bir özellikti, 'alternatif' maneviyatı oluştururken hiza alınacak karşıt kutbun belirlenmesini zorlaştırarak (ve Reformasyonla ilgili 'ezberi' bozarak) 'ayağa dolanırdı' zaten. Hıristiyan ruhbanının mütekabili sayılsın sayılmasın, ulemânın eksikliği başka bir soruna yol açtı: Dinin akılcılaştırılması projesi din derslerinin kaldırılıp İlâhiyat Fakültesi'nin kapatılmasıyla içeriksel açıdan sekteye uğramış, donanımsız kalmıştır (Wedel 1991: 20-22).

Bir ara söz: Millî Güvenlik Kurulu'nun ünlü 28 Şubat (1997) toplantısıyla yürürlüğe konan yeniden-laikleşme operasyonunun, aynı zamanda bir yeniden-protestanlaşma operasyonu olduğunu söyleyemez miyiz? İslâmı nâmütenâhî 'kolay', 'pratik' ve 'çağdaş' kılmak üzere içtihat kapılarını yumruklayan Yaşar Nuri Öztürk'e dört koldan verilen destek, keza Fethullah Gülen'in devletine bağlı ve itaatkâr, kalifiye çalışkan meslek erbâbı yetiştirme projesinin pekçoklarınca -ve bu arada Attilâ İlhan gibi 'millîci solculara' da- "Türk(-İslâm) protestanlığı" olarak kutsanması, bana kalırsa bunu gösteriyor. Yine aynı saiklerle daha önce, 1990'ların ortalarında devreye sokulan, Aleviliği milliyetçilikle eklemlemeye veya devlet adına 'kazanmaya' dönük teşebbüsler de aynı fasıldan sayılabilir. Kemalist yaklaşım (daha doğrusu "sol-Kemalizm"), "laikliğe açık" karakteriyle ilgi gösterdiği Aleviliği, İran-Arap etkilerinden arınmış, Türk halk kültürüne özgü millî bir Müslümanlık ("Anadolu Müslümanlığı") hüviyetiyle tanımlayarak bu milliyetçi damarı işlemeye koyuldu. Ancak Alevi toplulukları, genel milliyetçileşme ve dindarlaşma cereyanı içinde kimliklerine daha çok düşseler de, bu komplimanlara pek rağbet etmediler. Zaten "Türk laikliği"nin de kendisini asla Sünni olmayan bir mezhebe veya itikadî çizgiye emanet etmeyeceği açıktır!

Protestanlaştırma, İslâmı millîleştirme projesinin, güdük kalan, pozitif/yapıcı yüzüydü. Projenin daha fazla revaç bulan negatif yüzü ise, kendini, İslâmı Arap ve Acem etkisinden arındırma arayışında göstermiştir. Zira Arap ve Acem kültürünün İslâm örtüsü altında Türk kültürünü tahrip ettiği, geri bıraktığı düşünülüyordu. "Allah" yerine Türkçe "Tanrı" denmesi, ki bu terim keyfe göre eski Türk dininin Türk'ü mahsus vareden yaradanını da deizmin 'genel' tanrısını da çağrıştırır, bizatihî bu politikanın bir simgesidir. Kemalistlerin ırkçı-Türkçü kanadı ve onlarla sıkı alışveriş halindeki Türkçü-Turancı akım, bu arıtımı iyice uçlaştırarak İslâmı "Arap dini", "Arap milliyetçiliği" veya "Arap emperyalizmi" olarak kodlamaya vardırmıştı (bu konuda en açık konuşan Türkçü elkitaplarından biri: Meram 1969).[6] Nihal Atsız, "Müslümanlık, sosyoloji bakımından Arapların millet haline geçme savaşıdır" diye yazmıştır (1992: 465).[7] Türkçüler, dinsel alternatif olmasa da İslâma aşılanmak üzere, şamanlıkla karışık bir eski Türk dinî tahayyülüne müracaat ettiler. (Türk topluluklarının İslâm-öncesi inançlar manzumesi ile İslâmın tarihî ve kitabî miraslarının terkibiyle oluşan "Türk İslâmiyeti"ni (bkz. Ocak 1996) bir modern millî din inşası çerçevesinde işlemeyi ise, Türkçüler de, Kemalistler de, uzun yıllar 'akıl etmemiştir').

Keza Türklerin İslâmın en seçkin mensubu oldukları, hatta Türkler olmasaydı İslâmın belki ayakta bile kalamayacağı yorumu da, Türkçülerin en 'küstahça' dillendirdiği ama Türk milliyetçiliğinin tüm tayfına hâkim olan bir yorumdu.

---

6 Tersine, Türk Tarih Kongresinde Muhammed'in Türklerle aile bağları hakkında spekülasyonlar da yapılabilmiştir öte yandan (Beşikçi 1991: 108)!

7 İslâmın Arap dini olduğu görüşü, Kemalizmden, orta-sola da sirayet etti. Hz.Muhammed'i "Arap milliyetçiliğinin öncüleri" arasında sayan İlhan Arsel bunun mümeyyiz örneğidir (1991: 19). Sosyalist cenahta da bu izler görülebiliyor; örneğin Erdoğan Aydın'ı (1994), bu milliyetçi anakronizmanın tesirinde kalmakla eleştirmiştim.

1940'ların sonlarında biçimlenmeye başlayan milliyetçi-muhafazakâr söyleme de miras kalmıştır bu yorum. Atsız'ın satırları, sözünü ettiğim 'küstah' dilin en açık örneğidir: "Müslümanlığı tek başlarına birçok millete savunmalarından mıdır, yoksa mânâsını anlamadıkları Kuran'a kayıtsız şartsız inanmaktan mıdır nedir Türkler İslâmiyeti, taassupla kabul eden tek millet olmuştur." "Türkler müslümanlık sayesinde değil, müslümanlık Türkler sayesinde yükselmiş ve yaşamıştır." (1992: 467-8, 471) Yıllar sonra Kemalist yazarlar, daha kibarca, Atsız'ın "iyi niyetli enayi Türkler" tezini yinelemeyi sürdüreceklerdi: "Türklük, İslâmlığa yapacağı hizmeti yerine getirirken kendi varlığını, kendi dilini, kendi tarihini feda ederken Arap Araplığını daima bilmiştir" diyen Berkes gibi (1978: 428); ümmet fikrine samimiyetle sadece Türklerin uyduğunu ve bunun onların aleyhine olduğunu yazan Bozkurt Güvenç gibi (1993: 328)...

İslâm dünyasının seçkin ve hâkim milleti olma 'bilinci', Cumhuriyet Türkiye'sinin dünyaya bakışına sanıldığından fazla damga vurdu. Türkiye, hilâfeti ilga ederek (ki erbâbına göre bu hukuken askıya alma olarak da yorumlanabilecek bir işlemdir) İslâm dünyasıyla, genel olarak "Şark"la irtibatını kesme iradesi göstermesine karşılık, bir yandan da bu kez modernleşme başarımıyla o dünyaya rehberlik etme arzusunu sakla(ya)mıyordu. 1920'lerin milliyetçi retoriğinde "Şarkın mürşidi", "Şark kavimlerinin rehberi" (Kaplan 1992a: 207-218) gibi rozetler "Yeni Türkiye"nin göğsüne dizi dizi takılır. Birçok Cumhuriyet aydınına göre Türkiye eski zamanlarda halifelerin zorla yaptığı öncülük işlevini şimdi model oluşturarak yerine getiriyordu. Aynen bu savı ortaya koyan Tekin Alp gibi ileri derecede Türkçü bir isim, 1937'deki bir risalesinde, Türkiye'yi "İslâm dünyasının ışığı" olarak göstermekten geri kalmamıştır (Gökalp ve Georgeon 1990: 40).

Türk milliyetçiliğinin ve Türk millî kimlik inşasının dine ilişkin politikasının bir başka veçhesi, belki daha doğrusu şimdiye kadar söylenenlerin öbür yüzü, milliyetçiliğin dinseli ikameye dönük tefsiridir. Cumhuriyet ideolojisinin, Şerif Mardin'in saptadığı gibi (1991: 142), akla olduğu kadar kalbe de hitap eden bir sosyal *ethos* (değerler bütünü) yaratmadaki sınırlı ama tek başarısı milliyetçilik dolayımıyla gerçekleşmiştir. O sebeple, milliyetçiliğin kutsiyeti sekülerleştirilmekte gördüğü ikame işlevi, hayli fazla mesai gerektiren bir iş olmuştur. Bu sekülerleştirme ve ikame operasyonu, gerek alternatif kaynak kıtlığından, gerekse Türk modernleşmesinin 'cezrî' karakterinden gelen aceleden, dinî kaynakların doğrudan doğruya nakline ve uyarlanmasına geniş çapta başvurdu. (Elbette bunda başka pekçok sebebin payı aranabilir. Türk milliyetçiliğinin İslâmcı düşünceyle ortak köklerinin örtük etkisi ise açık olsa gerektir.) Resmî milliyetçi söylemde dinî simgeler bol bol kullanıldı, "süs ve seremoni ihtiyacı" için (Yunus Nadi 1925, aktaran Mert 1994: 80) dinî geleneğe başvuruldu. Menkıbevî tarih ve popüler ikonoloji kalıpları tekrar edildi. Bilhassa devleti kutsal saydığı vurgulanan muhayyel kadim Türk töresi ile geleneksel din bilinci arasında derin 'altgeçitler' vardır. "Devlete ve millete hizmet"in (vergi vermek, yasalara uymak vb.) "dine hizmet" mefhumuyla eşdeğer kılanarak anlamlandırılması, Türkiye'de millî talim ve terbiyenin esaslarından olmuştur. Ordu, geleneksel kutsiyeti 'bire bir' sekülerleştirmenin çarpıcı örneklerini sundu. "Türk=Tanrının has askeri" (Bozkurt 1967: 335) gibi denklemler kuruldu; "şehit" kavramı, 1949'da başlatılan din derslerinde, "hak, din, vatan ve millet uğruna ölmek" diye dönüştürüldü (Jaeschke 1972: 92). Hamdullah Suphi, Türk Ocağı'nın gelişmesini dinî mecazlarla anlatıyordu: "Türk Ocağı her din gibi ufak bir mescidin içinde millet aşkından doğdu, büyüdü... şimdi mâbetlerini bina ediyor" (Tanrıöver 1929: 33). İsmayıl Hak-

kı Baltacıoğlu *Türke Doğru*'da "Allah'a, meleklere, ahirete inanır gibi fazilete, hayra, vazifeye ve bütün bunların da kaynağı olan milletin kutsal hayatına inanacaksın" diye yazmıştı (1943: 18). *Nutuk*'un Kuran'a benzetilmesi, Atatürk'ün peygamberâne hatta tanrısal bir kişilik olarak tasviri, Onu sevmenin "millî bir ibadet" olarak vaz'edilmesi, velhâsıl Atatürkçülüğün bir din gibi belletilmesi (Ünder 1996), dinî zihniyet kalıbının idamesinin en aşikâr göstergesidir - ki İslâmcı olan olmayan birçok yazarı, Atatürkçülüğün bir din olduğunu söylemeye sevkediyor.

Bence işin özü, dinden millî devlete kutsiyet ve meşruiyet transferidir - bazen Kemalizmin 'has' milliyetçi yorumunda olduğu gibi dini yerinden ederek, bazen Baltacıoğlu'nun sözündeki gibi ona 'eş koşarak'... Bu, dinin gramere, millî simgelerin lügatçeye dönüştüğü andır; Cumhuriyetin ilk 'fevrî' dönemlerinde parlamıştır, 'restorasyon' evrelerinde yeniden yaşanır/yaşatılır.

Cumhuriyet eliti içinde, dini milliyetin aslî bir unsuru olarak, açıkça ve kuvvetli bir tarzda milliyetçilikle mezcetme, millî *ethos*'u ve *pathos*'u doğrudan doğruya dine havale etme düşüncesinde olanlar da vardı. Örneğin "Türkçe konuşan, Müslüman olan ve Türklük sevgisi taşıyan Türktür" diyen Hamdullah Suphi (1929: 194)... Örneğin "Türk devleti aslı olan Müslüman tabakanın hamuruyla yoğurulmalı" diyen (Kemal 1993: 57), milletin tarihsel oluşunun (Geleneğin) organik maddesi olarak dini vazgeçilmez sayan Yahya Kemal... Keza "Türkçü İslâmcı" olarak tanımlanan (Ülken 1979: 388-391) Şemsettin Günaltay, Şerafettin Yaltkaya gibi isimler, kendi zaviyelerinden bu görüşü savunuyorlardı. Günaltay'ın 1923'teki sözleri gayet iyi bir özettir (bkz. bu kitapta s. 84). Fakat bütün bu andıklarımız, 1940'lara dek, dışlanmasalar da resmî ideolojinin kıyısında kalan fikirler olmuştur.

Sihirli terkip: Milliyetçi-muhafazakârlık

1940'ların ortalarından itibaren millî din politikasında yeni bir safhaya girildi: Din millî ahlâkın resmî bir vecibesi olarak kurumlaşmaya başladı. Devlet dine daha sistemli ve fazla yatırım -her manâda- yapmaya başladı. (Diyanet İşleri örgütünün devâsâ gelişmesi, bunun en yalın göstergesidir.) Bu yönelim Kemalist tarihyazımında "devletin dinî gericiliğe taviz vermesi" diye kodlanır ve DP'ye veya DP'nin baskısı altındaki CHP'nin dirençsizliğine bağlanır. Oysa, birincisi, bu yönelim hiç de keskin bir dönüş niteliği taşımıyordu. İkincisi, Cumhuriyetin bir sosyal *ethos* yaratma zaafıyla ilgiliydi ve 1930'ların sonundan itibaren devlet eliti içinde "dinsiz bir millet yaşayamaz", "manevî bir gıda lâzım" yakınmalarıyla kendini gösteren arayışın ürünüydü. Hem ahlâk kuvveti olarak, hem de millî homojenliği kuvvetlendirecek bir unsur olarak dinin faydaları belirtilmeye başladı. Bir sapma değildi bu; resmî millî ideolojinin, mühim bir açığını kapatma arayışıydı. Bu sürece paralel olarak siyasal ve ideolojik düzlemde, dini millî kimliğin aslî unsurları arasında sayan anlayış kendine alan açmaya başladı. "Millet, herhangi bir esas etrafında toplanmış mütesanid bir insan kütlesi" ise, Türklerin üstünlüğü, onlarda millet oluşumuna dayanak teşkil edecek unsurların tamamının varolmasıydı ve din de bunlardan önemli biriydi (Dânişmend 1983: 10-15).

Dinin ihmale uğramış olmasından yakınmak ve 'millî hayat'taki vazgeçilmez yerini vurgulamak için, Türk Ocakları'nın 1949'daki yeniden açılışı, önemli bir platform olmuştur. 1947'de CHP'den istifa eden Hamdullah Suphi Tanrıöver, efsanevî başkanı olduğu Türk Ocakları'nın yeniden açılışında, "Din, milletlerin en eski ve en dayanıklı müessesesidir" (Jaeschke 1972: 100) vurgusunu yapma gereğini duymuştu. Dönemin önde gelen İslâmcılarından Eşref Edip de

aynı vesileyle, "dinsiz Türkçülük yerine müslüman Türkçülük kaim olursa yeni Türkocakları'nın hakiki surette millî bir müessese halini alacağını", "milleti kurtaracak... yegâne hidayet yolunun bu olduğunu", "milliyeti vücuda getiren unsurların hepsine din karışmış" bulunduğunu, "hakikî Türkçü olmanın bir neticesinin de samimi dindar ve müslüman olmak" olduğunu (akt. Kara 1987c: 45-6) söylüyordu. 1931'de "aşırı", "fevrî", "ırkçı", "faşizme temayüllü" olmakla damgalanarak, fakat esasen devlet kontrolü dışına kayabileceği ve aşağıdan yukarı bir milliyetçilik cereyanına mecra açabileceği kaygısıyla kapatılan Türk Ocakları'nın yeniden açılışında dindar bir milliyetçilik rüzgârı esmesi, tipik bir göstergedir. Bu rüzgâr, muhafazakâr İslâmcılıkla *völkisch* eğilimli Türkçülüğün, bir yandan popülist ve pragmatist, diğer yandan da resmî ideolojiyle eklemlenmeye müsait bir zeminde buluşmasını haber verir. Bu buluşma ve eklemlenme, 50'ler ve 60'lar boyunca mayalandı. Sağ cenahtan bir alay akademisyen, yazar, gazeteci, popülarizatör, ajitatör, polemikçi... bu terkip için maya çaldılar. Devleti kutsal sayan 'Türk Töresi' ile Devlet yöneticisine itaati emreden din bilinci arasında köprüler kuruldu (Turan 1969: XII); din-devlet-millet, birbirinden türeyen yüce değerler olarak kaynaşıp topaklaştılar.

Tapper'ların Türkiye'nin taşrasında "millî" ve "dinî" değerlerin nasıl kaynaştığını gösteren ilginç antropolojik araştırması (Tapper ve Tapper 1994: 127-146), bu topaklaşmanın, milliyetçi-muhafazakâr cereyanla da ilgisi olan ama esasen millî kimliğin (ve ulus-devletin) kuruluş pratiğinde temellenen 'fundamental' niteliğine ilişkin sağlam göstergeler sunuyor. Buna göre "milliyetçilik, İslâm ile bir fundamentalist ideoloji formunda bağlaşıklık içinde"dir. Dinî objeler, kural olarak cumhuriyete ait olanlarla birlikte muteberdirler; Cumhuriyetin kurumlarının, eskinin İslâmi kurum-

larının sürdürücüsü olduğu kanaati hâkimdir. Dinî ve kamusal ritüellerde, keza Muhammed-Atatürk ikonolojisinde paralellik vardır. Tapper'ların tespitine göre Cumhuriyetin (ulus-devletin) ve dinin müşterek hassası olarak çalışma ahlâkı belirgindir, ki bu da Türk İslâmının "muayyen bir Protestan karakteri" taşıdığını gösterir.

İslâmı millî homojenliği kuvvetlendirecek bir unsur olarak değerlendirenlerden birincil milliyet unsuru olarak görenlere kadar uzanan bu alan, 50'lerde tohumları atılıp 60'larda serpilerek Türk Sağının ideolojik koordinatlarını çizen milliyetçi-muhafazakâr söylemin anayurdu oldu. Ve bu alanın, aynı zamanda resmî ideolojiyi de giderek daha fazla hegemonize ettiğini söyleyebiliriz. Nitekim 1980'lerde din, toplumsal istikrarı (ki "asayiş" olarak anlaşılır) ve devlete sadakati güçlendirici bir unsur olarak resmî ideolojiye lehimlendi. Bu en yüksek eklemlenme mertebesinin esası, milliyetçiliğin de dindarlığın da kendi toplumsal ve öğretisel özerkliklerinden ve asallıklarından soyundurularak Devlet'te erimeleriydi. "Dincilik" değil ama dindarlık, resmî millî kimliğin bir rüknü oluyordu bu yorumda. Bu "güçlü devlet"çi milliyetçi-muhafazakârlık yorumu, 70'lerin ikinci yarısında Aydınlar Ocağı tarafından savunulmuştu. Aydınlar Ocağı, milliyetçi-muhafazakâr Türk-ve-İslâm terkibini, "Türk-İslâm-Batı Sentezi" şiarıyla resmî ideolojinin Batıcılığına ve Kemalizme bağlamaya çalışmıştı. 12 Eylül askerî yönetimi, bu üçlemeyi daha da pragmatik ve 'kendiliğinden' bir biçimde ve resmî ideolojinin klasik çerçevesinde kalarak gerçekleştirdi. Dinî söylem, döneminde, otoriter "millî birlik ve beraberlik" ideolojisinin güzide bir parçası konumuna oturdu. Arkasından Özal devrinin "devlet-millet barışması" söylemi, dini zımnî olarak millî kültürün en 'sert' unsuru olarak daha fazla önemseyerek dindarları rahatlattı. Bu rahatlama, piyasa ilişkilerinin 'önünün açılması' sonucu ka-

pitalistleşmenin ivme kazanmasıyla birleşti - piyasa pragmatizmi ve onun araçsal rasyonalitesi, dinî ve millî değerlerin, 'otantik' sayılan kaidelerinden büsbütün boşanarak yanyana gelebilmesine (ve başka türlü eklemlenmelerine) zemin hazırladı. Bu zeminde, evvelce kalkınmacılık misyonuyla kuvvetli bir rabıtası bulunan İslâmcılığın, piyasa toplumuna uyarlanma performansı ve zenginleşme cehdi hayli takviye edildi. Bu son yönelimde, Türk İslâmını protestanlaştırma projesinin gecikmiş ve inkılâp etmiş (kap değiştirmiş) bir gerçekleşmesinin veya belki yeni bir merhalesinin alâmetlerini görebiliriz.

Milliyetçi-muhafazakâr söylemin menzili, merkez sağın ağırlıklı kısmının yanında ülkücü hareketi de kapsar. Oysa MHP ve ülkücü hareketin ön-tarihini oluşturan Türkçülük, açıkça laik bir çizgideydi; Türkçülüğün alemdarları, dine hürmetkârlığı fazla vurgulamayı bile riyakârlık sayarlar, milliyetçilik adına zûl addederlerdi.[8] 1960'larda, MHP/ülkücülük hareketinin oluşum sürecinde, milliyetçi-muhafazakâr etkinin gitgide galebe çaldığını, bu hareketin bileşenlerinden birisi olan Türkçülüğün, omurgayı teşkil etmekten uzaklaşarak talî bir unsura dönüştüğünü görürüz. Ülkücü hareketin, Türkçü ön-tarihindeki elitist ve marjinal karakterinden sıyrılıp popülerleşmesini, kitleselleşmesini sağlayan uğrak da budur. "İslâmiyet ruhumuz, Türklük bedenimiz",

8 1961'de vuku bulan Ali Fuat Başgil-Nihal Atsız polemiği, Türkçülüğün din bahsine bakışı açısından ilginçtir. Anadolucu milliyetçi Başgil, milliyetçi-muhafazakârların formülünü benimseyerek, "biz, Türkiye Türkleri, muhtelif din, dil, tarih ve ırktan birçok millet elemanlarının asırlar içinde ve İslâm kültürü kazanında kaynayıp hal ve hamur olmasından meydana gelmiş mürekkep bir milletiz." savındadır. Nihal Atsız "...saf Türkler olup Anadolu fethine ve savunmasına katıldıkları halde İslâm kazanında kaynamayan ve sayıları 8-10 milyon tahmin edilen Kızılbaş (Alevi, Tahtacı, Çepni vs.) Türklerin bu karma milletten" sayılmayışına tepki gösterir. (Ilgar 1961: 16-18) Bu görüş ayrılığı tipiktir, zira Türkçülerin 'has Türk' saydığı Aleviler -hele aşağılayıcı biçimde kullanılan adla Kızılbaşlar-, milliyetçi-muhafazakârların millî bünyeye yabancı saydığı unsurların ön safında yer alır.

"Türklük şuur ve gururu, İslâm ahlâk ve fazileti" gibi 'terkipçi' şiarların yürürlüğe girdiği 1970'lerde bu süreç tamamlanır. 1980'lerde 12 Eylül şokunun tesiriyle 'fazla' ileri gider; ülkücü hareket tabanında kuvvetli bir dindarlaşma ve İslâmcılaşma cereyanına dönüşür (Bora/Can 1994). "Türk dünyasının hürriyete kavuşmasının" sarhoşluğu ve Kürt meselesinin gerginliği altındaki 1990'larda ise bir geri dönüşle, yeniden-Türkçüleşme yaşanacaktır (Bora 1995a: 289-316). Fakat bu kırk yıllık hikâyenin hülâsâsı, MHP/ülkücü hareket tabanında milliyetçi-muhafazakâr hassasiyetlerin kökleşmiş bulunmasıdır. Dindarlık, daha doğrusu dinî sembolizm, ülkücü milliyetçiliğin bir kipidir. MHP'nin bekasını borçlu olduğu oy stokları buradadır; MHP'yi genel sağ camiaya lehimleyen ve onu merkez sağ açısından kabule şâyan kılan kapı, buradan açılır.

MHP/ülkücü hareketin İslâmcılıkla iltisâkı, onun merkezî eksenini teşkil etmese de, milliyetçi-muhafazakârlığın pekişmesi, kanlanıp canlanması bakımından önemli olmuştur. Bu trafik iki yönlü akar; Türkçülük veya daha genel ifadesiyle etnisist bir milliyetçilikle İslâmcılığın lehimlenmesinin öbür yakasına, yani İslâmcılığın milliyetçiliğe doğru yönelişine de bakmak gerekir. Yukarda andığımız Türkçü İslâmcılar Şemsettin Günaltay ve Eşref Edip, bu yönelişin öncülleri sayılabilirler - ilki resmî ideoloji cenahından, ikincisi muhalif İslâmcılığın meşrulaşma atağının ilk merhalesinden... Türkçü milliyetçilik yöresinde bu akımın aykırı bir kolu olarak çıkan, giderek İslâmcılığa daha yakın konumlanan Anadoluculuğun, yaşanmış dinî tecrübeyi mistifikasyonuyla, Müslüman-Türkleri bir tür 'sahih' millet telâkki edişiyle, sözkonusu buluşmada çok tesirli olmasa da derinden derine bir payı vardır. Milliyetçi-muhafazakâr söylemin oluşum zamanı açısından kilit figürün ise Necip Fazıl olduğunu düşünüyorum. Gerçi O "Müslümanlıkla

mahdut", ırk ve kavim taassubunu reddeden bir milliyetçilik tanımlar. Fakat hamâsetle yücelttiği "Türk"e ("Mukaddesatçı Türk") özel bir yer, İslâmın has taşıyıcısı konumunu verir. Necip Fazıl'ın söylemi, din temelinde tanımlanmış bir milliyetçiliğin şoven, hatta ırkçı bir karakter kazanmasının çarpıcı örneğidir. Necip Fazıl'ın Türk-İslâmcılığı, Türk olmayan Müslüman Türkler üzerinde kesin bir velâyetçi ve himayeci tavır sergiler. Irkî-etnik taassup gûyâ reddedilirken düşülen 'şantajcı' kayıt, bu tutumun gayet açık sözlü bir özetidir: "...Irk meselesi şuradan doğabilir ki, arnavutu, çerkezi, kürdü, hepsi müslüman olarak nazarımızda müsaviyken, bunlar kendilerini İslâmîyet dışı bir nisbetle bizden koparıp da infirada, ayrılmaya doğru giderlerse o zaman herbirinin, arnavutluğu, çerkezliği, kürtlüğü ayrıca kabahat olur. İşte o zaman Türklük girer araya..." (Kısakürek 1987: 80. Türk olmayan millet adlarının ilk harfleri özgün metinde küçüktür - T.B.)

Soy İslâmcılık ve milliyetçilik

İslâmcı akım 70'lerin sonlarına dek milliyetçi-muhafazakâr çizgiye tahkimat sağladı - bir hayli de hararetli bir tahkimat. Bu dönemin İslâmcılığı, anti-komünist seferberliğin hizmetinde, etno-dinsel topluluğu (toplulukları) koruma refleksi etrafında belirleniyordu; İslâmi kimlik olarak esas itibarıyla etno-dinsel topluluğu yücelten, şoven ve ırkçı damarı güçlü bir *ethos* yeniden üretiliyordu. 60'lar ve 70'ler boyunca İslâmcılığın ideolojik düzeydeki farklılığı, Türk-İslâm hamûlesinde İslâmın baskınlığı ve dozajıyla ilgili şerhler düşmekten pek ileri gitmedi. MSP çizgisi için de aynısını söyleyebiliriz. İslâmcı akım ancak 70'ler/80'ler dönümünde belirginleşen kapsamlı bir gelişim süreci içinde, milliyetçi-muhafazakâr alanın dışında bir adres gösterebilecek noktaya geldi.

Mamâfih o adresin ikamet adresi olduğu şüphelidir; İslâmcı akımın bazı unsurları dışında milliyetçi-muhafazakâr rotanın dışına çıktığından sözedemeyiz, hele MSP geleneğini sürdüren Refah Partisi[9] için bunu söylemek iyice zor görünüyor. Ali Bulaç, 1970'lerden itibaren milliyetçiliği sorgulayarak ondan uzaklaşan Müslümanların 90'larda, RP'nin iktidara yaklaşıp siyasal sistemin merkezine yerleşmeye kalkışmasına paralel olarak, gerisin geri çarkettiğinden yakınıyor (*Yeni Şafak*, 14.9.1995).

MSP geleneği sözkonusu milliyetçi-muhafazakâr nebulanın içinden çıktı ve 70'lerin siyasal ortamında esas itibarıyla o nebulanın bir parçası olmayı sürdürdü. Ancak 70'lerin sonunda müstakil bir İslâmcı çizgi, MSP'nin dışında ama kıyılarında MSP'yi de etkileyerek, billurlaşmaya başladı. Bu çizgi, İslâmın, standart milliyetçi-muhafazakâr siyasetin fevkalâde hürmete değer bir rüknü mevkiine yerleşmesiyle tatmin bulmayarak, onu ayrı bir dünya görüşü olarak inşa etmeye yöneldi. Bu hamlenin bir parçası da, İslâmcılığın kendini milliyetçilikten 'arındırma' çabasıydı. Yüzyıl dönümündeki ilk-İslâmcılığın milliyetçiliği "ırkçılık/kavmiyetçilik" sayarak reddeden mirası canlanmaya başladı. 80'lerde, geleneksel "ümmetçi" tahayyülü diriltme çabasından fazla olarak, modern İslâmcı entellektüeller millî devlet ve milliyetçilik kavramlarının köklü bir eleştirisini geliştirdiler. Millî devlet ve milliyetçilik, modernizm ve modernlik belâsının aslî önemdeki unsurları olarak sorgulandı.

80'lerin İslâmcı dalgasının, MSP geleneğini devam ettiren Refah Partisi'nin sularına vururken pekçok dalgakıranda kırıldığı biliniyor. Radikal İslâmcılığın milliyetçilikle ilgi-

9 Bu yazıya son halini verirken Refah Partisi kapatılmıştı. Fakat MSP-RP geleneğinin devam edeceği açıktır. Aşağıda RP'yle ilgili söylenenler, elbette sadece RP'nin tüzel kişiliğine değil bu siyasal geleneğe ve onun görünür gelecekteki çizgisine şâmildir.

li hayli uç noktalara varabilen sorgulamaları da RP'ye yumuşayarak intikal etti. RP, hem örgüt ve tabanının bazı sektörleri hem de söylemi itibarıyla milliyetçi-muhafazakâr nebuladan topyekûn kopmadı, kopamazdı. Yine de bugün gelinen noktada RP'nin, üstelik milliyetçiliğin kamusal hayattaki baskısının tırmandığı bir dönemde, zaman zaman resmî-milliyetçi tören ve teşhir protokolünden imtina ederek sembolik direnişlere yöneldiğini görebiliyoruz. Refah'ın iktidarın büyük ortağı olduğu Refahyol hükümeti dönemi bu bakımdan çarpıcı örnekler sundu. Neticede en azından İkitelli medyasında, rejimin sinir merkezlerinde ve kamuoyunun bunlar tarafından yönlendirilen kesimlerine hâkim olan kanaat, RP'nin "millî hassasiyetlerinin" -en azından- zayıf olduğu merkezindeydi. Nitekim iktidardan gönderilmesi sürecinde Refah'ın, bu operasyonu yöneten Ordu ve Millî Güvenlik Kurulu tarafından, "irticâî" olmakla birlikte 'bundan daha elim ve vahim olmak üzere' bir "millî tehdit unsuru" olarak tayin edildiğini gördük. Türkiye'deki resmî veya geçerli milliyetçilik söylemiyle RP arasında siyasal bir ihtilâf olduğu görmezden gelinemez. "Kaddafi Skandalı" bu ihtilâfın bariz bir örneğiydi. Ancak ben bu ihtilâfın berisinde RP'nin milliyetçilikten 'arınmışlığını' değil, farklı bir milliyetçilik anlayışına (veya "projesine" diyebiliriz) sahip oluşunu görüyorum. Bu anlayışı, egemen milliyetçilikle kesişen veya egemen milliyetçiliği rejenere eden katmanlarından başlayıp, farklılığını belirginleştiren alt katmanlarına giderek tasvir etmeye çalışacağım.

Her şeyden evvel, İslâmî hareketin geleneksel ana gövdesinde, dinin aslî önemde hatta kurucu etken sayıldığı bir Türk milliyetçiliği telâkkisinin rahatlıkla kabul göreceğini söyleyebiliriz. MSP-RP geleneğinin Orta-Doğu Anadolu'daki oy potansiyelinin temsil ettiğini söyleyebileceğimiz -ve 60'lardan 80'lere uzanan anti-komünist seferberliği

beslemiş- bu taşra milliyetçi-muhafazakârlığının ikliminde, Müslüman=Türk özdeşliği siyasal-ideolojik gerekçelendirmeden azâdedir, bir müteârifedir (aksiyom). İslâmla Türklüğü madde-manâ, beden-ruh, ruh-şuur tamamlayıcılığı gibi bir tözsel bütünlük ilişkisi içinde sunmaya çalışan milliyetçi-muhafazakârların ve ülkücülerin 'pratik metafizik' öğretilerine, İslâmcılar da başvururlar. *Millî Gazete*'nin (20.6. 1996) "Osmanlı sırrı"nı "İslâm imanı ile Türk gücünün birleşmesi" ile açıklaması, sayısız örnekten herhangi biridir. MGK'nin RP'yi "millî tehdit" ilan ettiği 28 Şubat sürecinde de İslâmcılar Türklükle Müslümanlığın nasıl mezcolduğunu, "İslâmın bu milletin âdeta kanına işlediğini, etine-kemiğine..." (Sadık Kemal, *Yeni Şafak*, 19.1.1997), hatta "genine" sindiğini (Ahmet Davutoğlu, *Yeni Şafak,* 8.6.1997), ikisinin birbirinden ayrı düşünülemeyeceğini anlatmaya gayret sarfettiler. Daha 'araçsal' bir bakışla, İslâmcıları millî tehdit mevkiine koyan askeriyeye hitapla, hele ki Kıbrıs veya Güneydoğu gibi savaş hallerinde ordunun İslâma başvurmadan yapamadığını hatırlattılar: "yola çıkan asker arkasında dualar ister"di (Ahmet Taşgetiren, *Yeni Şafak,* 24.2. 1997, 13.6.1997) Son yıllarda sağ siyasetin ezberine yerleşen "% 99'u Müslüman olan Türkiye" şiarı, zımnen bir tür "birinci sınıf vatandaşlık" statüsüne; Müslümanların, yani 'has' Müslümanların, 'en' Müslümanların, velhâsıl İslâmcıların ülkenin "esas sahibi" olduğu iddiasına yer açar. Ölçü sadece nüfus değildir tabii, tarihî miras da vardır ve son derece modern bir referansla, devletin kuruluşundaki ilk (zor) alımın (fethin), ödenen kan bedelinin, toplumun kurucu/Anayasal ilkesi olarak kalıcılaşmasını gözeten Carl Schmittvâri (Maus 1980: 25-7 ve Beck 1996: 37) bir anlayış da vardır. İsmet Özel'in (şehadetin anlamını modernleştirerek) dillendirdiği gibi: "Bu topraklar için ölenler en başından beri bu topraklarda müslümanların müstakilen yaşamasını temin ga-

yesini güttüler. Bir vatan sahibi olmamızın başka gerekçesi yok." (*Yeni Şafak*, 10.8.1997) Sadece gayrımüslimler değil, İslâmı ülkenin/milletin/devletin kurucu esası veya hiç değilse kurucu esaslarından biri (veya aynı anlama gelmek üzere, müphem bir ifadeyle "ülkenin bir gerçeği") olarak tanımayanlar da böylece zımnen "zımmî", "millet-i saire" statüsüne itelenmiş olurlar. 28 Şubat sürecinin koşulladığı savunma refleksinin abartma payını düşsek bile, bu anlayışta, ülkücülerin 90'lardaki linççi "ya sev ya terket" sloganını 'çeken' bir damar yok mu?

Genel olarak Türk=Müslüman müteârifesinin sağladığı yakınlığın siyasal ifadesi, özellikle belirttiğimiz coğrafyada MSP-RP çizgisi ile MHP arasındaki sınırın belirsizliği ve geçişliliktir. RP, ivmesinin en hızlı yükseldiği ve 'müstakil' bir İslâmcılık çizgisini berraklaştırmaya yöneldiği bir dönemde, 1991 seçimlerinde, biraz da bu açık kapılara ve oradaki 'cereyana' güvenerek MHP'yle (o zamanki adıyla MÇP) seçim ittifakı yapabilmişti. İslâmcılık ve özellikle bir reel politika âleti olarak RP, taşra muhafazakârlığının düşünce ve hissiyat evreniyle bağlı olduğu ölçüde, bu geçişliliği ve bu popüler Türk-İslâm terkibi telâkkisini hesaba katarak söyleyip davranır. Bu oy ve hassasiyet potansiyeliyle (ki Sivas katliamıyla ilgili açıklamalardan bildiğimiz gibi fazlasıyla 'tahrike açık' bir potansiyeldir bu) münasebetinde RP'nin stratejisi, terkipteki İslâm dozunu tedrîcen artırmaya bakmaktır. Nitekim İslâmî bir Türk milliyetçiliği inşasına yönelen kanadın MHP'den kopup BBP'yi oluşturması İslâmcı cenahta 'kutlu' bir gelişme olarak selâmlanmıştı ve hâlâ da önemseniyor. Sadece BBP'ye değil, MHP'nin de ırkçı-Türkçü ve devletçi-Kemalist tesir altındaki kanatları haricinde kalan, "Ya Allah Bismillah Allahüekber" sloganı atan tabanına, 'tertemiz Anadolu çocukları' olarak sevgiyle bakılıyor. Bu sloganın icra tarzı ve beraberinde yapılan işlerin ne derece dindarlık veya

dinî hassasiyet ifadesi olduğu, İslâmcıları o kadar da alâkadar etmeyebiliyor - Ruşen Çakır'ın kitabının veciz başlığıyla, "âyetin sloganlaştığı" bir devirde, tam tersine imrenilecek bir başka 'hassasiyet' görülebiliyor orada: pragmatizm, dahası, İslâmcılığın köklü mağduriyet ve mazlumiyet özbilincine ilaç gibi işleyen, güç ve kuvvete olan 'hassasiyet'... *Yeni Şafak*'ta Özel Tim'in zulmüne ve genel olarak devletin asayiş politikasına en sakınmasız karşı çıkanlardan Hakan Albayrak'ın, Özel Tim'e dönük saldırılarda, (Özel Timci ülkücülerin) "(devlet açısından) ne kadar 'kullanışlı' olurlarsa olsunlar, 'zurnanın zırt dediği yerde' tavırlarını başörtülü anneleri ve babalarından yana koyabilecek olmaları"ndan doğan kaygının payını keşfetmesi (*a.g.y.*, 2.1.1997), başka nasıl bir hassasiyete dayanabilir? (Yine 28 Şubat sonrası reflekslerin hassasiyeti tabii - ama bu ne kadar 'hafifletici neden' sayılabilir?)

RP'nin ve İslâmcılığın milliyetçilikle müşterek zihniyet dünyasının hemen görünebilecek bir katmanı, kuşkusuz Öteki ve "yabancı" sayılana karşı düşmanlık üretme enerjisidir. Bosna, Azerbaycan, Kıbrıs gibi "millî dava"lar vesilesiyle tarihî ve 'ezelî' düşmanlar olarak algılanan "Yunan", "Ermeni", "Yahudi", "Rus", "Sırp" karşısında kabaran tepkiler, kolaylıkla kan-soy-sop lügatlerinin paralanmasına götürüyor ve İslâmcı hareket güyâ reddettiği şovenizmin ve ırkçılığın en galiz örneklerini sergileyebiliyor. (Yunan, Ermeni, Sırp, Yahudi, Rus tabii ki bir yandan da yine onlar gibi yekpâre algılanan "Batı"yı temsil ediyorlar; onları hedef alan nefret, Batı'ya duyulan öfkeye mahsuben üretiliyor.) Öyle ki, milliyetçiliğin/ulusçuluğun İslâma yabancı olduğu savının refakatinde giden, Osmanlı/Türk dünyasına bu ideolojinin Yahudi Moiz Kohen, Macar Yahudisi Vanbery, Fransız Yahudisi Cahun tarafından sokulduğuna dair yaygın iddia bizatihî açık bir ırkçı önyargı örneğidir. Bu düş-

man figürasyonunun iskeletini oluşturan "gâvurluk" faktörünün anlam yükü, düşman bildiğini ebediyyen iflah olmaz saymanın ve ona 'kahretme'nin şiddeti açısından, İslâmcılığın düşman algısını Türk milliyetçiliğininkinin de ilerisine taşıyabiliyor. İslâmcılığın muhafazakâr veya Türkçü milliyetçilikle olan rekabetinin bu şiddet ve celâli tırmandırıcı bir etken olduğunu hesaba katmak gerek. Kökleri hayli güçlü olan antisemitizm de İslâmcı ırkçılığın en üst, en görünür katmanlarında yeralıyor. Antisemitizm, malûm, cinnet derecesinde bir komploculuk zihniyetiyle beraber gezer. Nitekim İslâmcı zihniyeti, Atatürkçülükten Türkçülüğe uzanan tayf içinde Türkiye'deki her nevi milliyetçilikle en 'teklifsizce' yanyana getiren vasfı, Türkiye (ve/veya İslâm dünyası) aleyhine kurulan komplolar hakkındaki engin tahayyülüdür.

İslâmcı söylemde görülebilen ırkçılık münhasıran gayrımüslim milletleri hedef alıyor. Örneğin Kürtlerle ilgili herhangi bir ırkçı imânın İslâmcı söylemde yeri yok. Ancak "İslâm millet(ler)i/ümmeti" hakkında saf bir 'enternasyonalizm' tasarımının varlığından söz edemeyiz, zira Türk İslâmcılığının ana damarı ve RP'nin ümmetçiliği, bariz biçimde Türk-merkezlidir (veya Türkiye-merkezlidir). Bu tasarım, Türkiye'nin İslâm dünyasının ve birliğinin yegâne potansiyel önderi olarak düşünülmesine dayanır. Osmanlı'nın vârisi olmak, Türkiye'ye tarihen -hatta hilâfet tartışmasını hesaba katarsak belki hukuken- bu misyonu yüklemektedir. Bu temelde, Osmanlı nostaljisi modern ve milliyetçi bir emperyal (veya irredentist) tahayyüle dönüşür. Nitekim, İslâmcı basına göre, İslâm dünyası içinde bulunduğu zilletten onu kurtaracak tek gücün Türkiye olabileceğinin ayırdındadır ve "bütün dünya Müslümanları Erbakan'a/Türkiye'ye bakmaktadır". Velhâsıl Erbakan'ın İslâm dünyasında işbirliğine dönük hamlesi, Türkiye kaynaklı

olduğu için, şimdiye kadarki bir yığın uluslararası girişimle kıyaslanmayacak önemi haizdir. RP'li 'kurmaylar' ve aydınlar, İslâm ülkelerine yapılan seyahatleri bu tasarım doğrultusunda bir milliyetçi rasyonaliteyle izaha çalıştılar: İslâm "kartı"nın, Türkiye'yi bir bölgesel büyük güç yapacak, etkin kılacak bir dış politika stratejisine imkân sağlayabileceğini anlattılar. Diplomatik açıdan 'zayıf' bir Mısır gezisi sonrasında Abdullah Gül'ün, Mısırlı bakanların aile köklerinin Türk olmasıyla iftihar edişlerine dikkat çekmesi, bu meşrulaştırma çabasının simgesel bir örneğiydi: Laik-milliyetçi kamuoyuna, 'biz Müslüman ve Osmanlı kökümüzü vurgularsak eski eyaletlerimiz halkı da bir nevi Türk olduğunu hatırlar, bakın İslâm kartı ne çok işe yarıyor' der gibi... Özal'ın neo-Osmanlı "vizyonunun", İslâmî rengi daha güçlü vurulmuş bir devamından söz edebiliriz. Bu noktada şunu vurgulamalıyız: Osmanlı nostaljisi, İslâmcılığı çoğu kez milliyetçi-muhafazakâr ideolojinin kaynaklarına geri götürür, oradan da milliyetçiliğe rücu ettirir; daha çok ülkücülerin beslendiği bir hayal olan "Müslüman Türk"ün cihan hâkimiyeti mefkûresine kanalize eder. Tayyip Erdoğan'ın RP'nin kapanmadan önceki son (1996) Kongresinin gecesinde Kanal 7'de "Batı devletlerinin Osmanlı Hakanının atının üzengisini öpmek için yarıştıkları" zamanları yâdedişi gibi... Tayyip Erdoğan bu "Türklük gurur ve şuuru"na, RP Kongresi'nde ortaya atılan "Yeniden Büyük Türkiye" şiarını izah etmek için başvurmuştu. Sahiden de, RP üst yönetiminin, yeni kuracakları partinin isim seçenekleri arasında ön sırada düşünecek kadar kendini kaptırdığı "Yeniden Büyük Türkiye" şiarının, İslâmın bir neo-Osmanlıcı hâkimiyet ideolojisi olarak okunmasından başka bir izah tarzını bulmak zordur.

Öte yandan, RP'nin İslâm dünyasına dönük emperyal tasarımlarında, Batıcı liberal elitin kafasındaki "Ortadoğu ba-

tağı" öcüsünün daha şefkatli bir muadilini de görebiliyoruz. Arap ülkelerinin baskıcı ve ehliyetsiz yöneticiler elinde kıvrandığı, buna karşılık Türkiye'nin ve RP'nin iyi-kötü demokratik bir birikime sahip olduğu, bir çok İslâmcı aydın tarafından belirtiliyor. (Bu tespitin projeksiyonu, kimilerince, İslâmcı hareketlere de yapılıyor.) Ekonomimizin ("işadamlarımızın") dinamizmi de Türkiye'nin İslâm dünyasındaki nesnel üstünlüğünün bir dayanağı olarak öne çıkarılıyor. RP'nin yaklaşımı, Ortadoğu'ya bakarak kendiyle iftihar etmede neoliberal elitin tutumu ile birleşiyor, ama üstünlüğünü ve farklılığını, yolları ayırmanın değil tersine bu coğrafyaya sıyanet etmenin gerekçesi olarak kullanmasıyla ayrılıyor. RP'nin bu yaklaşımında, erken dönem Cumhuriyet entelijensiyasının Türkiye'yi "Şark milletlerinin rehberi ve mürşidi" olarak tasarlayan bakışının devamını görebiliriz.

Milliyetçiliğin, siyasal veçhesiyle esasen bir homojenleştirme projesi olduğunu unutmamalıyız. Türkiye'de devlet rejiminin ve kamu felsefesinin amentüsü olan "birlik ve beraberlik" kıraati, milliyetçiliğin bu temel işlevini gün be gün eleverir. RP'nin eyleminin ve söyleminin daha alt katmanlarında yerleşik bulunan milliyetçilik etmeni, bu işlevle bağlantılıdır: RP, düzeni 'idare etmeye' soyunduğu nispette "birlik ve beraberliğe" nezaret etme vazifesiyle bütünleşiyor, bu da onu carî milliyetçi ideolojinin kalıplarına sokuyor. "Derin -veya çekirdek- devlet"le zarurî işbirliğinin birinci şartı ve doğal sonucu, bu "birlik ve beraberlik" öğretisini benimsemektir. O öğreti de, düşman figürlerinin veya lügatçesinin somut içeriğinin ötesinde, bir *habitus*'u (öğrenilmiş, alışkanlık olmuş hal ve davranışlar) ve zihniyet kalıbını zerkediyor. Düzeni idare etme misyonuyla bütünleşme nispetinde, RP'nin "düzen değişikliği"ni hedef alan toplumsal iddiaları gerileyip, millî devlet aygıtının yüklediği görevler öne çıkıyor - dolayısıyla tekrarlarsak söylemsel ve

siyasal içeriğin ötesinde bir toplumsal homojenleştirme kipi olarak milliyetçilik baskın hale geliyor. Bu noktada da, ulu'l-emr'e itaat ilkesi, 'halk dini'nin, radikal İslâmcılık tarafından herhalde pek az aşındırılabilmiş bir rüknü olarak hazır beklemektedir.

Devlet nizamını, istikrarı ve toplumun iç uyumunu sağlamlaştırıcı bir harç olarak İslâmı bir millî birlik ve beraberlik dini haline koymanın, şahikâsına Fethullah Gülen'in çizgisinde ulaştığını biliyoruz. Gülen'in 'reforme ettiği' Nurcu gelenekte, "müsbet milliyetçilik-menfî milliyetçilik" hakkında ananevî bir münakaşa vardır. Bediüzzaman, ırkçılığı ve Osmanlı'nın son dönemindeki Türkçülüğü ve zımnen Cumhuriyetin milliyetçiliğini de "menfî milliyetçilik" saymış, İslâma tâbi olan, ümmet dayanışmasının basamağını teşkil eden milliyetçiliği ise "müsbet milliyetçilik" olarak değerlendirmişti (Kara 1987a: LII-LIII). İzleyicilerinin ana akımı, AP geleneğini destekledikleri 60'lı ve 70'li yıllar boyunca, Türk milliyetçi-muhafazakârlığını "müsbet milliyetçilik" olarak kodladılar; hatta o zamandan bu yana ülkücü hareketi destekleyen Nurculuk kolları adına, Bediüzzaman'ın Türk milliyetçiliğini desteklediğini 'kanıtlayanlar' çıktı. 80'lerden sonra ise parçalanması hızlanan Nurculuk içinde, İslâmcı yükselişin genel eğiliminden etkilenen genç kuşaklar, yerleşik milliyetçiliği topyekûn "menfî milliyetçilik" hanesine yazmaya meylettiler. Fethullah Gülen'in, Nurculuğun ana akımının geleneğini sürdürdüğü söylenebilir. Hakan Yavuz bunun bir nedeni olarak, Gülen'in, sınır boyunda olmanın getirdiği sürekli tehdit algısı nedeniyle devleti (ve güçlü bir devleti) İslâmın varlık şartı olarak gören Erzurum-Bayburt "Dadaş ruhu"na mensup olmasını görüyor (*Milliyet,* 18.9.1996). Fethullah Gülen, "devletli olmayı", Hobbesvârî bir "kargaşa... nizamsızlık" tehdidi karşısında en eksikli haliyle bile bir 'devlet' (talih) sayıyor (Can

1996: 134-6), "büyük devlet"e -onu ağlatan- bir hasreti var (Lâtif Erdoğan 1995: 65), "devlet-i ebed-müddet" fikrini gururla sahipleniyor (Can 1996: 124 vd.) "kışlanın disiplinini" (Can 1996: 77, 82 ve Erdoğan 1995: 122) (başka bir yerde kullandığı deyimle) "cinnet derecesinde" önemsiyor, "itaati Müslümanlık'ta esas" sayıyor (Can 1996: 82). Bunların yanısıra bağnazlıktan uzak, 'arı duru' bir Müslümanlık olarak Türk/Türkiye Müslümanlığını 'ayrı' bir yere koyuyor (*a.g.y.*: 36) ve "Türkiye'nin büyümesi"yle ilgili jeostratejik mülahazalara özel bir düşkünlüğü var. "Hocaefendi"nin dillere destan okullar zinciri, "devlet ve millet" hesabına, ihtisas sahibi, vazifesini müdrik, itaatkâr ve dindar bendeler yetiştirme ülküsüne hizmet ediyor. Fethullah Gülen'in, RP'nin "millî tehdit" olarak damgalandığı bir evrede, şüphelerle karşılansa bile yine de yönetici sınıflar ve medya nezdinde kabule şâyan bir Müslümanlık tarzı olarak görülmesinde, modern ve siyasetüstü imajı yanında (Kozanoğlu 1997: 57-90), özellikle milliyetçiliğinin belirleyici etkisi olduğunu düşünüyorum.

"Doğru" milliyetçiliğin ve "sahih" milletin peşinde

RP ve RP'nin çevresindeki İslâmcılık, "doğru" bir millet mefhumunu ve "doğru" milliyetçiliği hâkim kılma iddiasını taşıyor. "Doğru"nun referansı elbette İslâmdır: Aranan, Müslümanlığı sadece kimlik unsurlarından -en önemlisi de olsa- bir tanesi saymakla yetinmeyen, onu millet inşasına dayanak olacak siyasal-hukuksal rabıta olarak kabul eden bir millet anlayışıdır. Bu arayış, Osmanlı'nın son dönemindeki İslâmcılığın hattının kesintisiz bir devamı gibi görülebilir. Mamâfih 'eski' İslâmcılık proto-milliyetçilik işlevi görmüştü, devleti ve ümmeti birarada tutma gayesini güdüyordu; zımnen de olsa, çağdaşlarının "millet yaratma" sorunsa-

lını paylaşıyordu. Bugünkü İslâmcılığın "doğru milliyetçilik" kaygısı, devleti ve toplumu yeniden yapılandırmaya dönüktür ve zımnen de olsa, çağdaş yeniden yapılanma tartışmalarının sorunsalıyla birçok ortak paydası vardır.

İslâmcı entellektüeller, sahih bir 'millet durumu'nun, Batı kaynaklı modern ulustan yapısal olarak farklı nitelikte olduğunu savunuyorlar. İslâmî millet kavramı, modernizm tarafından seküler temelde kutsalı dışlayarak kurulmuş "yapay" bir toplum modelini ifade eden "ulus" kavramından mutlak surette ayırdediliyor (Arslan 1993: 29-30). Ulusun ruhunu vareden, din ve dine dayalı bir evrensel kimlik (ümmet), metafizik değerler ya da ahlâkî erdemler değil, kültürdür, velhâsıl ilâhî ve muhkem olmayan yapay bir bağdır (Bulaç 1995: 42). Şunu belirtmeli: millet-ulus, milliyetçilik-ulusçuluk kelimelerini, dil ideolojisi ve çağrışımlarının ötesinde farklı kavramlar olarak ayırdetmekte laisist-Kemalistlerle İslâmcılar birleşiyorlar. Örneğin Bozkurt Güvenç (1993: 35-40), ulusçuluğun laik oluşuyla milliyetçilikten ayrıldığını açıkça belirtmektedir.

İslâmcılara göre modern ulus ve ulus-devlet, insanların topluluk oluşturmasının doğal ve organik biçimi olan dinî bağı sekülerleştirmiş; topluluğu birarada tutan kutsal referansların yerine, ulusçuluğa özgü, toplumların kendine tapınması itiyadını geçirmiştir (Bulaç 1995: 55). Burada kilit nokta, ümmet anlamındaki İslâmî milletin, veya (bir yandan da "devletin soy milliyetçiliğinin alt adı olarak RP milliyetçiliğinin" yerleşikleşmesinden yakınan (*Yeni Şafak*, 23.2.1997)) Ömer Çelik'in kararlı bir şekilde kullandığı terimle "İslâm milleti"nin, sahih organik cemaat olarak tanımlanmasıdır. Sahih, yani "doğru" meşruiyet kaynaklarına dayanan ve hâlis nitelikli; organik, yani doğal ve 'kendiliğinden', 'zaten' varolan bir topluluk... Böyle bir millet, doğal varoluşundan -ve o varoluşa hayat veren İslâmdan- gay-

rı bir kuramlaştırmaya ve ideolojiye, bilinçlen(dir)meye ihtiyaç duymaz. İslâma özgülenen bu millet kavramının, romantik ve muhafazakâr milliyetçilikle yakın akrabalığı olduğunu düşünüyorum. Sentetik işlemlere muhtaç olmayan "doğal" bir millet cevheri üzerinde durmasıyla, 'sahih millet' kavramıyla; Fichte'nin milleti/ulusu asıl-ilksel olanın tözsel ifadesi sayan öğretisine mükemmelen uyuyor. Millet kavramını İslâmî anlayışa hasredip sair ("yanlış") milliyetçilikleri ulusçuluk kavramı altında ayırdetmeyi öneren Ali Bulaç ve refiklerinin bu lügat hassasiyeti, Almanlara özgü milliyetçiliğin özel sıfatı olarak *völkisch* kavramına yüklenen hayatiyeti hatırlatıyor. Bahse konu İslâmî millet (veya "İslâm milleti") kavrayışının, niyeti ve teorik kaynakları başka da olsa, milliyetçi-muhafazakâr bir yankı yaptığı çok açık. Zira "ulus"a ve ulusçuluğa karşı kutsal referanslara dayanan "millet"i ve İslâmın (ırkçı olmadığı vurgulanan) sahih milliyetçiliğini vaaz eden İslâmcılığın mesajı, muhatabı olan cemaat tarafından, kendi varlığına yapışık hatta onunla kaim bir kutsallık olarak anlamlandırılıyor - cemaatin "kendine tapınması", yani. Ki zaten İslâmcı söylem, hele RP'deki ana akım itibarıyla, muhatap aldığı milleti fıtraten kutlu bir topluluk olarak yüceltmeye fevkalâde yatkındır. Bir topluluğa geçmişteki, hal-i hazırdaki veya müstakbel biricikliğinin ve seçilmişliğinin vaaz edilmesi de 'bildiğimiz' milliyetçiliğin başlıca âdetidir. İslâmî 'alternatif' milletin daima bir şanlı tarihe atıfla ele alınması da, sözkonusu sahihliği ve kutsallığı, eninde sonunda belirli bir tarih ve coğrafya mirasının özgül maddî varlığına hasrediyor - 'bildiğimiz' milliyetçilikte olduğu gibi.

Yukarda da değindiğimiz, Müslümanları Türkiye'nin esas sahibi ve "özü" addeden söylemi hatırlayalım. Siyasal iktidarların ve rejimlerin ötesinde, "bu topraklarda" insanların toplumsal ve kültürel hayatlarına bakış paradigmasını yüz-

yıllardır İslâmın belirlediği kaziyesi (Bulaç 1993: 46), sadece "dar-ül İslâm" hukuku çerçevesinde değil, basbayağı 'kültürel' bir meşrulaştırma gerekçesi olarak millî kimlik unsuru hüviyeti kazanmaktadır, buna göre. Örneğin Ahmet Taşgetiren, "mayası bu ülkenin değerleriyle yoğrulmuş Anadolu çocukları"ndan (*Yeni Şafak*, 8.7.1997),"Türkiye'nin adını hatırlamasının tılsımı"ndan, "ruhunun derinliklerine nüfuz etmiş bulunan İslâm'ın yeniden şuur haline gelmesi"nden (*a.g.y.*, 14.10.1996), "kaybedilen ortak dili bulmak"tan (*a.g.y.*, 8.8.1996) söz ederken, İslâmı bir millî insicâm mecazı gibi anar - en azından böyle de anlaşılabilir ve böyle anlayanlar olduğunu biliyoruz. "Bu ülke", "bu topraklar", "Anadolu" gibi imgeler, vekâletini üstlendikleri İslâmî değerlerin kolaylıkla eşdeğeri hatta kimi zaman ikamesi yerine geçerler. Tam bu noktada, tekrarlarsak, İslâmcılık, milliyetçi-muhafazakârların (Beşir Ayvazoğlu'nun Tanpınar'dan devralarak 'militanlaştırdığı' terimle) "esas kütle" anlayışına kapı komşusu olmaktadır.

Kısacası, İslâmcılığın alternatif millet söyleminin, sahihlik ve kutsallık referansını tersine, yani 'milletin sinesine' döndürmeye fazlasıyla elverişli olduğunu anlatmaya çalışıyorum. Müslümanlık, dinî kimliklerin çoğu gibi, ilke olarak iradî seçişe dayanıyor. Bazı vasıfları edinmeye, vecibeleri yerine getirmeye (Müslümancası: takvaya) bağlı olarak herkesin 'hakedebileceği' bir kimlik. "Ümmet dışlayıcı değil herkese açıktır, sınır tanımaz, bütün dünya onun vatanıdır" (Arslan 1993: 22-5). Buna mukabil dinî kimliğin taşıyıcısı ve uygulaması olan cemaatler tarafından sahiplenilmesi -ve o cemaatlere hasredilmesi- ölçüsünde, iradî seçiş ve 'marifet' ölçüsü fiilen marjinalleşiyor. Bu ideolojik döngü tamamlandığında, dinî cemaat de seçişlerle ve kemale ererek kurulacak bir topluluk olmaktan çıkıp bir etnik topluluğa dönüşüyor. Bunun, İslâmcılık içindeki "hidayet" ve

"hakimiyet" ölçüleri (veya: İslâmcılığın hidayeti öne alan yorumlarıyla ve hakimiyeti öne alan yorumları) arasındaki çatışkıya ilişkin tartışmayı doğrudan ilgilendiren bir temel çelişki olduğunu sanıyorum.

Globalleşme diye özetlenen çığır, toplumsal ve siyasal kimliklerin kayganlaşmasını, çoğullaşmasını, melezleşmesini beraberinde getiriyor. Bu karambolde, dinî ideoloji ile milliyetçilik, tözsel ve bütüncül kimlikler sunarak insanlara tutunum sağlıyorlar, böylece 'yükseliyorlar'. Bugün milliyetçilik, 18. yüzyıldan 19.-20. yüzyıl dönümüne uzanan evrede dinî ideolojinin yaşadığı tecrübeyi yaşıyor bir bakıma; bu demektir ki, milliyetçiliğin modernlikle olan ilişkisi muhafazakârlaşıyor (daha doğrusu iyice muhafazakârlaşıyor, nihâî olarak muhafazakârlaşıyor). Modernleşmenin bu yeni dalgası, dinsel siyasal gelenekler ile milliyetçiliğin muhafazakârlık zemininde birbirine kitlenmesine elverişli bir ortam hazırlıyor. Bu buluşma, "Yeni Dalga"ya otoriter bir uyarlanma projesine hizmet edebilir; veya modernizmin ve kapitalizmin romantik eleştirisinin iyice ızdıraplı, iyice hınçlı ve nafile bir yoğunlaşmasına yarayabilir. Her iki durumda da, dinî kimliğin bir cemaat kimliği olarak yorumu ağırlık kazanıyor ve milliyetçi zihniyet kalıbının dinî düşünce üzerindeki markajı güçleniyor.

Din ile milliyetçilik rabıtasında esas mesele, yazı boyunca ele alınan bu markajın böylece pekişmesidir; milliyetçi (veya milliyetçi-muhafazakâr) zihniyet kalıbının (ki bu aynı zamanda modernliğe bakışın da belli bir kalıbıdır), pekâlâ sıkı dindarca olabilecek siyasal lügatçesinden çok daha derinlerde işleyen egemenliğidir. Yazının başında değindiğimiz "gerici-faşist" ikizlemesinin çağrışımlarına dönecek olursak: Sol bakış açısından, milliyetçilik ile "dincilik" arasındaki terkibin, genellikle algılandığı gibi iki musibetin birleşmesinden doğan bir toplama problemi değil,

milliyetçiliğin dinî düşünceye biçim vermesinden doğan bir problem olduğunu görmek gerekiyor. Dinin evrensellik ve kâbilse özgürleşimci bir maneviyat arayışını daraltığını, milliyetçiliğin dünyevî otorite ve değer kaynaklarını iyice mukaddesleştirerek bu baskıcı ideolojiyi tahkim ettiğini düşünüyorum. Dinî dünya görüşü ile milliyetçilik arasındaki ihtilâfın varkalması ve derinleşmesinin, sol açısından, "karşı cephenin bölünmesi" gibi bir stratejik mülâhazanın çok ilerisine uzanan bir ufka işaret ettiğini gözden kaçırmamalıyız.

KAYNAKÇA

Adıvar, Halide Edip (1987) *Zeyno'nun Oğlu.* İstanbul: Remzi Kitabevi.

—— (1995) "Türkiye'de diktatörlük ve reformlar" (çev. Mehmet Özden). *Türkiye Günlüğü* 37 (Kasım-Aralık), s. 118-126.

Ağaoğlu, Ahmet (1933) *Devlet ve Fert.* İstanbul: Sanayiinefîse Matbaası.

—— (1972): *Üç Medeniyet.* İstanbul: M.E.B. Devlet Kitapları.

Ahıska, Meltem (1996) "'Kimlik' Kavramı Üstüne Fragmanlar". *Defter* 27 içinde, s. 9-35.

Ahsen, Abdullah (1995): *Kimliklerin Çatışması* (çev. Kenan Çayır). İstanbul: İnkılab.

Akçam, Taner (1992) *Türk Ulusal Kimliği ve Ermeni Sorunu.* İstanbul: İletişim Yayınları.

Akçura, Yusuf (1976): *Üç Tarz-ı Siyaset.* Ankara: Türk Tarih Kurumu.

—— (1981): *Yeni Türk Devletinin Öncüleri.* Ankara: Kültür Bakanlığı.

Aktay, Yasin (1993): "İslâm Ahlâkı ve Modernliğin Ruhu". *Bilgi ve Hikmet,* Bahar 1993, s. 57-66.

Anderson, Benedict (1993) *Hayali Cemaatler* (çev. İskender Savaşır). İstanbul: Metis Yayınları.

Arık, Remzi Oğuz (1968): *Türk Gençliğine.* İstanbul: Hareket.

—— (1969): *İdeal ve İdeoloji.* İstanbul: Devlet Kitapları.

—— (1974): *Meseleler.* İstanbul: Hareket.

—— (1981): *Türk İnkılâbı ve Milliyetçiliğimiz.* Ankara: Kültür Bakanlığı.

—— (1983): *Coğrafyadan Vatana.* Ankara: Kültür Bakanlığı.

Armağan, Mustafa (1992): *Gelenek.* İstanbul: Ağaç.

Arsel, İlhan (1991): *Arap Milliyetçiliği ve Türkler.* İstanbul: İnkılâp ve Aka.

Arslan, Abdurrahman (1993): "Peygamber Ümmetinden Ulus'un Devletine". *Bilgi ve Hikmet,* Yaz 1993: 16-30.

Atsız, Nihal (1992): *Makaleler 3.* İstanbul: Baysan.

Aydın, Erdoğan (1994): *Nasıl Müslüman Olduk?* Ankara: Başak.

Aydın, Suavi (1993): *Modernleşme ve Milliyetçilik.* Ankara: Gündoğan.

—— (1996) "Türk Tarih Tezi ve Halkevleri". *Kebikeç* 3, s. 107-130.

Ayvazoğlu, Beşir (1995): *Yahya Kemal - Eve Dönen Adam.* İstanbul: Ötüken.

—— (1996): *Geleneğin Direnişi.* İstanbul: Ötüken.

Ayverdi, Ekrem Hakkı (1985): *Makaleler.* İstanbul: İstanbul Fetih Cemiyeti.

Bali, Rıfat (1997) "Yahudilerin Türk Milliyetçiliği". *Birikim* 102 (Ekim), s. 47-53.

Balibar, Etienne (1993) *Die Grenzen der Demokratie* (Almancaya çeviren T. Laugstien). Hamburg-Berlin: Argument Verlag.

Balibar, E. ve Wallerstein, I. (1993) *Irk Ulus Sınıf* (çev. Nazlı Ökten), İstanbul: Metis Yayınları.

Baltacıoğlu, İsmayıl Hakkı (1943) *Türke Doğru* (İkinci Kitap). İstanbul: Kültür Basımevi.

—— (1945): *Batıya Doğru.* İstanbul: Sebat Basımevi.

Banarlı, Nihad Sami (1985): *Devlet ve Devlet Terbiyesi.* İstanbul: Kubbealtı Neşriyatı.

—— (1986): *İman ve Yaşama Üslubu.* İstanbul: Kubbealtı Neşriyatı.

Başgil, Ali Fuad (1960): *İlmin Işığında Günün Meseleleri.* İstanbul: Yağmur.

—— (1977 - ilk baskısı 1954): *Din ve Lâiklik.* İstanbul: Yağmur.

Beck, Ulrich (1996): "Was hält hochmodernisierte Gesellschaften zusammen?". *Mittelweg* 36, Şubat/Mart, s. 33-48.

Belge, Murat (1995) "Osmanlı'da ve Rusya'da aydınlar", *Türk Aydını ve Kimlik Sorunu* içinde (yayına hazırlayan Sabahattin Şen). İstanbul: Bağlam Yayınları, s. 123-132.

Beneton, Philippe (1991): *Muhafazakârlık* (çev. Cüneyt Akalın). İstanbul: İletişim.

Berger, Peter (1993): *Dinin Sosyal Gerçekliği* (çev. Ali Coşkun). İstanbul: İnsan.

Berkes, Niyazi (1978) *Türkiye'de Çağdaşlaşma.* İstanbul: Doğu-Batı Yayınları.

Berktay, Halil (1991) "Dört Tarihçinin Sosyal Portresi". *Toplum ve Bilim* 54/55 (Yaz/Güz 1991), 19-45.

Berlin, Isiah (1990): *Der Nationalismus.* Frankfurt: Verlag Anton Hain Meisenheim.

Beşikçi, İsmail (1991) *Türk Tarih Tezi, Güneş-Dil Teorisi ve Kürt Sorunu.* Ankara: Yurt Kitap-Yayın.

Bielefeld, Ulrich (1995): "Vom 'Culte du Moi' zum 'Culte des Nous' bei Fichte und Barrès". *Mittelweg* 36 (95/1) içinde, s. 15-31.

Billig, Michael (1997): *Banal Nationalism.* Londra: Sage.

Binder, Leonard (1996): *Liberal İslam* (çev. Yusuf Kaplan). Kayseri: Rey.

Bora, Tanıl (1995a): *Milliyetçiliğin Kara Baharı*. İstanbul: Birikim Yayınları.

—— (1995b) "Türkiye'de milliyetçilik ve azınlıklar". *Birikim* 71/72 (Mart-Nisan 1995) içinde, s. 34-49.

—— (1998a): "Türk millî kimliğinin kuruluş dönemînde resmî metinlerde Yunan düşmanlığı neden eksikti, nereye gitmişti?". *Defter* 32.

—— (1998b): "Milli Tarih ve Devlet Mitosu". *Birikim*, sayı 105/106 (Ocak-Şubat).

Bora, Tanıl ve Can, Kemal (1994): *Devlet Ocak Dergâh*. İstanbul: İletişim (4. baskı).

Bozkurt, Mahmut Esat (1967) *Atatürk İhtilâli*. İstanbul: Altın Kitaplar. [Yeni baskısı: İstanbul 1995: Kaynak Yayınları.]

Brecht, Christoph (1996): "'Krise des Übergangs' - Romantische Aktualitaet und Modernisierung der Romantik". Brecht/Fink (ed.), *Unvollstaendig, krank und halb?* içinde (Berlin: Aisthesis): 45-57.

Bulaç, Ali (1993): *Islâm ve Fanatizm*. İstanbul: Beyan.

—— (1995): *Modern Ulus Devlet*. İstanbul: İz.

Bülbül, Kudret (tarihsiz): *Bir Siyasal Düşünür Olarak Prens Said Halim Paşa*. Yayımlanmamış master tezi (İ.Ü.S.B.F.).

Can, Eyüp (1996): *Fethullah Gülen Hocaefendi ile Ufuk Turu*. İstanbul: Milliyet.

Chatterjee, Partha (1996) *Milliyetçi Düşünce ve Sömürge Dünyası* (çev. Sami Oğuz). İstanbul: İletişim.

Copeaux, Etienne (1998): "Bir Haritanın Tarihi". *Defter* 32, s. 82-89.

Çalışkan, Gülhanım ve Işık, Oğuz (1994) "A nation and its geography in the making", yayımlanmamış çalışma. ODTÜ Şehir ve Bölge Planlama Bölümü.

Çelik, Ömer (1993): "Modern İdrakin Tabiî Hasılası". *Bilgi ve Hikmet* Bahar 1993: 67-84.

Çiğdem, Ahmet (1992) "Türkiye'nin Sonderweg'i". *Tezkire* 3, Mayıs 1992, s. 7-13.

—— (1997a): "'Gelecek bir geçmiş tasarısı' olarak İslâm düşüncesi". *Birikim* 95 (Mart): 25-30.

—— (1997b): "Muhafazakârlık üzerine". *Toplum ve Bilim* 74 (Güz 1997), s. 32-51.

Dahrendorf, Ralf (1984): *Der moderne soziale Konflikt*. Münih: DTV.

Dânişmend, İsmâil Hâmi (1983): *Türklük Meseleleri*. İstanbul: İstanbul Kitabevi.

Dann, Otto (1993) *Nation und Nationalismus in Deutschland*. Münih: Verlag C.H. Beck.

Dawn, Ernest C. (1988): "The Formation of Pan-Arab Ideology in the Interwar Years". *Int. J. Middle East Studies* 20, s. 67-91.

Demiralp, Oğuz (1993): *Kutup Noktası*. İstanbul: Yapı Kredi.

Demirel, Ahmet (1994) *Birinci Meclis'te Muhalefet: İkinci Grup*. İstanbul: İletişim Yayınları.

Doğan, D. Mehmet (1998): *Câmideki Şair: Mehmet Âkif*. İstanbul: İz.

Doğan, Mehmet (1995) *1921-1941 Arası Şiir Tartışmaları*. Yayımlanmamış yüksek lisans tezi, A.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Dubiel, Helmut (1985): *Was ist Neokonservatismus?* Frankfurt a.M.: Suhrkamp. [Türkçesi: Yeni Muhafazakârlık Nedir? (çev. Erol Özbek) İstanbul: İletişim 1998]

Ebu Halil, Esad (1995): "Arabischer Nationalismus am Ende des 20. Jahrhunderts: Territorium versus Islam". *Inamo*, Yaz 1995, s. 5-8.

Eisenstadt, Shmuel N. (1995) "Japan und die Vielfalt kultureller Programme der Moderne. *Prokla* 101, s. 603-520.

El Azmeh, Aziz (1994): *Islams and Modernities*. Londra: Verso.

Elias, Norbert (1990): *Studien über die Deutschen*. Frankfurt: Suhrkamp.

Elman, Ahmet Şevket (1955) *Dr. Reşit Galip*. Ankara.

Engin, Saffet (1938) *Kemalizm İnkılâbının Prensipleri*. 2 cilt, İstanbul: Cumhuriyet Matbaası.

Erdoğan, Lâtif (1995): *Fethullah Gülen Hocaefendi - "Küçük Dünyam"*. İstanbul: AD Yayıncılık.

Erdoğan, Necmi (1998): "Popüler anlatılar ve Kemalist pedagoji". *Birikim* 105/106, s. 117-125.

Ersanlı Behar, Büşra (1992) *İktidar ve Tarih*. İstanbul: Afa Yayınları.

Faye, Jean Pierre (1977) *Totalitaere Sprachen* (Fransızcadan çev. Irmela Arnsperger). Frankfurt a.M./Berlin: Verlag Ullstein.

Gellner, Ernest (1994): *Postmodernizm, İslam ve Us* (çev. Bülent Peker). Ankara: Ümit.

Georgeon, François (1986) *Türk Milliyetçiliğinin Kökenleri - Yusuf Akçura*. Ankara: Yurt Yayınları.

Gökalp, İ. ve Georgeon, F. (1990): *Kemalizm ve İslam Dünyası* (çev. Cüneyt Akalın). İstanbul: Arba.

Greiffenhagen, Martin (1961): "Das Dilemma des Konservatismus". *Schumann* (1984) içinde: 156-198.

Gutmann, Amy (haz.) (1996) *Çokkültürcülük*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

Güvenç, Bozkurt (1993) *Türk Kimliği*. Ankara: Kültür Bakanlığı.

Habermas, Jürgen (1985): "Die Kulturkritik der Neokonservativen in den USA und in der Bundesrepublik". *Die Neue Unübersichtlichkeit* içinde, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

—— (1992) *Faktizitaet und Geltung*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

Hastings, Adrian (1997): *The Construction of Nationhood*. Cambridge: Cambridge University Press.

Hayes, Carlton J.H.: *Milliyetçilik: Bir Din* (çev. Murat Çiftkaya). İstanbul: İz.

Heykel, Hasaneyn (1986): *Öfkenin Sonbaharı* (çev. Ahmet Şişman). İstanbul: İnsan.

Hirschman, Albert O.: *Gericiliğin Retoriği* (çev. Yavuz Alogan). İstanbul: İletişim.

Hobsbawm, E.J. (1993) *Milletler ve Milliyetçilik* (çev. Osman Akınhay). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Hourani, Albert (1994): *Çağdaş Arap Düşüncesi* (çev. L. Boyacı- H. Yılmaz). İstanbul: İnsan Yayınları.

Ilgar, Hayrani (1961): *Sözde ve Gerçek Milliyetçilik.*

İnan, Afet (1930) *Vatandaş İçin Medeni Bilgiler.* İstanbul: Milliyet Matbaası.

İnayet, Hamid (1991): *Arap Siyasî Düşüncesinin Seyri* (çev. Hicabi Kırlangıç). İstanbul: Yöneliş.

İnsel, Ahmet (1995): *Türkiye Toplumunun Bunalımı.* İstanbul: Birikim.

—— (1996): *Düzen ve Kalkınma Sürecinde Türkiye* (çev. Ayşegül Sönmezay). İstanbul: Ayrıntı.

İrem, Nâzım (1997): "Kemalist modernizm ve gelenekçi-muhafazakârlığın kökenleri". *Toplum ve Bilim* 74 (Güz 1997), s. 62-101.

Jaeschke, Gotthard (1972): *Yeni Türkiye'de İslâmlık* (çev. Hayrullah Örs). Ankara: Bilgi.

Kafadar, Osman (1997): "Türk Aydınının Sâtı Bey Hakkında Kimi Yanılgıları Üzerine Düşünceler". *Türkiye Günlüğü* 46, s. 97-105.

Kaplan, Mehmet vd. (hazırlayanlar) (1992a) *Atatürk Devri Fikir Hayatı* 1. cilt, Kültür Bakanlığı, Ankara 1992.

—— (1992b) 2. cilt, Kültür Bakanlığı, Ankara 1992.

Kara, İsmail (1987a, b, c): *Türkiye'de İslâmcılık Düşüncesi* - 3 Cilt. İstanbul: Risale.

—— (1994): *İslâmcıların Siyasî Görüşleri.* İstanbul: Risale.

Kebir, Sabine (1995): "Die rohe Gewalt einer Zentrifuge". *Freitag,* 27.1.

Kemal, Yahya (1990) *Edebiyata Dair.* İstanbul: İstanbul Fetih Cemiyeti.

—— (1993) *Eğil Dağlar.* İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları.

Klinger, Cornelia (1992): "Faschismus - der deutsche Fundamentalismus?". *Merkur* (Eylül/Ekim), s. 782-798.

Koçak, Orhan (1995) "Ataç, Meriç, Caliban, Bandung - Evrensellik ve Kısmilik Üzerine Bir Taslak". *Türk Aydını ve Kimlik Sorunu* içinde (yayına hazırlayan Sabahattin Şen), İstanbul: Bağlam Yayınları, s. 227-252.

—— (1996) "Kaptırılmış ideal: Mai ve Siyah üzerine psikanalitik bir deneme". *Toplum ve Bilim* 70 (Güz 1996), 94-152.

—— (1997): "Türkiye'de Eleştiri". *Defter* 31, s. 88-108.

Kohn, Hans (1983) *Panislavizm ve Rus Milliyetçiliği* (çev. Agâh Oktay Güner). İstanbul: Kervan Yayınları.

Koloğlu, Orhan (1995) *Türk Çağdaşlaşması* 1919-1938. İstanbul: Boyut Yayın Grubu.

Koyre, Alexandre (1994) *19. Yüzyıl Başlarında Rusya'da Batıcılık, Ulusçuluk ve Felsefe* (çev. İzzet Tanju). İstanbul: Belge Yayınları.

Kozanoğlu, Can (1997): *İnternet, Dolunay, Cemaat.* İstanbul: İletişim.

Köker, Levent (1995) "Kimlik, Meşruluk ve Demokrasi: Türkiye'de Yeni-Muha-

fazakâr Kültür Politikasının Eleştirisi". *Türkiye'de Demokratik Siyasal Kültür* içinde, Ankara: Türk Demokrasi Vakfı.

—— (1996): "Kimlik krizinden meşruluk krizine: Kemalizm ve sonrası". *Toplum ve Bilim* 71 (Kış 1996): 150-165.

Kushner, David (1979) *Türk Milliyetçiliğinin Doğuşu* (çev. Ş.S. Türet, R. Ertem, F. Erdem). İstanbul: Kervan Yayınları.

Küçükömer, İdris (1969) *Düzenin Yabancılaşması*. İstanbul: Ant Yayınları.

Laçiner, Ömer (1995): "Evrenselden kaçış olarak milliyetçileşme". *Birikim* 75 (Temmuz), s. 8-16.

Landau, Jacob M. (1996) *Tekinalp, Bir Türk Yurtseveri*. İstanbul: İletişim Yayınları.

Laroui, Abdullah (1993a): *Tarihselcilik ve Gelenek* (çev. Hasan Bacanlı, red. Bülent Peker). Ankara: Vadi.

—— (1993b): *İslam ve Modernlik* (çev. A. Yaraman Başbuğu). İstanbul: Milliyet.

Levend, Agâh Sırrı (1941) *Halk Kürsüsünden Akisler*. İstanbul: Bürhaneddin Matbaası.

Lukacs, Georg (1982a): *Wie ist Deutschland zum Zentrum der reaktionaeren Ideologie geworden?* (ilk baskısı 1942) Budapeşte: Akademiai Kiado.

—— 1982b): *Wie ist die faschistische Philosophie in Deutschland entstanden?* (ilk baskısı 1933) Budapeşte: Akademiai Kiado.

Mannheim, Karl (1927): "Das konservative Denken". *Schumann* (1984) içinde: 24-75.

Mardin, Şerif (1991): *Türkiye'de Din ve Siyaset*. İstanbul: İletişim.

—— (1996): *Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu* (çev. M. Türköne, yay.haz. Ö. Laçiner). İstanbul: İletişim.

Maus, Ingeborg (1980): *Bürgerliche Rechtstheorie und Faschismus*. Münih: Wilhelm Fink Verlag.

Meram, Ali Kemal (1969): *Türkçülük Mücadeleleri Tarihi*. İstanbul: Kültür Kitabevi.

Mert, Nuray (1994): *Laiklik Tartışmasına Kavramsal Bir Bakış*. İstanbul: Bağlam.

—— (1996): "Cumhuriyet'in ilk döneminde yurtdışında iki muhalefet yayını: Yarın ve Müsavat". *Toplum ve Bilim* 69 (Bahar 1996), s. 128-149.

—— (1997): "Sağ-sol siyaset ayrımı ve yeni-muhafazakârlık". *Toplumbilim* 7 (Ekim 1997), s. 55-62.

Moran, Berna (1983): "Matmazel Noraliya'nın Koltuğu". *Türk Romanına Eleştirel Bir Bakış* içinde, İstanbul: İletişim: 200-218.

M. Rıza (1982) *Benliğimiz ve Dilbirliğimiz*, Yayına hazırlayan Gamze Gayeoğlu. Ankara: Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü.

Müller, Jost (1995): *Mythen der Rechten*. Berlin-Amsterdam: Edition ID-Archiv.

Neumann, Christoph K. (1995) "Tarihin yararı ve zararı olarak Türk kimliği", *Türk Aydını ve Kimlik Sorunu* içinde (yayına hazırlayan Sabahattin Şen), İstanbul: Bağlam Yayınları, s. 447-454.

Nisbet, Robert (1990): "Muhafazakârlık" (çev. Erol Mutlu). Bottomore-Nisbet (ed.), *Sosyolojik Çözümlemenin Tarihi* içinde (Ankara: V Yayınları): 97-133.

Ocak, Ahmet Yaşar (1996): *Türk Sufiliğine Bakışlar*. İstanbul: İletişim.

Öğün, Süleyman Seyfi (1992): *Türkiye'de Cemaatçi Milliyetçilik ve Nurettin Topçu*. İstanbul: Dergâh.

—— (1995): *Modernleşme, Milliyetçilik ve Türkiye*. İstanbul: Bağlam.

—— (1997): "Türk milliyetçiliğinde hâkim millet kodunun dönüşümü". *Politik Kültür Yazıları*. Bursa: Asa.

Özay, Mehmet: *Fundamentalismus und Nationalstaat*. Hamburg: Europaeische Verlagsanstalt.

Öztürkmen, Arzu (1998): *Türkiye'de Folklor ve Milliyetçilik*. İstanbul: İletişim.

Pamuk, Orhan (1995): "Ahmet Hamdi Tanpınar ve Türk Modernizmi". *Defter* 23, s. 31-48.

Parla, Taha (1989) *Ziya Gökalp, Kemalizm ve Türkiye'de Korporatizm*. İstanbul: İletişim Yayınları.

—— (1991a) *Türkiye'de Siyasal Kültürün Resmi Kaynakları-1: Atatürk'ün Nutuk'u*. İstanbul: İletişim Yayınları.

—— (1991b) *Atatürk'ün Söylev ve Demeçleri*. İstanbul: İletişim Yayınları.

Peker, Recep (1984) *İnkılâp Dersleri*. İstanbul: İletişim Yayınları.

Ribhegge, Wilhelm (1970): "Konservatismus. Versuch zu einer kiritsch-historischen Theorie". Schumann (1984) içinde: 112-136.

Roy, Olivier (1994): *Siyasal İslamın İflası* (çev. Cüneyt Akalın). İstanbul: Metis.

Safa, Peyami (1978) *Doğu Batı Sentezi*. İstanbul: Yağmur Yayınları.

—— (1979): *Nasyonalizm Sosyalizm Mistisizm*. İstanbul: Yağmur.

—— (1980): *Matmazel Noraliya'nın Koltuğu*. İstanbul: Ötüken.

—— (1990): *Türk İnkılâbına Bakışlar*. İstanbul: Ötüken.

Said Halim Paşa (1993): *Buhranlarımız ve Son Eserleri*. İstanbul: Ertuğrul Düzdağ Kitaplığı.

Sarınay, Yusuf (1994) *Türk Milliyetçiliğinin Tarihi Gelişimi ve Türk Ocakları 1912-1931*. İstanbul: Ötüken.

Schaeffter, Ortfried (der.) (1991) *Das Fremde*. Opladen: Westdeutscher Verlag.

Schmitt, Carl (1991 - ilk baskısı 1925): *Politische Romantik*. Berlin: Duncker und Humboldt.

—— (1996 - ilk baskısı 1922): *Politische Theologie*. Berlin: Duncker und Humboldt.

Schumann, Hans-Gerd (ed.) (1984): *Konservativismus*. Königstein: Athenaeum.

Shayegan, Daryush (1991) *Yaralı Bilinç* (çev. Haldun Bayrı). İstanbul: Metis Yayınları.

Sırrı, Selim (1932) *Radyo Konferansları*. İstanbul: Devlet Matbaası.

Smith, Anthony D. (1994): *Milli Kimlik* (çev. B. Sina Şener). İstanbul: İletişim.

—— (1995): *Nations and Nationalism in a Global Era*. Cambridge: Polity Press.

Strasser, Otto (1938): *Die deutsche Bartholomaeusnacht.* Prag/Zürih/Brüksel: Verlag Dritte Front.

Tahhan, Mustafa (1994): *Teori ve Pratikte Milliyetçilik* (çev. Ahmet Ağırakça). İstanbul: Risale.

Tanpınar, Ahmet Hamdi (1995) *Yahya Kemal.* İstanbul: Dergâh Yayınları.

—— (yıl belirtilmemiş): *Yaşadığım Gibi.* İstanbul: Dergâh.

Tanrıöver, Hamdullah Suphi (1929) *Dağyolu.* İstanbul: Yeni Matbaa.

—— (1971) *Seçmeler.* İstanbul: M.E.B. Devlet Kitapları.

Tapper, Richard ve Tapper, Nancy (1994): "Allah'a Şükür Laik'iz" (çev. Tayfun Atay). *Türkiye Günlüğü* 31 (Kasım-Aralık), s. 127-146.

Tibi, Bassam (1991): *Die Krise des modernen Islams.* Frankfurt: Suhrkamp.

Topçu, Nurettin (1969): *Devlet ve Demokrasi.* İstanbul: Hareket.

—— (1972): *Yarınki Türkiye.* İstanbul: Yağmur.

Tunçay, Mete (1981): *Türkiye Cumhuriyeti'nde Tek-Parti Yönetimi (1923-1931).* Ankara: Yurt.

Turan, Osman (1969) *Türk Cihan Hakimiyeti Mefkuresi Tarihi.* İstanbul: Turan Neşriyat Yurdu.

Türk Dili (1976): *Türk Romanında Kurtuluş Savaşı Özel Sayısı.* Sayı 298.

Türkoğlu, Ömer (1996) "Halkevleri'nin kuruluş amaçları, örgütsel yapısı ve bazı uygulamaları". *Kebikeç* 3, s. 97-106.

Türköne, Mümtaz'er (1991): *İslâmcılığın Doğuşu.* İstanbul: İletişim.

Ülken, Hilmi Ziya (1934) *Türk Tefekkür Tarihi* (2 cilt). İstanbul: Matbaai Ebüzziya.

—— (1948) *Tarih ve Millet Şuuru.* İstanbul: Pulhan Matbaası.

—— (1979): *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi.* İstanbul: Ülken Yayınları.

Ünder, Hasan (1996): "Eğitimde Atatürk/çülük". *Birikim* 89 (Eylül), s. 61-74.

Üstel, Füsun (1996) "Cumhuriyet'ten bu yana yurttaş profili". *Yeni Yüzyıl* Gazetesi, 24-25.4.1996.

Üstel, Füsun (1997) *Türk Ocakları.* İstanbul: İletişim.

Valjavec, Fritz (1951): "Die Entstehung des europaeischen Konservativismus". *Schumann* (1984) içinde: 138-155.

Walicki, Andrzej (1987) *Rus Düşünce Tarihi* (1760-1900) (çev. Alâeddin Şenel). Ankara: V Yayınları.

Wedel, Heidi (1991): *Der türkische Weg zwischen Laizismus und Islam.* Opladen: Leske und Budrich.

Zahlmann, Christel (der.) (1994) *Kommunitarismus in der Diskussion.* Berlin: Rotbuch Verlag.

Zubaida, Sami (1994) *İslâm, Halk ve Devlet* (çev. Sami Oğuz). İstanbul: İletişim.

Birikim'den

TANIL BORA
Sol, Sinizm, Pragmatizm

248 sayfa

> *"Solun, sosyalizmin, dünyayı değiştirmek derdi var. Bunun bir parçası da kendini değiştirmektir. Sosyalizmin zengin mirasının nadide mücevheri, dünyayı-toplumu kurtarma davasını, özgürlük davasını insanların kendi kendilerini kurtarma davasıyla, özgürleşme davasıyla birleştirmesi, kısacası kurtuluş davasını dışsal kurtarıcılardan kurtarması değil mi? Kendine hep yeniden dönüp bakmak, özeleştiri, bunun için sosyalist düşüncenin aşısıdır."*

Tanıl Bora'nın *Sol, Sinizm, Pragmatizm*'de bir araya getirilen yazıları, solun darlık buhranlarını sinizm kavramı etrafında tartışıyor. Kapitalizmin ve sağcıların kötülüklerini sayıp dökerek rahat eden konformizmin eleştirisi... Aleni bir muhafazakârlığa dönüşebilen bu sinizme karşı, mütevazı hedeflerden yüksünmeden taş taş üstüne koymak ("iyi" pragmatizm), yeni bir yol açabilir mi? Kitabın ana eksenini, bu sorgulama oluşturuyor. Bu eksen etrafında, sol muhalefetin gelenekleri, mecraları ve yöntemleri tartışılıyor: '68, barış hareketi, şiddet, anti-kapitalizm, protesto ve gösteri tarzları, yoksulluk ve sosyal dayanışma... Kitabın bir başlığı da, solun "söz"le ve akılla ilişkisi hakkında; genel olarak zamanımızda entelektüel etkinlik, söz, medya ve politika üzerine...

Birikim'den

TANIL BORA

Türkiye'nin Linç Rejimi

72 sayfa

Tarihimizde pek çok örneği bulunan, bugün de gayet olağan bir şekilde sürüp giden linçler silsilesi, Türkiye'de sürekli bir linç "rejimi"nin varolduğunu düşündürüyor. Hepsinin bahanesi ya da hedef aldığı kesimler, isimler birbirine benziyor. Bunlar eskiden azınlıklar, daha yakın zamanda Aleviler, komünistler olurdu; Şimdilerde linç, PKK'yı bahane ederek Kürtlere yöneliyor. Linçleri besleyen tarih anlatısı, "millî" eğitimden itibaren resmî ağızlarca yaygınlaştırılan düşmanca ırkçı-etnisist söylemler barındırıyor. Yaşanan linç girişimlerine bunların izdüşümleri olarak da bakmalı. Tanıl Bora, *Türkiye'nin Linç Rejimi*'nde, bahanesi ve meşrulaştırma mekanizmaları hep hazır tutulan linç eylemlerinin analizini sunuyor. Nazi Almanyası ile halimizi karşılaştırarak... TV dizilerinin bu işteki rolüne işaret ederek... Son yıllardaki linç girişimlerinin inanılması zor dökümünü sunarak... "Linç, en aşikâr medeniyet kaybıdır. Linçin sıradanlaştığı, kolektif bir utanç yaratmadığı, infiâl uyandırmadığı bir toplum, toplum olma vasfını yitirir" sözlerinin altını çizerek...

Birikim'den

TANIL BORA

Medeniyet Kaybı

Milliyetçilik ve Faşizm Üzerine Yazılar

292 sayfa

Sadece imparatorluğun kaybıyla telif edilmek üzere değil, resmen devletin beka aracı olarak istihdam edilen Türk milliyetçiliği, gündelik hayat içinde nüvelenen yeni biçimleriyle, mutasyonlarıyla tanınmış varlığını pekiştiriyor, akışkanlaştırıyor. Tanıl Bora *Medeniyet Kaybı*'nda, milliyetçiliğin cumhur ve cumhuriyet fikriyle kurduğu ilişkiyi, cumhuru yalnızca bir kütle kabul eden, cumhuriyetin fikri değerlerini değil şekli ayrıntılarını yücelterek kütle kabulünü ve arzusunu süreklileştiren yönlerini ele alıyor. "Cumhuriyet, demokrasi ve muhafazakar Türk cumhuriyetçiliği", "milli tarih ve devlet mitosu", "milliyetçilik ve insan hakları", "azınlıklar", "milli 'dava' Kıbrıs", "faşizmin halleri", "sıradan faşizm", "milli refleks ve linç orjisi", "devletin polisi, polisin devleti", "özel güvenlik ve 'polis toplumu'", "gelişen anti-Kürt hınç", "sol ve yurtseverlik"... Kitapta biraraya getirilen yazılar Türk milliyetçiliğinin resmi yüzünden sivil çeşitlemelerine uzanan bir tayfa bakıyor. Harcıalem kullanılan faşizm tahlillerine ve faşizm enflasyonuna karşı, faşizmi gerçekten mesele edinmenin, bunun hakkında analitik uğraşlar vermenin gerekliliğinin altını çizerek...

Birikim'den

TANIL BORA

Milliyetçiliğin Kara Baharı

318 sayfa

Milliyetçilik, 19. yüzyılda Avrupa'da millî devletlerin kuruluş dönemi ve İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra sömürgeciliğe karşı millî kurtuluş mücadeleleri dalgasından sonra, yeni bir baharını yaşıyor. Kara bir bahar bu: Milliyetçi çatışmalar, düşmanlaşmalar büyük yıkımlara yolaçıyor; bin türlü sorun yüküyle biriken öfkeler, kendi gibi olmayana karşı beslenen "millî" hınçların potasına akıtılıyor; toplumlar "millî birlik" adı altında teksesli korolar olmaya zorlanıyor; tek 'sahici' kimlik olarak millî kimlikler işgörüyor... Bu kitap bu kara baharında milliyetçiliği muhtelif güncel vesilelerle ve değişik yönleriyle çözümleyen yazıların derlemesi. Kapitalizmin ve modernliğin yeniden yapılandığı "globalleşme" sürecinde ve "uygarlıklar çatışması" tartışması bağlamında milliyetçiliği ele alan iki yazı var kitapta. Yazıların geri kalanı ise Türk milliyetçiliği ile ilgili. Popüler görünümleriyle, liberal, devletçi/resmî, Kemalist, ülkücü milliyetçilik söylemleri ve bunlar arasındaki 'transferler'... Türk milliyetçiliğinin 'doğasındaki' beka sendromu... Kürt meselesinin Türk milliyetçiliğinin beka kaygısını ve tehdit algısını güçlendiren etkileri... Orta Asya, Kafkasya, Ortadoğu ve Balkanlar'daki "millî meselelerin" Türk milliyetçiliği ve Türk millî kimliği üzerindeki derin tesirleri... Ülkücü-milliyetçi hareketin ve MHP'nin gelişmesi...

Birikim'den

Der. TANIL BORA

Yeni Bir Sol Tahayyül İçin

263 sayfa

Birikim'in sosyalizmi yeniden tanımlama çabası, yeryüzüne indirilen bir tebliğ olarak değil, sesli düşünerek ilerliyor. Dergide yer alan yazılarda bütünlüklü ideolojik ve politik çerçevenin, ancak bir zihniyet devrimiyle, tahayyülde köklü bir değişiklikle anlam kazanabileceği, dahası mümkün olabileceği savunuldu. Birikim'den seçilen bu makaleler, yeni bir sosyalist-sol tahayyül için rehber teşkil etmiyor. Daha çok, yeni bir tahayyülün ufkunu anlık olarak ışıtan işaret fişekleri atıldığını söyleyebiliriz. Bu kitap, her şeyi eksiksiz düşünmüş olmasıyla değil, yeniden ve başka türlü düşünülecek şeylerin bereketini ve çok yönlülüğünü göstermesiyle kılavuzluk yapabilir. Bir idmandır...

Milliyetçilik, Muhafazakârlık, İslâmcılık... Türk Sağının ana "malzemesi" olan bu üç ideoloji, üç ayrı pozisyon olmanın ötesinde, beraberce bir yumak oluşturmuyorlar mı? Öyleyse, birbirine nasıl bağlanıyor, nerelerde kesişiyor, birbirleriyle nasıl iç içe geçiyorlar? Bu üç ideoloji, Türk Sağının üç hâli olarak düşünülemez mi? Milliyetçilik, katı hâli: Sağın dilbilgisi/grameri... Muhafazakârlık, gaz hâli: Bir üslûp ve "hava"... İslâmcılık, sıvı hâli: Onsuz olunmaz bir imge ve değer kaynağı... Bu soruların, bu bakış açısının, perde gerisini oluşturduğu kitapta, üç makale yer alıyor: "İnşa Döneminde Türk Millî Kimliği", "Muhafazakârlığın Çatallanan Yolları ve Türk Muhafazakârlığında Bazı Yol İzleri", "Din ve Milliyetçilik: Lügât ve Gramer - İslâmcılıktaki Milliyetçilik, Milliyetçilikteki İslâmcılık".

İlk yazı, Türk millî kimliğinin nasıl kurulduğu üstüne: Bu kuruluş tarzının, Türk milliyetçiliğini "evrenselcilik" ve "medeniyetçilik" iddiasındaki suretiyle bile ırkçı/özcü kıldığını ileri sürüyor. Muhafazakârlıkla ilgili yazıda, bu ideolojinin kavramsal ve tarihsel bir tasvirinden sonra, Türk muhafazakârlığının bazı önemli figürleri ele alınıyor: Mehmet Âkif, Baltacıoğlu, Tanrıöver, Peyami Safa, Remzi Oğuz Arık, Yahya Kemal, Topçu, Başgil... İslâmcılık-milliyetçilik ilişkisini tartışan üçüncü yazı, bu iki ideolojinin rekabet ve benzeşme dinamiğini inceliyor; İslâmcılık üzerinde milliyetçi zihniyet kalıbının süregiden güçlü etkisini ortaya koyuyor.

ISBN-13: 978-975-05-1863-8
9 789750 518638

Birikim Kitapları