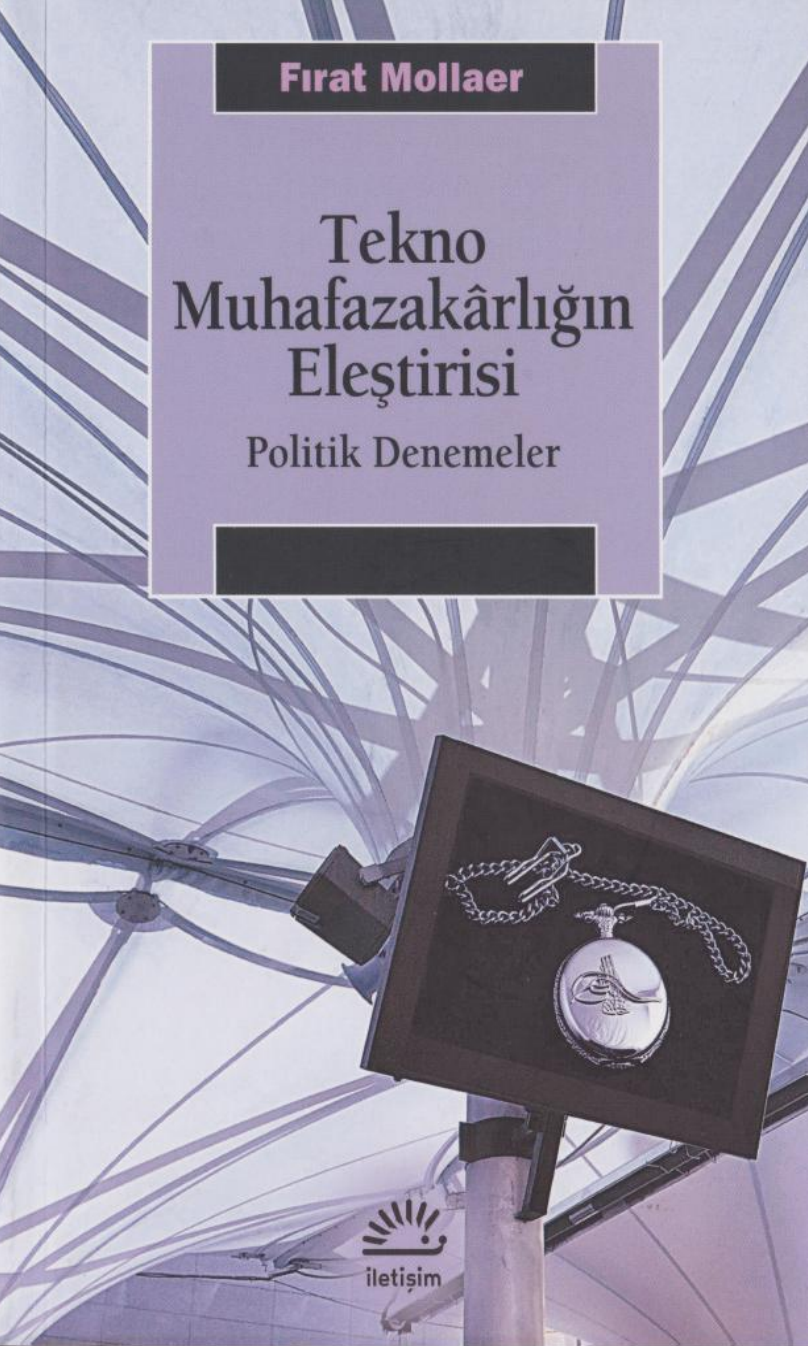
Fırat Mollaer

Tekno Muhafazakârlığın Eleştirisi

Politik Denemeler



iletişim

FIRAT MOLLAER

Tekno-Muhafazakârlığın Eleştirisi

FIRAT MOLLAER Yüksek lisansını Siyasi ve Sosyal Bilimler, doktorasını Genel Sosyoloji ve Metodoloji programlarında tamamladı. Doktora ve post-doktora çalışmaları için çeşitli yurtdışı burslarıyla Lancaster, Columbia Üniversiteleri'nde araştırmacı olarak bulundu. Siyasi, sosyolojik, felsefi ve edebi düşünceyle ilgilenmekte; çalışmaları siyasal-sosyal teori, siyasal düşünceler, modern Türkiye'de siyasal düşünceler, post-kolonyal teori ve kültürel çalışmalar etrafında toplanmaktadır. Bu alanlarda, çeviri, makale, kitap, sempozyum, konferans, seminer, okuma grubu ve dersler gibi yayın ve etkinlikler gerçekleştirmesinin yanı sıra gazete ve bloglarda yazılar kaleme aldı. Eserleri: *Ruhun Metafizik Ayaklanması* (2006), *Anadolu Sosyalizmine Bir Katkı* (2007), *Türkiye'de Liberal Muhafazakârlık ve Nurettin Topçu* (2008), *Muhafazakârlığın İki Yüzü* (2009, ikinci baskı 2015), *Çağdaş Üç Tarz-ı Siyaset Üzerine Eleştiri Yazıları* (2012, Türkiye Yazarlar Birliği "Yılın Fikir Adamı" ödülü), *Kimlik Politikaları* (ed.) (2014), *Modernlik Kehânetleri* (2015).

İletişim Yayınları 2391 • Araştırma-İnceleme Dizisi 396
ISBN-13: 978-975-05-1969-7
© 2016 İletişim Yayıncılık A. Ş.
1. BASKI 2016, İstanbul

EDİTÖR Tanıl Bora
YAYINA HAZIRLAYAN Onur Yener
DİZİ KAPAK TASARIMI Ümit Kıvanç
KAPAK Suat Aysu
KAPAK FOTOĞRAFI Hüseyin Türk
UYGULAMA Hüsnü Abbas
DÜZELTİ Remzi Abbas
DİZİN Emre Bayın
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

FIRAT MOLLAER

Tekno Muhafazakârlığın Eleştirisi

Politik Denemeler

iletişim

Sözcüğün kökenine indiğimizde (Latincedeki ***cerno*** ile akraba olan Yunanca ***krinein*** eylemi), seçme, süzgeç, kalburdan geçirme imgelerini buluruz; bir de Hippokrates'çi tıptaki ***kritik günler***'in, ***karar***'ın bahis konusu olduğu günlerin –yani hastalıklar hakkında sonu iyileşme ya da ölüm diye "karar verildiği" ***kriz dönemi***nin– izini de bulabiliriz.

– JEAN STAROBINSKI, *Eleştirel İlişki*

Eleştiri, ***başlama***yı, yeniden başlamayı, sürekli tekrar tekrar deneyimlemeyi sağlar ve gücü de otorite yaratmak ya da ortodoksi üretmekten değil, aksine, zorlayıcı olmayan ve komünal amaçlara sahip özbilinçli ve yerleşik bir faaliyeti teşvik etmekten gelir.

– EDWARD SAID, *Başlangıçlar*

Her çağda yapılması gereken, geleneği onu altetmek üzere olan ***konformizm***in elinden bir kez daha kurtarmak için çaba harcamaktır.

– WALTER BENJAMIN, "Tarih Kavramı Üzerine"

İÇİNDEKİLER

Önsöz: Tekno-Muhafazakârlığın Yeni Alâmetleri *11*

BİRİNCİ BÖLÜM

Boyutlar ve Temalar

Giriş: *Bu Ülke*, Eleştiri, Politika *25*

Tekno-Muhafazakârlığı Haritalamak: Yeni Eleştiri Güzergâhları *35*

Galat-ı meşhurlar problemi *35*

"Solun muhafazakârlaşması" ve muhafazakârlık *36*

Tutuma indirgeme ve arkaikleştirme *37*

Psikolojikleştirme *38*

Kültürelciliğin ötesine doğru *39*

Halkın ve çevrenin kendiliğinden ideolojisi? *40*

Kültürelcilik, sağ popülizm, mağduriyet söylemi *40*

Çifte söylemsel - politik yatırım *41*

Mağduriyetin araçsallaştırılması *42*

Tekno-muhafazakârlığın mahiyeti *43*

Tekno-muhafazakârlık ve manevi sermayesi *43*

Tekno-muhafazakârlık eleştirisinin boyutları *45*

Muhafazakârlığı çerçevelemek *47*

Tekno-muhafazakâr idol ve nesil ... *52*
Teknik bilgi, araçsal akıl, itaatkâr nesil ... *57*
Tekno-muhafazakârlığın kültür endüstrisi ... *69*
Tekno-muhafazakârlık, bürokratik muhafazakârlık ve karşı hegemonyanın politik alanı ... *64*
Tekno-muhafazakâr İslâm yorumuna karşı gelişmelerin durumu ... *69*

Tekno-Muhafazakârlığın *Gelişme*'si ... *77*
"Azgelişmişlik", ironi, yerlilik ... *77*
Gelişme ironileri ... *78*
İroni ve metafizik öznenin tehdidi ... *80*
Yer değiştiren "hain" mefhumlar ... *81*

Gelişme *versus* Poetik: "Niceliğin Egemenliği Çağı"nda Poetiğin Serencamı ... *85*
Şiir: Muhafazakâr varlığın eski evi ... *85*
Estetik kategorilerin kültürelleştirilmesi ... *87*
Poetiğin serencamı ... *88*
Eleştirel bir gelenek: Maddi gelişme *versus* poetik ... *90*
Eleştirel geleneğin bakiyesi ... *93*
Tekno-muhafazakâr poetik sefalet ... *93*

Modernliğin Kültürelleştirilmesinden Tekno-Muhafazakâr Bölünmüş Bilince ... *95*
***Dini piyasa* ve *takva*nın durumu** ... *96*
Araçsal aklın marifeti ... *98*
"Güzel ruh"a karşı ... *99*
Araçsal aklın damgası ... *101*
Modernliğin kültürelleştirilmesi ... *102*
Çağdaş sorunlar karşısında özcü metafizik ... *105*
Fonksiyonel olarak bölünmüş bilinç ... *107*

Kültürel Mağduriyetin İdeolojik Ayartıcılığı ... *111*
Söylem olarak mağduriyet: Bir *düğüm noktası* ... *112*
Sahicilik ve mağduriyet ... *112*
Kültürel aura, *Yitik Cennet* ve *Sakarya* ... *114*
Toplulukçu gururun politik psikolojisi ... *115*

Muhafazakâr Karakter Aşınması: Tiran Tiranlaştırır ... *119*
Çelişki ve karakter aşınması ... *120*
"Toplum diye bir şey yok" ... *121*
Tiranlaşma *versus* genişletilmiş zihniyet ... *121*

Tekno-Muhafazakâr Siyaset *Sahne*si ... *125*

"Şarkiyatçılık"ı İstismar Etmek ... *129*

İKİNCİ BÖLÜM

Figürler ve Bağlantılar

Tekno-Muhafazakârlığın "Üstad"ı ... *137*
Giriş ... *137*
***Yeni Türkiye* ve/ya iktidar alegorisi olarak anlamak** ... *140*
Tekno-muhafazakâr eklektisizmin kökleri: *Büyük Doğu*'nun "Büyük Metropolis"çi muhafazakârlığı ... *144*
***İstanbûlin muhafazakârlık* ve önlenemez yükselişi** ... *150*

***Kültürel Farkın Şeyleşmesi*ne Karşı: Bir İdolü Yeniden Düşünmek** ... *155*
Kültürelci şeyleşme ... *155*
Kültürel farkçılığın ötesine doğru ... *158*
Bir idolü yeniden düşünmek ... *160*

Dört Tarz-ı Milliyetçilik: Söylemsel Oluşumlar Üzerine Bir Taslak Denemesi ... *163*
Efendi'nin ilkel dışlayıcılığı ... *163*
Türk-İslâm sentezi ve hegemonyacı özümseme ... *164*
Civic milliyetçilik ve asimilasyon ... *165*
İslâmi milliyetçilik, tarihsel ulus ve eritme potası ... *166*

"Şuurlu Muhafazakârlık"ı Yeniden Düşünmek ... *169*

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

Karşı Yorumlar

Kimlik İslâmı'na Karşı Eleştirel-Spekülatif Notlar: Nurettin Topçu'nun Tasavvuf Yorumu Üzerine *175*

Giriş *175*

İslâmcı formalizm ve İslâmi oluş *176*

İslâmcılık ve İslâmi düşünce: Çerçeve bir tanım denemesi *179*

Şeriat ve hakikat *181*

Hukuk ve ahlâk *183*

Trajik ve cemaat *183*

Siyasi pragmatizm ve etik idealizm *184*

Medeniyetçi eklektisizme karşı *184*

Sonsöz *185*

Tercüme İslâmcılık ve Marifetleri: Ali Şeriati'nin Ruhunu Çağırmak *187*

Muhammed Ali, Politik Anlamı ve Muhafazakârlar *191*

Kimlik Çelişkisi: Sen İmkânsızsın Sensizlik İmkânsız *195*

Özdeşleşme Üzerine *199*

Daryush Shayegan'ın _Yaralı Bilinci: Kültürel-Toplumsal Kategorilerin Ontolojikleştirilmesi?_ *205*

EK

Sorular ve Sonuçlar: _Fiilen Varolan Muhafazakârlığı_ Yeniden Düşünmek *215*

KAYNAKÇA *235*

İSİM VE KAVRAM DİZİNİ *243*

Önsöz: Tekno-Muhafazakârlığın Yeni Alâmetleri

Eleştiri, kriz düşüncesine, kritik günlere, kriz dönemine, yeni başlangıçlara dairdir ve konformizme karşı bir karar anında düğümlenir. *İdeoloji eleştirisi* ise, genel bir anlatımla, açıklama amacıyla, "etkileşim ve düşünme biçimlerindeki rasyonalitenin değerlendirilmesini ve bunların barındırdığı ikiyüzlülüklerin ifşa edilmesini" içerir.[1] *Tekno-Muhafazakârlığın Eleştirisi*, Türkiye'de çağdaş siyasi düşünce ve hayata damgasını vuran egemen bir ideolojinin düşünsel kaynakları, rasyonalitesi ve söylemsel pratiklerine dair eleştirel politik denemelerden oluşuyor. Amacı, *tekno-muhafazakârlığı* çeşitli veçheleriyle çözümlemek ve dolayısıyla muhafazakârlık bağlamında yeni eleştiri izlekleri belirlemek.[2] Ana makaleden sonra konuyu farklı yönleriyle açan denemelerle gelişmesi, yarı akademik bir yazım tarzıyla kaleme alınmış olması ve akademik kamuoyunun yanı sıra genel okuyucuya ulaşmayı hedeflemesi kitabın "politik denemeler" karakterini pekiştiriyor. Kitap, kelimenin özgül anlamıyla bir polemik sergileyecek biçimde tasarlandığından, bün-

1 Brain Fay, bu bağlamda ideoloji eleştirisi ve yapısökümün amaç birliğini vurgular. *Çağdaş Sosyal Bilimler Felsefesi: Çokkültürlü Bir Yaklaşım*, çev. İsmail Türkmen, İstanbul: Ayrıntı, 2005, s. 184.

2 Bu terimin ilk kez ele alındığı çalışma: Fırat Mollaer, "Tekno-Muhafazakârlığın Alâmetleri", *Muhafazakârlığın İki Yüzü*, İstanbul: Dergâh, 2. Baskı, 2015.

yesini oluşturan denemelerin müdahil ve deneysel karakterlerini ölçülülüğe feda etmemeyi arzulayan bir tutumu benimsiyor.[3]

Yaşayan hâkim bir ideoloji olarak tekno-muhafazakârlık, ancak fikri temelleri ve söylemsel tezahürleri açısından ele alındığında layıkıyla anlaşılabilir. Bu minval üzere, *tekno-muhafazakârlığın* mahiyetine ve "yeni"liğine yönelik ön belirlemelere, mukayeseli biçimde, *klasik muhafazakârlığın* en önemli figürlerinden biri olan Yahya Kemal Beyatlı'nın "Ezansız Semtler" (1922) yazısını ele alarak başlayalım. Yahya Kemal, Türkiye'de bütün muhafazakâr nesillerin amentüsü sayılabilecek bu yazıda, İstanbul'un Batılılaşmış semtlerinde ezanın otoritesinden mahrum biçimde büyüyen Müslüman çocukların biçareliğine hayıflanır: "Fazla medenileşen üst tabakanın çocukları, alafranga terbiye ile yetişirken", "Müslümanlığın çocukluk rüyasını" görememektedirler. "Alafranga hayatı" yüksek düzeyde sembolize eden *ezansız semtler*'in bu rüyadan yoksun kalan çocukları, varoluşsal bir eksiklikle toplumsallaşmaya başlamaktadırlar.[4]

Klasik muhafazakârlığın mahiyetini iyi tanıyanlar, söz konusu sorunun kelimenin teknik anlamıyla bir egzistanyalist kriz-

---

3 Polemik kelimesinin özgül bağlamını gündelik siyasi lügatteki "darkafalı tarafgirlerin beyhude çekişmesi" anlamından ayırt etmek üzere Martin Heidegger'in Herakleitos yorumunu anmak faydalı olabilir. Heidegger, ihtilafın (Herakleitosçu) "üretici" ve "yaratıcı" karakterine atıfla "polemos"u yeniden değerlendirir: "Burada nitelendirilen polemos, tanrısal ve insansal olanın huzurunda işleyen bir *ihtilaf*tır ve insani tarza göre bir savaş değildir... Böyle bir ayrışmada, uçurumlar, dipsizlikler, genişlikler ve aralıklar açılır. İhtilafta dünya oluşur." Martin Heidegger, "Das Sein/Varlık Kelimesinin Grameri ve Etimolojisi", *Metafiziğe Giriş*, çev. Mesut Keskin, İstanbul: Avesta, 2014, s. 73. Buna dikkat çekerken, "eleştiri"yi Heidegger'in polemos yorumundan türetmeyi değil, ileride ele alınacak –ve en iyi bilinen örneği *Fatih-Harbiye* olan– kültürelci ikilikler mantığına karşı alternatif düşünme biçimlerinden birini hatırlatmayı amaçlıyorum. Ayrıca bu polemos tasavvurunun, "eleştiri"den çok "yapısöküm"le gönül yakınlığı olabilir. Gelgelelim şunu söylemek de mümkün: Politikanın kültürelci ikiliklerde temellendirilmesi ve işlemesi, eleştiriyi olduğu gibi, polemos'u baskı altında tutan metafizik bir ucubeye neden olur. İlerleyen kısımlarda bu tür bir zararın yapısallaşmış durumuna *Türkiye metafiziği* olarak işaret edeceğim.

4 Yahya Kemal'in bu yazısı, ilk olarak 23 Nisan 1922 tarihli *Tevhîd-i Efkâr* gazetesinde neşrolunmuş; sonradan –kritik bir tarihsel dönemde– *Aziz İstanbul*'da derlenmiştir: *Aziz İstanbul*, İstanbul: MEB, 1969.

den farklı olduğunu hemen hatırlayacaklardır. Klasik muhafazakârlık, itikadi önceliklerden ziyade "toplumsal bir kurum olarak din" anlayışıyla beraber düşünülmelidir.[5] Türk muhafazakârlığında İslâm "milletin mütemmim bir cüzü" olarak ele alınır;[6] "milli kimliğin yapıştırıcısı" olarak telakki edilir.[7] Bu nokta-i nazardan, asıl sorun, *ezansız semtler*'de sosyalleşen çocukların milli kültür krizidir. Dolayısıyla bahsedilen "rüya" "bizi henüz bir millet halinde tutan" manevi bir tutkalı cisimleştirir; –Şişli, Kadıköy, Moda gibi– *Türk Çocuklarının* "milliyetleri" ile "tam bir derecede" toplumsallaşmalarının kesintiye uğradığı semtlerde bulunmayan bir *kültür tutkalı*...

Yahya Kemal'in bu yazısı, muhafazakâr literatüre 20. yüzyıl boyunca damgasını vurmuş bazı temaların habercisi; Peyami Safa tarafından işlenmiş *Fatih-Harbiye* (1931) kültürel ikiliğiyle, nevzuhur Taksim-Kazlıçeşme, Fatih-Cihangir fay hatlarının arketipi ve nihayet muhafazakârlığın kanonik eserlerinden biridir.[8] Zamâne tekno-muhafazakâr söylemin tezahürlerine

---

5 Robert Nisbet'in çözümlemesinde "kutsal olanın gerekliliği" muhafazakârlığın temel ideolojik ilkelerinden biri olarak ele alınır. Fakat asıl kayda değer nokta, mâlumu ilâm gibi görünen bu ilkeye muhafazakârlığın damgasını nasıl bastığı veya muhafazakârların aslen "inanca destek sağlayan dinin yapısal ve simgesel öğelerine karşı (nasıl) büyük ilgi" gösterdikleridir. Robert Nispet, "Muhafazakârlık", çev. Erol Mutlu, *Sosyolojik Çözümlemenin Tarihi*, der. Robert Nisbet ve Tom B. Bottomore, Ankara: Verso, 1990, s. 114. Nisbet aynı yerde, muhafazakârların Reform'un imanı toplumsal düzen, cemaat ve otoriteden yalıtmasına yönelik tepkilerini de vurgular. Türk muhafazakârlarının da imanı toplumsal-siyasal düzenin kuruluş ilkelerinden (veya ulus-devlet ve kapitalizmden) yalıtan alternatif yorumlara karşı benzer bir tepki göstermiş oldukları –ve göstermeye devam ettikleri– ileri sürülebilir. Keza Nuray Mert'in altını çizdiği gibi, dinin "öncelikle teolojik, metafizik veya etik bir mesele olarak değil, toplumsal ve siyasal düzen, nizam açısından işlevi"ne odaklanan muhafazakârlar, bu bakımdan "sosyolojist bakışlarla hemfikir"dirler. "Muhafazakârlık ve Laiklik", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce, Muhafazakârlık*, ed. Tanıl Bora ve Murat Gültekingil, İstanbul: İletişim, 2003.

6 Ahmet Çiğdem, "Muhafazakârlık, Din ve İslâm", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce, Muhafazakârlık*, ed. Tanıl Bora ve Murat Gültekingil, İstanbul: İletişim, 2003.

7 Mollaer, "Modern Epistemik Cemaatin Üyeleri: Kemalizm ve İslâmcılık Karşısında Türk Muhafazakârlığı", *Muhafazakârlığın İki Yüzü*, s. 133 vd.

8 Ahmet Haşim'in *organik yerli* zaman anlayışı ve "*mekanik yabancı* saatlerin hayatımıza girişi" veya "istilası"nı karşılaştırdığı "Müslüman Saati" (1921) yazısının bunu önceleğini not düşelim. Muhafazakâr literatürdeki söz konu-

baktığımızdaysa, belli bir süreklilikle beraber, bir farklılaşma da göze çarpar. Yahya Kemal'in *Aziz İstanbul*'uyla karşılaştırıldığında bu oldukça açık görünür. Bir kültürel-politik imge olarak İstanbul'un değeri, Yahya Kemal'in fikri mirasının bir parçası olarak,[9] muhafazakâr söylemde yaşamını sürdürmektedir. Fakat bir vurgu farkıyla: Tekno-muhafazakârlık, bu "aziz" şehri, bir "marka değeri" olarak tasdik etmekte oldukça ısrarlıdır. Klasik muhafazakârlığın ezanlı semtleri, camileri ve geleneksel yapıları söylemsel varlıklarını güçlü bir biçimde sürdürseler –hatta bir kültür kavgasının ayracı olacak biçimde aşırı kültürleştirilseler– dahi, hegemonyasını çok daha güçlü gösteren bir

---

su ikiliklerin dönemimizdeki aşırı-politizasyonun temeli haline getirilip bir araca nasıl dönüştürüldüğü ve buna karşı kültürelci "fay hatları"nı aşma veya yapısını sökme konusundaki girişimler hakkında: Nurdan Gürbilek, "Fatih-Harbiye, Son Durak: Büyük Yarılma", *Sessizin Payı*, İstanbul: Metis, 2015. Gürbilek, son derece mâkul bir biçimde, "Türkiye'de Cumhuriyet"in bir kültürel yarık üstünde yükseldiğini ilk söyleyenlerden birinin Peyami Safa olduğunu yazar. Peyami Safa'nın, kendi edebiyatını şematikleştirse dahi, muhafazakâr literatüre hâlen işleyen güçlü bir politik metafor sağladığı kuşku götürmez. Yine de, "iki ayrı kıta, iki ayrı hayat anlayışı, iki ayrı metafizik" olarak okuduğu *Fatih-Harbiye*'ye benzer bir kültürel yarığa, Yahya Kemal'in daha Cumhuriyet ilan edilmeden dikkat çekmiş olduğunu eklemeliyiz. Bu ikilik, Yahya Kemal'in "Ezansız Semtler"inde *Üsküdar* ve (Galata, Şişli, Kadıköy, Moda, Nişantaşı semtlerini kapsayacak biçimde) *Beyoğlu* arasında görünür. Peyami Safa'nın sembolizmi Yahya Kemal'in "*son asırda peydâ olan minaresiz, ezansız semtlerin Frenk terbiyesi" versus "Türk-Müslüman İstanbul*" ikiliğine çok şey borçlu olmalıdır.

9 Kitabın içindeki bir yazıda ele alacağım "İstanbûlin muhafazakârlık" burada sözünü ettiğim klasik muhafazakârlığın çerçevelerinden biri olarak görülebilir. İstanbûlin muhafazakârlığın Cumhuriyet dönemindeki düşünsel kaynakları, Yahya Kemal'in 1940'ların başından itibaren gelişen *Türk İstanbul* ve *Aziz İstanbul* gibi yazı, konferans ve kitaplarındaki fikirleriyle Abdülhak Şinasi Hisar'ın 1940'ların başında işlemeye başladığı *Boğaziçi Medeniyeti*'ne dek geri götürülebilir. Aynı dönemde, Yahya Kemal, Boğaziçi'ni "kendi çerçevesi içinde, yekpâre bir şehir" olarak görürken Abdülhak Şinasi Hisar da kendine özgü, "İstanbul medeniyetinden dahi ayrılan" bir "Boğaziçi Medeniyeti"nden sözeder. Yahya Kemal, *Aziz İstanbul*; Abdülhak Şinasi Hisar, *Boğaziçi Mehtapları*, İstanbul: Yapı Kredi, 2012 (ilk basım: 1942). Beşir Ayvazoğlu'na göre, "1940'ların sonunda (yeniden) gündeme getirilen ve bir rövanş niteliği taşıyan 500. Yıl kutlamaları Türk muhafazakârlığı açısından bir dönem noktası teşkil eden önemli bir teşebbüstür" ve birçok muhafazakâr tema "ilk defa 500. yıl vesilesiyle yapılan tartışmalarda ortaya çıkmıştır." "Türk Muhafazakârlığının Kültürel Kuruluşu", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce, Muhafazakârlık*, ed. Tanıl Bora ve Murat Gültekingil, İstanbul: İletişim, 2006, s. 524.

rasyonalitenin mantığına tabi oldukları kuşku götürmez bir biçimde değerlendirilirler.

Aşağıda tekno-muhafazakârlığın boyutlarını çerçevelemeye girişirken "kentsel dönüşüme" de atıf yapacağım ama bu aşamada, 1950'lerden itibaren muhafazakâr lügata yerleşen "Aziz İstanbul"un marka değerine dönüşümü üzerinde biraz daha durmak açıklayıcı olabilir. Tekno-muhafazakâr söylem, İslâm'ı milletin gerekleri açısından seferber eden klasik muhafazakârlıkla mukayese edildiğinde, kültürü ve dini meta değerine tahvil eden retoriğiyle çok daha cüretkârdır. Örneğin, tekno-muhafazakâr AKP iktidarının Çevre ve Şehircilik Bakanı, Çamlıca Camisi'nin temelleri atılırken (2013), kamuoyunda hararetle tartışılan bu girişimin siyasal pazarlamasını "gerçekten bu hem İstanbul'umuzun *marka değeri*ni arttıracak hem vatanımıza hem de İslâm âlemine çok büyük hizmet verecek" biçiminde yapmıştı.[10] "Marka değerine" içkin araçsal mantığın örnekleri kolaylıkla arttırılabilir. Kutlu Doğum Haftası etkinlikleri kapsamında düzenlenen, "otomobil ve umre ödüllü", "Peygamber Efendimiz'in Hayatını Okuyanlar Kazanıyor" başlıklı haberle sunulan yarışmayı da zikredebilirdik. Vurgulamaya çalıştığım ana fikir ise, genel olarak muhafazakârlık açısından temel kabul edilen "şehir", "İstanbul", "peygamber" gibi "değerlerin" kapitalist piyasa söyleminden aktarılmış bir retorikle, kendilerinden başka değerler aracılığıyla takdim edilmesi, başka değerlere tabi kılınması veya bütün bu sürecin adeta bir pazarlama tekniği gibi gerçekleşmesidir.

Klasik muhafazakârlık açısından yapılan karşılaştırmaya 19. yüzyılda İslâm düşüncesinde yaşanan *paradigma değişimi*nin temel bir veçhesini ilave edersek tekno-muhafazakârlık hakkındaki önsözümüzü tamamlamış olacağız. Tekno-muhafazakâr dönüşümün 19. yüzyılda İslâm modernleşmecilerinin gerçekleştirdiği söylemsel dönüşümde bazı karşılıkları bulunmaktadır. Modernleşmeci İslâm anlayışı çerçevesinde geleneksel tasavvufi kategoriler radikal bir değişime uğramıştı. Buna dair verilebilecek en çarpıcı örneklerden biri, kla-

10 Daha fazla bilgi için: 6-7 Ağustos 2013 tarihli ulusal gazeteler.

sik Arapçada "muhtaç, çok fakir ve düşkün" anlamlarına gelen, Kur'an'da birçok ayette bu anlamı vurgulanan, tasavvufi terminolojide ise, "derviş, fakir" gibi "üst anlamlarda geçen" ve "Miskin Yunus başta olmak üzere lakap, sıfat, mahlas olarak kullanılan" *miskin* kelimesinin menfi bir anlam taşımaya başlamasıdır.[11] Başka bir deyişle, Yunus Emre için temel bir tasavvufi tutumu temsil eden "miskin" modernleşmeci İslâm yorumu içinde gitgide geri kalmışlık ve ataletle özdeşleştirilmiştir: "Yunus Divanı'nı okumaya kalkan insanlar, tedavüldeki sözlüklere de bakarak "Miskin Yunus"u doğru anlayabilirler mi?" sorusu çok anlamlı bir soru haline geliyor. İsmail Kara'nın çağdaş İslâm düşüncesindeki derin dönüşüme işaret eden bu belirlemesi, tekno-muhafazakârlık araştırması açısından da anlamlıdır. Zira tekno-muhafazakâr din yorumu, belli bir anlamda *İslâm düşüncesindeki büyük paradigma değişiminin mirasyedisi* sayılır.

Toplumun söz varlığını tarihteki süreklilik ve değişimleriyle ortaya çıkarma yönünde Raymond Williams'ın *Anahtar Sözcükler*'de yaptığına benzer bir girişim yaşanan dönüşümün boyutlarını da layıkıyla açıklığa kavuşturabilirdi.[12] Âhir zamanlarda *fetih* açısından yaşanan radikal anlam kaymasına odaklanmak böyle bir girişimin başlangıçlarını teşkil edebilir. Klasik İslâmi çerçevede, açmak ve genişletmek gibi anlamlara gelen fetih, derin bir mistik muhtevaya sahiptir. Fethi Benslama, İslâm dininin ve tinselliğinin "kökensel imleyeni" olan bu kelimenin dayandığı "deneyimin hakikatini unutma ve bunun anlamını *zafer*e dönüştürme" eğiliminin oldukça erken tarihlerde

---

11 İsmail Kara, "İslâm Düşüncesinde Paradigma Değişimi", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce, Tanzimat ve Meşrutiyet'in Birikimi*, ed. Tanıl Bora ve Murat Gültekingil, İstanbul: İletişim, 2009, s. 262 vd.

12 *Anahtar Sözcükler: Kültür ve Toplumun Söz Varlığı*, çev. Savaş Kılıç, İstanbul: İletişim, 2012. Buna Reinhart Koselleck'in ("ilerleme" gibi) anahtar sözcükleri tekil olarak ele alıp tarihsel farklılaşmalarını takip eden çalışmalarının ruhu da eşlik edebilir: "Dilsel belirti aynı zamanda olgusal bir yaklaşımdır. Sözcük oluşumu, derin bir deneyim-bilinç değişimini belgeler ve bunu ilerletir. Aktarılan deneyim alanı ve –bugüne kadar– bundan türetilen beklenti ufku birbirinden ayrılırlar". "Modernçağ'da İlerleme Kavramının Yerleşmesi", *İlerleme*, çev. Mustafa Özdemir, Ankara: Dost Kitabevi, 2007, s. 72-73.

gerçekleştiğini yazar: "Aynı imleyen daha sonra "askeri fetih" anlamına gelecektir."[13] Tekno-muhafazakârlık açısından bakıldığındaysa, fethin hakikatinin kaymasını –Benslama'nın yaptığı gibi– "teolojik kurum(sallaşma)" ve "aşırılıkçılık"ın marifetine bağlamanın yeterli olmadığı anlaşılır. *Muzaffer* tekno-muhafazakârlığın söylemsel dünyasında fetih, *kapitalist girişimcilik*le özdeşleşir. Hatta, empirizm ve pragmatizmin kapitalizmin gelişiminde yaptığı hızlandırıcı epistemolojik etkinin muadilini teolojik bir gerekçeyle üretmektedir. Bu bağlamda, miskin kelimesinin anlam dünyasındaki dönüşüme benzer bir radikal değişimden söz etmek mümkün. Miskin ve fetih kelimelerindeki anlam dönüşümünün ortak noktası, modernlik ve kapitalizmle eklemlenmek ve onları yönetmenin her ikisinde de belirleyici motifler olmasıdır.

İşte bu nedenle, tekno-muhafazakârların "yeni İstanbul"unun *fatih*inin –hükümete yakınlığıyla tanınan– bir kapitalist girişimci olmasında şaşılacak bir şey yoktur. Müteahhit Ali Ağaoğlu, "Ağaoğlu, Maslak 1453 ile Yeni Bir Çağ *Açıyor*" reklamı ve "Cumhuriyet tarihinin en büyük gayrimenkul projesi" ibaresiyle pazarlanan Maslak 1453 projesini uygulamaya koyduğunda, fetih kelimesindeki tekno-muhafazakâr dönüşümün takip edilebileceği zeminlerden biri daha mantar gibi bitmişti. Miskin'in *loser*'a cihat'ın kapitalist girişime evrildiği bu süreç, başka bir imgeyle söylersek, "mahalle"nin de her yandan kuşatıldığı ve gitgide ortadan kalktığı gelişmelerin parçasıdır. Maslak 1453'ün gerçekleştirdiği fetih, bir fiziksel mekân olarak mahalleyi ve onun tüm anlam dünyasını yerinden oynatan sınıfsal bir hareketin izdüşümüdür.

Tekno-muhafazakârlık, toplumsal ilişkileri çözüp parçalayacak değişikliklere imza atma iradesi açısından gerçekten benzersizdir. *Tekno* bağlamında gerçekleştirilen maddi etkiyle çözülen toplumsal ilişkiler *muhafazakârlığın* ideolojik/fantazmatik etkisi aracılığıyla bir araya toplanır. Eğer erken ideoloji kuramlarının varsaydığı rasyonel varlıklar olsaydık ve iş sadece tekno bağlamıyla sınırlı olsaydı, bu değişimin gadrine uğ-

13 *Islâm'ın Psikanalizi*, çev. Işık Ergüden, İstanbul: İletişim, 2005, s. 35.

rayan toplumsal sınıfların mücadelesi nispeten kolaylaşabilirdi. Oysa, başından beri hareketin içinde olan *ideoloji*, belli bir noktada fetih gibi bir imaja başvurarak muazzam bir devinim gerçekleştirir. İnsanların –yanılsama bile olsa– kazanan/fetheden olmayı "arzu"ladıkları bir ekonomik-toplumsal sistemde ideoloji, özdeşleşmenin fantazmatik etkisi aracılığıyla işlemdedir. Öyle ki, eski mahallesi yıkılan ve Maslak 1453'teki gayrimenkulleri edinemeyen biri için dahi, "gerçekliği" kendisini Osmanlı Devleti'nin "büyük kültürel gelenek"i ve fetih mantığıyla özdeşleştirerek okumak için hazır muhafazakâr gözlükler bulunmaktadır. Kişinin kendisini fetih yapan muhayyel bir kazananlar topluluğuyla özdeşleştirmesiyle gerçekleşen ideolojik/fantazmatik etkinin işleyişini anlamak üzere, "yanlış bilinç" olarak ideoloji kuramlarından ziyade, psikanalizin "özdeşleşme" mefhumunun radikalleştirilmesiyle ortaya konulabilecek bir toplumsal eleştiri kavramına ihtiyacımız var.[14] Kapitalist modernleşmenin İstanbul'u, onun zamanlarını, mekânlarını, insanlarını parçaladığı ve "kutsal olan ne varsa lanetlediği" bir tarihsel durumda fetih özdeşleşmesi aracılığıyla inşa edilen bütünleşmenin başarısı klasik muhafazakârları dahi şaşkına çevirebilirdi. Şüphesiz, ilk bakışta, benzer bir tarihsel durumun 1953'te İstanbul'un fethinin 500. yılı için –Yahya Kemal'in İstanbul ve Boğaziçi imgelerinin de seferber edici bir işlev kazandığı– yoğun siyasal mobilizasyonda bulunabileceği düşünülebilir. Yahya Kemal'in *Aziz İstanbul*'u, Abdülhak Şinasi Hisar'ın *Boğaziçi Medeniyeti* ve Ahmet Hamdi Tanpınar'ın *şehir* tasavvuruyla bir kültürel imge olarak İstanbul ve Boğaziçi'nin tahkim edilmesi, fethin tekno-muhafazakâr anlamlarının doğum anı da olabilir. Ne var ki, Abdülhak Şinasi'nin ilgili makalesinde, "bu asrın ilk yıllarında" "kendi üstüne kapanmış ve kendine mahsus adetleri ve zevkleri olan büsbütün hususi bir âlem" olarak güzellemeler sıraladığı Boğaziçi'nin tekno-muhafazakârların *çılgın proje* olarak pazarladığı *Kanal İstanbul* projesiyle muhtemelen çok az ilgisi vardır; Yahya Kemal'in fetih kav-

14 İdeoloji eleştirisi ve psikanaliz irtibatı hakkında: Terry Eagleton, *İdeoloji*, çev. Muttalip Özcan, İstanbul: Ayrıntı, 1996, s. 15 vd.

ramıyla Ağaoğlu'nun *1453 projesi* arasında ne kadar varsa. Keza İstanbul'un fethinin 561. Yıldönümünde (2014) yeniden gündeme getirilen Ayasofya'nın camiye dönüştürülmesi tartışmasında 1950'lerin milliyetçi-muhafazakâr hareketliliğinin bir izi bulunsa bile, "büsbütün hususi bir âlem" olarak Boğaziçi ve İstanbul, muhafazakârın ancak nostaljik bir biçimde hatırladığı naif bir imgeye dönüşmüştür. Bu imgeye içkin yavaşlık ve yataylık, hız ve dikeylik ile daima örselenir; ideolojik olarak yeniden yapılandırılır.[15]

Nihayetinde, bütün bu örnekler, tekno-muhafazakârlığın söylem ve ideoloji veçhesine giriş yapmanın başlıca yolları haline gelir. Hiç kuşkusuz, klasik muhafazakârlığın dini toplumsal bir kurum formunda ve milli gereklilikler açısından yorumlayan dili bir referans çerçevesi olarak kullanımdan hiçbir zaman düşmemiştir; fakat yine de, kapitalist piyasa söylemi ve araçsal mantığı çok daha fütursuz biçimde temellük eden, *tekno-muhafazakârlık* biçiminde yeniden düşünülmeyi gerektiren birçok unsurla karşı karşıya olduğumuz da aşikâr görünüyor. Klasik tanımların tematik olarak temel alınmaya devam ederken problematik olarak dönüştürüldükleri, açıklayıcılıklarının sarsıldığı ve farklı bağlamlarda yeniden işe koşulduğu bir geçiş evresindeyiz. Eski muhafazakârlık tanımlarının izah etmekte yetersiz kaldığı bu evreyi analiz edebilmek için "tekno-muhafazakârlığın" geliştirilmeye değer bir teorik çerçeve sunduğunu düşünüyorum.

Tekno-muhafazakârlık, sosyo-ekonomik ve sosyo-politik açıdan, Türkiye'yi doğaya karşı tutumu "diktatörün insanlara karşı tutumuna" benzeyen doludizgin bir kapitalizmle, "kentsel dönüşüm" markası altında, belli bir toplumsal sınıfın çıkarları aracılığıyla, kendi tarzında ulûhiyetler tesis eden AVM'leri ve *çılgın proje*leriyle kalkındırmayı amaçlayan; kültürel-dinsel ve siyasal açıdan, meşruiyeti –hem kriz anlarında hem de olağan dönemlerinde– dinin bir forma/kimliğe indirgenmesi ve "milli irade" fetişizminden kotaran, toplumsal mutabakat ara-

15 Bu anlamıyla *ideoloji*, toplumsal birliği "imgesel düzeyde yeniden oluşturmaya çalışan bir şeydir." Eagleton, *Ideoloji*, s. 306.

mayan bir çoğunlukçu veya rekabetçi otoriterliğe dayanan,[16] Soğuk Savaş döneminden kalma bir egemenlik anlayışının yeni araçlarla takviye edilmiş biçimi olarak görülebilecek bir ideoloji ve söylemsel pratiktir. Sosyo-psikolojik açıdan bakıldığındaysa, karşımıza *kültürel mağduriyetin ideolojik ayartıcılığı* çıkar: Tekno-muhafazakârlık, muhalif politik mücadeleleri Kemalizm'in tevarüs ettiği Jakobenizm'de olduğu gibi "vatan tehlikede" anlayışı uyarınca bastırır; Kemalizm'den farklı yönü ise bunu "mazlumluk estetiği" ile yürütebilmesidir. Burada mağduriyet belli bir noktada nesnel belirlenime kapalı hale gelir ve "mağdur" öznenin keyfiliği tarafından belirlenir;[17] tıpkı teknomuhafazakârlığın *kültürel sınıf* tasavvurunun bilinen anlamıyla nesnel belirlenim olarak sınıf deneyimini gerektirmemesi gibi. Tekno-muhafazakârlık, (millî/toplulukçu) gururlu, mağrur, solipsist bir *metafizik özne* kavramına dayanır;[18] bakışı, baskıcı

16 Steven Levitsky ve Lucan A. Way, "rekabetçi otoriter rejimler"i, "rekabetin gerçek fakat adaletsiz olduğu rejimler" olarak tanımlarlar. Rekabetçi otoriter rejimlerde, "hükümete yönelik eleştiriler taciz edilir; eleştirmenleri tutuklanır veya bazı durumlarda, şiddetli saldırılar, seçim yolsuzlukları, devlet kaynakları ve medya temsilindeki adaletsizlik söz konusudur." Bu tür rejimler, "hem demokrasi hem de otoritaryenizm özellikleri taşıyan melez rejimlerdir": "Rekabetçi otoriter rejimler, büyük ölçüde, biçimsel demokratik kurumların iktidarı ele geçirmenin birincil araçları olarak görüldüğü sivil rejimlerdir fakat yolsuzluğun olduğu, sivil hakların ihlal edildiği ve devlet ve medya kaynaklarının kullanımının oyun alanını asimetrik hale getirdiği bir rejim demokratik olarak adlandırılamaz." "Introduction", *Competitive Authoritarianism: Hybrid Regimes After the Cold-War*, Cambridge University Press, 2010. Ayrıca bkz. Steven Levitsky ve Lucan A. Way, "The Rise of Competitive Authoritarianism", *Journal of Democracy*, Vol. 13, No. 2, April 2002. Bu terimin son dönem Türkiye siyasetini açıklayan bir kavram olarak kullanımına örnek için bkz. Ergun Özbudun, "Turkey's Judiciary and the Drift Toward Competitive Authoritarianism", *The International Spectator*, 50: 2, 2015.

17 "Sahicilik, her tür nesnel belirlenime kapalı bırakıldığından, ancak kendisi de sahici olan öznenin keyfiliği tarafından belirlenir." Theodor Adorno, *Sahicilik Jargonu: Alman İdeolojisi Üzerine (1962-1964)*, çev. Şeyda Öztürk, İstanbul: İletişim, 2012, s. 97-98. Sahicilik ve mağduriyetin rabıtasını "Kültürel Mağduriyetin İdeolojik Ayartıcılığı" denemesinde ele alıyorum.

18 Hem *Fatih*'in –Peyami Safa'dan mülhem bir biçimde– "ayrı metafizik varlık" olarak belirlenmesi anlamıyla hem de şu bakımdan "metafizik": "'Ben'in yalnızca aidiyetleri bakımından kurulmuş ve belirlenmiş olduğunu düşünürsek, 'özne' fikrinden tamamen vazgeçmemiz gerekir." Saffet Murat Tura, "Türk ve Müslüman Olmak", *Şeyh ve Arzu*, İstanbul: Metis, 2002, s. 105. Tekno-muhafazakârlık tam da bu yüzden "metafizik özne"cidir. Peyami Safa'nın "Şark-

bir perspektifle salt kendi çiğ çıplaklığında sabitlediğinden yalnızca kendi mağrur yaralarını gösterip duran, acısını başkalarını (ve/ya başka acıları) neredeyse iptal edecek biçimde estetize eden bir *kültürel mağduriyet dili*yle örgütlenir. "Evrensel" örneği İsrail ulus-devletinin hak retoriğinden takip edilebilecek bu söylem, –eskiden Müslümanlar arasında teolojik bir açıklama biçimi olarak kullanılan yaygın bir kalıbı sosyal, ekonomik ve politik bir ilhamla uyarlarsak– bir İsrailleşme temayülünü yansıtır.[19] Mağduriyet söylemi, İsrail etnokrasisindeki gibi, bir *kimlikçi düşünce* etrafında seferber edilerek eşitlikle ilgili talepler marjinalleştirilir; kültürel temele dayanmayan veya farklı kültürel temele dayanan mağduriyetlerin meşru bir politik dile tahvil edilmesine set çekilmiş olur. Dolayısıyla tekno-muhafazakârlık, *kültürelciliğin* "muzaffer kapitalizmin büyük anlatısı" olarak işlev kazandığı tarihsel durumla yakından ilgilidir.[20] Bu ideolojik ve pratik koşutluklar nedeniyle, kitaptaki yazılar, tekno-muhafazakârlığın fikri kaynaklarına olduğu gibi çağdaş söylemlerine de odaklanıyor.[21]

Garp Münakaşasına Bir Bakış"taki kendi *Fatih-Harbiye* yorumunu ("Bir tramvay hattıyla iki kıt'ayı, iki metafiziği ve iki hayat anlayışını birbirine bağlamaya özenen o kitabım...") zikreden: Gürbilek, "Fatih-Harbiye, Son Durak: Büyük Yarılma", *Sessizin Payı*, s. 85.

19 Mustafa İslâmoğlu'nun 1990'lardan itibaren Müslümanlar arasında en çok okunan telif kitaplardan biri sayılabilecek *Yahudileşme Temayülü*'ne (1994) atıf yapıyorum.

20 Aziz Al-Azmah, "Kültürelcilik: Muzaffer Kapitalizmin Büyük Anlatısı", *İslâmlar ve Moderniteler*, çev. Elçin Gen, İstanbul: İletişim, 2003. Yukarıda *metafizik özne*den söz etmiştim. Aziz Al-Azmeh'in İslâmcı "sahihlik söylemi"ne yönelik analizindeki şu ayırt edici öğeler, tekno-muhafazakârlığın metafizik öznesini olduğu gibi *kültürelcilik* ve *medeniyetçilik* anlayışını ele alırken de akılda tutulabilir: "Kültürlere... değişime tabi olan yapılanmış tarihsel birimler olarak değil, mutlak özneler olarak bakmak"; "tarihi kuran, muazzam ve değişmez varlığını özgöndergeyle, indirgenemezlikle, kendisine ait olmayan her şeyle özsel bir ötekilik ilişkisiyle oluşturan bir özne"; "kendiyle özdeş, özü bakımından zaman içerisinde süreklilik gösteren, diğer tarihsel özneler karşısında özsel farklılığa sahip bir özne"; "kolektif benliğin bireysel bir özne olarak ele alındığı psikolojist metafor."

21 Tekno-muhafazakârlığın eleştirisinin birbirinden farklı ekoller olan *ideoloji eleştirisi* ve *söylem analizi*nin birleştirilmesini talep ettiğini de ima ediyorum fakat kitapta bu konuda teorik temellendirmeden ziyade böyle bir uygulamanın sadece örneği bulunabilir. Buna göre, *ideoloji*, "ne dağınık bir söylemler

Çalışmanın odağını teşkil eden bu düşünceler, kıymetli gönül yakınlıkları ve fikri diyaloglar olmasaydı elinizdeki kitaba dönüşemezdi. Kitaptaki fikirleri, daha güzel bir memlekette yaşamak özlemiyle, uzun uzun, dertli dertli ele aldığımız muhabbetler için hayat arkadaşım Esra Can Mollaer'e; bir analitik mevzu olarak muhafazakârlıkla vedalaşmaya niyetlenirken bu konuda yeniden üretim yapmamı teşvik ettiği için İsmail Kara'ya; fikri diyaloğu ve dostane tutumu için Tanıl Bora'ya; önceki çalışmalarımdan hareketle bu kitapta da yer yer istifade ettiğim söyleşiler gerçekleştirerek tekno-muhafazakârlığa dair eleştirel ilgimi başka bir formda canlı tutmamı sağlayan Ayşe Düzkan, Zeki Dursun, Asım Öz ve Halil İbrahim Karataş'a; Mayıs 2014'te Atasoy Müftüoğlu ve Tanıl Bora'nın da konuşmacı olduğu "Muhafazakârlık Seminerleri"ne davetleri için Ankara Emek ve Adalet Platformu'ndaki arkadaşlarıma; bu seminerde güzel sorularıyla tekno-muhafazakârlığın somut görünümlerini daha fazla açmamı sağlayan katılımcılara ve son olarak kitabı okuyarak değerli görüş ve eleştirilerini paylaşma nezaketi gösteren Şükrü Argın, Yusuf Ekinci, Veysel Kaya ve Alp Eren Topal'a müteşekkirim.

Mayıs 2016, Ankara

kümesi ne de yekpare bir bütündür"; bir söylem ve "belirli somut söylemsel etkiler yaratma meselesidir": "İdeoloji, iktidarın belirli sözler üzerinde etkide bulunduğu ve kendisini onlar içine zımnen kaydettiği durumları ifade eder." Eagleton, *İdeoloji*, s. 306-307.

BİRİNCİ BÖLÜM

Boyutlar ve Temalar

Giriş:
Bu Ülke, Eleştiri, Politika

> Hikmet'e göre, ülkemizde herkes aklını oynatmış; memleketin, İsviçre'ye tedavi için gönderilmesi icap ediyormuş. Ancak oradaki doktorlar anlar, diye tutturuyor. Beni de baştan çıkardığı oluyor. Sonra, aklı karışıyor ve sanki bütün bunları ben söylemişim gibi, bana çatıyor.
>
> – OĞUZ ATAY, *Tehlikeli Oyunlar* (1975)

> Her dudakta aynı rezil şikâyet: yaşanmaz bu memlekette! Neden? Efendilerimizi rahatsız eden bu toz bulutu, bu lâğım kokusu, bu insan ve makina uğultusu mu? Hayır, onlar Türkiye'nin insanından şikâyetçi, insanından, yani kendilerinden. Aynaya tahammülleri yok. Vatanlarını yaşanmaz bulanlar, vatanlarını "yaşanmaz"laştıranlardır.
>
> – CEMİL MERİÇ, *Bu Ülke* (1974)

> Türkiye'ye sıkışıp kaldığını ("dışarıya gelince hiçbir zaman taşamayacağım"), Türkiye tarafından düpedüz harcandığını ("Türkiye beni yedin!") düşünüyordur Tanpınar. Tabii bir de Türkiye'yi, evlatlarının dikkatinin kendinden başkasına yönelmesine izin vermeyen bir ebeveyne benzettiği cümlesi var: "Türkiye evlâtlarına kendisinden başka bir şeyle meşgul olmak imkânını vermiyor."
>
> – NURDAN GÜRBILEK, *Benden Önce Bir Başkası* (2011)

Tehlikeli Oyunlar'daki cümlelerin *Bu Ülke*'nin yayımlandığı yılı takiben kayda geçmiş olması dikkat çekici. Oğuz Atay özellikle bu yıllarda Cemil Meriç gibi "Türkiye'nin ruhu"nun peşine düşer. "Yeni roman dizisi" *Türkiye'nin Ruhu* üçlemesi tamamlanabilmiş olsaydı, *Bu Ülke* ile koşut arayışlar muhteme-

len daha açık biçimde görülebilecekti.[1] Ancak peşi sıra okuyanlar iki yazarın "ülkeleri" arasında bir farklılık olduğunu da muhakkak hissetmişlerdir. Bu ülkeyi *yaşamak*, "bu ülke"de *olmak*tan farklıdır veya başka tutumlara yol açar. Deyim yerindeyse, Cemil Meriç, bu ülkeye *kültürel olarak yerleşme*ye tutkulu bir çağrı yaparken,[2] Oğuz Atay'ın satırlarından bu ülkenin realitesini *deneyimleme*nin sesleri duyulur. Biri, tarihî süreklilik ve bütünlük olarak bu ülkede *olmak* arzusunun olumluluğundan, diğeri ise, daha somut toplumsal göndermelerle bu ülkeyi *yaşama*nın olumlu ve olumsuz yanlarından söz eder. Cemil Meriç, Benedict Anderson'ın "hayali cemaatler" olarak tanımladığı, hayal edilmiş bir cemaat olarak ulusu bütünlemeyi, Oğuz Atay ise bu ülkede yaşama tecrübesinin somut gerçekliğini "Türkiye'nin ruhu" temelinde anlamayı amaçlar. Cemil Meriç malûm tarihsel süreksizliği milletin muhayyel kültürel tamlığı lehine aşmanın, Oğuz Atay süreksizliğin hâlihazırda yaşadığımız toplumu nasıl biçimlendirdiğini anlamanın peşin-

1 "(Oğuz Atay'ın) Amacı, tarihsel-sosyolojik verilerin ışığında bir 'dedektif' gibi iz sürerek, Türk insanının ruhunu oluşturduğunu düşündüğü, kolektif bilinçaltından kopup gelen ve bayrak yarışında elden ele aktarılan o en gizil birime inmek ve bu birimin çevresinde adım adım romanını dokumaktır. İlk kez 25.3.1974 tarihinde 'yeni roman dizisi' diye günlüğünde söz ettiği ve üzerinde düşünmeye başladığı yeni kitap projesinin adını 15.8.1975 tarihli notunda koyar: '*Türkiye'nin Ruhu*.' Romanı bir üçleme olarak düşünmüştür, '(ü)çlü bir roman olursa, insan-devlet-toplum temalarına göre ayrılabilir' diyordur.' Yıldız Ecevit, "Türkiye'nin Ruhu, Halit Refiğ, Kemal Tahir", *"Ben Buradayım": Oğuz Atay'ın Biyografik ve Kurmaca Dünyası*, İstanbul: İletişim, 2014, s. 457-458. Cemil Meriç hakkında hazırlanmış bir belgeselin "Türkiye'nin Ruhu: Cemil Meriç" başlığını taşıyor olması da sözünü ettiğim koşut arayışların bir göstergesi olarak değerlendirilebilir.

2 Cemil Meriç'teki bu yerlici tutkunun başka bir rasyonalite tarafından nasıl kararsızlaştırıldığına muhtemelen ilk kez Orhan Koçak dikkat çekmiştir: "(C) oğrafi yazgıyı bilinçli bir sahiplenişle, özcü/kimlikçi bir tepkiyle silmek, unutmak istemiştir. Ama 'ne kadar unutmak istese de Avrupa mucizesinin inkar edilmez gerçeği' hep yeniden belirerek Meriç'in kimlikçi tavrını böler: *Jurnal*, gelenekçilerle arasındaki onulmaz mesafeyi anlatan yakınmalarla doludur: 'Avrupa mucizesi', tıpkı Oğuz Atay'ın zıpçıktı oyunbozan 'İngilizler'i gibi, her yerden çıkıyor ve Meriç'in 'yerli kültürle' ya da 'Doğu kültürüyle' kurmak istediği sağlam ve huzurlu özdeşliği bozuyordur." "Ataç, Meriç, Caliban, Bandung - Evrensellik ve Kısmilik Üzerine Bir Taslak", *Türk Aydını ve Kimlik Sorunu*, der. Sabahattin Şen, İstanbul: Bağlam, 1995, s. 243. Burada Koçak'ın aksine çağrının mahiyetinden değil sözel-politik ifadesinden söz ediyorum.

dedir. Son tahlilde, Oğuz Atay'ın "*bu ülke*nin" gözden düşmüş büyüklüğünü restore etmek amacıyla değil, zımnî etik-psikososyo-politik sözleşmesinin yazılmamış maddelerini ve "bizim büyük çaresizliğimiz"in nedenlerini arama cehdiyle yazdığı da söylenebilir.[3]

Egzantrik bir düşünür olan Cemil Meriç'in muktedir tekno-muhafazakârların millet meclisinin tamamını "yerli ve milli milletvekili" ile donatma hırsı karşısında ne düşüneceğini kestirmek zor.[4] Muhalefetin önemli bir kısmının, belirli bir anlamda, *Tehlikeli Oyunlar*'ın Hikmet'i gibi düşündüğünü tahmin etmek ise bu kadar zor olmasa gerek. Aslına bakılır-

---

3 *Günlük*'ün ilgili bir pasajı uzun da olsa bu bağlamda alıntılanmayı hakediyor: "Öyle bir yarım yamalaklığımız var ki, *bizim dramımız, trajedimiz* akıl almaz biçimde gelişiyor. Ayrıca, bir trajedinin içinde olduğumuzun farkında bile değiliz. Çok güzel yaşayıp gittiğimizi sanıyoruz. İktidardaki adamlar da bu sanıyı bütün millet adına dile getiriyor. Birkaç aydın dışında bunu anlayan yok gibi. O aydınlar da sosyal birtakım sözler ediyorlar, psikolojik yanı boşlukta kalıyor bu meselenin. İnsanlarımız bu kötü yaşantıyı dile getirmenin 'muhalefet yapmak' olduğunu sanıyorlar... Bir 'mış gibi yapmak' tutturmuşlar; arabalar yürüyor ya, ekmek yapılıyor ya, iyi kötü suyumuz geliyor ya... mesele yok. Bir taklid yapıyoruz... *toplumsal sorunlara eğilerek kendini tanıma korkusu*... Kavram kargaşası yaratarak temel kavramlardan uzaklaşma çabası... korku ortadan kalkarsa postunu kaybedeceğinden korkan tekke şeyhinin korkusu... Bunun için müeyyideler gevşektir; herkes korkmalıdır ama ceza da uygulanmamalıdır. Müeyyideler hayatı zehir edecek kadar korkutmalıdır; ama isyan ettirecek kadar kesin olmamalıdır. Neyin ne olduğu, hangi suçun cezası ne kadar olduğu bilinmemelidir. Fakat herkes her an suç işlediğini hissetmelidir ki başkaldırmasın. Her zaman suç işlediği halde kendisine taviz verildiğini hissettiği için başı önünde dolaşır insanımız. Bizim 'ilk günahı'mız budur: Cezalandırılmayan küçük günahların toplamı – Hoşgörümüz de budur. Ayrıca devlet de aynı suçluluk duygusu içinde müeyyideleri uygulamaz. Bu bakımdan bağışlayıcıdır. Karşılıklı bir oyundur bu. Bağışlanmayan tek suç bu oyunu fark etmek, bu oyuna karşı çıkmaktır. Gerçeği aramaktır." Oğuz Atay, *Günlük*, İstanbul: İletişim, 1987, s. 24 vd.

4 Mesela, *Jurnal*'e Batılılaşmanın karikatürü haline gelen Dr. Abdullah Cevdet hakkındaki bir doktora tezinden "hiç hoşlanmadığı", "polis raporlarına çiziştirilmiş" bu çalışmanın Abdullah Cevdet'in "ne dilini bildiği" ne de onun "dilini anlayacak hazırlıkta" olduğu notunu düşen de Cemil Meriç'tir; "düşüncenin kuduz köpek gibi kovalandığı" bu ülkede düşüncenin sefaletinden söz eden de. Tanıl Bora'nın, Cemil Meriç'i "muhafazakâr kimlik damgası ile tüketmenin mümkün ve doğru olmadığı"nı ileri sürdüğü yazısı, sözünü ettiğim egzantrikliğe dair daha fazla ikna edici örnek sunar: "Cemil Meriç", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce, Muhafazakârlık*, ed. Tanıl Bora ve Murat Gültekingil, İstanbul: İletişim, 2006.

sa, eğer bu ülkeyi yaşama tecrübesinden söz ediyorsak, bugünlerde Türkiye'de eleştiri ve politika üzerinde ilkeli biçimde düşünen hiç kimse en azından bir kez Hikmet gibi düşünmekten kendini alamaz. Bu minvalde Tanpınar'ın siteminin çağdaş bir "his yapısı"na dönüştüğünü söylersek yanlış yapmış olmayız: "Türkiye evlâtlarına kendisinden başka bir şeyle meşgul olmak imkânını vermiyor."

Söz konusu pasajı okuyan bir muhafazakârın aklına ise, ülkenin muhalif diğer yarısını oluşturan kitlenin yerlilik noksanlığı ve Batılılaşma arzusu gelebilir. Tekno-muhafazakâr zihniyet dünyasında milli iradenin öznesi yüce "milleti" ironi yoluyla da olsa "İsviçre'ye tedavi için" gönderme teklifi büyük ihtimalle "Tanzimat aydını" habitusu olarak anlaşılacaktır.[5] Bu refleksе karşı, eleştiri ve politika bağlamına yönelmemizi mümkün kılabilecek iki belirleme yapalım. Öncelikle, Hikmet, "yabancılaşmış Tanzimat aydını" söylemindeki habis anlam dünyasının yükünü rahatlıkla taşıyabilecek, özbilinçli ve şedit bir Batıcıyı sembolize etmekten oldukça uzaktır ("Sonra, aklı karışıyor ve sanki bütün bunları ben söylemişim gibi, bana çatıyor"). Olsa olsa, bu ülkede olmaklığın kolektif ego idealinin bütünlenemeyeceğini imleyen bir öteki benlik veya Tanpınarvari bir "*kayıp estetiği*" ortaya koyar ki, bundan böyle "aynaya tahammülü olmamak"tan (Cemil Meriç) ziyade kolektif egoyu yansıtan aynanın kırılması söz konusudur.[6] (İlginç bir biçim-

5 Bu satırları yazarken, Cemil Meriç'e Cumhurbaşkanlığı Kültür ve Sanat Ödülleri'nden Vefa Ödülü verildi (10 Aralık 2015). Cumhurbaşkanı Tayyip Erdoğan ödülleri takdim ederken kısa bir dönem önce seçim propagandasında ortaya attığı "yerli ve milli milletvekili" vurgusunu tekrarladı: "Bu isimlerin hepsinin de ortak özelliği, şahsımın her zaman ifade ettiği, *yerli ve milli* diyerek ısrarla vurgulamaya çalıştığım çizginin kendi alanlarındaki en mümeyyiz temsilcileri olmalarıdır."

6 "Tanpınar'da muhafazakârlığın da uzviyetçiliğin de kırıldığı, narsisizmin yara aldığı, en azından yaranın açığa çıktığı yer. Bir *kayıp estetiği*... bir mazi hasreti, kişinin ya da ulusun çocukluğuyla ilişkilendirilmiş bir tamlık hayali; bir eve dönme, kendine dönme ısrarı var Tanpınar'da. Ama diğer yanda *"kendi" denen yerin başından bu yana kayıpla şekillendiğini*, sanatın aynasının o kadim *ayna kırıldığı* için onun yerine geçtiğini, bütün bu içeriklerin çoktan kaybedildikleri için yazıya dökülebildiğini söyleyen de odur. Kurumuş pınar, kayıp Şark ya da ölü anne: kaybedilen bundan böyle ancak "hasretin kuvvetiyle", "sözün

de, mezkûr pasajın hemen öncesinde, bu ülkede olmak paradigmasının ana fikirlerinden başkalık veya özgünlüğün de Hikmet'e ait olduğunu anlıyoruz: "Hikmet, bizde bir "başkalık" olduğunu söylüyor; ben, bu başkalıktan şüpheye düşüyorum hakikaten. Neden şüpheye düşüyorum? Çünkü, yaşımın icabı, salim düşünmeğe çalışıyorum: Ben mi şaşırdım, yoksa herkes birden garip bir cinnete doğru mu yol alıyor?") Dahası, Hikmet'in öteki ülkesi ilk bakışta "Batı" çağrışımına sahipse bile, (İsviçre'nin genellikle steril toplum imgesini de cisimleştirmesinden hareketle) çelişkisiz ve bütünlüklü bir kolektif ego idealinin sembolü olarak düşünüldüğünde "eleştiri" için buradan önemli bir ders çıkarılabilir. Gerçekten, toplumsal-politik eleştirinin bu ülkeye patolojik bir hınca yöneldiği noktada sağ ve sol kültürelcilikler birbirlerinin simetrik karşıtına dönüşür. Hınç, eleştirinin yerini alır ve Max Scheler'in "kendi nesnelerini arayan", "eşyada ve insanlarda kendisini besleyecek (olumsuz) özellikleri arayıp bulan" *ressentment* dürtüsü eleştirinin olmazsa olmazı gibi anlaşılmak bir yana, bizatihi eleştirinin kendisi olarak telakki edilir.[7] Oysa "intikama susamışlık" ve "zihnin kendi kendini zehirlemesi" olarak *ressentment*, eleştirinin baş düşmanıdır. Tabiri caizse, "gece karanlığında yürüyen karınca" gibidir ama yaşadığımız tarihsel durumda anlıyoruz ki, tehlikesi aslen örtük olmasından değil her yerde hazır ve nazır olmasından kaynaklanmaktadır. Bu durumda eleştirmenin kritik görevi, faaliyetinin mahiyetini yeniden tanımlamak, kültürelcilik tuzağına düşmemek ve sorunlarını vuzuha kavuşturmuş, çelişkisiz ve bütünlüklü bir toplumun olmadığını kamusal alanda sürekli zikretmektir.

Kitaptaki eleştirel politik denemeler, bu ülkeyi yaşamanın

kudretiyle", bu kez bir iç dünya olarak kurulabilecektir. Tanpınar'ı siyasi muhafazakârlıktan olduğu kadar mazinin sahiden diriltilebileceği yanılsamasından uzak tutan, edebiyatı toplumsal seferberliğin dışında özerk bir şey olarak düşünmesini sağlayan da özerk kendiliğin ancak kayıpla kazanılabileceği sezgisidir." Nurdan Gürbilek, "Kurumuş Pınar, Kör Ayna, Kayıp Şark", *Kör Ayna, Kayıp Şark: Edebiyat ve Endişe*, İstanbul: Metis, 2007. "Tekno-Muhafazakârlığın *Gelişme*"si denemesinde kayıp estetiğinin ana fikrini devralan bir estetik-politik strateji olarak *ironi*ye gönderme yapacağım.

7 Max Scheler, *Hınç*, çev. Abdullah Yılmaz, İstanbul: Kanat, 2004.

sosyo-politik-psikolojik gerçekliğinden hareketle kaleme alındı. Başta ifade ettiğim kategorilere geri dönersek, bir söylem olarak "bu ülkede olmak" bir toprak ve yerleşme düşüncesiyle uzlaşmaya doğru yol alırken, hatta konformizm riskine taşırken; "bu ülkeyi yaşamak" zorunlu olarak uzlaşmaya yönelmez.[8] Kitabı oluşturan yazılar, temel olarak *tekno-muhafazakârlığın eleştirisi*ni amaçlamakla beraber, onun tarihsel-söylemsel muarızı olan *kültürel sol*un çerçevelerinden farklı eleştiri söylemleri benimseyerek *Fatih-Harbiye* karşıtlığının yapısını sökmeye çabalıyor; diğer bir deyişle, tekno-muhafazakârlık ve kültürel solun ötesinde bir politik alternatife işaret etmeye çalışıyor.

Son olarak, *eleştiri* ve *politika*yı başka bir bağlamda ele alalım. Eleştiriyi teknik olarak çözümlemek amaçlarımız arasında yer almış olsaydı; polemik, muhalefet, yorum ve çağdaş bir "eleştiri okulu" olarak yapısökümle ilişkisinin nasıl düşünülebileceği sorusu da öncelik kazanırdı.[9] Kitabın içinde birkaç noktada değinilen bu sorunu aklımızın bir köşesinde tutmaya devam ederek, konuyu kahretme ve eleştiri arasındaki karmaşık ilişki açısından değerlendirebiliriz.[10]

---

8 Kategorileri temellendirmek üzere olmak ve deneyim(lemek) arasındaki felsefi tartışmaya referans yapılabilir. Zira buradaki ayrımın düşünsel karşılıklarının (yerlici) ontoloji ve (radikal) fenomenoloji ayrımından takip edilebileceğini düşünüyorum. Bununla birlikte, daha somut bir şekilde izah edecek olursam, bu ülkeyi yaşamanın sosyo-politik-psikolojik gerçekliği denilince aklıma hemen geliveren diğer örnek de, Nâzım Hikmet'in iki ayrı şiirindeki ikili tutum: "...bir akşamüstü/oturup/hapisane kapısında/rubailer okuduk Gazali'den..." ("Çankırı Hapisanesinden Mektuplar"); "...vatan çiftliklerinizse/kasalarınızın ve çek defterlerinizin içindekilerse vatan/vatan şose boylarında gebermekse açlıktan... ben vatan hainiyim" ("Nâzım Hikmet Vatan Hainliğine Devam Ediyor Hâlâ").

9 Özellikle eleştiri-yorum ilişkisi hakkında bir ustalık eseri için: Jean Starobinski, "Eleştirel İlişki", *Eleştirel İlişki*, çev. Gülnihâl Gülmez, İstanbul: Yapı Kredi, 2010, s. 18 vd.

10 Kahretme ve eleştiri arasındaki gelgitli ilişkiye atıf yaparken, *Anadolu Sosyalizmine Bir Katkı* kitabında Nurettin Topçu'nun toplum eleştirisi için önerip temellendirmeye çalıştığım "romantik anti-kapitalizm" teriminde kristalize olan bir durumu da yeniden düşünmeye çalışıyorum. Bununla ilgili olarak, Tanıl Bora'nın kitaplarım üzerine aynı sorun çerçevesinden kaleme aldığı şu yazısını da zikretmeliyim: "Romantik Anti-Kapitalizme İhtiyacımız Yok mu?", *Birikim*, 228, 2008.

Öncelikle, iki tutum da, etik-politik olarak, varolan düzenden memnun bir konformizm ve sinizmden üstündür. Gelgelelim *eleştirinin sıcak akımı* olarak tanımlanabilecek *kahretme*de güçlü bir yakıcı ton hâkimdir. Konformizmin ve sinizmin temel karşıtı olsa bile, onun sıcaklığı, sinesindeki eleştirel potansiyeli fazlasıyla alevlendirerek eleştiriyi bir küle ve yokluğa dönüştürebilir. Ancak yine de, eleştiri bu sıcak akıma kaçınılmaz bir biçimde ihtiyaç duyar; kahretme, eleştirinin romantik motoru gibi iş görür.

Tarihsel olarak bakıldığında, en güçlü toplumsal-politik eleştirilerin çoğu zaman buğzedenlerin tutkulu sıcaklığını temellük ettiklerini görebiliriz. Örneğin, Friedrich Engels, *İngiltere'de Emekçi Sınıfların Durumu* adlı eserinde Thomas Carlyle'ın *Past and Present*'taki romantizminden etkilenmiştir. Burjuva devletinin işçiye verdiği özgürlüğün "açlıktan ölme özgürlüğü" olduğunu söyleyen Carlyle'dir. Carlyle, ayrıca, *pre*kapitalist dönemdeki zanaatçının mutluluğu ile yeni proletaryanın sefaletini mukayese eder. Michael Löwy'nin romantizm geleneklerini değerlendirmeye yönelik analizlerini dikkate alırsak,[11] Karl Marx'ın çalışmaları romantiklerin varolana kahreden tutumlarının meydana çıkardığı eleştirel enerjileri devralmış ve Sanayi Devrimi'ne dair farklı türden buğzetme tutumlarını başka bir eleştirel mecraya yönlendirmiştir.

Kahretmeden eleştiriye doğru lineer bir çizgi çizmeye çalışmadığımı da belirtmem gerekiyor. Çünkü ona her tarihsel anda ihtiyaç duyarız ve yine her tarihsel anda, daha sistemli bir eleştiriye derhal kazandırılamayan dağınık kahır enerjileri birikebilir. Bunlar eleştiri için ciddi bir müktesebat oluştururlar ve açıklanması güç bir tarzda onunla birleşebilirler. Diğer bir deyişle, daha erken bir tarihsel aşamada yer alıp sonradan ortadan kaybolan bir tutum değildir o: Şairler, isyankâr mütefekkirler, sistem karşıtı filozoflar ve toplumsal hareketler, varoluşsal rahatsızlar, "kaygı"lılar ve diğerlerinin oluşturduğu bir uzlaşmazlar korosu önümüze mütemadiyen değerlendirilmesi ge-

11 Michael Löwy, *Dünyayı Değiştirmek Üzerine: Karl Marx'tan Walter Benjamin'e Siyaset Felsefesi Denemeleri*, çev. Yavuz Alogan, İstanbul: Ayrıntı, 1999.

reken bir eleştirel potansiyel koyar. Fakat bazen bunların bütünlüklü olarak işlenmesi gerekir.

Eleştiri gibi, *politik* mefhumunu/faaliyetini de kötürümleştiren bir tarihsel dönemden geçtiğimiz oldukça aşikâr görünüyor. Bunun müsebbibi, ekonomizmin ezici ağırlığına ek olarak, siyasi tarihimize veya daha tartışmalı bir terimle söylersek "siyasi kültür"ümüze ait bazı hususiyetler de olabilir.[12] Burada sorunu basitleştirmek pahasına, "(aşırı)politize olmak" ve "politik olmak" arasında bir ayrımla başlayabiliriz. Politika, kamusal hayatımızdaki türlü sorunlarla ilgilidir; yani Hannah Arendt'in yaptığı gibi, kültür ve kimlik meselelerini politikanın "öz"üne dair olmadıkları için dışlayan bir politik fenomenoloji tutumunu kastetmiyorum.[13] Bilâkis politika aynı zamanda "yerlerin ve kimliklerin dağılımı ve yeniden dağılımı"yla ilgili bir faaliyettir.[14] Ancak kültürel sorunlar, simgeler, semboller politikayı etkileyici değil de belirleyici bir mahiyet kazanırsa, "politik" açıdan düşünüldüğünde ciddi bir sorunla karşı karşıyayız demektir. Sorunun nedeni, Hannah Arendt'in politik özcülüğünün yerine onun sözde karşıtı kültürelciliğin yerleşmesidir. Bu karşılaşmada, –Türkiye'de egemen bir blok teşkil eden– kültürelci paradigma kristalize olur. Bundan böyle, kültürün bir politika sorunu olarak ele alınma-

12 Walter Benjamin, *Tek Yön*'ün "Bu Saha Kiralıktır" fragmanında, diğer Frankfurt Okulu filozoflarıyla uyumlu bir şekilde, kapitalizmin eleştirinin ihtiyaç duyduğu "mesafe"yi ortadan kaldırdığını bir kehanetmişçesine yazıyordu. çev. Tevfik Turan, İstanbul: Yapı Kredi, 1999, s. 64-65. Kapitalizm ve araçsal rasyonalitenin "nesnelerin kalbine işlemesi", "nesneleri tehlikeli biçimde gözümüzün içine sokarak" mesafeyi ortadan kaldırması ve "serbest alanı yakıp yıkması"nın eleştiri ve politikanın deneyim alanlarını tehdit eden görece eski bir küresel problem olduğu söylenebilir. Bununla birlikte, yerel aktörlerin bu süreçteki konum ve etkilerini sorgulamaya da devam etmeliyiz: Daha sonra da vurgulayacağım gibi, tekno-muhafazakârlık söz konusu gelişmelerin bizatihi kendilerini elbette yaratmamıştır ama kendisine mal ederek hızlandırmıştır.

13 Hannah Arendt'in "özcü" siyaset teorisinin iyi bilinen bir eleştirisi için: Seyla Benhabib, "Kamusal Uzam Modelleri: Hannah Arendt, Liberal Gelenek ve Jürgen Habermas", *Modernizm, Evrensellik ve Birey: Çağdaş Ahlâk Felsefesine Katkılar*, çev. Mehmet Küçük, İstanbul: Ayrıntı, 1999. Bu konuyu *Kimlik ve Tanınma Mücadelesi* başlıklı kitapta daha ayrıntılı bir biçimde ele aldım.

14 Jacques Ranciére, *Estetiğin Huzursuzluğu: Sanat Rejimi ve Politika*, çev. Aziz Ufuk Kılıç, İstanbul: İletişim, 2012, s. 29.

sı değil, onu belirlemesi, çoğu zaman da sömürgeleştirmesidir söz konusu olan.

Politika bağlamında bir mahiyet sorunundan bahsettim ama varolan ideolojik formlarla ilgili bir sorun da var. Elinizdeki kitabın arkasında yer alan düşünsel ve ideolojik "his yapısı"nı, varolandan duyulan rahatsızlık ve buna kendi fikri donanımım ölçüsünde bir müdahale etme amacı olarak yanıtlardım. Varolandan rahatsızsanız ilk yapmanız gereken, onu kavramsallaştırmak ve eleştirmek olacaktır. Bir değişim getirir mi? Bu soruya umutsuz cevap verdiğimizde sinizme yenik düştük. Aşırı bir iyimserlikle yanıtladığımızdaysa, beklentilerimizin arzu ettiğimiz hızla karşılanmadığına tanıklık ederek bir hayal kırıklığı sinizminin sularında yelken açmaya başladık. Toplumsal-politik eleştiri, Antonio Gramsci'ye atfedilen deyişteki tutumu gerektiriyor belki de: "Aklın karamsarlığı iradenin iyimserliği." Başka bir açıdan, duyguların "yapı"sı minvalinde değerlendireceksek, Dostoyevski'nin ruhbilimindeki örtük bir ilkeyi hatırlamamız gerekir: Karşıt duygular ve tutumlar –örneğin, aşırı iyimserlik ve aşırı karamsarlık– birbirini doğurarak politik manada bir boşluğa düşerler. Politize olmanın sıcaklığı ve soğuk konformizmin ötesinde bir yol bulunmalı. İlki, politik davranışı yakarak tüketen, ikincisi ise mesafeyle çözen bir özellik sergiler. Kanaatimce, yazar ve entelektüellerin kamusal bir rolü olduğunu düşünmeye devam edeceksek, bu konuda temel bir Kur'anî düstur üzerinde de daima tefekkür etmeliyiz: "Korku ve ümit arasında olmak." Yazdıklarınızı birileri okuyacak ve bu belki de uzun erimli bir değişim pratiğinin küçük parçalarından biri haline gelecektir. Bir yazar ancak böyle *"author(-ity)"* olmayı umabilir. Yoksa, (yazarlık) ya "çokbilmiş bir modern özne" ya da değişimden umudunu kestiğinden bir sabite arayışıyla ana rahmine dönmeyi içten içe arzulayan "post-modern bir özne konumu"dur. Bu çarpık ikilemden çıkalım ve okumaya başladığınız kitabın sözü edilen değişim pratiğine mütevazı bir katkı olduğunu umalım.

Tekno-Muhafazakârlığı Haritalamak: Yeni Eleştiri Güzergâhları

Tekno-muhafazakârlığın bildirimini şu şekilde okuyabiliriz: "Batı'nın AVM'lerini (tabii ki onların bağlamını oluşturan kapitalizmi) alalım; yanlarında gösterişli camiler yükseltelim." Bu bildirim "tekno-muhafazakârlığın düalist/ikici metafiziği"nin kısa bir anlatımını sunar. Kültürel-politik düalizmin gözlükleriyle, teknik/teknoloji ve ekonomi/ekonomik sistem, nötr/yansız/evrensel bir araç olarak görülür; bedenin kültür/dinden müteşekkil öz ruhu etkilemeyeceği düşünülür. Hatta beden denetim altına alınacak ve ruhun emrine verilecektir: Nur saçan AVM'ler.

Galat-ı meşhurlar problemi

Türkiye'de Ockham'ın usturası gibi kullanılan "muhafazakârlık" fenomenini sorun haline getirmeksizin tekno-muhafazakârlığı izah etmek son derece zordur. Malûm "ustura" bir fenomen hakkındaki iki açıklama arasında daha basit olanını tercih ederek ilerlemeyi ifade eder.[1] Zorunlu olmadıkça nesneleri çoğaltmamak gerektiğini ve daha az karmaşık açıklamanın doğruya en yakın olduğunu varsayan söz konusu teori bazı alanlarda işlevsel görülebilir ama yeni açıklamalar yerine yer-

1 Daha fazla bilgi için: Paul Vincent Spade, "Ockham's Nominalist Metaphysics: Some Main Themes", *Cambridge Companion to Ockham*, Cambridge University Press, 2006, s. 101 vd.

leşik basit açıklamaları kullanma yönünde menfi bir fonksiyon edinerek epistemik tutuculuğa da yol açabilir. Bir ideoloji olarak muhafazakârlığa dair yerleşik basit açıklama biçimlerinin yaygın şekilde kullanılmasının benzer bir tutuculuğa neden olduğu da kolaylıkla söylenebilir. Buradan hareketle, ilk olarak, muhafazakârlığın mahiyetiyle ilgili galat-ı meşhurlardan bazılarını kategorik olarak belirlemeye çalışalım: "Solun muhafazakârlaşması" örneği, muhafazakârlığın tutuma indirgenmesi, arkaikleştirilmesi ve psikolojikleştirilmesi.

"Solun muhafazakârlaşması" ve muhafazakârlık

Liberal sol aurayı kuşatan, muhafazakârların sıklıkla araçsallaştırdığı ve Sovyet komünizmi tartışmalarına kadar geri götürülebilecek "solun muhafazakârlaştığı" tezinden bir ideoloji olarak muhafazakârlığa yönelik hemen hemen hiçbir açıklayıcı bilgi türetemeyiz.[2] Bunun temel nedeni, muhafazakârlığın, herhangi bir ideolojinin bünyesindeki ortodoks, klasik veya tutucu eğilimleri ayırt etmek için kullanılan analitik-politik bir araca indirgenemeyecek, kendine özgü bir ideolojik söyleme sahip olmasıdır. Muhafazakârlık, bütün ideolojilerde karşılaşılabilecek *bünyevî bir tutuculuk* biçiminde tanımlanırsa özgül (bilişsel-ideolojik) ağırlığını yitirir.[3]

İdeolojiler, hegemonik bir çekirdeğe ve onun korunması ya da farklı yorumlara gidilmesini talep eden tutucu ve yenilik-

2 Örnek olarak Ömer Laçiner'in "Muhafazakârlaşan Sosyalizm" yazısı verilebilir: *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce, Muhafazakârlık*, ed. Tanıl Bora ve Murat Gültekingil, İstanbul: İletişim, 2006. Laçiner, modern ve muhafazakâr olanın karşıtlığı varsayımıyla başladığı yazısına şu ifadelerle devam eder: "Sosyalist düşüncede *muhafazakâr*laşma, literatürde *ortodoks* denilen yorum/eğilim(ler)in genel düşünce ortamını belirler hale gelmesiyle başlar."

3 Muhafazakârlığın Türkiye'de kendine özgü ideolojik bir dil olduğu konusunda Nazım İrem'in çalışmaları oldukça faydalıdır. Bu örneğin yer aldığı bir çalışması için: "Türk Muhafazakârlığı Üzerine Bazı Gözlemler", *Karizma*, 17, 2005. Michael Freeden ise muhafazakârlığın muhafazakârlar ve düşmanları tarafından neden bir ideoloji olarak tanımlanmadığı sorusunu açıklamaya ve kendine özgü bir ideoloji olarak muhafazakârlığın "çekirdek" ilkelerini belirlemeye girişir. "Theorizing About Conservative Ideology", *Ideologies and Political Theory: A Conceptual Approach*, Oxford University Press, 2006.

çi taraftarlara sahiptirler.[4] Diyelim ki, Marksizm'in çekirdeği "sınıf"tır. Çekirdeği korumaya yönelik eğilimleri muhafazakârlık olarak sınıflandırırsak, bu nesnenin Anglo-Amerikan dünyada tanımlanmış ve geliştirilmiş, atası Edmund Burke olan ideolojiyle neredeyse hiçbir ilgisi kalmaz. Ayrıca, muhafazakârlık, her tarihsel durumda verili düzeni korumaya çalışmaz. Örneğin, Refah Devleti veya reel sosyalizm şartlarında gerçekleştirdiği, dönüştürücü bir fonksiyondur. Dolayısıyla, mezkûr tez muhafazakârlığın harcıâlem bir kullanımına işaret etmektedir. "Solun muhafazakârlaştığı" kanaatinin oldukça yerleşmiş olduğu doğrudur ama yürürlükte olması muhafazakârlıkla ilgili doğru sonuçlar çıkarılabileceğini kanıtlamaz.

Tutuma indirgeme ve arkaikleştirme

Bilişsel-teorik güçlüklerden diğeri de muhafazakârlığın tutum olarak anlaşılmasıdır.[5] (İlginç bir biçimde, aynı güçlük sosyalizm açısından geçerli değildir. En azından, "sosyalist", cömert, dayanışmacı, eşitlikçi, yardımsever biri için kullanacağımız ilk sıfat veya ad değildir). *Tutum olarak muhafazakârlık* tezinden yola çıkılırsa, muhafazakârlığın kaynaklarını Platon'un toplumsal değişimi donduran felsefi sisteminde, Aristoteles'in aşırılıklardan nefret eden ve ölçülülüğü öneren ahlâk felsefesinde, Çiçero'nun tarihe ve geleneğe yaptığı vurguda aramak gerekecektir. O halde aynı güçlüğü *muhafazakârlığın ar-*

4 İdeoloji teorisi hakkında ileri çözümlemeler için: Michael Freeden'ın "morfolojik analizi." Bu analiz, "ideolojilerin iç yapılarını onların analizinin hayati önem taşıyan boyutu olarak" görür; ideolojilerin iç yapılarını inşa eden çekirdek ilkelerin varlıklarını nasıl sürdürdükleri sorununa ve "ideolojik çekirdek" konumunda "belli tasavvurların sürekliliğinin bir ideolojinin kimliğini sürdürmesi için gerekli olup olmadığı" sorusuna odaklanır. *Ideology*, Oxford University Press, 2003, s. 51; Freeden, *Ideologies and Political Theory*, s. 83-84.

5 Bunun tanınmış örneklerinden biri Michael Oakeshott'un "Muhafazakâr Olmak Üzerine" yazısıdır: "...muhafazakâr olmak aşina olanı bilinmeyene, denenmiş olanı denenmemiş olana... tercih etmektir..." *Rationalism in Politics and Other Essays*, London: Methuen, 1962, s. 169. Oakeshott'un "özünde anti-entelektüel" olan muhafazakârlık tipi ile deneyim ve düşünce arasındaki farkı göz ardı etmesinin eleştirel analizi için bkz. Freeden, *Ideologies and Political Theory*, s. 321 vd.

kaikleştirilmesi olarak tanımlamak da mümkündür. Buna göre, muhafazakârlık, tarihi neredeyse ilk insandan itibaren başlatılabilecek, insan doğasına içkin antropolojik bir durumun dışavurumudur. Buradan (Karl Popper'ın Nazizm'in kaynaklarını Platon'da arayan meşhur eseri gibi) ilginç entelektüel performanslar neşet edebilir ama modern bir ideoloji olarak muhafazakârlığı anlamamız bakımından katkısı oldukça sınırlıdır.

Psikolojikleştirme

Akraba sayılabilecek bir bilişsel-teorik engel daha bulunmaktadır: Muhafazakârlığın psikolojikleştirilmesi. Bu galat-ı meşhur, muhafazakârların sert ideolojilerdekinin aksine manifestolar kurmamasıyla ilgili olarak gelişir. Buna karşın, bir fikir yapısını ideoloji olarak tanımlamak için onun açık ve katı bir manifestonun örgütlediği sert bir ideoloji olması gerekmez.[6] Daha açık bir deyişle, bilişsel düzeyi sert ideolojilerdeki kadar yoğun olmasa bile, bu, muhafazakârlığı ideolojiler ötesi bir dünyada konumlandırmamızı gerektirmez. Muhafazakârlığın bilişsel yoğunluğu vaziyet alışlara göre daha yüksektir ve özgül bir ideolojik formasyon olduğu sonucuna varabileceğimiz belli ilkeleri vardır. Oysa psikolojikleştirme mantıksal sonuçlarına götürülürse, muhafazakârlığın ilkelerini toprak burçlarının özelliklerinden türetmek gibi tarihsiz ve eleştirel akla zarar bir sonuca doğru umutsuzca yol alınır. Aynı fecaat akıl yürütmeye başvurarak, mesela, kapitalizmin de modern bir dünya sistemi olmadığı, açgözlülük, tamahkârlık, hiyerarşi tutkusu gibi karakter özellikleriyle tanımlanabilecek bir tutum alma biçiminde izah edilmesi gerektiği ileri sürülebilirdi. Buradaki metodolojik sorun, toplumsal-siyasal sorunları yapılar değil salt failler (kişiler) ve karakterleri merkezinde ele alan bir paradigmanın ve tarihsellikten neredeyse tamamen yoksun bir perspektifin benimsenmesiyle ilgilidir. Fail merkezli paradigmanın mer-

6 "Sert" ve "yumuşak" ideoloji için: Şerif Mardin, *İdeoloji*, İstanbul: İletişim, 2015. İdeoloji ve muhafazakârlık tartışması için: Fırat Mollaer, *Türkiye'de Liberal Muhafazakârlık ve Nurettin Topçu*, İstanbul: Dergâh, 2008, s. 33-40.

cekleriyle bakıldığında, zikrettiğimiz sorunlar faillerin değiştirilmesiyle kolaylıkla çözülebilir.

Kültürelciliğin ötesine doğru

Muhafazakârlık repertuvarındaki Anglo-Amerikan tipin bu ideolojinin egemen formunu temsil ettiğini varsayıyorum ve bunu ilerleyen başlıklarda daha fazla açmaya çalışacağım. Burada ilk olarak kültürelcilikle ilişkisini ele alalım: Bu varsayımın avantajlarından biri, muhafazakârlığa yönelik *kültürelci* açıklama modelinin yol açtığı sorunları aşma vaadi taşımasıdır. Kültürelci açıklama modeli derken, muhafazakârlığı kültürel korumacılık veya *kültür bekçiliği* olarak telakki eden hâkim çerçeveye gönderme yapıyorum.[7] Genel olarak söylenirse, kültürelciliğin yanılgısı, kültürün değerini takdir etmesi değil, karmaşık, çok katmanlı, çelişkili "doğa"sını indirgemesi ve karşı çıktığı doğalcılığa benzemesidir.[8] Muhafazakârlığa yönelik kültürelci açıklamanın sorunları ise, aşağıdaki gibi, birbiriyle ilişkili problemler açısından analiz edilebilir.

---

7 Peyami Safa'nın "İrtica Nedir?" başlıklı yazısındaki muhafazakârlık tanımı tipik örneklerden biridir. *Din, İnkılâp, İrtica*, İstanbul: Ötüken, 1971. Kültürelci muhafazakârlık yorumlarının eleştirisi için: Mollaer, "Kültürelcilik ve Karşı-Kültürelcilik Gelgitinde Muhafazakâr Yanılgı", *Muhafazakârlığın İki Yüzü*.

8 Terry Eagleton'ın belirttiği gibi, kültürelcilik, modern Batı düşüncesinde Hobbes'tan Bentham'a, mekanik materyalizmden faydacılığa, insanı belirlenmiş bedensel-doğal nedenlere indirgeyen anti-kültürel doğalcılığa bir tepkidir. Ne var ki, "doğalı bir yandan karalamaya çalışırken bir yandan da yeniden üretir. Kültür de bunu yaptığında, doğayla aynı rolü oynuyormuş gibi görünür ve bize doğal gelir." "Kültür ve Doğa", *Kültür Yorumları*, çev. Özge Çelik, İstanbul: Ayrıntı, 2005, s. 112-113. Başka bir deyişle, insanın kültürel bir hayvan olduğunu ileri sürmek, ekonomik bir hayvan olduğunu söylemekten az bir doğallaştırma olmasa gerek. Bu eleştiriye, Walter Benjaminci bir anlayışla, kültürelciliğin, kültürün oluşumunda baskı ve şiddetin rolünü görmezden geldiğini; Terence Ranger ve Eric Hobsbawm'dan hareketle, "geleneğin icadı"nı ve kültürün ulus-devlet ve kapitalizm gibi modernliğin büyük yapıları tarafından şekillendirildiğini varsaymayan aşkın ve mutlak bir kültür anlayışına dayandığı da eklenebilir. Muhafazakârlık analizi açısından asıl önemli olan ise, kültürelciliğin "doğallaştırma" ve böylelikle diğer toplumsal nedenleri ikincil bir konuma indirgeme veya bütünüyle göz ardı etme özelliğidir.

Halkın ve çevrenin kendiliğinden ideolojisi?

Muhafazakârlık, Türkiye'nin politik tarihinde, İttihat ve Terakki'nin merkeziyetçiliği-Prens Sabahattin'in adem-i merkeziyetçi okulu, Cumhuriyet Halk Fırkası-Terakkiperver Cumhuriyet Fırkası, Cumhuriyet Halk Partisi-Demokrat Parti bloklarıyla ilgili bir çerçevede konumlanır. Gelgelelim, sosyolojik bir dile hızlıca tercüme ederek, muhafazakârlığı merkez-çevre ikiliği içine yerleştirmek başka bir galat-ı meşhuru yinelemek anlamına gelecektir. Muhafazakârlığı elitlerin ve merkezin ideolojisine karşı *halkın ve çevrenin kendiliğinden ideolojisi* olarak düşünmek, bugünlerde eskiye göre çok daha yanıltıcıdır. Diğer bir deyişle, değişen siyasi merkez ve yeni sınıfsal kompozisyon açısından bakıldığında, Cumhuriyet tarihi boyunca egemen olmuş bu bakış açısının son derece sorunlu olduğu açık bir biçimde ortaya çıkmıştır.

Kültürelcilik, sağ popülizm, mağduriyet söylemi

Buradaki temel sorunlardan biri, ilk bakıştaki ("elitler" ve "merkez-çevre" gibi terimlerden devşirilen) siyaset sosyolojisi albenisine rağmen, Türkiye siyasetinin "tarihsel blok"unu entelektüel ve politik olarak sürdürülebilir kılan, kriz ve "hegemonya bunalımı"ndan alıkoyan *kültürelci bir okuma*ya yol açmasıdır.[9]

Öncelikle, "demos"un "ethnos"a dönüşümünü düşünebiliriz: "Halk" bir kültürel topluluğa indirgenir ve siyaseti kültüre indirgeyen bir bakış tahkim edilir. Bu ideolojik mercek, günümüzde apaçık siyasi rant elde edilen bir şablonun hatlarını belirler.

9 Ernesto Laclau ve Chantal Mouffe, Antonio Gramsci'nin "tarihsel blok" kavramını, toplumsal-politik olanı sabitleyici "düğüm noktaları"nın yerleştirilmesi ve "kimliklerin oluşturulması" yoluyla "görece birleştirilmiş bir toplumsal ve politik alan" ve "hegemonik formasyon" biçiminde tanımlarlar. Tarihsel bloğun farklı öğelerini, tarihsel *a priori* veya birlik olmasa bile, "yayılımdaki düzenlilik"le birleştiren bağlantının adı ise "söylemsel formasyon"dur. *Hegemonya ve Sosyalist Strateji*, çev. Ahmet Kardam ve Doğan Şahiner, İstanbul: Birikim, 1992, s. 171.

"Liberal muhafazakârlık (çevre) *versus* pozitivist cumhuriyetçilik (merkez) şablonu" mevcut siyasi iktidarın hem "olağan" döneminde hem de meşruiyet krizine girdiğinde derhâl başvurduğu hazır bir *sağ popülist* çerçevedir. (Biri "krizin olağanlaştığı"nı da söyleyebilir elbette). Hareket ettirici gücünü ise *mağduriyet söylemi*yle eklemlenmesinden alır. Sağ popülizm "halk" kelimesindeki mobilize edici muhtevayı kolayca devşirir: Pozitivist-cumhuriyetçi merkez tarafından sömürgeleştirilmiş, gelişimi engellenmiş ve haklarından mahrum edilmiş liberal-muhafazakârlığın çevresi.

Çifte söylemsel - politik yatırım

İşlevine bakıldığında, bunun *iki yönlü (pozitif ve negatif) fonksiyon gören çok güçlü bir politik yatırım* olduğu söylenebilir. Bir taraftan iktidarı tahkim etme, diğer taraftansa muhalefetin meşruiyetini zayıflatma işlevi söz konusudur. Dolayısıyla, mağduriyet söylemi bir siyasal "güç istenci" veya daha somut bir ifadeyle siyasi iktidarı merkezleme harekâtı gibi çalış(tırıl)ır.

Daha önce, konunun bu veçhesini "kutsal mazlumluğun psikopatolojisi" olarak, psikanalitik açıdan inceleyen kayda değer bir çalışma yapıldı.[10] Aynı zamanda, *mağdurun dili*nin edebiyattaki kuruluşuyla ilgili güzel bir deneme de var elimizde.[11] Konuyu bir de *"söylem"* açısından sorun haline getiren ve mağduriyet söyleminin nasıl bir siyasi işlev gördüğüne odaklanan çalışmalara yöneliş olursa yeni bir açıklama çerçevesi edinebiliriz. Örneğin Tayyip Erdoğan'ın başbakanlığı döneminde "bize kendi ülkemizde zenci muamelesi yaptılar" cümlesini kaç kez, nerede ve hangi amaçlarla kullandığına yönelik bir söylem analizi bu konuda bize çok şey anlatabilir. Hatırlatmak gerekirse, bunlardan biri, Gezi'nin hemen ardından gelmişti ki, bu kullanımında iktidarının temellerini sorgulayan toplumsal muhalefeti "pozitivist cumhuriyetçi merkez"e indirgeme gibi bir ideolojik amaca matuf olduğunu tahmin etmek zor değil. Bunu ge-

10 Fethi Açıkel, "Kutsal Mazlumluğun Psikopatolojisi", *Toplum ve Bilim*, 70, 1996.

11 Nurdan Gürbilek, *Mağdurun Dili*, İstanbul: Metis, 2008.

rek hükümet çevrelerinde gerekse AKP yanlısı gazeteler ve sosyal bilimci "kanaat teknisyenleri" aracılığıyla Gezi'nin bir "darbe" olarak servis edilmesi izlemişti.

Yeniden ifade edersek, "merkez-çevre" gibi kavramlarla sosyolojik açıklamanın sağlamlığına dair bir intiba bırakan bu şablon, siyaseten kültürelci bir yorumu merkezileştiriyor; "mağduriyet" gibi sosyo-psikolojik ve siyasal muhtevaya sahip bir söylemle eklemleniyor ve muhafazakârlığın rant sahası olarak kullanılıyor.

Mağduriyetin araçsallaştırılması

Mağduriyet söyleminin gördüğü işleve ek olarak, etik-politik sorununa da değinmek gerekir. Her şeyden önce, pozitivist-cumhuriyetçi şiddetin gadrine uğramış Müslümanlar yokmuş gibi davranırsak analizin değerini eksiltmek bir yana, haksızlık etmiş oluruz. (Akla ilk önce İstiklâl Mahkemeleri ve 28 Şubat geliyor). Fakat asıl sorun, zulme uğrayan başka topluluklar olmasına rağmen, söz konusu şablonun sadece Müslümanları ihtiva edecek biçimde sabitlenmesi ve Müslümanları da "otantik muhafazakâr değerlerin taşıyıcısı" biçiminde muhafazakârlıkla sınırlaması ve/ya özdeşleştirmesidir.

Oysa modern Türkiye tarihinin eleştirel okuması, bu topluluğa "kendi ülkesinde zenci muamelesi" yapılırken diğerlerine "İsviçreli" muamelesi yapılmadığını açık bir biçimde gösterir. Bunun için, işçilerin, Kürtlerin, Alevilerin, sosyalistlerin ve Marksistlerin cumhuriyet tarihinde maruz kaldığı zulüm ve katliamları tarih yorumunun –bir an için dahi– odağı haline getirmek yeterlidir. Böylece, muhafazakâr mağduriyet söyleminin içedönüklüğüyle son derece bencil ve gururlu bir özneyi tahkim ettiğini, özne-nesne ilişkilerindeki şiddetin sürekliliğini yeniden ürettiğini görebiliriz. Bu bencil, gururlu, mütehakkim özne kendisini "hâkim millet" olarak konumlandırmaktadır.

O halde, ana fikrin merkez-çevre bölünmesinin yapısının dönüştürülmesinden ziyade siyaseten merkez olma ve toplumsalın parçalanması pahasına buna istikrar kazandırma istenci

olduğu anlaşılır. Mağduriyet, rövanşist bir güdüyle "muhafazakâr" Müslümanların haklarına indirgendikçe, "eşdeğerlikler" kurma ve "yeni bir ortak duyu"nun üretimiyle diğer ezilenleri de kapsamadıkça buradan genel bir toplumsal-politik dönüşüm pratiğinin çıkması neredeyse imkânsızdır. Görünen o ki, arzu edilen de, *mağduriyetin* birtakım tikel çıkarları muhafaza eden siyasi rant kaynağı olarak *araçsallaştırılma*sıdır. Bu araçsallaştırma mağduriyeti ucuzlatmakta, başka mağduriyetlerin nesnelliğini bir imaja çevirmekte ve özbilinçli bir biçimde politikleşmelerine sekte vurmaktadır.

Tekno-muhafazakârlığın mahiyeti

Tekno-muhafazakârlık ve manevi sermayesi

"Tekno-muhafazakârlık" ile bahsi geçen kültürelci şablonun sorunlarına işaret eden bir muhafazakârlık analizi geliştirmeyi amaçlıyorum. Liberal muhafazakârlık, Türkiye'de kendi tarihi açısından mantıksal sonucuna ulaşarak, *tekno-muhafazakârlık* biçiminde, hegemonik bir form ve pratik olarak iyice olgunlaştı.

Bir metafora başvurulursa, bu terimle, muhafazakârların araçsal rasyonellik ve kapitalizmle uzun erimli flörtünün evlilik aşamasına ulaştığını anlatmaya çalışıyorum. Bu durumda, çağdaş egemenlik ilişkileri açısından bakıldığında muhafazakârlığı halkın ve çevrenin ideolojisi biçiminde konumlandırmak yanıltıcı olmak bir yana, politik zekâya hakaret anlamına da gelir.

Bu konu, niteliksel sosyoloji çalışmalarıyla daha fazla analiz edilmeyi beklemektedir. Burada *tekno-muhafazakârlığın manevi sermayesi*ni izah etmek üzere bir söyleşiye gönderme yapabiliriz. "İslâmi Burjuvazinin Şatafatlı Ev Hayatı" başlıklı söyleşideki dikkat çekici noktalardan biri, (Cumhurbaşkanlığı) "Saray"(ının) ihtişamının yükselen bir sosyal sınıfın manevi sermayesinin temsili olabilme ihtimaline işaret eder. Söyleşide, tekno-muhafazakâr burjuvaziye yaptığı çalışmalarla tanınan

mimar şöyle aktarıyor: "Ev diyemeyeceğim, villa mı saray yavrusu mu desem daha iyi anlatır tam bilemiyorum, varaklar, aynalar, pırıltılar... *Evde tahtlar var.* "Fatih Sultan Mehmet'in tahtından esinlendik." Tam 8 taht konmuş eve. Evin manzarasından Tarabya tarafında olduğunu saptıyorum..." Diğeri ise, tekno-muhafazakârlığı açıklarken işe koşmaya çalıştığım "araçsal rasyonalite"yle ilgili. Max Horkheimer, *Akıl Tutulması*'nda, araçsal rasyonelliğin "anımsamaya ve derin düşünmeye vakti olmayan bir toplumu yansıttığı"nı söyler. Mimar ise tekno-muhafazakâr sermayedarların evleri hakkında şunu ileri sürüyor: "*Eskiyi sevmiyorlar... Yeni teknoloji ve gösteriş ön planda. Tarih merakı yok.*"[12]

Fetihle ilgili kolektif sembollerin iç mekânda bu kadar "şatafatlı" kullanılmasının 1953'te fetih sembolizmini gündeme taşıyanlar tarafından nasıl yorumlanabileceğine dair spekülasyon bir yana dursun, belli bir bağlamda, klasik muhafazakârların milli kriz işaretleri olarak okuyabileceği bir noktada seyrettiğimizi belirtmeliyiz: Bir yandan, –pastişin ötesindeki– tarihin gündemden düşmesi ve klasik kültüre yönelik ilgisizlik; diğer yandansa, Üsküdar ve Fatih değil, alafranga semtler... Önsözde kültür ve dinin klasik muhafazakârların gözünde "manevi tutkal" olduğunu belirmiştim. "Tekno-muhafazakârlığın manevi sermayesi"yle daha farklı bir fenomenden söz etmeye başlıyoruz. Sermayesi ve rasyonelliğine ek olarak, İstanbul'un alafranga semtlerindeki bu yeni evler, daha önce işaret ettiğim (Üsküdar-Beyoğlu veya Fatih-Harbiye olarak kurgulanan) kültürel(ci) yarığı geçersiz kılacak bir sosyo-ekonomik konumda yer alırlar.

Dolayısıyla ilgili şablonun bu konumla ilişkisinin ne olduğu sorusu kaçınılmaz biçimde yeniden gündeme gelir. Şablon, aynı zamanda, toplumun ezilen sınıflarını –özel olarak Müslüman işçi sınıfını– hegemonik bir pratikte eklemleme işlevi görür. Söyleşide tarih ve eskiye dair formüle edilen sorunun tekno-muhafazakâr sermayenin sınıfsal habitusuna içkin bir özel-

12 "İslâmi Burjuvazinin Şatafatlı Ev Hayatı", *T 24*, 12 Nisan 2009; Max Horkheimer, *Akıl Tutulması*, çev. Orhan Koçak, İstanbul: Metis, 2010.

lik olduğunu ileri sürebiliriz. AKP'nin lüks sitelerde yaşayan burjuva tabanındaki –Ayşe Çavdar'ın terimleriyle– "hafızanın soylulaştırılması" eğilimi bu habitusu tamamlar.[13] Bu sınıfın üyeleri şimdiki sınıfsal konumuna ulaşma serüvenini ve/ya eski toplumsal konumlarını hatırlamak istemediklerinden "zenci muamelesi gördük" söylemi de "zenci" geçmişini hatırlamak istemeyenler arasında çok fazla mâkes bulmuyor veya esasen bu toplumsal sınıfa ulaşmayı hedeflemiyor olsa gerek.

Son tahlilde tekno-muhafazakârlığa geri dönelim. Yeniden ifade edersem, bu terimi, muhafazakârlık hakkında, çeşitli veçhelerini belirlemeye çalıştığım kültürelcilikten farklı bir açıklama çerçevesi geliştirmek amacıyla kullanıyorum. Gördüğümüz gibi "çevrenin ideolojisi olarak muhafazakârlık" esasen muhafazakârlığı kültürelci bir açıdan yorumlama faaliyetinin ürünü; kültürelcilik ise, Kemalist-cumhuriyetçi-laikçilerle liberal-muhafazakârların *kültür kavgası*nda daimi olarak tahkim edilen Türkiye'nin tarihsel blokunu yeniden üreten bir düşünme biçimidir. Karşı-hegemonya yönünde bir politik arzumuz varsa, tekno-muhafazakârların artık bir güç istenci olduğundan çok az şüphe duyulabilecek mağduriyet söylemine kaynaklık eden "merkezdeki Batıcı elitler tarafından paryaya dönüştürülen muhafazakâr halkın ideolojisi olarak muhafazakârlık" denkleminin eleştirisinin koşullarını hazırlamalıyız.

Tekno-muhafazakârlık eleştirisinin boyutları

Bu entelektüel-politik faaliyetin boyutlarından biri, "halkın kendiliğinden/doğal durumu" olarak muhafazakârlık tezinden kuşku duymakla açılabilir. Söz konusu kendiliğindenlik/doğallık (iması), halkı siyaset dışı/siyaset öncesi/apolitik ve edilgen bir kitleye, bir nesneye dönüştürür. Liberalizmin doğal/apolitik öznesiyle "milli irade"nin otomatik öznesinin tuhaf bir ke-

13 Bu dönüşüm hakkında daha fazla bilgi için: Ayşe Çavdar, *Loss of Modesty: The Journey of Muslim Family from Mahalle to Gated Community*, Europe Universitat Viadrina Frankfurt (ODER), Faculty of Cultural Sciences, Phd. Thesis, November 2013.

sişimidir bu. Muhafazakârlar Kemalistlerin "yaban"ına bir antitezle karşı çıkıp halkı romantize ederken, edilgen, değişmeyen, homojen bir nesneye dönüştürmüşlerdir. Şiirsel bir imgeyle ifade edilirse, esasında burada söz konusu olan, İsmet Özel'in "Yıkılma Sakın" eserindeki (1969) "halkın doğurgan dünyası" değil durağan bir nesnedir.

İkinci boyut, ebedi bir yapıya dönüştüğü izlenimi uyandıran karşıtlığın tahlil edilip sorgulanmasıdır. Liberal muhafazakâr-pozitivist cumhuriyetçi karşıtlığının politik yeniden üretimi, bakışı "ezeli" kültür savaşında sabitlediğinde "düşman"lar arasındaki açık veya örtük ekonomik-politik uzlaşma gizli kalır. Ayrıca, karşıtlığın terimlerinin birbirini gerektirdiği bir "Türkiye metafiziği"nin işbaşında olduğu, hatta bunun giriş kısmında Cemil Meriç ve Oğuz Atay'a atıfla ele aldığım "Türkiye Ruhu"nun belli bir veçhesi olarak anlaşılabileceği iddia edilebilir. Burada taraflar birbirlerine eklemlenmeseler de somut olarak karşıtlaşmazlar. Simetrik olarak çatışıp "tekrar boşluğa düşerler."[14] Bu etkin boşluk, Türkiye siyasetinin dönüştürülmesine sürekli ket vuran bir karşı devrimci aralık biçiminde iş görür.

Başka bir deyişle, Şerif Mardin'in "Türkiye Siyasasını Açıklayabilecek Bir Anahtar" (1973) olarak uyarladığı merkez-çevre ilişkileri modeli bir yana; İdris Küçükömer'in *Düzenin Yabancılaşması*'ndaki (1969) Türkiye'de üretim güçlerini geliştiren liberal muhafazakâr sağın sol, bu güçlerin gelişimini engelleyen bürokratik solun ise sağ olarak düşünülmesi gerektiği iddiası; son olarak da, özellikle 1980 sonrası politik atmosferin tanımlayıcı öğesi haline gelen, muhafazakârların aslında Kema-

14 René Girard'ın Flaubert'in romansal evreninin edebi-toplumsal temelleri hakkındaki pasajına gönderme yapıyorum: "Bu öğeler ne birbirlerine eklenir, ne de somut bir biçimde birbirlerinin karşıtı olurlar. Simetrik bir biçimde çatışırlar ve tekrar boşluğa düşerler. Saçmalığı ortaya çıkaran, öğelerin öyle cansızca yan yana konmalarıdır. Envanter giderek büyür ama toplam her zaman sıfır olarak kalır. Aristokratlarla burjuvalar, sofularla tanrıtanımazlar, *gericilerle cumhuriyetçiler*, âşıklarla metresler, anne-babalarla çocuklar, zenginlerle yoksullar arasındaki aynı boş karşıtlıklar." *Romantik Yalan ve Romansal Hakikat: Edebi Yapıda Ben ve Öteki*, çev. Arzu Etensel İldem, İstanbul: Metis, 2001, s. 130.

list modernleşmenin pozitivizmine karşı gelenekle birlikte modernleşmeyi savunduğunu canhıraş biçimde iddia eden ve fakat kapitalizm ve araçsal rasyonellikle bağlantılar hususunda neredeyse hiçbir şey söylemeyen "gelenek-modernlik", "Doğu-Batı" temelli (kültürelci) tezler mevcut politik yapılanmada yeniden düşünülmelidir.

Muhafazakârlığı çerçevelemek

Bu aşamada, Türk muhafazakârlığını iki farklı muhafazakârlık tipini temsil eden İngiliz ve Fransız deneyimleriyle karşılaştırmalı olarak değerlendirelim. İlk düzeyde, doğuşundaki modernleşmeci yapısı, Türk muhafazakârlığını, reaksiyoner Fransız muhafazakârlığından ayırır ve İngiliz muhafazakârlığına yaklaştırır. Tarihsel şartlar, "taşıyıcılar" ve temaların aynılığından değil "semantik" benzerliklerden söz edildiğinde,[15] İngiliz muhafazakârlığının ideolojik ailesine akrabalık göze çarpar. Halide Edip Adıvar'ın muhafazakârlığındaki Anglo-Amerikan vurgu ve Edmund Burke'ten etkilenmesi bunu tasdik eder. Keza muhafazakârlığın en güçlü kalemlerinden biri olan Peyami Safa'nın yazılarında da İngiliz tipi muhafazakâr toplumsal değişim vurgusu kolaylıkla takip edilebilir.[16]

Aslına bakılırsa, tarihsel bağlamların farklı ideolojik formasyonlara yol açtığı varsayımı da oldukça anlaşılabilir nedenlere dayanmaktadır. Bundan dolayı Türkiye'de muhafazakârların –kültürel-dinsel farklılıktan hareketle– geliştirdikleri "başkalık" jargonu, bağlamsal birtakım tezahürleri açısından ilk bakışta ikna edici görünür. Gelgelelim, sorun, İslâmiyet ve Hıristiyanlık arasındaki tözsel farklardan değil, muhafazakârların dine yaklaşımı nokta-i nazarından yeniden tahlil edildiğinde

15 Michael Freeden, ideolojilerin analizinde "genetik" ("belirli siyasal fikirler nasıl ortaya çıkmıştır?") "işlev" ("belirli siyasal fikirlerin amacı ve rolü nedir?") ve "semantik" ("belirli siyasal fikirlerin kavrayışları ve imaları nelerdir?") olmak üzere üç düzey tespit eder. "Introduction", *Ideologies and Political Theory*, s. 3.

16 Muhafazakârlığın empirizm ve pragmatizmle ilişkilendirilmesi için: Mollaer, "Modern Epistemik Cemaatin Üyeleri: Kemalizm ve İslâmcılık Karşısında Türk Muhafazakârlığı", *Muhafazakârlığın İki Yüzü*, s. 126 vd.

("başkalık") erimeye başlayabilir: Muhafazakârlar dini bir sosyal müessese olarak ele alırlar;[17] bu sosyolojist anlayış belli tarihsel dönemlerde, müesses nizam ve toplumsal hiyerarşilerin doğal ve değiştirilemez olduğu motivasyonuyla haksız düzene yükseltilen taleplere karşı harekete geçer. "Değişimi kontrol etmek" merkezi bir muhafazakâr ilke olmaya devam eder;[18] fakat buna ek olarak, "değişimin siyasal otorite ve toplumsal düzeni tehdit etmeyecek bir şekilde gerçekleşmesine imkân sağlayan bir din tanımı" ortaya konulur: "Komünizmi durduran kuvvet din", "komünistleri titreten İslâmiyet."[19] Michael Freeden'a göre, bu ideolojik tutum, muhafazakârlar tarafından farklı dönemlerde farklı biçimlerde (örneğin, Tanrı, doğa, tarih, biyoloji, psikoloji, ekonomi gibi değişen odaklarda) temellendirmesi konusunda bir esnekliğe ve uyarlanabilirliğe sahip olmasına rağmen, muhafazakâr "ideolojik aile"nin çekirdek ilkelerini temsil eden "sosyal düzeni kendiliğinden koruyan tarihsel değişimin tahkim edilmesi" "uyum, denge ve düzen arayışı" ve "toplumsal sorunlara yeni akılcı çözümler arayışının temel olarak reddedilmesi" ile yakından ilgilidir: "Muhafazakârlığın birçok türü, dini benimsediği ahlâki ve siyasi inançların dayanağı olarak işe koşar ve dinin yaptırım gücünü siyasi düzeni empoze etmek için kullanır."[20]

---

17 "Ne'lik sorunsalının kimlik sorunsalına dönüştürülmesi" ve "kozmik bir sorunsalın hızla tüm-dünyevileştirilmesi" olarak "mahiyet sorununun unutulması" süreciyle koşut bir biçimde okunabilir. Tura, "Türk ve Müslüman Olmak", *Şeyh ve Arzu*, s. 105.

18 Freeden, "Theorizing About Conservative Ideology", *Ideologies and Political Theory*, s. 333.

19 Nuray Mert (Peyami Safa'nın 1950'lerin önemli muhafazakâr yayın organlarından biri olan, "şuurlu muhafazakârlık"ın işlendiği) *Türk Düşüncesi* dergisindeki bir yazıya atıfla zikrediyor: "Muhafazakârlık ve Laiklik", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce, Muhafazakârlık*, s. 326.

20 Freeden, "The Clash of the Titans: The Macro-Ideologies", *Ideology*, s. 88; Freeden, "Theorizing About Conservative Ideology", *Ideologies and Political Theory*, s. 333-335. Freeden, bir ideoloji olarak muhafazakârlığın "içsel biçimbilimi" araştırmasıyla ilişkilendirdiği "ideolojik çekirdek"in esneklik ve uyarlanabilirliğini şu şekilde ifade eder: "19. yüzyılda muhafazakârlar, istikrarı, bir doğal düzen veya doğal hiyerarşinin fonksiyonu – "toplumsal konumum ve toplumsal ödevlerim" olarak görmüşlerdir... 20. yüzyılın ilk bölümünde, vurgu insan doğasının değişmez "psikolojik" ilkelerinin tanımlanması üzerindeydi... Keynes-

Karl Mannheimcı bir ilhamla, "ideolojik tasarıların toplumsal taşıyıcıları" sorunu da tartışmaya ilave edilebilir. Mannheim, hukukçuların ideolojisi olarak "bürokratik muhafazakârlık" ve toplumsal taşıyıcıları aristokrasi ve "entelijansiyanın burjuva tabakaları" olan "tarihselci muhafazakârlık"ı birbirinden ayırt eder.[21] Türk muhafazakârlığının toplumsal taşıyıcıları ise, ne –Fransa'yla karşılaştırıldığında– burjuvazi ve aristokrasi arasındaki çatışmanın görece yumuşatıldığı bir tarihsel formasyonun ürünü olan İngiliz muhafazakârlığı ne de "karşıdevrimci" ve reaksyioner bir toplumsal sınıf olarak gelişen aristokrasiden ve kilise kurumundan bağımsız düşünülemeyecek Fransız muhafazakârlığıyla birebir örtüşür.[22] Öte yandan, hem Fransız aristokrasisinin tarihsel konumu ve rolüyle karşılaştırılabilecek bir sınıfa hem de kilise gibi köklü bir kuruma dayanmıyor olması, Türk muhafazakârlığına ortaya çıkışında –İngiliz muhafazakârlığına benzer– uzlaşmacı, reaksiyoner olmayan ve modernleşmeci bir karakter vermiştir. Fransız muhafazakârlığının reaksiyoner bilinci aristokrasi-burjuvazi ve geçmiş-gelecek gibi bölünmeleri derinleştirirken, İngiliz muhafazakârlığı uzlaştırmacıdır. Türk muhafazakârlığı, bu anlamıyla da, iki temel modelden, uzlaştırmacı olan İngiliz modeline daha yakın sayılır. Türk muhafazakârlığının temel özelliklerinden biri olan sentezci düşünceye dair bir spekülasyon yaparsak, Doğu-Batı sentezinde, (eski, soylu, sezgili) Doğu'ya aristokrasinin "erdem"leri, (yeni, muvaffak, zeki) Batı'ya ise burjuvazinin "başarı"larının atfedildiğini ileri sürmek mümkün olabilir. Peyami Safa *Türk İnkılâbına Bakışlar*'da "ilimcilik dogmatizmi"ne varmamak için, "riyazileşirken ve endüstrileşirken", "Şarklı'ya

---

çilik-sonrası serbest piyasa döneminde olduğu gibi, Keynesyen refah devleti çağında, başvuru, "bilimsel" ekonomik yasaların görünüşe göre evrensel geçerlilikle bahşedildiği başka bir doğal düzene yapılmıştır." Freeden, "Theorizing About Conservative Ideology", *Ideologies and Political Theory*, s. 334.

21 Karl Mannheim, *Ideoloji ve Ütopya*, çev. Mehmet Okyayuz, Ankara: Epos, 2002, s. 143 vd.

22 İngiliz ve Fransız deneyimlerinin mukayesesi hakkında önemli bir giriş metni için: Philip Beneton, "Muhafazakâr Siyasal Gelenekler (I), (II)", *Muhafazakârlık*, çev. Cüneyt Akalın, İstanbul: İletişim, 1991.

has" sezgi özelliğinin "yeni terkiplere doğru" tekâmül ettirilmesinden söz eder. Bununla kastedilen, riyazileşme (matematiksel, hesaplayıcı, araçsal akla dayalı düşünme biçiminin veya *ratio*'nun temellük edilmesi), sanayileşme (kapitalistleşme) ve siteleşme (ulus-devlet) sürecinde, Batı'da burjuvazinin araçsal aklına karşı çıkarılan birtakım erdemlerin ilk formlarından modern-burjuva dünyayla çelişmeyecek daha ileri formlarına doğru geliştirilmesi; bunların birbirleriyle uzlaştırılmasıdır.[23]

Ayrıca, her iki muhafazakâr gelenek de insan aklının yetersiz olduğunu ileri sürer fakat Fransız muhafazakârlığındaki baskın irrasyonalizme yönelmez. Gelenek, tarihten süzülen bilgelik ve evrimsel bir süreklilik biçiminde anlaşılır.[24] Böylelikle, (gele-

---

23 Peyami Safa aynı kitabında, –muhtemelen Türkiye'de İngiliz tipi toplumsal değişimdeki muhafazakâr çekirdeğin ilk kez fark edildiği– İkinci Meşrutiyet düşüncesinden Ziya Gökalp'in "tekâmülden doğan müesseseler" ve "canlı an'aneler"den bahsettiği şu pasajına olumlu bir atıf yapar: "İngilizler'i terakki ettiren ananeciliktir. Biz Türkler kaideci, fakat ananesiz bir milletiz... anane muhtelif anları birbiriyle kaynaşmış bir maziye, arkadan muharrik bir kuvvet gibi ileriye doğru iten tarihî bir cereyana maliktir ki daima yeni inkişaflar, initaflar tevlit edebilir." Sonraki sayfalarda, Peyami Safa, İngiltere'nin "cihan üzerindeki prestiji"nin kaynağını şahıs haysiyeti, şahıs kıymeti ilkesinin "İngiliz ruhunda" neredeyse bir töz gibi bulunmasına bağlar. "Büyük İngiliz mütefekkiri" Bertrand Russell'ın "Bergson gibi zekâya karşı sezişi müdafaa edenleri hatırlatması"na atıf yapar. Türkiye'deki anayasal düzenin kimi yönlerinin "İngiliz demokratik şekillerinden farklı olmakla beraber", Avrupa'daki eşlerini andırdığını belirtir. Atatürk İnkılâbının "medeniyetçilik"ten doğma inkılâp hareketlerinden birini zikrederken "Batı" yerine "İngiliz" demeyi tercih eder: "Garp takviminin, İngiliz haftasının ve pazar tatilinin kabulü." Peyami Safa, *Türk İnkılâbına Bakışlar*, İstanbul: Ötüken, 1995 (1938). Benzer bir biçimde, Halide Edip Adıvar da *Türkiye'de Şark, Garp ve Amerikan Tesirleri*'nde (1955), "Doğu-Batı sentezi"ni işlerken "Batı" ile birçok yerde İngiltere'yi kasteder; İngiliz tipi muhafazakâr toplumsal değişme fikrinin en önemli öncülerinden Edmund Burke'ten mülhem "milletin devamlılığı"nı savunur. Gökhan Çetinsaya, "Halide Edip Adıvar", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce, Modernleşme ve Batıcılık*, ed. Tanıl Bora ve Murat Gültekingil, İstanbul: İletişim, 2007, s. 90.

24 İngiliz muhafazakârlığı bu konuda daha ısrarlıdır. Mannheim'a göre, "tarihselci muhafazakârlık", "planlı olarak yaratmak" ve "kendiliğinden gelişmeye bırakmak" arasında bir karşıtlık ortaya koymuş ve tercihini "kendiliğinden gelişen tümüyle irrasyonel bir alan"dan yana yapmıştır. *İdeoloji ve Ütopya*, s. 144. Burada sözü edilen saf kurucu rasyonalizm-saf evrimcilik karşıtlığı "ideal"dir ve "kendiliğinden gelişen tümüyle irrasyonel alan" tek başına Türk muhafazakârlığının eğilimlerini açıklamaktan uzak görünür. Planlı olarak yaratmayı sol Kemalizm ve sosyalizmle özdeşleştirerek hedef tahtasına çeviren bir eğilim olsa dahi, kurucu eğilim bütünüyle göz ardı edilirse Türk muhafazakârlığı-

nek) toplumsal değişimde ani ve iradi kopuşlara karşı çıkarılır; devrime karşı evrimci bir toplumsal değişme anlayışı benimsenir. Özel mülkiyetin kutsallığı, kapitalist piyasanın sosyalist akımlara karşı erdemleri ve devlet müdahalesinin sınırlı olduğu kendiliğinden toplumsal değişimin önemi gibi vurgular da Türk muhafazakârlığını İngiliz emsaline yaklaştırır.

Soğuk Savaş döneminde muhafazakârların şedit bir anti-komünizmle Amerikan ittifakına yönelmeleri teorik sapma veya salt stratejik bir tercih gibi düşünülmemeli. Bu yönelişler, Halide Edip Adıvar ve Peyami Safa gibi muhafazakârların erken tarihlerdeki yazılarıyla çelişik değildir; bilakis bu yazılardan çıkarılabilir. Bu konuda Peyami Safa'nın, özellikle, bir ekonomi-politik söylevi verdiği "Kızıl Çocuğa Mektuplar"ını okumak hem bu sürece bir ışık düşürür hem de tekno-muhafazakârlığın temellerini aydınlatır. Peyami Safa, Soğuk Savaş dönemindeki "Kızıl Çocuğa Üçüncü Mektup" gibi yazılarında, –muhafazakârlığa atfettiği– "kültür bekçiliği" misyonunu sürdürürken ekonomi hakkında genellikle sessiz kalan klasik muhafazakâr üslûbu aşındırır ve tekno-muhafazakârlığın öncülerinden biri haline gelir.[25] Bu geçiş, kapitalist dünya sistemi-

---

nın mahiyeti anlaşılamaz. Hatta Peyami Safa gibi, (*Türk İnkılâbı'na Bakışlar*'da) "Atatürk inkılâbı"nın "bir tarih, kültür ve medeniyet hamlesi" olduğunu ileri süren figürlerinden hareketle, –sorunu "kurucu" bir zaviyeden "devrim" değil "inkılâp" olarak formüle etme çabası dikkat çekse bile– Türk muhafazakârlığının kendiliğindenliğin kuruculuk aleyhine gerilediği bir tarihsel geleneğinin de bulunduğundan sözedilebilir.

25 "İnsafın varsa kabul edersin ki burjuva refahı gökten inmiş değildir. Onun vücuda gelmesinde, elbette ki, yekûnu liyakat olan çeşitli kabiliyetlerin payı vardır. O halde... şimdi sen de refahın liyakat eseri olduğunu kabul edeceksin... Görüyoruz ki, refahı vücuda getiren iktisadi şartlar birer sebep olmadan evvel neticedirler ve görüyoruz ki, bu neticelerin âmili olan liyakat, artık iktisadi şartları aşan daha derin sebeplere bağlanmaktadır... fertler arasındaki liyakat ve kabiliyet farklarını meydana getiren amil iş bölümüdür... Her uzviyetleşme, uzuvlar arasında, yaptıkları işlerin farkından doğan bir iş bölümü meydana getirir... baş ve ayak arasındaki liyakat ve kabiliyet farkı bir uzviyetleşme kaderidir... bundan bir liyakat hiyerarşisi doğar... Eğer anlayışın kadar insafın da varsa, büyük ve çapraşık nazariye oyunları içinde çırpınmağa lüzum kalmadan kabul edeceksin ki, refah liyakatin liyakat iş bölümünün, iş bölümü taazzuvun, taazzuv tekâmülün neticesidir. Kabul edeceksin ki, iş bölümünün vücuda getirdiği liyakat ve kabiliyet farkları arttıkça gerçek müsavat azalmaktadır ve son tahlilde varacağın hüküm şu olacaktır. Nerede tekâmül varsa orada müsa-

nin –Doğu Bloku'yla mukayese edildiğinde– ehven-i şer olduğu görüşünden, bu sisteme onu sahiplenerek bilinçli bir biçimde dahil olmak niyetliliğine yönelişle gerçekleştirilir. "Dünyanın Hastalığı" (1955) makalesinde görülebileceği gibi, Peyami Safa'ya göre, yaratıcı, özgür düşünceli, kendisini eleştirebilen, dinle uyumlu, sanatı yücelten, "hakikat aşkı"na ve "bütün insanların haklarını hesaba katan bir ahlâk telakkisine bağlı" kapitalizm "kendi bünyesi içinde maddecilikle mücadele halindedir." Bu tür pasajlar, Soğuk Savaş sağının stratejik bir seçim olarak "hür" kapitalist dünyayla ittifak fikrinin ötesinde, teorik açıdan kritik bir eşiği temsil eder.[26]

Tekno-muhafazakâr idol ve *nesil*

Peyami Safa, kapitalizm ve araçsal rasyonalite bağlamında kritik eşiği geçirmesinin yanı sıra, kültürelciliğin "Fatih-Harbiye" kalıbıyla da muhafazakâr literatüre damgasını vurmuştur. Bu kültürel-politik metafordan hareketle, Harbiye'ye karşı Fatih'li bir nesil yetiştirmenin, günümüzde önemini sürdürdüğünün altını çizelim. Zira çağdaş Türkiye'yi yönetenler 1950-80 arasında siyasi sosyalleşmelerini bu "idealizm" enerjisiyle gerçekleştirmişlerdir.[27] Bununla birlikte, yeni muhafazakâr neslin "manevi tutkalı" söz konusu olduğunda, Harbiye'ye karşı "celadet"i daha iyi karakterize ettiği düşünülen başka bir figür adeta idol biçiminde öne çıkar: Necip Fazıl Kısakürek. Tayyip Erdoğan'ın başbakanlığı döneminde ortaya attığı "dindar nesil"

---

vat yoktur ve mutlak müsavata doğru gidiş geriye doğru gidiş demektir. Artık senin 'sol' ve 'ileri' olmak iddianın ne haysiyeti kaldığını var sen söyle." Aktaran: Mollaer, *Türkiye'de Liberal Muhafazakârlık ve Nurettin Topçu*, s. 101-102.

26 Peyami Safa, *Yirminci Asır Avrupa ve Biz*, İstanbul: Ötüken, 1990.

27 Tekno-muhafazakâr iktidarın bir ideolojik aygıtı olarak işleyen TRT'de hâlen devam eden ve birbirini tematik-ideolojik olarak tamamlayan "Sevda Kuşun Kanadında" adlı dizi ve "Büyük Doğu'nun Atlıları" adlı belgesel, Milli Türk Talebe Birliği'nin 1960 ve 70'lerdeki faaliyetlerini merkeze alırken hem Harbiye'ye karşı Fatih'li bir nesil yetiştirme yönündeki "idealizm" enerjisi hem de AKP'nin özellikle –Gezi kırılmasıyla– 2012 yılından sonra farklılaşan ideolojik yönelişleriyle kendisine nasıl bir ideolojik tarih icat ettiğini göstermesi açısından ilginçtir.

yetiştirme amacı hakkında akıl yürütebilmek için, bir ürünü olduğu 1980 öncesi dünyada ideolojik kodlarını derinden şekillendiren Necip Fazıl Kısakürek'e yönelmek gerekir.

Aslına bakılırsa, Türk muhafazakârlığında yeni nesil ideali denilince ilk akla gelenlerden biri Mehmet Âkif'in "Asım'ın Nesli"dir. Sentezcilik Türk muhafazakârlığının kökleri en eskiye giden fikri olduğundan, Batı'dan pozitif ilimleri aktaran ama bunu milli ve manevi değerlerini koruyarak yapan bir figürün güçlü bir politik sembolizme rahatlıkla tahvil edilebileceğine hiç şüphe yok. Hatta Batılılaşma'nın temsilcisi Tevfik Fikret'in "Halûk"u ve "Asım" arasındaki ikiliğin hem Yahya Kemal'in "Üsküdar-Beyoğlu" yarığını hem de Peyami Safa'nın "Fatih-Harbiye"sini önceleyen, Türkiye'de kurgulanmış ilk önemli kültürel fay hattı olduğu iddia edilebilir; elbette, diğerleri gibi, yaşayan bir hat: Tayyip Erdoğan "Asım'ın Neslinden Bir Usta: Recep Tayyip Erdoğan" başlıklı programda, "nesil yetiştirme mücadelesi"ni yeniden zikredip "Asım'ın neslini ayağa kaldırma mücadelesi veriyoruz" derken, Türkiye'nin son iki asrının siyaset, kültür ve sanat hayatının Tevfik Fikret'in Halûk'u ile Mehmet Âkif'in Asım'ının mücadelesinin tarihi'nde kökenlendiğini vurgulamıştır. Konuşma şöyle devam etmektedir: "Bir tarafta yerli ve milli olan vardır; diğer tarafta belli mahfillerin taklitçiliğini aydın olmak sananlar vardır; geziciler vardır... millete hizmet edenler... milleti tahkir edenler... "hâkimiyet milletindir" diyenler... milleti mümeyyiz görmeyen vesayetçiler vardır."[28] Mehmet Âkif'e başvurunun siyasal iktidar tarafından bir cadı avına dönüştürülen meşhur "Akademisyenler Bildirisi" olayının ardından yapıldığını ve bunun konuşmadan takip edilebileceğini de belirtmeli. Mehmet Âkif, böyle bir tarihsel durumda, muhalefeti temsil edenlerin karşısında açık bir taraf haline getirilir; muhalefetin meşruiyetinin zayıflatılması onu "Halûk'un nesli"yle özdeşleştirmekle kolaylıkla gerçekleştirilir; bu özdeşim Beyoğlu, Harbiye, Cihangir'deki akraba sembolizmleri göndermeli biçimde kendiliğinden kapsar. Nihayetinde Türkiye siyasetinin kültürelci zembereğinin en özlü an-

28 İlgili konuşmaya Cumhurbaşkanlığı'nın sitesinden ulaşılabilir (26 Aralık 2015).

latımı ortaya çıkar. Diğer bir deyişle, kısa bir süre önce Cemil Meriç Cumhurbaşkanlığı'nca ödüllendirilirken yapılan konuşmadakine benzer bir retorikle tekrar karşılaşırız; "yerli ve milli değerler"in koruyuculuğu yine Cumhurbaşkanlığı makamından bu kez –Cemil Meriç'in ardından– Mehmet Âkif'e atfedilir.

Konuşmanın birkaç yerinde, Mehmet Âkif'in esasen bir "merhamet şairi" olduğu "büyük bir yoksulluk" içinde yaşadığı, Anadolu'ya doğru yola çıkarken cebinde sadece 36 kuruş bulunduğu, "yoklukla", "parasızlıkla" ömrünü geçirdiğine yapılan vurgular dikkat çekicidir. Daha önce tekno-muhafazakâr burjuvazinin "şatafatlı hayatı"na gönderme yapmıştım. Teknomuhafazakârlığın bu hayata ulaşamayanlar için "yerli ve milli" bir dolayımdan geçmiş Kemalettin Tuğcu mitolojisi her zaman hazırdadır. Kemalettin Tuğcu yoksulluğu "bir toplumsal adalet problemi olarak değil, çocuğun erdemleri sayesinde üstesinden geleceği bir kişisel talihsizlik olarak" anlatır. Romanlarının "orta sınıfın yoksulluk algısını şekillendirmesi"nin başlıca nedeni de budur.[29] Gürbilek'e göre, Kemalettin Tuğcu'nun anlattığı hikâyelerin popülerleşmesi, Türkiye'de orta sınıfın kendisini yoksullardan henüz kalın çizgilerle ayrıştırmamış olduğu toplumsal koşullarda mümkün olabilmiştir. Peki, milli haysiyet abidesi olarak Mehmet Âkif temsilindeki "yoksulluk lekesi" geç kapitalizmde kendisine nasıl bir yer bulabilmektedir? Tekno-muhafazakâr burjuvazinin "şatafatlı hayat"ıyla yoksullar arasındaki çizgilerin gitgide kalınlaştığı toplumsal koşullarda *manevi tutkal*lar güçlendirilmelidir. Dolayısıyla Tayyip Erdoğan'ın Mehmet Âkif anlatısı, popüler hafızada ve siyasi söylemde bereketli bir toprağı bulunan Kemalettin Tuğcu masallarının dolayımından geçmiştir ama onlardan farklı bir *kültürelci tutkal*ın doping-vari gücünden de yararlanır. Simit satmaktan Türkiye'nin "bir numara"sı olmaya uzanan Tayyip Erdoğan'ın kendi yaşam hikâyesi, yoksulluğu bir toplumsal adalet problemi olarak değil bireysel olarak aşılması gereken bir "leke" gibi sunduğu ölçüde bu masallarla birçok ortak yöne sahiptir. Ancak yine de toplumsal çelişkilerin daha fazla keskinleşti-

29 Gürbilek, "Yoksulluk Lekesi: Orhan Kemal'in Çocukları", *Sessizin Payı*, s. 63.

ği bir tarihsel durumda, tekno-muhafazakâr, *kültürel sınıf* olarak tanımlayabileceğimiz bir eklemleyiciyi tahkim etmeye ihtiyaç duyar. Bu manevi tutkala adapte edilmiş kültürel tutkalı ve kültürel sınıf algısını Necip Fazıl'ın "öz yurdunda garipsin, öz vatanında parya" dizelerinden daha iyi tanımlayan da herhalde yoktur. O halde, bu anlatıda konuşan, Mehmet Âkif'ten ziyade Necip Fazıl'dır; daha doğrusu, Kemalettin Tuğcu ve özellikle Necip Fazıl'ın otorite imbiğinden geçmiş bir Mehmet Âkif'le karşı karşıyayız. (Mehmet Âkif'le ilgili konuşmanın Necip Fazıl'ı "rahmetle yâd ederek" nihayete ermesi de bir tesadüf olmamalı). Buna göre, Mehmet Âkif, "Halûk" ve neslinin türedi kültürel sınıfı karşısında gözden düşmüş *soylu bir kültürel sınıf*ın üyesidir; kendi öz vatanında olmasına karşın, ülkesine yabancı bir madde gibi giren başka bir nesil tarafından paryalaştırılmıştır.

Daha açık bir biçimde söylersek, hem bu konuşmada hem de daha eski söylev ve demeçlerinde Mehmet Âkif'in şiirlerini gündeme getirmişse de Tayyip Erdoğan'ın biçimlendirmeyi hedeflediği neslin asıl referans noktasının başka yerde aranması gerektiğini düşünmek için yeter nedenler var. Eski konuşmalarda, Mehmet Âkif'in meşhur "doğduğumdan beridir âşıkım istiklâle/bana hiç tasmalık etmiş değil altın lâle/yumuşak başlı isem, kim demiş uysal koyunum?/kesilir belki, fakat çekmeye gelmez boyunum" dizelerinin kürsüde okunduğu doğrudur. Ancak arzulanan (nesil) bu dizelerdeki lirik, coşkun, ahlâki, şahsiyetçi ve belki de Rousseaucu tarzda "soylu vahşi" karakter midir? Bu referansın, yukarıdaki nedenlere ek olarak, Tayyip Erdoğan'ın karizmasını ve kişisel liderlik kültünü kuvvetlendirmek amacını taşıdığını düşünmek daha mâkul görünüyor.

İdol ve nesil açısından ele alındığında tekno-muhafazakârlığın asıl "ideal tip"i Necip Fazıl'dır. İlk bakışta, Necip Fazıl'ın Soğuk Savaş dönemindeki faşizan tutumuyla karşılaştırıldığında "liberal" görünen "yeni" konumdan temellük edilmesinin güçlük teşkil edeceğini düşünenler olabilir. Oysa söylev ve demeçlerinden anlıyoruz ki, tekno-muhafazakârların fikri dünyası Necip Fazıl'ın genel müdahalesine, fanatik kapitalizm ta-

raftarlığına, güç/iktidar hayranlığına, yükselttiği anti-komünizm bayrağı ve Amerikan yanlılığına çok şey borçludur. Necip Fazıl'ın vatana ihanet telakki ettiği sanayileşme ve kapitalizm eleştirisinin yeni kuşakta postmodern bir anti-komünizmle sürdüğünden de bahsedilebilir.

Necip Fazıl'ı Cumhuriyet döneminde muhafazakâr sentezciliği güncelleyip yeni kuşağa aktaran bir figür olarak düşünebiliriz. *İdeolocya Örgüsü*'nde "yükselen cami minareleri ve tüten fabrika bacaları"nın birlikteliğini idealize eder. "Gece gündüz nur saçan Metropolisler" içindeki minarelerden yükselecek ezanlar "Batı ruh ve kültürünü yenmek dâvasını güderken" fabrika bacalarından yükselen "duman kıvrımlarının göklerdeki nakşiyle de maddeye hâkimiyet hünerini, Batıdan koparıp almak gayesini temsil eder." Camiler çoğaltıldığı oranda fabrikalar da arttırılmalıdır: "Öyle ki, her minare bir fabrika bacasıyla nişanlı."

Muhafazakâr neslin önüne "nişanlılık" olarak konulan hedef yeni kuşakta evliliğe dönüşmüştür. Bu evliliğin AKP'nin yeni kuşağında "olabildiğince çok cami, gösterişli yüksek minareler, yükselen ve genişleyen AVM'ler" şeklinde tercüme edilmesi pek zor olmasa gerek. Tayyip Erdoğan da bunu "Batı'nın kültürünü değil tekniğini almak" söylemini birkaç kez gündeme getirerek tercüme etmiş oldu. Bunlardan biri, yukarıda atıf yaptığım, Necip Fazıl'a teşekkürle biten konuşmada bulunabilir: "... kendine, değerlerine yabancılaşan bir gençlik değil... Tam aksine tarihine, medeniyetine, kültürüne sahip çıkan, bu birikimi Batı'nın fenniyle, bilgisiyle, tekniğiyle teçhiz eden, tahkim eden bir gençlik."

Kültürelci bir geçmiş (Mehmet Âkif'in mücadelesi) ve gelecek zaman (yeni muhafazakâr nesil) kipi ile gerçekleştirilen, tekno-muhafazakârlığın sosyo-ekonomik kodlarının meşrulaştırılmasıdır. Tekno-muhafazakârlığın bildirimini şu şekilde okuyabiliriz: "Batı'nın AVM'lerini (tabii ki onun bağlamını oluşturan kapitalizmi) alalım; yanlarında gösterişli camiler yükseltelim." Bu bildirim, *tekno-muhafazakârlığın düalist/ikici metafiziğini* sergiler. Kültürel-politik düalizmin gözlükleriyle,

teknik/teknoloji ve ekonomi/ekonomik sistem, nötr/yansız/evrensel bir araç olarak görülür; bedenin kültür/dinden müteşekkil öz ruhu etkilemeyeceği düşünülür. Hatta beden denetim altına alınacak ve ruhun emrine verilecektir: Nur saçan AVM'ler.

Teknik bilgi, araçsal akıl, itaatkâr nesil

Tekno-muhafazakârlık, Türkiye sağının temel izleklerinden biri olan "mümin-mühendis" tipinin kalıtıdır ama ithal ikameci dönemin izlerini taşıdığından araçsal akıl minvalinde nispeten mutedil olan bu tipten çok daha atılgandır. Bu kültürel-toplumsal tip "tarihine, medeniyetine, kültürüne sahip çıkan, bu birikimi Batı'nın fenniyle, bilgisiyle, tekniğiyle teçhiz eden, tahkim eden gençlik"in cisimleşmiş hali olsa bile, yeni sosyo-ekonomik koşulların belirleniminde vücut bulur. Yine de hem mümin-mühendis hem de söz konusu gençlik, Batı'nın fenni, bilgisi ve tekniği ile, "evrensel" ve kültürden bağımsız oldukları için bir bağlamdan diğerine kolaylıkla transfer edilebileceği varsayılan araçsal rasyonalite ve ürünlerinin bir mümin-Prometheus gibi hızla alınmasını anlatırlar. Burada söz konusu olan, Eleştirel okulun bilgisi değil, müminleştirilmiş Auguste Comte'un yönetim bilgisidir. Immanuel Wallerstein'ın terimlerini devralarak söylersek, tekno-muhafazakârlığın ideolojik koşullarından biri "teknoloji modernliği ve özgürleşme modernliği arasındaki berrak ve sarih bir gerilimin varlığı"dır.[30] Tekno-muhafazakârlık teknoloji modernliğini fanatik bir biçimde benimserken özgürleşme modernliği olarak gördüğü gelişmenin taşıyıcısı toplumsal-siyasal güçleri otoriter biçimde bastırır.

Hegemonyanın sürdürülmesi salt zor yoluyla gerçekleşemeyeceğinden, eleştirel düşünceyi "ikna" aracılığıyla felce uğratmaya memur iki "sivil toplum" müessesesi de kurumsallık kazanmıştır: İktidar partisinin politikalarını haklılaştırma mesaisi yapan memur akademisyenler ve bu akademisyenlerin de

30 Immanuel Wallerstein, "Hangi Modernliğin Sonu", *Liberalizmden Sonra*, çev. Erol Öz, İstanbul: Metis, 1995.

içinde bulunduğu, iktidarın güdümündeki yorumu kişisellikten kurtarıp kurumsal/nesnel bir kisve giydirme misyonu güden stratejik düşünce kuruluşları.[31] Bunlar düşüncenin araçsallaştırılmasının en popüler örnekleridir. Edward Said, *Şarkiyatçılık*'ın ardından yazdığı *Medyada İslâm*'da, İkinci Dünya Savaşı sonrası ABD'de, Şarkiyatçı söylemin büyük yazarların metinlerinden stratejik düşünce kuruluşlarına geçtiği evreyi irdeler.[32] Türkiye'de de iktidar söylemlerinin meşrulaştırılması açısından benzer bir geçişi izleyebiliriz (elbette akademi ile stratejik düşünce kuruluşları arasında köklü bir ayrım olduğu anlamına gelmez bu. Zaten ilgili kuruluşların kadroları genellikle akademisyenlerden oluşmakta).

Tekno-muhafazakârlığın mümeyyiz vasfı, doğanın –pozitivizmin öncülerinden mülhem bir ifadeyle– "doğaya rağmen" ve çoğu zaman belli bir toplumsal sınıfın çıkarları için dönüştürülmesidir. Büyük kentlerde merkezi ve yerel yönetim tarafından yürütülen kentsel dönüşüm projelerinde çıkarların dağılımı, Ali Ağaoğlu ve ismi daha az bilinen hükümete yakın müteahhitlerin dağılımda aldıkları pay düşünüldüğünde bu vasıf açıklık kazanır. Bu anlamıyla, tekno-muhafazakârlık, eleştirel aklın teknik akıl karşısında "tutulduğu" büyük modern-kapitalist dönüşümle palazlanır. Gelgelelim, bu analizde, dış doğanın kapitalist dönüşümü öne çıkmasına rağmen, Eleştirel Teori filozoflarından Max Horkheimer *Akıl Tutulması*'nda "öznenin yokoluşu"na yol açan süreçleri anlatır: Dış doğa araçsal akılla hunharca dönüştürülürken iç doğa da köleleştirilir. Araçsal ve öznel akla karşı konumlanan nesnel aklın öncü filo-

31 Bu kuruluşların en medyatik ve muktedir örneklerinden biri olan SETA (Siyaset, Ekonomi ve Toplum Araştırmaları Vakfı) 14 Mayıs 2016 tarihinde Strategic Thinking Group işbirliğiyle İstanbul'da düzenlediği "2. Düşünce Kuruluşları Forumu"nun amacını "karar alıcıların ve siyasetçilerin etkili iletişim kurmasına, düşünce kuruluşlarının önemli katkılarına ve çözüm önerilerine ihtiyaç duyulmaktadır" cümlesiyle özetlemiştir. Yayınladıkları raporlara ve faaliyetlerine bakılırsa, bu tür kuruluşların aslen siyasal iktidarın tanımladığı politikaların sosyal bilimsel meşruiyeti ve etkili propagandası açısından "stratejik" oldukları anlaşılmaktadır.

32 Edward Said, *Medyada İslâm: Gazeteciler ve Uzmanlar Dünyaya Bakışımızı Nasıl Belirliyor?*, çev. Aysun Babacan, İstanbul: Metis, 2008.

zoflarından biri olarak Platon *Devlet* diyaloğunda adaleti güçlünün çıkarına indirgeyen Sofist düşüncesine karşı çıkar. Platon'a göre, bazı değerlerin faydalarından veya bir araç olmalarından bağımsız ("kendiliğinden") bir şekilde değerli olduklarını kabul etmeliyiz.[33] Platon, araçlar alanının sınırsız genişlemesinin tiranlığa yol açacağını düşünür. Araçsallaştıramadığımız bir şeyler yoksa bu sonsuza kadar gider ve kendi kendisini baltalar: (Hannah Arendt'in sorduğu gibi) Faydanın faydası nedir?

Nihayet, Gezi ve 17 Aralık'tan itibaren kapitalist modernleşmenin ekonomik ve politik sonuçlarını tekno-muhafazakâr siyasetle birlikte sorgulayan kamuoyu güçlendi. Bununla birlikte tekno-muhafazakâr siyasetin yönettiği bu süreçle ilişkili "karakter aşınması" kendisini ekonomik ve politik düzeydeki gibi kolaylıkla ele vermez. Dönüşümün empirik olarak takip edilebileceği diğer boyutlarına karşılık, ancak spekülatif açıdan irdelenebilir.

Eleştirel aklın bastırılıp teknik aklın temellük edilmesine koşut başka bir düzey, metafizik öznenin tahkim edilmesidir. Bir geç kapitalizm ideolojisi olarak tekno-muhafazakârlık, eleştirel akla karşı teknik aklı güçlendirirken, "öznenin yokoluşu"nu metafizik ve tarihe yansıtılmış bir özne ile telafi etmeye girişir: Eleştirel akla karşı teknik aklın taşıyıcısı yerli/milli/dindar nesil ("tarihine, medeniyetine, kültürüne sahip çıkan, bu birikimi Batı'nın fenniyle, bilgisiyle, tekniğiyle teçhiz eden, tahkim eden bir gençlik") kapitalizm ve araçsal rasyonalitenin etkilerine karşı yaklaşık yüzyıl önce geliştirilmiş "hars" formülünün ileri kapitalizm koşullarındaki yeni metafizik öznesidir. Dolayısıyla "dindar nesil" yetiştirme söylemi, fonksiyonundan ötürü kültürelciliğin anlam dünyasında tüketilemez. Öyle ki, araçsal akıl ve kapitalizmle eklemlenme yoğunlaşıp harsa dayalı bir söylem olarak kültürelcilik palazlandıkça, söz konusu nesil,

33 "Yalnız doğruluk eğrilikten güçlüdür deyip kalma. Tanrılara, insanlara gizli kalsın kalmasın, doğrulukla eğriliğin insandaki etkisini, birinin *kendiliğinden iyi*, ötekinin kötü olduğunu göster bize." Platon, *Devlet*, çev. Sabahattin Eyuboğlu ve M. Ali Cimcoz, İstanbul: Türkiye İş Bankası, 2016.

tekno-muhafazakârın yöneticiliğine soyunduğu karakter aşınması çağında metafizik özneye dair politik yatırımın temsili haline gelir. Aslında bir yandan "iradeyle davranışı birbirinden kopmamış" bir özneyi, diğer yandansa "yalnızca aidiyetleri bakımından kurulmuş ve belirlenmiş" metafizik özneyi imler. Fakat özne olabilme imkânı zayıfladığı ölçüde metafizik öznenin ikamesine dönüşür. Metafizik özne ise, neredeyse kabileci asabiyete dönüşmüş bir kimlik düzeyinde kurulduğundan, Mehmet Âkif'in "şahsiyetçi" şiirindekinin aksine, bir iktidar tekniği biçimini alır. Görünen o ki, metafizik özne, ne Mehmet Âkif'in atıf yaptığım şiirindeki "isyan ahlâkı" ruhuyla ne de onun karşıtı gibi sunulan Tevfik Fikret'in "fikri hür, irfanı hür, vicdanı hür" dizelerindeki varlıkla ilgilidir. Fakat buradaki işleyişi doğrudan telkine indirgemek de doğru olmaz. İtaatkâr, fikri bağımlı, vicdanı bağımlı nesil, aynı zamanda eleştirel aklın teknik akıl, özerkliğin metafizik özne lehine baltalandığı, egemenlik için egemenliğin içselleştirildiği büyük dönüşümün ayrılmaz bir parçasıdır.

Tekno-muhafazakârlığın kültür endüstrisi

Nesil "yetiştirme" iki anlamıyla "kültür"ün söylemsel dünyasında yer alır: Yetiştirme açısından düşünüldüğünde, erken anlamlarından biri "doğal büyümenin gözetilmesi" olarak kültür; yerli neslin "hars"ı bağlamında ise, 19. yüzyıla özgü klasik bir ayrımdaki "uygarlığa karşı alternatif olarak geliştirilen kültür" öne çıkar.[34] Raymond Williams'ın 19. yüzyıla ait "klasik bir ayrım" olarak tanımladığı bu kültür anlayışının bir tür "Alman ideolojisi"nin kuruluşunu sağladığı ve yabancı etkilerden arındırılmış, saf, özgün kültür varsayımından ötürü bir "sahicilik politikası"na açıldığı Frankfurt Okulu filozoflarının ortak sorunsallarından birini ifade eder.[35] Dolayısıyla yeni kül-

34 Kültürün anlamları ve dönüşümü için: Williams, "Culture (Kültür, Hars)", *Anahtar Sözcükler: Kültür ve Toplumun Söz Varlığı*, s. 105-112.

35 Bu kültür anlayışının milliyetçiliğin söylemsel temeli olduğuna dair: Partha Chatterjee, *Milliyetçi Düşünce ve Sömürge Dünyası*, çev. Sami Oğuz, İstanbul: İletişim, 1996.

tür eleştirisi perspektifinden, tekno-muhafazakârlığın kültür dünyası Theodor Adorno'nun *Kültür Endüstrisi* olarak tanımladığı gelişmenin terimleri açısından da anlaşılmalıdır. Buna göre, kültür endüstrisinin şu özellikleri öne çıkar: *Uyum* ("ideoloji sayesinde bilincin yerini uyum sağlamanın alması") *düzen* (düzenin "kendinde iyi bir şey" olarak telakki edilmesi) *yanılsama* tutkalı ("insanların gerçek çıkarlarıyla asla yüzleştirilmemesi"), *özerkliğin zedelenmesi* (Max Horkheimer'ın da belirttiği gibi, doğa üzerinde giderek artan teknik egemenliğin "bir kitle aldatmacasına, bilincin zincire vurulmasının aracına dönüşmesi" ve bu etkinin "özerk, bağımsız, bilinçli yargılarda bulunan ve kendi kararlarını veren bireylerin ortaya çıkmasını engellemesi").[36] Araçsal aklın "teknik hâkimiyet"inin gelişimiyle doğrudan ilgili olan kültür endüstrisi, "şeylerin kendine özgü *nitelik*lerini göz ardı eder, "*birbirine benzemeyen şeylere özdeş muamelesi*" yapar."[37]

"Kültür endüstrisi"nin uyum, düzen, özerkliğin zedelenmesi, kendine özgü niteliğin göz ardı edilmesi, teknik hâkimiyet gibi parametreleri, teknoloji modernliğini önceleyip özgürleşme modernliğini baskılayan tekno-muhafazakârlığın kültürel analizi için bir çerçeve sunar. O halde, tekno-muhafazakârlık-kültür ilişkisini tikel kültürel ürünlerden ziyade yapısal eğilimler düzeyinde tartışalım. Yapısal eğilimler; kültür, sanat ve düşünce faaliyetlerinde yüzeyselleşme, niceliğin niteliğin önüne geçmesi veya bu faaliyetlerin başka bir alanın aracı haline gelip tali unsurlara indirgenmeleri biçiminde tezahür eder. Yukarıda bahsedilen, düşüncenin mantar gibi çoğalan hükümet güdümlü stratejik düşünce kuruluşlarındaki araçsal ve faydacı mantığa tabi kılınması son eğilimin en belirgin örneklerinden biridir. Öyle ki, strateji kuruluşlarının araçsallaştırıcı etkisini fark etmek üzere düşünceyi bir fildişi kule faaliyeti olarak anlamamız dahi gerekmez. Weberyen anlamda toplumsal-siya-

36 Theodor Adorno, *Kültür Endüstrisi*, çev. Nihat Ülner, Mustafa Tüzel, Elçin Gen, İstanbul: İletişim, 2011, s. 117, 119.

37 J. M., "Kültür Endüstrisi'ne Sunuş", *Kültür Endüstrisi*, çev. Nihat Ülner, Mustafa Tüzel, Elçin Gen, İstanbul: İletişim, 2011, s. 13-15.

sal gerçeklikten çıkarılmış bir soyutlama olarak tekno-muhafazakâr "ideal tip"in tipik hareket tarzı, intelekt'ten çok uygulama ve intelekt'in gerektirdiği yoğun emekten ziyade görünür dünyada somut sonuçlar elde etme arzusuyla kendisini gösterir. Bu nedenle, burası erken Cumhuriyet döneminde Mehmet İzzet ve Yusuf Akçura arasında geçen temsil edici diyaloğu hatırlamanın yeridir; zira bu diyalog düşüncenin baskın stratejik ve mühendislikçi eğilimler tarafından bir araca dönüştürülmesiyle de yakından ilgilidir: Mehmet İzzet, Yusuf Akçura'nın hangi alanda okuduğu sorusunu "felsefe tahsil ediyorum" diye yanıtladığında şöyle bir cevap alır: "Bize filozof değil demirci lazım."[38] Tekno-muhafazakârlığın Kemalizm'le çatıştığı kültürel-politik dünyanın tematiği bir an için askıya alınırsa, pozitivist dünya algısı açısından problematik süreklilik kolaylıkla teşhis edilebilir. Tekno-muhafazakârlık, bir tür kendiliğinden pozitivizmdir.[39]

---

38 Aktaran: İsmail Kara, *Din ile Modernleşme Arasında, Çağdaş Türk Düşüncesinin Meseleleri*, İstanbul: Dergâh, 2003, s. 54.

39 Elbette bu, daha once Tarık Zafer Tunaya, Şerif Mardin ve Hilmi Ziya Ülken gibi öncü sosyal bilimciler ve felsefeciler tarafından ileri sürülmüş genel "felsefesizliğimiz" sorunundan tamamen bağımsız düşünülemez. Bununla birlikte, bu öncü yorumların aydınların "devleti kurtarma" misyonunun körüklediği basit pragmatizmle izah ettikleri felsefesizliğin tekno-muhafazakârlıkta hangi nedenlerden kaynaklandığı yine de kendi başına ele alınabilecek bir sorun olarak görülebilir. Şerif Mardin, *Din ve İdeoloji*'de Cumhuriyet yönetiminin "ümmet yönelimini (Batıcı-Kemalist) seçkinler katında sürdürücü davranışlar getirmiş olduğu"nu yazar. "Cumhuriyet Devrinde 'Volk' İslâm", *Din ve İdeoloji*, İstanbul: İletişim, 2012, s. 142. Mardin'in başka çalışmalarında Jön Türklerin "yalınkat" pozitivizminin düzen anlayışında ümmet perspektifinin sürdüğü tezi de bununla paralel görülebilir. Buradan hareketle, tekno-muhafazakârlıktaki pozitivizm üzerine de dikkatle düşünülmelidir. Pozitivizm genellikle teolojik bir açıdan değerlendirildiği ve bir küfür gibi algılandığı için tekno-muhafazakârlığın kaynakları arasındaki yeri layıkıyla tespit edilememiştir. Oysa yine Mardin'in Nakşibendiliğin gücü ve düşünsel kökenleri üzerine belirlemelerinden hareketle, İbn Arabi'nin spekülatif düşüncesine karşı İmam Rabbani'de ve Nakşibendilik'te gelişen tarikat anlayışında Türkiye'de pozitivizmin muhafazakâr yapılara sızmasının kökenleri takip edilebilir. Mardin'in tespit ettiği, Nakşibendiliğin "bir ekonomik kalkınma için gerekli her şeye sahip olması" ve "İslâmiyet'in yeni ekonomik arayışlara sevk edilmesi" argümanlarının tekno-muhafazakârlığın kaynaklarıyla ilişkisi üzerinde düşünülmelidir. Şerif Mardin, "Modern Türkiye'de Din", *Türkiye'de Din ve Siyaset*, der. Mümtaz'er Türköne ve Tuncay Önder, İstanbul: İletişim, 1991, s. 103-104.

1990'ların "niceliğin egemenliği" olarak (pozitivist) modernliğe karşı entelektüel mücadele yürüten İslâmcılık akımı iyi bilinir.[40] Zamâne muhafazakârlarına bu tükenmiş mücadelenin merceğiyle bakıldığında, –Tekâsür sûresindeki kelimelerle– "çoklukla övünenler"e dönüştükleri görülür.[41] "Kültür endüstrisi"nin "niteliğin göz ardı edildiği" mantığının kuşatıcı etkisidir bu.

Konunun dini zihniyetlerin niteliğiyle ilgili bir yönü de ayırt edilebilir.[42] Metafizik, ahlâki ve estetik boyutlarıyla ele alınmış bir dinin, *hidayet romanları* dizileri ve filmlerinden çok daha nitelikli üretimlere yol açabilecek bir yorumunun yapılması beklenebilir.[43] Zira aşk, sonsuzluk, bağlanma, sadakat, kurban

40 Bu İslamcıların entelektüel kaynakları arasında tradisyonalist ekolün Türkiye'de en fazla okunan düşünürlerinden biri olan René Guénon'un eserleri bulunmaktadır: *Niceliğin Egemenliği ve Çağın Alâmetleri*, *Modern Dünyanın Bunalımı*, *Doğu ve Batı*. "Niceliğin egemenliği" modernliğe yönelik eleştirileri kristalize eden bir tema olduğundan öncelikle Guenon'a atıf yaptım ama farklı bir yönelişte, İsmet Özel'in hem (teknik akıl anlamında) modernliğe hem de günümüzde tekno-muhafazakârlığın amentüsü haline gelmiş "medeniyetçilik"e egzantrik bir eleştiri yönelttiği *Üç Mesele: Teknik, Medeniyet, Yabancılaşma* (1978) eserinin konumu ve etkisi üzerinde de ayrıca düşünülebilir. Nurettin Topçu'nun daha erken tarihlere giden kapitalist modernleşme eleştirisinin ise 1980 veya 1990 sonrası İslâmcılık'ta güçlü bir karşılık bulduğundan söz edilemez.

41 Tekâsür sûresinin ilk âyeti: "Çoğaltma tutkusu sizi oyalayıp durdu." Mustafa İslâmoğlu, *Hayat Kitabı Kur'an, Kısa Sûreler: Gerekçeli Meal-Tefsir*, Düşün Yayıncılık, 2010. Mustafa İslâmoğlu'nun sûreyi nasıl yorumladığını aktarırsak, az önce işaret ettiğim 1990'lı yıllarda hâkim olan yorum biraz daha açıklık kazanmış olacaktır: "Sûre, 'tutkuyla çoğalma' anlamına gelen adını ilk âyetinden alır... Rivayetler, Mekke'deki iki rakip kabilenin birbirleriyle güç yarışı üzerine indiğini söylese de, sûrenin mesajı her zaman ve mekâna, özellikle de yığma tutkusunun esiri olmuş modern insanadır. Sûrenin ana konusu, modern zamanların en yaygın tutkusu hastalığı olan güç tutkusudur." Benzer bir yorum, tekâsür kelimesini "çoğaltma için ihtirasla çırpınma" olarak tercüme eden, sûrenin "insanlar veya tabiat üzerinde daha güçlü otorite ve kesintisiz bir teknolojik ilerleme için çırpınma saplantısı"nı ifade ettiğini belirten Muhammed Esed tefsirinde de bulunabilir. *Kur'an Mesajı: Meal/Tefsir*, çev. Cahit Koytak, İstanbul: İşaret, 2002.

42 Dini zihniyetlerin niteliğiyle ilgili olarak, tarikatlere ve özellikle Nakşibendiliğe indirgenmiş bir tasavvufi düşünceyi de eklemeli. Tekno-muhafazakârlığın kültürel kaynakları arasında, milli bir dine, Türk İslâmı'na irca edilmiş, tarikatlerde cisimleşen, düşüncenin konusu haline getirilmemiş ve/ya düşünce boyutu budanmış milli ve Sünni bir tasavvuf anlayışı göze çarpar.

43 Alternatif yorumlar için şu klasik eserlere bakılabilir: (Metafizik boyut) Muhammed İkbâl, *İslam'da Dini Düşüncenin Yeniden İnşası*; (ahlâki boyut) Nuret-

gibi sanatsal üretimin konusu olan birçok sorun güçlü bir dini-metafizik muhtevaya sahiptir. Ne var ki, dini forma indirgeyip kültürel kimliğe dönüştüren din telakkisinin bu tür bir yorumu mümkün kılması oldukça zordur. Kaldı ki, formalist ve kurumsalcı tasavvur, uyum, düzen, özerkliğin iptali ve niteliğin göz ardı edilmesiyle tebarüz eden "kültür endüstrisi"nin teolojik düzeyini oluşturur.

Neticede asıl sorulması gereken, tekno-muhafazakârlığın dünyayı bir araçlar toplamına indirgeyen *ratio*'sunda düşünce ve sanatın kaçıncı öncelik sırasında yer aldığı veya bu *ratio*'nun "nitelik"li bir düşünce ve sanata ne kadar elvereceği sorusudur. Buradaki tekno-*logic*, "nitelik"çe belirlenen doğaların varlığına inanıştan, doğanın bir nicelikler toplamı olarak anlaşılmaya başlandığı büyük modern dönüşüme geçiş olmaksızın düşünülemez.[44] Şurası açık ki, ne kapitalizmi ne de tekno-mantığı icat eden tekno-muhafazakârlardır. Gelgelelim, ideolojik sorun, muhafazakârlığı bir kültürel korumacılık olarak anlayan (kültürelci) şablonun, bu ideolojinin söz konusu dönüşümdeki çağdaş konumunun anlaşılmasına ket vurmasıdır. Bu şablon, Türkiye'de pozitivist cumhuriyetçilerin yolunu açtığı kapitalizmin en fazla muhafazakâr iktidarlar tarafından güçlendirildiğinin farkına varılmasını da engellemiştir.

Tekno-muhafazakârlık, bürokratik muhafazakârlık ve karşı hegemonyanın politik alanı

Kültürelciliğin sabitleme noktası oluşturarak antagonizmayı "basitleştirmesi" ve politik alanı daraltması ise durumun bir başka açıklamasıdır. Basitleşme ve politik alanın daralması, başka antagonizmalar üreten söylemsel oluşumları içine çekip yutabilecek güçteki Türkiye metafiziğinin "doğa"sıdır. Kül-

tin Topçu'nun *Isyan Ahlâkı*; (estetik boyut) Henry Corbin, *Bir'le Bir Olmak: İbn Arabi Tasavvufunda Yaratıcı Muhayyile*.

44 Bu konuyu farklı yönleriyle analiz eden iki klasik eser için: Alexandre Koyré, *Yeniçağ Biliminin Doğuşu*, çev. Kurtuluş Dinçer, Ankara: Gündoğan, 1994; Jean Starobinski, *Özgürlüğün Icadı ve Aklın Amblemleri*, çev. Haldun Bayrı, İstanbul: Metis, 2012.

türelciliğin antagonizmayı ve politik alanı yalınkat kılmasını aşma iradesi taşıyan bir karşı-hegemonik politik alanın inşası (girişimi), aynı zamanda, Mannheim'ın "politik alanın üzerini idari olguyla örtme çabası" olarak tanımladığı "bürokratik muhafazakârlık" ve onun Türkiye'deki temsilcisi sayılabilecek Kemalizm'le bir hesaplaşmayı da içermelidir.[45] Bu durumda, Türkiye'de Kemalizm'in "bürokratik muhafazakârlık" açısından ele alınabileceğine yönelik fikri müdahalenin nüvesi olarak Mehmet Ali Aybar'ın düşüncesine yönelelim. Aybar, merkeziyetçi örgütlenme biçimleri ve bürokratik mekanizmanın emekçileri "küçük bir azınlığın boyunduruğuna sokma" eğilimi bağlamında hem bürokratik sosyalizm deneyimlerini hem de Türkiye'nin özgül deneyimini ele alır. Aybar'a göre, 19. yüzyılda ekonomik düzen değişmesine rağmen, "bey takımı" ("egemen sınıf") siyasal gücü elinde tutmaya devam etmiş ve bu Cumhuriyet döneminde de değişmemiş; bilâkis devletçilik politikası ile "bey takımı" ekonomiye gene "el atmıştır." Türkiye'nin toplumsal tarihinde bürokrasinin ("bey takımı") özgül fonksiyonu, sadece devlet çarkını çalıştırmakla kalmayıp "egemen sınıf" özellikleri göstermesidir.[46]

---

45 "Bürokratik muhafazakârlık" "politikayla ilgili problemleri idari bilimlerle bağlantılı problemlere dönüştüren", "politika yapma ile idarî öğretiyi aynı kefeye koyan" "hukuki ve idari bir düşünce tarzı"dır. Bürokratik muhafazakârlığın toplumsal taşıyıcıları, modern tarihin ilk önemli bürokratik deneyimlerden biri olan Prusya bürokrasisi ve "bürokratik Prusya entelijansiyası"dır. Mannheim, *İdeoloji ve Ütopya*, s. 141-143.

46 "Sosyal açıdan bey takımı, Frenklerin bürokrasi diye adlandırdıkları sosyal grubun yaptığı görevi yapar. Yani devlet çarkını çalıştırır. Ama bizim bey takımı, Osmanlı'dan beri *egemen bir sınıf niteliği* gösterir... Bir egemen sınıf niteliği gösterdiği için batının bürokrasisi ile bir tutulamaz... Demokrasi ve sosyalizm için sürdürülen savaşımda en büyük engel bu devlet felsefesiyle beslenen güçlerdir... Türkiye'de demokrasi denemeleri... "bey takımı"nın kanatları ile burjuvazi arasında hakemliğini gene bey takımının yaptığı bir maç olarak görülmüştür... Bundan alınacak ders olsa gerek: Bey takımının gücüne karşı, ancak emekçilerin oluşturacağı siyasal güçle karşı çıkılabilir. Ve bey takımının örgütlü, uyanık gücüyle ve demokrasiye sahip çıkılarak, demokrasi, günlük yaşamımızda uygulanır hale getirilerek son verilebilir. Bu "sivil toplumun" oluşmasını sağlayacaktır. "Sivil toplum" ve yaygın demokrasi içinde ise burjuvaziyi hizaya sokmak ve kalkınma planlarının gereklerini yerine getiren bir sınıf olarak işlev görmesini sağlamak olanağı bulunur." Uğur Mumcu, *Aybar ile Söyleşi: Sosyalizm ve Bağımsızlık*, İstanbul: Tekin, 1993, s. 154, 25, 190, 185. Bu pa-

Aybar'ın özgürlükçü sosyalist yorumuna ek olarak, "bürokratik muhafazakârlık"la ifade edilen siyaset sosyolojisi olguları, radikal bir biçimde İdris Küçükömer tarafından çözümlenmiş ve bir Türkiye toplumsal tarihi okumasının merkezi teması haline getirilmiştir. Küçükömer'e göre, bu tarihe damgasını vuran olgu, *"Batıcı-laik bürokrasi"*nin toplumsal-siyasal formasyon olarak merkezi konumudur. Oysa Batı'da devletin sınıfsal yapısı açıkça görülebilirken, "ellerine geçirdikleri artık ürünü tekrar üretime yatırarak bu yoldan bir artık ürün elde edebilecek bir sınıfa dönüşemeyen" "Batıcı-laik grup"un sınıfsal yapısı belirgin değildir. Batıcı grup, Osmanlı ve Türkiye tarihinin özgüllüğü içinde, "Batıdaki kategorik tarihi gelişme modeline ters düşen bir yönde", "üretim güçlerinin daha süratli gelişimini engellemiştir... Bazı dönemlerde –özellikle Tanzimat'ta– açıkça üretim güçlerinin azalmasına, hattâ tasfiyesine dahi sebep olmuştur." Küçükömer, özgül gelişimi gereği "halka karşı" olan bürokrasinin tarihi konumu ve rolünü belirlerken, 1950'lerde Peyami Safa'nın sol-Kemalistler'e karşı kullandığı "devrim yobazı" deyişine başvuracak kadar ileri gider: "Tabandaki büyük halk kitlelerinin tarihi gelişimi iyi bilinmedikçe, onlara gerici, yobaz, karşı devrimci demek kolay, fakat yanlış bir tutumdur. Üretim güçlerini, emekçi büyük halk kitlelerinin mutluluğunu mutlak ve nisbi olarak artırıcı bir yönde geliştirmedikçe, batıcı laik bürokratlara da devrim yobazı denebilir."[47] Nihayetinde Küçükömer, 1950'lerin laik-anti laik kavgasının kültürelci atmosferine ait olan "devrim yobazlık"ını, kültürelciliğin etkisinden kurtararak, toplumsal-siyasal bir formasyonun kendiliğinden ideolojisi gibi yorumlamıştır.

Düzenin Yabancılaşması, bu anlamıyla, –biçim olarak bu şekilde formüle etmemiş olsa bile– bürokratik muhafazakârlığa dair ilk eleştirilerden ve Türkiye'de kültürelciliği aşmaya yönelik önemli girişimlerden biridir. Daha önce, Türkiye metafi-

sajdan, Türkiye'de "sivil toplumcu" düşüncenin çıkış noktasının, bürokratik muhafazakârlığın toplumsal-siyasal olgularının eleştirisi olduğu sonucuna varılabilir.

47 İdris Küçükömer, *Düzenin Yabancılaşması: Batılılaşma*, İstanbul: Ant, 1969, s. 140.

ziği, Türkiye'nin ruhu ve tarihsel blok gibi terimlerle ifade ettiğim formasyon, Küçükömer'e göre "temel çelişki"nin ortaya konulmasına mani olan ideolojik bir konumlanmaya dayanmaktadır: "Bu iki akımın (batıcı-medeniyetçi-laiklik ile doğucu-islamcılık) çekişmesi, kaçınılmaz olarak, tali ve daha çok ideolojik konumlar üzerinde süregelmiştir. İşte bu tali çekişmeler zaman zaman son derece şiddetli de olmuştur. Temel çelişkinin belirlenmesini ve çözümünü günümüze kadar engelleyegelmiştir."[48]

Bürokrasinin üretim güçlerinin gelişmesine engel olan bir toplumsal-siyasal sınıf olduğu varsayımıyla Kemalizm'i eleştiren sosyalist ve Marksist düşüncelerin ağırlık kazanması da 1970'lerin sonundan itibaren gerçekleşmiştir.

Kemalizm'in bürokratik muhafazakârlığı, modern sosyolojik düşüncenin ortaya çıkışında başrolü oynayan "düzen" ilkesiyle de izah edilebilir. Kemalist ideolojinin kaynaklarından biri olan pozitivist sosyoloji, muhafazakârlığın bu çekirdek ilkesiyle örtüşür ve Kemalist "kozmetik devrimcilik"in nedeni haline gelir.[49] Bu terimle, toplumsal, ekonomik, siyasal yapıları köklü bir biçimde dönüştürmeksizin, varolan düzeni sarsmadan yapılan birtakım değişikliklere işaret edilmektedir. Pozitivizmin diğer temel ilkesi "ilerleme" de, kültürel ilerleme biçiminde anlaşılır ve genel olarak dönemin burjuva hukukunun adaptasyonuyla kültürel reformlara karşılık gelir.

Bürokratik muhafazakârlığın genel tanımı, Mannheim'ın "hukuki ve idari bir düşünce tarzı" nitelemesinin de gösterdiği gibi, belli bir siyaset yapma tarzına işaret eder: Toplumu yasalar ve yönetmeliklerle dönüştürme anlayışı.[50] Türkiye'deki de-

48 Küçükömer, *Düzenin Yabancılaşması: Batılılaşma*, s. 12.

49 Taha Parla, *Türkiye'de Siyasi Kültürün Resmi Kaynakları*, cilt 3, İstanbul: İletişim, 1995. Bu "devrim" anlayışının başka bir açıklaması, bürokratik muhafazakârlığın "her rasyonelleştirilmiş düzenin sadece belli bir düzen... olduğunu algılayamaması"dır. Mannheim, *İdeoloji ve Ütopya*, s. 141.

50 "Her devrim durumunda çözümü, politik olanla kendi alanında karşı karşıya gelme eğilimden çok kararnamelerde araması şaşırtıcı değildir." Mannheim, *İdeoloji ve Ütopya*, s. 142. Türkiye'deki toplumsal-siyasal kökenleri için: Şerif Mardin'in çalışmaları. Özellikle: *Türkiye'de Toplum ve Siyaset*, der. Mümtaz'er Türköne ve Tuncay Önder, İstanbul: İletişim, 2013.

neyiminde ise, bürokratik muhafazakârlığın bu formalist özüne onunla zorunlu olarak çatışmayan başka bir özellik eklenmiştir: Toplumsal dönüşümü kültürel bir dönüşüme ve kültürel dönüşümü de laikliğin burjuva radikalizmini temsil eden Fransız türüne indirgeme.

Böyle tanımlandığında, günümüzde bürokratik muhafazakârlığın tarihsel rolü ilk bakışta misyonunu tamamlamış gibi görünüyor. Gelgelelim, bürokratik muhafazakârlık, Türkiye'de taşıyıcısı olan siyasi partinin "kötü muhalefeti" ve askeri vesayetin rolünün azaltılmasıyla ortadan kalkmayacak kadar güçlü temellere sahiptir.[51] Bu yönde bir gelişme, Türkiye'nin kültürelci tarihsel blokunu dönüştürecek karşı-hegemonyacı toplumsal-siyasal oluşumlara kopmaz bir biçimde bağlıdır.

Aslına bakılırsa, Gezi Olayları'na kadar, CHP ve ulusalcı kanadın temel kaygıları şu noktada cisimleşiyordu: "Taksim'e cami yapacaklar", "AVM yapacaklar" gibi bir eleştiri ise ya yoktu ya da eleştirinin ana fikrini teşkil etmeyecek kadar cılızdı. Gezi, ilk olarak, AKP'nin kentsel dönüşüm kisvesiyle yürüttüğü neoliberal uygulamaların tehlikelerine dikkatimizi çekti ve tarihsel blokun kültürelciliğinin dışına çıkmamız gerektiğini açıkça gösterdi. Bu toplumsal-siyasal olayda konum alan "anti-kapitalist Müslümanlar"dan bir eylemcinin, sorunu, kültürelciliği tahkim eden Üsküdar-Beyoğlu, Fatih-Harbiye ve Fatih-Cihangir gibi ikiliklerin sorgulanması biçiminde ortaya koyması bu açıdan dikkate şayandır: "Fatih-Harbiye'nin yapısökümü."[52] Bu bildirimi, sürekli yeniden üretilen antagonizmanın ötesin-

51 Ayrıca, Mannheim'ın "mantalite" olarak da tanımladığını hesaba katarsak, bürokratik muhafazakârlığın Türkiye'de Kemalizm'i aşan bir hareket kabiliyetine sahip olduğundan söz etmek de mümkün olabilir.

52 "Anti-kapitalist Müslümanlar: Fatih-Harbiye'nin Yapısökümü", *Express*, Haziran-Temmuz 2013, 136. Zikreden: Gürbilek, "Fatih-Harbiye, Son Durak: Büyük Yarılma", *Sessizin Payı*, s. 87. Fatih-Harbiye metaforunun anti-kapitalist Müslümanların kanaat önderlerinden biri olan İhsan Eliaçık tarafından da 1 Mayıs 2012'de Fatih'ten Taksim'e gerçekleştirdikleri yürüyüşü izah ederken kullanıldığını belirtelim. Ne var ki, İhsan Eliaçık, temel olarak, anti-kapitalist Müslümanların Fatih'ten 1 Mayıs'ın tarihî mekânı olan Taksim'e yürüyüşleri ile Peyami Safa'nın romanındaki "iki dünya arasındaki fark" ve "geçişler"in benzerliklerine dikkat çekmiştir. Oral Çalışlar, "Fatih-Harbiye Hattından 1 Mayıs'a İslâmcılar", *Radikal*, 27 Nisan 2012.

deki bir politik alternatife işaret biçiminde yorumlamak gerekir. Söz konusu alternatifi "karşı-hegemonya"nın terimleriyle okursak: Alternatif, üçüncü durum kabul etmeyen ve gitgide basitleşerek Üçüncü Dünya'daki bölünmeye benzemeye başlayan hegemonyacı antagonizmanın "(toplumsalın nesnelliğini tümüyle ortadan kaldırmayı başaramayacağı için) tümüyle saydam olmadığı"nı varsayar; buna karşı "toplumsalın açıklığı ve belirlenmemişliği"ni ortaya koyar; yeni "antagonizmaların ve mücadelelerin türeyebileceği toplumsal ilişkiler çokluğu"nu gündeme taşır.[53] Fatih-Harbiye'ye karşı gelişen hareketler, Ernesto Laclau ve Chantal Mouffe'un "demokratik devrimin yayılması ve genelleşmesi"ne bağlı olarak değelendirdikleri "yeni antagonizmaların ve politik öznelliklerin ortaya çıkışı" ile yakından ilgilidir. Aynı zamanda "yeni bir ortak duyunun yaratılması"nı mümkün kılacak karşı-hegemonyacı oluşumlar, toplumsalın iki ayrı kampa bölündüğü efektini yaratan hegemonyacı antagonizmaya karşı "antagonizmaların çoğulluğu"nu ve "bunların büyük çoğunluğunun demokratik sürecin derinleştirilmesi için taşıdıkları paha biçilmez önemi" belirlerler. Türkiye'de antagonizmaların "üzerinde oluşturulacakları yüzeylerin *a priori* tanımlandıkları" Fatih-Harbiye sembolizmine karşı, "antagonizmaların ortaya çıktıkları yüzeyleri *a priori* özgülleştirmenin olanaksızlığı"nı varsayan yeni bir siyasal alan çağrısı yaparlar.[54]

Tekno-muhafazakâr İslâm yorumuna karşı gelişmelerin durumu

İslâm'ın tekno-muhafazakâr yorumuna karşı Gezi sonrasında büyüyen toplumsal-siyasal eleştiri dalgası, AKP'ye karşı muhalefetin yeni söylemsel merkezlerinden birini de teşkil etmiştir. Bununla koşut bir biçimde, muhafazakârlık ve kapitalizmi sorgulayan Müslüman yorum çerçeveleri ile sol arasındaki diyalog veya ittifakın koşullarının gelişme gösterdiğini de ekle-

53 Laclau ve Mouffe, *Hegemonya ve Sosyalist Strateji*, s. 163, 180, 198.

54 Laclau ve Mouffe, *Hegemonya ve Sosyalist Strateji*, s. 203, 220, 222.

yelim.[55] Öyle ki, –kırılgan olsa da– ufkunu gösteren yeni ortak duyunun karşı-hegemonya olarak eklemlenebilmesi, bu ilişkilerin durumuyla derinden bağlantılıdır.[56]

Bu bağlamda, tekno-muhafazakârlığa yönelik benzer bir eleştirinin geçen yüzyıldaki en önemli örneklerinden birini temsil eden Nurettin Topçu düşüncesini mukayeseli bir biçimde inceleyelim. Anti-kapitalist Müslümanların söylemlerini Nurettin Topçu düşüncesiyle karşılaştırdığımızda, genel olarak sosyalizan bir vurgu olmasına karşın, "sosyalizm" grubu tanımlayıcı bir çerçeve olarak çoğu zaman açık bir biçimde ileri sürülmez. Nurettin Topçu'nun yazılarındaysa, sosyalizm muhtelif terimlerle ve açık bir biçimde vurgulanır: "18. asır iktisatçılarının ileri sürdükleri bölüşmeci sosyalizm" (büyük ihtimalle "ütopyacı sosyalizm"), "Müslüman Anadolu sosyalizmi", "kooperatifçiliğe dayanan devlet sosyalizmi", "İslâm esaslarına dayanan sosyalist bir ahlâk nizamı", "Anadolu İslâm sosyalizmi" gibi.[57]

Nurettin Topçu'nun milliyetçiliğine karşılık anti-kapita-

55 Anti-kapitalist Müslümanların 1 Mayıs'a iştirakleri ve Gezi eylemliliklerine ek olarak, 2013 yılının Ramazan ayında düzenledikleri, İstiklâl Caddesi'nden Gezi Parkı'na kadar uzanan ve –Yusuf Ekinci'nin ifadesiyle– "İslâmi ve seküler habitusları bir araya getiren" "Yeryüzü Sofraları" "habitusların yakınlaşmasını sağlayan ortak bir tecrübe" oluşturması açısından kayda değer. Yusuf Ekinci, *Müslüman, Proleter, Muhalif: Türkiye'de Anti-Kapitalist Müslümanlar*, Gaziantep Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, Mayıs 2014, s. 151.

56 Laclau ve Mouffe'un terminolojisinden hareket etseydik, söz konusu ilişkiyi diyalog veya ittifak yerine, karşı-hegemonya içinde yer alan birden fazla konum arasındaki ilişkileri ifade eden "demokratik eşdeğerlilik" olarak tanımlamak daha yerinde olabilirdi. Fakat ilişkilerin kişinin ötekiye yönelip kendisine döndüğü "diyalog" mu, genellikle tarafların kendi sabit konumundan vazgeçmeksizin girdikleri bir "ittifak" mı, yoksa Laclau ve Mouffe'un ittifaktan farklı bir anlamda kullandıkları, "her grubun taleplerinin diğer gruplarınkilerle eşdeğerliksel olarak eklemlenerek" "farklı grupların kimliklerini değiştiren yeni bir ortak duyunun yaratıldığı" demokratik eşdeğerlilik mi olduğuna karar vermek için empirik ve spekülatif bağlamda daha ayrıntılı düşünmeli. Bu aşamada, en azından, hegemonik olanın "ittifak"tan ziyade, demokratik eşdeğerlilik olduğu söylenebilir. Şu ihtirazi kayıtla birlikte: Türkiye'de köklü bir yapısı bulunan malûm iki tarafın diyalogsuzluğunu aşmak, farklı grupların tikel mücadelelerinin eklemlenmesiyle oluşacak demokratik eşdeğerliliği işlemekten farklı bir cehd gerektiriyor olabilir.

57 Daha fazla bilgi için: Fırat Mollaer, *Anadolu Sosyalizmine Bir Katkı: Nurettin Topçu Üzerine Yazılar*, İstanbul: Dergâh, 2007.

list Müslümanların ("Allah, ekmek, özgürlük" sloganıyla ifade edilen) özgürlük anlayışında ulus-devletin mantığını sorgulayan eleştirel bir "çokkültürlülük" anlayışı belirgindir. Nurettin Topçu'nun "ezilenler"i, genel olarak "Anadolu insanı", Anadolu köylüsü ve kısmen de işçilerdi. Oysa anti-kapitalist Müslümanlar'da, ezilenler kategorisi, "işçiler, kadınlar, işsizler, sokak çocukları, Kürtler, Aleviler" ve diğer topluluklara doğru genişlemiş; değişimin failini *a priori* belirleyen bir eğilim yerine "demokratik eşdeğerlilikler"i andıran yeni bir tarz ortaya çıkmıştır. Ernesto Laclau ve Chantal Mouffe'un terimleriyle, hegemonik bir politika için toplumsal alanın *iki antagonist kampa ayrılması*na karşı çıkarken, "değişim faillerini, toplumsalın alanındaki etkililik düzeylerini ve ayrıcalıklı kopuş nokta ve momentlerini *a priori* belirlemeye çalışan" geleneksel sol perspektifin sınırlılığına da işaret eden bir yaklaşımdan söz edilebilir.

Anti-kapitalist Müslümanların sıklıkla atıf yaptıkları Ali Şeriati düşüncesinde "şirk dini" ve "Safevi Şiası" gibi terimlerle geliştirilen varolan din anlayışlarının eleştirisi, Nurettin Topçu'nun eserlerinde de oldukça keskin bir biçimde yer alır. Nurettin Topçu'nun İslâm tasavvufunun yorumundan hareketle olgunlaştırdığı anti-kapitalizm ise anti-kapitalist Müslümanlar'da daha rasyonalist bir İslâm yorumuna yerini bırakmış görünüyor. Anti-kapitalist Müslümanların eylemlerine yön veren ideolojik çekirdek, "Allah, ekmek, özgürlük" ve "Mülk Allah'ındır"da toplanır.[58] Farklı anti-kapitalist Müslüman grup-

58 2012'de yayımlanan "Anti-Kapitalist Müslümanlar Gerekçesi"nde şöyle yazar: "Görüldü ki, dine 'lehü'l mülk' (mülk Allah'ındır!) kapısından girilmesi gerekiyordu. Bu kapıdan girince sadece kendi ezilmişliğini değil, tarih boyunca ezilen farklı inançlara ya da kültürlere sahip milyonlarca insanın acılarını da görmeye başladı. İşçiler, kadınlar, işsizler, sokak çocukları, Kürtler, Aleviler ve daha niceleri... Görüldü ki yansıtılan farklı olsa da temelde sorun aynıydı. Mülkü elinde bulunduran azınlık sınıf, tüm dünyayı kendi çıkarlarına hizmet ettiriyordu. Hukuku da, eğitimi de, siyaseti de, dini de kendine hizmet eden araçlar haline getirmişti. Dünyanın bütün müstekbirlerine, kapitalistlerine, zalim diktatörlerine 'lehü'l mülk' denmeliydi. İşte AKM, gençliğin getirmiş olduğu dinamizmle birlikte bu düzenden rahatsız ve bu düzene sözü olan her kim varsa onlarla bütünleşmek ve güç olmak için buluşuyor... Sınırsız ve sınıfsız bir barış yurdu için: Allah, ekmek, özgürlük!" Zikreden: Ekinci, *Müslüman,*

ları birleştirebilen bu çekirdek, Kur'an'daki bazı ayetlerin ortak politik anlam ufku inşa eden tefsiriyle de tamamlanır. Nurettin Topçu düşüncesinde yapısal toplumsal dönüşümü ifade eden "İslâm esaslarına dayalı sosyalizm" ise, bir ahlâk teorisinde temellenir. Metot, bazı ayetlerden sosyalizmi veya anti-kapitalizmi türetmekten ziyade, temel olarak, sorumluluk, merhamet ve ıstırap gibi kavramlarla ahlâk teorisinin genel hatlarının belirlenip bunların gerçekleşebilmesinin sosyalizm koşullarına bağlanmasıdır.

Türkiye sosyalizmi tarihinde devrimcinin pratik ahlâkı üzerinde ciddi bir vurgu olduğu iyi bilinir.[59] Öyle bir vurgu ki, 1980 sonrası sosyalizmden liberalizme geçenler tarafından "feodal" veya sofu bir ahlâk telakkisine işaret ettiği dahi iddia edilmiştir. Gelgelelim, pratiğin soyutlanması, sosyalizm ve ahlâk bağlamında teorik düşünmenin konusu haline getirilmesi hususunda buna muadil bir çabadan bahsetmek güçtür.[60] Elbette Türkiye'de sosyalizmin aktüel başarısızlığının tek nedeni bu tür "iç" nedenler değildir ama eğer sosyalizm bir karşı-hegemonyacı politik irade taşıyacaksa bunun üzerinde ciddiyetle düşünülmesi de elzemdir. Böyle bir girişim, kapitalizmin nasıl işlediğinin bilgisinin onun neden değiştirilmesi gerektiğine dair güçlü ahlâki motivasyonlarla birleştirilmesini amaçlar. Dolayısıyla Güney Amerikalı Kurtuluş teoloğunun deyişiyle bir ruh akrabalığı geliştirir: "Marx'ı okuyarak kapitalizmin nasıl işlediğini anladım. İncil ise bana kapitalizme niye karşı çıkmam gerektiğini öğretti."[61]

Söz konusu girişimi iki temel açıdan ele alabiliriz. İlk ola-

---

Proleter, Muhalif: Türkiye'de Anti-Kapitalist Müslümanlar, s. 65-66.

59 İsmet Özel'in "Yıkılma Sakın"ındaki gibi (1969), felsefi açıdan çok fazla işlenmemiş olsa bile birçok sosyalist devrimcinin paylaştığı bir duyguydu bu: "Köpüren köpürtücü bir hayatın nadasıdır kardeşim/bütün devrimcilerin çektikleri... ölüyoruz, demek ki yaşanılacak."

60 Sosyalist-Marksist teoriden yeterli bir ahlâk teorisi türetilip türetilemeyeceğine dair daha ayrıntılı tartışmalar için: Steven Lukes, *Marksizm ve Ahlâk*, çev. Osman Akınhay, İstanbul: Ayrıntı, 1998. R. G. Peffer, *Marksizm, Ahlâk ve Toplumsal Adalet*, çev. Yavuz Alogan, İstanbul: Ayrıntı, 2001.

61 Aktaran: Cihan Tuğal, "Sosyalizm ve Din: Alternatif Bir Muhayyileye Doğru", *Tezkire*, Türk Solu Özel Sayısı, 2002, s. 67.

rak, "sorumluluk ahlâkı" aracılığıyla karşılıklılık ("ben sana sen bana") ve simetri ("benden sana senden bana") ilkelerinin aşılması. İsmet Özel'in "Yıkılma Sakın"ında ıstırap, heroik bir iradenin anlatımı olarak karşımıza çıkar: "Zorlu bir kış geçirdim, seninki gibi neftî/acıktım, bitlendim, bir yerlerim sancıdı/ sökmedi ama hoyrat kuralları faşizmin."[62] Burada Nâzım Hikmet'in "Tahirle Zühre Meselesi"ni de hatırlayalım: "Yani sen elmayı seviyorsun diye/elmanın da seni sevmesi şart mı?/yani Tahir'i Zühre sevmeseydi artık/yahut hiç sevmeseydi/Tahir ne kaybederdi Tahirliğinden?" Bu dizeleri kişisel ilişkilerle sınırlandırılmış bir aşkın ifadesi olarak okumak çok eksik bir yorum olur. Söz konusu olan, İkinci Yeni'deki veya Michael Hardt ve Antonio Negri'nin "nihai aşk eylemi" içindeki, klostrofobik burjuva aşk telakkisine karşı genişletilmiş bir aşk kavramıdır.[63] Nâzım Hikmet'in dünyevi-toplumcu özdeşleşmesini Nurettin Topçu'nun mistik-toplumcu feragatıyla eşitlemek doğru olmasa da, "mukaddes ızdırap" ile "sen elmayı seviyorsun diye/elmanın da seni sevmesi şart mı?" dizesinde ortak olan, devrimci bir ahlâk için liberal karşılıklılık/mütekabiliyet ilkesinin ötesine geçilmesi yönünde bir çağrıdır.

İkincisi, anti-kapitalist Müslümanların "mülk Allah'ındır!" mottosuyla Nurettin Topçu'nun ıstırap ve sorumluluk mefhumu bağlamında, ıstırabı mülkten feragat olarak anlayan Hıristiyan kurtuluş teolojisini zikredebiliriz. Bu tür bir yaklaşımı, modern sosyo-politik terimlere kapitalizm eleştirisi olarak,

---

62 Bu heroik-iradeci dil, 1980 sonrasında liberalleşen sosyalistler tarafından "lümpenlik"e veya kahramanlık kültüne indirgendi: "Bizim gibi Üçüncü Dünyalılar veya Doğulular'ın elinde sosyalizmin böyle bir kahramanlık ideolojisine dönüşmesinden başka bir şey beklenemezdi." Bu iddiayı ileri sürenlerin günümüzde sosyalizmle ilgilerinin kalmamasına –kimilerinin bunu açıkça itiraf etmesine– dikkat çekelim.

63 "Modern aşk kavramı, neredeyse tamamen burjuva çifte ve çekirdek ailenin klostrofobik kutusuna kapatılmıştır. Aşk tamamen özel bir olgu haline gelmiştir. Daha cömert ve sınırsız bir aşk kavramına ihtiyacımız var... Aşkın buradaki anlamı, geniş ilişkilenmelerimizin ve sürekli ortaklaşmamızın bize getirdiği mutluluktur... Eğer aşkı siyasal bir zeminde kavrarsak, yeni insanlığın yaratılmasını da *nihai aşk eylemi* olarak görmemiz gerekir." Michael Hardt ve Antonio Negri, *Çokluk*, çev. Barış Yıldırım, İstanbul: Ayrıntı, 2004, s. 365, 369.

hem sömürü hem de tahakküm açısından, tercüme çabaları söz konusudur.[64]

Istırabın heroik ve iradeci dili, sosyalizmi nesnel çözümlemenin dünyasından uzaklaştırarak "yabancılaşma" odağına doğru çeker. Kurtuluş teoloğunun sözünü hatırlarsak, bu müdahale kapitalizmin neden başka bir sistemle değiştirilmesi gerektiğine yönelik güçlü motivasyonları yabancılaşma uğrağında seferber eder. Böylece, sosyalizme, kahredici bir romantik-anti kapitalist muhteva kazandırılmış olunur ki, hem kapitalizme karşı güçlerin sosyalist bir hegemonyaya eklemlenmesi hem de kapitalizm neden yıkılmalı sorusuna ahlâki-iradeci bir motivasyon sağlanması açısından hiç de önemsiz sayılmaz. Benzer bir biçimde, Antonio Gramsci'nin Marksizmi, gücünü, özgünlüğünün yanı sıra, İkinci Enternasyonal'in "tarihin demir yasaları" fikrine dayanan nesnelciliği ve pozitivizmine karşı iradeci ve anti-pozitivist bir damara sahip olmasından da alır.[65] Gramsci, devrimci geçiş için "sivil toplumun işlenmesi"nden söz ettiğinde, kastettiği devrimci çabada iradeciliğin payı belirgindir.

Yine de genel olarak bakıldığında, radikal iradeciliğin riski olarak tanımlayabileceğimiz bir eleştiri kategorisini hazırda bulundurmanın da belli faydaları vardır. Radikal iradecilik, genellikle "sınıf" ve "sınıf çatışması" gibi terimleri nesnelci çözümlemenin unsuru olarak hor görüp reddetme eğilimindedir. Heroik-iradeci dil, sosyalizmin "sıcak" akımıdır fakat bunun sosyalizmin "soğuk" akımından tamamen koparılması sosyalizmi tek yanlı hale getirir ve iradeci bir dönüşüm stratejisine indirgeme tehlikesi taşır. Fatih-Harbiye'ye karşı hegemonyadaki farklı politik öznelliklerin *yeni ortak duyu*'su veya genel ola-

---

64 Örneğin Stanislas Breton: "Hıristiyan mülkten feragat doktrininin modern 'sosyo-politik' terimlere iktidar eleştirisi olarak tercüme edilebileceğini düşünüyorum." Richard Kearney, *Dialogues with Contemporary Continental Thinkers: The Phenomenological Heritage*, Manchester University Press, 1984, s. 97. Kurtuluş Teolojisi hakkında: Michael Löwy, *Marksizm ve Din: Kurtuluş Teolojisi Meydan Okuyor*, çev. İrfan Cüre, İstanbul: Belge, 1996.

65 Daha fazla bilgi için: Löwy, *Dünyayı Değiştirmek Üzerine: Karl Marx'tan Walter Benjamin'e Siyaset Felsefesi Denemeleri*.

rak söylendiği gibi "İslâm düşüncesi ve sol" arasında bir diyalog olacaksa bu tür teorik çatlaklar üzerine önemle eğilmek gerekir. Kapitalizmle mücadelede ("nesnel") eleştirinin yerini kahretmenin alması örneklerinden biridir ki, bunun tek başına yeterli bir anti-kapitalist mücadele metodu olduğu son derece kuşkuludur. "Sınıf"ın üzerinde yeniden düşünebiliriz; onun eski kullanımlarını da sorgulayabiliriz ama kapitalizmi sınıf gibi bir analitik ve politik araç olmaksızın eleştirmek "kadın"sız feminizm gibi bir şey olur herhalde.



Tekno-Muhafazakârlığın *Gelişme*'si

Olaydım dünyada ikbali yaver.
– Aşık Sümmani, (1861-1915), *Ervah-ı Ezelde*

Ey milletim, senin hakkında az gelişmiştir, geri kalmıştır gibi söylentiler dolaşıyor. Ey sevgili milletim! Neden böyle yapıyorsun? Neden az gelişiyorsun? Niçin bizden geri kalıyorsun? Bizler bu kadar çok gelişirken geri kaldığın için utanmıyor musun? Hiç düşünmüyor musun ki, sen neden geri kalıyorsun diye düşünmek yüzünden, biz de istediğimiz kadar ilerleyemiyoruz. Bu milletin hali ne olacak diye hayatı kendimize zehir ediyoruz.
– Oğuz Atay, *Oyunlarla Yaşayanlar* (1975)

Avrupalı dostları, acıyarak baktılar ihtiyara ve kulağına "Hayır delikanlı, diye fısıldadılar, sen bir azgelişmişsin."
– Cemil Meriç, *Bu Ülke* (1974)

"Azgelişmişlik", ironi, yerlilik

Tekno-muhafazakâr gelişme/kalkınma söylemi, "fetih"in kapitalist girişime, "miskinlik"in atalete dönüşümüyle yakından ilgili bir karakter sergiler. O halde, bu kelimelerdeki anlam kaymalarını nasıl değerlendirdiysek, bu kez daha deneysel bir üslûpla "gelişme/kalkınma" hakkında düşünelim. *Ervah-ı Ezelde*, *Oyunlarla Yaşayanlar* ve *Bu Ülke* epigraflarından tahmin edile-

bileceği gibi, konumuz azgelişmiş rasyonalite,[1] ironi ve yerlilik sorunlarını da içeriyor.

Gelişme ironileri

Anadolu'daki tasavvufî düşüncenin temalarını devralan *Ervah-ı Ezelde*'nin işaret ettiği "azgelişmiş" rasyonaliteyle birlikte ele alınırsa, Oğuz Atay'ın cümleleri, bir serzenişten çok, ilk bakışta anlaşılması zor, "insanın ancak çarpık bir açıdan kavrayabileceği" ironik bir tutum gibi görünmeye başlar:[2] "...Neden böyle yapıyorsun? Neden az gelişiyorsun?..." İroninin ayrılmaz parçası olan "özmesafe fenomeni", ("dünyada ikbali yaver olamamış", "tutunamamış") "azgelişmiş" kendiliğini başka bir rasyonalitenin konumundan değerlendiren "özne"nin hareketiyle devrededir.

Oğuz Atay, türkünün devamındaki "şu benim bahtımı kara yazmışlar... dünyayı sevenler veli değildir" kısmında teba-

1 'Rasyonalite'yi "araçsal rasyonalite" ile çağrışımı koparmamak amacıyla kullanıyorum. Fakat "uygarlık"ı bir değer olarak ve Batı uygarlığına işaret edecek bir biçimde ele almak yerine "uygarlıklar"ı ifade etmek için kullanan bir tutumda olduğu gibi. Diğer bir deyişle, burada, başka rasyonalite tiplerinin de bulunduğu ve araçsal rasyonalitenin, tarihteki farklı rasyonalite tiplerinden sadece biri olduğu varsayılır. Benzer bir kullanım, Max Weber'in "Batı kültürüne özgü ussallık" ve diğerleri biçimindeki ayrımında veya "farklı rasyonelleştirme biçimleri" kavramında da takip edilebilir: "Değişik yaşam alanlarında ve değişik kültür çevrelerinde çok değişik "ussallaştırma" biçimleri görülmüştür." "Önsöz", *Protestan Ahlâkı ve Kapitalizmin Ruhu*, çev. Zeynep Gürata, İstanbul: Ayraç, 1999, s. 24. Ayrıca, Max Horkheimer da bunu modern araçsal rasyonaliteye karşılık gelen "aklın sadece insan zihnindeki öznel bir yeti olduğunu belirten doktrin" ("öznel akıl") ve "aklın gerçekliğin yapısında bulunan bir ilke olduğunu öne süren teori" (nesnel akıl) ayrımıyla ortaya koyar. *Akıl Tutulması*, s. 56.

2 Søren Kierkegaard, ironi kavramına dair ilk felsefi denemelerden biri olan eserinin "Sokrates'in Duruşunun İroni Olarak Algılanması" bölümünde şöyle yazar: (Sokrates'in) "Dışı her zaman 'öteki' bir şeyi, bir karşıtlığın varlığını çağrıştırıyordu... söylediği her şeyin aslında başka bir anlamı vardı. Dışı ve içi uyumlu bir bütünlük oluşturmuyordu, çünkü dışı içiyle zıtlaşma halindeydi ve insan onu ancak bu çarpık bir açıdan kavrayabiliyordu." *İroni Kavramı: Sokrates'e Yoğun Göndermelerle*, çev. Sıla Okur, Ankara: İmge, 2009, s. 14-15. Orhan Koçak da Kierkegaard'ın Sokratik ironisinden hareketle, Oğuz Atay'ın ironisinin özdeşlikçi düşünceye yönelmiş bir "negatif diyalektiğe dayandığı"nı yazar: "İroni mi Şaka mı", *Oğuz Atay İçin: Bir Sempozyum*, yay. haz. Handan İnci ve Elif Türker, İstanbul: İletişim, 2009, s. 248.

rüz eden rasyonalitenin, –kendi döneminin egemen modernleşme literatürünün belirleyici kelimelerinden biri olan– "gelişme" ile uzlaşmazlığına yönelik "romantik" bir farkındalığa da sahipti:[3] Ne gelişme için olmazsa olmaz kurnaz iyimserlik ("bahtı kara") ne de gelişmenin motoru yüzeysel burjuva sekülerizmi ("dünyalığı sevmemek"). Bu "kaybeden" rasyonaliteyle modernliğe iştirak edilemez. Aslına bakılırsa, *Bu Ülke*'nin soylu bir medeniyetin hüzünlü düşüşüne yönelik telafi edici kültürel yerlilik motivasyonuyla kaleme alınmış satırları, tam da böyle bir ("azgelişmiş") rasyonalite açısından geçerli görülmelidir: "Sen bir az gelişmişsin."[4]

Oğuz Atay edebiyatının problematiği de bununla yakından ilgili bir gerilimde vücut bulmaktadır: Giriş bölümünde Orhan Koçak'tan aktardığım cümlelerle yeniden ifade edersek, Oğuz Atay'ın "zıpçıktı oyunbozan İngilizler"i veya genel olarak modern teknik akıl, her yerden fırlayıverip "Türkiye ruhu"nun sağlam ve huzurlu özdeşliğini bozar. Deyim yerindeyse, "Türkiye'nin ruhu", *Ervah-ı Ezelde*'nin "Batı dünyasından bütünüyle farklı, *irrational*" ruhuyla bir türlü özdeş kalamıyordur.[5] Dolayısıyla, burada, modernleşme sürecindeki "Batılı-olmayan" toplumların "ulusal alegori"leri, gelişme-az-

---

3 Oğuz Atay edebiyatındaki bu gerilimi konu edinen bir yazı için: Nurdan Gürbilek, "Kemalizm'in Delisi Oğuz Atay", *Yer Değiştiren Gölge*, İstanbul: Metis, 1995. Gürbilek, bununla ilgili olarak Oğuz Atay'ın *Günlük*'ündeki şu satırlara atıf yapar: "Batı dünyasından bütünüyle farklı bir görüşü anlatmayı bilmem nasıl becermeli? Bunu hissettiğimi sanıyorum. Bir bakıma "*irrational*" –Batının anladığından ayrı– bir görüş bu... Biz Steinbeck'in pamuk ve şeftali toplayan işçileriyle acı çekeriz. Hamlet'in meselesine katılırız, Platon bizi derinden sarsar. Batılı değerlendirir biz severiz." Oğuz Atay, Sabahattin Ali ve Nurettin Topçu'yu romantik anti-kapitalizm açısından okuma denemesi için: Mollaer, "Türkiye'de Romantik Anti-Kapitalizm", *Anadolu Sosyalizmine Bir Katkı: Nurettin Topçu Üzerine Yazılar*.

4 Modernliği Batı'nın kültürel istilası olarak görmekle, ekonomik-politik-kültürel köklere sahip araçsal rasyonalitenin hâkimiyeti açısından değerlendirmek arasındaki ideolojik fark da bu aralıkta belirir. Bu fark, giriş bölümündeki, "bu ülkede olmak" ve "bu ülkeyi tecrübe etmek" farkıyla belli bir açıdan ilişkilidir. Bu ülkede olmak metafizik bir özneyi temel aldığı ölçüde, modernlik özgül bir rasyonalite biçiminde anlaşılmaktan ziyade Batı kültürel istilasıyla açıklanır.

5 Türk Dil Kurumu Sözlüğü: "Ervah; esk. Ruhlar: *Tozlar altında kalan divanı / Artık ervah okuyup ezberler* – A. N. Asya."

gelişme söylemlerine yerleştirilen ironi öğesiyle, yeniden konumlandırılır.[6]

İroni ve metafizik öznenin tehdidi

Oğuz Atay, bir taraftan *Ervah-ı Ezelde*'de anlatımını bulan "gelişmemişliği", rasyonel hesaplara ve "kararmış rakamlara"[7] hapsedilemeyeni önemsiyordu; diğer taraftansa hakikate dair eski temsil rejimlerinin geçerliliklerini yitirmeye başladığı inancıyla, yeni bir dil arayışı olarak, amacı "romantikliği dengelemek, duygunun sınırlarını çizmek" olan ironiyi kullanıyordu.[8] İşte, tekno-muhafazakâr uyum, düzen, özerkliğin zedelenerek metafizik bir özne ile telafi edilmesi çağında anlaşılması gittikçe zorlaşan acı "ironi."[9] Oğuz Atay, Peyami Safa ve tekno-muhafazakâr-

6 Şunu da belirtmek gerekir ki, ironik yeniden konumlandırma belirli bir politik stratejiye indirgenemez. Orhan Koçak, olumsuzluğu daha üst bir aşamaya çıkarıp olumluluğa dönüştüren Hegel diyalektiğinin kaygılarından azade olan Oğuz Atay ironisinin boyutlarından birinin "herhangi bir spesifik ideoloji ya da durum değil, her türlü sabitlenmiş düşünce ya da nesnellik"i hedeflemesi olduğunu yazar. Tam da bu nedenle, Oğuz Atay ironisi, "çürüttüğü pozisyonlardan hem eksiktir, hem fazla": "Eksiktir, çünkü onların ciddiyetine, ağırlığına ve şiddetine sahip değildir; gerçek çatışmanın alanında onların rakibi olamaz... Ama aynı zamanda, bütün bu katı pozisyonlardan fazladır, çünkü hep öteye geçer; onların zaafını açığa çıkarır; ama onlarla fazla kalamaz; üstlerinden kayıp gider... Atay'ın ironisi, kendisininki de dahil, çeşitli pozisyonların ve durumların yetersizliğini açığa çıkarır; ama... hakkını iade ettiği bir hakikat yoktur." Koçak, "İroni mi Şaka mı", *Oğuz Atay İçin: Bir Sempozyum*, s. 245, 247, 248.

7 "...Geçti çıvgınların, çıbanların, reklamların arasından / geçti tarih denilen tamahkâr tüccarı / *kararmış rakamların* yarıklarından sızarak..." (İsmet Özel, "Amentü").

8 Gürbilek, "Kemalizm'in Delisi Oğuz Atay", *Yer Değiştiren Gölge*, s. 36.

9 Çağdaş muarızlarından birini temsil eden radikal solda devrimci "bilinç"te zayıflama olduğu gerekçesiyle bir orta sınıf habitusu veya stratejisine indirgenen, milliyetçi-muhafazakârlar tarafından bir kültürel yabancılaşma olarak algılanan ironi metafizik öznenin aşındırılmasıdır. Dolayısıyla, ideolojilerin iç "doğru"luk değerinden bağımsız olarak, her iki tarafta da bir doğruluk payı olduğu söylenebilir. Kolektif kimliğin dayandırıldığı metafizik özne aşındırıldığında, ulusal kimlik, sınıf kimliği ve İslâmi kimlik, kendi özdeşliğinde yarılma olmaksızın varolamaz. Brain Fay'in belirttiği gibi, "özmesafe fenomeninin bir örneği olan" ironi, "şeylerin görüntüsü ile oluşu arasındaki çelişkiye işaret eder ve görüntü ile gerçekliği birbiriyle çatıştırır." "Kendimiz Olmak İçin Ötekilere Muhtaç mıyız?", *Çağdaş Sosyal Bilimler Felsefesi: Çokkültürlü Bir Yak-*

ların kahir ekseriyetinin aksine sentezci iyimserliğe de tam olarak inanamadığından, bu çelişkiyi âdeta bir yaşam paradoksu gibi derinden tecrübe ediyordu. Muhafazakâr sentezcilik bölünmüş bilinci(ni) metafizik bir özneyle tahkim ederken; (modernist) ironi "şeylerin görüntüsü ile gerçekliği arasında çelişki"nin ve öznenin kendisiyle özdeşliğinin boşa çıkarılması anlamlarıyla, metafizik öznenin aşındırıldığı, kolaylıkla teskin edilemez karmaşık bir bilince işaret eder. *Roman Kuramı*'nın terimleriyle söylersek: "Öznelliğin kendini tanıması ve böylece geçersiz kılması, ilk roman kuramcıları olan erken Romantizmin estetik felsefecileri tarafından *ironi* olarak adlandırılmıştı."[10] Oğuz Atay külliyatında acının ironi sahnelerinde göz kırpmasının nedenlerinden biri de kavramın içsel biçimine damgasını vuran –öznelliğin kendini tanırken geçersiz kıldığı türden– bir gerilimdir: "Ben Karagöz filan değilim. Herkes birikmiş bizi seyrediyor. Dağılın! Kukla oynatmıyoruz burada. Acı çekiyoruz."[11]

Yer değiştiren "hain" mefhumlar

Cemil Meriç, *Bir Facianın Hikâyesi*'nin girişinde, entelektüel faaliyetin mahiyetini "metafizik birer orospu olup çıkan kaypak, hain mefhumlara ışık tutmaya çalışmak" olarak tanımlıyordu.[12] Yaklaşık yarım asır önce kulağımıza fısıldandığını söylediği kelimeler ise ("sen bir az gelişmişsin") –Herbert Marcuse'ün terimleriyle, "tek boyutlu"– "gelişmişlik" ile "yer değiştirdi"; kalkınma tekno-muhafazakârlığın "hain mefhumlar"ından biridir bundan böyle. Gelişmiş ve sömürgeleştirilmiş yaşam alanlarının bağrında, –"ideolojinin sonu"na benzer bir sesle– *çelişki*

laşım, s. 54. 1990'ların İslâmcısı 2000'lerin yeni muhafazakârı Hakan Albayrak'ın "Kokla Şair"indeki tepki bunun belirtisi ve ironiye yönelik tepkilerin kristalize olmuş ifadesi olarak okunabilir: "...sen Oğuz Atay'da yüzerken / intihar yeyip intihar kusarken / bir çocuk / adam gibi öldü."

10 Georg Lukacs, *Roman Kuramı*, çev. Cem Soydemir, İstanbul: Metis, 2003, s. 81. René Girard ise, romanın "ironik kontrapuanı"ndan "benmerkezci ilenmelerin tekdüze gürlemelerini unutturan" bir hareket olarak sözeder. *Romantik Yalan ve Romansal Hakikat*, s. 126.

11 Oğuz Atay, *Tutunamayanlar*, İstanbul: İletişim, 2016, s. 541-542.

12 *Bir Facianın Hikâyesi*, Ankara: Umran, 1981, s. 2.

veya *paradoks*lar devrinin sonu fısıldanıyor.[13] Çelişki, toplumsal sorunların aşılabilir olduğunu ileri süren diyalektiğin dünyasına aitken, paradoks, akıl yoluyla uzlaştırılan karşıtlıkların aslında yaşamın merkezinde öylece durmaya devam edeceğindeki ısrarıyla tanınan köklü şüphecilik akımlarıyla akrabadır. Dolayısıyla bu ikilinin birbiriyle uzlaştırılması zordur. Gelgelelim, Oğuz Atay'ın eserlerinin büyük ölçüde takipçisi olduğu modernist ironi geleneği, "paradoksun telafi edilemese de tanınabilir bir estetik biçim içinde sınırlandığı" melez bir yaklaşım sunar. Bu yaklaşımda, diyalektik çelişkide olduğunun aksine, "köklü tutarsızlık, çözüme ya da birliğe kavuşturulamaz ama ikili karşıtlıklar halinde tasarlanarak kontrol altında tutulur."[14]

Geç kapitalizm çağının muzaffer ideolojisi olarak tekno-muhafazakârlık, çelişki ve paradoksa olduğu gibi ironiye de tahammül edemez; bunların yerine, düzen ve uyum yanılsamasıyla sunulan tek boyutlu bir gelişmişlik söylemini yerleştirir. Nitekim bu ideolojinin tahkim edilmesindeki en önemli ideolojik aşamalardan biri de, diyalektik çelişkinin toplumsal aşma inancı, paradoksun karşıtlıkların uzlaştırılması şüphesi ve ironinin karşıtlıkların aşılamasa bile sınırlandırılabileceği jestinin ("medeniyetine sahip çıkarken bu birikimi Batının tekniğiyle teçhiz eden") sentezci iyimserlikle altedilmesiyle gerçekleşmiştir.

Tekno-muhafazakârlar, sentezci iyimserliğin asırlık –düşünsel ve uygulamalı– mirasını teknolojist-kapitalist bir çılgınlığa dönüştürdüler; velhasıl *Bu Ülke* doludizgin "gelişiyor."[15] Öte

13 Her iki anlamıyla "ideoloji" marifetiyle: Bir siyasal ideoloji; kültürel ve sosyolojik kullanımlarında hem yatay hem de dikey biçimde işleyen iktidar ilişkilerini merkeze alan ideoloji. Tekno-muhafazakârlığın geç kapitalizmle ilişkisinin bir başka anlatımı bu çifte ideolojik işleyişle açıklanabilir.

14 Steven Connor, *Postmodernist Kültür: Çağdaş Olanın Kuramlarına Bir Giriş*, çev. Doğan Şahiner, İstanbul: Yapı Kredi, 2005, s. 165-166. Connor, böylelikle, "parçalı bir şekilde anlaşılan dünyaya tepki ve *hem* tutarsızlığa sadık kalma *hem de* onu aşma arzusunu temsil eden" modernist ironiyi, "onarılması gereken bir dünyanın yerini onarılamayacak bir dünyanın aldığı" postmodernist ironiden ayırt eder.

15 "Kanal İstanbul" 2011 yılında "çılgın proje" olarak duyurulduktan sonra, aynı retoriğin tekno-muhafazakâr çevrelerde hızla benimsenip yükseldiğine tanık olmuştuk: "İşte Ak Parti'nin Tüm Çılgın Projeleri..." Muazzam propaganda ay-

yandan, metafizik öznenin ikamesine benzer biçimde, iktisadi gelişmenin "bize özgü olana" verdiği zararların belli kültürel müdahalelerle telafi edilebileceği düşünülüyor. Nihayet, Cemil Meriç'in sorusunu tersinden soralım veya Oğuz Atay'ı meşhur ironisi uyarınca yeniden okuyalım: Sorun bir tür çok gelişmişlikten kaynaklanıyor; köklü bir tarihi olan modernleşmenin büyük geleneği ve pratiklerinin tekno-muhafazakârlık tarafından sonuçlandırılmasından neşet eden bir gelişmişlik: "Tekno-muhafazakâr dostları, evet, dediler, sen bir çok gelişmişsin." "Neden çok gelişiyorsun? Niçin bizden ileri gidiyorsun? Bizler bu kadar geri kalmışken ileri gittiğin için utanmıyor musun?"

---

gıtının en önemli parçalarından birini teşkil eden bu siyasal pazarlamanın arka yüzüne dair eleştirel bir muhasebe için: Bülent Duru, "Modern Muhafazakârlık ve Liberal Politikalar Arasında Doğal Varlıklar: AKP'nin Çevre Politikalarına Bir Bakış", *AKP Kitabı: Bir Dönüşümün Bilançosu*, der. İlhan Uzgel ve Bülent Duru, Ankara: Phoneix, 2010.

Gelişme *versus* Poetik: "Niceliğin Egemenliği Çağı"nda Poetiğin Serencamı

> Bu yozlaşma ve maddi zenginliğe yönelik açgözlü çabalar insan ruhunu lekelemişken, sedir yağıyla yağlayıp korumaya ve cilalı servi ağacından sandıklar içinde saklamaya değer şiirlerin yazılabileceğini umut edebilir miyiz?
>
> – HORATIUS, *Ars Poetika* (MÖ. 10-8)

> Şiir Ölüyor mu?.. Niçin şaşıralım ki, bizzat bu sualin hatıra gelmesi bile böyle bir endişeyi haklı gösterecek bir sebeptir. Ve tek başına, çok dikkate değer bir ruh hâletini ortaya koyar... asrımıza mahsus bir rahatsızlık vardır ki, etrafımızdaki havayı şiir için müsait bir iklim olmaktan çıkarıyor... Asrımıza sür'at asrı damgasını vurduğundan beri...
>
> – AHMET HAMDI TANPINAR, "Şiir Ölüyor mu?" (1938), *Edebiyat Üzerine Makaleler*

> *Sana durlanmış kelimeler getireceğim,*
> *pörsümüş bir dünyayı kahreden kelimeler.*
>
> – İSMET ÖZEL, "Yıkılma Sakın" (1969)

Şiir: Muhafazakâr varlığın eski evi

Şiir, tekno-muhafazakârlığın devraldığı kültürel-politik gelenekte çok özel önem atfedilen bir formdur. Klasik muhafazakârlığın öncülerinden Yahya Kemal'in aynı zamanda modern Türk edebiyatının en büyük şairlerinden biri olarak bilinmesi, çağdaş tekno-muhafazakârların ilk siyasi sosyalleşmelerini yaşadıkları *Büyük Doğu* hareketinin Türkçenin "kudretli" şairle-

rinden sayılan Necip Fazıl'a dayanması ve Tayyip Erdoğan'ın 1997'de Siirt mitinginde okuduğu dizeler[1] nedeniyle hapse girmiş olması rastlantılar zinciri gibi görülemez herhalde. Keza 1950 sonrası Türk muhafazakârlığına "reaksiyoner niteliği öne çıkan ve kendini daha çok şiirle ifade eden bir kültürün yükselişi" damgasını vurmuştur.[2] Öyle ki, kamuoyunda iyi tanınan milliyetçi-muhafazakâr bir tarihçi, yakın zamanlarda katıldığı bir TV söyleşisinde, Almanların felsefe yaptıklarını, Fransızların medeni, İngilizlerin pratik, Farsların ise şair olduklarını belirtmişti. Böyle bir stereotipik "ulusal karakter" anali-

1 Ziya Gökalp tarafından yazıldığı iddia edilen dizeler şiirden çok marşa benzeyen "Asker Duası"nın parçası gibidir: "...Minareler süngü; kubbeler miğfer; camiler kışlamız; müminler asker..." Şunu da belirtmek gerekir ki, toplumsal-siyasal düzenin yeniden üretimine odaklanan, şiirsellikten çok metafizik öznenin toplumsal düzen ve uyumunu ifade eden, yaklaşık bir asır öncesinin savaş atmosferini yansıtan bu dizeler Tayyip Erdoğan tarafından Mayıs 2015'teki Siirt mitinginde yeniden okunduğunda öncekinden farklı bir politik bağlamda yer alıyordu. Haziran 2015 seçimleri propagandası kapsamındaki bu konuşmada, Kur'an-ı Kerim hem (seçim meydanında elde gösterilip "ben Kur'an ile büyüdüm; Kur'an ile yaşıyorum" denilerek) siyasi iktidarı haklılaştıran hem de (Tayyip Erdoğan tarafından daha önce meydanlarda Alevi olduğu belirtilerek topluluğa yuhalatılmış ana muhalefet partisi genel başkanı kastedilip "kendi şahsında Kur'an'ın yerinin ne olduğu mâlum" biçiminde bir imayla) ana muhalefeti ortadan kaldırma amacına matuf bir siyasi propaganda aracı olarak kullanıldı; kısa bir süre önce tartışılan 1 Mayıs'a atıfla, Taksim'de kutlama yapmak isteyenler –"Kâbe Arap'ın olsun; bize Taksim yeter" dedikleri iddia edilerek– yekpare ve bütünlüklü bir *Harbiye* grubuna indirgendi. Diğer bir deyişle, erken Cumhuriyet dönemindeki Kemalizm'i kutsama "şiirlerinden" birinde dile gelen "Çankaya yeter bize; Kâbe Arap'ın olsun" dizeleri, bu kültürelci kavganın zorunlu olarak bir parçası olmayan 1 Mayıs'ın meşruiyetini yerlilik ve mağduriyet söylemiyle etkisiz kılmak üzere seferber edildi.

2 "1980'lere kadar hâkim ses, kudretli ve "kabul edilmiş" bir şair olduğu için büyük saygı gören, üstelik *Büyük Doğu* dergisinde yıllardır verdiği kavgayla bir sembol haline gelen Necip Fazıl'ın öfkeli sesiydi. Gidenlerin yeri dolmuyor; 1950'den sonra açılan imkânlardan yararlanarak öğrenim gören "Anadolu çocukları" kültürel altyapıları yetersiz olduğu için, sanat ve edebiyatta yaratıcılık gösteremiyorlardı. Esasen muhafazakâr aileler, ilk bakışta dünya görüşleriyle çelişkili gibi görünen bir dürtüyle, çocuklarını daha çok tıp ve mühendislik gibi alanlara yönlendiriyor, sosyal bilimlere fazla itibar etmiyorlardı. Tarih, Türkoloji, sosyoloji vb. mecbur kalınmadıkça tercih edilmeyen alanlardı. Plastik sanatlar, tiyatro ve bir ölçüde sinema sola terk edilmişti. Az da olsa iyi hikâyeler çıkıyor, fakat romancı yetişmiyordu. Reaksiyoner niteliği öne çıkan ve kendini daha çok şiirle ifade eden bir 'kültür' yükselmeye başlamıştı." Ayvazoğlu, "Türk Muhafazakârlığının Kültürel Kuruluşu", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce, Muhafazakârlık*, s. 530.

zi ve Şarkiyatçı bir ayrımdan[3] mülhem, muhafazakârlığın kuruluşunda, şiirin "sezgili" Doğu'ya, romanın ise "rasyonel" Batı'ya ait formlar olduğu görüşü kendisine bir yer bulabilmiştir. Hatta Türkiye'de 1950 sonrası muhafazakâr kuşakların şiire ve mühendislik bilimlerine yoğun ilgisi dikkate alındığında, Peyami Safa'nın 1930'ların başında kaleme aldığı Fatih-Harbiye ikiliği ve 1950'lerde daha fazla işlemeye başladığı Doğu-Batı sentezinin bu motivasyonlarda yankısını bir biçimde bulduğu ileri sürülebilir.

Estetik kategorilerin kültürelleştirilmesi

Ayrıca, Türkiye'de kültürelciliğin kaynaklarına estetik açıdan bakıldığında, "bizde roman" tartışmalarının da konunun kapsama alanında yer aldığı görülmektedir.[4] İlerleyen sayfalarda Vico'dan itibaren şiir-nesir formlarının tarihselciliğin dönemleştirme anlayışının merkezine yerleştiğinden kısaca söz edeceğim. Türkiye'deki tartışma da şiir ve nesrin farkıyla ilişkili bir fikri hatta yer aldığından, şiirin konumu "bizde roman"la yakından ilgili bir gelişim izlemiştir. "Estetik kategorilerin tarihselleştirilmesi" yönündeki ilke uyarınca romanı modern-burjuva toplumunun formu olarak değerlendiren Marksist estetik anlayışla mukayese edilirse, bu polemikteki radikal tutum almayı *estetik kategorilerin kültürelleştirilmesi* biçiminde okumak mümkündür: *Bu ülke*nin ruhunun soyut, zihinsel ve ana-

3 "Şarkiyatçılığı İstismar Etmek" başlıklı yazıda Edward Said'in kavramının kötüye kullanımının tekno-muhafazakâr kültürelciliğin bir unsuru olarak görülmesi gerektiğini ileri sürüyorum. Bu aşamada ise, Şarkiyatçı söylemin Said tarafından Doğu ile Batı arasında ontolojik ve epistemolojik bir ayrım(laştırma) olarak tanımlandığını belirtmekle yetinelim: (Gibb gibi Şarkiyatçılara göre) "değişmeden kalan şey, 'Doğu' denen bir şey ile 'Batı' denen diğer bir şeyin dokunulmazlıkları varmış gibi görünen bütünlüklü kimlikleridir." Edward Said, "Modern İngiliz-Fransız Şarkiyatçılığının Olgunluk Çağı", *Şarkiyatçılık: Batı'nın Şark Anlayışları*, çev. Berna Ülner, İstanbul: Metis, 2013, s. 269.

4 Bu tartışmanın erken Cumhuriyet'in *Kültür Haftası* dergisindeki bir örneği için: Ahmet Hamdi Tanpınar, "Bizde Roman-I, II" (1936), haz. Zeynep Kerman, *Edebiyat Üzerine Makaleler*, İstanbul: Dergâh, 1977. Daha geç dönemdeki önemli bir örneği için bkz. Cemil Meriç, "Bizde Roman" (1980), *Kırk Ambar, Cilt 1*, İstanbul: İletişim, 2015.

litik kategorilerle anlaşılamayacağına dair popülist tez, belli bir noktada nesrin kültürel uygunsuzluğu ile uç verir. Buna göre, roman efemine ve hastalıklı bir kültürün formudur.[5]

Poetiğin serencamı

Öte yandan, bu aşamada, tekno-muhafazakârlık ve kültür endüstrisi bağlamında yaptığımız gibi, kültür hayatında etkili olan, düzen, uyum, özerkliğin reddi, niceliğin egemenliği, mübadele için üretimin evrensel niteliği uyarınca şeylerin kendine özgü niteliklerinin göz ardı edilmesi, birbirine benzemeyen şeylere özdeş muamelesi yapılması gibi belirleyicileri yeniden zikredebiliriz. Bu düşünce çizgisini, "Şiir Ölüyor mu?" ve *Ars Poetika*'daki gibi düşünmeyi deneyerek sürdürelim. Zira tek-

5 En tipik örneklerinden biri: Cemil Meriç, "Divan Edebiyatında Roman", *Bu Ülke*, İstanbul: Ötüken, 1979. Bu yaygın izlek, konuşmacı ve dinleyici olarak katıldığım bir sempozyumda, muhafazakâr vakıf üniversitelerinden birinde Türk Dili ve Edebiyatı bölüm başkanı olan bir akademisyenin konuşmasında belirivermişti: "Roman bizim bünyemize uygun değildir." Aslına bakılırsa, bu, Batı'nın Doğu'dan bütünüyle farklı bir biçimde şiirde dahi imgelere düzyazısal bir anlam verdiğini ileri süren Hegel'e kadar geri götürülebilecek temel Şarkiyatçı izleklerden biridir. Doğu'nun şiiri ve Batı'nın nesri biçimindeki bir Şarkiyatçı kalıp, bugün Şarkiyatçılık ve postkolonyalizm literatüründe geniş bir biçimde tartışılan Hegel estetiğinde ilk kanonik karşılığını bulmuştur. Hegel, "Dünya-tarihinin nesri ve bu tarihin öznesi olamamış halkların şiiri" kalıbını siyaset felsefesini temellendirdiği bir estetik çerçeve olarak ortaya koyar. (Bu konuyu estetik formların politik formlarla ilişkisi açısından ele alan önemli bir eleştirel örnek için: Ranajit Guha, *Dünya-Tarihinin Sınırında Tarih*, çev. Erkal Ünal, İstanbul: Metis, 2006). Gibb bu Şarkiyatçı kalıbı şu şekilde yeniden üretir: "... bu ırkın gerçek dehâsı spekülasyonda değil aksiyonda yatmaktadır. Türkler ve akrabaları her şeyden önce askerdirler... Ortada başka hiçbir sebep olmasa, tek başına bu sükûn bilmez hayat tarzı, bu insanların kâinat hakkında derin teoriler oluşturmalarına veya basit halk şiirinin ötesinde bir edebiyat geliştirmelerine mânî olmaya kâfi gelirdi." E. J. W. Gibb, "Osmanlı Şiirinin Menşei, Karakteri ve Sahası", *Osmanlı Şiir Tarihine Giriş*, çev. A. Cüneyd Köksal, İstanbul: Köksal, 1999. Said'e göre, Gibb'i 20. yüzyıl Şarkiyatçılığı'nın temsil edici bir figürü haline getiren olgu, "beşeri bilim atılımlarının Şarkiyatçılık cephesindeki dengi" olarak anlaşılabilecek "anti-pozitivist bir tavırla" kültürü bir "bütün" olarak, sezgilerle ve duygudaşlıkla ele almaya dair tutumdur. "Modern İngiliz-Fransız Şarkiyatçılığının Olgunluk Çağı", *Şarkiyatçılık*, s. 170. Bu bağlamda, Batılı bir kültür formu olarak romanın "bizim bünyemiz"e aykırı olduğunu iddia eden kültürelciliğin dayandığı "kültürel bütünlük" görüşüyle Şarkiyatçılığın gelişimi arasındaki benzerlikler daha açık bir biçimde görülebilir.

no-muhafazakâr *gelişme*nin sonuçları hakkında düşünme faaliyeti, *Ervah-ı Ezelde* ve Oğuz Atay'ın *irrational*'i açısından olduğu gibi, Theodor Adorno'nun meşhur spekülasyonuna ("Auschwitz'den sonra şiir yazılamaz") benzer bir ruhla da sürdürülebilir: "Asrımıza mahsus bir rahatsızlık" olarak maddi "gelişme" şiire ne yapar? Söz konusu ilişkinin tekno-muhafazakârlıkla doruğa çıkan "yaratıcılığı engelleyen kültürel kendi içine kapanma süreciyle"[6] nasıl bir ilgisi vardır? Burada sözü edilen, tekil anlamıyla şiir değil, ilk eleştirmenleri olan romantiklerden itibaren araçsal rasyonalitenin karşısına çıkarılan bir fenomenler bütünü olarak "poetik"tir.[7] Poetik olan ise, hakkındaki en şiirsel kitaplardan *Mekânın Poetikası*'nın terimleriyle ifade edilirse, "dinamik bir imgelem felsefesi" (veya fenomenolojisi), "şiirsel düşlem" veya "şiirin imgelem dünyasının" mahiyeti; şiirdeki "yücelme" ve "şiirsel özgürleşme"; bir "yeti" olarak "şiirsellik"; "şiirsel (derin) düşünme" ve "şiirsel duyarlılıkla" anlaşılabilir.[8] Dolayısıyla, sorunun mahiyeti, "niceliğin egemenli-

6 Ayvazoğlu, "Türk Muhafazakârlığının Kültürel Kuruluşu", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce, Muhafazakârlık*, s. 531.

7 Poetik, kelime anlamıyla, İngilizcedeki şiir kelimesinin kökeninde yer alan *poiesis*'le, Martin Heidegger'e göre, açığa çıkma/çıkarma ile ilgilidir: "Poetik-olan, hakikat-olanı, Platon'un *Phaidros*'ta *to ekphanestaton*, yani en saf şekilde parıldayan şey dediği şeyin görkemliliği içerisine taşır. Poetik-olan, her sanata, güzel-olan halinde mevcudiyete-çıkmanın her gizini açışına, bütünüyle nüfuz eder." *Tekniğe İlişkin Soruşturma*, çev. Doğan Özlem, İstanbul: Paradigma, 1998, s. 73, 80.

8 Gaston Bachelard, *Mekânın Poetikası*, çev. Aykut Derman, İstanbul: Kesit, 1996, s. 54, 76, 91, 96, 205, 207. Tanpınar, *Ulus* gazetesinin "Şiir Ölüyor mu?" anketine bir yanıt olarak kaleme aldığı yazısında (1938), şiirin hali pürmelalinden sözederken tekil olarak şiiri kastetmediğini belirtme gereği duyar: "Bunları söylerken asrımızın şâirsiz ve şiirsiz bir asır olduğunu iddia etmiyorum... Fakat hakikaten çok büyük bir mikyaste bir şâir yetişse bile zamanımızın onu derhal tanıyabileceğine kani değilim. Böyle bir şey için suların durulması lazımdır." *Edebiyat Üzerine Makaleler*, s. 23. Poetik olanın mahiyeti ve neyin poetik olduğu spekülatif bir meseledir. Yine de Ziya Gökalp'in tekno-muhafazakârlar tarafından kullanılan dizelerinde görülebileceği gibi poetik olmayanın ne olduğunu tespit etmek daha kolay olmalı. Poetik olana yaklaşabilmek üzere ise Bachelard'ın Baudelaire şiiri yorumundaki (Sigmund Freud'un "okyanussal benlik"ini hatırlatan) "engin", "birlik", "açma", "sonsuz mekân" gibi kelimeleri hatırlayabiliriz: "Ruh hekimi olsaydım, iç sıkıntısına yakalanmış hastaya, kriz başlar başlamaz Baudelaire'in şiirini okumayı, Baudelaire'e özgü bu egemen sözcüğü, dinginlik veren, birlik sağlayan en-

ği çağında" poetiğin serencamı olarak belirlenebilir: Şiirin tekno-muhafazakârlığın temellük ettiği kültürel-politik gelenekte özel bir yeri olmasına rağmen, ya tekno-muhafazakâr gelişme, bütün varlık alanlarının araçsallaştırıldığı; insanlar, şehirler ve toplumun şiirini yitirip markalaştırıldıkları; *patika*lara karşı –ithal ikameci dönemin "baraj" fetişizmini hatırlatan– *otoyol*lardaki gibi, çok boyutlu varlıkların nesirleştirildikleri bir eğilimi temsil ediyor[9] ve bu büyük dönüşümün Türkiye'deki taşıyıcılığını gerçekleştiriyorsa? Burada uç veren çelişkinin çerçevesini "maddi gelişme *versus* poetik" biçimindeki kadim bir sorunsaldan hareketle belirginleştirebiliriz.

Eleştirel bir gelenek: Maddi gelişme *versus* poetik

Maddi gelişmenin bir tür bütünlüğü dağıtıp insanlık durumu olarak anlaşılan şiirle ilgili yeni bir koşul yarattığı çok eski bir düşüncedir. Bu düşüncenin iki veçhesini birbirinden ayırt edebiliriz. İlki, şiirin toplumsal-siyasal koşullarla ilişkisi; ikincisi, şiirin "bütünlük"le irtibatı. Şiirin salt estetik bir kategori olmadığı, paradoksal olarak, *Devlet*'in 10. kitabında –Platon'un Homeros'u sevdiğini ve fakat hakikati daha fazla sevdiğini belirttiği pasajda– şairin siteden kovuluşundan beri iyi bilinir. Jacques Ranciére'e göre, genellikle "sansür" veya sanatın siyaset tarafından yasaklanması bağlamında yorumlanmışsa da, *Devlet*'in ilgili bölümü "sanatın ve siyasetin koşullu niteliğini iyi gösterir" ve reddedişin bizatihi kendisi "sanata özgü olanı cemaatin

---

gin sözcüğünü, önümüzde bir mekân açan, sonsuz bir mekân açan bu sözcüğü çok alçak sesle okumasını salık verirdim." *Mekânın Poetikası*, s. 211.

9 Bu eğilim, poetik olana karşı –Heidegger'in terimleriyle– "çerçevelemenin hükümranlığı" olarak okunabilir. Zira, "gelişme *versus* poetik" bahsinde, tekniğin fiziksel varlığından ziyade çerçeveleyici rasyonalitesine önem atfedilir. Bu boyut açısından bakıldığında: "İnsana yönelik tehdit, ilk elde, tekniğin potansiyel olarak öldürücü makinelerinden ve aygıtlarından gelmez. Esas tehdit, insanı zaten kendi özü içerisinde etkisi altına almıştır. Çerçevelemenin hükümranlığı, insanı, daha kökensel bir gizini-açmaya girmenin ve böylece daha ilksel bir hakikatin çağrısını deneyimlemenin insana men edilebilmesi imkânıyla tehdit eder." Heidegger, *Tekniğe İlişkin Soruşturma*, s. 72.

belli bir varolma tarzına bağlayan konfigürasyon"un belirtisi biçiminde okunmalıdır. Ranciére, "özgül bir zaman ve mekânda mevcut olma biçimleri"nden birinin kovulması jestinin "aslında bizzat siyaseti dışladığı"nı ekler.[10]

Şiir üzerinde düşünmeye yönelik en eski eserlerden biri olan *Poetika*'da ise, bu jeste bir karşılık verilmiştir. Aristoteles, tarihçi ve şairi karşılaştırırken ilkinin olmuş, ikincisinin ise olması mümkün olayları tasvir ettiğini, şiirin tümeli tarihin tikeli vermeye yönelik olduğunu ve şiirin tarihe göre daha felsefi bir formu temsil ettiğini yazar.[11] Aristoteles, mimesis olarak sanat düşüncesinin yanı sıra, sanat eserinin yapısını tanımlarken "bütünlük"e yaptığı vurguyla da, kendisinden sonra şiire yönelik düşünme biçimlerini büyük ölçüde etkilemiştir.[12] Aristoteles'in şiir alanında araştırılacak varlığı, Platon gibi "ideanın varlığı" olarak değil, "sanat eseri denen ontik bütün" olarak belirlemesi,[13] modern dönemde şiir ve bütünlük arasında kurulacak ilişkilerde yankısını bir biçimde bulmuştur.

Bu modern romantik düşüncenin nüvesini, *Ars Poetika*'daki hesaplayıcı aklın şiirin sonunu getireceği öngörüsü oluşturur. Gerçekten, Horatius'un öncü yorumu, modern dönemde şiirin araçsal rasyonaliteye karşı kendine özgü bir form biçiminde kavramsallaştırılmasının entelektüel kaynaklarından biri olarak görülebilir. *Ars Poetika*'da, maddi zenginlik ve sefahat içindeki Roma dünyasında şiirin gerilemesinden duyulan endişeler

---

10 *Estetiğin Huzursuzluğu*, s. 30. Bu uzun ve spekülatif tartışmada, Platon'da "sanat yapıtının amacının yanılsamalar yaratmak olduğu" yorumuna karşı "bütünlüklü bir estetik için gereken materyalin büyük bir kısmını, yani sanatın savunulması ve makul bir eleştirisini Platon'un kendisinin sağladığı" yönünde bir yorum için: Iris Murdoch, *Ateş ve Güneş: Platon Sanatçıları Neden Dışladı?*, çev. Serdar Rifat Kırkoğlu, İstanbul: Ayrıntı, 2008.

11 "Şiir, tarih yapıtına oranla daha felsefi olduğu gibi, daha üstün olarak da değerlendirilebilir. Çünkü şiir, daha çok genel olanı, tarihse tek olanı anlatır." *Poetika*, çev. İsmail Tunalı, İstanbul: Remzi, 1987, s. 30.

12 Aristoteles, sanat eserinin alımlanması bağlamındaki iç bütünlüğünden ve mimetik karakterinden sözeder: "Bir bütün, başı, ortası ve sonu olan bir şeydir." *Poetika*'da bahsedilen şiir "tamamlanmış, bütünlüğü olan bir eylemin taklidi-dir." *Poetika*, s. 27-28.

13 İsmail Tunalı, "Poetika'ya Önsöz" (1960), *Poetika*, çev. İsmail Tunalı, İstanbul: Remzi, 1987, s. 8.

dile gelir: "Şandan başka hiçbir şeye tamah etmeyen Yunanlılara, Musa(lar) doğal yetenek bahşetti, büyük bir belagat verdi. Diğer taraftan Roma gençliği bir miktar paranın nasıl yüzlerce parçaya bölünebileceğinin hesaplama yollarını öğrenmekle meşgul"; "Sen, oradaki, Albinus'un oğlu, şu problemi çöz: Eğer on ikide beşten on ikide bir çıkarılırsa ne kalır? Hadi, çoktan cevap vermiş olmalıydın!" "Üçte bir kalır!" "Aferin evlat, sen kesinlikle yatırımlarını korumayı başaracaksın"; "Şimdi farzet ki on ikide beşe on ikide bir ekliyorum, ne eder?" "Buldum, yarım eder!"; "Bu yozlaşma ve maddi zenginliğe yönelik açgözlü çabalar insan ruhunu lekelemişken, sedir yağıyla yağlayıp korumaya ve cilalı servi ağacından sandıklar içinde saklamaya değer şiirlerin yazılabileceğini umut edebilir miyiz?"[14]

Batı düşüncesinde bu klasiğin birçok mirasçısı vardır ama Hegel felsefesinde, "gelişme *versus* poetik" izleği estetik ve tarih felsefesinin içine doğru bir yöneliş gösterir; aklın tarihsel formları ve estetiğin formlarının bir "Dünya-tarihi" okumasının içinde bütünleştirilmesiyle, tekil anlamıyla şiir yerini belirli bir tarihsel evre veya toplum biçimi olarak tasavvur edilen şiire bırakır. Aslına bakılırsa, Hegel'den önce, şiir ve nesir arasında gelenekselleşmeye başlayan bir ayrımda zamansal öncelik ve/ya kadim olma özelliği zaten şiire verilmiş; nesir şiirin karşısında dünyevi ve modern değerleri temsil eden bir konuma yerleştirilmiştir. İnsanın, yasaların ve dinin asli dilini "şiirsel" olarak tanımlayan Vico ve daha seküler bir yaklaşıma sahip olsa da şiirden nesre uzanan öykünün "tarihsel bir izahat" gerektirdiğini ileri süren Condillac bu konuda uzlaşır. Şiir ve nesir arasındaki ayrımın "Tinin tarihi"ndeki gelişmenin belli aşamaları olarak ele alınması ise Hegel'de gerçekleşir. Hegel'e göre "tinin emeği"nin ilk ürünü şiirin temel özelliği, nesirden farklı olarak, "hakikatin ilk kez sunulduğu" "bütünlük"lü bir evreyi temsil etmesidir.[15]

---

14 Horatius, *Ars Poetika*, çev. Irmak Bahçeci, Eren Buğlalılar, Barış Yıldırım, *Tiyatro Araştırmaları*, 19, 2005.

15 Vico, Condillac ve Hegel'de şiir ve nesir için: Guha, "Tarihsellik ve Dünyanın Nesri", *Dünya-Tarihinin Sınırında Tarih*.

Eleştirel geleneğin bakiyesi

Bir geri dönüş yaparak, *Ars Poetika*'yı "Şiir Ölüyor mu?" ve *Şiir Okuma Kılavuzu*'ndaki cümlelerle birlikte düşünmeye devam edelim: Tanpınar, asrımıza damgasını vuran hızlı gelişmenin çevremizi şiire uygun bir mekân olmaktan çıkardığını söylerken, İsmet Özel, şiiri "bütüne olan özlem" biçiminde kavramsallaştırır.[16] Tanpınar'ın aklında, modern Türk şiirinin zirvesi olarak gördüğü Yahya Kemal'in klasik sanatının yeniden üretilememesi;[17] İsmet Özel'in yaklaşımında ise "tahayyül edilmiş" bir ulusun bütünlüğü sorununun olduğu ileri sürülebilir. Bununla birlikte, ister Tanpınar'daki gibi modern asrın süratine karşı uzlaşmacı bir üslûpla ister İsmet Özel'in bütünlüklü-nostaljik varlık arayışındaki uzlaşmazlıkla ifade edilmiş olsun; ister Hegel'deki gibi ilerlemeci bir tarih anlayışı içinde ister romantik bir ilhamla ileri sürülsün, şiirin imkânlarının daima eski çağlarda bırakıldığı veyahut verili tarihsellikte yitirildiği fikrinin arka planında, erken bir yabancılaşma teorisiyle birlikte, şiirin alelâde bir estetik form değil bir tarihsel evre veya varoluş alanı olduğu düşüncesi ayırt edilebilir.

Tekno-muhafazakâr poetik sefalet

Birbirinden farklı kaynaklara dayanan ve şiiri tikel bir estetik formdan ziyade bir varoluş tarzı, kendine özgü bir rasyonali-

16 "İşte şiir, insan yaşamasındaki bütünlük duygusunun dağıldığı, parça ve bütün kavramlarının birbirine karıştığı zaman ve yerde insanın bir ezgisi, *bütüne olan özlemi* biçiminde ortaya çıkar." İsmet Özel, *Şiir Okuma Kılavuzu*, İstanbul: TİYO, 2014, s. 28.

17 Beşir Ayvazoğlu, oldukça kapsamlı makalesini bir eleştiriyle sonuçlandırır: Muhafazakârlığın kültürel durumunun nedeni, "muhafaza edilmek istenen değerlere, mesela Yahya Kemal'in yaptığı gibi, dışarıdan da bakılmaması"dır. "Türk Muhafazakârlığının Kültürel Kuruluşu", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce, Muhafazakârlık*, s. 531. Söz konusu belirlemede doğruluk payı olsa bile, bu kitapta, bahsedilen kapanmanın –fail merkezli olmaktan ziyade– köklü ve yapısal gelişmelere dayandığını göstermeye çalışıyorum. Ayrıca, burada "dışarıdan bakamama"nın bir nedenden çok sonuç olduğu söylenebilir. Bunun nedenlerine girişte ve önceki denemede "ironi" açısından değinmiştim (Dışarıdan bakamama sorunu, temel olarak ironi yoksunluğuyla, ironi yoksunluğu ise, metafizik öznenin güçlendirilmesiyle yakından ilgilidir).

te, belli bir tarihsel evre veya toplum biçimi olarak değerlendiren düşünsel konumlardan hareketle, tekno-muhafazakârlığın şiirle ilişkisini açıklığa kavuşturabiliriz. Horatius'un mühendis Roma'nın tarihselliğinde, yani, henüz kapitalist temerküzle palazlanan araçsal aklın diğer varlık alanlarını massetmemiş olduğu bir dünyada; Tanpınar'ınsa süratin asrımıza daha güçlü damgalarını vurmadığı 1930'larda yazdığını düşünürsek, bu konuda *Ars Poetika* ve "Şiir Ölüyor mu?"nun ilgili pasajlarındaki halet-i ruhiyede olduğundan çok daha karamsar olmak için geçerli nedenler var demektir. Ancak biri, Heidegger'in *Tekniğe İlişkin Soruşturma*'da ele aldığı Hölderlin dizelerindeki gibi "tehlikenin olduğu yerde kurtarıcı güç de serpilip gelişir" diyebilir mi? Öyle olsa bile, karamsar akıl, bu kez, beklenen kurtarıcı gücün şiirin bir kültürel mağduriyet söyleminin asli parçası kılınmasına dönüştüğünü ekler.[18] Bir kültürel mağduriyetin merkezine taşınan şiir, araçsal rasyonaliteye karşı gelişmelerin estetik formu gibi düşünülen şiirden radikal olarak farklıdır. Tekno-muhafazakâr "kurtarıcı güç", modern kapitalist tehdide karşı poetiğin serpilip gelişmesi değil, daha önce Saffet Murat Tura'dan hareketle belirttiğim, "ne"lik sorunsalının kimlik sorunsalına dönüştürüldüğü, kozmik meselenin hızla tüm-dünyevileştirildiği ve kültürel mağduriyet söyleminin metafizik öznesinin tahkim edildiği bir sürecin parçasıdır. Nihayet, yaşam alanları sömürgeleşmiş, nesirleşmiş ve bütünlüksüz bir ülkede yaşayanların "gelişme *versus* poetik" geleneğinden öğrenebileceği çok şey var: Tekno-muhafazakârlık maddi gelişmesinin bedelini poetik sefaletle öder.

18 Kültürel mağduriyete dönüştürülmemiş şiirin akıbeti ise "zararlı alışkanlıkları teşvik" olarak görülüp –idari açıdan olmasa bile– kültürel-politik olarak sansürlenmektir: "Cumhurbaşkanı Erdoğan, Sigarayı Bırakma Günü'nde verdiği kabulde sigaraya karşı mücadeleyi devam ettireceğini; zararlı alışkanlıkları teşvik eden, müzik, film, roman, şiir tarzı eserlerin arkasında sigara endüstrisinin finansal desteğinin olduğuna inandığını söyledi." 9 Şubat 2016, *Al Jazerra Türk*.

Modernliğin Kültürelleştirilmesinden Tekno-Muhafazakâr Bölünmüş Bilince

Namazı Camide Kıl, Puanları Topla, Ödülünü Kap, Haydi Gençler Camiye!

– 2014 yılında Türkiye'deki farklı camilerde başlatılan bir kampanyanın sloganı

Fakat burada asketizm, her zaman iyiyi isteyen ve her zaman kötüyü –onların anlamında kötü: mülk ve onun tahrikleri– "yaratan" güç olmuştur... bizim burada kapitalizmin "ruhu" olarak adlandırdığımız yaşam biçimlerinin yayılmasının en büyük manivelası olmuştur.

– Max Weber, *Protestan Ahlâkı ve Kapitalizmin Ruhu*

Din görünüşte bu süreçten kazançlı çıkmıştır... ama... (bu süreç, dinin) bütün insanlık için geçerli olduğu düşünülen doğruyla ilişkisinin de yok edilmesi anlamına gelmektedir. Dinin ilkin hizmetkârı olan spekülatif aklın ölümü, dinin kendisi için bir felaket olabilir.

– Max Horkheimer, *Akıl Tutulması*

İrademizi sonsuzlukla birleştirecek yerde, ancak vücudumuza bağlı kuvvetleri arttırma yolunda yürüyoruz. Hareketlerimizin her safhasında bu yolda elde edilen eserin adı tekniktir. Şarklı yaman teknisyendir. O, dinî hayatın iradesi olan ibâdetlerine bile tekniği sokan insandır. Makine tekniğinde şarklı, gelecek asırlarda, Batı'nın çocuklarını muhakkak geride bırakacaktır.

– Nurettin Topçu, *Yarınki Türkiye*

Dini piyasa ve *takva*nın durumu

Poetiğin serencamındakine benzer nedenlerle, hâkim "dini piyasa"nın araçsal rasyonalitenin "soluğu"ndan bağışık kalması da oldukça güçtür. Kapitalist rasyonalite "Takva"yı ve söylemsel pratiklerini etkiler. Karl Marx, Max Weber, Frankfurt Okulu filozofları ve Martin Heidegger'in düşünceleri kapitalizm, araçsal rasyonalite ve teknik hükümranlığın bu etkisini belirleyen eleştirel yorumların teorik kaynakları olmuştur. Konuyu bir Türkiye toplumu okumasıyla ilişkilendirmek üzereyse, iki farklı kaynağı değerlendirebiliriz: Nurettin Topçu düşüncesi ve *Takva* filmi. Nurettin Topçu, Türkiye'de 20. yüzyılın ikinci yarısındaki "dini canlanma"yı "tekniğe ilişkin soruşturma"nın parçası olarak düşünmekte ve yeni teknik rasyonalitenin tezahürü olarak okumakta ısrarlıydı. Bu müdahale, tasavvufi perpspektifi, sosyalist tutumu, araçsal rasyonalite ve teknik hakkındaki soruşturmasıyla ilginç bir eleştirel müktesebat sergiler. Burada bizim için asıl önemli olan ise, eleştirinin, henüz teknik aklın daha sınırlı olduğu 20. yüzyıl ortalarında geliştirilmiş olmasıdır. O halde, Nurettin Topçu'nun terimleriyle, "sonsuzlukla bütünleşmek yerine vücuduna bağlı kuvvetleri arttırma yolunda yürüyen", bir teknik olarak fıkhın ahlâk ve tasavvuf ruhu karşısında zaferiyle "ibadetlerine dahi tekniği sokan", kapitalizmin yarışma, rekabet ve pazarlama tekniklerini kullanan, "düşünceyi günah sayan bir taassuba dayanan" "dini piyasa"nın bugünkü durumu nedir?[1]

---

1 Nurettin Topçu'nun varolan din anlayışlarını eleştirisi için: *Islâm ve Insan*; *Amerikan Mektupları/Düşünen Adam Aranızda*; *Yarınki Türkiye*, İstanbul: Dergâh. Nurettin Topçu'nun ahlâk teorisinin temel kavramı olan "isyan ahlâkı"nı araçsal rasyonalite eleştirisi bağlamında okuma denemesi için: Mollaer, *Anadolu Sosyalizmine Bir Katkı*, s. 26; 60-69. Nurettin Topçu'nun "Şarklı"nın "makine tekniğinde" "Batının çocuklarını muhakkak geride bırakacağı" öngörüsünü –az ileride sözedeceğim– Cemil Meriç'e atfedilen "Olemp-Hira" çatışmasıyla karşılaştırmak ilginç bir girişim olabilir. Burada modernliği Batı'nın kültürel istilası olarak görmekle, ekonomik-politik-kültürel köklere sahip araçsal rasyonalitenin hâkimiyeti açısından değerlendirmek arasındaki farklılık bir başka şekilde yeniden uç verir. Cemil Meriç'in "Olemp-Hira" ikiliğinin, tekno-muhafazakâr kültürelci söylemde "Beyoğlu-Üsküdar", "Fatih-Harbiye" gibi ikiliklerin ruh ikizi biçiminde kullanılmaya devam etmesi de bununla ilgilidir.

Çağdaş "dini piyasa"nın araçsal rasyonaliteyle ilişkisinin çarpıcı temsillerinden biri, Yeni Sinemacılar'ın yapımı olan *Takva* filminde adeta baskın yapar.[2] *Takva*, Fatih'te geleneksel bir dini/asketik yaşamı sürdüren kahramanın aynı zamanda kapitalist girişimleri bulunan tarikatın "hesap" işlerini yönetmek üzere şeyh tarafından görevlendirilmesiyle yaşadığı sosyo-psikolojik gerilimlerin hikâyesidir. *Takva*'nın Muharrem'i şeyhinin bu kararıyla araçsal aklın dünyasına adım atar ama tekno-muhafazakâr sentezcilikte olduğunun aksine karşılaşan iki dünya birleştirilemediklerinden yoğun çelişkiler aşılmaz biçimde açığa çıkar. Bu noktada, sorunun bir "yitik cennet"ten değil zamanın şimdiki halindeki "çığrından çıkmışlık"tan, kültürel bir açıklamayla tüketilebilecek "Batının soluğunun bize gelmesi"nden değil araçsal rasyonalitenin muazzam gücünden kaynaklandığı anlaşılır.[3] Film, –Hegelci– "güzel ruh"un araçsal aklın marifetiyle karşılaşmasıyla yaşadığı trajedinin bir anlatımı olarak da yorumlanabilir.[4]

"Trajedi" terimini –gündelik anlamından ayrıştırarak– özellikle kullanıyorum. Tekno-muhafazakârlığın kültürel iklimi, sadece Hegelci Marksist çelişkinin değil, trajediye dair "dava"nın da konformizm ve sentezcilik lehine kapanıp karara bağlandığı bir uyum dünyasıdır. Burada "takva"yı dönüştüren sosyo-ekonomik koşulları varsayan bir tutumla, araçsal aklın

---

2 Yönetmen: Özer Kızıltan, 2005.

3 Sezai Karakoç'un *Yitik Cennet*'in başındaki metafizik öznenin saflık ve masumiyet arzusunu çok iyi ifade eden cümlelerine atıf yapıyorum: "Adem'le Havva'nın Cennette öncesiz sonrasızmışçasına mutlu bir hayatı yaşadıkları zaman gibiydi hayatımız *Batının soluğu bize gelmeden önce*." *Yitik Cennet*, İstanbul: Diriliş, 2008. Söz konusu saflık ve masumiyet, sonraki yazıda ele alacağım "kültürel mağduriyetin ideolojik ayartıcılığı"nın en önemli ideolojik bileşenlerinden biridir.

4 Tanpınar, *Takva*'dakinden farklı bir bağlamda da olsa, *Beş Şehir*'deki İstanbul bahsinde –girişte sözünü ettiği "hesaplaşma"yla ilişkili bir biçimde– "hepimiz Hamlet'ten daha keskin bir olmak veyâ olmamak dâvâsı içinde yaşıyoruz" diye yazıyordu. *Tutunamayanlar*'ın Selim'i ise, Camus'nün "ontolojik mesele yüzünden ölen kimseye rastlamadım" sözünü okuyunca: "'Biri bu yüzden ölmeli, intihar etmeli', diye bağırmıştı. Ona, kimsenin soyut düşünceler nedeniyle kendini öldürmediğini söyledim. Benim de Camus gibi bir ahmak olduğuma karar verdi."

damgasını dini anlayışların dile geldiği söylemlere nasıl vurduğunu, bunun entelektüel kaynaklarının neler olabileceğini ve "bilinç" açısından hangi sonuçlara yol açtığını tartışacağım.

Araçsal aklın marifeti

Max Weber, *Protestan Ahlâkı ve Kapitalizmin Ruhu*'nun son kısmında, "kapitalizmin ruhu"nun manastırdan ekonomik yaşamın merkezine taşınması ve dünyevi ahlâka egemen olmaya başlamasının "çağdaş ekonomik düzenin teknik ve ekonomik varsayımları üzerine kurulu mekanik-makine üretimine bağlı büyük evrenin kurulmasına yardımcı olduğu"nu yazar. Gelgelelim, modernleri belirleyen bu ruhun kurduğu mekanizma etkisini sürdürüyorsa bile, bundan böyle, "demir kafes"e dönüşen kapitalist-araçsal rasyonalite kendisini dünyaya getiren temele ihtiyaç duymamaktadır: "Bugün onun ruhu (asketizmin ruhu) –kim bilir, belki de en sonunda– bu kafesten kaçmıştır. (Şimdi) mekanik temele dayanan kapitalizmin artık bu desteğe ihtiyacı yoktur".[5] Weber, bunun ardından, kendisini kültürelci olarak tanımlayacak yorumcularının göz ardı ettikleri bir hamleyle, eserin önsözünde "çağdaş yaşamımızın kaderini en derinden belirleyen güç" olarak nitelediği kapitalizmin etkisi yönüne geri döner: "...asketik Protestanlığın toplumsal kültürel koşulların bütünü tarafından, özellikle de ekonomik koşullar tarafından, gelişimi ve özellikleri açısından etkilenişinin biçimi gün ışığına çıkmalıdır."

Kapitalist *ratio*'nun kültürü dönüştürmesi Frankfurt Okulu filozoflarının daha fazla iştigal edeceği bir alan olacaktı. *Akıl Tutulması*, akıldan anlağa, nesnel akıldan öznel akla, spekülatif akıldan araçsal akla, aklın tarihsel fenomenlerini analiz ederken "dinin biçimselleşmesi" sorununu da ele alır. *Aydınlanma'nın Diyalektiği* ise, kültürün yaşadığı dönüşümü –"kültür endüstrisi"nde de gördüğümüz gibi– çarpıcı bir biçimde ayırt eder: "...kültür... çoktan akıldışı hale gelmiş ekonomik sistemin her şeyi kapsayan *ratio*'sunun tarafsızlaştırılmış öğesine

5 Weber, *Protestan Ahlâkı ve Kapitalizmin Ruhu*, s. 155-156.

dönüşmektedir."[6] Aklın biçimselleştiği "akıl tutulması"nda, din birçok örüntü ve fenomenleri açısından bir "toplumsal alet"e benzemeye başlar. Araçsallaşan akıl gibi, din de uyumculuk ve "inatçı olmamak"la özdeşleş(tiril)ir;[7] görünüşteki tepkisel retoriğe karşın, konformist bir bileşene dönüşür.

Tekno-muhafazakâr sentezcilikte değerden bağımsız olarak tasavvur edilen ekonomik-teknolojik modernleşmenin başat ussallık formu araçsal rasyonalitedir: "Araçsal rasyonalite (ise) en bariz haliyle piyasada, üretim sürecinde ve bunların her ikisini de kapsayan kapitalist muhasebe işlemlerinde mevcuttur. Birçok tartışmada, bu akıl biçimi basitçe *per se* (kendiliğinden) rasyonaliteyle özdeşleştirilir."[8] Dolayısıyla, Weber'in ve Frankfurt filozoflarının analizlerinin temellerinden birini oluşturan Marx'ın düşüncesindeki "piyasada türetilen kavramların modern toplumsal hayatın bilincini ve özbilincini örgütlemede çok büyük bir rol oynadığı"[9] argümanına geri götürülebilecek egemen bir rasyonalite biçiminden sözediyoruz.

"Güzel ruh"a karşı

Tekno-muhafazakâr din anlayışına genel bir bakış, araçsal rasyonaliteden bağışıklık bir yana dursun, dikkat çekici bir uyarlanmayı gösterir. Tekno-muhafazakâr ruhun, eylem, temsil ve "aktüel varoluş"tan kaçınan –Hegelci– "güzel ruh"un zıddı bi-

---

6 Max Horkheimer ve Theodor W. Adorno, *Aydınlanmanın Diyalektiği: Felsefi Fragmanlar I*, çev. Oğuz Özügül, İstanbul: Kabalcı, 1995.

7 Horkheimer, *Akıl Tutulması*, s. 60.

8 Ross Poole, "Kapitalizm: Aklın Gücü", *Ahlâk ve Modernlik*, çev. Mehmet Küçük, İstanbul: Ayrıntı, 1993, s. 59.

9 Poole, "Kapitalizm: Aklın Gücü", *Ahlâk ve Modernlik*, s. 47. Poole'un belirttiği gibi, Marx'ın "kapitalizmi mahkûm ettiği gibi selamladığı" da çokça iddia edilmiştir. Poole, Marx'ın savının "kapitalist üretim tarzının kendi değerlerini yaratma derecesini azımsadığı"nı savunur. Fakat yine de, *Komünist Manifesto*'nun ilk bölümünde yer alan, kapitalizmin toplumsal taşıyıcısının "kendi suretinde bir dünya yarattığı" savı böyle bir düşüncenin nüvesinin mevcut olduğunu gösterebilir. Karl Marx ve Friedrich Engels, *Komünist Manifesto*, çev. Nail Satlıgan, İstanbul: Yordam, 2015, s. 46.

çiminde karakterize olması da bu sürece hızlandırıcı bir ideolojik aşı yapar. Tekno-muhafazakâr ruh, 1980 sonrası palazlanan ve eşitlikçi toplumsal değişim ideolojilerini arkaik ("dinozor") fenomenlere indirgeyen neo-liberalizmin muzaffer söylemini kapitalist büyüme ve teknolojik ilerleme retoriğiyle kendisine mal eder.[10] Hatta bir tür "güzel ruh"u koruma niyeti sergileyen klasik muhafazakâr ruh dahi pragma doğrultusunda (Abdülhak Şinasi Hisar'ın *Boğaziçi Medeniyeti*'nin *Kanal İstanbul*'a, tarihi şehrin bir marka ve proje nesnesi olarak metropole dönüşümü örneğindeki gibi) ileri doğru atılır; tekno-muhafazakârlığın hegemonyasına eklemlenir. Tekno-muhafazakâr ruhun "güzel ruh"tan tiksintisiyle verdiği söylev, özbilinçli araçsal rasyonelliğin anti-romantik ve realist halet-i ruhiyesinden kotarılmıştır: "Çağımızın yazgısının özelliği rasyonalizasyon ve dünyanın büyüsünün bozulmasıdır"; "çağın yazgısını erkekçe karşılayamayan kişi için söylenecek söz şudur... sadece ve sessizce geriye çekilsin."[11] Tekno-muhafazakâr ruhun, devşirdiği bu ideolojik manivela ile, çağın yazgısını sorgulayan ruhları sessizleştirip geri çekilmeye ikna (etme) araçları olduğu gibi zor araçları da bulunmaktadır.

---

10 Siyasal iktidarın "kanaat teknisyenleri"nin kümelendiği yayın organlarında "güzel ruh" karşıtı özbilinçli bir atılımı takip etmek mümkün. Gezi olaylarının ardından yazılmış ve tekno-muhafazakârlığa karşı muhalefetin "güzel ruh"undan "tiksinen" bir yazı: "Solcuların 'Güzel Ruhları'ndan Tiksinirim", *Yeni Şafak*, 31 Temmuz 2013. Hatırlatmak gerekirse, Türk sağının en belirgin özelliklerinden biri olan bu icraatçı söylem, bir seçim sloganına da dönüştürülmüştü: "Onlar konuşur; AK Parti yapar!"

11 Max Weber, *Sosyoloji Yazıları*, çev. Taha Parla, İstanbul: İletişim, 2004, s. 234. Bu pasajda, Weber'in araçsal aklı farklı amaçlar açısından tarafsız bir konumda sergileyen yönünün görüldüğünü söyleyebiliriz. Fakat Poole'un da belirttiği gibi, "kendi kapitalist rasyonalleşme açıklamasında, bu rasyonalleşmenin yöneltildiği belli yeğlenen amaçlar olduğu düşüncesi üstü örtük olarak mevcuttur." *Ahlâk ve Modernlik*, s. 60. Burada, Hegel'in "güzel ruh" eleştirisi ve Weber'in mistik anti-politik tavrı eleştirisinin aynı zamanda bir Hıristiyanlık eleştirisi içerdiğini belirtelim. Tekno-muhafazakârın "güzel ruh" tiksintisi, bu anlamıyla, ileride ele alacağım "kimlik İslâmı"yla örtüşür. Bu bağlamda, "güzel ruh"a yönelen yarı alaycı tepkilerin, tekno-muhafazakârın kültürel-politik kaynaklarında daima varolan "tüccar peygamber"in devamı olup olmadığı da ilginç bir söylem analizinin konusu olabilir.

Araçsal aklın damgası

Tekno-muhafazakâr din anlayışının "özgünlük"ü, muhafazakâr çekirdekte verili "toplumsal kurum olarak din" anlayışının geç kapitalizmde yeni bir "dene ve gör" pragmasıyla taçlandırılmasıyla tebarüz eder. Giovanni Sartori'nin empirizm ve pragmatizm arasındaki "yer değiştiren sınır" belirlemesi açısından bakıldığında,[12] tekno-muhafazakârlığın klasik muhafazakârlık karşısındaki konumu, pragmatik aklın ("dene ve gör") deneysel akıl ("bekle ve gör") veya Amerikan pragmacılığının İngiliz deneyciliği karşısındaki pozisyonuna benzer.

Araçsal rasyonelliğin tekno-muhafazakâr din anlayışına vurduğu damga, Türkiye'de 1950 sonrasında muhafazakârların "din özgürlüğü" olarak desteklediklerı gelişmelere yeni bir atılım kazandırılmasında görünür hale gelir: Tekno-muhafazakâr din anlayışında, ibadet için puanlar toplanıp ödüller kapılır; siyer okuyanlar yarışmada umre ve otomobil kazanır; camiler metropollerin marka değerini arttırır; miskinler loser, fetih ve cehd kapitalist girişim, fatih ve mücahitler yeni kapitalistlerdir. Puan, ödül, yarışma, kazanç, marka, dini rövanşist bir mantığın derekesine indirgeyen daha fazla kimlik belirtisi cami ve İslâmi gösterge, belirli bir amacı (namaz kılmak veya camide namaz kılmak) gerçekleştirmek için piyasa mantığından ödünç alınmış retoriğin ustalıkla kullanılması; kaba ama derin bir pragmatizm.[13] Türkiye'de siyasi düşüncede etkili olmuş bir sloganın yapısını sökerek, –kültürel bir alanda ayrıştırılan– Olimpos ve Hira'nın sıradağlar haline geldiğini söyleyebiliriz.[14] Cemil Meriç'e atfedilen bu kültürel-politik metafora

12 Giovanni Sartori, *Demokrasi Teorisine Geri Dönüş*, çev. T. Karamustafaoğlu ve M. Turhan, Ankara: Yetkin, 1996, s. 53, 61.

13 Son dönemde hükümetin fıkıhçısı olarak tanınan, kamu düzeni için hükümetin iddia edilen yolsuzluklarının görmezden gelinmesi gerektiğine yönelik "fetva"lar veren ilahiyat profesörünün kaba pragmatizmiyle de birleştirilirse, tekno-muhafazakâr din tasavvurunun aynı zamanda İslâmiyet'i fıkha indirgeyen, ahlâk, felsefe ve tasavvuf boyutu güdük bir anlayışı temsil ettiği daha iyi görülür.

14 'Fatih-Harbiye'nin bir başka versiyonu olarak düşünülebilecek "Olimpos-Hira" ikiliği, tekno-muhafazakâr çevrelerde tedavüldedir: "Olimpos Dağı'nın Çocukları... Hira Dağı'nın Evlâtları", *Yeni Akit*, 12 Aralık 2014. Ayrıca, tekno-mu-

göre, "Olimpos Dağı'nın çocukları, Hira Dağı'nın evlatlarını asla kabullenmeyecek"ti; metaforu kültürelciliğin ötesini göstermek üzere işlemselleştirdiğimizde ise, mümin-Prometheus'ların Olimpos'un rasyonalite ateşini çaldığı ortaya çıkmaktadır.

Modernliğin kültürelleştirilmesi

Tekno-muhafazakâr dinin serencamı, entelektüel boyutunda, *modernliğin kültürelleştirilmesi*ne çok şey boçludur. Tekno-muhafazakârlığın –hem düşünsel anlamda hem de yönetsel kadroları açısından– bereketli bir kaynağı olan 1980 sonrası İslâmcılığı'nın "Batılı-kültürel bir gelişme olarak modernlik" anlayışında, dini argümanlar, basiretsiz bir (kültürel) modernlik eleştirisinin cenderesine sıkıştırılmıştır. Modernliğin kültürelleştirilmesiyle ilgili olarak, çağdaş tekno-muhafazakârlığın bu entelektüel kaynakla pekiştirdiği ideolojik tutumlardan biri ise, kapitalizmin suçlarını kültürel modernizme (Jürgen Habermas) veya teknoloji modernliğinin sorumluluğunu özgürleşme modernliğine (Immanuel Wallerstein) yükleme eğilimidir. Peyami Safa'nın kültürelciliği ve Necip Fazıl'ın sentezciliğinde zaten verili olan bu kök tekno-muhafazakâr ideolojik ilke, 1980 sonrası İslâmcılık'ın modernliği kültürelleştiren entelektüel donanımıyla sivrilmiştir. 1980'lerde güçlenen kültürelci hegemonyanın bu gelişmeyi hızlandıran bir politik atmosfer oluşturduğu söylenebilir.[15] Daha önce "tekno-muhafazakârlığın eleştirisinin boyutları" başlığında değindiğim "gelenek-modernlik"

hafazakâr "Yeni Türkiye" söylemini bir "kültür endüstrisi" aracıyla işleme marifetiyle yapılan "Milat" adlı TRT 1 dizisinin jeneriğinde kullanılan slogan da bu ikiliğe aıf yapar: "Bu kavga Olimpos Dağı'nın çocukları ile Hira Dağı'nın çocukları arasındadır."

15 1980 sonrası İslâmcılık'ın merkez sağ siyasetten etkilenmesini merkeze alan benzer bir yorum için: Nuray Mert, "Türkiye İslâmcılığı'na Tarihsel Bir Bakış", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce, İslâmcılık*, ed. Tanıl Bora ve Murat Gültekingil, İstanbul: İletişim, 2005, s. 417 vd. 1980 sonrası İslâmcılığa "damgasını vuran" bir eğilim olarak "Müslüman kitlelerin burjuvalaşması" ve merkez sağ hegemonyanın İslâmcılığın "devrimci potansiyellerini sistem içi etkinlik alanlarına yönlendirmesi" hakkında: Alev Erkilet, "1990'larda Türkiye'de Radikal İslâmcılık", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce, İslâmcılık*, ed. Tanıl Bora ve Murat Gültekingil, İstanbul: İletişim, 2005, s. 690.

tezleri, genellikle, geleneğin modernlikle çatışmadığını iddia ederken, (İslâmcı) gelenekselcilik tam aksini ileri sürer. Bununla birlikte, her ikisi de modernliğin kültürelleştirilmesi uğrağında hegemonik olarak eklemlenirler.[16]

Türkiye'de gelenekselcilik, 1980'lerin politik atmosferinde gelişen, özgül bir üretim tarzı olarak kapitalizmi çözümlemeksizin mütemadiyen modernliği suçlayan anti-modernist İslâmcı tipine dayanır. Modernlik, burada genellikle maddi bir analizi gerçekleştirilmediğinden, hümanist/seküler bir "zihniyet"e, kendi kendisinin nedeni olan bir "*ratio*"ya irca edilmiş; temeline Batı uygarlığı gibi bir "ide" yerleştirildikçe, "Batı dışı"nda öz olarak mevcut olmadığı düşünülmüştür. Tekno-muhafazakâr "medeniyetçilik"in kültürelci kariyerinin başlangıçları da modernliğin kültürelleştirilmesinde saklıdır. Ferhat Kentel'in belirttiği gibi, 1980 sonrası İslâmcılığın öncü dergilerine bakıldığında, "iki anahtar kavramın modernite ve gelenek", merkezi temanın ise sekülerleşip Protestanlaşarak "kendi olmaktan çıkmak" biçiminde formüle edildiği görülür. Modernliğin istilası karşısında geleneğin konumu ve sekülerleşmenin "Müslüman insan"ı bir "parçalanma riski"yle tehdit etmesi, bu dergilerin en fazla öne çıkan ortak sorunsallarıdır. Modernlik, sekülerizm ve Protestanlaşma, Müslüman varlığın bölünmesi ve Müslüman bilincin parçalanması olarak okunur. Doktrin olarak İslâm'ın Protestanlaşmaya, onun oluşturduğu tehditlere geçit vermediği ve Kur'an tahrif edilmemiş olduğundan İslâm'ın Protestanlaşması'ndan da sözedilemeyeceği bu dergilerdeki entelektüel çabanın ana fikrini oluşturmaktadır. Buna karşılık –*Takva*'dan hatırlayacağımız– ciddi bir çelişki söz konusudur: "Entelektüel İslâmî söylem Protestanlaşmaya direnirken, toplumsal hayatta yaşanan din Protestanlaşmaktadır. Hatta en dindar kesimler (Işıkçılık, Süleymancılık, Nurculuk gibi geleneksel cemaatler) bile İslâm'ı –"Protestan cemaatler" gibi–, millî bir din ola-

16 Az sonra değineceğim kapitalizmin İslâmileştirilmesi ile –gelenek-modernlik tezlerinin yöneldiği– Batılı ve pozitivist olmayan farklı modernlikler yaklaşımları ve farklı kapitalizmler ile farklı modernlikler tezleri arasındaki ilişkinin yapısı üzerinde de düşünülebilir.

rak yorumlamışlar, tabanda sağladıkları ahlâkçı dayanışmayla önemli ticarî atılımları sağlamışlardır."[17]

Bunu –bir entelektüel zayıflıktan ziyade– çağdaş tekno-muhafazakârlığı da izah edebilecek *etkin bir ideolojik çelişki* olarak tanımlamak daha açıklayıcı görünüyor. Çelişkinin yapısını, araçsal rasyonalite ve kapitalizmin derinden bağlantılı karakterinin göz ardı edilerek, Batılı seküler/hümanist idelere indirgenmesi oluşturur. Etkinliğinin ise, –sermaye birikimini 1960'lardan itibaren geliştiren– "*homo İslâmicus*'un 'Batılı' *homo economicus*"tan farklı bir kapitalizm inşa etme potansiyelini kullanıma geçiren bir özgüllük ve sahihlik söylemiyle gerçekleştiği ileri sürülebilir. Gerçekten, dönemin İslâmcılığı'na, o zamanlar büyük bir yankı uyandıran (epistemolojik-ontolojik) "bilginin İslâmileştirilmesi" tartışmasıyla koşutluk arz ettiği iddia edilebilecek (sosyo-ekonomik) kapitalizmin İslâmileştirilmesi eğilimi açısından bakmak ilginç sonuçlar ortaya çıkarır. Türkiye'de siyasi düşüncede, "Batılı kapitalizmden farklı", "*homo economicus*un arızalarından muaf", "bize has", "bu ülkeye özgü", solidarist-korporatist, "üçüncü yol" olarak kapitalizm arayış ve uygulamalarının köklü bir tarihi vardır.[18] Kapitalizmin İslâmileştirilmesi bu "yerlileştirme" ameliyeleri tarihinin özgül bir parçasını teşkil eder. Söz konusu etkin ideolojik çelişkinin işlevi ise, "Müslüman bilinç" kapitalizmin yönetimini devraldığında zuhur eden psikolojik ve toplumsal krizlerin ateşinin söndürülmesidir. Bu işlev, *Takva*'nın tam zıddı bir efektle, sosyo-psikolojik çatışmaları gizlenerek uysallaştırılmış bir Muharrem, modern-kapitalist dolayımlayıcıdan yalıtılmış özerk ve kendiliğinden bir "huzur sokağı", geç kapitalizm koşullarında dayanışmacı/uyumlu bir toplum yanılsamalarıyla bir "romantik yalan"ı güçlendirme amacını gerçekleştirir.[19]

---

17 Ferhat Kentel, "1990'ların İslâmî Düşünce Dergileri ve Yeni Müslüman Entelektüeller", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce, İslâmcılık*, ed. Tanıl Bora ve Murat Gültekingil, İstanbul: İletişim, 2005, s. 728.

18 Bu köklü tarih ve kanonları hakkında daha fazla bilgi için: Taha Parla, *Ziya Gökalp, Kemalizm ve Türkiye'de Korporatizm*, İstanbul: İletişim, 2006.

19 Tekno-muhafazakârlığın anti-romantizmiyle ilk bakışta çelişkili görünse de, burada "romantik"i daha özgül bir anlamıyla, bir "tavır" olarak kullanarak baş-

Çağdaş sorunlar karşısında özcü metafizik

Gelenekselcilerin metafiziğin ve merkezin sonu olarak okudukları modernlik, başka eleştirmenlerine göre, bilâkis, düzen(leme) temsil ve pratikleri anlamına gelir. Epistemolojik açıdan kesin bilgi humması (Foucault), ontolojik açıdan varlığın "çerçevelenmesi" (Heidegger), metafizik açıdan özcü-temelci bir metafizik (Derrida) vs. Daha klasik bir modernlik tasavvuru açısındansa, Kant'ın (farklı akılların "kritik"lerinde ve "fakülteler ayrımı" olarak) belirlediği ve Weber'in modernlik hakkında özbilinçli bir tutumla sürdürdüğü ayrımlara dayanan, bir "değerler alanı farklılaşması"dır. Marshall Berman'ın kategorik ayrımını kullanırsak, tekno-muhafazakârlığın asıl sorunu, kapitalizm, sanayileşme ve kentleşme gibi süreçleri içeren *modernleşme*den ziyade, bir deneyim olarak *modernlik* ve modernlik koşullarında gelişen –modernleşmeye muhalefet eden– ikili tutumun kaynağı olan *modernizm*ledir.[20]

Kapitalist modernleşmeye yönelik tutumu şu şekilde de açabiliriz: Tekno-muhafazakârlığın uygulamalarıyla siyasal çatışmanın da konusu haline gelen AVM'ler, "yaşam dünyaları" sunan anlamlı mekânlardan ziyade, *mekân*ların (her) *yer*lere ben-

---

ka bir tartışma alanıyla koşutluk kurmaya çalışıyorum: Öncelikle, "romantik yalan", sahihlik ve mağduriyet söylemleriyle akrabadır. René Girard'ın romansal-romantik karşıtlığına göre, romansal deha/hakikat, "romantik" adı altında topladığı tavırlara karşı "büyük bir mücadele"yle elde edilir. "Romantik yalan", benlik oluşumunda "taklidin oynadığı rolü" ve arzuların dolayımlayıcısını reddederek "kendiliğinden" bir bilinç olduğunu ileri sürer; çatışmasız, kendiliğinden arzulara sahip "huzur"lu bir benlik varsayar. *Romantik Yalan ve Romansal Hakikat: Edebi Yapıda Ben ve Öteki*, s. 216-218. Önceki denemede *estetik kategorilerin kültürelleştirilmesi* eğiliminden sözetmiştim. Bunun aynı zamanda *modernliğin kültürelleştirilmesi* eğilimiyle örtüştüğü noktalar üzerinde düşünmek faydalı olabilir. "Bizde roman" tartışması, aslında çoğu zaman, –romanın trajik insanı temel aldığı varsayımıyla– "bizde trajedi" tartışmasıyla "seçici yakınlıklar" arz etmiştir. Trajedi, –trajedinin yokluğuna hükmeden liberal ve sol-liberal bir bakış açısı hatırlanırsa– tekno-muhafazakârlığın kültürel kaynaklarından daha geniş bir tartışmanın parçası olmuştur elbette. Fakat yine de yukarıdaki nedenler, bir "İslâmi roman" sosyolojisi ve bunun ideolojik koşulları hakkında düşünmek açısından önemli görünüyor.

20 Marshall Berman, *Katı Olan Herşey Buharlaşıyor: Modernite Deneyimi*, çev. Ümit Altuğ ve Bülent Peker, İstanbul: İletişim, 2004.

zetildiği evrensel bir süreçte temellenir.[21] Oysa gelenekselcilik, "metafizik"ten kadim bir ezoterik fenomen olarak bahseden özcü anlayışıyla, modernliği ve modernizmi bozulmanın topyekûn sorumlusu olarak görürken kapitalizme yönelik arızi bir fenomenmiş ya da yokmuş gibi tutum alan bir miras bırakmıştır.

Bu mirasın çağdaş gelişmeler karşısındaki konumunu yeniden tasavvur edelim:[22] Gelenekselciye göre, kentsel bir problem varsa, bu, metafiziğin ölümü ve dolayısıyla "merkez"in belirlenememesinin sonucudur. Gelenekselci, şehir-dünya-âlemin mutlak merkeze göre belirlendiği bir şehircilik anlayışından, merkezin berhava olduğu metropolitan bir çağa geçildiğini ileri sürer. Bu varsayım, ilk gelenekselcilerin gelenek-modernlik karşıtlığıyla tutarlıdır. Mutlak bir merkezi ve çevresi olmayan, bütün noktaların eşdeğerli olduğu, hiyerarşik olmayan, Jean Starobinski'nin terimleriyle "yansız"laşmış (nötrleşmiş), "eşyönlü" ve "homojen" bir uzay/mekânla karşı karşıyayızdır burada.[23] Fakat gelenekselcinin açıklamasında metropoldeki gelişmenin özgül olarak kapitalist-modernleşmeyle hiçbir ilgisi kurulmaz. Kentsel sorunun kaynağının merkezsizleşme olduğunu varsaydığımızda dahi, bunun nasıl meydana geldiği sorusu kendisini gösterir. Gelenekselci bu noktada, kötü niyetli bir modern *ratio*'nun iradî kararı tezine göz kırparak, insanların suda boğulmalarının tek nedeninin yerçekimi fikrine saplanıp kalmaları olduğunu düşünen idealiste[24] nazire yapar: Bütün sorunlarımızın merkezinde merkez fikrinin tahrip edilmesi vardır. Oysa, kapitalizmin zamanın mekân üzerinde hâkimiyetini perçinleyen bir toplumsal sistem olduğu *Kapi-*

21 Gezi olaylarını bu gelişmeye karşı okuma denemesi için: Fırat Mollaer, "Direniş, Onur, Mekân", *Modernlik Kehânetleri*, Ankara: Orion, 2015.

22 Dücane Cündioğlu'nun gelenekselciliğin son dönemdeki ifadelerinden biri olarak okunabilecek "Kalebodur'la Mimarlar Konuşuyor"daki konuşmasına bakılabilir.

23 Starobinski, *Özgürlüğün İcadı ve Aklın Amblemleri*, s. 106. Zikreden: Mollaer, "Modernliğin *Ratio*'su", *Modernlik Kehânetleri*.

24 Karl Marx ve Friedrich Engels, *Alman İdeolojisi, Cilt I*, çev. Tonguç Ok ve Olcay Geridönmez, İstanbul: Evrensel, 2013, s. 23-24.

tal'den (Marx) *Mekânın Üretimi* (Lefebvre) ve *Postmodernliğin Durumu*'na (Harvey) kapitalist-modernlik hakkındaki en iyi bilinen açıklamalardan biridir. Zamanın mekân üzerindeki egemenliği, aynı zamanda "mekân"ların "yer"lere dönüştürülmesi sürecinin ifadesidir. Buna Martin Heidegger'den hareketle "ikamet etmek Varlığın temel özelliğidir" diyerek karşı çıkmak ve/ya "merkez" yokluğu gibi metafizik açıklamalarla izah etmek yetersizdir. Mekânların boş yerlere dönüştürülmesi sürecinin altında yatan ekonomik ve politik dinamik anlaşılmadan oluşturulacak bir ikamet felsefesi politik potansiyellerini tüketebilir; merkezsizlik tezi de yeni türden merkezlere karşı eski tarz merkezin nostaljik müdafaası olarak kalır.

Fonksiyonel olarak bölünmüş bilinç

Gelenekselci metafizikçinin basiretsiz modernlik eleştirisi, modernliğin kültürelleştirilmesi biçiminde yaşamına devam etmektedir. Fakat yeni siyasal iktidar yaşamında, tekno-muhafazakâr çelişkilerin etkisi, hem gelenekselcinin "naif"liğinden hem de maddi gelişmenin poetik sefaletle ödenmesinde olduğundan farklı yaşanır. Tayyip Erdoğan, "yerli" topluluk bilincini güçlendirip düşmanlar yaratan o meşhur şiiri okuyup ardından 1 Mayıs kutlamalarını *Harbiye*'nin kültürel etkinliğine indirgediği konuşmasından kısa bir süre sonra, "Gençlerle Buluşma"da, Thomas Hobbes'a atıfla, "birilerinin dediği gibi insan insanın kurdu değildir... Hepimiz kardeşiz" dedi. Bu konuşmanın yapıldığı 2015 yılı ise, İşçi Sağlığı ve İş Güvenliği verilerine göre, 1.730 işçinin ölümüyle kendi alanında bir rekor kırmıştı.[25]

25 Tayyip Erdoğan, 2016 Mayıs'ında Uluslararası 8. İş Sağlığı ve Güvenliği Konferansı'nda yine "bizim anlayışımızda insan homoekonomikus değildir" açıklamasını yaptı. Önceki yıl yapılan açıklamayla birleştirildiğinde, görünen o ki, C. B. Macpherson'ın analizindeki gibi, Hobbes'un teorisinin aslında kapitalizme temel sağladığı varsayılıyor. Ne var ki, iş cinayetlerine dair çarpıcı verilerle bir arada düşünüldüğünde, bu açıklama otomatik olarak mesajını ileten bir sahihlik ("bizim anlayışımızda") söylemi aracılığıyla toplumsal gerçekliğin üzerini örten ideolojik bir işlev kazandığı görülüyor. Gayatri Spivak gibi teorisyenler emperyalizm bağlamında "epistemik şiddet" biçiminden bahsederler.

Hobbes'un insan doğası anlayışına yapılan atfı bir bölünmenin ideolojik telafisi olarak yorumlamamız için geçerli nedenler var. Tekno-muhafazakârlığın "manevi dünya"sında dini/ahlâki, "maddi dünya"sında ise "kurt" insanın yer aldığı, tekno-muhafazakâr sermayenin çağdaş gelişim aşaması itibarıyla örtük olarak varsayılmış bir ikiciliktir. 1980'lerin dünyasında "bilginin İslâmileştirilmesi" gibi kapitalizmin İslâmileştirilmesi düşünülmüşse de, tekno-muhafazakârın güncel çözümü, kapitalizm oyununun tüm kurallarını uygulamak ve bunu yaparken İslâmi kimliğin metafizik öznesini takviye etmektir. *Takva*'da çelişki "zamanın çığrından çıktığı" bir metropolde Mesnevi okuyan birinin, "kurt" rasyonaliteyle karşılaşmasının ortaya nasıl bir gerilim çıkaracağı sorusuyla gündeme getirilir. Tekno-muhafazakârlık –"sivil toplumun işlenmesi"ni sağlayan– çelişkiyi gizleyip bu metropolden bir "huzur sokağı" yanılsaması yaratmak üzere mevcut birçok kültürelci kalıbı kullanıma sokmakta mahirdir: *Beyoğlu*'na karşı *Üsküdar*, *Harbiye*'ye karşı *Fatih*, *Olemp*'e karşı *Hira* vs. Oysa *Takva*'nın işaret ettiği olgu, tam da tekno-muhafazakârın "iki ayrı kıta, iki ayrı hayat anlayışı, iki ayrı metafizik" gibi tasavvur ederek kültürelci bir silaha dönüştürdüğü şablonlarda merkez olan (hiyerarşik) terimin saf bir biçimde kalamadığıdır; daha önce kullanılan bir terimle söylersek, "Fatih-Harbiye'nin yapısökümü..."

Manevi ve maddi dünya arasındaki ayrıma dönerek, tekno-muhafazakâr bölünmüş bilinci analiz etmek üzere bazı kategorilere göz atabiliriz. Bölünme mevzubahis olduğunda iyi bilinen üç kategori akla geliyor: Hegel'in "yabancılaşmış bilinç"in bir uğrağı olarak gördüğü, efendi-köle bölünmesinin "tek bir

---

Tekno-muhafazakârlığın toplumsal-ekonomik terimleri kültürel terimlere dönüştürmesi veya toplumsalı kültürele indirgemesi ise, temel olarak, kültürelci bir şiddet barındırır. Dolayısıyla geç kapitalizmin çelişkileri derinleşmiş sınıflı toplumlarında faaliyet gösteren tekno-muhafazakâr açısından "kültür", klasik muhafazakârdaki gibi uygarlığa veya onun taşıyıcısı olarak görülen Kemalizm gibi ideolojilere karşı son sığınak değil yükselen bir sosyal sınıfın kavga silahı gibi işgörür. Diğer bir deyişle, klasik muhafazakârın kültürel üslûbu, tekno-muhafazakârda kültürün toplumsal çatışmada bir araç olarak kullanılmasına dönüşür.

bilinçte toplandığı" çelişkili "mutsuz bilinç"; Daryush Shayegan'ın "yaralı bilinç"i; R. D. Laing'in "bölünmüş bilinç"i.[26] Tekno-muhafazakâr bölünmüş bilinç, benliğinin ayrılmış parçalarından birine çelişkisiz bir otorite konumu atfedip diğer değişebilir parçayı temel olmadığı için küçümsemesi fakat "kaçınılmaz olarak bu parçaya bağlı olması" anlamında "mutsuz bilinç"le bazı paralelliklere sahiptir.[27] Hatta, mutsuz bilincin, bilincin bölünmüşlüğünü ifade eden "sofu öznellik" olması ve Hegel'in esasen dinsel bilincin fenomenolojisini yapması da koşutluklara yönelik kanaati ilk bakışta güçlendirir. Fakat *Fenomenoloji*'deki bilincin mutsuzluğunun nedeni, "dünya ile karşıtlığının bilincine sahip olması", çelişkili bir bilinç olduğunu bilerek sürekli kendisini suçlaması, "kendisini küçümseme nesnesi yapması" ve bu aşamada nihai olarak efendi tarafından tanınmayan kölenin kendisini bu dünyadan yalıtmasıdır. Hegel'in Hıristiyan dünya görüşüyle ilişkilendirdiği mutsuz bilinç, kendisini dünyayla farklılık ve karşıtlık açısından tanımlaması, kopmaya ve eylemsizliğe eğilimli olmasıyla,[28] daha çok, tekno-muhafazakârın "tiksindiği" "güzel ruh" veya *Takva*'nın Muharrem'inin bilinci gibi görünür. Daryush Shayegan ise, modernlik öncesi bir "episteme" ve modern olanın "yamalandığı" "yaralı bilinç" ile kitabının altbaşlığından da anlaşılabileceği gibi "geleneksel toplumlarda kültürel şizofreni"yi kasteder. Modernleşme teorilerinin terminolojisini çağrıştıran ("geleneksel toplum" gibi) bir kategoriye başvurarak, bir "zihinsel çarpıklık" ve şizofreni'den sözeder ve düşüncelerinin "zihinsel yapıları hâlâ Geleneğe bağlı olan ve modernliği sindirmekte

26 Hegel, "Self-Consciousness", *Phenomenology of Spirit*, çev. Terry Pinkard, 2013, s. 183 vd. Daryush Shayegan, "Önsöz", "Yamanın İki Yüzü: Batılılaşma ve İslâmileşme", *Yaralı Bilinç: Geleneksel Toplumlarda Kültürel Şizofreni*, çev. Haldun Bayrı, İstanbul: Metis, 1991. Ronald David Laing, "Bir Kişiler Bilimi İçin Varoluşsal-Görüngübilimsel Temeller", *Bölünmüş Benlik: Akıl Sağlığı ve Delilik Üzerine Varoluşsal Bir Çalışma*, çev. Ergün Akça, İstanbul: Pinhan, 2012.

27 Judith Butler, "İnatçı Bağlılık, Bedensel Tabiyet: Mutsuz Bilinç Üzerine Hegel'i Yeniden Okumak", *İktidarın Psişik Yaşamı: Tabiyet Üzerine Teoriler*, çev. Fatma Tütüncü, İstanbul: Ayrıntı, 2005, s. 50.

28 Tülin Bumin, *Hegel: Bilinç Problemi, Köle-Efendi Diyalektiği, Praksis Felsefesi*, İstanbul: Yapı ve Kredi, 2013, s. 58-59.

güçlük çeken uygarlıkların çoğunu ilgilendirdiği"ni ileri sürer. "Yaralı bilinç", fenomenolojik soyutlama düzeyini aşan bir kültürel analizin konusu olması itibarıyla daha açıklayıcı gibi görünür ama Batılı-olmayan ve Batı'ya "geç kalmış" bilinci neredeyse özsel biçimde çözümler ve bilincin mahiyetine çok fazla odaklandığından farklı tarihsel koşullarda hangi (farklı) işlevler edinebileceğini göz ardı eder. Son olarak, Ronald David Laing'in "bölünmüş benliği"ni ele alalım. Bölünmüş benlik, "deneyiminin bütünlüğü iki ana tarzda yarılan", "dünyasıyla ilişkisinde yırtılma" ve "kendisiyle ilişkisinde kopma" belirtileri gösteren, kendisini bu dünyada "evinde" ve başkalarıyla "birlikte" olarak tecrübe edemeyen, "umutsuz bir yalnızlık ve yalıtılmışlık" içindeki şizoid ve şizofren bireyi anlatır. Buna karşılık, bölünmüşlük, tekno-muhafazakâr bilinçte işleve ve kurucu unsura dönüşmüş, adeta sistemli bir fonksiyon edinmiştir. Dolayısıyla, bu bağlamda, "mutsuz" ve "geleneksel" sıfatları gibi "umutsuzluk" da açıklayıcı sayılmaz. Tekno-muhafazakâr bilinç Necip Fazıl'ın paryalık edebiyatından bir "ıstırap" ve "çile" retoriğini temellük etmiştir ama buradaki his yapısı, Hegel'in fenomenolojisinde bilincin sürekli olarak olumsuzluk ve çelişkiyle karşılaşmasından kaynaklanan "umutsuzluk yolu" veya Jean Hyppolite gibi Hegel yorumcularının bilincin serüvenini tanımlamak için kullandıkları "varoluşsal bunalım", "ruhun çile çekmesi", kaygı ve huzursuzluk değildir.[29] "Istırap" ve "çile" bir mağduriyet söyleminin çerçevesi haline getirilip kültürel terimlere dönüştürülür. Aslolan kültürel mağduriyetin ideolojik ayartıcılığıdır.

29 Hegel, G. W. F., *Phenomenology of Spirit*, çev. A. V. Miller, Oxford University Press, 1977, s. 49. Jean Hyppolite, "Bilinçten Özbilince Geçiş", *Hegel'i Okumak*, der. ve çev. Tülin Bumin, İstanbul: Kabalcı, 1993, s. 76-83.

Kültürel Mağduriyetin İdeolojik Ayartıcılığı

Rahmetli Oğuz Atay, onları, yani bizleri "tutunamayanlar" olarak tarif etmişti.

– Tayyip Erdoğan, AKP 22. İstişare Toplantısı, Afyon, 10 Mayıs 2014.

Tiyatro oyununun her tablosunda kazanmak, burjuva gönenci ile "lanetliler"in üstüne sinmiş cehennemî saygınlığı elinde toplamak... kişilikleri üzerine azabın görkemli gölgesini düşürürler... Düşkünlük arayışının aşırı büyüklenmeyle örtüştüğü ve egemenlik stratejisine dönüştüğü salt bir dışsallık içinde bütün marjların marjında durmanın kibirli biçimi. Zulüm gördüğünü söylemek, başkasına zulmetmenin çok ustalıklı, ince bir biçimi olup çıkıyor.

– Pascal Bruckner, *Masumiyetin Ayartıcılığı*

Derin insani hassasiyetler sahteciliğiyle dolup taşan bu jargon, resmi olarak yalanladığı dünya kadar standartlaşmış durumda; bunun nedeni kısmen kitlelere ulaşma konusundaki başarısı, kısmen de, sırf tabiatı sayesinde mesajını otomatik olarak iletmesi. Nitekim jargon, mesajı kendine ruh vermesi gereken deneyime kapatmıştır. Jargon, yanıp sönen sinyaller gibi hemen anlaşılan, makul sayıda sözcük içerir. Sahicilik bunların en öne çıkanı değil; o daha çok jargonun içinde yeşerdiği havayı aydınlatıyor ve onu örtük olarak besleyen düşünme biçimini imliyor...

– Theodor Adorno, *Sahicilik Jargonu*

Söylem olarak mağduriyet: Bir *düğüm noktası*

Tekno-muhafazakârlık araçsal rasyonalitenin problemlerini kültürelci mağduriyet söylemiyle yamalar. Fonksiyonel olarak bölünmüş tekno-muhafazakâr bilincin değişebilir kısmı gibi düşünülen araçsal rasyonalitenin karşısında, değişmez olduğu varsayılan metafizik öznenin mağduriyet söylemi bulunur. Başka bir deyişle, söylemin çalışma düzeni, araçsal rasyonalitenin orta yerinde ihtiyaç duyulan irrasyonel eklentiyi andırmaktadır.[1]

Kültürelci mağduriyet söyleminin ideolojik ayartıcılığı ise, tekno-muhafazakârlığın kültürel-politik hegemonyasında anlamı sabitleştiren söylemsel "düğüm noktaları"ndan birini oluşturmasıyla ilişkilidir. Teknik olarak, her söylem gibi, farklılıkların akışını durdurarak bir merkez tesis etmek ve söylemsellik alanına hâkim olmak amacını taşıyan mağduriyet söylemi, ilk olarak, başka gösterenleri birleştirip "anlamın (kısmi) sabitleştirilmesinin ayrıcalıklı düğüm noktası" haline gelir:[2] Böylelikle "çevre"deki "tutunamayanlar" olarak görünmenin dayanılmaz politik çekiciliğini sahiplenmek, ekonomik-siyasal iktidar refahını bir kültürel sınıf olarak "parya" masumiyetiyle birleştirmek, "egemenlik stratejisi"ni kültürel ıstırabın "görkemli gölgesi"yle pekiştirmek ve nihai olarak toplumsal adalet meselesini bir kültürel adalet sorununa dönüştürmek gibi hareketler gerçekleştirilmiş olur.

Sahicilik ve mağduriyet

Mağduriyet, belli bir "jargon"un kültürel-politik kuruluşunu ve düşünme biçimini imleyen kelimelerden biri olarak da düşünülebilir. O halde başka kelimelerle söylenirse, onun ayartı-

1 "Rasyonelin orta yerinde böyle bir irrasyonelliktir sahiciliğin çalışma atmosferi." Adorno, *Sahicilik Jargonu*, s. 41.

2 Laclau ve Mouffe, *Hegemonya ve Sosyalist Strateji*, s. 140. Laclau ve Mouffe, söylemdeki kısmi sabitleştirmeleri açıklarken Lacan'ın "anlamlandırma zincirinin anlamını sabitleştiren ayrıcalıklı gösterenler", "kapitone noktaları"na atıf yaparlar. Buna göre, toplumsalın açıklığı, böyle sabitleştirmeler nedeniyle bir karşıt edinir: "Tamamıyla sabit olmayı hiçbir zaman başaramayan kimliklerin bu alanı, üstbelirlenimin alanıdır. Demek ki, ne mutlak sabitlik ne de mutlak sabit-olmayış olanaklıdır."

cılığı aynı zamanda, saflık ve masumiyetin (veya mutlak bütünlük ve köken düşüncelerinin) ayartıcılığıdır: Mağduriyet, bir masumiyet kaybı sonrası durum olarak, çoğu zaman bir saflık ve masumiyet arzusuyla birlikte dile getirilir.[3] Katışıksız masumiyetin "köken"in iktidarına sahip olduğu düşünülür. Burası söylemin bir sahihlik söylemi ve iktidar arzusuyla koşut hale geldiği eklem noktasıdır. Nitekim mağduriyet söylemi, ideolojik ayartıcılığı "köken"e atfedilen kendiliğinden meşruiyetin cazibesiyle yakından ilgili olduğundan, köken düşüncesine ve "kökene dönüş"e çağıran "sahicilik jargonu"nun akrabasıdır.[4] Sahicilik jargonunun sloganları, "büyüsünden arındırılmış bir dünyanın ortasında", "ilahi bir içeriğe sahip olmadıkları halde ilahi sayılan donuk sızıntılar olarak *aura*nın çözülüşünden arta kalanlardır."[5] (Toplumsal kurum olarak din anlayışındaki) çekirdek muhafazakâr ilkelerden birinde olduğu gibi, mağduriyet de, ilahi bir muhtevası olmamasına rağmen ilahiymişçesine dolaşıma sokulan, aslında kapitalist modernleşmenin çözdüğü auranın gerisinde bıraktığı bir söylemdir.

3 Masumiyete dönüş, aslında "yozlaşmış" sanayi uygarlığına karşı ileri sürülmüş romantik bir düşüncedir. Fakat tekno-muhafazakârlığın kültürel mağduriyet söylemi ile, William Blake'in *Masumiyet Şarkıları*'nda veya başka erken romantiklerin modern-kapitalizmin "yapay"lığına karşı tasavvurlardan farklı, kültürelci bir tutum almayı kastediyorum. *Masumiyet Şarkıları*, kapitalist gelişmenin işçileştirip sömürdüğü çocuklar ve doğanın masumiyetini savunurken tekno-muhafazakâr kültürel mağduriyet söylemi saf bir kültürel bütünlük tasavvur eder. William Blake, *Masumiyet ve Tecrübe Şarkıları*, çev. Selahattin Özpalabıyıklar, İstanbul: Türkiye İş Bankası, 2013, s. 2-27.

4 Charles Taylor, "kişinin kendisine karşı dürüst olması" ilkesine dayanan "sahicilik etiği"ni "kimlik politikası"nın temeline yerleştiren pozitif bir görüş geliştirir: *Modernliğin Sıkıntıları*, çev. Uğur Canbilen, İstanbul: Ayrıntı, 2010. Bununla birlikte, kimlik politikası ve kimlikçi düşünce (*identitarian thinking*) arasında bir fark vardır; "sahicilik" bunlardan ikincisine dönüşme eğilimlerini de bünyesinde barındırmaktadır: "Başlangıçta betimleyici işlevi olan, bir şeyin sahici yönünün ne olduğuna dair görece masum sorudan neşet eden sahicilik kategorisi şimdi bir mit gibi sunulan bir yazgıya dönüşmüştür." Adorno, *Sahicilik Jargonu*, s. 99. "Sahicilik jargonu" bu anlamıyla, Adorno'nun *Negatif Diyalektik*'te "kimlikçi düşünce" olarak tanımladığı fenomenin tezahürüdür. Adorno, ilgili polemik kitabını önce büyük eseri *Negatif Diyalektik*'in bir parçası olarak tasarlamış fakat daha sonra kitaptan çıkarmıştır.

5 Adorno, *Sahicilik Jargonu*, s. 14. Walter Benjamin'in "aura çözülüşü" kavramı için: Walter Benjamin, *Son Bakışta Aşk: Walter Benjamin'den Seçme Yazılar*, haz. Nurdan Gürbilek, İstanbul: Metis, 2012.

Kültürel aura, *Yitik Cennet* ve *Sakarya*

Bir söylem olarak mağduriyet, aura çözülüşünün nedeninin kapitalist modernleşme değil kültürel Batılılaşma olduğunun işlenmesiyle vücut bulur. Sezai Karakoç'un *Yitik Cennet*'i tekno-muhafazakârlığın entelektüel kaynakları içinde aura çözülüşünü Batılılaşma ile ilişkilendirmesiyle oldukça tipiktir. *Yitik Cennet*'in saf kültürel bütünlük ve sahicilik fikri, mağduriyet söyleminin en önemli parçalarından birini oluşturur: "Adem'le Havva'nın Cennette öncesiz sonrasızmışçasına mutlu bir hayatı yaşadıkları zaman gibiydi hayatımız *Batının soluğu bize gelmeden önce.*" Şair, muhtemelen soluğun "ruh" kelimesiyle ünsiyetinden hareketle, "Batı" ve "biz"i Peyami Safa'nın *Fatih-Harbiye* açıklamasındakine paralel "iki ayrı ruh" biçiminde inşa eder. Keza "Batının soluğuyla yitirilmiş cennet" ile Necip Fazıl'ın mağduriyet söylemini karakterize eden *Sakarya* şiirindeki ("öz yurdunda garipsin/öz vatanında parya") dizeleri arasında –sahicilik ve mağduriyet söylemlerindekini yansıtan– psiko-politik bir akrabalık vardır. (Bu şiirdeki his yapısı gibi "Batı medeniyetinin –kültürel– soluğu" geçmemiş bir saf bütünlük telakkisi de tekno-muhafazakâr "medeniyetçilik"te etkisini sürdürmektedir). Yine de tekno-muhafazakâr mağduriyet söylemi ideolojik olarak en ayartıcı biçimde Necip Fazıl'ın dizelerinde karşımıza çıkar. Mağduriyet, burada, *Yitik Cennet*'tekinden farklı bir rövanşist eğilimle, "bir kurtarıcı vaadiyle eşleşerek" sahihliğin kaynağına hızla atılır.[6] Doğulu saf/masum ruh, "Batının soluğu" ile "huzur"lu yuvasından çıkarılmış ve "köken"sel mevcudiyeti krize girmiştir; bundan sonra yapılması gereken, kökene doğru yeni bir hamleyle onu "öz vatanı"na yerleştirmektir. Sezai Karakoç'un *Yitik Cennet*'i tekno-muhafazakârlığın devraldığı gelenekte sahihlik temasını sembolize ediyorsa, Necip Fazıl bunu sahicilik

6 Adorno, Heidegger'in "sahicilik jargonu"nun kuruluşundaki özgüllüğünü belirlemek için şöyle yazar: "...saflık çağrısını kurnazca, bir kurtarıcı unsur vaadiyle eşleştirir ki bu unsur da kendini ancak o saflığın ta kendisi olarak sunabilir." Adorno, *Sahicilik Jargonu*, s. 34.

yitirilince ortaya çıkan kültürel sınıf ("parya") mağduriyetinin kurtarıcı atılımıyla tamamlar. Kültürel mağduriyetin ideolojik ayartıcılığı, gücünü, bir sahicilik söylemiyle politik olarak seferber edilmesinden almaktadır.

Toplulukçu gururun politik psikolojisi

Politik zulüm görmüş bir topluluğun zulme uğrayanlara duyarlılık geliştirememesinin ve/ya zulmedenlere benzemesinin sebebi nedir? Buradaki temel psikolojik süreçler nelerdir ve nasıl işlemektedir?

Zulmün palazlandırdığı temel duygu "gurur"dur. Zulmün koşullarını genel olarak nesnelleştirip soruşturma yeteneği haiz olmayan, özneyi zulme uğrayanın sadece kendisi olduğu yanılsamasına sevk eden, öznelliği bir girdaba dönüştüren, saf tikel(ci) bir duygu olarak gurur.[7] Özne narsistik bir yaralanma sonucunda öznel bir boşluk olarak kendisinin içine düşer ve zulüm görmüş başka topluluklara açılıp dayanışmalar geliştiremez. Çünkü, merkezlenen, başka topluluklarla ortak bir düzlemi tedarik edecek acılar ve bu acıların ortak bir anlam ufkunda nesnelleştirilmesi değil, yaralanan gurur ve onun müthiş solipsizmidir. Yaralı, özgün ve yaralı-özgün olduğu için mağrur bir özne.

Gururlu mazlum özne, kendi dışına anlamlı bir şekilde yönelemeyecek kadar içe kapanmıştır ve kendi acısını kutsayan bir "sahicilik jargonu"na gark olmuştur. Bu özne bir monad gibi kapalıdır; kapanıp içine saplandıkça dışarı çıkamaz; dışarı çıkamadıkça acılarını estetize edip sahiciliğin şehvetine yönelir; bu bir kısır döngü biçiminde yinelenir. Gururun mümeyyiz politik vasfı, Arendt'in Kant felsefesinden türettiği ve ötekilerin yerini alarak düşünme biçiminde tanımladığı "genişletilmiş

7 Varoluşçu duygular fenomenolojisi açısından bakılırsa, gurur ve utanç iki temel tavırdır. Gurur, utancın karşısında, özneliğin temel tutumu olarak yer alır. Gurur, öznenin kendisini öteki'yi "varlığa getiren özgür proje olarak kavradığı tavır"dır; "nesne-başkası karşısında" öznenin "özgürlüğünün olumlanmasıdır." Jean-Paul Sartre, *Varlık ve Hiçlik: Fenomenolojik Ontoloji Denemesi*, çev. Turhan Ilgaz ve Gaye Çankaya Eksen, İstanbul: İthaki, 2009, s. 388.

düşünce"nin karşıtını temsil etmesidir.[8] Gururun politik formlarında kabileciliğin özü belirir ve cemaatçi mağduriyet psikolojisi somutlaşır.

Son tahlilde, gururun politik psikolojisi, "ufukların kaynaşması"na aktarılamayacak bir içsellik çekirdeğinin fetiş haline getirildiğini ve gururun genel bir dönüşüme sevk edilmesi zor bir duygu olduğunu söyler. Bu anlamıyla gurur, kişinin bireysel varoluşunun hemcinslerinden radikal biçimde farklı oluşuyla, sahicilik/otantiklik fikriyle koşut bir biçimde bulunur ki,[9] bu noktada özgürlük ile özgünlük paralel görünmeye başlar ve özgürlük özgünlüğe indirgenir. Özcü kimlik politikalarının ana sorunlarından biri zuhur eder.

28 Şubat'ta başörtüsü nedeniyle yaşadığı mağduriyetleri kamusal olarak dillendiren ve bugünlerde tekno-muhafazakâr hükümetin fanatik destekçisi olarak tanınan bir gazeteci, döneme ait anılarını anlatırken, kendisini en çok etkileyenin "kendilerinin (kutsal olarak) bildikleri" ordu tarafından böyle bir muameleye tabi tutulmaları olduğunu söylemişti. Bu gazetecinin açıklamalarını bütün 28 Şubat mağdurları için genelleştirmek doğru olmasa bile, tekno-muhafazakârlığın kültürel-politik bir söylem olarak kullandığı mağduriyetin ideolojik ayartı-

---

8 Hannah Arendt "insanların yargıda bulunmalarını mümkün kılan genişletilmiş zihniyet" yetisini, siyasi ve ahlâki sonuçlarını kabul etmemiş olsa bile, Kant felsefesine atfeder. Genişletilmiş zihniyet, Arendt'te siyasi düşüncenin temeli olan temsilin dayanağıdır. Temsil, "kendi öz çıkarlarından/ilgilerinden kurtulmuş", "başka kişilerin yerini alarak düşünen" kişilerin "genişletilmiş zihniyet"ini varsayar. Hannah Arendt, "Hakikat/Doğruluk ve Siyaset", *Geçmişle Gelecek Arasında: Siyasi Düşünce Konulu Altı Deneme*, çev. Bahadır Sina Şener, İstanbul: İletişim, 2012, s. 290.

9 Rousseau'nun *Itiraflar*'ı gurur ve sahiciliğin mezcolduğu klasik örneklerden biridir: "Gördüklerimden hiçbiri gibi yaratılmış değilim. Yaşayanlardan hiçbirine benzemediğimi cesaretle söyleyebilirim. Onlardan daha iyi olmasam bile hiç değilse *başka*yım... Bu enteresan kitaplardan ve onların babamla açılmasına imkân verdiği sohbetlerden, bende o hür ve cumhuriyetçi kafa, o boyunduruğa, köleliğe tahammülü olmayan *gem almaz gururlu karakter* meydana geldi ki, hayatım boyunca ve ona tam hızını vermeye en elverişli şartlar içinde beni daima azap içinde yaşatmıştır." *Itiraflar, Cilt 1*, çev. Reşat Nuri Güntekin, İstanbul: MEB, 1963. Rousseau'nun "siyasi düşüncesinin kalbinde" samimiyet ve sahicilik düşüncesinin bulunduğunu varsayan klasik bir eser için: Lionel Trilling, *Sincerity and Authenticity*, Harvard University Press, 1972, s. 60 vd.

cılığını izah edebilecek bir boyuta sahip olduğu da aşikâr görünüyor. Buna göre, mağduriyet, temel bir insan hakları meselesi olmaktan çok, kendisini "hâkim millet" olarak telakki eden bir topluluğun politik düşüşü ve mağrur "milli gurur"unun incinmesiyle ilgilidir. Bu tür bir mağduriyet söylemi, farklı ezilmişlik deneyimlerini birbirine eklemleyebilecek bir karşı-hegemonyacı söylemsel dil değil, hegemonya pratiklerine dahil olan bir politik güç istenci üretir ve mağduriyeti aynı "milli" menfaatler gereğince araçsallaştırır.

28 Şubat mağduriyetine kutsiyet atfedildiğinden çağdaş kültürel mağduriyet söyleminin sorunlarının ayrıştırılması daima bir engele takıldı. Şimdi ise bunlar siyasal iktidar konumundan yeniden üretilmekte. Hükümet politikalarının en büyük meşruiyet kaynaklarından biri mağduriyetin estetize edilmesi ki, bu durum politikayı da estetize ederek kötürümleştirmektedir.

Zulmün asıl kötülüğü (sadece) bir mazlumlar dünyası yaratması değil, mazlumları zalimlere benzeten bir mekanizma kurmasıdır. Bunun ötesine nasıl geçilebileceği, mağdurun dilinin politikaya başka türlü nasıl tercüme edilebileceği ise, teknomuhafazakârlığa alternatif politika üretmek isteyenlerin önündeki en önemli meselelerden biri olarak durmaktadır.



Muhafazakâr Karakter Aşınması: Tiran Tiranlaştırır

Kreon: Bütün şehirde yalnız onu, emirlerime açıkça karşı gelirken yakaladım... onu öldüreceğim... kanunlara karşı duranlar ve itaat etmeleri icabeden kimselere emretmeğe kalkanlar benden yüz bulamayacaklardır. Hayır, memleket kimi başa getirdiyse, ona küçük, büyük, doğru, yanlış, her şeyde itaat edilmelidir... Fenalıkların en büyüğü başıboşluktur; devletleri inkıraza götürür, ocakları söndürür... Halbuki safların sıkı olduğu yerde, itaat sayesinde, binlerce insan tehlikeden kurtulur. Bunun için nizamı muhafazaya çalışalım...

...

Haimon: Bir kişinin malı olan devlet devlet değildir.

...

Ancak bir çölde tek başına hâkim olabilirsin.

– SOPHOKLES, *Antigone*

Barışı, kölelikten başka bir şey bilmeden koyun sürüsü gibi davranan tebasının ataletine bağlı olan bir site, "site"den ziyade "çöl" olarak adlandırılmayı hakeder... devlet ruhlara yöneldiğinde şiddet uygular.

– SPINOZA, *Teolojik-Politik İnceleme*

Sağlam olmak için mantık nasıl ki "kendi"nin varlığına bağlıdır, aynı şekilde geçerli olmak için yargı da başkalarının varlığına ihtiyaç gösterir.

– HANNAH ARENDT, "Kültürde Bunalım: Toplumsal ve Siyasi Anlamı", *Geçmişle Gelecek Arasında*

Çelişki ve karakter aşınması

Toplulukçu narsizmin politik psikolojisi bahsinde "gurur"u analiz etmiştim. Toplulukçu narsizm aynı zamanda karakter aşınmasına da neden olur. Karakter aşınması belli tarihsel durumlarda görünür hale gelebilir. Mesela Ankara'da 10 Ekim 2015'te meydana gelen, yüzden fazla kişinin ölümüne neden olan patlamalar karşısında tekno-muhafazakâr taraftarların takındığı toplulukçu narsist tutum karakter aşınmasının takip edilebileceği zeminlerden birini göstermişti.

Söz konusu tutum, tekno-muhafazakârlığın Türkiye'de güçlü temelleri bulunan milliyetçi-muhafazakârlığı nasıl içerebileceğinin çarpıcı bir örneğini ortaya koymuştur. Milliyetçi-muhafazakârlığı hegemonik olarak eklemleyen tekno-muhafazakârlık, içerilen konumun çelişkilerini de devralır: Milliyetçi-muhafazakârın ideali ulusal bütünlük iken, Ankara katliamı karşısında kılının dahi kıpırdamaması, bilâkis kurbanları suçlaması ideale gölge düşürür. Milliyetçi-muhafazakârın, bütünlük idealine sarıldıkça boşa çıkarması, aslına bakılırsa, Hegelci bir hakikate işaret ediyor: Organik topluluğu keşfettiğiniz anda, o topluluk o şekilde yok demektir; düşünme dolayımsız bir biçimde varolan bütünlük idelerini olumsuzlar.[1] Fakat psikanalizin en kıymetli sorunsallarından biri olan "özdeşleşme" daha açıklayıcı olabilir: Bu bize "özdeşleşmenin başından itibaren ikircikli olduğunu; bir sevecenlik durumuna dönüşebileceği gibi, söz konusu kişinin ortadan kalkma arzusuna da dönüşebileceğini" hatırlatıyor.[2]

Toplum(sal bütünlük) olmadığı gibi, bunu idrak etmek için Georg Simmel ve Ernesto Laclau'nun Kantçı sorudan hareketle "toplum nasıl mümkün olabilir?"e verdikleri cevaplardan haberdar olmaya da gerek yok. Ankara'daki katliam sonrasında alınan tutumlara bakmak yeterli belki de: Topluluklar var. Politik açıdan, reel olarak varolan onlar. Bunun için de komüni-

1 Herbert Marcuse, "Diyalektik Üzerine Bir Not", *Defter*, 6, Ekim-Kasım 1988, s. 37.

2 Sigmund Freud, "Özdeşim", *Uygarlık, Din ve Toplum*, çev. Selçuk Budak, İstanbul: Öteki, 1999.

teryenlerin keşfedilmiş topluluklar anlayışını benimsemeye gerek yok. Çünkü hem farklı topluluklarda yaşıyoruz hem de bu toplulukların sınırları daimi olarak inşa ediliyor.

"Toplum diye bir şey yok"

Anglo-Amerikan muhafazakârı daima daha açık sözlü veya cüretkâr olmuştur. Onun bünyesinde bir metodolojik bireyci, tarihsel materyalist ve liberal kol gezer. Muhafazakârlığın uygulamadaki güçlü örneklerinden birini temsil eden Thatcher'ın "toplum diye bir şey yok, sadece bireyler ve aileler var" açıklaması iyi bilinir. Hakeza, toplumsal bütünlüğe dair özdeşleşmeye yapılan psişik-politik yatırımın ikircikli olduğu ve hatta toplumun olmadığı hakikatinin politik olgu haline getirilmesi Türkiye'de de muhafazakârlara düştü. Teorik açıdan bu paralellikte şaşılacak bir şey olmadığı da düşünülebilir. Türkiye'deki muhafazakâr yürütmenin Thatcher'a eklediği, toplumun yerine "milli irade taşıyıcısı" ve "millet"in öznesi olarak düşünülen toplulukların varsayılması gerektiği oldu. Zamâne muhafazakârları açısından da, toplum diye bir şey yoktur, topluluklarla birlikte, aileler, onları temsilen aile bakanlığı, bireyler vardır; bir süre önce güç istençlerini tam olarak tahkim edemedikleri düşünülen kapitalist girişimciler olarak Anadolu kaplanları. Burada Frantz Fanon'un *Yeryüzünün Lanetlileri*'nde sömürge "toplum"una atfettiği maniheizm işlemdedir: "Yerliler *versus* yabancılar", "milli irade *versus* karşıtları" vs. Nihayetinde yeni Thatcherlarımız var fakat şu durumda Disraeli gibi "iki ulus" temasını işleyerek "aynı toplum" içinde farklı dünyalarda yaşayan iki ulusu birleştirmeye çalışacak bir muhafazakârlık ortalıkta görünmüyor. Fakat politik güç dengelerine bağlı olarak bu da gelişme ihtimali taşıyor.

Tiranlaşma *versus* genişletilmiş zihniyet

Toplum(sal bütünlük) yok, topluluklar var ise, toplulukların sınırlarının ötesindeki meseleler nasıl ele alınacak? Bunun ne-

ye dayandırılması gerektiği siyasi düşüncenin hararetle tartışılmış sorunlarından biri olmuştur: Logos? Akıl? Vicdan? İletişimsel akıl? vd. Yoksa irade? Güç? Hegemonya?

İlk bakışta ilginç görünen, tekno-muhafazakârların toplumun değil toplulukların olduğunu öğrettikleri gibi, çıplak tikel irade ve gücün doğasından da övgüyle söz etmeleri. Ahlâktan bahsedenlerin bize söyledikleri, ya politik sorunlarda ahlâkın işlemediği ya da ancak ve ancak irade, güç ve hegemonyanın iş gördüğü.

İlk siyasi düşünce metinlerinden biri olan *Devlet*'in en önemli düşünce miraslarından biri, evrensel bir tiran tipinin ana hatlarını çizmesidir. Kitaptaki "adalet güçlünün işine gelendir" deyişiyle bilinen ünlü karakter Thrasymakhos, Platon'un dünyasında söz konusu meseleleri güce dayandıran ve tiranı örnekleyen bir tiptir. Bu tipin Sophokles'in *Antigone*'sindeki Kreon'a dayanıyor olması da mümkündür. Zira Kreon, yönetme hırsı ve tutkularıyla, kentin (anakronik olma pahasına, "devlet"in) tek kişiye ait olduğunu ileri süren tiranın Batı düşüncesindeki arketiplerinden biridir. Sophokles'in bir başka kahramanı, buna karşı, tek kişiye ait bir kentin kent olma hususiyetini yitireceğini söyler. Kentin farklı insanlardan oluştuğunu yazan Aristoteles de bu tragedya kahramanlarını çok iyi biliyordu. *Politika*'da, aynı insanların bir kent oluşturmadıkları, kent veya –modern bir bağlamda söylersek– toplumun farklı insanlardan oluştuğu ileri sürülür. Dolayısıyla tiranın farklılığı aynılığa çevirme hırsları bir kent ve toplum olmanın önündeki etik-politik engellerden biri haline gelir.

Arendt, Antik Yunan siyasi düşüncesinde polis için mutlak ve düpedüz şiddete dayanan yönetimin tiranlık anlamına geldiğini, "tiranın tebasından kendi işlerine bakıp, kamu alanı için dertlenmeyi ona bırakmalarını istemesi"nin tiranın temel özelliklerini oluşturduğunu yazar.[3] Platon, Aristoteles ve Sophokles, kendi çağlarının çocukları olarak, modern anlamıyla gelişmiş bir kamuoyunun bulunmadığı bir dönemde, tiranın aynı zamanda nasıl tiranlaştırabileceğinin –biz modernlerinki ka-

3 "Otorite Nedir?", *Geçmişle Gelecek Arasında*, s. 144.

dar– farkında olamazlardı. Devletin salt fiziki kişilere değil ruhlara yöneldiğinde nasıl şiddet uygulayabileceği kehâneti modern çağın insanlarına düşüyordu da denilebilir.

Tekno-muhafazakârlığın baş yürütücüsü "ulu önder" özellikleri sergilemeye başladığı gibi, taraftarları da tiranlaşma eğilimi gösteriyor. Burada tiranlaşma, Arendt'in Kant'tan hareketle (kendini başkalarının yerine koyabilme anlamında) "genişletilmiş zihniyet" olarak ifade ettiği yetinin yitirilmesi durumunda yaşanan bir insanlık kaybı olarak anlaşılmalıdır.[4] Bu bağlamda, tiran, yandaşlarının "yargıda bulunma gücü"nü ellerinden alarak tiranlaştırır ve karakterlerini aşındırır: "Ruhlara yöneldiğinde şiddet uygular."

4 Arendt'e göre, bu zihniyet, Kant'ın "kategorik emperatif"inin ("daima eyleminizin ilkesi genel bir yasa haline gelebilecek şekilde hareket edin") yasa koyma ilkesine içkin olan, rasyonel düşüncenin kendi ile anlaşma zorunluluğunun ötesine geçer; burada kişinin kendi ile anlaşma içinde olması yeterli görülmez. Yargı gücü, yargıda bulunan kişinin başkalarına doğru açılmasıyla kurulur: "Bu (genişletilmiş) düşünme tarzı, tam bir yalıtılmışlık ya da yalnızlık durumunda varolamaz, zira yargı kendi bireysel sınırlarını nasıl aşacağını bilir; düşünmesi için "kendi bulunduğu yerde" başkalarının da bulunmasına ihtiyacı vardır; bu olmadan hiçbir işe yaramaz. Sağlam olmak için mantık nasıl ki "kendi"nin varlığına bağlıdır, aynı şekilde geçerli olmak için yargı da başkalarının varlığına ihtiyaç gösterir." "Kültürde Bunalım: Toplumsal ve Siyasi Anlamı", *Geçmişle Gelecek Arasında*, s. 262.

Tekno-Muhafazakâr Siyaset *Sahnesi*

> İyi bir sanatçısın, artistlik yapma!
>
> – Tayyip Erdoğan, Başbakan

> Tiyatro ve meclis aynı duyular-paylaşımının birbirine bağımlı iki biçimidir.
>
> – Jacques Ranciére, *Estetiğin Huzursuzluğu*

> Böylece... trajik bir karakteri canlandırma üslûbu ile politikacıların bir sokak kalabalığı önündeki davranış üslûbu arasındaki benzerlikler rastlantısal bir ilişkinin ötesine geçer, çünkü her iki alanda da rastlantısal seyirci ilişkisinden fazlası vardır. İnsanların aktörlere, toplumun da tiyatro sahnesine benzediği görüşü geleneksel theatrum mundi okulunca özenle korunmuştu; çünkü aslında bu ortak seyirci sorunu geçmişte, ortak bir inandırıcı görünüm kodu geliştirilerek birçok kez çözümlenmiştir.
>
> – Richard Sennett, *Kamusal İnsanın Çöküşü*

Tekno-muhafazakâr siyaset sahnesi de etkin bir çelişki üzerinde yükselir: *Sahicilik söylemi* doludizgin yürütülürken politikanın ikinci elden karakterini sergileyen *teatrallik* sonuna kadar tüketilir. İktidar partisinin yayın organlarına göz atalım. *Yeni Şafak*, bir resmi gazete gibi ifa ettiği mesaisini 17 Aralık 2013'te politik güç dengelerinde meydana gelen değişiklikten sonra da çeşitli biçimlerde (örneğin, 17 Aralık'ı ve faillerini "darbe" ve "paralel devlet" gibi deyişlerle servis ederek) sürdürdü. Fakat hiç kuşkusuz, en dikkat çekici manşetlerinden biri lider tapıncını tasdik eden "Başbakan Erdoğan'a Kefenli Karşılama" baş-

lıklı haberdi (23 Aralık 2013). Haberin fotoğrafında görülebileceği gibi, bu 17 Aralık sonrası kefenli karşılama, müthiş bir mizansen, –"yaratıcı" olmasa bile–[1] İngilizlerin dediği türden "ilginç" ve en önemlisi de teatral bir harekettir. (Dönemin Başbakanı'nın kendi kişisel liderlik kültüne muhalefet ettiğini düşünenleri "tiyatroculuk"la suçlamasını bir an unutursak her şey son derece anlaşılabilir).[2]

Kefenliler, *sahici* bir adanmışlığın nişanesi olarak sunulmalarına rağmen, siyasi bir *oyun* sahnelediklerinin içten içe farkındaysalar –ki bunun aksini düşünmek zor görünüyor–, bu fotoğrafta *theatrum mundi* ruhunun tezahürlerinden biriyle karşı karşıyayız demektir. Meşhur "dünya bir tiyatro sahnesidir" deyişinde dile gelen bu gelenek, dünyanın (ve dünyanın temsili olarak) politikanın bir tiyatro sahnesine benzediğinin anlatımıdır. Batı siyasi düşüncesindeki ilk izlerini arayacak olursak, Antik Yunan'da politik sorunların tragedya aracılığıyla "sahne"lendiğini, tiyatronun ortaya çıkışı ile antik demokrasi arasında yakın bir ilişki olduğunu, tiyatro amfilerinin politik kararların alındığı çok amaçlı fiziksel mekânlar olarak tasarlandıklarını veya sonradan bu işlevi kazandıklarını hatırlayabiliriz. Bunun gibi, 17. yüzyıl Fransası'nda *le public* (kamu) ilk defa "tiyatro izleyen topluluk"u tanımlamak üzere kullanılmıştır.[3]

---

1 En azından "Kefenimizle Geldik Ölümüne Seninleyiz" pankartındaki nekrofiliyen güdü açısından.

2 Tayyip Erdoğan, başbakanlığı döneminde, Mersinli çiftçiye, o çok iyi bilinen "ananı da al git" lafını demeden önce şunlar yaşanmıştı aslında: Çiftçi yurttaş, ellerini sertçe tutmaya çalışan korumalara "elim acıyor, elim ameliyatlı" demiş; sonra Türkiye Cumhuriyeti Başbakanı'ndan aynen şu sözler işitilmişti: "İyi bir sanatçısın, artistlik yapma!" (Diyaloğun devamı: Çiftçi: "Tarım bakanının anayasayı ihlal ettiğini biliyoruz. Başbakan: "Lan bana anayasayı öğretme, terbiyesizlik yapma." Çiftçi: "Lan mı? Lan mı? Canın sağolsun"...)

3 Sennett, Auerbach'a atıfla Rönesans döneminde yaygın olarak "ortak çıkar ve politik topluluğu" ifade etmiş olan *le public*'in "giderek sosyalliğin özel bir bölgesine dönüştüğü"nü yazar. *Kamusal İnsanın Çöküşü*, çev. Serpil Durak ve Abdullah Yılmaz, İstanbul: Ayrıntı, 2013, s. 32. Habermas ise, yine Auerbach'a referansla, kelimenin daha önce "sırf devlet veya kamunun selameti anlamıyla kullanıldığı"nı belirtir. *Kamusallığın Yapısal Dönüşümü*, çev. Tanıl Bora ve Mithat Sancar, İstanbul: İletişim, 2003, s. 98.

Birbirinden farklı sosyolojik ve siyasi ekollerin *theatrum mundi*'den türettikleri farklı sonuçlar olduğu gibi, uzun bir tarihi olan bir tiyatro sahnesi olarak toplum/politika imgesinin tek bir anlamı da yoktur.[4] Kendi amaçlarımız açısından bu geleneğin politik imalarını şu şekilde ifade edebiliriz: Heidegger'in "sahicilik" etiği açısından yaklaşırsak politikanın mahiyetini kavrayamayız. Politika ancak sahihlik *versus* gayrı-sahihlik ikileminin ötesinde anlaşılabilir ve bu bağlamda Arendt'in kanaatler alanı tasavvuru çok daha isabetlidir.[5] Politika, kurgu ile hakikatin iç içe geçtiği, siyah ve beyaz ya da doğru ve yanlıştan ziyade "gri"nin hâkim renk olduğu bir kanaatler alanıdır; birincil dünyanın sahicilik, hakikat ya da kesinliğinin bulunmadığı bir alan. Birincil ilişkilerin "otantik"liğinden uzak (ki Heidegger'in kastettiği manada bir radikal sahicilik etiği açısından, birincil ilişkilerin dahi kavranmasının zor olduğu düşünülebilir) bir hane alanı ötesi dünya ve en nihayet bir "sahne"dir politika.

Buradaki asıl amacım politikanın mahiyeti hakkında normatif belirlemeler yapmaktan ziyade bir sahne olarak politika anlayışının politik sonuçlarını belirginleştirmektir. Politikanın –en azından 2003'ten itibaren– otantik hakikatin alanı olduğunu, hatta Tanrı'nın yeryüzünden geçmesi biçiminde kavranabileceğini, dünyayı yöneten ruhun –Hegelci "tin"– ölümlü başbakan/cumhurbaşkanı Tayyip Erdoğan'da somutlaştığını ve onun eylemlerinde gerçekleştiğini düşünen, Tayyip Erdoğan'ın Tanrı'nın yeryüzündeki temsilcisi olduğunu ima eden kefenli grubun yapıp ettiklerinin de aslında bir kurgu olduğunu, her şeyin bir tiyatro sahnesinde vuku bulduğunu farketmek şaşırtıcı

---

4 Sennett, bu geleneğin üç amacı olduğunu yazar: "Toplumsal yaşamın temel sorunları arasına yanılsama ve aldanmayı katması... insan doğasını toplumsal eylemden ayırması (...ne insan doğasının ne de tek bir ahlâk tanımının hiçbir biçimde davranıştan çıkarılamayacağı düşüncesi)... insanların farklı durumlarda takmak zorunda oldukları çeşitli maskelere yani toplumsal role dikkat çekmesi." *Kamusal Insanın Çöküşü*, s. 57.

5 "Hakikat/Doğruluk ve Siyaset", s. 279 vd. Arendt, siyasetin icra ve gösteri, sanatlarıyla benzerliğini tartıştığı bir yerde şöyle yazar: "Bir zamanların Yunan polisi tam da böyle, insanlara eylemde bulunacakları bir tezahür mekânı, özgürlüğün göze görünebileceği bir tür tiyatro sahnesi sağlayan bir 'yönetim biçimi'ydi." "Özgürlük Nedir?", *Geçmişle Gelecek Arasında*, s. 209.

da olabilir. Bir kere, bu mizansenin üzerinde çalışıldığını, bunun bir teatral organizasyoncu "zekâ" ile sahneye konulduğunu düşünmek o kadar zor olmasa gerek. Zira iktidar partisinin yandaşları ve eleştirmenleri tarafından adeta oybirliğiyle kabul edilmiş özellikleri, örgütlenme, organizasyonel düzen ve siyasal reklamcılıktaki "başarı"sıdır. Oysa kefenli kitlenin düşünce dünyasında paternalizmin önde gelen bir siyasal ilke olduğunu da biliyoruz. Buna göre lider Tayyip Erdoğan aynı zamanda bir baba (imgesi) ve ilişkiler de aile içi ilişkiler... Sorun şu ki, paternalizm, *theatrum mundi* geleneğine aykırı düşer. Politikacı ve kitle arasındaki ilişkinin bir tiyatro sahnesinde kurulduğunu değil, aile alanının sıcak/sahici/otantik/hakiki ilişkilerinin dolaysız bir tercümesi olduğunu anlatır.

Aslına bakılırsa, bütün bu paternalizme rağmen, politikanın bir tiyatro sahnesi biçiminde kavranmış olduğunu görüyoruz. Bunu sağlayan ise, kefenlilerin dillere destan pragmatizminin belli bir veçhesi olmalı. Mesela Tayyip Erdoğan bir politik hamle yaptığında bunun bir performans olduğunu biliyorlar ve muhtemelen şöyle diyorlar: "Burası politika (alanı), yapacak tabii." Hatta –İsrail'in Filistin politikasına karşı– "one minute" çıkışının dahi bir mizansen olduğunu düşünenleri olabilir. Gelgelelim buradaki esas problem, tiyatro sahnesi olarak siyaset anlayışının bir hakikat politikası programıyla sürdürülmesidir. Tekno-muhafazakârlığın mantığı açısından, bunun söz konusu ideolojinin üzerinde yükseldiği etkin çelişkilerden bir diğerini ortaya koyduğunu söyleyebiliriz.

"Şarkiyatçılık"ı İstismar Etmek

> Kitabın alımlanışının beni en çok üzen, şu anda üstesinden gelmek için en çok uğraştığım bir yönüyle söze başlayayım: Kitaba atfedilen Batı aleyhtarlığı... Yazarı da savları da açıkça özcülük karşıtı, Şark ile Garp gibi tüm kategorik adlandırmalar karşısında had safhada kuşkucu, Şark ile İslâm'ı "savunmamaya", hatta tartışmamaya büyük özen gösteren bir kitaba ilişkin bu karikatürvari yorumlar karşısında ne diyeceğini bilemiyor insan.
>
> – EDWARD SAID, "1995 Baskısı'na Sonsöz", *Şarkiyatçılık*

"Şarkiyatçılık"ı Edward Said icat etmedi ama meşhur kitabının 1978'de yayınlanmasıyla teorik gündeme bir molotof kokteyli gibi düşürdü. Gelgelelim eleştirel bir araç olarak dolaşıma giren bu terimin, başından itibaren, yazarının eleştirel niyetlerinin hilafına kullanılıp kültürelcilik, medeniyetçilik ve sağcılığın cephaneliğine taşındığı da bir vakadır. Öyle ki, bu vaka tekno-muhafazakârlığın kültürel-politik cephelerinden birini ortaya koyabilecek kadar etkilidir.

Söz konusu Said ve Şarkiyatçılık okumasının masum olmadığı belli ama asıl önemli olan onun ne tür bir okuma olduğunu ve nasıl bir işlev gördüğünü belirleyebilmektir. *Şarkiyatçılık*'ın kötüye kullanımı, metin –Said'in "seküler eleştiri" olarak adlandırdığı bir tutumla– dünyevi bir bağlama yerleştirildiğinde bir kültürel ve politik semptom olarak görünmeye başlar. Semptomun işaret ettiği sorun ise şu şekilde ortaya konulabilir:

"Batı"ya karşı muhalefetin "Doğucu" bir kültürelcilik kanalında iş görmesi ve "Batı"nın ekseriyetle kültürel bir bütünlük telakki edilerek kültürelci bir Batı-karşıtlığının ve maddi temeli olmayan bir anti-emperyalizmin üretimi.

Said'in bu konuda herhangi bir katkısının olup olmadığını, varsa bunun mahiyetini tartışmak eserin metodolojik sorunlarına dair ayrı bir alan açarak bizi amaçlarımızın dışına doğru yönlendirir.[1] Bununla birlikte, en azından, eser hakkında sonradan kaleme aldığı yazılarda tam da bundan yakındığına göre, yazarın niyetlerini aşan bir yorumlama ve alımlama ile karşı karşıya olduğumuzu rahatlıkla söyleyebiliriz.

Bu noktada asıl önemli olan, Said düşüncesinin "yanlış" yorumlarına karşı "hakikati"ni göstermekten ziyade, "Şarkiyatçılık"ın istismarı aracılığıyla eklemlenen entelektüel ve politik hegemonyaya dikkat çekerek sorunsallaştırabilmektir. Zira bu kavram ("oryantalizm") Türkiye'nin hem entelektüel ve politik alanında hem de iç ve dış politikasında aynı anda iş görebilen son derecede kullanışlı bir politik araç olmaya devam etmektedir. Aşağıda atıf yapacağım ve tarihleri 2-7-21 Aralık 2013 olan yazıların yanı sıra, Tayyip Erdoğan'ın başbakanlığı dönemindeki *senior adviser*'larından biri olan Ertan Aydın'ın 11 Aralık 2013 tarihli *Al Jazerra*'da "Talking Turkey: Orientalism Strikes Back" başlıklı bir yazısının yayınlanması şaşırtıcı bir tesadüf olarak görülmemeli. Bilâkis, tam da hegemonyaya hizmet eden unsurların eklemlenmesini ortaya koyan anlardan biridir bu.

"Oryantalizm" konusu, Ian Almond'un *Yeni Oryantalistler* kitabı vesilesiyle yeniden güncellendi. Hakeza bu güncelleme yukarıda sözünü ettiğim ideolojik çerçevede gerçekleşti. Kitabın yazarıyla *Yeni Şafak*'ta yapılan (7 Aralık 2013 tarihli) söyleşinin başlığı dahi ilk bakışta buna işaret edecek verilerden biri olarak okunabilir: "İçimizdeki Müslüman Oryantalistler." Söz konusu "içimizdeki..." tamlamasının kurduğu habis anlam dünyasını söyleşi yapılan yazar biliyor mudur veya –Türkiye'de uzun bir süre bulunduğuna göre– biliyorsa aslen kendisinin kullanmadı-

1 Daha ayrıntılı teorik çözümleme gerektiren bu sorunları *Kimlik ve Tanınma Mücadelesi* başlıklı kitapta analiz etmeye çalıştım.

ğı bu kelimelerin başlıkta yer almasından memnun kalmış mıdır? Tam olarak bilemiyoruz elbette. Fakat burada da yazarın niyetlerini aşan bir ideolojik araçsallaştırma harekatının iş başında olduğu varsayılabilir. Zira yazarın, sorunu "içimizdeki..." diye ortaya koymadığı, kastedilen "içimizdekiler"in kitapta ele alınan birçok yazardan sadece ikisine işaret eden temsil gücü zayıf bir tanımlama olduğu ve en nihayet yazarın asıl niyetini "yeni oryantalistler" olarak başlıkta zaten belirttiği aşikâr.[2]

Burada bahsettiğim, öyle kapsayıcı bir ideolojik niyetliliktir ki, hem yazarın –Orhan Pamuk ve Salman Rüşdi'yi kastederek kullandığı– "Müslüman coğrafyadan çıkmış Batılı yazarlar" ifadesini kapsayabilir hem de "içimizdeki hainler" tamlamasıyla derhal ilişkiye geçerek kültürelci duyguları seferber edebilir. Soğuk Savaş döneminde kültürelcilik, bir ileri (kültürel) modernizm olarak görülen sosyalizme düşmanlık yönünde harekete geçirilmişti; günümüzde ise (*Yeni Şafak*'ın yayıncılık faaliyetini hesaba katarsak) hem sosyalizme karşı hem de Gezi olaylarının meşruiyetini kırmaya yönelik ideolojik bir amaca matuf olarak kullanılmaktadır. Bu manada, Soğuk Savaş'ın bittiğini düşünmek naifliktir. Söyleşiyi yapan kişinin, –eğer bir isim benzerliği değilse– 21 Aralık tarihli *Yeni Şafak*'ta Gezi'ye destek verenlerin "radyografi"lerini çıkarma mesaisi yapan, bu konudaki yayınların artışını ticari çıkarlara indirgeyen "Gezi Bahane

2 Kitabın temel amacı, Batı modernitesi eleştirilerinde İslâm'a yapılan araçsal başvuruların oluşturduğu söylem düzeninin Şarkiyatçı disiplinin "yeni" veya postmodern bir formu olarak incelenmesidir. Yazar, Şark'ın modern temsillerinin eleştirel analizini gerçekleştiren Said'in misyonunu sürdüren bir tutumla, bu kez İslâm'ın postmodern temsillerindeki söylemsel düzenlilikleri ele alır. (Dolayısıyla söyleşide gerçekleşen suistimal, *Şarkiyatçılık*'ın istismar edilmesinin bir benzeri olarak görülebilir). Ayrıca, kitabın söyleşide bir jurnalleme gibi ("içimizdeki...") ifade edilen figürlere yönelik tutumu hakkında sadece iki örnek vermekle yetinelim: Yazar, "Salman Rushdie'nin Çeşitli İslâmları" başlıklı bölümde Rushdie'nin "gelecekte var olacak özgün, saf ve rüya gibi bir İslâm hakkında konuşmaya başladığı"ndan ve Rushdie'nin "henüz gerçekleşmemiş bir İslâm rüyası"na sahip olduğundan sözederken, "Orhan Pamuk'un *Kara Kitap*'ında İslâm ve Melankoli" başlıklı, büyük ihtimalle en büyük zevkle yazdığı bölümde, Pamuk'un *Kara Kitap*'ta "Türk kültürüyle tüm seviyelerde kurduğu iletişimin yakınlığı"nın göz ardı edilmesine karşı uyarı yapar. Ian Almond, *Yeni Oryantalistler: Nietzsche'den Orhan Pamuk'a İslâm'ın Postmodern Temsilleri*, çev. Bahar Çetiner ve Talha Can İşsevenler, İstanbul: Pinhan, 2013.

Ekmeği Şahane" başlıklı makalenin yazarı olduğunu da kaydedelim.[3] Ayrıca, Ertan Aydın'ın yazısı da Batı medyasında Türkiye'ye karşı "oryantalist temsillerin arttığı" tezini ileri sürerken, çok büyük ihtimalle, Gezi sonrası bir tutumla, yani Gezi'ye yönelik dış basının ilgisine tepki gösteren bir hükümet yetkilisi sıfatıyla hareket etmekte, bu hareketinde de "oryantalizm"i işlevsel olarak kullanmaktadır.

Buna ek olarak, aynı kitap hakkında *Kitap Zamanı*'nda "Oryantalizmin Yeni Yüzleri" (2 Aralık 2013) başlıklı bir yazı da yayınlandı. Öncelikle yazıda kitabın kapağı yerine –ele aldığı birçok yazardan sadece biri olan– Zizek'in fotoğrafının yer almasının oldukça tuhaf olduğunu belirtelim. *Kitap Zamanı*'nın popülarite kaygısı belki de. Daha önemlisi, tam bu biçimsel tuhaflığı düşünürken, bu kez içerik ve yazarın tutumuyla ilgili bir başka garabetle karşılaşıyoruz: "Yıllar sonra Said'in öncü eseri, bu defa Frankfurt Okulu'nu Türkiye şartlarında tesis etmek isteyen çevrelerce *Şarkiyatçılık* başlığıyla yeniden çevrildi. Tarihi bir vakıa olarak "oryantalizm"e "şarkiyatçılık" adlandırması yapmak, basit bir şark kurnazlığının ötesindeydi. Bu adlandırmayla, Batı'nın Doğu ilgisi, sömürgeciliğinden soyutlanıp sözüm ona ilmî bir kisveye sokuluyordu. Üstelik dünyada postkolonyal bir sürecin yaşandığı apaçık meydandayken. 1970'li yıllarda Marksizm, tüm dünya entelektüelleri üzerinde öylesine baskı unsuruydu ki, Edward Said Rus oryantalizmini, bırakın konu edinmeyi, bu bahsin adını dahi anmıyordu. Fakat bir kere maske düşmüştü ve bunun arkası gelecekti..."

Bu pasajda, eleştirinin tutku dozu aşırı, kindar duygulanımlarla, dedektifvari bir tarzda, üç parıltılı kelimeyi bir araya getirerek kotarılabileceğine vehmeden çağdaş muhafazakâr üslûbun örneklerinden biriyle karşı karşıya olduğumuzu söylemekte bir sakınca yok. Yazıya genel olarak bakıldığında ne Said'in düşüncesine yönelik bir nüfuz ve mâlumat ne de *Yeni Or-*

3 "Radyografi"yi tırnak içine aldım. Çünkü bu kelime, Necip Fazıl'ın özel siyasi lügatına aittir. *Büyük Doğu*, 1950'lerin sonlarında komünistlerin "radyografilerini çıkarma" ve siyasi iktidara jurnalleme mesaisi yapmaktaydı. Daha fazla bilgi için: Fırat Mollaer, "Şiddet Mahallerinde Dolaşan Bir Kahraman", *Çağdaş Üç Tarz-ı Siyaset Üzerine Eleştiri Yazıları*, İstanbul: Dergâh, 2012, s. 59 vd.

yantalistler'e yönelik vaat edildiği gibi ciddi bir tanıtım ve eleştiri söz konusu.

"Şarkiyatçılık"ın kötüye kullanımı, çoğu zaman, karşısına doğrusu konulduğunda berhava olacak bilgikuramsal bir hatadan fazlasına işaret eder. Ancak yine de, insan, "Doğunun yedinci oğlu" gibi takdim edilen Said'in, kendisini "sadık bir öğrencisi" olarak gördüğü filozofun esasında Frankfurt Okulu'nun önde gelen isimlerinden biri olan Theodor Adorno olduğunun nasıl bilinmediğini düşünmeden edemiyor.[4] Muhtemelen, yazara göre Said muhafazakâr bir mirî malı ve buna dair imgeyi kırmamalıyız; Metis Yayınları gibi bunu kıran bir müdahale olduğunda da epistemik yeterlilik ve donanımımız ne olursa olsun buna karşı çıkmalıyız; çünkü burada bir bilgi sorunundan fazlası var. Mesele bilgi sorunu olmaktan çıktığında, okuyucunun yazardan Said düşüncesinin ilham kaynakları arasında "Batı Marksizmi"nin bulunduğunu ve bu akım içinde Sovyet Komünizmi'nin muhtelif biçimlerde eleştirildiğini bilmesini bekleme hakkı da ortadan kalkıyor. Bilgi sorunu gibi, bir okuyucu hakkı olarak düşünülebilecek yazar ehliyeti talep etme hakkı da buharlaşıyor. Sonuçta, ortada bir bilgi ve hak sorunundan çok daha fazlası olduğu anlaşılıyor.

Gelgelelim, eleştirmenin asıl borcu konunun politik aciliyetini göstermek olsa bile, bilgi konusu bütünüyle önemsiz sayılmaz. Bu bağlamda, yazıda "Marksizmin dünya entelektüelleri üzerinde baskı unsuru olması" ile Rus oryantalizminin Said tarafından araştırılmaması varsayımları arasında nasıl bir irtibat olduğu da açık değil. Ayrıca, Said'in söz konusu eserini Filistin Kurtuluş Örgütü'nün sosyalizan-ulusçu-anti-emperyalist politik örgütlülük dalgasının oluşturduğu özgürleşmeci *zeitgeist*'ta ve bilfiil örgütlü olarak yazdığını bilmeyen var mı? Keza Said'in tarihsel materyalizmle dirsek temasında bulunan bir eleştirel ("radikal") hümanizmden hareket ettiği; başta Lukacs olmak üzere Antonio Gramsci, Lucien Goldmann, Raymond Willi-

4 Said, mezkûr gazetenin yayın organı olan *Mehtap TV*'de *Medyada Islâm* kitabının yeni tercümesi tanıtılırken "Müslüman mütefekkir" olarak takdim edilmişti.

ams, Maurice Merlea-Ponty gibi Batılı Marksistlere sempati duyup eserlerinde onların yaklaşımlarından geniş biçimde yararlandığı; Vico, Hegel, Marx, Gramsci çizgisine dayandığı söylenebilecek "eleştirel sekülerizm" projesi üzerinde çalıştığı nasıl göz ardı edilebilir?

Velev ki, Marksizm dünya entelektüellerini baskı altına almış olsun (ki aynı dönemde Fransa'da ve Almanya'da Stalinizm'in eleştirisi kimi Marksist entelektüellerin başlıca meşguliyeti haline geliyordu ki, İngiltere'yi zaten anmaya bile gerek yok) Said'in Rusya'yla bir derdi var mıydı? Diyelim ki, bu baskı nedeniyle Rus oryantalizmine yönelmemiş olsun, peki onun yönelmediği diğer oryantalizm biçimi olan Alman oryantalizmini nasıl açıklayacağız? Bu da mı "Marksizmin baskısı"? Esasında Said'in bu konudaki yaklaşımı, yazarın tam da Metis Yayınları'nı suçlarken kullandığı bir temayla ilgili: Said emperyalist forma sahip iki Şarkiyatçılık biçimiyle (İngiliz-Fransız) ilgilenir.

Keza, yazarın "nitekim Thierry Hentsch, *Hayali Doğu*'sunda (1988) Said'in sorunsallaştırdığı şeye yeni boyutlar katıyordu. Ona göre 'Doğu/Batı' adlandırması bile oryantalizmin ürünüydü..." ifadesinde de "Doğu/Batı" ayrımını Hentsch'in eseriyle öğrendiğimizi ima eden yanlış bir bilgilendirme söz konusu ki, bu ifade Said'in entelektüel müdahalesinin hiç anlaşılmadığı anlamına geliyor. Bunu ilk defa 1988'de iddia edenin Hentsch olmadığını sosyoloji ve siyaset bilimi 2. sınıf öğrencileri bile söyleyebilir.

Yazının girişinde Said'in *Orientalism*'inin kültürelciliğin enstrümanı haline getirildiğini söylemiştim. Sonuç olarak, Almond'un *Yeni Oryantalistler*'i de çıkışının Gezi'ye yakın bir tarihe denk gelmesi ve hükümetin öteden beri kullandığı bir ideolojik enstrümanın (medeniyetçilik ve/ya kültürelcilik) hizmetine koşulabilecek terimi ("oryantalizm") merkezine alması gibi nedenlerden ötürü hegemonyaya derhal dahil olarak benzer bir kaderi paylaşmıştır. Nihayetinde "oryantalizm" hegemonik kullanımında, bir eleştirel silah olmaktan çok, toplumsal, politik ve ekonomik ilişkilerin "ayık kafa"yla görülmesine engel olan bir kültürelci zihniyetin güdümünde serüvenine devam etmektedir.

İKİNCİ BÖLÜM

Figürler ve Bağlantılar

Tekno-Muhafazakârlığın "Üstad"ı

> En büyük meselemiz budur; mâzî ile nerede ve nasıl bağlanacağız, hepimiz bir şuur ve benlik buhrânının çocuklarıyız; hepimiz Hamlet'ten daha keskin bir "olmak veyâ olmamak" dâvâsı içinde yaşıyoruz. Onu benimsedikçe hayâtımıza ve eserimize daha yakından sâhip olacağız. Belki de sâdece aramak ve bütün kapıları çalmak kâfîdir.
>
> – AHMET HAMDI TANPINAR, *Beş Şehir*

> Benim acelem var...
>
> Gece gündüz nur saçan... Büyük ve salahiyetli Metropolis... İslâm inkılâbının nurlu, süslü ve heybetli mekân ölçüsünü billûrlaştıracaktır.
>
> – NECIP FAZIL KISAKÜREK, *İdeolocya Örgüsü*

> (Ak Saray için) "1.000 odası" var diyorlar. Olacak elbet. Küçük düşünenler, bu tür eserler ortaya koyamaz.
>
> – Cumhurbaşkanı TAYYIP ERDOĞAN

Giriş

Böyle Dedi Zerdüşt'ün ilk bölümündeki ünlü vecizenin manası, dost-düşman edinmede aşırı uçlara savrulmuş tarihsel kişilikleri anlamak mevzubahis olduğunda da geçerlidir: "İnsan hayvanla üst-insan arasına gerilmiş iptir." Kutuplaşan yorumları mıknatıs gibi çeken yazarların analiz edilmesi daima çetin

bir mesele olmuştur. Görünüşte şiddetli bir ayrışma vardır. Fakat iyi bakıldığında "polemos"un üzerinin metafizik bir biçimde örtüldüğü noktada cereyan ettiği görülür. Heidegger'in Herakleitosçu polemos'unun aksine "ayrışmada, uçurumlar, dipsizlikler, genişlikler ve aralıklar" açılmaz; polemos kültürelci metafizikler tarafından örtüldüğünde "ihtilafta dünya" oluşmaz; olup biten –"varlığın unutulması"na benzer biçimde– polemosun unutulmasıdır. Bu tür yazarlar tuhaf bir hegemonik kapasiteyle eleştirmenlerini de kendisine benzetirler. Konu bir filozof ise, meşhur "Heidegger tartışması"ndan âşina olduğumuz bereketli bir yorumlama faaliyeti de muhtemeldir elbette. Fakat öncelikle, anlamaya konu olan düşünürün –Derrida'nın hususen Heidegger için zikrettiği gibi– "metinlerinde kapsanan herşeyi tüketmeyi başaramayacağımız" ölçüde çok boyutlu, "hâlen ışığa çıkarılmayı bekleyen karanlık yönlere sahip", "sıkı bir çözümlemeye tabi tutulduğunda ulaşılabilir ve tüketilebilir" hale gelemeyen, haklarında "her zaman düşünülebilecek daha fazla şey olduğu izlenimi" uyandıran bir niteliğe sahip olması beklenir.[1]

Necip Fazıl etrafındaki müspet "hissiyat" yoğunlaşmasına göz atıldığında, bundan bahsetmenin zorluklarının takipçileri tarafından dahi şu ya da bu şekilde –apoloji, haklılaştırma ve/ya özürle– kabul edildiği görülür: Makbul olan, kendinde tefekkür, fikri tutarlılık ve tefekkür zenginliğinden ziyade hissiyat, aksiyon ve eyleme atılmaktır. Bundan dolayı, "üstad" hakkında kaleme alınmış meşhur bir yazının sonuç bölümünde, konu, bir özür olmaktan kurtarma amacına matuf bir girişimle "fikirlerin isabetli olup olmaması o kadar da önemli değildir bence"ye gelir ve ardından Necip Fazıl'ın "coşkun, cerbezeli, cezbeli mizacı"na geçilerek, tefekkürün sefaleti hissiyat yoğunlaşması ya da *übermench* tipi mizaç özellikleriyle telafi edilmeye çalışılır.[2] Dolayısıyla, karşımızda, İsmail Kara'nın deyişiy-

1 Jacques Derrida, "Yapısöküm ve Öteki", *Zihnin Halleri*, ed. Richard Kearney, çev. İsmail Yılmaz, Ankara: Bilgesu, 2008.

2 Rasim Özdenören, "Necip Fazıl Kısakürek", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce, İslâmcılık*, ed. Tanıl Bora ve Murat Gültekingil, İstanbul: İletişim, 2005.

le "hissiyat itibariyle kuvvetli ve diri (tutan etkileri)... ilim-fikir bakımından problemli (tortuları bugünlere kadar iç içe yaşayarak, birbirini besleyerek gelen)" bir yazar duruyor.[3] Necip Fazıl hakkında yapılan çalışmaların kahir ekseriyetinin –yorumbilgisel terimlerle– *ya* psikolojik özdeşleşme *ya da* toplumsal-siyasal eleştiri merkezinden kopmuş psikolojist eleştiri; *ya* basit apolojiler sıralama *ya da* analitik-eleştirel açıdan pek değer taşımayan düşmanca anlama kutuplarında yığılmasının nedeni budur belki de. Okuyucudan/yorumcudan bir "karar" alması beklenir: *Ya* o *ya da* bu. Nihayetinde, Necip Fazıl yorumları, büyük ölçüde, bu iki uç arasında gerilmiş bir ip olarak telakki edilebilir.

Bu kararı bizden beklendiği formda almak zorunda değiliz ama bunun "anlama" noktasında kritik bir dönemeci ortaya koyduğu da aşikâr. Bu felsefe akımının önemli düşünürlerinden Wilhelm Dilthey, hermeneutiğin hedefinin bir yazarı onu kendisini anladığından daha iyi anlamak olduğunu belirtiyordu.[4] *Anlama*ya "eylem ve düşünme biçimlerinin örtük içeriği"ni teşhis etme amacı taşıyan *ideoloji eleştiris*inin aşısını yaparak, hedefin, bir yazarı kendisini anladığı gibi anlamamak veya başka bir minvalde anlamak olabileceğini de ileri sürebiliriz.[5] Necip Fazıl'ın biyografisini gözden geçirenler, "ya/ya da"da temerküz eden kutuplaşmacı anlamayı bizatihi kendisinin hedeflemiş olup olmadığını düşünmeden edemezler. Bir tarihsel figür olarak Necip Fazıl'ı karakterize eden ana tema "dost-düşman ayrımı" ve "karar alma"dır. Rasim Özdenören'in –yukarıda atıf yaptığım– psikolojik özdeşleşme ve apolojiyi çok iyi temsil eden yazısında üstadının "düşünce (tefekkür) üslûbu"nun özelliklerinden biri olarak ileri sürdüğü ve "Doğu-Batı, İslâm-Küfür, Hak-Bâtıl" gibi zıtlıklarla ortaya çık-

3 İsmail Kara, "Türkiye'de İslâmcılık Düşüncesi ve Hareketi Üzerine Birkaç Not", *Türkiye'de İslâmcılık Düşüncesi ve Hareketi, Sempozyum Tebliğleri*, ed. İsmail Kara ve Asım Öz, İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi Kültür, 2013, s. 29.

4 Kamuran Birand, *Mânevi İlimler Metodu Olarak Anlama/Dilthey ve Rickert'te Mânevi İlimlerin Temellendirilmesi*, Ankara: Akçağ, 1998.

5 Fay, *Çağdaş Sosyal Bilimler Felsefesi: Çokkültürlü Bir Yaklaşım*.

tığını düşündüğü olgu "mukayese"[6] değil karar almadır. Necip Fazıl için siyaset dost-düşman ayrımına dayanır.

Bu yazıda amacım, Necip Fazıl'ı çağdaş muhafazakârlığın kurucu bir figürü olarak değerlendirmek; yani "hakikat"ini açığa çıkarmaktan ziyade hâlihazırdaki hegemonyada ne anlama geldiği bağlamından izah etmek ve buradan hareketle muhafazakâr bir kanon aracılığıyla çağdaş tekno-muhafazakârlığın anlaşılmasına katkıda bulunmaktır.

Yeni Türkiye ve/ya iktidar alegorisi olarak anlamak

Yorumun tarafsız ya da nötr bir mekanik araç değil hakikate dair bitimsiz bir çaba olduğu yorumbilgisi külliyatının gelişiminden iyi bilinir. Bu emperatif, eğer bir yazarı anlamaya niyetlenmişsek bize bir soru da yöneltir veyahut bu emperatiften hareketle kurucu nitelikte bir soru inşa ederiz: "Evet, anlamak; fakat nasıl?" Metinsellik ve tekilleştirme olarak adlandırabileceğimiz ilk yaklaşım, düşünürü bağlamsız bir tekillik olarak ve metninden hareketle ele alır; onu, metninin bütün anlamlarına vâkıf, çelişkisiz bir bütünlük, bir süper yorumcu olarak değerlendirir. İkinci yaklaşım ise, metinden bağlama gider. Aslında buradaki hareket, metinden bağlama bağlamdan metne olmak üzere dönüşümlüdür ki, bu yorum döngüsünde, metnin çelişkisiz bütünlüğü çözülür ve *author-ity* tarihselleşerek –Vico'nun terimleriyle ifade edersek– *kahramanlar çağ*ından *insanlar çağ*ına geçiş yapar.[7]

Necip Fazıl'a yönelik anlama çabalarına genel olarak bakıldığında, bu iki yaklaşımın arasında bir yerde konumlandığını iddia edebiliriz. Bu aradalık, konunun göründüğü kadar basit değil çelişkili olduğunun işareti de sayılabilir: Metin çelişkisiz bir

6 Özdenören, "Necip Fazıl Kısakürek", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce, İslâmcılık*, s. 141-142. Zira bu ikilikler analitik bir karşılaştırma modeli olarak ortaya konulmamıştır.

7 Giambattista Vico, *Yeni Bilim*, çev. Sema Önal, Ankara: Doğu Batı, 2007, s. 55 vd. Bunu Edward Said'in Vicocu ilhamla ileri sürdüğü "seküler yorum" veya "seküler eleştiri" olarak tasnif edebiliriz.

bütünlük, yazarı da anlamları üzerinde bütünüyle tasarruf sahibi bir *author-ity* olarak ele alınır ama bağlamsız bir tekilleştirme benimsenmez; tam aksine tarihsel bağlam özellikle sabitlenmiş bir yorumla öne çıkarılır. Ancak bu öyle bir formda gerçekleştirilir ki, Necip Fazıl tarihsel bağlam karşısında süper özne konumunu muhafaza eder.

Aslına bakılırsa, Necip Fazıl'a yönelik heroik anlama, ilk bakışta birbiriyle çelişkili görünen yaklaşımlardan hareket etmektedir: Psikolojizm ve tarihselleştirme. Psikolojizm, *heroik* anlama çabasının temelidir ve genellikle –psikolojik ve teolojik olanın iç içe girdiği– *karizma* etmeniyle birlikte öne çıkarılır: "Necip Fazıl'ı çağdaşlarından tefrik etmemizi sağlayan önemli özelliğini, belki de onun bu *cesareti ve celadeti* noktasında arayabiliriz. İslâm konusunda onunla eşdeğer birikimi olanları bulmak zor olmasa gerek, ama o dönemde aynı *cesareti ve celadeti* gösterebilen bir başkasını bulmak zor, belki de imkânsızdır."[8] Fakat bu psikolojizmin Necip Fazıl'la özdeşleşmeye çalışan bir tutumla sınırlı olduğunu düşünmek yanıltıcı olur. Sosyolog Elizabeth Özdalga, Necip Fazıl'ın kişiliğinin kurucu öğesi olarak *hubris*i ileri sürdüğünde,[9] bütünüyle Rasim Özdenören'in savunmacı yaklaşımından hareket etmeye niyetlenmemiş olsa da onun müspet bir nitelik atfettiği minvali varsayarak buna menfi veya tarafsız bir yorumla karşılık vermektedir. Kahramanlar çağının mitolojik evreni açısından böyle bir cesaret erdemine ancak Tanrılar sahip olabilir; Tanrılara has bir zaaf olan hubris de, belki, erdemin yoğunluğunun zorunlu sonucu olarak kabul edilir. Yani, bu iki yorumla peşi sıra muhatap olan bir okuyucu, pekâlâ, zikredilen "celadet ve cesaret"in hubris olmaksızın elde edilemeyeceğini düşünebilir ki, bu tutum, konunun, ister müspet ister menfi yorumdan hareket edilsin, psikolojizm cenderesine sıkıştırılmasına yol açar.

---

8 Özdenören, "Necip Fazıl Kısakürek", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce, İslâmcılık*, s. 138.

9 Elizabeth Özdalga, "Tasavvuf Bahçelerinde Dolaşan Bir Milli Kahraman", *Toplum ve Bilim*, 74, 1997.

Ayrıca, psikolojizm, konuyla ilgili bir başka metodolojik engeli de harekete geçirebilir: *Sübjektif iradecilik* ve/ya *ahlâkçılık*. Buna göre, Necip Fazıl ya Doğunun yedinci oğludur ya da ciddi ahlâki zaaflara sahiptir. Necip Fazıl, bu zihniyet dünyasında, genellikle kutsal bir amacı gerçekleştirmek üzere yola çıkmış bir dava adamı olarak takdim edilir ve bu temsil, hukukî ve ahlâki sınırlamaların dışına çıkabilecek bir karizmatik kişiliği haklılaştırmaya da hizmet edebilir. Bu haklılaştırmanın meşhur Makyavelci anlayışa mı yoksa Schmitt'in "istisnaya karar veren egemen"ine mi işaret ettiğini tartışmak ilginç olabilir ancak asıl önemlisi burada sübjektif iradeciliğin bir biçimde sürdüğünü teşhis etmektir.

Psikolojizmin (ve sübjektif iradeciliğin) terk edilmesine yönelik bir çağrı yaparken psikanalizi eleştirel bir toplum teorisi olarak temel alan yaklaşımları kastetmiyorum. Zira psikanaliz sosyal teoride çelişkisiz bir bütünlük olarak özne/yazar (*author*) varsayımına karşı dikkate şayan bir itirazı temsil eder ve "toplumsal bağlamı olmayan psikopatoloji vakası yoktur"[10] ilkesini temel alan bir eleştirel psikanaliz yaklaşımının getireceği birçok analitik fayda olabilir.

Buna ek olarak iki yaklaşım önereceğim. *Söylem teorisi*, yazarın metnin anlamları üzerinde bütünüyle tasarruf sahibi bir *author-ity* olduğunu temel alan "yazara ilişkin geleneksel imajı pekâlâ yıkabilir"[11] ve eğer böyleyse psikolojizm ve sübjektif iradeciliğin panzehiri olarak karşımıza çıkar. Söylem teorisi, bakışımızı bütünlüklü yazara değil, neyin konuşulup neyin konuşulamayacağını tayin eden söylemlere ve söylemin sınırlarına çevirir. Söylem teorisinin gözlükleriyle bakıldığında, Necip Fazıl'ın *Büyük Doğu*'su *orijinalliğ*ini (ve belki "celadeti"ni) yitirmeye başlar. Çünkü bu yaklaşıma göre, dil özneden önce gelir; *Büyük Doğu*, yazarı konuşmaya başlamadan evvel varolan ve yazarının konuşacağı dil dünyasının sınırlarını oluşturan söylemsel ağla-

10 Juliet Mitchell, "Toplumsal Bağlamı Olmayan Bir Psikopatoloji Vakası Yoktur", Söyleşiyi Yapan: Bülent Somay ve E. Efe Çakmak, *Cogito*, 44-45, 2006.

11 Michel Foucault, *Ders Özetleri (1970-1982)*, çev. Selahattin Hilav, İstanbul: Yapı Kredi, 1992, s. 19.

rın orijinalliği tehdit eden tasallutundan kurtulamaz. Özellikle "Doğu Doğu'dur Batı da Batı" mottosunda somutlaşan Şarkiyatçı söylemin tasallutudur söz konusu olan. Söylem teorisini Şarkiyatçılığı (Oryantalizm) anlamak üzere seferber eden Edward Said'in yaklaşımından hareketle, *Büyük Doğu*, Doğu'yu Batı'dan ontolojik ve epistemolojik olarak (kökten biçimde) farklı bir kültürel bütünlük biçiminde inşa eden Şarkiyatçı söylemin büyük metninin (ya da metinlerarası dünyasının) içine yerleşir. Ayrıca, aynı yaklaşımdan yola çıkılarak, *Büyük Doğu*'nun Şarkiyatçı söyleme karşı reaksiyonu ifade eden Garbiyatçılık'ın bir örneği olarak incelenmesi gerektiği de iddia edilebilir. Bu durumda, yine, *Büyük Doğu*'nun programında yazarın merkezi konumundan onu belli bir söylemin tezahür ettiği yer olarak ele almak suretiyle, yani söylem lehine vazgeçilmiş olur.

İkinci yaklaşım, edebiyat eleştirmeni-düşünür Fredric Jameson'ın edebi-sosyal teoride yankı uyandıran "ulusal alegori" tezine dayanıyor. Jameson, "Üçüncü Dünya metinleri"nin "zorunlu olarak alegorik" olduğunu ve bu nedenle "ulusal alegoriler" biçiminde okunmaları gerektiğini ileri sürer. Buna göre, "Üçüncü Dünya metinleri, görünürde özel alana özgü ve gerçek libidinal dinamikle donanmış olanları bile, ulusal alegori biçiminde bir siyasal boyutu zorunlu olarak yansıtır."[12] Anlaşılabileceği gibi, bu yaklaşım, psikolojizm ve sübjektif iradeciliği –Hegelci "bütünlük"ten alınan bir ilhamla– aşma çabalarından birini ortaya koyar. Aynı zamanda, hermeneutiğin belirli bir kolunun amaçlarını da paylaşır. Zira bir yazarı kendi kendisini anladığından daha iyi anlamak bir amaç olarak ortaya konulduğunda, bu, psikolojizm ve sübjektif iradeciliğin ötesine de işaret eder. Fakat bu noktada meseleye şu soruyla dahil oluruz: Ya Necip Fazıl'ın anlaşılma biçimleri aynı zamanda mevcut siyasal iktidarın hegemonyacı pratiklerinin bir parçasıysa? Bu durumda, Necip Fazıl'ı *Yeni Türkiye*'nin alegorisi olarak anlamak da, psikolojizm ve sübjektif iradecilikten farklı bir yaklaşımı temsil edecektir.

12 Fredric Jameson, *Modernizm İdeolojisi: Edebiyat Yazıları*, çev. Tuncay Birkan ve Kemal Atakay, İstanbul: Metis, 2008, s. 372 vd.

Tekno-muhafazakâr eklektisizmin kökleri: *Büyük Doğu*'nun "Büyük Metropolis"çi muhafazakârlığı

Necip Fazıl'ın "Yeni Türkiye"yle söylemsel irtibatı neredeyse kanıtlanmayı gerektirmeyecek bir yoğunluk arz ediyorsa da özellikle son dönemdeki ilgili gelişmeleri ihtiva eden bir taslak sunmak yararlı olabilir: Genel olarak, Tayyip Erdoğan'ın Necip Fazıl'a mükerreren gönderme yapması; Ahmet Davutoğlu'nun Tayyip Erdoğan'a cumhurbaşkanlığı kutlaması olarak Necip Fazıl'ın –"hedefe varmayan mızrak utansın" dizesiyle dikkat çeken– "Utansın" başlıklı şiirinin Arap harfleriyle yazılmış bir tablosunu hediye etmesi (Ağustos 2014); hükümete yakınlığıyla bilinen *Star* gazetesinin ilk kez Necip Fazıl Kısakürek Ödülleri verileceğini duyurması ve ödül töreninde devlet erkânının hazır bulunması; dahası, (törene) cumhurbaşkanı sıfatıyla bizzat katılan Tayyip Erdoğan'ın siyasal düşüncelerini ve kariyerini Necip Fazıl'la doğrudan ilişkilendiren bir konuşma yaptıktan sonra Onur Ödülü'nü takdim etmesi (Kasım 2014); son olarak, belki de en önemlisi, bu konuşmada, AKP hükümetinin son dönemde tedavüle soktuğu ideolojik söylemlerden biri olan "Yeni Türkiye"de "Necip Fazıl'ın izi, alınteri ve mücadelesi olduğu"nun altının çizilmesi vs.

Görüldüğü gibi, kudretli şairin "Yeni Türkiye"yle söylemsel irtibatı, onun takipçisi olduğunu açıkça ilan eden muhafazakâr siyasal iktidarın yönetim kadrosu tarafından kurulmaktadır. Fakat bu ilişkinin ideolojik ve söylemsel açıdan ne anlama geldiği konusu, kuşkusuz, yorumcular/eleştirmenler tarafından çözümlenmelidir. Necip Fazıl'ı *Yeni Türkiye alegorisi* olarak anlamanın en iyi yolu, muhafazakârlığın günümüzde ulaştığı *tekno-muhafazakârlık* formunu göz önünde tutan bir yaklaşımı takip etmektir. Bu bağlamda, Necip Fazıl'ın düşüncesinin *tekno-muhafazakâr eklektisizm*in nüvesini temsil ettiğini iddia edeceğim. Bu terimle, Herf'in "reaksiyoner modernizm"le[13] ifade et-

13 Jeffrey Herf, *Reactionary Modernism: Technology, Culture, and Politics in Weimar and The Third Reich*, Cambridge University Press, 1986. "Modernizm"in

tiği, Aydınlanma'nın soyut ve evrenselci akıl telakkisini tenkit eden, kültürel/estetik modernizme karşı olduğundan açıkça anti-modernist ve fakat teknolojiyi (kapitalist bağlamıyla) tutkuyla benimseyen kalkınmacı/modernleşmeci bir akımın özelliklerine benzer bir tutum almayı kastediyorum. Herf'in Alman düşüncesinde geçtiğimiz asrın ilk yarısında hâkim olmuş bir düşünce akımına atıfla ele aldığı bu terim, Türkiye'nin düşünce hayatında Ziya Gökalp'te tebarüz eden uzlaştırmacı yaklaşımla ilişkilendirilebilir. Dolayısıyla, "eklektisizm"le postmodern mimari anlayışının birbirinden farklı mimari formların aynı düzlemde kullanılmasına dayanan yaklaşımından ziyade, kapitalizm ve araçsal rasyonaliteyle yerli/dini/milli söylemin sentezlenmesinin toplumsal-siyasal sonuçlarına işaret ediyorum.

Bu nedenle, Necip Fazıl'ın *acele*sini alelâde bir kişisel tutum ya da "cerbezeli mizacı"nın yansıması şeklinde değerlendirmek çok yüzeysel bir yorum olur.[14] "Acele"yi Raymond Williams'ın "his yapısı" ile ilişkili biçimde düşünürsek,[15] modernleşmeci-

---

Charles Baudelaire'in (estetik) modernizminden sürrealistlere ve tarihsel avangarda bir dizi yenilikçi edebi-felsefi-sanatsal akımı da karakterize ettiğini düşünürsek, Herf'in terimini "reaksiyoner modernleşmecilik" biçiminde tercüme etmek daha uygun olacaktır. Buna göre, Necip Fazıl'ın siyasal tutumu, kapitalizm ve sanayileşme süreçlerini ifade eden modernleşme taraftarlığına karşın şedit bir anti-modernizmle kendisini gösterir. Daha önce belirttiğim gibi, Immanuel Wallerstein'ın terimleriyle, "teknoloji modernliği"ne yönelik dikkat çekici bir olumlama ve fakat "özgürleşme modernliği"ne dair radikal bir tepki.

14 Rasim Özdenören'e göre, acele, "onun sorumluluk ve vebal duygusunun keskinliği"ni göstermektedir. Özdenören, "Necip Fazıl Kısakürek", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce, İslâmcılık*, s. 140. Oysa Tanpınar'ın ("onda bu *acelecilik* daima vardır" diye yazarak) Namık Kemal düşüncesinin bir özelliği olarak teşhis ettiği ve "iç insanın değişmesi" olarak ifade ettiği değişimle bir zıtlık içinde düşündüğü "sürat/hız/acele" unsuru açısından bakıldığında, pekâlâ, toplumsal-politik bir zihniyetin işareti olarak yorumlanabilir. Ahmet Hamdi Tanpınar, "Medeniyet Değişmesi ve İç İnsan", *Yaşadığım Gibi*, İstanbul: Dergâh, 2000. Aslına bakılırsa, Necip Fazıl'ın sözü edilen "cerbezeli" üslûbundan sadır olan "nur saçan Metropolisler" ve "nefs apartmanları" gibi ifadelerin bizatihi kendileri, Daryush Shayegan'ın *Yaralı Bilinç*'te "epistemolojik yamalanma" dediği türden bir durumun ana hatlarını teşkil eden toplumsal-politik söylemler olarak dikkatle analiz edilmelidir.

15 Williams, "his yapısı"ndaki (*structure of feeling*) "his" kelimesini, terimi "dünya görüşü" ve "ideoloji" gibi daha formel ve manifestik tasavvurlardan ayırt etmek üzere kullanır. Raymond Williams, "Structures of Feeling", *Marxism and Literature*, Oxford University Press, 1977. "Yapı" kelimesi ise, belirlilik ve

liğin tekno-logic dünyasından temellük edilen bu (aceleci) his yapısının tekno-muhafazakârlığın karakteristiklerinden birini teşkil ettiğini iddia edebiliriz. Gerçekten, "tekno-muhafazakârlığı tanımlayan iki ana tema varsa, bunlar, (kapitalizmin ulaştığı yeni aşamayla bağlantılı olarak) hızın artışı ve doğanın gizemlerinin alaşağı edilmesi"dir.[16]

Bir tür ideolojik his yapısı olarak aceleyi akılda tutarak epigrafa geri dönelim: Epigraftaki göndermeler, erken Cumhuriyet muhafazakârlığıyla Türkiye'de muhafazakârlığın sonraki kuşakları arasındaki üslûp ve anlayış farkını da sergilemektedir. Buna göre, Tanpınar'ın bir "huzursuzluk"la tebarüz eden ("sadece aramak ve bütün kapıları çalmak kâfidir" cümlesinde somutlaşan) arayışları,[17] muhafazakârlığın sonraki kuşaklarında arayışın eklektik ve hızlı çözümlerle halledilmesine ("acelem var"), *tekno-muhafazakâr* dönemde ise araçsal rasyonelliğin uy-

sağlamlığa işaret eder. Williams'a göre, his yapısı, "deneyimlerimizin en hassas ve en az dokunulabilir bölümünde iş görür." Son olarak, Williams, "zamanın ruhu" gibi daha idealist bir tasavvura başvurmaktan da kaçınır. Jenny Bourne Taylor, "Structure of Feeling", *Dictionary of Cultural and Critical Theory*, ed. Michael Payne, Blackwell, 1997. His yapısı, belirli toplumsal grupların, sınıfların ve nesillerin toplumsal pratikleri boyunca şekillenir. Terimin *acele*yi daha toplumsal bir minvalden çözümleme konusunda kullanışlılığını gösteren özellikleri bunlar. Williams'ın yine bu terim için ileri sürdüğü, her neslin kendi his yapısını ürettiği varsayımı, bir his yapısının farklı kuşaklar boyunca değişerek sürebildiği fikriyle; his yapısının aslen sanatsal form ve uzlaşımlarda tebarüz ettiği varsayımı da başka formlarda da ortaya çıkabileceği fikriyle uzlaştırılabilir.

16 Mollaer, *Muhafazakârlığın İki Yüzü*, s. 207.

17 *Huzur*'u "huzursuzluğun romanı" olarak ele alan Berna Moran'ın öncü tutumu zikredilebilir. Ayrıca, benzer bir yorumu Nurdan Gürbilek'in yazılarında da takip etmek mümkün: Berna Moran, *Türk Romanına Eleştirel Bir Bakış-1, Ahmet Mithat'tan A. H. Tanpınar'a*, İstanbul: İletişim, 2013; Nurdan Gürbilek, *Benden Önce Bir Başkası*, İstanbul: Metis, 2011; Gürbilek, *Kör Ayna, Kayıp Şark: Edebiyat ve Endişe*. Buradan hareketle, Ahmet Çiğdem'in Yahya Kemal - Tanpınar çizgisini "huzur üslûbu" olarak değerlendiren yorumunu –kendi içinde bir tutarlılık olsa bile– tersine çevirmiş oluyoruz. Çünkü Çiğdem'e göre, muhafazakârlığın erken dönemindeki huzur üslûbu sonradan terk edilecek, "Turgut Özal'ın mühendis muhafazakârlığında ya da Milli Nizam Partisi ve ardıllarında 'ağır sanayi hamlesi'yle somutlaşan bir kalkınmacı teknokratik tarz ağırlığını hissettirecektir." *Taşra Epiği*, İstanbul: Birikim, 2001, s. 63. Aslında eklektisizm perspektifinden bakılırsa, söz konusu "tarz"ın bizatihi kendisi "huzur"lu ve hatta konformist bir yaklaşımı sergilerken, Tanpınar'ın kültürel arayışları "huzursuzluk" olarak görünmeye başlar.

gulamacı/icraatçı mantığına ("küçük düşünenler bu tür eserler ortaya koyamazlar") dönüşecektir.

Müslüman mimar-düşünür Turgut Cansever'in Tayyip Erdoğan İstanbul Büyükşehir Belediye Başkanı'yken görüşmek üzere defalarca randevu talep etmesine karşın başarılı olamadığı aktarılır.[18] Bu gerçekleşmemiş diyaloğun önemli bir sembolik değer taşıdığını düşünebiliriz. Zira Cansever, erken Cumhuriyet döneminde kalkınmacı dünya görüşünü eleştiren Memduh Şevket Esendal'ın "ufkî medeniyet"[19] idealine benzer bir şehircilik anlayışının temsilcisiyken, Tayyip Erdoğan, başbakanlığı dönemindeki uygulamalarıyla, neoliberal bir dikey medeniyet idealiyle hareket eden tekno-muhafazakârlığın temsilcisi olmuştur.[20] Bu idealin hatlarının belirlenmesinde, Esendal ve Cansever'in düşünceleri bir mefhum-ı muhalif rolü oynarken, Necip Fazıl'ın "büyük Metropolis"çiliği azımsanmayacak bir paya sahip olmuştur.[21]

---

18 Dücane Cündioğlu, "Günah İşleme Özgürlüğü Vicdansızlara Aittir", Söyleşiyi Yapan: Çınar Oskay, *Hürriyet*, 16.03.2014.

19 Erken Cumhuriyet döneminin köycü düşünce akımı içinde önemli bir yeri bulunan Memduh Şevket Esendal'da "yatay medeniyet", "dikey medeniyet"e dayanan sanayi uygarlığının karşıtını ifade eder. Esendal'a göre, "âmudi medeniyet", "çökmektedir"; "ufkî medeniyet ona galebe çalacaktır." Zikreden: Asım Karaömerlioğlu, "Erken Dönem Türk Edebiyatında Köylüler", *Doğu Batı*, 22, 2003.

20 Ahmet Davutoğlu'nun başbakanlığının ilk dönemindeki hükümet programında yer alan, Esendal ve Cansever'i hatırlatan, "*yatay* genişleyen şehirler" ifadesini ayrıntılı biçimde değerlendirmek bu yazının sınırlarını aşar. Sadece, önceki AKP hükümetlerinin hoyrat dikey medeniyet ameliyesinin üst düzeyden bir itirafı biçiminde de okunabileceğini fakat ideoloji düzeyinde işlenen *dikey* pragma unsurundan tersi istikamete doğru radikal bir girişim beklemenin beyhude olduğunu belirtmekle yetinelim.

21 Tanıl Bora da, Esendal ve Cansever'in kentleşme açısından –tekno-muhafazakârlık olarak tanımladığım– egemen liberal muhafazakârlıktan farklı bir çizgide yer aldıklarını belirtir: "Türk Muhafazakârlığı ve İnşaat Şehveti: Büyük Olsun Bizim Olsun", *Birikim*, 270, 2011. Bora, makalesinde "ufkî medeniyet" idealinin yanında konumlanan ve ana akım muhafazakârlık içinde mâkes bulamamış yazar ve düşünürleri zikrederken, egemen muhafazakârlığın teknolojiye, niceliğe, büyüklüğe, (kapitalist) gelişmeye meftun yapısının seküler-Batıcı-Kemalist bir örnek olarak anlaşılabilecek Sabahattin Eyüboğlu'yla akraba olduğunu –1936'da "apartman"a modernleştirici bir araç olarak methiyesine referansla– ileri sürer. Bu yazıda ise, günümüzdeki muhafazakâr düşünce ve uygulamaların fikri kökenlerini aramak için "üstad"a yönelmemizin faydalı ola-

"(Büyük) Metropolis"ten anlaşılabileceği gibi, Tanpınar'ın arayışı ve Necip Fazıl'ın modernleşmeci acelesi arasındaki fark, ilk olarak terminolojinin anlam dünyasında kendisini gösterir. *Beş Şehir*'in –radikal bir "ufkî medeniyet" taraftarı olmasa bile yatay ve dikey medeniyet minvalinde bir arayışa yönelen– *şehir* anlayışı Necip Fazıl'ın *İdeolocya Örgüsü*'nde *Metropolis*lerin bina edilmesine inkılâb eder: "İslâm inkılâbı, milyonluk kitlelere, ruhî, harsî, içtimaî, iktisadî, idarî, siyasî, fennî, en ileri bir merkez edecek olan büyük Metropolislerin binacısıdır." Necip Fazıl'ın bir "ideolocya" programı ve manifesto niteliği taşıyan bu eserinde "Metropolis"in defalarca karşımıza çıkması bunun gelişigüzel bir kullanım olmadığını gösteriyor. "Hükümetin 11 Davası"nın başında Metropolislerin geliştirilmesi gelmekte ve "Başyüceliğin Umumi Manzarası" açısından da "büyük ve eşsiz Metropolis rüyası" baş sıraya yerleştirilmektedir. Metropolis, "İslâm inkılâbının nurlu, süslü ve heybetli mekân ölçüsünü billûrlaştıracak"tır. İslâm inkılâbının "büyüklüğü"yle doğru orantılı ve bu haşmetin timsali olan tepeden tırnağa düzenlenmiş sağ-otoriter kamusal alan, "maddeleri ve ruhları nur insanların sel sel akacağı –büyük ve salahiyetli– İslâm Metropolisleri"yle teşekkül edecektir. Son olarak, "büyük Metropolis", aynı zamanda bir medeniyet idealinin tatbikat sahası olması açısından da stratejik bir terimdir ve özel bir önemi haizdir. Bu medeniyet ideali, öncü bir analizde Tarık Zafer Tunaya'nın "kısmî Batılılaşma" olarak adlandırdığı, Türkiye'de siyasi düşüncedeki güçlü eğilimlerden birine işaret eden eklektisizm üzerine kurulmuştur.[22] Buna göre, Necip Fazıl'ın kelimeleriyle, Batı, "bütün müsbet bilgileri ve âletleriyle benimsenecek" ve "sonra da topyekûn Garpla hesaplaşmayı hedef tutan" bir siyaset geliştirilecektir. Bu idealin can damarı, toplumsal yaşamı örgütleyecek iki temel birim olarak cami ve fabrikaların niceliksel ve orantılı artışıdır.

---

cağını iddia ediyorum. Kemalizm'le "düşman ikizler" olduklarını tartışmak ise ayrı bir yazının konusu.

22 Tarık Zafer Tunaya, *Türkiye'nin Siyasi Hayatında Batılılaşma Hareketleri*, İstanbul: Arba, 1996.

Necip Fazıl, eserin en iddialı ve muhtemelen takipçileri tarafından en iyi bilinen pasajlarından birinde şöyle yazar: "Büyük Doğu idealinde minarelerle fabrika bacaları, tek ve çift hesabiyle aynı dizide ve yan yanadır." Hatta, "öyle ki, her minare bir fabrika bacasiyle nişanlı..."[23]

Daha önce belirttiğim gibi, bu nişanlılık çağdaş tekno-muhafazakârlıkta evlilikle sonuçlanmıştır. Necip Fazıl'da zihniyet temellerini bulan *tekno-muhafazakâr eklektisizm*, Tanpınar'ın hummalı bir biçimde kafa yorduğu meseleyi işlevsel-tekno bir mantıkla çözmüş görünmektedir. Mesela, gözlerimizi, bir an, *Beş Şehir*'in mümtaz şehri Bursa'ya çevirelim. Sonra, şehrin merkezinde göğü delecek gibi yüksel(til)diğinden sanki fallik iktidarı da imleyen ucube TOKİ konutlarını ve bunlara komşu sayılabilecek Bursa'nın ilk AVM'lerinden biri olan –Louvre'dan kopyalanmış– prizmatik camlı Zafer Plaza'nın temsil ettiği kent ve mimarlık anlayışını düşünelim. Bütün bunların hemen yanında, tarihi –"Osmanlı başkenti" olarak telakki edilen– Bursa'nın surları tamir ediliyor ve şehrin meşhur hanlarında da yoğun bir restorasyon/modernizasyon faaliyeti söz konusu. Velhasıl, *Beş Şehir*'in olduğu gibi, siyasal iktidarın da gözde şehirlerinden birini teşkil eden Bursa'nın son dönemdeki manzarası şu şekilde: AVM ve TOKİ modernleşmesi, restorasyon gelenekçiliğiyle (sözümona) mezcoluyor; hanlar ve tarihi surlar ile AVM ve dikey medeniyet tasavvurunun en çarpık örneklerinden birini sergileyen toplu konutların "birbiriyle nişanlı" olduğu varsayılıyor. Kentsel dönüşüm ve modernleşmeye dair bu örnek, tekno-muhafazakâr eklektisizmi çok iyi yansıtmaktadır. Necip Fazıl'ın (ilahi bir biçimde) "yükselen fabrika bacaları ve cami minareleri" ya da "öyle ki, her minare bir fabrika bacasıyla nişanlı" olarak tanımladığı anlayışın geç kapitalizm koşullarındaki bir çeşididir bu. Nihayetinde, Tanpınar'ın büyük meselesi, buhranı veya "Hamlet davası"nda esasen, Doğu ve Batı ya da gelenek ve modernin nasıl telif edileceğine dair zuhur eden huzursuzluk, bu noktada, kapitalist kalkınmanın örgütlediği bir program dahilinde ve eklektik bir an-

23 Necip Fazıl Kısakürek, *İdeolocya Örgüsü*, İstanbul: Büyükdoğu, 2009.

layış içinde çözülmüş görünüyor: "Nur saçan" (ve tarihî bakiyeye sahip) Bursa Metropolis'i.

İstanbûlin muhafazakârlık ve önlenemez yükselişi

Bir tür ulusal alegori gibi kullanılan "Sakarya"nın ayağa kalkacağı ideal mekânın "Büyük Metropolis" olması birçok kişiye anlaşılmaz gelebilir.[24] Bu bir yana, "Büyük Metropolis" biraz somutlaştırıldığında ortaya çıkan özel isim nedir? Veyahut en "heybetli" Metropolis olduğundan kuşkuya düşülemeyecek İstanbul'un buradaki konumu nasıl değerlendirilebilir? Yani üzerinde düşünmemiz gereken konulardan biri de, muhafazakâr düşüncede İstanbul'un temsili.[25] Bu konuyu çözümlemek, varolan siyasi iktidarın düşünce kaynaklarını olduğu gibi düşünce sosyolojisini anlamak ve açıklamak açısından da son derece önemlidir. Zira sözü edilen "büyük ve salahiyetli Metropolis", İstanbul'u tekno-muhafazakâr eklektisizmle yan yana getirir. Dolayısıyla bunun aynı zamanda İstanbûlin bir muhafazakârlık olduğunu düşünebiliriz. Yazının bu son bölümünde, Necip Fazıl'ın aynı zamanda *İstanbûlin muhafazakârlık* açısından nasıl anlaşılabileceğini izah etmeye çalışacağım.

Öncelikle, taşra-kent ya da taşra-İstanbul diyalektiğinden bakıldığında, günümüzde hâkim olan İstanbulîn muhafazakârlıktır. Fakat bu muhafazakârlık gökten zembille inmedi. Bilâkis, İstanbulîn muhafazakârlık tarihseldir ve oluşumu çok yakın bir döneme aittir. Biraz daha somutlaştıralım: İstanbul güzellemesi/nostaljisi, Türk muhafazakârlığının tarihinde –Eric Hobsbawm ve Terence Ranger'in terimleriyle– "icat edilmiş bir gelenek"tir.[26]

İstanbul'un 500. Fetih Yılı (1953) kampanyasıyla birlikte şehri Türkleştirme ve Müslümanlaştırma ameliyesi söylemsel

24 "Yüzüstü çok süründün/Artık ayağa kalk Sakarya!"

25 Bu bağlamı, düşünce tarihçisi Kurtuluş Kayalı'nın bir televizyon programında yaptığı konuşmada, sinemada İstanbul'un temsili açısından Halit Refiğ'in *Gurbet Kuşları*'nın önemini vurgulamasından ilhamla geliştirdim.

26 Eric Hobsbwam ve Terence Ranger (der.), *Geleneğin İcadı*, çev. Mehmet Murat Şahin, İstanbul: Agora, 2006.

olarak da hızlanmıştı elbette. Hatta tam da bu dönemlerde, Nihad Sami Banarlı, Yahya Kemal'in kitaplarını (*Aziz İstanbul* vs.) yayımlamaya başlıyor; *Boğaziçi* Türk muhafazakârlarının bir geleneği olarak icat ediliyordu. Ancak yine de, büyük ölçüde 1980'lere kadar milliyetçi-muhafazakâr tabanda bunun önemli bir karşılık bulduğundan pek söz edilemez.

Necip Fazıl'ın popülaritesini 1953'ten itibaren inşa edilen İstanbulîn muhafazakârlığın büyük geleneğinin kısmen akim kalmasıyla açıklamak mümkün. Necip Fazıl, Türkiye'de muhafazakâr kitleler için oldukça İstanbullu kalan Yahya Kemal ve Tanpınar'a nazaran taşralı bir çığlık gibi görüldü. Muhafazakâr toplumsal taban açısından İstanbul'un muhtemelen "kahpe Bizans" olarak telakki edildiği bir tarihsellikte böyle "celadetli" bir ses elbette daha fazla karşılık bulabilirdi.

Bu dönemin özelliklerine ışık tutmak üzere Cemil Meriç'in *Jurnal*'ini ziyaret edebiliriz. Cemil Meriç, İstanbul entelijansiyasından duyduğu hoşnutsuzluğu bir taşralının öfkesi biçiminde ortaya koyar: "Kaynaşamadık Salâh'larla. Onlar *İstanbul çocuğu* idiler. Ben *taşra*dan geliyordum." "Salâhlar", Salâh Birsel, Oktay Akbal, Orhan Veli, Sait Faik ve diğerleri, Cumhuriyet elitinin önde gelen şair ve yazarlarıdır. Cemil Meriç'in bu grubun çeşitli üyeleri hakkında kullandığı kelimeler de dikkat çekici: "Küstah, yalancı, kendini beğenmiş bir *business man*... yumuşak, hazımkâr, renksiz, kokusuz bir şair taslağı... Halk Partisi'ne yamanmağa çalışıyordu... Bu cavalacoz alayının nasıl ün kazandığına şaşıp duruyorum... İstanbul çocuğu."[27]

"Kendini beğenmiş bir *business man*" ve "İstanbul çocuğu..." İstanbûlin muhafazakârlığın tarihsel koşulları henüz olgunlaşmamıştır. Fakat Necip Fazıl'ın söz konusu akameti telafi etme çabası da gözden kaçmaz. "Üstad", taşralı muhafazakârların büyük kültürel geleneği sahiplenmelerinde inkâr edilemez ölçüde stratejik bir geçiş figürüdür.

Necip Fazıl, Yahya Kemal ve takipçilerinin İstanbûlin "büyük kültürel gelenek" inşasına karşı, öncelikle taşralı gençleri politize etmeyi seçti ama bunu yaparken onlara aşıladığı güç is-

27 Cemil Meriç, "Kaynaşamadık Sâlah'larla", *Jurnal, cilt* 2, İstanbul: İletişim, 1993.

tenciyle büyük geleneğe ulaşmaları için Cumhuriyet döneminde boşalmış psikolojik bataryalarını doldurdu. Sonuç: AKP'ye kadar uzanan milliyetçi-muhafazakâr kuşakların siyasi sosyalleştirilmesindeki "başarı." Taşralı muhafazakâr gençlerde İstanbul'un hâlâ kahpe Bizans gibi telakki edilişini zeki bir biçimde okudu Necip Fazıl. Meşhur Anadolu turneleriyle taşraya ulaşma çabaları da, taşranın büyük gelenekle bağını tesis etmek biçiminde değerlendirilebilir.

Fakat şunu yeniden ifade etmekte fayda var: Necip Fazıl, taşralı muhafazakârları temel alan –onları muhafazakârlar biçiminde inşa eden– projesi, küçük geleneği büyük gelenekle bütünleştirme çabasında somutlaşır: "Yol onun, varlık onun, gerisi hep angarya/Yüzüstü çok süründün, ayağa kalk, Sakarya!" Sakarya'nın şairi, taşralı gençlere, bugün takipçisi Tayyip Erdoğan'ın sağladığı yükselme ümidini ve tam olarak da politik güç istencini aşılıyordu: Siz de taşralı olarak İstanbul'u yönetebilirsiniz; İstanbul'u yani Türkiye'yi.

İstanbûlin muhafazakârlığın önlenemez yükselişini anlama ve açıklama girişimleri Türkiye'de emekleme düzeyinde olduğu söylenebilecek bir perspektifi gerektiriyor: Düşünce sosyolojisi. Yukarıda izah etmeye çalıştığım gibi, 1953'lerde başlayan gelenek icadı, büyük kültürel geleneği işleyen seçkinci-aristokratik ilhamlara sahip bir projeydi. Buna karşılık, o yıllarda, milliyetçi-muhafazakâr taban ya temel olarak taşralıydı ya da İstanbul'a tarih ve edebiyat gibi bölümlere tahsil için gelmiş, temelde yine taşralı gençlerden oluşmaktaydı.

Peki 1980'lerde değişen neydi? İstanbûlin muhafazakârlık nasıl önlenemez bir biçimde yükseldi? Turgut Özal döneminde 1950'lerden itibaren İstanbul'a okumaya gelen taşralı gençlerin sınıf/statü atlayarak büyük geleneğe sahip çıkacak toplumsal konumu edinmeleri mi? Turgut Özal'ın Mercedes'iyle ve yanında kendisi gibi "tonton" Semra Özal'la, İbo kaseti çalarken boğaz köprüsünden geçtiği sahneler, İstanbul'a çekmeye çalıştığı dikkatler, bu dönüşüm hesaba katılmadan anlaşılamaz. Bu sahneleri sadece İstanbul'u Doğu-Batı arasında köprü olarak düşünülen Türkiye'nin bir simgesi gibi alma niyetiyle açık-

lamak zayıf bir kültürelci okuma olur. Çünkü, burada büyük kültürel geleneğin el değiştirmesi ve seçkinlerin dolaşımıyla ilgili son dönem siyasetine etki edecek çok önemli bir değişimin simgesi de söz konusudur: Bürokratik-Kemalist devletçi seçkinlerin Ankara'sına karşı, büyük kültürel geleneğin yeni sahipleri olan neo-liberal muhafazakâr seçkinlere bir çağrı. Fakat bu çağrı, en güçlü biçimde "üstad"ın söyleminde dile gelmiştir. Onun iktidar alegorisi biçiminde düşünülebilmesinin nedenlerinden biri de, büyük Metropolisçiliğinin bir yanıyla tekno-muhafazakâr eklektisizmi bir yanıyla da İstanbûlin muhafazakârlığı tahkim etmekte oynadığı rolün büyüklüğüdür.

*Kültürel Farkın Şeyleşmesi*ne Karşı: Bir İdolü Yeniden Düşünmek

> Bu kompartımanlaşmış, ikiye bölünmüş dünyada iki farklı tür yaşar... Sömürge dünyası manici bir dünyadır.
>
> – FRANTZ FANON, *Yeryüzünün Lanetlileri*

> *Öz yurdunda garipsin, öz vatanında parya!*
> ...
> *Yol onun, varlık onun, gerisi hep angarya*
>
> – NECIP FAZIL KISAKÜREK, "Sakarya"

> Biz beyazken bize zenci muamelesi yapılıyor.
>
> – Fenerbahçe Futbol Takımı Yöneticisi

Kültürelci şeyleşme

Tekno-muhafazakâr kültürelciliğin *Fatih-Harbiye* yarığı, *kültürel farkın şeyleştirilmesi*nin tipik bir örneği olarak da yorumlanabilir. (Peyami Safa'nın bölünmeyi "iki kıta, iki metafizik ve iki hayat anlayışı" olarak tanımlamasını ve bölünmenin tekno-muhafazakârlar eliyle "yerliler *versus* yabancılar" biçiminde politize edilmesini hatırlayalım). Bu bağlamda, *şeyleşme*yi, klasik Marksist özgün içeriğinden ziyade, kültürel-politik yaşamda "şey benzeri (ilişkisiz/geçişsiz) bütünlükler"in egemenlik kazanması durumuna işaret etmek üzere kullanıyorum. Şarkiyatçı söylem ile onun görünüşteki karşıtı olan ve tekno-mu-

hafazakârlığın kültürel boyutlarından birini teşkil eden "Şarkiyatçılığın istismar edilmesi" uğrağı, Said'in kelimeleriyle ifade edersek, Doğu ve Batı denen iki geçirimsiz "şey"in "dokunulmazlıkları varmış gibi görünen bütünlüklü kimlikleri" noktasında kategorik olarak hemfikirdirler.

Ayrıca, daha önce belirttiğim gibi, *Fatih-Harbiye*, bazı uyarlamalarda, *kültürel sınıfla* eklemlenmiş bir *kültürelci emperyalizm analiz*iyle işe koşularak, Fanon'un *Yeryüzünün Lanetlileri*'nde sömürge toplumunu analiz etmek üzere kullandığı yerliler-yabancılar maniheizminden rol çalar:[1] "Bu ülkede bize zenci muamelesi yapıldı."[2] Buna göre, (kültürel) "parya"lar ve onları sömürgeleştiren seküler-Batıcı elitler (ve onların uzantısı Marksistler ve diğerleri)[3] vardır; Türkiye (bir kültürel bütünlük olarak) "Batının soluğu" ulaştığından beri kültürel sınıflara bölünmüş maniheistik bir toplumdur vs. Bu bölünme-

1 Frantz Fanon, *The Wretched of the Earth*, çev. Richard Pilcox, New York: Grove Press, 2004, s. 6-7. Burada Said'in Fanon'un Lukacs'ın (şeyleşme) teorisini sömürge koşullarına uyguladığı tezini hatırlatalım: Edward Said, *Kültür ve Emperyalizm*, çev. Necmiye Alpay, İstanbul: Hil, 2004. Karşılaştırmak için: Timothy Bewes, *Şeyleşme: Geç Kapitalizmde Endişe*, çev. Deniz Soysal, İstanbul: Metis, 2008, s. 104.

2 Tayyip Erdoğan'ın kullanımından sonra Fenerbahçe yöneticisi Mahmut Uslu'nun sözleri, söylemin mahiyeti ve işlevini açıklıkla ifade eden kavrayışlardan birini ortaya koymuştur: "*Biz beyazken* bize zenci muamelesi yapılıyor" (6 Nisan 2015). Sorun, muamelenin nesnel içeriği değil beyaz/hâkim millete yönelmiş olmasıdır. Burada muamelenin niteliğini, yani siyahlığın toplumsal koşullarını değiştirme amacı taşımayan bir Beyazlık istenci/özdeşleşmesi söylemi söz konusudur. Keza kültürel mağduriyetin ideolojik ayartıcılığı yeni bir sahnede görünür; kültürel farkın şeyleşmesi aracılığıyla işlemdedir. Mağduriyet söyleminin standardizasyonu, totolojik mahiyeti, makul sayıda sözcükle mesajını otomatik olarak iletmesi ve kitlelere ulaşma konusundaki başarısı kültürel farkın şeyleştirilmesi koşullarına sıkı sıkıya bağlıdır.

3 Bu liste, tarihsel koşullara göre farklılaşan göstergelerin "birbirine yapışması"yla sürekli genişleme eğilimi taşır: Seküler-Batıcı elitler, Kemalistler, ateistler, Aleviler, evrimciler, solcular, içteki ve dıştaki yabancılar, eşcinseller ve diğerleri. Örneğin, Türkiye'de kürtaj ve kürtaj karşıtlığı Amerikan politik kamusundaki gibi belirleyici bir tartışma maddesi olursa, bu listeye kürtaj karşıtlarının bir yapışkan gösterge olarak dahil olması beklenebilir. Bununla beraber, bir kez yapıştığında, listedeki başka kelimeleri çağırır. "Yapışkan göstergeler" terimini devraldığım Sara Ahmed şöyle yazar: "Yapışkan bir gösterge kullanmak, geçmiş ilişkileri nedeniyle göstergeye dahil olmuş diğer kelimeleri anımsatmaktır." "İğrenmenin Performatifliği", *Duyguların Kültürel Politikası*, çev. Sultan Komut, İstanbul: Sel, 2015, s. 119 vd.

deki gruplardan birinin bakışından diğerinin konumu, şey benzeri bir bütünlük gibi görünür. Fanon'un da istifade ettiği *Varlık ve Hiçlik*'teki fenomenolojik ontolojinin "çatışma perspektifi"nin terimleriyle söylenirse, (daima) biri özne iken diğeri nesnedir.[4] En önemlisi, *kültürel çatışma*, Türkiye siyasetinin "kökensel" anlamıdır. Böylece Türkiye tarihinin ilk kültürelci fay hatlarından biri olarak yerleştirilen Asım (Mehmet Âkif) ve Halûk'un (Tevfik Fikret) nesilleri arasındaki mücadelenin belirleyici karakterine ve kökensel anlamını kültürel çatışmada bulan Türkiye metafiziğine bir başka açıdan ulaşılmış olunur.

Bahsettiğim anlamıyla *şeyleşme*, Marx ve Lukacs sonrası bir yorumun ürünüdür. Burada, şeyleşme, örneğin, "önyargının hedeflerinin insanlar değil de şeyler ya da tipler olarak algılandığı" ırkçılık ve cinsiyetçilik gibi olgularda açığa çıkan vaziyet olarak formüle edilir.[5] Keza bu yorum, hem Nancy Fraser'ın *kimlikçi düşünce*yle ilişkilendirdiği "kimliğin şeyleşmesi" saptamasıyla hem de Eleştirel Teori'nin çağdaş temsilcilerinden Axel Honneth'in (karşılıklı) "tanınmanın unutulması"nı izah etmek üzere geliştirdiği şeyleşme analiziyle uyumludur.[6] Şeyleşme, her iki yorumda da kimlik ve kültür bağlamında özcü bir tutum almayı ifade eder ki, bu tutum, tekno-muhafazakârlığın kültürelcilik, kimlikçi düşünce, sahihlik söylemi ve kültürel özcülükle ilişkisinin boyutlarından birini daha açığa çıkarır. Kültürel sınıf ve kültürel emperyalizmde olduğu gibi, şeyleşme de baskının ekonomik terimlerini kültürel terimlere dönüştürmenin bir parçası olarak tekno-muhafazakârlığın karakteristiklerinden biri haline gelir.

---

4 Sartre, "Başkası ile Somut İlişkiler", *Varlık ve Hiçlik: Fenomenolojik Ontoloji Denemesi*.

5 Bewes, *Şeyleşme: Geç Kapitalizmde Endişe*, s. 24 vd.

6 Daha fazla bilgi için: Nancy Fraser, "Tanınmayı Yeniden Düşünmek", *Kimlik Politikaları: Tanınma, Özdeşlik ve Farklılık*, ed. ve çev. Fırat Mollaer, Ankara: Doğu Batı, 2014. Axel Honneth, *Reification: A Recognition Theoretical View*, The Tanner Lectures on Human Values, University of California, Berkeley, 14-16, Mart 2005, s. 128 vd.

Kültürel farkçılığın ötesine doğru

Türkiye'nin hâkim siyasi arenasının dönüşümü, kültürel zeminde yapılan ideolojik tartışmaların askıya alınmasını, yapısökümünün yapılmasını ve/ya diyalektik olarak aşılmasını gerektirir.[7] Bu müdahale kültürün değersizliğini değil "iki yüzlü kılıç" olduğunu, kültürü tanımlamanın ise değişmez bir özsel bütünlüğü değil "esasta siyasi olan sınırları tanımlama" meselesi olduğunu varsayar.[8] Kültür, topluluğun sınırlarını çizip belirginleştirme ameliyesiyle, *fark*la ilgilidir. Türkiye'deki *kültür kavgası* eleştirel biçimde sorgulanmadığında, mevcut siyasi sahne mutlak fark alanı olarak görünür. Oysa *tematik farklılıkların* görünmez kıldığı *problematik süreklilikleri* kavramak için fark açısı yeterli olamaz. Aslında normal koşullarda bu ikisini dönüşümlü işletmek en doğru yaklaşımdır: İki temel tasavvufi ıstılahı amaçlarımız açısından kullanacak olursak, cemden farka, farktan ceme şeklinde ifade edebiliriz. Gelgelelim fiiliyatta *farkın şeyleşmesi*nden neşet eden bir egemen politize olma durumu söz konusuysa, cem açısına vurgu yapmak daha elzem olabilir.[9]

Fark söylemi veya farkın şeyleşmesi siyasi alanı kurucu bir fonksiyon görüyorsa, söz konusu açıyı elde etmek bu alanı yeniden oluşturma faaliyeti açısından kaçınılmazdır. Burada problematik süreklilik nokta-i nazarına bazı örnekler vererek değinmekle yetineceğim. İlk olarak, Necip Fazıl'ın ağır sanayileşme söylemiyle kültürel-politik muarızı Nâzım Hikmet'in "trum trum... makineleşmek" arzusu. Burada tematik fark, ilkinin ka-

7 Daha kapsamlı bir analizin hazırlıkları için teorik şerh düşecek olursam, eklektik bir tutumdan ziyade, kültürel farkçılığın ötesine geçmek üzere kullanışlı işlem, strateji ve yöntemlerin kısaca dökümünü yapmaya çalışıyorum. Ele aldığı nesneyi dönüştürme ortak paydasında buluşan bu farklı stratejilerin (yani, fenomenolojik askıya alma, Hegelci-Marksist diyalektik aşma ve Derridacı yapısökümün) her biri kendi farklı çalışma mantığına sahiptir.

8 Immanuel Wallerstein, "Ulusal ve Evrensel: Dünya Kültürü Diye Bir Şey Olabilir mi?", *Kültür, Küreselleşme ve Dünya-Sistemi: Kimlik Temsilinin Çağdaş Koşulları*, der. Anthony King, çev. Gülcan Seçkin ve Ümit Hüsrev Yolsal, Ankara: Bilim ve Sanat, 1998, s. 132, 125.

9 İslâm tasavvuf düşüncesine âşina olanların hemen tanıyacağı bu ıstılahlar hakkında daha fazla bilgi için klasik bir kaynak: Abdülkerim Kuşeyrî, *Tasavvuf İlmine Dair Kuşeyrî Risalesi*, haz. Süleyman Uludağ, İstanbul: Dergâh, 2000.

pitalizm ve sosyalizm dışında olduğu ileri sürülen ne idüğü belirsiz üçüncü yol arayışıyla –ki bunun birinci yol olan kapitalizmin liberal olmayan bir çeşidi olduğunu düşünmek daha mâkul görünüyor– ikincisinin sosyalist sanayileşme özlemidir; problematik süreklilik ise sanayileşmedir. Keza pozitivist Ahmed Rıza'nın İslâm dininin bir "toplumsal çimento" veya toplumsal düzenin "aleti" olarak sosyal değerini takdir eden sosyolojist yaklaşımıyla[10] kimi öncü muhafazakârların dini bir enstrüman olarak gören toplumsal işlevselci ve estetist tutumları arasındaki benzerlikler böyle anlaşılabilir. Son olarak, İkinci Meşrutiyet İslâmcıları'nın şiarı hikmetin müminin yitik malı olduğu ve onu nerede bulursa alabileceğine dair bir hadis-i şerife dayandırılıyor, böylelikle Batı uygarlığının geliştirdiği teknolojinin ve kurumların transferi meşrulaştırılıyordu:[11] Bunlar aslen Müslümanların yitik öz varlıklarıydı. Batı onları zaten Müslümanlardan aldığı için emanetin geri alınması ithalat ve yabancılaşma olarak değerlendirilemezdi. İlginç bir biçimde, 1930'ların Türk Tarih Tezi'nin parolası da, Türklerin dünya uygarlığının kurucusu olduklarıydı. Uygarlığın Batı uygarlığıyla özdeşleştirildiği bir tarihsel durumda, Türklerin uygarlığın temelindeki kavim/ırk olduğunu ileri sürmek, en şedit kültürel Batılılaşma reformlarının dahi İslâmi tarih nedeniyle yitirilen öz varlıkların yeniden kazanılması olarak yorumlanması anlamına gelir. Mesela kadın hakları: Türkler, binlerce sene önce bu haklara zaten sahipti fakat ne yazık ki, İslâmiyet'e girişle üzerlerine (kadınlara yönelik tutumu ve diğer açılardan) bir karabasan çöktü vs. Bu noktada, "geleneksel/tarihsel İslâm"ı paranteze alan ve mevcut Batılı ürünleri İslâmileştirmeye çalışan İslâmcılık'la Osmanlı-İslâm geçmişinin üzerinden atlayıp sentetik biçimde uygarlığı Türkleştiren Kemalizm arasında tematik olmasa bile problematik bir süreklilik olduğu ileri sürülebilir.[12]

10 Şerif Mardin, *Jön Türklerin Siyasi Fikirleri (1895-1908)*, İstanbul: İletişim, 2008, s. 209 vd.

11 İsmail Kara, *Türkiye'de Islâmcılık Düşüncesi*, cilt 1-2, İstanbul: Risale, 1986, 1987.

12 İslâmcılık ve Kemalizm'le ilgili benzer bir tezi "rasyonalist paradigma"nın paylaşımı açısından ileri süren bir çalışma: Mollaer, "Modern Epistemik Cemaa-

Bir idolü yeniden düşünmek

Bir tekno-muhafazakâr idol olarak Necip Fazıl'ın anlamını kültürel farkın şeyleşmesini teorik bir sorun haline getirmeksizin kavramak da zordur. Günümüzde Necip Fazıl'ın takipçileri iktidar şehvetine gark olduklarından "öz yurdunda garipsin öz vatanında parya" dizesinde dile gelen mağduriyet söyleminin berhava olduğu düşünülebilir ilk bakışta. Fakat bunu sadece bir yenilgi söylemi gibi düşünmemek icap eder. Kültürel mağduriyet söylemi, yenilgiyle çıplak iktidar arasındaki tuhaf bir gelgit üzerinden örülmüştür. Ayrıca bu söylem, son derecede bereketli bir kültürel-politik meşruiyet kaynağı olduğundan, hiçbir maddi gerçekliği olmadığında dahi Necip Fazıl'ın talebeleri tarafından takip edilecektir. O halde mesele şu: Mağduriyeti anlayacak farklı bir politik dile ihtiyacımız olsa bile buradaki seferber edici gücün kaynaklarının iyi tahlil edilmesi gerekir.

Necip Fazıl, erken Cumhuriyet dönemi muhafazakârlığındaki felsefi dilin Soğuk Savaş sürecinde dönüşüme uğradığı geçişi cisimleştirir. Bu geçiş üzerinde düşünürken, sosyolojik bir dönüşümü, muhafazakârlığın taşıyıcısı olacak kuşakların taşra-

---

tin Üyeleri: Kemalizm ve İslâmcılık Karşısında Türk Muhafazakârlığı", *Muhafazakârlığın İki Yüzü*, s. 125 vd. Şerif Mardin'in Cumhuriyet yönetiminin "ümmet yönelimini (Batıcı-Kemalist) seçkinler katında sürdürücü davranışlar getirmiş olduğu"na dair belirlemesine değinmiştim. Tanıl Bora'nın paralel yorumu da problematik süreklilikler açısına ilave edilebilir: "İslâm dünyasının seçkin ve hâkim milleti olma 'bilinci', Cumhuriyet Türkiye'sinin dünyaya bakışına sanıldığından fazla damga vurdu. Türkiye, hilafeti ilga ederek... İslâm dünyasıyla, genel olarak 'Şark'la irtibatını kesme iradesini 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', 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." *Türk Sağının Üç Hali*, İstanbul: Birikim, 1998, s. 122. Tekno-muhafazakâr "Yeni Türkiye" sloganına yönelik eleştirel bir bakış açısı da söz konusu problematik süreklilikler nokta-i nazarıyla yakından ilgilidir. Örneğin, son yıllarda eleştirinin kümelendiği "neo-Kemalizm" teması Kemalizm ile tekno-muhafazakârlığın tematik farklılıklarına karşı problematik sürekliliklerini gündeme getiren bir anlayışı yansıtır.

dan kente doğru akışını ve muhafazakârlığın bir aydın grubuyla sınırlı olmaktan çıkıp kitleselleşmesini göz önünde bulundurmalıyız.[13] Erken Cumhuriyet muhafazakârlarını, yani Yahya Kemal, Mustafa Şekip Tunç, Ahmet Hamdi Tanpınar ve hatta (çok daha "ideolojik" bir tutumu olan) Peyami Safa'yı tasavvur edelim; ardından da Soğuk Savaş muhafazakârlığının timsali olan Necip Fazıl'ın düşünceden çok fanatizme önem veren üslûbunu. Soğuk Savaş döneminde muhafazakârlığın dili bir anti-komünist propagandaya dönüşmüş ve önceki dönemin kültürel-estetik üslûbu neredeyse yok olmuştur. Örneğin, "Mukaddesatçı Türklerin Gazetesi" olan *Büyük Doğu*'nun manşetlerindeki "Dedektif X Bir" dosyalı sayılarda, "vatan haini" komünistlerin "tek tek bünye ve radyografileri" çıkarılarak jurnalleme mesaisi yapılmaktadır. Öncelikle, bu tür bir dünya sistemi memuriyeti, ancak Amerikan propaganda teknikleriyle anlaşılabilecek ithal bir faaliyet olarak değerlendirilmelidir. Aynı tarihlerde mesai yapan, komünist avına çıkmış bir Amerikan muhafazakârı Necip Fazıl'la mukayese edildiğinde ortaya çıkan benzerlikler hayret verici olabilir. İkincisi, bu mesai, "radyografi" çıkarmak vs., tam da Foucault'nun izah ettiği modern iktidar teknikleriyle irtibatlı olarak anlaşılmalıdır. Üçüncüsü, bu şedit anti-komünizmin, onu Türkiye'de sağ düşünceye armağan eden ırkçı Nihal Atsız'la bağlantısı, ondan öğrendikleri iyice düşünülmelidir ki, çok az dikkat çekilmiştir bu konuya. Bu bağlamda, tematik benzerlikler de problematik paralellikler de dikkat çekici olacaktır: "Kinimiz dinimizdir" parolasını siyasi varoluşunun merkezine koyan Atsız'dan bahsediyoruz. Aynı zamanda komünistlerle mücadele için sivil elbiseli "Komünistlikle Mücadele Polisi" tesis etmeyi teklif eden Necip Fazıl'dan: "Devlet istediği şahsı durdurup komünist olmadığını ispat et diyebilmek vasıta ve selahiyetine sahip olmalıdır."[14]

Bazı siyaset bilimciler, Necip Fazıl'ı "şeriatçı akım" içinde sı-

13 İrem, Nazım, "Türk Muhafazakârlığı Üzerine Bazı Gözlemler", *Karizma*, 17, 2005.

14 Necip Fazıl'dan aktaran: Burhanettin Duran, "Cumhuriyet Dönemi İslâmcılığı", *Modern Türkiye'de Siyasal Düşünce, İslâmcılık*, ed. Tanıl Bora ve Murat Gültekingil,, 2005, s. 133.

nıflandırdılar. Bazı iyi niyetli sosyologlar ise onun "tasavvuf bahçelerinde" dolaştığını söylediler. Oysa, Necip Fazıl genellikle "şiddet mahallerinde" bulunmuştur.[15] Bunun arkaik şeriatçı alanlar değil, modern ve totaliteryen şiddet mahalleri olduğunun altını özellikle çizmeliyiz. Necip Fazıl fikriyatındaki epistemolojik bölünmeler hususunda çoğunlukla (dünyevi-maddi bir talep olarak) sanayileşme ve İslâmileşme arasındaki paradoksa dikkat çekilmiştir. Bununla birlikte, Necip Fazıl, sadece tüten fabrika bacalarıyla birlikte yükselen minarelerden söz etmemiştir. Bu aynı zamanda, modern iktisadi işletmeler, minareler ve modern şiddet araçları (ve onların tekelini ele geçirme gayreti) anlamına gelmektedir. Buradaki bölünme, sanayileşmeci ve zahit arasında değil, sufi ve modern/totaliteryan polis arasındadır.

15 Mollaer, "Şiddet Mahallerinde Dolaşan Bir Kahraman", *Çağdaş Üç Tarz-ı Siyaset Üzerine Eleştiri Yazıları*, s. 59 vd.

Dört Tarz-ı Milliyetçilik: Söylemsel Oluşumlar Üzerine Bir Taslak Denemesi

Allahın seçtiği kurtulmuş millet
Güneşten başını göklere yükselt
...
Yürü altın nesli, o tunç Oğuz'un!
– NECIP FAZIL KISAKÜREK, *Büyük Doğu Marşı*

Efendi'nin ilkel dışlayıcılığı

Türkiye'de milliyetçiliğin ideolojik serüveni hem farklılaşan hem de iç içe geçebilen dört söylemsel tarz açısından analiz edilebilir. Bunlardan ilki, Kürt halkının varlığından son derece rahatsız, koşullar elverirse yok etmeye kararlı, *political correctness*'a pabuç bırakmayan *"efendi"nin ilkel dışlayıcılığıdır.*

Bu tarzın –Weberyen anlamda– "ideal tip"i, halkları neredeyse ("saf"/"safkan" gibi) zoolojik kategorilerle tanımlarken, Türk'ün bu ülkenin "yegâne efendisi" olduğunu ve "saf Türk soyundan olmayanlar"ın bu memleketteki tek hakkının "hizmetçi olma hakkı, köle olma hakkı" olduğunu savunan, soyadını Mustafa Kemal Atatürk'ün verdiği, Türkiye Cumhuriyeti'nin yasal sisteminin oluşturulmasında büyük katkıları bulunan Mahmut Esat Bozkurt'tur.

Söz konusu tarzın erken Cumhuriyet döneminde palazlanan tarihsel konumu, çok partili dönemdeki muhafazakâr-milliyetçilik söylemleri tarafından kısmen sarsılmışsa da, cumhuriyet tarihi boyunca her daim tetikte durmuş, nihayet 2000'li yıllardan itibaren yükselen ve âdeta bir yamalı bohçayı andıran

ulusalcı akımların içinde tekno-milliyetçilik/ırkçılık biçiminde hortlamıştır. Bu tekno versiyonun temsilcilerinin internetteki sitelerinde kısa bir gezintiye çıkmak öğretici olabilir. Mesela yeni sloganlarından biri şudur: "*Yüzde yüz Türk olduğun* gün cihan senindir!"

Türk kimliğinin tamlığını, öteki'nin imhası arzusu üzerinden sağlayan dışlayıcı bir tarzdır bu. Esasında, her ırkçılık, "yüzde yüz *olmak*" durumunda açıkça teşhis edilebilecek bir tür ereksiyon durumunu imleyen fallik bir imgeye yaslandığından pornografiktir ama bu dışlayıcı tarz dört tarz-ı milliyetçiliğin en pornografik türü olarak da görülebilir: Öteki, başlı başına, (kolektif) benin iktidarsızlığına işaret eder; yüzde yüz *ol*masını engeller, bütünlüğünü sürekli geciktirir; ancak imha edilerek ortadan kaldırılabilir. Dolayısıyla burada benin bütünlüksüzlüğünün bir yüceltmeyle aşılması söz konusu değildir ki, bu özellik, "efendi"nin hamlesinin ilkel bir dışlama/olumsuzlama olduğunu anlatır.

Türk-İslâm sentezi ve hegemonyacı özümseme

İkincisi, politik soykütüğünde dışlayıcı tarzın da yer aldığı Türk-İslâm sentezcileri ve 12 Eylülcü tarzdır. Her ne kadar bazı açılardan birinci tarzın söylemsel takipçisi ise de, öncekinin dışlayıcılığına karşı *özümseyici*dir. Gelgelelim dışlayıcılığa karşı özümseyicilik, bu tarzın daha meşru veya haklı olduğu anlamına gelmez; bilâkis tam aksi bir politik efektle bir arada yaşama açısından tehlikenin dozunu arttırabilir bile. Ayrıca mezkûr fark özsel değildir; kimi zaman bir kelime oyununa bile dönüşebilir.

Birinci tarz, bir gösterge, negatif gösterge, benliğin iktidarına engel olan alt edilmesi gereken bir gösterge olarak sabitlemekle, Kürt halkının varlığını kabullenmiş görünür. Özümseyici tarza göreyse, "Kürt" diye bir halk yoktur. Yine de özümseme gereği, bu dışlamadan sonra bir içerme hareketiyle, Kürtlerin Türklüklerini unutmuş (unutkan) Türk boyları olduğu eklenir.

O halde, ilk tarzın salt/saf dışlayıcılığı burada dışlayıcı-içerme/özümseme formuna kavuşmuş olur. Bu tarz, "evrenselci"/özümseyici/içerici ama aynı zamanda dışlayıcıdır.

Civic milliyetçilik ve asimilasyon

Üçüncüsü, "etnik milliyetçilik"in söylemsel yükünden kendisini özenle ayırt eden *civic* milliyetçi tarzdır. Bu tarz, aslına bakılırsa, milliyetçilik kuramlarında uzunca bir dönem hâkim olmuş meşhur bir teorik yanılgıya yaslanan *asimilasyonist* idealden başkası değildir.

Söz konusu teorik yanılgıya kısaca değinirsek, bu; "ırka/kana dayanan, irrasyonel, romantik Alman milliyetçiliği *versus* coğrafya temeline, soyut vatandaşlık ilkelerine dayanan, rasyonel, liberal Fransız millliyetçiliği" gibi bir formülasyona ya da Alman milliyetçiliğine karşılık gelen etnik milliyetçilikle Fransız milliyetçiliğine denk düşürülen civic/medeni milliyetçilik arasında yapılmış yapay ayrıma dayanan bir teorik yanılgıdır.

Nazizmi "günah tekesi" ilan eden liberal emperyalistlerin üslûbu, dışlayıcı ve özümseyici ırkçılığı lanetleyen bu tarzın "Atatürk Milliyetçiliği" tarafından devralınmışa benzer. Keza, Kemalizm'in liberal bir kanadı bu ayrımda kendisini Fransız/civic tarafında uzunca bir dönem konumlandırmış ve hegemonya mücadelesinde bu (*civic*) nokta-i nazardan epey meşruiyet devşirmiştir.

Esasında Fransız emperyalizminin "medenileştirici misyon"unun ifadelerinden biri olarak da düşünülebilecek bu söylem asimilasyonist olduğundan, Fransız milliyetçiliğinin aslında coğrafya/soyut yurttaşlık temeline dayanıp dayanmadığı ya da bu "soyut" yurttaşlık ilkelerinin evrenselci bir ırkçılığın belirtisi olup olmadığı elbette Cezayirlilere sorulmamıştır; tıpkı Kemalist asimilasyonist milliyetçiliğin mahiyetinin Kürtlere sorulmaması gibi...

Bu tarzın dayanağı olan asimilasyoncu ideal, devletin ideolojik aygıtlarında oldukça iyi kurumsallaşmıştır ve kamusal söylemleri belki de önceki iki tarzdan daha etkili bir biçimde belir-

leyebilmektedir. Önceki iki grubun söylemleri, civic milliyetçiler tarafından liberal ve seküler argümanlarla alt edilmeye çalışılır. Fakat iyi bakıldığında, burada karşımıza "liberalizm örgütlenmiş riyakârlıktır" savsözünde kastedilene yakın bir portre çıktığı kolaylıkla anlaşılabilir. Liberalizm, özgür irade ve iradi mukavele yanılsamasına dayanır; işçi ve "işveren"in özgür bir biçimde ve eşit koşullarda mukavele yaptıklarını iddia eder. Civic tarzın riyakârlığı ise, kamusal alan, belli bir kimliği diğerlerine karşı egemen kılan söylem, sembol, gösterge, yasa, mevzuattan müteşekkil iken, kamusal alanın Locke'un boş zihni/levhası (tabula rasa) kadar nötr/tarafsız olduğunu, kimseyi kimseye karşı kayırmadığını, egemen de kılmadığını iddia ederek tersine çevrilmesi daha zor bir ideolojik manipülasyona, başa çıkılması zor bir teorik yanılsamaya başvurmasıdır.

Hakeza, üçüncü tarzın –performansı açısından değerlendirildiğinde– en "başarılı" yanı, kendisini, liberalizme benzer bir riyakârlıktan mütevellit, bir "fırsat ideolojisi" olarak da sunabilmesidir. Böylelikle egemen Türklerin ideolojik pozisyonları korunduğu gibi, toplumsal ve siyasal olarak Kürtlere de yükselme kapısı açılır; civic milliyetçi asimilasyon, toplumda farklı etnisiteler arasında elit dolaşımını görece mümkün kıldığından sağlam bir biçimde işleyerek egemen kamusal söylemlerden biri haline gelir.

İslâmi milliyetçilik, tarihsel ulus ve eritme potası

Dördüncü tarz, zihniyet dünyası bu ülkenin en kritik dönemlerinden biri olan Soğuk Savaş'ın anti-komünizmiyle biçimlenmiş; kâh zavallı ("öz vatanında parya") kâh mağrur ("yürü altın nesli, o tunç Oğuz'un") bir hâlet-i ruhiyeye bürünen, büründükçe palazlanan İslâmi milliyetçiliktir ve *tarihsel ulus* şemsiyesi ile *eritme potası*ndan hareketle izah edilebilir.

Öncelikle, zavallılık-mağrurluk sosyo-psikolojileri arasındaki salınımı tarihsel koşullara göre değişen bu tarz, psikanalitik zaviyeden incelenmeye hâlen muhtaç görünmektedir. Söz konusu ikilemi ortadan kaldırma çabaları (zavallılıktan mağrur-

luğa mutlak geçiş) toplumsal-siyasal patolojilere yol açabilir ki, tarzın Soğuk Savaş performansı sarih bir vaziyette ortaya koymuştur bunu.

Söz konusu tarz, Osmanlı İmparatorluğu'nun son döneminden Cumhuriyet'e bir "hâkim millet kodu"nu taşımıştır; Kemalistlerle temel sorunlardan biri de, bu "hâkimiyet"in seküler mi yoksa dini terimlerle mi tanımlanacağı olmuştur. Bu tarz dairesinde, ilk tarza –İkinci Meşrutiyet İslâmcılarından biri olan Babanzade Ahmed Naim'in deyişini kullanacak olursak– "İslâm'da kavmiyet davası yoktur" denilerek karşı çıkılır. Bu noktada, dışlayıcı tarza karşı tavır alış gerçekten göz kamaştırıcıdır. İkinci tarza ise, Kur'anî bir ilke olan varoluş durumlarının çoğulluğu anlayışından destek alınarak gerçekten etkileyici bir biçimde mesafe alınır. Böylelikle, Kürt halkının varlığı tanınmış olur.

Fakat üçüncü tarzla mukayese edildiğinde, sekülerizm açısından uzlaşmazlığa karşın, ortak bir zeminde buluşulduğu da rahatlıkla düşünülebilir: Hegel'den beri insanlık durumlarını zehirleyen "tarihsel ulus" düşüncesi. Buna göre, ancak devlet kurmuş halkların tarihinden ve dolayısıyla varlığından (ki varlık burada poetik biçimde değil yazı-nesir-bürokrasi üzerinden mevcudiyet kazanmaktadır) bahsedilebilir. İslâmi milliyetçilere göre, İslâm tarihinin temelde üç tarihsel ulusu vardır: Araplar, Türkler, Farslar. Yani "Türk" burada tarihsel ulus misyonundan devşirilmiş bir siyasal "kalın"lık, yoğunluk ve geçirimsizlik arz eder.

Bununla birlikte, Türklüğün aynı zamanda bir kapsayıcı şemsiye olduğu iddia edilir. İslâmi milliyetçilerin bir tür eritme potasıdır bu. Müslüman zaten Türk demektir totolojisinden, kendisini Türk şemsiyesi altında ifade etmeyenlerin tarihsel ulusun misyonunu düşünüp kendilerine gelmeleri sağlanmaya çalışılır.

Nihayetinde, söz konusu şemsiyenin (eritme potasındaki gibi) etnik sembollerden arındırılmış, farklı kimlikler bazında "nötr" bir İslâmi kamusal alana işaret ettiğini varsayabiliriz. Buradaki nötralizasyon, İslâmi milliyetçilerin de civic milliyet-

çilerle aynı "renk körlüğü"nü paylaştıklarını ortaya koymaktadır. Her iki tarz da esasında kamusal alanın kimliklerin farklılığına kayıtsız bir renk körü anlayış çerçevesinde belirlendiğini politik maharetmiş gibi ortaya koyar. Bu üslûp ise, renk körlüğünün ardında yatan asimilasyonun belirlenmesini daha da güçleştirir. Son tahlilde, İslâmi milliyetçiliğin de bir asimilasyonist milliyetçilik ürettiğini söyleyebiliriz.

"Şuurlu Muhafazakârlık"ı Yeniden Düşünmek

> Memleketin (İngiltere) kültürel ve siyasi olgunluğu... durgun, uyuşuk bir gelenekçilikte kalamazdı. Liberallerin aşırı ilerleme temayüllerine karşı, temkinli, "şuurlu bir muhafazakârlık" tabiatıyla doğacaktı.
>
> – MUSTAFA ŞEKIP TUNÇ, "Liberallik ve Şuurlu Muhafazakârlık" (1956)

Fikriyat ve kişisel karizma açısından Necip Fazıl'ın ezici etkisinin yanı sıra, Mustafa Şekip Tunç'un "şuurlu muhafazakârlık"ının açıklama çerçevesi üzerinde de düşünelim. Türk muhafazakârlığında Anglo-Amerikan temaların gelişiminden bir kesit almak, tekno-muhafazakârlığın nüvelerini de aydınlatabilir. Şuurlu muhafazakârlık modelinin anavatanı İngiltere'dir. Mustafa Şekip Tunç'un muhafazakârlık tasavvuru, bu bağlamda, Türkiye'nin Anglo-Amerikan dünya sistemine entegrasyonunun hızlandığı 1950'den sonraki yazılarında İngiliz tipi toplumsal değişimi ve organizasyonu öne çıkaran Peyami Safa ve Halide Edip Adıvar'ın tutumlarıyla uyumludur.[1] Bunun anlamı, tekno-muhafazakârlığın araçsal rasyonalite ve kapitalizmin şampiyonluğu noktasındaki benzersizliğine rağmen düşünsel bir boşlukta doğmadığıdır. Keza tekno-muhafazakârlık 1980 sonrasının yeni kültürel-politik atmosferindeki *muhafazakâr modernleşme* söyleminin takipçisi biçiminde görülebildiği öl-

1 Mollaer, "Modern Epistemik Cemaatin Üyeleri: Kemalizm ve İslâmcılık Karşısında Türk Muhafazakârlığı", *Muhafazakârlığın İki Yüzü*, s. 126.

çüde şuurlu muhafazakârlık da bir kaynak olarak ele alınabilir.

Mustafa Şekip Tunç, genellikle, Türkiye'de Bergsoncu felsefenin öncülerinden biri olarak bilinir. Bunu "muhafazakârlık"tan daha geniş bir soyutlama düzeyinden şöyle anlayabiliriz: Mustafa Şekip Tunç, Bergson'un felsefesini takiben, *madde*nin statik durumunu inceleyen *zekâ*nın yanında *hayat*ın dinamizmine derinden nüfuz edebilen *sezgi*nin realiteyi anlamak açısından yeni ufuklar açtığını düşünüyordu. *Hayat*ın çok boyutluluğu yönündeki bu iddia, bütün monist felsefelerin tekyanlı olduğu varsayımıyla irtibatlıdır. Mustafa Şekip Tunç'un plüralizmine göre, maddecilik ve ruhçuluk, Batıcılık ve Doğuculuk, zekâ ve kalp, rasyonalizm ve mistisizm, bilimcilik ve dincilik gibi keskin karşıtlıklar aynı ölçüde hatalıdır. Bunu gelenek ve modernlik için de söylemek mümkün. Böyle bakıldığında, Mustafa Şekip Tunç'un düşünceleri bir post-1980 fenomeni olan pozitivist olmayan modernleşme söylemine kaynaklık eder. Yahya Kemal ve Tanpınar edebiyatını daha geniş bir soyutlama düzeyinden desteklemektedir bu düşünceler: Gelenek ve modernleşmenin uzlaştırılması, modernleşmenin ancak geleneğin yeni terkiplere kavuşturulmasıyla mümkün olabileceği...[2]

Gelgelelim, Tunç'un muhafazakâr modernleşme yaklaşımının felsefi temellerinden birini sağlaması, bu yaklaşımı paylaşanların yoğun ilgisiyle karşılaştığı anlamına gelmez. Bunun nedenleri, muzaffer tekno-muhafazakârlığın geniş bir soyutlamaya ve felsefi temellendirmeye ihtiyacının olmaması; atıfların felsefi müktesebattan ziyade, daha öznel faktörlerden veya –Necip Fazıl idolündeki gibi– yoğun bir kişisellikten/karizmadan kaynağını alması olabilir.

Yine de Mustafa Şekip Tunç'un "şuurlu muhafazakârlığı"nı analiz etmenin sağlayabileceği analitik-politik faydalar bulunmaktadır. Şu şekilde izah etmeye çalışalım: Muhafazakârlık literatüründe, Alman (romantik) muhafazakârlığından yola çıkan kimi araştırmacıların *muhafazakârlığı romantikleştirme* olarak tanımlanabilecek tutumuna göre, muhafazakârlık, pozi-

2 Mollaer, "Mustafa Şekip Tunç'un Hayatı, Düşüncesi ve 'Şuurlu' Muhafazakârlığı", *Çağdaş Üç Tarz-ı Siyaset Üzerine Eleştiri Yazıları*, s. 29 vd.

tivizme karşı metafizik arayışında ve özellikle romantik felsefelerin açtığı çığır bağlamında anlaşılabilir. Burada doğruluk payı yok değil. Zira Bergson'un felsefesi de temel romantik temalar çerçevesinde pekâlâ anlaşılabilir: Yaratıcılık, değer yaratıcı kişilerin varoluşu, yaratıcı bir yaşam akışının ve yaşam hamlesinin mevcudiyeti, yaşam akışını kesip parçalara ayırma, sınıflandırma ve teorileştirme girişimlerinin onu öldüreceği vs. Romantikler bu temaları Bergson'dan önce ortaya atmışlardı zaten.[3] Ancak muhafazakârlık ve romantizm özdeşleştirilirse, bu ikinci terim (romantizm) için bir kayıp anlamına gelir öncelikle: Romantizm, birçok çeşitlemesiyle, kapitalist uygarlığa ciddi bir muhalefet potansiyeli içermektedir.[4] İkinci olarak, bu tutum, birinci terim (muhafazakârlık) açısından da bir anlama kaybına yol açar: Romantikler, bu temaları, muhafazakârlardan farklı bir biçimde, kurucu aklın (rasyonalist paradigmanın) devrimci sonuçlara yol açacak toplumsal düzenlemelerine muhalefet etmekten ziyade, bilâkis kapitalizmin niceliksel ve istatistiksel evreninin niteliği ve indirgenemezliği öldürdüğünü, dolayısıyla yaşam karşısında ölümü temsil ettiğini anlatmak için de vurgularlar. En önemlisi, muhafazakârlığı kapitalist uygarlığa karşı köktenci bir eleştiriyi temsil edebilecek bir akımla (romantizmle) açıklamak, muhafazakârlığın kapitalist modernleşmenin özgül bir yolunu tercih ettiği gerçeğini ıskalamaya neden olabilir.[5]

Türkiye'de muhafazakârlık araştırmalarının Bergsonculuk çerçevesinde sıkışıp kalması gibi bir analitik riskten de söz edilebilir. Bergsonculuk önemli bir anlama ve yorum çerçevesi sunmuş olsa bile, hem muhafazakârlık Bergsoncu "romantizm"in (isyankâr) dünyasına sıkıştırılamaz hem de Mustafa

---

3 Isaiah Berlin, *Romantikliğin Kökleri*, haz. Henry Hardy, çev. Mete Tunçay, İstanbul: Yapı ve Kredi, 2004, s. 150 vd.

4 Michael Löwy ve Robert Sayre'nin politik yelpazenin sağından soluna doğru, onarıcı, tutucu, faşist, mütevekkil, reformcu ve devrimci-ütopyacı romantizm tiplerini analiz ettiklerini ekleyelim: *İsyan ve Melankoli, Moderniteye Karşı Romantizm*, çev. Işık Ergüden, İstanbul: Versus, 2007, s. 78 vd.

5 Mollaer, "Muhafazakâr Akıl Tutulması: Araçsal Aklın Bir Aşaması", *Muhafazakârlığın İki Yüzü*, s. 82-87.

Şekip Tunç sadece Bergsoncu değildir. William James hakkında yazdığı güzellemede, pragmatizmle Bergsonculuğun temalarını birbirine tercüme etmesi özellikle dikkat çekici. Bergsonculuğun "yaşam hamlesi" gibi "hayatı bir âlemi ihtimalât olarak gören" ve "gayrı muayyen surette mütemadi olan müterakki tecrübeler" olarak anlayan William James de, yeni kurulan ulus-devletin inşasında rasyonalist paradigmaya karşı alternatif bir vizyon sağlamıştır.[6] Sonuç olarak, Mustafa Şekip Tunç'un Bergsonculuğunun sunduğu muhafazakâr modernleşme yaklaşımının yanı sıra, bu pragmatist ilgi de günümüz tekno-muhafazakârlığını açıklayabilecek bir çerçeve sunabilir. Pragmatizm, tekno-*logic*'in felsefe tarihindeki şampiyonlarından birisi, belki de en önemlisidir ve "doğru olan yararlıdır yararlı olan doğrudur" sloganından tekno-muhafazakârlığa çok az yol vardır.

6 Mollaer, "Modern Epistemik Cemaatin Üyeleri: Kemalizm ve İslâmcılık Karşısında Türk Muhafazakârlığı", *Muhafazakârlığın İki Yüzü*, s. 126; Mustafa Şekip Tunç, "Başlayış", *Terbiye Musahabelerine Önsöz*, William James, *Terbiye Musahabeleri*, çev. M. Şekip Tunç, İstanbul: Milliyet Matbaası, 1931. Mustafa Şekip Tunç, pragmatizmin aklın önsel-evrensel ilkelerinden ziyade "tecrübe"yi merkeze almasını önemserken, hâkim Kemalist elitin pragmatizmin metafizik sistemlere karşı hücumuna karşı iltifatkâr yaklaştığını ilave etmeliyiz. İlk bakışta tuhaf görünebilecek bu koşutluğa dikkat kesilmekle, Türkiye'de erken Cumhuriyet dönemi muhafazakâr-Kemalist uzlaşmasını açıklamak üzere yeni bir teorik araç edinebiliriz.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

Karşı Yorumlar

Kimlik İslâmı'na Karşı Eleştirel-Spekülatif Notlar: Nurettin Topçu'nun Tasavvuf Yorumu Üzerine

...Bu sonu olmayan aşkınlık faaliyeti, bizce Allah'ın tek delilidir... Uluhiyet, hakiki bir aşkınlık olan hareketimizde sürekli olarak beraber bulunmaktadır... Ahlâkiliğin fışkırdığı bu mistik kaynak... Böylece Allah meselesi ahlâk meselesiyle birleşmiş oluyor...

– NURETTIN TOPÇU, *İsyan Ahlâkı*

Eşsiz sahtekârlık hünerleriyle ticareti ve siyaseti pek mükemmel birleştiren, dergâhı kâh fabrika bacası, kâh ikbal ve siyaset kapısı haline koyan hezeyan alayı İslâm dinine bugün en büyük tehlikeyi getirme durumundadır.

...

Çılgın şeflerin halkı coşturup sürükleme sevdasıyla göze aldıkları bu ölçüsüz istismar, Müslüman cemaatini en büyük felâket uçurumuna doğru sürüklemektedir.

– NURETTIN TOPÇU, *İslâm ve İnsan/ Mevlâna ve Tasavvuf*

Giriş

Bu yazıda, şu sorulara yanıt aramaya çalışacağım: Nurettin Topçu düşüncesi *İslâmcılık* içinde ele alınabilir mi? *İslâmi düşünce*ye katkısı nasıl değerlendirilmelidir? *İsyan Ahlâkı*'nın en önemli bölümlerinden birini teşkil eden (ve altbaşlığı "Ben Hakikatim'in –Ene'l Hakk'ın– Manası" olan) "Allah'ın İnsanda İsyanı"nı İslâmcı siyasetle mukayeseli olarak nasıl anlamalıyız?

Amacım ise, daha önce "Ruhun Metafizik Ayaklanması"nda örtük olarak ele aldığım bu sorular üzerinde yeniden düşünmek ve spekülatif tezler ortaya atarak mukayeseli bir analiz zemini oluşturmak.[1] Ayrıca, bu teorik bağlamda, tekno-muhafazakâr *kimlik İslâmı*'na karşı eleştirel bir düşüncenin –en azından taslağının– belireceğini umut ediyorum.[2] "Din piyasası"na yönelik eleştirilerindeki tasavvufi arka planı göz önünde bulundurursak, Nurettin Topçu düşüncesinde (dini piyasada hâkim) kimlik İslâmı'na karşı bir *hakikat İslâmı*'nın temellerinin hazırlandığı tezini ileri sürebiliriz. Aslına bakılırsa, bu minvalde, anti-kapitalist "sosyal İslâm"ın yanı sıra, tasavvuf düşüncesinin Alevi-Bektaşi ve Şii ekolleriyle Nurettin Topçu'nun İslâmi düşüncesinde öz olarak bulabileceğimiz[3] çağdaş yorumunu gözden geçirmenin son derece önemli olduğunu, bu tür bir faaliyetin kültürel sol ve Marksizm'de genellikle ihmal edildiğini düşünüyorum. Burada farklı ekollerin çözümlemesini yapmak yerine, Nurettin Topçu'nun tasavvuf yorumunun ana fikrini bu amaç ve motivasyonlardan hareketle değerlendirmeye çalışacağım.

İslâmcı formalizm ve İslâmi oluş

Nurettin Topçu'nun düşüncelerinin, genel olarak kabul edildiği biçimiyle İslâmcılık içinde değerlendirilmesi oldukça zordur; bunun yerine, geniş ve kapsayıcı bir İslâmi düşünce tanımı içinde mütalaa edilmelidir. Başlangıç noktasını teşkil eden bu varsayımı farklı argümanlarla desteklemeye çalışacağım ama ilk olarak, Nurettin Topçu'nun ana akım İslâmcılığın *formalist*

1 "Ruhun Metafizik Ayaklanması: İsyan Ahlâkı'nın Etik ve Felsefi Temelleri", *Anadolu Sosyalizmine Bir Katkı: Nurettin Topçu Üzerine Yazılar*, s. 52-69.

2 Nurettin Topçu'nun ahlâk teorisi ve tasavvuf düşüncesinden hareketle geliştirdiğim kimlik İslâmı-hakikat İslâmı kategorilerinin Abdülkerim Suruş tarafından da kullanıldığını kitabın son düzeltmelerini yaparken fark ettim: "Kimlik İslâmı mı, Hakikat İslâmı mı?", *Aksiyon*, 12 Şubat 2007.

3 Nurettin Topçu'nun tasavvuf düşüncesinin ana fikrini en fazla yansıtan şu eserlerinden hareket ediyorum: *İsyan Ahlâkı*, çev. Mustafa Kök ve Musa Doğan, İstanbul: Dergâh, 2011; *İslâm ve İnsan/Mevlâna ve Tasavvuf*, İstanbul: Dergâh, 1992.

paradigmasına karşı bir *İslâmi oluş* anlayışını merkeze aldığını ileri sürerek tezlerimi açıklamaya girişeceğim.[4]

Bunu ileri sürerken, Yahya Kemal'in Ziya Gökalp ve Yusuf Akçura'nın doktriner milliyetçiliğine karşı "milli oluş"tan hareket eden düşüncesini hatırlayabiliriz. Bir Türk romantizmi ya da Rönesansı'na ilham olmak isteyen Yahya Kemal, milli bir edebiyatın kurulması için Yusuf Akçura ve Ziya Gökalp'inki gibi ideolojik bir milliyetçiliğe gerek olmadığını savunur; "canlı ve somut" bir milliyetçilik tavsiye eder: "Bu bahse dair ne bir kitap okudum, ne bir düşüncede bulundum, ne bir nazariye tasladım... Bu gezintilerimde öğrendim ki Türk ruhu bizden ziyade bu topraklardadır. Evet bu topraklardadır. Doğduğum günden beri yalnız kitap sahifelerinde, Frenkçe yeni bir kelime gibi gördüğüm vatan mefhumunu İstanbul'un toprağında, tabiata karışmış bir mahiyette görünce sevindim."[5] Yahya Kemal'e göre, milli şuur, mefhumculukla, vatanın bir siyasi fikir ya da ideoloji olarak zihinde kurgulanmasıyla değil, (milli) hayatın sezgisel bir biçimde anlaşılmasıyla gelişir.[6] Müridi Nihad Sami Banarlı'nın Yahya Kemal'in "milliyetçiliğe değil *milli oluş*a" dayandığını iddia etmesi de bu tür gerekçelere dayanmış olmalıdır.[7]

Bu diyaloğu açmamın nedeni, esas olarak, bir analiz kategorisi oluşturmak. Yahya Kemal'in "milli oluş"a dayanan milliyetçiliğinin Ziya Gökalp ve Yusuf Akçura'nın doktriner milliyetçiliğiyle farkından hareketle, Nurettin Topçu'nun İslâmi düşüncesinin doktriner İslâmcılık'tan farklı bir biçimde *İslâmi oluş*la açıklanabileceğini düşünüyorum. Hegel'in terimleriyle, söz ko-

4 İkinci Meşrutiyet ve Cumhuriyet İslâmcılığı için: Kara, "İslam Düşüncesinde Paradigma Değişimi", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce, Tanzimat ve Meşrutiyet'in Birikimi*; İsmail Kara, "İslamcı Söylemin Kaynakları ve Gerçeklik Değeri", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce, İslâmcılık*, ed. Tanıl Bora ve Murat Gültekingil, İstanbul: İletişim, 2005; Duran, "Cumhuriyet Dönemi İslamcılığı", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce, İslâmcılık*.

5 *Aziz İstanbul*, s. 144 vd.

6 Mollaer, "Modern Epistemik Cemaatin Üyeleri: Kemalizm ve İslâmcılık Karşısında Türk Muhafazakârlığı", *Muhafazakârlığın İki Yüzü*, s. 212.

7 Nihad Sami Banarlı'nın deyişini zikreden: Bora, "İnşa Döneminde Türk Kimliği", *Türk Sağının Üç Hali*, s. 50.

nusu oluş, bilincin/ruhun "kendinde" aşamasından, İslâmcılık ise, "kendi için" (bilinçli) aşamasından yola çıkarak açıklanabilir. Bilinçli/doktriner bir siyaset-idare ve hukuk formunu temel alan dar anlamda bir İslâmcılıkla, *form*da değil *içerik*te/özde/oluşta İslâmilik arayışında olan bir İslâmi oluşu birbirinden ayırabiliriz.

İdeolojinin bilişsel muhtevası açısından bakılırsa, İslâmcılık formu apaçık bir toplum ve siyaset haritası sunan sert ideolojilere, İslâmi oluş ise daha gevşek bir bilişsel örgütleyiciliğe sahip olan yumuşak ideoloji tasavvuruna yakın durur. Dolayısıyla, ilki, bir manifestoya dayanan ideolojiler gibi daha programatik iken, ikincisi, apaçık bir programa dayanmayan bir tutum alma ya da vaziyet alış açısından anlaşılabilir. Birincisi, kutsal metni programa dönüştüren bir uygulamaya eğilimliyken, diğeri, metinden bir siyasi-hukuki program çıkarmak yerine metnin mistik-ahlâki içeriğiyle ilgilenen ve hermenötik etkinliğe çağıran bir faaliyettir.[8] Sert ideoloji olarak İslâmcılık, siyasi-idari olarak düzenlenmiş ve yasal olarak örgütlenmiş bir İslâmi kimli-

8 Fethi Benslama, çağdaş İslâmcı ideoloji ve İbn Arabi tasavvufu arasındaki ayrımı belirginleştiren tevil/yorum öğesini vurgularken kimlik İslâmı-hakikat İslâmı olarak belirttiğim kategorilerdekine benzer bir ana fikirden hareket eder. Buna göre, "tevil", "şerh ve tefsirin sınırlarını aşmaya çalıştığından, *yorum* demektir." Açık anlamın altında örtük mistik-ahlâki bir anlamı varsayan bu "hermenötik işlem", "yaratıcı bir tinsel süreçtir" ve en iyi biçimde İbn Arabi'nin "alegorik yorumlama"sında temsil edilir. Benslama, İbn Mandhur'a referansla, bir şeyin kökenini belirlemenin onu bilgiyle öldürmek olduğunu belirtir. İslâmcılık ideolojisindeki kökenci düşünceyle birlikte yaratıcı bir tinsel süreç olarak yorum faaliyetinin uzağına düşeriz: "(Ç)ünkü bu ideolojinin gerçekleştirdiğini iddia ettiği şey, ***kökene erişebilirliktir,*** buyurmak istediği şey onun temsili değil, mevcudiyetidir." *İslâm'ın Psikanalizi*, s. 51-52. Buradan hareketle, kimlik İslâmı ve hakikat İslâmı arasındaki ayrımın anti-laiklik ve laiklik ayrışmasında değil, Henry Corbin'in İbn Arabi tasavvufu için ileri sürdüğü terimleri kullanırsak, "yaratıcı muhayyile" ve yorumlamanın tükenişi arasında zuhur ettiğini ileri sürebiliriz. Meselenin, farklı bir "dünyada olma" anlayışı açısından ele alınması ve/ya sekülerizm tartışması bağlamında değerlendirilmesi ise oldukça kışkırtıcı bir soru olarak duruyor: Hakikat İslâmı, Said'in tanımladığı türden, ana akımın dışında bir seküler yorumun konusu olan, eleştirel dünyevilik açısından düşünülebilir mi? Aslına bakılırsa, Nurettin Topçu düşüncesinde hakikat İslâmı'nı sosyalizmle kaynaştırma çabasının mahiyeti, bu soruyla çok yakından ilgilidir. Fakat Nurettin Topçu düşüncesinde bunun nasıl gerçekleştiği ve teorik olarak nasıl mümkün olduğu sorunu konumuzun dışında.

ğin peşindeyken, İslâmi oluş, İslâm'ın katı bir kimliğe indirgenmesine karşı koyan temel eğilimler tarafından belirlenir.

Nihayet, Nurettin Topçu'nun oluşa dayanan İslâmi düşüncesinden ana akım İslâmcılığın manifestik ve formel dünyasının konumu, (Nurettin Topçu'nun en fazla önemsediği filozoflardan biri olan[9]) Bergson'un öne çıkardığı "yaratıcı tekâmül"deki "oluş"a karşı rasyonalist hakikatlerin durağan, kuru, kitabi ve sabitleyici dünyasına benzer. Bunu şu şekilde ifade etmek de mümkün: İslâmi oluş'un İslâmcılık karşısındaki konumu, Bergson'un ("yaratıcı tekamül"ü tamamlayıcı bir biçimde) ortaya attığı "dinamik din"in "statik din"e karşı konumu gibidir. Çünkü statik din, "kapalı ahlâk" telakkisi gibi, insanı topluluğa bağlarken (ya da bizim İslâmcılık için söylediğimiz bir siyasi-hukuki formalizm iken) dinamik din insanlığa bağlayan evrenselci-mistik bir eğilime sahiptir.[10]

İslâmcılık ve İslâmi düşünce: Çerçeve bir tanım denemesi

Nurettin Topçu'nun "İslâmi oluş" açısından düşünülebileceğini varsayıyorsak, İslâmcı bir düşünür olduğunun kayıtsız bir biçimde ileri sürülemeyeceğini de iddia ediyoruz demektir. Fakat bir an İslâmcılık dairesinde nasıl ele alınabileceği üzerinde düşünelim. Hemen belirtmeliyiz ki, İslâmcılığı tanımlamak oldukça problemli bir faaliyet, "İslâmcılık" da epey yorgun bir analiz kategorisi olduğundan buradaki tanımımız da bu zorluklardan belli bir ölçüde kaçamaz. Fakat yine de bu riski, belli analitik faydalar sağlayacağı gerekçesiyle göze aldık diyelim. Zikrettiğimiz risk, böyle kapsayıcı bir tanıma ulaşabilmek için,

9 Nurettin Topçu, *Bergson*, İstanbul: Dergâh, 2006.

10 Topçu, *Bergson*, s. 39. Henri Bergson, "Statik Din", "Dinamik Din", "Son Açıklamalar: Mekanik ve Mistik", *Ahlâkın ve Dinin İki Kaynağı*, çev. M. Mukadder Yakupoğlu, Ankara: Doğu Batı, 2013. Bergson, *İslâmi oluş* olarak tanımladığım durumla koşutluk arz eden *mistik oluşu*, "kabile bencilliği"ne karşı konumlandırır. Dolayısıyla, *kimlik İslâmı* ameliyesi, modern bir kabileciliği yansıttığı ölçüde mistik oluşla karşıtlaşır. Burada kimlik İslâmı'nda tasavvufun indirgendiği tarikat pratikleri ve tasavvuf düşüncesindeki mistik oluş arasındaki ayrımın altını da çizelim.

söz konusu ideolojinin tarihsel görünüşlerini geçici olarak askıya alarak özüne ulaşmaya çalışan fenomenolojik bir indirgemeye başvurma ihtiyacından kaynaklanmaktadır. Analitik fayda ise, belli tikellikleri gözden kaçırma riskine karşı, geneli/kavramı ortaya koyma konusunda bir kolaylık sağlamasıdır. Bu tanıma göre, İslâmcılık, toplumsal değişim/reform/kalkınma/devrimin ancak birtakım İslâmi hükümlere dayanarak yapılması ve böyle yürütülmesi gerektiğine yönelik bir siyasi düşünce ya da ideolojidir. Epey kuşatıcı bir çerçeve koyan bu İslâmcılık tanımından bakıldığında, Nurettin Topçu'nun mistik-İslâmi bir merkezde savunduğu sosyalizm düşüncesi İslâmcılık dairesinde telakki edilebilir.

Yine de bu çerçeve tanımın İslâmcılık ve İslâmi düşünce arasında hiçbir ayrım gözetmeyen, gereğinden fazla kuşatıcı bir tanım olduğu iddia edilebilir. Bunun yaygın olması, analitik açıdan değerli ve isabetli olmasıyla değil, İslâmcılığın ideolojik kullanımlarının politik geçerliliğiyle ilgilidir. Çünkü bu analitik kategori olarak zayıf, bir değer kategorisi olarak güçlü İslâmcılık tanımı, modern bir ideoloji olarak İslâmcılığa indirgenemeyecek İslâmi düşünceleri de İslâmcılık olarak belirlediği bir potaya indirgeyebilmektedir. Buradaki temel sorun, İslâm'a yapılan (bütün) göndermelerin, bir düşünce geleneği olarak İslâm'a mı yoksa kitabi bir çerçeveye mi yönelik olduğu ya da İslâm'a temelci bir tutumla siyasi-hukuki düzen olarak mı yoksa belli bir mistik-ahlâk felsefesinin ruhu olarak mı atıf yapıldığı ayırt edilmeksizin "İslâmcılık" olarak kategorize edilmesidir.

Bu noktada, analizi farklı bir yöne sevk etmek üzere, bir ressam ve bir tablo üzerinde düşünelim. Nurettin Topçu'nun "Şehitler-II" başlıklı makalesinde epigraf olarak aldığı Kur'an-ı Kerim ayetindeki "insanların kelebekler gibi boşlukta dağıldığı, dağların atılmış pamuklar gibi uçtuğu gün"ü resmeden bir ressam. Bu ressam, Nurettin Topçu'nun neredeyse entelektüel yaşamının başından sonuna dek üzerinde tutkuyla ve ısrarla düşündüğü "İslâm Rönesansı"nın başrol oyuncularından biridir. Buradan hareketle, söz konusu ressam ne kadar İslâmcıysa Nurettin Topçu da o kadar İslâmcıdır diyebiliriz. Hemen anlaşıla-

bileceği üzere, bu sanatkârın ana konusu Kur'an-ı Kerim'de buyurulduğu biçimiyle kıyamet günüdür ve fakat ayet sanatta anlatım bulur; dini bir hüküm estetik biçimde temsil edilir. Hatta hakikatin büründüğü form olarak resmin tali bir konu olduğu dahi söylenebilir. Önemli olan kökenin mevcudiyetinden ziyade temsilidir. Oysa dar anlamda bir İslâmcı siyaset, aslen form üzerinde odaklanarak, bu ayetin resim formunda temsil edilmesini çok büyük bir ihtimalle onaylamaz hatta iktidarda ise yasaklayabilirdi. Burada selefi eğilimli bir İslâmcılık ile İslâm'ı bir düşünce geleneği ya da mistik-ahlâki içerik olarak ele alan bir İslâmi düşünce arasındaki fark kendisini açık bir biçimde gösterir.

Şeriat ve hakikat

Şimdi bu ressam ve tabloya, Nurettin Topçu'nun İslâmi düşüncesi hakkında yapılmış temsil edici bir yorumu ya da deneyimi ekleyelim. Bu deneyim, Nurettin Topçu düşüncesinin dar anlamda bir İslâmcılıkla mukayesesini yapma konusunda ikinci örneği sağlaması bakımından önemli. 2008 yılında Bilim ve Sanat Vakfı'nda *Türkiye'de Liberal Muhafazakârlık ve Nurettin Topçu* kitabımın çıkması vesilesiyle Nurettin Topçu'nun düşünceleri üzerine yaptığım bir konuşma sırasında, dinleyicilerden biri, Nurettin Topçu'nun düşünceleri kendisini İslâmi (formlar) açı(sın)dan tatmin etmediğinden olsa gerek, konuşmayı bölerek keskin bir çıkış yapmıştı: "Nurettin Topçu'nun *İsyan Ahlâkı* camiden çok kilise kokuyor."[11] İlk önce, bu usûle aykırı çıkışı Nurettin Topçu'nun tasavvufi ve sosyalist düşüncesine karşı yaygın muhafazakâr tepkinin ürünü gibi değerlendirip kötü niyetli bir yorum olduğu sonucuna varmıştım.[12] Fakat sonradan kötü niyetli bir yorum olmadığını, üstelik önyar-

11 Cemil Meriç'in Sezai Karakoç hakkındaki *Jurnal* notlarından birinde aynı nitelemeye rastladım: "Camiden fazla kilise."

12 Necip Fazıl ve taraftarlarınca Nurettin Topçu düşüncesine atfedilen "tabiatçılık" ya da "panteizm", –"yerli" olmama emperatifi bağlamında– "kilise kokma" iddiasının paralelindedir. Muhafazakâr tepkide, Nurettin Topçu'nun sosyalizm iddiası da önemli bir pay teşkil etmiştir.

gının kaçınılmaz bir yargı öncesi durum olarak kötü niyetlilikten farklı telakki edilmesi gerektiğini düşünmeye başladım. Hem Nurettin Topçu'nun tasavvufi düşüncesinde bu yorumu destekleyecek birçok unsurun varolduğu da söylenebilirdi. Fakat burada bizim için asıl önemli olan nokta şu: Bunun İslâm'ın şeriat aşamasından yapılmış bir yorum olduğunu, oysa Nurettin Topçu'nun İslâmi düşüncesinin hakikat aşamasından geliştirilmiş bir yorum olarak anlaşılabileceğini ileri sürebiliriz.[13]

Nurettin Topçu'nun İslâmi düşüncesini ana akım İslâmcılık ya da dar anlamda İslâmcılıkla mukayese ederken kullandığım şeriat ve hakikat, İslâm düşünce geleneğinde, İbn Arabi'den itibaren geliştirilen bir tasavvufi düzeyler hiyerarşisine dayanmaktadır. Buna göre, ilahi yolculuğun her biri kendi özelliklerine sahip dört aşaması vardır: Şeriat-tarikat-marifet-hakikat.

Şeriat aşamasında çokluğun, karşılıklılığın ve özne-nesne metafiziğinin alanındayız. Bu durağın mümeyyiz vasfı bir hukuki kodifikasyon ve yasalaştırma amacına matuf olarak siyasi aygıta talip olmadır. Dolayısıyla sıkıca belirlenmiş bir kimlik konumunu paylaşmayı, bu konumdan da farklı dinlerin mensuplarından oluşan geniş bir ötekiler manzumesini keskin bir biçimde karşıya almayı gerektirir. Nihayetinde, bu özgül düzeyden yola çıkarak bir metnin cami değil kilise koktuğunu iddia edebilirsiniz. Hatta bu aşamada ikamet etmenin zorunlu ve tutarlı sonucudur bu.

Hakikat aşaması ise, kesretle değil, vahdetle karakterize olur. Karşılıklılık ilkesi insanlar arasında ancak bir hukuki birlik kurabiliyorken, hakikat aşamasında bu ilke varlığın daha derin ru-

13 İlahiyatın tasavvufla ilgili meşhur tartışmasını ele almak, yani tasavvuf düşüncesinin İslâm'ın özüne ait olup olmadığı ve/ya "yerli olmayan" (Yunan, Roma, Mısır, Hint gibi) bir etkiyle şekillenip şekillenmediğini teorik olarak tartışmak konumuzun sınırlarını aşar. Fakat yine de, İmam-ı Rabbani'nin İbn Arabi merkezli tasavvufi düşünceyi eleştirisini bir temel olarak kabul eden ve tasavvufi düşünceyi Ehl-i Sünnet doktrininin tarikat pratiklerine indirgeyen yaygın bir muhafazakâr yorumun varlığını hatırlatmak faydalı olabilir. Buna göre, din sünnette, sünnet ise tasavvuf ve Nakşibendilik'te merkezlenir. Bu tutumun yanı sıra, İbn Teymiye'nin tasavvuf eleştirisinden hareket eden daha "radikal" ve selefi bir tutumdan da sözedilebilir. İlk tutum, tasavvufu tarikatlere indirgeyen –"heretik" unsurları budanmış– "sahih" bir tasavvuf iddiasını sürdürürken, ikincisi radikal bir biçimde dışlar.

hi/evrensel birliğinde geride bırakılmaya çalışılır. Şeriat aşamasında verili olan özne-nesne ayrımı da birlikçi bir olguda aşılmıştır Heideggerce söylersek. Bu aşamada ahlâk hukuki kodlamalara hâkim olmuştur; yasa, dıştan belirleyici buyruk olarak değil, mistik bir kaynaşma neticesinde içsel bir sezgi gibi anlaşıldığından şeriat aşamasındaki yasalaştırmanın belirleyiciliği azalmıştır. Bunun gibi, başka din mensuplarının keskin bir ötekiler manzumesi içinde belirmediği bir birlik durumu söz konusudur. Nurettin Topçu'nun terimleriyle, burada maddeye karşı ruhi güçleri savunan diğer dinlerden inananlarla ortak bir düzlemde kesen özelliklerin oluşturduğu bir vahdet alanının içindeyizdir. Nurettin Topçu'nun İslâmi düşüncesinin farklılığı tam da bu aşama açısından değerlendirildiğinde ortaya çıkar.

Hukuk ve ahlâk

Hakikat İslâmı, Nurettin Topçu'nun ahlâk teorisinin ana fikirlerinden biri olan *hukuk-ahlâk ayrımı*nın merkeziliği düşüncesiyle desteklenebilir. Buna göre, hukuk insanı dıştan belirleme amacına matuf, ahlâki hareketin kendisi/özü yerine sonuçlarından neşet eden, soyut ve formel bir güçtür. İdealist felsefenin öz-görünüş ayrımına atıfla söylersek, hukuk, görünüşe ya da yüzeye ait bir fenomendir. Bu akıl yürütme çizgisini takip eden Nurettin Topçu, İslâmcılığın şeriat düzeyinden türeteceği bir hukuki devlete karşı kanunlaştırmanın mantığını sorgular.

Trajik ve cemaat

Nurettin Topçu'nun düşüncesi, kanunlaştırmanın mantığını sorgulamakla kalmaz; ana akım İslâmcı siyaset içinde massedilmesi güç bir trajik öğeyi veya trajik kahraman figürünü ihtiva eder. Tam olarak Nietzsche'nin "üstün insan"ıyla koşut düşünülmesi zor olsa da, cemaatin yerleşik normlarıyla uzlaşmaz bir mistik öncü anlayışı *İsyan Ahlâkı*'nın ana temalarından biridir. Buna göre, belli bir tarihsel dönemde bir şeriatleştirme hareketi yerleşik norm haline geldiğinde onunla mücadele eden

ahlâk önderleri de ortaya çıkacaktır. Nurettin Topçu'nun tarih okuması, yerleşik hukuki ya da ahlâki nizamla uzlaşamayan trajik şahsiyetlerin mücadelelerine dayanır. Daha teorik bir düzeyden, bu mücadele, hukuki dışsallık, biçimcilik ve soyutlukla ahlâk arasındaki çatışmada işlemektedir.

Siyasi pragmatizm ve etik idealizm

İslamcıların siyasete aşırı yüklenmelerine karşı Nurettin Topçu'nun düşüncesi *etik bir idealizm* anlayışını sergiler. Bu bağlamda, İslâmcılığı topyekûn *siyasal pragmatizme* indirgemek yanlış olsa bile İslamcıların maddi dünyada görünür, dışsallaşmış birtakım pratik hedefleri önceledikleri de aşikâr. Daha önce ele aldığım, şeriat düzeyinin olguculuğu ve hukuki kodifikasyonla da uyumludur siyasete yüklenme. Fakat etik idealizm dediğimizde, bununla birlikte siyasete belirleyici ahlâki emperatif atamayı da kastediyoruz. Somut bir örnekle açacak olursak, İslamcıların modernliğe intibak etmek üzere geliştirdikleri "zaruretler haramları helallere çevirir" anlayışının ve buradan neşet eden bir siyasal pragmatizmin Nurettin Topçu'nun ahlâki emperatifiyle uzlaştırılması oldukça zordur. Nurettin Topçu'nun düşüncesinin siyasi mobilizasyona pek elverişli olmaması da sözünü ettiğimiz ayrılığı bir başka veçheden tamamlamaktadır.[14]

Medeniyetçi eklektisizme karşı

Son olarak, şimdiye kadar spekülatif bir zeminde ifade etmeye çalıştığım çerçeve, Türkiye İslâmcılığı'nın tarihi açısından somut bir biçimde düşünüldüğünde de birkaç açıdan dikkat çekici şekilde kendini göstermektedir. İlk olarak, Meşrutiyet ve Cumhuriyet İslâmcılıkları arasında bir süreklilik teşkil eden medeniyetçilik ve eklektisizm Nurettin Topçu'nun düşüncesine oldukça yabancıdır. Nurettin Topçu'nun düşüncesinin özgünlüğünü sağlayan kayda değer boyutlardan biri de, mede-

14 Mollaer, *Türkiye'de Liberal Muhafazakârlık ve Nurettin Topçu*, s. 157-160.

niyetçilik ve eklektisizme yönelttiği ciddi eleştiriler olmuştur. Nurettin Topçu'ya göre, İslâmcılığın temel özelliği olan "kısmi Batılılaşma" (Batı'nın tekniğini alıp yerel kültürle sentezleme) yaklaşımı bir "sosyoloji hatası"yla malûldür. İkincisi, Soğuk Savaş döneminde ciddi bir biçimde sağa kayan İslâmcı düşünceye karşı Nurettin Topçu'nun yükselttiği sosyalizm düşüncesi de ana akım İslâmcılık açısından oldukça farklı bir ideolojik tutumdur. Özellikle sosyalizm, daha önce değerlendirdiğimiz sebeplerden ötürü zaten istisnai bir konuma sahip olan Nurettin Topçu düşüncesinin gerek İslâmcı gerekse muhafazakâr çevrelerde daha da yalnızlaşmasına neden olmuştur.

Sonsöz

Bütün bu özellikler, Nurettin Topçu'nun İslâmcılık dairesinde mütalaa edilmesinin zorluklarına işaret ederken İslâmi düşünce içindeki konumuna da dikkat çekmektedir. Yeniden ifade edecek olursak, bu konumun parametreleri; Nurettin Topçu düşüncesinin ana akım İslâmcılığın formalizmine karşı *İslâmi oluş*'tan hareket etmesi, şeriat İslâmcılığı'na karşı *hakikat İslâmı*'nı örneklemesi, hukuki kodifikasyona karşı *ahlâkiliğe* atfettiği değer, İslâmcıların idealize ettikleri düzen kurulsa dahi onun yozlaşma alametlerini gösterebilecek bir *trajik kahraman figürü*ne yaslanması, siyasete aşırı yüklenmeye karşı *etik bir idealizm* ortaya koyması ve son olarak *medeniyetçilik ve eklektisizme yönelik eleştirileriyle sosyalizm savunması*dır.

Tercüme İslâmcılık ve Marifetleri: Ali Şeriati'nin Ruhunu Çağırmak

> "Dine Karşı Din..." Bu ifade kimilerine tuhaf veya müphem gelebilir. Zira biz şimdiye kadar dinin sürekli küfrün karşısında yer aldığını ve tarih boyunca savaşın din ile dinsizlik arasında meydana geldiğini sanırdık... Oysa ben son zamanlarda şunu fark ettim: Bu tasavvurun aksine tarih boyunca, her zaman din, dine karşı savaşmıştır ve hiçbir zaman bugün anladığımız şekliyle din, dinsizlikle savaşmamıştır.
>
> – ALI ŞERIATI, *Dine Karşı Din*

Tekno-muhafazakâr kimlik İslâmı'na yönelik soruşturmaya, *hakikat İslâmı*'nda yaptığımız gibi, "tercüme İslâmcılık" olarak zikredilen akımların "*sosyal İslâm*" şubesi de dahil edilebilir.[1] Hakikat İslâmı'na atfedilen yabancılık tercüme İslâmcılık açısından da geçerlidir. Burada tercüme, bazen aktarımın işlemsel mahiyetini tanımlamaktan ziyade, menfi bir nitelik sıfatı olarak kullanılır; çağrışımlarına ithal ve yapay gibi başka sıfatlar da yansıtılır. Özellikle 1980 sonrası tercüme faaliyetinin İslâmcılığa ithal/yerli olmayan bir unsur kattığını düşünüp bu gelişmeye topyekûn eleştirel bakanların zihin haritalarının işleyişi bu...

---

1 Epigraftan tahmin edilebileceği gibi, bu bağlamda hususen Ali Şeriati düşüncesini kastediyorum. Ali Şeriati düşüncesinin radikal boyutları hakkında muhafazakâr tepki, son dönem Türkiye siyasetinde sıklıkla karşılaşılan "İrancılık" suçlamasıyla konjonktürel olarak eklemlenebilir de.

Aslında bağlamsalcı düşüncenin hakikati açısından bakılırsa, farklılıkların bulunduğu şüphesiz doğrudur. Pakistan (Mevdudi), İran (Ali Şeriati) ve Mısır (Seyyid Kutub) vd. Her biri ayrı tarihsel gelişimler, ayrı tarihsel gelenekler, ayrı mezhepler. Fakat bağlamsalcı düşünce biçimi radikalleştirildiğinde muhafazakârlık ve sağ yerliciliğin sularına doğru götürür bizi. İlk ve en büyük bağlamsalcılardan biri ünlü Fransız reaksiyoneri Joseph de Maistre idi. *Fransa Hakkında Düşünceler* eserinde insan hakları düşüncesine karşı çıkmak üzere, "insan" diye bir şeyin olmadığını, Fransızlar, İtalyanlar, Ruslar vs. gördüğünü, Montesquie sayesinde Persli de olunabileceğini öğrendiğini fakat insana gelince onu hayatında hiç görmediğini yazıyordu.[2]

Radikal bağlamsalcılık, aynı zamanda, çevirinin imkânsızlığına dayanan bir romantik özgüllük/sahicilik söylemine bağlanır ki, buna göre de, her kültür kendi bağlamı/kendiliği içinde anlamlı olduğundan ve "kendinde" bir organik bütünlük teşkil ettiğinden tercüme ile dışarıya vereceği ve dışarıdan alacağı anlamlı bir öğe yoktur.

Bir kapalı devre kültürel bütünlük ve içeri-dışarı, yerli-yabancı/ithal karşıtlığına dayanan "sahicilik jargonu" böyle kurulur. Başka kültürlerden yapılan tercümeler, bu nokta-i nazardan, "yerli" kültürün anlam dünyasına zorla ve yapay bir biçimde sokulmaya çalışan harici öğelerden başka bir şey değildir. Oysa "yerli" kültür özsel olarak kendine yeterlidir.

Hegel, bu "kendinde"liğin çok ilkel bir birlik olduğunu, buradaki bütünlüğün dolayımsız, saf, kendi bilincine sahip olmayan bir bütünlük ve düşünce biçimine işaret ettiğini söylerdi. Empirik-tarihsel açıdan şu da iddia edilebilir: Bu sahicilik jargonu ile tercüme faaliyetleri "ithalat"ı bağlantısı, tarihte tercüme faaliyetlerinin gördüğü "kültürleştirici" rolü ve kültürler arasında tercümenin yapıcı/inşa edici/kurucu etkisini gözden kaçırmaktadır ya da felsefi olarak bakıldığında bu içeri-dışarı karşıtlığı "içeri"yi merkez haline getiren menfi bir metafiziğe dayanmaktadır. Kısacası, tarihsellikten kopuk ve özcü bir düşünce biçimidir bu.

2 Beneton, *Muhafazakârlık*, s. 33-34.

Daha siyasal bir boyutta değerlendirdiğimizdeyse, tercüme faaliyetlerine karşı yerlici tepkinin milliyetçi-devletçi-muhafazakâr-Sünni bir refleks olarak işlendiğini görürüz. Tercümenin bir diyalog ve öğrenme faaliyeti olarak görülmemesinin nedeni, söz konusu siyasal refleksin daraltılarak inşa edilmiş "biz" tasavvurunda bir Türk-devletçi-ehli sünnet-Sünni "öz"ünün varsayılması ve tercüme faaliyetlerinin bu öze zarar verdiğinin düşünülmesidir. Bu öz, Türkiye'de "büyük kültürel gelenek"in bakış açısından belirlenmiştir. Büyük kültürel gelenek ise egemenlerin tarih anlatısı olarak iş görmeye oldukça meyyaldir.

Buna karşılık, özellikle Ali Şeriati bağlamında düşünüldüğünde, tercüme faaliyetinin en önemli marifeti, dini devletle özdeşleştiren ve 1950 sonrasında hızla sağcılaşan Türk İslâmcılığına (özcülere göre) onun "öz"ünde bulunmayan sosyalizan bir ton ve devletçiliğe eleştirel yaklaşan bir boyut eklemesidir. Ayrıca, İslâm burada tarihten/kendiliğinden/nesnel/geleneksel/tabii olarak gelen bir "şey" olarak değil de bir seçim meselesi olarak görülmüştür ki, bu hiç de önemsiz değil. Siyasi devletçiliğin imanın yedinci şartı telakki edildiği, kişisel liderlik kültünün ve siyasal putperestliğin kol gezdiği, sosyal adaletsizlik ve eşitsizliğin hüküm sürdüğü, İslâm'ın ya düzen yanlısı liberalizme ya da düzene sözde karşı çıkan bir köktenciliğe indirgendiği günümüzde söz konusu "marifetler" üzerinde yeniden düşünmek belki her zamankinden fazla önemli.

Muhammed Ali, Politik Anlamı ve Muhafazakârlar

> Hayır, tarihin mahkûmu değilim... Geçmişi, şimdim ve geleceğim pahasına yükseltmek istemiyorum... Kendimi başlangıcın mutlak yoğunluğu olarak tanımladım.
>
> – FRANTZ FANON, *Black Skin, White Masks*

Uzun zamandır hiç kimse Muhammed Ali kadar birleştirememişti parçalı dünyayı. Savaş karşıtları, ırkçılık karşıtları, anti-emperyalistler, Sivil Haklar Hareketi'nin günümüze uzanan sempatizanları, Müslümanlar, Marksistler, sosyalistler vd., hepsi Muhammed Ali sevgisinde birleşti hakikatte mutabık olur gibi. Başka popüler figürler açısından da benzer bir durumun söz konusu olduğu düşünülebilir ama unsurlarının her birini hem benzer hem de farklı *politik* motivasyonlarla birbirine eklemleyen böyle bir figür epeydir görülmemişti.

Peki bu nasıl oldu? Mike Marqusee, *Redemption Song: Muhammad Ali and the Spirit of the Sixties*'te Muhammed Ali'nin kişisel ahlâki değerleri ve kurduğu sınırları aşan dayanışmayla 1960'lar nostaljisine hapsedilemeyeceğini aslında onun insanlığın ortak geleceğine ait olduğunu yazar. Hiç kuşkusuz bu yorumda gelecek büyük dayanışmaya yöneldiği ölçüde bir hakikat payı var. Fakat yine de Muhammed Ali'yi tasavvur ederken 60'ların devrimci kültürel aurasını düşünmeye devam etmeli. Sivil Haklar Hareketi, Siyah Özgürleşmesi –ve hatta bu hareketle koşut yükselen feminist hareket–, Savaş karşıtı protestolar ve sistem karşıtı gençlik hareketleri Muhammed Ali'nin zamanının köşe taşlarıdır.

Başka bir şekilde söylersek, Muhammed Ali'nin politik anlamı, aslında, ondan bir Seyyid Kutub türetmeye çalışan muhafazakârların yorumunun hilafına gelişir. Bu anlam, muhafazakâr olmayan, hattâ muhafazakârların tepkisini çekecek pek çok kaynaktan beslenir. Bugün Muhammed Ali'yi bir kültürel ikona veya kimlik rozetine dönüştüren muhafazakârlar, Muhammed Ali Türkiye'de savaşa gitmeyi reddetse ne yaparlardı? Bütün yandaş gazeteler "vatan haini" başlığıyla çıkmaz mıydı? Muhammed Ali Müslüman'dı ama kimlik İslâmı değil hakikat İslâmı'ydı onunki. Yoksa kimliğin tikelliğine hapsolur, sınırları aşan bir dayanışmayı başaramazdı. O, onurun bir kimlikçi düşünce ve özcü bir kimlik politikasına dönüşmediği zamanların adamıydı. Bu konuda bir zorunluluk ilişkisi kurulamaz, yani Muhammed Ali'nin şahsiyeti yaşadığı dönemin koşullarına indirgenemez ama aynı şahsiyetin çok özel şartların içinde geliştiği gerçeğini de göz ardı etmemeli. Muhammed Ali belki de tarihin hususi koşulları ve kişinin hususiyetleri arasındaki ilginç ve izah edilmesi güç etkileşimin bir ürünüydü.

Bu soruyu gündeme getirmek, felsefenin kadim sorularından biri olan (zorunluluk-özgürlük) ve sosyal bilimlerin çeşitli alanlarına (yapı-fail vd.) sirayet eden büyük bir tartışmaya dahil olmak bakımından önemli değil sadece, aynı zamanda buradan başka bir soru türetmek açısından da anlamlı: Neden bu coğrafyanın muhafazakârlığı Necip Fazıl gibi fanatikler endüstrisine boğulurken böyle "isyan ahlâkçıları" çıkaramıyor? vs.

Bunun üzerinde biraz düşünelim. Esasen Muhammed Ali kaybedecek şeyi olmadığını düşünen bir siyah kuşağa aitti: Beni kodese mi tıkacaksınız? Buyrun, zaten 400 yıldır –sömürgecilik tarihinin başlangıcından itibaren– hapisteyim. Zincirlerimden başka kaybedecek hiçbir şeyim yok. Hatta o ünlü maçta rakibine yeni ismini ısrarla söylettirmesinin nedeni de tarihin prangasını kırma arzusuyla ilgili olabilir pekâlâ. Siyah hareketinin öncülerinden biri olan Frantz Fanon'da tarihin konumuna bir bakın: Tarih modernist bir edebiyatçının deyişiyle uyanılması gereken kâbustur; Fanon bu bağlamda Marx'ın devrimin şiirinin gelecekte olduğuna dair pasajına da gönderme yapar.

Türk muhafazakârlarıysa bu yıllarda Soğuk Savaş dünyasının meşum anti-komünizminin tedrisinden geçiyorlar; Osmanlı gibi kaybedilmiş bir nesneleri olduğunu öğreniyorlardı. 1950'lerin fetih kutlamaları taşra çocuklarına dahi İstanbul, fetih ve imparatorluğun büyük geleneğiyle özdeşleşme "fırsat"ı vermiş ve muhafazakârların mülksüzleşmelerini engellemişti. Taşra çocuklarının İstanbûlin muhafazakârlar haline gelmeleri çok önemli bir çelişkinin ideolojik olarak çözülmesini sağlamıştı. Muhammed Ali kuşağının aksine muhafazakârlar kaybedecek çok şeyleri olduğunu düşünüyorlardı.

Muhammed Ali figürünün farklı politik motivasyonları eklemleyerek kurduğu dayanışma tarihin muhafazakâr fetişleştirilmesiyle gerçekleşmezdi elbette. Bu figürün kısmi evrenselliği ve kurduğu karşı hegemonya, farklı biçimlerde mülksüzleştirilmişlerin kendi kimliklerinin tikelliklerinden çıkıp yeni bir "ortak duyu" yaratabilmelerinin neticesidir. Türkiye'de muhafazakârlar hiçbir zaman böylesine proleterleştirilmediler. Bir parya bilinci vardı ama özyurdunda paryalaştırılmış, tarihsel olarak dezavantajlı konuma düşürülmüş beyaz efendinin rövanşist bilincinden başka bir şey değildi. Sonuçta ortaya çıkan farklı toplumsal-politik momentleri eklemleyen bir karşı hegemonya değil kendi kimliğinin dışına çıkamayan bir cemaatçi mağduriyet psikolojisi ve hınç ahlâkı oldu. Bu nedenle, aşina olunanın bilinmeyeceğine dair felsefi ilkeyi hatırlamakta fayda var: Muhafazakârın aşinalığı ve bir kimlik rozetine dönüştürme gayreti Muhammed Ali'nin hakiki politik anlamından oldukça uzaktır.

Kimlik Çelişkisi: Sen İmkânsızsın Sensizlik İmkânsız

> Bir kültürün kendine has özelliği, onun kendi kendisine özdeş olmamasıdır. Bu özdeş olmamanın nedeni, bir kimliğe sahip olmaması değil, ama kendi kendisinin özdeşliğinin saptanmasının, "ben" veya "biz" diyebilmesinin, bir özne biçimi alabilmesinin ancak kendi kendisine özdeş olmamaklığı koşuluna, ya da eğer tercih ederseniz, kendi ile farkına bağlı olmasıdır. Bu kendi ile fark olmaksızın, kültür veya kültürel kimlik yoktur... Bu kendine olan fark, "kendinde"nin yuvasını da indirgenemez bir biçimde bir araya toplayacak ve bölünmeye uğratacaktır.
>
> – JACQUES DERRIDA, *Öteki Hedef*

> Tamamıyla sabit olmayı hiçbir zaman başaramayan kimliklerin bu alanı, üstbelirlenimin alanıdır. Demek ki, ne mutlak sabitlik ne de mutlak sabit-olmayış olanaklıdır.
>
> – ERNESTO LACLAU VE CHANTAL MOUFFE, *Hegemonya ve Sosyalist Strateji*

Tekno-muhafazakârlığı, kültürelcilik, kültürel özcülük, kültürel farkın şeyleşmesi, kimlikçi düşünce, metafizik özne ve kimlik İslâmı gibi terimlerle çözümleme çabamız, sorunun düğüm noktalarından birinin *kimlik* olduğunu varsayıyor. Öyle ki, çağdaş sosyo-politik bir fenomen olarak kimliğin ezici ağırlığı, tekno-muhafazakârlık vakasında zirvesine çıkar. Tekno-muhafazakârlığın "maharet"i, belli bir kimliğin çelişkisiz, öz

olarak verili olduğunu, devraldığı veya kendi tesis ettiği ideolojik aygıtlarla yoğun biçimde işlemesidir. Castells'in terimleriyle söylersek, tekno-muhafazakârlık egemen "meşrulaştırıcı" bir kimliği kurumsallaştırır ve "direniş" kimliklerini baskılar.[1] Öte yandan, bu ideolojik ameliyenin bizatihi kendisi, kimliğin çevre koşullarına göre değişebilirliği yönündeki karşıt bir argümanın içerilmesindeki çelişkiyi açığa çıkarır; varlığı ve yokluğu, imkânı ve imkânsızlığı arasında askıda duran/aradalıkta zuhur eden kimliğin bağrındaki esas çelişkinin daima uç vermesi gibi.

Bir çelişki veya kendine fark'ın indirgenemezliği, kimliğin varsayılan geçişsiz/geçirimsiz bütünlüğünü bölünmeye uğratır. Dahası, çoğul kimlikler taşıdığımızdan, meşhur "kimim" sorusu keskin bir biçimde, tek bir kimliğe sahipmişiz gibi cevaplandığında kimlikçi düşüncenin –fark olmaksızın– kendi kendisine özdeş kimlik tasavvurunun tehlikeli sularına gireriz. Geçişsiz özdeşlikler kurgulanıp farklılığın üzeri çizilebilir. Lacan'ın dünyanın dil tarafından damgalansa dahi yutulamayacağını söylemesi gibi, kimlik ne kadar açıklanmaya çalışılırsa çalışılsın tüketilemez. Kimlikler, mükemmel bir bilgiye ve kesinliğe sahip olmasak da eylemlerimize yön veren ve bir "başlangıçlar fenomenolojisi"yle üretilen anlam kaynaklarıdır.[2] Başlangıç yapmaksızın, kökenin dolayımsız gücüyle kendiliğinden mevcudiyete gelen kimlik, tarihsellik, ideolojik aygıtlar ve söylemin sınırlarını göz ardı eden kimlikçi düşüncenin fiksiyonudur. Aslına bakılırsa, kimliğin bütünlüklü bir mevcudiyet olarak açıklanmasının imkânsızlığı da, tarihsellik, ideolojik aygıtlar ve söylemin işlemlerini tam olarak idrak edebilmenin imkânsızlığından ileri gelir. Bütünlüksüzlük/tamamlanmamışlık ve eylemde bulunma zorunluluğu, kimlik çelişkilerinin bir başka veçhesidir. Kimlik çelişkilerinin mutlak sentezde çözüleceği

1 Manuel Castells, "meşrulaştırıcı kimlik" ve "direniş kimliği" olmak üzere iki farklı tipi ayırt eder: *Enformasyon Çağı*, İkinci Cilt: *Kimliğin Gücü*, çev. Ebru Kılıç, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi, 2008, s. 14.

2 *Kimlik ve Tanınma Mücadelesi* kitabının bir bölümünde, Said'in *Başlangıçlar* eserinde kimliği sabit kökenler retoriğine karşı (seküler) "başlangıçlar"da konumlandırdığı tezini savundum.

bir "tarihin sonu" yoktur; göreli doymuşluk, olumsuz diyalektik tarafından daimi olarak çelişkiye bırakır yerini.

Direniş kimliklerinin oluşumu meşrulaştırıcı kimliklerden farklı dinamiklerle gerçekleşir. Ne var ki, etik-politik adaletin aciliyeti hakikati, yukarıdaki işleyişin meşrulaştırıcı kimlikleri olduğu gibi onların baskı altına aldığı/tanımadığı direniş kimliklerini de kuşattığı gerçeğini değiştirmez; çelişki yok edilemez. Kimliğin neliği sorusu, her iki durumda da, yanıltıcı bir açıklığa, sahte bir kesinliğe yönlendirme riski taşır. Kimlikçi düşüncenin fark içermeyen kendine-özdeşlik yanılsamasından kendiliğinden azâde bir kimlik neredeyse yoktur. Buradaki risk, kimliğin doğa yasası gibi "açıklanabilecek" bir "şey" olduğu varsayımının yol açtığı "kimliğin şeyleşmesi" sorunudur.

Diğer bütün nedenlerin yanı sıra, "sahici" direniş kimlikleri (arayışı) toplumsal yaşamda kimliğimizin ötekiler tarafından tanımlanmasına karşı duyduğumuz hoşnutsuzluğa benzer dinamiklerden neşet eder. Kişi kendi kendisini tanımlamak ister ve başkası tarafından yapılan kendi tanımlarının daimi bir eksiklikle malûl olduğunu düşünür. *Bu ülke*nin "politik kültürü"nden âşina olduğumuz kategorileştirme, etiketleme ya da yaygın tabirle "fişleme" hatırlanırsa anlaşılabilir görünüyor. Erving Goffman, bu tür bir kimliklenmeyi "örselenmiş kimlik" olarak adlandırır.[3] Hatta biraz daha ileri giderek, bu "yanlış" kimliklenmenin yol açtığı, kişinin "kendi varlığı"nın sevimsiz bir biçimde indirgenmesine karşı geliştirdiği bir "hınç"tan söz edebiliriz. Kişi, toplumsal yaşamda rızası dışında gerçekleştirilen paketlenmiş kimliklemeye çoğu zaman karşı gelemez; çünkü ötekilerle birlikte yaşadığının ve toplumsal sözleşmelere uymak zorunda olduğunun farkındadır. Bu sürekli bastırma, hıncın süreğen bir zihinsel durum haline gelmesine yol açar. Scheler, bunu "zihnin kendini zehirlemesi" biçiminde tanımlar. İnsanın kendi olması için ötekilere hem ihtiyaç duyduğunu bilmesi hem de hınçtan geri durmaması en il-

3 *Damga: Örselenmiş Kimliğin İdare Edilişi Üzerine Notlar*, çev. Şerife Geniş, Suphi Nejat Ağırnaslı, Levent Ünsaldı, Ankara: Heretik, 2014.

ginç insanlık durumlarından biridir; toplumda varolmanın ve tarihselliğin kaçınılmaz diyalektiği belki de.

İnsanın kendisini tanımlayacak kaynaklara mutlak sahipliği varsayımı paha biçilmez bir kökene dönüş fırsatı ve mülk olarak telakki edilebilir. Batı felsefesinde kurumsallaştıran ciddi bir metafizik geleneği olmasına rağmen, bazı mistik gelenekler bunun vehim olduğuna dair bir farkındalık geliştirmişlerdir. Ali Şeriati, insanın hep hareket halinde olan diyalektik bir varlık, Tanrı'da dahi sürekli ikamet edemeyen "kesintisiz bir oluşma", "sonu olmayan bir göç" olduğunu yazarken bu eski gelenekten de istifade eder.[4]

Bununla birlikte, mistik göç, sosyo-politik terimlere doğrudan tercüme edilirse kimliksizleşme mantığı yönünde tek yanlılaşır. Çünkü sosyo-politik bir fenomen olarak kimlik, söz konusu yolculuğun "düğüm"e bağlandığı sabitleme noktaları olmaksızın anlaşılamaz. Laclau ve Mouffe'un gösterdikleri gibi, ne sonsuz dağılma ne de mutlak sabitlenme vardır. Sosyo-politik alan, kendisini genişleten ve daraltan iki farklı mantık uyarınca şekillenir.[5] Çağdaş hegemonya teorisinden türetilmiş bu kimlik olgusu, bir kez daha, hem meşrulaştırıcı kimlikler hem de direniş kimlikleri için geçerlidir. Hegemonya alanındaki akışkanlık ve düğüm noktaları, kimliği olup bitmiş bir bütünlük ve/ya bir yapı olarak tanımlamayı da, kimliksizleşmeden söz etmeyi de geçersiz kılar; hatta bu iki tasavvurun birbirinin düşman ikizi olduğunu ima eder. O halde, kimlik hakkında konuşmak, kimlikçi düşünce ile bazı postmodern filozofların kimliksizlik kutlamasından farklı bir diskuru gerektirmektedir. Kimliği, tarihsel blokun hegemonik formasyonunun kimlikçi düşüncesine karşı, bir radikal demokrasi programı açısından düşünmenin en iyi yolu da buymuş gibi görünüyor.

---

4 Zikreden: Edward Said, *Culture and Imperialism*, New York: Vintage, 1994, s. 334.

5 Laclau ve Mouffe, *Hegemonya ve Sosyalist Strateji*, s. 164. "Nihai bir anlam sabitliğinin olanaksızlığı, kısmi sabitleştirmelerin varolması gerektiğini gösterir – aksi halde farklılıkların akışının kendisi imkânsız olurdu. Farklı olmak, anlamı bozmak için bile bir anlamın olması gerekir." *Hegemonya ve Sosyalist Strateji*, s. 140.

Özdeşleşme Üzerine

Aslında özdeşleşme başından itibaren ikircikliidir; bir sevecenlik durumuna dönüşebileceği gibi, söz konusu kişinin ortadan kalkma arzusuna da dönüşebilir kolayca.

– SIGMUND FREUD, "Özdeşleşme"

(Ç)ifte ve çelişkili gereklilik... çözümlememizin önümüze koyduğu sonuç, birbirinin varlığına ve aynı zamanda da dışlanmasına ihtiyaç gösteren şeyin bizzat çelişkili tarafların kendisi olduğudur: her biri diğerinin hem mümkünlük hem de imkânsızlık şartıdır. Yani, mantıksal bir çelişkiyle değil, daha çok iki taraf arasındaki gerçek bir karar verilemezlikle uğraşıyoruz.

– ERNESTO LACLAU, *Evrensellik, Kimlik ve Özgürleşme*

Yeniden dene. Yeniden yenil. Daha iyi yenil.

– SAMUEL BECKETT, "Worstward Ho"

Çünkü katılaşan, kendini katılaştıran asla kazanamaz.

– ANDREI TARKOVSKI, *Stalker*

Fark olmaksızın kimliğin imkânsızlığı, "kendi"ne mesafeyi ifade etmenin bir biçimidir. Fark gereği kendine-özdeşlik mümkün olamıyor; kendiyle mesafe kapanmıyordur. Kişinin kendisiyle arasında kapanmaz bir mesafe varken, toplumsal-siyasal düzenle bütünüyle özdeşleşmesi ise, bir yandan bakıldığında konformist diğer taraftan ya otoriter ya da totaliter bir "ideal"dir. Diyelim ki şeriatçisiniz, bir İslâmi düzen te-

sis edilse dahi, şahsiyetinizle yerleşik nizam arasında kapatılamaz bir açıklık olacaktır. Benzeri pekâlâ bir Marksist için de söylenebilirdi. Bu trajik ilke muhtemelen varoluşun unsurlarından biridir.

Liberal bireyciliğin mülkiyet hakkında dondurulmuş durgun nizamı da söz konusu unsuru kavramaktan uzaktır. Onu derhal katharsis'e dönüştürür ve trajik şahsiyetleri "anormal" olarak işaretler. Başka bir deyişle, bahsedilen ilke, homojen, durgun ve tutarlı bir benlik anlayışına dayanan liberal bireycilikten farklıdır.[1] Buradaki benlik, kendisiyle özdeşleşemeyen, sürekli harekete atılan, liberal versiyonundan daha az tutarlı, oluşum halinde bir benliktir.

Louis Althusser'in "ideolojinin bireyleri özneler olarak çağırması"[2] tasavvuruna atıfla kurgulayacak olursak, liberalizm şu akıl yürütmeyi takip eder: "Hey birey, sen, evrensel olarak, yani herkes gibi, kültürden ve kişisel özgüllüklerden bağımsız olarak, yatay bir düzlemde, herkes gibi olmanı sağlayan, homojen, durgun, tutarlı bir öznesin; (temel aksiyom olarak) 'bireylerin hakları vardır'." Liberalizm, hak nosyonu için, "*bir*"eyi[3] homojen, durgun ve tutarlı olarak varsaymak zorundadır ki, –temelinde mülkiyet hakkı– olan hakları bu bireylere atfedebilsin; haklara mâlik bir özne varsayabilsin. Georg Simmel'in terimleriyle, liberal hukuk, "yalıtık ve özdeş bireyler kurgusu", (yatay bir yüzeyde) "başka herkeste yaşayan insanlık", "hep özdeş kalan temel töz" ve "her zaman kendisiyle özdeş bireysellik"in "kişiliğin temel tözü haline getirilmesi"ne

---

1 Dolayısıyla, toplumsal grupları "homojen birimlerden oluşan entegre bütünler" olarak varsayan, metodolojik bireyciliğin düşman ikizi metodolojik bütüncüllükten de farklıdır. Bireycilik ve bütüncülük hakkında daha fazla bilgi için: Fay, *Çağdaş Sosyal Bilimler Felsefesi: Çokkültürlü Bir Yaklaşım*, s. 76-103.

2 "Demek oluyor ki, ideoloji bireyleri özneler olarak çağırır veya adlandırır." *İdeoloji ve Devletin İdeolojik Aygıtları*, çev. Yusuf Alp ve Mahmut Özışık, İstanbul: Birikim, 2000, s. 65.

3 Liberalizmin ayırt edici lügatındaki başlangıç noktasını teşkil eden birey (*individual*), "köken olarak bölünemez anlamına gelirdi... Latince kök sözcük *dividere*'den –bölmek– türetilmiş olumsuz (in-) bir sıfat. *Individuus*, Yunanca *atomos*'la –kesilemez, bölünemez– çevrilirdi." Williams, *Anahtar Sözcükler: Kültür ve Toplumun Söz Varlığı*, s. 194.

dayanır; "bu soyutlamayı aynı zamanda kişiliğin nihai değeri konumuna çıkarmıştır."[4] Liberalizmin "kendisiyle özdeş" bireyi yatay, formel, hukuki bir mekanizma olarak kurgulanmıştır. Özdeş bireyleri yatay doğrultuda kesen biçimsel haklar, haklar içinde de mülkiyet temel konumundadır. Dolayısıyla anlamlı öznelerarası ilişkilerden ziyade mülkiyetin muhafazasını temin etmek öncelik kazanır: Rekabetçi bireycilik veya C. B. Macpherson'ın terimleriyle "sahiplenici/mülkiyetçi bireycilik."[5]

Kendiyle mesafe durumu ise, iki farklı hareket formuyla örneklendirilebilir. İlk olarak, liberalizmin haklar retoriğinin yüzeyden ele alırken gözden kaçırdığı, kişinin tam olarak dışavuramadığı bir iç derinliğe sahip olduğu, yüzey ve derinlik arasında kapatılamaz bir mesafe bulunduğu varsayımına dayanan romantik derinlik fikri. Charles Taylor'ın modern kimlik anlayışının felsefi köklerinden biri olarak belirlediği romantik dışavurumculuk aynı zamanda kendine mesafenin de bir örneğini sergiler.[6] Georg Simmel, romantizmin liberalizmin yatay, nicel, "sayısal bireyciliği"nin tersine, nitelik, tekillik ve benzemezliğe dayanan farklı bir anlayış ortaya koyduğunu yazar. Bu çözümlemede, sonradan Charles Taylor'ın modern kimlik anlayışını temellendireceği romantik sahicilik fikrinin ("kıyaslanamazlık", "kendine özgü"lük, "tikellik", "biriciklik" gibi) unsurları da vardır. Fakat burada bizim için asıl önemli olan, "romantik ruh"un "sonsuz bir karşıtlık sistemi içinde düşe kalka ilerlemesi", Novalis'te görülebileceği üzere, liberal kendiyle özdeş birey kimliğinden farklı olarak, "sahip olunan tek ruhun sonsuz sayıda yabancı ruha dönüşümü"nün arzulanmasıdır. Bu perspek-

4 "Bu bireysellik kavramı, pratikte, bariz biçimde, *laissez faire laissez passer* anlayışını besler. Bütün insanlarda, onların esasını oluşturan ve hep kendiyle özdeş kalan "genel insan" varsa ve bu çekirdeğin engelsizce ve bütünüyle gelişeceği varsayılıyorsa, insan ilişkilerine yapılacak özel düzenleyici müdahalelere doğal olarak gerek yoktur." Georg Simmel, "Özgürlük ve Birey", *Bireysellik ve Kültür*, çev. Tuncay Birkan, İstanbul: Metis, 2009, s. 214.

5 *The Political Theory of Possessive Individualism: Hobbes to Locke*, Oxford University Press, 2011.

6 Charles Taylor, "Tanınma Politikası", *Çokkültürcülük: Tanınma Politikası*, haz. Amy Gutman, çev. Yurdanur Salman, İstanbul: Yapı Kredi, 1996.

tiften, kendisiyle özdeş, homojen ve tutarlı birey, "rasyonel bir istiridyeden başka bir şey değildir."[7]

İkincisi, mistik kaynaşma durumundaki, Tanrı'yla ortodoks dini anlayıştan farklılaşan ilişkinin "yapı"sı. *Kuşeyri Risalesi*'nden itibaren geliştirilmiş "fark" ve "cem" ıstılahlarına –bu kez bağlamında– başvurursak, kişi Tanrı'dan farkını mistik cem yoluyla aşmaya çalışır. Ortodoksinin "heretik" olarak damgalayabildiği iyimser ekoller, yoğun(laştırılmış) mistik tecrübelerde aşılabileceğini ilham etse de, fark kaçınılmaz olarak yeniden belirir; farka "düşülür." Son tahlilde fark ve cem arasında daimi ilişki dönüş yapar. İslâm tasavvufunda özellikle Hallac-ı Mansur'da bu özdeşleş(eme)me gelgiti kendisini açık bir biçimde gösterir: "Yakın olduğu zaman daima benim ruhumda bulunan, uzak olduğu zaman, ezeli ile faninin birbirine uzak olduğu kadar benden uzak duran Sen!.. Ne Sen'in uzaklığın beni canlı tutuyor, ne yakınlığın bana bir hayır sağlıyor, Sen'inle savaşın bana faydası yok, Sen'inle barış bana güven vermiyor."[8]

Kendiyle mesafenin kapanmazlığı, ikircik taşımayan mutlak özdeşleşmenin imkânsızlığı anlamına gelir. Psikanalizin terimleriyle, özdeşleşme "başından itibaren ikircikli"dir. İkirciklili-ği oluşturan ise, mantıksal olarak kavranmış bir çelişkiden ziyade, "her biri diğerinin hem mümkünlük hem de imkânsız-

7 "Romantik, kıyaslanmazlığı, özel talepleri ve unsurlarla saikler arasındaki keskin karşıtlığı... her şeyden önce, kendi iç ritmi içinde deneyimler. Romantik ruh sonsuz bir karşıtlıklar silsilesi içinde düşe kalka ilerler. Her biri, deneyimlendiği anda, mutlak, tam kendine yeterli görünür; ama bir sonraki anda yerini bir başka karşıtlık alır ve her birindeki benliğin önemi öncelikle bu iki karşıtlık arasındaki farkta anlaşılır. "Tek bir noktaya yapışıp kalan kişi" der Friedrich Schlegel, "rasyonel bir istiridyeden başka bir şey değildir." Simmel, "Özgürlük ve Birey", *Bireysellik ve Kültür*, s. 217.

8 Zikreden: Annemarie Schimmel, *Hallac: Kurtarın Beni Tanrı'dan*, çev. G. Ahmetcan Asena, İstanbul: Pan, 2011. Bu pasaj, bir gün habersizce tutuklu bulunduğu hücreye gidince Hallac-ı Mansur'u başını secdeye koymuş konuşurken bulan İbrahim İbn Fatik'ten aktarılır. İslâm tasavvufunun şehidi Hallac-ı Mansur'un katline neden olan asıl fenomeni geniş anlamıyla özdeşleşme kavramının ışığında irdelemek, daha önce ele aldığım hakikat İslâmı ve kimlik İslâmı arasındaki uzlaşmazlık hakkında da çok şey söyleyebilir. Hatırlatmak gerekirse, Nurettin Topçu'nun *İsyan Ahlâkı*'ndaki hakikat İslâmı'nın kahramanı da Hallac-ı Mansur'dur.

lık şartı" olan, birbirlerinin varlıklarına ve dışlanmasına ihtiyaç gösteren çelişkili tarafların durumudur. Mesafenin kapanmazlığının muharriki olan kendi ile fark, özdeşlik ve farklılığın bu durumunun ve mutlak özdeşleşmenin imkânsızlığının anlatımıdır.

Bu hakikatin sezgisel ve tecrübi farkındalığı ise kişiyi iki tutuma sürükleyebilir: Özdeşleşmenin bir ham hayâl olduğuna kanaat getirip her türlü kişisel, politik ve toplumsal özdeşleşmeden kaçınabilir veyahut özdeşleşmenin imkânsızlığına rağmen yakalanamaz bir şeyin peşindeymiş gibi sürekli onun peşinde koşabilir. Beckett'ın mottosu: "Yenildin, bir daha yenil, daha iyi yenil." Bu tutum, katı özdeşleşme teorileriyle özdeşleşmenin ham hayâl olduğuna yönelik umutsuzluğu aşan bir yaklaşımı gösterir; politik açıdan otoriteryanizm ve konformizmin ötesini ima eder.

Theodor Adorno "negatif diyalektik" diyebilirdi buna, biraz daha kuşkucu bir tonda: Diyalektiğin trajediye en fazla yaklaştığı yorumlardan biri. Burada Hegel diyalektiğinde varolduğu düşünülen kapanma, diyalektiğin imkânını "olumsuzluk"a daha cesaretle bakıp sürdürerek aşılmaya çalışılır. Bu esnada, diyalektik, fark yönünde sınırlarına doğru yönelerek trajediye de benzemeye başlar.[9]

Özdeşleşmenin ikircikliliği hakikati, bireysel psikoloji, psikanaliz ve felsefeden daha geniş bir alana şamildir. Örneğin, "ideoloji eleştirisi" ekolü, saf özdeşlik arayışınının sosyo-politik bağlamını "ideoloji" ve totalitarizm olarak işaretler.[10] Öte yandan, Ernesto Laclau ve Chantal Mouffe'un çağdaş hegemonya analizine geri dönersek, bunun sadece yönelişsel olduğunu, daha doğrusu, özdeşlik mantığının toplumsal alanın açıklığını bütünüyle kapatamayacağını hatırlayabiliriz. Bilge sinemacı Andrei Tarkovski'nin *Stalker*'ının sertlik ve gücün

9 *Negatif Diyalektik*, çev. Şeyda Öztürk, İstanbul: Metis, 2016.

10 Theodor Adorno, ideolojinin özdeşlik düşüncesinin bir formu, hatta asli formu olduğunu düşünür. Her ikisi de, çelişkileri bastırmaya çalışır; ötekilik'ten ve farktan tiksinir; "onu şiddetle kendi imgesine ve benzerine indirger"; "şeylerin çoğulluğunu ve biricikliğini karşı konulmaz bir biçimde kendisinin suretine dönüştürür." Eagleton, "Adorno'dan Bourdieu'ya", *Ideoloji*, s. 179-180.

"ölümün refakatçisi" olduğuna dair göndermesi, sertlik ve çıplak gücü mutlak özdeşleşmenin varoluşsal fenomenleri olarak ele aldığı ölçüde bunun ruh ikizidir. Sosyo-politik bağlamda, mutlak özdeşlik, toplumsal-politik alanı bütünüyle massedemeyecek bir tasarım olarak düşünülebilir. Bir tasarım olarak sert ve güçlü görünür ama kendi ile farkı yok sayıp mesafeyi kapatanı negatif diyalektik kurdu daima kemirir. Saf özdeşlik hep ilkel bir özdeşliktir. Bu tasarım, sivil toplumun işlendiği ve farklı unsurların eklemlendiği bir siyaset biçimi olan hegemonyadan çıplak baskıya geçilen momente işaret eder. Eğer tam olarak soyutlarsak (çünkü hegemonya pratikte baskıyı da içerir), mutlak özdeşlik çıplak baskıyı yansıtır. Çıplak baskı ise, nesnesi için ne kadar yıkıcı olsa da, öznesi açısından bir gerilemedir. Karşıtını yok sayan Kartezyen aklın diyalektik karşısındaki konumu gibi.

Daryush Shayegan'ın *Yaralı Bilinci: Kültürel-Toplumsal Kategorilerin Ontolojikleştirilmesi?*

> Marksist diyalektiğin keskin bıçağıyla en küstah karşıtlarımın kellelerini koparttıktan sonra uslu uslu evime dönüp ilahi Hafız'ın Divan'ını ya da Mevlana'nın Mesnevi'sini açarım; sözcüklerle, imgelerle sarhoş olurum; Melekler şölenine katılıp, tasavvufi sefahatın zevklerinden tat almaya hazırımdır. Hatta neden olmasın meşhur Simurg'u arayan hacı kuşların peşinden de gidebilirim. Çünkü aslında Melek ile Melek-karşıtı arasında kurulu bir salıncağın baş döndürücü zevkini yaşarım... Çelişkilerimi masumiyet içinde yaşarım; bundan pek sorumlu da değilimdir...
>
> – DARYUSH SHAYEGAN, *Yaralı Bilinç*

> Zihinsel ve psikolojik tıkanmalara yol açıp sayıklamayı andırır bir çarpıklık dünyası yansıtan da bu iki varlık parçasının birbirine uymazlığıdır... Mutsuz bilincimizin ıstıraplı tarihini anlatmak gerekir... İki varlık anlayışı... fay hattı...
>
> – DARYUSH SHAYEGAN, *Melez Bilinç*

Daryush Shayegan, önsözünde "tarihte geride kalmış ve değişimler şenliğine katılmamış uygarlıklardaki zihin çarpıklıkları üzerine bir deneme" olarak takdim ettiği *Yaralı Bilinç*'te, temel olarak, "*iki varoluş tarzı*"nın uyumsuzluklarının peşine düşer. Kitabın ana temaları, kendi terimleriyle, "kimlik kaybı korkusu", "paradigma değişimi" ve "iki paradigma arasında çelişki zamanı" olarak özetlenebilir. Shayegan'ın bütün entelektüel birikiminin söz konusu "iki varoluş tarzı"nın (Doğu ve

Batı'nın, gelenek ve modernliğin) "*bağdaşmaz dünyalar*"ının anlaşılmasını merkeze aldığını belirtirsek kitaptaki hayranlık uyandırıcı zekânın boyutları daha iyi takdir edilebilir. *Yaralı Bilinç*, modernlik "aktarımı"nın kültürel-zihinsel sorunlarını geçiştirip halının altına süpürmeye karşı âdeta bir şok etkisi uygular. Bu ameliye, Oğuz Atay'ın benzer bir soruna müdahale biçimi olarak tercih ettiği "ironi"den de romantik tutumdan da farklı bir üslûpta gerçekleşir.[1] Deyim yerindeyse, Nurettin Topçu'nun Ziya Gökalp'te cisimleşen eklektisizmin "sosyoloji hatası" olduğu tespitini, Shayegan, bir uygarlıklar tarihçisi, "kültürel psikanalist" ve polemikçi düşünür olarak farklı düzeylerde geliştirmektedir.[2] Kitabın sarsıcı tezi ise, hem yerlici hem de yerel uzlaştırma çabalarının[3] "epistemolojik çarpıklık" ve/ya "şizofreni"sinde yoğunlaşarak patlama yapar. *Yaralı Bilinç*, bir deneyim ve varoluş olarak yerliliğin ideolojileri ve zihniyetlerine yönelik hücumuyla, ilk bakışta, *Bu Ülke*'nin karşıt kutbuna yerleşiyor gibi görünür: Cemil Meriç için *Bu Ülke*, Shayegan'ın düşündüğü gibi, radikal olarak farklı bir varoluş tarzıdır.[4] Gelgelelim, Shayegan, bu va-

---

1 Örneğin, Oğuz Atay, günlüğünün bir sayfasında, o dönemde okuduğu *Zen ve Motosiklet Bakımı Sanatı*'nın "*rationality* ile duyarlılığı", "teknoloji ile sevgi"yi, "batılı motosikleti ile –teknolojisi ile– Zen'i –yüce değerleri–", "Plato ve Buda" bağdaştırma isteğini not düşer. Ardından, rasyonalitenin "tehlikeli" olduğunu, çünkü, "duyarlığın da rational olması gerektiğini ya da –daha tehlikelisi– *rationally* yorumlanması gerektiğini" salık verdiğini yazar.

2 Shayegan, *Yaralı Bilinç*'teki entelektüel girişimi "kültürel psikanaliz" olarak tanımlar: *Melez Bilinç*, çev. Haldun Bayrı, İstanbul: Metis, 2013. Bu arada, "polemikçi" derken, önsözde belirttiğim gibi, menfi ve indirgeyici bir üslûba işaret etmiyorum. Mesela *Yaralı Bilinç* gibi, *Sahicilik Jargonu* da bir polemik kitabıdır.

3 Epigrafı hatırlayalım: Sadece örgütlenmiş yerlici ideolojinin çabalarının değil, aynı zamanda Marx ve İslâm düşünürlerine yönelik bir entelektüel cehdin bilinci de "yaralı" sayılır. Dolayısıyla *Yaralı Bilinç*'in merceğinden, örneğin sol ilahiyat tartışmaları, Hikmet Kıvılcımlı ve Nurettin Topçu'nun girişimleri, hatta –yöntem olarak alındığında– belki *Kapital*'le İncil arasında seçici yakınlıklar arayışındaki Kurtuluş Teolojileri de çarpık görünür.

4 Ek olarak, "düşman" ve sahih ("asil"): "Biz apayrı bir medeniyetin çocuklarıyız; düşman bir medeniyetin, bambaşka ölçüleri olan, çok daha eski, çok daha asil, çok daha insanca bir medeniyetin." "Avrupa'nın Yeni Bir İhraç Metâı", *Bu Ülke*, s. 27. Kitabın girişindeki şerhin altını yeniden çizmekte fayda olabilir: Külliyatı bir bütün olarak değerlendirildiğinde, Cemil Meriç bir muammadır.

roluşun aynı zamanda yaralı bilinç deneyimlerine dayandığını çok büyük ihtimalle Cemil Meriç'in hayranlık ve öfkesine neden olacak rahatsız edici bir eleştirel üslûpla ilan eder. Yine de iki düşünürün çalışma alanları birbirine o kadar benzer ve öyle yakın politik coğrafyaların deneyimlerini paylaşır ki, insan bu ikilinin gerçek hayatta verimli bir diyaloğa giremiş olmasına hayıflanmadan edemez. Öte yandan, *Bu Ülke*'nin politik çalışma atmosferi yerliliğin kaybedilmiş kalelerinin geri kazanılması için "Batı"ya entelektüel seferler düzenlemek motivasyonuyla ifade edilebilirse, Shayegan yolculuktan düşmüş kale imgesiyle çıkar. İlkinde ("hasta adam"ı) bir kültürel canlandırma varsa diğeri otopsi olarak tabir edilebilir.[5] Son tahlilde, kitap, "Batı-dışı" toplumların modernlikle "karşılaşma"larından neşet eden problemleri teşrih masasına yatırmaktadır. Cemil Meriç, bu operasyondan hazzetmese de, şu satırların *Bu Ülke*'yi yakından ilgilendirdiğini düşünebilirdi: "Varlığını İrani-İslami dünyadaki kişisel deneyime borçlu olmasına rağmen, bu kitabın menzilinin yalnız o dünyayla sınırlı olmadığını ve bir bakıma, zihinsel yapıları hâlâ Geleneğe

---

Burada yapmaya çalıştığım, Cemil Meriç muammasını bütünüyle çözüp indirgemek değil, muammanın belli söylemsel-ideolojik momentlerde çözülüşünü veya bunun yorumsal ihtimallerini takip etmek. Yoksa, aynı kitapta, "tefekkürün tarifidir diyalektik" yazdıktan sonra, olumsuz diyalektiğe yakın bir ruhla "(d)iyalektik düşünceyi birkaç kaba düstura hapsetmek, diyalektiğe ihanettir. Yorulmayan bir cehddir diyalektik: her konuyu ayrı ayrı ve tekrar tekrar ele almak, bütün yönlerini ve bütün yönleriyle kavramağa çalışmak; köküyle, gövdesiyle, dallarıyla. Irmağın kaynaklarına çıkmak ve akışını son durağa kadar izlemek" diye ekleyen de Cemil Meriç'tir. *Bu Ülke*, s. 122-123.

5 *Bu Ülke*'nin "Yobaza Düşmanlık" bölümüne bakılırsa, "Şarkın nefis müdâfaası" olan yobazlığın kültür varlığının sıhhatini muhafaza eden bir işlevinin olduğu anlaşılır: "Yobaza düşmanlık, tarihe düşmanlık. Yobaz biziz, en güzel taraflarımızla biziz." *Bu Ülke*, s. 22. Daryush Shayegan'ın yorumunu ise bu bağlamda *Yaralı Bilinç*'le (1989) koşut olarak okunabilecek sonraki kitabından (2012) bir alıntıyla örnekleyelim: "...bu öyle bir kimlik katılaşmasıdır ki, boyun tutulması gibi bir *kimlik tutulmasından* da söz edilebilir. Oysa geçmişi ne kadar zaferlerle dolu olursa olsun, İslâmi uygarlığın artık kendi tarihinin yörüngesinde dönmediğini bilmekteyiz... Bugün sözcüğün tam anlamıyla Doğulu kültürler olduğunu düşünmüyorum. Bunların toplumsal ekolojileri modernliğin art arda gelen tahribatına mâruz kalmıştır; halihazırda da davranışlara, örf ve âdetlere sığınmakta, 'varoluşsal zeminlere' adeta iltica etmektedirler." *Melez Bilinç*, s. 45-46.

bağlı olan ve modernliği sindirmekte güçlük çeken uygarlıkların çoğunu ilgilendirdiğini düşünüyorum."[6]

Burada eserin Doğu-Batı meselesini ("*iki varoluş tarzı*"ndan da anlaşılabilecek) ontolojik farklılık tezinin ışığında değerlendirmesinin bazı sorunlarına işaret etmeye çalışacağım. Esasen *Yaralı Bilinç*'in şok etkisi, diğer bütün özelliklerinin yanı sıra,[7] "periferi insanları"nın "birbirlerini iten ve karşılıklı olarak biçimsizleştiren *bağdaşmaz dünyalar* arasındaki çatlağa düşmüş"lüğünden kaynaklanır. Radikal farklılık tezinden hareket edilince, organizmanın tamamen yabancı bir cisimle temas etmesi gibi, bilinç de "yaralı" görülür. Yaralanmanın nedeni epistemoloji-ontoloji koşutluğundan hareketle, yüzeyde görünen boyutu itibarıyla bilinçtir; dolayısıyla asıl yaralı olan belki de "varlık" veya "varoluş"tur.

Shayegan'ın ilgili diğer kitabında, "yaralı"dan "melez"e dönüşen başlıktan da anlaşılabileceği üzere, radikal fark melezlik lehine geriler gibi görünür. Bununla birlikte, *Melez Bilinç*'te temelden farklı bütünlüklerin sürtünmesinin oluşturduğu rahatsız edici ses nispeten azalmış olsa bile, "*ontolojik sorun*" mevzusu devam eder: "Öncelikle, kendi ontolojik sorunumuzla yeni peygamberlerin bize ilan ettikleri boşluk ve simülasyon çağı arasında yakınlıklar aramaktan kaçınalım. Bizim sorunumuz öznenin yapıbozumu ya da yok oluşu değildir, bilâkis muhtemel ortaya çıkışıdır. Bizim sorunumuz Heidegger'inki değil, Kant'ın hedeflediğidir, yani laiklik ve eleştiridir..."[8]

Bu pasajın devamında, "zihinsel ve psikolojik tıkanmalara yol açıp sayıklamayı andırır bir çarpıklık dünyası yansıtan" temel olgunun –Peyami Safa'nın *Fatih-Harbiye*'sindekine benzer– "*iki varlık parçasının birbirine uymazlığı*" olduğu yeniden ortaya çıkar. Daha önce değindiğim "bizde roman" tartışmasındaki tutum almaları yankılarcasına, Eleştirel Teori'nin kav-

6 *Yaralı Bilinç*, s. 7.

7 Bunlar arasında, yazarın entelektüel birikiminin genişliğinin yanı sıra, devletleşmiş siyasal İslâm'ın ideolojik ve söylemsel kaynaklarının eleştirisine dair bir politik motivasyon da zikredilebilir. *Yaralı Bilinç*, bu yönüyle, tarafsız ve âlimce bir fenomenoloji çalışması değil, bir polemik kitabıdır.

8 *Melez Bilinç*, s. 44.

ramlarının "Batılı toplumlar için muhtemelen isabetli" olsa bile "böyle bir karmaşıklık düzeyine ulaşmamış olan İran toplumu gibi toplumlar için isabetli değil" iddiası da ortaya atılır. Cemil Meriç'in roman tartışmasındaki tutumunu *estetik kategorilerin kültürelleştirilmesi* olarak tanımlamıştım. Shayegan'ınkinin *kültürel-toplumsal kategorilerin ontolojikleştirilmesi* olarak tanımlanıp tanımlanmayacağı üzerinde de düşünülebilir. Zira Shayegan, tezini bu kez, karmaşık ve basit toplumların sosyolojik farklılığı temelinde geliştirse bile, başka bir yerde, "hakkında ne denirse densin İran dünyanın en karmaşık toplumlarından biri olmaya devam etmektedir"[9] diye yazdığında şu soru ister istemez belirir: Estetik kategorilerin kültürelleştirilmesinin estetik kategorilerin tarihselleştirilmesiyle irtibatındaki gibi, burada da "iki ayrı varlık" iki ayrı sosyolojik bütünlük olarak mı ifade edilmektedir?

Sorunun gerekçesi, Cemil Meriç'in (burjuvazi ve sınıf çatışmasıyla ilişkisini kurarken) estetik kategorileri tarihselleştiren yaklaşıma yaptığı referansa rağmen romanı "daha dişi bir manevi iklim" olarak Batılı kültürel bütünlüğe atfetmesindeki estetik kategorilerin kültürelleştirilmesi çizgisinin, Shayegan'da farklılığı toplumsal karmaşıklık düzeyleriyle açıklama biçimiyle varlıkbilimsel eski egemen formun iç içe geçmesi biçiminde karşımıza çıkma ihtimalidir.

Sorunun cevabını ise melezlik söyleminin kitabın yazıldığı tarihlerde gittikçe yükselen etkisiyle izah etmek mümkün olabilir. Shayegan, "Arap Dünyasının Uyanışı" başlığını taşıyan önsözde çalışmalarında "kültürel şizofreni"den "çoğul kimlikler", "karışım bölgeleri" ve "melez bilinç"e doğru bir başkalaşımdan söz eder. Görünüşe göre, farklı varlıkbilimsel bütünlüklerin karşılaşması yerini "küçük aralıklı karşılaşma alanlarında iki arada-bir-deredelik"e (*in between spaces*) "sabit kimlikler"i aşan "kültürel eklemlenme" ve karşılaşma alanlarına; varlıkbilimsel referanslar ise Giles Deleuze ve Homi Bhabha'ya bırakmıştır.[10] Küreselleşmenin yeni durumunda kültürel karşı-

9 *Melez Bilinç*, s. 15-16.

10 *Melez Bilinç*, s. 13, 60, 54.

laşmaların "karmaşık bir labirente" inkılâp etmiş olması, yaralı bilince neden olan radikal olarak farklı iki ontolojik bütünlüğün çarpışmasından melez bilincin küreye yayılmış rizomatik oluşumlarına geçiş anlamına gelecek kadar köktenci bir başkalaşımdır. Keza Shayegan, sorunun "farklı bilme tarzları" olarak formüle edildiği, modernliğin büyük filozoflarının analitik zekâsıyla mistiklerin epistemolojilerini çoğulcu bir biçimde ele alan, "modernliğin kapısını açan anahtarın da bizi filozof-mutasavvıflarımızın gönül gözüyle anlattıklarına eriştirmediğinin farkına vardığımız bir *evcilleştirilmiş şizofreni*"nin "üçüncü yol"unu da gündeme getirir. Bu "çifte düzen" veya –Ibn Rüşd'e atıfla– "çifte doğru", "üst üste konulabilen ama birbirinin yerine geçemeyen *iki büyüklük* haline gelir."

Gelgelelim, Shayegan'ın, Hegelci diyalektik alıkoyarak "aşma" (*aufhebung*) hareketiyle çelişkilerin asla aşılıp sentezlenemeyeceğini ileri süren bir "negatif diyalektik", "eski katmanların daima etkin" kalıp "en beklenmedik anlarda tekrar su yüzüne çıktığı"nı varsayan bir kolektif bilinçdışı teorisi, varlıkbilimsel aşı yapılmış bir ("iki farklı") paradigma düşüncesi ve söz konusu karşılaşmanın iki farklı bütün arasında gerçekleştiğini varsayan bir ontoloji arasında mekik dokuyan eklektik genel tutumunun kolaylıkla berhava olmadığını düşünmek de bunun kadar mümkün. Güçlü polemik çalışmaların eklektik olması mazur görülebilir. Dolayısıyla asıl tartışmaya çalıştığım sorun, farklı kavramsal sistemlere varlıkbilimin kokusunun bulaşması ve Shayegan'ın düşüncesinde ontolojikleştiren baskın bir eğilimin yaşamına devam etmesidir: "Zihinsel ve psikolojik tıkanmalara yol açıp sayıklamayı andırır bir çarpıklık dünyası yansıtan da bu iki varlık parçasının birbirine uymazlığıdır."[11]

Bu noktada, eleştirilen sığ yerliciliğin "içeriden epistemoloji"sinin anlamaya getirdiği engellere takılma riski söz konusudur. Buna göre, bir bütünlüğü *bilmek* için o bütünlükten *olmak* gerekir: Sadece Doğulular Doğuluları, Siyahlar Siyahları, kadınlar kadınları anlayabilir; bunlar olmuş bitmiş ontolojik ve

11 *Melez Bilinç*, s. 46, 56.

epistemolojik bütünlükler teşkil ettiği için, başka bütünlüklerden getirilmiş kategorilerle bu dünyaları hiçbir zaman anlayamayız.[12] Böylece, farklı bir bütünlükten her türlü temellük etme girişimi sathi bir transfer/aktarım olarak düşünülür.

Oysa, her kavramın üretildiği belirli bir bağlam olsa da, içeriden epistemolojinin kapalı devre bütünlükler düşüncesi sosyolojik ve antropolojik açıdan oldukça sorunlu bir yaklaşım olduğu gibi, problemli politik sonuçlara yol açar. Bu iki varsayımı, yani "kapalı devre bütünlükler yoktur" ve "kavramların bağlamları vardır"ı, aynı anda benimsemek ise bir koltukta iki karpuz taşımayı andıran elde edilmesi güç bir metodolojik tutumu gerektirir. Ancak, yerlicilikle ya da düşünsel emekten kaçınan bir kolaycılıkla, her tür paralellik kurma arayışını handikap gibi değerlendirirsek, kültürel-politik ilişkileri anlamak bir yana, yerliciliğin "kendimizi/özümüzü" anlama iddiası bile gerçekleşemez.

Shayegan, eserinin tüm etkileyiciliğine rağmen, bu tür girişimleri "Batılı epistemeye yamalanma" olarak görme eğiliminde. Birtakım sentetik girişimler açısından doğru olabilir ama bu yöndeki bütün müdahalelerin kategorik olarak yapay olacağını ileri sürmek sözünü ettiğimiz riskleri devralmak anlamına da gelebilir. Sadece bazı koşullarda handikap olarak karşımıza çıkabilir bu durum. Mesela Kierkegaard'ın "kaygı" kavramına başvuruyoruz ve diyelim ki, kavramın kültürel-teolojik arka planında "tevarüs edilmiş günah" düşüncesi var.[13] Buradaki tikellik görmezlikten gelinemez. Bununla birlikte, kaygının salt Batı'nın tikelliğine gömülü bir varoluş durumu olduğunu ileri sürmek için yeterli midir? Yanıt olumsuzsa, Kierkegaard'ı kültürel müktesebatının farkında olarak okumaya, farklı tikelliklerle paralelliklerinin ve farklılıklarının üzerinde kafa yorarak ondan istifade etmeye devam edilebilir. Kierkegaard'ın

12 "İçeriden epistemoloji" için: Fay, *Çağdaş Sosyal Bilimler Felsefesi: Çokkültürlü Bir Yaklaşım*, s. 23, 46.

13 "Kaygı, Mevrus Günah'ın sonucu ya da tek kişideki mevcudiyetidir... günahın getirdiği kaygı... bu kaygı, az ya da çok, insan türünün nicel tarihinde karanlık bir biçimde bulunur." Søren Kierkegaard, *Kaygı Kavramı*, çev. Türker Armaner, İstanbul: İş Bankası, 2006.

"kaygı"sı genel bir fenomenin özel/tikel görünümlerinden biri olarak önümüzde durur. Başka türden bir kaygının nasıl mümkün olabileceğini anlamak için dahi orada durması gerekir aslında. Çünkü, "kendimiz"i sadece kendimizle anlayamayız.

Türkiye'de ekseriyetle "Doğunun yedinci oğlu" gibi tanınan ama esasında bu konularda son derece ilham verici fikirleri olan Said, *Kültür ve Emperyalizm*'in son bölümünde Ali Şeriati ve Adorno arasında belli bir açıdan (özellikle de özdeşsizlik bağlamında) ruh ikizlikleri olduğunu söylerken böyle bir yaklaşımdan hareket ediyordu. Bu tarz bir yaklaşım, Doğu-Batı arasındaki katı ayrımlaştırmaları –farklılıkları öldürmeden– aşabilen bir eleştirel teorinin imkânları üzerinde tefekkür etmemizi sağlayabilir. Yeniden ifade edersek, bu yaklaşım "paralellikler" ve "paradokslar"ın diyalektiğinde hareket eder.[14] Ölçülülük ya da eklektisizm değil diyalektik bir metodolojidir bu. Diyalektik bir metodolojiye sahip olmadığımızda, salt paralelliklere odaklanıp uzlaştırılamaz/birbirine tercüme edilemez öğeleri gözden kaçırırız. Sonuç, bir özdeşlikçi mantık. Fakat salt paradokslar merkeze alındığında da paralellikleri ihmal etmiş oluruz. Bunun sonucu ise farkçılık mantığı/fetişizmi olacaktır. Doğuculuk-Batıcılık bu durumda kendisini sonsuz biçimde yeniden üretir.[15]

Son olarak, Eleştirel Teori hakkında eserleriyle tanınan Susan Buck-Morss, –asıl adı *Islamism and Critical Theory on the Left* olarak düşünülmesine rağmen– *Küresel Bir Karşı Kültür* başlığıyla çevrilen eserinde benzer bir tutumla işe girişir.[16] Buna göre, farklılıklar nedeniyle, siyasi diller arasında çeviri kolayca gerçekleştirilemez. Fakat çeviri ödevi siyasi bir proje olarak anlaşıldığında der Susan Buck-Morss, küresel iktidarın eşit-

14 Kimlik ve farklılık bağlamında Said'in entelektüel mirasını çok iyi ifade eden terimler: Edward Said ve Daniel Barenboim, *Paralellikler ve Paradokslar*, çev. Osman Akınhay, İstanbul: Agora, 2006.

15 Abdullah Laroui'nin eseri, yukarıda farklı bir düzeyde ele almaya çalıştığım Batıcılık-yerlicilik (ya da gelenekçilik) ikileminin ötesine geçmeye yönelik yaklaşımın klasik örneklerinden birini sunar: *Tarihselcilik ve Gelenek*, çev. Hasan Bacanlı, Ankara: Vadi, 1993.

16 *Küresel Bir Karşı Kültür*, çev. Süreyya Evren, İstanbul: Versus, 2007.

siz düzenlemelerine meydan okuyabilir. Burada asıl mesele, karşıtlıkların belirli bir anda uzlaştırılabileceği idealini, farklılıkları nihai olarak ihlal etmeden gerçekleştirmenin zorluğudur. Zor olsa da, bir sentez olarak görülmek yerine, belli politik koşullar tarafından tahrif edilmiş bir iletişime hayat verilmesi ve bir öğrenme süreci olarak anlaşılırsa, farklı siyasal dillerin birbirine tam olarak tercüme edilemeyebileceği de bir kuşku öğesi olarak varlığını sürdürürse ebleh bir iyimserliğe dayanan diyalogculukla mutlak farklılık tezlerinin ötesindeki bir hakikate yaklaşabiliriz.

EK

Sorular ve Sonuçlar: *Fiilen Varolan Muhafazakârlığı* Yeniden Düşünmek[1]

Giriş

Muhafazakârlık bir tutum, bir düşünce, bir politika veya bir ideoloji olarak analiz edilebilir. Tekno-muhafazakârlık derken ise bir ideoloji olarak muhafazakârlığı çözümlemeye çalışıyorum. Buradan hareketle, muhafazakârlık araştırmasının ilk ele alması gereken olgu, tanım sorunudur. Zira muhafazakârlığa o kadar fazla anlam yüklenmiş ve kavram o kadar fazla nesnenin göstergesi haline gelmiş durumda ki, neredeyse içe çökecek. Mesela muhafazakârlığa benzer terimler üzerinde düşünsek nasıl bir tablo karşımıza çıkıyor? Şöyle bir sınıflandırma yapmayı deneyelim.

---

1 Ankara Emek ve Adalet Platformu'nun *Muhafazakârlık Seminerleri*'nde yaptığım konuşmaya dayanan bu yazıyı tekno-muhafazakârlık terimini somutlaştıran soruları açısından güncel bir "ek" olarak kitaba eklemenin faydalı olabileceğini düşündüm. Konuşmanın kaydını metin biçimine dönüştüren Âli Altıntaş, Berna Aydın ve Şeyma Demir'e teşekkür ederim. Yazının ara başlıkları da takibi kolaylaştırmak için bant kaydını çözümleyen arkadaşlar tarafından konulmuştur. Konuşmada "Tekno-Muhafazakârlığın Alâmetleri" makalesinin argümanlarından hareket etmeye çalışmıştım. Fakat okuyacağınız metin, konuşmanın doğası ve sorularla başka bir forma dönüştü.

Kültürel-Politik Açıdan Muhafazakârlık. Bu bağlamda, muhafazakârlığa benzer şu kavram ya da terimlerle karşılaşıyoruz. "Reaksiyonerlik", "tutuculuk", "gericilik", "cemaatçilik", "Doğuculuk" vs. Bu kavramların her biri başka bir şeyi açıklıyor ama çağrışım dünyası içinde muhafazakârlık var. Örneğin reaksiyonerlik dediğimiz zaman daha teknik bir kullanımdan bahsediyoruz; bir tepki olarak muhafazakârlık. Tutuculuk dediğimizde belki İngilizce kavramın kökündeki tutmak anlamına atıf yapıyoruz. Gericilik dediğimiz zaman ise bizde çoğunlukla belirli bir siyasal kesimin kullandığı muhafazakârlığı gericiliğe indirgeyen tutumdan bahsediyoruz ve bu aslında tekno-muhafazakârlık kavramının anlaşılmasının önündeki en büyük engellerden biridir. Çünkü muhafazakârlığın ulaştığı tekno-muhafazakârlık formu burada varsayılan ve Tanzimat dönemine kadar geriye götürülebilecek ilerici-gerici, muhafazakâr-yenilikçi karşıtlığının çerçevesinden anlaşılamaz. Kadim-Cedit ikileminde aranan bu kültürelci karşıtlığın siyaseten geldiği nokta AKP-CHP ikilemidir. Bu ikilemden politik dünyaya bakarsak tekno-muhafazakârlığın mahiyetini ortaya koyamayız.

Teolojik Açıdan Muhafazakârlık. Bu açıdan baktığımızda karşımıza ilk "dindarlık" çıkıyor. Dindar kişinin dünyaya bakışı ve konumu gereğince muhafazakâr olduğu yönünde bir varsayım var ve bu ilişki bir zorunluluk içermediği halde neredeyse kanun gibi yerleşmiş durumdadır. Muhafazakârlık burada "öte dünyacılık"la ilişkilendirilir; Max Weber'in asketik dünya görüşü dediği tarzda veya "anti-seküler" olma durumu diye tanımlanır. Bununla ilgili olarak, İslâmcılığın kökenlerinde tam da anti-muhafazakâr bir tavır varken genelde İslâmcı akım bir bütün olarak muhafazakârlığa indirgenerek ele alınır.

Sosyolojik Açıdan Muhafazakârlık. Bu bakış açısı, muhafazakârlığın sosyolojik zemininin "geleneksellik" ya da "geleneksel toplum" olduğu yönünde sözümona sosyolojik bir önkabulden hareket eder; bazen de muhafazakârlığın temel biriminin "mahalle" olduğunu varsayar. Muhafazakârlığa bu bağlamda bir "tarihsel durağanlık" atfedilir; muhafazakârlar ilerici, ilerlemeci değillerdir, topluma lineer bakmazlar vs. Ekonomi-politikte veya bağımlılık eko-

lünde kullanılan terimlerin çağrışım dünyasında da benzer bir durumla karşılaşırız: "Azgelişmişlik", "kırsallık" ya da Ferdinand Tönnies'in Alman sosyolojisinde kullandığı *gemeinschaft* (cemaat). Elbette burada kastedilen dini cemaatler değil; para ilişkilerinin olmadığı, ticari ilişkilerinin gelişmediği hatta toplumsal ilişkilerin yüz yüze geliştiği bir topluluk biçimi olan cemaattir. Geleneksellik, geleneksel toplum, mahalle kavramından yola çıkarak fiilen var olan muhafazakârlığı açıklayabilir miyiz? Şu an "fiilen var olan muhafazakârlık", tekno-muhafazakârlık, kapitalizmle eklemlenmiş durumda. Holding, AVM, gökdelen yapmak, aslında mahallenin yapısını sürekli aşındırmakla meşgulken muhafazakârlığı geleneksellik ya da geleneksel toplum minvalinden izah etmek oldukça zor görünüyor.

Fiilen Varolan Muhafazakârlık. Bu terimi özellikle kullanıyorum çünkü muhafazakârlığa yüklenmiş mevcut anlamlar muhafazakârlığı fazlasıyla soyutluyor; fiilen var olan biçimlerini görmezden gelmemize neden oluyor. Nereden esinlendiğimi ise şu şekilde izah edebilirim: Kapitalizm konusundaki çözümlemelerde –gerek Marx'ta gerek Weber'de– soyut bir kapitalizmle karşılaşırız; ilericidir, geleneksel toplumu aşıp bir burjuva toplumu oluşturur ve evrenselcidir. Fakat Wallerstein ve daha sonra gelen bağımlılık ekolü teorisyenleri "tarihsel kapitalizm" terimini öneriyorlar bize. Buradaki motivasyon şu: Kapitalizmi soyutlamayalım, tarihsel olarak girdiği toplumsal ilişki biçimlerince tanımlayalım. Samir Amin ise, tarihsel kapitalizme muadil olabilecek bir kavram öneriyor; "fiilen var olan kapitalizm" diyor. Çünkü, kapitalizm "Üçüncü Dünya"ya girdiğinde Manchester'daki kapitalizmden farklı toplumsal formasyonlarda işliyor. Feodal engelleri yıkıp aşmıyor, hatta tam tersine "gerici" unsurlarla ittifaklara giriyor. Tam da bu minvalde Yves Lacoste buna "piç kapitalizm" diyor; bu kapitalizmin nesebi belirsizdir, bir özü yoktur anlamında. "Fiilen varolan muhafazakârlık"ı da benzer bir niyetle, muhafazakârlığı soyutlamamak ve tarihselleştirmek üzere kullanıyorum. Nihayetinde, az önce sözünü ettiğim tanımlar muhafazakârlığın anlam yükünü devralmaya çalışsalar da fiilen varolan durumlarını izah edemezler.

Muhafazakârlar Neoliberal Söylemi Sahiplendiler. 1980 sonrasında muhafazakârlık gerek Anglo-Amerikan dünyada –ki biz de o dünyaya adapte olduk bildiğiniz gibi– gerek bizim dünyamızda yükselen bir kavram ve pratikler seti haline geldi. Bu süreçteki muhafazakârlar aslında hiç de toprak burçlarındaki gibi yerleşik değerlere riayet eden insanlar değillerdi, hatta kendilerini devrimci olarak tanımlıyorlardı. Çünkü Anglo-Amerikan dünyada kendilerinden önce bir "refah devleti" dönemi veya tercüme edecek olursak "ithal ikameci" dönem vardı. Buna karşılık, ithal ikameci dönemi yadsıyan, ona karşıt politikalar geliştiren, neoliberal söylemi ve uygulamaları sahiplenen muhafazakârlık gittikçe güçlendi.

Muhafazakârlığı Anti-Modernlikle Eşitleyerek Yüz Elli Sene İdare Ettik. Bu noktada diğer problemli açıya geçelim; böylelikle hem önceki sorunlu noktaları özetlemiş hem de muhafazakârlığın ne olduğu meselesine intikal etmiş olacağız. Birinci noktayı açıklarken bazı terimlerle ayrıştırılması gerekliliğini ifade ettik, ikinci noktada ise muhafazakârlığı bir tutum olarak kabul eden yaklaşımın eleştirisini yaptık. Diğer sorun ise, muhafazakârlığın anti-modernlikle özdeşleştirilmesidir.

"Muhafazakârlık eşittir anti-modernlik" gibi bir kategoriyle herhalde yüz elli sene kadar idare ettik. Türkiye'nin yakın tarihinde çok ciddi bir politik karşılığı vardır muhafazakârlığı anti-modern bir ideoloji, siyaset, tutum olarak sınıflandıran bu söylemin. İki örnekle açıklayacağım. Bunu Cemil Meriç şöyle tanımlıyor: "Dante, Balzac ve Dostoyevski gibi büyük yazarlar, ya yaşadıkları çağı sevmezler ya eski düzenin kurumlarının gölgesinde yazarlar ya da maziye âşıktırlar. Bu ustalar için "gerici" diyemiyorsak şu hakikati kabul etmeliyiz: Düşünme hürriyeti bu mülevves kelimelerin esaretinden kurtulmakla başlar." Cemil Meriç'in buradaki karşı çıkışında maziyle ilgilenmeyi ya da bugün muhafazakâr olarak sınıflandırabileceğimiz birtakım tutumları –mesela Osmanlı tarihiyle bir ünsiyet kurmayı– gerici olarak yaftalayan bir ilericilik yaklaşımına yönelik bir itiraz vardır. Burada Cemil Meriç'in "gerici" derken muhafazakârlığı kastettiğini varsayalım. İkinci olarak, Cemil Meriç'le aynı yıllarda benzer bir itirazı ileri süren, fakat bu konuda daha radikal bir çıkış yapan İdris Küçükömer, Türkiye'de siyasetin yerleştiği paradigma-

ları sarsan, bir paradigma değişimi öne süren bir kitap yazdı. Bu kitapta Cemil Meriç'le bir yönüyle paralel olarak şunları söylüyordu: Türkiye'de sağda konumlanan siyasal örgütlenme ilerici toplumsal dinamikleri, solda olduğu ileri sürülen bürokratik-devletçi siyasal örgütlenme ise sağcı toplumsal dinamikleri temsil etmektedir. Küçükömer der ki, üretim araçlarını temel alıyorum; Türkiye'de üretim araçlarını geliştirenler liberal-muhafazakâr sağ olarak tanınan kesimdir. Bu minvalde, Türkiye'de sağcı olarak tanımlananlar ilerici iken, bürokratik-devletçi gelenek, üretimle ilgisi olmayan, üretim dışı bir kategoridir; dolayısıyla üretim güçlerinin geliştirilmesi bağlamında tutucu ve sağcıdır.

Meriç ve Küçükömer'in Tahlilleri Fiilî Muhafazakârlığı İzah Edemiyor. Uzunca bir dönem Türkiye'de sağ ve solun yerleştiği zeminler kültürel zeminlerdi. Müslüman olmak sağcı olmanın, muhafazakâr olmanın zorunlu karşılığı gibi algılanırken Küçükömer'in bu müdahalesinin bize alternatif düşünebilme noktasında fayda sağladığını kabul ediyorum fakat bugün geldiğimiz düzeyde Cemil Meriç ve Küçükömer'in fiilen var olan muhafazakârlığı açıklayabildiğini söylemek zor. Bugün muhafazakârlığı layıkıyla analiz etmek işi, bu ikilinin sunduğu paradigmatik çerçevede başarılamaz. Küçükömer politik kültürümüzdeki yerleşik kalıpları kırar, ki o yerleşik kalıplar ekonomi-politik bir zeminde kurulmuş kategorilere dayanmıyordu, kültürelci kalıplardı ve kırılması çok radikal, anlamlı bir çıkış olmuştur fakat bugün pek işimize yaramıyor. Onun işe yaradığını düşünen AKP ideologları ise –1980'lerde Refah devleti ve yeni solu bitirmek üzere "devrimci"lik iddiasıyla ortaya çıkan Reaganistler'in çarpıtmasında olduğu gibi– Küçükömer'in kategorilerine atıf yapmaya devam ediyorlar.

Bu noktada, Küçükömer ve Cemil Meriç'in yaklaşımıyla aynı yıllarda geliştirilmiş ve bazı paralellikleri bulunan sosyolojik bir açıklama biçiminin de yeniden düşünülmesi gerektiğine inanıyorum: Merkez-çevre yaklaşımı. Şerif Mardin'in 1970'lerde *Daedalus*'ta yazdığı bir makaleden hareket edilerek, Türkiye'de muhafazakârlar çevrede, eski kategorilerin ilerici, Kemalist, solcu tanımlamaları da merkezde konumlandırılıyor. Oysa fiilen var olan muhafazakârlığı açıklamak için merkez-çevre kategorisi de çok fazla işe yaramıyor.

Sonuç olarak, muhafazakârlık araştırması için terimin gündelik politik dile egemen olan kültürelci anlamlarını askıya alarak işe girişmelidir. Bir dizi soru önümüze çıkıyor: Muhafazakârlık bir zihinsel tutum mudur? Bu soruya olumsuz yanıt verdik dedik çünkü "tutum" aktüaliteyi açıklamıyor. Aksi yöndeki açıklama biçimlerinin genellikle muhafazakârlığın politik dünyadaki etkilerini azımsamaya çalışan muhafazakâr ideologlar tarafından öne sürüldüğünü düşünüyorum. Muhafazakârlığın modernlikle ilişkisi nasıl tanımlanabilir? Diyelim ki, tarihsel olarak ele aldık, arkaikleştirilmesini bir kenara bıraktık, tarihsel ve modern döneme özgü dedik. Bu kez karşımıza başka bir problem, modernliğe karşı çıkışı örgütleyen genel bir şemsiye kavram çıkıyor. Modernliğe yönelik her tepkiyi ya da eleştiriyi muhafazakâr olarak değerlendirebilir miyiz? Bu da çok harcıâlem bir kullanım olur. Örneğin, modernliğin ilk eleştirisini yapan Jean-Jacques Rousseau'nun felsefesini, Alman romantiklerini, Walter Benjamin'i veya modernlik eleştirisi geliştiren bütün felsefi akımları muhafazakâr kategorisine indirgemeye dönüşüyor ve içinden çıkılmaz bir analitik-politik soruna neden oluyor. Muhafazakârlık, modernlikten hoşnutsuzlukları örgütleyen bir potaya indirgenemez. Muhafazakârlığı böyle bir potaya indirgemek, onun radikal bir anti-modern kategori olarak öne sürülmesine yol açar.

Muhafazakârlık Modernliğin İki Ekôlünden Biriyle İzah Edilebilir. Bu aşamada, muhafazakârlığın modernliğin iki ekolünden birine mensup olduğunu ileri sürebiliriz. Öncelikle, muhafazakârlığı tanımlamak modernliği ve modernleşmeyi yeniden tanımlamayı beraberinde getirir. Çünkü muhafazakârlık, modernliğin ötekisi olarak bir dizi menfi anlam ve göstergenin konusu yapılmıştır. Bu yüzden muhafazakârlığı doğru tanımlayabilmek için modernliğin yeniden tanımlanması gerekir. Modernlik ise, analitik olarak modernleşme ve modernizm gibi kavramlardan ayırt edilebilir. Konu modernliğe geldiğinde –modernleşme ve modernizmi bir kenara bırakalım şimdilik– modernlik iki büyük ekole ayrılır; empirist ve rasyonalist ekol. Empirizm bir ekol veya paradigma olarak, fiilen var olan dünyaya daha yakındır; aklın deneyime öncel ilkelerinden ziyade işe deneyimle başlamak gerektiğini öne sürer. Rasyonalist paradigma ise Descartes'ın Kartezyen rasyonalizmine kadar geriye götürülebilir.

Buna göre, var olan toplumsal gerçeklikten başlamak yerine aklın önsel ilkelerinden başlamak gerekir. "Aklın önsel ilkeleri" ya da "tabula rasa"; yani toplumu boş bir levha olarak görmek, aklın deneyime öncel ilkelerine göre toplumu yeniden örgütlemek. Bu paradigma kuruculuk, inşa edicilik ve kurucu rasyonalizmi önceler. Şimdi bu iki paradigma minvalinden baktığımızda muhafazakârlık empirist paradigmaya yakın durur. Çünkü aklın önsel ilkeleri yerine toplumun var olan gerçekliğinden başlamak gibi bir yaklaşım sergiler.

Muhafazakârlık Tanımları. Son aşamada, biri daha nötr, diğeri muhafazakârlığın içinden yapılmış iki muhafazakârlık tanımını izah ederek bunlarla bağlantılı ilkeler öne süreceğim. Daha sonra da kendi tanımımı yapmaya çalışacağım.

Anthony Quinton'a göre muhafazakârlığın temel ilkelerinden birisi organik toplum görüşüdür. İkincisi, rasyonel siyasi bilgiye karşı kuşkuculuk. (Bu bizi empirist paradigmaya götürebilecek bir tanımdır. Çünkü tam da rasyonel siyasi bilgiye karşı kuşkucu olduğu için empiristtir ya da empirist olduğu için rasyonel siyasi bilgiye karşı kuşkucudur.) Üçüncüsü, gelenektir. Yani organik toplum görüşü, rasyonel siyasi bilgiye karşı kuşkuculuk ve gelenek muhafazakârlığın temel ilkeleridir.

Russell Kirk'e göre ise muhafazakârlık şu ilkeler çerçevesinde tanımlanabilir: İlk olarak, aşkın bir düzen inancı, yani var olan düzenin sadece bu dünyayla açıklanamaması durumu. İkincisi, dar bir rasyonalizm (anti-rasyonalizm yerine sınırlı bir akılcılık). Üçüncüsü, insan doğasının gizemliliği ve karmaşıklığı. (Burada anti-rasyonalizmle belli bir bağlantı kurulabilir. Çünkü bu ilkeye göre, insan doğası o kadar gizemli ve karmaşıktır ki hiçbir toplumsal planlama onu çözümleyemeyeceği için başarıya ulaşamaz.) Dördüncüsü, eşitlikçi, tekbiçimci ya da üniformist sistemlere karşı bir tepki ya da taarruz. (Muhafazakârların sosyalizm ve Marksizm'e karşı çıkışının gerekçelerinden biri bu ilkedir). Beşincisi, toplumsal düzenin gerekliliği için sınıflı bir toplum yapısının zaruri olduğu. (Çok açık sözlü bir muhafazakârlık anlayışı. Daha ileri gidiyor: Özgürlük ve mülkiyetin yakından ilişkili olduğunu söylüyor. Çok radikal bir açıklama aslında; çünkü bizde hangi muhafazakâr özgürlük ve mülkiyeti teorileştirme girişiminde bulunmuştur ki?) Altıncısı, gelenek ve önyargının

erdemleri. Son olarak da, toplumsal değişim yolunda aklın önsel ilkelerine, rasyonalist planlamaya başvurmak yerine değişimi bir evrime, toplumun iç değişim kültürüne dayandırmak fikri.

İdeoloji Ötesi Olduğunu İddia Etmenin Bizatihi Kendisi İdeolojiktir. Elimizdeki ilkeleri tartışarak muhafazakârlığı izah etmek üzere bazı temel prensipler belirleyelim: Birincisi, anti-ideolojik söylem. Bu söylem aslında Kirk'ün "aşkın düzen inancı" ve Quinton'un "rasyonel siyasi bilgiye karşı kuşkuculuk" ilkeleriyle belli bir açıdan ilişkilidir. Muhafazakârlar kendilerini ideoloji konumundan yalıtmaya, (bir çalışmasında Süleyman Seyfi Öğün'ün de altını çizdiği gibi) ideoloji-ötesi algılamaya ve böyle konumlandırmaya çalışırlar. Oysa bunun bizatihi kendisi ideolojiktir.

"Eşkıya Dünyaya Hükümdar Olmaz" Düsturu da Geleneğe Dahildir. Keza Türk muhafazakârları da muhafazakârlığın bir ideoloji olmadığını ileri sürerek şunu iddia ederler: Muhafazakârlık gelenek ve tarihin bekçisi olmaktır. Medeniyetten gelen ve sanki doğal bir şekilde akan bir gelenek vardır; muhafazakârlar da doğal bir refleks gereğince bunun koruyucusu olduklarını ve muhafazakârlığın bu doğal koruma tutumu olduğunu öne sürerler. Oysa gelenek böyle akmıyor; muhafazakârlar da geleneği seçiyorlar. Bunu bir örnekle açıklamaya çalışalım: Başbakanın Soma'daki yaklaşımını benimsemeyen daha sağduyulu Müslümanlar kendi topluluklarını da ürkütmemek, öte yandan vicdanlarını temiz tutmak adına bir formül buldular; Şeyh Edebali'nin ("Ey Oğul...") sözlerini paylaşıyorlar, iktidarı hâlâ doğru bir çizgiye yönlendirebileceklerini düşünüyorlar. Aynı toplumsal-politik olgu bağlamında ben şu geleneğe başvuruyorum: "Eşkıya dünyaya hükümdar olmaz." İki tutum da gelenekten hareket ediyor. Ancak muhafazakârlar diyor ki, "tek gelenek, büyük gelenek budur ve gelenek de doğal bir şeydir." Oysa, gelenek insan toplumlarının doğal olmayan yolları icat etme biçimidir.

Aklın Yetersizliği. İkinci ilke, insan aklının yetersizliği. Fakat buna bir şerh düşmek gerekiyor. Çünkü insan aklını ve akılcılığı eleştiren her türlü tutum muhafazakârlık çerçevesinde sınıflandırılamaz.

Gelenekle Mücadele Edilmesi de Gerekir. Üçüncüsü, gelenek, muhafazakârlar için tarihten süzülen bilgelik demektir. Sanki tarihin doğal bir süzgeci var, oradan süzülüyor. Oysa gelenekte çok berbat şeyler var, yani insanlar gelenekle mücadele ederek de geleneğe ekler kattılar sürekli; (Tayfun Atay'ın deyişiyle) gelen-ek. Gelenek kutsal bir şey değildir, sürekli değişerek gelir. Eğer, biz bu gelenek tanımından yola çıkarsak İkinci Meşrutiyet İslâmcıları'nın, hatta günümüzde muhafazakâr hegemonyaya eklemlenmeden faaliyetlerini sürdüren Müslümanların muhalefetlerini açıklayamayız. Her iki grup da –ama iyi ama kötü– gelenekle problemi olan kişilerden oluşur; dinin geleneğe indirgenmesine karşı mücadele eder.

Dördüncü ilke, (Bekir Berat Özipek'in çalışmasında belirttiği gibi) makul olan *versus* akılcı olan formülüyle izah edilebilir.

Beşincisi ise, hiyerarşik düşünce biçimi. Hatırladığım kadarıyla, Türkiye'de uzun yıllar bu maddeyi vurgulayan ve muhafazakârlığın, kapitalizmin kurduğu yeni hiyerarşik düşünce biçimleriyle eklemlenmesini tartışan, öne süren bir tek Nuray Mert vardı, onun da bir makalesinde geçiyordu. Nihayetinde belirlediğim ilkeler bunlar, soru-cevap kısmında mevzuyu daha farklı boyutlarıyla açabiliriz.

Paternalistik Düşünce Zorunlu Olarak Muhafazakârlıkla Özdeş Değildir.

Dinleyici: Çok uygun bir örnek mi bilmiyorum ama sosyal medyadan takip ettiğim kadarıyla selfie fotoğraf çekiminin ilk çıktığı zamanlarda bazı İslâmi isimler bunun geleneğimize uygun olmadığına dair paylaşımlar yapmışlardı. Fakat Başbakan'ın Malezya Başbakanıyla çektirdiği selfieden sonra bu eleştiriler kesildi. Acaba muhafazakârlıktaki hiyerarşik düşünme biçimi böyle bir şey mi? Üstte bir baba portresi ve o baba ne derse onun kabul gördüğü bir ortam mı var?

Fırat Mollaer: Bir ilgi kurulabilir fakat tam olarak böyle olduğunu da söyleyemeyiz. Sizinki otoriteye ilişkin bir soru. Her tür otoriter biçimini muhafazakârlığa indirgeyemeyiz. Bu belki paternalizmle daha iyi izah edilebilir. Örneğin, Kemal Tahir, *Devlet Ana* ile devletle yurttaşlar arasında paternalistik bir ilişki öngörüyordu. Muhafazakârlığın babası Edmund Burke ise, şöyle yazar: "Eşitlik fik-

ri, insanlığı kendini yok etmeye iten acımasız bir kandırmacadan başka ne olabilir." Kemal Tahir paternalistik otoritenin toplumsal-ekonomik ilişkiler düzlemine (bu şekilde) tahvil edilmesini kastetmez. Hatta tam da bu yüzden *Devlet Ana*'yı savunur. Ona göre, *Devlet Ana* bir otorite figürü olarak köylülerin yanında yer alır; piyasanın yol açtığı eşitsizliklere müdahale eder. Dolayısıyla, hiyerarşik düşünce biçimi dediğimizde muhafazakârlık bunun çok özel bir biçimini temsil ediyor. Yani eşitlikçi toplumsal sistemlere karşı toplumsal ekonomik ilişkilerde eşitlik olmayacağı fikri ya da toplumun sınıflardan müteşekkil bir organizma olduğu fikri. Fakat her organizmacı ve paternalistik düşünce de muhafazakârlık değildir; geleneğe her atıf yapan düşüncenin muhafazakârlık olmaması gibi. Mesela 20. yüzyıl Marksizmi'nde benim çokça önemsediğim iki isim, Walter Benjamin ve Antonio Gramsci'nin geleneğe atıf yapıp Marksizm'in gelenekle ilişkisini teorik manada düzeltme çabaları vardır; fakat geleneğe atıf yapma biçimleri muhafazakâr formasyondan çok farklıdır.

Farklı Muhafazakâr Yaklaşımları Tarihsel Açıdan Değerlendirmek Gerekir.

Dinleyici: Edmund Burke'e atıf yaptınız da, Burke ile Ahmet Cevdet arasında bir paralellik kuruluyor ve onların farklı dünyaların ama aslında aynı düşünce dünyalarının temsilcisi oldukları söyleniyor. Bu bağlamda Ahmet Cevdet üzerinden veya bu paralellikten yola çıkarak teorinize bir katkı yaptınız mı? İkinci olarak da, kavramlar üzerine konuşurken Türkiye'deki sağcıların solculaştırıldığı, yani aslında toplum dinamizminin yer değiştirdiğini, kavramlar arasında bir becayiş olduğunu görüyoruz. Bu durumda sizin de kavramınızın bir ömrü olduğunu, eğer bu kavramlar da bir zaman sonra miadını tüketip başka bir şeye dönüştüyse tekno-muhafazakârlığın da ölümlü bir kavram olduğunu, bir zaman sonra sizin bahsettiğiniz muhafazakârlık tanımını tekno-muhafazakârlığın da yapamayacağını söyleyebilir miyiz?

FM: Keşke tekno-muhafazakârlığın açıkladığı politik gerçeklik ortadan kalksa da kavram da ölse, hiç çekinmem bundan. Tabii ki, kavramlar böyledir. Deleuze'ün dediği gibi "felsefe kavramlar icat etme sanatıdır." Demek ki aynı zamanda kavramlardan vazgeçme

sanatıdır. Bir kavram üretiyoruz, belki son 30 yılın politik ve sosyal gerçekliğine tekabül ediyor. O deneyimden çıkarılmış bir kavram, ki zaten biz de o ilişkiyi tartışıyoruz.

Dinleyici: Felsefede kavramlar üzerinden düşünmeye karşı da bir ekol var. Yani kavramlar üzerinden düşünmenin hem zamansal anlamda hem de düşünsel anlamda sınırlayıcı olduğuna dair. Yani kavramları üretiyoruz ama bu kavramlar da sınırlayıcı olduğundan bir sorun ortaya çıkıyor.

FM: Deleuze'ün post-yapısalcılığına dönersek, Hegelci kavrama (begriff) yönelik bir itirazı söz konusu. Çünkü Hegel'in çok tanrısal bir iddiası var; bütün deneyimlere tekabül eden, deneyime özdeş bir kavramdan söz ediyor. Oysa kullandığımız bütün kavramlar deneyimlerimizin bir kısmını açıklarken, bir kısmını açıklamaz, bırakır. Fakat bu durum kavramlardan vazgeçmemizi gerektirir mi?.. İlk sorunuza dönersek, çözümleme düzeyinde tarihsel olmayan bir tutumdur bu. Elbette Ahmet Cevdet ile Edmund Burke arasında paralellik kurulması entelektüel fikir jimnastiği olarak da görülebilir, bunda bir sorun yok. Ama bu karşılaştırmalar aktüel dünyadaki muhafazakârlığı ne kadar açıklar? Benim çıkış noktam maddi dünya olduğu için böyle bir kaygım var... Antonio Gramsci der ki, "ideolojiler maddi güçler olmaksızın gelişemez, maddi güçler olmaksızın da ideolojiler ham hayallerden ibarettir..." Cevdet Paşa organizmacı toplum görüşünü Platon'a, Hint düşüncesine ve İbn-i Haldun'un *Mukaddime*'sine dayandırarak güncellemeye çalışıyor. Biliyorsunuz, *Mukaddime*'nin tercümesini yarıda bırakmıştı. Cevdet Paşa'nın savunduğu organizmacılık ile Burke'ün savunduğu organizmacılık arasında farklar var. Yani bunlar yumurtalar gibi birbirlerine tokuşturulamazlar...

İstanbul'u İnşaatlarıyla Fetheden Ali Ağaoğlu İmgesi.

Dinleyici: Muhafazakârlığın gelenekten bazısını seçip, bazısını geride bıraktığını söylüyorsunuz. Muhafazakârlıkla ya da dinle olan ilişkilerinde Suudi Arabistan, Birleşik Arap Emirlikleri'nde karşılaştığımız, kapitalizmin en gösterişli yanlarını alıp geride müthiş boşluk bırakan, hiçbir felsefi derinliği olmayan eklektik bir yaklaşımdır. Mesela Türkiye'de nispeten daha eli yüzü düzgün bir şekilde servis edilen muhafazakârlığın kapitalizmle uyumu o kadar göze

batmayan, daha mutlu-mesut bir tablo ortaya çıkıyor. Aslında bizde de büyük oranda muhafazakârlığın şu andaki ilerleyişini sağlayan, o gelenekten bazısını seçip bazısını seçmemenin oluşturduğu büyük boşluklardır. Sizin geleneği ayıklama noktasında gördüğünüz en çarpıcı güncel örnek nedir mesela?

FM: Bu konuda aklıma gelen ilk görsel malzeme, Ali Ağaoğlu'nun yaptırdığı bir siteyi Fatih'in İstanbul'a girişini temsil eden, at üstünde kendisini resmeden bir reklamla pazarlaması oldu. Yani gelenekteki o fetih girişimciliğini, buradaki kapitalist girişimcilik şeklinde tercüme etme biçimi. Ayette fetih, açma ve genişletme anlamındayken, kapitalist anlamdaki girişimciliğe tahvil ve tercüme edilmiştir. Teknolojik mantık dünyasında her şey bir araca indirgenmiştir, böyle bir dünyadan bahsediyoruz. Hâkim dini yorumlarda da böyledir; birtakım öğeler öne çıkarılıp, diğer birtakım öğeler gizlenir. Tarih de böyledir keza.

Dinleyici: Dinin araçlaştırılması mevzusunu çok modern bir şeymiş gibi okumak problemli değil mi? Ben dinin araçsallaştırılmasının daha eskiye dayandığını düşünüyorum. Emeviler döneminde de din araçsallaştırılmıştı.

FM: Muhafazakârlık dini, toplumsal düzenin gereklilikleri açısından algılar. Genellikle maneviyat olarak ortaya konulur. Fakat maneviyatta dinin daha şahsiyetçi, daha varoluşsal boyutlarından ziyade bir toplumsal düzenin gerekleri açısından düzenlenmiş bir din boyutu vardır. Bu, muhafazakârların dine olan bakışlarını açıklayan genel bir ilkedir. Bu manada baktığımızda, bir Ali Şeriati'nin dine yaklaşımıyla muhafazakârların dine yaklaşımı taban tabana zıttır. Tabii bu araçsallaştırma, bugün anti-kapitalist Müslümanların da atıf yaptıkları gibi Emeviler dönemine gider. Fakat Emeviler döneminde kapitalist sistemle dinin araçsallaştırılmasının ne kadar birbiriyle çakıştığı tartışılabilir. Mesela sistemik bir öğe haline gelmemiştir, yoksa elbette Asr-ı Saadet döneminin hemen ardından din araçsallaştırılmaya başlamıştır. Hepsine tekno-muhafazakârlık diyebilir miyiz? Hayır, sadece tarihsel bir sistem olarak kapitalizmde dinin araçsallaştırılması sırasında bir *Caprice Gold* ortaya çıkıyor. Şimdi, Caprice Gold minvalinden baktığımızda "din her zaman araçsallaştırılmıştır" tezi çok fazla bir şey açıklamıyor.

Tekno-Muhafazakârlık Halkın Muhafazakârlığından Farklıdır.

Dinleyici: Şennur Özdemir ile muhabbet ettiğimizde benim en çok şaşırdığım şey şu olmuştu: MÜSİAD girişimcilerini kendi faaliyetlerini "cihat ediyoruz" diyerek açıklıyorlar. Girişimcilik yerine cihadı kullanıyorlar.

FM: Kavramların dönüşümünü hususi olarak incelemek lazım. Maalesef bizde kavram tarihçiliği emekleme aşamasında. Modernist İslâmcılar arasında gelenekte kullanılan birtakım kavramların özgül muhtevasından çıkarılıp nasıl modernleştirildiğine örnek olarak "miskin" kelimesi üzerinde düşünebiliriz. (İsmail Kara'nın bir çalışmasında belirttiği gibi) Yunus imzalarını "miskin" diye atarken, 19. yüzyıl sonlarından itibaren miskinlik bir girişimsizliği, bir tembelliği ifade eder hale gelmiştir. Fethin, cihadın kapitalist girişimciliği ifade eder hale gelmesi gibi. Yani sadece belirli kavramlara yönelik dönüşümler incelenmeli, nasıl modernleştirildiklerine bakılmalıdır. Artık modernleştirilmek kelimesini de bir kenara bırakalım, nasıl kapitalist dünyayla uyumlu hale getirildiğini konuşalım. Bu anlamda muhafazakârlığın tekno-muhafazakârlık haline dönüştüğünü vurguluyorum. Bu Soma Holding'in İstanbul'daki maddi dünyasından anlaşılabilecek bir muhafazakârlıktır.

Tekno-Muhafazakârlığın Sınıfsal Temelleri Mevcut.

Dinleyici: Yusuf Kaplan üzerinden gidersek, entelektüel açıdan ciddi bir anti-kapitalist duruşları olan, Batı'yı bilen, yargılayan, eleştiren İslâmcı entelektüelleri siz nasıl analiz ediyorsunuz? AKP'nin sizin de çerçevesini çizdiğiniz kapitalist bir resmi var, bu bağlamda İslâmcı entelektüelleri, Ülke TV'ye çıkanları mesela nasıl değerlendiriyorsunuz? Bu bir şizofreni midir? Bir soru daha sorayım; İslâmcılık okumalarımız itibariyle biliyoruz ki geleneği sizin de ifade ettiğiniz gibi tümüyle reddetmesek de sağlam bir kritiği yapılmalıdır. Ama bugün, belki biraz iddialı olacak ama Türkiye'deki İslâmcılar, muhafazakârlığa teslim oldular. "Dur bakalım başbakan ne diyecek, ondan sonra konuşalım" dediklerinden İslâmcılığın Erdoğan ile birlikte yok olma, iflas etme ihtimali var mı?

FM: Tekno-muhafazakârlık kavramının tarihsel, geçici, Erdoğan'ın gidişiyle veya iktidarın değişimiyle kaybolacak bir şey olduğunu düşünmüyorum. Bunun sınıfsal bir temeli var. Her ne kadar

gentry-burjuvazi ittifakı kadar olmasa da Anadolu aslanları, kaplanları dediğimiz çeşitli kategoriler var. O sınıf tabanı değişmedikçe, bu ideolojinin değişeceğini düşünmüyorum. Ben muhafazakârlığı çok fazla genişletmemek adına "kader algısı"ndan çok bahsetmedim. Kavramları her şeyi açıklar hale getirmeye çalıştığımızda, hiçbir şeyi açıklayamaz hale gelirler. Hegel'in mantığında da bu var. Niceliksel birtakım ilerlemeler, birikimler belirli bir yerden sonra nitel sıçramalara neden olurlar, ki Marx'ın devrim kavramını çıkardığı yer de tam olarak burasıdır, nitel bir sıçramadır devrim. Niceliksel birikim kavramın açıklayıcılığı açısından önemli fakat her şeyi muhafazakârlıkla açıkladığımız zaman bir yerden sonra o kavram içe doğru göçüyor ve hiçbir şeyi açıklayamaz hale geliyor. İşte bu yüzden çok genişletmek istemedim ama kafamda şöyle bir şey var: Kabaca tasnif ettiğimizde yaptığımız tartışma kötülük sorununa da uzandığından tanımlaması biraz güç. Kötülük toplumsal mıdır, yoksa doğal mıdır, fıtri midir yani? "Kötülük fıtridir" dediğimizde aslında muhafazakârlığın sularına girmeye başlamışız demektir. Çünkü insan ne iyi ne de kötüdür. Yani herhangi bir terimi alıp insan doğasını açıklamaya yönelik bir girişimde bulunamayız. Bizim yapabileceğimiz kanaatimce kuşkulu kalmaya devam etmektir. "İnsan kötüdür" deseydik eğer, kötülüğü toplumsal, çevresel koşullara bağlamak yerine insanın fıtratına bağlayacaktık. O zaman da toplumsal koşulları değiştirmek yönünde elimizdeki araçları kaybedecektik. Bunun somut tercümesi, Soma madenlerini, kazaları fıtri olarak görmek ve bunu değiştirebilmenin araçlarını insanın elinden almaktır ki, bu tam da Marx'ın meta-fetişizmi dediği şeydir. Meta-fetişizmi, toplumsal olguların doğal olgulara tercüme edilmesidir. Mesela bu tutuma göre toplumsal olgular, sel, yangın, heyelan gibi doğal olgulardır, kaçınılmazdır. Elbette Marx bu kavramı özgül bir bağlamda açıklıyor. Üretim sürecinde işçinin kendi ürünlerinin kendisine nasıl yabancı bir faktör haline geldiğini, piyasanın doğallaştırılmış yapısının nasıl işçiye yabancı bir güç olarak görülmeye başladığını izah ediyor. Fakat biz bunu muhafazakârlığa yönelik açıklama için de kullanabiliriz.

Artık Doğal Felâketlerin Dahi Toplumsal Temellerini Araştırıyoruz.

Bugün, Soma gibi çok somut bir olayda, Başbakan muhafazakârlığın hasını yapmaktadır. Çünkü bu bütünüyle doğal bir olay değil,

toplumsal nedenler var. Bu eğer kaderse, az önce konuştuğumuz gibi Almanya'da niye bu kader tezahür etmiyor, Allahu Teâlâ Almanları daha mı çok seviyor? Soma doğal değil toplumsal bir olaydır. İnsanlık artık doğal felaketlerin toplumsal temellerini araştırıyor. Mesela yeryüzü belirli bir şekilde dönüştürüldüğü için, oradaki habitat bozulduğu için depremler, tsunamiler meydana gelmiştir diye yorumlayabiliyoruz. Doğal felaketlerin arkasında da bir toplumsal neden arıyoruz.

90'lı Yılların İslâmcı Mirası Tüketilmeye Devam Ediliyor.

Dinleyici: İslâmi camia sizce nasıl teslim oldu hocam, ne oldu da teslim oldular muhafazakârlığa. Bir dönem en azından mesafe koymuşken, ne aldılar ne verdiler de böyle oldu? Bazı İslâmcılar Erdoğan'ı Seyyid Kutub, Hasan el Benna olarak görüyorlar

FM: Daha önce de atıf yapılan Şennur Özdemir'in bu konuyu daha iyi incelediğini düşünüyorum. Müslüman kapitalist girişimcilerin değişen söylemleriyle, kurdukları iş adamı örgütlerindeki kavramsal dönüşümlere bakmak gerekir. Kimse "biz muhafazakârlıktan tekno-muhafazakârlığa geçiyoruz" diye düşünmüyor. Hatta 90'lı yıllardaki İslâmcı zenginliğin –ki bu zenginlik romantik, sosyalizan, yer yer anarşizan öğeler içermekteydi– mirası tüketilmeye devam ediliyor. Bu miras ne kadar tüketilir, ne kadar daha gider bilemeyiz. Çünkü söylemsel meselelerin tarihsel evrimini kestirmek çok zordur.

Yeni Kapitalistler Geçmişin Paryaları Olarak Anılmak İstemiyorlar.

Mesela, şu örneği vereyim: Necip Fazıl'ın "Sakarya" şiirinde "öz yurdunda garipsin, öz vatanında parya" mısraları şimdilerde tekno-muhafazakârlığın hangi gerçekliğine tekabül ediyor? "Öz vatanında hükümdarsın, öz vatanında efendi"ye gelmişken siyaset buna hâlâ atıf yapabiliyor. Çünkü burada Müslüman işçi sınıfını hedefleyen söylemler var ki, bu, hiçbir zaman bırakılmayacak bir söylem gibi geliyor bana. Ancak AKP'nin sitelerde yaşayan, bu tekno-muhafazakârlığın maddi tabanını oluşturan kapitalist girişimciler grubu aslında bu kaybeden, parya durumunu silmek istiyorlar kafalarından. Hatta Ayşe Çavdar'ın kullandığı çok güzel bir terim var: Hafızanın soylulaştırılması, gentrification anlamında bir soylulaştırma.

Yani eski dönemlerine dair hafızalarını silip, bir kazanan olma ruh haline tekabül ediyor. Dolayısıyla Necip Fazıl'ın kaybeden söylemi onlara çok yaramıyor.

"Solculuk Yapmak, Eski Moda Solculuk Yapmak, Gariban Edebiyatı Yapmak."

Bu tarz söylemsel meselelere tarih atfetmenin zorluğuna örnek olarak komünist dönemdeki birtakım söylemlerin reform geçirmiş veya aynı hallerle kullanılıyor olma biçimleri verilebilir: Komünist, dış mihrak, çapulcu vesairenin söylemsel geçişini bir inceleyin. Ve hâlen Türkiye'de bazı sosyal meselelerde kullanılan "solculuk yapmak, eski moda solculuk yapmak, gariban edebiyatı yapmak" gibi söylemler, aslında anti-komünist dönemin tarihsel söylemleridir. Ben o geleneği seçmiyorum. Örneğin, Kemal Tahir de bir geleneği seçti. Onun seçtiği gelenek, koruyucu, paternalistik, gariban yanlısı olduğu bir devleti içeriyordu. Şunu da eklemeli: Türkiye'de muhafazakâr bir rasyonalitenin gelişimi bir meşruiyet değişimine denk gelir. Mesela neo-liberal dönem öncesinde –1980 öncesinde– Türkiye'de sağcılarda da, solcularda da, muhafazakârlarda da, İslâmcılarda da devletin koruyucu yönüne yönelik bir vurgu var. Bunun "politik kültür"le ilgili bir yönü olabilir. İçinde dayanışmacı bir yaklaşım da barındırır. Huricihan İslamoğlu, Wallerstein'ın modern dünya sistemi yaklaşımına göre Osmanlı tarihini açıklarken şunları söylüyor: 16. yüzyıldan 19. yüzyıla kadar Osmanlı Devleti dünya ekonomik sisteminin periferisi haline gelmeye başlamıştır. Fakat 19. yüzyılda iktisadi rasyonaliteye hiç uymayan bir biçimde köylüyü koruyan ekonomi politikalarına imza atılmıştır. Çünkü bu, sadece ekonomik rasyonalite meselesi değildir. Devlet, koruyuculuk yoluyla köylüler nezdinde meşruiyetini de yitirmek istemiyor. Türkiye aslında Tanzimat ile birlikte bir meşruiyet sorunu yaşadı. Yeni bir bürokrasi, yeni bir siyasi rasyonalite ortaya çıktı.

Soma'nın Arka Planında Köylülerin İşçileştirilmesi Vardır.

Dinleyici: Köylüleri korumak olarak adlandırdığımız şey, devletin periferide kendisine rakip olacak güç odaklarının ortaya çıkmasını engellemek olarak da okunabilir. İyimser tarafından köylülerin korunduğunu, fakat kötümser tarafıyla da sonradan çıkan ayanlık

sistemiyle bu güç odaklarının engellenmeye çalışıldığını düşünebiliriz. Hangi niyet üzerinden okuduğumuza göre değişir.

FM: Elbette, devletin sol eline yönelik bir geleneğin olduğunu ifade etmek için o dönemden bahsettim. Yoksa devletin sol eli varken sağ eli de aynı zamanda girer. Tüm bunları devletin sol elinin olduğuna ve bu sol elin politik kültürümüzde bir gelenek oluşturduğunu dile getirmek için söyledim. Osmanlı'ya da toz pembe bakıyorum gibi anlaşılmasın. "Devlet hep köylüleri korudu" gibi bir iddiam da yok. Fakat 80'den sonra bir rasyonalite değişimi var, ki tekno-muhafazakârlık tam da bu değişime denk geldi. Mesela tarım politikalarını düşünün. Bugün Soma'da olan bitenin sosyo-ekonomik arka planına baktığımızda köylülüğün bitirilmesi vardır, köylülerin işçileştirilmesi vardır. Bu süreçte devlet sübvansiyonları –öyle ya da böyle– çekerken aslında klasik meşruiyet kavramını yeniden zedelemiş oluyor. Fakat meşruiyet kavramı zedelenirken nereden kotarılıyor? Bence burada Müslümanların çok uyanık olması gerekiyor. Yani birtakım kimlik politikalarına gidilerek, Müslümanlığı bir kimliğe, bir etnisiteye indirgeyerek ve bunu da "milli irade" olarak ifade edip bir iç savaş söylemiyle öne sürerek yapma yolunda bir girişim var. Bu girişime "hayır, meşruiyet böyle kazanılmaz; sen gerek etik gerek politik manada, gerekse gelenekle ilişkiler bağlamında doğru bir iş yapmıyorsun" demek lazım.

Muhafazakârlık Yeni Dünya Ekonomik Sistemine Entegre Bir Kavramdır.

Dinleyici: Kavram meselesinde aklıma şöyle bir şey geliyor: Muhafazakârlık dediğimizde kafamızda İç Anadolu'da bir kasabada yaşayan, kendi halinde esnaflık yapan, mütedeyyin bir hayat sürmeye çalışan bir insan portresi beliriyor. Bu anlamda Protestanlaşmanın, tekno-muhafazakârlık kavramının vurgulanmasının, akıllara ilk gelen muhafazakârlık yargısına itiraz edilmesi bağlamında önemli olduğunu düşünüyorum. Çünkü hükümet kendisini muhafazakâr demokrat olarak tanımlıyor ama bunu yaparken de muhafazakârlığın bilinçaltında oluşturduğu sembollerle hitap etmeye, onları da kapsamaya çalışıyor. Bu açıdan AKP'nin salt muhafazakârlıkla açıklanmasına hem içerik hem de terimin kendisi bazında da itiraz edebiliriz, edilmesi gerekiyor.

FM: Batı'da konservatizm denilen 300 senelik bir gelenek var, mesela Anglo-Amerikan dünyada muhafazakârların kafasında konservatizm çok açıktır. Evet, kavram bize geçerken politik bir coğrafya değiştirdiğinden tam oturmuyor. Fakat ben yine de kullanılmasından yanayım çünkü bunun birtakım kökleri bizde de var, yok değil. Cumhuriyetin erken dönemine götürülebilecek fikri kökleri olan muhafazakârlık kullanımları var. Gerçi bazı muhafazakârlar, muhafazakârlık iddiasında bile değiller, mesela Peyami Safa. Peyami Safa muhafazakârlığı gericiliğe indirgemiş ve kendisinin de muhafazakâr olmadığını ileri sürmüştür. Tanpınar'ın *19. Asır Türk Edebiyatı Tarihi*'ne baktığımızda muhafazakârlığın mürteci anlamında kullanıldığını görürüz. Ben aslında bu konuşmamda, Atasoy Müftüoğlu ve Tanıl Bora'da Türkiye özeline geçebileceğinizi düşündüğümden teorik bazı belirlemeler yapmaya çalıştım. Bu yüzden empirist, rasyonalist gibi birtakım kavramlar havada uçuştu. Ancak, 300 senelik gelenekte empirist paradigmanın yanına yerleşen ve bu paradigmadan yükselen, yeni dünyanın ekonomik sistemine fazlaca entegre olan bir kavramla karşı karşıyayız.

Türkiye'de Muhafazakârlığın Üç Devri.

FM: Türkiye'de kabaca tasnif edersek üç muhafazakârlıktan bahsedebiliriz. Birincisi, erken Cumhuriyet dönemi muhafazakârlığı; daha kültürel bir dile sahip, Kemalizm ile uzlaşma çabası içinde olan bir muhafazakârlık. Bu dönemin figürlerinin başında da Yahya Kemal, Peyami Safa, Ahmet Hamdi Tanpınar gelir. İkinci dönem muhafazakârlığı ise ölçülü ve temkinli dilini kaybeden, vahşi, saldırgan anti-komünist söyleme dönüşen Soğuk Savaş dönemi muhafazakârlığıdır. Bu dönemde de Necip Fazıl ve birinci dönemde de olan Peyami Safa'yı görürüz. Mesela o dönemin özelliğini vurgulamak için Peyami Safa'dan bir pasaj okuyayım: "Kapitalizm hür bir düşünce sisteminde her an kendini tenkit ve tatbik etmektedir. Hakikat aşkına ve yalnız işçi sınıfının menfaatine değil bütün insanlığın haklarını hesaba katan bir ahlâk telakkisine bağlı kapitalizm, kendi bünyesi içinde maddecilikle mücadele içindedir." Yani kapitalizm son tahlilde maddeci bir sistemdir ama ehven-i şerdir veya uluslararası jeopolitikte Sovyetler'e karşı Amerika'dır. Bu Soğuk Savaş dönemi kapitalizmin sosyalizme karşı savunulduğu bir aralıktır.

Örneğin Peyami Safa'nın Nâzım Hikmet'i eleştirmek için kaleme aldığı "Kızıl Çocuğa Mektuplar"ına bir bakın. Peyami Safa bir Adam Smith, bir David Ricardo gibi karşımıza çıkar, hiç öyle kültürel bir üslûbu kalmamıştır. İş bölümünün faziletlerinden, bunun bir ilerleme olduğundan, ticari toplumun meyvelerinden bahseder. Fakat bu dil yine de ikinci planda kalmıştır, sosyalizme karşı mücadele retoriği içinde seferber edilmiştir fakat tekno-muhafazakâr bir dile dönüşmemiştir. Tekno-muhafazakârlığın başlangıcını buralarda bulabiliriz fakat bana göre 80 sonrasına tekabül ediyor. Kabaca yeniden tasnifi özetleyecek olursam; ilk dönem kültürel bir muhafazakârlık, ikinci dönem Soğuk Savaş döneminde anti-komünist mücadele retoriği. Üçüncü dönem ise artık muhafazakârlığın teknolojik ibarelerinin görüldüğü bir aşama.

Modernlerin İlerlemeci Çılgınlıklarını Tekno-Muhafazakârlarda Görüyoruz.

Geçen yıllarda Kanal İstanbul projesi için 1 milyon ağacın kesilip yeniden yerine dikilmesi gündeme gelmişti. Aslında bu çok trajik bir değişim örneği. Yani orada 1 milyon ağacın oluşturduğu bir habitat var, iklim dengesine bile etkisi olabilir. Bir de "kâinat kitabı" falan dersek, hani ağaçlar "ayet"ti? Tamam, çok romantik bir yere gitmeyelim, gelebilecek eleştirileri de anlıyorum. Fakat ayet olarak görülen doğanın araçlar toplamına, maksimum kâr toplamına dönüştürülmesi tekno-muhafazakârlığı çok iyi açıklıyor. Eskiden modernlik bir hızla tanımlanıyordu ve modernlik zaviyesinden muhafazakârlık menfi olarak addedilmeye çalışılıyordu ve muhafazakârlar değişim hızını tadil etmeye çalışan birtakım gericiler olarak tarif ediliyordu. Mesela Recep Peker'in *İnkılâp Dersleri*'nde böyle bir tanımlama var. Fakat artık biz, modernlerin o eski hızlı çılgınlıklarını tekno-muhafazakârlarda görüyoruz. Muhafazakârlığın neyi muhafaza ettiği sorusu, tam da burada anlamlı oluyor. Fakat ben yine de şunu savunuyorum: Muhafazakârlık aslında değişime değil, değişimin belirli bir türüne karşıdır. Yani "muhafazakârlık neyi muhafaza eder?" sorusu çok doğru kurulmuş bir soru değil, çünkü muhafazakârlığın bir şeyi muhafaza etmediğini varsayıyor.

Muhafazakâr İdeolojinin Eşitsizlikçi Çekirdeği.

Dinleyici: Peki muhafazakârlığın muhafaza ettiği bir çekirdek var mı?

FM: Muhafazakâr çekirdek olarak şunu öne sürebilirim: Toplumu rasyonel olarak yeniden planlamaya çalışan ideolojilere –bu sosyal demokratik bir ideoloji olabileceği gibi sosyalist, komünist ya da anarşist bir ideoloji de olabilir– kategorik olarak karşı çıkış. Muhafazakârlığın her döneminde bulabileceğimiz çekirdek, bence bu tür bir eşitsizlikçi çekirdektir ve her dönem eşitlikçi ideolojilere karşı seferber edilir.

KAYNAKÇA

Açıkel, Fethi, "Kutsal Mazlumluğun Psikopatolojisi", *Toplum ve Bilim*, 70, 1996.

Adorno, Theodor, *Sahicilik Jargonu: Alman İdeolojisi Üzerine (1962-1964)*, çev. Şeyda Öztürk, İstanbul: İletişim, 2012.

—, *Kültür Endüstrisi*, çev. Nihat Ülner, Mustafa Tüzel, Elçin Gen, İstanbul: İletişim, 2011.

—, *Negatif Diyalektik*, çev. Şeyda Öztürk, İstanbul: Metis, 2016.

Al-Azmah, Aziz, *İslâmlar ve Moderniteler*, çev. Elçin Gen, İstanbul: İletişim, 2003.

Althusser, Louis, *İdeoloji ve Devletin İdeolojik Aygıtları*, çev. Yusuf Alp ve Mahmut Özışık, İstanbul: Birikim, 2000.

Arendt, Hannah, *Geçmişle Gelecek Arasında: Siyasi Düşünce Konulu Altı Deneme*, çev. Bahadır Sina Şener, İstanbul: İletişim, 2012.

Aristoteles, *Poetika*, çev. İsmail Tunalı, İstanbul: Remzi, 1987.

Atay, Oğuz, *Günlük*, İstanbul, İletişim, 1987.

—, *Tutunamayanlar*, İstanbul: İletişim, 2016.

Ayvazoğlu, Beşir, "Türk Muhafazakârlığının Kültürel Kuruluşu", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce, Muhafazakârlık*, ed. Tanıl Bora ve Murat Gültekingil, İstanbul: İletişim, 2006.

Bachelard, Gaston, *Mekânın Poetikası*, çev. Aykut Derman, İstanbul: Kesit, 1996.

Beckett, Samuel, "Try again. Fail again. Fail better", *The Economist*, 16 Mart 2006.

Beneton, Philip, *Muhafazakârlık*, çev. Cüneyt Akalın, İstanbul: İletişim, 1991.

Benhabib, Seyla, *Modernizm, Evrensellik ve Birey: Çağdaş Ahlâk Felsefesine Katkılar*, çev. Mehmet Küçük, İstanbul: Ayrıntı, 1999.

Benslama, Fethi, *İslâm'ın Psikanalizi*, çev. Işık Ergüden, İstanbul: İletişim, 2005.

Benjamin, Walter, *Tek Yön*, çev. Tevfik Turan, İstanbul: Yapı Kredi, 1999.

—, *Son Bakışta Aşk: Walter Benjamin'den Seçme Yazılar*, haz. Nurdan Gürbilek, İstanbul: Metis, 2012.

—, *Pasajlar*, çev. Ahmet Cemal, İstanbul: Yapı ve Kredi, 2004.

Bergson, Henri, *Ahlâkın ve Dinin İki Kaynağı*, çev. M. Mukadder Yakupoğlu, Ankara: Doğu Batı, 2013.

Berlin, Isaiah, *Romantikliğin Kökleri*, haz. Henry Hardy, çev. Mete Tunçay, İstanbul: Yapı ve Kredi, 2004.

Berman, Marshall, *Katı Olan Herşey Buharlaşıyor: Modernite Deneyimi*, çev. Ümit Altuğ ve Bülent Peker, İstanbul: İletişim, 2004.

Bernstein, J. M., "Kültür Endüstrisi'ne Sunuş", *Kültür Endüstrisi*, çev. Nihat Ülner ve Mustafa Tüzel ve Elçin Gen, İstanbul: İletişim, 2011.

Beyatlı, Yahya Kemal, *Aziz İstanbul*, İstanbul: MEB, 1969.

Bewes, Timothy, *Şeyleşme: Geç Kapitalizmde Endişe*, çev. Deniz Soysal, İstanbul: Metis, 2008.

Birand, Kamuran, *Mânevi İlimler Metodu Olarak Anlama/Dilthey ve Rickert'te Mânevi İlimlerin Temellendirilmesi*, Ankara: Akçağ, 1998.

Blake, William, *Masumiyet ve Tecrübe Şarkıları*, çev. Selahattin Özpalabıyıklar, İstanbul: Türkiye İş Bankası, 2013.

Bora, Tanıl, "Cemil Meriç", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce, Muhafazakârlık*, ed. Tanıl Bora ve Murat Gültekingil, İstanbul: İletişim, 2006.

—, "Romantik Anti-Kapitalizme İhtiyacımız Yok mu?", *Birikim*, 228, 2008.

—, "Türk Muhafazakârlığı ve İnşaat Şehveti: Büyük Olsun Bizim Olsun", *Birikim*, 270, 2011.

—, *Türk Sağının Üç Hali*, İstanbul: Birikim, 1998.

Bruckner, Pascal, *Masumiyetin Ayartıcılığı*, çev. Hamdi Tuncer, İstanbul: Ayrıntı, 2006.

Bumin, Tülin, *Hegel: Bilinç Problemi, Köle-Efendi Diyalektiği, Praksis Felsefesi*, İstanbul: Yapı ve Kredi, 2013.

Butler, Judith, *İktidarın Psişik Yaşamı: Tabiyet Üzerine Teoriler*, çev. Fatma Tütüncü, İstanbul: Ayrıntı, 2005.

Castells, Manuel, *Enformasyon Çağı*, İkinci Cilt: *Kimliğin Gücü*, çev. Ebru Kılıç, İstanbul: İstanbul, Bilgi Üniversitesi, 2008.

Connor, Steven, *Postmodernist Kültür: Çağdaş Olanın Kuramlarına Bir Giriş*, çev. Doğan Şahiner, İstanbul: Yapı Kredi, 2005.

Cündioğlu, Dücane, "Günah İşleme Özgürlüğü Vicdansızlara Aittir", Söyleşiyi Yapan: Çınar Oskay, *Hürriyet*, 16.03.2014.

Çavdar, Ayşe, *Loss of Modesty: The Journey of Muslim Family from Mahalle to Gated Community*, Europe Universitat Viadrina Frankfurt (ODER), Faculty of Cultural Sciences, Phd. Thesis, Kasım 2013.

Çetinsaya, Gökhan, "Halide Edip Adıvar", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce, Modernleşme ve Batıcılık*, ed. Tanıl Bora ve Murat Gültekingil, İstanbul: İletişim, 2007.

Çiğdem, Ahmet, "Muhafazakârlık, Din ve İslâm", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce, Muhafazakârlık*, ed. Tanıl Bora ve Murat Gültekingil, İstanbul: İletişim, 2003.

—, *Taşra Epiği*, İstanbul: Birikim, 2001.

Derrida, Jacques, "Yapısöküm ve Öteki", *Zihnin Halleri*, ed. Richard Kearney, çev. İsmail Yılmaz, Ankara: Bilgesu, 2008.

—, *Öteki Hedef*, çev. Melih Başaran, İstanbul: Bağlam, 2003.

Duran, Burhanettin, "Cumhuriyet Dönemi İslâmcılığı", *Modern Türkiye'de Siyasal Düşünce, İslâmcılık*, ed. Tanıl Bora ve Murat Gültekingil,, 2005.

Duru, Bülent, "Modern Muhafazakârlık ve Liberal Politikalar Arasında Doğal Varlıklar: AKP'nin Çevre Politikalarına Bir Bakış", *AKP Kitabı: Bir Dönüşümün Bilançosu*, der. İlhan Uzgel ve Bülent Duru, Ankara: Phoneix, 2010.

Eagleton, Terry, *İdeoloji*, çev. Muttalip Özcan, İstanbul: Ayrıntı, 1996.

—, *Kültür Yorumları*, çev. Özge Çelik, İstanbul: Ayrıntı, 2005.

Ecevit, Yıldız, *'Ben Buradayım': Oğuz Atay'ın Biyografik ve Kurmaca Dünyası*, İstanbul: İletişim, 2014.

Ekinci, Yusuf, *Müslüman, Proleter, Muhalif: Türkiye'de Anti-Kapitalist Müslümanlar*, Gaziantep Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, Mayıs 2014.

Erkilet, Alev, "1990'larda Türkiye'de Radikal İslâmcılık", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce, İslâmcılık*, ed. Tanıl Bora ve Murat Gültekingil, İstanbul: İletişim, 2005.

Esed, Muhammed, *Kur'an Mesajı: Meal/Tefsir*, çev. Cahit Koytak, İstanbul: İşaret, 2002.

"Fatih-Harbiye Hattından 1 Mayıs'a İslâmcılar", *Radikal*, 27 Nisan 2012.

Fanon, Frantz, *The Wretched of the Earth*, çev. Richard Pilcox, New York, Grove Press, 2004.

Fay, Brain, *Çağdaş Sosyal Bilimler Felsefesi: Çokkültürlü Bir Yaklaşım*, çev. İsmail Türkmen, İstanbul: Ayrıntı, 2005.

Foucault, Michel, *Ders Özetleri (1970-1982)*, çev. Selahattin Hilav, İstanbul: Yapı Kredi, 1992.

Fraser, Nancy, "Tanınmayı Yeniden Düşünmek", *Kimlik Politikaları: Tanınma, Özdeşlik ve Farklılık*, ed. ve çev. Fırat Mollaer, Ankara: Doğu Batı, 2014.

Freeden, Michael, *Ideologies and Political Theory: A Conceptual Approach*, Oxford University Press, 2006.

—, *Ideology*, Oxford University Press, 2003.

Freud, Sigmund, *Uygarlık, Din ve Toplum*, çev. Selçuk Budak, İstanbul: Öteki, 1999.

Girard, René, *Romantik Yalan ve Romansal Hakikat: Edebi Yapıda Ben ve Öteki*, çev. Arzu Etensel İldem, İstanbul: Metis, 2001.

Goffman, Erving, *Damga: Örselenmiş Kimliğin İdare Edilişi Üzerine Notlar*, çev. Şerife Geniş, Suphi Nejat Ağırnaslı, Levent Ünsaldı, Ankara: Heretik, 2014.

Guha, Ranajit, *Dünya-Tarihinin Sınırında Tarih*, çev. Erkal Ünal, İstanbul: Metis, 2006

Gürbilek, Nurdan, *Sessizin Payı*, İstanbul: Metis, 2015.

—, *Kör Ayna, Kayıp Şark: Edebiyat ve Endişe*, İstanbul: Metis, 2007.

—, *Yer Değiştiren Gölge*, İstanbul: Metis, 1995.

—, *Mağdurun Dili*, İstanbul: Metis, 2008.

—, *Benden Önce Bir Başkası*, İstanbul: Metis, 2011.

Habermas, Jürgen, *Kamusallığın Yapısal Dönüşümü*, çev. Tanıl Bora ve Mithat Sancar, İstanbul: İletişim, 2003.

Hardt, Michael ve Negri, Antonio, *Çokluk*, çev. Barış Yıldırım, İstanbul: Ayrıntı, 2004.

Hegel, G. W. F., *Phenomenology of Spirit*, çev. Terry Pinkard, 2013.

—, *Phenomenology of Spirit*, çev. A. V. Miller, Oxford University Press, 1977.

Heidegger, Martin, *Metafiziğe Giriş*, çev. Mesut Keskin, İstanbul: Avesta, 2014.

—, *Tekniğe İlişkin Soruşturma*, çev. Doğan Özlem, İstanbul: Paradigma, 1998.

Herf, Jeffrey, *Reactionary Modernism: Technology, Culture, and Politics in Weimar and The Third Reich*, Cambridge University Press, 1986.

Hisar, Abdülhak Şinasi *Boğaziçi Mehtapları*, İstanbul: Yapı Kredi, 2012.

Hobsbwam, Eric ve Ranger, Terence (der.), *Geleneğin İcadı*, çev. Mehmet Murat Şahin, İstanbul: Agora, 2006.

Honneth, Axel, *Reification: A Recognition Theoretical View*, The Tanner Lectures on Human Values, University of California, Berkeley, March 14-16, 2005.

Horatius, *Ars Poetika*, çev. Irmak Bahçeci, Eren Buğlalılar, Barış Yıldırım, *Tiyatro Araştırmaları*, 19, 2005.

Horkheimer, Max, *Akıl Tutulması*, çev. Orhan Koçak, İstanbul: Metis, 2010.

Horkheimer, Max ve Adorno, Theodor, *Aydınlanmanın Diyalektiği: Felsefi Fragmanlar I*, çev. Oğuz Özügül, İstanbul: Kabalcı, 1995.

Hyppolite, Jean, "Bilinçten Özbilince Geçiş", *Hegel'i Okumak*, der. ve çev. Tülin Bumin, İstanbul: Kabalcı, 1993.

"İslâmi Burjuvazinin Şatafatlı Ev Hayatı", *T 24*, 12 Nisan 2009.

İslâmoğlu, Mustafa, *Hayat Kitabı Kur'an, Kısa Sûreler: Gerekçeli Meal-Tefsir*, Düşün Yayıncılık, 2010.

İrem, Nazım, "Türk Muhafazakârlığı Üzerine Bazı Gözlemler", *Karizma*, 17, 2005.

Jameson, Fredric, *Modernizm İdeolojisi: Edebiyat Yazıları*, çev. Tuncay Birkan ve Kemal Atakay, İstanbul: Metis, 2008.

Kara, İsmail, "Islâm Düşüncesinde Paradigma Değişimi", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce, Tanzimat ve Meşrutiyet'in Birikimi*, ed. Tanıl Bora ve Murat Gültekingil, İstanbul: İletişim, 2009.

—, "Islâmcı Söylemin Kaynakları ve Gerçeklik Değeri", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce, İslâmcılık*, ed. Tanıl Bora ve Murat Gültekingil, İstanbul: İletişim, 2005.

—, *Din ile Modernleşme Arasında, Çağdaş Türk Düşüncesinin Meseleleri*, İstanbul: Dergâh, 2003.

—, "Türkiye'de İslâmcılık Düşüncesi ve Hareketi Üzerine Birkaç Not", *Türkiye'de İslâmcılık Düşüncesi ve Hareketi, Sempozyum Tebliğleri*, ed. İsmail Kara ve Asım Öz, İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi Kültür, 2013.

—, *Türkiye'de İslâmcılık Düşüncesi*, cilt 1-2, İstanbul: Risale, 1986, 1987.

Karakoç, Sezai, *Yitik Cennet*, İstanbul: Diriliş, 2008.

Karaömerlioğlu, Asım, "Erken Dönem Türk Edebiyatında Köylüler", *Doğu Batı*, 22, 2003.

Kearney, Richard, *Dialogues with Contemporary Continental Thinkers: The Phenomenological Heritage*, Manchester University Press, 1984.

Kentel, Ferhat, "1990'ların İslâmî Düşünce Dergileri ve Yeni Müslüman Entelektüeller", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce, İslâmcılık*, ed. Tanıl Bora ve Murat Gültekingil, İstanbul: İletişim, 2005.

Kısakürek, Necip Fazıl, *İdeolocya Örgüsü*, İstanbul: Büyükdoğu, 2009.

Kierkegaard, Søren, *İroni Kavramı: Sokrates'e Yoğun Göndermelerle*, çev. Sıla Okur, Ankara: İmge, 2009.

—, *Kaygı Kavramı*, çev. Türker Armaner, İstanbul: İş Bankası, 2006.

Koçak, Orhan, "Ataç, Meriç, Caliban, Bandung - Evrensellik ve Kısmilik Üzerine Bir Taslak", *Türk Aydını ve Kimlik Sorunu*, der. Sabahattin Şen, İstanbul: Bağlam, 1995.

—, "İroni mi Şaka mı", *Oğuz Atay İçin: Bir Sempozyum*, yay. haz. Handan İnci ve Elif Türker, İstanbul, İletişim, 2009.

Koselleck, Reinhart, *İlerleme*, çev. Mustafa Özdemir, Ankara: Dost Kitabevi, 2007.

Koyré, Alexandre, *Yeniçağ Biliminin Doğuşu*, çev. Kurtuluş Dinçer, Ankara: Gündoğan, 1994.

Kuşeyrî, Abdülkerim, *Tasavvuf İlmine Dair Kuşeyrî Risalesi*, haz. Süleyman Uludağ, İstanbul: Dergâh, 2000.

Küçükömer, İdris, *Düzenin Yabancılaşması: Batılılaşma*, İstanbul: Ant, 1969.

Laclau, Ernesto ve Mouffe, Chantal, *Hegemonya ve Sosyalist Strateji*, çev. Ahmet Kardam ve Doğan Şahiner, İstanbul: Birikim, 1992.

Laclau, Ernesto, *Evrensellik, Kimlik ve Özgürleşme*, çev. Ertuğrul Başer, İstanbul: Birikim, 2015.

Laçiner, Ömer, "Muhafazakârlaşan Sosyalizm", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce, Muhafazakârlık*, ed. Tanıl Bora ve Murat Gültekingil, İstanbul: İletişim, 2006.

Laing, Ronald David, *Bölünmüş Benlik: Akıl Sağlığı ve Delilik Üzerine Varoluşsal Bir Çalışma*, çev. Ergün Akça, İstanbul: Pinhan, 2012.

Laroui, Abdullah, *Tarihselcilik ve Gelenek*, çev. Hasan Bacanlı, Ankara: Vadi, 1993.

Levitsky, Steven ve A. Way, Lucan, *Competitive Authoritarianism: Hybrid Regimes After the Cold-War*, Cambridge University Press, 2010.

—, "The Rise of Competitive Authoritarianism", *Journal of Democracy*, Cilt 13, No. 2, Nisan 2002.

Löwy, Michael, *Dünyayı Değiştirmek Üzerine: Karl Marx'tan Walter Benjamin'e Siyaset Felsefesi Denemeleri*, çev. Yavuz Alogan, İstanbul: Ayrıntı, 1999.

—, *Marksizm ve Din: Kurtuluş Teolojisi Meydan Okuyor*, çev. İrfan Cüre, İstanbul: Belge, 1996.

Löwy, Michael ve Sayre, Robert, *İsyan ve Melankoli, Moderniteye Karşı Romantizm*, çev. Işık Ergüden, İstanbul: Versus, 2007.

Lukacs, Georg, *Roman Kuramı*, çev. Cem Soydemir, İstanbul: Metis, 2003.

Lukes, Steven, *Marksizm ve Ahlâk*, çev. Osman Akınhay, İstanbul: Ayrıntı, 1998.

Mannheim, Karl, *İdeoloji ve Ütopya*, çev. Mehmet Okyayuz, Ankara: Epos, 2002.

Marcuse, Herbert, "Diyalektik Üzerine Bir Not", *Defter*, 6, Ekim-Kasım 1988.

Mardin, Şerif, *İdeoloji*, İstanbul: İletişim, 2015.

—, *Din ve İdeoloji*, İstanbul: İletişim, 2012.

—, *Türkiye'de Din ve Siyaset*, der. Mümtaz'er Türköne ve Tuncay Önder, İstanbul: İletişim, 1991.

—, *Türkiye'de Toplum ve Siyaset*, der. Mümtaz'er Türköne ve Tuncay Önder, İstanbul: İletişim, 2013.

—, *Jön Türklerin Siyasi Fikirleri (1895-1908)*, İstanbul: İletişim, 2008.

Marx, Karl ve Engels, Friedrich, *Komünist Manifesto*, çev. Nail Satlıgan, İstanbul: Yordam, 2015.

—, *Alman İdeolojisi*, Cilt I, çev. Tonguç Ok ve Olcay Geridönmez, İstanbul: Evrensel, 2013.

Macpherson, C. B., *The Political Theory of Possessive Individualism: Hobbes to Locke*, Oxford University Press, 2011.

Meriç, Cemil, *Kırk Ambar*, Cilt 1, İstanbul: İletişim, 2015.

—, *Bu Ülke*, İstanbul: Ötüken, 1979.

—, *Jurnal*, cilt 2, İstanbul: İletişim, 1993.

—, *Bir Facianın Hikâyesi*, Ankara: Umran, 1981.

Mert, Nuray, "Muhafazakârlık ve Laiklik", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce, Muhafazakârlık*, ed. Tanıl Bora ve Murat Gültekingil, İstanbul: İletişim, 2003.

—, "Türkiye İslâmcılığı'na Tarihsel Bir Bakış", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce, İslâmcılık*, ed. Tanıl Bora ve Murat Gültekingil, İstanbul: İletişim, 2005.

Mitchell, Juliet, "Toplumsal Bağlamı Olmayan Bir Psikopatoloji Vakası Yoktur", Söyleşiyi Yapan: Bülent Somay ve E. Efe Çakmak, *Cogito*, 44-45, 2006.

Mollaer, Fırat, *Muhafazakârlığın İki Yüzü*, İstanbul: Dergâh, 2015.

—, *Türkiye'de Liberal Muhafazakârlık ve Nurettin Topçu*, İstanbul: Dergâh, 2008.

—, *Anadolu Sosyalizmine Bir Katkı: Nurettin Topçu Üzerine Yazılar*, İstanbul: Dergâh, 2007.

—, *Modernlik Kehânetleri*, Ankara: Orion, 2015.

—, *Çağdaş Üç Tarz-ı Siyaset Üzerine Eleştiri Yazıları*, İstanbul: Dergâh, 2012.

Moran, Berna, *Türk Romanına Eleştirel Bir Bakış-1, Ahmet Mithat'tan A. H. Tanpınar'a*, İstanbul: İletişim, 2013.

Morss, Susan-Buck, *Küresel Bir Karşı Kültür*, çev. Süreyya Evren, İstanbul: Versus, 2007.

Mumcu, Uğur, *Aybar ile Söyleşi: Sosyalizm ve Bağımsızlık*, İstanbul: Tekin, 1993.

Murdoch, Iris, *Ateş ve Güneş: Platon Sanatçıları Neden Dışladı?*, çev. Serdar Rifat Kırkoğlu, İstanbul: Ayrıntı, 2008.

Nisbet, Robert, "Muhafazakârlık", çev. Erol Mutlu, *Sosyolojik Çözümlemenin Tarihi*, der. Robert Nisbet ve Tom B. Bottomore, Ankara: Verso, 1990.

Oakeshott, Michael, *Rationalism in Politics and Other Essays*, Londra: Methuen, 1962.

"Olimpos Dağı'nın Çocukları... Hira Dağı'nın Evlâtları", *Yeni Akit*, 12 Aralık 2014.

Özbudun, Ergun, "Turkey's Judiciary and the Drift Toward Competitive Authoritarianism", *The International Spectator*, 50: 2, 2015.

Özdalga, Elizabeth, "Tasavvuf Bahçelerinde Dolaşan Bir Milli Kahraman", *Toplum ve Bilim*, 74, 1997.

Özdenören, Rasim, "Necip Fazıl Kısakürek", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce, İslâmcılık*, ed. Tanıl Bora ve Murat Gültekingil, İstanbul: İletişim, 2005.

Özel, İsmet, *Erbain*, Ankara: Tiyo, 2012.

—, *Şiir Okuma Kılavuzu*, İstanbul: Tiyo, 2014.

Parla, Taha, *Türkiye'de Siyasi Kültürün Resmi Kaynakları*, cilt 3, İstanbul: İletişim, 1995.

—, *Ziya Gökalp, Kemalizm ve Türkiye'de Korporatizm*, İstanbul: İletişim, 2006.

Peffer, R. G., *Marksizm, Ahlâk ve Toplumsal Adalet*, çev. Yavuz Alogan, İstanbul: Ayrıntı, 2001.

Platon, *Devlet*, çev. Sabahattin Eyuboğlu ve M. Ali Cimcoz, İstanbul: Türkiye İş Bankası, 2016.

Poole, Ross, *Ahlâk ve Modernlik*, çev. Mehmet Küçük, İstanbul: Ayrıntı, 1993.

Ranciére, Jacques, *Estetiğin Huzursuzluğu: Sanat Rejimi ve Politika*, çev. Aziz Ufuk Kılıç, İstanbul: İletişim, 2012.

Rousseau, Jean Jacques, *İtiraflar*, Cilt 1, çev. Reşat Nuri Güntekin, İstanbul: MEB, 1963.

Safa, Peyami, *Din, İnkılâp, İrtica*, İstanbul: Ötüken, 1971.

—, *Türk İnkılâbına Bakışlar*, İstanbul: Ötüken, 1995.

—, *Yirminci Asır Avrupa ve Biz*, İstanbul: Ötüken, 1990.

Said, Edward, *Şarkiyatçılık: Batı'nın Şark Anlayışları*, çev. Berna Ülner, İstanbul: Metis, 2013.

—, *Medyada İslâm: Gazeteciler ve Uzmanlar Dünyaya Bakışımızı Nasıl Belirliyor?*, çev. Aysun Babacan, İstanbul: Metis, 2008.

—, *Başlangıçlar: Niyet ve Yöntem*, çev. Ferit Burak Aydar, İstanbul: Metis, 2009.

—, *Kültür ve Emperyalizm*, çev. Necmiye Alpay, İstanbul: Hil, 2004.

—, *Culture and Imperialism*, New York: Vintage, 1994.

Said, Edward ve Barenboim, Daniel, *Paralellikler ve Paradokslar*, çev. Osman Akınhay, İstanbul: Agora, 2006.

Sartori, Giovanni, *Demokrasi Teorisine Geri Dönüş*, çev. T. Karamustafaoğlu ve M. Turhan, Ankara: Yetkin, 1996.

Sartre, Jean-Paul, *Varlık ve Hiçlik: Fenomenolojik Ontoloji Denemesi*, çev. Turhan Ilgaz ve Gaye Çankaya Eksen, İstanbul: İthaki, 2009.

Schimmel, Annemarie, *Hallac: Kurtarın Beni Tanrı'dan*, çev. G. Ahmetcan Asena, İstanbul: Pan, 2011.

Sennett, Richard, *Karakter Aşınması: Yeni Kapitalizmde İşin Kişilik Üzerindeki Etkileri*, çev. Barış Yıldırım, İstanbul: Ayrıntı, 2008.

—, *Kamusal İnsanın Çöküşü*, çev. Serpil Durak ve Abdullah Yılmaz, İstanbul: Ayrıntı, 2013.

Shayegan, Daryush, *Yaralı Bilinç: Geleneksel Toplumlarda Kültürel Şizofreni*, çev. Haldun Bayrı, İstanbul: Metis, 1991.

—, *Melez Bilinç*, çev. Haldun Bayrı, İstanbul: Metis, 2013.

Simmel, Georg, *Bireysellik ve Kültür*, çev. Tuncay Birkan, İstanbul: Metis, 2009.

"Solcuların 'Güzel Ruhları'ndan Tiksinirim", *Yeni Şafak*, 31 Temmuz 2013.

Sophokles, *Antigone*, çev. Sabahattin Ali, İstanbul: MEB, 1946.

Spade, Paul Vincent, "Ockham's Nominalist Metaphysics: Some Main Themes", *Cambridge Companion to Ockham*, Cambridge University Press, 2006.

Spinoza, *Teolojik-Politik İnceleme*, çev. C. B. Akal ve R. Ergin, Ankara: Dost Kitabevi, 2014.

Starobinski, Jean, *Eleştirel İlişki*, çev. Gülnihâl Gülmez, İstanbul: Yapı Kredi, 2010.

—, *Özgürlüğün İcadı ve Aklın Amblemleri*, çev. Haldun Bayrı, İstanbul: Metis, 2012.

Suruş, Abdülkerim, "Kimlik İslâmı mı, Hakikat İslâmı mı?", *Aksiyon*, 12 Şubat 2007.

Şeriati, Ali, *Dine Karşı Din*, çev. Doğan Özlük, Ankara: Fecr, 2014.

Tanpınar, Ahmet Hamdi, haz. Zeynep Kerman, *Edebiyat Üzerine Makaleler*, İstanbul: Dergâh, 1977.

—, *Yaşadığım Gibi*, İstanbul: Dergâh, 2000.

Taylor, Charles, *Modernliğin Sıkıntıları*, çev. Uğur Canbilen, İstanbul: Ayrıntı, 2010.

—, *Çokkültürcülük: Tanınma Politikası*, haz. Amy Gutman, çev. Yurdanur Salman, İstanbul: Yapı Kredi, 1996.

Taylor, Jenny Bourne, "Structure of Feeling", *Dictionary of Cultural and Critical Theory*, ed. Michael Payne, Blackwell, 1997.

Topçu, Nurettin, *İsyan Ahlâkı*, çev. Mustafa Kök ve Musa Doğan, İstanbul: Dergah, 2011.

—, *İslâm ve İnsan/Mevlâna ve Tasavvuf*, İstanbul: Dergâh, 1992.

—, *Bergson*, İstanbul: Dergâh, 2006.

Trilling, Lionel, *Sincerity and Authenticity*, Harvard University Press, 1972.

Tunalı, İsmail, "Poetika'ya Önsöz" (1960), *Poetika*, çev. İsmail Tunalı, İstanbul: Remzi, 1987.

Tunaya, Tarık Zafer, *Türkiye'nin Siyasi Hayatında Batılılaşma Hareketleri*, İstanbul: Arba, 1996.

Tunç, Mustafa Şekip, "Peyami Safa ve 'Türk İnkılâbına Bakışlar'", *Türk İnkılâbına Bakışlar'a Önsöz*, İstanbul: Ötüken, 1995.

—, "Başlayış", *Terbiye Musahabelerine Önsöz*, William James, *Terbiye Musahabeleri*, çev. M. Şekip Tunç, İstanbul: Milliyet Matbaası, 1931.

Tura, Saffet Murat, *Şeyh ve Arzu*, İstanbul: Metis, 2002.

Vico, Giambattista, *Yeni Bilim*, çev. Sema Önal, Ankara: Doğu Batı, 2007.

Wallerstein, Immanuel, *Liberalizmden Sonra*, çev. Erol Öz, İstanbul: Metis, 1995.

—, "Ulusal ve Evrensel: Dünya Kültürü Diye Bir Şey Olabilir mi?", *Kültür, Küreselleşme ve Dünya-Sistemi: Kimlik Temsilinin Çağdaş Koşulları*, der. Anthony King, çev. Gülcan Seçkin ve Ümit Hüsrev Yolsal, Ankara: Bilim ve Sanat, 1998.

Weber, Max, *Protestan Ahlâkı ve Kapitalizmin Ruhu*, çev. Zeynep Gürata, İstanbul: Ayraç, 1999.

—, *Sosyoloji Yazıları*, çev. Taha Parla, İstanbul: İletişim, 2004.

Williams, Raymond, *Anahtar Sözcükler: Kültür ve Toplumun Söz Varlığı*, çev. Savaş Kılıç, İstanbul: İletişim, 2012.

—, *Marxism and Literature*, Oxford University Press, 1977.

Adıvar, Halide Edip 47, 51, 169
Adorno, Theodor 61, 89, 111, 114, 133, 203, 212
Akçura, Yusuf 62, 177
Âkif, Mehmet 53-56, 60, 157
Ali, Muhammed 191-193
Anti-kapitalist Müslümanlar 68, 70, 71, 73, 226
Araçsal akıl, araçsal rasyonalite 32, 44, 52, 57-59, 78, 79, 89, 91, 94, 96-99, 104, 112, 145, 169
Arendt, Hannah 32, 59, 115, 116, 119, 122, 123, 127
Aristoteles 37, 91, 122
Asım'ın nesli 53
Aşık Sümmani 77
Atay, Oğuz 25-27, 46, 78-83, 89, 111, 206
Atsız, Nihal 161
Aybar, Mehmet Ali 65, 66

Bachelard, Gaston 89
Beckett, Samuel 203
Bergson, Henri 50, 170, 171, 179
Bergsonculuk 170-172
Berman, Marshall 105
(Beyatlı), Yahya Kemal 12-14, 18, 53, 85, 93, 146, 151, 161, 170, 177, 232
Boğaziçi Medeniyeti 14, 18, 100
Bozkurt, Mahmut Esat 163
Burke, Edmund 37, 47, 50, 223-225
Bu Ülke 7, 25, 77, 79, 82, 206, 207
Bürokratik muhafazakârlık 49, 64-66, 68
Büyük Doğu 52, 85, 86, 132, 142-144, 149, 161, 163

Cansever, Turgut 147
Cemaatçi mağduriyet psikolojisi 116, 193

Daryush Shayegan 109, 145, 205, 207
Düzenin Yabancılaşması 46, 66

Empirizm 17, 47, 101, 220
Engels, Friedrich 31
Esendal, Memduh Şevket 147
Estetik kategorilerin kültürelleştirilmesi 87, 105, 209

Fanon, Frantz 121, 155-157, 191, 192
Fatih-Harbiye 12-14, 21, 30, 44, 52,

53, 68, 69, 74, 87, 96, 101, 108, 114, 155, 156, 208
Fetih 16-18, 44, 77, 101, 150, 193, 226
Fiilen varolan muhafazakârlık 217
Fonksiyonel olarak bölünmüş bilinç 107
Freud, Sigmund 89, 199

Gelenek-modernlik 47, 102, 103, 106
Genişletilmiş zihniyet 116, 121, 123
Gezi 41, 42, 52, 53, 59, 68-70, 100, 131, 132, 134
Girard, René 46, 81, 105
Goffman, Erving 197
Gramsci, Antonio 33, 40, 74, 133, 134, 224, 225

Hallac-ı Mansur 202
Halûk'un nesli 53
Haşim, Ahmet 13
Hegel 80, 88, 92, 93, 97, 99, 100, 108-110, 120, 127, 134, 143, 158, 167, 177, 188, 203, 210, 225, 228
Hegemonya 14, 40, 45, 57, 64, 68-70, 72, 74, 100, 102, 112, 117, 122, 130, 134, 140, 143, 164, 165, 193, 195, 198, 203, 204, 223
Heidegger, Martin 12, 89, 90, 94, 96, 105, 107, 114, 127, 138, 183, 208
Hınç, hınç ahlâkı 29, 193, 197
Hira-Olemp 96
Hisar, Abdülhak Şinasi 14, 18, 100
Horatius 91, 94
Horkheimer, Max 44, 58, 61, 78

İroni 78, 80
İslâmcılık 63, 102, 159, 175-182, 184, 185, 187, 227
İslâmcı ideoloji 178
İslâmi düşünce 175-177, 179-183, 185
İslâm tasavvufu 71, 202
İstanbul 12, 14, 15, 17-19, 44, 58, 97, 100, 147, 150-152, 177, 193, 225-227
İstanbûlin muhafazakârlık 14, 150, 152

James, William 172

Kanal İstanbul 18, 82, 100, 233
Kant 105, 115, 116, 120, 123, 208
Karakoç, Sezai 97, 114, 181
Karşı hegemonya 45
Kemalizm 20, 50, 62, 65, 67, 68, 86, 108, 148, 159, 160, 165, 232
(Kısakürek), Necip Fazıl 52, 53, 55, 56, 86, 102, 110, 114, 132, 138-145, 147-152, 158, 160-162, 169, 170, 181, 192, 229, 230, 232
Kısmi Batılılaşma 148, 185
Kierkegaard 78, 211
Kimlik 27, 32, 40, 48, 60, 70, 80, 87, 94, 101, 112, 113, 116, 156, 157, 167, 168, 182, 192, 193, 195-199, 201, 205, 207, 209, 212, 231
Kimlikçi düşünce 21, 26, 113, 157, 192, 195-198
Kimliğin şeyleşmesi 157, 197
Kimlik İslâmı 100, 175, 176, 178, 179, 187, 192, 195, 202
Klasik muhafazakârlık 13, 15, 101
Kuşeyri Risalesi 202
Küçükömer, İdris 46, 66, 67, 218, 219
Kültür endüstrisi 60, 61, 63, 64, 88, 98, 102
Kültürelcilik 21, 29, 39, 40, 45, 59, 129-131, 134, 157, 195
Kültürel farkçılık 212
Kültürel özcülük 157, 195
Kültürel sınıf 20, 55, 112, 115, 156, 157
Kültürel sol 30, 176
Kültürel emperyalizm 157
Kültürel farkın şeyleş(tiril)mesi 155, 156, 195
Kültürel mağduriyet, kültürel mağduriyetin ideolojik ayartıcılığı 20, 21, 94, 97, 110, 111, 113, 115, 117, 156, 160

Laclau, Ernesto 120, 199
Laclau, Ernesto&Mouffe, Chantal 40, 69, 70, 71, 112, 195, 198, 203
Lukacs, Georg 133, 157

Mağduriyet söylemi 21, 40-42, 45, 86, 94, 110, 112-114, 117, 156, 160
Mağduriyetin araçsallaştırılması 42
Manevi sermaye 43, 44
Mannheim, Karl 49, 50, 65, 67, 68
Mardin, Şerif 46, 62, 160, 219
Marx, Karl 31, 96, 99, 107, 134, 157, 192, 206, 217, 228
Meriç, Cemil 25-28, 46, 54, 77, 81, 83, 96, 101, 151, 181, 206, 207, 209, 218, 219
Merkez-çevre 40, 42, 46, 219
Meta fetişizmi 228
Metafizik özne 20, 21, 59, 60, 80, 81, 83, 86, 93, 94, 97, 108, 112, 195
Milliyetçilik 163-166, 168, 177
Miskin 16, 17, 77, 101, 227
Modernliğin kültürelleştirilmesi 95, 102, 103, 105, 107
Morss, Susan-Bucks 212

Negatif diyalektik 80, 113, 203, 204, 210
Nesil (tartışması) 12, 52, 53, 55, 56, 59, 157
Niceliğin egemenliği 63, 85, 88
Nietzsche, Friedrich 183

Özdeşleşme 18, 73, 120, 121, 139, 141, 156, 193, 199, 202-204
Özel, İsmet 46, 63, 72, 73, 93

Paternalizm 127, 128, 223
Platon 37, 38, 59, 79, 89-91, 122, 225
Poetik 85, 88-94, 107, 167
Polemos 12, 138
Pragmatizm 17, 62, 101, 128, 172, 184

Rasyonalizm 50, 170, 220, 221
Rekabetçi otoriterlik 20
Ressentment 29
Romantizm 31, 81, 104, 171, 177, 201
Romantik anti-kapitalizm 30

Safa, Peyami 13, 14, 20, 47, 49-53, 66, 68, 80, 87, 102, 114, 155, 161, 169, 208, 232, 233
Sahicilik jargonu 111, 113-115, 188, 206
Sahihlik 21, 104, 105, 107, 113, 114, 127, 157, 182, 206
Sağ popülizm 40, 41
Said, Edward 5, 58, 87, 88, 129-134, 140, 143, 156, 178, 196, 212
Sakarya 114, 150, 152, 155, 229
Sartre, Jean-Paul 115
Sartori, Giovanni 101
Scheler, Max 29, 197
Shayegan, Daryush 109, 145, 205-211
Sophokles 119, 122
Sosyal İslâm 176, 187
Sosyalist 36, 37, 42, 51, 66, 67, 70, 72-74, 96, 159, 181, 191, 234
Sosyalizm 37, 50, 65, 70, 72-74, 131, 159, 178, 180, 181, 185, 221, 232

Şarkiyatçılık 58, 88, 129, 130-134
Şeriat ve hakikat 181, 182
Şeriati, Ali 71, 187-189, 198, 212, 226
Şeyleşme 155-158, 160, 195, 197

Takva 96, 97, 103, 104, 108, 109
Tanpınar, Ahmet Hamdi 18, 25, 28, 29, 85, 87, 89, 93, 94, 97, 137, 145, 146, 148, 149, 151, 161, 170, 232, 233
Tarihsel blok 40, 45, 67, 68, 198
Tarkovski, Andrei 199, 203
Tasavvuf 15, 16, 63, 71, 78, 96, 101, 158, 162, 175, 176, 178, 179, 181, 182, 202, 205
Tekasür 63
Teknik akıl 58, 60, 63, 79
Tekno-logic 64, 146, 172
Thatcher, Margaret 121
Theatrum mundi 125-127
Tiran, tiranlaşma 59, 119, 121-123
Topçu, Nurettin 30, 63, 70-73, 79, 95, 96, 175-185, 202, 206
Toplulukçu gurur 20, 115
Tuğcu, Kemalettin 54, 55
Tunç, Mustafa Şekip 161, 169, 170, 172
Türk İnkılâbına Bakışlar 49

Türkiye metafiziği 12, 46, 64, 157
Türkiye'nin Ruhu 25, 26

Üsküdar-Beyoğlu 44, 53, 68

Wallerstein, Immanuel 57, 102, 145, 217, 230
Weber, Max 61, 78, 96, 98-100, 105, 163, 216, 217

Yapışkan gösterge 156
Yaralı bilinç 109, 110, 145, 205-208, 210
Yıkılma Sakın 46, 72, 73, 85
Yitik Cennet 97, 114

"Liberal muhafazakârlık, Türkiye'de kendi tarihi açısından mantıksal sonucuna ulaşarak, tekno-muhafazakârlık biçiminde, hegemonik bir form ve pratik olarak iyice olgunlaştı. Bir metafora başvurulursa, bu terimle, muhafazakârların araçsal rasyonellik ve kapitalizmle uzun erimli flörtünün evlilik aşamasına ulaştığını anlatmaya çalışıyorum. Bu durumda, çağdaş egemenlik ilişkileri açısından bakıldığında muhafazakârlığı halkın ve çevrenin ideolojisi biçiminde konumlandırmak yanıltıcı olmak bir yana, politik zekâya hakaret anlamına da gelir."

Türk muhafazakârlığı üzerine sistemli çalışmasıyla bilinen Fırat Mollaer, panoramik bir "durum raporu" çıkartıyor. Nurettin Topçu'yu, Cemil Meriç'i ve Oğuz Atay'ı yeniden okuyarak... Bir idol olarak Necip Fazıl'ı inceleyerek... "Şarkiyatçılık istismarı"ndan mağduriyete, "nesil" ideallerinden milliyetçilik tasarımlarına, ideolojik söylem haritasını tarayarak...

Ekonomi-teknoloji meselesiyle hesaplaşmak yerine modernlik eleştirisini Kültür'ün sırtına yıkan muhafazakârlığın, "maddi gelişmesinin bedelini poetik sefaletle ödediğini" düşünüyor Mollaer. Muhafazakârlığın günümüzdeki suretleri hakkında denemeler. ■

20.50₺
İletişim