



İSTANBUL MEDENİYET ÜNİVERSİTESİ
LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ
SİYASET BİLİMİ VE KAMU YÖNETİMİ ANABİLİM DALI

**MUHAFAZAKÂR DEVRİM ARAYIŞI: AK PARTİ'NİN 2013-
2023 ARASI KÜLTÜR POLİTİKALARININ SOSYO-
POLİTİK ANALİZİ**

Doktora Tezi

Hüseyin Etil

Ocak 2025



İSTANBUL MEDENİYET ÜNİVERSİTESİ
LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ
SİYASET BİLİMİ VE KAMU YÖNETİMİ ANABİLİM DALI

**MUHAFAZAKÂR DEVRİM ARAYIŞI: AK PARTİ'NİN 2013-
2023 ARASI KÜLTÜR POLİTİKALARININ SOSYO-
POLİTİK ANALİZİ**

Doktora Tezi

Hüseyin Etil

Danışman

Prof. Dr. Alim Yılmaz

Ocak 2025

TEZ JÜRİSİ ONAYI

Hüseyin Etil tarafından hazırlanan “Muhafazakâr Devrim Arayışı: Ak Parti’nin 2013-2023 Arası Kültür Politikalarının Sosyo-Politik Analizi" başlıklı bu Doktora Tezi, Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Anabilim Dalı’nda hazırlanmış ve jürimiz tarafından kabul edilmiştir.

JÜRİ ÜYELERİ

İMZA

Tez Danışmanı:

Prof. Dr. Alim Yılmaz

İstanbul Medeniyet Üniversitesi

Üyeler:

Prof. Dr. Bekir Berat Özipek

İstanbul Medipol Üniversitesi

Prof. Dr. Ahmet Nohutçu

İstanbul Medeniyet Üniversitesi

Dr. Öğr. Üy. İsmail Yaylacı

Marmara Üniversitesi

Dr. Öğr. Üy. Mesut Malik Yavuz

İstanbul Medeniyet Üniversitesi

Tez Savunma Tarihi: 29/ 01/ 2025

BEYANLAR

Yazım ve Kaynak Gösterme Kılavuzu Beyanı

Danışmanlığımda yazılan bu tezin APA yazım ve kaynak gösterme kılavuzunda belirtilen kurallara uygun olarak yapılandırıldığı ve bu kılavuzun metin içi kaynak gösterme standartlarının bu tezde tutarlı olarak uygulandığı tarafımdan incelenerek teyit edilmiştir.

İmza

Prof. Dr. Alim Yılmaz

Etik İlkelere Sadakat Beyanı

Hazırladığım bu tezin tamamen kendi çalışmam olduğunu, akademik ve etik kuralları gözeterek çalıştığımı ve her alıntıya kaynak gösterdiğimi beyan ederim.

İmza

Hüseyin Etil

ÖZET

Muhafazakâr Devrim Arayışı: AK Parti'nin 2013-2023 Yılları Arasındaki Kültür Politikalarının Sosyo-Politik Analizi

Etil, Hüseyin

Doktora Tezi, Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Anabilim Dalı

Danışman: Prof. Dr. Alim Yılmaz

Ocak 2025

Bu tezde “muhafazakâr devrim” kavramı ışığında Adalet ve Kalkınma Partisi’nin (AK Parti) 2013-2023 yılları arasındaki kültür politikaları incelenmiştir. İlk bölümde, Weimar döneminde, 1918-1933 yılları arasında gündeme gelen “muhafazakâr devrim” kavramının ortaya çıkış koşulları ve kavramın kendisi, tarihsel ve teorik içerimleri bağlamında incelenmiştir. Batılılaşma sürecine tepki olarak gelişen Alman muhafazakâr-milliyetçi entelektüellerin temel gerilimlerine (“kültür ve politika”; “cemaat ve cemiyet”; “tarih ve akıl” vs) ve bu durum karşısında geliştirdikleri (“Batılılaşma yerine Germenofilizm”, “parlamenterizm yerine güçlü devlet”, “piyasa ekonomisi yerine korporotizm”, “civilization yerine kultur”) alternatiflere dikkat çekilmiştir. İkinci bölümde, A. Gramsci’nin “hegemonya” kavramı ve Alain de Benoist’in “metapolitika” kavramı analiz edildi. Sonrasında ise iki eleştiri biçimi arasında ayrıma gidilerek “toplumsal eleştiri” ile “kültürel eleştiri” biçiminde adlandırılmıştır. Akabinde, muhafazakâr devrimci motiflerinin Cumhuriyet dönemi İslamcılığın ilk kuşak entelektüellerinin temel fikirlerinde karşımıza çıktığı ileri sürülmektedir. Muhafazakâr devrim, kültürel eleştiri ve metapolitika (“ruhsal ve entelektüel devrim”) kavramları aracılığıyla Nurettin Topçu’nun, Necip Fazıl Kısakürek’in ve Sezai Karakoç’un geliştirdikleri düşünceler değerlendirilmiştir. Son bölümde ise AK Parti’nin kültür politikaları analiz edilmiştir. Bu bölümde ilk olarak AK Parti dönemi “muhafazakâr demokrasi” ve “muhafazakâr devrimci” olmak üzere iki evreye ayrılmıştır. AK Parti’nin muhafazakâr demokrat politikalarının liberal, sol liberal entelektüel referanslara dayandığı, ancak ikinci dönemine ise muhafazakâr devrimci İslami entelektüellere dayandığı düşünülmektedir. Bu doğrultuda, AK Parti’nin 2013 sonrasına damgasını vuran kültür politikalarının metapolitik ve poetik hazırlanışının Cumhuriyet’in ilk nesil İslamcı kültürel hareketi tarafından sağlandığı ileri sürüldü. Akabinde politik alandaki büyük mücadelelerin basıncıyla AK Parti’nin “muhafazakâr demokrasi” (“Batıyla entegrasyon”, “temel hak ve özgürlükler”, “AB’ye uyum süreci”, “yerel ile evrenselin uyumu” ve “reformizm”) arayışını terk ederek “muhafazakâr devrim” arayışına (“anti-Batıcılık”, “yerli ve millilik”, “İslamofilizm”, “otantisite”, “bize özgü yolculuk”, “devrimci kuruculuk”) yöneldiği tespit edildi. Temel olarak tez, AK Parti’nin “entelektüel ve

manevi yenilenme” siyasetinin “muhafazakâr devrim” olarak kavramsallaştırılması teklif etmektedir.

Anahtar Kelimeler: Kulturkampf, Muhafazakâr Devrim, Hegemonya, Metapolitika, Kültürel Eleştiri, Sağdan Devrim.

ABSTRACT

In Pursuit of a Conservative Revolution: A Socio-Political Analysis of the AK Party's Cultural Policies between 2013-2023

Etil, Hüseyin

Phd Thesis, Department of Political Science and Public Administration

Thesis Advisor: Prof. Dr. Alim Yılmaz

January 2025

In this thesis, the cultural policies of the Justice and Development Party (AK Party) between 2013 and 2023 are examined in light of the concept of the "conservative revolution." The first chapter delves into the historical and theoretical implications of the "conservative revolution" concept, which emerged during the Weimar period between 1918 and 1933. It explores the conditions under which the concept arose and the core tensions faced by German conservative-nationalist intellectuals as a reaction to the process of Westernization ("culture and politics," "community and society," "history and reason," etc.). The chapter also highlights the alternatives they proposed ("Germanophilism instead of Westernization," "a strong state instead of parliamentarism," "corporatism instead of a market economy," "Kultur instead of civilization"). In the second chapter, the concepts of "hegemony" by A. Gramsci and "meta-politics" by Alain de Benoist are analyzed. Subsequently, a distinction is made between two forms of critique, termed as "social critique" and "cultural critique." It is then argued that the motifs of the conservative revolution are evident in the fundamental ideas of the first-generation intellectuals of Republican-era Islamism. The thoughts developed by Nurettin Topçu, Necip Fazıl Kısakürek, and Sezai Karakoç are evaluated through the lenses of conservative revolution, cultural critique, and meta-politics (a "spiritual and intellectual revolution"). The final chapter analyzes the cultural policies of the AK Party. This chapter first divides the AK Party era into two phases: "conservative democracy" and "conservative revolutionary." It is argued that while the AK Party's conservative democratic policies were based on liberal and left-liberal intellectual references, the second phase was grounded in conservative revolutionary Islamic intellectuals. It is posited that the meta-political and poetic preparation of the cultural policies that characterized the post-2013 AK Party era was provided by the first-generation Islamist cultural movement of the Republic. Subsequently, it is identified that, under the pressure of significant political struggles, the AK Party abandoned its pursuit of "conservative democracy" ("integration with the West," "fundamental rights and freedoms," "the EU harmonization process," "harmony between the local and the universal," and "reformism") and turned towards the pursuit of a "conservative revolution" ("anti-

Westernism," "localism and nationalism," "Islamophilism," "authenticity," "sonderweg", "revolutionary founding"). Fundamentally, the thesis proposes the conceptualization of the AK Party's politics of "intellectual and spiritual renewal" as a "conservative revolution."

Keywords: Kulturkampf, Conservative Revolution, Hegemony, Meta-Politics, Cultural Critique, Right-Wing Revolution.

ÖNSÖZ

Hakikati aramak hakikatin kendisinden her zaman için daha heyecan vericidir. Benim için dünyada olan biten hadiselerle yaklaşımda yeni bakış açıları bulmak, yeniden bakmayı öğrenmek, bakış açısını sürekli değiştirmek büyüleyici bir deneyimdir. “Merak” ve “hayret” duygusu olguların kesin temsilinden daha önemlidir. Lisans eğitiminin genel formasyonunun ardından devam edilen yüksek lisans ve doktora süreçleri merak duygumuzu sistematik bir disiplin içinde tatmin ettiğimiz süreçlerdir. Bu süreçlerde gerçekleştirdiğimiz çalışmalar olguların yeniden düzenlendiği, yeni olguların peşine düşüldüğü, tanıdık olan dünyanın tanıdık olmaktan çıktığı ve zihinsel olarak yeniden temellük edildiği, fenomenlerin yeni kavramlar altında analiz edildiği zihinsel şekillenme süreçleridir. Bu süreç benim için de benzer şekilde gerçekleşti. En çok merak ettiğim (aslında herkesin de en çok kafasını meşgul eden) bir konunun, sadece benim için değil, çok daha geniş bir kamuoyu açısından da büyük bir muamma olduğunu düşündüğüm, bir yandan öznesi, diğer yandan nesnesi olduğumuz, ama her hâlükârda yakinen tanıklık ettiğimiz bir dönem ve bu dönemin siyasal, entelektüel, estetik fenomenleri üzerine bir çalışma yürüttüm. İnsan hayatında “muamma”nın patladığı dönemler vardır. Önceki gerçekliğin gerçeklik olmaktan çıktığı dönemler “muamma”nın tüm şiddetiyle patladığı evrelere işaret eder. İçinde yer aldığımız çağımız ve ülkemiz sanırım pek çoğumuz için tam bir “muamma”dır. Ancak yine de araştırmamın salt bir merakın ötesine geçen kendi içinde belli başlı angajmanlara sahip olan bir boyutu olduğunu da önsözde not etmek isterim. Ne de olsa angajmansız merak yönsüz, meraksız angajman ise tatsızdır. Objektif değerlendirmeler ile partizan değerlendirmeler arasındaki gerilimden hiçbirimiz kurtulamayız. Aşırı nesnellik öznel gücün kaybına yol açar. Aşırı öznellik ise dünyanın gidişatına dair ayık cümleler kurmayı engeller. Angajman konusunda kişisel bir durumdan da söz etmek gerekli olabilir. Köylü toplumunun döngüsel ritmi içinde zaman ve mekân idraki şekillenmiş biri olan bana, modern şehrin ilerlemeci zaman anlayışının hâkimiyet çağında geri dönüş imkânlarının soruşturulması daima cazip gelmiştir. Sosyal a priorisi döngüsellik olan bir öznenin, ileriye dönük dönüşümlerden ziyade gözü ve kalbi daima eve dönüşlere duyarlı birinin büyük *dönüşlere* dair merak ve angajmana sahip olması çok da şaşırtıcı olmasa gerek. Çağdaş bütün değerlerin yeniden bir değerlendirmeye tabi tutulması, elden elekten geçirilmesi gerektiği en iyimser olanlar için bile açık bir gerçekliktir. Geleneksel değerlerin ve normların çöküşünden sonra herkes kendi kültüründen sorumlu olmalıdır. Tarihin bu döneminde sıkışmış bir ruh hali içinde ben de eski yerleri, tanıdık olanı, dünün dünyasını ve istikrarı arıyorum. Tam olarak ne “ben” ne de “biz” olabildiğimiz bir dönemde insanın bunları

araması, özlemesi de anlaşılır sanırım. Açık yüreklilikle belirtmeliyim ki her şeyin önceden belli olduğu dönemlerin hasreti içindeyim. Özün varoluştan önce geldiği dönemleri özlediğimi itaraf edeyim. Kimileri anlaşılabilir bir biçimde özgürlük ve bireyselliği övmektedirler. Ben ise belirlenmiş standartlara, bütüne, sadakete ihtiyaç duyan nesillere atıfta bulunmak istiyorum. Kısacık ömrümde dün ile yarın arasındaki büyük çelişkiyi günbegün deneyimledim. Geçişlere ve çöküşlere tanıklık eden herkes için bunlar aynı zamanda savaşılmaması gereken şeylerdir de. Olayların kabuğunu gerçek çekirdeğinden ayırmak her zaman için zordur. Görünüştaki siyasal çalkantılar özdeki büyük yıkımlarla kıyaslandığında arızı, geçici ve önlenemez görünür. Siyasal kaosun göreceli yıkımı çağdaş zamanın neden olduğu mutlak yıkımlarla karşılaştırılabilir değildir. Ruh ve zihin dünyamızda ortaya çıkan varoluşsal krizin ise telafisi çok gibidir. Geçmişin gölgesi ve geleceğin tüm tekensizlikleri içinde yolunu şaşırmış olanlar için öfke ve özlem dolu bir dünya gerçekliği vardı. Dünün güvenli dünyası arkada kalmıştı, yarın ki dünya da artık herhangi bir şekilde güven telkin etmiyordu. Büyük yıkımlar ortasında insanda hakiki özlemler gelişiyor. Bu hakiki özlemlerin tehlikelere mi yoksa güvenli bir dünyaya mı açılacağını henüz bilmiyoruz. Çağdaş koşullar altında bu özlemler nasıl tatmin edilebileceğini ciddi bir meseledir. Bir de ülkemizde, çoklu olasılıkların melankolik dünyasında ruhumuz, irademiz ve hayatımız felce uğramıştı. Önceleri dünyayı dönüştürmek için dönüşmüştüm, şimdilerde ise dünyayı dönüştürmemek için dönüşüyorum. Gürültü mü yoksa sessizlik mi talep ediyorum, bir türlü karar veremiyorum. Hem öğlen vakitlerini seviyorum, hem de gökgürültülü yağmurları. Bu çağda insan ruhu her şeye bir yandan fırtına gibi “hayır” demek istiyor, diğer yandan açık bir gökyüzü gibi “evet” demeye meyleniyor. İnsanın kendi sabahı ve kendi günü geride kalmışsa şiddetli fırtınalar gibi günleri kasıp kavurmak istediğini de tahmin etmek zor değildir. Bu ruh hali şununla sonuçlanıyordu: Büyük sakinliğe ulaşmak için büyük bir gürültü koparmak gerekiyordu. Gençliğimde “tevekkül” zayıflık, pasifizm, boyun eğiş olarak algıyordum. Şimdi ise tevekkülün insana bahşedilen en büyük güç olduğunu fark ediyorum. “İsyen” tevekkülün karşıtı değildi, sessizlikte gürültünün karşıtı olmadığı gibi. Tevekkül bir irade zayıflığı değil, iradenin en keskin en saf en yoğun haliydi. “Tevekkül”, pasifizm değil hakiki eylemdi, gerçek bir dirençti. Otantisitenin direncini anlamaya çalışmak önemli hale geldi. Tıpkı sonraki yıllarda, ortadan kaybolması pek de mümkün olmayan aydınlanmacı, ilerlemeci direnci ve birikimi anlamaya çalışmanın önemli olacağı gibi. Bu iki direncin Türkiye’nin kaderini nasıl şekillendireceği konusu herkes için muamma olmayı sürdürecektir.

Bu tezin yazım sürecinde desteklerini esirgemeyen ve yabancı kaynaklara ulaşmamı sağlayan Burak Arlı'ya, Eren Yeşilyurt'a ve İbrahim Oruçoğlu'na sonsuz teşekkürlerimi sunuyorum. Onların yardımları olmasaydı çok zorlanırdım. Tezimi okumak gibi can sıkıcı bir işe katlanan ve kıymetli öneri, eleştiri ve katkılarını benimle paylaşan değerli hocalarım Alim Arlı'ya, İshak Arslan'a, Ömer Çaha'ya ve ağabeyim Murat Pay'a müteşekkirim. Kıymetli hocam Gökhan Çetinsaya'nın tez süreci boyunca yapmış olduğu katkılarına ve cesaretlendirici teşviklerine çok şey borçluyum. Her sohbetinde ve konuşmasında kendisinden çok şey öğrendiğim, özel bir zihne ve değerli bir birikime sahip kıymetli hocam Ahmet Okumuş'u anmasam olmazdı. Hayatımda özel bir yeri olan ve rastlantıları yazgıya çeviren değerli ağabeyim Faruk Deniz'e ise borcumu ödeyemem. Varolsun. Hem doktora sürecinde hem de tez yazım sürecinde benden liberal hoşgörüsünü ve yönlendirici katkılarını benden esirgemeyen değerli hocam Alim Yılmaz'a da ne kadar teşekkür etsem kifayetsiz kalır.

Doktoraya başladığım dönem aynı zamanda kızımın doğum dönemi idi. İki süreçte bütün sancıları, zorlukları, heyecanları ve sevinçleriyle paralel ilerledi. Bu süreçte eşim de, ben de büyük şehrin zorluklarını ve hayatın güzelliklerini birlikte yaşadık. Kelimenin tam anlamıyla “göğüs gerdik”. İnsanın bir göğse sahip olması çok güzel bir şey. Hayatın bütün zorluklarına rağmen direnme ve dayanma gücümüz olduğuna şükrediyorum. Eşim Mine Çaha Etil'in destekleri olmasaydı, bu tez gerçekten mümkün olmazdı. En çok da kendisine ve kızıma teşekkürlerimi iletiyorum. Minnetlarım...

Hüseyin Etil

Fatih, Mart 2025.

İçindekiler

ÖZET	iii
ABSTRACT.....	v
ÖNSÖZ.....	vii
İçindekiler	x
I. BÖLÜM: GİRİŞ.....	1
1.1. Sunuş	1
1.2. Araştırmanın Konusu, Önemi ve Kapsamı.....	5
1.3. Araştırmanın Metodolojisi	7
1.4. Araştırmanın Planı.....	10
II. BÖLÜM: MUHAFAZAKÂR DEVRİMİN TEORİK VE POLİTİK KÖKENLERİ	16
2.1. Almanya’da Muhafazakâr Devrim.....	16
2.1.1. Hümanist Entelijansiyadan Milliyetçi-Muhafazakâr Entelijansiyaya	29
2.1.2. Batılılaşmadan Çıkış Yolu Olarak “Muhafazakâr Devrim”	44
2.1.3. Weimar Kültürünün Trajedisi.....	67
III: BÖLÜM: AK PARTİ’NİN MUHAFAZAKÂR DEVRİM ARAYIŞININ METAPOLİTİK KÖKENLERİ	83
3.1. Antonio Gramsci’nin Hegemonya Teorisi ve Kültür Devrimi	83
3.2. Sağ Kanat Gramsciyanizm: Metapolitika.....	90
3.3. Toplumsal Eleştiri versus Kültürel Eleştiri	99
3.4. Muhafazakâr Devrimci Kültürel Eleştiri	128
3.5. Kemalist Kültür Devrimi: Batıcı Kültürel İktidarın Kuruluşu	138
3.6. İslamcı Entelijansiya’nın Metapolitik Devrimi	160
3.6.1 Necip Fazıl’ın Kısakürek’in Kopernik Devrimi	166
3.6.2 Nurettin Topçu’nun Metafizik İsyanı.....	186
3.6.3. Sezai Karakoç’un Diriliş Fikri	208
3.7. Muhafazakâr Devrimci İslamcılığın Politik Ontolojisi	233
IV. BÖLÜM: AK PARTİ’NİN MUHAFAZAKÂR DEVRİM ARAYIŞI	247
4.1. AK Parti’nin Muhafazakâr Demokrat Dönemi.....	247
4.1.1. Muhafazakâr Demokrasi Düşüncesi.....	257
4.1.2. AK Parti’nin Entelektüel İttifakları	287
4.1.3. Weimar Momenti’nin Sonu	295
4.2. AK Parti’nin Muhafazakâr Devrimci Dönemi	306
4.2.1. Soldan Kültür Devrimi: Gezi Direnişi.....	318
4.2.2. Sağdan Kültür Devrimi: “Olduğun Kişiye Dönüş”	342
4.2.2.1. Muhafazakâr Devrimin “Yeni Türkiye”si	343
4.2.2.2. “Kültürel Eleştiri”den “Kültürel İktidar”a.....	366

4.2.3. Kültürel İktidarın Yeniden Kurulma Çabaları.....	380
4.2.3.1. Kültür ve Sanatta Muhafazakâr Devrim	383
4.2.3.2. Dil’de Muhafazakâr Devrim	389
4.2.3.3. Eğitim’de Muhafazakâr Devrim	392
4.2.3.4. Mimari’de Muhafazakâr Devrim.....	395
4.2.3.5. Tarih ve Coğrafya Tasavvurunda Muhafazakâr Devrim.....	400
4.2.4. Muhafazakâr Devrim ve Kültürel Devletin İnşası	403
SONUÇ:.....	406
KAYNAKÇA:	417
ÖZGEÇMİŞ	433

I. BÖLÜM: GİRİŞ

1.1. Sunuş

“Kültür ve politika”, “kültür ve iktidar” arasındaki ilişkiler çoğu kez bir tedirginlik ifadesi olarak yorumlanmakla birlikte “kültür politikaları” ifadesi 1960’lı yıllardan itibaren UNESCO gibi uluslararası kurumlarda yer edinmeye başlamıştır. Refah devletlerinin kültüre kurumsal bir yer vermesiyle birlikte kültür ve politika arasında yakın ilişkiler incelenmeye, analiz edilmeye ve değerlendirilmeye başlanmıştır. “Kültür” bu sayede 1950’lerin ekonomik kalkınma, modernleşme teorilerinden sonra 1970’li yılların “cultural turn” iklimi içinde giderek öne çıkan bir kavram haline gelmiştir. 68’in kültür temelli öğrenci isyanları da dikkate alındığında kültür politikaları kavramının siyasetin kültürleşmesi süreciyle birlikte giderek geniş bir yer kapladığı bilinmektedir. Tez açısından “kültür politikaları” terki bindeki hem kültür hem politika kavramlarından neyi kastedildiğini kısaca belirtmek gerekmektedir. 19. yüzyıldan günümüze “kültür” kavramı temelde iki başlıca kullanıma sahip olmuştur; “yüksek sanat ve edebiyat” anlamında kültür ve “yaşam tarzı ve kimlik” anlamında kültür. Tez boyunca kültürün yalnızca bir anlamı dikkate alınmayacak, hem yüksek estetik anlamında kullanılan kültürü hem de antropolojik kültürü içine alacak şekilde geniş bir biçimde kullanılacaktır. Politika kavramı da siyaset bilimi ve kamu yönetimi literatüründe hem farklı toplulukların birbirleri arasındaki çekişmelere odaklanan anlamıyla kullanılmakta, hem de resmi kamu otoritelerinin eylem ve işlemlerine atıfla “idare” anlamında kullanılmaktadır. Tez boyunca politika kavramı da her iki anlamda ele alınacak ve hem “siyasal olan” a hem “idari faaliyetlere” dikkat kesilinecektir. Antropolojik ve yüksek edebiyat ve estetik ile politika ve idare kavramları birbirinden analitik olarak ayırmanın yanlış olduğunu, aksine etkileşim içerisinde ele alınmaları gerekmektedir. Tezin merkezi kavramlarından biri olan A. Gramsci’nin “hegemonya” kavramı farklı alanları birlikte düşünmenin imkânlarına sahip olduğu için kullanılacaktır.

Osmanlı-Türk modernleşme sürecindeki karşımıza çıkan “kültür” ve “iktidar” arasındaki ilişkiye iki farklı bakış açısı geliştirilmiştir. Bunlardan ilki iktidar mücadelelerinin kültürel mücadelesine tercüme edildiği, farklı gruplar arasındaki iktidarı ele geçirme mücadeleleri içinde “Batıcılık” ve “İslamcılık” gibi kültürel konumların olduğu görüşüdür. Buna göre iktidar mücadelesindeki aktörler siyasal meşruiyeti elde etmek adına ve bilhassa ekonomik

gerileme dönemlerinde kültürel değerlendirmeleri propaganda malzemesine dönüştürmektedirler. Bu görüşe karşı çıkan ve bizim de katıldığımız ikinci yaklaşım ise kültürel mücadelenin iktidar mücadelesini biçimlendirdiğini ileri sürmektedir. Buna göre “kültür” ve “politika” arasındaki içsel bağ Türk modernleşme sürecinin baskın motifidir. “Kültürel mücadele”, “kültür savaşı” meselesi başlangıcından günümüze Osmanlı-Türk modernleşmesinin leitmotifiydi. Modernleşme sürecinin ilk aşamalarından itibaren oluşan laik ve muhafazakâr iki blok arasındaki mücadele daima önem arz etmiştir. Hatta denilebilir ki Tanzimat’tan Cumhuriyet’e uzanan politikalar esasen kültür politikalarıdır. Çünkü tartışmalar gelip eğitim sorununda düğümlenir. III. Selim ve II. Mahmut dönemlerinde başlayan Batılılaşma politikalarının özünü kültürel politikalar oluşturur. Tanzimat dönemi Batı’ya dönük kültür politikalarının başlangıcı ise Cumhuriyet dönemi, Tanzimat devrimcilerinin kültürel değişim programını radikal bir veçheye kavuşturulmasıdır. Bu itibarla modernleşme sürecinin temel tezatlarını anlamının anahtar yolu kültür politikalarına odaklanmaktan geçmektedir. Çünkü ülkemizde hali hazırda hem yaşam tarzı anlamında kültürel mücadele hem de edebiyat ve sanat anlamıyla kültürel mücadele siyasal alanı belirlemeye devam etmektedir. “Siyasal olan”ın muhtevasını nelerin doldurduğu konusundaki tartışmalar olmakla birlikte bu çalışma, muhafazakârlar ile modernler arasında bir kültürel değerler planında devam eden mücadeleyi anlamlandırmaya çabalamaktadır. Kültür politikalarını kültür eksenli bloklaşmanın bir yansıması olarak değerlendirecektir.

Genel olarak bakıldığında yüzyıllık Cumhuriyet tecrübesi içinde ilk ve son on yıllık süreçler birbirine alternatif iki derli toplu, programatik, kavramsal temelleri olan, farklı ilkelerden beslenen iki farklı kültür politikasına sahiptir. Bu iki dönem dışında kalan evrelerde devlet politikası haline gelmiş bir “kültür politikası”ndan bile bahsebilemez. Diğer dönemlerde ekonomi-politik tartışmalar daha baskın iken bu dönemlere açık bir şekilde kültür paradigması damgasını vurmuştur. Kültür paradigmasından veyahut kültürel stratejiden kast edilen temel fikir şudur: Tarihi ilerletmenin yolu kültürel müdahaleden geçtiği görüşüdür. Toplumsal, sınıfsal, ekonomik ve politik kertelere müdahaleden ziyade kültürel-ideolojik düzleme yapılacak devrimci müdahalelerde tarihin itici gücünü görmektir. Her iki dönemde de ekonomik kalkınma ve politik iktidar talepleri yerine kültürel iktidar tartışmalarının patladığını ve kültür politikalarına yoğunlaştığını görülmektedir. İki büyük devrimci ve kurucu döneme damgasını “kültür politikaları” vurmuş, kültürel devrim perspektifi toplumsal ve siyasal devrim perspektiflerinin önüne geçmiştir. Kültürel Bolşevizm olarak adlandırılacak ilk kurucu dönemde geleneğin tasfiyesi amaçlanmışken, muhafazakâr devrimci olarak

adlandırılacak ikinci kurucu dönem olan son on yıllık süreçte de geleneğin yeniden dirilişi amaçlanmıştır. Birleştirici unsur olarak dinin yerine kültürün ikame edildiği ilk kurucu dönemin aksine ikinci kurucu dönem dini yeniden kültürün meta-referans çerçevesi olarak tanımlamaya çalışmıştır. Sosyal bilim alanında devrimler ve karşı-devrimler literatürüne her zaman bir ilgi olmuştur. Dini uyanışlar genel olarak karşı-devrimci literatürün konusunu oluşturmuşlardır. Benzer bir diyalektiğin Cumhuriyet dönemi kültür politikaları açısından da geçerli olduğunu ileri sürmek olasıdır. Cumhuriyet dönemi kültür politikalarının radikalizmi, kültür devrimlerine karşı çıkan hareketlerin de radikalleşmesine yol açmıştır. Kültür bolşevizminin yol açtığı tahribatın derinliği bu dönemin İslamcı entelektüellerini yeniden diriliş programlarına sevk etmiştir. Devrim öncesi duruma dönmek için eskinin restorasyonu yerine kurucu, iradeci imgelerle düşünmeye başladılar. Muhafazakâr devrim ve kültürel eleştiri bu bağlamda ortaya çıktı. “Kültürel eleştiri”nin odak noktası Batılılaşma politikalarıydı. Batılılaşma sürecini kayıplar, yenilgiler, gerileme ve çöküş süreci olarak eleştirdi. “Muhafazakâr devrim” ve “kültürel eleştiri” Batılılaşmadan çıkış için en uygun stratejiye işaret etmektedir. Kültürel eleştiri kendisini bir bakıma Batılılaşmadan kurtuluş yolu olarak formüle etti. Muhafazakâr devrim, geleneklere vurgu yapan, siyasal ve toplumsal meselelerde kıdem ve tecrübenin altını çizen, yeniliklere intibak etmeyi salık veren, anti-teorik ve pragmatist muhafazakârlık anlayışından bir kopmayı ifade etmektedir. Cumhuriyet’in devrimci programına cepheden karşı çıkarak alternatif bir toplumsal, siyasal ve ideolojik tasavvur geliştiren İslamcılığı “muhafazakâr devrimci” bir hareket olarak okunması gerektiği ileri sürülmektedir. Muhafazakâr devrimciliğin temelinde geleneğin muhafaza edilmesinden ziyade geleceği inşa yönelimine sahip olmasıdır. Modernleşme ve Batılılaşma sürecinin neden aldığı yıkımlar karşısında “yeniden diriliş” hareketi olarak değerlendirilmelidir. Modernliğin yıkıcı etkilerini estetikleştiren melankolik yaklaşımların ötesinde muhafazakâr devrimcilik bize ait olanın, kültürün ve geleneğin yeniden doğuşu, geleneğin içinde saklı evrenel hakikatlerin yeni koşullar altında yeniden kuruluşudur. Kartezyen aklın, ilerlemeci yaklaşımın ve aydınlanmacı anlayışın parçaladığı din ve dünya, beden ve ruh, akıl ve duygu evrenlerinin yeniden bütünleştiği bir gelecek tasavvurudur. Bu gelecek tasavvuru karşımıza, modernleşmenin evrensel ve soyut formülasyonları karşısında yıkıma ve kendine yabancılaşan yerel ve kültürel asabiyyeye yaslanarak yeniden gençleşme ve büyük bir diriliş hareketi biçiminde çıkar. İlerici, çağdaş, modernist kültürel devrimlerle kendi köklerine yabancılaşan bir halkın yeni bir gelecek tasavvuru geliştirmesi ve köklere dönerek yeniden çiçek açmasıdır. Kemalist kültür politikalarının yeni bir insan yaratmaya odaklanan yaklaşımına karşın AK Parti “kadim kültür”ün, “milli kültür”ün, “medeniyet”in

ihyasına odaklanan bir kültür politikası izlemiştir. AK Parti'nin kültür politikası ne ulusalcıların "ulusal kültür" paradigmasına, ne liberal-batıcı aydınların "hümanist-evrensel kültürü"ne, ne Atatürkçülerin "çağdaş kültür"üne, ne de sosyalistlerin "sosyalist kültür" paradigmasına dayanmaktadır. Tüm bunların ötesinde AK Parti medeniyetçi bir söyleme yasladığı "yerli ve milli kültür" paradigmasını öne sürecektir. Bu yaklaşım batıcı kültürel öze tanımlanan çağdaş uygarlık amacına matuf kültür politikaların plastisizmine karşı bin yıllık ruhun diriltilmesine ayarlanmış kültürel otantisite talebini dile getirir. İhyacı bir stratejiye dayanan muhafazakâr devrimci irade Kemalizmin radikal kültürel devriminin yıktığını yeniden ihya etmeye odaklanmıştır. AK Parti'nin kültür politikaları geleneğin yeniden ihyasına (geleneğin soylulaştırılması) ve geleceğin inşasına (yeni biçimlerin yaratılması) dayanmaktadır. Klasik muhafazakârlık gelecek korkusuyken, muhafazakâr devrimcilik geleceği fethetme arzusudur. Geçmişin ihyasına dönük siyaset güncelden uzaklaşmak, bugünden vazgeçmek, geçmişe kaçmak anlamına gelmemektedir. Günün çağdaş koşulları içinde parçalanan kimlikleri gelecekte yeniden kurmaya matuftur. Kültürel ve siyasal çaresizlik karşısında nostaljik ve sinik stratejiler geliştirmek yerine kendi ebedi hakikatlerinden ilham alarak geleceğin devrimci yeniden kurulmasını amaç edinir.

Bu tezin temel araştırması sorusu şudur: Ak Parti'nin muhafazakâr bir kültürel hegemonya arayışı var mıdır ve eğer varsa bu ne ölçüde bir muhafazakâr devrim arayışı olarak görülebilir? Tez, AK Parti'nin muhafazakâr kültürel hegemonya arayışının bir muhafazakâr devrim arayışı olduğunu iddia etmektedir. 2010'lu yılların başından itibaren içine girdiği devrimci dönemi yeniden kuruluş dönemi olarak değerlendirmek ve bu dönemin genel tutumunun "muhafazakâr devrimci tutum" olarak adlandırmakta ve bu tutumun analizini yapmaya çalışmaktadır. AK Parti, siyasal, toplumsal ve ideolojik alanı yapısal olarak yeniden kurmak isteyen kolektif bir özne konumuna sahiptir. Bu döneme damgasını vuran AK Parti'nin hem genel anlamda söylemleri hem de özel olarak kültür politikaları yabancılaşmış, köklerinden koparılmış bir topluma otantik olana, tarihsel tekilliğe dönerek yeniden bir diriliş vaat etmiştir. Bu dönem AK Parti'nin aydınlanmacı idealler yerine köklere yönelerek kültürel çiçeklenme arayışı dönemidir. AK Parti döneminin bir bütün olarak analiz edilmesinden ziyade birbirinden kategorik olarak ayrılacak iki farklı dönem olarak değerlendirilmektedir. AK Parti ilk dönemde kültürel demokrasi anlayışına uygun bir şekilde davranmakla birlikte ikinci döneminde gündeme gelen yerli ve milli kültür politikaları muhafazakâr devrimci kültürel çiçeklenme arayışından başka bir şey olmadığı tezin temel savıdır.

1.2. Araştırmanın Konusu, Önemi ve Kapsamı

Günümüz dünyasında çöküş ve çözülüş içinde olduğu düşünülen dünyaya karşı yeniden doğuş çağrıları yükselmektedir. Çökmekte olan dünyaya karşı başlayan “düzene dönüş” çağrıları “sağdan devrimler” çağı olarak adlandırılabilir. Politik düşünceden sanata, edebiyattan müziğe dünyanın her yerinde “muhafazakâr ruh” galebe çalmaktadır. Siyaset bilimi literatüründe “post-liberalizm”, “post-muhafazakârlık”, “yeni sağ”, “aşırı sağ”, “popülizm”, “rekabetçi otoriterlik” gibi kavram ve kategoriler çağdaş araştırma gündemlerini belirlemektedir. Post-liberal olarak değerlendirilebilecek bir çağda muhafazakâr devrimci fikirler dünyanın üzerinde hayalet gibi dolanmaktadır. İkinci Dünya Savaşı’ndan sonra liberal ve çoğulcu sistemle uzlaşarak dönüşen milliyetçi, sosyalist ve muhafazakâr hareketler yeni biçimler almıştı. “Aşırı sağ”, “faşizm”, “proto-faşizm” ya da “popülizm” gibi adlandırmalarda işaret edilmeye çalışılan olgu, felsefi temellerini I. Kant’ta bulan politik kültürün (“birey”, “temel hak ve özgürlükler”, “müzakere”, “reformizm”, “aydınlanma” vs) dağılmasının sonucunda ortaya çıkan Schmittyen (“benlik”, “egemenlik”, “kutuplaşma”, “devrim”, “irrasyonalizm” vs) siyaset tarzıdır. Buna göre İkinci Dünya Savaşı sonrasında liberalizmle muhafazakârlık arasında kurulan siyasal ve stratejik birliğin (tarihsel blok) son otuz yılda dağıldığı, özellikle de soğuk savaşın sona ermesinden sonra muhafazakârlığın kendisini anti-liberal bir temelde yeniden formüle ettiği görülmektedir. “Muhafazakâr demokrasi” akımı, faşizm sonrası dönemde gerek Batı Avrupa’da gerekse de modernleşmekte olan ülkelerde yeni bir düzenin yaratılmasında etkin roller üstlenmişti. Bu evrede, “muhafazakâr demokrat” bir kimliğin inşasıyla sağ partiler merkeze çekilmiş ve parlamenter demokratik bir düzen kurulmuştu. İkinci Dünya Savaşı öncesi devrimci konumlar terk edilerek demokratik, parlamenter, çoğulcu düzenlerle bütünleşme süreçleri yaşanmıştır. Liberal muhafazakârlık “egemen iktidar” düşüncesi yerine “evrensel hak ve özgürlükler” düşüncesini ön plana çıkarmıştı. “Muhafazakâr demokrat” ya da “liberal muhafazakârlık” gibi kendisini merkezde konumlandıran siyasal fikir ve hareketlerin gerilediği atmosferde bu hareketlerin aldığı biçimler günümüzün merak konusudur. Merkez sağ siyasetin gerilediği yeni koşullarda, eş deyişle liberalizmden sonra muhafazakârlık hangi biçimlere büründüğü sorusu günümüzün en önemli araştırma gündemidir. Pek çokları tarafından “bildiğimiz dünyanın sonu”, “belirsizlik çağı” olarak adlandırılan içinden geçtiğimiz dönem için tarihçiler genel olarak “fetret” kavramını kullanmaktadırlar. Buna göre uzun süreli bir fethet dönemi olacağı öngörülmektedir. A. Gramsci’nin “hegemonya bunalımı”nı anlatırken kullandığı kavram “interregnum”du. Hegemonya bunalımı olan fethet dönemleri, kitlelerin geleneksel

ideolojilerden koptukları ve artık eskiden inandıkları şeylere inanmadıkları dönemlere tekabül eder. Kriz, eskinin ölmekte olduğu yeninin doğmadığı gerçeği olarak formülize edilmiştir. Bu itibarla politika alandaki mücadele, fetret döneminin soldan devrimlerle mi sonlanacağı yoksa sağdan devrimlerle mi sonlanacağı sorusunda düğümlenmektedir. Bugün yaşanan olaylar belirli bir çağı tamamlamamakta, yeni bir çağın habercisi belirleyici “karar yılları”na girilmektedir. Bu itibarla, Gramsci’nin hegemonya kavramı tez için, politik ideolojiler alanı ile kültürel alanı, başka bir deyişle siyasal liderlik ile kültürel liderlik arasındaki içsel bağları kurmak için stratejik önemdedir.

Bugüne kadar hem kültür politikalarıyla ilgili hem de AK Parti tartışmalarıyla ilgili pek çok yaklaşım geliştirildi. AK Parti kuruluşundan günümüze kadar farklı ideolojik, teorik ve metodolojik yaklaşımlarla analiz edilmeye çalışılmıştır. “Karşı-devrim”, “neo-liberalizm”, “liberal devrim”, “neo-patrimonyalizm”, “neo-ittahatçılık” gibi AK Parti’nin yirmi yılı aşan iktidarı boyunca ortaya atılan normatif yükü fazla kavramlar ortaya atılmıştır. Ancak bu analizlerde AK Parti’nin kurucu rolü hakkıyla kavramsallaştırılamamıştır. Tezin bir önemi AK Parti’nin kültür politikalarına yaslanarak “AK Parti’nin Muhafazakâr Devrimi”ni anlatmaya çalışmasıdır. Son onbeş yılda siyaset bilimi literatüründe “neo-liberalizm” kavramının yerini giderek “popülizm” kavramsallaştırması almıştır. Bu tezin önemi ne “neo-liberalizm” gibi ekonomik indirgemeci kavramsal çerçeveye yaslanması, ne de “popülizm” gibi politik indirgemelere düşmeden daha özgün bir kavramsallaştırmaya gitmesidir. “Sağ popülizme” odaklanan araştırmaların temel kusuru, sağ partilerin hem entelektüel arka planlarına dikkat kesilmemeleri, hem de sağ partilerin yaratıcılıktan uzak kısır ve reaktif aktörler olarak değerlendirilmeleridir. Karşı karşıya olunan olgu ne salt olarak pragmatist popülist iktidar stratejilerinden ibarettir, ne de hiçbir entelektüel, fikri içeriği olmayan karizmatik liderliklere dayanmaktadır. AK Parti’nin kültür politikalarında muhafazakâr devrimci referanslar gerek piyasa mantığından gerekse de merkez sağ geleneklerden belirgin bir şekilde farklılaşmaktadır. Ekonomik indirgemeci ve şabloncu yaklaşımlar kültürel devrimlerin sembolik mantığını anlamaktan uzaktırlar. Bu açıdan AK Parti’nin merkez sağ kategorisine sığmayan niteliklerini kavrayamamaktadırlar. Popülizme ve popülist iktidar stratejilerine odaklanan çalışmaların bir yansıması olarak kültür politikaları da “popülist reaksiyoner strateji” olarak görülmektedir. AK Parti’nin kültür politikalarını bir önceki yüzyılın muhafazakâr-dindar kültür hareketleriyle irtibatlarının kurulmaya çalışılmasının anlamı burada gizlidir. AK Parti’nin kültür politikalarında popülist ve reaksiyoner nitelikler tespit edilebilir ancak temeldeki kaygı ve fikirlere bakıldığında popülist ve reaksiyoner

olmaktan uzak temel fikirlere dayalı kurucu bir stratejinin geçerli olduğu görülebilir. Bu kültürel iktidar stratejisinin restorasyonculuğundan ve reaksiyonerliğinden ziyade yeniden kuruluşçuluğu baskındır. Sinik bir strateji değil, aksine eylemcidir. Büyük eyleme olan tutkusu onu, yıkıntılar ortasında kendisini tanımlayan modern zamanların yaygın gelenekçi öznesi olan melankolik tipten ayırır. Kimliğin kurucu unsuru biçimine sokulan “salt tepkisellik”, AK Parti’nin kültür politikalarının özünü yakalamaktan uzaktır. Anti-entelektüelizme yaslanmış bir popülist strateji analizi AK Parti’nin kültürel hedeflerini kavramanın uzağına düşmektedir. Muhafazakâr devrimci hareketler gelenek ile devrim arasındaki eski anlayışın antogonizmasını yaratıcı bir gerilime dönüştürür. Bu gerilimde yaratıcı bir tahayyülün imkânlarını yoklamak isterler. Yeni iktidarın biçimlenmesinde muhafazakâr devrimci imge, tasarı ve kurguları işe koşmak niyetindedir. Bu tez sağ hareketlerin “yaratıcı”, “devrimci”, “entelektüel” olduğu dönemlere odaklanmayı amaçlamaktadır. Bu nedenle odaklanılacak olan kültür politikalarının arkasında yatan fikirlere bakıldığında reaksiyonerliğin kısırlığından ziyade devrimciliğin yaratıcı kabiliyetlerinin öne çıktığı ileri sürülecektir. İhya ve inşayı hedefleyen yerli ve milli kültür politikaları devrimci restorasyoncu bir vizyona sahiptir. Devrimci restorasyonculuk reaksiyonerliğe sıkıştırılmaz. Bu tutum “nostalji+kızgınlık” gibi formüllerle izah edilemez. Aşılmış ve modern koşullarda geçerliliğini yitirmiş tarihsel formlar yerine ebedi özün yeni tarihsel formalara uygun olarak yeniden yaratılmasını amaçlayan yaklaşım muhafazakâr devrimci bir yaklaşım olarak adlandırılmalıdır. Bu politikaların toplamı tezde “muhafazakâr devrim” kavramı altında analiz edilmeye çalışılacaktır. Tezin kapsamı AK Parti’nin 2013-2023 yılları arasındaki kültür stratejisinin ve kültür politikalarının analizinden oluşmaktadır. AK Parti’nin muhafazakâr devrimci dönemi olarak formüle edilen 2013-2023 arasındaki döneme ve bu dönemdeki kültür politikalarına odaklanmaktadır.

1.3. Araştırmanın Metodolojisi

Tezin metodolojik bağlamına ilişkin öncelikle şu temel tutumun altı çizilmelidir. AK Parti üzerine gerçekleştirilen çalışmalar daha çok ekonomik, sınıfsal, toplumsal şartlara dikkat kesilmiş, ideolojik, entelektüel etkileri göz ardı etmişlerdir. AK Parti daha çok 1950 sonrasında giderek güçlenen seküler bürokratik elitler karşısında taşranın muhafazakâr orta sınıf hareketi olarak tanımlanmıştır. Bu yaklaşım tarzları AK Parti’yi, muhafazakârlığı daha yoğun bir merkez sağ partisi biçiminde yorumlamış, onun son on yılda sergilediği ideolojik mücadele arzusu göz ardı etmiştir. AK Parti’nin 2013’ten sonra geleneksel merkez sağ

seçmen profilini ideolojik açıdan daha yoğun bir programa ikna edip onları nasıl sertleştirdiğini izah edememektedir. Yapısal şartlara dikkat kesilen yorumlama çerçeveleri AK Parti hareketine ve onun ideolojik çerçevesine yön veren belli fikir ve ilkelerin açıklanmasını/anlaşılmasını zorlaştırmaktadır. Sosyalbilim yazınında bir süredir “kültür”ün önemli olduğu yaklaşımından ziyade “yapılara” dönük vurgu ön plana geçmişti. Fikirlerden ziyade yapısal faktörlere odaklanmak daha geçerli bir yaklaşım tarzı olarak ön plana çıkmaktadır. Ancak bu araştırma “kültür” ile “yapı” arasındaki sosyal bilim geriliminde kültürün altını çizmektedir. Bu açıdan tezin merkezi nosyonu olan metapolitika anti-politika değil, politika alanının dinamiklerini yok saymadan onun koordinatlarını belirleyen fikirler düzlemi olarak kabul edilmektedir. Kelimelerin duvarları yıkmaya da duvarların yıkılması için gereken iklimi yaratan kurucu enstrümanlar olduğuna dikkat çekilecektir. “Egemenlik” kavramı ve “egemenlik araçları” gözardı edilmese de, yeni bir toplumsal ve siyasal yapının inşasında “hegemonya” kavramı ve “hegemonya araçlarının” kurucu önemi vurgulanacaktır. Fikirlerin tarihsel bir harekete nasıl dönüştüğüne odaklanan bu tez, metodolojik açıdan yapısalcılıktan ziyade kültür ve politika, ideoloji ve fikirler arasındaki etkileşimlere dikkat kesilerek “fikirlere hakkını vermeye çalışan” bir noktada konumlanmaktadır. Fikirlere, ideolojilere ve imgelere mutlak açıklayıcı bir konum verilmemekle birlikte, tarihsel sürecin analizinde fikirlere hakkını vermek yerine sosyal, sınıfsal, siyasal ve ekonomik açıklamaları öne çıkaran yaklaşımlara da karşı çıkmaktadır. Fikirlere ikinci dereceden yüzeysel epifenomenler muamelesi yapan materyalizm, tarihsel aktörlerin amaç ve niyetlerini, bir döneme damgasını vuran kuşakların entelektüel formasyonlarını göz ardı etmiştir. Bu çalışmada bu nedenle sosyal olgular tarafından koşullandırılan fikirler anlayışı yerine, fikirlerin de tarihin dönüştürülmesine katıldığı, paradigmaların, zihniyetlerin ve tahayyül gücünün gerçekliğin düzenlenmesine etkide bulunduğu ve basitçe fikirlerin sosyal yapıların gölge fenomeni olmadığı düşüncesi paylaşılmıştır. Deneyimler birtakım düşüncelere yol açabileceği gibi düşünceler de deneyimi organize edebilirler. Fikirlere ve tüm temsil biçimlerine önemsiz, ikincil türden bir gerçeklik, düşük bir gerçeklik ya da epi-fenomen muamelesi yapmak insani tarihin belli noktalarına ışık tutmak açısından faydasızdır. Filozofların dünyayı yorumlama biçimleri varsayıldığı gibi dünyanın değiştirilmesine yabancı bir etkinlik değildir. Entelektüel-kültürel hareket ile siyasal hareket arasında, fikirler tarihi ile siyasi tarih arasında bir bağ kuran tez her iki hareketin özgül dinamiklerini yok saymamaktadır. İnsanın ekonomik varlığını öncül, kültürel varlığını sonuç olarak kabul etmek kaba bir maddeci yaklaşım tarzıdır. İnsanın tarihsel varoluşu yalnızca materyalist tarih yorumlarıyla izah edilemez. Tarih bazı açılardan düşünce planında inşa edilmiş devasa

birleşik bir yapıdır. En kutsal nedenlere en az kutsal olan materyalist olguların eşlik ettiği inancı insanı temel çıkar güdülerine indirgemektedir. Yapısal faktörler insanı meselelerden yalıtılamaz olduğunu belirtmek gerekiyor. Fikirler tarihini, entelektüel üretimin maddi üretim koşullarının tinsel tercümesi gibi yorumlamak hatalıdır. Maddi koşulların entelektüelleri etkilediği gibi entelektüeller de maddi koşulları etkilerler çünkü insanı etkilerler. Yaşamı kökten değiştiren ekonomik yaşam değil, ekonomik yaşamı kökten değiştiren kökten değişmiş yaşamdır. Ekonomi tarih felsefi antropolojiden bağımsız değildir. Tarih hükmü Marx için verdiğinden daha çok Hegel için vermiştir. Fiziksel güçlere a priori bir konum vermek, bunun karşısında yer alan metafizik olana ise a posteriori bir konum vermek materyalist bir çağın epistemolojik çerçevesini yansıtmaktan öteye geçmemektedir. Bu yaklaşım biçimi ekonomiyi ve maddeyi aşan tutku ve fikirlerin analizini güçleştirmektedir. Tarihin idealist yorumunda ancak kültür ve politika etkin güçler olmayı sürdürür. Bu nedenle “kültürel iktidar” teorisi iktidarlar tarafından vazgeçilememektedir. Elbette politik hareketler kültürel hareketleri ve siyasal tarih entelektüel tarihe indirgenemez ancak bu iki alanın etkileşimlerini incelemek kayda değerdir. Siyasal alanın kendine özgü bir mantığı ve dinamiği olmakla beraber, entelektüel tutumların pratik programlara ilham verirken de türlü eksilmelere gitmesi de doğaldır. Tarihçilerin, sosyologların ve siyaset bilimcilerin yaptığı araştırmalar fikirleri üreten sosyal, ekonomik ve siyasi şartlara daha çok odaklanmaktalar ve mücadeleleri şekillendiren entelektüel iklimi göz ardı ederler. Örneğin son dönemde “popülizme” yoğunlaşan çalışmalar bu olguyu neo-liberal koşullar altında güvencesizleşen işçi sınıfının yeni sefalet koşullarına bağlamaktan öteye geçmez. Kitlelerin huzursuzluğunun manevi koşullarından ziyade maddi koşullarına odaklanan materyalist yaklaşımlar, gerçekliği yeniden düzenleme kabiliyetine sahip olan düşüncelere itibar etmemektedirler. Ancak muhafazakâr devrimci entelektüellerin üretmiş oldukları fikirler yalnızca elit bir grubun ezoterik bir hikayesi olarak deneyimlenmedi. Kitle hareketleriyle temaslar kurdu, muhtelif kuşakların duygu, his, öfke, kavram birikimlerini biçimlendirerek tarihe yön tayin etmeye çalışmışlardır. Bilhassa organik entelektüeller partilerin, kitle hareketlerinin ideolojik çerçevelerinin unsurlarını belirleme kapasitesine sahip aktörlerdir. Entelektüeller çoğu zaman politik hareketlerin ideolojik öncüleridirler. Hegemonya analizi kaçınılmaz olarak hegemonyanın etkin öznesi olan entelektüellere, entelektüel kaynaklara bakmak durumundadır. Bu açıdan tez metodolojik olarak fikirlere hakkını vermeye dönük yapılan çağrılara katılmaktadır.

Bu itibarla “metapolitika”, “hegemonya” ve “kültürel eleştiri” kavramları ışığında AK Parti’nin kültür politikalarının manevi ardalanı olarak ileri sürülen Cumhuriyet’in

aydınlanmacı ve Batıcı ideallerine karşı çıkararak gelişim gösteren muhafazakâr devrimci entelektüellerin fikirlerine odaklanılmıştır. AK Parti'nin kültür politikalarından bahsedilebileceğini ileri süren tez, bu politikaların entelektüel köklerine, parti söyleminin düşünsel ve tarihsel öncüllerine, fikri bağlantılarına ışık tutmayı amaçlamaktadır. Bu bölümde sonraki politik aktörlerin düşüncelerinin şekillenmesinde kurucu roller üstlendiği düşünülen Nurettin Topçu, Necip Fazıl Kısakürek ve Sezai Karakoç'un temel metinleri analiz edilecektir. Yakın okuma yapılarak bu entelektüellerin kültürel eleştiri çizgisi ve muhafazakâr devrimci idealleri serimlenmeye çalışılacaktır. Akabinde, AK Parti'nin kültür politikalarına odaklandığımız bölümde aktörlerin söylem ve eylemlerine bakılacaktır. Tez kendisini yalnızca edebiyat ve sanat anlamıyla yüksek kültür alanıyla sınırlandırmayacak, bunlarla birlikte kimlik olarak kültür yaklaşımının da izinden giderek muhafazakâr ve seküler iki tarihsel bloğun "Türkiye" hakkındaki temel görüşleri de "kültür politikaları" bağlamında analiz edilecektir. İlgili dönemde hükümetin ürettiği politika belgeleri, AK Parti'nin kongre ve konferans metinleri, kültür ve sanat alanındaki konuşma metinleri ve uygulamaları analiz edilecektir.

1.4. Araştırmanın Planı

Üç bölüm olarak tasarlanan araştırma, ilk bölümde "muhafazakâr devrim" kavramının ortaya çıktığı tarihsel ve entelektüel koşullara odaklanacaktır. Muhafazakâr unsur ile devrimci unsurun bileşiminden oluşan muhafazakâr devrimin kurucu ilkeleri ve ortak çekirdeği üzerinde durulacaktır. Temel ilke ve motifler başka hareket ve gruplara "muhafazakâr devrim" kategorisini kullanabilmesinin de koşuludur. "Muhafazakâr devrim" kategorisi paradoksal, oksimoron ve kafa karışıklığı yarattığı gerekçesiyle bazı sosyal bilimcilerin geri plana itmek istedikleri bir kategori olsa da çağımızdaki siyasal ve entelektüel tutumları anlamının halen anahtar bir kavramıdır. Bu kavram günümüz siyaset bilimi ve teorisinde işe yarayan konumunu korumaktadır. Hatta denilebilir ki muhafazakâr devrim modern fikir tarihi yazımında ileri sürülmüş en başarılı sözcüklerden birisidir. Bu kavram çağımızın ideolojik ve siyasi manzarasını anlamak açısından elzemdir. Bir "Avrupa olgusu", "modernite fenomeni" olarak ortaya çıkan muhafazakâr devrimci hareket bugün için yalnızca Avrupalı değil evrensel bir boyuta da sahiptir. Hatta yeni koşullarda tüm dünyayı etkisi altına almış muhafazakâr devrimci dalgadan söz etmek bile olasıdır. İşlevsiz olduğu düşünülen liberal-parlamentar sistemin muhafazakâr devrimci fikirlere hareket alanı açacak birtakım güdülerini serbest bırakmıştır. Ancak bu paradoksal terkip ilkin bir Alman problemi olarak gündeme

geldiğinden ilk bölümde modern dönemde Alman kültürünün içine düştüğü kültürel krizlere atıfla muhafazakâr devrimci entelektüelleri ortaya çıkaran problemlere ve tarihsel koşullara işaret edilecektir. Alman modernleşme süreci ilk aşamada “Batılılaşma” biçiminde ortaya çıkmış olması Batılılaşma sürecinden geçecek olan farklı toplumsal formasyonlar için de Alman tecrübesinin birtakım genel sonuçlara sahip olmasına yol açmıştır. Muhafazakâr devrim nosyonu 1920’lerin Almanya’sındaki muhafazakâr-milliyetçi entelektüel toplulukları tanımlamak için Armin Mohler tarafından şemsiye bir kategori olarak tedavüle girmiştir. Onun kullanımında muhafazakâr devrim farklılıkları homojenleştiren bir üst-kategori olarak formüle edilir ve F. Nietzsche’den N. Dostoyevski’ye, O. Spengler’den C. Schmitt’e, T. Mann’dan, E. Jünger’e uzanan geniş bir entelektüel spektrumu kapsamaktadır. Muhafazakâr devrim, Birinci Dünya Savaşı sonrasında yenilen Almanya’nın yeniden toparlanması adına dönemin entelektüellerinin girdiği kültürel yeniden canlanma arayışlarının toplamını ifade etmektedir. Muhafazakâr devrimci entelektüeller, temelinde Weimar Anayasası’nın değil, Versay antlaşmasının olduğunu iddia ettikleri Weimar Cumhuriyeti’ne cepheden itiraz geliştirdiler. Bu manada muhafazakâr devrim modernite ve aydınlanmaya karşı çıkan muhafazakâr-milliyetçi kültürel yenilenme hareketidir. Yenilginin nedenleri modernite ve aydınlanmacı fikirlerde bulan entelektüeller kurtuluşu entelektüel ve manevi yenilenme fikrinde buldular. Onlara göre restorasyonlar beyhude şeylerdi ve asıl yapılması gereken şey de korunmaya değecek yeni fikirlerin yaratılmasıydı. Bu bölümde muhafazakâr devrimciliği hazırlayan tarihsel ve teorik koşullara, muhafazakâr devrimciliğin temel fikirlere ve muhafazakâr devrimci entelektüellerin temel görüşlerine odaklanılacaktır.

Tezin ikinci bölümünde muhafazakâr devrimci fikirlerin etkisi altına giren Türkiye örneğine odaklanılacaktır. Bu bölümde üzerinde durulacak temel husus kültürel tahayyülün nasıl dönüştüğü sorusudur. Bunun için ilk olarak “hegemonya”, “metapolitika” ve “kültürel eleştiri” kavramlarına değinilecektir. Gramsci’nin “entelektüel ve manevi iktidar” olarak tanımladığı hegemonya kavramı analiz edilecek ve sonrasında yeni sağ hareketlerin temel kavramı haline gelmiş olan “metapolitika” kavramı irdelenecektir. Akabinde ise tezin belki de en önemli nosyonu olan “kültürel eleştiri” kavramı “toplumsal eleştiri” kavramıyla karşılıklı olarak incelenecektir. Bir metapolitik strateji olarak kültürel eleştiri, muhafazakâr devrimci İslamcılığın kurduğu ideolojik, manevi evreni anlamak açısından son derece önemlidir. Kültürel eleştiri nosyonu AK Parti’nin “kültürel iktidar” anlayışını ve “kültür politikalarını” anlamak açısından merkezi bir kavramdır. Ülkemizde kültürel eleştirinin tarihini yazmak başlı başına önem arzeden bir araştırma gündeme olmakla birlikte tezde bu konuya sınırlı bir

ölçekte girilmiştir. Burada AK Parti'nin kültür politikalarının entelektüel kaynaklarına işaret edilecektir. Bu bölümün temel tezi Batı'ya ve moderniteye muhalefet eden İslamcı kültürel hareketler muhafazakâr devrimcinin izini süreceğimiz verimli bir düşünce bölgesidir. Bu bölümün ağırlık noktasını muhafazakâr devrimci entelektüel-manevi metapolitik evren olarak kurgulanan Necip Fazıl Kısakürek, Nurettin Topçu ve Sezai Karakoç'un fikirlerinin analizi oluşturmaktadır. Kısakürek, Topçu ve Karakoç arasında ciddi farklar olmakla birlikte Mohler'in kategorisini, Mohler'e benzer şekilde, homojenleştirerek kullandık. Bu entelektüeller Cumhuriyet devrimlerine alternatif bir hegemonya arayışı içinde olan kişilerdir. Bu kişiler çağdaş düşüncenin materyalizmine karşı manevi içkinliğin bilincini hatırlatıcıları haline geldiler. Başka isimler de olabilirdi. Bu isimler Cumhuriyet dönemi İslami entelijensiyanın söylem kurucuları, yeni bir zihniyetin şafağındaki isimler olmaları dolayısıyla tercih edildi. Onlar, sonradan pratiğe dökülecek fikirlerin ilham veren kurucuları, teşvik eden *daimonik* karakterleriydi. Cumhuriyetin radikal devrimleri onlara göre yaratıcılıktan yoksundu ve milletin dehasını yanlış yere konumlandırmıştı. Taklitten yaratıcılığa geçemediklerini ve Batı'nın daha önce yaptıklarını tatbik etmekten öte bir şey olmadığını ileri sürdüler. Bu kısımlarda, Cumhuriyet döneminin modernist ve Batıcı devrimlerine karşı çıkarak kültürel bir başkaldırı, metafizik bir isyan, yeniden diriliş hareketi başlatan entelektüellerin temel düşünceleri incelenecektir. Kemalist devrimler karşısında bu entelektüellerin ürettikleri alternatif gerçekliğin ne olduğuna bakılacaktır. Eğitimli İslamcı entelektüellerin milli kültür hareketi olarak edebiyatın, sanatın ve dilin yeni bir milli bilinç yaratması amaçlanmıştır. Yeni bir perspektiften varlığın kamusal yorumunu geliştirmiş, Batılılaşma ve modernleşmenin ortaya çıkardığı sorunları kültürel eleştiriye tabi tutmuş yazarlar yeni bir kamusal tartışma ekseni yaratmışlardır. Özellikle Necip Fazıl Kısakürek ve Sezai Karakoç da edebiyatın, estetik başkaldırının siyasal bir muhalefet biçimine nasıl dönüştüğünü izlemek dikkat çekicidir. Necip Fazıl Kısakürek ve Sezai Karakoç'un eleştirileri poetika yoluyla (ilerici) kültür devrimlerine muhalefettir. Bu örneklerde edebiyatın devrimci kurtuluş projelerinin bir aracı haline gelmesi ve kimlik şuurunun bir parçası olması kayda değerdir. Kurucu imgelerin oluşturulması yalnızca edebi alana ait araçlar olmayıp aynı zamanda politik bir yönlendirme sürecinin de bir parçasıdır. Bu örneklerde poetik alan ve edebiyat milletin manevi alanı olarak öne çıkmış ve yeni bir hakikatin yaratılmasının aracısı olmuştur. Edebiyat alanında yeni bir gerçeklik ve benlik idrakinin manevi temelleri atılmış olur. Yeni bir tinsel düzen kurma arzusuna sahip olan, dünyayı değiştirmek gibi yüce görevler üstlenen bu kişiler yeni bir toplum imgelemi geliştirmeye çalışmışlardır. Ancak yine de “muhafazakâr devrim” kategorisi edebiyatçılardan ibaret değildir; edebiyatçıları, felsefecileri, iktisatçıları, siyaset bilimcileri,

ilahiyatçıları, yazarları, pek çok farklı grup ve çevreyi içine alabilecek geniş bir kategori olduğunun altı çizilmelidir. Kültürel eleştiri yazarları, modernleştirici devrimcilerin ilerleme gördükleri yerde bir çöküş gördüler. İlerleme düşüncelerini çürüme düşünceleri olarak yorumladılar. İlerleme politikalarının yıkım politikaları olduğunu düşündüler. Materyalizmi nihilizm olarak kavradılar. Nihilizmin panzehrini “amentü”ye dönüştürdüler. Amnezi ve yıkım politikaları olarak yorumladıkları ilerici kültürel stratejiye karşı yeni bir köklenme stratejisi geliştirdiler. Yeni rejimin çerçeveleme stratejisine meydan okudular. Ortaya koydukları kültürel eleştirel tutumla hem çöküşün altını çizdiler, hem de çöküşten çıkış yolu olarak gördükleri diriliş anlatısını geliştirdiler. İlerici kültürel devrimlerin kültürel eleştiriye bağımsızlığının çok zayıf olduğu bir dönemde kültürel eleştirinin sonuçları kayda değer oldu. Kültürel eleştirinin kökenleri düşünce ve sanat alanından gündelik hayata kadar müdahale eden ilerici-batıcı-modernist kültürel devrimlerde yatmaktadır. Kültürel eleştiri 1930’ların kültür politikalarının ortaya çıkardığı kültürel dönüşümlerin bir eleştirisidir. 1930’ların kültür politikaları, 1960’ların sosyalist kabarıışı ve son olarak Gezi olayları kültürel eleştirinin yankılanma dönemleri olmuştur. Bu eleştiri, insanı geçmiş ve aşkın olandan koparan, onu çağdaş uygarlık zamanının topyekün hâkimiyeti altına alan koşulların reddiyesi üzerine kuruludur. Kültürel eleştiri batılılaşmanın ve modernleşmenin yarattığı sonuçlarla ilgilidir. Tez, bu entelektüellerin kültür eleştirisi tutumlarıyla AK Parti iktidarının kültürel iktidar arayışı arasındaki içsel bağlantılara ışık tutmayı amaçlamaktadır. Başka bir deyişle siyasal liderlikten önce gelen kültürel liderliğe işaret etmektedir. Bütünüyle bakıldığında bu entelektüel ve edebiyatçılar ilerici ve batıcı inkılâpların ideolojik ve politik evreninden estetik ve entelektüel bir kopmayı ifade etmektedirler. Kurtuluşu çağdaş değerlere teslimiyette bulan ilerici-devrimci kadrolara karşı kurtuluşu kendi varoluşunu kuran değerlerde bulan muhafazakâr devrimciler, Tanrı’nın ölümünü kabullenmek yerine Tanrı’ya yaslanarak yeniden bir diriliş başlatma hamlesi amaçlamışlardır. Devrime karşı ileri sürülen Diriliş fikri, seküler devrimler karşısında Türkiye gerçekliğini hâlâ Müslüman kimliğinde ısrar etmek anlamına gelmiştir. Onlar devrime reformla değil ancak dirilişle karşı konulabileceğini ifade ettiler. Korunmaya değer olan ilkelerin altını çizdiklerinde bundan hiçbir şekilde basitçe devrim öncesi koşulları dönmeyi kastetmediler. Muhafazakâr devrimciler “manevi yeniden doğuş” arayışları itibarıyla muhafazakâr reformculardan ayrılmaktadırlar. Muhafazakâr devrim geçmişin aynen taklidi veyahut anakronik bir şekilde yeniden canlandırılması anlamına gelmemektedir. Bu entelektüeller geleneğin ölümünü sinik bir tutumla karşılamak ya da geçmiş geçmişe tutunan banal ve basit bir reaksiyonerlik tavrı yerine geleneğin içindeki ebedi hakikatlere yaslanarak geleneğin gelecekte yeniden kurulmasına çaba harcamışlardır.

Bu yeniden kuruluş arayışı, AK Parti'nin ikinci döneminde kendi politik bağlamını bulmuştur. Böylece bu entelektüeller, AK Parti'nin geleneğin ihyasına ve geleceğin inşasına yönelik devrimci kuruculuğunun düşünsel temellerini geliştirdiler.

Tezin üçüncü bölümü ise kültürel eleştiriye dayalı politika eleştirisinden siyaset kuruculuğa geçiş sürecine dikkat kesilmektedir. Bu son bölüm iki kısımdan müteşekkildir. İlk bölümde AK Parti'nin “muhafazakâr demokrat” dönemi, ikinci bölümde ise “muhafazakâr devrimci” dönemi analiz edilecektir. AK Parti'nin kurulduktan sonra girdiği ilk seçimde tek başına iktidar olmasından sonra onun siyasal kimliğini tanımlamak için ortaya atılan temel kavram “muhafazakâr demokratlık” oldu. Bu kavramın analizinde partinin yarı-resmi ideoloğu pozisyonundaki entelektüel kurmayların öne çıkan metinleri incelenecektir. Bu itibarla AK Parti'nin siyaset tarzını tanımlamaya matuf “muhafazakâr demokrasi” yaklaşımının temel ilke ve kavramlara, dayandığı politik felsefeye ve bu felsefenin politik çıktılarına temas edilecek ve bu döneme damgasını vuran temel ideolojik söylemler ve temel siyasetler incelenecektir. Sonrasında AK Parti'nin Cumhuriyet devrimlerinin bürokratik, politik ve ideolojik birikimleriyle girdiği mücadeleler neticesinde “Weimar Momenti” metaforuyla atıf yapılan muhafazakâr demokrat momentten muhafazakâr devrimci momente geçiş süreci anlatılacaktır. Bu bölümde AK Parti'nin “ekonomik kalkınma” görüşünden “kültürel iktidar” teorisine geçiş yaptığı iddia edilecektir. Sonrasında ise AK Parti'nin kurucu bir dönem, Recep Tayyip Erdoğan'ın “ustalık” dönemi dediği yeniden inşa dönemi başlamıştır. AK Parti “değişim” sloganıyla iktidara gelmiştir, ancak iktidarı aldıktan sonra “alternatif” fikrine yönelmiştir. “Değişim” sloganının entelektüel kaynakları farklıydı, “alternatif” döneminin entelektüel kaynakları farklı oldu. Bu dönemde AK Parti, siyasal söyleminde referans verdiği entelektüelleri, aralarındaki farkları silerek tek bir potada eritmiş, detaylandırılmış olmasa da belli bir problematik içinde algılamıştır. AK Parti'nin ikinci dönemi olarak adlandırılan muhafazakâr devrimci dönemine odaklandığımız kısımda ise AK Parti'nin dile getirdiği Eski Türkiye-Yeni Türkiye karşıtlığı, yerli ve milli kültür politikaları, kültürel iktidar tartışmaları, kültür ve sanat alanındaki politika metinleri ve eylemleri incelenecek; kültür politikaları açısından sembolik eylemlere temas edilecektir. Bu bölümde yaşayan edebiyatın ya da bu dönemleri köşeyazarlarının, araştırma kuruluşlarındaki sosyal bilimci tipolojisinin entelektüel ve retorik stratejilere katkıları incelenmedi, kurucu kuşakların politikaları yansımalarına bakıldı. Bu bağlam metapolitika ile siyasetin rezonansa girdiği veya senkronize hale geldiği bir dönemdir. Sonuçta ise AK Parti'nin kültür politikaları gözönüne alındığında AK Parti'nin muhafazakâr devrim gerçekleştirme gayreti içinde olduğu ileri

sürülecektir. Buna göre AK Parti devrimde devrim yaparak devrimi muhafazakâr devrime dönüştürmüştür. Muhafazakâr devrim AK Parti'nin sembolik devrimidir. Bu devrim, Necip Fazıl'dan, Nurettin Topçu'dan, Sezai Karakoç'tan miras alınan kültürel politikayla milli-İslami kültüre dayanarak siyasal, toplumsal ve ideolojik alanın yeniden tanımlanmasını arzulamıştır.

II. BÖLÜM: MUHAFAZAKÂR DEVRİMİN TEORİK VE POLİTİK KÖKENLERİ

2.1. Almanya’da Muhafazakâr Devrim

“Almanlar siyasi vatandan mahrumdur; fakat kendilerine bir edebi ve felsefi vatan yaratmışlardır.”

(M. Stael, 1997: 257).

“Metafizik, şiir ve müzikle ilgilenen ama oy hakkı ya da parlamenter sistemin uygun prosedürleriyle ilgilenmeyen Almanlar için Kant’ın *Saf Aklın Kritiği* insan haklarının ilanından daha radikal bir eylemdi.”

(Thomas Mann’dan aktaran Peter Watson, 2024: 45.)

“Hikâye seni anlatıyor!”

(Horatius’tan aktaran Marx, 2011: 18).

Alman tarihi mi Alman karakterini şekillendirmişti yoksa Alman karakteri mi Alman tarihini şekillendirmişti? Bu soru uzun bir süre entelektüelleri, sosyal bilimcileri ve yazarları meşgul etti. Bu tartışmalarda genel olarak Alman ethosu ile Alman yazgısı arasında içsel bir ilişki olduğu vurgulanır ve bu onun benzersiz gelişimini anlamının anahtarı olarak sunulur. Modern dönemde aydınlanma ve inanç, özgürlük ve otorite, eşitlik ve hiyerarşi, ruh ve beden, duygu ve akıl, din ve dünya vs arasındaki gerilimler belli düzeyde evrenseldi ancak bu gerilimler hiçbir yerde Almanya’da olduğu kadar büyük fırtınalar koparmamıştı. Başından beri bir “Alman Meselesi” vardı. “Alman Meselesi”ne 1800’lerin başından bir alıntıyla giriş yapmak uygun olabilir. Madame de Stael, *Almanya Üzerine* (1813) kitabında Alman ruhundaki gerilime şu sözlerle işaret ediyordu: “En büyük düşünsel cesaret ile en büyük itaatkârlığı karakterlerinde birleştirirler” (Stael, 2017: 22). Güçlü bir kavrayışa sahip Madame de Stael, on sekizinci yüzyıl sonu Alman entelektüellerini bu şekilde tanımlıyordu. Bu çelişki ve daha pek çok çelişki, paradokslarla, açmazlarla, aporilarla karakterize Alman ruhunu ve “Alman Meselesi”ni anlamak açısından elzemdir. Bu itibarla Almanya’ya dair herhangi bir tartışmaya içsel bir çelişkiden başlamak yerinde olsa gerektir. Zira tinin gelişimini diyalektik çelişkiler içinde sunan bir felsefenin (Hegel) öz yurdunda başlangıcı bir çelişkinin izharıyla yapmak

garip kaçmamalıdır. Bu diyalektik kültürün paradoksal zamanlarda çelişkileri oksimoronlar halinde (“muhafazakâr devrim”, “genç muhafazakârlık”, “nasyonal sosyalizm” vs) sunması neredeyse kaçınılmazdır. Diyalektik ikilemler fırtınalı zamanlarda ikircikli hale gelecektir. Oksimoronların patladığı dönemler ve bağlamlar, büyük yeniden üretim krizlerine, özne ile nesne arasında bir türlü kurulamayan (pozitivist) uygunluklara ve büyük yeniden altüst oluşlara işaret eder. Öznenin kendi doğrularıyla dış dünyanın somutluğu arasında bir uyumsuzluk gündeme geldiğinde büyük bir altüst oluş süreci başlar. Özne kendi dilini kullanmadan yaşayamayacağını anladığı bağlamlar büyük bir açmazın, içsel çelişkinin doğum anlarını oluştururlar. Alman ruhu kendisini modernleşme sürecinde böylesine sert bir kriz durumu içinde bulmuştur.

Alman meselesiyle, Alman ruhundaki bir türlü çözölemeyen tezatlarla işaret etmekle başlamak, bir yüzyıl sonrasında kendisini ortaya koyacak Alman muhafazakâr devrimciliğinin özgün yanlarını anlamak açısından gerekli bir arka planı verir. Elbette muhafazakâr devrimci temayül Alman pratiğiyle sınırlandırılabilir değildir; farklı dönem ve coğrafyalarda radikalleşmiş muhafazakâr devrimci gelenekler oluşmuştur. Sözgelimi Üçüncü Cumhuriyet dönemi Fransa’sında, 1870-1871 Prusya yenilgisi sonrasında milliyetçi-muhafazakâr entelijansiya ilerici-sosyalist-anarşist-devrimci entelektüellerden daha aktif roller üstlenmişlerdir. Bu yönüyle muhafazakâr devrimin bir Avrupa fenomeni olduğu ileri sürülebilir. Hatta ele alınacak literatürde muhafazakâr devrimin bir Alman sorunsalı mı olduğu yoksa Avrupa çağında görölen evrensel bir fenomen mi olduğu son derece önemli bir tartışmadır. Hangi açıdan bakılırsa bakılsın, Alman deneyimi modernliğin ve Batılılaşmanın yol açtığı derin krizleri anlamak açısından kıymetlidir. K. Marx’ın *Kapital*’i (1867) yazma sürecinde, kapitalizmin en ileri, en gelişmiş örneği olarak İngiliz kapitalizmine bakarak birtakım genel soyutlamalara, teorik modellere ulaşmasına benzer biçimde muhafazakâr devrimin Alman biçimi de en gelişkin, en keskin, en ideal biçimiyle paradigmatic bir örnektir.

Modernleşme süreci karşısında bir reaksiyon olarak ortaya çıkan muhafazakârlık farklı biçim tarz, üslup ve muhtevaya sahip olarak gelişim göstermiştir. Hüsamaettin Arslan’ın belirttiği gibi, modernleşme sürecini yaşayan her toplum, kendi renginde modernleşmiştir; dolayısıyla her toplum kendi renginde muhafazakârdır (Arslan, 2007: 60-61). Alman muhafazakârlığı, en şiddetli ifadesine yirminci yüzyılın başında ulaşacak olsa da, erken romantik dönemden itibaren, Fransız ve İngiliz devrimlerinden ve muhafazakârlıklarından farklı bir içeriğe sahip olmuştur. Alman modernleşme sürecinde üç temel durum belirleyici olmuştur: i) tarihsel

gecikme, ii) eylemsizlik hali ve iii) sonderweg (özgün yol) arayışıdır. Bu temalar yalnızca Alman muhafazakârlığını değil, Alman ulusal habitusunun anlaşılması açısından da elzemdir.

Alman muhafazakârlığının rengine tarihsel gecikme olgusu damgasını vurur. Batılılaşma (Fransa ve İngiltere’yi ifade eden) karşısındaki eşzamansızlık sorunu “Prusya Tipi Modernleşme”nin özgül yoluyla (sonderweg) sonuçlanmıştır. Tarihsel gecikme duygusu Almanların kendini düşünme ve hissetme tarzlarını belirlemiştir. Modernleşme karşısında büyük bir tedirginlik, merkez ülkeler karşısında taşralaşma sorunu psikolojik, politik ve düşünce alanında derin biçimlerde hissedilmiştir. Orhan Koçak’ın ifadesiyle yaşanan bir tür zaman çarpılmasıdır. Zaman çarpılmasında “tarihsel özne bir türlü kendi çağına, kendi anına denk düşemiyordur.” (Koçak, 2001: 371). Modern zamanda “Alman” zaman çarpılmasına yakalanmış bir kişidir. Zaman çarpılması ve eşzamansızlık duygusu Alman entelektüel alanının sosyal *a priori* haline gelmiştir. Koçak’a göre Alman romantik şiirini Fransız ve İngiliz romantizmlerinden ayıran noktalardan biri de bu zaman çarpılması duygusunun belirginliğidir. Hölderlin’de, Tanrılar *çekilmişlerdir*: Şimdiden, şimdinin sahnesinden uzağa çekilmiş (Koçak, 2001: 411). Dünyanın yeni toplumsal, siyasal ve entelektüel sahnesinin dışına itilmişlik duygusu modern Alman idrakini, onun mutsuz bilincini şekillendirmiştir. Sahnenin dışına fırlatılmışlık hali, Alman aydınlanmasında en ilerici, en rasyonalist temsilcilerinin bile muhafazakârlıkla bezeli olduğu bir şekle sokmuştur. Liberal burjuva devrimlerinin kurduğu çağdan zamandan dışlanmaya verilen tepki tarih felsefesine olan ilgide karşımıza çıkar. Almanya’da akıl bile tarihsel bir surette kendisini sahneye atmıştır. Geçmiş ve gelecek, nostalji ve fütürizm şimdiden yoksayılan toplulukların *nemesis*idir.

Tarihsel gecikme duygusuyla birlikte düşünülmesi gereken bir diğer durumda tefekküre sıkışma olgusudur.¹ Almanya, Fransa ve İngiltere’de yaşandığı türden bir bilimde, ekonomide ve siyasette büyük devrimler yaşamamıştır. 1880’lerin başında İngiltere ekonomik devrimin, Fransa ise politik devrimin merkez ülkesi konumundaydı. Almanya, 1800’lerin başında

¹“Tarihsel gecikme” argümanını “Gecikmiş Ulus” (“Die Verspatete Nation”, 1935) kitabında Helmut Plessner ileri sürmüştür. Plessner, nasyonal sosyalistlerin Almanya’daki başarısını anlamaya çalışıyor ve Aydınlanma ve hümanizm fikirlerinin orta sınıflar tarafından Batı Avrupa devletlerindeki kadar benimsenmediğini, “geç kalmak” kavramı etrafında ele almıştır. Plessner kısaca modern burjuva çağında Alman ruhunun kaderini “geç uluslaşma”ya, “geç sanayileşmeye”, “geç aydınlanmaya” bağlamaktadır. Yirminci yüzyılın en büyük felaketi olarak tanımladığı nasyonal sosyalizmi “geç uluslaşma” fenomenine bağlamaktadır. Tarihsel gecikme argümanının yanı sıra pek çok farklı kavramsallaştırmayı da vurgulamak gerekiyor. Georg Lukács Almanları “irrasyonel ulus” olarak adlandırmış, George Mosse’nin “vollkisch ideoloji”ye vurgu yapmış, Adorno ve Horkheimer “Aydınlanmanın Diyalektiği”den söz etmiş Karl Mannheim’ın “konservatif düşünce” üzerine düşünceler geliştirmiş, Fritz Stern’in “kültürel umutsuzluk politikası” analizi yapmış, Jeffrey Herf “reaksiyoner modernizm” kavramını ileri sürmüştür.

Fransa'ya kıyasla kargaşalar içinde geri bir ülkeydi. 1789'daki büyük devrimle birlikte Fransızlar “Yurttaş ve İnsan Hakları Bildirgesi”ni yayınlamışlardı. Fransız devriminin dalgaları özgürlük ve eşitlikçi hareketlere ilham olarak Avrupa'nın genelinde etkili oldu. “1789'un Fikirleri” Avrupa üzerinde hayalet gibi dolanıyordu. Fransa, Avrupa'nın hem kalbinin merkezi hem karargâhıydı. Bu dinamizmle karşılaştırıldığında Almanya pasif bir ülkeydi. Voltaire *Candide* (1759) romanında Leibniz'in “mümkün dünyaların en iyisi” felsefesindeki iyimserlikle ironik bir üslupla dalga geçerken devrimin şafağında bir ülkenin aktivizmi içinden değerlendirmelerde bulunuyordu. Almanya için durum farklıydı, zira Leibniz'a göre hiçbir şey başka türlü olamazdı, çünkü her şey olabilecek olanların idealiydi.²

Madame de Steal göre Almanların zekâları ile karakterleri arasında bir gerilim vardır. Ona göre Almanlar zekâları son derece sınır tanımaz, cesur ve girişken, karakterleri ise politik düzene boyun eğmeye meyillidir. Politika alanındaki itaatkâr Alman, düşünce alanında alabildiğine özgürdür. Alman entelektüel yaşantısına bu eğilim damgasını vurmuştur. Buna göre “Alman” düşünce planında Weimar ruhludur, politika planında ise Prusya değerlerine sahiptir. I. Kant'ın *Aydınlanma Nedir?* (1784) metni tam da bilmeye cüret eden Alman'a politika alanında neden itaat etmesi gerektiğini salık vermektedir. Burada vaat edilen yaşam apolitiktir. Düşünce yaşamında spekülâtif, pratik yaşamında uysal Alman düşünür tipolojisi, Alman düşüncesinde teori ile eylem arasında uçurumlara neden olmuştur. Kant daha en başta *Saf Akılın Kritiği* (1781) ile *Pratik Akılın Kritiği*'ni (1788) kaleme alarak akıl ile siyaseti birbirinden kategorik olarak ayırmıştır. Alman düşüncesi ve kültürü uzun yıllar apolitik bir karakter sergilemiş; etik, estetik ve epistemolojik sorunların cazibesi karşısında politik meseleler geniş bir ilgi uyandırmamıştır. Düşünürler başka hiçbir ülkede olmadığı kadar politikaya, partilere, ideolojilere, devrime mesafeli olmuşlardır. Almanya'da edebiyatçılar ve filozoflar düşünce hazlarını iktidar hazlarına tercih ediyorlardı. Ancak bir yüzyıl sonra Alman düşüncesi ise hiç olmadığı kadar muhafazakâr devrim sürecinde politikleşecek, iktidar hazzı, düşünce hazzının önüne geçecekti. Her ne kadar Frederick C. Beiser, Alman felsefesinin apolitik olmadığını iddia etse de rölatif bir şekilde Alman orta sınıfları birkaç nesli kapsayacak biçimde politikaya mesafelilerdi, hatta anti-politik bir eğilime sahiptiler. Adeta politikanın acımasız realitesinden metafizik, teoloji, epistemoloji ve edebiyat alanına sığınmışlardı. “Humanitare Bildung” programına kendilerini adayan orta sınıflar soyut ve

² Leibnizcı düşünür Panglos için, yerinden yurdunda da olsa, savaşlar, fırtınalar, depremler ortasında da kalsa, her şeyi yakılıp, yıkılıp gitse de, dünyanın her yöresine gidip başına türlü felaketler, bahtsızlıklar, kötülükler gelmiş olsa da “her şey iyi, her şey yolunda, her şey olabildiği kadar iyi”ydi (Voltaire, 2019: 128).

apolitik konumda kalmayı yeğlediler. Pratikte yerinden kımıldamayan Almanlar düşünce ve hayallerde fırtınalar estiriyorlardı (*Strum und Drang*). Dışsal dünyada ne kadar eylem kapasitesinden yoksun idiyse içsel dünyalarında o kadar hareketliydi. Bu sebeple Alman dehası kendisini ilk olarak edebiyat ve felsefe alanında gösterecekti. Almanya’da burjuva devrimi öncelikle “kültürel bir devrim”di. Kültürel devrim felsefe ve edebiyat alanında gerçekleşmişti. Gecikmiş ulus, “kültürel ulus”a dönüşmüştü. Almanya her şeyden önce siyasal bir ulus değil, kültürel bir ulus olarak biçimlenmiştir. Edebiyat ve felsefe alanında karşımıza çıkan iç dünyanın bağımsızlığı fikri sonraları politik bağımsızlık duygusunun temelini oluşturacaktı. Başka bir deyişle düşüncenin vatanı haline gelen bu coğrafya politik vatan fikrini de edebiyat ve felsefe alanında yeşertmeyi bildi.

Alman idrakinde yalnızca “politika” ve “kültür” arasında mutlak bir karşıtlık yoktu; aynı zamanda “uygarlık” ve “kültür” arasında mutlak bir karşıtlık vardı. Uygarlık ile kültür arasında açık bir ayrım yapılarak uygarlığı görgü kuralları ve toplumsal inceliklerle, kültürü ise sanat, öğrenim ve ahlakla özdeşleştirilmişlerdir. Bu okumaya göre Batılılaşma sürecinde Almanya kültürlü olmaksızın neredeyse aşırı derecede uygarlaşmıştı. Bir yanda sofistike toplumsal biçimler, becerikli görgü kuralları ve dünyevi bilgi, diğer yanda ise hakiki maneviyat ya da kültürlü bilgelik arasındaki zıtlık etrafında gelişen karmaşık çağrışım örüntüleri iki farklı duruma işaret ediyordu. Bu ayrım çok daha sonra çok net bir şekilde birbirinden ayrıştırılacaktı. Kültür içsellik, amaç, doğallık, organik olan anlamına gelecektir. Uygarlık ise dışsallık, araç, mekân ve yapaylık olarak anlaşılabilecektir. Uygarlık olgusal, rasyonel ve teknik gelişmeye denk düşüyordu. Uygarlık ekonomi, teknoloji ve toplumsal örgütlenmedeki dışsal ilerlemenin tüm sonuçlarını kapsarken; kültür, içsel duruma, manevi kaygılara ve eğitime işaret ediyordu. Buna göre uygar bir toplumda yaşanmaktaydı ama henüz kültürlü bir toplumda yaşanmıyordu.

18. yüzyılın sonlarına gelindiğinde bir yanda, bilimsel yeniliğin, endüstriyel ilerlemenin ve emperyal arayışların ülkesi İngiltere; diğer yanda özgürlükçü, ilerici siyasi fikirlerin ve muzaffer güçlü bir ordunun temsilcisi Fransa durmaktadır. Bu geri kalmışlık Almanya’nın ulus ve devlet inşa süreçlerinde kendine özgü bir yolda ilerlemesini icbar edecektir. Madame de Stael, ölümcül sonuçları olacak siyasal bölünmeyi ve Almanya’da hâkim olan durumu şu şekilde tespit ediyordu: “18. Yüzyılda Almanya aristokratik bir federasyondur: Bu imparatorluğun müşterek bir aydınlanma merkezi ve kamusal bilinci yoktur; ulusal bütünlük içinde de değillerdir; bölük pörçük demetin bağı da eksikti” (Stael, 2017: 20). Aynı zamanda

Alman aydınlanmasının eksik olan kamusal bilinç, orta sınıfları ulusal bilinçten yoksun bırakıyordu: “Almanların, politikada olduğu gibi, edebiyatta da yabancılara fazla saygısı vardır da yeteri kadar ulusal önyargıları yoktur. Kendi nefsi için özveri gösterip başkalarını takdir etmek şahıslar açısından nasıl bir erdem ise, uluslar da yurt sevgisi konusunda bencil olmalıdır” (Stael, 2017: 20). Bu durum karşısında “iki Almanya” ortaya çıkmıştı. Batılılaşma politikalarına maruz kalmış Rusya’da ve Türkiye’de oluşacağı gibi ikili yapılar oluşmuştur. Batıcı, kozmopolit, hümanist, evrenselci elitler ile otantik, yerli, milli halklar arasında büyük ayrışma meydana gelecektir. Batıyı hayranlıkla ve rahatlıkla taklit eden ulusal önyargılardan yoksun eğitilmiş, hümanist, kozmopolit Alman orta sınıfın apolitik bilinci karşısında Alman halkı yabancı gelenek ve göreneklere karşı son derece kutsal bir antipatiye sahiptir. ”Para da teklif edilse davranış biçimlerini değiştirmezler, korku onları yoldan döndürmez” (Stael, 2017: 22-23). Halk ve aristokrasi arasındaki bu fark sonraları karşımıza “kültür” (“Kultur”) ile “uygarlık” farkı olarak çıkacaktır. Almanya’da hisler ve adetler, yetenekler ve zevkler, uygarlık ve doğa arasında fark, orta sınıflar ile halk arasında meydana gelecek yoğun bir çelişkiye dönüşecektir. Daha çok medeni daha az Alman karşısında daha çok Alman daha az medeni eğilimi tercihe şayan olarak görülecektir.

Fransa’da devrim yapılırken Almanya’da yapılmamıştır; çünkü devrim yapılacak bir Almanya yoktur. Fakat Kant’tan Hegel ve Hölderlin’e uzanan filozoflar kuşağı en azından başka bir devrim, spekülative bir devrim gerçekleştirdiler. Gerçekleşmek, pratiğe dökülmek üzere devrime katılmış koca bir düşünce dünyası vardır orada. Daha doğrusu Almanya’da fikirler gerçekleştirilmek üzere üretilmezler. Almanya Marx’a göre yeni Antik Yunan’dır, Almanya düşüncenin vatanı, felsefenin mekânıdır. Hölderlin için Almanya “eylem yoksulu ve düşünce dolusu”dur (Adorno, 2011: 81). Steal’in de yazdığı gibi “Almanları dünyada hâlâ en fazla ilgilendiren şey, fikirlerdir” (1997: 245).

Almanya daha çok Alman İdealizmi’nde görüldüğü gibi ekonomide ve siyasette yapamadığı dönüşümleri entelektüel planda gerçekleştirmeye çalışıyordu. Almanya reel alanda dünyanın dönüşümüne katılamamış ve kendisini fikir düzlemine sıkıştırmıştır. Düşünme, eylemde bulunmanın önüne geçmiştir. Almanlar aktif yaşamdan ziyade teorik yaşama çekilmiş bir görünüm sergiliyorlardı. Bu yıllarda Almanya’da eylem çağrılarının ziyade tefekkür çağrıları daha baskın ve belirleyici olmuştur. Sol Hegelci sonraki kuşakların tefekkürden sıkılarak eylem çağrılarında bulunmalarını Alman problematiği içinde düşünmek gerekiyor. Marx’ın meşhur 11. tezi (Filozoflar dünyayı çeşitli biçimlerde yalnızca yorumlamışlardır,

oysa sorun onu değiştirmektir.) yorumdan, tefekkürden sıkılmış Alman orta sınıfının psikolojisini yansıtmaktadır. Dünyayı yorumlamak isteyen kuşakları dünyayı değiştirmek isteyen kuşaklar takip etmiştir. 1848 Devrimleri tüm Avrupa’da eylem saatinin gelip çattığı bir dönemdir. Felsefenin pratik yadsıması ilkin soldan gelmiştir. İkinci eleştiri ise Birinci Dünya Savaşı koşullarında muhafazakâr devrimcilerden gelecektir. Aynı eleştiri sağdan daha sonraki dönemlerde çok daha sert bir şekilde gelecektir. Alman sağının, dünyanın yorumlanmasını bırakıp dünyanın değiştirilmesini talep etmesi “muhafazakâr devrim” nosyonunun en kalbindeki motiftir.

Almanlar, Fransız eyleminin sonuçlarını düşüncede ayrıntılı bir şekilde uzun uzadıya tüm detaylarına varana dek tartıştılar, formülleştirdiler. 1880’lerin başında Almanya’ya seyahat eden Madame de Stael, sıradan Almanın günlük yaşamında en çok duyduğu cümlelerin “mümkün değil” olduğunu belirterek ortalama Almanın pasifizmini, ataletini, hantallığını, sıradanlığını not ediyordu: “Fransa’dan çıkılınca Alman halkının yavaşlığına ve hareketsizliğine alışmak pek zordur. Bu halkın hiç acelesi yoktur. Her şeye bir bahane bulur. ‘İmkânı yok,’ cümlesini Almanya’da yüz defa duyabileceğiniz halde, Fransa’da ancak bir defa duyarsınız.” (Stael, 2007: 22). J. P. Richter, belirsizlikler içinde yükselip kaybolan, derinlere dalıp yok olan Alman entelektüellerinin zekâdan ziyade tahayyülle çok fazla haşır neşir olmalarını ironiyle tespit ediyordu: “Denizler İngilizlerin, karalar Fransızların, hava da Almanların egemenliğindeydi”. (Richter’den aktaran Stael, 2017: 22).³ Ona göre Almanların doğasında edebiyatçılık ve filozofluk vardır (Stael, 2017: 22). Sonraları meşhur olacak haliyle Almanya “şairlerin ve düşünürlerin” (“Dichter und Denker”) yurduydı. Rudiger Safranski de benzer bir şekilde Herder’in dünyayı görmek için denize açılma deneyiminin Almanlığına dikkat çeker:

Onun dünyaya açılarak sonsuz genişlikteki hava sahası içinde uçuşarak düşüncelerini, inançlarını imha ve yeniden icat etme macerası yine kendisiyle sona erer: Yabancı bir dünyayla karşılaşma, kendi kendiyile karşılaşmaya dönüşür. Bu Alman açılımında tipik olan budur: güvertedeki sınırlı malzemeyle ve açık denizdeki yalnızlığı içinde, uzak ülke özlemiyle tutuşan bu vaiz yeni bir dünya üretir; bir Kızılderili’yle karşılaşmaz, Aztek ve İnka medeniyetlerini yıkmaz, altın hazineler ve köleler sürükleyip getirmez, dünyayı ölçmeye girişmez; onun yeni dünyası, bir hamlede tekrar kitap biçimini alacak olan bir dünyadır. Yeni sadece çalışması odası olan, kâğıt ve kitaplarla dolu kitaplığı ardında bırakmak isteyen Herder, sonunda yine kitapların dünyasına yakayı kaptırır... (Safranski, 2011: 16)

³Ancak bu ironik tespitler yüzyıl sonra İkinci Dünya Savaşı esnasında Nazi Almanyası’nda, Göring’in komutanlığında Luftwaffe’yle hazin bir gerçeğe dönüşecekti.

Kitap yığınıyla kuşatılmış bir ortamdan geniş ülkelere kaçarak açılım sağlayan Alman orta sınıfları (ve onların eğitilmiş gençleri) çok geçmeden kendi kapalı karasının tarihine dönüyorlardı. Filozofların, şairlerin dünyayı görme maceralarının, düşünceyi kanatlandıran dizginsiz spekülasyonlarının, düşler ve hayallere dalma eğilimlerinin en tipik örneğini romantik Alman şair ve düşünürler kuşağında görmek mümkündür. Stael'e göre romantik Almanlar ("Alman romantikleri") "mizaçları icabı düşünmeyi, derin tefekküre dalmayı sevdikleri için, en heyecanlı sahneler en soyut fikirleri ve bu fikirlerin izah ve tariflerini koyarlar" (Stael, 1997: 253). Alman düşünür, romantik ruhla denize açılmak ister ancak daima kapalı karasına geri döner. Akıcılığa karşı sağlamlık, belirsizliğe karşı kesinlik, mesafeye karşı mistik bağlanışlar onun doğal yönelimidir. Özgürlük arayışı kısa sürer, çok geçmeden özgürlük arayışının yerini rabıta arayışı alır. Diğer iki rakip Avrupa ülkesi, ekonomi, siyaset ve bilimde imkânsızları başarırlarken Almanya, Liebniz'in felsefesi görünümündeydi: "mümkün dünyaların en iyisiyle" idare ediyorlardı. Alman uyanışı tarihsel gecikme motifinin tüm izlerini bünyesinde taşımıştır. Burjuva demokratik devrimlerine doğrudan muhatap olmamış, ilerici bir burjuva hareketinden yoksun kalmış, siyasal birliğini diğer ülkelere nispetle geç kurabilmiş bir ülkede ekonomik, siyasal ve kültürel alanda "tarihsel gerilik" psikoza tüm toplumsal katmanlarda hâkim duygu olmuştur.

Tarihsel geriliğin yol açtığı trajedi duygusunu yakalayabileceğimiz en iyi olgulardan birisi Aydınlanma döneminin başında Alman hümanist-eğitilmiş orta sınıf üzerindeki "Hamlet" hayranlığıdır. Almanya'da, kara kara düşünen, sürekli intikamını erteleyen, melankolik Hamlet figürü heyecanla karşılanmıştır. Almanya'nın eylemsizliği ve trajedisi bu dönemde Shakespeare karakteri yoluyla anlatılmaya çalışılmıştır. Bu dönemde, siyasal birliğini sağlayarak önemli atılımlar gerçekleştirememiş, tarihi şekillendirecek dünya-tarihsel politik eylemde bulunamamış Almanya'nın yönsüzlüğünü dile getirmek için Ferdinand Freiligrath, "Hamlet" (1844) başlıklı şiirine "Almanya Hamlettir" diye başlıyordu (Freiligrath, 2024). Hamlet nasıl ki babasının intikamını alma görevinden kaçıyorsa, Almanya'da küçük-devletlerin üstesinden gelerek ulus-devlet olma görevinden kaçıyordu. Eylem gerektiren siyasal sorunlar karşısında içsellığe kaçışın sembolik figürü Hamlet dönemin Alman orta sınıfının tipik figürüne dönüşmüştür; felsefe, şiir, melankoli ve içe bakıştan oluşan Alman entelektüeli Hamlet figüründe kendini ve kendi ulusal alegorisini bulur. Alman entelektüelinin kişileştirilmesi olarak karşımıza çıkan Hamlet figürünün en belirgin özellikleri kararsızlık ("düşünüyor, hayal kuruyor, ve ne yapacağını bilmiyor") ve eylemsizliktir ("taze, cesur bir eylem için cesur ruhtan yoksun"). Şüphe içinde sürekli mütereddit, intikamcı olup

kılıcını çekemez. Onun eylemi düşünmektir (“en iyi yaptığı sadece düşünmektir; Wittenberg’de çok uzun süre kaldı, konferans salonunda veya tavernalarda”). Freiligrath şiirinde ebediyete uzanan erteleme eylemini terk ederek Almanya’yı kurtaracak olanın “sadece bir karar” olduğunu güçlü bir şekilde ifade ediyor (Freiligrath, 2024). Romantik ve melankolik Alman eğitilmiş-hümanist orta sınıfının kararsızlığı ve şüpheciliğini acımasızca eleştiren şairin itirazını, Marx’ın 11. Teziyle birlikte düşündüğümüzde dönemin Almanya’sındaki eğitilmiş orta sınıflarında giderek yaşanan kırılma daha açık bir hale gelmektedir. Hamlet, erteleyen, kaybeden, sürekli düşünen, düşünme yüzünden nasıl eylemesi gerektiğini unutan, hayatın zorlukları karşısında uzun monologlara dayalı felsefe tarzını benimsemiş Alman entelektüelinin kişileştirmesidir. Freiligrath’ın Almanya’nın birliği için yapmış olduğu devrim çağrıları çeyrek asır sonra karşılığını bulacaktır. Almanya’nın Hamlet olup olmadığı tartışması 1871’den sonra cevaplanmaya çalışılmıştır: “Almanya hamlet değildir”. Alman modernleşmesi, güçlü liderliğe dayalı olarak ulusal gücün yeniden canlandırılması için büyük bir seferberliği zorunlu kılmıştır.

“Tarihsel gecikme” ve “tefekfüre sıkışma” olgularını ele aldıktan sonra “Sonderweg” düşüncesine geçebiliriz. “Alman özgüllüğü”, “Alman Meselesi”, “Alman biricikliği” gibi adlandırmalarla atıf yapılan olgu, esasen, Almanya’nın kapitalist sanayileşme, kültürel modernleşme, ulus-devlet formasyonu ve parlamenter demokrasi gibi hâlihazırda modernleşme olarak tanınan süreçlerin Alman toplumunun tarihsel ve toplumsal özelliklerinden kaynaklanan gecikmişlikle hareket ettiğini, Batılı modernizasyona katkısının diğer Avrupa ülkelerinden daha az olduğunu vurgulamaktadır (Çiğdem, 2011: 86). Bu anlamda Almanya, Fransa ve İngiltere’nin modernleşme patikalarını takip etmemiş, kendi özgün yolundan ilerlemiştir. Sonderweg düşüncesi bu özgün yola atıf yapmaktadır. Sonderweg iki farklı yolun özgün bileşimi anlamında üçüncü yol değil, özgün bir yoldur. Özel bir tarihsel gelişme, özel bir tür felsefi yoruma, özel bir sosyolojik düşünceye, özel bir düşünme biçimine tekabül etmektedir. Almanya, bu özel yol teorisinde, liberal demokratik değerlere kapalı bir toplum, rasyonel devlet yönetimini dışlayan politik iktidar, milli birliği sağlayamamış bir halk olarak çerçevelenmiştir (Çiğdem, 2011: 88). Ahmet Çiğdem, Alman toplumunun kendi ifadesini Alman sosyoloji ve felsefesinde de bulduğunu haklı olarak iddia etmektedir. İşte bu “Alman İdeolojisi” denen olgudur. Bu konuda Wolf Lepenies şöyle yazar:

Almanlar kendileri hakkında düşündüklerinde, bu düşünmenin kalıcı temalarından birisi de Batılı komşularıyla kıyas edildiğinde Almanya’nın siyasal ve toplumsal geriliği; eğer Alman İdeolojisi olarak adlandırılacak bir şey varsa, bu ideoloji, geriliğin

gerçek nedenlerine inmek ve oradan kaldırma yollarını aramaktan çok, bir gurur ve üzüntü karışıklığıyla, Romantizmi Aydınlanma'ya, Orta Çağları Modern Dünyaya, kültürü medeniyete, öznel nesnele, cemaati cemiyete, kalbi kafaya kullanmak ve böylece sonunda Alman özgünlüğünün ve Alman tabiatının kutsanmasına varabilmekten ibarettir (Lepenis'ten aktaran Çiğdem, 2011: 91).

Alman özgül yol arayışını biraz daha açmak gerekmektedir. Alman sonderweg'ini, Alman kendine özgü yolculuğu anlamadan muhafazakâr devrimci hissiyat ve fikriyatı anlamının imkânı yoktur. Sonderweg kavramı modern Alman düşüncesini, Alman modernleşmesinin serencamını ve ona gösterilen tepkileri anlamak için de kilit bir kavramdır. Yalnızca muhafazakâr düşünceyi anlamak için değil, Almanya'nın kavram dünyasını anlamak için de anahtar bir kelimedir.

Ancak kavramsal karışıklık olmaması adına iki tip Sonderweg düşüncesi olduğunun altını çizmek gerekmektedir: İlki, 19. yüzyıldan itibaren varolan ve Alman özgüllüğünü büyük bir gurur ve ihtişam kaynağı olarak gören pozitif Sonderweg fikri, diğeri de 1980'lerde Alman tarihçileri arasındaki tartışmadan çıkan ve ihtişam ve gurur yerine Alman felaketini açıklamak için geliştirilmiş negatif Sonderweg fikri. Negatif Sonderweg düşüncesi, 19. yüzyılda ekonomik modernleşmesini büyük ölçüde gerçekleştirmesine rağmen demokratik kurum ve mekânizmaların oluşturulması anlamında siyasal modernleşmeye uyum sağlamaması, geç uluslaşması, Nazizmi ve dünyanın o güne kadar tanık olduğu en büyük ve en sistemli soykırımlarından biri olan Holokost'u açıklarken "özel yol"a vurgu yaparlar. Temel soru şuydu: Nasyonal Sosyalizm Alman tarihinin organik bir doruk noktası mıydı yoksa ondan korkunç bir sapmayı mı temsil ediyordu?. Almanya tarihine içkin telos'a, "Luther'den Hitler'e" uzanan bir yola sahip miydi? Alman tarihinde "nasyonal sosyalizme" çıkan ayrı, farklı bir yol mu vardı? Yukarıda da vurgulandığı üzere Fransa ve Britanya Krallığı'nın aksine Almanya, demokratikleşmeden modernleşmiştir.⁴ Bu nitelik, Almanya tarihinin "özel yolu"nu da belirlemiştir. Almanya, Batı ve Doğu Avrupa gelişme modellerinin, demokratik ve otokratik geleneklerinin ortasındadır; modernleşme, sanayileşme ve milliyetçiliğin tarihsel zafer ve hezimetlerinin bileşimi, "geri" ile "modern" in şaşırtıcı alaşımıdır. Her halükarda özel bir yol (Sonderweg) izlemiştir (Üstel, 2021: 165-166). Tezin daha çok üstünde durduğu pozitif Sonderweg düşüncesi ise Alman başarı hikâyesine dayanıyordu (Okumuş, 2024: 180).

⁴ Hans Kohn'a göre de aydınlanma karşıtı fikirler Almanya dışında da vardı. Hatta romantizm "Alman Sorunu" değil, Avrupa fenomeni idi. Ancak Batı Avrupa'daki aydınlanma karşıtı tutumlar liberal-hümaniter düşüncelerle kontrol altında tutuluyordu. Onun için Alman siyasal birliğinde temel sorun özgürlüğü garanti altına almadan Prusya militarizmine dayalı olarak sağlanan birliktir.

Özgün yol düşünürleri her toplumun özgünlüğünü varsayarak modernleşme süreçlerinin de özgün olması gerektiğinde ısrar etmişlerdir. Fransız yahut İngiliz modernleşme güzergâhının model, örnek olarak alınıp mekânîk bir tekrardan ziyade ekonomik, politik ve kültürel yolunun bütünüyle kendine özgü olması gerektiğinde ısrar etmişlerdir. Modernleşme evrensel, zorunlu bir süreç olmayıp özgül, farklı gelişim yollarına açık bir süreçtir. Bu düşünce akademik bir tarihçilik tartışması olmayıp daha çok bir tavır, tutum ve duyguya işaret eder. Sonderweg düşüncesine katkı veren entelektüellerin pek çoğu Alman tarih ekolünden çıkmış isimlerden oluşmaktadır. Evrensel bir rota çizen formalizme ve rasyonalizme karşı tarihten hareketle özgün yol inşa etmek, Alman muhafazakârlarının genel tutumudur. Rasyonalitenin evrensel rotasına karşı tarihin özgün patikalarına doğru bir yöneliş içinde olmuşlardır.

Görünen o ki rasyonalite ve tarih, hiçbir yerde Almanya’da olduğu kadar sert bir mücadeleye girmemiş, bu denli karşı karşıya gelmemiştir. “Alman tarihçileri Bismarck’ın birleşmiş ülkesindeki monarşik sistemle muhafazakâr liberal iktidar olgusunu, Almanya’nın parlamentarizm ile doğu otokrasisi arasında bir özel yol görmüşlerdir.” (Sarıtış, 2017, s.113-114). Çağdaş zamanın evrenselliğinden koparak kendine ait bir yoldan ilerleme düşüncesi sadece siyasal alanda değil entelektüel alandan ekonomiye, edebiyattan müziğe her alanda karşımıza çıkmaktadır. Sonderweg düşüncesi düşünsel, politik, ekonomik, toplumsal, estetik vs bütün faaliyet sahâlarında karşımıza yoğun partikülerizm (“Almanlaştırma” ameliyesi) arayışı olarak çıkmaktadır. Bu düşünce, zaman çarpılması karşısında zamanı Alman varlığından yeniden başlatma arzusunu yansıtır. Sonderweg arayışı, eşzamansızlığın radikal olumsuzlamasıdır. Bu arayışla birlikte, sahnenin dışına atılan Almanların yeryüzünde en iyiyi, en doğruyu, en güçlüyü temsil ettiği düşünülen üstünlükçü bir ideolojik çerçeve yaratılmıştır. Tarihsel gecikmeyi telafi edebilmek için topyekûn bir seferberlik çağrıları Alman özel yoluyla sonuçlanmıştır. Disiplinli ve güçlü bir millet, istikrarlı bir hükümet düşüncesiyle endüstriyel alanda büyük atılımlar yapmayı hedeflenmiştir. Burada doğa bilimleriyle beşeri bilimler arasında iki kültür çatışmasına dönüşecek bir yarılma giderek belirgin olmaya başlayacaktır. Bilim ve teknolojik gelişmelere yatırım yapmakta ve Almanya için seferber etmekte hiçbir sınır yoktu. Bilim ve teknoloji alanında sınır tanımayan modernleşme, siyasal modernleşmeye geldiğinde oldukça muhafazakâr bir tepkiyle karşılanmıştı. Bu iki yaklaşımdan, yani bilim ve bilgi alanındaki büyük atılımlardan ve siyaset alanındaki yenilikler karşısındaki muhafazakâr tavrın toplamından “Alman özel yolu” olarak adlandırılan yaklaşım ortaya çıkmıştır. Bu yaklaşım, endüstriyel büyümeye odaklanmayı, temsili demokrasi, siyasal özgürlükler, liberal bireycilik anlayışı ve gücün dağılımına karşı çıkmayı gerektiriyordu. İşte bu toplam “Prusya

Tipi Modernleşme” olarak da adlandırılan özel yolu hâkim kıldı. Bu yol, ekonomik, siyasal ve kültürel yaşamın askeri bir disipline dayanarak örgütlenmesinden oluşuyordu. “Alman düşüncesi özgücülüğü “sonderweg”, “özgün yol”, kavramıyla betimlemişlerdir. Bu önemlidir çünkü “özgünlükler yalnızca bir milletin değişmez niteliklerini vurgulamak üzere değil, o dönemin ruhuna uygun olarak, tarihin ilerleyişinde, evrensel ve olağan olandan farklı bir yol izlemenin kaçınılmazlığını kanıtlamak üzere ortaya çıkıyordu” (Zeren, 2010: 111).⁵ Bu yaklaşıma atıfla geliştirdikleri tarih felsefesiyle Almanlar, “normal” ilerleme yolundan, kendi söylemlerinde, Anglo-Sakson liberalizmde ifadesini bulan modernleşme yolundan ayıracak bir anlayışının temellerini oluşturdular. Zeren’e göre on dokuzuncu yüzyıl Alman düşüncesindeki özgücülük, bu “geçmiş” kurgusunun üzerine, güncel ekonomik öğretiler inşa etmekte gecikmedi. Belki de en net ürünü, liberalizmi ve piyasanın görünmez elini “norm” sayan Batı ekonomi bilimine karşıt biçimde, devletçi ekonominin ilk temellerini atan Friedrich List’dir. Fransız Devrimiyle aynı yol, 1789’da doğup Alman tarihsel ekonomi ekolünü kurarak 1846 yılında ölen bu Alman iktisatçı, ekonomi biliminin temeline homo economicus olarak bireyi değil, tarihle desteklenmiş haliyle millet’i yerleştiriyor; “bırakınız yapsınlar” İngiliz öğretisinin ve ticaretinin yerine, devlet güdümlü ve yalıtılmış, milliyetçi sanayileşme hamlelerini öneriyordu. On dokuzuncu yüzyılda İngiltere’nin dışarıdan bakınca gözükamaştıran serpilişi, diğer milletlerin entelektüel İngiliz modelini taklit ve ayrı yol arama arasında bir gerilim oluşturunuyordu (Zeren, 2010: 111-112).

Almanların yeniden tarihe dönme arzularını ifade eden Sonderweg arayışı erken dönemden itibaren Alman entelektüelleri arasında güçlü yankılarını bulmuştur. Örneğin Heinrich Heine kehanet niteliğindeki şu cümlelerle 1830’larda dile getirmiştir:

(...) günün birinde dünya tarihinde hiç gürüldemediği gibi gürüldediğini duyduğunuzda bilin ki, Alman gökgürültüsü sonunda hedefine ulaşmıştır... Almanya’da öyle bir oyun sahnelenecek ki, Fransız Devrimi onun yanında masum bir idil gibi görünecek... Ve o saat gelecek. Halklar, sanki bir amfiteyatronun basamaklarındaymış gibi Almanya’nın

⁵ “İstisnacılık”, “özgücülük” düşüncelerinin farklı tipleri vardır. Bunun en önemli versiyonu Avrupa ve Amerika karşıtlığında karşımıza çıkmaktadır. “İki özgücülüğün geçmiş tasarımları ilk bakışta farklı görünmektedir: Avrupa’da özgücülük, etno-simgeli milliyetçilik teorilerini doğrular biçimde antik geçmişi öne çıkarırken, Amerikan özgücülüğü antik geçmiş ve kök yoksunluğunu “özgün üstünlük” olarak kaydediyor. İki ayrı tarih demek iki ayrı yurttaş demektir. Avrupa özgücülüğünde yurttaşlık ve birey hürriyeti tüm milletin yüksek çıkarları ve topluluk refahına bağımlıyken, ABD özgücülüğünün yurttaşı ise kendini yeni baştan ve sıfırdan inşa edebilecek “self-made man” tipolojisiydi. Bununla bağlantılı iki farklı gelecek tasarımı söz konusuydu; Avrupa özgücülüğü gençmişin yeniden kurulduğu bir gelecek vaad ediyorken, ABD özgücülüğü kendini sıfırdan yaratmış kapitalist bireylerin itkisiyle doğacak sonsuz bir potansiyele işaret etmekteydi. Avrupa özgücülüğü, milli bilinci, döngüsel, skolastik bir zamansallığa yerleştirirken, ABD’deki özgücülük çizgisel olarak ilerleyen bir zamansallık öngörüyordu (Zeren, 2010: 113-114).

çevresinde gruplanacaklar, büyük savaş oyununu izlemek için (Heine'den aktaran Okumuş, 2024: 180).⁶

19. asrın sonunda beliren bu özgüven şairane kehanetten tarihçi yorumuna dönüştüğünde, Almanya'nın kendine mahsus bir yol üzerinden özlediği azamete kavuştuğunu anlatan izahların altyapısını oluşturmıştır. Ranke'den itibaren bir dizi tarihçi, özellikle güçlü devlet geleneğiyle kendini gösteren yükseliş deneyimini kendine özgü bir Alman ruhuna bağlıyorlardı. Bismarck gibi dirayetli devlet adamları, *Bildung* ideali gibi hem kişiyi hem ulusu yetkinleştiren bir mükemmeliyet anlayışı, bu anlayışa dayalı bir üniversite modeli ve maddeci medeniyete (Batı, Fransa) karşı kültür ve otokratik Doğu'ya (Rusya) karşı otoriteli devlet sayesinde Almanya kendini buluyordu. Thomas Mann, İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra yazdığı romanı *Doktor Faustus*'ta (1947) Alman özgün yol düşüncesinin güzel bir örneğine sunar: “Rusların derinlikleri var ama şekilden yoksunlar. Batıdakilerin ise şekilleri var ama derinlikleri yok. Her ikisine aynı anda sahip bir tek biz varız: Almanlar” (Mann, 2014: 182) Deutschlin devamında şunları söylüyordu: “Bizim için olması gereken ve olan, başkalarına göre birbirinden çok ayrı kavramlardır; çünkü bizde, olması gereken, çok daha ağır basar” (Mann, 2014: 182-183). Alman tarih yazımının üstatlarından Frederich Meinecke, önceleri vatanını kültür ile kudretin birleştiği, kültürü iktidar ile buluşturan özel bir inkişaf olarak yorumluyordu. Bu kültür (“*kultur*”) ülkesi uygarlık karşısında kudretini toplayıp tarih sahnesindeki yerini alıyordu.⁷ İkinci Dünya Savaş'ı sonrasında bu terkinin iktidar kısmından vazgeçen Meinecke kültür kısmına yaptığı vurguyu sürdürmüştü. Politikaya mesafe çağrılarını sürdüren Meinecke her yerde Goethe okuma grupları kurulmasını istiyor, Almanya'nın “kültür ulusu” (“*Kulturnation*”) olarak iyileştirilmesi ve ihya edilmesini umuyordu. Yıkım sonrasında çözümü bir tür eğitim ve kültür seferberliğinde görüyordu bir bakıma. Hayalinde her pazar halkın toplanıp klasik Alman müziği eşliğinde Goethe, Schiller ve Hölderlin okuduğu bir ülke vardı. Meinecke yurdunun içine düştüğü felaketi bir Alman arazi ya da marazı olarak değil Avrupa modernleşme/medenileşme sürecinin çıktılarından biri olarak değerlendiriyor ama Almanların bir kültür-millet olarak dirilecek kaynaklara sahip olduğunu düşünüyordu (Okumuş, 2024: 180-181).

⁶ Nietzsche daha sonra Alman Gökğürültüsü imgesi karşısına Büyük Öğlen'i dikecekti. Nietzsche, “Zerdüş” kitabında şöyle yazmıştı: “En büyük olaylar- en gürültülü değil, en sessiz saatlerimizdir bizim. Yeni gürültüleri bulanların çevresinde değil; yeni değerleri bulanların çevresinde döner dünya; işitilmez onun dönüşü (Nietzsche, 2016: 129).

⁷ Kültürü kurtarmak için kudrete, 1920'lerin Weimar koşulları altında karizmatik lidere olan ihtiyaç gündeme gelecekti. “Kültürü ya da Koselleck'in deyişiyle savaş sonrasında (1918) krize giren “Bildung'u kurtarmak için” bir Führere ihtiyaç olduğu, 1920'lerin sonlarında Almanya'da dolaşımda olan fikirlerden biriydi. Ya da kültür ile kuvvetin Alman bedeninde birleşmesi, beklenen *Führerbildung*'a dönüşecekti (Okumuş, 2024: 184).

Buraya kadar, Alman meselesinin ortaya çıkış sürecini, teoriyle pratik arasında, içsel dünya ile dışsal dünya arasındaki Alman düşüncesinde ve ruhundaki uyumsuzluğu, tarihsel gecikme olgusuna cevap olarak Alman özgün yol düşüncesin ortaya çıkış süreci ele alındı. Alman karakterini şekillendiren tezatlarla işaret edildi. Daha çok felsefi planda kalarak ortaya konulan bu açmazlara, daha sosyolojik bir bakışla, Alman orta sınıfları arasındaki ortaya çıkan kutuplaşmaya, modernleşme süreci içinde iki farklı dünya görüşünün, iki farklı Almanya tahayyülünün nasıl ortaya çıktığına odaklanılması gerekmektedir. Bu aşamada, “Kültür”ün “Almanya” ile “Medeniyetin Almanya” arasındaki gerilimlerin tarihsel seyrine dikkat kesilinecektir. Alman orta sınıflarının 19. asır boyunca geçirdiği dönüşümlere “kültür” ve “medeniyet” (“civilization”) arasındaki radikal bölünmenin ortaya çıkış sürecine ve dinamiklerine bakılmalıdır.

2.1.1. Hümanist Entelijansiyadan Milliyetçi-Muhafazakâr Entelijansiyaya

“Fransız Devrimi Fichte’nin bilim öğretisi ve Goethe’nin Wilhem Meister’inden sonra çağın en büyük gelişmesidir.”

(Frederich Schlegel’den aktaran İnce, 2010: 88)

Frederich Schegel’in alıntısı 19. yüzyıldaki Alman kültür bilincini iyi yansıtmaktadır. Politika karşısında kinik ve küçümseyici Alman orta sınıfları “kültür” kavramını uzun yıllar bu açıdan kullandılar. Norbert Elias, *Almanlar Üzerine İncelemeler* (2023) kitabında “kültürel tarih” ile “siyasal tarih” arasındaki akademik mücadelede Alman orta sınıfların karakterini ve çelişkilerini handiyse bilgi-sosyolojik bir zeminde sunuyordu. Ona göre Almanya “kültür” ile “politika” arasında bölünmüştü. Bu ruhsal bölünmeye akademik alanda “kültürel tarih”e olan ilgi ile “siyasi tarih”e olan ilgi arasındaki bölünme tekabül ediyordu. Bu bölünme iki farklı orta sınıf arasındaki bölünmeydi ve bu iki farklı orta sınıf iki farklı Almanya tahayyülüne sahipti. Elias’ın kültür kavramının anlam değişikliğine yaptığı vurgu sonraki dönemdeki farklılaşmaları anlamak açısından hayatidir. Elias’a göre ondokuzuncu yüzyılın başında kültür ve medeniyet kavramları arasında herhangi bir ayrışma yoktu. “Kültür”, “medeniyet”, “Bildung” hemen hemen birbirine yakın anlamlara sahipti. Büyük karşıtlık oluşmadan evvel iki kavram da *insanın doğayı dönüştürmesi, temellük etmesi* ve eğitimle kendini geliştirmesi, mükemmelleştirmesi anlamlarına geliyordu. Elias’a göre kültürün insanoğlunun doğayı tersyüz etmesi anlamı yirminci yüzyılda unutulmuş gibidir. Kavram, 18. yüzyılın yükselen orta sınıf elitleri tarafından kendi aydınlanmacı imaj ve ideallerinin ifadesi olarak

benimsemişti. Alman orta sınıf entelijansiyasının gelişimine dair bu görüşü, Fransız ve İngiliz orta sınıf entelijansiyasının görüşüne de yakındı (Elias, 2023, 149). 18. yüzyılda Alman orta sınıf entelijansiyasının benimsediği aydınlanmacı-özgürlükçü fikirler henüz Almanya’da koşulları oluşmadığı ve ülkedeki toplumsal konumları da saygın bir noktaya henüz ulaşmadığı için Batı’daki muadillerinden daha “idealist” görünüyorlardı. Schiller, insan kültürünün ilerleme kaydettiğini yazarak sonraları milliyetçilerin övgüler dizecekleri maziye kötülüyor, tiksinti verici buluyor ve şimdi iyi durumda olduklarını ilan ediyordu. Dönemin aydınlanmacı hümanist havası içinde insanın evrensel tarihinin araştırılmasını arzu ediyordu. Bu dönemde kültür ve uygarlık kavramları bu genel hümanist iyimserlik içinde tanımlanmıştı. Daha sonra daha az gelişmiş toplumlara kültür, gelişmiş toplumlara ise uygarlık kavramı uygulanmaya başlanacaktı. Ancak ilgili yıllarda ilerleme fikri kültürel gelişmeyi kapsıyordu. Kültür, daha düşük bir düzeyden daha ileri bir düzeye doğru gelişimi anlatıyordu. Dönemin orta sınıf entelijansiyası da geleceğe umut ve iyimserlikle bakıyordu (Elias, 2023: 151-152). Orta sınıfların kültür kavramını sahiplenmeleri, ilerici bir içerikle tanımlamaları ve geleceğe dair iyimser bakışları onların toplumsal konumlarının, öz-imağlarının da yansımasıydı. Orta sınıflar kendi konumlarında iyileşme arzu ediyorlardı. Bu sınıfsal mücadele Elias’a göre “siyasi tarih” ile “kültürel tarih” arasında bir gerilimle neticelenmiştir. Eğitimli orta sınıf kendi suretinde yeni bir tarih yazımı inşa etmiştir. Onlara göre siyasi tarih prenslerle saraylıların amellerini, devletler arasındaki çatışma ve ittifakları, diplomatlarla ordu komutanlarının eylemlerini, kısacası mutlakiyetçi aristokrat gruplarını merkeze alıyordu. Kültür tarihi ise aydınları, filozofları, sanatçıları, din adamlarını, bilim adamlarını, şairleri, mimarları, ressamı vs kapsayan orta sınıf kültür üreticilerinin kendilik bilincini yansıtıyordu. Siyasi tarih ile kültürel tarih arasındaki mücadele mutlakiyetçi aristokrasi ile şehirli, eğitimli, kültürel orta sınıflar arasında yaşanmaktadır. Elias, bu sınıfsal arka plana bağlı olarak Alman orta sınıfının apolitik doğasına işaret etmektedir:

Almanya’da “kültür”le “siyaset” ve 18-19. yüzyıl perspektifinden bakıldığında ya “kültürel tarih” ya da “siyasal tarih” olarak ortaya çıkan tarih yazımının muhalif eğilimleri arasına çekilen çizgi özellikle keskindi- belki de İngiltere ve Fransa’daki “uygarlık” ve “siyaset” arasındaki zıtlıktan daha keskindi. Alman “kültür” kavramı esasen apolitik, hatta anti-politik bir önyargı ihtiva ettiği, bu önyargının orta sınıf seçkinlerinin siyasetle devlet işlerini aşağıladıkları ve özgürlükten mahrum bırakıldıkları alanlar, kültürü ise özgürlüğü tadabildikleri ve gurura kapılabildikleri sığınak olarak görmelerinin sonucu olduğu söylenebilir (Elias, 2023: 152-153).

Kültürel tarihe odaklanan hümanist-evrenselci orta sınıflar (ki aydınlanma ve Fransız Devrimi karşısında heyecan duyan katmanlardı), siyasi ayrıcalığa sahip, toplumsal konumu yüksek üst sınıflara karşı mücadelesinde apolitik bir kültür mücadelesi yürütüyordu:

Kültür, eğitilmiş orta sınıfların nazarında kendilerini ikinci sınıf yurttaş belleyen, yönetim, güç ve prestijden uzak tutan bir devletin dayattığı baskılardan sıyrılabilme için sığınacak bir yere, özgürlük alanına denk düşünüyordu. Böylece apolitik kültür alanına geri çekilerek, rejime aktif olarak karşı çıkmadan ve temsilcileriyle açık çatışmaya girmeden, mevcut sosyal düzene ihtiyatlı, pek kritik diyebileceğimiz ihtiyatlı tutumlarını koruyabildiler (Elias, 2023: 154).

Siyaseti reddetmek aydınlanma dönemi Alman şair ve düşünürlerin bir alışkanlığıydı. Bu katmanlar siyasete dair yaygın bir hoşnutsuzluğa sahiptiler. Siyaset nefretinin etkisi güçlüydü. Peter Gay’in dikkat çektiği husus önemlidir: “Siyasetle uğraşmak bir alışkanlıktır, her alışkanlık gibi o da pratikle pekişir, pratik olmayınca körelir. Almanların siyaset pratiği azdı. 18. ve 19. yüzyılların irili ufaklı otoriter devletleri çoğunlukla hükümdarlarının buyruğu altında varolmuştu, çok gazete yoktu, var olan gazetelerde siyasi haberler azdı ve siyasal bağımsızlık bulunmuyordu” (Gay, 2023: 97). Stael’e göre Almanların “düşünceye dalma” yatkınlığı siyasal yaşamdan dışlanmalarının sonucudur: “Almanların eserleri pratik bakımdan İngilizlerin eserlerinden daha az faydalıdır; çünkü, yazılarıyla memleketin kurumları üzerinde tesirleri olmadığı için, müspet hiçbir gayeleri olmadan, kendilerini düşüncenin seyrine bırakırlar” (Stael, 1997: 246).⁸ Modern siyasal ruh Almanlara tamamen yabancı olarak yorumlandı. Metafizik, şiir ve müzikle ilgilenen ama oy hakkı ya da parlamenter mücadeleyle ilgilenmeyen, *Saf Aklın Kritiği*’ni İnsan Hakları’ndan daha fazla önemseyen bir halk imajı vardı (Mann’dan aktaran Watson, 2024: 45). Almanlar arasında manevi ve siyasi yaşam arasındaki uyumsuzluk “ulusal dürtü” ile “siyasi özgürlük ideali” arasında temel bir çatışmaya yol açmıştır. Thomas Mann bu durumdan, İkinci Dünya Savaşı sonrası yazı ve konuşmalarında, Martin Luther’i sorumlu tuttu. Ona göre Lutherci ruhani ve siyasi özgürlük düalizmi Alman burjuvazinin eğitim konseptindeki siyasi unsurların eksikliğinden sorumluydu. Luther dış düzene karşı aşırı şüpheciydi. Luther Alman iç dünyasının yaratıcısıydı. “İçsel dünya” Cumhuriyetçi ruhun Almanya’da karşılaştığı en büyük dirençti.

⁸ Stael, erken dönem gözlemlerinde filozofları ve edebiyatçıları cezbedecek kamu yaşamının da olmadığından dem vurur: “Toplum hayatı da Almanya’da İngiltere’den çok daha az cazip olduğu için, filozofların çoğu münzevi yaşarlar; İngilizlerde çok olan memleket işlerine karşı duyulan ve çok kuvvetli olan ilgi, Almanlarda hemen hemen hiç yoktur (...) Binaenaleyh edebiyatçıları tabiatı temaşaya ve kendilerini tetkike yönelmek zorundadırlar (Stael, 1997: 245).

“İçsellik” nesnel değerdendirilmelerin önündeki en büyük engel olarak görölüyordu. Mann’a göre Reformasyon Alman içsellığının büyük tarihsel eylemiydi. Rasyonalizme karşı romantik karşı çıkışın da altında “mutlak egoizm”, “sarhoş edici bireycilik”, “içsel özgürlük eksikliği” (“politik dışsal özgürlükler” yerine) düşüncesi yatıyordu.⁹

Alman entelektüeller, birleşik bir devletin yokluğunda “ulus”u kültürel terimlerle kurmak durumunda kalmışlardı. Almanca konuşan halkların siyasal birlik çabaları her seferinde başarısızlıkla sonuçlansa da, 18. yüzyılın ikinci yarısından itibaren bir topluluğa ait olma duygusu, siyasal ulusu önceleyen bir “kültür ulusu” anlayışı içinde gelişmeye başlamıştır. Prusya’nın önderliğinde gerçekleşen siyasal ulus, iki yüz yıla yayılan kültürel çabanın ve aidiyet duygusunun ürünü olmuştur. Almanca konuşan halklar arasında devletten çok Kultur’la temellendirilmiş; Alman seçkinleri, ulus inşasını siyasal değil, öncelikle kültürel ortaklık bilinci yaratmaya yönelik bir süreç olarak değerdendirmişlerdir (Üstel, 2021: 169-170). Bu da “kültür” ve “politika”, “kültür” ve “iktidar” arasındaki farkın mutlaklaşmasına yol açmıştır. Fikir tarihçisi ve sosyolog Wolf Lepenies, *Seduction of Culture in German History* (2006) kitabında, Elias’ın tezini daha da güçlendirerek Alman tarihi içinde “kültürün siyasete ikame edilmesi” olarak tanımlanabilecek tutumun, 18. yüzyıldan günümüze, yani, Almaya’nın siyasi birliğinden Doğu ve Batı Almnya’nın birleşmesine kadar gelen bu süreçteki sürekliliğine işaret eder. Buna göre kültür konusundaki Alman tutumu (karakteri değil) kültürü siyasetin asli bir ikamesi olarak görmeye dayanıyordu. Bu belirleyici bir fikirdir. Ona göre “kültürün siyasetten daha üstün bir faaliyet olduğu” temel fikri uzun bir döneme yayılan Alman tutumuydu. Almanlar için kültür bir cazibe, ayartma, çekim gücüydü. Siyasetin ise herhangi bir cazibesi, çekim gücü, çağırısı yoktu. Alman entelektüelleri kültürel gerekçelerle siyasetten uzak durmuşlardır. Lepenies’e göre Almanların kültür (Kultur) ve medeniyet (Zivilization) ayrımı yalnızca Alman orta sınıflarının yapısından kaynaklanmamıştır. Almanya, 18. yüzyıldan başlayarak kendisini kültürel tutkusu ve başarılarıyla tanımlamıştır.¹⁰ Gündelik politikaya mandarinci bir tepeden bakma tutumu, Alman ruhu’ndaki apolitik fitrattır. Almanya yalnızca “medenileşmek”le kalmış Batı

⁹ Mann’ın İkinci Dünya Savaşı sonrasında ileri sürdüğü bu görüşleri daha sonrasında “Luther’den Hitler’e” olarak kodlanan Alman özgül yol düşüncesine kaynaklık etmiştir. Ona göre Protestanlık haddi zatında Almanya’nın Batı’ya olan en büyük protestosuydu.

¹⁰ Lepenies, Almanların kültür kavramını Fransız ve İngiliz kültür kavramlarıyla mukayese ederek şu farkları ortaya koyar: “Fransızların ve İngilizlerin kültür kavramı aynı zamanda politikaya ve ekonomiye, teknolojiye ve spora, ahlaki ve sosyal gerçeklere de atıfta bulunabilirken, Alman kültür kavramı esas olarak entelektüel, sanatsal ve dini gerçeklere atıfta bulunur; ve bir yanda bu tür gerçekler ile diğer yanda siyasi, ekonomik ve toplumsal gerçekler arasında keskin bir ayrım çizgisi çekme eğilimi var” (Lepenies, 2006: 5)

karşısında, kendi üstünlüğünü bir *Kulturation* olarak sunmuş; *Kultur*, genelde parlamenter siyasetle özdeşleştirilen ve pek de saygınlığı olmayan siyasete ikame edilecek bir güç olarak görülmüştür (Üstel, 2021: 171). 18. ve 19. yüzyıla “Alman olmak nedir” sorusu damgasını vurmuş ve Alman aydınlarının edebiyat ve sanat bağlamında bir kimlik kurgusu geliştirmelerine neden olmuştur. Alman aydınları geri kalmışlıklarının çözümünü kültürde bulmuş (“felsefe” ve “şiir”), özgün bir kültür arayışı geleceğin inşasına dönük varoluşsal bir sorun haline gelmiştir. Özgün kültürün mihenk taşı ise dildir. Yazarlar, şairler ve felsefeciler 18. yüzyılında ortalarından itibaren Almanca yazarak ve Fransız kültürüne karşı koyarak Alman gururunu restore etmeye çalışmışlardır (Üstel, 2021: 171). Denys Cuche’nin de belirttiği üzere sözcükler böylece silah niyetine kullanılan sloganlara dönüşüyor. “Kültürü savunuyoruz” diyen Almanlara, Fransızlar “uygarlık savaşçılarıyız” diye karşılık veriyor (Cuche, 2004: 23).¹¹ Ernest Robert Curtius, Fransa’da “Bütün medeniyet için ölenlere” ifadesinin şehitler abidelerinde çok sık rastlandığını yazmaktadır (Curtius, 1953: 7). Bu nedenle Fransa’da bu kavram nefes, gurur ve ihtişam kaynağıdır. Ama der Curtius, “Almanyada “medeniyet” kelimesi asla bu tip bir gurur kaynağı haline gelmemiştir. Almanya’da gurur verici kavram “kültür”dür.

Lepenies, spesifik bir Alman İdeolojisi varsa bu da romantizmi aydınlanmaya, ortaçağı modern dünyaya, kültürü medeniyete, cemaati topluma karşı ileri sürmektir. Bir iç dünya kurulmuştur: Alman idealizmi, Weimar’ın klasik edebiyatı ve müzikteki klasik ve romantik üslupların kurduğu siyasal ulustan önce gelen iç dünyadır. George Santayana, Kant üzerine derslerinde “içsel dünya” ve “dışsal dünya” ayrımını “iki dünya ayrışması” olarak ifade etmektedir: Biri dışsal, fiziksel ve zorunlu, diğeri içsel, ideal ve özgür. Öncelik daima içsel olandadır. Alman ulusal yaşamını anlamak için bu çok ilginçtir. Santayana, Almanların “içsel dünya”, “mutlak ben” düşünceleri hakkında şu tespitleri ileri sürmüştür:

Alman göğsü anatomik bir bölge değil tamamen metafiziksel bir bölgedir. Alman politik eylemi Alman idealizminin bir sonucundan başka bir şey değildi. Saf bir içedönük sapıkça bir egoizmle diğer ulusları biran önce ortadan kaldırmak istenci. Şeylerin içsel anlamlarına üstün bir saygı, dışsal avantajların dezavantajların hesaplanmaması Anglo-sakson uluslarının faydacılığından, Latinlerin dünyeviliğinden Alman zihniyetini ayırdı (Santayana’dan aktaran Lepenies, 2006).

¹¹ Cuche’ye XVIII ve XIX. yüzyıl arasındaki Fransız-Alman tartışması özgünlük tartışmaları ve evrenselci iki kültür tasavvurunun arketipi, başlangıç noktasıdır (2004: 23).

“İçsel dünya”nın keşfedilmesi Alman başkılığının anlaşılması açısından kritiktir. Daniela Gretz, Alman farklılığının “en derin”, “en içsel” gibi kavramlarla beslendiğine vurgu yapar. Buna göre romantiklerin irrasyonelliğiyle Kant’ın rasyonal felsefi düşüncesi birlikte gelişir (Gretz’den aktaran İnce, 2010: 87). Böylece spiritüel manevi alan ile siyaset alanı birlikte düşünüldü. İçe dönük gözlem, duygusal bireycilik, felsefi egoizm Alman zihniyetinin temel parametreleriydi.

Bu apolitik yatkınlıktan kaynaklı, 18. yüzyıl Almanya’sındaki tüm entelektüel hareketin yegâne amacı bireyin eğitimiydi neredeyse, diğer tüm siyasal talepler ona tabiydi. Almanların dünyası ikiye bölünmüştü: bir yanda kendini mükemmelleştirmeye, Bildung’a, “kültür için kültür” edinmeye odaklı, siyasetten azade üst düzey bir âlem, diğer yanda ise pratik konular ve tavizlerle sefilleşen beşeri meselelerin düzeysiz âlemi. Gay’e göre, Alexander von Humboldt gibi uygar adamlarca 19. yüzyılın başında vazedilen *Humanitatsideal* (insanlık ülküsü) soylu bir ülküydü ve bir anlamda hem yurt içinde hem de uluslararası alanda insani bir politika için eğitim niteliği taşıyordu (Gay, 2023: 98-99). Ancak, Gay’in haklı olarak belirttiği gibi getirdiği ayırım kabalaştı. Politik kayıtsızlığı üstün bir varoluş mertebesine çıkarma biçimine büründü. İngiliz ve Fransız politikacıların tüccar zihniyeti ile eğitilmiş Almanların manevi düşkünlüğü karşı karşıya getiriliyordu. Kültür ve eğitim, Kendini Batılı değerlerden üstün gören Alman ideolojisinin bir parçasıydı. Almanlar pedagojik bir halktı, eğitim ulusuydu, kültür milletiydiler.

Elias’ın anlattığı eğitilmiş orta sınıfın kültür kavramına yüklediği anlamlar orta sınıfların hepsini kapsamamakta, yalnızca hümanist eğilimli evrenselci-liberal entelektüelleri içermektedir. Kültürel elitlerin içindeki çatallanmalar başladığında, hümanist entelektüellerin kültürel alandaki paradigma kurucu hâkimiyetleri kırıldığında aynı zamanda “kültür” ve “medeniyet” kavramları üzerindeki tanım tekeli de kırılacaktır. Bu farklılaşma ilkin entelektüellerin romantik dönemde yenilenmesiyle gerçekleşti. Romantizm döneminde kültür kavramı siyaset karşıtı temayülünü uygarlık karşıtlığıyla birleştirdi. Böylece “kültür” ile “uygarlık” arasında fark oluşmaya ve hatta hızlıca karşıtlık ilişkisine dönüştü. İlk olarak politika ve uygarlık aynı anlama geliyordu. Kültürü savunmak, politikaya ve uygarlığa karşı çıkmak anlamına gelmeye başladı. Romantikler için hem siyasi hem de uygar davranış insanların gerçek ve içten duygularından yoksun, kibir ve ikiye bölünmüşlüğü hüküm sürdüğü alanlardı. Uygar saraylıların siyasi dünyasında ölçülü davranışlar ve diplomatik stratejiler öne çıkarılıyordu. Ancak kavram giderek hümanist eğitilmiş orta sınıfın siyaset karşıtıdaki kozu

olmaktan çıkarak “ulusal karaktere” doğru bir eğilim kazandı. Siyaset ve uygarlık dünyasında hüküm süren ölçülülük ve diplomasi karşısında içtenliği öne çıkardıklarında bu içtenlik sonraları çılgınlık ve savaşıma güdüsü biçimine bürünecekti. Uygarlık ve siyaset karşıtlığı savaşıma arzusuna dönüşecektir. Siyaset karşıtı temayül sonraları parlamenter demokratik temayüllere karşıtlığa da kaynaklık edecektir. Lepenies, Almanya'nın siyasetin yerine geçen kültüre karşı tavrını ve her şeyden önce parlamenter siyaset olarak anlaşılan, dar görüşlü, çıkar grubu pazarlığı ve uzlaşma alanından başka bir şey olmayan siyaseti karalama tavrına işaret etmiştir (Lepenies, 2006: 6). Bu görüşe göre kültür mutlaklığın arenasıydı. Tavizsiz bir alemdi. Onun yüceltilmesi kültürün iktidarın ve politikanın yerine geçebileceği yanılsamasını besledi. Politika ve kamusal alan zayıfladı. Kültürün çağrışımı ne kadar olumlu, sıcak ve umut vericiyse siyasetin çağrışımı da kararsız, soğuk ve şüpheliydi. Özellikle 1871'deki Alman Birliği'nden sonra kültür, yaratıcılığın, ilginin, yaşama zevkinin, bireyin içsel özgürlüğünün ifadesi olmaktan çıkarak politikleşerek bir mefkûreye dönüşecektir. Liberal eğitilmiş orta sınıflar açısından kültürün bir zamanlar geçerli olan anlamına sahip çıkarak kültürel alanı apolitik olarak tanımlamaya ve pasif bir muhalefet biçimi olarak sürdürmeye devam ettiler. Onlar için kültür üretken bir sığınak olmayı sürdürdü. Ancak medeniyet karşıtı milliyetçi-muhafazakâr entelektüeller devletle uzlaşarak, mefkûrelerini devlette bulmaya başladılar. Onlar için artık devlet çağrının, cazibenin merkeziydi. Bu tartışma Weimar döneminde yeniden alevlenecekti. Liberal-hümanist entelektüeller halen insan aklının gelişimini anlamak açısından siyasi tarihçiliğin yetersiz, kültürel tarihçiliğin ise belirleyici olduğunu savundular. Bilimlere ve sanatlara ilgi duyan kültürel elitler siyasi tarihin kültürel tarihe boyun eğmesini talep ettiler. Siyasi konular alelade şeylerdi, insanlığın genel gelişiminde son derece sınırlı bir yer işgal ediyorlardı. Kültürel yaşamın devletin hizmetine sunulması anti-hümanist bilgi kültürünün başlangıcıydı. Romantikler bu süreçte önemli bir kırılmayı temsil ettiler. Alman “Sturm und Drang” (“Fırtına ve Coşku”), kuru Aydınlanma rasyonalizmine karşı insanların hakiki arayışları ve maneviyatları demek olan duygularını ön plana almayı önerir. Duygular, basit ve düz hesapçılıktan ve maddiyatçı çıkarılardan önce gelir. Aydınlanma Fransızlıkla özdeşken diğer ülkelerdeki arayışlar aksine yerel ve milli değerleri ifade eder. Alman romantikleri dönemin entelektüel ve kültürel merkezi Fransa'ya kuru kuruya öykünmek yerine özgün ve başka bir ses veren bir edebiyat arzulamaktadırlar. Kendi kültürlerinde ve tarihsel miraslarında başka bir yücelik arayışı bulurlar. Almanlığın yeniden dirilişi için manifestolar kaleme alan Fichte gibi kişiler kültürün dirilişi için büyük bir çaba sarfetmişlerdir. Bu süreçte Almanlık giderek alternatif ve sadece Fransızlık kadar güçlü değil, ondan da yetkin bir kültürel habitus olarak ortaya çıkar; sanatıyla, düşünsel birikimiyle,

mazisiyle (Gürpınar, 2017: 107-108). Fichte, *Alman Ulusuna Sesleniş*'te (1808) "Millet Tanrı'nın eseridir. Ona biricik kimliğini bahşeden, siyaset değil kültürdür." demektedir (Fichte'den aktaran Eagleton, 2014: 124). Güçlü bir devletin yokluğunda kültüre o kadar büyük anlamlar yüklenmişti ki devletler arasındaki mücadele kültürler arasındaki mücadele olarak görüldü. Bu anlamda savaş her zaman kültürel savaştı. Napolyon'a askeri olarak yenilmişlerdi ancak Fichte onları yenmişti.

Fusun Üstel de Alman ve Fransızlar arasındaki ayrıma dikkat çeker. Ona göre Alman burjuva aydınları, Güneş Kral'ın saray debdebesini taklit eden, kozmopolit seçkinler dünyasına ait olma hevesiyle Fransızca konuşan ve yazan, Almancayı ise savaş cephelerine sürülen "yarı barbarların" dili olarak gören saray çevreleriyle kültürel bir kopukluk içerisinde olmuşlardı. Söz konusu kopukluk Alman burjuva aydınlarının Kultur ve Zivilization'u iki farklı değerler sisteminin ifadesi olarak kurgulamasına yol açacak; entelektüel ve manevi zenginleşmeye katkıda bulunan ve "özgün" olan her şey Kultur ile; buna karşılık yapaylık, yüzeysellik ve sahte incelik ise Zivilizasyon ile özdeşleştirilecektir. Bu çerçevede, Alman burjuva aydınlarının hem Fransızca kullanımına hem de Fransa'nın, estetik ve kurallar üzerindeki hegemonyasına karşı gösterdikleri direnç, Kultur-Zivilizasyon gerilimini toplumsal sınıflar arasındaki bir çatışmanın odağına yerleştirecektir (Üstel, 2021: 170). "Zivilization" Alman saray çevrelerini niteleyen olumsuz bir kavram olmaktan çıkarak Fransa'ya, genelde ise Batılı güçlere gönderme yapacaktır. 18. yüzyılda Alman burjuva aydınlarının savunduğu Kultur, 19. yüzyılla birlikte Alman ulusunun tarif edici özelliği haline gelecek; ulusal dil ve edebiyatın Almanlığı imleyen en önemli unsur haline gelecektir.¹² 19. yüzyıldan itibaren her iki kavram da farklı bir boyut kazanır. Alman aydınları rasyonalist ve materyalist, derinlikten ve özgünlükten yoksun Batı uygarlığına karşı, "gerçek" Alman Kültür'ünü öne çıkarırlar. Fransa ise uygarlığının üsünlüğüyle ilgili en ufak bir kuşku duymaksızın kendine bir görev de biçmiştir: barbarları medenileştirmek. Bu çerçevede Fransa, sömürgeciliğini uygarlaştırıcı misyon iddiasıyla gerekçelendirirken, Alman İmparatorluğu bir kültürel devlet (Kulturstaat), Almanlar ise bir kültürel ulus (Kulturnation) olarak doğacaktır (Üstel, 2021: 17).

¹² Cuche'nin de altını çizdiği üzere Alman ulusal bilincinin sözcülüğünü elde etmeyi başaran, eskiden etkisi olmayan bu sosyal tabakanın büyüyen yükselişi böylelikle verileri ve "kültür"- "uygarlık" karşıtlığında problemin boyutu değişmiştir: "Almanya'da Fransız Devrimi'nin ertesinde, "uygarlık" sözü aristokrat Alman anlamını kaybederek daha çok Fransa'ya ve geniş anlamda da batılı güçlere gönderme yapıyor. Aynı biçimde, "kültür" terimi Alman entelektüel burjuvazisinin XVIII. yüzyıldaki ayırıcı özelliği anlamını bırakarak XIX. yüzyılda bütün Alman ulusunun özelliği anlamında değişecektir. Kültürü, içtenliği, derinliği, ruh değerlerini gösteren, entelektüel sınıfın bu özelliklerine bundan böyle Alman özelliği olarak bakılacaktır (Cuche, 2004: 20). Alman kültürü ruha aitti ve bu nedenle akılla kavranamayacak bir şeydi.

Alman orta sınıf entelijansiyanın, tarihyazımında da, devleti ve ulusu tüm diğer değerlerden üstün tutan milliyetçi inanç sistemine karşı, hümanist bir kültür kavramı yoluyla kendi izzetinefislerini, kişisel bütünlüklerini ve değerlerini nasıl da koruduğunu açıkça ortaya koyuyor (Elias, 2023, 157). Ancak orta sınıf konumundaki çatallanma yeni bir tanımlama getirmiştir.

Artık orta sınıfların eğitilmiş üyelerinin kendi başarı ve eylemleriyle ilgili duygularını bulabileceği alanların temsili sembolü olarak “kültür”le, prenslerin, saraylıların ve yönetici üst sınıfların dünyasının bir sembolü olarak “uygarlık” arasında değil, hümanist idealleri olan eğitilmiş orta sınıfların koruyucusu olmaya devam eden “kültür”le, en tepesinde hâlâ eskisi gibi-siyasi stratejiden, diplomasiden ve terbiyeden anlayan ve hümanist orta sınıfın muteber temsilcilerinin gözünde genellikle gerçek “kültür”den yoksun görünen insanların oluşturduğu-aristokrat üst sınıfların konuk edildiği devlet arasında konumlanmıştır (Elias, 2023: 157).

Devlet orta sınıf entelijansiyanın bir kesiminin nazarında hepten özdeşlik kurulamayacak bir müessese olarak kaldı. Kültürel tarihin siyasi tarihten üstünlüğü iddiası farklı sınıfların temsilcileri arasında devam eden mücadelenin küçük bir ideolojik kanıtıydı. Yüzyıl öncesinde insani değerlerin ulusal değerlerden üstün olduğu, devletin insan kültürünün bir parçası olmaktan başka bir anlamı olmadığı tezi savunulabiliyordu. Devletle özdeşleşerek hümanist çağı sonlandırmak ve ulusal çağı başlatmak isteyen entelektüeller, inişe geçen liberal ve hümanist eğilimlerin aksine yükselen milliyetçi-muhafazakârlığın temsilcileriydiler.

Dietrich Schafer’in Jena’da bir açılış konuşmasına yer verir Elias:

Evrensel tarih ne demektir ve hangi amaçlarla incelenir? O zamanlar, insan haklarına duyulan tutku Paris’ten Avrupa’ya yayılmıştı. Schiller’e göre insanlık adına öncelikle tarih söz alır (...) Schiller bu vaziyete “hümanist çağımız” diye yaklaşır... Sonraki on yılda gelişen olaylar Schiller’in zaman anlayışına özgün bir ışık tuttu. Devrimle Napolyon’un aşırılıkları halkların ulusal duygularını alevlendirdi. Hümanizmin yerini milliyetçilik aldı, evrensel insanlığa yönelik talebi ulusal kültür çağrısı izledi ve yankısı henüz dinmedi (Elias, 2023: 159).

İmparatorluğun orta sınıf seçkinleri devletten uzak durup klasik düşünür ve şairlerin kültürel ve hümanist ideallerini izleyerek Almanya’ya hükmeden güçleri örtük de olsa eleştirmeye devam ettiler. Diğer kadrolar ise İmparatorluğun sadık hizmetçisi olmak gibi ikincil bir role rıza gösterdiler. Elias kültürel tarih ile siyasi tarih arasındaki mücadelenin orta sınıfın iki fraksiyonu arasında yaşandığını tespit etmesi önemlidir. Milliyetçi entelijansiya ile hümanist entelijansiya arasındaki uzlaşmazlık doruk noktasına vardı.

Orta sınıfın milliyetçi kesimleri, daha iyi bir geleceğe, “ilerleme”ye atıfta bulunan insani ve ahlaki idealleri küçümser ve aşağılar. Orta sınıfın milliyetçi-muhafazakâr kesimleri, diğer ülkelerde, insani ve ahlaki idealleri sürekli milliyetçi olanlarla birleştirmeye çalışmıştır-Alman muadilleriyse bu tür bir uzlaşmacılığı reddetmiştir. Muhafazakâr-milliyetçi kesim, muzaffer bir edayla, yükselen orta sınıfın insani ve ahlaki ideallerine savaş açmış, bunları sahtelikleri ortaya çıkmışların idealleri olarak damgalamıştır (Elias, 2023: 160).

Eski dönemin hümanist ve ahlaki idealleri 1871’den sonra yükselen milliyetçi orta sınıf entelijansiya tarafından aşağılanmış, hor görülmüştür. Hümanist orta sınıf seçkinleri milliyetçi-muhafazakâr orta sınıf seçkinlerine doğru entelektüel değer merkezi kaymıştır. Bu yıllarda Avrupa ülkelerinde orta sınıflar, genel olarak, insani-ahlaki ideal ve değerlere tanınan öncelik, ulusal-değerlere tanımaya, ülkenin ve ulusun imajı insanın evrensel hümanist değerlerinden üstün tutmaya başlamışlardır. 18 yüzyılda yükselen orta sınıfların entelektüel seçkinleri insan haklarına, ahlaki ilkelere ve insanlığın gelişimine inanmışlardı. İlerleme daha iyi bir gelecek anlamına geliyordu. Geleceğe yönelik umut ve beklentileri, insanlığın kaderinde devam edecek ilerlemeye duydukları güveni hiçbir kriz, felaket sarsamamıştı (Elias, 2023: 161). Ancak milliyetçi uyanmalarla birlikte, felsefeye, bilgiye, sanata, müziğe, kültüre dönük ilgilerin yerine siyasal ilgiler geçti. Orta sınıf kökenli insanların ileriye dönük inanç ve idealleri eski önemini yitirdi. Daha iyi bir gelecek umudu yok oldu. “İlerleme” kavramı kapsamlı bir hedefin ve idealin sembolü olarak gözden düştü. Kavram artık güçlü pozitif duyguların ateşiyle aydınlanmış olan daha iyi bir geleceğin sembolü değildi. Bunun yerine “ulus” imgesi çoğu Avrupa orta sınıfın diğer fraksiyonlarında toplumsal değerlerin ölçüsü haline gelmiştir. İdeal imajlar artık geleceğe dönük olmaktan çıkarak geçmişe dönük olarak kurulmaya başlandı. Geriye bakış, duygusal tatminin kaynağı olarak ileriye bakışın yerini aldı. Ulus imajı, ideal imaj olarak eski hümanist ve ahlaki idealler karşısında üstün hale geldi. Çatışma durumunda ulusal imajlar tercih ediliyordu (Elias, 2023: 161-162).

Eğitimli ve kültürlü Alman orta sınıfı yüzyıl boyunca Alman modernleşmesinin taşıyıcısı unsuruydu. Hümanist ve kozmopolit eğitimli ve kültürlü orta sınıf yorumlama örüntüsünün taşıyıcı unsuruydu. Ancak modernitenin ilerlemesi ve sanayileşmenin gelişmesiyle birlikte eğitimli orta sınıf gerilemeye ve ezilmeye başlamıştı. Kozmopolit ve hümanist orta sınıfın giderek entelektüel ve kültürel hegemonyası gerilemeye başlamıştı. Alman orta sınıfının evrensel ve hümanist semantiği milliyetçi-muhafazakâr entelektüellere doğru kaymaya başladı. Aydınlanmanın her şeyi eleştirel aklın süzgesinden geçiren *kritisizmi* yerini giderek kültürel eleştiriye bırakıyordu. Aydınlanma devriminin getirdiği rasyonalizm, deneycilik, materyalizm ve pozitivizm rüzgarına karşı idealist-romantik bir eleştirel gelenek

güçleniyordu. Alman Birliği'nin sağlanması sürecinde Almanların dünya-tarihsel bir aktör olarak inşa edilmeye çalışıldığı bu süreç içinde İngiliz egoist faydacılığına ve Fransızların vulger materyalizmine karşı çıkılması daha genel planda kültür savaşının sloganlarına dönüşüyordu.

Bu ideolojik değişim, geleceğe yönelik duygusal vurgunun geçmişe ve bugüne kayması, daha iyi bir değişime olan inancın, ulusal özelliklerin ve geleneklerin kalıcı değerlerle yer değiştirmesi 20. yüzyılda orta sınıf aydınların düşünce ikliminde yaşanan değişim mevcut tartışmanın başladığı kavramsal değişimin çerçevesini oluşturdu. “Kültür” ve “uygarlık” gibi kavramlar süreçlerle, ilerici gelişmelerle olan ilişkilerini yitirdi ve sabit durumlara atıf yapan kavramlar haline geldi. İlk etapta insani ve ahlaki değerlerle birlikte geleceğe bakan, ilerlemeye inanmış grupların “biz” imajı, daha sonra öz-imajlarıyla gururlarını ortak atalarının geçmişteki başarılarıyla birlikte ulusal miras ve geleneğe dayandıran grupların “biz” imajının sembolleri olarak iş görmeye başladı (Elias, 2023: 163). Söz konusu orta sınıf seçkinlerinin “biz” imajı ve “biz” idealinde geleceği geçmişe, akıcı olguları sabit olanlara yöneltten vurgu değişimi hem “kültür”, hem “medeniyet” içinde geçerliydi. Elias’ın vurguladığı gibi *la civilisation française* ya da *die deutsche Kultur* gibi ifadeler bir ulusun görünüşte değişmez ebedi nitelikleri anlamında gelmeye başladı. Tek fark, *civilisation* kavramının, *Kultur* kavramına kıyasla, belirli bir ulusun birlik ruhunun sembolü olarak, evrensel insani ve ahlaki değerlerle olan kimi ilişkilerini korumuş olmasıydı (Elias, 2023: 163). İlk zamanlar insanın yetişmesi ve gelişimi anlamında kullanılan kültür kavramı, yirminci yüzyılında başında giderek “ulusal kültür” anlamında kullanılmaya başlandığında eski hümanist ve ahlaki yan anlamlarını kaybetmiştir. Kültür böylece ilerici hümanist içeriğini, tüm gelişim referanslarını, oluşum süreçleriyle olan ilişkilerini yitirerek Alman milliyetçi-muhafazakâr orta sınıfının “biz” imajının sembolü haline gelmiştir. Oswald Spengler’in *Batının Çöküşü* (1918) kitabında bu imaj en güçlü entelektüel karşılığına erişecektir. Kültür kavramı böylece Kant’ın “Aydınlanma Nedir?” metnindeki hümanist ve ahlaki ilerleme anlayışı içindeki anlamlarından uzaklaşarak Spengler’in elinde milliyetçi-muhafazakâr bir içeriğe kavuşmuş; bireyin aydınlanmasının ve uyanışının yerini Alman bireyinin aydınlanması ve uyanışı geçmiş, bilmeye cüret güç istencine dönüşmüştür. Spengler hatta *civilisation* kavramının sabit, donuk, mekânîk, çürümüş *kultur* kavramının ise dinamik, aktif, organik ve yaşamsal bir içerikte yeniden tanımlayarak muhafazakâr devrimci bakışın inşasında büyük bir rol oynayacaktır.

Milliyetçi-muhafazakâr entelektüeller “kültür” ve “iktidar” arasındaki çatallanmada yeni bir denkleme ileri sürdüler. Önceleri Alman entelektüeller, hatta baskın Alman tutumu, “kültür” ile “iktidar” arasındaki anti-tezle karakterize oluyordu. Buna göre Almanlar gücü istediğinde kültürü isteyemiyor, kültürü istediklerinde gücü isteyemiyorlardı. Devletin çiçeklenmesiyle kültürün çiçeklenmesini birbirini dışlayan iki farklı süreç olarak değerlendiriyorlardı. Ancak bu klasik bakış açısı Bismarck iktidarı döneminde aşılmıyordu. Peter Watson bu bağlamda Almanların “kültür” ile “iktidar” arasında bir bağ kurduklarını yazdı (Watson, 2024: 43) Apolitik Alman mitinden sıkılmışlardı. Kültür için iktidar, iktidar için kültür talep ediyorlardı. Kohn, Alman entelektüellerinin dönüşümü konusunda şunları yazdı:

Almanlar, en iyi manevi derinlik olarak tercüme edilebilecek bir terim olan Geist ve otoriter güç anlamına gelen Macht kavramlarından etkilenmişlerdir. Alman halkı gücün önemini küçümsemiş ve ruhun saflığını abartmıştır. Batı dünyasına şairler ve düşünürlerden oluşan pastoral ve apolitik bir halk olarak göründüler. Bu tutum on dokuzuncu yüzyılda değişti. Almanlar bir uçtan diğerine geçtiler. Temelde apolitik olarak kaldılar, siyasete karşı mağrur bir eğilimle hareket ettiler, ama iradesi güç ve güç-devleti üzerine odaklanan dinamik bir ulus haline geldiler (Kohn, 1960: 30).

Gücün eleştirel ve rasyonel kontrolü yerine ruh ile gücün sentezini savundular. Orta sınıfların yeni zihniyeti, tutumu, tavrı buydu. Watson’a göre “*Kultur* ve *Zivilisation* arasındaki bu ayrım, *Geist* ve *Macht*, yani entelektüel veya ruhani çaba alanı ile güç ve siyasai kontrol alanı arasındaki ikinci bir karşıtlıkla vurgulanıyordu.” (Watson, 2024: 43). Kulturnation materyalist sosyalizm ve liberalizm karşıtlığıdır. “Kulturnation”un hem güç edinip, hem de ruhuna sadık kalabilecek yolu bulabileceğine inanılır (Vardan, 2004: 28). Bismarck’la birlikte Almanların medeniyet anlamında kültürel ulustan güç ulusuna dönüşmesini erken dönemde kritik edenlerin başında Nietzsche gelmektedir. Onun alıntılatacağımız tespitleri, Elias’ın hümanist orta sınıf kültürünün giderek milliyetçi-muhafazakâr orta sınıf kültürüne dönüştüğü bir atmosferin ilk andan tespitini içerir:

Pahalıdır bedeli, iktidar gelmenin: iktidar aptallaştırır... Almanlar-düşünürlerin halkı denilmişti bir zamanlar onlara: düşünüyorlar mı bugün hâlâ-Almanların canı sıkılıyor şimdi tinden, Almanlar güvenmiyorlar şimdi tine, politika yutuyor, gerçekten tinsel şeyler için gereken tüm ciddiyetlerini, -“Almanya, Almanya her şeyin üstünde”. Korkarım ki, buydu Alman felsefesinin sonu...”Alman filozofları var mı? Alman şairleri var mı? iyi Alman kitapları var mı?” diye soruyorlar bana yurt dışında. Kıpırmızı kesiliyorum, ama ümitsiz durumlarda da koruduğum cesaretle, yanıt veriyorum: “Evet, Bismarck”- (Nietzsche, 2005: 54-55).

Ona göre Almanlar, Avrupa’yı, elde edebildiği en büyük kültür mirasından ettiler-Rönesans’tan etmişlerdir (Nietzsche, 2005: 106). Hatta Nietzsche askeri yenilginin Fransa’ya

iyi geldiğini yazdı: “Tinsel tutku Paris’e göçtü, Paris kültür-devleti haline geldi, Almanya güç devletine dönerken. Tüm sorunlar orada daha hassas, daha ayrıntılı, daha ince ele alınmıştır” diyen Nietzsche şunları da belirtmiştir:

Kişi kendini iktidar, büyük politika, ekonomi, dünya ticareti, parlamentarizm, askeri-çıkarlar için harcarsa- kendindeki akıl, ciddiyet, istenç, kendini aşma miktarını bu yönde harcarsa, öteki yönde bunlar eksik kalır. Kültür ve devlet- bu konuda kendimizi aldatmayalım- birbiriyle uzlaşmaz zıtlıklardır: “Kültür-devleti” modern bir idea’dan ibarettir. Biri diğerinin sırtından beslenir, biri diğerinin zararına genişler. Tüm büyük kültür dönemleri, siyasal çöküş dönemleridir: kültür anlamında büyük olan şeyler, politika dışıydılar, hatta anti-politiktiler (Nietzsche, 2005: 57).

Görüldüğü gibi Nietzsche büyük bir dönüşüm anında hemen tepki vermiş ve devleti estetik-entelektüel yaratıcılığın önünde bir engel olarak görmüştür. O, Alman militarizminin zaferinin Alman aklının yenilgisiyle sonuçlanacağını düşündü. Kültür ve iktidarın birleştirilmesine şiddetle karşı koydu. Bu bir anlamda Wagner’e tepkiydi. Onun emperyal arzuları sanatı-müziği iktidarla birleşmesini talep ediyordu. Wagner ile yolları Almanya’nın askeri zaferleri konusunda ayrılmıştı. Wagner kültürün güçle buluşmasını savunuyordu. Bu yüzden İmparatorluk yanlıydı. Nietzsche ise “kültür”ün safında yer aldı. Ona göre Alman dehası tehlike altındaydı. Çünkü askeri zafer anları aynı zamanda özgüvenin patlama zamanlarıydı. Alman aklının/ruhunun krizi zafer zafer gelen yenilgiye işaret ediyordu. Nietzsche kültürün zirve çağlarının politikanın gerilime çağları olduğuna inanıyordu. Bu ifadelerde Nietzsche “kültür” kelimesi halen medeniyet manasında kullanılmaktadır. Ancak apolitik kültür kavramının eski kullanımının yerini çoktan yeni bir kültür kavramına bırakmıştır.

Alman orta sınıflarındaki değişimi yalnızca “medeniyet” ve “kültür”, “kültür tarihi” ve “siyasi tarih”, “kültür” ve “iktidar” arasındaki yol ayrımlarında değil pek çok alanda gözlemlemek mümkündür. Bu dönemde Alman uyanışıyla birlikte yalnızca kültür kelimesini yeniden tanımlamakta yetinmemişler, beşeri ve sosyal bilimlerin neredeyse tüm mecralarında bir yatak değişikliğini talep etmişlerdir. Sosyolojiden iktisada bütün bilimleri yeniden kurmak iradesi göstermişlerdir. Örneğin bu tartışmanın yürüdüğü bir başka alan da iktisat tarihi alanıdır. Alman orta sınıflarındaki zihniyet değişimini anlatmak adına 1880’lerde meşhur yöntem savaşı (methodenstreit) kısaca değinmek gereklidir. Alman Tarihsel İktisat Okulu’nun habercisi ve iktisadi milliyetçiliğin teorisyenlerinden Friedrich List, başyapıtı *Ulusal Siyasal İktisat Sistemi* (1841) isimli eserinde toplumun ve iktisadın organik doğasını vurgulamıştır. Böylece List, kozmopolit, materyalist, bireyci iktisat teorilerine cepheden hücum etti (Lukes, 2006: 27). İktisat alanında gerçekleşen mücadelede formalist, evrenselci

marjinal iktisat teorisyenleriyle iktisat tarihçileri arasında büyük bir metot savaşı yaşanmıştı. Bu kavga'nın temelinde de Anglo-sakson ve Fransız medeniyetinin kabul ettiği “birey” (individual) kavramı karşısında romantiklerin “bireylik” (individualitat) kavramını önermeleri yatar. Aydınlanmanın rasyonel, evrensel ve homojen birey kavramının tersine bireysel biriciklik, özgünlük ve kendini gerçekleştirme kavrayışıydı (Lukes, 2006: 27). Bireyin Almanlaştırılması serüveninde romantiklerin, sözgelimi Novalis, Friedrich Schlegel’in bireye yükledikleri anlamların büyük rolü olmuştur. Romantikler, liberalizmin soyut ve niceliksel bireyine karşı somut ve niteliksel bireyliğini teklif ederek Alman otantisite kavrayışını beslemişlerdir. Almanların ileri sürdüğü “yeni bireycilik” (Simmel), yeni Alman bireyciliği, bireyin karşılaştırılmazlığı ve derinliği bağlamında tanımlandı. Simmel’in belirttiği üzere Alman bireyinin oluşumunda Goethe onun sanatsal dayanağını, Schleiermacher metafiziksel dayanağını, romantikler ise duygusal ve deneysel temelini sağlamışlardır (Lukes, 2006: 28). Thomas Mann’ın da söylediği gibi Almanya’da bireycilik liberal olmaktan çok aristokrat bir dünya görüşüdür (Mann, 1987: 94). Bu nedenle Stirner, Nietzsche, Jünger gibi radikal bireyciler üretmiştir. Romantik birey kavrayışı Max Stirner gibi düşünürlerde anarşist bir yorumlanmaya da kaynaklık etmiş olsa da bireylik esasen Almanlara özgü bir Weltanschauung (dünya görüşü) doğrultusunda gelişmiştir. Aydınlanma düşüncesinin akabinde gelişen erken dönem romantik düşünürlerin kişisel bireyciliği Alman zaman çarpılmasının imbiğinden geçerek kendine yeten biricik bireyin organik ulusçu bir toplulukta (Volk) arayışının düşüncesine dönüştü. Biricik olan atomistik birey değil organik Almandı, dahası Alman olan her şeydi.¹³ “Ben” deniliyorsa orada tereddüt etmeden “bizi”, “Alman”ı anlamak gerekiyordu. Kişinin bireyselliğinden halkın bireyselliğine geçiş Fichte’den Hegel’e birçok Alman idealist düşünüründe görünüyordu. Alman bireyinin otantik varoluşu tekilliklere, tekrarlanamaz olaylara odaklanan tarih disiplininin sezgileriyle güçlendirildi. Ernst Troeltsch, Batı Avrupa ve Alman sistemlerini birbiriyle karşılaştırıyordu: İlki ‘hem ahlakı hem de yasayı kapsayan, sonsuz, ussal ve tanrısal olarak duyurulmuş Dünya sistemi’yken; ikincisi ‘bireysel, yaşayan ve tarihsel olarak yaratıcı bir Zihnin sürekli vücut buluşlarıdır’ (Troeltsch’den aktaran Lukes, 2006: 29). Romantizmden beslenen düşünürler

¹³“ Volk fikri yeterince romantik bir düşünceydi ve Alman romantikleri bunu hemen sahiplendiler. Halk hep sahici, kırsal, pastoral bir varoluştı. Kıymeti yeterince bilinmemişti. Hep biraz küçük görülmüştü. Eninde sonunda herkes biraz halktı! Ancak bu halkın şehirde, yani medeniyetin evinde yaşaması için en azından Schiller’in *İnsanın Estetik Eğitimi*’nden geçmesi gerekiyordu! Yani halk doğaldı. Burjuva ise medeniydi (Dellaoğlu, 2020: 210).

Batı Avrupa'yı rasyonalist, atomcu ve soyut eşitlikçi ilkelerin dünyası olarak yüzeysel ve riyakârca buluyorlardı. Devlet ve toplum yeni Alman bireyciliğiyle birlikte aydınlanmanın anladığı anlamda bireyler arasındaki yapay sözleşmelerle kurulan estetik bir icat olmaktan çıkarak bireylerden önce varolan tinsel bir bütünlük olarak kavranmaya başlandı. Alman biricikliği “birey”, “devlet”, “toplum”, “ekonomi”, “insan” vs bütün kavramlara kendi damgasını vuruyordu. Bireyliğin Fransız ve İngiliz kullanımları yabancılaşmayı, yozlaşmayı, toplumsal çözölmeyi temsil ediyorken, romantiklerin kendini gerçekleştirme düşüncesi ve milliyetçilik halkın organik birliğini imleyen düşüncesi olumlu görölmüştür.

Kısacası, 19. yüzyılın ikinci ve üçüncü çeyreğinin edebi ve entelektüel tarihi kopuk, yabancı, yeraltı, çaresiz, yıkık veya gölge karakterlerle doludur. Ancak bu karşıt seslere, itirazlara rağmen, 1750'lerden 1850'lere onyıllar boyunca Aydınlanmadaki hâkim tonlama, birey ve toplum konusunda alabildiğine iyimserdi ve özgürlüğün/insanlığın ilerlemesine dönük liberal bir perspektife sahipti (Aksakal, 2023: 73). Aydınlanmanın hegemonik söylemi, ideolojilerin yaygınlaşmasıyla birlikte sarsılmaya başlamıştır. İlerleme fikri, Sanayi Devrimi, Fransız Devrimiyle birlikte yavaş yavaş yerini sadece muhafazakârların liberallere itirazına değil, otantik milliyetçilerin soyut evrenselcilere dönük eleştirilerine, radikallerin de burjuvalara dönük isyanlarına bıraktı (Aksakal, 2023: 74). Liberal toplumsal sözleşme Avrupa'nın genelinde sarsıntıya uğradı. Sanatçı ve düşünürler dünyanın huzursuzluğu üzerine yazmaya başladılar. Muhafazakârlar 1789'un ardından yıkılan ya da uzunca bir süredir yıkılmakta olan Eski Rejmin (nizam-ı kadimin) yüzlerce yıl varlığını koruduğu bilgeliğe ve Hristiyan-insanın günahkârlığına, kusurluluğuna, mükemmelleştirilemezliğine atıf yaparken, milliyetçiler kitle iletişim araçlarının yaygınlaşmasıyla ortaya çıkan bir “hayali cemaat” olarak milleti tüm ayırık otlarından temizlemek ve homojenleştirmek gerektiğini söylüyordu. Ancak modernliğin yeni tanrısı olan “millet”e kul olamayacak günahkârlar, sapkınlar, köksüzler vardı (Aksakal, 2023: 75). 19. yüzyılın sonunda “materyalizm çağı”nda yeni bir ivme ortaya çıkmıştır. Derin bir kötümserlik dalgası, yeni bir bilim kültürüyle harmanlanır olmuştur. 19. yüzyılın ilk yarısı liberalizmin ve liberal milliyetçiliğin yüzyılıyken, 1848 liberal ve milliyetçi devrimlerin kıta çapında sert şekilde kırılmasının ardından iyimserlik çağı yerini kötümserlik çağına, umudun baharı yerini kasvetin kışına bıraktı. 19. yüzyılın seküler ve hümanist değerlerini kof bir medeniyet olarak kodlayan anti-medeniyetçiler tam aksine bir arınma ve bir diriliş arzu etmektedirler ki bu diriliş yeni bir medeniyetin şafağı olacaktır. İnsancı değerlere dayanan yapmacık medeniyetin sonuna çabalayacaklardır. Bu kavrayışta zaten barışseverlik ve liberal fikriyatlar ancak meşru ve haklı talepleri olan milletleri haklı savaşıtlardan uzak tutmak üzere

kurgulanmıştır (Gürpınar, 2017: 109). Nietzsche, on dokuzuncu yüzyılı, Carlyle gibi kadınsı ve aldatici bulduğu on sekizinci yüzyılın aksine, “dürüst ama kasvetli” olarak betimlemişti. “Bayağı”, “çirkin”, “hayvani” ama tam da bu nedenle hümanist evrenselciliğin hâkim olduğu dönemden daha “dürüst”, daha “kasvetli” olduğunu belirtiyordu. Hatta hümanist iyimserciliğin egemen olduğu on sekizinci yüzyılı “insan doğası hakkında bildiklerini unutmaya” çalıştığından bahsetmiştir (Nietzsche’den aktaran Mann, 12-14). Nietzsche’nin bu güçlü saptamaları esasen Elias’ın hümanist-evrenselci entelektüellerden milliyetçi-muhafazakâr entelektüellere doğru olan dönüşümün yerinde bir anlatımıdır. Goethe’nin kültürel ethosu yerini yıllarca küçümsenmiş, hor görülüş, düşük ve süfli bir etkinlik olarak değerlendirilmiş “politika” kavramına bırakmıştır. Eski kültürel tutkuların yerini yeni tutku olarak politika almıştır.

Bu bölümde buraya kadar olan kısımda ilk olarak Alman ruhunu ve onun tarihsel gelişimini şekillendiren düşünce ve pratik, kültür ve politika, kültür ve medeniyet, kültür ve iktidar, kültür ve militarizm arasındaki temel tezatlarla dikkat çekildi. Batı dünyası ile Alman dünyası arasındaki tarihsel gecikmenin giderek nasıl bir biçimde metafizik, özsel, ontolojik bir karşıtlığa evrildiği gösterilmeye çalışıldı. Bu tezatlar sonraki bölümlerde gösterilmeye çalışılacak olan Alman politik ontolojisinin arka planına işaret etmektedir. Bu tezatların arka planında iki farklı orta sınıf oluşum sürecinin olduğuna vurgu yapıldı. Ondokuzuncu asıl boyunca hümanist-evrenselci-kozmopolit entelektüellerden milliyetçi-muhafazakâr entelektüellere doğru ivmenin nasıl kaydığı gösterilmeye çalışıldı. Tüm bunlarda amaç esasen Alman dünyasının Batı dünyası ile kurduğu ilişkinin değişen mahiyetini ve Alman “Batılılaşma” serüvenini anlamaktı. Peki, Almanya ruhundaki bu tezatları nasıl çözüme kavuşturacak ve Batılılaşma’dan nasıl kurtulmaya çalışacaktı?

2.1.2. Batılılaşmadan Çıkış Yolu Olarak “Muhafazakâr Devrim”

Hans Kohn, *The Mind of German: The Education of a Nation* (1960) başlıklı kitabında esasen Alman ruhunun Batı’dan yabancılaşma hikâyesini anlatıyordu. Alman düşüncesi Batı düşüncesinden nasıl kopmuştu? Medenileşme, uygarlaşma, sivilizasyon macerası nasıl alternatif bir paradigmaya, dünya görüşüne evrildi? Almanya ile Batı dünyası nasıl bölündü ve birbirine yabancılaştı? Hümanist eğitim programı hangi koşullar altında milliyetçi-

muhafazakâr bir kültür programına dönüştü? Bu yabancılaşma hikâyesi “muhafazakâr devrimi”in temel motivasyonuna işaret ediyordu. Çelişkili, birbirini yadsıyan iki kavramın terkibinden oluşan “muhafazakâr devrim” kavramı genel olarak bir oksimoron olarak görülür. Buna göre eski kurumların, geleneklerin, alışkanlıkların, hiyerarşilerin korunması, geleneğin “edebi dünü”nün otoritesi anlamına gelen muhafazakârlıkla, eski kurumların, geleneklerin, alışkanlıkların, hiyerarşilerin yıkılması, “gelecek olan yarın”ın otoritesi anlamına gelen devrim arasında bir çelişki olduğu düşünülmesi normaldir. Bu kısımda bu çelişkili görünen “muhafazakâr devrim”in ne anlama geldiği, ortaya çıkış koşulları, temsilcileri ve muhafazakâr devrimci ideolojinin genel karakteri analiz edilecektir.

Çelişkili, oksimoron, içinde zıtlık taşıyan “muhafazakâr devrim” kavramına ilk olarak Frederich Engels 1840’lı yıllarda Polonya üzerinde yazdığı bir yazıda rastlanmaktadır. Engels, “Yüksek sesle söyleyelim: 1830 ayaklanması ne ulusal bir devrimdi, ne de toplumsal ya da politik bir devrimdi; halkın önceki durumunda hiçbir şeyi değiştirmede: muhafazakâr bir devrimdi.” şeklinde yazdığında muhafazakâr devrimi, burjuva devrimleri ve proleter devrimlerden farklı olarak tanımlamak için kullanmıştır (Engels, 1848). Ancak kavramın burada kullandığımız anlamıyla siyaset ve entelektüel dünyaya girişi Thomas Mann’ın bir Rus Antolojisinde yazdığı “Nietzsche Denemesi”nde geçmektedir. Ona göre Nietzsche;

Aydınlanma ile inanç, özgürlük ile esaret, ruh ile beden, Tanrı ile dünya arasında bir sentez geliştirmiştir. Sanatsal olarak ifade edildiğinde duygusallık ile eleştirinin sentezidir. Politik olarak ifade edildiğinde ise muhafazakârlık ile devrimin sentezidir. Çünkü muhafazakârlığın herhangi bir pozitivist liberal aydınlanmadan daha devrimci olması için sadece ruha sahip olması yeterlidir ve Nietzsche’nin kendisi de en başından beri, *Zamansız Meditasyonlar*’ında muhafazakâr devrimciden başka bir şey değildi (Saritaş, 2017: 220).

Muhafazakâr devrim kavramının ilk olarak Nietzsche üzerine bir denemede kaleme alınması manidardı. Çünkü muhafazakâr devrimciler Nietzsche’yi kendilerinin manevi önderi olarak gördüler ve onu yeniden yorumladılar. Nietzsche’ye yapılan vurgu Alman entelektüel kuşaklarında büyük bir değişimin işareti olmuştur. Kendiliğinden ve doğuştan ölçü ve denge duygusuna sahip olan Goethe’den aşırılığının peygamberi Nietzsche’ye geçilmişti. Genç muhafazakârlar “Goethe Gençliği” olmaktan çıkmak arzusundaydılar. Manevi önder olarak Goethe’yi değil Hölderlin’i seçmişlerdi (Heidegger’in Hölderlin’i). Milliyetçi muhafazakâr entelektüeller Yunanistan’ın (Antik Yunan) Almanya üzerindeki egemenliğine son vermek istiyorlardı. Onlar yüzlerini Yunanistan’a değil Roma’ya ve ortaçağa dönmüşlerdi. Bu dönemde şairler yasa koyucu olarak ön plana çıktılar. Stefan George gibi peygamberane kişilikler, halkının vicdanı ve yargıcı olarak konuşmaya başlamışlardı. Çevrelerinde

gördükleri yozlaşmayla mücadele etmek ve yeni bir kahramanlık çağrısında bulundular. George, Almanya'nın yükselişini müjdeliyordu. Almanya Batı'dan daha yüceydi.

Muhafazakârlık ve devrim kavramlarının paradoksal birlikteliğinin kavramsallaştırılmasına ilk kez şair Hugo von Hofmannsthal'ın eserlerinde rastlamak mümkündür. Bu kavram Hofmannsthal'ın 1927 yılında yaptığı bir “Ulusun Manevi Alanı Olarak Edebiyat” başlıklı konuşmasında geçmektedir. Hofmannsthal, Almanya'nın inanç birliğine sahip olmadığını ileri sürerek inanç birliğini sağlayacak bir muhafazakâr devrim sürecinden bahsediyordu. Bu inanç birliği ona göre edebiyat üzerinden sağlanabilirdi. Onun gözünde maneviyat alanını yeniden kuracak olan muhafazakâr devrim estetik bir devrim olmalıydı. Daha sonra bu paradoksallığı muhafazakâr felsefeci Armin Mohler üstlenerek “muhafazakâr devrim” sloganı ile siyasi bir söylemi formüle edecektir. Mohler, muhafazakâr devrim kavramının mucidi olmasada formüle edici ve dolaşıma sokan kişidir. Bu nedenle bu bölümde onun bu kavramdan ne anladığına yakından bakmak elzemdir.

Nazi tecrübesinden ve Alman felaketinden (F. Meinecke) sonra yeniden muhafazakâr devrim kavramının soylulaşmasında Jünger'in özel sekreteri Armin Mohler'in Karl Jaspers'in danışmanlığında hazırladığı 1948 yılında tamamlanan “1918-1932 Yıllarında Almanya'da Muhafazakâr Devrim” (*Die Konservative Revolution in Deutschland 1918-1932*) eseri etkili olmuştur. Mohler kavramın popülerleşmesinde en etkili kişilerden biridir. 1960'lı yıllarda Fransız sağıyla kurduğu ilişkiler, uzun süre çıkardığı dergiler ve yayınlarla kavramın bugüne kadar gelmesinde çok etkili olmuştur. Muhafazakâr devrim tabiri bir açıdan Alman bir fenomen olarak görülebilecekken, başka bir açıdan farklı coğrafyalarda karşımıza çıkan bir olgu olarak da görülebilir. Sözgelimi, Rusya'da Dostoyevski, Aksakov, Fransa'da Sorel ve Barres, İspanya'da Unamuno, İtalya'da Pareto ve Evola, İngiltere'de Lawrence, Chesterton, Yahudilikte Jaboninskiy vs sayılabilir. Ancak biz burada Alman olayına odaklanacağız. Çünkü en ileri biçimini Alman örneğinde yakalayabiliyoruz. İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra Mohler faşizmin ve nasyonal sosyalizmin yazılmamış tarihi olarak gördüğü Nasyonal Sosyalizmin muhafazakâr eleştirisine odaklanır. Kitap, elbette politik bir amaca, muhafazakâr devrimci entelektüelleri yeniden konumlandırma amacına matuftur. Ona göre muhafazakâr devrimci entelektüellerle Naziler arasında doğrudan, nedensel ilişkiler kurmak yanlıştır.¹⁴

¹⁴ Muhafazakâr devrimciler, nasyonal sosyalistleri kendi bağlamlara çekmeye elverişli görseler de çoğu süreç içinde Nazi yönetimi tarafından pasifize edilmiştir. Zira bir kültür eleştirisi olarak muhafazakâr devrimciler

Mohler bir teörinin kendisiyle uyuşmayan bir pratik gerçekleşmeden ne ölçüde sorumlu tutulabileceğini sorar? (Mohler, 1989: 9). Mohler, “muhafazakâr devrim teöriydi, nasyonal sosyalizm onun uygulamasıydı” şeklindeki kaba görüşe şiddetle karşı çıkar. “Nedensellik” kategorisinden ziyade “etkileşim”, “eşzamanlılık”, “karşılıklık” gibi daha kavramların daha doğru bir yaklaşım için daha elverişli olabileceğini belirtir. Hatta Mohler “muhafazakâr devrim” kavramını “nasyonal sosyalistler”den farkını ortaya koyabilmek için ayrıştırıcı bir kavram olarak kurgulamıştır.¹⁵ Faşizm ve Nasyonal Sosyalizmin muhafazakâr devrimin bir yanlışı anlaşılmasından ibarettir. O nedenle kitabında muhafazakâr devrimi, devrimci muhafazakârlığı Nazilerin iktidara gelmeden bir yıl öncesinde sonlandırır. Ona göre “uzun bıçaklar gecesi”yle birlikte “muhafazakâr devrimci entelektüeller” ile “nasyonal sosyalistler” arasında bir ayrım bıçak gibi kesilmiş ve bu dönemden sonra giderek muhafazakâr devrimciler nasyonal sosyalizmin Troçkistlerine dönüşmüşlerdir (Mohler, 1989: 4?).¹⁶ Muhafazakâr devrim entelektüel bir hareketti, siyasal parti mücadelesi değildi. Zira, Alman entelektüelleri apolitik doğalarıyla fikirlerin pratik sonuçlarının ne olabileceğini düşünmeye alışkın değillerdi. Muhafazakâr devrimciler Nazileri plebyen ve gürültülü bulmuşlardı. Alman üstünlüğünün biyolojiden ziyade tarihsel geleneklerde ve fikirlerde yattığına inanıyorlardı.

Armin Mohler’in kullanımında muhafazakâr devrim kavramı felsefeden sanata, edebiyattan siyasete geniş ve derin bir alanı kapsıyordu. Yazarlardan, gazetecilerden, edebiyatçılardan ve filozoflardan oluşan bir hareketti. Esasen kültürel bir harekettir. Savaş günlüklerini,

kitapları ve düşünceleriyle devrimcidir, şiddetle değil. Nasyonal sosyalistleri kendi idealleri için yönlendirmeye çalışsalar da Naziler düşünceden değil daha ziyade sahadan beslenmiştir. Nazilerin “Baş Hukukçusu” olma ayrıcalığı kazanan Schmitt bile 1936’da neredeyse tutuklanacaktır. Heidegger’in irtibatı ise altı aylık Freiburg Üniversitesi rektörlüğü ile sınırlı kalmıştır. Jünger ise Nazi yönetimi karşısında “sessizliği” seçmiştir.

¹⁵ Daha sonra Stefan Bruer *Muhafazakâr Devrimin Anatomisi* (1993) kitabında Mohler’in Alman milliyetçiliği ile nasyonal sosyalizm arasında inşa ettiği ayrıma karşı çıkmıştır. Bruer, “muhafazakâr devrim” kavramı yerine nasyonal sosyalistleri de içine alacak bir şekilde “yeni milliyetçiler”, “yeni muhafazakârlar” tabirlerini kullanmıştır. Ancak “yeni milliyetçilik” tabiri “muhafazakâr devrim” kavramının ima ettiği paradoks ve gerilimleri taşımadığı için açıklayıcılık bakımından sorunludur.

¹⁶ “Nasyonal Sosyalizmin Troçkistleri” tabirindeki “Troçkist” terimi büyük kitle partilerinin monoblog yapısı karşısında parçalanmış, bölünmüş ama canlı küçük politik, entelektüel toplulukları tanımlamak için kullanılmaktadır. Mohler için bu gerilim, kitleleri peşinden sürükleyen ve devrimi gerçekleştirmiş olan büyük kitle partileriyle manevi açıdan, ruhen canlı ve küçük entelektüel çevreler arasındaki yapısal gerilimden kaynaklanır. Büyük parti, ortalamaya uyarlanmış ve sloganlarla daraltılmış bir doktrine dayalı örgütler aracılığıyla kitleleri bir arada tutar. Entelektüellere de kendi siyasal faaliyetine katkı yaptıkları oranda alan açarlar. Buna karşılık entelektüeller ise kitle partisini reel-politiğin cazibesine kapılarak fikre ihanet etmekle suçlanırlar. Bu açıdan edebi/estetik/teorik varoluş ile politik varoluş arasında kapanmayan bir mesafe daima bulunur. Özellikle ruhun ve iktidarın ayrı yollara gittiği bizim gibi ülkelerde bu bölünme özellikle belirgindir. Mohler’e göre kitle partisi başarısız olursa “Troçkistlerin saati” o zaman gelir. Bu ifade, bizim örneğimizde İslamcı entelektüeller ve AK Parti arasındaki gelgitli ilişkiyi düşünürken akılda tutulması gereken bir yapısal bir gerilime işaret etmektedir.

manifestoları, teorik metinleri, siyasi gazeteciliği, denemeleri ve kurgu metinleri kapsıyordu. Thomas Mann, Ernst Jünger, Oswald Spengler, Ernst von Salomon, Alfred Baeumler, Artur Moeller van den Bruck, Karl Schmitt, Stefan George, Hugo von Hofmansthal, Gustaf Kosinna, Edgar Jung, Wilhelm Stapel, Jacob von Uexküll, Hans, Günther, Werner Sombart, Hans Grimm, Hans Blüher, Rainer Maria Rilke, Max Schler, Ludwig Klages ve Martin Heidegger gibi geniş bir alana yayılan düşünce ekollerini, arkadaş çevrelerini, dernekleri, ezoterik karakterli örgütleri, edebi grupları, siyasal partileri, küçük toplulukları içermekteydi. Bu açıdan muhafazakâr devrimin tek bir yolu ve yönelimi yoktu; büyük bir çeşitlenmenin, entelektüel arayışın neticesiydi. Muhafazakâr devrim kavramı Mohler'e göre ondokuzuncu yüzyılın yıkıntılarını temizlemeye ve yeni bir yaşam düzeni kurmaya çalışan geniş bir aile benzeri toplulukları kapsamaktaydı. Mohler kitabında bu eğilimleri beş gruba ayırmıştır: *Völkisch*, *genç muhafazakârlar*¹⁷, *ulusal bolşevizm*¹⁸, *birlikçiler* ve *köylülük hareketi*. İlk üçünü ideolojik hareketler, son ikisinin ise özünde somut tarihsel patlamalar olduğunu belirtmiştir. Kitabında bu entelektüel çevreleri ve hareketleri biyografik zenginlikle birlikte sunduktan sonra, sonunda muhafazakâr devrimi Fransız Devrimi'nin fikirlerinin mutlak olarak olumsuzlanması olarak görüyor ve şu kehanetle sonlandırıyor: *Yürütülen mücadele henüz bitmedi!* (Mohler, 1989: 131).

Mohler'in muhafazakâr devrimin peygamberi olarak gördüğü Nietzsche modern çağı şu cümlelerle tanımlıyordu: “Çağımız bir geçici-durum izlenimi uyandırıyor; eski dünya görüşleri, eski kültürler kısmen hâlâ mevcutlar, yenileri ise henüz kesinleşemediler ve alışkanlık haline gelmediler ve bu yüzden bütünlük ve tutarlılık kazanamadılar. Sanki her şey bir kaosa dönüşecekmiş, eski ortadan yitecek, yeni hiçbir işe yaramayacak ve çözülecekmiş gibi görünüyor (Nietzsche, 2019: 75). Mohler için muhafazakâr devrimciliğe yol açan ortam buydu. Bu itibarla Mohler, “muhafazakâr devrim” öncelikle bir “interregnum” fenomeni olarak değerlendirdi. Nietzsche'nin tanımladığı kriz durumundan ancak kararlar çıkılabilirdi. Modern çağ Schmittyen bir tabirle sürekli karar vermeyi zorunlu kıldığı bir momenti işaret

¹⁷ Buradaki “gençlik” kavramı içerikle ilgili değil, daha iyisini yapma isteğiyle bağlantılıydı. “Genç”lik bir metafor olarak ruh, yaratım ve yenilenme ile bağlantılıdır. Bu anlamda gençlik tarihin temel itici gücüydü.

¹⁸ Bu “ulusal bolşevizm” fikri, toplumsal ve ulusal varoluşun aynı anda tehlikeye girdiği, toplumsal ayaklanma iradesi ile ulusal ayaklanma iradesinin aynı rakiple karşılaştığı Weimar döneminde ortaya çıkmıştır. Ulusal bolşevizm ulusal sorunla toplumsal sorunu birleştirme anlayışına sahiptir. Ulusal bolşevizmin Türkiye'deki politik karşılığı “toplumsal devrim” ile “ulusal devrimi” birleştirmeye çalışan Doğu Perinçek'in temsil ettiği “ulusalcılık” ideolojisi. Bu ideoloji milliyetçileri sosyalist bulmuyor, sosyalistleri de milliyetçi olmamakla eleştiriyordu. Milli Demokratik Devrim ideolojisi haddi zatında ulusal bolşevizm türüdür. Buna göre, burjuvazinin bölücü ve ayrıştırıcı roller üstlendiği bir dönemde ulusun parçalanmasını ancak işçi ve köylü kitleleri önleyebilir.

ediyordu. Çünkü Schmitt'e göre saf normatif düzenden toplumsal hayatın gerçekliğine doğrudan geçmek mümkün değildir. İkisi arasındaki zorunlu arabulucu, temelini yalnızca kendisi üzerine kuran, belli bir düzeni dayatan bir İrade edimi, bir karardır. Herhangi bir normatif düzen, kendi başına değerlendirildiğinde, soyut formalizm içinde tıkanır, yani onu gerçek hayattan ayıran mesafeyi katedemez. Ne var ki bu mesafeyi kapatan karar, belli bir somut düzen için alınan karardır. Düzen ilkesiyle somut düzen arasındaki modern boşluk modern muhafazakârlığın, onu her çeşit gelenekselcilikten kesin biçimde ayıran özelliğidir: Birtakım geleneksel değerlerin çözülmesi karşısında muhafazakârlığın çıkardığı ders liberalizmkinden bile daha fazladır- artık evrensel kabul edilen bir gönderge çerçevesi olarak varsayılabilecek herhangi bir pozitif içeriği yoktur (Zizek, 2019: 34). Modern muhafazakârlık düzen ilkesiyle somut düzen arasındaki kapatılamayan modern boşluktan kaynaklı olarak daima radikal negatif bir unsur içinde barındırmaktadır. Muhafazakâr devrim eski yolların tümüyle parçalanmasından, gelenekteki destek unsurlarının yitirilmesinden sonra ortaya çıkar.

Fetret kavramı klasik dünya yıkıldıktan sonra ortaya çıkacak yeni dünyanın oluşum sürecine ışık tutuyordu. Fetret dönemi muhafazakâr devrimci süreci koşullandırıyor. Dünya tarihinin en büyük mutasyon dönemlerinde kendisine yer buluyordu. Her şeyin dehşetli altüst oluş dönemlerinin fenomeniydi (Mohler, 1989: 22). Kültürel-ideolojik-manevi krizlere karşı olağanüstü önlemlerin kaçınılmaz hale geldiği bu dönemler Nietzsche'nin "tehlike çağlarına" kulak verildiği dönemlerdir. Zira benlik tehlikedeydi. Ona göre muhafazakâr devrim aynı zamanda bir "dünya görüşü" (Weltanschauung) olgusuydu. "Dünya görüşü" tabiri 19. yüzyılda klasik felsefeden ve Hristiyanlıktan sonra ortaya çıkan yeni dönemin bir ifadesi olarak görüldü. Bu kavram hissetme, isteme ve düşünme fiillerini kapsıyordu. "Weltanschauung", yeni bir yazar tipine de denk düşmüştür. Bu tip ne saf bir filozof ne de saf bir şairdir, bir tür "şair-düşünür"dür. Bu düşünürün üslubu da kavramsal ve mecazi dilin bir karışımıdır. Bu şair-düşünür tipine göre artık gerçeklik erişilemezdir. Kavramsallaştırılamayan bu gerçekliğe ancak şiirsel sözcükle, imgeyle ulaşılabilir. Muhafazakâr devrimciler kavram yerine imgeyi tercih ederler. Mohler "kavram" ile "imge" arasındaki karşıtlığı Gerhard Nebel'e referansla netleştirir. Nebel'den hareketle Mohler, insanın iki metafizik aracı, kavram ve imge arasındaki ilişkiyi kısaca şu şekilde özetler:

Kavram mevcut olanı, var olanı keşfedilmiş ve kullanılabilir olanı düzenler; imge ise manevi gerçekliği yaratır ve daha önce kapalı olan anları varoluştan çekip çıkarır. Kavram bitmiş olgular içinde endişeli ayrımlar ve gruplandırmalar yapar; imge ise maceracı ve kayıtsız bir şekilde uçsuz bucaksız ve sınırsız olana uzanır. Kavram korkudan, imge ise keşfin muzaffer şenliğinden beslenir. Kavram avını öldürmelidir, hatta çoğu zaman ona leş

muamelesi yapar, imge ise köpüren yaşamı ortaya çıkarır. Kavram olarak kavram gizemi dışlar, imge ise aynı anda karanlığı aydınlatdığı ve onurlandığı ölçüde karşıtların paradoksal bir birliğidir. Kavram yaşlanmıştır, imge ise her zaman taze ve gençtir. Kavram bir kurbandır ve kaçırılan fırsatlara işaret eder. Kavram, zaman ve hızla geçersizleşir, imge her zaman taze, genç ve zamanın ötesindedir. Kavram ilerlemeyle ilişkilidir, bu yüzden bilim de ilerleme kategorisine aittir, imge ise anın malıdır. Kavram tutumluluktur, imge ise israftır. Kavram ne ise odur, imge ise her zaman olduğundan daha fazlasıdır. Kavram kafaya hitap eder, imge ise kalbe. Kavram yalnızca çevresel bir katmanı hareket ettirir, imge ise bütünü ya da en azından varoluşun özünü etkiler. Kavram sonludur, imge ise sonsuz. Kavram basitleştirir, imge çokluğu onurlandırır. Kavram taraf tutar, imge yargılamaktan kaçınır. Kavram geneldir, imge başlangıçta bireyseldir ve imgeyi genelleştirip olguları ona tabi kılabilirdiğimizde bile, bu eylemler heyecanlı avları anımsatır ve genel bir tabi kılmanın sıkıcılığı onlardan çok uzaktır (Mohler, 1989: 18-19).

Muhafazakâr devrimciler için “mantık”, “kavram”, “akıl” düşüncelerin gerçekliğin dürtüleri tarafından yönlendirilmediğinin ifadesidir. Bu nedenle diyor Mohler, “dünya görüşlerini kavramak için gereken kavramsal araçlar henüz mevcut değildir. “Entelektüel anti-entelektüalizm” dünya görüşlerinin genel paradoksudur” (Mohler, 1989: 19). “Weltanschauung” kavramı önemliydi çünkü bu dönemde düşünürler bilginin akademik düzenini bu kavrama referansla eleştirdiler. Buna göre modern bilim, akademik uzmanlıklar ve bilgi bir dünya görüşünün oluşumuna yardımcı olmuyordu. Almanlara bir dünya görüşü lazımdı, kuru bilgiler yığını değil. “Wissenschaft” bir “weltanschauung” oluşumuna yardımcı olmalıydı. Akademik bilgi olmadan dünya görüşüne sahip olunabilirdi. Ancak akademik bilgi dünya görüşünü garanti etmiyordu. Dünyanın tekil parçalarına ilişkin ampirik uzmanlık bilgisiyle dünya görüşü arasında net ayrım yaptılar ve bilimsel hakikat arayışına “dünya görüşü” çabası eşlik etmedikçe üniversitenin gerçek işlevini (“universitas”, “bütünlük”) getiremeyeceğini öne sürdüler. Öğrenmenin metafiziksel bütünlüğü parçalanmıştı. “Uzmanlık” ile “dünya görüşü” arasında bir sentez olmalıydı. Ancak kültürel sentezden ziyade bir çatışma meydana gelecekti. Dünya görüşü ile akademik uzmanlıklar arasındaki mesafe kapanacakken arttı. Bütüncül yazarın yerini parçacıl uzman aldı. Muhafazakâr devrim bu yönüyle kültürel gerileme ve yeniden canlanma anlatılarından beslendi.

Yeni ve devrimci muhafazakârlık Marksist kavram ve yaklaşımları kendine mal etme çalışan kararlı bir anti-Marksizme sahip olmuştur. Aynı zamanda hem liberalizmi hem de eski muhafazakârlığı sorgulayan radikal bir uygarlık eleştirisini amaçlar. Evrensel barış özemlerine devletleri ve milli varlıkları şüpheli hale getirdiği için karşı çıkar. Fransız Devrimi ideallerine olan karşıtlık muhafazakâr devrimciliğin en temel karakteristik özellikleri arasındadır. Fransız Devrimi’yle birlikte Avrupa Aydınlanması gerçek Germen Kültürü’nü

yok etmekle suçlanır. Muhafazakar devrim “büyük yeniden gençleşme hareketi”dir. Bu süreç evrensele değil de yerel ve kültürel asabiyete atıf yapmaktadır. Germen geleneklerinde kökleşen yaşlı bir halkın yeniden çiçek açması anlamına geliyor. Bu anlamda devrim köklerde olanın çiçeklenmesidir. Devrim, Fransız Devrimi’nde olduğu gibi mevcut olanın yerine kimsenin deneyimlemediği ve korkunç olabilecek icat edilmiş şeyler koymak ve bu amaç doğrultusunda var olan herşeyi yok etmek yerine, modernite ve aydınlanma tarafından bastırılmış veya alınmış olanı yeniden kurmak ve kurtarmak anlamına gelir. Devrim bu durumda ideolojik ve ütopyik olmayan, kadim değerlerini ve kültürün ebedi hakikatlerini yeniden kazanmayı amaçlayan bir devrime dönüşür. Bu anlamda devrimci figürü de bir kültür ve geleneğin kökenlerine yönelen geridönüşçü bir karaktere bürünür. Muhafazakar devrimci, bir toplumun geçmiş hakikatlerini gelecekte yeniden kazanılması için çabalayan, arkeolojikleştirerek gömülmeye çalışılan hakikatleri yeniden yaşama kazandıran kişidir. “Koruma” da dün olana bağlı olmak değil her zaman geçerli olana bağlanmak anlamında bir korumadır. Bu manada her yeniden değerlendirme bir yıkımdan çok korumaya dönüşür. Her zaman geçerli olarak korumak sürekli olarak devrimci olmak manasına gelir. Muhafazakar devrimciler için “devrim” ve “muhafaza” örtüşür. Muhafazakar devrim sonsuzluktan alınan, her zaman geçerli olan ilkelerin korunması adına dünyanın yeniden kurulması anlamına gelir. Dünya, toplum ve insan asli ilkeler, ebedi ilke ve sabiteler ekseninde yeniden gözden geçirilmelidir.

Mohler kitabında muhafazakâr devrimi tanımlamak için soyut kavramsal yapılardan ziyade, somut, yol gösterici ilkelerinden söz etmektedir. Muhafazakâr devrimin felsefi temellerini kavramak adına kısaca ilkelere bakmak gerekir. Dairesel tarih anlayışı, fetret dönemi, aktif nihilizm, germen kültürü ile Batı medeniyeti arasındaki karşıtlık bu yol gösterici ilkeler arasındadır. Muhafazakâr devrim birbiriyle bağlantılı zamanın homojenliği, süre, küre, dönüş, sonsuzluk, yeniden doğuş, köken gibi temel fikir ve motiflerden örülü bir dünya görüşüne yaslanmaktadır. 1789’un liberal ve ilerici ideolojisine gerçek alternatif olarak sunduğu muhafazakâr devrimin ideolojik tutarlığı Nietzsche’nin izinden giderek Avrupa nihilizmini tanımlaması, ilerici ve doğrusal düşünceye karşı döngüsel tarih vizyonu, evrenselci hümanizme karşı kahramanlık doktrinini savunmasından kaynaklanmaktadır. Mohler’e göre muhafazakâr devrimin en temel ilkesi zamanın homojenliği/tekliği ilkesidir. Bu ilke aydınlanmanın ilerleyen zamanına karşı sürekli dönüş anlamına gelen döngüsel zaman ilkesidir (Mohler, 1989: 77). Modernliğin bu zaman idrakinden kopuş modernist politik devrim teorisinden de kopuş anlamına gelmiştir. Devrim ileriye doğru bir sıçrama olmaktan

çıkarak “dönüş”e dönüşmüştür. “Devrim” kelimesi de böylece kendi kökündeki anlamına, yani özün ilk haline geri dönmüştür. Bu bağlamda devrimci yeniden tanımlandı. Buna göre hakiki devrimci ne yeni bir şey getirir ne de eskiyi korur, o ilk olanı, kökündeki hakikati, başlangıçta olanı uyandırır. Muhafazakâr devrimin “dönüş” kavrayışı Nietzscheci “aynının ebedi dönüş” mitine çok şey borçludur. Bu hareket anlayışı çizgisel değil noktasaldır; insanı kozmik dünyanın raksına davet eder. Bu kadim kozmik kavrayışta doğada, toplumda ve yaşamda büyük bir döngüsel yapı vardır. Mohler’e göre aşamalar ritimler içinde gerçekleşir. Ruh ve Doğa aynı ritim içinde deveran eder (Mohler, 1989: 79). Modern devrim anlayışı eskinin yok olduğunu, ölümlerin öldüğünü, hatta doğacak olanların bile ölü olduğunu söyler. Hatta bizzat yaşamın kendisi “geri-döndürülemez”dir. Ölümden doğuma geri dönüş yoktur. Geri dönüşün imkânsızlığını buyuran devrimler için devrim öncesi olan statükoya geri dönülemezdir. Devrimden sonra gelen durum, devrimden önce varolan durumdan radikal bir şekilde farklıdır. Lineer tarih tasavvuru bu döneme damgasını vurur: Her şey bir kez olur, ikinci bir kez olmayacaktır. Her şey geri dönüşü olmayan bir şekilde sona ermiştir. Dünya sonsuz noktalar zinciridir. Her şey aceleyle buharlaşır, yok olup gider. Tarihsel varoluşun şeması oluş, yok oluş ve yeniden oluş biçiminde değildir. Varoluşun özü kişi, karar ve eylemin tekliğidir. Mohler’e göre doğrusal dünya görüşünün anlamları bütün kelimelere dahil edilmiştir. Modern dönemde “kavram” ve “imge” arasındaki esaslı yarılmanın nedeni de doğrusal zaman ve döngüsel zaman arasındaki yarılmadır. Doğrusal dilin asimile ettiği kelimeler dünyasında ancak şiirsel dil bize döngüsel dünyanın temel sezgilerini verebilir. “Küre” tek taraflı çizginin iyi bir karşıt imgesidir. Döngüsel için küre, her şeyin her an içine alındığı, geçmiş, şimdi ve geleceğin çakıştığı anlamına gelir (Mohler, 1989: 83). Dünya onun içine sürekli yeniden dolar, uçucu her varlık tamamlanmış bütüne doğru fırlar daima. Nietzsche’nin *Böyle Söyledi Zerdüşt* (1883) kitabında ifade ettiği gibidir:

Her şey gider, her şey geri gelir; varlık çarkının dönüşü bengidir. Her şey ölür, her şey yeniden çiçeklenir; varlığın yılı ebediyen sürer. Her şey kopar, her şey yeniden eklenir; varlık kendi evini sonsuzluğa kurar. Her şey ayrılır, her şey yeniden selamlaşır; varlığın halkasının kendisine sadaki bengidir. Her sanayide yeniden başlar varlık; her Burada’nın etrafında döner Orada’nın küresi. Orta her yeredir. Eğridir bengiliğin yolu” (Nietzsche, 2016: 221).

Bu ilerleme zamanında döngüsel zamana atıf yapmasıyla Mohler için Nietzsche fetret çağının dönüm noktası figürüdür (Mohler, 1989: 86). 19. yüzyılın Alman düşünce dünyasında Hegel’den Nietzsche’ye dönüşüm radikal ilerleme fikrinden radikal dönüş fikrine dönüşüm olarak görülmüştür. Nietzsche’nin düşüncesi şu sıralamayı takip eder: Tanrının ölümü, bu

ölüm neticesinde ortaya çıkan nihilizm ve sonunda nihilizmden kurtuluş yolu olarak ebedi dönüşe yaslanan bir düşünce biçimine varıştır. Bu muhakeme tarzı muhafazakâr devrimcileri büyülemiştir. Eski yapı yıkılmıştır, bunun sonucunda ortaya son derece tehlikeli bir nihilizm durumu ortaya çıkmıştır. Nietzsche, Avrupa'nın ilerlediğini düşündüğü huzursuz, şiddetli, uçurum dolu geleceğine, onun yıkımına, fetret dönemine girdiğine nihilizmle işaret ediyordu. Avrupa'da çöl büyüyordu. Ancak bu nihilistik dönemi (fetret dönemi) yeni bir anlam çerçevesinin kuruluşu takip edecektir. Bu anlayışta yıkım eve dönüş kapısının imkânını aralar. Fetret dönemi “interregnum” kavramının ifade ettiği gibi “iki hüküm arası dönem”dir. Bu anlamda fetret dönemi hükümdarsız bir dönemdir. Eski hükümlerin çöktüğü ama yeni hükümlerin gelmediği hükümsüz, hükümsüz, hükümdarsız nihilistik bir kaos evresidir. Bu anlamda muhafazakâr devrimciler Nietzsche'de kendi felsefi peygamberlerini görmüştür. Çünkü Nietzsche onlara şunu söylüyordu: dönüş mümkündür, hatta yaşam ebedi dönüştür. Nietzsche'ye göre moderniteye yol açan Hristiyan tanrısı ölmüştür, ancak “Dionysos”, “dönüş”ün Tanrısı olmamıştır.

Muhafazakâr düşünür, yazar ve sanatçılar modern çağın “nihilist” figürüne saldırmışlardır. Örneğin muhafazakâr devrimci yazarların en çok okuduğu isimlerin başında gelen Dostoyevski, Turgenyev'in *Babalar ve Oğullar* (1862) romanında anlattığı anarşist, nihilist, yıkıcı devrimci Bazarov figürünü kendi romanında, *Ecinniler*'de (1872) yerden yere vurmuştur. Bu anlamda muhafazakâr devrim nihilistlere karşı bir kültürel yenilenme hareketidir.¹⁹ Mohler kitabında, Hermann L. Goldschmidt'in nihilizm tanımını aktarır: Nihilizm tüm inançların, bilgilerin ve değerlerin ardında hiçbir şey olmadığı inancı ve idrakidir; tüm inançları, bilgiler ve değerleri hiçliğe indirgeme isteğidir (Mohler, 1989: 92) Dostoyevski'den neşet eden popüler imgelemde nihilist sağlam bir eve girip onu ateşe veren kişi anlamında kullanılacaktır.²⁰ Mohler nihilizmi üç biçim olarak ele alıyor: Batı Avrupa'da, Fransa'da ortaya çıkan biçimi (“jakoben devrimciler”), Rusya'da ortaya çıkan ikinci biçim (“bolşevik devrimciler”) ve Almanya'da ortaya çıkan muhafazakâr devrimci Alman biçimi (Mohler, 1989: 94). Bütün bu figürler yıkımdan geçişi tutkuyla onaylamaktadırlar. Ancak Alman nihilizminde, Jünger'in “Prusyalı Anarşizm” formülünde ayırt edici başka bir yöne

¹⁹ Bu nihilist eleştiri daha sonra Nazilerin iktidarının yol açtığı yıkıma işaret etmek açısından kullanılacaktır. H. Rauschning, 1939 tarihli *Die Revolution des Nihilismus* (Nihilizm Devrimi) adlı kitabında nihilizm eleştirisini bu kez sağdan devrimcilere yöneltmiştir.

²⁰ Bu tip bir eleştiri AK Parti'nin muhafazakâr devrimci döneminde Kemalist, seküler, solcu eleştirilerinde de karşımıza çıkacak temel yorum olacaktır. Onlara göre AK Parti sağlam bir eve girmiş ve onu ateşe vermiştir. Muhafazakâr devrimci eleştiri de ise Batıcılar gerçek nihilistlerdir: onlar bütün değerlerimizi ateşe vermiş kişilerdir.

işaret eder. Bu ifadede “anarşist” yön tüm düzenin enkaza döndüğü bir zamanın kaos ve yıkıcılığına işaret eder. Kemikleşmiş ve köhnemiş eski düzen yıkılmalıdır. Yeniden doğuşa giden tek yol olarak yıkım süreci onaylanır. Bu ifadenin “Prusyalı” tarafı ise yıkımın kendi içinde bir amaç olmadığını vurgular. Yaşam dünyası yeni bir hiyerarşi için temizlenmelidir. Nietzsche’nin “Ben bir insan değilim, dinamitim.” sözündeki dinamitler, patlayıcılar yeni bir düzenin inşası için kullanılmalıdır. Prusyalı anarşist hiyerarşi için kaosu, normal hal için olağanüstühal arzular. Onun için yıkım kurtuluşa giden tek yoldur. Yıkmadan yapılamaz. Yıkım yaratıma dönüşür. Alman nihilisti yolun sonunda “dönüş”ü görür. Şiir de geri dönüşümün tek çağrısı haline gelir (Mohler, 1989: 97). Mohler tüm bunlarla bir dünya görüşünün nasıl şekillendiğini anlatmaya çalışır. Bu yeni yöneliş içinde yüzyıllardır geçerliliğini koruyan doğrusal dünya görüşüne karşı çıkan “geri dönüş” ideolojisinin geri dönüşünü anlatır. Dönüş imgesinin bu kadar ayrıntılı ele alınmasının nedeni muhafazakâr devrimin arkasındaki yol gösterici ilke olmasıdır. Moller’e göre bir devrim yeniden doğuş mudur yoksa kalıcı bir yıkım çalışmasıdır? Yeni değer, ilke ve fikirler getiren devrimler ona göre “hakiki devrim”dirler. Ancak bunu başaramayan ve yıkıcılıktan kuruculuğa geçemeyen devrimler “nihilist devrimler” olarak kalırlar. Hofmannsthal’ın muhafazakâr devrim kavramına yüklediği manada da ruhun düzeninden uzaklaştığı bir dünyada kaosun patlak vermesinden duyulan endişe anlayışı hâkimdir. Modern çağda ruh çıkmazdaydı, insan anlamsızlık tehlike içindeydi. Muhafazakâr devrime bu nedenle ihtiyaç vardı. Ancak muhafazakâr devrim de kaosu ortadan kaldırmak yerine ona yardımcı olma riskini kendi içinde taşıyordu. Yaşamın yasa karşısında yüceltilmesi, her kararın kendi durumu için geçerli olması fikri, yaşamın kenarında istikrarsız bir varoluşla sonuçlanabilirdi. Çünkü yeni durumda normal olan anormal olanı belirlemiyordu, anormal olan normal olanı belirliyordu.

Mohler için muhafazakâr devrimin önemli bir anlayışı da “süre” fikridir. Süre, geçmiş, şimdi ve gelecek kuşaklardan oluşan bir bütün’e atıfta bulunur. Süre bütünün zamanıdır. Bu anlamda “süre” zamana/tarihe karşı bir zaferdir. Süreyi unutmak zamana boyun eğmektir. Nietzscheci değerlerin düşüşünden sonra “süre”, “ebedi oluş ve ebedi dönüş” olarak yükselir. “Dönüş”e verilen anlamda bu bağlamda açığa çıkar: “Dönüş, bireysel ruh göçünü içermez. Bu sözcük yalnızca bireyin içinden çıktığı bütüne yeniden geri dönmesi anlamına gelir” (Mohler, 1989: 113). Birey daima değişir, bütün aynı kalır. Bireysel kıyafetler sürekli değişebilir ancak mükemmel bütün aynı kalır. Birey ancak bütüne geri dönerek mükemmelliğe erişebilir. Muhafazakâr devrimin bireyseliğin nihilizmi karşısındaki kurtuluş yolu buydu: “bütünü yeniden hatırlamak”tı (Mohler, 1989: 113).

Muhafazakâr devrim tartışmalarında pek çok kavram bulunuyordu: “reaksiyon”, “restorasyon”, “renovasyon” vb. Mohler eserinde “muhafazakâr”, “gerici” ve “muhafazakâr devrim” kavramları arasındaki farkları vurgulamıştır. Ona göre muhafazakâr halk dilinde varolan bir şeyi koruma anlamında, her koşulda ona bağlı kalma anlamında kullanılmaktadır. Ona göre bu muhafazakârlık, muhafazakârlığın yanlış anlaşılmasıdır. Ancak Mohler’e göre “muhafazakâr devrim”in karşıt kelimesi “gerici”dir. “Gericici” kelimesi Fransız Devrimi’nden sonra eski duruma geri dönmek anlamında kullanılmıştır (Mohler, 1989: 114-115). “Gericici” eski toplumsal ilişkiler, eski biçimler, eski stiller, eski devlet biçimlerini geri getirmeye çalışan arkaik, yaratıcılıktan yoksun bir durumdur. Fransız devrimcileri bu kelimeyi “aşağılayıcı” bir terim olarak kullanmışlar, “gericilerin” başarılı olmaları durumunda bu durumu ilerleme açısından gerileme olacağını düşünmüşlerdir. Muhafazakâr devrim ise ne gericici ne ilericidir. Yeni biçimler yaratma kudretine sahiptir. Muhafazakâr devrimciler çağdaş görevin eskimiş olanı restore etmek değil, eskisinden daha değerli olduğunu düşündüğü yeni bir düzen yaratmaktır. Moeller van den Bruck’a göre muhafazakârlık dün olana tutunmak değil, her zaman geçerli olandan hareketle yaşamaktır. “Restorasyon” kelimesini geçmişe özlem duymak olarak değil, onu yeniden yaratmak, bugün içinde bulunulan koşullar üzerinden yeniden işlemek anlamında kullanmışlardır. Muhafazakâr devrimcilik bu itibarla ne ilerlemecilerin geleceğinde, ne de gericilerin geçmişinde yaşadıkları anlamına gelir. Muhafazakâr devrimci Nietzsche’nin “Büyük Öğe”sinde yaşamaktadırlar. İlerlemeciler devrimi ilerlemenin önüngeki engellerin kaldırılması olarak anlarlar. “Engellerin kaldırılması” ilerleme jargonuna aittir. “Gericici” ise yavaş yavaş çürümektedir. Muhafazakâr devrim var olmayanın varlığa getirilmesi değildir, devrim, zaten var olanın yeniden örgütlenmesidir. Muhafazakâr devrim için önemli olan birlik ve bütünlük fikridir. Buna göre bütünlük gerilimsiz değildir ancak bölünmeye dirençlidir. Gerilim kutupları olabilir ancak düalizmi kaldıramaz.

Peki, Alman muhafazakârları hangi koşullar altında devrimcileşmişlerdi? Muhafazakârlığın radikalleşmesinin tarihsel koşulları İkinci Reich döneminde yatmaktadır. 1871’de Bismarck’ın ve Prusya’nın önderliğinde sağlanan Alman birliği muhafazakârlığın politik hâkimiyetinin ilanı olmuştur (Sarıtış, 2017: 217). Bu dönemde muhafazakârlar parlamenter siyaseti içselleştirmeye, anayasal monarşiyi savunmaya başlamışlardı. Ancak aristokrasilerin gücünün kırılması, monarşinin yıkılması muhafazakâr düşüncenin yeniden yorumlanmasına ve yenilmişlik hissiyatına yol açmıştır. 1912 yılında sosyal demokrasinin parlamento seçimlerini kazanması muhafazakârların radikalleşmesine neden olmaya başlamıştır. Ancak

esas dönüşüm Birinci Dünya Savaşı sürecinde ve sonrasında gerçekleşmişti. Muhafazakâr devrimci entelektüellere göre Birinci Dünya Savaşı eski yapının içeriden çürüdüğünü kesinleştirmişti. Bu savaş monarşi hakkında son karardı. Artık monarşiye dönülemezdi. Yeni bir devlet yaratılmalıydı. Moeller van den Bruck'un *Üçüncü Reich* (1923) kitabı bu yeni devlet tipine işaret edecekti. İkinci Reich'in sona ermesiyle kurulan Weimar Cumhuriyeti Alman özgün yolunun anti-teziydi. Tarihsel gecikmeyi telafi amacıyla girdikleri yoldan bir sapmaydı. Bu süreç içinde özgün yol teorisi çok daha radikal bir görünüme kavuşacaktır. İkinci Reich'in sona ermesi Sonderweg düşüncesinin sonu olmadı, aksine bu fikir daha da radikalleşti. Liberal-demokratik eğilimli bir cumhuriyetin kurulması Weimar Cumhuriyetini milletin çıkarlarına aykırı olarak gören düşünürler kuşağına bir imkân yarattı. Bu bağlamda serdedilen düşünceler bugünden bakıldığında “muhafazakâr devrim”, “devrimci muhafazakârlık” olarak bilinen entelektüelleri ortaya çıkarmıştır. Stefan Breuer'in haklı olarak söylediği gibi muhafazakâr devrim, Alman özel yolunun bir devamıdır (Breuer, 1995:64).²¹ Siyasal yenilginin daha da derininde toplumsal açıdan geleneksel sınıfların tasfiyesi yatmaktadır. Almanya'da muhafazakârlık, Birinci Dünya Savaşı'na giden koşullar altında gelenekçilikten farklılaşarak radikal bir görünüme bürünmüştür. Geleneğin itidalinin yetersiz kaldığı, muhafaza etmenin çok daha radikal yöntemler ve fikirler gerektirdiği koşulların ürünü olan Alman muhafazakâr devrimciliği felsefî düzlemde yaşamsal, kozmik, temel, tutkulu, iradeli ve organik olan her şeyi rasyonal ve ölü olandan daha kayda değer olduğuna inanıyorlardı. Muhafazakâr devrimciler sezgiyi, benliği ve dolaysızlığı yücelttiler, akli küçümsediler. Muhafazakâr devrimciler bu yönleriyle anti-entelektüel entelektüellerdi. Kendi zamanlarını anlamlandırmaya çabası içinde fikirler ve yorumlama çerçeveleri geliştirdiler.

Mohler, kitabının 1950 tarihli girişinde açık ve berrak bir şekilde muhafazakâr devrimi şu biçimde tanımlamaktadır: “Muhafazakâr devrim 19. yüzyılın, modernitenin ve aydınlanmanın bıraktığı enkazı temizlemeye ve yeni bir yaşam düzeni yaratmaya çalışan entelektüel yenilenme hareketi kast etmektedir” (Mohler, 1989: XXVIII). Muhafazakâr devrim, Weimar Cumhuriyeti döneminde ortaya çıkan siyasal ve ideolojik düşünce akımıdır. O döneme kadar muhafazakârlık, varolanı, yerleşik toplumsal düzeni korumak ve varolan değerler sistematiğine olumlu yaklaşmak anlamına gelirken, Almanya'nın Birinci Dünya Savaşı yenilgisi ve 1918 yılında başarısızlıkla sonuçlanan Kasım Devrimi'nin neticesinde ortaya

çıkan Weimar Cumhuriyeti'nin oluşumunda sonra muhafazakâr düşünce çevreleri artık korunacak varolan değerler düzeni görmüyorlardı (İnce, 2010: 36). Muhafazakâr devrim, devrim karşısında geleneksel kurumlara sığınan klasik muhafazakârlık düşüncesinde bir kırılmayı temsil eder. Klasik muhafazakârlıktan pek çok temayı elbette devralır ancak yeni bir üslup altında onları sunar. Çiğdem'in de belirttiği üzere gerçeklik karşısındaki heroik tavrı onu klasik muhafazakârlıktan ayırtıran en temel noktanın başında gelir (Çiğdem, 1997:43). Muhafazakâr devrim bir kahramanlık söylemidir. 1848'de liberallerin başarısız girişimlerinden sonra Bismarck'ın ve Prusya'nın önderliğinde sağlanan Alman Birliği milliyetçiliği liberallerden alıp muhafazakârlara vermişti. İmparatorluk döneminde klasik muhafazakârlığın yetersizliğinin görülmesi ve tarihsel gecikmenin de neden olduğu özgün sorunlar üst üste bindiğinde, başka bir yorum alanı doğmuştur. Stern, klasik incelemesinde muhafazakâr devrimin, Almanya'nın yaşadığı bir krizin eleştirisi değil, aynı zamanda onun işareti ve kurbanı olduğunu ileri sürer. Ona göre muhafazakâr devrim “liberal, seküler ve endüstriyel medeniyeti karakterize eden fikirler ve kurumlar bütününe, moderniteye ideolojik bir saldırıya işaret eder (Stern'den Aktaran Çiğdem, 1997: 43). “Muhafazakâr devrim düşüncüsü, eski muhafazakârlığı, aynı zamanda Batı taklitçisi olduğu için yapay ve cansız olmakla itham ediyor; -öte dünyanın değil- bu dünyanın güçlerine dayanarak, sürekli tazelenerek ve sürekli muhakeme edilerek hep yeniden iktisap edilecek bir muhafazakârlığın, ebedi ve ilksel olana (ve gerçekten “yeni”ye) ulaşmadan tek yolu olduğunu ileri sürüyordu (Faye'den Aktaran Bora: 2007: 67). Buna göre devrim geleneği korunacak bir geçmiş olarak değil, kurulacak bir gelecek halinde tasavvur ve tahayyül etmektedir. Bu anti-modernist gelenek, modernist geleneğin yeniyi kurma iradesini, muhafazakârlığın direniş ruhuna taşımak arzusunu yansıtmaktadır.²² Kalıcı olanı geçici şimdiki zamandan koparmanın tek bir yolu vardı: Muhafazakârlar devrimi kazanmak zorundaydılar. Onlara göre devrim her zaman geçerli olanın korunması olduğu için zaten muhafazakâr olmak zorundaydı. Muhafazakâr olmak zaten devrimci olmanın otantik yolu olarak tanımlandı.

Almanya'nın Birinci Dünya Savaşı sonrasında Cumhuriyete dönüşmesi büyük bir hayal kırıklığı olarak görülmüştür. Bu koşullar altında modernizme, liberalizme, Batılılaşmaya olan tepkiler radikalleşerek muhafazakâr duruşa yeni bir çehre kazandırmıştır. Geleneğin ve geleneksel muhafazakârlığın iyice gözden düştüğü bu ortamda, muhafazakâr düşünce “kuruculuk” ve “devrimcilik” iddiasıyla yeniden sahne almıştır (Sarıtaş, 2017: 218).

²² Muhafazakâr devrim modernite eleştirisi olarak başlamış ve sonrasında sağın bir ideolojisine dönüşmüştür. Böylece kültürel eleştiri milliyetçilikle özgün bir birleşime girmiştir.

Muhafazakâr devrim belli entelektüeller tarafından oluşturulmuş olsa da Weimar Cumhuriyeti'nde otoriter bir devleti savunan, Cumhuriyetin liberal temellerine karşı çıkan düşünsel kitle hareketini ifade etmektedir. Muhafazakâr devrimcilikteki temel düsturlardan biri de yitirilen değerlerin metapolitik ve politik yollarla yeniden inşa etmenin mümkün olduğuna olan inançtır. Bu dönem, entelektüeller ve siyasetçilerin uzun bir süredir yanlış yolda ilerlediklerini düşündükleri dünya tarihini kahramanca bir direnişle kökten değiştirebileceği inancını taşıdıkları “destansı modernlik” dönemi idi (Kaube, 2020: 17). Bu düşünürler, Bismarck'ın sağladığı stabilizasyona, Wilhelm döneminin liberalizmine ve Weimar demokrasisinin yüzeyselliğine karşı çıkmışlardır. Önemli temsilcilerinden Edgar Julius Jung'un altını çizdiği gibi “muhafazakâr devrim 1789'da oluşan liberal dünyanın değerler sistemine ve sosyal yapılarına her anlamda bir karşıtlık olacaktır” (Jung'tan aktaran Sarıtaş, 2017: 226). Muhafazakâr devrimciler metapolitikanın ve politikanın altını çizerek toplumsal analizden ziyade kurallar, duruş ve kararlarla ilerlemek gerektiğini düşünürler. Bu aktörler, Weimar döneminde ortaya çıkan yıkımın ardından korunacak ve güvenilebilecek bir değer bırakmamıştır. Milliyetçi-muhafazakâr entelektüeller Weimar değerlerini yeniden değerlendirerek yeni bir Almanya kurmak hedefi gütmüşlerdir. Cumhuriyet koşulları altında klasik statükonun yitip gitmesini idrak eden muhafazakâr eleştiri radikalleşerek devrimcilemiştir. Savaş sonrası gerek Avrupa'da oluşan statükodan gerek ulusun içinde oluşan yeni statükodan yana olamazlardı. Muhafazakâr devrimci entelijansiya yeni bir statü talep edeceklerdi. Batının, başkalarının statükosu yerine kendilerini merkeze alan yeni bir iç ve dış politik ortam-statüko yaratacaklardı. Avrupa'da oluşan kutsal ittifakın ve onun kurduğu Almanya'yı dışlayarak kurduğu düzene meydan okuma Marx'ın *Komünist Manifestosu*'yla (1848) değil, Hans Freyer'in *Sağdan Devrim* (1932) manifestolarıyla gerçekleşiyor, alternatifin adresi soldan sağa kayıyordu. Avrupa'da artık komünizm hayaleti değil, muhafazakâr radikallerin hayaleti kurulu düzeni tehdit ediyordu. Muhafazakâr devrimin ideologlarından Arthur Moeller van den Bruck muhafazakârlığın artık korumacı olamayacakları, kurucu olmak zorunda olduklarına işaret eder: “Kasım devriminden sonra muhafazakârlar artık mevcut olanın korunmasından yana olamazlardı” (Moeller'den aktaran Sarıtaş, 2017: 218). Yeni amaç korunacak değerlerin yeniden yaratılması olacaktır. Bu durum muhafazakâr devrimin de temel ikilemiydi. Genel kabul görmüş hedefler uğruna fedakârlık çağrısı yapmak yerine, uğruna fedakârlık yapmaya değercek değerler yaratmak arayışı içindeydiler. Moeller'e göre devrimcilik dünyanın kötü gittiğine inanmak ve yeni bir dünya düzeni kurmaktan başka bir anlama sahip değildi. Onlara göre “soldan gelen devrim” milletin

kendi öz devriminden alıkoymaktaydı. Bu itibarla muhafazakâr devrimin davası “devrimi devrimcilerin elinden almak”, “devrimi elde etmek”ti (Bora, 2005: 68).

Yukarıda “metot savaşı” bağlamında işaret edilen çatışma muhafazakâr devrimin entelektüel-akademik kaynaklarını beşeri bilim-tin bilimleri sahasına doğru itmiştir. Almanya’da 1848 başarısız devriminden sonra Alman eğitilmiş genç nüfusun bir bölümünde felsefe-teoloji ve edebiyatla karakterize edilen Alman idealizmi ve Alman romantizmi ayak bağı olarak görülmeye başlanmıştır (Hühnerfeld, 2002: 29). Genç araştırmacılar arasında idealist-romantik çerçeveye duyulan öfke artmaya başlamıştır. Felsefeye, tin bilimlerine, romantik edebiyata, hatta teolojiye karşı bir öfke birikmesi yaşanmıştır. Hühnerfeld’in ifadesiyle “Alman üniversitelerinin doğa bilimlerinde dünya çapında bir yükselişe geçişi, idealizm ve romantizme karşı duyulan bu öfke ve kin içinde gerçekleşmiştir” (Hühnerfeld, 2002: 30). Bu yükselişe birlikte zaten apolitik bir alan içinde kendisini yetiştirmiş Alman entelektüeli, giderek ulusal ve politik konulara daha da mesafelenmiştir. Ateşli bir düşünür, bir romantik olan Alman akademisyeninin yerini, dış dünyaya biraz kapalı, soğuk bir bilgin almıştır. Kendisini politik konular karşısında şaşkıncı derecede deneyimsiz ve bilgisiz hale getirmişti (Hühnerfeld, 2002: 30). Ancak Birinci Dünya Savaşı öncesi ve ertesinde apolitik olmanın, politika konularına bilgisizliğinin farkına varmış, yeniden politik bir rol üstlenmeye başlamıştır. Doğa bilimleri “insan deneyimi”ni, “yaşam bağlarını” dar bir şekilde kavramasına karşı tin bilimleri insanın temel gerçekliğini daha geniş ve zengin bir şekilde yakalayabilirdi. Doğa bilimlerinin soyut rasyonalizmine karşı yaşamın rasyonal bir şekilde temellendirilemeyeceği fikri gelişir. Felsefe, edebiyat, teoloji, tin bilimleri alanında biriken bu kez karşı öfke “muhafazakâr devrimci” düşüncenin kendisini var edeceği, ateşli, politik, ulusal yaşam üzerinde etkili olmak isteyen yeni bir entelektüel tipolojiyi gündeme getirmiştir. Bu entelektüel tipoloji akademik kürsü sahipleri arasından çıkmadı, daha çok akademi dışı (Heidegger gibi figürler hariç) alanda varlık gösteren “fikir üreticileri” arasındaydı bu isimler.²³ Bu itibarla, tarihin belirleyici rolünün dışında, tarihin imajinatif dönüştürme projesine ek olarak bir de edebiyatın önemine dikkat çekmek gerekir. Muhafazakâr devrimci düşüncenin gelişip yayılmasında edebiyat alanının kurucu bir rolü olmuştur. Hofmannsthal muhafazakâr devrimciliği, tüm ulusun içinde yer bulabileceği yeni bir “Alman Realitesi” yaratmak olarak tanımlamaktadır. Hofmannsthal, “sözünü ettiğim süreç, Avrupa tarihinde bilinmeyen bir kapsamda muhafazakâr bir devrimden başka bir şey değildir. Amacı, tüm

²³ Doğa bilimleri ile beşeri bilimler arasındaki gerilimin bir benzerini ikinci bölümde İslâmcılık düşüncesi içinde de tespit edileceği için bu yöntem kavgasının altının çizilmesi gerekmektedir.

ulusun katıldığı yeni bir Alman gerçekliği oluşturmaktır.” (Aktaran Sarıtaş, 2017: 220). Şair burada muhafazakâr devrimin iki temel sürecini anlatır: özgürlük yerine bağlılık arayışının ve tüm bölünme ve parçalanmalardan uzak durmaya çalışan bütünlük-birlik arayışının. Spengler gibi temsilcilerinde çok daha net bir şekilde ortaya konan kültür krizine bir cevap olarak ortaya çıkmıştır. Muhafazakâr devrim Weimar’ın yol açtığı kültür krizine karşında ahlaki bir yenilenme talebinden başka bir şey değildir aslında. Başka bir ifadeyle Weimar’ın soldan devrimine karşı sağdan bir devrim arayışını temsil eder.

Alman muhafazakârları yeni bir dünya düzeni inşa edebilmek için topyekûn seferberlik psikolojisiyle hareket etmişler ve korunacak bir değer kalmadıklarını düşündükleri Cumhuriyet’e acımasızca saldırmışlardır. Muhafazakârların modernite eleştirisi pek çok muhafazakâr devrim düşüncesinde aynı zamanda demokrasi ve sanayileşme eleştirisine dönüşmüştür. Muhafazakâr devrimin mutlak ötekisi sosyalizm değil liberalizmdir. Liberalizm eleştirisi onun tanımlayıcı, belirleyici özelliğidir. Hatta bu dönemde en kritik uzlaşma milliyetçilikle muhafazakârlığın yanı sıra, milliyetçilikle sosyalizm arasındaki irtibattır. Bu nedenle devrimci muhafazakârlar en temelde anti-liberaldiler. Çünkü “liberalizm, muhafazakâr devrimin düşüncesinde, burjuva hayatı, Manchesterizm, materyalizm, parlamento, partiler ve siyasi liderlik boşluğu anlamına gelir. Liberalizm ayrıca bağlayıcı ruhsal ve dinsel birlikteliğin önündeki en büyük engeldir (Stern’den Aktaran Çiğdem, 1997: 43). Statüko karşıtı radikal bir söyleme sahip olan muhafazakâr devrimciler, kapitalist sistemi ve parlamenter demokrasiyi “eski düzen” olarak adlandırıyordu. “Almanlığın ve Batı kültürünün yeniden doğuşunu sağlayacak olan kendileriyle ‘huzur ve istikrar’ isteyen güçleri arasındaki çelişkiyi, ‘Devrim-Reaksiyon’ karşıtlığıyla ifade ediyorlardı (Straser’den aktaran Bora, 2007: 67).

Muhafazakâr devrimin öncü fikirleri, “dünya imajları” (Weltbild) bir önceki yüzyıla doğru genişletilebilir. Buna yukarıda işaret edilmişti. Gerçek anlamda devrim “geri dönüş”tür. Muhafazakâr devrim hakiki devrimdir. Döngüsel zaman fikrinin politika alana uyarlanması en mükemmel örneklerinden birini Ernst Jünger sunmaktadır. Jünger, Bourdieu’nün tabiriyle “geri dönüş” müracaat eder, devrimi “geri dönüş” olarak yeniden kurgulamaktadır. Teknik dünyanın felakete doğru ilerleyen lineer zaman anlayışı karşısında, lineer zamanı temel alan “devrim” anlayışına karşı muhafazakâr devrimin ideal sembolü olan “geri dönüş” fikrine, döngüsel zaman felsefesine müracaat eder:

Geri dönüşler yapan zaman, getiren ve yeniden getiren zamandır (...) İlerlemeci zaman ise aksine, dönemler ve devrimlerle değil, basamaklarla ölçülür: Homojen bir zamandır. Geri dönüşte, asli olan başlangıç noktasıdır; ilerlemede ise varılan nokta. Bunu cennet doktrinde de görürüz: Kimisi cenneti yolun başına koyar, kimisi ise sonuna (Jünger'den aktaran Bourdieu, 2018: 50).

Muhafazakâr devrim ebedi dönüş programıdır. Bu program içinde akıl yerine mit geçilir. Çünkü “logos”un karşıtı olarak mitler seküler ve pozitif prosedürler aracılığıyla kurulmazlar. Mitler yeniden inşa edici köken hikâyeleridir. Köklere göndererek yeniden inşacı program akla karşı mitleri ön plana çıkardı.²⁴ Gündelik yaşamın dışında ve ötesinde olduğu ileri sürülen metafizik sabitelerle siyasal alan mutlaklaştırılır. Mohler için “muhafazakâr devrim” ilk olarak moderniteye, liberalizme, parlamenterizme, Weimar kültürüne bir tepkidir. Ancak reaksiyonerliğe sıkışmaz, yeni bir dönemin kurulmasından söz eder. Bu itibarla muhafazakârlık ilerlemeci kanaat uzamında görüldüğü türden karşı-devrimci bir momentin ürününe indirgenemez. Yeni olanın mutlak reddinin, salt tepkiselliğin ötesine geçer. Yalnızca reaksiyon değil aynı zamanda aksiyonerdir de. “Reaksiyon” ancak bir canlılık göstergesi olabilir. Çünkü bu muhafazakârlık, reaksiyonerlik bağlamında yürütülen çalışmalarda bu hareketleri “hınç”a, “öfke”ye, “negasyona”, Nietzscheci köle ahlakına sıkıştırma eğilimi göze çarpıyor. Bu yönelim ise muhafazakâr devrimin geleceğe dönük kurucu yapısının gözardı edilmesine neden olmaktadır. Devrimi ilericilikle özdeşleştiren yaklaşımlar açısından devrim yapıcı bir eleştiriyle özdeşleştirilmekte, muhafazakârlar ise yıkıcı, polemikçi üsluba sıkıştırılmaktadır. Albert O. Hirschman’ın *Gericiliğin Retoriği* (2013) kitabının başlığının ima ettiği gibi gericilik fikirden uzak salt tepkiselliktir ve retoriğe sıkışmaya mahkûmdur. Buna göre muhafazakâr devrimin entelektüelleri yok hatipleri vardır. Bu bir retorik, demogojik, üslupsal bir söylem tarzıdır. Bu ilerlemeci doksaya göre gericilerin bütün fikirleri, kelimeleri polemikseldir, polemik olmayan tek bir fikre bile sahip değildirler. Muhafazakârlık köken olarak polemikçidir. Muhafazakâr düşünürler polemikte üstünlüğe sahiptirler ancak fikir planında asla. Örneğin Tanıl Bora, sosyalist angajmanla kurduğu söylem alanında, muhafazakârlığı benzer bir retorikçi, hitabetçi, belagat tutkunluğuna indirgemektedir. Schmitt’in reel-politik bir düzlemde apolitik olmakla itham ettiği romantikler eleştirisini muhafazakârlığa doğru genişletir: “Carl Schmitt, muhakeme, akıl yürütme, argümantasyon yerine, kelimelerin içeriklerini ikincilleştiren estetik sözü ve ‘natıka’yı koymanın,

²⁴ Bloch, Alman Marksizminin kapitalist gelişmeye o kadar bağlı olduğunu ve kültürel devrim alanını, mit ve duygulara hitap etmeyi sağa bıraktığını savunmuştur (Herf, 1984: 41).

Romantizmin söylemsel karakteri olduğunu anlatır. Bu totolojik –ve irrasyonalliğe meyilli- konuşma biçiminin salt Romantizme değil muhafazakâr söylemin tamamına şamil olduğunu söyleyebiliriz aslında (Bora, 2007: 75-76). Bu ilerici sabit-fikre göre muhafazakâr “düşünce” retoriğe mahkûmdur ve belli zamanlarda düşünce parıltıları gösterse dahi eninde sonunda retorik düşüncenin önüne geçecektir.²⁵ En iyi itibarıyla Mannheim’da görüldüğü türden bir “düşünce stili”, “düşünce üslubu”dur; programatik olmaktan uzak hayat karşısında bir tavra, bu tavrın düşünce stiline indirgenir. Bora’ya göre “tarih”, muhafazakârlığın bütün değerleri ve izlekleri için totolojik bir izah kaynağıdır. Bununla da yetinmez, “sadece tarihin değil, muhafazakârlığın bütün değerlerinin totolojik izahlar sunduğunu söyleyebiliriz aslında (Bora, 2007: 60) diyerek muhafazakârlığı totolojiye mahkûm eder. Tarih bir deneyim değil, totolojik izahların kaynağı olarak görülür.

Ancak Mohler’inde gösterdiği üzere muhafazakâr devrimin güçlü fikirsel kökenlere ve ciddi entelektüel izdüşümlere sahiptir. Saldırmaktan çok yaratmayı hedefler. “Yıkım, yok etme, imha etme, tasfiye” yerine “kurma, yaratma, yeniyi başlatma” ruhuna sahiptir. Solun negatif nihilizmi karşısında pozitif nihilizmini geçirir. Devrimci ruhu muhafazakâr direniş diline tercüme eder, ruhuna aktarır. Onun nihilizmi yeniden kurmak için yıkmaktır. Hedefi hiçlik adına hiçlik değil, yeni düzen, yenilenme, yeniden doğum adına eski düzenin tasfiye edilmesidir. Muhafazakâr devrimciler etraflarındaki her şeyi yok etmek istediler, çünkü onlara göre her şey zaten bir cesetten ibaretti. Nihilizm bir amaç değil araç olarak görüldü. Yıkımın yaratışa dönüştüğü, sonun bir başlangıcı muştuladığı yeniden doğum arzusuna sahiptiler. Herkesin kendi kökenine kavuştuğu bir doğum anını tasavvur ettiler. Bu esasen yeniden doğum değil dirilişçi bir düşünceydi. *Zerdüşť*’ün ifadesiyle söylenirse tarihsel zamanın birdenbire yeniden canlandığı “Büyük Öğlen”dir (Nietzsche, 2007: 444).²⁶ Bu öğretiye göre Tarihin bir sonu yoktur, yalnızca ebedi dönüşler vardır. Bu manada muhafazakâr devrimcilik, Fransız Devrimi’nin yarattığı zamandan çıkma, yeni bir devrimle yeni bir zaman başlatma düşüncesidir. Doğrusal zamanın ortadan kaldırılacağı pozitif nihilizmin koşullarını aramaktır. Muhafazakâr devrimci düşüncede geçmişe dönüş motifi baskın bir öge olarak bulunur. Ancak bu motifi yine de Nietzscheci bir bağlamda yorumlamak gerekir. Çünkü bu geçmiş “hafızanın

²⁵ İslâmcı entelektüeller açısından bu tip bir düşüncenin retoriğe dönüşme analizi için Bkz. Ahmet Çiğdem, *Sadakat Güzergâhı*, Vulgus Yayınları, 2023.

²⁶ Nietzsche, *İşte Böyle Dedi Zerdüşť*’ün sonunda kendi zamanının başlangıcını şu sözlerle ilan eder: “Bu benim sabahım, benim günüm yükselmekte: yüksel şimdi, yüksel, sen ey büyük öğle vakti—İşte böyle dedi Zerdüşť ve mağarasından ayrıldı, karanlık dağların ardından doğan bir sabah güneşi gibi ışıltılı ve kuvvetli (Nietzsche, 2007: 444). Nietzsche’nin geldiğini haber verdiği, peygamberane bir şekilde müjdelediği “büyük öğle vakti” değişimin vaktidir.

geçmiş” değildir, Spengler’de göreceğimiz gibi bir medeniyetin çöküşünün ardından yeniden canlandırılmış, ihya edilmiş bir geleceğe dönük tutkulu bir dürtüye sahip “hayal gücünün geçmiş”dir.

Gericilerle²⁷ devrimciler arasında bir ayrım yapılacaksa bu ayrım “gewalt” (şiddet) ile macht (güç-otorite) arasında yapılmalıdır. Devrimciler dışsal bir şiddet uygulamak isterler ancak muhafazakârlar içsel güç peşinde koşarlar. Yeni bir otorite inşa etme projesi, yeni bir hegemonya, değerler sistemi kurmaya dönük eylem, mutlaka “yazar”sız (*auteur*) olmadan mümkün olmayacaktır.²⁸ Bu açıdan bakıldığında muhafazakârlık salt olumsuzlama değil, yeni bir kuruculuk iddiası taşır. Muhafazakâr devrim, devrimin basit bir türevinden ibaret değildir. Reaksiyon olarak başlar, ancak zamanda aksiyona dönüşür. Başka bir tabirle karşı-devrimci başlar ancak zamanla devrime dönüşür. Régis Debray’ın *Devrimde Devrim* (1967) kitabında belirttiği gibi “devrim, karşı-devrimi devrimcileştirir (1968: 10). Bu manada devrim yeni bir toplumsal değerler ilkesinin hâkimiyeti anlamına gelir. Muhafazakâr devrimciler toplumu yeni değerler etrafında yeniden kurmak arzusundadırlar. Mohler’e göre muhafazakâr devrim, Fransız devriminin manevi uzay-zamanından çıkış programıdır. Bu itibarla muhafazakâr devrim, politik varoluşa yeni bir biçim verme, yeni bir gerçeklik inşa etme olayıdır. Muhafazakâr devrim metapolitik bir fenomendir. Her ne kadar genel teorik çerçeve “doğrudan eylem” anlayışına sahip olsa da muhafazakâr devrimci faaliyet metapolitik bir vizyona dayandırılmıştır. Ama yine de muhafazakâr devrimin nihai amacı politikaya varmaktır.

Alman muhafazakârlığının klâsik muhafazakârlıktan uzaklaşarak, 20. yüzyıl başından itibaren geliştirdiği ve Birinci Dünya Savaşı sonrasında iyice belirginleşen devrimi olumlayan yaklaşımını burada hatırlamak gerekir. Bu Alman muhafazakâr devrimci dalgası, iki açıdan devrimciydi. Önce, Almanya’da güçlenen ve yabancı bir ideoloji olarak tanımladıkları liberalizme ve Marksizm’e, özellikle 1918 Alman devrimine karşı bir karşı-devrim ideolojisiydi. İkinci olarak, bu karşı-devrimi eski düzene, Wilhelmci statükoya geri dönüş olarak değil, yeni bir devlet ve toplum kurmak olarak tasarlıyorlardı. Modernleşme,

²⁷ “Gericilik” terimi, muhafazakârlığın pejoratif, horlayıcı, küçültücü bir adlandırılışıdır (Bora, 2007: 81). Onun siyasetten ve entelektüel alandan dışlanması adlandırılmasına dönüştürülmüştür. Bu adlandırma analitik olarak yanlış, fazla ahlaki ve normatif açıdan aşırı değer-yüklü olmasının ötesinde onun geleceği fethetmeye çalışan devrimci yapısını kavramaktan da uzaktır.

²⁸ İkinci bölümde “muhafazakâr devrimin entelektüel kaynakları” bölümünde tam da böylesi bir girişim amaçlanmaktadır. AK Parti’nin kültür politikaları popülizm çalışmalarında görüldüğü türden salt bir hınca, öfkeye indirgenemeyeceğini, bu çerçevenin, yeni gerçeklik teklifinin entelektüel kaynakları olduğunu, hatta bu çerçevenin ilk olarak poetik devrimle hazırlanmaya çalışıldığı ileri sürülecektir.

Aydınlanma'nın tahakkümünden kurtulmalı, Alman ulusunun temel değerleriyle buluşmalıydı. Bu değerlerin merkezinde *Reich*, halk, kan ve ırk vardı. “Yeni devlet”, total bir devlet olmalıydı. Siyasal partilerin ve zümre çıkarlarının üstünde yer almalıydı. Devlet doğal ve ilahi gücün ifadesiydi. Bu nedenle parlamentarizme şiddetle karşıydılar (İnsel, 2023).

Bu muhafazakâr devrim anlayışı, 19. yüzyıl Alman romantizminden modernliğin sinsi bir yıkıma, geleneklerin ve geleneksel ilişkilerin yok olmasına, meta ilişkilerinin yarattığı yabancılaşmaya, değerlerin yitirilmesine, kitle demokrasisi içinde atomistik bireylere dönüşe tepkiyi devralmıştı. Modern kapitalist medeniyetin büyük bir varoluş krizi yarattığı inancından besleniyordu. Ama Alman romantizminin kültürel karamsarlığını²⁹ da reddedip, modernliği tekniğin hâkim olduğu bir kitle toplumu olarak da benimsiyor, bu çerçevede kendini ilerici olarak tanımlıyordu. Başka bir moderniteyi, Aydınlanma'dan esinlenmeyen bir modernliği, “Alman varlığının” erdemlerine dayanan bir modernliği öneriyordu (İnsel, 2023). Muhafazakâr devrimcilerin akıl, toplum ve siyaset (Özipek, 2011: 23) kavrayışına dönük bir inceleme yapılmalıdır. Joseph de Maistre'nin meşhur sözünü hatırlarsak, “karşı-devrim değil, devrimin karşıtını istiyoruz” (Aktaran Özipek, 2011: 121) klasik muhafazakârlığın umdesiyken muhafazakâr devrimcilik devrim karşıtlığını değil muhafazakâr bir devrim talebinde bulunmaktadırlar. Doğan düzenin, kendiliğindenliğin, organizmacı bütünün bozulduğu bir dönemin muhafazakârlığı “evrimci” değil, “devrimci” olmaktadır. Muhafazakâr devrimciler yalnızca Batılılaşma politikasına eleştiri yöneltmemişler, daha da derinleştirerek, felsefi, entelektüel bir perspektifle siyasal moderniteye (parlamenterizm, demokrasi, temsili hükümet, yurttaşlık kültürü), iktisadi moderniteye (kapitalizm, piyasa ekonomisi, endüstriyelleşme) ve kültürel moderniteye (sekülerizm, evrenselcilik, hukuk

²⁹ “Kültürel karamsarlık 19. yüzyılın ortalarından itibaren Alman muhafazakârlığının yöneldiği bir radikal tutumu tanımlayan terimdir. Kültürel-karamsarlar, modern burjuva kültürünün hâkimiyetini kabul ederek *dekadans* kurumsallaştırdığını düşünürler. Dolayısıyla gidişata ve geleceğe ilişkin karamsardırlar, kültürün çöküşte olduğunu düşünürler. Gidişi tersine çevirecek bir değişim de ummaksızın (buna zaten inanmaksızın) heorik (kahramanca) bir şekilde ‘çağa’ karşı durmayı, akıntıya karşı yüzmeyi savunurlar” (Bora, 2004: 268). Kültürel kötümserlik Fransız Medeniyet kavramının evrensel ve saldırgan bir içeriğe bürünme süreciyle yakından ilişkilidir. “Medeniyet emperyalistleştikçe kültür kötümserleşir. Almancada o dönemde ortaya çıkmaya başlamış olan Kulturkritik (Kültür Eleştirisi) ya da Kulturpessimismus (Kültürel Karamsarlık) işte bu Zeitgeist'in (Zamanın Ruhu) ürünleridir” (Dellaloğlu, 2020: 26-27). Alman entelektüelleri arasındaki “kültürel karamsarlık siyaseti” üzerine yapılan önemli bir analiz için bkz. Fritz Stern. *The Politics of Cultural Desperation*. University of California Press Berkeley ve Los Angeles, California University of California Press, Ltd. Londra, İngiltere. 1974.

sistemi, rasyonalizasyon) karşı şiddetli bir muhalefet hareketi geliştirmişlerdir. Modernite onlar için yeni bir kültürdür ve bu kültüre karşı bir kültürel eleştiri geliştirilmelidir. Onlar toplumsal moderniteyi ya da iktisadi moderniteyi kabul eden ancak kültürel moderniteyi reddeden klasik muhafazakâr tavrı eleştirerek topyekûn, bütüncül bir yâdsıma tavrı içinde olmuşlardır.

O’Sullivan’a göre muhafazakâr devrimcilik bütünüyle sona ermiş, özel bir döneme özgü tekil bir vaka değildir. 1970’lerin ve 1980’ler boyunca bu hareket Almanya’nın dışında yeni bir yaşam alanı bulmuştur; İtalya’da Nuovo Destra, daha etkili biçimde Alain de Benoist’dan ilhamla Fransa’da etkili olmuştur (Aktaran Özipek, 2011: 126). Moeller van der Bruck, “devrim gerçeğinden kaçınmak veya ona karşı olmak yerine onunla birlikte çalışmalıyız” demektedir (Aktaran Özipek, 2011: 126). Özipek’in dikkat çektiği üzere Kıta Avrupa’sında muhafazakârlığı devrimci kılan etken, rasyonalizmin yanında, aynı zamanda bu coğrafyada devrimci kopuşların yaşanmış olmasıdır. Özellikle on dokuzuncu yüzyıl muhafazakârlarına göre devrimlerin toplumsal bünyedeki tahribatı o denli büyük olmuştur ki, toplumu eski haline getirmek, yani “düzeltmek” amacıyla devrimci bir yöneliş içine girmişlerdir (Özipek, 2011: 127). Radikal biçimde hasar görmüş olan bir dünyanın iyileştirilmesi radikal tedavileri gerekli kılmaktadır, en azından muhafazakâr devrimciliğin genel eğilimi bu yöndedir. Bu itibarla klasik muhafazakârlıktan beslense de akıl, toplum ve siyaset düzlemlerinde farklılaşmaktadır.

Dünyayı değiştirmek isteyen gerçek devrimciler muhafazakârlardan mı çıkıyor? Anthony Giddens tanımı gereği radikal değişimlere mesafeli olan muhafazakârlığın solun devrimci, ütöpik enerjisini yitirdiği koşullar altında radikalliğin yeni taşıyıcısı olduğuna dikkat çekiyordu. Muhafazakârlık, yeni bir ütopyacılığın, yeni bir devrimci iradenin adresi konumuna geldi. Solun korumacı, muhafazakârlığın değişimci olduğu bir yeni durumdan söz ediyor. Refah devletinin tasfiye edildiği neo-liberal ekonomi-politik iklimde paradoksal olarak sol korumacı, sağ devrimci bir rol üstleniyor. Radikal siyaset sol siyaset anlamına gelmemeye başlamıştır (Aktaran Özipek, 2011: 230-131). Muhafazakârlığın sanayileşmeye-modernleşmeye karşı felsefi ve kültürel itirazı çok derin olduğu için muhafazakârlık radikal bir karşı çıkışı daima içinde barındırmaktadır. Blackwell ve Seabrook’a göre hakiki radikalizm, bir toplumu köklerinden koparmayı içermez, aksine onun bekasını ve sağlam gelişimini güçlendirmek için köklere döner. Bu anlamda radikalizm ruhu muhafazakârlıkla yakından ilişkilidir (Aktaran Özipek, 133). Bu nedenle Özipek’in şu tespiti yerindedir:

Geniş anlamda statükoyu bütün bir Aydınlanma dünyası olarak alırsak, muhafazakârlığın statükoculuğunun son derece tartışılır hale geldiğini söyleyebiliriz. Bu çerçevede liberal veya sosyalist radikaller mevcut siyasi koşullardan ne kadar şikâyet ederlerse etsinler Aydınlanmanın çocuklarıdır ve muhafazakârlar “statüko”yu ne kadar savunurlarsa savunsunlar, siyasi olanın da içinde yer aldığı bütün bir zamanların muhalifidirler (...) Bu anlamda muhafazakârlık, rakibi olan siyasi ideolojilerden farklı olarak felsefi bakımdan da- deyim yerindeyse- sistem dışı bir boyut da taşımaktadır (Özipek, 2011: 242).

Sistem dışı boyut, statüko karşıtı devrimci enerji olağanüstü koşullarda kendisini radikal ve ütopyacı biçimlerde sunmaktadır. Reaksiyon hareketi olarak görülmek isteyen gericiliğin retoriği, aslında çağdaş dönemde ister istemez “kurucu harekete” dönüşmek zorundadır. Zira O’Sullivan’ın dikkat çektiği gibi “eğer muhafazakârlar, muhafazakâr hedeflere devrimci postüla ve araçlarla da ulaşılabilirliğini kabul etme siyasal erdemini gösteremezlerse, muhafazakârlık ve devrim birbirlerini ancak yıkarlar” (O, Sullivan’dan Aktaran Dural, 2005: 40).

Moderniteye ve aydınlanmaya dönük eleştiriler muhafazakâr devrimde bir başkaldırı, devrimci bir proje biçimi almasıyla, çöküşü durdurmak için başka bir uygarlık, başka bir toplum arayışı ve düşüdü (Vardan, 2004: 28). Yozlaşma temasını daha endişe verici bir şekilde çöküş teması takip eder. M. Winock’a göre çöküş duyurusu güncel düşmanlığı, dünyanın varolan durumundan hoşlanmamadır. Güncel hoşnutsuzluğunun yarattığı boşluk abartılı bir altın çağ nostaljisine neden olur. Çöküşü engelleme vaatleri ortalığı kaplar. Çöküşün sorumlusu bireyci liberal düzendir. Kutsal nostaljisi çöküş temasını işleyen düşünürlerin sabit temasıdır. Materyalizm ruhu öldürerek çöküşe neden olmuştur. Geleneklerden uzaklaşma tüm çöküş söylemlerinde karşımıza çıkmaktadır. Entelektüel düşmanlığı, entelektüellerin gerçek dünyayla temaslarının kesik olduğu için yozlaşmış olduğu varsayılır (AWinock’tan aktaran Vardan, 2004: 24-25). Winock “nostalji” temasına da vurgu yapsa da esasen muhafazakâr devrimciler reaksiyoner akımların politik nostalji temasını aşmak niyetinde olmuşlardır. Çöküşü durdurmak için modernitenin izleri silinmek istenir. Muhafazakâr devrimciler yozlaşma ve çöküş temalarından siyasal bir devrim adına yararlanmak istemişler ve çöküşe karşı seferberlik çağrılarında bulunmuşlardır. Aydınlanmayı reddeden, modernitenin anti-modern eleştirisini geliştirmiştir. Aydınlanmanın soyut bireyini reddeden, organik cemaati toplumun önüne koyan anlayış devrimci bir proje geliştirmiştir. Bu proje burjuva insan tipi olan bireye karşı çıkarak yerli ve milli bir geleneğin ihyasına ve insanın toplulukçu temellerinin açığa çıkarılmasına ve buna bağlı olarak milli ruhun yeniden canlandırılmasına dayanmaktadır. Muhafazakâr devrimcilik, Alman ruhunun

Batılılaşmasına karşı çıkışın genel adı olmuştur. Modern insanın köklerinden kopmasına ve kendine yabancılaşmasına bir tepkidir. Anti-modern bir perspektif içinde otantik geleneklere dayanarak bir çıkış yolu arayışıdır.

Bu bölümde devrimci muhafazakârlığın oksimoron karakterinin kavramsal analizi, temel özellikleri, neye tepki olarak geliştiği, klasik muhafazakârlıktan farkı, ileri sürdüğü dünya görüşü ve bu dünya görüşünü kurarken beslendiği tarih ve edebiyat gibi entelektüel kaynaklar incelendi. Bir sonraki bölümde bu kavramsal düşüncenin somut tarihsel dönemde gerçekleşme biçimi olarak Weimar dönemini incelemek kavramsal analizin reel gerçekleşmesini anlamaya yardımcı olacaktır.

2.1.3. Weimar Kültürünün Trajedisi

“İster uzlaştıran isterse de eleştirel haliyle olsun, Almanların en çok açlığını çektiği şey belli ki akıl değildi.”

(Peter Gay, 2023: 66).

Muhafazakâr devrimin arkasında yatan tehdit algısı “modernite artı Versay” şeklinde formüle edilebilir. Bu iki tehdidin ete kemiğe bürünmüş hali Weimar Cumhuriyeti’ydi. Muhafazakâr devrimi anlamak açısından Weimar dönemi incelenmelidir. Kısa bir şekilde Weimar kültürünün trajedesine değinilmelidir. “Weimar Kültürü” tabiri Peter Gay tarafından “altın 20’ler” denilen dönemi yaratıcılık patlaması, kültürel çiçeklenmenin dönemi olarak sunmak için kullanır. Nietzscheci bir görüşle söylendiğinde siyasal yenilgiden sonra gelen kültürel çiçeklenme evresidir. Buna göre bu dönem Almanların dans, sinema, tiyatro, bilim, sanat, müzik vs pek çok alanda nefes kesici bir kültürel atılım dönemidir. Bu okuma biçimi, Almanların İmparatorluk döneminden getirdikleri entelektüel enerji ve yeteneklerine Cumhuriyet’e hamleder. Prusya’ya karşı ileri sürülen Weimar kültü, kültür modernizmin ütöpik dünyasıdır neredeyse. Weimar demek sanatta, edebiyatta, düşüncede modernite demektir, oğulların babalara, dadacıların sanata, Berlinlilerin kültürlüzlere savaş açmasıydı (Gay, 2023: 15). İmparatorluk döneminde çemberin dışındakilerin-yahudiler, demokratlar, liberaller, sosyalistler, avangard sanatçılar, hatta komünistlerin- çemberin içine alındığı bir dönemdir. Ancak Cumhuriyet zaferin meyvesi değildi, bir yenilgisinin sonucu gelmişti. Çemberin yeni üyeleri bu tarihsel utancı ortadan kaldırmak yerine tarihsel bir fırsata

dönüştürmeye çalıştılar, onda huzur aradılar. Gay'in yerinde tespit ettiği gibi Cumhuriyetçi oğulların başkaldırısı yerini çok geçmeden babaların intikamına bırakmıştır (Gay, 2023: 12). Çemberin dışındakiler, yani oğullar, nesillerdir el üstünde tutulan fikirlere, kurumlara, alışkanlıklara nihilist bir sorumsuzlukla saldırmakta iken, babalar, kayıp gelenekleri yeniden temellük için çaba harcıyorlar, kaybettiklerini hatırlamaya, hatırlatmaya ve yeniden kazanmaya niyetliydi. Her ne kadar Gay, (gerici) babalar ile (ilerici) oğulların mücadelesi diyerek devrimci bir selamlama içinde olsa da bu aslında babaların ve oğulların kendi aralarında yaşanan gerçek bir mücadeleydi. Gençliğin büyük bir kitlesi ilerici, devrimci, avangart fikirlere düşmanlık yürüten milliyetçi-muhafazakâr hareketlerin içindelerdi. Önceki bölümlerde analiz edilmeye çalışılan tezatlar Weimar koşullarında büyük bir patlama yaptı. Bu savaş, iki Almanya arasındaki mücadeleydi: Biri militarizmin, otoriterizmin, aktif dış politikanın, milliyetçi-muhafazakârlığın, güç istencinin, *kultur*'un, Fichte'nin Almanyası; diğeri hümanizmin, barışçıl kozmopolitanizmin, liberal çoğulculuğun, medeniyetin (civilization), Goethe'nin Almanyası. İlki Prusya idi. İkincisi Berlin. Prusya ne kadar düzen ve disiplin idiyse, Berlin bir o kadar kaos ve dekadanstı.. Prusya Reich'tı, Berlin Cumhuriyet. Stefan Zweig, Weimar kültürünün merkezi Berlini *Dünün Dünyası*'nda (1942) dramatik tabloyu betimliyordu. Uzun da olsa öneminden dolayı Zweig'ın Berlin tasvirini buraya aktarmak uygun düşecektir:

Bütün değerler değişmişti, sadece maddesel değerler de değildi değişen. Devletin emir ve yönergeleri alaya alınıyor, hiçbir geleneğe ve ahlaki değere saygı duyulmuyordu. Berlin, Babil efsanesinin dünyada gerçekleşmiş hali gibiydi. Barlar, eğlence yerleri ve meyhaneler mantar gibi bitiyordu. Avusturya'da gördüklerimiz, bu cadılar ayınınin masum ve ılımlı bir ön oyunuydu sadece çünkü Almanlar o katı kurallı ve sistemli yaşam biçimlerini tam bir sapkınlığa dönüştürüyorlardı. Makyajlı gençler erkekler, Kurfürstendamm Caddesi boyunca kadınlara özgü ince belli ceketleriyle piyasa yapıyorlardı, hem de sadece profesyonel olanlar değildi bunlar. Her lise öğrencisi para kazanmanın peşindeydi. Karanlık barlarda bakanlık müsteşarları ve ünlü işadamları hiç utanmadan sarhoş gemicilere laf atıp kur yapıyorlardı. Berlin'de yapılan bu travesti balolarında Suetonius dönemi Roma'sındaki safahat âlemlerinde bile rastlanmamıştır. Bu balolarda kadın kılığında giyinmiş yüzlerce erkek ve erkek kılığında giyinmiş yüzlerce kadın, polislerin şehvetli bakışları altında dans ediyordu. Sergilenen çılgınlık, bütün değerlerin ayaklar alınmasıyla özellikle o ana kadar hiç sarsılmamış burjuva düzenini de yıkıyordu. Genç kızlar, sapkın olmakla övünüyordu. O yıllarda Berlin'deki okullarda on altı yaşına gelmiş bir genç kızın hâlâ bakire olması kadar utanç verici bir şey olamazdı. Herkes yaşadığı serüveni hiç çekinmeden anlatabiliyordu, yaşanan şey ne kadar egzotik olursa, o kadar iyiydi. Ama bu aşırı şehvet tutkusunun en önemli yanı, korkutucu boyutlara varan yapaylığıydı. Enflasyonun patlamasıyla ortaya çıkan bu Alman şehvet çılgınlığı, aslında sadece heyecanlı taklitçilikten kaynaklanıyordu. Dürüst ve orta halli bu aile kızlarının, erkekler gibi düz taranmış saçlarının yerine, eski saçlarını çok sevdikleri ve aslında elmalı keki sert içkilerden daha çok istedikleri belliydi. Halkın, bu aşırı şehvet tutkusundan ve enflasyonun gerdiği ipin üstünde her gün yapılan bu sinir bozucu

cambazlıktan bıktığı her yerde gözlemleniyordu. Savaş yorgunu ulus, aslında sadece düzen, huzur, az da olsa güven istiyor, orta halli bir yurttaş olmanın özlemini çekiyordu. İnsanlar, içten içe cumhuriyetten nefret ediyordu ama onların bu nefreti, cumhuriyet bu çılgınca özgürlüğü bastırdığı için değil, tam tersine dizginleri aşırı gevşettiği için (Zweig, 2019: 365-366)

Berlin, yansıttığı Weimar kültürünün bir ifadesi olarak Cumhuriyet rejiminin trajedisini temsil ediyordu. Muhafazakârlara göre Berlin, Almanya'daki çürümenin, gerilemenin, manevi çöküşün merkez şehriydi. Milliyetçi-muhafazakâr entelijansiyanın Berlin nefreti, Alman varoluşunu korumak adına taşraya çekilmesi, şehrin insanının içine düştüğü çürütücü tablo karşısında manidardı. Berlin ve Cumhuriyet Alman varlığını tehdit ediyordu. Milliyetçi-muhafazakâr orta sınıflar ile liberal-hümanist orta sınıflar arasındaki mücadele şiddetlenmiş, “kültür” ve “medeniyet” arasındaki kavga varoluş mücadelesi biçimine bürünmüştü. İki Almanya net bir ayrılmaya gitti. Prusya'nın disiplini ile Berlin'in dizginleri aşırı gevşeten yapısı arasında, Reich ile Cumhuriyet arasındaki kavga kısa bir süre sonra büyük bir gürültü (“Alman gök gürültüsü”) çıkaracaktı. Zweig'ın dikkat çektiği üzere sıradan halk, Cumhuriyetten nefret ediyordu. Çünkü halk, özgürlük değil, rabıta arıyordu. Cumhuriyetçi entelektüeller sırlarla, efsanelerle, gizemlerle, hurafelerle mücadele edeyim derken vardıkları konum feminen ve oldukça sapkın bir yaşam tarzı olmuştur. Acımasızca eleştiri çağrılar altında kimsenin kimseye hürmet göstermediği bir akıl cemaatleri dünyasında, “her şeyi anlamının her şeyi eleştirmek” olarak gördüğü bir Weimar ruhunda, mutlak özgürlük adına halkın varoluşunun sabitlendiği rabitalar kültürel bolşevizmle parçalanmaya çalışılmıştır.³⁰ Muhafazakâr devrimciler açısından Weimar ruhu, Alman ruhuna atılmış bir iftira, yapılmış bir harekettir. Rabitasını yitirmiş Alman şehirli orta sınıf entelektüelleri Cumhuriyetle nihilizmin kapılarını ardına kadar açmak istemişlerdir. İşte bu iklimde entelektüelizm karşıtlığı, Cumhuriyet karşıtlığı ve akıl karşıtlığı Alman muhafazakâr-milliyetçi kitle tabanında geniş ve derin bir karşılık bulmuştur.

“Dil varlığın evidir”³¹ (2013: 5) diyen Heidegger Berlin'e gitmeyi niçin reddettiği şimdi daha açık olsa gerektir. Filozof ancak köyünde evindeydi. Berlin dünyasızlaşmıştı. Maddenin,

³⁰ “Alman Protestan ve Katolik din adamları ve muhafazakâr siyasetçiler sol kesimin din ve kilise düşmanlığını ‘kültürel bolşevizm’ adıyla nitelemektedirler (Weir'den aktaran Manço, 2023: 38).

³¹ Heidegger'in tespiti, Alman şair ve filozoflarının düşünce alanında yaratmış oldukları “yurt” anlayışını da yansıtır: “Düşünme, Varlığın insanın özüyle olan bağına yerine getirir. Bu ilişkiyi kurmaz ve etkilemez. Düşünme, Varlık tarafından verilmiş bir şey olarak bu bağı yalnızca Varlığa sunmakla yetinir. Bu sunuş, Varlığın Düşünmede dile gelmesiyle gerçekleşir. Dil Varlığın evidir. Dilin meskeninde insan ikamet eder.

materyalizmin somut mekânına dönüşmüştü. Berlin onun varoluşu için tekinsizliği temsil ediyordu. “Kultur” un perspektifinden dekadans edebiyat ve sanat toplumsal çürümenin, yozlaşmanın medeniyetin temsiliydi. Resimde, şiirde, müzikte, tiyatrodaki düzyazıda avangart atılımlar açılmadan çok genel bir hoşnutsuzluk olarak görüldü. Sovyet avangardizmi, İtalyan fütürizmi, Dadaistler, gerçeküstücüler, dışavurumcu sanatçılar vs hepsi birden yirmilerin ikinci yarısında gelindiğinde nihilizme saplanıp kalmışlardı. Savaş deneyimi tüm sertliğiyle karşımıza çıkınca gerçekçilik yeniden gündeme gelmeye başladı. Gerçek muharebe avangardizmi hızla dekadansa çevirdi. Aslına bakılırsa Alman dehasını uyandıran Cumhuriyet değil İmparatorluk’tu. Büyük bir travma üzerinde kurulan Cumhuriyet döneminde öne çıkan ressam, mimarlar, besteciler, şairler, oyun yazarları, düşünürler, romancılar, denemeciler, filozoflar İmparatorluk döneminde yetişmişlerdi. Üçüncü bilimsel aydınlanmanın öncüsü Alman dehası (Peter Watson) Cumhuriyetin bir çocuğu değildi. Deha, insanlığın hizmetinde değildi, Almanya’nın hizmetindeydi. Ancak bu dönemde orta sınıfın iki fraksiyonu arasındaki kavga iki Almanya kavgasına dönüşmüştü: liberal, kozmopolit, Avrupalı, hümanist elitler ile milliyetçi, muhafazakâr, yerel, Alman, Luther’in öğrencileri arasında bir mücadele vuku buluyordu. Babaları, oğulları, aydınları, sanatçıları, filozofları, romancıları, bilim adamlarını, burjuvaziyi; bütün varolanları ikiye bölen varlık mücadelesi buydu. Spengler “kültür” ile “medeniyet” arasında kurduğu karşıtlıkla Alman için politik bir metafizik oluşturmuş ve durumu netleştirmişti. Hakeza Tönnies de “cemaat” ile “cemiyet” arasında karşıtlık kurarak sosyal bir metafizik inşa etti. Almanya “soyut insan” ile “somut Alman” arasında bir tercihe zorlanıyordu. “İnsan” ile “Alman” arasında sağlıklı bir denge, içsel bir bütünlük kurulamadı. Yeni insanın yaratılması hedefi yerini yeni Alman’ın yaratılması istencine bırakmıştı. İkinci Reich döneminde güce ulaşmış milliyetçi-muhafazakârları İmparatorlukta hüküm süren kozmopolitizm çok fazla rahatsız etmiyordu. Ancak savaşın yenilgisi ve Versay’la birlikte kozmopolitizme en ufak sempati beslemeyi kolayca ihanet sayacak bir noktaya savruldu. “Züppe”, “hain”e dönüşmüştü. Tahammül mülkünü İtilaf devletleri yıkıp geçmişti. Savaş hümanizmin sonunu getirmiş, başka kültürlerle iletişim kanalları açık elitleri bile kendi içine kapatmıştır. Herder’in denize, başka ülkelere, kültürlerle açılma merakı, insanın kendini yenileme, baştan yaratma iştiağı, ufukları Avrupa olan entelektüellerin yerini ufukları Alman olan entelektüeller almıştı. “Dünya edebiyatı” kavramı yerine “Alman edebiyatı” ifadesi geçti. Goethe çağının temsil ettiği kozmopolit hümanizm çoktan sonlanmıştı. İnsanın kendini

Düşünenler ve şiir yazarlar bu meskenin koruyucularıdır. Onlar bunu söylemleriyle dile getirdikleri ve dilde sakladıkları için, düşünenlerin ve şiir yazarların koruması, Varlığın Açılımının yerine getirilmesidir (Heidegger, 2013: 5).

yenileme ihtiyacının önünde Almanya'nın bekası kondu. Alman'ı, Alman kültürünü, Alman tarihini, Alman tiyatrosunu, Alman müziğini vs yönelen önyargı ve güdüler dizginsiz meraka galebe çalmıştı. Kültürel Bolşevizme tepki olarak kültürel şovenizm her yeri kapladı.³²

Kahramanlık söylemi içinden bakanlar için Cumhuriyet sıradanlığın zaferiydi. Lidersiz bir çağın siyasal örgütlenmesini temsil ediyordu. Özellikle de Almanya'nın liderlik krizini çözmek bir yana krizin kendisiydi. Cumhuriyetin nihilist kültür politikası karşısında milliyetçi-muhafazakâr tarihçiler ortaçağa yöneliyor, Alman tarihinin önemli devlet adamlarını yeniden keşfediyorlar, haklarında önemli tarih çalışmaları gerçekleştiriyorlar; edebiyatçılar-felsefeciler Hölderlin'i öne çıkarmaya başlıyorlardı. Milliyetçi-muhafazakâr kültür siyaseti Cumhuriyetin kültür politikalarına karşı konumlanmıştı. 19. yüzyılın Antik Yunan merakının aksine Alman ulusal bilincinin diriltilmesi açısından ortaçağ dönemi daha kurucu bir dönem olarak öne çıktı. Ortaçağ efsaneleri, kahramanları, mitleri, devlet adamları merak ediliyor, yeniden diriltilmeye çalışılıyordu. Gay'in belirttiği gibi Hölderlin paramparça bir dünyada bütünleşmeyi salık veriyordu. "Söylemesi zor ama yine de söyleyeceğim çünkü hakikattir bu: Almanlar kadar parça parça olmuş başka bir halk düşünemiyorum" diyen (Hölderlin'den aktaran Gay 2023: 81) Hölderlin, Versay Anlaşması sonrasında gerçekten param parça olan Almanlar için hayati bir figüre dönüştü. Weimar döneminde Batı'nın egemenliği altında çırpındığını düşünerek hınç duyan Almanlar için şiir bir kaleydi. Bu şartlar altında şiirin misyonu yeni bir Almanya'nın kurulması tarihsel görevini yerine getirmektir. Goethe çağı Almanlar için sona ermiş, Hölderlin gibi isimler savaş esnasında öne çıkmaya başlamıştı. "Savaşı deneyimlemiş yeni gençlik için Goethe çok soğuk, çok katıydı" (Gay, 2023: 83). Goethe'ye sahip çıkmak değil Hölderlin'e, Kleist'e sahip çıkmak Alman olmak anlamına geldi. Daha önce Almanlar düşünürlerin ve şairlerin ulusu olarak görüldüğünü söylemiştik. Yenilgi döneminde bilhassa şiir Alman varlığının garanti altına alındığı bir yegâne güvenlik alanı olarak öne çıktı. Şiir, hem modernliğin insan üzerindeki yabancılaştırıcı, parçalayıcı etkilerine hem de politik parçalanmışlık karşısında derinden hissedilen bütünlük arzusuna hitap ediyordu. Elbette bütünüyle şiir bu milliyetçi-muhafazakâr tutkulara hizmet etmedi. Şairleri yüce bir peygamber, nomosun koruyucusu-yaratıcısı olarak

³² Heinrich Heine bir keresinde şöyle yazmıştı: "Fransız için vatanseverlik öyle bir şeydir ki, kalbini ısıtır, açar ve genişletir, o yüzden sevgisinde sadece kendisine en yakın olanları değil, tüm Fransayı, uygarlığının tüm ülkesini kucaklar. Alman'ın vatanseverliği, tam tersine, öyle bir şeydir ki, kalbi soğuğa maruz kalan deri gibi daralıp büzülür. Yabancıardan nefret eder ve artık dünya vatandaşı değil, sadece Alman olmak ister" (Heine'den aktaran Watson, 2024).

görenler olduğu gibi onu toplum eleştirmeni olarak görenler de vardı.³³ Şiirin Weimar döneminde Alman hayalgücü üzerinde tuhaf bir etki yaratmıştı. Şiir arzusu, Almanların akla olan ihtiyacından başka şeyler talep ettiğinin ve başka bir dünyaya hazırlık içinde olduklarını gösteren bir durumdu: Akıl insanlığa, şiir ise kendine ihanet etmediği müddetçe yalnızca Almanya'ya hizmet edebilirdi.

Birinci Dünya Savaşı sonrasında İtilaf devletlerinin uzlaşma yerine Almanya'dan intikam alma planları Versay Anlaşmasıyla sonuçlandı. Anlaşma Almanları açıkça tarih önünde suçlu ilan ediyordu. Böylece Almanlar savaşta yenilmiş bir kamusal aktör olmaktan çıkarılmış, adi bir suçluya indirgenerek ahlaki açıdan aşağılanmaya çalışılmıştır. Anlaşma utanç kaynağı olarak kaldı ve genç Cumhuriyet bu utançla fazla yaşayamamıştır. Friedrich Meinecke bir keresinde “Alman halkı parlamenter demokrasiye hiç hazır değildi, özellikle de Versay Barışı'nın baskısı altındayken.” (Aktaran Gay, 2023: 43) diye yazdığında Versay'ın genç Cumhuriyet için nasıl bir talihsizlik olduğuna dikkat çekmiştir.

Alman eğitimli, hümanist orta sınıfları bir yüzyıl önce objektif bir alanda ortak insanlık adına konuşulabileceğine inanmışlardı. Alman felsefesinin aydınlanmacı-hümanist iyimserliğini politik birliğin sağlanması sürecinde yaşanan sorunlar ortadan kaldırdı. Weimar dönemi bilhassa düşünürler arasında gruplaşmaların, hiziplerin, partizan mücadelelerin geliştiği bir dönemdi. Bu partizanlaşma sürecinde hümanist, evrensel, rasyonel, insanlık ortak idealine, tarafsızlığa duyulan inançlar sarsıldı. İnsanlık, doğa yasası, kamu yararı gibi genel kavramlar üzerine konuşamayacaklarını ortaya koydular. İroniktir ki Cumhuriyet rejimi altında yasaya olan inanç temelden sarsıldı. Örneğin “insanlık” ortak kavramı yerine Alman bireyi geçti. Medeniyet kavramı kültür ile karşıtlık içinde değerlendirilmeye başlandı. Akli bir zorunluluk olarak kavranan Cumhuriyet iradenin zaferiyle ortadan kaldırılacaktı. Saf akıl, Alman deneyimi tarafından olumsuzlanmıştır. İrade aklın ideallerine göre değil, akıl, sağlam iradenin buyruklarınca sınırlanmaya başlanmıştır. Pratik teoriyi değil, teori pratiği meşrulaştırmıştır. Bu dönemde düşünceler, Platon'un idealar dünyasının zararsız soyutlamaları olmaktan çıkarak politik mücadelenin eleştiri silahına dönüştü. Kısacası, hümanist orta sınıf seçkinler

³³ 1960'ların Türkiye'deki ortamında tahayyül alanında da benzer bir yönelim farklılaşması gündeme gelmiştir. Belli açılardan politik devrimin öncelikle poetik-estetik bir devrimle hazırlanması anlayışı gündemdeydi. Bu bağlamda şiirsel estetik alanında modernist ve anti-modernist tahayyüller giderek ayrıştılar. Tahayyül iki düşman kapma iki tarihsel bloka ayrıştı: bir yanda modernist ve tahayyül, diğer yanda muhafazakâr devrimci tahayyül (ya da tahayyülün muhafazakârlaşması-İslâmcılaşması). Turgut Uyar, Edip Cansever, Cemal Süreya modernist tahayyülün inşasına çaba harcadılar; Necip Fazıl, Sezai Karakoç gibi isimler ise poetik alanda muhafazakâr devrim arayışına girdiler.

apolitik olmaktan çıkarak devlet alanında yer bulmuş, bu duruma iktidarı tatmış ve idealizmden geçerek büyük istençlerin peşine düşmüş, üstelik bu duruma iktidar çemberinin dışına itilmiş muhafazakâr-milliyetçi entelijansiyanın tepkisi çok sert olmuştur. Elias'ın 19. yüzyılın hikâyesi olarak anlattığı hümanist orta sınıf seçkinler ile milliyetçi-muhafazakâr orta sınıf seçkinler arasındaki *Kulturkampf* Wiemar koşulları altında keskinleşmiştir. Bu mücadelede milliyetçilik ile muhafazakârlık arasında bir entelektüel ve siyasi bir blok kuruldu. Almanya'da muhafazakârlık ile milliyetçilik arasında yakın bir bağlantı kurulmuştur. Spengler, milliyetçilik ile muhafazakârlığın savaş sonrası koşullarda nasıl içsel bir ilişkiyle birbirlerine bağlandığını açıklar:

Şimdi Almanya'da bir sancak dalgalanmaktadır. Bu olağan üstü halin siyah bayrağıdır. Onun altında "ulusu kurtarmak ve ülkeyi koruma"ya kararlı tüm Almanlar toplanmaktadır. Bu isteği savunanlar artık muhafazakâr değil, milliyetçidir. Milliyetçilik muhafazakârdır. Zira geleceğin geçmişe yaslanan köklere dayanmaksızın olmayacağını bilir. Yalnızca millet geride kalmıştır. Ve yalnız ondan anavatan aşkının yeni sırrı türeyebilir. Devletle birlikte milleti de gömme tehdidi içeren yıkıntılardan, şimdi güçlü bir karşı hareket, muhafazakâr-devrimci milliyetçilik ortaya çıkmıştır (Spengler'den Aktaran Sarıtaş, 2017: 228).

Taraftarları tarafından özgürlüğün ve insanlığın Almanya'sını temsil eden Weimar Almanyası'nda on beş yıldan kısa olan ömründe on yedi hükümet kurulmuştur. Carl Schmitt, *Parlamente Demokrasi'nin Krizi*'ni (2017) bu koşullar altında kaleme almıştır. Muhafazakâr devrimci düşünür ve siyasetçiler, fikir birliğinden yoksun buldukları koalisyonların Alman genel iradesinin karartıldığını, bütünüyle ortadan kalkmasına neden olduğunu düşünüyorlardı. Liberal, demokrat siyasetçiler Cumhuriyet koşulları altında Almanya için çıkış yolunun "güçlü irade" tezinde değil "akılcı siyaset" anlayışında olduğunu düşündüler. Şiirsel üslup ve bilimsel paradigma arasındaki mücadele kuru bir akademik-entelektüel tartışma olmanın ötesinde ölüm kalım meseleleriydi. Weimar döneminde rasyonalite ile irrasyonalite arasındaki mücadele hiç olmadığı kadar sertleşmiştir. Çünkü "güçlü irade"nin sonrasında kurulmaya çalışılan rasyonalist, akıl cemaatinin Almanya'sı Almanya'nın sorunlarını çözme noktasında çaresiz kaldı. Akıl, akılcı siyaset Almanya'yı kurtarmaya yetmedi. Eleştirinin hizmetine verilmiş akıl, kültürel Bolşevist pratiklerde hızla akıl-dışına dönüyordu. Aklın düzen kurması beklenirken anarşizmle sonuçlandı. Her anarşist, kaotik ortam Hobbesçu bir momenti gündeme getirdiğinden düzen ve lider odaklı milliyetçi-muhafazakâr tahayyüle olan talep aniden yükseldi. Aklen temellendirilmeye çalışılan, savunulan Cumhuriyet (rasyonal Cumhuriyetçilik) tutkulu inançtan yoksun olduğu için de tasfiyesi çok zor olmadı. Rasyonalist cumhuriyetçiler savaştan sonra Almanya'nın hayatta kalabilmek için tek şansının

“demokratikleşmek” olduğunu ileri sürdüler ve “muhafazakâr fikirlerden” kurtulmak gerektiğini düşündüler. İmparatorluğun restorasyonuna ilişkin tüm fikirlerden vazgeçerek kararlı adımlarla aklın taleplerine boyun eğilmesini salık veriyorlardı. İmparatorluğa duyulan nostaljiyi gülünç buldular, alaya aldılar ancak Cumhuriyeti de ne aklen ne de yürekten savunmayı da başaramadılar. Büyük soruna, Almanya’nın parçalanmışlığı sorununa cevap bulamadılar. Bu yolda büyük fikirler geliştiremediler. Birinci ve İkinci İmparatorlukların ihtişamı ve Üçüncü İmparatorluk özelemlerine karşılık Cumhuriyetçi kültürün bayağı kalmış olması Weimar’ın en temel açmazını oluşturdu. Almanya’nın parçalanmışlığını akıl yoluyla sağlamak sonuç vermeyince şiir ve siyaset yoluyla Almanya’yı yeniden kurmak alternatif olarak ortaya çıkabilecek imkânları buldu.

Bütünlüğe duyulan açlık yeni arayışları yükseltti. Yolunu şaşırması, yabancılaşmış, sersemlemiş Cumhuriyet büyük bir cazibe üretmediği için Alman gençliği kurtuluşu şairlerde, taşrada, gelenekte, tarihte, geçmişte aradı. Alman gençliği panteist bir doğa ve mistik bir anavatan sevgisinin peşine düşmüşlerdi. Alman gençliğinin ulu harabelere yaptığı ziyaretler Cumhuriyet kültürünün gevşettiği, yok ettiği kurucu bağların yeniden kurulduğu deneylerdi. Bu deneyler Cumhuriyet’in eleştirisini içeriyordu. “Gençlik liderlerinin pek çoğu idealize edilmiş, romantikleştirilmiş Ortaçağ Almanya’sını tüccar zihniyetinden ve parçalanmadan uzak bir sığınak olarak selamlıyordu” (Gay, 2023: 105). Alman gençliği burjuva kültürünün yalanlarından birkaçış, alkol ve tütün tüketimine karşı çıkan, burjuva egoizmini aşan bir varoluş arayışı içindeydiler. Berlin’de örneği sergilenen yabancılaşmış toplum karşısında efsunlu bir kelime olarak gördükleri topluluğun (*Gemeninschaft*) peşine düşmüşlerdi. Hakikaten Almanya’daki liberal-burjuva hümanistleriyle milliyetçi-muhafazakâr orta sınıflar arasındaki cepheleşme sosyolojik terimlere dönüştüğünde “toplum” ve “topluluk” mücadelesi biçimine bürüyordu.

Milliyetçi-muhafazakâr düşüncenin politik ontolojisini, modern zamanlardaki Alman tinindeki gerilimi, ruhtaki huzursuzluğu, içsellik ve dışsallık arasındaki bölünmüş Alman mutsuz bilincinin temel çelişkisini erken bir dönemde Tönnies sosyolojik teori çerçevesinde “cemaat” ve “cemiyet” olarak formülleştirmiştir. Gündelik hayattan toplumsal kurumların dönüşümüne dek birçok mevzuyu, çağının sosyolojik çalışma yapma biçimine yön verecek biçimde, kültür-medeniyet, yerel-evrensel, organik-mekânîk, kırsal-kentsel, ilahi-dünyevi, rasyonel-irrasyonel, tarımsal-endüstriyel, bireyselci-kolektivist gibi birtakım kavram çiftleri üzerinden ele almasıyla Tönnies, sosyolojinin ilk sınırlarını çizip onun repertuarını

belirlemiştir (Aksakal, 2023: 129). *Cemaat ve Cemiyet*, Tönnies hayattayken tam sekiz baskı yaptı. 1887'deki ilk baskı hemen hemen hiç ilgi görmezken, Gotik alfabeli 1912 edisyonu, aradan geçen yirmi beş yılın ve ufukta beliren Dünya Savaşı'nın etkisiyle, kültürel karamsarların hoşuna gitmiş görünüyor (Aksakal, 2023: 130).

Kitabının önsözüne şu cümlelerle başlıyordu Tönnies: “Tarihsel ve akılcı bakış açısı arasındaki çatışma on dokuzuncu yüzyıl boyunca toplumsal veya kültürel çalışmaların her alanına nüfus etti” (Tönnies, 2019: 15). Bu çatışma en yoğun zamanlarını Weimar döneminde yaşadı. Kitabı boyunca çok sistematikte olmasa temel bir çelişkinin-karşıtlığın izini sürüyordu. Topluluk yaşamı; insan iradelerinin tam bir birliğini temsil eder. Bu birlik o kadar kuvvetli ve kökenseldir ki insanlar ayrılrsa bile birliktelik devam eder. Parçalanmış Alman varlığı karşısında milliyetçi-muhafazakâr kitlelerin duyduğu romantik birlik-bütünlük ihtiyacı oldukça güçlüydü. Gelişen modernleşme karşısında organik cemaat hayaliyle anlayış ve uyum talep ediyorlardı. Onlar için bireyler arasındaki sözleşme, bir halkın doğal, spontan uyumundan daha düşük bir şeydi. Yapay sözleşme fikrine karşı organik bütün, ittifaklar siyasetine karşı da “uyum”, “birlik” siyasetini güttüler. Parlamenter demokrasi yapay bir sözleşme alanı olarak görüldü ve organik bütünlük için tehdit kabul edildi. Toplulukta, birbirlerini ayıran her şeye rağmen bir arada kalırlarken, toplumda, birbirlerini bağlayan her şeye rağmen ayrı kalmaktadırlar (Tönnies, 2019: 98). Uyum ve anlayış artık yoktur, herkes toplumda yalnızdır ve birbirine karşı gerilim içindedir. Tönnies topluluk ve toplum karşıtlığı iki insan iradesi arasındaki karşıtlık olarak düşünür: doğal irade ve akılcı irade. İnsan iradesinin ilk türünü doğal, organik veya özirade; ölçüp biçmeyi, keyfiyeti ve akılcı seçimi içeren ikincisi ise akılcı irade olarak tanımlar (Tönnies, 2019: 173). Düşünceden önce gelen doğal iradenin kökeni geçmiştir. Akılcı irade ise düşüncenin bir ürünüdür. *Cogito ergo sum* ile *sum* arasındaki mücadeledir. İlki düşünüyorum o halde varım derken ikincisi “ben buyum” demektedir (Hühnerfeld, 2002: 48).³⁴ Kendisini temellendirici rasyonal akla karşı varlığını dışarıya yalnızca beyan eden ikincisi gelir. Doğal irade geleceği çekirdeğinde taşırken, akılcı irade onu soyut imge olarak içerir (Tönnies, 2019: 175). Milliyetçi-muhafazakâr entelektüellerin yorumunda bu irade “milli irade”ye dönüşür. Organik, sağlam, doğal irade anlayışıyla iradeyi düşünce ürünü, akılcı seçim yapan irade, hesaplaman irade olarak

³⁴ Paul Hühnerfeld, *Heidegger: Bir Filozof, Bir Alman* kitabında, Heidegger'in “Ben kendi ‘ben buyum’umdan ve kendi kaynağımdan hareketle çalışıyorum.” sözlerinde kültüre karşı derin bir hoşgörüsüzlük olduğunu, ‘bugün’ü daha iyi hale getirmek isteyenlere karşı bir hınç belirtisi olarak yorumlamaktadır (Hühnerfeld, 2002: 48).

düşünüldüğünde; bu tartışmanın politik biçimi organik liderin etrafında kenetlenmiş ve mutlak bir uyum ve anlayış birliğinin ifadesi olan Reich ile farklı aktörler arasında rasyonal müzakereye dayanan hesaplanabilir bir iradenin biçimi olarak parlamenterizm arasındaki karşıtlığa dönüşür. Toplumsal sözleşme fikri onlar için yapaydır, mekâniktir, rastlantısaldır. Zımmi uyuşum düşüncesi taraftarları için ise organizma düşüncesini ve kader anlayışını ileri sürmektedir. “Kader” Alman düşüncesinde çok geniş bir yer bulmuştur. Kısacası, modern dönemde Alman ruhunda iki zaman, iki çağ çatışma halindeydi: Toplum çağı ve topluluk çağı. Topluluk, irade yoluyla uyum, örf ve din olarak tasvir edildi. Toplumsa irade yoluyla uzlaşma, siyaset ve kamuoyu görüşü olarak tasvir ediliyor. Topluluk yaşamının gerçek öznesi halk iken kozmopolit olan toplumsal yaşamın gerçek öznesi eğitilmiş halktır. Eğitilmiş orta sınıfların mutlak biçimde bağımsız, kozmopolit-evrenselci bireyciliğine karşı halkın tarihsel, otantik, kendiliğinden, düşünce öncesi organik birlikteliği yeni birlik arayışının modeli olarak tahayyül edilir.

Alman toplum felsefesinde statü ve sözleşme, Gemeinschaft ve Gesellschaft, mekânîk ve organik dayanışma, biçimsel ve biçimsel olmayan gruplar, geleneksel ve bürokratik otorite, kültür ve medeniyet, form ve tin gibi ikili karşıtlıklar Alman ruhundaki gerilimleri yansıtır. Modernitenin reddi biçiminde de kabulü biçiminde de olsa, Alman entelektüeller her zaman, toplumlarının Avrupa’nın diğer toplumlarıyla karşılaştırıldığında ortaya çıkan tarihsel geriliğe bağlı olarak tavır takınmaya eğilimliydimler (Çiğdem, 2011: 83). Hatta Çiğdem’e göre tarihsel yetersizlik Alman düşüncesinde saldırganlığa neden olmuştur (Çiğdem, 2011: 86). Tarihin başarısızlığı Almanya’da teorinin başarısıyla sonuçlanmıştır; modernleşme başarısızlığı, güçlü-ulus devlet olma başarısızlığı, demokratik siyaset, liberal bir kültür oluşturmada başarısızlıklar... Fransız Devrimi karşısında Almanlar dönemlerinin tarihsel çağdaşları olmaksızın felsefi çağdaşları olmuşlardır. Marx’ın dediği gibi Almanlar siyasette diğer milletlerin yaptıklarını düşünmekte ve diğer toplumların teorik bilinci olmuşlardır (Marx’tan aktaran Çiğdem, 2011: 91). Alman İdeolojisi felsefeyle tarihin, ekonomiyle siyasetin karıştırıldığı bir tinsel çelişkiyle karakterize olur. Alman düşüncesinde karşımıza çıkan bir sürü ikilik çok sert bir şekilde çatışır, bazı durumlarda uzlaştırılmaya çalışılır.

Fransa ve İngiltere’de sosyolojinin oluşumu esas olarak devlet ve toplumun ayrılmasına dayanmıştır. Dilthey’in iddia ettiği gibi Alman zihni ve bu zihnin yansıttığı gerçeklik, devlet ve toplumun açık ayrışmasının olamayacağı anlamında çok farklıydı. Ondokuzuncu yüzyılda sosyoloji hâlâ Alman toplumunun alışmakta güçlük çektiği burjuva toplumunun bilimi olarak

kavranmaktaydı. Aydınlanmanın kaba felsefesi, endüstrileşmenin ruhsuz mekânizmi, kaotik demokrasinin gelişimi, burjuva toplumu aracılığıyla Alman toprağına sorgusuz aktarılıyordu. Sosyolojinin bilim olarak yaptığı pratikte bunu haklılaştırmaktı. Buna karşı bilime düşmanlık, şiir ve felsefeye duyulan inanç Alman idealizmi ve romantizminde ortak temaydı (Çiğdem, 2011: 92). Modernitenin kültürel varlığında kendi kimliğini rasyonalitenin haklılaştırıcı söylemine başvurarak Weber Almanya’da *Gesellschaft*’ın modern formlarının rasyonel yeniden inşasını amaçlıyordu. Muhafazakâr devrimciler tam da modernitenin Almanya’da kurulmaya çalışıldığı meşrulaştırıcı rasyonalite ilkesine hücum ettiler.³⁵

Tönnies’de cemaat, nesnellikten sıyrılmış organik bir toplumsal bütün olarak kendi kendine yeten bir birimin özlemi haline geliyor. Modernitenin farklı formlarında, metropolis ya da *Gesellschaft*, belirleyici öge ekonomiktir. *Gesellschaft* siyasette uzlaşmsal, ticarete sözleşmeseldir. Böylelikle devlet ve kooperatif birimleri zorunlu hale gelir (Çiğdem, 2011: 104). Spengler’in toplumda baskın ögenin ekonomi olmasını ve siyasal yansımasının parlamenterizm olmasını İngilizliğe indirgeyen tavrıyla benzer bir yönelim içindedir Tönnies. Tönnies aynı zamanda *Gesellschaft*’ın çözülür çözülmez orada bir *Gemeinschaft* için bir imkân bulur. Alman sosyolojisinde modernite tartışmalarına önemli bir katkı sağlamış, kapitalist toplumda cemaat ilkesinin yeniden doğmasını arayan muhafazakâr devrimcilere büyük bir teorik çerçeve sağlamıştır. Kültürel bir modernite kritiğine giden yolda politik tasavvura imkân sağlayan düalist bir toplum kavrayışına teorik teçhizat tedarik etmiştir.

Weimar döneminde hakikaten muhafazakâr devrimci tahayyülde büyük canlanma yaşandı. Werner Sombart tüccar zihniyetini kınadığı *Handler und Helden (1915)* isimli kitabında tüccar (Batı) ile kahramanı (Almanları) karşı karşıya getiriyordu. Savaşın kültür cephesinde getirdiği ideolojik mücadelenin tipik kategorileştirmesiydi. Tönnies’in 1887’de yayınladığı

³⁵Alman modernleşme sürecinde moderniteye karşı üç tavır belirginleşmiştir. İlk tavır aşır Sağ’ın moderniteyi bütünüyle reddinden oluşmaktaydı; pastoral tötonik değerlerin, Alman ruhunun yüceltilmesine ve moderniteye bilinçli bir direnişe dayanmaktaydı. Muhafazakâr devrimciler bu bilinçli direnişçi entelektüel hareketi ifade ediyordu. İkinci tavır, modernitenin getirdikleri ve götördükleri arasında yapılan bir tercihi yansıtmaktaydı; çünkü Almanya’nın endüstriyel kapitalizminin yarattığı fırsatları iktisadi ve teknolojik olarak kullanmakla birlikte, sosyolojik olarak çözemeyeceği bir yığın sorunla karşı karşıya gelmekteydi. İki taraflı perspektif Herf’in “reaksiyoner modernizm” dediği olgunun işaret ettiği pozisyonudur. Üçüncü tavır ise, modernitenin ölü bir son değil, taze bir başlangıç olduğunu ileri sürmekteydi. Alman sosyolojik teori içinde mahfuz fikir buydu. Bu tavır, modernitenin yeni, geçici bir fenomen, kısmi ve tarihsel, fakat geri çevrilemez bir süreç olduğu ve bireylerin ve toplumdaki halihazırda yaşadıkları bugünün etkisi altındaki hayatlarıyla dolayımlandığı öncülüyle besleniyordu (Çiğdem, 2011: 98). Sosyal bilimsel birikimde kendisini sunan düşünce buydu.

Cemaat ve Cemiyet'te dile getirdiği, cemaatin sahici, organik uyumu ile iş cemiyetinin materyalist parçalanmışlığı düşünceleri Weimar Cumhuriyeti döneminde ete kemiğe büründü. Hans Grimm 1926 tarihli çok satan *Yersiz Yurtsuz Millet* kitabında Almanya'nın ona düşman intikamcı komşuları tarafından kuşatıldığını ve "yetersiz yaşam alanı"na sahip olduğunu dile getiriyordu. 1931 yılında Hans Freyer, *Sağdan Devrim* denemesinde liberal fikirlere isyan çağrısında bulunuyor ve sağdan gelen devrim fikriyle muhafazakâr devrimci yazının en önemli metinlerinden birine imza atıyordu. Gay'in belirttiği gibi kitaplar hareketler doğurdu: *Muhafazakâr Devrim*, *Genç Muhafazakârlık*, *Ulusal Bolşevizm*, *Prusya Sosyalizmi*... İçsel bütünlüğe duyulan Almanların derin özlemleri düşünce alanında büyük yankılar uyandırdı: Martin Heidegger çetin, görünüşe göre mahsus ezoterik davranan filozof olarak akla karşı çıkarılan isyanı kendi lisanıyla donatmıştı; Hugo von Hofmannsthal zarif kültürlü bir literat olarak çöküş döneminde uygarlık sancağını dik tutmaya çalışıyordu; Ernst Jünger kendi macera ve savaş zamanı askerlik deneyimlerini –şu yarı-otantik, yarı-mitik *Kriegserlebnis*'i (Savaş deneyimi/savaş görmüşlük)- nihilist bir eylem ve ölüm şölenine çevirdi. (Gay, 2023: 108-109). Heidegger yarı-mistik terminolojisiyle "Angst", "endişe", "hiçlik", "varoluş", "karar", "ölüm" gibi sözcüklerle Alman'a hâkim olan irrasyonalizme ve ölüm aşkına felsefi bir ciddiyet kazandırmıştı.³⁶ Ona göre insan dünyaya atılmıştır, kaybolmuştur ve korkuyordu; hiçlik ve ölümlle yüzleşmeyi öğrenmelidir. Akıl ve zekâ varlığın sırrına götürmeye fena halde ehliyetsizdir. İnsanların Cumhuriyet döneminde içine düştükleri duruma Heidegger "Umsturzsituation", insanların harekete geçmesi gereken devrimci durum adını vermişti. Buradan kuruluş mu yoksa yok oluş mu geleceği çok da önemli değildi. Hofmannsthal, "Ulusun Manevi Alanı Olarak Edebiyat" adlı konuşmasında peygamberlerden, kahramanlardan söz ediyor ve Avrupa'da eşi benzeri görülmemiş bir büyüklükte "muhafazakâr devrim" yaşandığını ileri sürüyordu. Cumhuriyetin aklını eleştirinin hizmetine vermiş liberal-demokrat, aydınlanmacı entelijansiyası dünyanın büyüsünü bozmakla, esrar perdesinin yırtılmasıyla bu sınıfların sahilik ve somutluk taleplerini dile getiriyorlarken, milliyetçi-muhafazakâr entelektüeller büyüsü bozulmuş dünyayı yeniden büyülemekle meşgullerdi. Ampirik yalınlık ve bilimsel rasyonalizm karşısına dünyanın mistik ve sezgisel duyumsanışı konuluyordu. Muhafazakâr devrim, Cumhuriyet ve Batılılaşma karşısında yozlaşmış, sersemlemiş, çürümüş, yıkılmış Alman gerçekliğini yeniden biçimlendirecek programın genel adıydı. Hofmannsthal, Almanya'nın manevi-kültürel bir organizma haline

³⁶ Pierre Bourdieu, *Heidegger'in Politik Ontolojisi* eserinde Heidegger'in düşüncesi felsefi alanda gerçekleşen muhafazakâr devrim olarak yorumlar. Ona göre Heidegger "felsefenin muhafazakâr devrimcisi"dir (Bourdieu, 2018: 97).

gelemediğini, manevi iltisakla bir topluluk birliğini kuramadığını, maneviyatla yaşamın, edebiyatla politikanın, entelektüellerle halkın bağlarının kopuk olduğunu tespit ediyor ve Almanları varoluşun birliğine inanılan bir noktada yeniden birlemeye, bütünlemeye davet ediyordu. Materyalizmin parçalayıcı etkileri karşısında milliyetçi-muhafazakâr entelektüeller *özgürlük değil rabıta* arıyorlar, bütünlüğe inanılmaz ise yok olacaklarını düşünüyorlar, darmadağın değersiz bireylere karşı yaşamın ancak güçlü rabitalarla anlamlı hale gelebileceğini dile getiriyorlardı (Gay, 2023: 112). Benzer biçimde Spengler 1918’de yayınlanan *Batının Çöküşü*’nden sonra 1920’de *Prusyalılık ve Sosyalizm* (1919) kitabını yayınlamıştı. Cumhuriyete cepheden karşı çıkan Spengler, “Aptallık devrimini bayağılık devrimi izledi.” tespitini ileri sürüyordu (Aktaran Gay, 2023: 113). Amacı Alman sosyalizmini Marx’tan kurtarmak gerekiyordu. Marx’ı İngiliz sosyalisti olarak görüyor, eylem halindeki kozmopolit liberal olarak görüyordu. İngiliz sosyalizmi karşısında koyduğu Prusya sosyalizmi Alman içgüdülerıyla donatılmıştı:

İktidar herkese aittir. Birey ona hizmet eder. Bütün egemendir. Kral (Büyük Frederick) devletin ilk hizmetkârıdır. Herkesin yeri bellidir. Emir ve itaat vardır. Prusyalılık ve sosyalizm birlikte, içimizdeki İngiltere’ye, halkımızın tüm varlığına sızmış, onu felç etmiş, ondan ruhunu çalmış dünya görüşüne karşıdır. Tek kurtuluş Prusya Sosyalizmidir (Aktaran Gay, 2023: 113-114):

Anlamdan ve ekâbirden yoksun Cumhuriyet’e karşı gelişen mezkûr söylemler, Cumhuriyetin akılcı muhakemesi karşısına tarihi koydular. Tarihten büyük mitler yarattılar. Siyasi ve ahlaki görevleri yerine getirebilmek için kahramanlar repertuarından ziyadesiyle nasiplendiler. Rasyonalist Weimar kendini meşrulaştırabilmek için kültürel Bolşevik politikalarıyla mitolojilere savaş açmıştı. Milliyetçi-muhafazakâr entelektüellere göre Cumhuriyet kahramanlara, mitlere, geleneğe planlı bir hakaretti. Cumhuriyetçiler güçlü, yürekleri ısındıracak, büyük tutkulardan, kudretli ilham kaynaklarından mahrum kalınca soğuk rasyonalizmden başka başvuracağı mercii yoktu. Tarihsel simgelerin savaşında cumhuriyetçiler baştan yenilmişlerdi. Muhafazakâr devrimcilerin gigantonomik tutkularını gülünç bulanların getirdiği minimalizmin seferberlik kapasitesi yoktu. Muhafazakâr devrimciler üstinsanlara, karizmatik karakterlere, yüce kahramanlara vurgu yapmalarına karşın Cumhuriyetçilerin elindeki söylem ve karakterler solgun ve sıradandı. Weimar’ın Goethe’si etkisiz bir kozmopolitken, Hölderlin Almanya’nın neyi kaybettiğini hatırlatan büyük bir şair-peygamberdi. Seküler, liberal, aydınlanmacı orta sınıflar tarihin efsanelerini mizahın ateşine atarak yok etmeyi deneseler de başarılı olamadılar. Almanlar için tarih haklı gururlarla doluydu, Versay’ın gölgesinde kurulan genç Cumhuriyet ise gururdan çok utanç

kaynağı olmuştu. Tarih onlar için kutsalın misyonlarının kaynaklarıydı. Akıl ise kutsal misyona ihaneti içeriyordu. Almanya'nın kendine ilişkin bir netliğe olan ihtiyacını karşılayan en büyük bilgi alanı Tarih'ti. Alman halkının tarihçilerden talebi somut bir ampirizm, bilimsel nesnellik, solgun hakikatlerin araştırılması değil, Alman şanının bulup bugüne kazandırılmasıydı. Muhafazakâr devrimin kültür politikasında Locke'a, Hume'a, Voltaire'e, Ricardo'ya, Marx'a, Darwin'e, Freud'a, izlenimcilere, dadacılara, kübizme vs yer yoktu. Volk, Führer, Organismus, Reich, Entscheidung, Gemeinschaft gibi gizemli soyutlamalarla; insanlıktan çıkaran makinaya, köksüz topluma, kozmopolit yahudiye, tanrısız rasyonalizme meydan okudular. Milliyetçi-muhafazakâr entelektüeller âdete topyekûn seferber olmuşlardı. Almanlığın katışıksız formunu yeniden üretmeye dönük politik (Schmitt), varoluşsal (Heidegger), iktisadi (Sombart) ve toplumsal (Freyer) kaygılarının rasyonalizm eleştirisi oldukça net bir şekilde ortaya çıkmaktadır. Şeytani, gotik, köksüz Almanya'ya karşı ortaçağın Nibelung sadakatini hatırlattılar. Sosyalistlerle Cumhuriyetçiler akıldışı otoriteye karşı oğlun özgürlük teşebbüsünden yanaydı; ama başkaldırıya düşman olan, babayla saf tutan da pek fazlaydı (...) Oğul entelektüel olarak üstündür ama efemine eğilimleri vardır (Gay, 2023: 152-153). Cumhuriyet karşısında babanın intikamı çok gecikmeden başladı.

Bu dönemin bakış açısıyla Alman entelektüel tarihi yeniden ele alınarak Alman düşüncesi yabancı etkilerden arındırılmak istenmiştir. Ulusal karakteri belirginleştirmek adına bir yüz öncesinde Herder'in hümanist "halk" konsepti, milliyetçi-halkçı (völkish) anlamda radikalleşmiştir. Freyer gibi örneklerde ise halk modernitenin anti-tezi olarak sunulur. Halk, toplumsal, sınıfsal çıkarı olmayan, yani dengede tutulamayan ve kökten devrimci olandır. Kısacası halk sanayi toplumunun rakibidir. Modernite, sanayi ve demokrasi eleştirisi bütünlük kazanır. Görüldüğü üzere muhafazakâr devrimciler atomize olmuş liberal topluma, rasyonalizme, entelektüelizme, pasifizme, parlamenterizme ve kapitalizme karşı çıkmışlardır. Muhafazakâr devrim onlar için ruhani olanın mekânîk olana karşı zaferi anlamına gelecektir. Alman halkını geçmişte gerçekleştirilen kahramanlıklar üzerinden diriltme idealini benimsemişlerdir. Parlamenter demokrasi Alman halkının tarihsel gelişimine uygun bir siyasal modelle bir an önce aşılmalıdır. Devlet yeniden koruyucu devlet olmalıdır. O nedenle devletin başına muhafazakârlar geçmelidir. Parlamenterizm ve demokrasi eleştirisi onların klasik muhafazakârlıktan farkının öne çıktığı bir başka konudur.

Spengler'in düşüncesini radikalleşmiş, birbirinden kopararak karşılaştırılmış antagonist ikilikler belirler. Bu ikilikler neredeyse muhafazakâr devrimci zihnin yapısal şemalarını

oluşturur. Pierre Bourdieu'nün de *Heidegger'in Politik Ontolojisi* (2018) kitabında muhafazakâr devrimci ideolojik evreni belirlemek için saptadığı yapısalıcı şemalar şunlardır: dinamik ile statik; oluş ile olmuş olan, içeri ile dışarı, organik ile mekânîk, doğal yollarla yeşermiş olan ile suni olarak inşa edilmiş olan, amaçlar ile araçlar, kır ile kent, cemaat ile cemiyet, tefekkür ile bilim, içgüdü ile akıl, matematik ile şiir, kültür ile medeniyet, Almanya ile Fransa-İngiltere, hiyerarşi ile eşitleme, bütünleşme ile parçacılık, kader ile nedensellik, idealizm ile materyalizm, tarihsellik-tarih dışılık; risk ile kesinlik, kötümserlik ile iyimserlik; somut varoluş ile evrensel soyutluk vs. (Bourdieu, 2019:52) şeklinde kategoriler dönemin muhafazakâr entelektüellerin zihinlerinde bazen açık netlikte, bazen da örtük olarak var olan düşünce şemalarıdır. Muhafazakâr devrimci toposun şekillenmesinde en merkezi karşıtlıkların başında, belki de diğerlerini de yapılandıran kültür ile medeniyet karşıtlığıdır. Bu karşıtlık belki bu zihinsel birliğin esası dönemin ruhunun ortak matrisini sunar. Dönemin düşünce dünyası için görünürdeki sonsuz çeşitliği yapılandıran, ona ilkeleri (arke) veren şematik bir düşünce kalıbını inşa eder. En nihayetinde bu kültür ile medeniyet karşıtlığı politik ontolojiye dönüşür: Almanya ile Batı'nın (Fransa ile İngiltere) kültür savaşına dönüşür. Bu karşıtlıkta Almanya kültürün, sentezin, bütünlüğün safında yer alır; Batı, yani Fransa ve İngiltere mekânîk dünya tasarımının, natüralizmin, niceliğin, matematiksel evren kavrayışının tarafını temsil eder. Bourdieu için yapısalıcı zihinsel şemalar, söz gelimi ancak sezgiyle kavranabilecek bütünlük hissi, etik-politik yan anlamlarını hemen hissettirir. Kelimeler laik, çağdaş anlamlarını yitirir, muhafazakâr tınılar kazanırlar. Bu büyük Alman romantizminin ulusa dair estetik tasavvurunu, akıldışına, olağanüstüne, tanrısala, dehanın göklere çıkarılmasına, insanın sıradan varoluşunun küçümsemesine dayanır. Alman ruhunun Kartezyen rasyonalizme ve iyimserliğe (ilerleme vaadine) karşı başkaldırısıdır.³⁷

Karl Jaspers, varlığın belli bir ruhsuzluğunu tespit eder ve “her şey ve herkes kendisini tehdit altında görüyor” der (Jaspers'den aktaran Sarıtaş, 2017: 221). Freud'un “tekinsizlik” (unheimlich), “evsizlik”, “yersiz-yurtsuzluk” kavramıyla anlatmaya çalıştığı uygarlık karşısındaki derin kuşku dönemin egemen hâkim duygusudur. Weimar'ın avangard deneyselliği karşısında bir tür kıyamet beklentisi taşıyan bir iklim vardır. Kültür krizini çözmek için ahlaki bir yenilenme talebi muhafazakâr devrimcilerin kurucu karakterlerini

³⁷“Biz, Batı kültürünün insanları, tarih duygumuzla, bir kaide değil bir istisnayız. Dünya tarihi bütün insanlığın değil bizim dünya görüşümüzdür. Hintli ve klasik insan, ilerleme halinde olan bir dünyanın görüntüsünü kurmadı ve ihtimal ki vakti gelince Batı medeniyeti yok olduğunda ‘Dünya tarihi’nin uyanan şuurunda öylesine ağır basan bir kültür ve insan tipi bir daha hiç olmayacaktır” (Spengler, 1997: 29).

gösteriyordu. Daha önce de belirtildiği üzere muhafazakâr devrimcilerin klasik muhafazakârlıktan farkı ileride muhafaza edilmeye layık yeni değerler yaratmaktır. Çünkü bu döneme kadar muhafazakârlık daha çok gelenekselcilik olarak varolan, yerleşik düzeni ve değerleri korumak anlamında yorumlanmıştır. İmparatorluğun çöküşü ve Kasım Devrimiyle klasik muhafazakârlık eleştirilmeye başlanmıştır. Burada karşımıza çıkan duygu yerleşik olanı korumak değil, yeniden uyanış, bir tür *diriliştir*.

III: BÖLÜM: AK PARTİ’NİN MUHAFAZAKÂR DEVRİM ARAYIŞININ METAPOLİTİK KÖKENLERİ

Son on yılda ülkemizde ve dünyada yükselen sağcı popülizmleri anlamaya çalışan akademik yazın söz konusu fenomenin analizine önemli katkılar vermekle birlikte popülizmi bir iktidara gelme stratejisine ve anti-entelektüel bir konuma indirgemek hatalı yorumlara sebebiyet verebilmektedir. Ülkemizdeki son on yıl boyunca deneyimlediğimiz iktidar pratiğinin popülist siyaseti kullanmakla birlikte popülizme indirgenemeyeceğini; sanıldığı gibi hiçbir düzeyde ideolojik bir kalıcılıktan ve yine varsayıldığı gibi hiçbir suretle entelektüel kaynaklardan yoksun değildir. Bu bölümde, kültür politikası biçiminde yaşanan tartışmaların hegemonik kapasitesine ve entelektüel kaynaklarına dikkat çekerek bu durumun aslında büyük bir zihinsel devrim fikrine yaslandığı gösterilmeye çalışılacaktır. Şöyle söylemek belki daha doğrudur: siyasal iktidar popülist stratejiyi yalnızca iktidarını sürdürmek için bir araç olarak gördüğünde entelektüellerle girdiği ilişki araçsal; ancak egemenlik aygıtlarında tesis ettiği iktidarını kalıcılaştırmak arzusuna yöneldiğinde kültüre bakışı amaçsal bir nitelik sergileme eğilimindedir. Bu haliyle siyasal iktidarla muhafazakâr devrimci entelektüellerin ilişkisi gerilimli bir karakter kazanmakta, yer yer karşıtlık ilişkisine dönüşmektedir. İlişkinin karşıtlık biçimi aldığı örnekler de aslında kültür politikalarına odaklandığımız dönemin yalnızca liberal, milliyetçi, Kemalist ve solcu eleştirilerinin değil, muhafazakâr-İslamcı eleştirilerinin de öne çıktığı durumları oluşturmaktadır. Ancak tekil mesafelenmelerin, karşıtlaşmaların dışında kültür politikalarının referans çerçevesi, içeriği ve üslubu olduğu kadar hegemonya arayışının motivasyonlarını da bu bölümde analiz edeceğimiz entelektüellerin üretimlerinde bulur. Başka bir deyişle, muhafazakâr devrimci entelektüellerin zihinsel alanda yapmak istedikleri dönüşümü, siyasal aktörler politika alanında gerçekleştirmeye çabalamışlardır. Bu bölümde “muhafazakâr devrim” arayışının hegemonyacı özelemlerini ve entelektüel kaynaklarını değerlendirmeye çalışılacaktır.

3.1. Antonio Gramsci’nin Hegemonya Teorisi ve Kültür Devrimi

Marksizm içinde öznelci, iradeci, kültürcü, idealist bir yönelişi temsil eden Antonio Gramsci sosyal bilimlerden sıklıkla kullanılan “tarihsel blok”, “hegemonya”, “organik aydın”, “sivil toplum”, “pasif devrim”, “sezarizm”, “modern prens”, “manevra savaşı-mevzi savaşı” gibi pek çok kavramın altında imzası bulunan velut bir politik teorisyendir. Gramsci’nin en genel anlamda, Hegel’in idealist diyalektiğinden koparak tarihsel materyalizm teorisini inşa etmiş Marksizmi, Hegelci motifler çerçevesinde yeniden idealist bir aşığı tabi tuttuğunu

söylemek mümkündür. Gramsci entelektüel ve politik yaşamı boyunca daima kaba, mekânîk materyalizme karşı çıkmış, öznelci bir teori geliştirme eğiliminde olmuştur. Mekânîk materyalizme, ekonomist indirgemeciliğe karşı tarihte bilincin rolünü; determinizme karşı da iradeciliği öne çıkarmıştır. Bu bölümün başında kısaca onun “hegemonya” teorisine değinilecek ve ardından Gramsci’nin sağ-kanat yorumlarına temas edilecektir.

İtalyan siyaset düşünürü Gramsci, modern egemenlik yapısını tarif ederken “hegemonya” kavramını işe koşar. Batı’daki burjuva kamusalılığına (“sivil toplum”) dayanan iktidar biçimini analiz ederken geliştirdiği “hegemonya” kavramı Gramsci için “rıza” ile “zor”un toplamından oluşan bir bileşkedir. Gramsci (Batı’daki) iktidar modalitesinin hiçbir biçimde *yaltık* işlemediğini devletin baskı güçlerinin (“ordu”, “polis”, “mahkeme” vb aygıtlar) her daim rıza unsurları ile (“aile”, “ideoloji”, “kültür”, “sivil toplum örgütleri”, “sendikalar”, “ekonomi” vb) birlikte işlediğini belirtir. Baskı aygıtları “beden”i, rıza aygıtları ise “zihni” kurmakta ve iktidarını bu sayede icra etmektedir. *Zihin* (“rasyonalite” ve “değerler”) ile *Beden* (“duygular” ve “tutkular”) birlikte işe koyularak bir egemenlik biçimi üretir. Bu biçimler hem tarihsel hem de toplumsal parametrelere göre çeşitlenirler. Rızanın daha baskın öge olarak tanımlandığı “hegemonik” iktidar “zihinde varolan” bir otorite kipidir. İçeriden ve tabandan örgütlenir. Antik Yunan kökenli olan “hegemonia” kavramının klasik Arapçaya tercümesinin “muhakeme” olduğu ve “muhakeme”, “tahakküm” ve “hüküm” kavramlarının benzer köklerden geldiği göz önüne alındığında, bu etimolojik yoklama “hegemonya” kavramının zihinsel bir işleme referansla tanımlandığını açık ve net olarak göstermektedir. O halde, Gramsciyan anlamda “hegemonya krizi”, toplumun ortak “muhakeme” tarzının ve ortak “hüküm”lerin çatladığı bir fetret anına işaret eder. Hegemonik bir iktidarın örgütlenmesi için hayati içerik “önyargıların”, felsefi tabirle “doksa”ların sabitlenmesidir. Önyargıları, ortak hükümleri yıkılmış bir topluluk siyasal bir cemaat üretme noktasında derin bir buhrana sürüklenmiş demektir. Fetret döneminde zihinsel yapılar, mevcut yapıda işlemekte olan zihniyet kodları sökülüş, yerine yeni bir değerler sistemi kurulamamış, demektir. Eski hükümet çökmüş, yeni hükümler kurulamamıştır. O noktada artık iktidarın icrası “zihin”de değil “beden”de uygulamaya başlamaktadır.

Gramsci Marx’a uyararak üretim ilişkileri ile üstyapı arasında organik bir birlik olduğunu kabul eder. Ona göre, bu iki yapı arasında tam uygunluk ilişkisi vardır ve bu uygunluk tarihseldir; bu iki yapı bir “birlik”, “blok” oluştururlar. Altyapıyla üstyapı arasındaki organik bütünlüğe Gramsci “tarihsel blok” adını verir. Ona göre tarihsel blok kavramı, yani doğa ile tin (yapı ile

üstyapı) arasındaki birlik, zıtların ve farklılıkların birliğidir. Gramsci, altyapısal ilişkilerle derinlemesine ilgilenmemiş, üstyapı analizlerine daha geniş bir yer vermiştir. Bu itibarla Marx'ın düşüncesinde vurguyu üstyapıya kaydırır. Bilindiği Marx devrimler çağını, üretim araçları ile üretim ilişkileri arasındaki en derindeki objektif çelişkiden türetiliyordu. Buna karşın Gramsci ise devrimleri, devrimci bunalım dönemini, üst-yapının içinde gördüğü bir çelişkiye yerleştirir. Gramsci için üstyapı da kendi içinde çelişkili iki düzeye ayrılır: 1) Sivil toplum basamağı diyebileceğimiz düzey, yani kabaca özel denilen organizmaların tümünü içine alan basamak; 2) Politik toplum ya da devlet düzeyi. Bunlar egemen grubun bütün toplum üzerindeki egemenlik görevini karşıladıkları gibi, devlette ve hukuksal yönetimde dile gelen doğrudan doğruya baskı ya da komuta görevini de karşılamaktadır. Bunlar da örgütlenme ve birleştirme görevleridir. Aydınlar egemen sınıfın vekilleridir. Yerine getirdiği görevler toplumsal hegemonya ve politik yönetimdir (Gramsci, 1999: 145).

Gramsci'ye göre üstyapı iki bölüme ayrılıyor: sivil toplum ve politik toplum. Sivil toplum egemen sınıfın hegemonyasının kurulduğu alandır. Özel kurumlar ve sivil toplum aygıtlarıyla kurulan hegemonya, egemen sınıflara ezilen sınıfların kendiliğinden onay (consensus) verdiği, verili yapının meşru görüldüğü “ortak duyu” (common sense) alanıdır. Sivil toplumda zorlama yoktur. Onun yerine entelektüeller aracılığıyla alt sınıflar, egemen sınıflara ideolojik ikna yoluyla bağlanırlar. Ayaklanma taktiğiyle politik iktidarın fethine dayanan Leninist iktidar stratejisinden Gramsci'nin ayrıldığı nokta, tam da Batı'da geniş bir yer tutan “sivil toplum” kavramıdır. Ona göre Batı toplumlarında sivil toplum ve politik toplum olarak üstyapı kurumu iki ayrı düzeye ayrıştığından devrimci bir strateji dâhilinde evvela sivil toplumda iktidarı ele geçirme (mevzi savaşı), sonrasında politik iktidarı elde etme (manevra savaşı) mücadelesi verilmelidir. Çünkü Batı toplumlarında iktidar bir merkezde toplanmaz, aksine iktidar sivil toplumda çoğullaşarak insanların zihinlerinde derin bir kalıcılık göstermektedir. Ona göre, Doğu'da devlet her şeydi, sivil toplumun başlangıç dönemlerinde saydam ve şekilsizdi. Batı'daysa, devlet ile sivil toplum arasında akla uygun bir ilişki vardır, devlet sarsıldığı zaman sivil toplumun gürbüz yapısı hemen kendini gösterir. Devlet, gerisinde sağlam kaleler ve top yuvaları zincirinin bulunduğu ileri siperden başka bir şey değildir (Gramsci'den aktaran Bobbio ve Texier, 1982: 78). Görüldüğü gibi Doğu ile Batı toplumları arasındaki fark sivil toplumun gelişkinlik düzeyi çerçevesinde tanımlanıyor. Batı'da devlet iktidarı zayıf olabilir ancak bu iktidar güçlü ve karmaşık bir sivil toplum ağıyla çevrelenmiştir. O nedenle kalenin fethinin dışarıdan içeriye doğru yapılması zorunludur. Burada önemli olan iktidarın sıklet noktasının sivil toplum olarak görülmesi ve sivil toplum

analizinin dayanıklılık, direnç, yapısallık, organiklik bağlamında düşünülmesidir. Başka bir tabirle, egemen sınıflar ile sömürülen sınıflar arasında “suni denge” değil, organik, yapısal bir denge vardır. Bu itibarla, avangart hamlelerle yıkılabilecek bir kırılگانlıkta değildir.

Gramsci buradan hareketle proletarya için iktidar stratejisini şu şekilde formülleştiriyor: Egemen sınıf olmanın ön koşulu sivil toplumda hegemonya kurmaktır. Gramsci bir sınıfın egemenliğini ikiye ayırarak düşünüyor. Ona göre bir sınıf iki biçimde egemendir, yani “yöneten” ve “egemen” (Gramsci, 1999: 212). O, kendi müttefiki olan sınıfların yöneticisi, düşmanı olan sınıfların egemenidir. Bu yüzden, “bir toplumsal grup hükümet erkliğini fethetmeden önce yönetici grup olabilir ve hatta olmalıdır da (ve erkliğin fethi için başlıca koşullardan biri de budur); sonra erkliği kullandığı zaman ve hatta eğer onu elinde iyici tutuyorsa, egemen grup durumuna gelebilir, ama yönetici grup olmayı da sürdürmelidir (Gramsci’den aktaran Bobbio ve Texier, 1982: 79).

Sivil toplumun yeniden örgütlenmesi olan hegemonya ile siyasal toplumun yeniden örgütlenmesini Gramsci iki alana ayırır. Gramsci burada iki tema önerir: “ortak irade”nin oluşması üzerine siyasal liderlik teması, diğeri de ahlaki ve düşünsel reformun oluşması üzerine kültürel liderlik teması (Bobbio ve Texier, 1982: 34). Bu açıdan Gramsci, Lenin’in siyasal liderlik görüşü yerine daha çok kültürel liderlik teması üzerinde durmaktadır. Lenin’in *Ne Yapmalı* (1902) ileri sürdüğü avangard parti görüşü yerine kültürel avagardizmin altını çizmektedir. Bobbio ve Texier’in altını çizdiği üzere Gramsci için “güç” momenti araçsal ve hegemonya momentumine bağlı iken Lenin’de “güç” momenti birincil ve belirleyicidir ki Lenin’de de devrim esnasında diktatörlük ve hegemonya birlikte işler. Gramsci için hegemonyanın ele geçirilişi erk’in ele geçirilişinden önce gelmekte iken, Lenin’de birincisi ikincisine eşlik etmekte, en azından takip etmektedir (Bobbio ve Texier, 1982: 35). İntegral devlet Gramsci için “diktatora artı hegemonya”dır (Bobbio ve Texier, 1982: 49). Görüldüğü gibi Gramsci politik toplumun hâkim öznesini “egemen” (Althusser’in terminolojisiyle söylendiğinde “devletin baskı aygıtlarındaki kuvvet”), sivil toplumda hegemonya kurma becerisiyle de “yönetici” durumundadır. Egemen sınıf düşman sınıflara karşı diktatör, dost sınıflara karşı demokrattır. Proletarya için de aynı şey geçerlidir: burjuvaziye karşı egemen-diktatör (proletarya diktatörlüğü), köylü ve diğerk küçük burjuvaziye karşı demokrat-yöneticidir. Böylelikle iktidar stratejisi “yöneten”den “egemen”e doğru bir netlik kazanır. Bu kavramsallaştırma Gramsciyan politik analizin metodolojisi olduğu gibi diğerk yandan da iktidar stratejisidir de. Gramsci başka notlarında “egemenlik” ile “entelektüel ve moral

yönetim”den söz eder. Onun için politik hegemonya alanında yönetici kapasitesine sahip olmak demek “entelektüel ve moral üstünlüğe” sahip olmak demektir. Onun hegemonya teorisinin ruhu, önce fikirlerin yaratılması, sonra bu fikirlerin yayılması ve sonunda siyasal bir karara dönüşmesi süreci yatmaktadır. Egemen konumdaki devletin baskı aygıtlarını kontrol etmek gerçek iktidarı kontrol etmek anlamına gelmemektedir. Özellikle Batı toplumlarında iktidar esasen “muhakeme” alanında kurulduğu için insanların zihninde bir gerçeklik haline gelmek, ortak duyu realitesine dönüşmek hegemonik bir yeteneğe işaret eder. Bu durumda toparlarsak, bir tarihsel bloğun inşa edilebilmesi egemen sınıfın hem egemenlik araçlarına hem de entelektüel yönetim kapasitesine sahip olabilmelidir. Feodalizmden kapitalizme geçiş sürecinde burjuvazi politik iktidarı fethetmeden önce poetik iktidarı almıştır. Rönesans, reform, aydınlanma, bilim devrimleri burjuva sınıfının sivil toplumda hegemonyasını uzun bir süreç içinde tesis ettiğini göstermektedir. Politik devrim poetik iktidarın ele geçirilmesinden sonra tamamlanmış ve yeni, organik, uzun erimli bir tarihsel blok inşa edilebilmiştir. Gramsci, burjuvazinin kapitalist üretim ilişkilerinin gelişim aşamasında öncelikle entelektüel ve moral yönetimi ele geçirip sonrasında feodal devleti fethettiğini ve bunu evrenselleştirdiğini belirterek, işçi sınıfının da benzer bir yolu yürümesi gerektiğini düşünür. Sivil toplumda hegemonyayı sağlamadan doğrudan politik iktidarı fethetmekte başarılı olursa bile uzun süreli bir zafer elde edilemeyecektir.

Benedetto Fontana’ya göre hegemonya, ahlaki-entelektüel ve kültürel bir dünya kavrayışına dair formülasyon ve detaylandırmadır; bunun toplum geneline yayılması, onu tüm halkın yaşam biçimi ve pratiğinin karakteristik bir formuna dönüştürür. Hegemonya, düşünce ile eylem, etik ile siyaset, kültür ile halk arasında total bir ayrım varsayan Crocec, antitezin sentezidir. Hegemonya nosyonu kültür ile halk, felsefe ile siyasetin birliğini temsil eder (Fontana, 2013: 298). Hegemonya bir sınıfın, sosyal grubun toplumun tümü üzerinde kurmuş olduğu politik ve entelektüel üstünlük anlamına gelir. Gramsci’nin sivil toplum kavrayışının Marx’tan ziyade Hegel’in görüşüne yakın olduğu açıktır. Hegel’in devletin etik-ideasının yeniden yorumlanmasıdır. Hegel’in devletin etik-ideanın bir gerçekliği olduğu ve bireysel iradeleri genelle bütünleştirdiği varsayımı devlet ile sivil toplum arasında entegral bir birlik olduğunu ileri sürer. *Hapishane Defterleri*’nde etik-devlet, kültürel-devlet bahsini okuduğumuzda Gramsci düşüncesinin Hegelyan kökleri açık hale gelir:

Benim fikrime göre, etik-devlet, kültürel-devlet konusunda söylenebilecek en akla uygun ve en somut şey şudur: Her devlet, gelişen üretici güçlerin gereksinmelerine ve dolayısıyla egemen sınıfın çıkarlarına uygun bir özgül kültürel ve moral düzeylere,

nüfusun büyük bir kısmını yükseltmek için en önemli işlevlerinden birisi olarak etik niteliktedir. Olumlu bir eğitici işlev olarak okul ve olumsuz ve baskıcı eğitici işlev olarak mahkemeler bu anlamda en önemli devlet faaliyetleridir; ama gerçeklikte, özel olarak adlandırılan diğer girişimler ve faaliyetler yığını da aynı sonuca yönelir- bu girişim- ve faaliyetler egemen sınıfın politik ve kültürel hegemonya aygıtını oluşturur (Gramsci, 1999: 526).

Bu bakış açısında devlet yalnızca hükümet aygıtı olarak kavranmıyor, aynı zamanda hegemonyanın, sivil toplumun özel aygıtları anlamına da geliyor. Gramsci için tâbi/bağımlı konumda olanların egemen konumdakilere verdikleri onay (meşruiyet) entelektüeller tarafından üretilir. Onayın kaynağında kitlelerin okul, medya, dini kurumlar, dernekler, kulüpler, partiler, sendikalar ve diğer özel örgütler aracılığıyla üretimleri yer alır. Bu aygıtlar hegemonya inşa edici, onayı yaratıcı ve eğitici işlevler yüklenir. “Entelektüel blok” kavramını iktidarın fethinin merkezi sorunu olarak formülleştiren Gramsci, bu bloğun bir “dünya görüşü”nü temsil etmesi gerektiğini ileri sürer. Böylece kitlelere bir “dünya görüşü” verilir. Gramsci’ye göre yeni bir dünya görüşüne uygun yeni bir ahlak benimsetilince, sonunda bu görüş de benimsetilir, yani tam bir felsefe reformuna yol açılır: Entelektüel ve moral yönetim böylece bir dünya görüşünün benimsetilmesinin aracı olmaktadır. Gramsci için politik devrimden önce poetik/kültürel bir devrim şarttır. Fransız Devrimi öncesinde Fransız halkı büyük bir entelektüel ve ahlaki reform sürecinden geçmiştir. Bu devrim topluma nüfus etmeden önce etik ve teorik bir dürtü olarak, bir yüksek kültüre hadisesi olarak gelişmiştir. Yüksek kültür alanında oluşan yeni felsefe önce kültüre dönüşmüş ve ardından da siyasal alanı biçimlendirmiştir. Kısacası, entelektüel ve moral yönetimi gerçekleştiren bir dünya görüşü (ya da ideoloji) değil, dünya görüşünü gerçekleştiren entelektüel ve moral yönetimdir. Özellikle partiler kendi dünya görüşlerini kitlelere benimsetmek istiyorlarsa önce kültürel ve ahlaki değerleri onlara iletmelidirler.

Devlet ile politik toplumun örtüştüğü Doğu toplumlarından farklı bir şekilde devlet: sivil toplum+politik toplum, ya da *hegemonya ile güçlendirilmiş zor* diye tanımlamakta ve bu yapıda entelektüel ve moral reformlar daha yüksek bir yer işgal etmektedir. Siyasal toplum sivil toplum içinde yeniden özümşenerek devletin etik amacı sivil topluma doğru genişlemektir. Gramsci’nin sivil toplum-politik toplum ayrımı belli bir devrim anlayışına ve belli bir mücadele biçimine (mevzi savaşı) yöneliktir. Yinelerseniz bu okumada politik iktidarın ele geçirilmesi ikincil, sivil toplumda hegemonyanın kurulması birincil görevdir. Bu birincil görevin gerçekleştirilmesi için bir yandan organik aydınların varlığı gereklidir, diğer yandan da karşı bloğun aydın sınıfında büyük bir kopma gerçekleştirilmesi hedeflenmelidir.

Entelektüel ve manevi dönüşüm için karşı cephenin entelektüel bloğunun dağıtılması kendi sınıfının organik aydınlarının varlığı kadar hayati bir meseledir. Gramsci'nin transformizm stratejisi şeklinde adlandırdığı olgu tam olarak budur: “Başa geçmek isteyen her grubun en önemli özelliklerinden biri, geleneksel aydınları ideolojik olarak kendine dönüştürme ve kazanma yoluyla yaptığı savaştır. Bu grup organik aydınlarını yetiştirdiği ölçüde, bu dönüştürme ve kazanma işi çabuk ve etkili olarak gerçekleştirebilir” (Gramsci, 1967: 26). Geleneksel aydınlar var olan toplumsal düzen içinde oluşmuş aydınlardır. Organik aydınlar ise başa geçmek isteyen sınıfın içinden çıkan ve onun çıkarlarını savunan, formüle eden, yürüten aydınlardır. Bir toplumsal sınıf yahut grup iktidarı fethetmek istiyorsa önce toplum üzerinde hegemonya kurmak ve bu süreçte geleneksel aydınları kendi safına çekmek, onları dönüştürmek zorundadır. Bunlar olmaksızın bir sınıf yöneten ve egemen olamaz. Politik hegemonyayı kuran, toplum üzerinde entelektüel ve moral yönetimi tesis eden yalnızca toplumsal sınıfın organik aydınlardır. Gramsci düşüncesinde Politika ile Felsefe; karşıt güçler arasındaki mücadeleleri konu alan politika ile entelektüel ve moral etkinliklerin toplamı olan kültür arasında bütüncül bir ilişki varsayılır (Bobbio, Texier, 1982: 53). Felsefi reformun politikanın kalbinde yer almasını ileri sürmesine rağmen Gramsci hegemonyanın fethi için partinin “kültür evi”ne dönüştürülmesine indirgenmesini de istememektedir.

Politik toplum ve sivil toplum, egemenlik ile hegemonluk/hâkimiyet arasındaki dengenin bozulması Gramsci için devrimci bir durumun habercisidir. Bu tip durumlarda insanlar eskisi gibi yönetilmek istemiyorlardı, yöneticiler de eskisi gibi yönetemiyorlardı: “Eğer yönetici sınıf onayı yitirmişse, yani artık “yöneten” değil, yalnızca “egemen” ise, yalnız cebir, güç kullanıyorsa, kesin olarak bu demektir ki, büyük kitleler geleneksel ideolojilerden kopmuşlardır ve eskiden inandıkları şeye inanmamaktadırlar (Gramsci, 2012:46). Oluşan konjonktürde artık geleneksel aydınlar onayıcı işlevlerini yerine getirememekte ve yeni gelişen sınıfın/grubun organik aydınları tarafından dönüştürülmektedir (transformasyon). Sivil toplum içinde etik-politik-ideolojik hegemonya evresine yükselen her grup devlet içinde egemenlik evresine ulaşacaktır. Siyasal iktidarın fethi sivil toplumda hegemonya kurulduktan sonra gerçekleşecek ikincil, tali bir sorundur. Gramsci bu kuramsal ve pratik sonuçları belirttiğimiz üzere burjuva devrimlerinin tarihsel analizinden çıkarmaktadır. Sivil toplumdaki hegemonya için yürütülen mücadele de asıl olarak “ideolojik” mücadeledir. Aslında Gramsci bir tür “kültür devrimi” programı önermektedir. Ona göre sivil toplumun gelişmiş olduğu Batı liberal demokrasilerinde radikal-jakoben tipte bir siyasi devrimden geçmeden, kültürel hegemonyaya dayalı yeni tipte devrimler mümkündür. Gramsci'nin iktidar formülasyonunda

kültürel hegemonya iktidarın fethinden önce gelen stratejik bir adımdır. Bu anlamda kültürel hegemonya başarısız devrimlerin olduğu toplumlarda karşımıza çıkan iktidarı ele geçirmeye yönelik taktik bir manevra değildir.

1960'lı yılların refah toplumu döneminde kültürel mücadele siyasi ve ekonomik mücadelenin önüne geçmiştir. 68' gençlik hareketleri geleneksel örgütlenme tarzına sahip siyasal partilere ve sendikalara mesafeli yaklaşmış ve yeni bir devrim tipini yerleştirmişlerdir. Marksizm içinde bugüne kadar kapitalist döneme özgü bir şekilde iki devrim tipi tanımlanmıştır. Kapitalist dönemde ekonomi ile politikanın, sivil toplum ile devletin, ekonomik elitler ile devlet soylularının ayrışmasından kaynaklı olarak politik devrim ve toplumsal devrim kategorileri geliştirilmiştir. Devlet iktidarının fethi politik devrim, ekonomik ilişkilerin dönüştürülmesi toplumsal devrim olarak görülmüştür. Gramsci'nin "modern prens" olarak tanımladığı politik partiler devlet iktidarının fethinin araçları, sendikalar da ekonomik dönüşümün araçları olarak algılanmıştır. Refah toplumlarının altın çağında ilk defa ayrı, bağımsız, otonom bir özne olarak ortaya çıkan gençlik muhalefeti iktidarı almadan dünyayı değiştirmeyi amaçlamıştır. Entelektüel kaynağını Herbert Marcuse'nin *Tek Boyutlu İnsan* (1964) ve *Eros ve Uygarlık* (1955) kitaplarında bulan bu strateji sol-kanat Gramsciyanizm olarak tanımlanabilir. Kurumlar bağlamında uzun yürüyüşle yaşam tarzlarının, ilişki biçimlerinin, kültürün dönüştürülmesi amaçlanmış ve bu sayede büyük bir entelektüel-moral yenilenme gerçekleştirilmiş olacaktır. 1968 gençlik hareketleri soldan hareketle "değerleri yeniden değerlendirmek" istemiş ve etkileri günümüze kadar ulaşan yeni bir değerler kümesi yaratmıştır. Bu hareketlerin yarattığı tesir gerçekten Fransız Devrimi'nin etkileriyle karşılaştırılabilir niteliktedir. Başarısız devrim, iktidar olmayı becerememiş bir devrim olarak görülmekle birlikte 68' gençlik isyanı, dünyada hüküm süren değerleri yeniden tanımlamayı başarmıştır. Dünyadaki cari siyasal mücadelenin kültür mücadelesine dönüşmesinin nedeni dünyanın halen 68'lerin açmış olduğu cepheleşmeler içinde konumlandığını göstermektedir.

3.2. Sağ Kanat Gramsciyanizm: Metapolitika

Bizim, mutlak surette bir ideolojiye sahip olmamız gerekmektedir. Karşı taraf bir ideolojiye sahiptir ve siyasetlerini bu bağlamda gözden geçirme imkânları vardır. Biz de böyle davranmalıyız

(Margaret Teatcher'dan Aktaran İnce, 2010: 53)

Teori ordu gibidir: Eğer kendi ordunuz yoksa ülkenizde bir başkası vardır.

Jürgen Habermas'ın kamusal alan dediği, Gramsci'nin “sivil toplum” kavramıyla işaret ettiği bu zihin dünyası sokak isimleri, anıtlar, okullar, üniversiteler, aydınlar, din adamları, avukatlar, doktorlar, mimar ve mühendisler, gazeteler, dergiler, sanatçılar, edebiyatçılar, yayınevleri, partiler, meclis gibi geniş bir edebi-politik alanı kapsamaktadır. Tüm alanların her veçhesinde bir sınıf ya da grup ortak bir dünya algılayışı, bir dünya resmi, bir dünya görüşü oluşturmaya yönelik faaliyet yürütür. Hegemonya mücadelesi işte bu faaliyetlerin toplamıdır. Hegemonya mücadelesine katılan soldan ya da sağdan hareketler arasında yeni bir sivil toplum, yeni bir kamusal alan inşası konusunda mücadele yaşanır. Burada bu iki kanat eğilimi “Sağ Gramsciyanizm” ile “Sol Gramsciyanizm” olarak kavramsallaştırılabilir.

Metapolitika kavramı genelde siyasetin bir inkâr biçimi olduğu düşünülmüştür. Buna göre metapolitika kavramı politikanın gerçek dinamiklerine odaklanmak yerine siyaseti başka düzlemdeki bir hakikatin gölge oyunu olduğu anlamına gelmektedir. Görünen çatışmanın hiçbirisi asıl çatışmanın kendisi değildir. Asıl çatışma daha üst bir tarihsel ölçekte cereyan etmektedir (Aktay, 2005: 47). Buna göre siyaset tek tek biyografileri etkileyen hadiseler, daha büyük bir tarih hikâyesinin içine yerleştirilir. Metapolitik bu anlamda tekil olaylarla ilgilenmek yerine büyük bir hikâye içine yerleştirilebilir. Tarihe atfetilmiş büyük istikametlerle karakterize edilebilecek büyük tarihsel anlatılar ve bu anlatılar içine yerleştirilmiş çatışan taraflar biçiminde yorumlanmaktadır. İster Marksizmin ekonomi-politiğe atfettiği bir açıklama biçimi, ister Platoncu idealar âleminde olan bitenlerin yansımaları olarak görülen siyasal yaşam biçiminde olsun siyasal alanın gerilimlerini kendi dışında başka âlemlere yerleştirmektedir (Aktay, 2005: 48). Ancak çağdaş yeni sağ düşünürler metapolitikayı özel bir tür politika olarak kavramsallaştırdılar.

Sol-kanat Gramsciyanizm kültür devrimi perspektifine karşı çok gecikmeden sağ-kanat Gramsciyanizm reaksiyon da gelişmiştir. Soldan kültür devrimi arayışı, sağdan kültür devrimi arayışını tetiklemiş, entelektüel ve moral yenilenme talebi sağdan da yükselmiştir. Gramsci'nin “entelektüel ve ahlaki reform” anlayışını Yeni Sağ düşünürler “metapolitika” olarak adlandıracaklar ve yeni sağ hegemonya arayışı için stratejik bir programa dönüştüreceklerdir. Metapolitik kavramı ilk olarak Alman İdealizmi döneminde “Fizik için metafizik neyse, politika için de metapolitika odur” anlamında kullanılmakla birlikte kavramın bugün siyasal-kültürel tartışmalarda tedavüle girmesinde Amerikalı tarihçi ve siyaset bilimci Peter Viereck'in ciddi bir rolü olmuştur. Viereck'in ilk kez 1941 yılında

yazdığı *Metapolitics: The Roots of the Nazi Mind* başlıklı kitabında Wagner etrafında toplanmış milliyetçi-muhafazakâr entelektüellerin hırslarını nitelemek için kullandığı kavram günümüzdeki popülerliğini ise Fransız Yeni Sağ hareketine ve onun entelektüel öncüsü Alain de Benoist'ya borçludur. Benoist metapolitikayı, siyasi iktidarın ele geçirilmesinden önce ideolojik ve kültürel alanda hareket etmeyi içeren bir strateji olarak tanımlamıştır. Bu stratejinin amacı konjonktürel ve küçük siyaset değil, Nietzsche'nin tabiriyle “büyük siyaset”tir. Yani tarihsel etki arayışı içinde ortak duyu alanında hüküm süren değer ve fikirlerin yeniden oluşturulması amacını içerir. Metapolitik bir konumlanış açısından aktüel politika teatral hale gelmiş, kısa vadede iktidar olma, iktidarda kalma hırsıyla örtüşmüştür. Metapolitika eksenini ise bu türden hırsların üstünde yer alarak belli bir *Weltanschauung*'u (dünya görüşü) oluşturmayı, yaymayı ve uzun vadede tarihsel dönüşümler yapmayı amaçlar. Bu anlamıyla “metapolitika” tıpkı “metafizik” deyiminde olduğu gibi kültürün politika için temel, kapsayıcı anlamında “meta” bir pozisyona işaret etmektedir.

Yeni Sağ (Nouvelle Droite) liberal ve sosyalist düşmanlarına karşı siyasal platformda hareket etmek yerine hegemonya mücadelesi yürüten entelektüel bir harekettir. Siyasal karşıtlıktan daha temel olarak gördükleri entelektüel-manevi karşıtlığı esas alarak mücadelelerini metapolitik bir cephede yürütmektedirler. “Söz konusu entelektüeller, siyasal alanda karşıtlıklar yerine, düşünsel kökenleri, zamanın öne çıkan konu ve sorunlarını kendi duruşları doğrultusunda ele almak ve tanımlamak talebindedirler. Bu bir ölçüde Sağ Gramsciyanizm olarak da nitelendirilebilir” (İnce, 2010: 61). Egemenlik için mücadele eden taraflar sivil toplumda egemenliğini ideolojik, entelektüel, kültürel, moral hegemonya olarak kurmak zorundadır.³⁸ Benoist'aya göre “Kültürü yöneten devleti yönetir.” (Benoist, 2024). Benoist, Gramsci'den kurulacak olan yeni toplumun değerlerinin insanların zihinlerine aşılmanadan hiçbir siyasi devrimin mümkün olamayacağı tezini devralır. Organik entelektüellerle gerçekleştirilecek kültürel devrim her türlü siyasal devrimin önşartıdır. “Yeni Sağ”ın faaliyetlerinin önemli bir yönü “sağ kanat Gramsciyanizm” teorisinin geliştirilmesi olmuştur.

³⁸ Muhafazakârlık özünde metapolitik ve anti-teorik bir yapı olarak görülüyordu. Özü gereği pratik, pragmatist, aktivist, lider merkezli ve vitalist olduğundan kitlelerin kazanılmasına ihtiyaç duymadığı düşünülüyordu. Buna göre muhafazakârlar savaşır, düşünmezlerdi. Ancak modernliğin trajik yapısı onu hem politik hem de teorik bir düzleme yeniden çekti. Politikleşme ve teorikleşme süreçleri hızlandı. Hem politikleştiler (siyasal partiler kuruldu, örgütler geliştirildi) hem de (dergiler, yayınevleri, kitaplar, tercüme, eğitim, okuma grupları, dergi çevreleri vs). teorik çalışmalar hızlandı. Düşünce eylemin önüne geçti. Savaş kültürel savaşa dönüştü.

Sağcı Gramsciyanizm tam olarak kültürel hegemonya için metapolitik mücadele vermektir. Yeni Sağ, 1968 yılında ideolojik krize ve Avrupa'da liberal hegemonyanın güçlenmesine bir tepki olarak ortaya çıkan entelektüel hareketler topluluğudur. Antonio Gramsci'nin çalışmalarına dayanan Alain de Benoist, liberalizmin ideolojik ve kültürel hegemonyasını eleştirmekte ve Avrupa medeniyetinin değerleri –bütünsellik, gelenek, çok yönlü bir dünya algısı, Avrupa'nın kıtasal kimliği ve soyut “insan hakları” yerine “halkların hakları”– üzerine kurulacak bir alternatif yaratmanın gerekliliğini ilan etmektedir. Benoist şöyle demektedir: “Bir anlamda ve kültürün gücü (pouvoir culturel) teorisinin sadece metodolojik yönlerine bağlı kalırsak, Gramsci'nin bazı görüşleri neredeyse kehanet niteliğindedir.” (Benoist'den aktaran Platonova, 2022). Benoist'nin kurucusu olduğu G.R.E.C.E.'nin (Avrupa Medeniyeti Araştırma ve Çalışma Grubu) 1981'de düzenlediği “Sağ Kanat Gramscianizm” başlıklı konferansta M. Vayof şunun altını çizmiştir: “Bizim için Gramsciyan olmak, kültürel iktidar (pouvoir culturel) teorisinin önemini kabul etmek demektir: bir siyasal partinin iktidarını hazırlamaktan bahsetmiyoruz, daha ziyade zihniyeti, siyasi tercümenin bizi hiç ilgilendirmedeği yeni bir değerler sistemini destekleyecek şekilde dönüştürmek istiyoruz” (Vayof'tan aktaran Platonova, 2022). Kendisini siyaset üstü, “kültürel” bir hareket olarak sunan Le GRECE düşünce topluluğu, anti-Marksist ve Anti-Amerikan “kültür devrimi” sloganıyla entelektüel alanda kendisine bir yer açmıştır. Alain de Benoist'nın, çöküş ve çözülüş içinde olduğunu düşündüğü dünyaya karşı “yeniden doğuş” çağrısında ya da kültürel canlanma ve devrime çağırmaktadır (Vardan, 2004: 118). Onun düşüncesinde aydınlanma ya da Fransız Devrimi “çöküş” ve “yozlaşma” kaynağı olarak gösterilir. Siyasal süreçlerin, hükümetlerin sürekli değişmesine rağmen değişmeyen ideolojik çerçeveye dikkat çekmektedir. Bu ideolojik çerçeve “rıza”, “onay” üretmektedir. 1960'lardan itibaren yeni sol ideolojiyle birlikte liberalizm ile sol arasındaki kurulan yıkıcı kültürel çerçeve, içinde hiçbir siyasal gelişmenin gerçekleşmeyeceği bir iklim yaratmıştır.

1960'lı yıllarda Fransa'da genç sağcı hareketin temel manifestosu olan *Pour une critique positive* (1962, Olumlu bir Eleştiriye Doğru) kitabını yayımlamış Dominique Venner Leninist strateji yerine sağ için bir Gramsciyanizm geliştirmek isteyen Alain de Benoist modern dönemin tarihsel öznesi siyasal partiler yerine (modern prens) kültürel liderliği hedefleyen araçlara ihtiyaç olduğunu ileri sürdü. “Eski sağ öldü, muhtelemelen bunu hak ediyor.” (Benoist, 2017: 29) diye başlayan *Sağdan Kültür Devrimi* (1985) kitabında Benoist “eski sağ” Lenin'i okumamış olsalar da Leninist olmakla eleştirir. Yeni sağın politikalarının teorik çerçevesini kurduğu düşünülen Alain de Benoist gençliğinde Cezayir'de Fransızların

emperyal çıkarları adına savaşmış, radikal sağ örgütler kurmuş bir kişiliktir. Fransız sağ İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra üç aşamadan geçti; ilk olarak silahlı mücadeleyi savunan gruplar ortaya çıktı, ikinci olarak şiddete dayalı mücadele yerine siyaal mücadeleyi öne çıkaran gruplar kendisini gösterdi ve son olarak da kültürel stratejilere odaklanan oluşumlar meydana geldi. Şiddete dayalı silahlı mücadele, siyasal partilere dayalı siyasal mücadele ve dergi-yayınevleri ve entelektüel topluluklar oluşturmaya dayalı kültürel mücadele üç tarzı siyaset olarak karşımıza çıkmaktadır. Cezayir Yenilgisi'nden sonra Fransız sağ için üç yol vardı: ya radikal, militan, aktivist tiplerden oluşan küçük gruplar halinde örgütlenmek, ya parlamenterizme yönelerek seçim rotasına girmek ya da kültürel yolu tercih etmektir. Benoist'nın terich ettiği yol kültürel yoldu. Benoist, aktif savaştan sonra içerideki ideolojik mücadelenin önemini kavramıştır. General de Gaulle'ün *Bağımsızlık Anlaşması*'nı imzalaması, ordunun yenilgisi ve içerideki karşı ideolojik hegemonya (Sartre, Camus ve diğer Fransız sol entelektüeller) altında ezildiklerini düşünen yeni sağ entelektüeller, fikirle desteklenmemiş bir kuvvetin uzun süreli bir etkili olamayacağını bu esnada fark etmişlerdir. Tıpkı Alman generallerin Birinci Dünya Savaşında yaşadıkları deneyime benzer şekilde (biz dış cephede kazandık, iç cephede ise kaybettik) Fransa'nın sağcı generalleri cephede yoğun mücadele yürüttüklerini ancak içerideki ideolojik mücadeleyi kaybettiklerini gördüler. Savaş karşıtı hareket Amerika'da olduğu gibi Fransa'da da güçlenmiş, gençlik isyanları ile beraber anarşizm, feminizm, düzen karşıtı hareketler mevzi kazanmışlardır. Fransa'nın kurumları (aile, düzen, otorite, saygı, devlet, vatan vs.) yeni gençlik hareketi tarafından yok edilmiştir. Müzik, sanat, edebiyat, tiyatro, sinema, reklam, gazete, düşünce kuruluşları, üniversiteler, medya; pek çok alanda verdikleri ideolojik mücadele kaybedilmiştir. 1960'lı yıllarda fenomenoloji, yapısalcılık karşıtlığı gençlik kültürüyle buluşarak ideolojik planda büyük bir devrim dalgasına yol açmıştır. Bu kültürel hareketlerle birlikte Fransız sağ entelektüel hegemonya alanından dışlanmışdır. Benoist'nın dış cephedeki savaş deneyiminden çıkardığı teorik ders ideolojik mücadelenin önemi olmuştur. Üçüncü Dünyacılık, savaş karşıtlığı, Fransa'dan nefret, kapitalizme karşı mücadeleler, muhafazakâr değerlerin yıkılması, cinsel devrim statükoyu yerinden etmiştir. Örneğin Maoizmin büyük etkisi, Fransız Komünist Partisi'nin halk üzerindeki etkileri, çağdaş dünyaya Devrim kategorisini hediye etmiş Fransa'yı da devrimci radikalizmle yüzleştirmeye itmiştir. Amerika'da, Almanya'da ve Fransa'da Yeni Sağ dalganın yükselişi ideolojik krize verilen kapsamlı bir cevaptır.

Benoist'ya göre eski sağ başarısız olmuştu çünkü kültürel iktidar perspektifini reddetmişti. Onun için eski sağın hastalığı uzun vadeli plan yapma yeteneksizliğidir. Uzun vadeli planlar

yaparak fikir çalışmalarında bulunmak yerine kısa vadeli askeri müdahaleleri tercih etmiştir. Eski sağ nostaljik, entelektüel karşıtı ve bilim dışı bir tutuma sahipti. Entelektüel ihtiyaçları karşılamak yerine sadece duygusal ihtiyaçlara hitap ediyordu. Önemli olan siyasal partiler ve askeri stratejiler peşinde koşturmak değildi, kamusal alanı domine edecek entelektüel topluluklar yetiştirmekti. Benoist aydınlanmanın “eleştiri üretmek” tutumunu sağ için bir silaha dönüştürmek istemiştir. Komplocu bakış açıları yerine pozitif kritik üretmek gerektiğini ileri sürdü. Ona göre sağın gerçek dramı çeteci sağdan darbeci sağa kadar kültürün kurucu rolünü anlayamamış olmasıydı. Kültürel gücün devlet iktidarını nasıl tehdit ettiğini asla fark edemediler (Benoist, 2017: 37). Eski sağ ona göre siyasal cephenin ideolojik mevzi savaşımının mevyelerinin toplandığı bir cephe olduğunun farkına varamamıştır. Benoist kitabında sağcı tip ile solcu tipi birbirinden ayırmıştır. Klasik eski sağın adamı gerçekliği daha derinden ve varoluşsal olarak kavıyordu. Varoluşa anlamlar atfetmekten, onu büyük felsefi sistemler içine analiz etmekten kaçınıyordu. Tikel olanı, farklı olanı, eşsiz olanı teorik soyutlamalara, soyut kategorilere indirgemek ona yabancıydı. Siyasi solun adamı ise rasyoneldi; tikel ve tekil olanı genel olandan soyutlamaya çalışıyor, onu sistemler için tanımlamaya gayret ediyordu. Sağ, yazar ve şairler yetiştirmiş, buna karşın sol ise siyaset teorisyenleri yetiştirmişti (Benoist, 2017: 14-15). “Yeni sağ”ın yeniliği ise tam da burada karşımıza çıkmaktadır. Yeni sağın ilan edilmiş amacı solun teorik geleneğinin üstüne çıkmak ve eski sağın teorik mesaferinden kopmaktır. Sağ kanat Gramsciyanizm tam olarak bu stratejinin adıydı. Şair ve yazarlara sıkışmadan felsefe, sosyal bilim, beşeri bilim, ekonomi vb sahâlarda teoriler geliştirerek etkili olmaktır. Zamana ayak uyduran yeni sağ, eski sağın anti-entelektüelizminin üstesinden gelen, modası geçmiş taht ve mihrap hayalleri yerine gelecekteki toplum hakkında akıl yürüten bir sağdı. Eski sağ özellikle 1960’lardaki kitle iletişim araçlarındaki ve eğitim sistemindeki yapısal değişimleri görmüyor ve iktidar merkezlerinin değiştiğini anlamıyordu. Benoist pragmatizm ile sağ arasındaki özdeşliği parçalayarak teoriye ve düşünceye sağ adına öncelik tanıdı. Bu anlamda yeni sağ, tıpkı muadili yeni sol gibi, düşünceye, teoriye, kültüre öncelik vermektir.

Ona göre metapolitika faaliyeti alternatif bir hakikat üretimidir. Gazeteler, radyolar, yayınevleri, okullar, üniversiteler, akademisyenler, yazarlar eliyle yaratılacak alternatif bir gerçeklik için yürütülecek kültürel-entelektüel faaliyetlerin toplamından oluşuyordu. Metapolitika, anti-politika değil; siyasal iktidara gelmeye hazırlanan partilere değil, yeni bir değerler sistemi kurmak için zihniyetleri dönüştürmekle ilgili olan kültürel iktidar teorisinin önemini kabul etmektir. Benoist, tıpkı Gramsci’den esinle, kendi kimliğini ve kendi adını

söylemekten çekinen bir pozisyonun uzun süre iktidarda kalabileceğini düşünmek büyük hata olabileceğini düşünüyordu. Sağın kelime dağarcığının itibarsızlaştırıldığı bir durumda kelimeler üzerine mücadele etmeyi esas mücadele yolu olduğunu ileri sürdü. Ona göre kültürel devrim siyasal devrimden önce gelir. Veciz ifadesiyle “Marx’tan önce Lenin’e sahip olamazsınız” (Benoist, 2017: 37). Devrimler, hatta karşı-devrimler ilk olarak kültürel devrim olarak gelmektedir. Başarılı devrimlerden önce siyasal öncesi gerçekleşmesi gereken süreçler olduğunun farkında olmak gerekmektedir. Ruhların fethedilmesine dayanan kültürel devrimler sessizce gerçekleşirler. Büyük gürültü koparan ayaklanmalar yeni bir durum yaratmazlar, sadece zihinlerde gerçekleşmiş olan dönüşümü onaylarlar. Tarihsel eylem zihinlerde gerçekleştirmiş dönüşümü teyit etmekten ibarettir. Yeni bir kültürel bilincin oluşturulması her türden devrimin temelinde yatan bir olgudur. Benoist, nasıl ki Rousseau ve Voltaire akıl yürütme ve eleştiri ile kilise ve dini sorgulamaları gibi kendisi de liberal batı toplumlarının temellerinde yatan kurucu fikirlere karşı sağdan bir eleştirel bakış üretmeye çalışmıştır. Metapolitik strateji bu anlamda bir rejimi değiştirmek istiyorsan öncelikle onun kültürel temellerini değiştirmek gerektiği kabulüne dayanır. Metapolitika politika karşıtlığı değildir, başka bir yolla siyaset yapmaktır. Metapolitik strateji her zaman gelecek olan devrime entelektüel zemin hazırlığı çalışmasıdır. İdeolojik güç dengesinin yeniden kurulmasını amaçlayan metapolitik strateji, özünde, alternatif gerçekliklerin üretilmesinin mekânizmalarına işaret ediyordu. Benoist’a, Gramsci’nin proleterya için söylediklerini kendi ideolojik çerçevesine uyarlar: Bir toplumsal grup iktidarı almadan önce kültürel liderliği almalıdır.

“Yeni Sağ” denilen fenomen belirtildiği gibi 1968’in kültür devrimine karşı geliştirilmiş bir yanıttır. Bugünün popülizm dalgalarını yalnızca neo-liberal ekonomik sisteme karşı halkın milliyetçi-muhafazakâr tepkileri olarak görmemek, seksen sonrasından günümüze değin devam eden Yeni Sağ ideolojik birikimin bir sonucu olarak da görmek gerekmektedir. Yeni sola (new left) karşı yeni sağ harekete (nouvelle droite) bu nedenle Herbert Marcuse’nin 68’ gençliğinin elkitabı hüviyeti kazanmış *Tek Boyutlu İnsan* kitabının toplumlar açısından yıkıcı etkileri olduğunu düşünmüşlerdir. 1960’ların dış cephede ve iç cephede yenilgisinin Benoist’ya öğrettiği tek şey olmuştur: *uzun erimli ideolojik mücadele*. Benoist bu dönemde hâkim eğilim olan liberal enternasyonal ideolojiye karşı verilecek uzun dönemli karşı kültürel hegemonya mücadelesini formülleştirmiştir: *Sağcı Gramsciyanizm*. De Benoist ve G.R.E.C.E., Gramsci’nin Marksizmini kendi partizan emellerine uyarlarlar. Onlara göre siyasi güce erişmenin en önemli yolu seçimler ve şiddet içeren sokak hareketleri değil, hâkim

zeitgeist’i, insanların kabul edilebilir gördüğü fikirleri ve dünya görüşlerini değiştirmektir (Hermansson, 2023: 30). Zira ideolojik çoğunluk parlamenter çoğunluktan daha önemlidir ve onu şart koşar. Kimlikçi hareketin temel gayesi Avrupa kimliğini yapısöküme uğratanlara karşı bir ideolojik savaş yürütmektir. Avusturyalı Markus Willinger, *Kimlikçi Nesil: 68’lilere Karşı Bir Savaş İlanı* (2023) kitabında bu savaş ilanını deklare eder:

Yeni bir rüzgâr Avrupa’yı kasıp kavuruyor. Tek bir amacı var, sembolü ve düşüncesi var: Kimlik (...) Bu kitap basit bir manifesto değildir. Bu savaş ilanıdır. Avrupa’yı hasta düşüren, onu yıkıma götüren her şeye, 68’lilerin yanlış ideolojisine karşı bir savaş ilanı. Size savaş ilan ediyoruz (Willenger’den Aktaran Hermansson, 2023: 38).

Gramsci’nin sağ kanat öğrencilerinin bu yaklaşım tarzı Gramsci’nin sivil toplumda hegemonya kurmadan politik iktidar fethedilemez yaklaşımının ifadesidir. Kültürel çerçeve değiştirilmeden siyasal gelişme imkânı yoktur. Benoist işte bu sol-liberal ideolojik iklimi kırarak olan iktidar stratejisini “metapolitika” olarak adlandırılır. Onun için metapolitik alanda, dünyanın kamusal yorumunda ideolojik argümanlar hegemonik hale getirilmezse siyasal dönüşümleri gerçekleştirmek de olası değildir. Siyasal ve askeri zaferler ideolojik zaferle taçlanmıyorsa ya da kültürel başarılar üzerine inşa edilmiyorsa büyük bir zaafiyete düşülmektedir. Sağcı Gramscianizmin amacı, alternatif kültür ve metapolitik kodların geliştirilmesi yoluyla liberal hegemonya sisteminden çıkmaktır. Benoist, “evrenselci” kültürden böyle bir çıkış yolunu varoluşsal kategorilerle tanımlar. Yeni Sol’a karşı konumlanmış Yeni Sağ için fikirler silaha dönüşür. Böylece hava değişimi (iktidar blokları, seçim bloklarının sürekli değişimi) değil, iklim değişikliği (yeni bir hegemonya ve tarihsel blok inşası) için metapolitik mücadele yürütürler. Sağcı Gramsciyanizm yeni değerler yaratacak hegemonya mücadelesinin ilkelerini şu şekilde tanımlarlar; i) uzun süre çalışılacak, ii) rakip formüller içerilecek, iii) metapolitik bir strateji aracılığıyla mücadele yürütülecek ve iv) siyasi kurumların dışında yer alacaklar (Platonova, 2022). Entelektüeller aracılığıyla bir dünya görüşünün yaratılabilmesi için teorik külliyatların oluşturulması gerekmektedir. Kısacası, metapolitika sağ değerlerin hâkimiyeti için, muhakemeyi sağa kaydırmak için kültürün silaha çevrilmesi, derin, uzun dönemli bir siyasi dönüşüm için kültürün dönüşümünün hedeflenmesidir. Hâkim muhakemeyi yıkmak için sağcı kültürel avangardizme, yani kültürel öncü kuvvete ihtiyacı dile getirir.

Kısacası, “sağcı Gramsciyanizm” liberalizmin-solun kültür alanındaki hâkimiyetini ortaya koyar ve karşı-hegemonyanın inşasını savunur. Onlar için “sağcıların kültür alanını

küçümsemeleri, fikir savaşına girmekten kaçınmaları” gibi yaklaşımlar sağ için ölümcül bir hatadır. Benoist için kültürel alanını liberalizm ve sola kaptırmak ya da terk etmek siyasetin kaçınılmaz olarak liberal siyasete dönüşmesine yol açmaktır. Siyaseti kültürün alt alanına dönüştüren yeni sağcı hareketler, konjonktürel siyasal iktidarın hedeflenmesi yerine uzun erimli ideolojik alanın yeniden tanımlanması amaç edinirler. Fiziksel şiddete varan ani ve hızlı sonuç alıcı devrimci yöntemler yerine insanların düşüncelerinin değiştirilmesi gerektiğinin altını çizerler. Bu motivasyonlar solun kültür üzerindeki tekelinin kırılması en temel amaçların başında yer alır. Yeni sağ, Gramsci’ye her şeyden önce iktidarın kaynağının tam da kültürde, entelektüellerin şu ya da bu tarihsel egemenle özgürce yaptığı tarihsel anlaşmada aranması gerektiği fikrini borçludur. Yeni sağ enerjisini seçim mücadelesinin yerine ideolojik mücadeleye hasreder. Sağın tamamen terk ettiği entelektüel alanı soldan geri almak amacı taşımaktadır: “Kesin bir teori olmadan etkili bir eylem olamaz; bir Fikir olmadan yapamazsınız. Ve hepsinden önemlisi, arabayı atın önüne koyamazsınız. Tarihteki tüm büyük devrimler, insanların zihinlerinde alttan alta zaten gerçekleşmiş olan bir evrimi gerçeğe dönüştürmekten ibarettir” (Benoist, 2017: 42).

Metapolitik aktivizm yeni sağın ideolojik mücadelesinin genel stratejik davranış tarzıdır. Anti-politik olmayan metapolitik güncel politiğin dışında, onun konturlarını belirlemeye çalışan deyim yerindeyse siyasetin metafiziğidir. Bu anlayış siyasetin kültürel alanın akışında yeniden biçimlendiği düşüncesine sahiptir. Benoist ile Champetier *Manifesto of the French New Right in the Year 2000*’de metapolitikayı şöyle açıklıyor:

Metapolitika siyasetin başka yollarla yapılması değildir. Entelektüel hegemonya tesis etmek, başka muhtemel tavırları veya gündemleri gözden düşürmek çabası da değildir. Metapolitika sadece fikirlerin kolektif bilinçte ve daha genel olarak insanlık tarihinde kilit bir rol oynadığı ön kabulüne dayalıdır. (...). Tarih insan iradesinin ve eyleminin sonucudur, ancak bu sonuç daima anlam ve yön veren inançlar, temsiller ve kanaatlerin çizdiği çerçeve içinde meydana gelir. Fransız Yeni Sağ’ının bu toplumsal tarihsel temsillerin yenilenmesine katkıda bulunmaktadır (De Benoist’dan aktaran Hermansson vd., 2023: 29).

Tekrar vurgulamak gerekirse metapolitika, siyasal alanı dönüştürebilmek için ideolojik alanı dönüştürmenin gerekliliğine işaret eder ve özellikle kıyıda köşede kalmış sağ değer, fikir ve inançları ana akım haline getirmeyi ifade eder. Metapolitik organik entelektüellerin kültürel devrim faaliyetlerine atıfya bulunur. Bu kavrama göre kendini fikir çalışmalarına adanmış politik çalışmaya adanaktan daha önemlidir. Metapolitika kamusal tartışmanın eksenini değiştirmeye, böylece siyasal alanın belli bir ideolojiye daha açık hale getirmeye gayret eder:

Metapolitika uzun dönemli, derin bir siyasi dönüşümü tetiklemek için belirli fikirlerin ve kültürel değerlerin toplumsal anlamda yayılmasıdır. Metapolitika –illa belli bir partinin değil-küresel bir siyasi projeyi temsil eden ve o projeye ait olan ideolojik fikirleri yaymayı amaçlayan bir propaganda girişimidir (Faye'den Aktaran Hermansson, 2023: 52).

Bu amaç doğrultusunda düşünce kuruluşları, yayınevleri, yazarlar ve bilim insanlarından oluşan geniş bir ağ içinde hareket etmektedirler. Bu itibarla metapolitik bir ideolojiden daha fazla bir içerime sahiptir (Miller-Idriss, 2023: 204-208). Bu mücadelede sözcüklerin, kelimelerin ve fikirlerin temellük edilmesi kamusal tartışmaların ekseninin değiştirilmesi öne çıkar. Kalemler kılıçlardan daha belirleyici bir stratejik öneme sahiptir. Metapolitik tasavvur muhafazakâr devrim nosyonu ile yakından ilişkilidir çünkü Hofmannsthal da “muhafazakâr devrim” terimiyle siyasi bir ayaklanmayı değil, daha uzun bir kültürel yenilenme sürecini kastediyordu. Bu açıdan metapolitik eylem muhafazakâr devrimci zihinlerin dönüştürülmesini, Gramsciyanist bir tarzda ahlaki ve felsefi reformu hedefleyen, kelimeler üzerinde yürütülen dünya görüşü mücadelesidir.

Metapolitik eylem, imkânsız görünen, tasavvur edilemez olan siyasi değişimi mümkün kılabilmek için egemen değerlerin kültürel hegemonyasına karşı çıkarak, karşı-hegemonya mücadelesini kapsayan faaliyetlerin tümüdür. Metapolitik eylem politik eylemin yerine geçmez. Çünkü insanlar soyut fikirler entelektüalizm için savaşırlar, somut dünyaları, kendi kültürleri için mücadele ederler. Yeni ya da alternatif sağ denilen kimlikçi hareketlerin bakış açısından temel olan “kültürel iktidar”dır, diğer iktidar biçimleri ise onu takip eder. Neredeyse siyasal mücadeleye kültürel mücadeleye indirgenir. Ahlaki ve entelektüel reformu ekonomik ve siyasi reform çabalarından mutlak bir şekilde soyutlayarak sağcı Gramscicilik kültüre yaptığı yoğun vurguyla kültüralizme meyler. Yeni Sağ’ın önemli figürlerinden Greg Johnson’a göre “Metapolitik zemini kurduktan sonra, bildiğimiz siyaset onun arkasından gelir” (Aktaran Hermansson, 2023: 31). Buna göre politika kültürden sonra gelir. Bu hareketin temel sloganını “önce kültürü değiştir, sonra hükümeti” biçiminde özetlemek mümkündür. Bu kavrayışta politika, toplumsal sorunlardan koparak kültüralizme indirgenmiş olmaktadır.

3.3. Toplumsal Eleştiri versus Kültürel Eleştiri

Bu bölümde esasen Türkiye’deki *kulturkampf*’ın *kritik* temellerine odaklanılacak ve böylece kültür savaşının entelektüel, akademik, eleştirel çerçeveleri nasıl etkilendiğini açığa çıkarılmış olunacaktır. Kant’ın felsefi alanı *kampfplatz* (rasyonalizmle ampirizm arasında yaşanan

kavga alanı) olarak görmesi ya da Engels'in felsefe tarihini idealizmle materyalizm arasındaki mücadeleler tarihi olarak okumasında olduğu gibi bu kavganın ülkemizde büründüğü biçim kültüralizm ile ekonomizm arasındaki mücadeledir. Bu *kulturkampf*'ın ifadesi olan çatışma alanını iki *kritik* ideal tipiyle ayırtırmayı deneyeceğiz: *toplumsal eleştiri* ve *kültürel eleştiri*. Çünkü Gramsci toplumsal eleştiriye kültürel eleştiriye taşımıştır ve bu taşıma hegemonya ve sağ kanat Gramscici metapolitika kavramını anlamımızı kolaylaştırmıştır.

Toplum kritiği ve kültür kritiği arasındaki farkı ortaya koyabilmek için yine Klasik Alman sosyoloji geleneğinde toplumsal eleştirinin ortaya çıkış sürecine ve ona tepki olarak kültürel eleştirinin gelişmesine bakılabilir. Bu iki eleştiri biçimi farklı siyasal ideolojiler bağlamında karşımıza çıkabilir. Sosyalizm, muhafazakârlık ve milliyetçilik ideolojileri kendi içinde kültüralist ve toplumsalcı eksenlere ayrılabilir. Ama yine de materyalizm ile idealizm arasındaki büyük ayrışmaya bakıldığında, bu iki pozisyonun ideolojilerin taşıyıcısı olabilecekleri de su götürmez bir gerçektir. Kültürel eleştiri ile toplumsal eleştiri arasındaki ayrıma bakmak, bu ayrımın Alman sosyolojisinin gelişim sürecinde ne türden karşıtlıklar içinde tanımlandığına dikkat kesilmek kesinlikle tarih merakından kaynaklanmıyor. Bu iki konumlanma bugün hâkim söylemleri analiz etmek, ayırtırmak açısından güncelliğini koruyor.

Modernite eleştirisi iki yönden ilerler; bir yanda anlam kaybına odaklanan kültürel eleştiriler varsa, diğer yanda özgürlük kaybına odaklanan toplumsal kritikler bulunur. Weber için anlam kaybının gerçek nedeni, selamet dinlerinin anlam sunmadaki tekellerini kaybetmeleridir ve ona göre bu tekel yeniden inşa edilemez, çünkü bu olgunun entelektüel moderniteyle telifi mümkün değildir (Çiğdem, 2011: 165). Bilim, sanat ya da hukuk dinin bıraktığı boşluğu dolduramaz. Buna karşın seküler hümanizm dini ir-rasyonaliteye itmektedir. Geçmiş ve bugün arasında keskin bir karşıtlık kurmaktadır. Modernistler geleneğin normalleştirici yapısına saldırmışlardır. Geçmişin itibarını alçaltan radikal modernizm yeniyi fetişleştirir. Estetik modernite ruhuna en büyük saldırıyı ise muhafazakâr devrimciler geliştirmiştir: sınırsız kendini gerçekleştirmenin, otantik özdeneyim tarafından örneklenen estetik modernitenin yaratıcı ruhu toplumsal moderniteye yayılmış ve istemli şekilde onu tahrip etmiştir (Çiğdem, 2011: 176). Modernist kültür toplumsal hayatı giderek paramparça edecektir. Estetik modernitenin bir parçası olduğu kültürel modernite ile toplumsal modernizasyon arasında bir fark vardır. Habermas için kültürel modernite, din ve metafizikle

ifade edilen özsel aklın üç özerk alana bölünmesi olarak var olur. Bu alanlar bilim, ahlak ve sanattır (Habermas'tan aktaran Çiğdem, 2011: 177).

Bir önceki bölümde Alman sorununun geliştiği süreci analiz ederken birtakım çatallanmalardan, ayrışmalardan ve gerilimlerden söz edilmişti. Almanya'da endüstriyel kapitalizmin gelişmesi, Alman entelektüelleri arasında iki tip tepkiye yol açmıştır: kapitalizmin toplumsal eleştirisi ve kapitalizmin kültürel eleştirisi. Modernitenin gelişimini kavramak açısından ortaya çıkan bu iki bakış tarzı entelektüel kuşakları etkisi altına almış ve birbirinden kategorik olarak ayırtmıştır. Endüstriyel ilerlemeye kuşkuyla bakan muhafazakâr kanadın kültürel eleştirisiyle, kapitalist toplumun toplumsal eleştirisine odaklanan sol- sosyal demokrat eleştiri iki ayrı episteme, iki ayrı bilgi alanı olarak kurumsallaşmıştır. Frankfurt Okulu gibi kültürel eleştirisi ile toplumsal eleştiriye sentezlemeye çalışan eklektik eğilimler, toplumsal eleştiriye kültürel eleştiriye doğru genişletmişlerdir. Frankfurt Okulu kapitalizmin toplumsal eleştirisinin kurucu figürü Marx'ın politik-ekonomi eleştirisi çizgisini takip ederek, muhafazakâr devrim ise kültürel eleştiriye büyük oranda Nietzsche'nin kültür felsefesinden esinlenerek geliştirmişlerdir.

19. yüzyıl bir yandan “güvenliğin altın çağı” olarak adlandırılmakla birlikte, 1848 ayaklanmalarını düşündüğümüzde kapitalizmin ve işçi sınıfı mücadelelerin olduğu bir dönemi kapsamaktadır. İşçi sınıfı açısından bu yüzyıl hiç de “altın çağ” olarak adlandırılmadı, büyük bir eşitsizliğin, proleterleşmenin yaşandığı; sefalet, işsizlik, konut, sağlık gibi pek çok “sosyal sorunun” patlak verdiği bir dönemdi aynı zamanda. İlerleyen, gelişen, derinleşen kapitalizmin burjuvalar için zenginlik, işçiler adına sefalet ürettiği bir dönem Avrupa'da “toplumsal sorun” bilincinin gelişmesine sebebiyet vermiştir. İşçi sınıfı sorunu büyük bir toplumsal sorundu ve Marksizm esasen bu sorunu teorik olarak ifade eden kapsamlı bir yaklaşım biçimiydi. Marksizm toplumsal sorunu tarihsel materyalizm yaklaşımıyla merkeze alan bir teorik çerçeve kurdu. Dini sorundan, felsefi sorundan, devlet sorunundan ayrı özerk bir şekilde tanımlanmış “toplumsal sorun” Marksizm'in kalkış noktasıydı. Marksizm bu sorunun çözümünü “toplumsal devrim” hedefine bağlamıştır. Kendisini önceleyen Alman idealizminin düşünürlerinde olduğu gibi felsefi bir reform çabasını terk ederek ekonomi-politik bir devrim ütopyası geliştirmiştir.

“Toplumsal sorun” (“Question sociale”) ilk olarak Fransız devriminin en radikal evresi olan Jakoben diktatörlüğü döneminde yaratılmıştır. Toplumsal sorun modernitenin başlangıç momentini olan Fransız devriminden çıkmıştır (Heller ve Feher, 1993: 154). “Question sociale”

tanımı ilk olarak Fransa’da yeni bir sorun olarak “yoksulluğu” tanımlamak için kullanmaya başlanmıştır. Bu ifade işsiz serseriler, gelişmelerden rahatsız köylülerin değil kapitalizmin yapısal sömürü mantığının bir sonucu olan sefalet olgusunu tanımlar. Böylece evrensel bir yoksulluk sorunu değil, kapitalizmin bir fenomeni olarak “toplumsal sorun” olarak yoksulluk gündeme gelir. Engels’in *İngiltere’de İşçi Sınıfının Durumu* (1845) kitabı toplumsal sorunun güzel bir örneğiydi. Marksizm için kalkış noktası olan toplumsal sorun, örneğin Marx’ın *Odun Hırsızlığı Üzerine Yasa* (1842) başlıklı yazısını ve toplumsal sorun paradigmasından kopuş metinlerini düşündüğümüzde, çok geçmeden kapitalizmin yapısal sorununa dönüşecektir. M. Löwy’nin “Hegelci soldan komünizme” biçiminde okuduğu metin bir ölçüde tinsel-kültürel eleştiri ile toplumsal eleştirinin ayrılmasıdır (Löwy, 2011: 22). Haddizatında denilebilir ki Hegelci sol ve Hegelci sağ tinin aktifliği ile maddenin aktifliği bağlamında birbirinden ayrılmış; tinin, ruhun aktif olduğunu maddenin pasif olduğunu ileri sürenler “kültürel eleştiri”nin teorik, felsefi zeminini kurmuşlar; buna karşın tinin pasif maddenin aktif olduğunu ileri sürenler toplumsal eleştirinin teorik zeminini kurmuşlardır. Hegelcilikten kopan Marx’a göre yeni sorun, yani sefalet i) yeni toplumsal koşullarla ilgili kitlesel bir olgudur; ii) kapitalist düzenin-bütününün sorgulanmasını gerektirir ve iii) evrensel eşitlik ve özgürlük vaadine sahip Fransız devriminin sınırını gösterir. Marx böylece Fransız devriminin siyasal devrim perspektifinden koparak toplumsal devrim teorisi geliştirmeye odaklanacaktır. Bu halde Marksizm için toplumsal sorun ekonomi-politik bir fenomendir. Proletaryanın mide sorunu ile manevi sorunları karşı karşıya getirilerek mide odaklı bir sorun tanımına varılmıştır. Kısacası, Marx’ın yabancılaşma konusunda görüşlerinde *felsefi yabancılaşma, politik yabancılaşma ve toplumsal yabancılaşma* (Renault, 2011: 125-160) gibi üç farklı türde yabancılaşma tespit edilebilir. Marx’ın metinlerinde “toplum” kavramı sivil toplum, ekonomik toplum anlamına geliyor. Marx, felsefi eleştiriden toplumsal eleştiri anlayışına geçiyor. Felsefi devrimden politik devrim düşüncesine, politik devrim düşüncesinden de toplumsal devrim düşüncesine yolculuk yapmıştır. Kant’ın felsefi aydınlanması politik devrim düşüncesine doğru geliştirdi. Ardından da ekonomi politik bir vizyona ulaşmış oldu.³⁹

³⁹ Heller ve Feher, Marx’ın özgürlük filozofu yerine toplumsal sorun filozofu olarak kaldığı düşüncesine katılmamaktadırlar. Onlara göre Marx sonrası Marksizm biricik felsefi dehası Georg Lukacs’ın gözünde toplumsal sorun diye bir şey yoktu. Buna göre Marx’ın kendi teorisi aslında “toplumsal sorun”ı odaklanmaya imkân vermiyordu. Marx için çözüm radikal bir antropolojik projeden geçiyordu. “Marx’ın kendi kuramı, devletin sönmeleriyle birlikte, geleneksel anlamıyla *societas*’ın sönmelerini hedeflemektedir” (Heller ve

“Toplumsal sorun” kavramına sefaletin her çeşidinin ortadan kaldırılabilir olduğu düşüncesi eşlik eder. İnsani sefaletlerin toplumsal koşulları vardır ve dolayısıyla ortada kaldırılabilir. Sefaletin her çeşidi liberal muhafazakârlığın düşündüğü gibi insani varoluşun ontolojik bir unsuru değildir. Devrim öncesinde sefalet insan yaşamının ontolojik parçasıdır. Devrim sonrası konumda sefalet devrimle ebediyen ortadan kaldırılabilir hale gelmiştir. Marksistlere göre toplumsal sorunu bizzat devrim tarafından ortadan kaldırılabilir. Heller ve Feher’e göre Marx’ın bilinçli olarak gözardı ettiği toplumsal sorunla hakikaten ilgili olan sosyalistler ya İngiliz kolunun üyeleri ya da ondokuzuncu yüzyılın son çeyreğinin sosyal demokratlarıydı. Sosyal demokratlar toplumsal soruna yaklaşımlarındaki konumları, kuramsal ayrıntılara daima ve metafizik ilgilerden tamamen uzak kalma gibi şeyleri başaramamalarına rağmen, oldukça samimi ve tutarlıydı. Toplumsal sorunda aşamalı ve ilerlemeli değişimleri yalnızca demokrasinin sağlayabileceği, sosyal demokratların ortak bir anlayıştı (Heller ve Feher, 1993: 160-161). Sonrasında toplumsal sorun kavramı genişlemiştir. Yoksulluk, açlık, terapiziz ya da tedavisiz fiziksel acılar, yoksullukla kıvranan yaşlılar ya da çocuklar, geçimlerini sağlayacak yakınları olmayan kimsesiz ya da muhtaç kişiler ve yaşamın ezeli sefaletleri “toplumsal sorun” terini altında toplanabilir. Bugün için kavram çok daha fazla genişlemiştir. Yoksulluk, ırksal ve etnik ayrımcılıklar, çocukların eşitsiz koşulları, silahlanma, nüfus artışı, sağlık sorunları, çevre sorunları, cinsiyet ve yaş ayrımcılığını kapsayacak bir içeriğe kavuşmuştur.

Toplumsal eleştirinin en ideal tipik temsiline Marx’ın düşüncesinden hareketle işaret etmişken, kültürel eleştirinin de ideal tipik bir temsiline Rudolph Eucken gibi felsefeciler bağlamında temas edebiliriz. Onun gibi felsefeciler giderek gelişen toplumsal sorunu ekonomizm, materyalizm ekseninin ötesinde tinsellik bağlamında yeniden tanımlayarak “kültür kritiği”nin önemli örneklerini sergilediler. Sözgelimi genç Marx emek ve sermaye arasında bir çatışmadan bahsediyorken, Eucken “iş ve ruh arasında keskin bir çatışma”dan söz ediyordu. Toplumsal sorun sosyo-politik bir sınıf çatışmasına değil, insanın anlam ihtiyacı ile modern çalışma dünyasının giderek anlamsızlaşan yapısı arasındaki varoluşsal gerilime yol açıyordu. Sorun artık bir sınıfın diğer sınıfı ezmesi, sömürmesi değil, manevi-zihinsel

Feher, 1993: 159-160). Görüldüğü gibi bu geleneksel projede toplumsal sorunlara yer yoktu. Onlara göre üstelik “toplumsal sorunu” modernitenin gündeminden çıkarmanın bir imkânı da yoktu. Marx’ı “toplumsal sorun” filozofuna indirgeyenler “toplumsal sorun metafiziği” üretmekten başka bir şey yapmamaktadırlar.

kültürün çalışma kültürü tarafından yok edilmesidir. Eucken, modern sanayi ve teknolojinin muazzam gelişmesinin yarattığı toplumsal sefalet adına değil, derinleştirdiği manevi boşluk, ıssızlık adına eleştirmektedir. Ruhu ihmal eden bir çalışma kültürüne tahammülü yoktu. Asıl düşman kapitalizm değil, kaba, sığ pozitivizmdir. Mücadele yeni bir toplum için değil, yaşamdaki manevi amaç için verilecektir. Toplumsal sorunun yanıtı artık toplumsal bir devrim değil, ruhsal bir devrimdi (Ringer, 1969: 254). Eucken yaratıcılıktan ve canlılıktan yoksun yeni durumu şu sözlerle işaret ediyordu:

Yetenekli ama sığ insanlar. *Temel* değerleri *önemsiz* olanlardan nasıl ayırt edeceklerini unutmuşlardı; hayata bir anlam katabilecek o “görünmez dünya” ile temaslarını kaybetmişlerdi. Kafaları karıştı; kendilerini güçsüz ve *amaçsız* hissediyorlardı. Deneyimlerini ve çabalarını birleştirmek ve yönlendirmek için gerekli içsel konsantrasyondan yoksun oldukları için, adi içgüdülerin kurbanı ve kendi makinelerinin *kölesi* haline gelmişlerdi (Eucken’dan aktaran Ringer, 1969: 255).

Sanayi devriminin neden olduğu “toplumsal sorunları” giderek “kültürel sorunlar” olarak yeniden yorumlayan ve böylece ekonomik-politik bir sorunun yerine manevi-ahlaki bir sorunu koyan tek kişi Eucken değildi elbette. İlk bölümde muhafazakâr devrimci entelektüellerin genel olarak takındığı da benzer bir tutumdur. Spengler’in “medeniyet” “kültür” karşıtlığı, Jünger’in *İşçi* (Arbeiter) kitabı, Sombart’ın kapitalizm ve Yahudilik bağlamında ileri sürdükleri kapitalizme ekonominin bakış açısında kalarak değil (ki Sombart Marksizmi de bu yönüyle kapitalizme gerçek alternatif olamayacağını ileri sürüyordu) manevi, metafizik bir isyanla karşı çıkan çalışmaları, muhafazakâr kültürel eleştirinin tipik örnekleridir. Bu düşünürler aktif tını pasif maddenin, halkın kutsal ruhunu ahlaksız materyalizmin karşısına diktiler. Bu yeni bilincin “toplumsal sorun”un yerine “kültür sorunu”nu koyarak ifade edilmiş olması, toplum ve kültür kavramlarının 19. yüzyıldaki derin anlamsal evriminden kaynaklanmaktadır. Haddizatında “sosyal bilimler” (sociales sciences) ile “kültür-tin” bilimleri (Kulturwissenschaft) arasındaki temel ayrım da esasen bu iki sorun tanımından hareketle temellenmiştir. Spengler’in kategorileriyle söyleyecek olursak toplumsal soruna odaklanan sosyal bilimler medeniyetin bakış açısından kurulmuşken, kültürel soruna odaklanan kültür bilimleri “kültür”ün bakış açısından inşa edilmiştir. İki farklı sorun kavrayışı, nesne tanımı doğa bilimleri dışındaki bilim alanlarının iki karşıt kutba ayrılmasına, bir kuşağın entelektüellerin “anlama” ve “açıklama” metodolojik tercihleri arasında yöntem savaşlarına tutuşmasına neden olmuştur. Bu yıllar içinde Alman orta sınıfları ve Alman entelijansiyası “toplum” kavramı merkezinde gelişen modernitenin, kapitalizmin, bilim ve teknik gelişmelerin, Batılılaşmanın başarılı olabilmesinden duydukları rahatsızlık, “kültür”

kavramının “toplum” kavramı yerine ikame edilmesine neden olmuştur. Weber’in anlama ve açıklama arasında kurmaya çalıştığı denge, yani bilimselci anlama teorisi bile fazla materyalist bulunacak daha kültürelci anlama teorilerine meyledilmiştir. “Toplum” ve “kültür”, “anlama” ve “açıklama”, “toplumsal sorun” ve “kültürel sorun”, “materyalizm ve idealizm”, “yapı ve zihniyet” arasındaki tüm gerilimler ve telifçi ara formüllerin Türkiye’deki entelektüelleri, entelektüel eğilimleri tasnif edebilmek açısından işlevsel kategoriler olduğuna da dikkat çekmek gerekiyor. Bu iki ideal-tipik ayırım modern dünyanın dönüşümü bağlamında iki farklı dinamik kutbu oluşturur ve eleştirel söylem alanında bir gerilim alanı olarak daima bulunur. Bu iki kutup arasında salınımlar entelektüellerin biyografilerinde de gerilimlere, salınımlara neden olmuştur.

Kültürel eleştiri ve toplumsal eleştiri kapitalizmi eleştirmenin iki hakim biçimiydi. Yeni bir felsefi ve edebi tür olan *Kulturkritik* (kültürel eleştiri) kültürel kriz ve kültürel kötümserlik fikrinin temellerinde yatıyordu. Toplumsal sorun paradigması açısından kapitalizm eleştirisi büyük oranda toplumsal sefalet, yoksulluk ve eşitsizlikler eleştirisiydi. Toplumsal eleştiri işçilerin, en yoksul kesimlerin maruz kaldığı adaletsizliklerin, yoksulluğun, sömürünün kınanması anlamına geliyordu. Kapitalizmin eleştirisi ve onun aşılması temel amaçtı. Kültürel eleştirinin toplumsal eleştiriden en temel farkı sanayi devriminin yaşam biçimleri, insan varoluşu üzerinde üzerinde yarattığı kültürel sorunun eleştirisiydi. Kültürel eleştiri döngüsel tarih bilincine daha çok atıf yapmakta iken toplumsal eleştiri muhataplarına ilerleme felsefesinin diliyle sesleniyordu. Kültürel eleştiri Alman *Kültürü*’ünün yakın kültürel çöküşüne dair uyarıları içeren bu düşünce bir önceki bölümde analiz edilen “muhafazakâr devrim” fikrini teşvik eden bir düşünceye ve türe gönderme yapıyordu. Peki tam olarak “kültürel eleştiri” ne anlama gelmektedir? Kulturkritik kavramı Alman siyasi birliği kurulduktan sonra Almanya’da ortaya çıkmış bir düşünme biçimidir. Almanya ile sınırlı olmasa da bu kavram Almanya’da sürükleyici, güçlü bir manyetik alan oluşturdu ve sanayileşme, kentleşme ve modernleşme karşısında hayal kırıklığına uğrayan eğitimli ve kültürlü Alman orta sınıflarının yorumlama örüntüsüne dönüştü. Kültürel eleştiri Almanya’da hangi koşullar altında ortaya çıktı, temel özellikleri neydi ve hangi gerekçelerle “kurtuluş yolu” olarak görüldü? Tüm bu sorulara cevap vermek gerekmektedir. Çürüme ve çöküş hakkında düşünmenin tarihi eskiydi. Dünyada bir şeylerin kötü gittiğine dair rahatsızlık modern öncesine uzanıyordu. Ancak yine de kültürel eleştirinin kökeninde modernite olgusu yatmaktadır. Modern kültürel eleştirinin kökenleri kesinlikle Reinhart Koselleck’in *Kritik ve Kriz* (1959) kitabında ana hatlarını çizdiği kriz durumunda yatmaktaydı. Kültürel eleştiri

evvela modernitenin nasıl düzeltilebileceğine kafa yoran bir hareketti. Moderniteden çıkış yolu aradılar, çare üretmeye çalıştılar, krizin yol açtığı kaosu sorunsallaştırdılar. Kültürel eleştiriyi moderniteden neden olduğu karmaşadan bir kurtuluş yolu olarak formüle ettiler. Koselleck’e göre modern kritik ortamında kriz kaçınılmazdır. Altbaşlığı “burjuva dünyanın patolojik gelişimi üzerine bir katkı” olan kitabında Koselleck, kriz teriminin tıbbi kökenlerine de atıf yaparak burjuva dünyasının onu yaratan ruhtan dolayı acı çektiğini belirtmektedir. Ona göre kriz modernitenin nihai fişegidir. Kriz modernitenin kalıcı halidir (Koselleck, 2012: 160). Koselleck’in çalışması kültürel eleştirinin tarihsel kaçınılmazlığını ortaya koymaktadır. Kültürel eleştiri modern kültürün patolojik özelliklerini açığa çıkararak bir tür karşı hesaplama yapmaktadır.

Kültürel eleştirinin uzun bir geleneği ve zaman içinde oluşan farklı türleri bulunmaktadır.⁴⁰ Kültürel eleştiri filozoflardan şairlere, romancılardan siyaset felsefecilerine uzanan geniş bir düşünce ekolünü ima eder. Hatta kültürel eleştirinin ne olduğu, tarihi ve türleri konusunda bir literatür de vardır. “Kültürel eleştiri aydınlanmanın bir parçası mıdır yoksa aydınlanma eleştirisi midir?” gibi sorular bulunmaktadır. Muhafazakâr kültürel eleştiri olabileceği gibi daha özgürlükçü formlara sahip kültürel eleştiri de olabilir. Filozof Konersmann’a göre kültürel eleştiri “kültür adına kültür eleştirisi”ydi. Ona göre kültürel eleştiri, temelde kültüre formları kültürel bir ideal adına eleştirmekle ilgilidir (Marty, Müller, Thériaul, 2018: 7). Kültürel eleştirmenler kendi toplumsal ideallerini uymadığı için bir toplumsal biçimin çöküşünden yakınır. Frederich Nietzsche, George Lukacs, Martin Heidegger, Theodor W. Adorno, Ludwig Klages, Günter Anders, Thomas Mann, George Simmel, Paul de Lagard gibi pek çok entelektüelleri kapsıyordu. Bu kadar geniş bir kavramın temelinde moderniteyi niteleyen ilerlemeye karşı eleştirel bir duyarlılıktı. Kendi yaşam biçimlerini uymadığı için bir yaşam biçiminin “geri kalmışlığı”ndan yakınır. Bu eleştiri ahlaki bir noktadan da olabilir, daha özgürlükçü bir noktadan da dile getirilebilir. Konersman’a göre “ahlaki yozlaşma” en eski kültürel eleştiri biçimidir. 20. yüzyılda, özgürlükle karakterize edilen bir kültürel eleştiri biçimi vardı. Georg Simmel, Max Weber ve Ernst Cassirer’den José Ortega y Gasset, Siegfried Kracauer ve Norbert Elias’a, Albert Salomon, Herbert Marcuse, Karl Popper ve

⁴⁰ Bollenbeck kültürel eleştirinin üç bağlamı arasında ayırım yapmaktadır: Birincisi, Kiniklere kadar uzanan geniş bir kavram; ikincisi, daha dar anlamda, Aydınlanmanın getirdiği zamanın değişen bilinci; ve üçüncüsü, özellikle Alman anti-modernizmi. Kültürel eleştirinin entelektüel tarihini yazan Bollenbeck modern kültürel eleştirinin Rousseau ile başladığını belirtir. Ona göre Rousseau, *Bilimler ve Sanatlar Üzerine Söylev*’inde bilim ve sanatlarda gerçekleşen ilerlemenin ahlaki bir ilerleme anlamına gelmediğini ileri sürdüğünce modern dönemde kültürel eleştirinin ilk örneğini sunmaktadır.

Hannah Arendt'e kadar, eleştirilerini kendi dönemlerine yönelttiler çünkü bu dönemin özgürlükçü bir yaşam tarzına uygun olmadığına inanıyorlardı: Devlet aygıtının bürokratizmini eleştirdiler çünkü onda özgürlüğe düşman bir güç keşfettiler; büyük şirketlerin örgütlenmesini eleştirdiler çünkü onda özgürlüğe elverişsiz bir düzen tespit ettiler. Bu entelektüellerin kültürel eleştirilerinin merkezinde ne öncelikle toplumsal bir ütopya ne de öncelikle estetik bir ideal, ne “dayanışma” ne de “güzellik” kavramı vardır - özgürlük kavramı vardır (Marty, Müller, Thériaul, 2018: 7).⁴¹ Kültürel eleştirinin tarzı muhalefet üretimi idi. Bu muhalefet farklı biçimler de alabilirdi. Konersmann kültürel eleştirinin iki biçimi arasında bir ayrım yaptı: normatif kültürel eleştiri ve tanımlayıcı kültürel eleştiri. Normatif kültürel eleştiri insanlığa hangi yöne gitmeyi gerektiğini söylemek niyetiyle ortaya çıkmıştı. Bu normatif ilke “adalet”, “eşitlik”, “dayanışma”, “güzellik” olabileceği gibi “hiyerarşi”, “otorite”, “ahlak”, “din” adına da yapılabilirdi. Tanımlayıcı kültürel eleştiri ise böyle bir normatif ilkedен yoksundu, sürekli içsel bir farkındalığı hedefliyordu (Marty, Müller, Thériaul, 2018: 12). Konersmann bu duruma “yeniden kurucu kültürel eleştiri” ile “post-restitütif kültürel eleştiri” olarak da atıfta bulunur. Yeniden kurucu kültürel eleştiri “köken hakikati”ne başvururken, post-restitütif kültürel eleştiri (post-kurucu kültürel eleştiri) kendisini köken fikrinden uzaklaşmıştır. Kurucu kültürel eleştirmen her şeyi bilen yazar olarak konuşur. O mükemmelliğin sözcüsüdür. Post-kurucu kültür eleştirisi ise “bilen eleştiri” değil “sorgulayan”, “arayan” kültürel eleştiridir. “Dikte” yerine “diyalogu” önemser. “Buyruk” yerine “müzakere” ön plandadır. Yeniden kurucu ve duygu yüklü kültürel eleştiri biçimlerini de şu şekilde ayırt etmek gerekebilir: hınçlı kültürel eleştiri ile öfkeli kültürel eleştiri. Wolfgang Ullrich ise sağ ve sol kültürel eleştiri arasında bir ayrım yapmıştır. Buna göre sol kanat anti-modernizmler enerjilerini periferik bir statü kazandırmaya ve radikal bir dış konum odaklanırken, sağ kanat kültürel eleştirmenler bir merkez işga etmeyi amaçlamaktadırlar. Sol kanat merkezden kaçışı hedeflemektedirler. Sağ kanat kültürel eleştiri ise merkezi yeniden tanımlamak amacındadır (14). Geleneksel kültürel eleştiri biçimleri kültür ve uygarlık karşıtlığını kullanmışlarken günümüzde kültürel eleştirinin yaygın biçimi tüketim toplumunun eleştirisine dayanmaktadır. Hans Freyer 1960'ta yayınlanan “Sanayi Çağında Kültürel

⁴¹Konersmann sadece entelektüellere odaklanmaz, fenomenolojik bir yöntemle kültürel eleştirinin farklı biçimlerine de işaret eder. Ona göre sadece konuşulan kelimeye odaklanmak yerine medya bir araç olarak kullanıldığında, ifade repertuarını jestsel, ikonik ve ritüelistik biçimleri içerecek şekilde genişletilebilir. Bu nedenle, kültürel-eleştirel düşünme biçimleri artık akademik söylemde değil, neredeyse tüm popüler medya formatlarında yer almaktadır. “Kültürel eleştiri uzmanların ya da profesyonellerin işi değildir ve siyasi ya da sosyal eleştirinin aksine, lisanslı eleştirmenin ayrıcalığını tanımaz. Kendini kültürel dünyaya anonim ve kontrolsüz bir olay olarak yayarak, forum olarak en yaygın ifade dünyalarını seçer: Romanlar, televizyon dizileri, popüler müzik, sahne oyunları, başyazılar, felsefi incelemeler vs (Marty, Müller, Thériaul, 2018: 13).

Eleştiri” başlıklı makalesinde modern dönemde kültürel eleştirinin rolünü iyi tanımlamıştır. Buna göre kültürel eleştiri insanın teknik ve ekonomik ilerlemesinin yaratacağı maliyetlerinin farkına varmaktır. Ekonomik ilerleme kültürel krizin çözümü değil nedeniydi.⁴² Sanayi çağı baştan itibaren ekonomizme, yani ekonominin siyasete, devlete, kültüre, dine göre önceliğine dayandığı için kültürel eleştiri kaçınılmaz olarak modernite kritiğine, anti-kapitalist bir içeriğe sahip olacaktır. Manevi devrimi hedefleyen “sağdan devrim” fikri bu anlamda ekonominin belirleyiciliği fikrine karşı bir devrimdir. “Siyasetin önceliği” argümanı sınıf çatışması yerine kapitalizmin gerçek anlamda üstesinden gelinmesinin de formülü haline gelecekti.

Kültürel eleştiri her ne kadar 19. yüzyılın ikinci yarısında Almanya’da hızlı ve sert sanayileşmeye karşı ortaya çıksa da tıpkı Aydınlanma gibi evrensel bir fenomen olarak görülmelidir. Kültürel eleştiri özel bir Alman sorunu değil, modernite karşısında evrensel bir zihin durumudur. Kültürel eleştiri hem ilerleme söylemine hem de modernliğin somut pratiğine karşı çıkıyordu. Kültürel eleştiri kişinin kendi zamanına ilişkin patolojik bulgulara odaklanan bir düşünme üslubu ve tavrıydı. Kapitalist sosyo-ekonomik yapının kendisini yeni bir kültür, yeni bir yaşam tarsi olarak ortaya koymasına bir tepkiydi. Aydınlanma çağı kültürel eleştirmenler açısından kayıpların çağıydı. Kültürel eleştirmenler kendilerini aydınlanmanın sonunda konumlandılar. Amaçları onu aşma ve manevi yenilenme çağrılarından oluşuyordu. Bu anlamda en genel anlamıyla kültürel eleştiri endüstrileşmeye, kentleşmeye, sekülerleşmeye, bürokratikleşmeye karşı şüpheci, karamsar bir tepkidir. Sanayi devriminin ekonomik ve teknik egemenliği, bürokratik devletin gelişimi, bilimsel

⁴²Aynı paradoksal duruma Walter Benjamin’de teknik ve endüstriyel modernleşmenin daha geniş bir siyasi, toplumsal ve kültürel anlamda modernleşme anlamına gelmediğine vurgulamıştı. Bu aynı zamanda modernleşme teorilerinin içine girdiği açmazı gösteriyordu. Daha sonraki bölümlerde muhtelif yorumcuların “modernleşme” ile “modernizasyon” arasında yapacakları ayrımlar da benzer bir kültürel kriz durumuna işaret edecektir. Kültürel eleştirinin gayesi kültürel krizi ortadan kaldırmaktı. Modern dönemde kültürel kriz öznal ve nesnel dünyanın birbirine yabancılaşması anlamına geliyordu. Kültürel kriz nesnel kültürün öznal kültür üzerindeki tahakkümü anlamına geliyordu. Doğa bilimleri tin bilimlerine baskındı. Alman sağında iki kültür, edebi-hümanist entelijansiya ile bilimsel-teknik entelijansiya arasında uçurum vardı. Böylece iki kültürlü (C.P.Snow) zihniyet şekillenmişti. Edebiyatçı entelektüeller ile doğa bilimciler arasında derin bir karşılıklı anlayışsızlık ve şüphe hâkimdi. Buna karşın “reaksiyoner modernizm” bu krizi “şairler ve düşünürler” ülkesinin aynı zamanda “mühendisler ve teknisyenler” ülkesi haline getirerek çözmeye çalışmanın genel programıydı. Mühendisi ve şairi aynı programda harmanlayan bir sembolik dünya yaratılabilirdi. Otantik ruh modern teknolojiyle birleştiğinde ruhsuz ve ahlaksız materyalist çağ çağ ortadan kalkacaktı. Richard Grun gibi isimlerde anti-kültüralist bir surete de bürünecekti. Grun şöyle düşünüyordu: “Bu acımasız dünyada şairler ulusu yenilir, filozoflar ulusu açlık çeker, estetikçiler ulusu alay konusu olur. Sadece silah, meta, makine ve bilgi üretebilen bir halk hayatta kalabilir (Grun’dan aktaran Herf, 1984: 208).

uzmanlaşma, kitle toplumu, kültür endüstrisi 19. yüzyılda ortaya çıktığı zaman kültürel eleştiri apolitikti. Ancak zaman içinde iki ayrı koldan siyasallaştı. Lukacs, Bloch, Benjamin üzerinden Marksist-devrimci bir hat izlerken, Spengler, Jünger, Moeller van den Bruck gibi milliyetçi-muhafazakâr bir koldan ilerlerdi. Muhafazakar devrim hareketi ile kültürel eleştiri arasında içsel ilişkiler mevcuttu.

Kültürel eleştiri heterojen bir kategori olmakla birlikte yine de kültürel eleştirinin yaygın ve egemen biçimi anti-modernist kültürel eleştiriydi. Kültürel eleştiri genellikle geçmişte olduğu varsayılan ideal durum ile mevcut kötü durum arasındaki tutarsızlıktan kaynaklanır. Kültürel eleştiri akademik bir söylem tipi değildir. Gerçekliğin analizinden ziyade yargılanmasını, mahkûm edilmesini talep eder. Kültürel eleştiri aydınlanmaya, liberalizme ve materyalizme yönelik kızgınlıktan doğmuştur. Bu itibarla kültürel eleştiri kültürel karamsarlığın bir sonucudur. Bollenbeck'e göre kültürel eleştiri modernlikle birlikte ortaya çıkan ve onun dayatmalarına itiraz eden bir düşünce tarzını anlatmaktadır (Bollenbeck, 2007: 10). Ona göre kültürel eleştiri modernitenin her büyük dönüşüm döneminde karşımıza çıkan bir eleştiri türüdür. Bollenbeck, kültürel eleştirisinin kurucu kahramanı Rousseau ile başlayan ve Schiller'in estetik teorisinde devam eden berrak bir entelektüel-tarihsel analiz yoluyla sürdürmektedir. Schiller'in burada gösterdiği üzere kültürel eleştiri, pek çok yönden parçalanmış olan toplumsal gerçeklik karşısında kişiliğin bütünsel gelişimine odaklanır ve toplumsal ilerlemenin içsel mantığına karşı insan potansiyeline tekrar tekrar meydan okur. Bu düşünce biçimi 19. yüzyılın ilk yarısına hâkim olmuştur. Bir yanda Condorcet'nin ilerleme kavramı, diğer yanda Friedrich Schlegel'in eleştirisi, Batı Avrupa Aydınlanması ile Alman romantiklerinin eleştirileri vardı. Fransa'da Taine ve Renan'ın, İngiltere'de Carlyle, Ruskin ve Arnold'un, liberal iyimserliğe karşı şüpheci düşünceler geliştirdiğini söylemiştir. Daha sonra Alman momentinde Nietzsche, Lagarde, Langbehn, Rathenau ve Spengler gibi isimler kültürel eleştiri üretmiş isimlerdir. Bollenbeck, İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra kültürel eleştirinin Ortega y Gasset, Jaspers, Heidegger,⁴³ Klages, Anders ve Frankfurt Okulu'nda (çok farklı bir şekilde vurgulanan) bir başka rönesans yaşadığını belirtmiştir. Ancak Bollenbeck,

⁴³ Heidegger'in felsefesi, bu açıdan bakıldığında, kültürel devrim siyaseti için bir savunmadır. Siyaset, bu içsel ikilemleri ele almadıkça değersizdi. Kültürel devrim varlığını yeniden kazanma isyanını temsil ediyordu (Herf, 1984: 112). Köksüzlüğün bireysel izolasyonundan yeni öznenin varlığına sıçrama, radikal ve kararlı bir karar gerektiriyordu. Bu kültür programı devrimciydi. Bu kültürel kriz kararlılık gerektiriyordu. Batı Kültürü, Yunanlıların büyük başlangıcından uzaklaşıyorsa bugün yapılması gereken şey varlığın özüne dönüşü gerçekleştirmektir.

kültürel eleştirinin büyük çağının sona erdiği, ancak entelektüel açıdan uyarıcı etkisinin hâlâ devam ettiği sonucunu ileri sürmüştür.⁴⁴ Bu argümana karşı iki görüş ileri sürülebilir. Birincisi bugün Avrupa radikal sağında ortaya çıkan kötümserlik dalgası kültürel eleştirinin dönüşünü anlatmaktadır. İkincisi, İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra Avrupa'da gerileyen kültürel eleştiri Batı-dışı toplumların Batı eleştirilerinde başvurdukları eleştiri biçimidir.

Kültürel eleştiri üzerine yapılan çalışmalarda dört temel motif saptanmaktadır. Bunlardan ilki kültürel eleştirinin moderniteye, aydınlanmaya ve ilerlemeye karşıt oluşlarıdır. İkinci olarak kültürel eleştiri şimdiki zamana kahreder, iyi bir geçmiş öngörür ve bunun sonucunda geleceği şekillenmek isteyen bir tarih felsefesine yaslanır. Üçüncü özellik ise yorumun egemenliğidir. Kültürel eleştiri bilimsel iddiası olmadan yazılmış metinlerden oluşur. Son olarak da kültürel eleştiri paradoksaldır (Marty, Müller, Thériaul, 2018: 15). Kültürel eleştiri kültüre yönelik köklü ve aynı zamanda paradoks bir küçümsemenin ifadesidir. Radikal örneklerinde kültürün dünyası kötülüğün dünyasıdır. Çünkü özgünlük, saflık ve otantiklik için her talepte ikinci doğanın yetersizliklerine karşı bir kötümser bakış her zaman saklıdır. Kültürel eleştiri moderniteyi suçlar, aydınlanmayı değerlerin ve normlarının gerilemesinin genel tarihi içine yerleştirir.⁴⁵ Alarmisttir. Artan yabancılaşmadan, nesneleşmeden, materyalistleşmeden, ahlaki değerlerin yozlaşmasından, manevi standartların kaybindan dem vuran bir gerileme anlatısıdır. Modernite bir düzen değil, düzensizlik olarak görülür. Kapitalizmin ve teknolojinin yol açtığı yıkıcı sonuçlara dönük serzenişler kültürel kritiğin temel motifleri arasında yer alır. Kültürel eleştiri ilerleme beklentileri ile ilerleme deneyimleri arasındaki uyumsuzluktan beslenmiştir. Kohn'un belirttiği gibi yirminci yüzyılın başlarında Almanya'nın gençleri, hızla sanayileşen ve dışa doğru batılılaşan bir çevre ile romantizm ve mitlerin egemen olduğu bir *Inncnleben*, bir iç yaşam arasında şaşırtıcı bir gerilim içinde

⁴⁴ Yaygın bir önyargıya göre, kültürel eleştiri Soğuk Savaş'ın sona ermesiyle birlikte mezara gömüldü; sözde “tarihin sonu” (Francis Fukuyama) ile birlikte liberal-demokratik toplumsal düzen hâkim oldu - ve kültürel eleştiri olası alternatiflere veda etti.

⁴⁵ Bu noktada modernitenin kendisinden öncesine doğrulttuğu eleştirisi silahının kendisine dönmesi anlamına geliyordu. Modernitenin kendisini düşünmesinin bir biçimi olarak kültürel eleştiri anti-modernist bir tutuma da hızlıca bürünebilirdi. Eleştiri olmadan kültür olmazdı. Ancak bu anlayış modernitenin içsel krizine de işaret ediyordu: “Eleştiri olmadan kültür olmaz” argümanından kültürel eleştiriye geçmek aydınlanma koşulları altında çok zor değildir. Aydınlanmanın kutsal kelimesi “kritik”, aydınlanmacı bir eleştiri olmaktan çıkarak aydınlanma eleştirisine dönüşmüştür. Filozofların aydınlanmacı eleştirisi kültürel eleştiriye dönüşmüştür. Kültürel eleştirinin yaygın biçimi aydınlanma eleştirisine dayanır. Kültürel eleştiri hem uyanışa hem de bu uyanışın tanıklık ettiği şüpheliğe dayanan moderniteye içkin bir kültürün ifadesiydi. Kendi kültürüne dair eleştirisi kapsamlı bir çürüme anlatısına dönüşmüştür. Kültür ve eleştirinin birbirine ait olduğu ve eleştirinin kültüre eşlik ettiği modernist varsayımları “kültürel eleştiri” kavramının taşıdığı paradoksalara da yol açmıştır.

yaşıyordu (Kohn, 1960: 35).⁴⁶ Böylece “kültür” kişinin içsel mabedine konumlandırılmışken “toplum” dışsal ve düşmanca bir dünya olarak tanımlanmıştır (Watson, 2024: 338). Thomas Mann “içsel dünya” fikrinin kültürel eleştirinin temelinde yatan fikir olduğunu ileri sürdü. Ona göre içsellüğün ve romantik karşı devrimin, spekülative olanın sosyo-politik alandan feci bir şekilde ayrılmasına yol açtığını ileri sürdü (Watson, 2024: 45). Alexander Gauland’a göre “kültürel eleştiri değerlerin, düşüncelerin ve geleneklerin yadsınmasından şikayetçidir” (Gauland’dan aktaran İnce, 2010: 48). Kültürel eleştiri bütüncüldü. Gündelik yaşamın tekilliklerini aşarak “bütün”e bakar, “bütün”deki çürüme noktalarını ve noksanlıklarını tespit eder. Kültürel eleştiri bu sayede hem tanıdık hem yabancı unsurları tanıyabilir.

Fritz Ringer, *The Decline of German Mandarins* (1969) kitabında kültürel eleştiri olgusunu Alman orta sınıfının düşüş olgusuna yerleştirmektedir. Ona göre kültürel eleştiri “statü paniği”nin bir yansımasıydı (Ringer, 1969: 3). Kültürel eleştiri maddi ilerlemenin getireceği tehlikelerden korkan edebiyatçıların, felsefecilerin, yazarların kötümserliğinin ifadesiydi. Kültürel eleştirmenler ne gerici toprak aristokrasisine dayanıyordu ne de girişimci elitin bir savunusuydu. Daha çok entelektüellerin, sanatçıların, edebiyatçıların, şairlerin, ilahiyatçıların ürettiği bir eleştiri tarzıydı. Kültürel eleştiri entelektüel bir eleştiriydi.⁴⁷ Alman mandarinleri⁴⁸ yerinden edilme karşısında yoğun bir tepki gösterdiler: öğretim krizi, ruh krizi, kültür krizi, değerleri krizi tartışmalarını ortaya çıkardılar (Ringer, 1969: 3). Ringer “ruhsal bir duruma” işaret ediyordu. Ringer, kaba materyalistleri, özellikle solun faşizm araştırmalarını modernitenin ortaya çıkardığı çok daha kompleks manevi –ruhsal duruma kör kalması

⁴⁶ “Almanca’da *Innerlichkeit* politikadan uzaklaşma ya da politikaya kayıtsız kalma ve içe, bireyin kendi içine bakma eğilimi anlamına gelir. *Innerlichkeit*, sanatçıların iktidardan ve politikadan bilinçli olarak uzak durmaları anlamına gelir. Gordon Craig’in sözleriyle “çağrılarının aşağılanması”dır. Sanatçı için gerçek olan dış dünyadan ziyade iç dünya olduğu inancı hâkimdir” (Watson, 2024: 339). Weber’in *Meslek Olarak Siyaset* makalesinde kullandığı ifade de “politikanın çağrısı” olduğu hatırlandığında “çağrılarının aşağılanması” daha net bir açıklık kazanır. Weber’de Dünya Savaşı koşullarında akademisyenlere çağrılara kulaklarını kapamalarını öğütüyordu.

⁴⁷ Jeffrey Herf’in “reaksiyoner modernizm”iyle “kültürel eleştiri” arasındaki ayrım İslâmcılık içindeki Necip Fazıl, Sezai Karakoç ve Nurettin Topçu gibi entelektüellerin eleştirileriyle iş adamları ve esnaf yapısına dayalı Milli Görüş çizgisindeki eleştirel çizgi arasındaki farka da ışık tutmaktadır. Biri entelektüel bir eleştiriydi, diğeri politik ve iktisadi aktörlere dayalı bir çizgiydi. Bu itibarla Herf’in “reaksiyoner modernizm” kavramı Milli Görüş çizgisinin ideolojik analizinde oldukça faydalı bir kategoridir. Ancak şunu da eklemek gerekiyor: Belli durumlarda kültürel eleştiri ile “reaksiyoner modernizm” belli bir sembolik düzenin üretimine birlikte katıldılar. Reaksiyoner modernizm kültürel sentezdi; “teknik ile kültür” arasında büyük sentez öngörüyordu. Reaksiyoner modernizm, romantik devrimin ülkesinde, teknolojiyi medeniyetin (akıl, zeka, evrenselcilik, materyalizm, finans vs) alanından kurtararak Kültür’ün (topluluk, kan, irade, benlik, biçim, üretkenlik vs) alanına entegre etmeye dayanıyordu (Herf, 1984: 37).

⁴⁸ Ringer, “mandarin” kavramıyla basitçe, statüsünü kalıtsal haklar veya zenginlikten ziyade öncelikle eğitimsel niteliklere borçlu olan sosyal ve kültürel bir elit olarak tanımlamaktadır. Bu grup ona göre doktorlar, avukatlar, bakanlar, devlet memurları, ortaokul öğretmenleri ve üniversite profesörlerinden oluşmaktadır.

nedeniyle eleştirmiştir. Ona göre bu dönemde Alman entelektüeli istediği kadar Kant ya da Hegel okumuş olursa olsun belli tutum ve duygulara sahiptiler. Mandarinler ekonomik krizden, devlet krizinden, toplumsal krizden ziyade entelektüel ve manevi krizin altını çizmişlerdi. Şairler ve düşünürler ülkesi kültürel krize gark olmuştu. Kültürel eleştirmenler entelektüel ve ruhsal olanın ekonomik olana önceliğini ısrarla vurguladılar. Giderek gelişen ekonomizm nedeniyle entelektüel ve ruhani Almanya'nın bereketli rahmi yok oluyordu. “Geist” ile “gerçeklik” arasında bir yabancılaşma meydana gelmişti. Mandarinler bu durum karşısında eski kültürel ideallerini sürdüremiyorlardı. Gençler arasında idealizmin düşüşünden, pozitivizmin, materyalizmin ve faydacılığın yükselişinden şikâyet ettiler. Mandarinlere göre Alman dehası yara alıyordu. Dışarıdaki ilerlemeye içsel bir çaresizlik ve cansızlık eşlik ediyordu. Modern dönemin kültürel trajedisine dikkat çektiler: bilgi ve kültürlenme arasındaki trajik bir gerilim ortaya çıkıyordu.⁴⁹ Yeni ortamda ancak yeni sağlam ve bütüncül bir dünya görüşü manevi çürümeye set çekebilirdi. Ringer'e göre mandarinler akademisyenlerin kendilerini kısıtlamalarını modern varoluşun yapısına bağladı ve makineleşme, uzmanlaşma ve parçalanmaya şiddetle karşı çıktılar (Ringer, 1969: 265). Modern toplumun sorununu engellenmiş bir yaratıcılık olarak gördüler. Üretken bir şairin köklere ihtiyaç duyduğundan bahsettiler. Köksüzlük yaratıcılık eksikliğine neden oluyordu. “Nomos” ile “deha” arasında içsel bağdan bahsettiler. Mandarinler parçalanmaya karşı “sentez” görevini kültürel eleştiriye yüklediler. Hatta daha sonra sentez görevi politik öznenin görevine dönüşecekti. “Sentez görevi” bölümlere ayrılmış dağınık araştırma sonuçlarını anlamlı bir bütüne dönüştürme ve birleştirme işlevine atıf yapıyordu. Sentez görevi ulusu kültürel rehberlikten yoksun bırakmamaya dayanıyordu.

Tahmin edileceği üzere, 1918'in sonrasında post-apokaliptik bir dünyada yaşamaya çalışan Weimar Cumhuriyetinin kamuoyunda, kültürkritik ve kulturpessimismus halkın daha fazla dikkatini çekti. Özellikle Paul de Lagarde, Julius Langbehn, Arthur Moeller van den Bruck gibi isimler bu dönemde yıldızlaştı (Aksakal, 2023: 84). Kültürel kötümserlik ve modernite karşıtlığı hoşnutsuz muhafazakârların kardeş kızgınlıklarıydı (Watson, 2024: 362). Kültürel karamsarlık en geniş anlamıyla bir kültürdeki güncel yönelimlere ve geleceğe ilişkin kötümserliği, karamsarlığı ifade eden bir kavramdır. Uzak kökleri bulunabilse de, kültürel karamsarlık modern zamanlarda sanayileşmenin, şehirleşmenin, sekülerleşmenin ve bunların

⁴⁹ George Simmel “Kültür Trajedisi” kavramıyla bu duruma dikkat çekmişti. Ona göre objektif geist ile sübjektif geist arasındaki mesafe artıyordu. Bilgi ve kültür arasında trajik bir yarılmadan söz etti. Şiir ve pozitivizm arasındaki yarıma bu şartlar altında geliyordu. Şairin özbilinci anti-modern bir duyguyu salık veriyordu.

sonuçlarından biri olan yabancılaşmanın ortaya çıkardığı bir krize karşı bireyi alarme etmekten entelektüel bir görev devşiren sanatçı ve düşünürlerce dile getirilmiştir (Aksakal, 2023: 70). Aksakal'ın söylediği üzere kültürel kötümserlik bir kültür ya da medeniyetin, belli bir toplumsal düzenin birden fazla alanda gerilemesinin, düşüşünün, çöküşünün işaretleri olarak yorumlanabilir. Ona göre modern zamanlarda toplumsal sözleşme kuramları etrafında düşünmeye alışan insanlık için bu tutum politik, ekonomik, toplumsal, kurumsal, sanatsal ve felsefi iptidaileşmeyle, yozlaşmayla ilişkilidir. Kültürel karamsarlık ya da kötümserlik, toplumsal sözleşmenin bozulduğu zamanlarda ve yerlerde sesini daha sık ve kolayca duyurur (Aksakal, 2023: 71). Kültürel karamsarlık yeniden yaratım için yıkım gerektirdiği düşüncesini de beslemektedir. Modern Alman düşüncesinde felaketin, kıyametin ya da ölümün dehşetini övüp arzulayan Novalis, Schlegel, Schopenhauer, Hartmann, Nietzsche, Heidegger gibi isimlere bakıldığında, böylesi bir yıkım ve yeniden yaratım beklentisini görebilirsiniz (Aksakal, 2023: 71). İnsanın insanın kurdu olabildiğini gören İngiliz İç Savaşının büyük yorumcusu Thomas Hobbes, Leibniz'in "mümkün dünyaların en iyisi" söylemini alaya alan Candide'yle beraber Voltaire; Protestanlığın insanın mükemmelleşebilirliğine ilişkin olumsuz yargısını savunması ve kültürel göreceliğiyle Johann Gottfried Herder; ve insanın her yerde zincire vurulduğunu görerek Parisyen filozofların evrensel medeniyet yaratma projesine karşı çıkan, "soylu vahşi", "negatif pedagoji", "doğaya dönüş" sloganlarıyla Jean-Jacques Rousseau (Aksakal, 2023: 71-72) kültürel kötümserliğin entelektüelleri olarak görülebilmıştır.

Fritz Stern'in 1974 tarihli *The Politics of Cultural Desparation* ("Kültürel Umutsuzluk Siyaseti") kitabı "kültürel eleştiri"nin anatomisini gerçekleştirmektedir. Stern, Paul de Lagarde, Julius Langbehn ve Moeller van den Bruck üzerine gerçekleştirdiği analizinde kültürel kötümserliğin temel fikirlerini serimlemektedir.⁵⁰ Bu entelektüelleri "dejenerasyon korkusu" sarmıştı. "Kültürel kötümserler" eski topluluk biçimlerinin yeni şartlar altında yalnızca kelimelerde gerçekleştirilecek bir restorasyonla düzeleceğinden şüphe ediyorlardı. Stern, tarihin ana motorunun ekonomik olduğu düşünölmeye başlanmasıyla "kültürel eleştiri",

⁵⁰ Stern'e göre bu adamlar her şeyden önce bu adamlar liberalizmden nefret ediyorlardı; Lagarde ve Moeller liberalizmi tüm kötölüklerin nedeni ve vücut bulmuş hali olarak görüyorlardı. Liberalizme saldırdılar çünkü onlara modern toplumun temel dayanağı olarak görünüyordu. Korktukları her şey ondan kaynaklanıyordu: burjuva yaşamı, Manchesterizm, materyalizm, parlamento ve partiler, siyasi liderlik eksikliği. Daha da ötesi, liberalizmde tüm içsel acıların kaynağını hissediyorlardı. Onlarınki yalnızlığa duyulan bir kızgınlıktı; tek arzuları yeni bir inanç, yeni bir inananlar topluluğu, sabit standartları olan ve şüpheleri olmayan bir dünya, tüm Almanları birbirine bağlayacak yeni bir ulusal dindi. Liberalizm tüm bunları reddetti (1974: Xii).

“kültürel şikayet” üzerine yapılan çalışmaların gerilediğini vurgular. Halbuki ona göre tarihin oluşumunda kültürel, manevi ve psişik faktörlerin hesaba katılması gerekmektedir (Stern, 1974, X). Genelde özellikle de ekonomizmin öne çıktığı modern koşullar altında huzursuzluğun nedeninin manevi değişimler olduğu gerçeği kolayca gözardı edilir. Ona göre modernite kritikleri modern kültürün önemli bir parçası haline gelmiştir. Ona göre kültürel eleştiri materyalist çağın boşluğuna, burjuva yaşamının iki yüzlülüğüne, doğadan yabancılaşmaya, bolluk içinde manevi yoksullaşmaya, liberal-kapitalist sisteme karşı ağıtların, kahretmelerin toplamıdır. Modern dönemi bir eksiklikler listesi olarak sunar. Modernite bir imkân değil aksine bir felakettir. Tekrar vurgularsak, felaket koşulları altında insanlığı ancak ruhsal bir devrim kurtarabilirdi. “Ruh”u hedefleyen içsel bir devrimden sonra dışsal devrime yöneldiler.⁵¹ Böylece toplumsal olan üzerinde ruhsal olan dolaşabilir hale gelecektir. Olumsuz kavramsal çağlayanlarıyla ayrıntılı olarak saldırdığı şey, modernliğin patolojilerinin tüm kayıtlarını dolduruyor. Yaşamın tüm alanlarının teknolojisi, makineleşmesi, rasyonalizasyonu ve bürokratikleşmesi, ticarileşme, paranın her şeye kadir olması ve her yerde bulunması ve insan ilişkilerinin yabancılaşması kadar önemlidir. Tüm niteliksel farklılıkların eşitlenmesi, kitleselleştirme ve sıradanlaştırmayla el ele gider. Coşkulu reformcular olarak tanımladığı kültürel umutsuzluk siyasetçileri, modernitenin açmazlarına idealist ve kolektivist çözümler üretmişlerdir. Kültürel eleştiri kadim değerler ve geleneksel normlar adına moderniteye bir saldırdır. Kültürel eleştiri manevi bir gerileme anlatısıydı. Kültürel eleştiri entelektüel çeviklik ve seferberlik çağrısıdır. Anti-modernist kültürel eleştiri yeniden kurucu bir kültürel eleştiridir. Bu nedenle polemikçi, açık ve net bir dünya vizyonuna sahiptir. Materyalizm çağında “ruhun” tehlikede olduğunu ve kültürel çürümenin bu şartlar altında kaçınılmaz olduğunu belirtiyordu. Ahlaktan genel olarak uzaklaşma, sıradanlığın hâkimiyeti, konformizmin yükselişi kültürel çürümenin, kolektif düşüşün tezahürleriydi (Stern, 1974: 30). Bu entleketüeller “hiçliğe batmaktan” korkuyorlardı. Pesimizm ile nihilizmin arasındaki sınırların bulanıklaştığı bir alanda dolaşıyorlardı. “Çözülme”, “dağılma” ve “çöküş” imgelerine çok sık başvurdular. Uzlaşmacı değillerdi. Hayat keyifsizdi, bu materyalizm koşullar altında sanat üretmek imkânsızdı, yüce ve ilham veren hiçbir inanç mevcut değildi. Rahatsız ve başarı odaklı bir hayat sıradan ve donuktu. Kültürel eleştiri

⁵¹ Özellikle de Langben *Rembrand als Erzieher* (Öğretmen Olarak Rembrandt, 1880) kitabında Alman erdemleri olarak sadeliği, özneliği ve bireyselliğe vurgu yapıyordu. Alman kültürü ona göre bilim ve entelektüelizm tarafından yok ediliyordu. Ruhunu aklına kurban etmeye dayanan Profesörlük bir Alman ulusal hastalığıydı. Almanya’nın sorunu eğitim eksikliği değil aşırı eğitimdi. Tüm bunlara karşı “sanata kaçış” fikrini vurguladı. Sanat yoluyla gerçekleştirilecek bir milli kimlikte inanç, sezgi ve felsefe birbirine karıştırılabilirdi. Ona göre sanat özellikle Protestanlar için uygundu, çünkü onlar en “içe dönük” topluluklardı (Watson, 2024: 361-362).

modern toplumun tekdüze varoluşundan memnun olmayanlara hitap ediyordu (Stern, 1974: 32). Memnuniyetsiz bir millet böyle durumlarda kıyamet ve yenilenme peygamberlerini hatırlamaya başlamıştır. Bu nedenle kültürel eleştirmenler peygamberane bir üslupla yazmışlardır. Sanayilemiş bir kültürden duyulan şiddetli bir memnuniyetsizlikti. Stern’e göre sağın ideolojisiyle birleşen kültürel eleştiri yozlaşma, dinin gerilemesi, insan ilişkilerin materyalistleşmesi, manevi çölleşme ve geleneksel değerlerin kaybıydı. Şairler, edebiyatçılar, entelektüeller, yazarlar moderniteye karşı büyük bir eleştiri geliştirdiler. Toplumlarının manevi iflaslarına dikkat kesilmişlerdir. Kültürel eleştirmenler kurumsal dine de, geleneklere de karşı çıkabilen kurtarıcı kurucu figürlerdi. Kültürel eleştiri pek çok noktada yüksek sesle bir ifade tarzını seçiyordu. Çünkü her zaman bir şeyleri sarsmak ve insanları uyarmak istiyordu. Mutlak kimliğe, kahramanlığa, tutku dolu bir öfkeye sahiplerdi. Derin bir şüphe, üretken bir yıkıcılık, yeni formların icat edilmesine katkıda bulundular. Peygamberane bir üslupla yazdılar çünkü epokhal bir öz-farkındalığa sahip olduklarını düşünüyorlardı. Sakin ve mutedil bir üslup çağın krizine dikkatleri çekmekten uzaktı.

Kültürel eleştiri bir noktadan sonra politik eleştiriye de dönüşecekti. Moderniteye dönük şiddetli tiksinti kültürel eleştirinin ve kurtuluş için önerilen iddialı reformların altında yatan tutkuydu. Kültürel eleştirmenler ruhsal çöküntünün nedenlerini araştırdılar. Bu radikal eleştiriden yeni bir kahramanlık idesi doğdu. Kültürel eleştirinin pedagojisinden geçen insanlar somut bir ideal uğruna savaşmak istemişler; tehlikeden, riskten, fedakarlıktan çekinmemişlerdir. Kültürel eleştiri genelde anti-modernist idealizmin kurulmasını sağladı. Kültürel eleştirinin amacı toplumlarının kültürel yenilenmelerini, manevi canlanmalarını, dini dirilişlerini sağlamaktı. Toplumlarının manevi özlemlerini dillendirdiler. Kültürel eleştirmenler reel politikadan ziyade “manevi canlanma” amacı güdüyorlardı. Onlara göre benlik davası büyük siyaset idi. Onlar için önemli olan iktidar mücadelelerinin parçası olmak değil, manevi görevleri yerine getirmektir. Kültürel eleştirmenler inancı, hakikati, manevi değerleri arayan materyalist laik kültürü yadsıyan, gündelik yaşamı kınayan peygamberler olarak görüldüler. Milletlerinin ahlaki ve manevi kapasitelerini korumak, yozlaştırıcı öğeleri söküp atmak istiyorlardı. Bilim, ticaret ve teknoloji ortadan kaldırılmalıydı. Çürüme içinde olan halkın manevi yaşamı ancak peygamberane kişilikler olan sanatçılar, edebiyatçılar, şairler tarafından kurtarılabilirdi. Sanatçılar modern uygarlığın parçalı doğasını çirkin buluyorlardı. Modernite sanat için elverişli değildi. Otantik kültüre dönerek kültürel bir gençleşme aradılar. Eski toplumun kabuğunu kırmaya ve yaratılacak yeni toplumun poetik ve entelektüel hazırlığına soyundular. Modernliğin yol açtığı ruhsal felce işaret ettiler. Hatta belli

başlı örneklerde kültürel çürümeye karşı Sezarizmi çare olarak gördüler. Stern, Kulturkritik ile Sezarizm arasındaki bağlara da dikkat çekmektedir. Kültürel eleştirmenler Cumhuriyeti eleştirdiler, çağdaş toplumun hastalıklarına işaret ettiler ve geleceğe dönük ne yapılması konularına hasredilmiş metinler ürettiler. Maddi koşullardan ziyade manevi koşullarda gerçekleştirilecek bir devrimin teorisyenliğine soyundular. Liberalizm en büyük düşmanlarıydı: liberalizm kültürlerin altını oymuş, dinleri yok etmiş, milletleri tasfiye etmiştir. Onlara göre liberalizm insanlığın kendi kendini tasfiye girişimidir (Stern, 259). Stern'e göre ele aldığı üç entelektüel de moderniteye karşı mücadelenin psikolojik ve entelektüel köklerini ifade ettiler. Bu isimler modern dünyaya yabancılaşmış entelektüelin yeni bir versiyonuydu. Burada önemli olan şey kültürel eleştirinin yeni bir muhalefet dilini teşkil etmesidir. Bu eleştirmenler Almanya'nın yavaş yavaş yok oluşuna, şehirli ve seküler yeni bir ülkenin ortaya çıkışına tanık oldular. Bu yeni Alman mizacından, kurumlarından nefret ediyor, modernite koşullarını kınıyorlardı. Bu amaçları doğrultusunda kültürel eleştiriden siyasete sıçramışlardır. Stern'e göre farklılıklarını vurgulamak için kendilerine muhafazakâr devrimciler adını verdiler. Nostaljiden dolayı muhafazakâr, umutsuzluktan dolayı devrimciydiler. Yazma tarzları sistematik ve akademik olmayan bir yapıya sahipti. Bu tipler kendilerini "mirasçı" değil "peygamber" olarak gördüler. Zamanlarının krizini sezgisel olarak hissetmeleriyle gurur duyuyorlardı. Bu eleştirmenler yeni bir siyasal kültür yarattılar. F. Meinecke'nin deyişiyle siyasal yaşama siyasal olmayan fikirlerin istilasına neden oldular. Metafizikçi, ahlakçı ve sanatçı kültürel eleştirmenler siyasal meseleleri tamamen ampirik olmayan bir şekilde ele alma tarzına yol açtılar. Siyasetin olgusallaştırılmasıyla siyasetin mitolojikleşmesi bu bağlamda ikiye yarıldı. "Uzmanlar" her olgunun rasyonel bir çözümü olduğunu ileri sürdüler. Ancak kültürel eleştirmenlere göre ise geniş çaplı girişimler söz konusu olduğunda "uzmanlar" bir "hiç"ti. Stern'e göre rasyonel düşünürler hesaba katmadığı ve siyasal bir güç haline gelen "kültürel umutsuzluk" olgusuydu (Stern, 1974: 295). Kültürel eleştiri manevi ve entelektüel bir evren kuracaktı. Bu evren içinde kuşaklar soluyacaklardı. Kültürel eleştiri siyasal yaşama damgasını vuracaktı.

Bir solukta temel argümanlarını özetlediğimiz aktardığımız bu kültürel kötümserlik ve ondan neşet eden kültürel eleştiri ile sağ ideoloji arasında içsel bir bağ vardı. Bu bağa Marksist edebiyat eleştirmeni Eagleton'da işaret etmiştir. Eagleton'un da belirttiği üzere *Kültürel eleştiri (Kulturkritiker)* büyük ölçüde radikal sağdan türeyen bir eleştiridir (2015: 157). Kulturkritik, muhafazakârlığın seçkin bir damarıydı. Kulturkritik hattının eleştiri oklarından her şey nasibini alır: bilim, ticaret, akılcılık, materyalizm, faydacılık, eşitlik, demokrasi, kitle

uygarlığı... (Eagleton, 2015: 225) Muhafazakâr kültürel kötümserlerin ürettiği bir eleştiri biçimidir. Ona göre *Kulturkritik* üstatları için etik siyasete, kötümserlik ilericaliğe, hürmetkarlık aydınlanmaya, seçkinler kitlelere, birey devlete, cemaat cemiyete ve tinsel olan akılsal olana yeğdi (Eagleton, 2015: 226). Thomas Mann için tüm bunlar Almanlar için Fransızlara karşı bir seçenek anlamına geliyordu. Almanlar ve Fransızların entelektüel cephedeki savaşı, kültür ile uygarlık arası bir savaş olarak görüldü. Ama yine de Frankfurt Okulu yazılarında beliren sol bir versiyonun var olduğunu belirtir: “Savunucuları kitle uygarlığından değil ama demokrasiden, akılcılık ve teknolojiden değil ama özgürlük ve eşitlikten yanaydı. Herbert Marcuse’nin eserleri Kulturkritik ile benzer temaları tekrar ediyor, fakat aynı zamanda kültürün kurtarıcı bir güç olarak görülmesindeki yanılısamayı ifşa ediyordu. Bu kültür eleştirisinin bir versiyonu, 1960’ların sonlarında sokağa akacaktı: Devrimci avangartlar sitüasyonizm” (Eagleton, 2015: 225). 19. yüzyılın ikinci yarısından itibaren Almanya’nın entelektüel yaşamına önce Kulturkritik (kültür eleştirisi), daha sonra ise Kulturpessimismus (kültürel bedbinlik) dagmasını vurur. Sanayileşme süreci ve kitle kültürünün ortaya çıkmasıyla, sağ ve sol aydınlar, önerdikleri çözümler birbirinden farklılaşsa da kültürün geldiği nokta itibarıyla barındırdığı sorunlar konusunda hemfikirdir. Her iki aydın grubu da kültürün kapitalist kitle üretimi koşullarında standartlaştığını ve yavanlaştığını, tinselliğini kaybettiğini, insanların iç dünyalarıyla temasını koparan kitle kültürüne ya da o zamanki ifadeyle “kültürel barbarlık”a dönüştüğünü iddia etmektedir (Üstel, 2021: 176).

Bununla birlikte modern uygarlığa yönelik bütüncül kültür eleştirisi (Kulturkritik), daha çok sağ kesimin İkinci Reich’la (1871-1918) birlikte gelişen sanayi uygarlığının yol açtığı dekadan kültüre karşı tepkinin ifadesidir. 1890’lardan önce milliyetçi sağdan gelen ve genelde karamsar bir yaklaşımla, moderniteyle ilgili olan her şeyi anlamdan yoksun, dejenere ya da bütünlüğü parçalayıcı olan gören aydınlar, Almanya’nın sanayileşme öncesi dönemde anlamlı, yaratıcı, organik ve Volk temelli gerçek bir Kultur’a sahip olduğunu; 19. yüzyıllar birlikte ise, anlamsız, maddeci, rasyonalist, yüzeysel ve köksüz olarak tanımladıkları mutlak bir Zivilization’a savrulduğunu iddia etmektedirler. Bir zamanlar özgün ve safkan Kultur, artık maneviyattan ve derinlikten yoksundur ve Alman özbilincinin yok olmasına yol açmaktadır (Üstel, 2021: 177). Muhafazakâr devrimciler kültürel eleştiri terimiyle uygarlığın kültüre dönüşümünü anlatıyorlardı.

19. yüzyılda kültürel eleştirinin öne çıkmasında “uygarlık” kavramının giderek “emperyalist” bir nosyona dönüşmesinin payı da vardı. Eagleton’a göre hâlihazırda, uygarlık daha yağmacı,

açgözlü ve yoz göründükçe kültür düşüncesine daha eleştirel bir tutum dayatılır. Kulturkritik (kültürel eleştiri) uygarlıkla uyum değil savaş halindedir (Eagleton, 2005: 20). Bir zamanlar kültürün ticaretle bir arada olduğu düşünülürken artık birbirlerinden gittikçe uzaklaşmaktadırlar. Raymond Williams'ın da ifade ettiği gibi, “Önceleri, toplumu içten bağlayan öğrenme sürecini karşılayan kelime, XIX. Yüzyılda radikal ve sıkıntılı değişim sancıları çeken bir topluma gösterilen son derece anlamlı tepkinin odak noktası haline gelmiştir (Eagleton, 2005: 20). Buna bağlı olarak XIX. Yüzyılın sonları giderek artan bir *Kulturpessimismus* tanıklık eder. Eagleton'a göre kültür dört tarihsel kriz noktasında önem kazanmaya başlar: Değersizleştirilmiş bir toplumun görünürdeki tek alternatifi haline geldiğinde; köklü bir toplumsal değişim olmadan sanat ve zarif bir yaşam anlamında kültürün varolması bile imkânsız görünmeye başladığında; bir topluluğun ya da bireylerin kültürün siyasi açıdan kurtuluşunun yollarını arayabilecekleri koşulları sağladığında ve emperyalist bir güç, egemenlik atlına aldığı insanların yaşam tarzlarını kabul etmeye zorlandığında (Eagleton, 2005: 36).

Alman İmparatorluğu'nun son yıllarında, muhafazakâr çevrelerde toplumsal ve kültürel çöküntü senaryoları dikkat çekiyor, kültür pesimizmi güç kazanıyordu. Kültür pesimizmi akımının öne çıkan ismi Weimar dönemi muhafazakârlarını etkileyen Friedrich Nietzsche olmuştur. 19. yüzyıl içinde “kültür eleştirisi” şeklinde ortaya çıkan tartışmalar, Birinci Dünya Savaşı sonrasında muhafazakâr devrim ile siyasal bir harekete dönüşür (İnce, 2020: 43). Spengler'in *Batının Çöküşü* (1918) kitabı muhafazakâr kültürel eleştirinin tipik metniydi. Kültür krizinin en iyi ifadesini Tönnies dile getirmiştir. Modernleşme, sanayileşme ve kentleşmeyle birlikte artık eski dünyanın organik ideallerine bağlılığın yerini toplumun mekânîk idealleri almaya başlamıştı. Ahlaki yenilenmeyi engelleyen kültür krizi bunu ifade ediyordu. Birlik ve beraberlik krizi de kültür kriziyle birleşiyordu. Buna göre modern bireyler artık “ortak yaşama dair yüce bir anlayış içinde olmayanlar” olarak görülüyordu (İnce, 2010: 45). Jaspers'e göre kültür krizinin nedeni olarak “varlığın ruhsuzluğu”ydu. Spengler kriz algısının kuramsal çerçevesini çizmiştir. “İki yüz yıl uygarlık ve bilimsellik şehvetinden sonra artık bıkkınlık gelmiştir (İnce, 2010: 43-44). Kriz ve kültür yozlaşmasının olduğu bir dönemde kültür krizinin nedeni ahlaki yenilenmeye dönük eksikliklerdir. Kültürel eleştiri özgün bir kültürel kriz teorisiydi. Jaspers, 1932 yılında ilk kez yayımlanan *Zamanın Düşünsel Durumu* adlı kitabında “çaresizliğin özgün duygusu” olarak betimler ve insanın bu çaresizlik duygusu içerisinde “yönlendirebileceğini tasavvur ettiği olayların akışına mâhkum olan bir varlığa indirgendiği duygusudur” (Jaspers'den aktaran Onur İnce, 2010: 17). Bu tanımlama

muhafazakâr devrim savunucuların fatalizm, korku ve dışlama ile belirlenen duygu evrenine ışık tutar. Böylesi bir duygu ortamında sağ direniş coşkulu bir dönüşüm halini alır ve kültürel eleştiri politik sonuçlarını üretir. Muhafazakâr devrim, krizlerle dolu toplumsal modernleşme eğilimlerine karşı bir tepki ve yeni bir entelektüel arayış idiyse “kültürel eleştiri” de onun düşünme biçimine işaret ediyordu.

“Toplum” ve “kültür” karşıtlığı esasen bir önceki bölümde değindiğimiz “medeniyet” ve “kültür” karşıtlığının bir ifadesidir. “Toplum” kavramı neredeyse modern uygarlığı ifade eden bir kavramken “kültür” kavramı sonraki bütün antropolojik adlandırmalarda olduğu gibi uygar olmayan topluluklar için kullanılmaya başlanmıştır. Hatta bu kavramlaştırma sonraki siyaset bilimi ve sosyoloji literatüründe az gelişmiş-gelişmiş, sömürge-sömüren, merkez-çevre, uygar-barbar şeklinde hiyerarşik olarak konumlandırılmış oryantalist düalizmlere yol açacaktır. Eagleton’a göre uygarlık soyut, yabancılaşmış, parçalanmış, mekânîk, faydacı, maddi sürece duyulan inancın esiri; kültür ise bütünsel, organik, duyumsal, kendinde amaçlı ve geçmişi kapsayıcıydı. Bu yüzden kültür ve uygarlık arasındaki çatışma, gelenek ve modernlik arasında sürmekte olan çekişmenin bir parçası oldu” (Eagleton, 2005: 21). Kültürün karşıtı bizzat uygarlığın yarattığı anarşiydi. Tümüyle maddeci bir toplum önünde sonunda kendisine zarar verecek, saf, öfkeli insanlarını da yaratacaktı. Kültür bu asilerden arınırken, kendini, küçümsediği uygarlığın imdadına koşarken bulacaktı. İki kavram arasındaki siyasi bağlar herkesin bildiği gibi iç içe geçmiş olsa da uygarlık tümüyle burjuvayken kültür hem aristokrat hem popülistti. Kavramın bu volkisch (halkçı) dönüşü, Williams’ın peşine düştüğü gelişmenin ikinci ögesidir. Kültür, Alman idealistlerinden itibaren özgün bir yaşam tarzını ifade eden modern anlamını taşımaya başlar. Herder’e göre bu, Aydınlanmanın evrenselliğine yönelik bilinçli bir saldırıdır. O, kültürün evrensel insanlığın büyük, tek yönlü anlatısı değil, her biri özgün evrim yasalarına sahip bir dizi özgül yaşam biçiminin toplamı anlamına geldiğini savunur (Eagleton, 2005: 21).

O halde “toplum” kavramı, bir önceki bölümde analiz edilen Alman muhafazakâr devrimci geleneğinde tıpkı “Zivilizasyon” kavramında olduğu gibi nötr olarak algılanmamış, onu Batılılaşmanın bir ifadesi, hatta İngiliz dünya görüşüne indirgenmiştir. Bu açıdan “toplum” kavramı salt akademik bilgi nesnesi olarak görülmemiş, bir kültür savaşı terimine dönüştürülmüştür. Toplum, “burjuva dünya görüşü”dür. Toplum esasen “burjuva toplumu”dur. Burjuva toplumu da İngiliz medeniyetin mekânîk bakış açısıdır. Buna karşın “kültür” ise Alman topluluğunun organik bakış açısının ürünüdür. Üçüncü dünyacılık

söyleminde Batılılaşma eleştirisi, yani dünyanın batılılaşması, dünyanın kültürsüzleştirilmesi anlamında yorumlanacak, “toplum” kavramının evrenselci içeriğine karşılık partiküler tanımlamalar geliştirmek niyetinde olacaklardır. “Toplum” kavramı Almanya’da 1800’lerin başında İngiliz ekonomi-politiğinin etkisi altında şekillenmiş ve “burjuva toplumu”, “sivil toplum” bağlamında tanımlanmıştır. Sivil toplum, burjuva toplumu artık aile ve devletten farklı olarak bireyler arasındaki çatışma alanı, ekonomik rasyonalitenin alanı, *homo economicus* figürünün dünyası, ihtiyaçların sisteminin alanı olarak görülmüştür. “Toplum”, modern dünyanın, onun ekonomi-politik yapısının bakış açısından analiz edilir. Modernite eşittir kapitalizmdir, kapitalizm de Marx’ın *Kapital* kitabında yaptığı şekliyle analiz edilebilir. Böylece modern toplum endüstriyalizme indirgenerek “sanayi toplumu” haline gelir. “Piyasa”, “ekonomi”, “sanayi toplumu”, “sivil toplum”, “toplum” neredeyse özdeş terimler olarak kullanılagelmiştir. Demirovic’in belirttiği gibi “toplum, tüm insan dünyasını ve sorunlarını ekonomi-politik ya da “materyalist” bir perspektiften anlamak için kullanılan “container” terim haline gelir (Demirovic, 2007: 28). Dolayısıyla bu terim, belirli bir nesne alanından ziyade kapsamlı bir teorik yaklaşıma atıfta bulunur. Piyasa ekonomisinden, çağdaş materyalizmden, onun bilim kavrayışı olan pozitivizmden hazzetmeyen entelektüellerin “toplum” kavramını eleştirmelerine de şaşkırmamak gerekiyor. “Toplum” kavramı yerine “kültür” kavramının öne çıkması, sosyal bilimlerin kültür bilimlerine dönüştürülmesi ya da on dokuzuncu yüzyıl Alman entelijansiyasının Elias’a atıfla tartıştığımız “siyasi tarih” ile “kültür tarihi” arasındaki iç çatışması da bu bağlamda değerlendirilmelidir. Ekonomik krizden ziyade kültürel krize odaklanmanın anlamını tarihsel gelişim süreçlerine bakarak iyi konumlandırmak, orta sınıfların iç ayrışmalarını ve entelektüel cepheleşmeleri doğru formüle etmekle mümkündür. “Kültürel kriz” vurgusu, bunun üzerinden geliştirilmiş “kültür felsefesi” Alman muhafazakâr orta sınıfın geliştirmek istediği yeni bir dünya görüşünün kavramsal düzeneklerini ifade ediyor. Kültür tarihi, kültür felsefesi ve yaşam felsefeleri bu genel kültür krizi teşhisine bağlı olarak gelişim göstermiştir. Kültür kavramının yirminci yüzyılın başında Almanya’daki cazibesi “toplum” olmanın getirdiği kapsamlı krizlerle ilgilidir. Kültür kavramı insan dünyasını materyalist bir perspektiften kavramaz; insan yaşamının manevi yönüne vurgu yapar ve toplumsal sorunlardan ziyade öznel-içsellik sorununa vurgu yapar.

“Kültür” ve “toplum”; “kültür” ve “medeniyet” arasındaki gerilimler tarım toplumu olmaktan çıkarak sanayileşme sürecine girmiş bütün topluluklarda tartışmalara ve ayrışmalara neden olmuştur. Bazı toplumlar bu gerilimi yüksek düzeylerde yaşamışlar (Almanlar ve Batı’dışı toplumlar gibi), bazıları da düşük düzeylerde yaşamışlardır (İngilizler gibi). Radikal altüst

oluş dönemlerinde kimi hareketler bakışlarını geriye, kimileriyle ileriye çevirirler; kapitalizmin romantik ve ütopyacı eleştirileri böyle dönemlerde kendisini gösterir. Tarihe, geleneğe ve kültürün oluşum süreçlerine dikkat kesilen İngiliz Marksizminin kurucu isimlerinden Raymond Williams (ki bu gelenek sonraları 68'lerin yarattığı rüzgârın etkisi ve klasik ortadoks Marksizmin gerileyişiyle birlikte “kültürel çalışmalar” alanının kurulmasında öncü olacaktır) *Kültür ve Toplum* (1958) kitabında iki temel kavramın sanayileşme döneminde ortaya çıkışını ve ilişkilerini inceler.⁵² Bu anlayış bir yandan “kültür” ile “toplum”un ayrı iki kavramsallaştırma oluşuna (ve dolayısıyla kültürel eleştiri ile toplumsal eleştirinin ayrılığına) işaret ederken, diğer yandan da toplumsalı kültürel mantığa indirgeme gibi bir yönelime de sahip olmuştur. Çünkü klasik Marksizm, “toplumu”, kültür bağlamında değil “ekonomi” bağlamında analiz eder ve temel iddiası modern toplumsallığın piyasa dolayımıyla kurulduğunu düşünmesidir. O nedenle Williams’ın kitabı kapitalizmin kültürel eleştirisine alan açtığı gerekçesiyle “radikal bir kültüralizmle” malul olmakla eleştirilmiştir. Toplum kavramının ortaya çıkışı ve sosyolojinin araştırma nesnesinin “toplum” olarak sabitlenmesi, sosyolojiyi, kültüre, politikaya, estetiğe karşı kayıtsızlığa itmiştir. Williams’ın “kültür” ve “toplum” arasında kurmaya çalıştığı diyalektik bu kayıtsızlığın giderilmesine dönüktür.

Williams, 19. yüzyılın ilk yarısında bugün hayati önem taşıyan birtakım sözcükleri ortaya çıkışları ve değişim örüntülerine bakarak “kültür” ve “toplum” arasındaki ilişkiyi tartıştığı kitabında “sanayi”, “demokrasi”, “sınıf”, “sanat” ve “kültür” terimlerine ve toplum-siyaset-ekonomi alanındaki değişimleri tartışmak için kültür kavramının zaman içindeki değişik kullanımlarına bakarak bu süreci anlayabileceğimizi ileri sürer. Genelde bir şeyin kültürü anlamına gelen kültür teriminin ondokuzuncu yüzyılda başlı başına kültüre dönüştüğünü belirterek kavramın dört farklı kullanımının olduğunu belirten Williams’a göre bunlar: i) aklın/zihnin genel durumu ve alışkanlığı, ii) bir bütün olarak toplumsal gelişmenin genel durumu, iii) sanatların genel gövdesi ve iv) maddi, manevi, düşünsel yanlarıyla bütünlüklü bir yaşam tarzıdır (Williams, 2017: 27-28). Böylece kültür ekonomiyi, siyaseti, sanatı kapsayan genel kavrama dönüşür. Kültürün “bütünlüklü yaşam tarzı” anlamındaki kullanıma odaklanan Williams şunu ifade eder:

⁵² “Kültürel eleştiri” ile “kültürel çalışmalar” birbirinden farklı tipte eleştiri çizgilerine sahiptirler. İlki insanlığın manevi çürümesine atıf yaparak yeni bir manevi devrim arayışına tekabül etmekte iken, ikincisi, gündelik yaşamı eşitlik ve özgürlük adına siyasallaştırmaya çalışmaktadır.

Kültür fikri, ortak hayatımızın koşullarındaki genel ve büyük bir değişime gösterilen genel bir tepkidir. En temel unsuru, bütüncül bir niteliksel değerlendirmeye ulaşma çabasıdır. Ortak hayat biçimlerimizin tamamındaki değişim, zorunlu bir tepki olarak, bu biçimin tamamına dikkat gösterilmesi gerektiği vurgusunu yaratmıştır. Tikel bir değişim, alışılmış bir disiplini dönüştürür, alışlagelmiş bir eylemi değiştirir. Genel değişim ise, kendisini açıkça ortaya koyduğunda, bizi genel tasarılarımıza bakmaya sevk eder-bunlara tekrar tekrar, ve bir bütün olarak bakmak zorunda kalırız (Williams, 2017: 437).

Demek ki modern dönem içinde genelleşmiş yeniden üretim krizlerinde bütünlüklü bir eleştiri ihtiyacı yükseliyor ve böyle durumlarda kültür tanımında büyük yenilikler meydana geliyor. Bu yeni kültür tanımı “sanayi”, “demokrasi” ve “sanat” gibi alanlara dair bakışı yeniden kuruyor. Büyük yapılanma anları, kavramların yeniden tanımlanma ihtiyacının hâsıl olduğu bütüncül perspektifin momentleri, “kültürel eleştiri”nin de kendisini ortaya çıkardığı dönemlere işaret eder. Kültür fikri bir ölçüde kültürel eleştiride de yeni bir dönemin habercisidir. Williams’a göre (bir önceki bölümde Almanlar’ın “kültür”, “medeniyet” karşılığında görüldüğü gibi) “kültür fikrinin gelişimi, başından beri, burjuva toplum fikri diye adlandırılan şeyin eleştirisi olmuştur” (Williams, 2017: 478).⁵³

Kültürü “bütünlüklü bir yaşam tarzı” olarak tanımladığımızda “kültür savaşı” da iki farklı bütünlüklü yaşam tarzı arasında, siyaset, ekonomi ve sanat alanında gerçekleşen, tekil muharebelerden ziyade bütün cephelerde verilen varoluşsal iktidar mücadelesine dönüşür. Ancak bu kültür mücadelesi kelimenin diğer anlamında da mücadeleye sahne olur; sanat, felsefe, edebiyat odaklı uzmanlaşmış faaliyet anlamında mücadele gruplar, sınıflar, bireyler arasında devam eder. Bütünlüklü yaşam tarzı anlamındaki büyük harfli Kültür Savaşı’nın bir cephesi, tezahürü de küçük harfli kültür alanıdır. Çünkü bireyin kültürü grubun kültüründen onun kültürü de bütün toplumun kültüründen ayırtılamaz. Bütünlüklü yaşam tarzı anlamında kültür zorunlu olarak bilinçdışıdır ve inançları-davranışları belirler. Diğer kültür ise denilebilir ki bilinçdışı olan Kültür’ün bilinçli halidir.

⁵³ Raymond Williams’ın idealist ve materyalist kültür anlayışları olarak işaret ayırında idealist kültür, hayat tarzını biricik, tarih dışı ve değiştirilemez gören kültürün romantik kavramsallaştırmasıdır. Kültür materyalist kavrayışı ise hayat tarzını insan iradesinin değiştirebileceği ve kontrol edebileceği bir şey olarak değerlendirmektedir. Bu büyük ölçüde Fransız devriminin ve Aydınlanmanın kültür yorumudur (Çolak, 2017: 22).

Kültür teriminin milliyetçi-muhafazakâr bir konumdan tanımlanmasıyla kavramın 19. yüzyılın başındaki uygarlıkla benzer bir şekilde ilerlemeye dönük anlamı ortadan kalktı ve kapitalistleşmeye, modernleşmeye, mekânikleşmeye, endüstriyelleşme kategorik karşıtlığı temsil eden bir kavrama dönüştü. Kültürel eleştiri böylece muhafazakâr kullanımlarında muhalefet hareketine dönüşerek hem liberalizme hem sosyalizme itirazın entelektüel formülasyonu anlamına geldi. Marx'ın tarihsel materyalist metodolojisiyle başlattığı “ideoloji-kritik” kavramı yerine “kültürel eleştiri” Alman eğitimli katmanlarında egemen oldu. Kültürel eleştiri, sanayi devrimine, onun bütün teknik, ekonomik, siyasi ve ideolojik hâkimiyetine cephe alır. Kültürel eleştiri ile toplumsal eleştiri örtüşmez, çatışır. Kültürel eleştiri daha idealist, toplumsal eleştiri ise daha materyalisttir. Toplumsal eleştirinin tercih ettiği nesne alanı ekonomik gelişmedir. Kültürel eleştirinin nesne alanı ise dünya kavramlarının ve ahlaki eğilimlerin kültürel evrimidir. Normatif olarak toplumsal eleştiri toplum yapısının neden olduğu eşitsizlikleri eleştirmekte ve sosyo-politik değerleri öne çıkarmaktadır. Kültürel eleştiri ise modern yaşam tarzının neden olduğu patolojilere dikkat kesilir; bireyden ziyade topluluk ilişkilerinin yapısına vurgu yaparak etik, estetik veya varoluşçu değerlere dayanır. Toplumsal eleştiri üretim ilişkilerini eleştirirken (emek-sermaye karşıtlığı), kültürel eleştiri modernist ideolojiiyi, üretici güçleri (teknoloji ve bilim) ve bunların yıkıcı sonuçlarını eleştirir. İlki kapitalist toplumun ilerlemeci bir eleştirisi iken, ikincisi endüstriyel ilerlemenin muhafazakâr bir eleştirisidir. Toplumsal eleştiri kendini eşitsizliğe karşı öfke ve kızgınlığa demirlerken, kültürel eleştiri nostalji, huzursuzluk, can sıkıntısı ve modernlikten duyulan rahatsızlığa çıpa atmaktadır. Almanya'nın birleşmesinden sonra bu ülkeyi dönüştüren, değiştiren en önemli mesele sanayi devrimidir. Watson'ın da belirttiği gibi sanayi devrimi benzeri görülmemiş bir anilikte Alman toplumunun çehresini ve karakterini değiştirmişti. Moderniteye geçiş Almanya'da başka hiçbir yerde olmadığı kadar hızlı ve büyük olmuştur (Watson, 2024: 365). Sanayi devriminin yarattığı huzursuzluk uygarlığın sorgulanmasına ve kültürel eleştiriye yol açmıştır. Kültürel eleştiri mekânistik yüzyılın kapsamlı ve radikal eleştirisidir. Kültürel eleştirinin ön-tarihinde romantik pasifizm bulunur, önünde ise yaşam felsefesinin aktivizmi durur.

Toplumsal eleştiri ve kültürel eleştiri arasındaki ideal-tipik ayrımın entelektüel yansımaları aslında Marx ile Nietzsche arasındaki karşıtlıkla da izah edilebilir. Her ne kadar Marx'ın gençlik dönemi yabancılaşma teorisinde kültürel unsurlar içerse de daha olgun dönemlerinden baskın tema, yabancılaşmanın felsefi ağırlıklı kavranışından ziyade -toplumsal eleştiri teorisine geçişle birlikte görünürleşen- ekonomik sömürü meselesidir. Marx'ın tarihsel

materyalizm teorisiyle birlikte artık üretici güçlerin gelişimine dönük eleştiri kapısı kapanır. Sanayinin gelişmesi üzerine kurulu bir komünist ütopya önerisini geliştirmeye yönelir. Marx bu anlamda saf bir toplumsal eleştiri teorisi ortaya koymuştur ve o nedenle ideal-tipik toplum kritiğinin iyi bir temsilini sunar. Buna karşılık olarak Nietzsche'nin felsefesi ise tüm boyutlarıyla “modernite eleştirisidir” ve bu eleştiri de ekonomik moderniteyi göz ardı etmesiyle kültürel kritiğin ideal-tipik bir resmini sunar. Nietzsche “toplum” kavramı yerine “kültür-kompleksi” kavramını kullanmaya eğilimlidir. Kültür burada kültür bilimlerinde olduğu gibi “din, sanat, felsefe, adetler, ahlak vs.” insanın yaşam dünyasının bütün unsurları kapsayıcı bir anlama sahiptir. Yapısal analizlerden ziyade kültür eleştirisinde görüldüğü türden “kişilik tipleri” analizlerine yönelir ve farklı insan tiplerini etkileyen her şeye geniş bir merak duyar. Onun felsefesi kültür eleştirisinin tipik bir temsilidir, çünkü rasyonalist modernitenin “décadence” olduğu teşhisine dayanır. “Zerdüş” tarafından vaaz edilen yeni üstinsan doktrini çerçevesinde bir çare sunar ve sosyal demokrat eşitlik vaatlerini patolojik bularak şiddetle eleştirir. Nietzsche toplumsal soruna odaklanmayı köleci ahlakın bir yansıması olarak değerlendirir ve toplumsal soruna kapıları ardına kadar kapatır. Toplumsal eleştiri onun için modern nihilizmin bir semptomundan başka bir şey değildir. Kısacası Marx ve Nietzsche Alman sosyologların modernite ve kapitalizm bağlamındaki tartışmalarını etkileyen iki güçlü figür olarak öne çıkmıştır. Örneğin iki eleştiri arasında kendisi de bir gerilim yaşayan Weber, “entelektüel olarak büyük ölçüde Marx ve Nietzsche tarafından şekillendirilmiş bir dünyada yaşıyoruz” tespitini ileri sürmüştür. Böylece Alman sosyoloji geleneği kendi *sonderweg*'ini oluşturacak Dilthey ve Rickert'in etkisi altında natüralizmden hızla uzaklaşacak, Comte'un “toplumsal fizik” anlayışı yerine “kültürel hermeneutik” geçecektir. Evrimci ve yapısal analizlerin yerini eylemin mikro analizi ve tarihsellik fikri alacaktır. En genel olarak da “toplum” kavramı itibarsızlaşarak “toplumsuz sosyoloji” anlayışının ifadesi olarak “kültür” yaklaşımı egemen olacaktır. Tönnies'in *Cemaat ve Cemiyet*'i, Simmel'in *Paranın Felsefesi*, Weber'in *Kapitalizmin Ruhu ve Protestan Ahlakı* kitapları genel bir kültür teorisi olarak değerlendirilebilecek metinlerdir. Aslında bu üç isim de ayrı ayrı kendi entelektüel platformlarını belirlemiş, Nietzsche ve Marx'ı kendi kavramsallaştırmaları içinde gerilimli bir şekilde alımlamışlardır. Frankfurt Okulu'unda görmüş olduğumuz sentez ise bu çatışmayı çözmeye çalışmış, kültür eleştirisini Marx'ın ekonomi-politik eleştirisiyle derin bir ilişkiye sokmuştur. Böylece bu ekolün düşünürleri bir yandan modernitenin sosyo-ekonomik analizini göz ardı etmemiş, diğer yandan da Marksizmin materyalist tarih görüşünü eleştirerek modernitenin, aydınlanmanın ve ilerlemelerin aporilerine ve çıkmazlarına duyarlı hale gelmişlerdir.

Kültürel eleştiri bizatihi gerici, reaksiyoner, muhafazakâr yahut milliyetçi olmadığı düşünülmüştür. Marksizmin içinde de II. Enternasyonel'in ekonomizmini eleştiren öznelci, Hegelci Marksistler kültür sorununa daha çok dikkat çekmeye başlamışlardır. “Batı Marksizmi” kavramı da aslında bu iki eleştirinin gerilimi içerisinde doğmuş, 1920’lerdeki Avrupalı Marksist düşünürleri adlandırmak için ortaya çıkmıştır. Gramsci, Lukacs gibi teorisyenler, Frankfurt Okulu mensupları Marksizmi kültürel eleştiriye doğru genişletmişlerdir. Eleştirel Teori ile Batı Marksizmi arasındaki irtibat “toplumsal eleştiri” ile “kültürel eleştiri” arasındaki kategoriler bağlamında düşünüldüğünde daha açık hale gelebilir. Eleştirel Teori kültürel eleştiri ile toplumsal eleştirinin sentezidir. Okulun tarihinde ikisi arasındaki ilişkiler her zaman ahenkli bir şekilde dengede durmamakla birlikte gerilimli de olsa daima bir arada bulunmuştur. Okulun ilk yıllarında eleştiri toplum analizinden hareketle kurulmakla birlikte (Demiroviç, 2007: 25) İkinci Dünya Savaşı öncesinde, esnasında ve sonrasında rasyonalite eleştirisi biraz daha kültürel eleştiri bağlamına kayabilmektedir. Böyle zamanlarda toplumsal eleştiri bizzat toplumun eleştirisine dönüşür. Tarihsel materyalizmi ekonomizmden ve solu da ilerleme ideolojisinden kurtarmaya çalışmıştır. Modern dönemin eşitsizliklerine karşı çıkmakla birlikte (toplumsal sorun) modern uygarlığın patolojik yönlerine de işaret etmişlerdir (kültürel sorun). Aslında 1930’lu yıllarda Eleştirel Teori ile Muhafazakâr Devrimci fikirler, “kültürel eleştiri” bağlamında birbiriyle belli motifleri paylaşmışlar, Marcuse, Horkheimer, Adorno, hatta Arendt, Heidegger, Jünger, Schmitt, Spengler gibi isimlerle temas kurmaktan, onların eleştirel söyleminden etkilenmekten geri durmamışlardır.⁵⁴ Hatta 1930’ların sonuna doğru gelindiğinde Eleştirel Teori toplumsal eleştirden hızla uzaklaşarak (*Aydınlanmanın Diyalektiği*) kültürel eleştiriye daha da yaklaşır; bilim ve aydınlanma eleştirileri radikalleşir. Üretim araçlarının eleştirisi güçlenir, doğa üzerinde egemenlik kurma ve teknik ilerleme fikrinden hızla uzaklaşmıştır. Bu nedenle kaba Marksizmin temsilcileri, bu “kültürel eleştiri” programına ekonomik perspektifi gözden kaçırdığı için daima şüpheli gözlerle bakmış; kültürel faktörlere yaptıkları vurguyu küçümsemiş; onların aydınlanma, bilim, pozitivizm eleştirilerinden açıktan açığa hazzetmediğini fırsat buldukça deklare etmişlerdir. Eleştirel teori genellikle kötümserci-kültür

⁵⁴Adorno, Spengler’in ekonomi politik eleştirmenleri hor görüp can sıkıcı bulduğunu belirtiyor (Adorno, 2011: 66). Onun kültürel kritiğinin nesnelci aklın insan kaderindeki potansiyellerini öldürdüğünü, Spengler’in kültür taşıyan ruhları (halkların ayrı ayrı kolektif psikolojilerini) relativist bir çılgınlıkla mitolojikleştirdiğini belirterek, mitosa karşı logos’a dikkat çekiyor.

eleştirisine benzetildiği için reddedilmiştir (Demiroviç, 2007: 36). Savaş sonrasında ise Eleştirel Teori neredeyse kültürel eleştiri olarak felsefe programı bağlamında hareket etmeye başlamıştır. Bu tipte bir kültürel eleştiri felsefesi 1968 öğrenci hareketleriyle birlikte çok daha güçlü bir etki alanına doğru, handiyse bir “kültür devrimi” fikrine ilham verecek boyutlarda bir etkiye sahip olacaktır. Modernitenin, kapitalizmin toplumsal, kültürel patolojilerine karşı başlayan öğrenci isyanı eleştirel teoriden önemli ölçüde beslenmiştir. Ancak yine de eleştirel teori mensupları, aydınlanmanın normatif modernliği ile endüstriyel kapitalizmin, araçsalçı rasyonalitenin gerçek modernliği arasında kaçınılmaz gerilime işaret etmeyi sürdürmüşlerdir (Habermas). Bu yönüyle elbette muhafazakâr kültür eleştirisinden ayrılarak doğrudan bir modernite kritiği yapmak yerine “bir proje olarak modernite”ye dikkat çekmeye başlarlar; kendilerini mirasçısı olarak gördükleri aydınlanmanın içsel bir çelişki tarafından zayıflatıldığını öner sürerler. Sosyo-yapısal modernite ile aydınlanma projesi arasındaki gerilimi tespit ederek, ilerleme programını gözden geçirmeye ve onu kendi aporiarından kurtarmaya çağırırlar. Rasyonalleşmenin bedeli artan bir tahakküm ve derinleşen bir şeyleşme olarak ödenir. Benzer bir eleştiri muhafazakâr kültürel eleştirinin kendisine tekno-muhafazakârlık bahsinde yöneltilecektir.

1960’ların “kültür devrimi” perspektifi de hakeza çok daha güçlü bir soldan kültürel eleştiri çizgisiyle birleşerek dönemin egemen sosyal bilim konseptini oluşturur. Bu zengin, farklı kullanımlarıyla kültürel eleştiri yalnızca belli toplumlara (örneğin Almanlara) özgü olmayıp daha genel ve geniş bir şekilde tanımlanabilir. Kültürel eleştirinin hem sol hem de liberal versiyonları daha evrenselci, rasyonalist, ilerlemeci ve özgürlükçüdür. Soldan kültür devrimleri, örneğin geleneksel zihniyete karşı açtıkları kültür savaşında kendilerini bu tipte ileri sürerler. Ancak bizim burada odaklandığımız daha çok kültürel eleştirinin muhafazakâr devrimci versiyonudur ve rasyonalizmden ziyade yaşam felsefesinden kaynaklanır. İlk bölümde temel düşüncelerine yer verdiğimiz muhafazakâr devrimci entelektüeller bu tip bir kültür kritiğini Weimar döneminde karşı-kültür hareketlerine karşı sert ve üst perdeden dile getirmişlerdir. Bu tanımda kültürel eleştiri Alman romantizmiyle başlayan modernite kritiğinin bir uzantısıdır. İlerlemenin sorgulanması, kapitalizmin, bilim ve teknoloji uygarlığının eleştirilmesidir. İlerleme felsefesi ile kültürel eleştiri birbirine karşıt olarak konumlanır. Teknolojiye, liberal bireyciliğe, mekânistik anlayışlara, ilerleme felsefesinin içinden tanımlanmış insan vizyonuna, doğrusal ve iyimser tarih anlayışına karşı çıkan muhafazakâr devrimcilerin eleştirel perspektifi olarak yorumlanabilir. Kültürel eleştiri külliyatı, polemik metinler, analize odaklanan düşünce denemeleri, analize odaklanmadan

çare niteliğindeki programatik metinlerden oluşmaktadır. Bir sonraki bölümde incelemeye çalışacağımız düşünürlerin bu üç ayrı kategoriye dahil edilebilecek metinleri bulunmaktadır.

1960'ların kapitalizmi eleştirisi biçimleri hakkında Luc Boltanski ve Eve Chiapello'nun *New Spirit of Capitalism* (2007) isimli kitaplarında dile getirdikleri iki eleştiri biçimini burada hatırlatmakta fayda var. Eleştirinin toplumsal pratiğini incelemek ve eleştirinin gerçekleştirilme biçimlerini ve ilgili eleştiri biçimlerinin etkilerini belirlemek için sosyolojik girişimler olmuştur. Bu, Boltanski ve Chiapello tarafından kapsamlı bir şekilde yapılmıştır. Anti-kapitalist eleştirinin kapitalizm kadar eski olduğunu ve dört unsurun öfkeye yol açtığını ileri sürmektedirler: a) Kapitalizm şeylerin, insanların ve duyguların özgünlüğünden yoksunluğun kaynağı olarak anlaşılmaktadır. b) Kapitalizm baskı, kontrol ve disiplinin kaynağı olarak görülmekte, özgürlüğü, özerkliği ve yaratıcılığı zedelemektedir. c) Kapitalizm yoksulluğun ve eşitsizliğin kaynağı olarak görülür. d) Egoizmi teşvik ettiği ölçüde dayanışmayı ve sosyal uyumu yok eder. Boltanski ve Chiapello, bu farklı öfke motiflerinin tutarlı bir çerçevede bütünleştirilemeyeceğine inanır ve bunları iki tür eleştiri olarak gruplandırır: *sanatçı eleştirisi ve toplumsal eleştiri* (Boltanski ve Chiapello, 2007: 346).⁵⁵ Sanatçı eleştirisi anlam kaybına, meta toplumunun standartlaşmasına, insanların yabancılaşmasına karşı çıkar; planlamaya, rasyonel örgütlenmeye ya da iş bölümüne karşıdır. Toplumsal eleştiri ise egoist tikelciliğe, kayıtsızlığa ve yoksullaşmaya karşıdır. Her iki eleştiri türü bir arada olabilir, ancak birbirlerine düşman da olabilirler. 68'in toplumsal protestoları her iki eleştiri türünün birleşiminin bir sonucu olarak anlaşılmaktadır. Özgünlük eksikliği ve yabancılaşmanın, anlamsızlığın, disiplin ve kontrolün daha kültürel eleştirisi, sömürü ve eşitsizliğin toplumsal eleştirisiyle el ele gitmiştir. Sanatçı eleştirisi romantik eleştirinin yeni sol versiyonudur (Boltanski ve Chiapello, 2007: 419). Buna tepki olarak yeni sağ kültürel eleştiri de gecikmeden gelecek ve onun pasif devriminin altını çizerek gerçek alternatifin kendisi olduğunu ileri sürecektir.⁵⁶

⁵⁵ Yeni muhafazakârlığın en önemli düşünürlerinden olan Daniel Bell, toplumsal modernite ile kültürel modernite arasında bir ayrım yapar ve toplumsal modernite adına kültürel moderniteye karşı çıkar. Alman yeni muhafazakârlığı içinde Habermas üç eğilimden söz eder; i) entelektüellerin eleştirilmesi, ii) kültürel modernliğin çöküş tezi ve iii) geleneğin düzeni (Habermas'tan aktaran Çiğdem, 2011: 180-181).

⁵⁶ Boltanski ve Chiapello daha da ileri giderek Gramsci'yi savunmaktadır. *Eleştiri*, Fordist kapitalizmde pasif bir devrime yol açmıştır. Güçlü aktörler hem toplumsal hem de sanatsal eleştiriye ele almış ve bu eleştiri aracılığıyla toplumsal ilişkileri stratejik olarak yeniden düzenlemişlerdir.

Sonuç olarak söylenebilir ki sosyal bilimler ile kültür bilimleri arasındaki mücadele *kulturkampf*'in akademik tartışmalara bir yansımasıdır. Toplumsal eleştiri “bilgi”nin sorgulanabilir, eleştirilebilir, denetlenebilir, yanlışlanabilir doğasına uygun bir şekilde kendisini örgütleyen bir eleştiri tipiyken, kültürel eleştirisi kendisini daima “hakikat” kavramının gizemli, sırlı, sonsuzluk dolu yüceliğine atıfla işler. Toplumsal eleştirinin estetik duygusu güzellikken, kültürel eleştiriye harekete geçiren estetik duygu yüceliktir. Modernist, ilerici, aydınlanmacı, Batıcı orta sınıflar ile muhafazakâr orta sınıflar arasındaki ideolojik mücadelenin bir uzantısıdır. Bu felsefi, bilimsel ve normatif mücadelede bir taraf sürekli toplumsal soruna vurgu yapmakla “toplumsal kritik” düşünme ameliyesi içindedir; diğer kanat ise toplumsal sorunu kültürel sorununa dönüştürerek bir kültür kritiği geliştirmiştir. Muhafazakâr devrimci kültür kritiği de anti-politik, apolitik değil, esasen metapolitik bir hegemonya mücadelesinin eleştiri silahı olarak devreye girer. Bu mücadele bir yandan “toplumsal soruna” odaklanan cepheye karşı yürütülür, diğer yandan da sol kanat Gramsciyanizmde gördüğümüz türden solcu-ilerici “kültür devrimlerine” karşı daima teyakkuzdadır. Belki de belli siyasal bağlamlarda en büyük itici gücünü ekonomizme karşı mücadelesinde değil de soldan kültür devrimlerine karşı mücadelesinde bulur. Bu bağlamda, kavramsal olarak analiz ettiğimiz “hegemonya”, “metapolitika” ve “kültürel eleştiri” düzeyleri birlikte değerlendirilerek teorik bir örüntü içinde sunulmaya çalışılmıştır.

3.4. Muhafazakâr Devrimci Kültürel Eleştiri

Bu bölümde, buraya kadar geliştirmiş olduğumuz “muhafazakâr devrim”, “hegemonya” ve “metapolitika” gibi kavramsallaştırmalar üzerinden Cumhuriyet dönemi İslamcı entelektüellerin geliştirdikleri kavramları, yönelimleri ve *dünya görüşünü* analiz etmeye çalışacağız. Bu bölümde tartışacağımız isimler, Batılılaşma bağlamında ortaya çıkan sorunlar alanına dair kültürel eleştiriye katılmış, İslamcı bir zaviyeden “varlığın kamusal yorumu”nu yapmaya (Heidegger) girişmiş, İslami-muhafazakâr bir kamusal alan inşa etmiş, başka bir kamusal tartışma eksenini geliştirmiş entelektüellerden oluşuyor. Bu figürlerin Batılılaşma ve kapitalizmin gelişiminin ortaya çıkardığı modern uygarlığın sorunlarını kültürel eleştiriye merkeze alarak kritik ettiklerini iddia edeceğiz. Bu entelektüeller için çağdaş dünyanın patolojisini teşhis etmek kültürel eleştirinin kalkış noktasıdır. Entelektüellere odaklanmamızın nedeni Gramsci’nin düşüncesinde işaret ettiğimiz gibi modern dönemde hegemonyanın kurulmasında geleneksel aydınlardan (“ulema”, “şeyh”, “imam” vb figürlerden) ziyade modern organik aydınların (edebiyatçılar, sanatçılar, akademisyenler, entelektüeller, yazarlar, müzisyenler vs) kurucu öznelliklerine atfedilen açıklayıcılık kapasitesinden ileri gelmektedir.

Entelektüeller sivil toplum içerisinde kendi gruplarının ve diğer grupların yaşam pratiklerini gözlemlemek, analiz etmek ve genellemekte kullandıkları kavramları üreterek işlev görüyorlar. Onlar, teorileri, sanatları, müzikleri vs. ile toplumdaki hislerin, düşünce tarzlarının, kimliklerin nispeten sabit bir kuvveye dönüşmesine imkân veriyorlar (Demirovic, 2004). Bu entelektüeller yeni bir eleştiri iradesini temsil ediyorlar. Bu eleştiri yerleşikleşmeye başlayan değerlerin sorgulanmasına dayanır, aynı zamanda yeni bir geleceğin inşasına yönelir. Verili değerlere müdahale ederek “köklü-değişiklik” talep eder. Bu eleştirinin vazifesi yeni değerler sistemi ve yeni standartlar için muharrik bir kuvvet yaratmaktan başka bir şey değildir.

Türkiye’de kültürel eleştirinin yaygın ve derin olmasının birinci nedeni sanayileşmeden ziyade Batılılaşma programıdır. Temel bir tez olarak ileri sürülebilir ki muhafazakâr kültür kritiğini yaratan tarihsel ve politik koşul Kemalist, ilerici, aydınlanmacı kültür kritiği programında yatmaktadır. Batılılaşma politikaları büyük ekonomik reformlar gerçekleşmeden kültürel reformlarla şekillenmiş bir üst-yapı politikaları demeti anlamına geldiği için kültürel eleştiri başat bir tutum, düşünme alışkanlığına dönüşmüştür. Ekonomik modernleşme ile siyasal modernleşme arasındaki eşmantıksızlık çağdaş değerlere ve Batılılaşmaya karşı büyük şüpheleri beslemiştir. Alman deneyiminin Türkiye açısından taşıdığı öneme daha evvel Sonderweg kavramı etrafında temas edilmişti. “Tarihsel geriliğin aşılması Türkiye’de bir Sonderweg imkânı” (Çiğdem, 2001: 105) açabileceğini savunan Çiğdem bu tespitiyle ülkemizde kendisini kültürde, siyaset ve ekonomi de gösteren genelleşmiş kimlik krizini geç-modernlik deneyimiyle açıklamakta ısrar eder ve Sonderweg sorununa dikkat çeker. Benzer biçimde tarihsel gerilik kavramının dolaysız çağrışımlarına kapılmaksızın ve bu kavramı sadece her topluma özgü yapısal özelliklerle sınırlamaksızın, İslam toplumlarının bütünü için hemen her alanı kapsayan bir özellik olarak ele aldığımızda, bu sorunun kavramsallaştırılmasının ve aşılmasının ne kadar hayati olduğunu görebiliriz (Çiğdem, 2001: 105). Tarihsel gerilik Türkiye’nin ve diğer bütün Müslüman toplumların çağdaş kaderini belirleyen bir kavram olarak, kültürel, toplumsal, ekonomik ve ideolojik vargılara ve görünümlere sahip. Türkiye’nin Batılılaşma macerasına atılmasından bu yana geliştirilen bütün projelerin “tarihsel gerilik” denilen bataklıkta gömülü bulunduğunu keşfetmek için daha ne kadar zaman alacaktır (Çiğdem, 2001: 105).

Tarihsel geriliğin hâkim bir durum olduğu bizim gibi toplumlarda, ekonomik refah, bireysel mutluluk, ekonomik üretkenlik, toplumsal adalet gibi toplumsal eleştiri konularından ziyade

tarih, millilik, kültür gibi ögeler üzerinden ilerleyen bir kültürel eleştiri vizyonu bulunur. Bu itibarla, sosyal bilimlerle beşeri bilimler arasındaki farklılaşma, mühendisler ve hümanist entelijansiya arasındaki farklılaşmadan kimi durumlarda daha etkili olabilmektedir. Çiğdem muhafazakâr kültürel eleştirinin metafizikleştirici etkilerine karşı toplumsal eleştirinin sağlayacağı kavrayışa ihtiyaç olduğunu dile getirmektedir:

Toplumsal olanı toplumsaldan dışında taşımak ya da ontolojik olanı bütün her şeyi kapsayıcı bir konuma yerleştirmek, toplumsalı var kılan çelişkileri ortadan kaldırmadığı gibi, ontolojik olanın mutlaklaştırılması da kutsallık savunusunu garanti etmemektedir. Tarihe, bilinebilir etmenlerin dışında bir “dışsal etmen” getirmek, bu etmen nereden kaynaklanırsa kaynaklansın, tarihin topluma ve bireye kattığı, birey ve toplumun da tarihe katıldığı süreçlerin obskürantizme teslim edilmesini sağlayacaktır (Çiğdem, 2001: 98).

İlk bölümde temas ettiğimiz *Alman Meselesi* iki farklı anlayışa neden olmuştur. İlk durumda Alman toplumunun Avrupa’nın geri kalan kısmından farklı oluşuna eğilen farklılık söylemi kültürel ve siyasal muhafazakârlıkla sonuçlanmaktadır. Bu özgüllük adına ne varsa onların kutsallaştırılmasına dayanmaktadır. İkinci durum ise, münhasıran liberal ve sosyalist eğilimlerce belirlenmiştir. Almanya’nın özgünlüğünün Fransa ve İngiltere’dekilere benzer rasyonel kültürel, siyasal ve toplumsal formlara eklenmesi/benzeme gerektiğinde ısrar eder (Çiğdem, 2011: 90). “Farklılık” ve “benzeme” iki ayrı hakikat, iki ayrı gerçeklik politikası, iki ayrı söz ve eylem hattına sahiptir. Bugün yerli ve milli kültür politikalarının temelinde “farklılık” söylemi yer alırken bu söylemi istikrarsızlaştırmaya çalışan, otantisite, fark, özgünlük söyleminin altını oymaya çalışan bir düşünme alışkanlığı, eleştirel bir okuma stratejisi belirlemiştir. Karşılaştırmalı siyaset bilimi çalışmaları, küresel tarih vizyonu gibi yeni yaklaşımlardan da beslenmektedir. Evrensellik ile partikülarizm arasındaki mücadele kültür politikaları alanında yansımaları bulur. *Fark* ile *taklit* arasındaki çatışma tezdeki formülasyonumuzda *Kültür* ile *Medeniyet* çatışmasına, yani kararlı bir kolektif varlığın özgül oluşumuyla rasyonalist modernleşmenin evrensel yazgısı arasında bir gerilime denk düşer. Muhafazakâr kültürel eleştiri Türkiye’nin kendi özgül konumunda ilerlemesi gerektiğini ileri sürerken, toplumsal eleştiri, Türkiye’nin kendine özgü bir durumu olsa dahi çözümün Türklere özgü olmaması gerektiğini, evrensel bir çözüm yoluna başvurulması gerektiğini savunur. Gerek Gökalp’in en baştan gerçekleştirmeye çalıştığı fark ile benzerlik arasındaki sentez, gerekse de muhafazakârlığın kültür ile teknik arasında bulmayı umduğu uzlaşma Türk Meselesi olarak görülebilecek çelişkiye, açmaza, gerilime, paradoksa yol açmıştır. Çünkü bu ayrışmanın tarafı olan sosyoloji dengeli bir sentezin imkânsızlığını vazeden, radikal bir kopmanın bilgi ve düşünme alanı olan sosyoloji, bu sentezi başarmanın önündeki en büyük

engeldi. Çünkü sosyoloji modernist radikalizmin bir ürünüydü. Bu anlayış harsı, medeniyetin bir engeline dönüştürdü. Örneğin modernist Cemal Süreya çok geçmeden “Folklor[’un] Şiire Düşman” olduğunu ileri sürüyordu (Süreya, 2018: 192). Kısacası sosyolojinin kurucusu sosyolog Gökalp amaçladığı sentezin engelini kendinde taşıyordu.

Bir önceki bölümde ortaya koyduğumuz gibi Alman muhafazakâr devrimcileri Weimar’ın sağ kanat kültürel eleştirisini yapmıştır. Bu bölümde, muhafazakâr devrimci olarak ele aldığımız İslamcı entelektüellerin de Cumhuriyet döneminin, Batılılaşma programının sağ kanat kültürel eleştirisini yaptıkları savunulacak, ortaya koydukları çabalar “muhafazakâr kültür eleştirisi” olarak yorumlanacaktır. Bu programda kültürel eleştiri soldan bir kültür devriminin stratejisi olarak değil de muhafazakâr devrimin metapolitik bir yordamı olarak değerlendirilecektir. Sağdan, İslami, muhafazakâr devrimci kültür kritiği, solun ilerici, toplumsal ütopyalarının çizgisinden çıkararak daha hegemonik bir programa, özellikle edebiyat evreni içinde büyük bir açılımla, estetik devrimle başlayıp sonraları politik devrime dönüşecek bir momenti yoklamanın stratejisine dönüşecektir. Estetik radikallikten, poetik kuruluştan politik kuruluşa doğru uzun bir zaman sonra geçişi hedefleyecektir.

İslamcılar, Batılılaşma ve modernite kritiklerini kendi ideolojik-politik çizgilerine dönüştürmüşlerdir. Kültürel eleştiri İslamcılıkla birleşmiştir. Kapitalizm eleştirisi temel olarak modern endüstri toplumunun yarattığı kültürün eleştirisidir. Kültür savaşının entelektüel ve teorik ihtiyaçlarını kültürel eleştiri karşılamış, kapitalizmin toplumsal eleştirisinin yerine onun kültürel eleştirisini ikame etmeye çalışmıştır. Söz konusu muhafazakâr devrimci İslamcı entelektüeller, Batıcı-ilerici-Kemalist-sosyalist entelektüel bloğunun dağıtılması için karşı bir entelektüel blok yaratılması gerektiğini erken dönemlerinden itibaren kavramışlardır. Yer yer romantik motiflere başvursalar da, kendilerini önceleyen milliyetçi, muhafazakâr yönelimli otantisite arayışlarından farklılaşarak İslam’a yaptıkları açık vurguyla sahicilik sorununa sahicili bir çözüm önermişlerdir. Zihniyet eleştirisi ya da kültürel eleştiri tabiri genel olarak bilime, bilimlerin pozitivismine, insanı maddeye indirgeyerek nihilizme sürükleyen natüralizme karşı yöneltilmiş düşünce yönelimi olarak görülmelidir. Muhafazakâr devrimci İslamcılığın kültür kritiğinin temelinde Batı etkisiyle bozulmuş kültürel özün restorasyonu, mümkün değilse baştan yeniden yaratılması fikri yer alır. İslamcılık ihyacı bir muhafazakâr devrimci tavra sahiptir. Muhafazakâr devrimci İslamcılar benzersiz coğrafi, siyasi ve kültürel dokuya sahip olduklarını düşündükleri Türkiye’nin Batılı değerlere, moderniteye karşı çıkma potansiyeli olan bir devlet olduğunu ileri sürdüler. Öte yandan bu yazarlar toplumun

moderniteye *a priori* dirençli olduğu konusundaki deterministik düşünceye karşı derin şüpheyi sahiplerdir. Otantizmin yüceltiminin entelektüeller arasında kabul görmeye başlaması küreselleşme sürecinin de tipik bir görünümüdür (Taşkın, 2004: 187).

İslamcı hareket öncelikle kendisini “merkez sağ” çizgisinden ayıştırdı. Merkez sağ, muhafazakâr modernleşme çizgisiyle uyum, benzerlik, yenileşme, endişesiz bir muhafazakârlık örneği sergilerken muhafazakâr devrimcilik en temelde kültürel kötümserlikten beslendi. Yeniyi inşa etmenin, iradenin iyimserliğini elbette sahiplendi ancak iradelerin kaynağını daha temel endişeler oluştuyordu. Merkez sağın toplumsal değişim talebine muhafazakâr devrimciler kültürel eleştiri nazarıyla baktılar. Muhafazakâr modernleşmecî çizgi, yani klasik muhafazakârlık Kemalist inkılâpların aşırılıklarının törpülenmesini talep ederek devrimlerin “tadında bırakılıp makule döndürülmesi” (Bora, 2007: 76) amacını taşıdı. Örneğin Yalçın Akdoğan’a göre DP, kategorik olarak sistem karşıtı bir hareket hiç olmamıştır. Demokrat Parti mevcut statükonun ürettiği ideolojik olarak kurucu felsefeyi dışlamayan, ancak toplumun özellikle de kültür merkezli itirazlarını dile getiren bir hareket olmuştur (Akdoğan, 2000: 162.).⁵⁷ Muhafazakâr modernleşme çizgisi Batıcılık hareketin bir devamı olarak ortaya çıkmış, Cumhuriyet’in eksikliklerini kapatma, meşruiyet ve toplumsallık açığını kapatma amacını taşımıştır. Nilüfer Öndin’e göre Demokrat Parti, ‘Batı’nın dışında ama yanı başında bir örnek Batı kurma çabası’ yerine, ‘Batı’yla birlikte ve Batı için Doğulu olmak’ ilkesini benimseyerek kültür politikasının çerçevesini çizer. Batı artık ne eski bir düşmandır ne de yetişilmesi gereken bir idealdir. Hasan Ali Yücel’in Türk Hümanizması’na karşıt, milliyetçi-muhafazakâr bir anlayış giderek kuvvetlenir ve tasfiye edilmeye çalışılan geleneğin canlandırılması gündeme gelir (Öndin, 2023: 123). Demokrat Parti programı kendisinden öndeki kültür politikalarını “manevi değerlerden yoksun” olmakla eleştirmiş olsa da anti-Batıcı bir motivasyona sahip olmamıştır. Merkez sağ partiler genel olarak kültüre fazla karışmamak, müdahale etmemek tercihinde bulundular. Merkez sağ partiler kültürel kayıtsızlık eğilimi içinde olmuşlardır. Ekonomik arzuları kültürel arzularına

⁵⁷ Hasan Bülent Kahraman’da DP’nin Cumhuriyet’e cevabının siyasal ve bilinçli olmadığına altını çizer: “1950 hareketi Cumhuriyet’e siyasal cevap değildir. Cumhuriyet’e asıl verilen cevap aslında bir popüler cevaptır, halk temelli cevaptır ve 1950 hareketinde cevap budur: Halk, Cumhuriyet’in arkasında olmadığını ifade etmiştir. Ama bu saptamayla yanılmayalım; çünkü, asıl mesele, öncelikle Cumhuriyet’in halkı reddetmesidir. Bu siyasal olabilir, siyasal kurgunun parçası olabilir. Ama halkın bunu değerlendirmesi siyaset-ötesidir, varoluşsaldır” (Kahraman, 2009: 47). Bu nedenle sol-seküler entelektüeller tarafından bu dönemin muhafazakâr partileri Batı tipi muhafazakârlık kategorisi içinde değerlendirilmiş ve İslamcılıktan dinsel temelde bir gelecek tasavvuruna sahip olmadıkları gerekçesiyle ayırtılmışlardır.

oldukça baskındır. Onların ayrı bir kültürel iktidar veyahut kültür savaşı anlayışları yoktu. Merkez sağın merkezi gündemi ekonomik kalkınmaydı. Onların için tarihin itici motoru ekonomik ilişkiler ve piyasanın güçlendirilmesiydi. Kültüralizm yerine ekonomizmi tercih ettiler ve hasaseten özgün bir kültür teorisine sahip değillerdi. Bu dönemde bariz bir kültür politikası yoktu, liberal bir yaklaşımla kültürel politikasızlık anlayışı hâkimdir. “Devrimde devrim” yapacak bir anlayışa sahip olmayan klasik muhafazakârlık moderniteye uyarlanma yeteneğine, pragmatik eklemlemeye dayanır. Demokrat Parti dönemi kültür politikalarında restorasyon dönemidir ancak Kemalist devrimler restorasyonun sınırlarını belirlemektedir. “Zaten var olan değerlere” de sinik bir şekilde güvenir ve bu güvenden dolayı da uyarlanmadan çekinmez. Muhafazakâr devrimci İslamcılık ise “zaten var olan” diye bir şey kabul etmemekte, “yaratılacak yeni değerlere” daha çok yatırım yapmaktadır. Bu anlamda kendiliğindencilikten çok iradecidir. “Zaten var olan”da tezahür eden insanı varoluşun, kadim, ezeli-edebi, ilksel, kurucu, tözsel, aşkın, esas içeriği belirleyen ilkelerinin varlığını kabul etmemektedir. İslamcılık bir güvenlik probleminden, tekinsizlikten, tehlikeden, dünyada işlerin iyi, olumlu seyretmemesinden söz açmaktadır. “Tehlike” tespiti, “tehlikeli bir durumda olma hali”, İslamcı seferberliğin tehlikeye atılma istencini, onun kurucu ve iradeci motifini oluşturur. Bu aynı zamanda onun anti-konformist seciyesidir. İslamcılık muhafazakârlıktaki eksik restorasyoncu niteliği öne çıkararak onu ihyacı yönelişinin rüzgârına katmak niyetindedir. Muhafazakârlık ne kadar Kemalist devrimin aşırılıklarını törpüleyerek küçük adımlarla modernleşme politikasına sahipse, muhafazakâr devrimcilikte her küçük adımın ileride büyük bir modernliğe verilmiş büyük bir taviz olduğunun bilinciyle hareket eder. Bu yönüyle adaptasyon, reformasyondan çok ihya ve inşa programıdır. İslamcılık muhafazakârlığın muhafazakârlaştırılması ve devrimcileştirilmesi anlamına gelir. İslamcılık muhafazakârlığa bir özbilinç verme işlemidir.⁵⁸ Devrim öncesi dünyada tüm bireylerde az ya da çok yaşayan biçimsel tutum, devrimden sonra yerini “değişim koşulları altında” çok daha bilinçli bir tutuma bırakmıştır. Mannheim’ın “gelenekselcilikten muhafazakârlığa” doğru anlattığı dönüşüm sürecinin mantığıyla aynı bir süreci yansıtır. Tıpkı Alman muhafazakâr devrimcilerinde olduğu gibi Türk muhafazakâr devrimcileri de muhafazakâr değerleri devrimci bir şekilde elde edilebilecek yeni bir düzen programı çerçevesinde hareket

⁵⁸ Merkez sağın pragmatist, eklektik, gevşek koalisyonu bir ölçüde “sözde muhafazakârlık”tı. İslâmıcılık ise tutarlılığı, programatikliği ve dava vurgusuyla “özde muhafazakârlık”tır. Muhafazakârlığa yapılan bu özbilinç aşısı, AK Parti’nin Gezi sonrasındaki merkez partiden dönüşüm sürecinin anlamlandırılması, çok daha programatik bir yorum çerçevesine dayalı olarak hareket etmeye başlamasında, başka bir deyişle “merkezin partizanlaştırılması”nda etkilerini hissettirecektir. AK Parti’nin yeni bir çerçeve olarak inşa etmeye çalıştığı kültür politikaları bu özbilincin kendisini en çok hissettirdiği alan olduğunu şimdilik bir not olarak belirtelim.

etmişlerdir. “Kuruculuk”, “kuruluş”, “yeni”, “gelecek” gibi vurgular bu ideolojik ve entelektüel söylem alanının inşa edilmesinde belirleyici motiflerini oluşturmuştur. Eskinin radikal modernleşmeci bir politikayla tasfiye edilmesine dönük tarihsel olarak haklı tepkiden yeni bir kuruculuk çıkarma ameliyesidir. Sıradan halkın, Müslüman ahalinin gündelik yaşamına devrimci bir müdahale olan devrimlere karşı oluşan timotik (“öfke”, “hiddet”) enerjiden yeni bir logos/söz (“teklif”, “program”) çıkarabilme yeteneğidir.⁵⁹ *Thymos*’un ve timotik enerjinin biriktirilmesi, korunması, söze ve eyleme dönüştürülmesi gayretidir.⁶⁰ Devrimci muhafazakârlık klasik muhafazakârlık eğilimini Kemalizmin geriletilmesinde taktik açıdan desteklediler ancak stratejik ve programatik hedeflere, sözgelimi kültürel ihtilale yönelmedikleri her durumda mesafelendiler, eleştirel konumlarını devam ettirdiler. Anti-modern bir çerçevenin oluşturulmasına katkı yapmaya devam ettiler. “Makul”de değil de kendi “doğrularında” ısrarcı oldular. Necip Fazıl’ın Adnan Menderes, Süleyman Demirel, Necmettin Erbakan gibi siyasal liderleri ve partilerini kısmen desteklemekle birlikte daima çatışmalı bir konumda yer alması kişisel hesaplarla açıklanamayacak boyutlara sahiptir. Uyumlama yeteneği karşısında çatışmacı bir karakteri de yerleştirdiler. Toplumsal değişim karşısında yaşadığı derindeki endişeler gün yüzüne çıkmaya başlar başlamaz çatışmacı bir dil, eskiyi mahkûm eden bir söylem, dünyaya müdahale etmeye dönük eylem iradesi kendisini göstermeye başladı. Dolayısıyla bugünden “romantiklik” bağlamında akademik yazından sürekli kritik edilen isimlerdeki romantik duyarlılıklar yeni dönemin kültür eleştirisi çizgisinin besleneceği kaynaklar olacağı da gözlerden kaçmamalıdır.

İkinci olarak bir ayrışma noktasını da Batı kritiklerinin diğer temsilcileriyle muhafazakâr devrimciler arasına koymak gerekmektedir. “Batılılaşma” kavramını negatif olarak kullanan, Batı’yı eleştiren tek bir hâkim eğilim yoktur. Hatta çoğu durumda diğer Batı kritikleri kendilerini Batının muhafazakâr devrimci (İslamcı) eleştirisinden de ayırtırmak zorunda kendilerini hissetmişlerdir. Batı kritiklerini iki ana grupta toplamak gerekiyor: Batı’nın toplumsal eleştirisi ve Batı’nın kültürel eleştirisi. İki farklı kritik tipi kendisini iki farklı Batı okumasında gösterecektir. 1960’lı yıllarda toplumsal eleştirinin canlanması Batılılaşmayı ve

⁵⁹ “Erdoğan’ın hep hürmetle andığı Necip Fazıl, başka hiçbir konuda olmadıysa, öfkenin hikmeti hakkında ilham vermiş olmalıdır ona. Husumet beslemek, kahraman şairin karakteriydi. Kelimenin en bereketli anlamıyla, kuş sütüyle beslerdi husumetini. Bir şiirinde düşmanına ilan-ı aşk eder: “Ey düşmanım, sen benim ifadem ve hızımsın / Gündüz geceye muhtaç, bana da sen lazımsın!” (Kısakürek, 2003: 438).

⁶⁰ Peter Sloterdijk, Batı medeniyetinin kurucu ilkesinin *logos* değil, *thymos* olduğunu ileri sürüyor (Sloterdijk’ten aktaran Çiğdem, 2023: 74).

Kemalizmi ekonomi-politik bir terminoloji yoluyla tahkim etme girişimi idi.⁶¹ Modern tarihin geçmişten çok ciddi bir kopuş olduğunu sosyal teori bağlamında temellendirme gayreti içinde oldular. Batılılaşma eleştirisi özsel değil, politik bir eleştiri biçimiydi. Batılılaşma politikaları kültürel bir yabancılaştırma anlatısı olarak kurulmadı. Doğan Avcıoğlu'nun *Türkiye'nin Düzeni* (1968) İdris Küçükömer'in *Düzenin Yabancılaştırması* (1969) Kemal Tahir'in *Devlet Ana* (1967) romanında görüldüğü gibi ekonomi-politik, yapısal bir sömürü ilişkilerinin sonucu olarak toplumsal eleştirinin konusunu oluşturdu.⁶² Bu dönemin batı eleştirileri “emperyalizm” gibi ekonomi-politik bir kavramla ifade edildi. Doğu ile Batı ilişkisi ontolojik bir farka yaslanmıyor, Batı, Doğu'yu ekonomi-politik açıdan sömürgeleştiriyordu. Türkiye, Emperyalizmin açık, yarı-açık, gizli sömürgesi durumunda anlatıldı.

Muhafazakâr kültür kritiği geliştiği durumda ekonomi-politik içerimleri olsa da toplumsal eleştiri muhafazakâr kültürel eleştiriye dönüştü. Giderek İslamcılığın kültür kritiği programıyla bu toplumsal yabancılaştırma anlatısını, varoluşsal bir yabancılaştırma anlatısına dönüştürdüler. Sorun, salt ekonomi-politik bir sorun değildi; esasen sorun bir “zihniyet sorunu”ydı. Bu yeni düşünmede emperyalizm vurgusu da “kültür emperyalizmi”ne dönüştü. O halde emperyalizmden kurtulmak isteniyorsa yalnızca “ulusal kalkınma” programıyla yetinilemezdi; “yeni bir benlik” temelinde genel bir program ortaya konulmalıydı. Batılılaşma topyekûn bir yabancılaştırmaya, “medeniyet ihtidası” programına dönüştüğünde Batılılaşma kritikleri alanında muhafazakâr devrimci eleştiri yıllar içinde giderek hegemonik bir çerçeveye büründü.⁶³ Bu bölümde ele alacağımız İslamcı entelektüeller modern bir

⁶¹ Bu tahkimat içinde tam da ekonomik teorileri ve sosyolojik teorileri tahkimatın eleştirisi bağlamında kullanan İdris Küçükömer ve Şerif Mardin gibi sosyal bilimciler solun, sol-Kemalizmin ağzının tadının bozulmasına yol açmıştır.

⁶²Bu düşünürlerde farklı türde özgücülük biçimleri üretmişlerdir. Kemalist, sosyalist, liberal özgücülük biçimlerinden söz edilebilir. “Kadro dergisinin savunduğu Kemalist özgücülük yerini atmışlarda Küçükömer'in temsil ettiği liberal özgücülüğe bırakıyordu. Şevket Süreyya Aydemir “sınıfsız, imtiyazsız, kaynaşmış bir millet” ülküsüyle milli kurtuluş mücadelesini sınıf mücadelesinin önüne koyarak özgücü bir anlayışın sözcülüğünü yapıyordu. Buna göre Türkiye’de sınıflar yeterince gelişmediğinden, Batı tipi bir liberal demokratik sistemle ülkeyi yönetmenin mümkün olmadığı, bu nedenle sınıflardan azade bir bürokrat kesimin, yani Kemalistlerin önderliğinde, devletçi siyasayla bir “millet” olarak kalkınmak gerektiği, Kemalist özgücülüğün başat öğeleri oluyordu (Zeren, 2010: 122. Ancak gelineen noktada sisteme damgasını İslamcı özgücülük vurmuştur.

⁶³İslamcı kültür kritiğinin Batı eleştirilerinin diğer eğilimlerini kendine eklemleyerek hegemonik bir aşamaya döndüğü durumda, diğer Batı kritiklerinin farklı öncülleri görmezden gelinerek yeni kültürel hegemonyanın tesisinde merkezi roller oynayan öncüllere dönüştürüldüler. Şerif Mardin, İdris Küçükömer, Atilla İlhan, Kemal Tahir, Ahmet Hamdi Tanpınar bağlamında muhalif cenahların yürüttüğü kanon tartışmalarında bu isimlere “yerli ve milli kültür kanonu”nda merkezi rol, gelineen noktanın öncülleri rolleri biçilmeye çalışıldı. Bu tarih yazımındaki egoist yan gelineen noktanın İslamcı entelektüellerin oluşturduğu bir ahlaki-entelektüel bir evren olarak görmeyi reddetmeleri, onlara bu merkezi rolü biçmekten kaçınmaları, ancak kendilerinden transforme

entelektüel çevre oluşturdular, bu yönleriyle klasik ulemeden, imamlardan ve şeyhlerden farklı bir topluluk oluşturdular. Bu anlamda onlar kelimenin Rusya’da kazandığı anlamına referansla söylenecek olursa “muhafazakâr devrimci bir entelijansiya” oluşturdular. Burada entelijansiya’dan kastımızı biraz açmakta fayda var. Yüksel Taşkın, Fansız kökenli “intellectueles” kavramıyla, Rus kökenli “intelligentsia” kavramı arasındaki farkı vurgular. Ona göre birinci kavram Fransa’da ortaya çıktığında, deizm, bilimsel rasyonalizm ve ideoloji yanlıları için kullanılmaktadır. Emile Zola, Andre Gide veya Emile Durkheim bu kategoride ortaklaşmaktaydılar. İkinci kavram ise Çarlık Rusyası’nda ortaya çıkan, Avrupa kültürüyle mücehhez, köklü toplumsal ve kültürel dönüşümler adına devrimcileşen bir grubu tanımlamak için kullanılmıştır (Taşkın, 2007: 41). Buna göre “intelligentsia” kavramında devlet alanının dışında, onunla çatışmayı göze alan entelektüelleri kapsar. Taşkın’a göre Kemalist seçkinler pozitivist, aydınlanmaya, bilimsel rasyonalizme, modernizme olan eğilimleriyle bir “intellectueles” vasfı taşımalarına karşın, Kemalistlerin devlet etrafında kümelenmiş bir seçkin grubu oluşturmaları nedeniyle “intelligentsia” olarak değerlendirilmeleri yanlıştı (Taşkın, 2007: 41). Devletin resmi, legal kültür çerçevelerinin dışında kendisini devlete yabancılaşarak, devletten koparak oluşmuş muhafazakâr devrimci entelektüeller kelimenin Rusça’daki anlamıyla bir “intelligentsia” oluşturmuşlardır. Onları tanımlarken kullandığımız “devrimci” sıfatı, entelektüel bir topluluk olarak analiz edilmelerini de anlamlı kılmaktadır.

Muhafazakâr devrimci entelektüeller, öncelikle faaliyetlerini entelektüel alanda sınırlayan entelektüellerdi. Yeni bir düşünme biçimi, yeni bir gramer, yeni bir lügat geliştirme inşasına girmişlerdi. Bu çevre İslami kültürün yeniden inşasına yöneldi; sonrasında bu kültürün devletleşmesi sürecinde önemli roller doğrudan ya da dolaylı üstlendiler. Taşkın’ın da altını çizdiği üzere bu entelektüellerden yalnızca sol tandanslı Batı kritiklerinden, muhafazakâr-modernleşme çizgisinden kendilerini ayırtırmadılar, aynı zamanda milliyetçi muhafazakârlık batıyla kurduğu ilişki en nihayetinde “farklılık” üzerinden değil “benzerlik” üzerinden kurulmuş bir ilişkidir (Taşkın, 2007:19) Ancak muhafazakâr devrimci İslamcılık Batıyla farklılığı radikalleştirme stratejisi gütmüştür. Bu halde milliyetçi-muhafazakârlığın “benzemek” arzusunun yerine radikal başkalık talebi almaktadır. Onların egemen Batı dünyasına benzemek, modern dünyaya uyum sağlamak, entegre olmak hevesinde oldukları

edilmiş olanların yardımıyla bu entelektüel havanın kurulabilmiş olması, bu sayede de zımnen bir yenilgi durumu değil, “entelektüel gücün” kendilerinde olduğunun ima edilmesidir. Bu gerçek bir eleştiriden kaçınma ve iç rahatlatma olayından başka bir şey değildir. Batı kritiklerinin kritiğine odaklanan çalışmaların giderek arttığı bir dönemde oluşan literatürün böylesi bir sorunu bulunmaktadır. Bu bir sorunla malul bir çalışma için bkz. Der. İlker Aytürk-Berk Esen, *Post-Post Kemalizm: Türkiye Çalışmalarında Yeni Arayışlar*. İletişim Yayınları. 2022.

iddia edilemez. Aksine muhafazakâr devrimci entelektüeller, muhafazakâr milliyetçilerden farklı olarak “Batı” eksenli dünya okumasını ve modernleşme olgusunun bütünlüklü bir entelektüel kritiğini üstlenmişlerdir.

Muhafazakâr devrimci İslamcılar, İmparatorluk dönemi İslamcılarından farklı olarak, Kemalizmin kültürel radikalizminin sonucu oldukça volantarist bir yöneliş içinde olmuşlardır. Bu anlayış doğrultusunda bilhassa şairler “yasa koyucu entelektüel” rolleri üstlenmişler, kendilerini “egemen” bir konumda algılamışlardır. İslami ruhun, klasik metafizik kültürün yeniden ihyası için çaba sarfetmişlerdir. Ağırlıklı olarak beşeri bilimler (ilahiyat, edebiyat, felsefe, tarih vb) alanlarındaki hümanist entelijansiya ile mühendislikler ve iktisatçılardan oluşan teknokratik entelijansiya arasında mütemadiyen gerilim içinde olmuşlardır. Beşeri bilimlerin kültüralizmleri ile iktisatçıların ekonomizmleri arasında da “kültür” ile “toplum” gerilimi yaşanmıştır.⁶⁴ Örneğin, Necmettin Erbakan ile Necip Fazıl arasında yaşanan gerilim iki entelektüel grup ve onların Dava’nın liderliği bağlamında yaptıkları mücadelelere sahne olmuştur. Şair ile mühendis arasındaki kavga şairin “makina”ya hücumunda kendisini göstermiştir. Şairlerin *yasakoyucu* eğilimleriyle teknokrasinin ve iktisadi dilin mutlak zorunluluğa işaret eden eğilimleri arasında temelden farklılıklar bulunmaktadır.⁶⁵

Aziz el Azmeh İslamcı kültürel eleştiriye “kültürelcilik” diye tanımlıyor: “Kültürelcilikten anladığım, “kültür” diye adlandırılan bir kendiliği, tarihsel bir kitlenin geçmişinde ve bugününde belirleyici bir uğrak olarak ele alan görüştür” (Azmeh, 2003: 36). Kültürelcilik, İslam, Batı gibi kendiliklerin benzersiz ve indirgenemez olduğunu, toplumsal ve tarihsel sınıfların ötesine taşan kimlik metafiziğidir. Kültürel açıklamanın idealizmi ile ekonomik-

⁶⁴ Üçüncü bölümde AK Parti’yi iki döneme ayırdığımızda “kültür” ve “toplum” kavramları önemli olacaktır. Buna göre AK Parti’nin ilk dönem söyleminin kurulmasında “toplum” kavramı ve onunla paralel olarak sosyal bilimci kuşağı belirleyici olacakken, ikinci döneminde “kültür” kavramı ve onunla paralel olarak beşeri bilimlere öne çıkacaktır. AK Parti’nin ilk dönem Kemalizm eleştirisi toplumsal eleştiri biçiminde yürütülecekken, ikinci döneminde toplumsal eleştirisi giderek kültürel eleştiriye dönüşecektir. Muhafazakâr kültür kritiğinin meta-politik alandaki teorik hazırlığı ikinci dönemde kendi yeniden kuruluş bağlamına kavuştuğu söylenecektir.

⁶⁵ Bilhassa doksanlı yıllar İslamcılık tartışmalarında meşruiyetin üretilmesinde sosyal bilimci entelektüellerin ön plana geçmeleri, beşeri bilimlerin kültüralist meşrulaştırılmasının geriye düşmesiyle sonuçlanmıştır. Muhafazakâr devrimci sürecin başladığı evreden sonra beşeri bilimlerin dönüşü başladı. İktisatçılardan, siyaset bilimcilerden, sosyologlardan, uluslararası ilişkilercilerden oluşan akademik sosyalbilimci kuşağı rasyonalist; kültüralist indirgemenen ziyade yapısal süreçlere odaklanmaya başlamışlardı. Eski dönemin kültürel sorunu toplumsal soruna dönüştürme ameliyesi sosyal bilimcilerle birlikte kültürel sorunu toplumsal soruna dönüştürmeye başlamışlardı. Yeni dönemde kültürel ve siyasal çatışma konuları yapısal analizlere, tarihsel sosyolojik tahlillere tabi tutulmaya başladı. Ancak Gezi’den sonra siyasal iktidarla yakın ilişkiler içinde olan, iktidarın özgücü gibi çalışan hümanist entelijansiya aşırı kötümserlikten kolayca iyimserliğe kaydıkları görülmüştür.

toplumsal-tarihsel açıklama materyalizmi arasında bir karşıtlık kuruluyor. Toplumsal eleştiri kendisinden bekleneceği gibi kültürlere ilişkin yapısal açıklamalar yapmak eğilimindedir; “anlam” gibi fenomenolojik terimler çerçevesinde geliştirilen yorumlara karşı çıkar. Çünkü “kültür” kavramında “değişime” direnç vardır. Williams’ın söylediği gibi bu direnç esasen “toplum”un kendisine bir dirençtir. Bir direnç ifadesi olarak kendisi tarih-üstü bir değişmezlik içinde formüle etmesini toplumsal eleştiri tahammül edilemez bulur. Azmeh’in doğru bir şekilde belirttiği gibi “kültürelciliğin dayandığı kültür mefhumunun temeli organizmacı bir metafiziktir (Azmeh, 2003: 47). Metaforik niteliğiyle organizmacılık, kültürelciliğin söylemini oluşturan vitalist anlayışların temelini oluşturur. Azmeh’de diğer toplumsal eleştiri taraftarları gibi kültürelciliğin hiçbir şekilde gerçek bir toplum bilimi ya da toplum felsefesi geliştirme imkânı yoktur. Bizce burada ironik olan durum baştan “toplum”a karşıtlık içinde kendisini var etmiş “kültür” kavramına yaslanan kültürelciliğin sosyolojik zafiyetine işaret etmektir. Kendi entelektüel, toplumsal, kültürel ve anti-modernist bir yaşam koşulları yaratmak isteyen İslamcılık kendine özgü bir kültürel eleştiri çerçevesi geliştirmiştir. Bu kültürel eleştiri pek çok kuşağın bilgi, his, duygu birikimleri üzerinde belirleyici olmuş, onların içinde soluyacakları entelektüel ve manevi bir evren inşa etmiştir. İslami, muhafazakâr devrimci kültürel eleştirinin gelişim koşullarını anlayabilmek adına ilk olarak Kemalist kültürel iktidarın kurulma sürecine yakından bakılmalıdır.

3.5. Kemalist Kültür Devrimi: Batıcı Kültürel İktidarın Kuruluşu

“Batılılaşma, Üçüncü Dünya halklarını kendi kültürlerinden kopararak onları entelektüel kültürden de yoksun kitlelere dönüştürmektedir. Kendi kültürlerine yabancı, edilgen tüketiciler için bu kültür bir mizansendir.”

(Latauche, 1993: 57).

“Cumhuriyetimizin temeli kültürdür.”

Mustafa Kemal Atatürk

Muhafazakâr devrimci İslamcılığın hangi bağlamda ortaya çıktığını anlamak açısından ilk olarak Cumhuriyet’le birlikte oluşan yeni statükonun ve Kemalist kültürel iktidarın ne olduğuna yakınmak bakmak gerekmektedir. Burada kısacası Kemalizmin temelde Bismarckçı bir “Kulturkampf” olduğu, evrensel medeniyete referansla bir kültür devrimini amaçladığı ve nihayetinde bugüne kadar uzanan “kültürel devrim”, “kültürel ihtilal”, “kültürel savaş” olgularının temelinde “Kemalist kültürel iktidar” perspektifinin olduğu iddia edilecektir.

Sonunda da muhafazakâr devrimci İslamcılığın ve onun kültürel eleştirisinin tarihsel, siyasi ve ideolojik köklerinin seküler, ilerici, modernist ve Batıcı ideolojinin devlet marifetiyle yerleştirmeye çalıştığı “kültürel iktidar” perspektifine karşı konumlandırılacaktır. Daha sonraki kısımda Osmanlı dönemi İslamcılığıyla Cumhuriyet dönemi İslamcılığını kategorik olarak birbirinden ayıran temel olgunun Kemalist kültür devrimleri olduğu iddia edilecektir.

Modern ulus devletler esasen kültürel oluşumlardır. Milli bir kimlik, yeni bir aidiyet yaratabilmek için standardizasyona, homejenleştirmeye ihtiyaç duyarlar. Bu itibarla kimlik ve hayat tarzları mücadeleleri modern devlet oluşumunun temelinde yer alan bir olgudur. Bu dönemde devlet iktidarı hâkim kültür biçimini üretmiş, yeniden üretmiş ve çoğaltmıştır. Modern ulus-devlet oluşum süreçlerinde toplumlar özgünlüklerini korumak veya toplumun siyasi, entelektüel ve manevi liderliğini elde etmek adına bir mücadeleye girerler. “Özellikle toplumların uluslaşması ve devletlerin merkezileşmesiyle yaşanan kültürel yenilenme veya homojenleşme süreçleri dünyanın birçok bölgesinde değişik uzunluk ve yoğunluklarda Kulturkampf türünden çatışmalar üretmiştir” (Paquet ve Tousignant’tan aktaran Manço, 2023: 32). Bu itibarla kültür politikalarına bakmak kültürel iktidarın kurulma biçiminin hem ideolojik, hukuki ve kurumsal temellerine bakmak, hem de mitlerin, dil formları ve kelimelerin, ritüellerin ve alışkanlıkların inşa edilip benimsetilme çabalarını kapsamaktadır. Modernlik bir hayat tarzına indirgenmişti. Kemalist elitler modernliğe karşı gördüğü hareketlerin kamusal görünürlüğünü azaltmak ve temsilini engellemek için yoğun çaba sarf etmiştir. Kemalist kültür politikaları ideal bir Kulturkampf örneğidir. Çınar ve Bora’ya göre menşei itibarıyla *Kulturkampf*, kurumsallaşmış, gelenekselleşmiş dinsel otoriteye karşı Aydınlanmacı, modernist, laisist, insan aklının ve iradenin özerkliğini savunan bir siyaset gibi görünmüştü ama tam olarak görüldüğü gibi değildi. Her şeyden önce, kilisenin yerine devlet vesayetini geçiren şedid bir otoriter yapıyı ve zihniyeti kurumsallaştırmaya dönüktü. Kilisenin ve dinin kamusal alandan tasfiyesine ve rıza üretiminde devlet tekeli tesis etmeye dönük bir harekâtı (Çınar, Bora; 2022: 14). Manço’ya göre de en yaygın kullanımında Kulturkampf; toplumların modernleşme aşamasında ortaya çıkan, meşruluk kaynağını sıklıkla din dışında arayan siyasi iktidar ile hâkim dini otorite arasındaki çekişmeye verilen isimdir. Bu bağlamda uyuşmazlık, ulusal kimlikler ve değerlerin üretimi üzerinde hegemonya kurma ve kamusal alandaki ortak yaşam kurallarının belirlenmesi konusunda yaşanacaktır. Bu anlamıyla kelime ilk olarak 1870-1880’lerde Prusya devletinin ülkedeki Katolik Kilisesine karşı yasal düzlemde yürüttüğü baskı, engellenme veya etkisizleştirme politikası için kullanılmıştır (Manço, 2023: 17). Siyasi söylemde Kulturkampf sözünü ilk kullanan Rudolf Virchow’a göre Prusya,

Katolikliğe karşı ‘insanlığın yararına büyük bir medeniyet savaşı’ vermelidir; Katolikliğin ‘yobaz karanlığına’ karşı Prusya devleti ‘modern bilim dayalı uygarlığı’ savunmalıdır (Manço; 2023: 24-25). 1870’lerde tüm Almanları birleştirmeye aday siyasi irade, Protestan Prusya Krallığı, kendisini Kulturstaat (uygarlık ülkesi/devleti) olarak tanımlamaktadır. Katolik Almanlar ve özellikle ülkedeki azınlık Polonyalı Katolikler, Protestan Almanların gözüne sıklıkla ilkel, cahil ve bağnaz görünmekteydi. Hem dindar hem de seküler Protestanlar onların modern bilimin ışığında uygarlaştırılması fikrini çoğunlukla onaylamaktaydı. Katolik kilisesinin etkisizleştirilmesi bu ülkünün gerçekleştirilmesi için kaçınılmazdı (Manço, 2023: 25). Eğer ki “devlet” taraflardan biriye toplumun kültürel niteliklerini tanımlamak ve onu oluşturan kesimlerin tümüne kendi tek tip kültürel hegemonyasını dayatmak amacını güttüğünü söyleyebiliriz. Bu durumda toplumun ideolojik tekeli devletin elindedir. Doğru inanç, ideoloji, değerler, kimlik ve yaşam tarzı devlet tarafından üretilir ve topluma empoze edilir (Manço, 2023: 32). Ahlaksal iktidarın alınarak sosyo-kültürel otoritenin üretimi, farklı kültürel ideolojik ve siyasi meşruiyet çerçevelerinin sabitlenmesi, standartlaştırılması amaçlar.

1923’lerdeki kültür politikalarının bazı ilkelerini Tanzimat ve Meşrutiyet dönemlerine uzanmakla birlikte (Öndin, 2023: 12) bu ilkelerin daha tutarlı ve kararlı bir görünüm kazandığı evre Cumhuriyet’in kuruluş dönemi olmuştur. Tanzimat elbette yeni bir kültürel ortama geçiş dönemidir. Güçlü merkezi otorite ve kudretli bir idare mekânizması yaratma gereği ile ortaya çıkan Tanzimat, dağılma tehlikesi altında olan imparatorluğu yeni prensipler etrafında toplayarak birlik ve düzeni yeniden kurmak ister (Öndin, 2023: 19). Başlangıçta Türk modernleşmesi radikal bir program olarak başlamadı. Çok çeşitli merhalelerden, arayışlardan, uygulamalardan ve savaşımlardan geçerek Cumhuriyet döneminde radikal ve total bir hal aldı. “Tanzimat yazarlarının temel fikir, toplumun bütüncül bir şekilde dönüştürülmesi değildir. Daha açık söyleyelim, toplumun radikal bir yolla kendisinden koparılması değildir. Çünkü Namık Kemal’in adeta bir ayağı karada, bir ayağı sudadır. Kara, Osmanlı ve geleneksel yapıdır. Su, diyelim, Batı ve sistemidir. Sürekli olarak kullandığı metafor da “aman kayığı devirmeyelim”dir (Kahraman, 2009: 4). Başlangıçta kısmi amaçlarla ortaya çıkan Batılılaşma hareketinin, giderek topyekün Batılılaşma hamlesine dönüşmesi söz konusudur. Bu süreç Batılılaşmadan Batıcılığa, bir yöntem olarak Batılılaşmadan bir program olarak Batıcılığa geçiş olarak adlandırılabilir” (Toker ve Tekin; 2004: 82). Bir program olarak Batıcılık’ın temel öncülü olan, Batı’nın bütünüyle bir model olarak benimsenebileceği ve dolayısıyla Batılılaşmanın topyekün bir biçimde gerçekleştirileceği fikri, Batı denen bütünün kültüralist olmayan bir temelde düşünülmesini gerektirir. Bunun anlamı, Batı’nın,

Hristiyanlık'ın ve onun kültürel geleneklerinin dünyası olarak değil, prensip olarak evrenselleştirilebilir bir ilkedir, yani akıldan hareketle kavranmasıdır. Böylelikle Batı ile aynı geçmiş paylaşımayan, aynı kültürel ethos'a sahip olmayan toplumların da Batı toplumlarınkine benzer bir siyasal ve sosyal düzeni tesis edebileceğini ileri sürmek mümkün hale gelmektedir (Toker ve Tekin; 2004: 83). Çünkü bizzat Batı'da modernlik kendisini gelenekten kopuş olarak tesis edebilmiştir. Böylece “Batı”, “modernite”, “medeniyet”, “toplum” kavramları nötr kavramlar olarak görülmüşlerdir. Batıcılar için Batının üstünlüğünün altında yatan tema evrensel bir ilke olarak akıldan kaynaklanmaktadır. Akıl ve gelenek ilkin Batı'da karşı karşıya geldiği, Batı bunlardan ilkin tercih ederek üstün hale geldiği anlatılmaktadır. Cumhuriyet sonrası Kemalist tarih yazımının işlediği “kopuş” tezi, bizzat Batıcı düşüncenin akıl ve gelenek karşısında uzlaşmaz olduğu tezi yatmaktadır. Geleneksel bir ethosla barışık bir modernleşme anlatısına radikal bir itiraz geliştiren Batıcılar, Osmanlı ethosuyla bir süreklilik arayışında olan Türkçü, İslamcı ve Osmanlıcı eğilimlerden kendisini koparmıştır.⁶⁶ Bu nedenle Cumhuriyet “ıslahat”, “tanzimat” yerine “inkılâp” kavramını benimsemiştir.

Muhafazakâr kültür kritiği boş bir uzamda gerçekleşmemiş, ortaya çıkışı politik, ideolojik tarihsel koşullara sahiptir. İki alana ayrıştıracağımız “toplumsal eleştiri” ve “kültürel eleştiri” yönelişlerinin ülkemizde cari durumda olan farklı suretlere bürünmüştür. Özellikle kültür kritiği alanda gelişen sürecin, yani başka bir tabirle kültüralizmin kökenleri Cumhuriyetin erken döneminde hayata geçirilen kültür politikalarında kendisini gösterir. Elbette Kemalizmin önemli kararları “kültür” alanıyla sınırlı değildir ancak belki en büyük kararı kültür alanındadır. Kemalizmin hangi dünyaya ait olduğunu, dünyanın yeni şekillenmesinde nerede durduğunu elbette İzmir İktisat Kongresi gibi ekonomik, Cumhuriyet İlanı, Saltanatın Kaldırılması gibi politik düzlemlerde bulunabilir. Her büyük dönüşüm elbette ekonomik,

⁶⁶Ancak yine de Toker ve Tekin'in Kemalist modernleşmenin, modernliğin özgürleştirici boyutlarından yoksun olduğu tespitini burada hatırlatmak gerekmektedir. Çünkü Batı tecrübesinde, Batı felsefe geleneğinde akıl/düşünce bizzat kendisi içindir. Düşüncenin kendisi için olması aklın kendi üzerine düşünme yeteneğine, aklın kendi üzerine düşünme yeteneği de aydınlanmaya yol açar. Aydınlanma ile eleştiri yargı gücüyle birleşir; eleştiri ve yargı gücü de yurttaş olma kapasitesine dönüşür. Böylece “akıl”, “aydınlanma”, “eleştiri”, “yurttaşlık” ve “kamusal alan” kavramları içsel olarak birbirine bağlanır. Ancak Kemalist modernleşme bu yeteneklerden yoksundur. Kemalizm ne otantik meşruiyeti (Batılı anlamda muhafazakârlık, gelenekçilik) ne de akılsal meşruiyeti (“toplumsal sözleşme” teorileri) geliştirebilmiştir. Bir yandan siyasete otantik bir meşruiyet kazandırabilecek geleneği akılsallık kategorisinden dışlamış, hem de ne liberal doğal haklar teorisine, ne de Cumhuriyetçi halk egemenliği fikrine yaslanabilmiştir (Toker ve Tekin; 2004: 84). Hasan Bülent Kahraman ise bu duruma “modernite paradoksu” adını vermiştir. Kemalist modernitenin paradoksu şudur: “Cumhuriyet bir yandan laikliği Kantçı temele oturabildiğini söyleyebileceğimiz aydınlanmış birey yaratmaya çalışır, ama öbür taraftan bu bireyi devlet, hatta despotik devlet eliyle yaratmaya çalışır” (Kahraman, 2009: 44).

siyasi ve ideolojik alanın homolojik dönüşümüyle birlikte gerçekleştirilir ancak Kemalizmin ideoloji alanını kendi devriminin yerleşmesi açısından daha hayati gördüğü, bu nedenle “kültür devrimi” perspektifine daha fazla ağırlık verdiği de iddia edilebilir. Hatta Mustafa Kemal Atatürk’ün 1936 yılında sarf ettiği şu sözler, modern ulusun, çağdaş öznenin ve toplumun inşasında kültürün oynadığı merkezi role dikkat çekmektedir: “Türkiye Cumhuriyetinin temeli kültürdür. Kültür; okumak, anlamak, görebilmek, görebildiğinden mana çıkarmak, ders almak, düşünmek, zekâyı terbiye etmektir.” (Aktaran Kantarcıoğlu, 1990: 30). Afet İnan’ın aktarmış olduğu Mustafa Kemal’in şu sözleri yeni rejimin kültüre verdiği kurucu rolü iyi anlatmaktadır: “Eğer cumhurreisi olmasam, maarif vekilliğini almak isterdim” (İnan, 1981: 43). Bu itibarla denilebilir ki Cumhuriyetin büyük politikası kültür politikalarıdır. Devletin dönüşümü, ekonominin dönüşümü yanında onları tamamlayıcı, hatta onlara uygun modern çerçeveyi oluşturacak olan şey kültür politikaları, yani İnkılaplardır. Radikal modernleşme hadisesi olarak Cumhuriyet ve onun ideolojik adlandırması olarak Kemalizm eski kültürün imhasını ve yeni kültürün inşasına girişmiş; bununla da yeni bir zihniyet, dünya görüşü, referans çerçevesi ve yeni kişilik tipi yaratmayı amaçlamıştır. Kemalist kadroların temel derdi yalnızca iktidar mücadelesi vermek ve devleti ele geçirmek değildir. Cumhuriyetin kurucu kadroları devlet iktidarını ele geçirmekten daha çok kültürel iktidar mücadelesini içinde olmuşlardır. Bu anlamda kültür iktidar mücadelesinin gölge fenomeni, ideolojik ayartısı olmasının ötesinde bir gerçekliğe haizdir. Kültürel iktidar mücadelesi devleti ele geçirme mücadelesine yanlış konuşmuş bir adlandırma değildir. Hatta Cumhuriyet tarihi boyunca çoğu zaman iktidar savaşları kültür savaşlarına değil, kültür savaşı iktidar savaşına dönüşecektir. Bu iki mücadele alanı birbirini yatıştırmak yerine mütemadiyen keskinleştirmektedir. Bu itibarla bir kültür devrimi perspektifi olarak Kemalist kültür politikası “kültürel Bolşevizm” olarak da adlandırılabilir. Kültürel alana radikal devrimci müdahaleyi öngören bu stratejinin “yok etme, imha etme, tasfiye etme, kökünü kazıma, toplum dışına itme” yordamları sonraki dönemlerdeki sentezci eğilimleri de baştan imkânsızlaştırmıştır. Kültürel alanın devrimci kuruluşu sonraki dönemlerdeki kültür alanındaki alternatif devrimci arayışlarına kuvvetli bir bakiye bırakacaktır. Eğitim ve kültür yoluyla toplumsal yapının değiştirilmesi anlamına gelen kültüralist strateji alternatif hegemonya arayışları için de stratejik bir bakiye olmayı sürdürmüştür.

Kemalizm pozitivist bir yönetim ideolojisine sahipti. Pozitivist bilim yorumu tutkulu Cumhuriyet devrimciliğinin arkasındaki temel rehber ilkesiydi. Yeni anlayışta hayattaki en hakiki mürşid ilimdi, fendi, medeniyetti, Batıydı, akıldı. Pozitivist bir ‘yönetim ideolojisi’

çerçevesinde yeni bir toplum yaratmak, onu biçimlendirmek ve denetlemek amacı taşımıştır. Buna göre epistemolojik bakımdan doğa ve toplum hakkındaki bilgimiz aynıdır. Siyasette de bilgi biçimlendirme, denetleme işlevinde kullanılmaktadır. “İnsani dünya”da “doğal dünya” gibi olgulardan meydana gelir ve dolayısıyla olguların akılsal çözümlemeleri ve aralarındaki bağıntıların açığa çıkarılmasıyla doğada yasalar benzer yasalar çıkarılabilir. Pozitivist bir yönetim ideolojisi modern bilimin doğa üzerindeki epistemolojik hâkimiyeti insani dünyaya tahvil etme çabasıdır. Modern bilim doğal olgu ve süreçleri “parçalara ayırıp birleştirme”, yani analiz ve sentez yapar. Onu parçalara ayırıp yeniden birleştirebilme yeniden üretim için elverişli bir yaklaşım sunar. Parçalama ve birleştirme olgunun yeniden üretilebilirlik koşullarını açığa çıkarır ve bu sayede doğal olgu ve süreçlere yapay koşullarda belli tekniklerle yeniden üretilebilir. Olgunun teknik vasıtasıyla yeniden üretilebilirliği, olguyla ilgili süreçler denetlenebilir, öngörülebilir olmasını sağlar. Doğa ve toplum hakkında bilgimiz aynı türdeyse, modern bilimin doğa üzerindeki hâkimiyeti insanal dünyaya taşımak mümkünse, o zaman, modern bilimin ürünü olan tekniği de topluma uygulamak mümkündür. Sosyal olgularında yapay koşullar altında, geleneğin belirlenimlerinden arındırılmış koşullar altında yeniden üretilebileceği, bu yeniden üretimi sağlayacak sosyal tekniklerin yaratılması. Batıcılığın siyaseti düşünce tarzı yeni bir toplum yaratma arzunu yansıtmaktadır. Bu fikir, siyasal organizasyonun “yapma bir şey”, artificial bir şey olduğu, doğa veya tanrı tarafından verili olmadığını anlatır (Toker ve Tekin; 2004: 84-85). Cumhuriyetin doğa-toplum anolojisi, modern aklı temsil etme iddiasındaki genel eğilimi, akıl ve gelenek arasındaki ilişkiyi antitez olarak kavrama, bu karşıtlığı akıl lehine aşma, devlet eliyle çağdaş bir moralite oluşturma, kentin kırsala baskısı, kır-kent gerilimi, kırsalın gelenek-din adına Cumhuriyetle uyuşmazlığına neden olmuştur.

Cumhuriyet kadroları, derin tarihi kökenleri olan ve dinsel duyarlılıkla beslenen “maneviyatçılığı”, gücünü akıl ve bilimden alan ama aynı zamanda devrimci bir karaktere sahip olan rasyonalizmle telafi etmeye çalıştılar (Çaha, 2004: 482). Aydınlanmanın rasyonalist ve bilimci anlayışına yaslanan Cumhuriyet’in kültür politikalarında dine ve geleneğe yer yoktu. Yeni hayat tarzı bilimsel, çağdaş ve modern olarak şekillenecekti. Kurucu çerçeve açısından din ve geleneği arkaikleştiriyordu. Geleneğe karşı akıllı, sürekliliğe karşı kopuşu ön plana çıkarmış, meşruiyet zeminini, demokrasi, doğal hukuk ve halk egemenliği üzerinden değil de, iktisadi kalkınma ve laik-millî kimlik etrafında kurmuşlardır. Toplumun değer ve kod sistemini değiştirmeyi amaçlayan Atatürk Devrimleriyle ilk olarak geleneğin belirlenimlerinden arındırılmış steril bir ortam yaratmak ve

ikinci olarak, topluma, Batıcı ideallerden türetilmiş devlet güdümlü bir ‘ortak iyi’ sunmak olmuştur. Toplumsal düzeyde ‘milli kimlik’, kültürel düzeyde ‘pozitif bilime dayalı seküler zihniyet ve laiklik’, iktisadi düzeyde ise ‘kalkınma’, devlet güdümlü ‘ortak iyi’nin kendisinden türetildiği unsurlar olarak teşhis edilebilir. Bu unsurların her biri, ideal düzeyde Batılı bir değere atıfta bulunur: Milli kimlik Batılı toplumlar gibi ‘bağımsız’ olmak; seküler bakış ve laiklik, Batılı toplumlar gibi ‘müreffeh’ olmak arzusunu/idealini dışa vurmaktadır (Toker ve Tekin, 2004: 92). Ortak iyinin içeriği batılılaşma programından çıkarsanmış, ulusal kimlik, pozitif bilime dayalı zihniyet ve laiklik, kalkınmadır.

Osmanlı reformculuğuyla başlayıp Cumhuriyetin kuruluşuyla şiddetlenen siyasi ayrımlar, sembolik kutuplaşmayı tetikleyerek toplumsal uzam üzerinde derin ve kalıcı bir etki üretmiştir. Sembolik kutuplaşma, siyasi mücadelelerin kaynaklık ettiği, rakip algı, beğeni ve eylem şablonları arasındaki çatışmalı ilişkiyi ifade eder. Sembolik kutuplaşma, büyük oranda, erken Cumhuriyet devrimlerinin tasarlanmamış sonucudur. Cumhuriyet devrimlerinin içsel mantığı, yeni bir ulus yaratabilmek için, mevcut toplumsal koşulların biçimlendirilmesine rehberlik edecek, yeni bir Türkiye temsilinin üretilmesine dayanıyordu (Akçaoğlu, 2018: 34). Kısacası, Cumhuriyet devrimleri, mevcut algı, beğeni, eylem ve düşünce şemalarının, devletin onayladığı, resmi alternatifleriyle değiştirilmesine dayanan bir sembolik devrim girişimiydi. Eğitim ve hukukun sekülerleşmesi ve ulemalığın feshiyle, din alanının sınırları daraldı ve dini sermayenin etkisi azaldı. Böylelikle, dinin öteki dünyada kurtuluşa erişebilmek için harcanacak emeği düzenleyecek bireysel bir vicdan meselesine dönüşmesi amaçlandı. Dünyevi ilişkilerdeki meşru kolektif kimlik olarak Türk kimliği inşa edildi. Bu yeni kimliğin içeriği, Türk Tarih Tezi’yle beslenen, yeni bir ulus mitiyle desteklendi. Latin alfabesinin kabulüyle, Osmanlı geçmişinin olası yıpratıcı etkilerine karşı sembolik bir bariyer örüldü. Bilim, yeni ulusun tek meşru rehberi ilan edildi. Türk ulusunun uygarlık yolunda verdiği mücadele, sanatsal üretimle yüceltildi (Akçaoğlu, 2018: 35) .

Devrimler, siyasal ve ekonomik olduğu kadar kültürel de devrimdirler. Devrim hem bir kopuş hem bir sürekliliktir, hem bir koruma hem de bir yıkımdır. Devrim “ıslah”, “ihya” kadar “imha” ve “yeniden inşa”dır (Üstel, 2021: 117. Kemalizm bir kültürel devrim hareketiydi. Kemalist devrimler Türk toplumun çağdaş uygarlık yörüngesine oturtulması adına geleneğin radikal bir şekilde olumsuzlanmasına girişti. Çağdaş Batılı ilke ve normlardan hareketle yeni bir toplum, tarih, idrak ve muhayyile inşasına girişen Kemalist devrimler topyekün olarak “yeni bir yöneliş” devrimini yol açmayı umdu. İlerici- devrimci öncü kadroların

kurtarıcılığında gerçekleştirilecek inkılâplar bir “yeniden doğuş ve kurtuluş” anlamına geldi. Bora ve Çınar için Cumhuriyet’in laik inkılâplarının, Bismarck Almanyası’nın Kulturkampf icraatlarına benzediği açıktır: Eğitimin dini otoriteden ayrılarak tekleştirilmesi, tekkelerin kapatılması, tarikatların yer altına itilmesi, İslamcı neşriyatın –başka birçok ‘muzır’ görülen neşriyatla beraber- men edilmesi, Türkçe ezan başta olmakla birlikte dini millileştirme gayreti...” (Çınar ve Bora, 2022: 16). “Gerilik” veya “irtica”ya karşı mücadele Kemalist aydınların kültürel inkılâplarının politik ideolojisinin temel düşmanını işaretliyordu. Türk modernleşmesinde Batı modernleşmesinden ayrılan boyutu “kendilik kaybı”na yol açmasıdır. Batı toplumları kendi geleneklerini imha ve inkâra gitmemişler, Hegel’in Aufhebung dediği olguyla onu “içererek aşmışlar”dır. Türk modernleşmesinde ise baskın motif “geleneksizleştirme”, “gelenegin imha ve inkârı”, “gelenegin düşmanlaştırılması”dır. “Gelenek” seküler ulus-devletin inşasında baş düşman, esas düşman olarak kodlanmıştır. Seküler devrimler ilk seferberlik dönemlerinde sert ve amansız bir düşmanlığa ihtiyaç duydular ve bu düşmanlık sonrasında ontolojik bir düşmanlığa evrildi. Kültürel bolşevizmden geleceğe bir bakiye olarak kalacak geleneğe, dine, göreneğe dair bir bakiye olarak kalan hınç toplumun ihtiyaç duyduğu yaratıcılığı sağlamaktan uzak kalmıştır.

Kemalizm bir modernite, bir medeniyet projesiydi. Modernite paradigması, gelenegin aşılmasını ve geleneksel toplumların kendi tarihlerinden koptukları iddialarını gündeme getirmiş; ekonomik kalkınmayla birlikte orta sınıfların yükselişi ya da okullaşma ve sanayileşmeyi gelenekten kurtuluşun ve modernitenin kaçınılmaz emareleri olarak görür. Devrimleri ve reformları yücelten kurtuluş ütopyalarıyla geleneksel toplumlar ilerleme yoluyla evrenselliğe açıldıkları düşünülmüştür. “20. yüzyılın başında Ortadoğulu Batıcı reformcuların, ardından yüzyılın ilk yarısındaki otoriter rejimlerin, projelerini kesinlikle “modernlikle” değil, “medeniyetle” (“medeniyete geçiş”, “medeniyet değişimi”) ya da “devrimle”, yani genellikle muğlak ufuklara sahip iki kavramla ilişkilendirilmiş olduğunu kabul etmemiz gerekiyor (Bozarslan, 2016: 62). Bu itibarla denilebilir ki Cumhuriyetin modernite projesi gerçek manada bir medeniyet projesidir.

Mitlere, sembollere ve ritüellere dayanan kültürel iktidarın üretilme, yeni normların kurulması, yeni “uygarlık standartları”nın oluşturulması ve kurumlar aracılığıyla yaygınlaştırılması öne çıkmaktadır. Kültür modern devlet mekânizmalarıyla, okul sistemiyle, yarı-profesyonel kültürel kurumlarıyla, askeri ve medyasıyla söylem ve eylem olarak üretilir ve çoğaltılır (Çolak, 2017: 19). Kültür, Yılmaz Çolak’ın da ifade ettiği üzere yeni bir

toplumsal düzen kurmanın önemli bir aygıtı olarak sürekli bir üretim sürecine tabidir” (2017: 21). Modern ulus-devlet pratiğinde asıl gaye siyasal cemaate (devlet) üyelik ile kültürel cemaate (ulus) aidiyet arasında bir bağ kurmaktır. Kültürün bu tanımı bir genel fikirler, kavramlar veya şablonlar yapısını ifade eden habitus kavramı ile ilişkilendirilebilir. “Kültür, habitus”tur. Amaç modern ulus devletin kültürel iktidarını ihdas etmektir. Kültürel iktidar yeni bir kültürel habitus yerleştirmek demektir. Kültürel iktidar perspektifiyle Kemalizm yeni bir seküler merkez inşasına koyulmuştur. Cumhuriyetin kültür politikaları, Yılmaz Çolak’ın Türkiye’de *Kültürel İktidarın Kuruluşu: 1923-1945* (2017) isimli kitabında etraflıca gösterdiği gibi Türkiye’de “kültürel iktidar”ın da kuruluş çerçevesini verir (Çolak, 2017). Bu kitap önemlidir çünkü Kemalizmin bir “kültürel iktidar” ihdas ettiğini ortaya koymakta ve günümüzde ortaya çıkan “kültürel iktidar” talebinin tarihsel ve politik içeriğini vermektedir. Sonraki bölümlerdeki tartışmaları oturtabilmek için Kemalist kültürel iktidarın kuruluşunu anlamak lazım gelmektedir. Kemalizm yeni, modern, batılı sadakat referansıdır. Tanzimat’tan itibaren gelişen Batıcı çizginin radikal versiyonunu temsil eden bu siyaset hattı radikal modernleşme eğilimi olarak geleneksel düzenden modern düzene geçiş, başka bir tabirle “medeniyet ihtidası” anlamına gelmiştir. Kemalist kültür politikalarını belirleyen ve entelektüel olarak hazırlayan Batıcı aydınlar kuşağı “Tanzimat”, “İslahat” ve “Meşrutiyet” dönemlerinin reformist, seçkin Batılılaşma programından ziyade idari, siyasi, kültürel ve toplumsal sistemin topyekün dönüştürülmesini savunmuşlardır (Çolak, 2017: 71). Yalnızca “toplum” fikri etrafında düşünmüyorlar “kültür” kavramının da altını çiziyorlardı. Batı medeniyetinin teknolojik üstünlüğünün, maddi ilerlemesinin altında yatan “kültürel durumu”, “çağdaş zihniyeti”, “maneviyatı” da aktarmak, alıntılanmak, içselleştirmek arzusundaydılar. Batıcı-Kemalist, radikal modernleşmeci kültür politikası, “Batının teknolojisini alalım, ahlakını almayalım” diyen muhafazakâr çizgiye de, “hars ile medeniyet” arasında denge kurmaya çalışan milliyetçi eğilimlere de karşı çıkarak manevi yenilenme programıdır. Her bakımdan batılılaşmanın kaçınılmaz olduğunu savunan bu çizgi, toplumun ilerlemesinin önündeki en büyük engelin de din olduğuna karar vermişlerdi. Örneğin total Batılılaşma çizgisinin en ateşli savunucularından Abdullah Cevdet’e göre Batı bizim düşmanımız değildi; aksine bizim rehberimizdi. Düşmanımız ‘kendi uyuşukluğumuz, cehaletimiz, fanatikliğimiz ve gelenekleri körü körüne takip edişimizdi. Batı bizim öğretmenimiz; onu sevmek bilimi, ilerlemeyi, maddi ve manevi gelişmeyi sevmek demektir (Cevdet’ten aktaran Çolak, 2017: 72). Gelişmenin önündeki engel olarak görülen gelenek radikal politikalarda tasfiye edildi, yerini evrensel olarak tanımlanan, rasyonalite ve bilimin sonucu olduğu düşünülen Batı medeniyeti fikriyatı geçti. Kemalizm bu manada Ziya Gökalp’in “hars” ile “medeniyet” arasındaki

kurmaya çalıştığı sentezci tutumu benimsememiştir. Kemalizm bu manada ne doğu ile batı arasındaki denge kurmaya çalışan muhafazakâr modernleşme yorumunu, ne de hars ile medeniyet arasında denge kurmaya çalışan milliyetçi modernleşme yorumunu onaylamıştır. Kemalistlerin-Batıcıların modernleşme yorumu Türkçü ve İslamcı modernleşme yorumlarından, medeniyet ve kültür görüşlerinden radikal bir şekilde ayrılır. Medeniyetin manevi (dini/geleneksel değerler) ve maddi (teknolojik/bilimsel boyutu) olmak üzere iki kısımdan oluştuğu fikrini savunan İslamcı düşünce Cumhuriyet projesi tarafından açık bir şekilde reddedildi.⁶⁷ Kültür ve medeniyetin iki farklı şey olduğunu öne süren Türkçü düşünce de Cumhuriyet projesi tarafından açık bir şekilde reddedildi. Bu manada Cumhuriyet, Ziya Gökalp’in “çift kültür teorisi”ni reddetmiştir. Otantik idealler yerine evrenselci idealleri önemsemiştir. Kemalist kültür devrimi laik devlet ve yeni bir kültür inşa etmeye çalışmıştır. (Çolak, 2017: 91). Jakoben ütopyacılık ya da “kültürel Bolşevizm” tüm geleneksel kalıplar ve göreneklerin yıkılmasını zorunlu kılmıştır.

Cumhuriyet dönemi kültür politikaları söz konusu olduğunda karşımıza çıkan temel isim Ziya Gökalp olmuştur. 1920’lerden 1970’lere kadar olan kültür politikalarını analiz eden Orhan Koçak Ziya Gökalp’in “Milli Hars ve Garp Medeniyeti Sentezi” fikrinin bütün ilgili zaman dilimi boyunca geçerli kültür politikalarının temelinde olduğunu ileri sürmektedir (Koçak, 2001, 71). Koçak, 1922-50 dönemini iki evre içinde ele alır: 1923-38 ve 1939-50. İlk evreyi, biraz basitleştirmek pahasına, ‘din vurgusu kısmen kaldırılmış Ziya Gökalp’ formülüyle tanımlamakta iken, ikinci döneme ise “hümanist kültür” dönemi olarak adlandırmaktadır. Sonraki dönemde etkili olacak “ulusal kültür” paradigmasını da “Ziya Gökalp artı Hasan Ali Yücel” formülüyle özetlemektedir (Koçak, 2001: 371). Görüldüğü üzere Ziya Gökalp Cumhuriyet dönemi kültür politikalarında merkezi figür olarak kabul edilmekte ve müzikten resme, edebiyattan dil-tarih çalışmalarına kadar genişleyen bir literatürü de bu okuma tarzı domine etmektedir. Ziya Gökalp’in temel kültür stratejisi şuydu: “Gerçekten yurdumuzda, gerek uygarlıkça gerek eğitilimce birbirine benzemeyen üç toplum kesimi vardır: Halk, medreseliler, okullular. Bu üç kesimden birincisi şimdiki durumda Uzakdoğu uygarlığından

⁶⁷ İslâmcılık alternatif bir medeniyet fikrine dayanıyordu. Bu yeni ve modern bakış açısına göre, İslâmiyet batılı ve diğer medeniyetlerle uyum içerisinde olabilecek farklı ve eşsiz bir medeniyetti. Evrensel medeniyet fikrini reddettiler ve farklılıkçı söylemlerinde İslâmi değer sisteminin eşsiz ve verili bir doğaya sahip olduğuna yer verdiler. Bu ise “özgünlük söylemine”, “İslâmi toplumlar” denilebilecek bir öze ve dış etkiye kapalı homojenliğe sahip Lebenswelt oluşturulmasına denk düşmektedir (Al-Azmeh’den aktaran Çolak, 2017: 69). Buna göre tek bir medeniyete götüren bir yol yoktu. Bizim kendimize ait olan başka bir medeniyet kültür ve tarihimiz vardı. Farklı ve farklı bir ben-idrakine dayanan medeniyet tarihsel olarak eşsiz bir varlıktı. Bu manada kültür reforma tabi tutulamaz, dönüştürülemezdi.

tümüyle ayrılamamış olduğu gibi, ikincisi de daha Doğu uygarlığında yaşıyor. Yalnız üçüncü kesimdir ki Batı uygarlığının kimi verimliliklerine erişebilmiştir. Demek ki ulusumuzun bir bölümü İlkçağ'da, bir bölümü Ortaçağ'da, bir bölümü Yakın çağ'da yaşamaktadır (Gökalp'ten aktaran Öndin, 2023: 73). İlkçağ'da yaşadığı iddia edilen halkın içinde saklı öz kültürü ortaya çıkaracak olan ise aydınlardır, düşünürlerdir. Öz kültürden yoksun yetiştikleri nedeniyle halktan ayrılan seçkinlere düşen görev, harsı saklandığı yerden çıkarmak için halka doğru gitmek, halkın içine girmektir. Seçkinler halkın duygularını, dilini, edebiyatını, müziğini, yaşam tarzını öğrenmeli ve halktan ulusal kültürü alırken halka da yoksun olduğu medeniyet götürmelidir (Öndin, 2023: 73). Ancak tezde savunulacak yaklaşıma göre Kemalist dönemin kültür politikaları hem hissiyat hem fikri temelleri itibarıyla Ziya Gökalp'ten daha çok Abdullah Cevdet'in modernite ve Batı yorumlarına yakındır. Kemalist modernleşme söylemi Gökalp'in çifte kültür teorisinin reddidir ve sentezci bir tutuma dayanmamaktadır. Rejimin krize girdiği otuzlu yıllarda belli popülist sapmalar vardır ancak bu sapmalar da asla çifte kültür teorisi içine sokulamaz cinstendir. Hasan Ali Yücel dönemi kültür politikaları da haddi zatında Cumhuriyet'in özüne daha uygun bir çerçeveyi yeniden gündemine almıştır.

Batıcı-Kemalistler ne “hasta adam”la ne de Tanzimat döneminin ikili dünyasıyla uğraşmak niyetinde değillerdi. Eski kültürü radikal bir biçimde reddetme ihtiyacı duydular. Eski dünya onlara göre harabe içindeydi, yıkılması gereken binanın sıvasıyla, restorasyonu ile uğraşmak yerine baştan yeni bir yapı inşa etmeye koyuldular. Yeni devrimin kültürel içeriğini “medeniyet” kavramıyla doldurmaya çalıştılar. Tanzimat sürecinin çıkardığı ikili dünyayla da uğraşmak istemediler. Tanzimat döneminde yönetici elit ve aydınlar seviyesinde alafrangalık denen batılı bir yaşam tarzı egemen olmaya başladı ve böylece halk ve elitler arasında büyük bir yarıma gündeme geldi: İmparatorluğun her alanında ikili bir yapı mevcuttu. “Yeni” (modern eğitim ve yargı kurumları ve yeni tavırlar) ve geleneğin (medrese ve şeriat mahkemeleri ve geniş sıradan halkın geleneğe bağlı yaşam tarzı) yanında yer aldı (Çolak, 2017: 48). Cumhuriyetin ilk yıllarında rejimin intikaya uğramaması için, devrim ideolojisinin temelinde yatan yeniyi oluşturabilmek için eski düzeni olumsuzlama iyice güçlenir. Yapılan ve sürdürülen devrimleri Osmanlı düzenine karşı yapılan bir mücadele olarak gören İsmet İnönü'ye göre Cumhuriyet rejiminin en büyük başarısı, Osmanlı düzenini temellerini yıkmaktır. Bu nedenle devrimler, Osmanlı'da görülen ıslahat hareketlerinin devamı değildir. İsmet İnönü'nün ifadesiyle, ‘Osmanlı nizamı son asırların fenni ve içtimai terakkilerine karşı bünyesini, tedrici olarak değişen ve yükselen tekâmülden uzak tutmak gayretiyle, dört duvarı kalın bir hücre içinde kalmış idi. Osmanlı ıslahatçıları hep bu hücre içinde çalıştılar. Bütün

ıslahat teşebbüsleri, muvaffak olanları ile beraber, hep o hücrenin duvarları arasındaki sahaya münhasır kaldı. Türk milletini, aradığı yaşayış ufuklarından kalan duvarlara ayırmak tertibi içinde vuku bulan bu çırpınmalar Türk milletinin kurtuluş davası ise münasebettar olamazdı. Bunun içindir ki, Türk inkılâbının hamleleri, Osmanlı ıshâlât ve hatta ihtilal hareketinin devamı ve tekâmülü değildir (Öndin, 2023: 93).

Batıcı-Kemalistler İslamcılığın “bilim ve tekniğini alalım kültürü almayalım.” noktasındaki seçici anlayışı da şiddetle karşı çıktılar. Medeniyet bir bütündü, tekti, evrenseldi. Batıcılar tarafından “medeniyet” bu manada evrensel anlamda tanımlandı, pozitivist evrensel bilim ve rasyonalitenin sonucu ve tekil olarak geleneksel kültürden bağımsız olarak görüldü. Bu bakımdan medeniyet seviyesine ulaşmak için devletin gerilemesinden sorumlu olan geleneksel değerleri yıkmak ve yerlerine medeni olanları koymak zorunlu kabul ediliyordu. (Çolak, 2017: 72-73). Batıcıların medeniyet programı Fransız medeniyet ve kültür anlayışına oldukça yakındı. Buna göre medeniyet, hayatın her alanını veya tüm bir yaşam tarzını içine alan geniş kapsamlı bir kavramdı. Kemalist medeniyet tahayyülünün, evrensel, tarih dışı ve ilerlemeci Batı medeniyeti anlayışının, özellikle de Fransız modelinin, içtenlikle benimsenmesinin bir ürünüdür. Fransız tahayyülünde olduğu gibi, medeniyet estetize edilmiş ve yumuşatılmış davranışları ve ortak değerleri ve ilerleme fikrini tanımlamak için kullanıldı. Bu nedenle de Romantiklerin medeniyete yönelik, medeniyetin teknolojik ve ahlaki özellik olarak milli kültürü bozduğu şeklindeki anlayışlarını reddetti (Çolak, 2017: 88). Dünya tarihinin ve medeniyetinin merkezinde Avrupalılaştırmanın merkezinde Batı’nın olduğu inancı yatıyordu. Batı, medenileştirici elit için kültürel kimliğin adı haline geldi. Bu düşünce tarzı, aslında, diğer medeniyet ve kültürlerin Batı medeniyeti veya kültürüne asimile edilebildikleri oranda meşru statülerinin olabileceği inancına dayanıyordu. Eşsiz ve evrensel olarak görülen Batı medeniyeti ve kültürü, medeniyetler ve kültürler arasında yapılan hiyerarşik yapılanmanın zirvesinde yer alıyordu. Cumhuriyet projesi, kültürel dönüşüm için Batı medeniyetini tercih etti (Çolak, 2017: 89). Mustafa Kemal, 30 Ağustos 1925’te İnebolu’da, Büyük Taarruz’un yıl dönümünde yaptığı konuşmada yeni taarruz cephesini ve ulusun yeni rotasını şu sözlerle ifade etmiştir: “Efendiler ve ey ulus, iyi biniz ki, Türkiye Cumhuriyeti şeyhler, dervişler, müritler, mensuplar ülkesi olamaz. En doğru, en gerçek tarikat tarikat-ı medeniyedir” (İnan, 1981: 133). Cumhuriyet eski manevi kültürel ortamı, dine ve geleneğe dayalı Osmanlı toplumsal yapısını eğitim ve kültür yoluyla tasfiye etmeyi bir iktidar stratejisi olarak belirlemiştir. Toplumu biçimlendirici gücün eğitim, sanat, edebiyat ve felsefe olduğunu varsaydılar. Kendi siyasal iktidarını perçinleyebilmek adına Osmanlı manevi kültürünü devlet

gücünü de kullanarak tasfiye etme yoluna gitmiştir. Zoru, kültürel amaçları için işe koşturmuştur.

Kültür ve medeniyet kavramları Kemalist siyasi iktidarın şekillenmesinde merkezi bir rol oynuyordu. Cumhuriyetin kurucuları Ziya Gökalp'ın formüle ettiği mefkureden ziyade Abdullah Cevdet'in radikal batıcı, fütürist ve ütöpik düşüncelerini referans olarak aldılar. Kültürel iktidar Türk Devrimi'nin yerleşebileceği uygun kurumsal ve kavramsal dönüşümü temsil ediyordu. Kemalistler ne Türkçü modernleşme yorumunu ne de İslamcı modernleşme yorumunu temel aldılar. Onlara göre modernleşme temelde batılılaşmaydı. Modernleştirici elitlerin söyleminde modernleşme sosyal ve siyasi hayatta var olan norm ve kurallar ile uyumlu hale getirmek anlamına geliyordu. Medeniyet/uygarlık fikri Kemalist modernleşme projesinin özünü oluşturur. Medeniyet ise teknolojik ve bilimsel terimlerle tanımlanan bir kavram değildi; medeniyet hayatın her alanındaki davranış ve tutumlarımızı içine alan bir ağı kapsıyordu. Mustafa Kemal 1923'teki bir konuşmasında “Memleketler çeşitlidir, fakat medeniyet birdir ve bir milletin gelişmesi için bu tek medeniyete katılması lazımdır” (Mustafa Kemal'den aktaran Yılmaz Çolak, 2017: 88). Böylelikle medeniyet her bakımdan modern hayat tarzına ve modern anlayışa işaret ediyordu. Bağımsız bir ulus olarak hayatta kalmanın tek yolu bu evrensel medeniyetin ışığı altında hayatın her sahasında dönüşüm gerçekleştirmektir. Mustafa Kemal medeniyeti şu şekilde tanımlamıştır:

Medeniyetin ne olduğunu başka başka tarif edenler vardır. Bence medeniyeti harstan ayırmak güçtür ve lüzumsuzdur. Bu nokta-i nazarımı izah için hars ne demektir tarif edeyim: a) Bir insan cemiyetinin devlet hayatında, b) Fikir hayatında, yani ilimde, içtimaiyatta ve güzel sanatlarda, c) İktisadi hayatta yani ziraatte, zanatta, ticarete, kara, deniz ve hava münakalatçılığında (ulaşımcılığında) yapabildiği şeylerin muhassalasıdır. Bir milletin medeniyeti dendiği zaman hars namı altında saydığımız üç nevi faaliyet muhassalasından hariç ve başka bir şey olmayacağını zannederim. Şüphesiz her insan cemiyetinin hars, yani medeniyet derecesi bir olamaz. Bu farklar devlet, fikir, iktisadi hayatların her birinde ayrı ayrı göze çarptığı gibi bu fark üçünün muhassalası üzerinde de görülür. Mühim olan muhassalalar üzerindeki farktır. Yüksek bir hars, onun sahibi olan millette kalmaz diğer milletlerde de tesirini gösterir. Büyük kıtalara şamil olur. Belki bu itibarla olacak, bazı milletler yüksek ve şamil harsa, medeniyet diyorlar. Avrupa medeniyeti, asrı hazır medeniyeti gibi (Afet İnan, 1981: 41-42).

Görüldüğü gibi Atatürk'ün kültür görüşünde “gelenek” ve “görenek” fikirlerine yer yoktu. Gelenekle eleştirel bir diyalogu tercih etmek yerine topyekün saldırı yolunu seçmişlerdi. Gelenek radikal bir şekilde imha edilmeliydi. Ancak devrimciler geleneğe düşmanlıktan yaratıcı bir güç devşiremediler. Batılı yüksek kültürün taklit edilmesiyle sınırlı kaldılar. Yüksek kültür uygarlık anlamına geliyordu. Medenileşme yolunda vatandaşların konuşmaları,

giyinme tarzı, kamusal alanda davranışları ve hatta özel yaşamda nasıl davranmaları gerektiği konusunda bir dizi sembolik devrimler gerçekleştirdi ve bu devrimleri hayata geçirecek hukuksal ve kurumsal altyapıları oluşturdu. “Şapka reformu” örneğin “modanın” değil Türkleri medenileştirmek isteyen siyasetin gündemi oldu. Türk kimliği tamamen Batılı bir kimlik olarak yeniden düzenleme sürecine girmiştir. “Batı” yalnızca teknik ve bilimiyle evrensel değildi, kılık kıyafetlerine varıncaya kadar evrensel kabul ediliyordu. Devrim yeni bir kamusal alan inşa etti ve bu kamusal alanı özel alana doğru genişletmeyi düşündü. Uygarlığa yapılan katkılar anlamında ancak modern dönemde özgüvenli bir yer edinilebilirdi. Kültür medeniyete meydan okuyan, onunla çelişen bir şey değildir. Kültür medeniyet sistematiği içinde kavramsallaştırıldı tüm uygulamalar, alışkanlıklar ve görenekleri kapsıyordu. Bunlar arasında “nazik davranış”, “yüksek damak tadı”, “yüksek düşünce”, “yüksek müzik”, “bilimsel düşünce”, “adabı muaşeret” vs vardı. Yeni medeniyet telakkisi doğrultusunda yeni bir toplum yaratmanın adı olarak Kemalist modernleşme/Batılılaşma düşüncesine uygun olarak, 1920’lerde radikal Batılılaştırıcı reformlar yapıldı. Ülkeyi Batılılaştırmaya yönelik kararlı adımlar atarak Osmanlı-İslam devleti yerine laik bir devlet kurmak için çaba harcadılar. Batı’nın laik hukuku, ulus fikri, Latin alfabesi, Batı’nın sosyal ilişki kurma biçimleri ve Batılı kıyafet bu süreçte Osmanlı gelenekleri ve normlarının yerini aldı. Bu genel ve evrensel hedefe, çağdaş uygarlık seviyesine ulaşmak için rejimin tüm kalıntılarını yok etmek üzere birtakım reformlara giriştiler. Hıfzı Topuz, Atatürk dönemi kültür politikalarına yön veren belli başlı devrim projelerini tarihlerine göre şu şekilde sıralamaktadır: Halifeliğin kaldırılması, Evkaf ve Şer’iye bakanlığının kaldırılması ve Tevhid-i Tedrisat yasasının kabul edilmesi; 3 Mart 1924. Topuz’a göre bu karar Türkiye Cumhuriyeti’nin İslam kültüründen kopmasının başlangıcıdır ve bu devrim siyasal olduğu kadar kültürel bir devrimdir. 8 Nisan 1924’te dinsel mahkemelerin kaldırılması; 2 Eylül 1925’te tekke ve türbelerin kapatılması. Bu da İslam kültüründen ve etkisinden kopmanın yeni bir dönüm noktasıdır. 25 Kasım 1925’te fes kullanımının yasaklanması; 26 Aralık 1925’te uluslararası saat sisteminin ve takviminin kabul edilmesi; 17 Şubat 1926’da medeni kanunun kabulü; 10 Nisan 1928’de “Türk devletinin dini İslamdır” maddesinin Anayasa’dan çıkarılması ve laikliğin kabulü; 1 Kasım 1928’de Latin harflerinin kabulü; 1 Ocak 1929’da millet mektepleri adıyla geniş bir okuma-yazma kampanyasının başlatılması; 1 Eylül 1929’da devlet okullarında Arapça ve Farsça derslerinin kaldırılması; 3 Nisan 1930’da kadınlara belediye seçimlerinde oy verme ve seçilebilme hakkının tanınması; 12 Nisan 1931’de Türk Tarih Kurumu’nun kurulması; 19 Şubat 1932’de Halkevleri’nin açılması; 12 Temmuz 1932’de Türk Dil Kurumu’nun kurulması; 7 Şubat 1933’te Ezan’ın Türkçe okunması; 5

Aralık 1934’te kadınlara seçimlerde oy kullanma ve seçilme hakkının verilmesi ve 3 Aralık 1936’da dinsel giysilerin ibadethaneler dışında giyilmesinin yasaklanması (Topuz, 1998: 58). On yıl boyunca kararlı ve sistemik bir şekilde “çağdaş uygarlık” anlayışı çerçevesinde derli toplu bir kültür politikası hayata geçirilmeye çalışılmıştır. Atatürk devrimleri her şeyden önce Cumhuriyet’e yön veren kültür politikalarıydı. Kemalizmin kültür politikalarıyla iç içe geçmiş niteliğini Koçak da işaret etmektedir: 1923-38 ve 1938-50 arasında izlenen kültürel politikalar, kısaca, “Kemalizm” terimiyle anılan sistemin hem kurucu bir yapısal ögesi, hem de tinsel düzlemdeki görüntüsüdür. Başka bir deyişle, Kemalist siyasal sistemle bu kültürel politikalar arasında hem bir tamamlayıcılık hem de bir temsil ilişkisi vardır: Siyasal sistem, tümüyle-hatta büyük kısmıyla-bu kültürel politikalara indirgenemez, onları aşan, onlarla çelişen başka öğeleri vardır; ama sistemin kendini düşünme, hissetme ve sunma tarzını bu politikalar belirlemiştir (Koçak, 2001: 370-371).

Bütün bu politikaların yeni bir benlik tahayyülü getiriyordu. 1930’lu yıllarda yeni kimlik için tarih çalışmaları hızlanmıştı. Geçmişe dönük yeni araştırmalarda yeni benlik için alternatif referans noktaları oluşturulmaya çalışılıyor. Cumhuriyet döneminin kültür politikası devrim ideolojisinin yerleşmesi ve yaşamsallaşması bağlamında siyasal bir misyon yüklenmiş ve inkılâplara koşut bir şekilde düzenlenmiştir. Devrimci bir ruhun yansıması olarak düşünülen kültür politikaları rejimin can alıcı politik sıklet noktasını oluşturur. Cumhuriyet dönemi geçmiş ile bağı keserek Tanzimatla başlayan yönelimi kararlaştırır. Modernleşme ile İslam geleneklerinin birbiriyle uyumlu bir şekilde ilerleyebileceği görüşü tamamıyla terk edilir. Kemalist kültür politikaları Batı haricinde başlatılmış en radikal modernist kültür programlarından birisiydi. Kemalistler aydınlık bir şimdi ile karanlık bir geçmiş kurguladılar. Kültürel devrimler her şeyin baştan, yeniden, sıfırdan, adeta yoktan yaratıldığı bir tekvin hadisesiydi. Kemalist kültürel iktidar dilde, sanatta, tarihte vs pek çok alana “kültürel Bolşevizm” uyguladı. Örneğin dil meselesi oldukça hayatiydi. Kelimeler alanında da devrimci dönüşümler hedeflenmiştir. Eski kelimelere bağlı kalarak yeni bir benlik tahayyül edilemezdi. Dil meselesi toplumun sil baştan yeniden yapılanması gerekli görüldüğünden Kemalist kültür ve toplum modernleşme projesinin vazgeçilmez parçalarından biri olarak görüldü. Dil de kültürün bir unsuru olarak insan yapımı bir nesne olarak algılandı. Devrimci yaklaşımla mevcut alfabeyi arkaik, geri ve anlaşılabilir olarak resmediyor ve geri kalışımızın sebebi olarak görüyordu. Yeni rejim İslami geçmiş ile bağların tamamen kopmasını ve modern medeniyetin laik değerlerinin benimsenmesini amaçlayan kültürel yönelimli bir rejimdi (Çolak, 2017: 139). Dil devrimi bir unutma hareketiydi (Çolak, 2017:148). İhtiyaç duyulan dilde devrimdi;

alfabedeki değişiklik ilk adımdı. Gelenekselden medeni hayata atlamayı mümkün kılacak Latin harfleriydi. Akabinde ise Arapça ve Farsça kuralların ve sözcüklerin hâkimiyetine son verecek ve Türk milletinin Batı medeniyetinin evrensel standartlarına sahip olmasını kolaylaştıracaktı. Eskiden kurtulma ve yeninin doğuşu dil devrimiyle sağlanmak isteniyordu. Alfabe devriminden sonra radikal dilde sadeleşme hareketiyle “gerici” ve “doğulu”, unsurlardan ve yıkıcı, karanlık etkilerinden arındırılmış yeni kültür için yeni bir dil oluşturmaya yönelindi. “Osmanlıca” yabancı, öteki, düşman olarak inşa edildi. Osmanlıca merkezi idarenin ve yüksek kültürün kullandığı dil olarak halk dilinden tamamen kopuktu. Osmanlıca adı verilen kozmopolit ve yönetici sınıfın konuştuğı dil ile halkın konuştuğı Öz Türkçe ayrıştırıldı (Çolak, 2017: 156). Osmanlıca entelektüeller ve sıradan insanlar arasındaki ayırmadan sorumlu tutuluyordu. Dilden sonra en önemli gelişme “Türk Tarih Tezi” bağlamında ileri sürüldü. Unutulmuş Türk tarihini gün ışığına çıkararak yeni bir kültürel muhteva yaratma çabasına sahip olmuştu. Türk Tarih Tezi bu dönemde yaratıldı. Yeni bir geçmiş oluşturma siyasetini bugünün yeniden kuruluş anlayışına benzer bir şekilde dile getirildi.

Cumhuriyet “kültür”e, “eğitim”e Osmanlı döneminin saray-halk ikiliğinin aşılması hem de Tanzimat döneminin ileri-geri, doğu-batı, alaturca-alafranga arasında ortaya çıkan düalizmlerinin aşılması görevini vermişti. Eğitimin ve kültürün asıl gayesi halk ile elitler arasındaki ayrımların aşılmasıydı. Kemalizm çifte hakikat görüşüne, geleneksel toplumlardaki avam-havas ayırımına ve havasın şüphecililiğiyle avamın kesin ve keskin inancı arasında bir ayrımı reddediyordu. Kemalizm bu anlamda aydınlanmanın kültüralizmine bağlıydı. Örneğin 19. yüzyılın düşünürleri Schiller, Fichte ve Coleridge’a göre devletin görevi, insanlığın etik biçimlendirilmesidir. Bu projede kültür, her birimizin bağrında gömülü olan kolektif kendiliğini özgürleştirerek bizi siyasal yurttaşlığa hazırlayan bir etik pedagoji biçimidir. Yüce ifadesini devletin evrensel alanında bulan şey, bu ideal kendiliktir. Kültür, ortak insanlığımızı ayırıştırıcı kendiliklerimizden geri alarak ruhu duyulardan korur, birliğı çatışmadan kurtarır ve değişmez olanı geçici olandan söküp alır. Friedrich Schlegel, “tüm siyasetçi ve yöneticileri sanatçılığa yükseltme”ye, adamakıllı bir kültür devleti versiyonuna inanır. Kültür ve devlet, “bölünmenin aşılmasının beklendiğı alanlar”dır. Her ikisi de, yurttaşların sadece ortak insanlık temeli vesilesiyle birleşebilecekleri bir zemin yaratmak için doğum, sınıf, cinsiyet, rütbe, mülkiyet, imtiyaz vb. ayrımları bir kenara koyarak, kendini tarafsız bir aktör olarak sunar. Pek çok hümanist, önyargı ve yanlılıktan kurtulmanın, hırs, arzu, kıskançlık ve mülkiyetçilikten uzak ve dolandırılmaya açık olmayı içerdiğine inanır. Bütün bunlar siyasal

yargıları zaafa uğrattır. Siyasal devlet, kendi egoizminin üzerine çıkıp ortak iyi hakkında yansız bir bakışa ulaşan yurttaşlara ihtiyaç duyar (Eagleton, 2015: 116). Ancak yine de kültür bu ayrışmanın aşılmasında çok daha başarılı olmamıştır. Çünkü dinin yerin ikame edilecek kültür teori ile pratiği, seçkinler ile halkı, ruh ile duyuları birleştirme kabiliyetine hiçbir zaman yeterince sahip olamadı (Eagleton, 2005: 13).

Nilüfer Öndin, 1930’lu yıllara damgasını vuran akıl ve din çatışmasının altını çizer. Ona göre bu dönemde pozitivizm ve kaba materyalizm olarak algılanan rasyonalite, despritüalizme, eş deyişle tinselliğin yadsınmasına neden olur ve aklın karşısına din konularak tinsel varlık alanı aşağılanır, dinden kurtulma ilerlemenin gereği olarak kabul edilir. Akıl din uzlaşmadığı, ilerlemenin salt aklın kılavuzluğunda gerçekleşeceği anlayışı daha sonra Cumhuriyet döneminde de varlığını sürdürür (Öndin, 2023: 54). Bu nedenle Kemalizm de benzer bir krizle 1930’lu yıllarda karşı karşıya kalır. Serbest Cumhuriyet Fırkası deneyimi Batıcı medeniyet vizyonu açısından erken ve şiddetli bir alarmdı. Serbest Fırka deneyimi devrimin yerleşme krizini gözler önüne sermiştir. Halkta taban bulamama sorunu, Cumhuriyet Halk Fırkası ile halk arasındaki yabancılaşmanın büyük bir uçuruma dönüşmesi, halka doğru genişleyemeyen, halka nüfus edemeyen kurulmakta olan bir rejim açısından büyük bir kötümserlik havası yaratmıştır. Serbest Fırka’nın yarattığı havayı anlatmak açısından dönemin tanığı Ahmet Ağaoğlu’nun *Serbest Fırka Hatıraları* (1969) kitabından bir iki not aktarmak önemli olabilir. Ağaoğlu meşhur İzmir Mitingi’nden aktardığı anekdotlar halkın hoşnutsuzluğu konusunda fikir vermektedir. Karısını yazdığı mektubunda İzmir mitingi hakkında şöyle söylemektedir:

Dündenberi İzmirdeyiz. Halk tarafından bize yapılan istikbali görmeliydin! Deniz sahiline en az kırk bin ahali dökülmüştü. Gemimiz daha uzakta iken bayraklar yükseliyor, mendiler sallanıyor, alkıştan ve «Yaşasın Gazi! Yaşasın Fethi Bey! Yaşasın Serbest Cumhuriyet!» nidalarından etraf çınıyor (..) «Yaşasın bizi yeniden kurtaran Gazi! Yaşasın Fethi Bey! Yaşasın serbest ülke!» sadaları bizi ta otele kadar takip ediyor. Otel de istilaya uğruyor (Ağaoğlu, 1969: 27)

İktidarın rejimin oturup oturmadığını test etme çabaları ahaliden büyük tepki topladığı anlaşılıyor ve ilk kurulan ikinci fırkadan kurtuluş umuyor. Ağaoğlu coşkulu İzmir mitinginden aktardığı şu anlar bu coşkuya işaret etmektedir: “Her taraftan halk o kadar bir hızla, bir istekle Fethi Beye doğru hücum ediyor. Kimi alnından öpüyor, kimi elbisesinden. Kimi selamlıyor, kimi «Yaşasın! » diye bağırıyor” (Ağaoğlu, 1969:33). Hatta çıkan arbedeler sonucunda ölen bir çocukla birlikte olay trajik bir hale bürünüyor: “Kalabalığın ortasından ihtiyar bir adamcağız kucağında taşıdığı bir çocuğu birdenbire Fethi Beyin ayaklarına atarak , «İşte size bir kurban! Başkalarını da verimiz! Yalnız sen bizi kurtar !» Dedi ve ağlıyarak

kendisi de Fethi Beyin ellerine sarıldı. «Yalnız bizi kurtar! Kurtar bu zalim mutemetlerrin ellerinden !» diye yalvarıyor!” (Ağaoğlu, 1969: 37-38).

1929 Buhranı’nın yarattığı mali krizler ve Serbest Fırka hadisesinin gösterdiği devrimlerin halkta karşılık bulamaması nedeniyle ortaya çıkan derin memnuniyetsizlik iktidarı yeni bir kültürel iktidar teorisine itmiştir. İktisadi kriz siyasal rejmi de tehlike altına sokabilirdi. Kendi devrimini sağlama almak için iktidar halka doğru bir kültürel seferberlik başlattı. İkinci paket kültürel devrimler Kemalist kötümserliği aşmak olumsuzlu olumluya dönüştürmek amacıyla gündeme gelmiştir. Cumhuriyet rejimi karşılaştığı sert rüzgârları göğüslemek adına yeni bir kültürel seferberlik başlatmıştır. Bu nedenle haklı olarak Çolak, Kemalizmin medenileştirme projesini iki evrede analiz ediyor. Serbest Fırka öncesi dönem ve Seberst Fırka’dan sonraki dönem. Çünkü 1931’deki Serbest Fırka deneyimi, şahit olunan toplumsal memnuniyetsizlik, medeniyet projesinin ilk aşamada başarısız olduğuna dair alınan bir sinyaldi. Reformlar, bir seçkinler çevresinin oluşturduğu merkezde tuttuysa da, kitleler nezdinde bir aidiyet ve birliktelik duygusu yaratmakta başarısız olmuştu. Osmanlı’nın eleştirisinde kullanılan yönetici kadro ile halk arasındaki kültürel ayrışma ve ikilik halinin devam ettiği ve yeniden üretildiği ortaya çıkmıştır (Çolak, 2017: 116-117). Medenileştirme projesinin ilk evresi diyebileceğimiz 1923-1930 arası dönemde, temel meşrulaştırıcı kavram medeniyet ve ikinci evresi diyebileceğimiz 1930-1945 arası dönemde ise kültür olarak belirir (Çolak, 2017: 26). Cumhuriyetin devrimci ruhunun yeniden canlandırılabilmesi için Kemalizm resmi ideoloji haline getirildi. Ayrıca devrimin kültürel kurumları olarak laik geçmişe dayalı yeni bir tarih yazmakla görevli Türk Tarih Cemiyeti, değerlerden bağımsız bir Türk dili yaratmakla görevli Türk Dil Cemiyeti ve yetişkin eğitimi merkezleri olarak Halkevleri 1931 yılında kuruldu. Türk Tarih Cemiyeti ve Türk Dil Cemiyeti aktiviteleri sonucunda Türk Tarih ve Türk Dil tezleri ortaya atıldı. Dili değerlerden temizlemek arındırmak pozitivist yansızlığın sonucuydu. “Bu bizatihi Mustafa Kemal’in liderliğini yaptığı ve onun tarafından yürütülen kültürel bir savaştı. 1930’lar, kültürün meşru kullanımı alanını ele geçirmek, yani toplum üzerinde Cumhuriyetin ilk on yılında gerçekleştirilemeyen toptan kültürel kontrolü sağlamak, yani kültürel iktidarı tam tesis edebilmek için, en önemli adımların atıldığı yıllardı (Çolak, 2017: 117-118). Kadro ile halk arasındaki ayrışmayı aşamadığı gibi 1930’lardaki kültür politikaları Abdullah Cevdet’in ileri bir eğitim sonucu elde edilecek ve toplumsal gelişmenin öncü kuvveti olarak görülen “dehâlâr grubu”nu yaratmayı becerememiştir. Dehâlâr grubu yönetimi ele geçirmeli, halkı denetmeli, eğitmeli ve bu sayede ilerleme kaydedilmelidir.

Onuncu Yıl Marşı'nda hedefleyen yeni rejimin emanet edileceği yaratılacak gençler, yeni insanlar da “uygarlığın çocukları” olacaktı. Mustafa Kemal’e göre “Türkiye Cumhuriyeti çocukları, kültürel insanlardı” (İnan, 1981: 44). Yeni anlam dünyasını, yeni toplumu ve yeni insanı yaratmak açısından devlet iktidarını sonuna kadar kullandılar. Halkın medenileştirilmesi açısından bir başka araçta “Halkevleri”ydi. Topuz’a göre Türk Ocakları’nın yerini alan Halkevleri CHP’nin kültür eylemiydi. Halkevleri kültür merkezi olarak iş görüyordu. CHP’nin kültürü yaşatan damarları Halkevleri’nden ve Halkodaları’dan geçiyordu. CHP hükümetlerinin halka yönelik kültür politikaları buralarda sergileniyordu (Topuz, 1998: 57). Kültür politikalarının devlet ile halk arasında bir aracı kuruma ihtiyaç duyulması neticesinde Halkevleri kurulmuştur. Çünkü rejim halk şiirine, halk müziğine, halk kültürüne ihtiyaç duyuyordu. İlk deneyimlere verilen tepkiler gösteriyordu ki salt bilimsel rasyonalizme dayanmanın imkânı yoktu. Kemalist devlet kendi kültür hedefleriyle çelişen bir şekilde halk şiirine ihtiyaç duyuyordu. Seküler kurtarıcı devrimciler kurtarmak istedikleri halkla mesafeleri açılınca kültür politikalarında revizyonlara gittiler. Seküler kurtuluşçuların devrimleri pekişmeden krize gidiği dönemde halkevleri projesini geliştirdiler. Halkevleri Cumhuriyet Halk Fırkası’nın kültür politikasının aracıydı. “Kültür politikasının uygulanmasına yönelik olarak kurulan Halkevleri, etkinliklerini iki misyon üzerine temellenir: sosyal reformları benimsetmek ve çağdaşlaşmayı sağlayacak kültürel, sanatsal etkinlikleri yürütmek (Öndin, 2023: 91). Çolak’a göre de halkevleri modern giyiniş, davranış, konuşma, bir toplantıya veya konsere katılma veya yeme-içmenin açıktan veya ima yoluyla gösterildiği toplumsal ve kültürel bir ortam görevi gördü. Danslar, partiler, balolar, tiyatrolar, konserler, sergiler, dersler, milli bayramlar gibi yeni sosyal faaliyetlerin icra edilmesiyle bu misyon gerçekleştiriliyordu (Çolak, 2017: 134). Bu tip kültür kurumları halk üzerindeki kültürel kontrolün araçları oldular. Kültürel kodlar devlet araçları vasıtasıyla ülke sathına yayıldı. Geleneksel yapılara gelişmiş ve medeni bir bütün formu vererek toplumun radikal bir yeniden yapılanmasını sağlamak istiyorlardı. TTK, TDK, Halkevleri, Halkodaları ve Köy Enstitüleri Cumhuriyetin kültürel kurumları resmi kültür söyleminin üreticileri ve taşıyıcıları olarak öne çıktılar (Çolak, 2017: 121). Bir fikir ve söylem olarak kültür ve medeniyet modernleştirici elitlerin dini gibiydi.

Öndin’e göre Atatürk dönemi kültür politikalarının iki başat ilkesi vardır: milliyetçilik ve çağdaşlaşma (Öndin, 2023: 69). Pozitivist bir dünya görüşüne uygun bir biçimde tanımlanan “çağdaşlaşma” Atatürk dönemi kültür politikalarının merkezi ilkesidir. “Rasyonalite ile düzen ve ilerleme arasındaki bağın, Batı’nın üstünlüğünü açıklayan temel bir veri olarak kabul

edilmesi, ‘Hayatta en hakiki mürşit ilimdir, fendir’ ilkesiyle bilime dayalı bir dünya görüşünü kültür politikasının temeline yerleştirir. Bu anlayışın pratik sonucu ise bilime dayanmayan her şeyin reddedilmesidir (Öndin, 2023: 69). Bize göre bu dönem “Batı gibi olmak” ile “kendimiz olmak” arasındaki Gökalpçi sentez fikrinin reddidir. “Çağdaşlaşma ve milliyetçilik çizgisine oturtulan kültür politikasının pratik sonuçlarından biri, Türk kültürünün gelişmesini önlemiş olduğu iddia edilen Osmanlı kültürünün tasfiyesidir. Osmanlı manevi kültür ortamı yadsınarak ulusal benliğin güçlendirilmesi siyaseti Kemalist Kulturkampf’ın temelini oluşturur. İslam’ın bütünüyle yadsınarak oluşan manevi boşluğu kültürle ikame etmeye çalışılması kültür ile din arasında da onulmaz bir gedik açmıştır. Osmanlı-İslam kültürünü düşmanlaştırarak yol almak gerektiği düşüncesi dönemin kültür politikalarına damgasını vurur. Osmanlı lisanındaki Arapça ve Farsça’ya özgü kaideler, aruz vezni, alafranga manzumeler, Osmanlı müziği, barok ve rokoko mimarlık gibi, Ziya Gökalp’in cansız ananeler olarak adlandırdığı öğelerden oluşan bir kültür yerine, bireylerin değil toplumun ürünü olan halk kültürü (halk Türkçesi, halk vezinleri, halk müziği, halk ahlakı) geliştirilmeli anlayışı söz konusu olur (Öndin, 2023: 70). Gökalp’in hars ile medeniyet arasındaki ayrımı Kemalist kültür politikalarına “medeniyet” kavramı ekseninde bir meşrulaştırma yaratmıştır. Örneğin, 1928 yılında yapılan Harf Devrimi’ne İslam dünyasından kopuş, geleneksel kültürün tasfiye edilmesi ve Batı’nın üstünlüğünü kabul etmek anlamına gelen eleştirilere “medeniyet” kavramında katkılar sunduğu düşünülebilir.

Yılmaz’a göre Cumhuriyetin erken dönem kültür üretimi ve kültürel iktidarın inşa süreci asimilasyoncu ve hiyerarşik bir modele dayanmaktadır (2017: 26). “Kendisine “cahil” ve “bilinçsiz” halkı medenileştirme misyonu yükleyen yönetici/bürokratik eliti kültürün içeriği tanımlamıştır. Bu süreç yukarıdan aşağıya bir medenileştirme baskına dönüşmüştür. Geri kaldığı ve ilkel olduğuna inanılan halka medeniyet ve kültür götürmek için yoğun çaba sarfedilmiştir. Kemalist milliyetçilik “yabancılık” yerine “geriliğe” (ancien régime, Osmanlı/İslam geçmişine) bir tepki olarak gelişmiştir. Medeni, çağdaş, eğitimli yurttaş özü gereği “entelektüel”di. Çağdaş uygarlık adına kim konuşuyorsa entelektüel addedildi, bütün ilericiler aydın addedildi. Bu değerlere karşı çıkan herkes ise medeniyet düşmanı, aklın haini, gerici ve cahil görüldü. Geriliğe, geleneğe karşı kim savaş veriyorsa “entelektüel” sayıldı. “Geriliğe” ve “cehalet” karşı savaş açan Kemalist proje her şeyden önce “var olan kültüre yönelik ölümcül bir saldırı yürütmek ve yeni insanlarla birlikte yeni bir kültür kurmak için “kültürel devrim” yürütmüştür. Şerif Mardin’in ifadesiyle bir “değerler devrimi” programı uygulamaya konulmuştur. Buna göre Osmanlı/İslam geçmişini hatırlatan her şeyi

dönüştürmek ve onun yerine yeni standartlar ile bezenmiş, gelişmiş ve medeni bir hayat tarzını ikame etmektir. Yapılan şey gelecek nesiller için Jakoben ütopyacıliktır. Kılık kıyafetten soyadına, Halifeliğin kaldırılmasından tarih yazımına kadar tüm düzenlemeler ile amaçlanan şey sadece yeni değerleri içselleştirmişlerin egemenliğinde yeni sembolik bir temsiller rejimi oluşturmaktır. Jakoben devrimci gelenek yeni bir sembolik evrenle şekillenmiş kamusal alan oluşturma ve bu sembolik evreni kamusal alandan özel alana doğru genişletme amacına matuf olmuştur (Çolak, 2017: 22-24)

Resmi söylemde yer tutan kültür kavramı Romantiklerin kullandığı anlamıyla kültürden büyük oranda farklılık gösterir, çünkü resmi söylemde kültür yüzyıllarca süren tarih ve bağlam içerisinde oluşmuş Geist dairesi içinde tanımlanmamıştır. Kültür medeniyetin kritiğinin temeli olarak görülmemiştir (Çolak, 2017: 213). Mustafa Kemal kültürden ne anladığını şu sözlerle dile getirmiştir: “Türkiye Cumhuriyeti'nin temeli kültürdür. Bu sözü burada ayrıca izaha lüzum görmüyorum. Çünkü bu, Türkiye Cumhuriyeti'nin okullarında birçok vesilelerle eser halinde tespit edilmiştir. Kültür; okumak, anlamak, görebilmek, görebildiğinden mana çıkarmak, intibah almak, düşünmek, zekâyı terbiye etmektir (İnan, 1981: 43). Ancak romantiklerin kültür tanımı resmi kültür tanımının anti-tezidir. Romantikler için “geist” (“ruh”) kavramı neredeyse “kültür” ve “medeniyet” kavramlarından daha üstün ve metafizik bir kavram anlamına geliyordu. Geist’ı temel alarak kültürel alanın, medeniyet kavramının ve devlet-ekonomi-toplum katmanlarının yeniden tanımlandırılması ve içeriklendirilmesini istiyorlardı. İki modernite projesi birbirinden ayrıştırılabiliyordu: radikal modernistler ve romantikler. İki egemen kültür fikri “kültür politikaları” alanının da tartışma konusunu oluşturmuştur. Bunlardan ilki modernist kültür programıdır. Yeni bir düzen ve toplum inşasını hedefleyen modernist program, hiyerarşik ve asimile edici, aydınlanmacı-jakoben bir kültür fikriydi. Burada kültür medeniyet fikriyle örtüştürüldü. Aydınlanma çağının kavramları olarak kültür ve medeniyet rasyonel bilim kültürüne işaret ediyordu ve aydınlanmış, medeni yöneticilerin yönetim haklarını de meşrulaştırıyordu. Bu kültürel iktidar stratejisi bağlamında “halk”, yöneticilerin yürüttüğü kültürel taarruzun nesnesi oldular. İkinci kültür programı ise romantiklerin öncülüğünde gelişen organik ve eşsiz bir kültür fikriydi. Burada kültür her şeyden önce kültür ile medeniyet arasında yapılan net ayrıma dayanıyordu. Ortaya çıktığı bağlam içerisinde kültür, belirli bir topluluğun, yani Alman topluluğunun tüm üyeleri tarafından paylaşılan değerler sistemine denk düşmekte, bu haliyle de kolektif ve organik bir bütüne işaret etmekteydi. Bu nedenle kişiliğin ve topluluktaki herkesin kimliğinin gelişiminde ana kaynağı oluşturmaktaydı. Diğer yandan medeniyet ise hayatın ikincil

boyutlarını ve kültürün kendi içinde uyumlu yapısına zararlı görülen (özellikle de Fransız etkisi ile alakalı olarak) yabancı unsurları temsil etmekteydi.

Kemalistler “yabancıya” değil, eskiye yani Osmanlı/İslam İmparatorluğu sistemi ve felsefesinden kaynaklandığını düşündüğü “geri kalmışlığa” tepki olarak ortaya çıkmıştır. (Kandiyoti’den aktaran Çolak, 2017: 115). Dış düşmandan iç düşmana geçiş Kemalizmin de kuruucu motifini oluşturacaktır. Kemalist milliyetçilik yeni bir ulus yaratmak, İslamiyet ve Osmanlı mirası gibi popüler düşünceleri yok ederek yeni bir “Türk” keşfetmek için tepeden başlatılan bir arayıştır. Medenileştirici yöneticilerin temel niyeti Osmanlı mirasını sona erdirmek, yüksek kültür veya elit kültür ile yığınların arasındaki ikiliği ortadan kaldırarak siyasal birlikteliği sağlamaktı (Çolak, 2017: 115). Ancak eski yüksek kültürün yerine yeni bir yüksek kültür yapısı yerleştirildi ve siyasal birliğin sağlanması kendi trajik yenilgisini hazırladı. Michel Walzer’ın “kurtuluş paradoksu” dediği bir tarihsel durumla karşı karşıya kaldılar. Walzer’ın seküler solun siyasi hegemonya ve kültürel üretim açısından yaşadığı zorlukları anlamak açısından önemlidir. Walzer’ın “ulusal kurtuluş paradoksu” dediği durum, seküler devletlere meydan okuyan dini hareketlerin karşı-devrimlerini ifade ediyor. “Ulusal kurtuluş paradoksu”, ulusal kurtuluş hareketlerine önderlik eden seküler lider ve aydınların beklentileriyle toplumsal hayatın gerçekleri ve ahlaki-siyasi kültürleri, tabiri caizse iç yaşamları kurucuların beklentileriyle örtüşmemesidir (Walzer, 2021: 15). Walzer’a göre seküler devrimci Batıcı olmakla eleştirilmeye başlanır ve kurtuluş süreci “kurtarıcılar” ile “gelenekçiler” arasında bir kültür savaşına dönüşür. Ulusal kurtuluş anlatılarından dini uyanış anlatılarına geçilir. Seküler devrimlerle köklerinden sökülüp atılan insanlar bir sonraki aşamada köklerini yeniden toprakla buluşturmanın yollarını arayacaktı. Toplum bir fırsat bulduğunda yeniden “yabancıya” karşı mücadele ederek kendiliğini yeniden kazanmanın yollarını arayacaktır.

Bu kısım toparlanacak olduğunda, Kemalist rejim açısından yeni bir toplum yaratma amacıyla merkezi rol “kültür politikalarına” verilmiştir. Buna göre modernlik öncelikle kültürel bir inşadır Modernlik öncelikle kültürel bir inşadır. Ama aslında modernliğin asıl ütopyası "kültür"dür (Dellaoğlu, 2020: 28). Kemalist devrim yeni insan ve yeni toplum yaratma hedefiyle hayat tarzının radikal bir şekilde yeniden kurulmasıyla kamusal alanda “sembolik devrimi” ve özel alanda “karakter devrimi”ni amaçlamıştır. Bu nedenle politikası devlet için sembolik bir alan arayışında merkezi bir yere sahipti. Çünkü insanı eğitmek onu medenileştirmek anlamına geliyordu. Kısacası “Eğitim şarttı.” Cumhuriyet yeni bir anlam

dünyası, yeni bir sembolik gökkubbe yaratmak istedi. Ancak çok geçmeden gökyüzünde şimşekler çakacaktı. Her siyasal iktidar ve her devrimci süreç kendisinin yeniden üretimini sağlayacak sembolik bir evren ve anlam dünyası inşa etmeyi kendisi açısından kaçınılmaz olduğunu varsaymıştır. Taşkın, muhafazakâr kültürel eleştirinin “alt-yapı olarak kültür” anlayışını ve “yasa koyucu entelektüel” rolünü üstlenmesini Kemalizmin bakiyesi olarak görmektedir. Bu anlamda Kemalist iktidar kültüralistti. Bora’nın tanımıyla kültüralizm kültüre müdahale etmeyi tarihsel değişimin motoru olarak kabul eden görüştür (Bora, 2021: 303). Kültür politikaları Kemalizmin alametifarikası haline geldi. Kültürel devrimcilik toplumsal değişimin motoru olarak görülmüştür. Kemalist iktidar eğitim ve kültür yoluyla toplumu biçimlendirmeye dayalı anlayış esasen kültüralizmle maluldü. Kültüre toplumu biçimlendirici misyonlar yüklediler. Siyasal ve entelektüel kavrayışı kültüralizme gark eden esasen Kemalizmin “kültür devrimi” perspektifidir. Kültür devrimi ideoloji ve kültür düzleminde gerçekleştirilen devrim anlamına gelmektedir. Kemalist devrim hem toplumda yürürlükte olan fikirleri hem de toplumun yerleşik davranış, örf, adet ve ahlaki kodlarını eğitim ve kültür yoluyla devrimci dönüşüme uğratmayı hedeflemiştir.

3.6. İslamcı Entelijansiya’nın Metapolitik Devrimi

Cumhuriyet dönemi İslamcılığının neden “muhafazakâr devrim” kavramsallaştırması bağlamında okunabileceğinin meşru zeminleri ve muhafazakârlıktan, gelenekçilikten ayrıldığı noktalar “kuruculuk”, “yeniden başlama”, “derinleştirme”, “iradecilik”, “aksiyonellik”, “manevi devrim”, “değerleri yeniden değerlendirme” mücadelesi olduğu söylenebilir. Muhafazakâr devrimci entelektüeller; Yahya Kemal, Ahmet Hamdi Tanpınar, Hilmi Ziya Ülken, Peyami Safa, Cemil Meriç gibi muhafazakârlardan⁶⁸; Ahmet Ağaoğlu, İsmail Hakkı Baltacıoğlu, Hilmi Ziya Ülken, Peyami Safa, Mustafa Şekip Tunç gibi gelenekçi-muhafazakâr modernleşmecilerden;⁶⁹ Ahmet Kabaklı, Erol Güngör, Mümtaz Turhan gibi milliyetçi-

⁶⁸ Muhafazakâr entelektüeller Doğu-Batı, yerli-yabancı, ileri-geri gerilimini içsel bir kabulle, kendiliğinden bir uzlaşmayla çözülsün istemeleriyle hem ilerici-Batıcı cepheden hem de muhafazakâr devrim cephesinden ayrılırlar ve kendilerini mütemediyen kuşaktan kuşağa daima arafta bulurlar. Necip Fazıl Kısakürek gibi isimlerde de “terkip” fikri yer yer geçer ancak bu terkip aklın ruha, Batı’nın Doğu’ya, tefekkürün eyleme tabiyetiyle olacak bir sentezdir.

⁶⁹ İsmi andığımız gelenekçi-muhafazakârlık ilk görünüşte anti-modern bir felsefe olarak görünse de esasında Kemalizmin devrimci-radikal modernizminin gelenekçi meşrulaştırılmasıdır. “Gelenekçi-muhafazakârlık, modernizmin kökleştirilmesini amaçlayan bir tür karşı-gelenekçiliktir” (İrem, 1997: 66). Gelenekçi-muhafazakârlık İrem’e göre Kemalist idealleri içselleştirip farklılaştırarak, baskın Kemalist modernizm anlayışına alternatif bir modernizm anlayışını” geliştirmiştir. Özel bir felsefi-siyasal dil oluşmuştur. Siyasal

muhafazakârlıktan⁷⁰; Kemal Tahir, İdris Küçükömer, Attila İlhan gibi Kemalizmi soldan kritik edenlerden ve seküler-sol-Kemalist ve liberal entelektüellerden apayrı bir metapolitik bir söylem alanı inşa etmişlerdir. “Muhafazakâr devrim” kategorisi spesifik bir entelektüel çevreyi ayırtırmak için kullanılmaktadır. Bu önemlidir çünkü AK Parti’nin entelektüel kaynakları tartışıldığında yukarıda saydığımız isimler aralarındaki kategorik farklar gözetilmeksizin geliştiği güzel kullanılmaktadır. Bu bölümde muhafazakâr devrimci entelektüeller olarak Necip Fazıl Kısakürek, Nurettin Topçu, Sezai Karakoç’un entelektüel üretimlerine yakından bakarak nasıl alternatif geliştirdiklerine işaret edilecektir. Almanya’da muhafazakâr-devrimcilerin temel kalkış noktası “milliyetçilik” iken, bizim örneğimizde muhafazakâr devrimciliğin temel motivasyonu dine, İslam’a dayanmaktadır. Çünkü Avrupa’daki milliyetçilik hareketlerinde siyasetin toplumsallaşması ile siyasetin sekülerizasyonu birbirine paralel giden süreçlerdir. Örneğin, Almanya’da toplumsal hayatın sekülerizasyonu ile orta çağın sıkı normlarından kurtulmuş olan insan enerjisi, milliyet

seçkin reformizmin felsefi siyasal tahayyülünü şekillendirecektir (53). Muhafazakâr modernleşmenin felsefi temellerini kuran gelenekçi-muhafazakârlar Kemalist açılımların içinde alternatif bir modernizm projesi geliştirmişler ve kendi projelerini imtinayla İslâmcılıktan ve reaksiyonerlikten ayırtırmaya da çalışmışlardır. Gelenekçi-muhafazakâr tasavvurun felsefi-siyasal üslubu, Baltacığlu’nun gelenekçiliği, Tunç’un Bergsonculuğu, Ağaoğlu’nun liberal siyaseti, Ülken’in şahsiyetçiliğinde keşişim noktalarına sahip olmuştur. Bu felsefi-entelektüel çabalar 1930’lu yıllarda Kemalizmin ve onun kültürel devrimlerinin toplumsal taban bulmasında, sert politikalarının yumuşatılmasında bir destek işlevi olarak gündeme geldiği de iddia edilebilir. Örneğin M. Şekip Tunç “Türkiye Bergson formülüne göre kendisini yeniden kuruyor” diyerek Cumhuriyet’in devrimci hamlelerini Bergsoncu bir zaviyeden olumlamak ve inkılâplara yeni bir içerik kazandırmak amacı taşımıştır. Cumhuriyet modernizminin radikal modernleşmeci ile dindar-tepkici yolları dışında başka bir modernleşme yolu olarak görülmüştür. Kemalizmin pozitivist radikalizmini gelenekle, görenekle ve dinle uzlaştırmak, köksüz modernite anlayışına özgün bir tarih ve gelenek anlayışı içine yerleştirerek katkı sunmak istemektedirler. Böylece hem geçmişten kopuşu hem de tarihsel sürekliliği garanti altına almaya çabalamışlardır. 1930’lu yıllarda Kadrocular nasıl ki İnkılapları solcu bir noktadan içeriklendirmek istemişlerse muhafazakâr gelenekçiler de sağ muhafazakâr bir konumdan yeni bir İnkılap yorumu üretmişlerdir. Ancak yine de Nazım İrem şunu da vurgular: “Gelenekçi-muhafazakârlık, Kemalist modernizmin radikal modernizmi karşısında çözülen toplumsal kimliklerin yerine gelişen yeni toplumsal kimlikleri, kültürel ve tarihi anlamları içinde keşfetmeyi amaçlayan ve yeni doğan Türk insanını ve toplumunu tarihsel varlıklar olarak tanımlamayı amaçlayan bir tür karşı-gelenekçiliktir. Gelenekçi-muhafazakârlık, karşı-gelenekçi vurgusu ile Kemalizm’in simgelediği modernist ruhun yaratıcı gücünün kendisini ifade etme olanaklarını araştırarak, Türk siyasetine özgü bir radikalizmin gelişmesine de kaynaklık etmiştir” (İrem, 1997: 91).

⁷⁰Milliyetçi-muhafazakârlıkta İslâm, milliyetçi ideoloji doğrultusunda geleneksel-dinsel değerlerin milliyetçi-devletçi bir eksenden yeniden yorumlanması, İslâmi canlanmadan, imanın kitlesel ve siyasal bir değer olarak varlığını sürdürmesinin milli ölçekte yeniden üretilmesini sağlamaktır. Bu formülasyonda milli devletin amaç, İslâm’ın da birlik-beraberliğin oluşturulmasında gördüğü işlev nedeniyle bir araç olarak görülmesidir. İslâm’ın bizzat kendisini ülküleştirtmez. İslâmi bir düzeni değil de toplumsal anomaliyi önlemek adına dini dayanışmadan yararlanmak ister. Ancak muhafazakâr devrimcilerde İslâm bir toplumsal-siyasal-entelektüel düzen teklifidir. Aydınlar Ocağı’ndaki yaklaşıma göre Türk geleneği aktif unsur, İslâm geleneği pasif unsur olarak görülmüş ve aktif-devlet pasif-din anlayışına sahip olmuşlardır.

sorunsalı üzerine yoğunlaşmıştır. Almanya’da önceki dinsel çatışmalarda ve spekülasyonlarda harcanan insan enerjisi milliyetçi odağa kaymıştır. Romantizm orada insanın daimonik güçlerinin siyasal davalara, milliyetçi davalara dönük seferber edilmesine dönüktür (Öğün, 1992: 30-31). O nedenle Almanya’da muhafazakâr devrimcilikte en nihayetinde milliyetçilik sorunsalı bağlamında hayat atılımını gerçekleştirmiştir. Çünkü milliyetçilik Avrupa’da aktivizm, enerji, hareket, canlılık, hayat anlamlarına geldi; Hristiyanlık ise miskinlik, pasifizm, acı fetişizmi, atalet, sevgi eksenine oturtulabildi. Ruhun dirilişi milliyetçi bir eksene yerleştirildi. Buna karşın İslam, başından itibaren pasifizmle, dünya karşısında seyirci bir konumda kalmakla yetinmeyen müdahaleci, mücadeleci, hareketli, dinamik, fetihçi bir yapıya sahipti. İslam Peygamberi Batılı realist düşünceleri kısıktırarak türden üstün özelliklere sahipti. Böyle bir yapıda Müslüman toplumlarda siyasal uyanış aktivizmini milliyetçilikten değil, İslam’dan alacaktır. İslam’ın savaşçı, mücadeleci bir din olması büyük oranda İslam’ın bir devlet içinde doğmamış olmasından kaynaklanıyor. İslam devlet içinde doğmamış, daima devlet kurmaya dönük bir yapıda olmuştur (Vatikiotis’den aktaran Öğün, 1992: 31). Burada metapolitik alandan devletin dönüşümüne giden sürecin analizi gerçekleştirmeyi umuyoruz.

Bu metapolitika İslam’a dayanarak sistemi bütünüyle yeniden kurmayı hedefler. Batı’yı, Batılılaşmayı ve modernleşmeyi radikal bir eleştiriden geçirme ve yeni bir dünya kurma isteği uzlaşmaz bir karşıtlık içinde yeni bir entelektüel, politik dilin inşa edilmesini gerekli kılmıştır. Nasıl ki Alman milliyetçi-muhafazakâr entelijansiyası Batıyı eleştirerek kendi özgün yolundan ilerlemeyi gündemlerine almışlar, benzer biçimde muhafazakâr-devrimci İslamcılık da Türkiye’nin sonderweg arayışını temsil eder. Karakter ile kader arasındaki bağa dikkat çekerek yeni bir doğrultu önerir. Bu arayışı hegemonya stratejisi güderek, İslami bir kültürel eleştiri mücadele içinde yürütmüşlerdir. Egemen bakış açısı olan ve her şeyi ileri-geri kategorisi içinden düşünen egemen akla karşı yeni bir kategori, yeni bir tasnif sistemi geliştirmişlerdir. İlerleme felsefesinin ifadesi *ileri-geri* kategorileri yerini *iyiler-kötüler* ahlaki yaklaşımına bırakmıştır. İlerleme felsefesi teo-politik ve ahlaki bakış açısına karşı inandırıcılığını, gücünü ve orta sınıfları etkileme kapasitesini, iyimserliğini yitirmiştir. İyiler ve kötüler biçiminde dünyayı yeniden bölme arzusu bugünün kültür politikaları bağlamında “yerli ve milli” şeklinde kendisini formüle edecektir. Bugünkü kültür siyasetinin hem dilini hem gramerini muhafazakâr devrimci entelektüellere borçludur.

Cumhuriyet devrinde İslam’dan, dinden bahsetmek uzun bir dönem tehlikeli görülmüş, çok yönlü tedbirlerle kamusal alandan dışlanmış, geleneksel kurumlar, kişiler büyük bir statü

kaybına-değersizleştirilmeye, merkezden dışlanmaya çalışılmıştır. Bu bağlamda İsmail Kara'nın belirttiği gibi İslam'dan, İslamcılıktan söz etmek gayrimeşru olduğu bir dönemde bugünden İslamcı olarak anılan yazar, şair ve entelektüeller kendi dönemlerinde “muhafazakâr milliyetçi” olarak değerlendirilmişlerdir (Kara, 1994: 6). Milliyetçiliği baskın, muhafazakârlığı ise ona örtük olarak eklenmiş dini motifleri temsil etmiştir. Cumhuriyetin devrimci modernist radikalizmleri dinin geleneksel düşünme ve algılama biçimlerini deforme etmeleri ihyacı tahayyüllere büyük bir alan açtı. Kara'nın belirttiği üzere 1924 sonrasında alınan siyasi kararlarla Türkiye'nin İslam dünyasından kopması, dini öğeleri bütünüyle ortadan kaldırmayı, zayıflatmayı hedefleyen laiklik uygulamaları, dini eğitimi ve dini kültürün büyük bir irtifa kaybına uğraması (Kara, 1994: 6) Cumhuriyet dönemi İslamcılığına giden yolda taşları döşemiştir. Burada “muhafazakâr devrimci İslamcılık” olarak anlatacağımız isimler, İsmail Kara'nın *Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi* kitabının üçüncü cildinde yer alan (Eşrep Edip ve Hayrettin Karaman hariç) üç isimden oluşmaktadır.

Muhafazakâr devrimci İslamcılık açısından değişim yönü geçmişi yeniden canlandırmaya dayanan dayanır. Bu manada yönü geçmişte dönüktür. Tanzimat dönemiyle farkı da buradadır. Osmanlı Devleti'nin Tanzimat döneminde devreye soktuğu politikalar geçmişin restorasyonuna dayanmıyordu, bu politikaların yönü geleceğe dönüktü. İmparatorluk dönemi İslamcılığı da genel olarak değişimi, reformu, adaptasyonu, yenilenmeyi, cedidi düşünerek fikri üretimde bulundular. Değişimi hedefliyor, yeniyi adapte olmaya çalışıyordu. “İntibak” fikri bu dönem İslamcılığının temel stratejik programı olarak kendisini göstermiştir. Bu dönem II. Mahmut'un devreye soktuğu “Batı'ya benzemek üzere değişeceğiz.” kararının gölgesinde şekillendi. Cumhuriyet'in yaptığı Tanzimat'ın ağır aksak değişim temposunu hızlandırmak, radikalleştirmekten ibaretti. Batıya uyarlanma deneyimini evrenselleştirdiler. “Batılılaşma” genel programı uzun bir yüzyılın genel iklimi olarak kendisini sunmuştur; entelektüeller, devlet adamları, siyasetçiler, edebiyatçılar, gazeteciler “batılılaşma iklimi” içinde yazdılar, düşündüler, eylediler. Kendi aralarındaki ayrışmalar stratejikti ve “ne kadar, hangi oranda Batılılaşacağız” noktasında şekilleniyordu. Tanzimat, Islahat, Meşrutiyetler ve Cumhuriyet dönemi genel olarak bu iklim içinde cereyan eden olaylar olarak tarihe geçmiştir. İslamcılığın ilk formu, takip eden dönemde kuvvetli bir temel ve ilham oluşturdu. Meşrutiyet'e kadar İslamcılığın Türkiye'deki güzergâhı “yenilenmenin uygun yöntemi nedir?” sorusu etrafında biçimlendi. Yeni Osmanlıların öncülük ettiği bu yeni düşünsel patika, Tanzimat'tan beri yürütülen “taklitçi ve yüzeysel reformların” eleştirisiydi (Akçaoğlu, 2018: 11). Meşrutiyet'e kadar devam eden bu süreç aynı zamanda gelmekte olan yeni düzenin meşru

tanımını üretme mücadelesiydi. 1908'de İttihat ve Terakki Cemiyeti (İTC) yönetime el koyunca, gelmekte olan yeni düzenin niteliği hakkındaki belirsizlik de son bulmuş oldu. İTC'nin zaferi, aynı zamanda, İslamcılarının yeni düzeni tanımlamak için uzunca bir süredir verdikleri sembolik mücadeleyi kaybettikleri anlamına geliyordu. Böylece İslamcılık, reformist muhafazakârlıktan reaksiyoner muhafazakârlığa evrilmeye başladı; filizlenme dönemindeki ılımlı yenilenmecilik yerini hızla yeni düzene karşı kötümser eleştireliliğe bıraktı. Başarısızlıkla neticelenen 31 Mart ayaklanması, İslamcılığın yeni düzendeki tabi konumunu onaylamakla kalmadı, aynı zamanda siyasi farklılıkları kutuplaştırarak muhafazakâr kötümserliği daha da sivriltti (Akçaoğlu, 2018: 17-18).

Ancak 1950 sonrasında dünyada giderek gelişmekte olan başka eğilimler gündeme gelmeye başlamıştır. Bu dönemde ikinci dünya savaşı koşullarında giderek artan Batılılaşma eleştirilerini görmekteyiz. Üçüncü Dünyacılık, ulusal kurtuluş mücadeleleri, Batı dışı toplumların kültürel, ulusal, kimliksel uyanışları, alternatif kalkınma ve modernleşme arayışları genel olarak “Batısızlaşma” atmosferini, “Batı-sonrası dünya” arayışlarını oluşturmuştur. Batı Avrupa’nın dünyanın geneli üzerinde siyasal, ekonomik, kültürel belirleyiciliğinin gündemden düştüğü, dünyanın tek bir evrensel yapı içinde düşünüldüğü liberal-Batılı evrenselciliğin yerini *pluraversium*’a (Schmitt) yerini giderek bıraktığı bir dünya tablosu karşımıza çıktı. Bu dönemler aynı zamanda İslam dünyasında İslamcı hareketlerin de gündeme geldiği, yeni kurulmuş olan Batılı rejimlere karşı isyanların öne çıktığı, İslamcı muhalefetin ve Müslüman halkın uyanışa geçtiği bir dönem olmuştur. Bu dönemin Batısızlaşma tarihinin yazılmasında İslamcı politik ve entelektüel hareketler öne çıkmış, “sahihlik arayışı”, “özgün yol” fikri, kurucu temel yasa nosyonu Batılılaşmacı evrenselciliğin etkilerine karşı temel dayanak olarak belirleyici olmaya başlamıştır.

Necip Fazıl, Sezai Karakoç, Nurettin Topçu gibi entelektüellere odaklanmamızın bir nedeni de İslami hareketin 1990’lı yıllardan itibaren siyasal ve toplumsal ağırlığını hissettirmeye başlamasıyla politik ve kültürel çatışmanın giderek iki kampa doğru saflaştığı düşüncemizden ileri gelmektedir. Mustafa Özel’in Türk aydını tasnifini kullanarak bu duruma işaret edilebilir. Türk aydınlarını evden kaçanlar, eve dönenler ve evi terketmeyenler olarak üç gruba ayırmaktadır. Baha Tevfik, Nazım Hikmet, Attila İlhan gibi pozitivist-maddeci aydınları birinci gruba; Yahya Kemal, Cemil Meriç, Kemal Tahir gibi aydınlar ikinci gruba; Nurettin Topçu, Necip Fazıl, Sezai Karakoç gibi isimler ise üçüncü gruba girmektedir (Özel, 1997: 93). Özel’e göre doksanlardan itibaren asıl kavga evdekilerle kaçaklar arasında cereyan

etmektedir: İkinci grup büyük ölçüde üçüncüye inkılâp etmiş, birinci grup büsbütün yalnız kalmış, şaşkınlaşmıştır. Yüzyılın başlarındaki dört tarz-ı siyaset (İslamcılık, Osmanlıcılık, Türkçülük, Batıcılık) bugün iki tarz-ı siyasete yerini bırakmıştır: Evcilik ve kaçakçılık (Özel, 1997: 94). Bu Ülke'nin kaderi kaçakların fantezi ve ihtiraslarına göre biçimlendirilemez. Bu hususta söz hakkı evi terketmeyenlerdir. Bilim, sanat, siyaset ve ekonomide “akıncı cedlerinin ihtirasını duyanlar”ın (Özel, 1997: 94). Türkiye'deki bütün ideolojik akımların giderek gelenek-modern, laik-dindar, doğu-batı eksenlerinde saflaşmaya başladığı bir dönemi anlamlandırmak açısından İslami tezin oluşumuna ve kültürel eleştirinin ortaya çıkış sürecine odaklanmak elzemdir.

En son olarak vurgulanması gereken hayati husus İslamcı entelektüellerin düşünce üslubu olarak ileri sürülen kültürel eleştiridir. Kültürel eleştiri dindar entelektüeller arasında bütünsel ve kapsamlı bir paradigmatik etki yapmış bir düşünme tarzıdır. Kültürel eleştirinin kökleri Osmanlı-Türk modernleşmesinde yenileşmenin yoğunlaştığı 2. Mahmut dönemine kadar uzansa da Cumhuriyet devrimi sonrası İslamcı kuşakların temel paradigması halini aldı. Bu düşünce biçimi İslamcı entelektüel faaliyetlere derinden yerleşmiştir. Kültürel eleştiri geride bırakılması zor bir miras olarak ortada durmaktadır. Derinleşerek yerleşen kültürel eleştiri gelenekselleşmiş bir düşünce tarzını oluşturmuştur. Sonraki dönem dindar entelektüellerde karşımıza çıkan her referans noktası kültürel eleştirinin muhtelif argümanlarıyla mutlaka ilişki içinde olmuştur. Bütünsel ve kapsamlı bu düşünme üslubu haline gelmiş olan kültürel eleştiri kendisini kurtuluşa giden yol olarak sunmuştur. Batılılaşmaya ve moderniteye bir muhalefet biçimi olarak kültürel eleştiri farklı ideolojik ve entelektüel kümelenmeleri etkisi altına almış olmasına rağmen esasen dindar-muhafazakâr entelektüellerin Batılılaşmaya muhalefet biçimi olarak gelişim göstermiştir. Denilebilir ki kültürel eleştiri İslamcılığın düşünme üslubudur. Bu durumda kültürel eleştiri İslamcılarının varsaydıkları ideal durum ve ideal geçmiş ile Cumhuriyet rejminin fiili durumu arasındaki mesafeden kaynaklanmaktadır. Onların fikriyatında kültürel eleştirinin modernite, aydınlanma, ilerleme karşıtlığı gibi temel motiflerini görmek mümkündür. İslamcı kültürel eleştiri Batılılaşmayı ve Batılılaşma sürecinin getirdiği çağdaş değer ve normları gerilemenin temel nedeni olarak görmüştür. Kemalist kültürel anlayışın ilerleme, çağdaşlık, modernleşme olarak adlandırdığı gelenekten kurtuluş anlatısı yerine alternatif bir gerileme, yozlaşma anlatısı yerleştirmiştir. Kültürel eleştiriye göre Batılılaşma süreci ahlaki krizdir; gelenekteki uyumun bozulmasıdır; inanç ile eylem arasındaki bağların kopmasıdır; ahlaki erozyon, kültürel yozlaşma, manevi çöküştür; devletin ve toplumun güçsüzleşmesidir. Modernleşme Kemalist anlatı açısından tam bir

kültürlenme olarak idrak edilmesine karşın kültürel eleştiri için modernleşme tam bir kültür kaybıdır. Aydınlanma, batılılaşma, modernleşme çöküş ve yozlaşma kaynağı olarak görülmüş ve çöküşe karşı yeniden doğuşa, yeniden kültürel canlanmaya davet etmişlerdir. Almanya örneğinde olduğu gibi bizim örneğimizde de kültürel eleştiriye daha çok şairler, edebiyatçılar, entelektüeller ve yazarlar seslendirmiştir. Merkez sağdan farklı olarak kültürel eleştiri açısından ekonomik kalkınma ile kültürel yozlaşma arasındaki paralellikler vardır. Modernite ve Batılılaşma karşısında inancı, hakikati ve manevi değerleri arayan, çağdaş gündelik yaşamı kınayan kültürel eleştirmenler milletin ahlaki ve manevi kapasitelerini korumak ve yozlaştırıcı öğeleri söküp atmak arzusundaydılar. Çürüme içinde olan halkın manevi yaşamını ancak peygamberane kişilikler olarak sanatçılar, edebiyatçılar, şairler ve entelektüeller kurtarabilirlerdi. Kendi toplumları için uyarıcı işlevler üstlenmişlerdir. Yine Alman muadillerinde olduğu gibi kültürel eleştirmenler reel politikadan ziyade manevi canlanmaya odaklanmışlardır. İslami Rönesans çağrıları eşliğinde kendine dönerek kendini yeniden doğurmayı hedeflemişlerdir. İktidar ilişkilerinin parçası olmaktan ziyade manevi görevleri üstlenmek daha önemli görülmüştür. Ancak kültürel eleştirinin estetik-entelektüel muhalefeti bir durumda politik muhalefet biçimine bürünecektir. Kültürel eleştiri Kemalist kültürel iktidarın mezar kazıcısı, alternatif bir kültürel iktidarın ise hazırlayıcısıdır. Şimdi daha yakından İslamcı entelektüellerin kültürel eleştirilerine ve alternatif kültürel hegemonya arayışlarına değinmek gerekmektedir.

3.6.1 Necip Fazıl'ın Kısakürek'in Kopernik Devrimi

“Bir şair çevresinde bir millet yaratır, ona görülecek bir dünya verir ve o milletin ruhunu bu dünyaya taşımak üzere elinde tutar.”

(Herder'den aktaran Hasan Aksakal. 2015, s. 37)

“Bizden yeryüzünü eğitmemiz istendi.”

(Novalis'ten aktaran Terry Eagleton. 2015, s. 121)

“Ve bir devrim, evvela devrimi devirecek.”

(Necip Fazıl Kısakürek, 2003: 401).

Necip Fazıl Kısakürek Cumhuriyet dönemi İslamcılığının en önemli, tarihi, epik, kurucu figürlerinin başında gelir. Hatta Cumhuriyet dönemi İslamcılığının kurucu isimlerinden biridir

(Yıldırım, 2016: 113). İmparatorluk ile Cumhuriyet dönemi farkı nasıl ki Alman muhafazakârlığı üzerinde belirgin bir etki yapmıştı, benzer biçimde Osmanlı dönemi İslamcılığı ile Cumhuriyet dönemi İslamcılığı arasında da büyük bir fark vardır; İslamcılık korumacı-muhafazakâr karakterini yitirerek radikal, devrimci bir ruh kazanmıştır. Cumhuriyet öncesi İslamcılık ise Batılı ideallerle yerel İslami değerler arasında bir senteze gitmeyi önermişlerdir. Geleneksel ahlaki değerlere uymayan ve ahlaki temelden yoksun bir değişim hamlesinin karşılık bulma ihtimalinin olmadığını düşünen bu dönemin İslamcıları demokrasi, özgürlük ve gelişme gibi modern fikirlerin İslam düşüncesinde karşılıklarını aramak istemişlerdir. Bu dönemde İslamcılık genel itibarıyla Batıcılığın evrensel kurumlarını tarihselleşmek ve İslamileştirmek amacına matuf olmuştur. Meşrutiyet dönemi İslamcılığı “meclis”, “şura”, “meşveret” gibi kavramları hilafet, saltanat ve İmparatorluk yerine Cumhuriyet ve Demokrasi gibi Batılı değerler ekseninde entelektüel ve siyasal faaliyet yürütmüşlerdi. Bu dönemin İslamcılığı büyük oranda Batıyla mutabakat, uyum, intibak arayışı içinde faaliyet yürüttü. Bu dönemde İslamcılık siyasal iktidarla ve yerleşik düzenle büyük bir çatışmayı temsil etmiyordu. İslamcılık hem siyasal düzen içinde hem de saltanata karşı gelişen meşrutiyet mücadeleleri içinde aktif rol almışlardı. İmparatorluk devam ettiği için olsa gerek Batılı ve modern olanla çatışmaktan kaçınarak uzlaşmacı bir tavır takındılar. İslamcılık açısından en büyük kırılma Cumhuriyet’in ilanı ve sonrasındaki geleneğin radikal tasfiyesidir. Devrimler ona karşı örgütlenen muhalefeti de devrimcileştirmiştir. Cumhuriyet dönemi İslamcılığı muhafazakâr devrimci bir ideoloji ekseninde gelişmiştir. Batıyla uyum, intibak yerine Batı karşıtlığını radikalleştirerek ontolojik, metafizik bir düalizme dönüştürmüşlerdir. İmparatorluk ve Cumhuriyet İslamcılıkları arasındaki konu ve özneler açısından da büyük farklar vardır. Batıyla mutabakat, uyum arayışındaki ilk dönem İslamcılık hareketi büyük oranda reformist bir eğilim sergiledi. Çürütmek zorunda kendilerini hissettikleri en büyük karşı argüman Renan’ın “İslam terakkiye manidir” görüşüydü. Bu dönemin İslamcı özneleri de esas itibarıyla “ulema” sınıfından oluşuyordu. Bu itibarla İslamcılığın aktörleri geleneksel aydından (ulema) organik aydına (şair, entelektüel, akademisyen vb) doğru da belirgin bir değişiklik olmuştur. Cumhuriyet’e geçişle birlikte ilerici kültür devrimine karşı entelektüel karşı söylem alanı oluşmuş ve bu söylemi taşıyıcısı entelektüeller geleneğin muhafazasıyla, Batıyla intibak arayışıyla, modernist, reformist siyaset ve anlayışlarla ilgilenmemiş, Cumhuriyet kritiğini radikal bir Batı karşıtlığına dönüştürmüşlerdir. Cumhuriyet dönemi İslamcılığının genel eğilimini anlayabilmek ve Osmanlı İslamcılığından farkını somutlaştırabilmek için Mehmet Akif’in reformist din

yorumunun sloganı haline gelen “asrın idrakine söyletmeliyiz İslam’ı” ibaresini Necip Fazıl tersine çevirmesine bakabiliriz:

“Dava İslam’ı icad etmek değil, keşfetmek (...) Asrın idrakine söyletmelidir, İslam’ı..”. Yani bu asrın anlayışına İslam’ı söyletmeli!... İslam’ı güya müdafaa ediyor. Bugünkü asır mı tasdik edecek İslam’ı?.. Bu İslam’ı tabi kılmaktır. Ben şöyle tashih ediyorum: İslam idrakine söyletmelidir asrımızı!... Batı idrakinde Petrol’den başka bir kıymet yoktur (Kısakürek, 2011: 50).

Bu genel yaklaşımla artık düşüncenin merkezinde Batı ve moderniteyi alan ve İslam’ı çevreye indirgeyerek merkezle uyumlu hale getirmeye çalışan yenilginin İslamcılığını eleştirir, İslam’ı merkeze alarak Batı’nın İslam’a tabi olması yönündeki klasik dönemin muzaffer özgüvenini canlandırmaya çalışır. İslam merkezdir, Batı ise çevredir. Bu sayede Necip Fazıl modernist, reformist ve tarihselci İslamcılık yorumlarından kopmuş, İslam’ı evrensel bir hakikat (Ruh) olarak yorumlamıştır. Aydınlanmanın mutlak, evrensel hakikat yorumu Batı dışı toplumların kendi hakikatlerinin mutlak otoritesini sarsmış ve onları görelileştirmiştir. Necip Fazıl’ın gur bir şekilde dile getirdiği işte bu yitirilen mutlağın sesi olmuştur. Bilhassa Cumhuriyet dönemi kültür politikalarında parametre olmaktan çıkartılan İslam’ı her şeyin merkezine yerleştirmek büyük bir cüretin, radikal bir karşı çıkışın, kısacası muhafazakâr devrimci İslamcılığın en kuvvetli örnekliğini sergiler. Necip Fazıl Batı’ya karşı İslami isyanın dönük noktalarından biriydi.

Necip Fazıl, yerleşik politik, toplumsal ve ideolojik düzenin temelden sarsıldığı, geleneğin yıkıntılar içinde kaldığı bir dönemde yıkıcı ve kurucu roller üstlenerek muhafazakâr devrimci tahayyüle en büyük katkıları yapmış bir entelektüel, yazar ve şairdir. Kısakürek, Cumhuriyet dönemi İslamcı idealizmin kurucu figürüdür. Onun, Kemalist modernleşmeye dair gerçekleştirdiği eleştirel söylem, İslamcılığın Türk modernleşmesine, modernleşmenin kendisine ve Batı’ya bakışı biçimlendirmiştir. Kendisinden sonraki İslamcı nesillerin görüşlerini, kavramlarını, üslupları (hitabet, retorik, demagoji) ve yöntemleri belirlemiş, meseleleri tayin etmiş, söylem biçimini kurmuş, yeni bir iklim getirmiştir. Kemalizm, Cumhuriyet, modernleşme ve batılılaşma eleştirisi kendisini baştan bir anti-tez, radikal bir olumsuzlama, karşı-söylem olarak kurmuş ve bu söylem büyük bir etki alanı bulmuştur. Modernleşme, çağdaşlaşma, ilerleme, kurtuluş anlatılarına karşı yozlaşma, çürüme, çöküş, düşüş anlatılarını geçerli kılarak yerleşme sürecinde olan rejimin meşruiyetini dinamitlemiştir. Resmi söylemin ilerleme anlatısını hedef alarak İslamcı bir gerileme anlatısı kurmuş ve bu anlatı Türk modernleşmesi değerlendirmelerini belirlemiştir. Cumhuriyet felsefesine, egemen

durumdaki düşünce iklimine, ilerlemeci-pozitivist kavrayış tarzlarına dönük sert, saldırgan, devrimci bir reddiyedir. Necip Fazıl'ın radikal, öfke dolu, yıkıcı kültür kritiği yeni bir muhayyilenin kurulmasına imkân vermiştir.⁷¹ Bir önceki bölümde gördüğümüz Ernst Jünger'in "kızıışmış muhayyilemiz" tespitinde olduğu gibi "tahayyül gücü" yalnızca soldan devrimlerinde değil, sağdan devrimlerde de devrimci roller üstlenmektedir. Şair olarak Necip Fazıl'ın tarihi bakışı, geçmişte ne olup bittiğine dair belgeci-tarihçinin merakına sahip olduğundan bakmaz. O tarihe, bugünü eğip bükmek için, tahayyüle de realiteyi dönüştürmek için işe koşar.

Necip Fazıl şair, entelektüel, ideolog ve İslamcıdır; onu pop, ikonik bir figür haline getirecek olan özellikleri cesareti, hitabeti, muhalif kişiliği ve aksiyonerliği sayılabilir. Necip Fazıl modern dünyadaki varoluşsal krizi bizzat deneyimlemiş ve bu varoluş krizini aşmak için İslami değerleri merkeze alarak yeni bir hayat nizamı, yaşam alanı (Büyük Doğu) önerisinde bulunmuştur. Onun Büyük Doğu'su, Stefen George çevresinin Gizli Almanya'sıdır. Şair, yeni bir ülke kurmayı, yeni baştan yaratmayı göze alır. George'dan farklı olarak dar bir elit gruba değil, geniş kitlelere seslenmeyi yeğler. Nitekim Hasan Turgut'un yerinde tespitinde olduğu gibi, Necip Fazıl şiirindeki metafizik ve Doğulu kültürel göstergeler, Tek Parti döneminin sert dinî uygulamalarına verilmiş cevaplar olmalarının yanında, yine bu göstergelere dayalı olarak inşa edilecek olan dinî kamuoyunun tesisindeki popülist araçlardır. Şairin şehir şehir dolaşarak gerçekleştirdiği Büyük Doğu konferanslarının, Türkiye'deki siyasal İslamcı geleneğin doğuşundaki payını azımsamamak gerekir (Turgut, 2021). Necip Fazıl, Cumhuriyet döneminde çemberin dışında kalmış ("kendi ülkesinde parya") otantik varoluş adına değerleri yeniden tartacaklar yeni bir terazi geliştirmeyi arzulamıştır. Bu yeni terazinin kurulmasında öncülük etmek onun kültür davasındaki misyonuydu. Kendi dile gelmez ideali uğruna girdiği reel-politik ilişkilere daima mesafeli kalmış, onları basitçe araçsallaştırmakla yetinmiştir. Onun en büyük amacı tahayyülü ateşlemek, sonrasında estetik fethi politik egemenlikle taçlandırmaktı. Nasıl ki George Weimar döneminde üçüncü Reich'in hayalini kurduysa, Necip Fazıl'da Cumhuriyet döneminde Büyük Doğu'nun hayalini kurmuştur. Cumhuriyetin aleladeliliğine cepheden karşı çıkmış, kahramanlık çağının, fetihlerin, önderliğin özlemini çekmiştir. Cumhuriyet İslamcı şairane ruhlarla sıkıcı, pasif ve sıradan gelmiştir. Burjuva

⁷¹Kültür eleştirisi ile toplumsal eleştiri arasında koyduğumuz ayırım bağlamında ifade edersek, Necip Fazıl'ın ve diğer muhafazakâr devrimci İslamcı entelektüellerin kültür kritiği genel olarak toplumsal eleştiriye tabi tutularak eleştirilmeye çalışılmıştır. Kültürel eleştiri ile toplumsal eleştiri alanındaki konumlanma ideoloji-politik eğilimlerle daima paralel bir gelişim sergilemektedir.

toplumunun sıkıcı varoluşuna meydan okudular. Onlar Cumhuriyet eleştirilerini modernite ve Batı eleştirisiyle birleştirerek gerçekleştirmişlerdir. Şairler bu dönemde yüce, peygamberane bir kişilik, yasa-koyucu entelektüel ve egemendi. Necip Fazıl'da bu rolü, bu egemen konumu İslamcılığın kurucusu, kültür önderi olarak kendisi mitleştirerek iyi bir şekilde oynamıştır. Bu rolü sadece Necip Fazıl değil, Sezai Karakoç da paylaşmıştır. Bu itibarla şiir, Cumhuriyet kurulduktan ve radikal kültür politikalarıyla gelenek tasfiye edildikten sonra muhafazakâr-devrimci İslamcılığın tahayyül dünyasında büyük bir güce sahip oldu. Bu amaçla adı geçen peygamberane kişiliklerin hepsi Cumhuriyet'in kültür politikalarının mezar kazıcısı ve yeni bir iklimin müjdecisi olmak istediler. İslamcı panteonda bu iki şairin yeri daima müstesna olacaktır. Bu iki isim de yer yer siyasetçilerle temasları olmuş, aktüel siyaset üzerine yazılar yazmış, tahlillerde bulunmuş olsalar da esas varoluş alanları metapolitik bir konumlanıştır: yani güncel reel-politik değil Büyük Siyaset'tir, Fikir'dir, Dava'dır. Entelektüel ve manevi olan siyasal olanla bağlantılıydı, siyasal biçim belirleyici değildir.

Bu dönem Cumhuriyet'in laik ve çağdaş politikaların İslami bir yaklaşım içinden sorgulanmaya başladığı bir dönemdi. 1950'lerle birlikte Türk toplumunda giderek İslami uyanış kendisini hissettirmeye başlamıştır. “Hayranlarının zamanla radikalleştiği Necip Fazıl, bugün hâlâ Türk anti-laiklik tarihinde ve İslami uyanış politikasında merkezi yere sahip bir şahsiyettir (Gauchet'den aktaran Mardin, 2019: 248). Anti-laik, anti-modernist yaklaşımını estetik bir dil içinden formüle eden Necip Fazıl Kemalist Cumhuriyet'e estetik ve kültürel bir başkaldırıyı temsil etmiştir. Necip Fazıl Türk toplumunda İslam'ın merkezi bir rol oynadığını, derin bir kuvvet olduğunu idrak etmiştir. Necip Fazıl estetik devrim arayışı içinde İslami uyanışı tetikleyecek ve ondan beslenecek yeni bir kültürel iklimin, tabiri caizse estetik ve kültürel cihadın oluşmasına ön ayak olmuştur. Şerif Mardin makalesinde dinin sadece yapıştırıcı/sosyalleştirici, güç-odaklı bir role sahip olmadığı, basitçe meşrulaştıracıdan ziyade kurucu bir yanı da olduğudur (Mardin, 2019: 251). Mardin, laikleştiren zorlamaların yaptığı yıkımın canlandığı “karşı-devrim” hareketinin önemini vurgulamak olduğunu söylediğinde laikleşmenin Necip Fazıl gibi bir aydının üzerindeki etkilerini anlamayı ummaktadır. Mardin'in anti-kahramanı Necip Fazıl Cumhuriyet'in jakoben laikliğine gösterilen tepkiyi temsil etmekte, aynı zamanda onun rejime olan yabancılaşmasında Müslüman dünyada laik değerlere olan karşı tepkinin genel özelliğidir (Mardin, 2019: 252). Necip Fazıl İslamcı muhalif aydın'ın ilk örneğiydi. O, kendisini biçimlendiren çağdaş, laik, Batılı seçkin kültürel ortama yabancılaştı ve bu yabancılaşma topyekûn bir isyana dönüştü. Mardin'in “paradoksal” (2019: 260) olarak gördüğü, bizim ise “muhafazakâr devrimci” olarak nitelendirdiğimiz

karakteriyle Necip Fazıl'ın Cumhuriyet ideolojisine eleştirisi gerçek anlamda batılı bir tarz içinde gerçekleşmiş olsa da bir kültürel bir değer olarak İslam'a herhangi bir atfın yasaklandığı bir dönemde Necip Fazıl, basit, süssüz, halka ait bir Türkçesiyle laikliğin gazabına karşı başkaldırının sesi ve sözü oldu.⁷² Mardin'e göre Necip Fazıl'ın muhafazakâr ve İslami eğilimli Türk gençliği için yol gösterici bir figüre dönüşmesinin arkasında laik düşünürlerin İslami düşüncenin özünün modern olmayan, “geri kalmış”, “ilkel” ve “köhne” olduğu yönündeki iddialarını çürütebilmiş olmasından ileri gelir (Mardin, 2019: 261). Necip Fazıl bunu kültürel bir hareketle, “Büyük Doğu Fikirler Kulüpleri” gibi entelektüel alışveriş merkezleri inşa ederek gerçekleştirdi. Duvarları kelimelerle yıkmaya çalışmıştır. Tek partinin egemen ideolojisi karşısında yeni bir kamusal tartışma alanının yaratılmasına ön ayak olmuştur.⁷³

Necip Fazıl, geleneksel yapı ve değerleri tahrip eden ilerici devrimlere karşı mücadele veren isimlerin başında gelir. Cumhuriyet devrimlerinin oluşturduğu resmi kültürel ortamda söylenemez olanı söylenebilir kıldığı için alternatif bir gerçekliğin oluşumunda öncü roller üstlenmiştir. Çağdaş benlik iddiasına karşı alternatif bir benlik arzusunu gür bir sesle savunmaktadır. İlegal bir toplum statüsüne indirgenmiş Müslüman toplulukları hapsedildikleri yeraltından özgürleşmelerine ideolojik ve söylemsel egemenlik kazandırarak vesile olmuştur. Necip Fazıl kültürel bir hegemonya stratejisiyle kavramları yeniden tanımlayarak Batıcı-laik söylemin hegemonyasının daraltılmasında, entelektüel ve siyasal söylemi İslami-millî bir eksene kaydırılmasında son derece etkili bir isimdir. O, ilerici

⁷²Şerif Mardin bu bağlamda Nazım Hikmet ile Necip Fazıl'ın modernist tutumunun ortaklaştığını belirtir: “İki şair, Marksist-devrimci Nazım Hikmet (Ran) ve muhafazakâr dirilişin sesi Necip Fazıl (Kısakürek), modern Türk şairlerine önderlik etmiştir. Nazım Hikmet'in agresif ve eyleme dönük şiirleri, Rus şair Mayakovski'ninkiler gibi okunur ve Nazım'ın ondan etkilendiği düşünülür. Necip Fazıl'ın şiiri ise, özgürleştirici bir kızın güneşin aksine, farklı bir kaygı havası uyandırır fakat onun sade üslubu, 19. Yüzyıl Osmanlı şiirinin çok süslü ifade tarzından Nazım Hikmet şiirindeki gibi uzaktadır. Bu bağlamda hem Nazım Hikmet hem de Necip Fazıl modernisttir” (Mardin, 2019: 253).

⁷³Şerif Mardin, Necip Fazıl'ın geleneksel İslami bir ortamdan ziyade yapay ve mekânîk iletişim araçlarının olanaklarıyla çerçevelenen modern bir ortamda entelektüel işlevler üstlendiğini belirtmektedir. Bu ise onu batılı toplumsal tahayyüller ile organik, cemaatçi toplumsal tahayyüller arasında yapısal bir gerilime itmekte ve sonuç olarak da Müslümanların kimlik esasları dönüşmek durumunda kalır. Mardin de pek çokları gibi modernliğin getirdiği yapısal açmazların aşılamayacağını, modern koşullar altında bütüncül benliğin artık mümkün olmadığını ve Müslüman kimlik yapısının modernlite lehine çözümleneceğini öngörmektedir. Bu ise neticede Necip Fazıl'ı oldukça modernist bir yerden okumaya onu itmektedir. Mardin, Necip Fazıl gibi bir kişilikte modernitenin imkânlarını bulmakta iken, burada yapılan okumada Necip Fazıl anti-modernist bir toplumsal tahayyülün kurucu aktörüne dönüşmektedir. Buradaki okuma, paradigma değiştirici bir sosyal bilimci olarak Şerif Mardin Necip Fazıl'ı modernist biri olarak tanımlamasına karşıdır.

kültürel devrimler döneminde Müslümanların manevi yenilenme hareketinin öncü kişiliğidir. Kemalist devrimlerle kurulan ideolojik devlet aygıtını tam kalbinde sarsıntıya uğratarak kurulmakta olan tarihsel bloğun yerleşmeden kültürel hegemonyasını sürdüremeyeceğinin işaretidir. Onun kelimeleri duvarları yıkıcı etkiler yaratmıştır. Doksanlı yıllarda daha belirgin bir şekilde kendini hissettirecek İslami metapolitik potansiyelin oluşumunda katkıları kayda değerdir. Necip Fazıl'ın en belirgin ve rejim açısından sarsıcı özelliği anlatıyı belirleme gücünde yatmaktadır. Kültürel iktidar paradigması da anlatıyı belirleme kudretinden başka bir şey değildir. Necip Fazıl, entelektüel, kültürel ve poetik keşiflerle yeni nesillerin gübrenmesinde etkili oldu. O, uzun vadede etkili olacak İslami kamusal söylemin metapolitik çerçevesinin oluşumunu sağladı. Metapolitika “anlamsız olanı anlamlı hale getirmek” olarak tanımlandığında, Necip Fazıl, devrimlerin anlamsız hale getirdiği değerleri yeniden anlamlı hale getirme mücadelesi vermiştir.

Necip Fazıl'ın düşünceleri, entelektüel kişiliğini ve siyasi duruşunu tartışmaya başlamak için belki de en uygun alıntı 1939 tarihli “Ben Buyum” başlıklı yazısı olacaktır. Bu yazıda Necip Fazıl kendisini şu sözlerle ifade etmektedir:

Ben buyum: 1. Asyacı (Kopya Avrupacılığa zıd). 2. Aşırı milliyetçi-Anadolucu (Milliyet dışı telakki sistemlerine zıd). 3. Ruhçu (Maddeye zıd). 4. Maveracı (Softaya, dinsize zıd). 5. Şahsiyetçi-keyfiyetçi (Başiboş ferd haklarına zıd, standart ölçülere zıd). 6. Mülkiyette tahdidetçi (Büyük ferdî sermayeciliğe zıd). 7. Sanat, fikir ve ilimde tecridci-safiyetçi (Köksüz ve kabataslak teşhis sistemlerine zıd). 8. Kafa ve ruh mümtaziyeti bakımından sınıfçı (Antidemokrat). 9. Tek görüş etrafında müdahaleci (Antiliberal). Bugünkü dünya rejimlerine nispetle öz: Hususi bir görüş zaviyesinden antikomünist, antifaşist, antiliberal. İşte benim ana hatlarım (Kısakürek, 1998-104-105).

Bu beyan pek çok yönden Alman muhafazakâr devrimcilerinin pek çok görüşüyle örtüşmektedir. Liberal bireyciliğe, Batıya, materyalizme, parlamenterizme, komünizme karşıtlık içinde kendi İslamcı kimliğini beyan eder. Görüldüğü gibi bu okuma liberal, demokratik, hümanist, evrenselci bir yaklaşıma sonuna kadar kapalıdır. Muhafazakâr olamayacak kadar yıkıcı, demokrat olamayacak kadar da devrimcidir. Bu mülahazalar, muhafazakâr devrimci bir referans çerçevesinin açık ve net ilanından başka bir şey değildir. Necip Fazıl'ın bu deklarasyonunda belki de en dikkat çekici nokta “Ben Buyum” cüretidir. Bu cüret aslında Cumhuriyet'e dönük bir hıncın belirtisidir. Benzer bir tahlili Hünfeld Heidegger için yapmaktadır. Heidegger 1921 yılına ait bir mektupta şöyle yazıyor: “Yapmamın zorunlu olduğu ve gerekli saydığım şeyi yapıyorum. Felsefi çalışmamı genellikle bugüne ilişkin kültürel görevlere uygun olacak şekilde yönlendirmiyorum... Ben kendi ‘ben

buyum”umdan ve... kendi kaynağımdan hareketle çalışıyorum. Varoluş (ekzistans), kendi etkinliğinden tahrik olur” (Heidegger’den aktaran Hünfeld, 2002: 48). Hünfeld’e göre “ben buyum” vurgusu bugünü daha iyi hale getirmek isteyen her türlü girişime karşı bir hınç belirtisidir. Burada kültüre karşı derinliğine bir horgörü sezmek mümkün değildir (Hünfeld, 2002: 48). Necip Fazıl’da bu hınç ve horgörünün nesnesi Cumhuriyet idaresidir. Müslüman ahaliye de başkasının, Batı’nın etkinliğinden değil de kendi etkinliğinden tahrik olan kendi varoluşunun peşinde koşmaya davet ediyordur. Heidegger için insan bilinçte ve bilinçle kavrayan “cogitare ile düşünen Descartes’ten farklıdır. “Düşünüyorum o halde varım” değildir. Heidegger’de “sum” (buyum, öyleyim, varım) cogito’dan (düşünüyorum) önce gelir. Yani Heidegger “düşünüyorum o halde varım” demez, “ben buyum” der. İnsan rasyonel düşündüğü için değil, “ben buyum”, “o olduğu” için Ekzistans’tır, vardır. “Benim”, “varım”, “ben buyum” demek derinlere inmektir; kendi Varlık’ına yapışmış ve sıkışmış olarak derinlere inmek demektir. Rasyonel düşünme (cogitare) ya da “Hayatta en hakiki mürşit ilimdir, fendir” mottosu, bilincin sadece küçük ve yüzeyde kalan kısmıdır ve derinlere nüfus edemez (Hünfeld, 2002 58). Necip Fazıl’ın tekil şahsında dilen gelen bu hınca tabi kimlik bildirimi sonraları “biz buyuz, böyleyiz ve varız” inadına dönüşecektir. Bu gür ve emin bir sesle zıtlaşarak gerçekleştirilen kimlik beyanı büyük bir tenakuzun işaret fişegi olacaktır.

Cumhuriyet döneminde İslami varoluşun irade, bilinç ve asalet arayışında Necip Fazıl kilit bir konumdadır. Kısakürek, Cumhuriyet felsefesine karşı mücadelesini bir tarih felsefesi bağlamında gerçekleştirir. Ona göre tarih iki keskin kutup arasında geçen bir mücadeledir. Ruh ile madde arasındaki çatışma tarihin motorudur. Madde ve ruh arasındaki ölümcül mücadele ruhun maddeye tabi kılınması (Batılılaşma’nın getirdiği materyalizm) biçiminde değil, maddenin ruha tabi kılınması gerekir (Kısakürek, 1999b: 75). Maddenin karşısında tanımladığı ruh, Doğu’dur, İslamiyet’tir; ve Necip Fazıl materyalizme karşı İslam’a dayanarak bir ahlaki seferberlik ideolojisi geliştirir. Ziya Gökalp’in Comte-Durkheim çizgisindeki pozitivist sosyoloji düşüncesine karşı Bergsoncu bir itiraz dile getirir: Niceliğe karşı niteliği, mekânizmaya karşı yaratıcı hamleyi, akla karşı sezgiciliği Bergson düşüncesi Kemalizme ve pozitivistliğe karşı çıkışa felsefi dayanak sunmuştur. Kısakürek’in “eylem”, “varoluşçuluk”, “sezgicilik”, “mistisizm” eğilimleri Bergsonculuğa, Fransız muhafazakâr devrimciliğine çok şey borçludur. Modernliğin neden olduğu varoluşsal krizler (“evsizlik”, “yuvasız kalma korkusu”, “yuva arayışı”) dönemin Alman düşünürlerinde olduğu gibi derin bir endişeye neden olmaya başlamıştır. Sakarya şiirinde geçen “öz yurdunca garip” metaforu kutsal mazlumluk söylemi değil, modernlik karşısında duyulan derin endişeye işaret eder.

Kısakürek madde ile ruh arasındaki karşıtlığı bu düzleme de taşıyarak; ruhu temsil eden özyurt, maddeyi temsil eden Cumhuriyetçi tarihsel aktörler tarafından tahrip edilmiş, yıkılmıştır. Tahrip edilen özyurdu yeniden kazanmak için kahramanları tarihe çağırır. Çağdaşlık söyleminin nesnelciliğine, pozitivistliğine, ampirist bilimciliğine aldırış etmeden gerçeği sübjektif bir açıdan bükmek ister. Batılılaşma karşısında Alman entelektüelinin, örneğin, Hegel, Ranke gibi filozof ve tarihçilerin, insanın düşünce ve eylemlerinin toplumsal yapısını, toplumsal tarihle irtibatını kurmak yerine idealist bir noktadan tarihi “büyük kişilikler”in yaptığını ileri sürmüştür. Necip Fazıl tahayyül gücüyle büyük kişilikler, kahramanlar yaratmıştır. Mannheim’ın belirttiği gibi Alman idealizmi ve tarihselciliği şeylerin gerçekte oldukları durumu dikkate almayan, deterministik, sosyolojik açıklamalardan ziyade “tinsel özgürlük” kavramının mutlak içkinliğini ve mutlak özgürlüğünü vurgulayan bir gelenek oluşturmuştur. İçe dönük özgürlük kavramı olarak tinsel özgürlük mefhumu, tarihe ve düşünceye sosyolojik açıdan bakmayı engeller. Böyle içsel özgürlüğe, idealizme, tarihsel öznelere duyulan arzu sonraları Nietzsche’de “üst-insan”a, Weber’de “karizmatik liderliğe”, Sombart’ta “kahraman”lara, Jünger’de Asker, İşçi gibi tinsel figürasyonlara yol açacak ve Alman sosyolojisi Fransız ve Anglo-sakson muadillerinden farklı bir kulvarda yol alacaktır. Bu eksenle özgürlük, bireyin özgürlüğü değildir, Alman bireyinin özgürlüğüdür. Özgürlük ideası zihnin madde, toplumsal yapı, dışsallıklar tarafından belirlenmemişliği, mutlak özgürlüğü ruhanileştirilmesiyle sonuçlanmıştır (Mannheim, 36-43). Esasen Hegel’in tarih anlayışı ve onun Prusya’nın siyasal ve entelektüel yeniden yapılanmasına yaptığı etkiler sonucunda “düşüncenin içkin tarihi”, “kendi kendi devindiren düşünce” leitmotivi Alman bilimleri geleneğinde de karşımıza çıkarak “toplumsal eleştiri”yi geciktirici bir etki yapmıştır. Bir Alman için Marx’ın tını ekonomik maddi yapıya indirgeme gayreti çok şiddetli bir reaksiyonla karşı karşıya kalmıştır. Çünkü bu bir anlamda Alman özgürlüğüne, kişiliğine, benliğine materyalist bir saldırı olarak kalmıştır. Necip Fazıl’ın terminolojisinde tını “ruha” dönüşür, fikir de “dava”ya. Ruhun madde, yapı gibi dışsallıklar tarafından mutlak özgürlüğünün sınırlandırılmaması gerektiğini savlar. Ruh maddeye değil madde ruh bağlanmalıdır.

Ekonomik sömürden ziyade asıl tehlike “ruhsal sömürgeleşme”dir. Batılılaşma kültürel yabancılaşma anlatısıdır. Kültürel yabancılaşma anlatısı kültürel eleştirinin ideal örneğini sunar. Ruh köklerinin sökülüp atılması anlamında gelen Batılılaşma’nın ruhsal sömürmesine karşı radikal bir itiraz dile getirir. Kısakürek’in Batı tarafından yarı sömürgeleştirilen Türkiye, ruhsal olarak tam sömürge durumuna düşmüştür. Necip Fazıl’ın Batılılaşma okuması

muhafazakâr kültür kritiğinin iyi bir örneğidir. Batılılaşma literatüründe 19. yüzyıl Osmanlı İmparatorluğu'nda eski ile yeninin, geri ile ilerin mücadelesi olarak görülmekte iken muhafazakâr kültür kritiği geri-ileri tarihselleştirmesi yerine “yerli-yabancı” ahlaki-politik düalizmi yerleştirir. Batılılaşma süreci ve uygulamaları Batı medeniyetinin manevi unsurlarına “kayıtsız şartsız taklit”, “kayıtsız şartsız hayranlık” psikolojisi içinde gerçekleştiğinden Türklerin ruh kökünden uzaklaştırılmasıyla sonuçlanmıştır. Ona göre Tanzimat, istikbal hasretile, belki maziye değil, fakat tamamen geriye gidiş ve benliği teslim ediş devridir. Avrupa'nın edebi, harsî, siyasi ve iktisadi köleliğine girıştır. Türk modernleşmesinin hâkim vasfı Batı taklitçiliğidir. Taklitçi-Batıcılığın tasviri ve teşhiri, istihzadan çok hınçla yüklüdür. Zira bu görüş açısından Batı taklitçiliği, otantik Müslüman-Türklüğe yabancılaşmak, özünden uzaklaşmak, kendisi olmaktan çıkmak, şahsiyetsizleşmek demektir. Bu şablonda, yabancılaşmış aydınlar ile öz değerlerine bağlı halk arasında değişmez bir ikilik kurulur (Bora, 2004: 253).

İslamcılığın modern ideolojilerden farkı bir ideoloji olmaması, esasen bir dünya görüşünü temsil etmeleridir. Başka bir deyişle İslamcılık anti-ideolojik bir ideoloji, bir dünya görüşüdür. Bu dünya görüşü İslam'ın kendi öz değerlerini yeniden keşfedilmesi, yerli ve milli bir dünya kurma arzusu, azmi ve kavgası, yeni bir ruh, mefkure ve nizam yekpareliğidir (Yıldırım, 2017: 126). Bu itibarla Necip Fazıl İslam'ın diğer ideolojilerle eklektik yorumlarına (İslami sosyalizm, İslami milliyetçilik, İslami kapitalizm, İslami Hümanizm, İslami liberalizm vs.) mesafelidir. Cumhuriyetin kamusal alandan dışladığı ve bireysel vicdana hapsedmeye çalıştığı İslam'ı, Necip Fazıl en katı yerinden vurgulayarak, açıktan haykırarak, “İslam, daima İslam” diyerek büyük bir itiraz geliştirmiştir. Necip Fazıl'ın terminolojisinde en büyüğü, efsunlu, tılsımlı kavram olan “Dava” açık ve net biçimde İslam'ın egemenliği manasına gelmektedir. Bu Dava'nın yürürlüğe girmesinde siyasal parti aracılığıyla yürütülecek siyasal mücadelenin bir yeri olsa da esas mücadele zihni, kültürel, ruhsal, manevi plandadır: “Fikirde ana taarruz hedefimiz, belli başlı bir ruh ve zihin haleti arz eden, gözle görülür ve elle tutulur, meydan yerine hâkim bir sınıf... Yayın, ilim, sanat, iş ve nüfus merkezleri...” diyerek kültürel bir hegemonya kurulmasını “ruhsal ve ahlaki” bir devrim amacıyla olduğunu belirtir. Yara almış “ruh kökü” bir fikir ve dünya görüşü halinde yeniden yorumlanmalıdır. Bu nedenle Necip Fazıl'ın İslamcılığı bir kalkınma ideolojisi olmaktan öte ahlak, ruh, maneviyat eksenli, İslami değerlerin yeniden egemen hale getirilmesi meselesidir. O halde Dava bir ahlak davasına dönüşür. Ruh ve ahlak sahici ve sahici, diri, zinde ve ideal ilkeler çerçevesinde varolmak zorundadır. Dava ahlakı, ruha, ideale, hedef ve istikamete

dayalıdır (Yıldırım, 2017: 137). Çağımızın gerçeği maddiyatçılık prensibi ise gerilemeyi, ahlaki yozlaşmayı, ruhsal çöküşü durduracak olan da işte bu büyük ahlak ve ruh davasıdır. Ona göre ancak bu ruhla “Batı üstünlüğü ukdesini içimizden söküp atabiliriz” (Kısakürek, 2010: 67).

Kültür devriminin radikalliği karşısında “kültürel korumacılığın” koşulları kalmamıştır. Korunacak bir değer kalmadığı koşullarda yeni korunacak değerler yaratmak fikri Necip Fazıl’ı kültürel ihyacılığa, İslam’ın, ruh kökünün dirilişi fikrine itmiştir. Bu *Diriliş* fikrini, ondaki devrimci motifi anlamak açısından Necip Fazıl’ın devrimci bir coşkusunun en çok hissedildiği metinlerinden biri olan *Dünya Bir İnkılâp Bekliyor* metninin temel tezlerine yakından bakmak gerekiyor. Dünyanın beklediği devrim toplumsal devrim değildir, kültürel devrimdir, ruh devrimidir. Ekonomiye kimin hükmedeceğinden çok daha önemli, derin ve esaslı konu hangi ruhun egemen olacağıdır. Necip Fazıl “inkılâp” kavramı ile “devrim”i birbirinden ayırıyor: “Devrim bir şeyi devirmek manasına geliyor. Hâlbuki inkılâp devirmek değil, dikmektir. Yüzbin beygir gücünde bir tankı sürerseniz herşeyi devire devire geçer... Ama düzeni kurmuş olmaz. İnkılâp düzeni kurmaktır, devirmek değil (Kısakürek 2011: 10). Batı medeniyeti, beşeriyet, ne kadar müessesesi varsa bitmiş, tükenmiş, pörsümüştür. Dünya ve insan bir çıkmazın pençesindedir; ne liberalizm ne komünizm ne de faşizmler insanlığı “eşref-i mahlûkat” olarak kavrayabilecek güçtedir. Bilhassa makinanın, tekniğin geldiği nokta insan kendisini yok edebilecek bir noktaya gelmiştir. Teknoloji fetişisti, ekonomist, ilerlemeci, materyalist varlık yorumundan insanlığı kurtaracak tek bir yol, tek bir ruh vardır. Necip Fazıl’a göre insanlığın önündeki tek seçenek vardır: İslam Âlemi, onun içinde Türkiye (Kısakürek, 2011: 10). İnkılâp körü körüne şekil değiştirme değildir; bir halden daha üstün bir hale geçiştir. İnkılâp derin ve gerçek mü’min nazarında, şeriatın batınına ilişkin bir farz, bir borç... Asıl inkılâp, olanca hakikatıyla inkılâp zaten İslam’la gelmiştir (Kısakürek, 2011: 16). Peygamberlerin yaptığı İnkılâpları “mutlak inkılâp” olarak görür. Ona göre peygamberler hem büyük aksiyonculardır hem de büyük inkılâpçılar. İnsanı yeniden imal eden inkılâplardır bunlar. Necip Fazıl “mutlak inkılâplar”a karşı beşeriyetin nispi inkılâplarını koyar. Rönesans, Fransız inkılâbı, Komünizmin inkılâbı (Kısakürek, 2011: 23). İslam’ın inkılâpçılığını öne çıkararak çağın değerlerinde büyük bir dönüşüm talep eder ve İslam’ı büyük inkılâp, mutlak inkılâp olarak dünyaya, insanlığa teklif haline getirir. Tıpkı Alman muhafazakâr devrimcilerinin “muhafazakâr devrimi” Fransız Devrimi’nin değerlerine karşı insanlığa yeni değerler getiren bir seçenek olarak sunmalarında olduğu gibi Necip Fazıl’da İslam’ı büyük fikirler manzumesi, büyük bir ruh, kuvvetli bir aksiyon olarak sunarak değerleri yeniden

değerlendirme istek ve iradesini belirtir. Alman muhafazakârlarının Birinci Dünya Savaşı’nı “medeniyet” dönemi bitecek “kültür çağı”nı başlayacak bir olay olarak düşünmeleri gibi Necip Fazıl’da İslam’ın mücadelesini maddenin dönemini bitirecek Ruh’un dönemi başlatacak bir olay olarak algılanmaktadır. Ona göre dünya savaşı Avrupa medeniyetinin, onun maddeci, makine uygarlığının çöküşünü, bir asırlık felaketini faş eden bir olaydır. Birinci Dünya Harbine kadar sendeleye sendeleye gelen Batı dünyası, ondan sonra, sade deri değiştirme değil, et ve kemik değiştirdi (Kısakürek, 2011: 93). Ona göre Baudelaire “Afakan ve İdeal” şiiriyle ruhun muvazenesinin kaybolduğu dehşetli dünyanın habercidir. “Fenalık Çiçekleri” kitabı da aynı haberi duyurur. Hakeza komünizm ve materyalizm ondokuzuncu yüzyılda doğmasına rağmen yirminci yüzyılda patlak vermiş; ruhun mutlak inkârıyla ablak bir dünya resmi çıkmıştır (Kısakürek, 2011: 94). Batı ruhundaki sakatlığı gidereyim derken büsbütün sakatlığa düşmüştür. Necip Fazıl yirminci yüzyılın entelektüel, felsefi, edebi; ister materyalist ister varoluşçu olsun bütün akımlarında ruhun çürüyüşünün, insanın sakatlanmasının izini görüyor: Şimdi Avrupaya dışından baktığımız zaman orada ezeli ve ebedi iman, irade, ahlak, nizam, gençlik, huzur ve şevk kıymetleri yerine, şüphe, uyuşukluk, hile, karışıklık, ihtiyarlık, rahatsızlık ve kasvet afetlerinden başka bir şey görmüyoruz (Kısakürek, 1998: 246).

İşte bu Avrupa krizi dünyayı başka bir inkılâp beklentisi içine sokmuştur. Avrupa’nın “hakikat”, “rabıta”, “kıymet” krizi karşısında Avrupalı olmamak bir şeref kaynağına dönüşür. Batıda kıyamet, çöküş, katastrofi hüküm sürüyorken kurtuluş, nizamın yurdu Batı dışında, Asya’da, Doğu’dadır. Yirminci asrın bu krizi, tufanı karşısında Müslüman Anadolu gençliğine seslenen Necip Fazıl şunu söylemektedir: “Sana düşen, bu tayfun ve kasırga asrında Nuh’un yeni gemisini kızağa koymaktır” (Kısakürek, 2011: 106). Necip Fazıl *İslam inkılâbı* fikrini bu dünya okuması bağlamına yerleştirir. İslam, dünyanın beklediği büyük ve mutlak inkılâptır. Batı’da gerçekleşen üç devrim de batıların birbirini takip etmesidir. Hakiki inkılâp batıldan değil İslam’la mümkün olabilir:

Bugün dünyanın iki büyük belası var... Biri Doğu tarafında komünizm, öbürü Batı tarafında Amerikanizm! (...) Rus kafada materyalist, maddeci... Fakat hayatı mistiktir... Amerikalı kafada anti-materyalisttir; fakat hayatı materyalist...Ve işte beşeriyetin beklediği inkılâp, bu iki devin tepesine inecek olan büyük harekettir (Kısakürek, 2011: 40).

Necip Fazıl dünyanın durumunu belli bir çerçeveye oturtuktan sonra içerideki muvazeninin kaybolma ve neticede iflasa sürüklenmesini de çerçeveleyerek: “Türk cemiyetinde kaybolan muvazenenin üç devri var: 1- Tanzimata kadar gelen bozgun ve çürüme devrimiz. 2-

Tanzimattan Meşrutiyete, hatta Cumhuriyete kadar taklit ve özeniş devrimiz. 3-Cumhuriyetten bugüne kadar ana ruh kökünü büsbütün kurutma devrimiz...” (Kısakürek, 2011: 94-95). Ruh muvazenesi bozula bozula iflas haline gelmiştir. Yeni bir mutlak inkılâp gerekmektedir. Bu devrim çağrısı artık bir önceki nesil İslamcılığının nesnesi İslam olan reformlarının yerine nesnesi dünya, öznesi İslam olan bir devrim arzusunu yansıtmaktadır. İslam artık üzerinde herkesin keyfine göre eğip bükebileceği bir nesne değildir; İslam dünyayı değiştirmenin, ona müdahale etmenin; kısacası öznenin, iradenin, asaletin adı haline gelir. Bu dünyayı değiştirecek büyük inkılâp esas itibarıyla ilkin fikir kılıcıyla gerçekleştirilecektir: “Abbasiler’den sonra Türk’ün eline geçen İslam’ın kılıcı, şimdi “fikir kılıcı” olarak Türkiye’den parlamalıdır. İslam, Türkiye’de bozuldu ve her yerde bozuldu; Türkiye’de düzelmelidir ki, her yerde düzelsin” (Kısakürek, 2011: 53).⁷⁴ Necip Fazıl, Toynbee’den “İstikbâl İslam’ındır” sözünü naklediyor; Avrupa herşeyi tecrübe etmiştir, bir tek etmediği o kaldı” (Kısakürek, 2011: 51). Yani dünya her şeyin düzeleceği bir inkılâp bekliyor. Her şeyin bozulmuşluğunun Necip Fazıl’ın şiirlerine nesnelerin uyumsuzluğu biçiminde yansımaktadır.

Şerif Mardin’e göre Necip Fazıl’ın yazılarındaki birinci tema “ideal bir uzam arayışı”dır. Nesnelerin mekân içinde yerleştirilme şeklindeki uyumsuzluk onun eserlerinde tekrarlanan temalardan birisidir. Nesrinde ilan edilen ideal bir uzamsal düzen duygusu çeşitli şiirlerinde dile getirilen bir temadır. Büyükbabasının yatak odasının yeniden inşa edilmiş nesne dünyasında, nesneler birbiriyle tutarlı ve uyumlu iken, modern Türkiye’nin algılanan uzam dünyası korkunç uyumsuzluklarla doludur (Mardin, 2019: 267). Onun şiirleri laik-jakoben devrimlerle darmadağın olmuş toplumsal uzamın estetik düzlemde yeniden düzenlenmesini içerir.

4 Ağustos 1963 yılında Erzurum’da gerçekleştirdiği “İman ve Aksiyon” başlıklı konuşmasında temel düşüncelerini sunar ve aktivizm talebini yükseltir. Ona göre aksiyon

⁷⁴ Şahlanışın formülünü de şu şekilde özetlemektedir: 1-İçeride kaba softa ve ham yobazı tasfiye. 2-Yine içeride batı maymunluğu nesilleri kurutma. 3-Ve yine içeride maddede ve manada kâşif bir nesle maya tutturma. 4-Dışarıda ve İslâm âleminde tam bir ruh ve el birliği ile yekpareleşme hamlesi. 5-İslâm milletleri arası, merkezi Medine, Büyük İslâm Şurası ve bu şurayı en güçlü bir şekilde müeyyidelendirmek. 6- İslâm dünyasını fikirde ve maddede hiçbir şeye muhtaç olmayacak seviyeye yükseltmek. Eşya ve hadiselere hâkim kılma ideali. 7-Ve dışarının dışarısında Batı dünyasında model insan ve cemiyetin vitrinlenmesi ve mana silahıyla boy göstermek. 8- Batıya, sayısız fikir mezhepleri halinde özlediği ne olmuşsa esas ve asıllarının İslâm’da ve hangi illet belaya uğramışsa ilaç ve devasının yine İslâm’da bulunduğunu gösterici bir ideolocya gergefi işçiliği. 9- Azami ve nihai hürriyet içinde nefsanî ve zümrevî başıboş hürriyetten uzaklık ve gerçek hürriyeti hak ve hakikatte aramanın sistemi.. (Kısakürek, 2011: 54-55).

mücerret kudretin tecellisi, şuurlu hareket, hamle, teşebbüs, tesir; fiile erişmiş fikir; fikrin eşya ve hadiseler üzerindeki nakışı; fikir kökünün dış âlemde verdiği yemiş; ruhun eşya ve hadiselerle sinerek madde, hacim, şekil, renk, ses kazanmasıdır (Kısakürek, 1972: 8-9). Aksiyon kabaca fikirli eylem, şuurlu davranış, büyük bir dünya kavrayışı demek olduğunda (dar anlamda davranış olmadığından) dilimizdeki en doğru karşılığı “amel”dir. Ancak amel de sadece din alanında belli başlı işlerle sınırlandırıldığı için toplumsal alandaki diğer faaliyet sahâlarına genişletilmediği müddetçe “aksiyon”un karşılığı olamaz. Aksiyon sıradan fikirler değildir, büyük fikirdir. Büyük fikir yani Dava’dır. “Büyük fikir ve onun büyük iş haline inkılabı: aksiyon budur.” (Kısakürek, 1972: 10). Necip Fazıl görüldüğü üzere “amel” alanında kalmış dini faaliyeti aksiyona doğru genişletir. Pasif, hantal, gündelik, sıradan ahalinin özneleşme sürecidir. Daha önceki devrimciler gibi Necip Fazıl’da Anadolu kronotopunu bu kez “muhafazakâr devrim” adına dolaşır ve onları tarihin öznesi olmaya, amelden eyleme geçmeye teşvik eder, ahaliyi siyasallaştırır, özneleştirir. Aksiyon alelâdenin üstü, harika yenilik ve çetinlik şartlarında içinde insanın kendi kendisini ve cemiyetini aşma cehdi; her işte imkân üstüne tırmanmak ve engeli aşmak davasıdır (Kısakürek, 1972: 10). Kaynağını imandan alan inanmış fikrin şahlanması, maddeleşmesi, kabul bağlaması aksiyondur. Ona göre ruhun karşısında yerleştirdiği materyalizmin çağımızdaki ifadesi “makina”dır. Döneminde herkesin makina hayranlığına yönelmesini kıyasıya eleştirir. Ruhçu, idealist, spiritüalist bir felsefecinin gözünde makine aptalca bir şeydir. Çünkü makine düpedüz fikrin, düpedüz bir çizgi üzerinde dondurulmuş, tek veçheli basit faide planına indirgenmiş, kemmiyette galip, keyfiyette mağlup, asla girifte sarkamayan ve değişik yönlerle sapamayan miskin bir timsalidir. Makine materyalist ve komünistlerin gözünde bir put, bir ideal, erişilmesi gereken bir kemal zirvesidir (Kısakürek, 1972: 11). Çağının bütün ideolojileri makine çağını kutsamaktadırlar:

Hepsi makina fikrinin idealize edilmesi, “azizleştirilmesi”dir. Beşer, yaptığı şeyin kendi mahsulü olduğunu anlamıyor, insan cüz’ileştiriliyor, küllileştirilmekten uzaklaştırılıyor, küllilikten çıkıyor, cüz’iye iniyor. Herkes bir düğmeye basmakla işi hallettiğini sanıyor. Ve sentez yapabilen idrak kalmıyor (Kısakürek, 2011: 41).

Bu bağlamda Necip Fazıl mütemadiyen Nazım Hikmet’in “Makinalaşmak İstiyorum” şiirini alıntılararak ondaki ve dahi sosyalizmdeki makine fetişizmine ve materyalizmine dikkat çeker. Ona göre yirminci asra verilecek en doğru isim “makine asrı”dır. Makine alanındaki yaman keşifler ilmi, iktisadi, siyasi, idari, ferdi, içtimai bünye üzerinde derin inkılâplar yaratmıştır. “Ben makineye düşmanım!” diye yazıyor Necip Fazıl ve ekliyor:

Makineye düşman olmak demek şuursuz çelik manzumesine düşman olmak değil, muğdil insan yapısını yavaş yavaş makineye izafe eden (“makinalaşmak istiyorum”) makineleşme felsefesine düşman olmaktır... Vahşet devrinde insanlar, kendi elleriyle yonttukları madde parçalarına taparlardı. Yirminci asır da makineyi o devrin putu kadar mefkureleştirmişlerdir (Kısakürek, 1998: 146).

Makinaya ve mekânizmacılığa karşıtlık Necip Fazıl’da organik metaforların ön plana çıkmasına yol açar. Mardin’e göre Necip Fazıl’ın yazıları organik süreçlere göndermeler ve onunla bağlantılı manevi süreçlere dönük referanslardan oluşur. Şiirlerinde ve yazılarındaki organik metaforlar yaşama gücü duygusunun canlandırılmasını anlatmaktadır. “Ağaç”, “tohum” gibi metaforların Necip Fazıl’ın yazılarındaki rolü açıktır: kendisinin sahip olduğu normlar ve değerler evreninde bu yaşama gücünü yaratma, yani kuvvetli bir cemaat oluşturma acizliğine gönderme yaparlar (Mardin, 2019: 268). İslam, iman ruhunun, bitmez tükenmez, durmaz dinlenmez aksiyonundan ibarettir (Kısakürek, 1972: 15). Kur’anı da bazen kapalı, bazen açık, bazen bedii, mecazi aksiyon emirleriyle dolu olduğunu şeklinde yorumlar. Ona göre besmele aksiyonun anahtarıdır. İnsanın yeryüzünde halife oluşunu aksiyon memuriyeti olarak kavrar. Enfal Suresi’ndeki “Yoksa korku ile zaafa düşer, rüzgârınız kesilir” ayetini Kur’an’ın müminlerin aksiyonunu öldürmemeleri gerektiği yolundaki ikazı biçiminde tefsir eder (Kısakürek, 1972: 17). Aksiyonda eşref-i mahlûkat olmanın sırrı vardır; aksiyon imtiyazlıdır: Cür’etin, şecaatin, taarruzun, teaddinin, hamlenin, teşebbüsün, kuru akıl ve mantık üstü mükâfatlandırılması, bereket kazanma imtiyazı... (Kısakürek, 1972: 21). Görüldüğü üzere Necip Fazıl iman ve aksiyon arasında içsel bir bağ kurar ve ahaliye birlik, gayret, hamle ve hareket telkin eder. Allah’ın isimlerinden “Ya Fa ’al, ya Gaalib” isimlerini hatırlatarak Müslümanın her zaman ve mekânda faal ve işlerin hepsinde galip olması gerektiğinin altını çizer. İslam’ı da, İslam tarihini de, Osmanlı tarihini de, Batı düşünce tarihini de “aksiyon” felsefesi perspektifinden yorumlamaktadır. Necip Fazıl’ın konuşması, büyük bir coşku, şevk ve tutkuyla tarihi ve teolojik boyutlarıyla aksiyonu temellendirdikten sonra Batılılaşma dönemine geldiğinde büyük bir düşüş anlatısına yerini bırakır. Batılılaşma dönemi ise anti-aksiyondur, yenilgi, ruhsuzluk, çöküş evresidir: “Ne vecd kalmıştır, ne aşk; dolayısıyla ne imanın hakikati, ne de bu hakikat etrafında bir hamle kuvveti, yani aksiyon kabiliyeti” (Kısakürek, 1972: 45). Tanzimat aksiyonun yerini pasifizmin aldığı bir dönemi başlatmıştır:

Tanzimattan sonrası küçük ve yarım davranışlar ve taklitler devridir. Evvela bilmek lazım ki, taklitle aksiyon barışamaz. Çünkü aksiyon hakiki bir fikrin eşyaya kendisini nakşetmesidir. Taklitle olmaz. Burada taklidin ne kadar sefil bir şey olduğu, kendi kendine meydana çıkıyor. Taklit, bir şeyi üstünden, dış yüzünden kopya etmektir; çilesini

çekmemek...! Çilesi çekilmeyen şeyin aşkı olmaz. Aşk olmayınca, çile olmaz. Çile olmayınca ibda, meydana getirme cehdi olmaz, şevk olmaz, hiçbir şey olmaz, aksiyon olmaz (Kısakürek, 1972: 46-47).

Ona göre taklit aksiyonun en büyük düşmanıdır. Taklit, özentî davranışlar bir toplumun büyük eylemini köreltiyor, onu içten içe çökertiyordur. Tanzimat'ın “züppe” figürü, sonrasında gelişen “bohem” ruhlar büyük fikrin ve yüce eylemin önünde engel oluşturan karakterler olarak yerilir:

Bohemlik bizde birkaç Avrupalıda olduğu gibi, sanatkarların, içinde yaşadığı cemiyetten hoşnutsuzluğunu, cemiyetin hal ve istikbaline itimatsızlığını, cemiyetlerinin kendi kıymetleri peşinden çekememek mâhkumiyeti altında, onun çizdiği hayat kalıpları dışına çıkışını, hülâsa ulvî bir inzivaya çekilişini temsil etmez. Serseriliği, miskinliği, iradesizliği, istidatsızlığı, intibaksızlığı, intizamsızlığı, tek kelimeyle ruh tefessühünü belirtir (Kısakürek, 1998: 23).

Züppelerin, bohemlerin sırtlandığı aydınlanma şüphesiz çilesiz aydınlanmadır. Çilesi çekilmemiş aydınlanma ise Batının sathiliğine, plastisitesine mahkûmdur. Her büyük aksiyonun arkasında büyük ve güçlü bir şahsiyet olduğunu ileri sürüyor: İman olmadan aksiyon olmaz. Ona göre aksiyonun ruh ve fikri İslam'dadır: “Bu kadar laftan sonra dava şurada düğümleniyor: Bizi bir büyük aksiyon beklemekte; hangi sahada isterseniz isteyin... Fakat o tek bir mihraktan gelecektir (...) Ve bu mihrak,-öyle iphamlara, gizlemelere lüzum yok- kelimenin tam manasıyla İSLAMİYETTİR (Kısakürek, 1972-88).” Türkiye'nin otantik varoluşuna sahip Müslüman ahali gerçek eylemin temel öznesi kılınıyor. İnananları eyleme çağırma arzusu Necip Fazıl'ın için Batılılaşma rüzgârı karşısında başka bir rüzgâr oluşturma gayretinin ifadesidir. *Gençliğe Hitabeti*'nde “surda bir gedik açtık mukaddes mi mukaddes, artık ey kahpe rüzgâr nereden esersen es” dediğinde Batılılaşma, materyalistleşme rüzgârının kesmeye çalıştığını ve gerçekten de surda bir gedik açtığını düşünüyordu. Mücadelesinde kitleleri sevk ve idare eden sürükleyici belagatiyle bir harbi komutan gibi yönetmiştir. Eski ruhu ihya etmeye çalışan ruh mücadelesinin Sezar'ı olmak ister.

Necip Fazıl'ın politik önerisi olan *Başyücelik* esasen aristokratik, elitist bir hakikat rejimidir. O, demokrasiye inanmaz. Demokrasinin tıpkı Platon gibi hakikatsiz bir rejim olduğunu düşünür. Hatta Batı tefekkürünü temsil eden felsefî düşünüşle (sürekli herkesin bir diğerrinin yanlışını araması, asla bir hakikatin olmaması, hakikatin daima aranması ve mutlaka ulaşılabilmesi) demokratik siyasal yaşam arasında paralellik görür:

Demokrasi, Batı felsefesinin, hakikati her koldan birbirinin yanlışını çıkara çıkara araması gibi, batıldan kurtulmak için, hakikati, eğri büğrü, doğru yanlış herkesin arama hakkıdır. Hakikatin olduğu yerde böyle bir hak yoktur (Kısakürek, 1984: 211).

İslam inkılâbından sonra oluşacak politik sistem hakikatin hâkimiyetinde bir sistem olacağından dolayı tartışma ve müzakereyi dışlayan, felsefenin sunduğu hakikati arama arayışlarının demokratik yapısını yadsıyan anti-demokratik bir yapıda olacaktır. Siyasal egemenlik alanının demokratik boşluğu onun için hakikatin boşluğunun bir sonucudur. Bergson, Blondel, Nietzsche, Heidegger gibi düşünürler Necip Fazıl, Nurettin Topçu gibi sezgiciliğe önem veren isimler üzerinde ve onların modernite kritiklerinde büyük etkileri olmuştur. 1963 senesinde *İman ve Aksiyon*'da Heidegger hakkında şunları yazıyor mesela: O, <<sıkıntı felsefesi>> diye bir fikir geliştirmiş. Bu bizde öğrenilirse, kurtarıcı bir dayanak.” olduğundan bahsetmiştir (Kısakürek, 1972: 80).⁷⁵ Batı modernleşmesini ve “taklitçi Batıcılığı” kültür-kritiğe tabi tutarken muhafazakâr devrimci entelektüeller Batı'nın içeriden eleştirel söylemleriyle teması ihmal etmemişlerdir. Materyalizme, rasyonalizme ve pozitivist entelektüel mücadelelerinde “kurtarıcı dayanak” arayışında muhafazakâr devrimci İslamcılar, Bergson'un “sezgiciliğini”, Nietzsche'nin “iradeciliğini”, Heidegger'in “varoluşçu fenomenolojisini”, Blondel'in “aksiyonerliğini” içselleştirerek Türkiye'ye özgü bir yolun tahayyülünde beslenmişlerdir. Batı'nın aydınlanmacı, kozmopolit, materyalist medeniyetini kritik ederek bilinçdışına, metafizikçiliğe, irrasyonalizme, sezgiciliğe yaslanarak İslami bir varoluş alternatif hegemonya projesine dönüştürmek istemiştir. Necip Fazıl söz konusu olduğunda özellikle de Bergson'un sezgiciliğini aklı aşan bir güç olarak yorumlamıştır. “Buna göre gerçek güç maddede değil, manada idi. Ruh özgürleşmedikçe, sadece akılla hiçbir şey gerçekleştirilemezdi. Gerçek özgürlük için önce ruhun

⁷⁵ Necip Fazıl, Heidegger'in hiç değilse Batı fikir buhranının ilancısı olduğunu söylüyor: “Ve bu adam yeni bir formül çıkarıyor Dekart vari... <<Zatım, mevcudiyetimdir.>>Evet, korkudan, yokluktan neşe ve şevke zıplamanın felsefesi... Varlık felsefesi.. Büyük bir Vitalizm felsefesi... Alman cihangirlik davasını işte bu ruh idare etti. Var olma şevki... Şöyle dönüp bakın, Doğu memleketlerine, böyle bir şevk görüyor musunuz? Hâlbuki ölümsüzlük şevkinin kaynağı bizde...” (Kısakürek, 1984: 95-96). Necip Fazıl, Almanya'yı bugünkü Almanya yapan hadisenin Napolyon'a toslayışları olduğunu belirtir. Ona karşı savaşta yenildikten sonra milli bir hınçla şahlanabilmişlerdir. Napolyon'a karşı milli bir hınçla doğan Alman davranışına dair sembolik bir olayı nakleder: Değirmen hadisesi. Fransız ordularının Almanya'yı işgal sırasında bir dar geçitten geçmeleri gerekiyor. Alman komutanlar da bu geçite yerleştirmek üzere bir fedai arıyorlar. Bir Alman subayı ben yaparım bu vazifeyi diyor. Ordu geçerken ateş etmeye başlıyor, Fransızlar da ateş ediyorlar ama bakıyorlar karşılarında zayıf bir ateş var. Ateş kesildikten sonra Fransız bağıyor: “Almanya mahvolmuştur! Almanya yoktur” diye. Subay alında kan içinde cevap veriyor: “Mademki ben varım, Almanya vardır”. Bu olayı naklettikten sonra Necip Fazıl, “o varsa, ben de varım” yerine, “benim olmadığım yerde Türkiye yoktur” anlayışına göre hareket etmeyi salık verir (Kısakürek, 1972: 74).

özgürleştirilmesi gerekliydi ve bunun için de bir ruhani lidere ihtiyaç duyulmaktaydı. Tarih boyunca kahramanlar, ahlak ve din büyükleri, bu ihtiyacı karşılamaz ve milli ruhu besleyen kaynaklar, işte bu büyükler, ulular ve kahramanlar sayesinde var olmuştu” (Aksakal, 2015: 120). Yeniçağın ruhani liderleri şairler, entelektüeller, muharrirlerdir. Bu ruhani liderler, ekonomik ve hukuksal özgürlüğün yerine ruhsal/tinsel özgürlüğünü ikame ettiklerinde muhafazakâr-devrimci kültür kritiğinin ideal bir örneğini sunmuşlardır. Muhafazakâr eleştirel felsefenin telosu “bilinç reformu”, Gramsci’nin tabiriyle “entelektüel-ahlaki reform” gerçekleştirmektir.

“Hınç” yerine “öfke” duygusunun Necip Fazıl’ın ruh evreninde daha belirleyicidir. “Öfke” “hınç” gibi salt olumsuzlayıcı, negatif, reaksiyoner, dar bir duygu değildir. Bu ayrım önemlidir çünkü “öfkeyi hınca indirmek” gibi yaygın yapılan bir hataya düşmemek gerekmektedir. Necip Fazıl Batı’ya karşı “hınç” ya da “hased” duygusu yerine bir tür “küçümseme siyasetine” yol açan kişiydi. Kendini üstün, yüce, büyük, şanlı, ihtişamlı bir geçmişe sahip olma duygusuna hitap etti. Post-emperyal melankoliden çıkış yolu olarak “öfke”li bir kültürel eleştiriyi gündeme getirmiştir. Necip Fazıl’a göre her fikrin bir öfkesi olmalıdır, her öfkenin de bir fikri... “Fikir öfkesi”ne sahip olmamak, yani öfkesi olmayan fikir tüfeği olmayan askere benzetir. Fikir öfkesi, düşünüş tarzlarının, asabi cihazın, manivelası, icra müessiridir. Zihin onun sayesinde dinamizmeye kavuşur, yıldırımlaşır, enerjiye erer, cansız bir ölçü kalıbı olmaktan kurtulur. Tek kelimeyle fikir öfkesi, kıymet hükümlerimizin hamle ve irade kaynağı...” (123). Fikirsiz öfkeye de öfkesiz fikre de karşıdır Necip Fazıl. Bu öfke onda hantallığa, sükûnete, itidale karşı panzehir olarak görülüyor. Necip Fazıl sistem karşıtı öfkeyi fikre, içsel eylemi dışsal eyleme, maddeyi ruha, ameli aksiyona tercüme etmeye çalışan; bu seferberlikle de “taklid”in karşısına “otantisite”yi çıkaran bir entelektüel ve eylem adamıdır. Ona göre “taklit” İslami hayat nizamı için varoluşsal bir tehditle sonuçlanmıştır. Her ne kadar fikri öfkesinin altında kalmış olsa da romantik bir derinlik kazandırdığı öfkesiyle, büyük bir yıkıcı enerjinin zincirlerinden boşanmasına öncülük etmiştir. Necip Fazıl, Nietzscheci bir “güç istenciyle” âdete yeni bir adam yaratmak ister: *Üstinsan*. Ona göre üst-insan, son insan Müslüman Türk’tür. Yaratılacak yeni adam kendisini otonom ve otantik bir varlık olarak kuracak, bu üstinsan, manevi buhranlarda olan Batıcı-rasyonalist-pozitivist insanın karşısında yeni değerleri kuracaktır. Necip Fazıl, şairane-ajitatif diliyle, doğrudan doğruya maddiyat-maneviyat ayrımıyla örtüştürdüğü Batı-Doğu ayrımında; ‘kuru akıl harikaları’dan ibaret olan Batı’nın, maddeye hâkim olma mücadelesi içinde ruh kökünden koparak buhrana girdiğini söyler. Batı, ‘ruhi nizam, ahlak ve iman kutbundan

mahrumdur. Necip Fazıl'ın politik mücadelesinin yayın organı olan, 1945-1978 arasında devre devre çıkarttığı Büyük Doğu'nun adı, 'çöken Batı'ya karşı bir 'medeniyet alternatifi' hayalini yansıtır (Bora, 2004: 264). Medeniyet referenaları kültürel kötümserliğe karşı da panzehir işlevi görmüştür. Kültürel karamsarlığı telafi etmenin, dağıtmanın yolu, eski medeniyetimizin yüksekliğini Batılı kaynaklara dayanarak hatırlatmaktır. Hasan Turgut'a göre Tek Parti döneminde gardı düşen İslami kimlik, özellikle 1960'lardan sonra Necip Fazıl'ın sunduğu dinî, fetihçi ve alternatif tarih anlatısına dayalı spekülâtif şiirsel alandan beslenerek kendi öznelliğini keşfeder ve siyasal alanda söz almak için şiddetli bir arzu duyar. Şairin "Sakarya Türküsü" şiirinde geçen "Öz yurdunda garipsin, öz vatanında parya!" dizesi, bir süre sonra bu popülist yönelimin sirkülasyon halindeki vecizesi olacaktır (Turgut, 2021). Ona göre şair, şiirsel ve kültürel alanda söz üretmeyi değersiz bularak İslamcı bir aktivizm yaratmayı evla gören bir tutuma ulaşmıştır. "Çile", "cüce" ve "dev" gibi Necip Fazıl şiirine özgü temel motifler, şairin dinî bir popülizm üzerinde yükselecek sanat anlayışının tasvirinde bir kez daha işe koşulur. Cüceleştirilen sanat, meydanlara çıkarak yeniden devleşecek ve öznenin, iman yolunda tecrübe edilecek çileyle hakikate ulaşmasında en önemli merkezlerden biri olacaktır (Turgut, 2021). "Zamane" şiirinde Necip Fazıl, "Mevsimler cücelere def çalışıyor gerdekte, Devin yalnızlığını sular bestelmekte" (Kısakürek, 2003: 444) mısralarında cüceleşen zamana karşı devin zamanına şarkılarının bestelendiğini belirtmektedir.

Çağının ideoloji ve aksiyon çağı olduğu gerçeğine uygun hareket eden angaje bir entelektüel olarak Necip Fazıl Türk düşüncesinde bir Kopernik devrimi yapmıştır. Yapmış olduğu Kopernik devrimiyle merkez ile çevre ilişkisini yeniden kurar: Devrim-karşıdevrim, tez-antitez, özne-nesne, hususi-umumi, maddiyat-maneviyat, aksiyon-reaksiyon, akıl-kalp, birey-cemaat, beden-ruh, yıkıcılık-kuruculuk, ileri-geri vs düalizmlerini kendini temel alarak yeniden konumlandırır. Kemalist aklın aktifler-pasifler listesini; Doğu, İslam durgundur, durağandır, hareketsizdir, pasiftir, atalet içindedir, tarihsizdir, yaşlıdır, Oblamovdur, miskindir vs, tersine çevirir: Doğu, ruh, tin, iman, inanç; aktiftir, enerjiktir, gençtir, idealisttir, özgürdür. Batı, madde, beden, akıl ise pasiftir, muhtaçtır, acı çekmektedir. Doğu ruhsal aktivizmi temsil etmekte iken Batı, Batıcılar, pasif materyalizmi, şevksiz taklitçiliği temsil etmektedirler. Türkiye'de bir devrim olaksa bu ruhsal aktivizmin sonucu olacaktır: yani muhafazakâr devrim olacaktır.

Ona göre materyalizm ve komünizm her şeyden evvel bir aksiyon değil, reaksiyondur. Dine, madde üstü inanış sistemlerine, felsefe lügatiyle idealizme ve spirütüalizme; ve ananevi

cemiyet temelini kuran her türlü ferdi mülkiyet ve hürriyet hakkına karşı sert bir aksülamel...(Kısakürek, 2011: 133). İslam'ı çağdışı, gerici, reaksiyoner olarak tasnif edip, mutlak bir yıkıcılığa hapsedmek isteyen; dolayısıyla da kültürel ve politik alanda içsel olarak huzur bozuculuğa ("Huzur İslam'dadır" karşı) ve zorbalığa (İslam Selamet demektir"e karşı) dayandığını ileri süren söylemi tersine çevirerek İslam'ın pozitif kuruculuğuna, hegemonya kapasitesine işaret eder.⁷⁶ Ona göre asıl yıkıcılık, reaksiyonerlik Tanzimatla başlar. "Tanzimat'ın bütün amacı İslam'ı yıkmaktır" der (Kısakürek, 1984: 216). Kısacası Necip Fazıl, Cumhuriyetin sıradanlaştırarak vicdanlara, dar bir amel sahasına hapsedmeye çalıştığı dini, romantikleştirme stratejisiyle yeniden alelade olmaktan çıkartarak olağanüstü kılar. Yeniden fevkalade bir nitelik kazanan dini varoluş kamusal alandan hakkını talep edecek, ülkenin kurucu ruhu, milletin bütünlük ruhu olduğunu hatırlatacaktır. Necip Fazıl, Türk modernleşmesinin kültürel kutuplaşmasını Cumhuriyet döneminde İslamcı bir pozisyonundan yeniden kurmuş; yukarıdaki mezkûr metafizik çiftleri hiyerarşik bir yeniden konumlandırmaya uğratmış ve bu çabalarını fildişi kule entelektüeli olarak değil İslami angajmanlık içinde hem kültürel hegemonya hem de siyasal egemenlik politikasına dönüştürmek için mücadele vermiştir. Necip Fazıl, muhafazakâr devrimci programda olduğu gibi temel olarak "değerleri yeniden değerlendirmek" istemiştir. O, Türk modernleşmesinin muhafazakâr devrimci bir eleştirisini gerçekleştirmiş; kendi döneminin egemen üslubu olan "toplum kritiği" anlayışı karşısında muhafazakâr kültür kritiğine kayda değer emekler vermiştir. Böylece İslam'ı daha yüce, daha derin, daha manalı, daha asil bir teklife dönüştürmeyi büyük bir vazife addetmiştir. Belki de kendi düşüncelerini ve programını en net anlattığı en derli toplu metninde, *İdelocya Örgüsü*'nün takdiminde bu vazifenin büyüklüğünü ve çabasını öz bir şekilde ifade etmiştir: Fikirde, sanatta, anlayışta, anlatışta, buluşta, tutuşta, dağıtıfta, toplayışta ve nihayet yaşamaya değer hayatın ölçülerini billurlaştırma işinde dünyanın en büyük adamı olmak isterdim (Kısakürek, 1976).

Necip Fazıl'ın bu romantik, coşkucu, çoğaltıcı arzusu geniş bir hayal gücünün sonucudur. O, aklın dondurucu, sabitleyici, kurutucu, donuklaştırıcı, isketletleştirici, mihlayıcı yapısı karşısında Bergson'un "yaratıcı muhayyile"sini geçirir (Kısakürek, 2012: 67). Şeyleri hareket ettiren pozitivizm, ampirizm değil, "muhayyile"dir. Yaratıcı hayal gücünün, hayal gücünün sağladığı hakikat telakkisinin, bir fikrin estetik olumlamaya ve güçlendirilmeye tabi olmasının

⁷⁶ Özellikle doksanlı yıllarda "yükselen İslâm" retoriği başlığı altında laik, sol, seküler, Kemalist cenahtan yapılan bütün okumalar İslâm'ın yıkıcılığına işaret eden bir söyleme dayanmaktadır. Bu söylemin eleştirisine soyunan Ulus Baker'in "İslâm'da Huzur Söylemi" kitabı da bu türün nadide bir örneğidir.

sağcılar ve “gericiler” tarafından düşünülmesi Bergson’un yaşadığı dönemin bir alametifarikasıydı. Necip Fazıl’ın yaratıcı muhayyilesi bir yanı efsanelere, masallara, kahramanlara, bir yanı sürekli arayışa açılan yaratıcı kaynaktır. Şairin, sanatçının, rindane varoluşu zekâ ve akıl tarafından kısıtılması, kapatılması, minimize edilmesi mümkün olmayan muhafazakâr devrimci tahayyülünün beslediği önemli bir kaynak olmuştur. Necip Fazıl’ın romantizmi, her alanda büyük işler başarma şevki bir ölçüde kültür ihtilalcisinin romantik coşumları, esrimeleridir. Necip Fazıl bir kültür ihtilalcisidir. Konuşmaları, konferansları, tiyatro eserleri, şiirleri, dergiciliği, yayıncılığı, muharrirliği, kitapları vs hepsi temelde bir amaca matuftur; “Türkiye’nin birbuçuk asırdır beklediği gerçek ruh ve kültür ihtilali...” (Kısakürek, 1990: 395).

3.6.2 Nurettin Topçu’nun Metafizik İsyanı

“Kaybettiğimiz en yüce şey biçimler değil, içsel güçtür ve umudumuz onun yenilgisine odaklanmalıdır. Sözde devrim yalnızca biçimleri yok edebilirdi, ruhu yok edemezdi, çünkü özünde devrim değil, bir çöküşün dışı vuran işaretiydi. Bizim için en önemli şey devlet biçiminde bir değil değil, kaostan yeni, dünyayı büyüten standartlar yaratan bir ruh devrimidir.”

(Ernst Jünger, 2013: 114.)

“Anadolu’nun kurtuluş savaşı, ruh cephesinde henüz yapılmadı”.

(Nurettin Topçu, 1999: 11).

Bu millet, büyük bir hayat aşkına yeniden kavuşmak için bir romantizm devrini her halde yaşatmalıdır. Yeni bir vecd, yeni bir neşve hayatımıza hız vermelidir. Dini de, sanatı da, ahlakı da gerçekten anlamak için, şu fani hayatımıza sonsuzluğun sahnesini getirmeliyiz. Genç ruhları büyük ve yaratıcı yapacak olan, hayatın kurnazlığı ve siyaset hüneri değildir; boşlukta bir büyük kalb çarpıntısı yaşatmalarıdır.

(Nurettin Topçu, 1999, 12.)

Nurettin Topçu, tıpkı Necip Fazıl gibi Bergson’un vitalizminden, sezgiciliğinden, Blondel’in aksiyon felsefesinden etkilenmiş muhafazakâr devrimci bir entelektüeldir. O da Necip Fazıl gibi Blondel felsefesinde hakiki vatanın manevi kurtuluşunun ipuçlarını yakalamıştı. Her ikisi de Cumhuriyet dönemi İslamcılığın hem hâkim tipolojisini hem de entelektüel platformunu kurmuş isimlerdir. İmparatorluk dönemi İslamcılarının sonra yeni kuşağı temsil ederler. Gökhan Çetinsaya’nın da altını çizdiği üzere her ikisinin de Meşrutiyet dönemi İslamcılığıyla bir bağlantısı yoktur; ne modernist İslamcılarla ne de ulema sınıfına mensupturlar (2004:

437). Muhafazakâr devrimci entelijansiya bu yönüyle modern bir entelektüel kategori çerçevesinde düşünülmelidir. Her ikisi de 20. yüzyıl İslamcılığında ayrı kulvarlardan muhafazakâr devrimci metapolitik söyleme katkılar yaptılar, güçlü bir entelektüel söylem mirası bıraktılar. Bu entelektüeller anti-politik olmamalarına rağmen, hatta fikriyata sıkışıp kalmayı eleştirmelerine rağmen dini-siyasi hareketlerle ilişkileri daima mesafeli, eleştirel bir konumda kalmayı tercih etmişlerdir.

Topçu, Türkçeye *İsyan Ahlakı* olarak tercüme edilen *Conformisme et Révolte* başlıklı doktora tezini 1934'te tamamlar. Topçu, Türkiye'de döndükten sonra hareket felsefesinden hareketle *Hareket Dergisi*'ni (1939-1974) çıkarmaya başlar. Hareket felsefesi, 18. yüzyılda güçlenen materyalist-pozitivist cereyanların karşısında insanlığın kurtuluşunu, ahlaki ve manevi değerlerin yükselişinde gören ruhçu bir felsefe akımıdır (Doğan, 2004: 438). Topçu, Cumhuriyet dönemi İslamcı entelektüellerin kahir ekseriyetinde olduğu gibi Batı düşüncesinden beslenen, felsefe, sosyoloji, psikoloji gibi modern disiplin ve tartışmaları yakından takip eden İslamcı entelektüellerdir. Bu entelektüel formasyonlarıyla Kemalist hegemonyaya karşı alternatif bir hegemonya projesi yürüten entelektüeller, Cumhuriyet döneminde tamamen saf dışı bırakılmış dini düşüncüyü yeniden ihya etme mücadelesi vermişlerdir. Muhafazakâr devrimciler eskiyi ihya etmek ve yeniden inşa etmek amacıyla entelektüel ve ahlaki devrim çağrıları yapmışlar; yerleşmeye çalışan Batıcı, rasyonalist, maddeci statükoyu istikrarsızlaştırma ve yeni bir şeye zemin hazırlamak için mücadele etmişlerdir. Cumhuriyet'in kültür politikalarının diskalifiye edilmesi adına zihinsel otoritesine, entelektüel hegemonyasına itirazı yükseltmişlerdir. Kültürel, toplumsal ve siyasi düzlemlerde Batı Hayranlığını hedef aldılar.

Fırat Mollaer'in de işaret ettiği gibi Topçu'nun genel felsefi evreni, Türkiye'de siyasi düşüncenin gelişiminde egemen bir etkisi olan pozitivist, teknolojist, modernleşmeci ve muhafazakâr epistemik cemaatin dışında konumlanır (Mollaer, 2007: 7). Bize göre bu konumun adı “muhafazakâr devrimci İslamcılık”tır. Topçu'nun ve (burada değerlendirilecek diğer entelektüelleri) Alman muhafazakâr devrimcileriyle karşılaştırmalı bir şekilde ele alınması, “romantik-anti-kapitalizm” (Fırat Mollaer), “üçüncü dünyacı popülizm” (Süleyman Seyfi Ögün), gibi yaklaşımlardan daha açıklayıcı olduğunu düşünüyorum.⁷⁷ Topçu'nun

⁷⁷Uzun zamandır üç kelime eskinin eleştirisini gerçekleştirmek adına tedavülde; “romantik”, “popülist”, “muhafazakâr”. Bunlardan en öne çıkanı ise romantiklik oluyor. Nurettin Topçu, Necip Fazıl, Sezai Karakoç ve

fikriyatına “muhafazakâr devrimci” akımın yaklaşımları çerçevesinde bakılmasını ilk olarak Tanıl Bora işaret etmiştir.⁷⁸ Ona göre Topçu Anadolu milliyetçidir; Yahya Kemal ve Ziya Gökalp’in sentetik milliyetçiliğine karşı çıkmıştır. “Zaten olan” milletin varlığına teori karıştırmak istemez. Mistik anlamlarla yüklü toprak-vatan kavramına önem verir. Yahya Kemal’in elitizmine karşı popülisttir. Dini formalizme karşı çıkarak dini kuruluştan kurtaracak, ona ruh, hareket katacak felsefi-mistik bir düşünce arayışı içinde olmuştur (Bora, 2007: 90). Halk’ı ekonomi-politik bir kategoride veyahut antropolojik-folklorik bir içerikten tanımlamak yerine dini-mistik bir açıdan yeniden yorumlarlar. Topçu, medeniyet ve kültür ayrımını kültür lehine reddetmektedir. O, kültürle mütenasip bir teknolojiyi ister, medeniyete karşı kültürü savunur (Öğün, 1992: 114). Modernleşmeyi başarılacak bir iş olarak değil, altilmesi gereken bir musibet olarak gibi düşünür. İktisat ve kalkınma ideolojisini reddeder. “Büyük sanayinin makineleştirerek çileden çıkarttığı bugünün cemiyeti”, kurtarılmaya ve devlet otoritesine muhtaçtır. Bora’ya göre bu açık bir teknoloji ve sanayi karşıtlığıdır. Büyük sermayeye, “Yahudi”ye, kozmopolitizme, zenginlere, demokrasiye, partilere olan düşmanlığı açık ve nettir. Devlet otoritesini özler ama devletlilere karşı daima şüphecidir. Bilge-mistiklerin yönetimi altında otoriter/nizamlı bir hayat ister. Kent hayatını çirkin ve bozucu bulur, kırsal hayatı, toprağa dayalı yaşamı Asıl addeder; ruh-madde uyumu kırsal yaşamdadır. Süleyman Seyfi Öğün’ün Topçu’yu “popülist muhafazakâr” olarak analiz etmesinin yanında neden “muhafazakâr devrim” kavramıyla analiz edilebileceğini kendisini düşündüren noktaların altını şu şekilde çiziyor Bora:

İsmet Özel gibi entelektüeller bugünden bakıldığında daha çok “romantizm” başlığı altında değerlendirildiği görülüyor. Bu “romantik” eleştirinin altında bir “kopma” arzusu yatmaktadır; yirminci yüzyılın İslâmcılığından kopma, onların pozitif kuruculuklarını dışlama, derinlikli bir düşünce eğilimine sahip olmayan reaksiyonlar, tepkici tipler olduğunu ilan etme ve böylece “romantiklerden” kurtulma, rasyonaliteye, aydınlanmaya, ayakları yere basan düşüncelere ulaşma eğilimi giderek entelektüellerin genel tutumu haline gelmeye başlamıştır. Negatif, olumsuz bir sıfat olarak “romantik” bu entelektüelleri devre dışı bırakmanın aracına, yaftasına dönüşüyor. Bu nedenle muhafazakâr devrimcilik başlığı altında okumak, fikri derinliklerine temas etmek, derinlikli bir düşünce yapısına işaret etmek gerekiyor. Bu duyguyu sağın kültürel eleştirisinden kopmak isteyen orta sınıf hümanist entelijansiya tarafından kullanılan tasniflemedir. *Romantik Söylemi*. Yeni Nesiller eski dünyanın entelektüellerini ağır bir romantizm olarak kodluyorlar. Marx’ın *Alman İdeolojisi*’nde yaptığı türden bir eleştiri furıyası romantizmden bıkmış, rahatlamak, hafiflemek isteyen bir tür entelektüel tip oluşmuş durumda. Modernliğe-Batıya bakış açılarında değişiklik talep ediliyor, eski okumalar terk ediliyor. Modernliğe bakış değişiyor, eleştirel mesafelenme artıyor; buna uygun olarak metodolojik tercihlerde farklılaşmalar yaşanıyor. Ancak Jameson’ın Heidegger için ve Heidegger’e nazireyle söylediğini “romantik” devrimci muhafazakârlar için de kullanmak gerekiyor: Heidegger’den o kadar kolay kurtulamayız. Heidegger’de şöyle diyordu: “Metafizikten bir görüşten (opinion) kurtulur gibi kurtulamayız”.

⁷⁸ Tanıl Bora, *Türk Sağının Üç Hali: Milliyetçilik, Muhafazakârlık, İslâmcılık*. Birikim Yayınları. 2007. (Dördüncü Baskı).

Anti-kapitalist ve eşitlikçi-adaletçi ‘sol’ izleklere sistemli olarak başvurması; modernleşmeye ve statükoya karşı horlayıcı olmakla kalmayıp, Bergson’un dönemin bütün muhafazakâr aydınlarını etkileyen “hayat hamlesi” kavramının en coşkun kullanımını yansıtan isyankâr söylemi; “Milleti vareden hayat kaynaklarını geliştirmeye, ihyaya” dönük bir inkılâpçılıktan (Öğün, 1992: 163) söz etmesi; görüşlerini ütopya kipiyle anlattığı *Yarınki Türkiye*’de “ruh cephesinde Kurtuluş Savaşı”ndan, “büyük bir hayat aşkına yeniden kavuşmak için bir romantizm devrini her yerde yaşartmak”tan, “yerlerde sürünen Türk-İslam ruhunu tutup da kaldıracak olan iradenin hayatımızdan davacı olmasından” bahsederkenki (Topçu, 1972-9 vd.) dili, böyle düşündürüyor (Bora, 2007: 91).

Bora, kısaca “muhafazakâr devrim” hareketinin Topçu’nun analizinde faydalı olabileceğine işaret etmiş ancak üzerine gitmemiştir. Burada ise biz “muhafazakâr devrim” kavramsallaştırmasının üzerine giderek ve onu genişleterek genel bir entelektüel grubu analizinde açıklayıcı olabilecek bir analitik araca dönüştüreceğiz. Muhafazakâr devrimci konumlanma modernizasyon-batılılaşma politikaları karşısında alternatif bir etik-politik bağlam ve bağlanma teklif etmektedir. Radikal toplumsal modernleşme politikaları karşısında, tipik muhafazakârlıkta olduğu gibi “düzen içinde değişim”, hızlı değişimlerin patolojik sonuçlarının yumuşatılması gibi anlayıştan ziyade muhafazakâr devrimci angajman, geleneksel değerlerin aşınması karşısında cepheden bir kültür savaşı talebini yükseltir.

Gerek Öğün, gerekse de Mollaer, Topçu’yu kültür eleştirmeni olarak değil de toplumsal eleştiri bağlamında düşünmeyi önerirler. Öğün’e göre Topçu’nun modernleşme karşıtlığı “gâvurluk” gibi soyut kalan ahlaki yargılamadan çok, tarihsel-toplumsal somut bir çerçevede aramasıdır.”; “Onun için teknoloji nereden ve nasıl geldiği belli olmayan bir şeytan değildir.”; “Kapitalizme yönelik eleştirilerinde şaşırtıcı şekilde Marksist tezlere başvurur.” (Öğün, 1992: 190) gibi tespitleri göstermektedir ki Topçu için toplumsal eleştiri kültürel eleştirinin temelinde yatmaktadır. Benzer biçimde Mollaer’de, “Topçu, bütün toplumsal sorunları ahlaki kategoriler haline getiren bir ahlakçı değildir. Mevcut dinseliliklerin eleştirisi, toplumsal eleştirinin bir parçasıdır veya bu ikisi birbiriyle doğrudan bağlantılıdır. Bu bağlamda, bozulma, idealist felsefenin terimleriyle açıklanamaz. Toplumsal-iktisadi içeriğe ve öze sahip bir analiz olarak sunulur.” (Mollaer, 2007: 27) tespitinde olduğu gibi, ya da “Sosyal isyancının teorisinde felsefe, insanın özgürlük mücadelesinin ve toplumsal eleştirinin önemli bir parçasıdır.” (Mollaer, 2007: 28) yaklaşımında dile getirildiği gibi Topçu toplumsal eleştirinin bir temsilcisi olarak sunulur.

Cumhuriyet döneminde Kemalist kültür radikalizmi, toplumsal değişme-gelenek karşıtlığı ister istemez toplumsal değişme ve din karşıtlığına dönüştürmüş ve dinin merkezinde yer aldığı kültür ve cemaat yaşamı “toplum”un karşısına yerleştirilmiştir. Kültür ile toplum

arasındaki karşıtlık kültürel eleştiri ile toplumsal eleştiri arasındaki karşıtlığa neden olmuştur. Bu anlamda Topçu, kültürün, geleneğin, dinin safında yer alarak oradan hayat atılımı gerçekleştirmeye çalışarak “toplum”u, “medeniyeti” eleştiriden geçirmiştir. Kültür burada sosyolojiye indirgenmez (ki böyle olsa sosyolojizm, nihayetinde materyalizmin bir biçimi savunulmuş olur), din başlı başına sosyolojik bir araştırmanın konusu olmaktan uzaktır. Cumhuriyet döneminde artan çatışma Tönies’in Alman ruhunda saptadığı gerilimin Türk ruhuna taşır; *Gemeinschaft-Gessellschaft* gerilimi kaçınılmaz hale gelir. Bu gerilimde Topçu, İslami bir ruhla biçimlenmiş “cemaat” ruhunu savunarak “cemiyyet” yaşamının sert bir kritiğini gerçekleştirmiştir. Bu gerilimin en bilinçli hali “muhafazakâr devrimci idrak”te karşılığını bulmuştur. Onun dilinde fert cemiyyetin bireyinin karşıtı cemaat dünyasının insanıdır. Tözün özne, öznenin töz olduğu bütünlüklü organik dünyanın sakini. Fert/şahsiyet/kişi toplum yaşamının indirgenemez, bölünemez bireyi değildir. Topçu, Williams’ın modern dönemde öne çıkan dört kavramını “demokrasi”, “sanayileşme”, “sınıf” ve “sanat”ı, “toplum” (society) kavramının kültürel eleştirisi üzerine temellendirmiştir. Muhafazakâr devrim, gerçek bir restorasyoncu bir programa yönelerek “toplulukçu” bir noktadan modernliğin, aydınlanmanın, sanayileşmenin, kentleşmenin, bireyleşmenin kültürel eleştiri programıdır. Topçu, seküler, materyalist bir felsefeye karşı yeni bir felsefi reform mücadelesini ortaya koyuyordu. Topyekün bir Batılılaşma eleştirisi, yozlaşma anlatısıyla kültürel eleştiri türünün iyi bir örneğini sergilemiştir. Topçu’nun kültürel eleştirisi yarının gençliğinin içinde şekilleneceği entelektüel ve manevi bir evren inşa etmiştir. Entelektüel ve manevi reform amacı içinde olan Topçu düşünce hareketini önemser. Ona göre Bugünkü düşünce hareketi, yarının toplum düzenini meydana getiriyor. Toplumun içsel iradesini karşılayan düşünce hareketi, zamanla onun ruhuna siner, onu yetiştirir, olgunlaştırır. Toplum ruhuna yabancı düşüncelerse onu sarsar, çürütür, yer yer soysuzlaştırır, sonunda onun yıkımını hazırlar. Bu olayı yaratan aydınların ihanetidir (Topçu, 2023: 321).

Topçu’da tıpkı Necip Fazıl gibi bir devrim beklentisi ve heyecanı içindedir. Gerçekleşecek olan devrim önceki sahte devrimleri aşacak güçte ve ruhta olmalıdır. Ona göre de dünya bir devrim beklemekteydi. Ve bu devrim, varolan devrimlere benzemeyecek, devrimde devrim olacaktı. Varolan devrimler madde-kuvvet denkleminde göre biçimlenmişti. Ancak gelecek olan devrim fikir-kuvvet paradigmasına dayalı ruhsal bir devrim olacaktı. Bu devrim “maddeyi” değil “ruhu” baz alacak olan ruhsal bir devrim olacaktır:

Dünyamız yeni kültürlerin yaratacağı ruh içinde gelişecek insanlığın tabiatın bağrına basacak ve insanı makinenin esirliğinden kurtarıp, kendi kendisinin ve ruhu kainatın

hâkimi yapıcı yeni bir medeniyetin doğuşunu bekliyor. Bu medeniyet Anadolu'dan yeni güneş doğduğu yerden doğmazsa dünyamız kararacaktır. Çünkü her taraf sislerle örtülüdür. Bize düşen Anadolu çocuğunu, içine yuvarlandığı Batı hayranlığından kurtarıp yeni doğan güneşe teslim etmektir (Topçu, 2020: 15).

Topçu, büyük bir manevi yenilenmeyi müjdeliyordu. Bu yenilenme fikrin yeniden bir kuvvet kaynağı olduğunu hatırlatacaktı. Çünkü, Topçu'ya göre “fikirlerin başlıbaşına birer kuvvet olabileceklerine inanılan bir devirde değiliz. Fuyye'nin fikir-kuvvet teorisi, artık XX. Asır nesillerinin ideali değildir” (Topçu, 2020: 31). Frayer'in “sağdan devrimi” nasıl ki ekonominin ve maddenin belirleyiciliğine dair ondokuzuncu yüzyılın materyalizmine karşı düşüncenin önceliğini esas alıyorsa Topçu'nun da “sağdan devrim”i ruhun tarihe dönüşünü temsil edecekti. Fikir-madde devriminin öznelere ilim insanlarından, sanatçılardan ve felsefecilerden oluşuyordu. Topçu için öncelikle bu devrim materyalizmine, onun felsefi yaklaşımına, rakamlara, ölçülere, niceliğe karşı ruhunun önemini yeniden ön plana çıkaran yeni bir felsefe programı olarak kendisini gösterir. Topçu, pozitif bilimlere karşı varoluş mücadelesinde içgüdüye, hayat atılımına, élan vital'e dikkat çeker. Bu felsefi görüşünü de siyasi tarih yorumuna dönüştürmekten geri durmaz. Örneğin, İstiklal Harbi'ni kemiyete karşı keyfiyetin, mekânizme karşı yaratıcı hamlenin zaferi olarak görmektedirler (Öğün, 1992: 27).⁷⁹ Çünkü ruhsal eylemi, milli uyanışı ancak inanç sağlamlılığı garanti edebilirdi. Topçu için Kurtuluş Savaşı Anadolu insanının başkaldırısıdır. Millet'in hayat hamlesidir.

Topçu'da bir önceki bölümde Jünger'in savaş yorumlarına benzer şekilde İstiklal Harbi'nin maddenin değil ruhun gücünün ispat edildiği bir savaş olarak yorumlamıştır. Bir kültür savaşı olarak İstiklal Harbi ruhun maddeye değil, maddenin ruha bağlı olduğunu materyalist bir çağa ispat etmiştir. İçsel gücün, ahlakın, iradenin ve insanın gücünü ortaya koymuştur. Fikir-kuvveti fizik-kuvvete galip gelmiştir. Üretim gücünün ikincil ruhsal gücün birincil olduğunu kanıtlamış, niteliğin nicelikten daha kayda değer olduğunu ispat etmiştir. İnsanın dayanamayacağı hiçbir şeyin olmadığı, maddenin ruhtan daha üstün bir şey olmadığını serimlemiştir. Kahramanlık duygusunun gücünün ifadesidir. İnsanın içsel bir güç olarak manevi tutumunun maddenin tüm güçlerinden üstün geldiğini hatırlatmıştır. Ancak İstiklâl Harbi'nden sonra dışsal savaştan sonra içsel savaşa dönülür ve asıl güç olduğu ortaya çıkan ruhsal, manevi alanın tasfiye edilmesine geçilir. Eğer milletin kendisinde içsel bir güç

⁷⁹ Türklerin Anadolu'daki mücadeleleri *Dar-ül-İslâm* ile *Dar-ül Harp* arasındaki ezeli çatışmanın ürünüydü ve Batılılaşma dönemi bu çatışmanın yeri merhalesiydi. Ziya Gökalp'in Türk ruhunun kurucu gerilimini medeniyet-hars mücadelesinde görmesine karşılık Topçu temel gerilimi İslâmî bir zaviyeden, ruhsal-dinsel bir perspektiften kurmaktadır. İslâm'ın orijinal yayılması Dar'ül İslâm'dan Dar'ül Harbe, Doğu'dan Batı'ya doğru olmuş, iki büyük evrensel-antagonist gücün çatışması biçiminde tarih teorisine sahip olmuşlardır (Öğün, 1992: 29).

olmasaydı “yedi düvele karşı” savaş kazanılamazdı. Topçu, Kemalizimin kültür politikalarını bu eksene yerleştirir. Dışsal güçsüzleştirme hamlelerinin yerine içsel güçsüzleştirme alır. Topçu için de sorun nostaljik ya da melankolik biçimde geçmişin ruhunu ve anlamını geleceğe aktarmaktır. Kemalist devrimde fikirler yoktu, maddenin kaba hâkimiyeti söz konusuydu. Maddiyet çok güçlü olabilirdi ama ruhu yok edemezdi. İstiklâl Marşı bu ruhsal güce yaslandığı ve ona işaret ettiği için manevi bir siperdi. Ruh zaman ve mekânın üstüdeydi. Batılılaşma politikaları ve modernizm kendini inkâr kokusunu memleketin her yerine yaymıştı. Bu devrim yeni bir doğuma işaret etmiyordu, materyalist bir çağın çürümesinin sonucuydu. Tüccarlar, gündelik siyasetçiler, borsacılar, tefeciler, hepsi materyalizmin temsilcileriydi. Bu materyalist çağın koşullarında Topçu, İstiklâl Savaşı’nı, ülkeyi yeniden diriltten hayat hamlesi olarak görür. İstiklâl Harbi’ni bir kültür savaşı olarak görmektedir. Nasıl ki Birinci Dünya Savaşı’nı Alman milliyetçi-muhafazakâr entelektüelleri medeniyet dünyası ile kültür dünyası arasında bir kültür savaşı olarak gördüyse Topçu’da İstiklâl Harbi’ni ruhun madde karşısındaki zaferi olarak yorumlamıştır. Ancak İstiklâl Harbi’nin hayat hamlesi bağımsızlıktan sonra uygulanan kültür politikalarıyla tersine dönmüş ve yerini maddenin ve niceliğin belirsiz yarınlarına bırakmıştır. Ruhun madde karşısındaki zaferi kısa sürmüş, sonsuzun zaferi yerini sonlunun dar politik idrakine bırakmıştır. Maddeden ruha, somuttan soyuta, fizikten metafiziğe, sonludan sonsuza gitmesi gereken hareket tersine dönmüştür. Cumhuriyet’in kültürel bolşevizmi ruhun “hayat hamlesi”nin önündeki en büyük engele dönüşmüştür. Seküler milliyetçilikle beraber Türk milleti “Allah”ı unuttur olmuştur. “Milletin asil ruhu”, “şahsiyet sahibi cemaatin manevi gücü”, “Anadolu insanının yaratıcı dehası” Batıcı elitlerin tarihsel yanılgısı nedeniyle büyük bir darbe almıştır (Dural, 2004: 276). Modernleşmeci politikalar bu başkaldırıyı kısırlaştırmış, maddi bağımsızlık manevi bağımsızlık ile taçlanmayarak “sakat bir inkılâpçılık” anlayışına yol açmıştır (Öğün, 1992: 161). Batılaşmanın taklitçi siyaseti irade sorununa yol açmış, özneyi aşağılık kompleksine sürüklemiştir. İslahat, Tanzimat ve Cumhuriyet dönemi devrimcileri “bayağı taklitçiler”di (Topçu, 1978: 22). Taklitçi inkılâpçılık gerçek devrim değildir. Spenglervari bir şekilde soldan gerçekleştirilen devrimleri sakat bulur, gerçek iradeyi boğduğunu düşünür, hareket enerjisini sıfıra indirir. Ona göre kendi öz değerlerini tanımayan, tanımak isteyip, onları küçümseyen insan sürekli olarak inkâr noktasına mahkûm olacaktır. Topçu’ya göre taklitçi zihniyetin kendi kendini inkârları onu şiddete, yıkıcılığa, anarşizme, taassuba ya da komünizme götürecektir (Öğün, 1992: 162). Ona göre garpçı inkılâpçılık kaba maddeci realizmdir. Altı okun içi boşdur, fikir ve davayı içermez, devletçiliği bir zorbalıktır, halkçılığı realitede halka düşmanlıktır, köycülüğü, köylünün üzerinde kurduğu bir saltanattır,

devrimciliği prensipsizdir, laikliği din aleyhtarlığıdır (Topçu, 1978: 34). O halde Anadolu insanını Garpçı inkılâpçılıktan kurtarmak için inkılabın yeniden tanımlanması gerekir. Bu inkılâptır ki bizi yeniden hayat kaynaklarımıza taşıyacak dinamizmi sağlayacaktır. Toplumsal tarihsel değerlerle oynayan inkılâpçılık gerçek inkılâpçılık değildir. Gerçek inkılâpçılık bir milleti var eden hayat kaynaklarından güç alması gereken inkılâpçılıktır. Bu hayat kaynaklarının geliştirilmesi, bozulduğu, yıprandığı yerde ise ihya edilmesidir (Öğün, 1992: 163). Bu inkılâpçılık muhafazakâr devrimcilikten, muhafazakâr inkılâpçılıktan başka bir şey değildir.

Topçu, “inkılâp” ile “devrim arasında kategorik bir ayrıma gider. “İnkılabımız” başlık yazısının girişinde “Bakın alem nasıl inkılâp yapıyor! Ölüden diri, geceden gündüzler çıkarıyor. Mazlumlar kudrete, esirler istiklale kavuşuyor. Medeniyetler, insane kendini kaybettiren harpleri yaratıyor. Harpler, cemaatleri kendine getiriyor, kendi huzurunda düşündürüyor. Sürekli huzur ve saadet çok kere fitneyi doğurucudur; fitneden bazı kere selamet doğuruyor.” (Topçu, 2015: 215) dedikten sonra şu tespiti ileri sürmektedir:

Devrimler kuvvet ve irade kaynaklarını doğuracak yerde söndürür. Devrim yıkıcıdır, dine karşı kinle harekete geçenlerin inkılâbıdır. “Yıkma, devirmek manasına ‘devrim’ kelimesi bu meş’um hali daha iyi anlatmaktadır. Böyle devrimlerin doğurduğu kısırlık, yokluk ve karanlıktır. Mazinin kuvvetlerini yok etmek gibi, yabancı kuvvetleri bir cemiyetin inkılâp yapan varlığının terkibine sokmak da neticesiz ve tehlikelidir (Topçu, 2015: 216).

Topçu’ya göre modernist devrimler yıkıcı sonuçlar üretmiş, dine karşı açıktan cephe almış ve milletin ruhsal yapısında büyük yaralar açmıştır. Taklide dayanan Batıcı devrimlerin zayıflığının nedeni ise maziden kopukluğu ve milli bir karakterden yoksunluğudur. Ona göre inkılâp, yeni kendi kuvvetlerimizin en derin maziden gelerek bir noktada hamle yapıcı kuvvet kazanmalarının eseridir. Her millet kendi inkılâbını yapar (Topçu, 2015: 217). Başka milletlerin inkılâplarını taklit etmek yıkıcıdır:

Dıştan bakışta eskiden sıyrılma gibi görünen inkılâp, içyüzü aranırsa eskinin, birikmiş olan bütün eski kuvvetlerin, uzun veya kısa bir zaman engele uğrayıp durduruldukları yerde, kuvvet kazanarak bu engeli devirmeleri, lüzumsuz bir bendi aşan su gibi ileri atılmaları demektir. Eskinin biriken kuvvetleri ne kadar bol ve feyizli iseler, onların engeli yıkıp devirdikten sonra yeni kazandıkları terkip içinde ileri doğru atılışları da o kadar şiddetli olur. Maziden gelen çok kuvvetlerin meydana getirdikleri terkip yaratıcılığı ortaya koyar (...). Velhasıl mazisiz beşeriyet inkılâp yapamıyor ve maziden istikbale doğru atılan hayat, yolunun üstündeki engelleri yıkmak için inkılâp yaparken, kendi varlığının mahsulü olan ve çeşitli kuvvetlerin bir noktada birleşerek, ilerilere hamle yapabilecek iktidarı ona vermelerine muhtaçtır. Cemiyet aleminde dahiler, bu iktidarın nerede olduğunu keşfederek

onu harekete geçirmek suretiyle, millet ve medeniyetleri inkılaba kavuştururlar. İşte bu tarzda hayatın kuvvet ve kesafet kazanması inkılâp doğurucudur. Yoksa mazinin budanmasına inkılâp denilmez (Topçu, 2015: 215-216).

Topçu “devrim” ile “inkılâp” arasında yaptığı ayrımla devrimde devrim dediğimiz iradeyi ortaya koymaktadır. Hatta ona göre milli özden yoksun Batıcı-taklitçi devrimler “devrim” olmaları itibarıyla salt yıkıcıdır ve nihilist bir çalışmadır. Bu tip devrimler ruhu yok etmekte, materyalist bir anlayışı hâkim kılmakta ve millet hayatında kaosu egemen kılmaktadır. Devrimler gerçek manada “inkılâp”lar değildirler. Topçu yaptığımız altında devrim koşulları altında gelişmekte olan yeni “inkılâp” arzusunu da ortaya koymaktadır. Bir inkılâp gelecek ve devrimi ortadan kaldıracaktır. Topçu, nasıl bir inkılâp beklediğini de söylemektedir:

Biz de inkılâp yapacağız. Mademki mazimize sarıldık, ondan yeni bir hayat çıkaracağız (Topçu, 2015: 217. O halde inkılâbımızı yapalım. Mazide bu inkılâbı doğuracak terkinin bütün ruhu mevcut; biz bununla yeni şekiller yaratacağız. Bu şekiller, kainata hâkim olan bir kanunun hergün ortaya koyduğu şartlara tabi olarak meydana getirilecek; ama daima bizim köklerimizdeki ruhun eseri olacaktır (Topçu, 2015: 218). İnkılap yapacağız. Bizim rönesansımızın müjdecisi, bin küsur yıllık İslam tefekkür ve ihtirasının metodlu düşünüş ve ilim zihniyetiyle birleştiği yerdeki aydınlıkta bulunacaktır. Bizim, iktidar ve merkeziyet prensipleriyle adalet ve mesuliyet ideallerini elele iletmış devletimiz vardır. Bizim romantizmimiz tohumlarını, bir taraftan dağları dile getiren aşk destanlarıyla Anadolu’nun halk edebiyatında, diğer taraftan ilahi ruhu yeryüzüne indiren Selçuklu mimarisinde bulacaktır. Zehirli otlar elbette yolunacak, sapkınlıklar ve yabancılıklar bertaraf edilecektir. Bu sebepten Divan edebiyatı musibeti ve Servet-i fûnun faciası, elbett tedrisattan ve terbiye sahasından uzaklaştırılacak, musikiyi hasta hülyasına bağlayan hareket durdurulacaktır. Türk’ün aldındaki dehayı inkâr ettiren bir asırlık taklit hastalığı mutlaka mektepten kovulacaktır (Topçu, 2015: 217-218).

Devrim kavramı gibi “hareket” ve “isyan” kavramları da dinsel bir temelde yeniden tanımlanır. “Allahsız hareket”in kifayetsizliğine karşı hareket yeniden Tanrısal bir içerik kazanır. Blondel’in görüşüne göre “Hareket, insanla Allah’ın terkididir” (Topçu, 2023: 30). “İsyan”da anarşist, nihilist, yıkıcı etkilerinden sıyrılarak “Birliğe İman” anlamında yeniden tanımlanıyor. İsyan metafizik bir başkaldırıdır. Ruhu mecalsizliğe iten yabancı ilhamlar yerine kendi mazimizden bir inkılâp yaratmak, kendi özgün dünya görüşümüzden bir hayat hamlesi çıkarmak niyetindedir. Topçu bu itibarla tipik bir muhafazakâr ya da gelenekçi gibi “varolan durumda önceki duruma dönüşü” savunmak yerine kadim değerlerden, sonsuzdan ilham alarak yeni bir durum yaratmak düşüncesini savunmuştur. Modernizmin sarstığı dünyayı ruhsal bir devrimle yeniden kurmak çabasıdadır. Bu manada Topçu radikal modernizm karşıtlığıyla “ben ve öteki” arasındaki farkı dost ve düşman antagonizmasına çevirmek ister. Yeni inkılâbın öznelere idealistlerdir. Ona göre idealizm yarının iradesini yaşatan davranışa idealizm demektedir. İdealist bugünün değil yarının hesabını yapar. İdealist

harekete geçirici bir karakterdir. idealizm gerçek idealistlerin elinde her zaman zafere ulaşır. İdealist cemaatin mesuliyetini yüklenmiş olandır. İdealizmin en tiksindiği şey hesapçılıktır. İdealist hikmet sahibi, fedakâr, mesuliyet sahibi, hizmet ehli, cesurdur. Dertlerimize çare kişi büyük idealist karakterde saklıdır (Topçu, 2015: 222). İdealist karakter ölmesini de yaşamasını da bilir. Onlar hayatı yaşamaya değerli yapan kahramanlardır.

Bu inkılâp “muhafazakârlar” ile “inkılâpçılar” arasındaki iki kuvvetin çarpışmasının ötesindeki gerçek, hakiki inkılaba işaret etmektedir. Topçu kendi döneminin siyasal, toplumsal ve entelektüel manzarasına baktığında iki grubu ayırt ediyordu ve mücadele iki cepheye karşı yapılacaktı. Bir yanda ruh köklerine yabancılaşmış taklitçi, materyalist inkılâpçılar vardı, diğer yanda atalet içinde yozlaşmış muhafazakârlar yer alıyordu. Türk muhafazakârlığının modernite ve Kemalizm konularındaki yorumlarını eleştiren Topçu, moderniteye doğrudan cephe alma yanlısıdır. Moderniteyle uzlaşmaz bir çelişki görmektedir. Türk muhafazakârlığının moderniteyi dizginlemek ve muhafazakâr bir Kemalizm yorumu üretmek (özellikle de “gelenekçi-muhafazakârların” yaptığı gibi) yerine, moderniteyle kendi ideolojik çizgisi arasında uzlaşmaz bir çelişki görmektedir. Onun geliştirdiği Türk milliyetçiliği yorumu anti-modernisttir. Onun felsefi görüşü moderniteyi toptan reddetmek üzerine kuruludur. Şükrü Argın’ın Topçu için yapmış olduğu yorum yerindedir: “Kısacası sadece modernleşmeci İnkılab’ı değil, aynı zamanda bunun muhafazakâr yorumunu da büyük ölçüde karşısına alan, dolayısıyla kelimenin gerçek anlamıyla, ‘Akıntıya karşı yüzen’ bir muhafazakârlığın temsilcisidir” (Argın’dan aktaran Dural, 2004: 273). Modernizme eleştirilerinde ürkek değildir, son derece kesin bir reddiye içindedir. Ona göre modernizmin yıkıcı karakterinin ıslahı, tanzimi, tamiri mümkün değildir. Bu bakımdan sadece Kemalizm ve Batıcılığı değil, modernizmi, sanayileşmeyi de kesin bir dille mâhkum eder. İnsan iradesinin karşısına konan tekniğin iradesi insanlık tarihinde ürpertici bir yıkılış dönemini temsil etmektedir. Topçu, motor sesine karışmış ezanı bir mahşer manzarası olarak sunar (Dural, 329).

Muhafazakâr devrimcilik töze referanslar toplumsal bünyenin yeniden yapılanması anlamına gelmektedir. Topçu bu anlamda ne gelenekçidir ne de gericidir. Muhafazakâr devrimciliğin evrensel, ebedi, tarih-üstü ruhsal hakikate dayanarak yenilenmeyi talep etmektedir. Topçu, maziden sıyrılma arayışlarını “soysuzlaşma” olarak değerlendirmekte ve Batılılaşma sürecini “ruhi bir hastalık” olarak görmektedir. Modernizmin yıkıcı nihilizmine karşı “milli ruhu” sağaltıcı bir kuvvet olarak değerlendirir. Milli ruhun temsilcileri yüksek şahsiyetler olduğu

için entelijensayada radikal bir dönüşüm talep etmektedir. Milli ruhu ilme, sanata, felsefeye aksettirecek yeni yüksek şahsiyetlerin yaratılmasını savunmaktadır. Topçu'nun muhafazakâr devriminde bin yıllık ihtişamlı maziye bakılarak ati yeniden yaratılıyor. Kemalizmin yıkıcı devrimciliğine karşı yeniden kurucu bir devrimcilik pratiği sergileniyor. Muhafazakâr devrimin hedefinde Türk modernleşme tecrübesi yer almaktadır. Topçu, Türk modernleşmesine karşı şüpheci ve karamsar bakışından yeni bir eylem için teorik sonuçlar çıkarmaktadır.

Topçu yazılarında mütemadiye “hasretini çektiğimiz gerçek ve büyük inkılaplardan” bahseder. Bu büyük inkılâbın amacı, anahtar sözcüğü “kendimize dönmek”tir. Devlet hayatında, sanatlarda, düşüncede, mimaride, eğitimde, tarih anlayışında, toplumsal yaşantıda “kendimize dönmek”tir. Topçu'nun yeni felsefe düşüncesi yeni bir gerçeklik yaratacaktır; yeni felsefe “aklı”, “ahlakı”, “sanatı”, “devleti” yeniden yapılandıracaktır. Bu yeni felsefe hakikat düşmanı akımlara karşı mücadele edecektir. Topçu'ya göre pozitivism, pragmatizm ve sosyolojizm hakikat düşmanı üç akımdır. Pozitivism hakikati deneylere, pragmatizm menfaatlere, sosyolojizm ise onu cemiyete esir etmektedir. Bu sistemler ruhun görüş ve duyuş ufuklarının daraltılmasından doğmuşturlar. Ruh için istikrarsızlığın ifadeleridirler. Pozitivism iradeyi küçümsüyor, pragmatizm hakikati işin emrine vererek menfaat dışı bilgi kaynaklarına dikkat kesilemiyor ve sosyolojizm de toplumsal dünyanın zorunlulukları insan için prensibe çevirerek içsel dünyayı yok ediyor (Topçu, 1999: 69). Topçu çağın bu kaba materyalist düşünce sistemlerine karşı fizikten metafiziğe doğru bir yürüyüş, yeni bir ahlak, irade, ruh, maneviyat rönesansı talep etmektedir. Garp taklitçiliğini bırakıp “benliğimize dönmemiz” gerektiğinin altını çizmiştir. Topçu tarihteki rönesans dönemlerine dikkat kesilmiş ve yeni bir doğuş hazırlığı içinde olmuştur. Yeni felsefe, yeni rönesans ilkin din, ahlak ve sanat alanında kendisini duyuracaktır. Rönesans dönemleri irade ve deha zamanlarıydı. Rönesans zamanları insanlığın hamle ve yaratıcılık dönemleriydi. Batılılaşma yeniden doğuş koşullarını baltalıyor, rönesans devirlerinin hayat verici havasını kirletiyordu.

Topçu'nun “Türklük” anlayışı da Cumhuriyet'in seküler milliyetçiliğine cepheden karşıydı. Onun Türk'ü köksüzlük, tarihsizlik ve geleneksizlik içinde tanımlanmış; rasyonalist, materyalist bir anlayışa sahip çağdaş uygarlığın bir ferdi değildi. Ona göre “bizim milletimizin hayati kuvvet kaynağı İslam dinidir. İslam az zamanda Türklüğün hayat damarlarını doldurarak bu millet varlığının esaslı unsurlarını harekete geçirdi (Topçu, 1978: 19). Türklüğün yapısından İslamı ayırmak mümkün değildir. Zorla ayırmak istenirse Türklük

yok olmaya mâhkumdur (Topçu, 1978: 20). İslam dininde, Türk asıl kendini buldu; kendi cevherini belirtecek hayat unsurlarını buldu. İslamın Türk ile birleşmesi cihan tarihinin belki de en büyük harikasını doğurdu (Topçu, 1978: 24-25).

Topçu'nun düşüncesinde Alman muhafazakâr devriminde analiz ettiğimiz temaların hepsini görmek mümkündür. En temelde Topçu, Töniesçi ayrımlara sadıktır. Modern dönemdeki kültür savaşını, Türk ruhundaki büyük açmazı, iç huzursuzlukları entelektüel bir söyleme dönüştürüyordu. Onun hedefinde Cumhuriyet'in kültür felsefesinin kurulmasında entelektüel planda büyük bir söylem inşa eden Ziya Gökalp ve onun sosyolojizmi ve medeniyetçiliği yer almaktadır. Topçu, kurumların karşısında hareketi, cemiyetin karşısına cemaati, maddenin karşısında ruhu koyarak yeni bir politik ontolojiye yer açmaya çalışıyordu. Evrensel medeniyetin Fransa'sında Comte'un pozitivizmi, Durkheim'ın kurumsalcılığı sosyolojik üslubu biçimlendirmişken, kültür'un Almanya'sında Weber eylem odaklı bir sosyolojik teori inşa etmiştir. O halde cemiyetin kültürel eleştirisi büyük oranda kuvvetli, şedit bir eylem arzusunun sonucudur. Cumhuriyet'in "toplum"cu, "medeniyetçi", "kentsel", "çağdaş" paradigmasına karşıtlığını cemaatçi, toplulukçu bir eksenden yürütür. Metapolitik alandaki yürütülen bir kültür savaşının sonucudur bu. Topçu'nun entelektüel çabası, Marx'ın "kapitalistleşme", Weber'in "rasyonalleşme" ve Durkheim'ın "işbölümü" bağlamında anlattıkları modernist sosyal felsefelere karşı çıkarak muhafazakâr devrimci "yozlaşma" anlatısının sosyal felsefe açıdan temellendirilmeye çalışmıştır. Topçu'ya göre cemiyet, sapkınlıklarla dolu, manayı maddeye feda etmiş insanların kurumsal çerçevede oluşturdukları bir topluluktur. Bu toplum organik karakterini, topluluk ruhunu, doğallığını yitirmiş, sözleşmelerle kurulan bir yapaylıktır. Toplum mekânîk ve estetik bir kurulumken, topluluk organik ve ahlaki bir kurulumdur. "Cemiyet", Topçu için "cemaat" ruhunun feda edilmesidir: "Cemiyetin ahlakı olmaz. Değer bu ahlakların gayesi bir cemiyetin selameti ve menfaati ise bu ahlak, cemiyet denen varlığın kendi içine kapalı bencil haklarının korunması için yapılan teşkilattan başka bir şey değildir....cemiyet menfaati değer yaratamaz" (Topçu, 1978: 181-182). Topçu'ya göre de liberal toplum artık topluluk olmayan toplumdur. Topçu cemiyete, cemiyet yaşamının bencil bireyine karşı cemaat yaşamını ve onun şahsiyet sahibi ferdini savunur. Cemaat onun için hepsine üstün olan bir ideale ferdiyetlerini feda ederek birleşen insanlar topluluğudur. Onun birey kavrayışı bütün karşısında, bütünden yalıtılmış, egoistik ve atomistik, faydacı ahlakın öznesi *homo economicus* birey olmayıp, aksine bütüne yüksek idealler çerçevesinde bağlanmış şahsiyeti ve karakteri öne çıkaran bir idealist-fideist bir tiptir. Cemiyetin bireyi toplumsal bozulmuşluğu temsil ediyorken, cemaatin ferdi yüksek bir ruh

halini temsil etmektedir. Topçu için ahlaki cemaat, fertlerini sonsuzluğa teslim eden öyle bir topluluktur ki, bütün hareketlerinde, onun cemiyet halindeki bütünü de bir fert gibi ele alınarak yine aynı sonsuzluğa teslim edilmiştir (Topçu'dan aktaran Ögün, 1992: 77).

Topçu'nun sosyalizm anlayışı tıpkı Spengler'in *Prusyalılık ve Sosyalizm* arasında kurduğu ilişkinin benzeridir. Spengler Marx'ın "Bilimsel Sosyalizm" anlayışını ekonomizmden dolayı İngiliz-Yahudi bir zihniyetin ürünü olarak görmesinde ve hakiki sosyalizmin Prusya tipi bir sosyalizm olarak görmesinde olduğu gibi, Topçu'da ekonomizmi, materyalizmi eleştirerek "İslam Sosyalizmi", "Anadolu Sosyalizmi", "Anadolu İslam Sosyalizmi", "İslam'ın ruhçu sosyalizmi" gibi adlandırmalarla hakiki sosyalizm (cemaatçılık) perspektifini savunmuştur. Ruhçu sosyalizm davası mücerret bir işçi davası değil, bir milletin davasıdır. Bu adlandırmaların İslam'ın dışında bir teorik-politik formülasyon ile İslam'ın ilkelerin sentezlenmesi, birbirine lehimlenmesi, entegre edilmesi, terkini anlamında asla değildir; aksine İslam'ın Marksizmin temsil ettiği sosyalizme radikal karşıtlığını temin eder. Kendisini Topçu hem Batı'nın liberal kapitalizminden hem de Sovyetler Birliği, Çin Halk Cumhuriyeti gibi ülkelerdeki Marksist sosyalizmlerden ayırıştırır. Her ikisi de materyalizmin iki farklı tezahürüdür. Onun sosyalizm teorisi kültürel bir eleştiri programı ekseninde formüle edilir, diğer sosyalizmlerde olduğu gibi toplumsal eleştirinin zorunlu sonucu anlamında düşünülmez. Hatta sosyalizm kavramını bir toplumsal eleştirisi olarak değil toplumun kültürel eleştirisi olarak kurgulamaktadırlar. Spengler'in Prusyalılık dediği her ne ise Topçu'nun da Anadolu, İslam dediği de odur. Bu hususun anlaşılması adına Spengler'in kitabının temel tezlerini kısaca hatırlatmak gereklidir.

Spengler, Marksizmin olumsuzlayıcı, yıkıcı bir güç olduğu, iş pozitif bir inşaya geldiğinde tamamen çaresiz olduklarını ileri sürerek başlar. Ona göre "proleterya" edebi, entelektüel, soyut ve yapay bir kurgu olmaktan öte hiçbir organik gerçekliğe sahip değildir. Benzer biçimde Marx'ın sosyalizm anlayışı da ruhsuz, yapay, estetik bir edebi-entelektüel inşadır. Spengler, 19. yüzyılın ideolojik akımlarına kategorik olarak karşı çıkar ve yeni bir dönemin başlaması gerektiğini düşünür. Buna karşın Almanların sosyalist olduğunu ileri sürmektedir. Sosyalizm ona göre Alman kendiliğidir: "Biz Batı medeniyetinin geç gelenleri şüpheli olduk. İdeolojik sistemler tarafından daha fazla yanıltılmayı reddediyoruz. İdeolojiler bir önceki yüzyılda kaldı. Artık fikirleri ve ilkeleri değil, kendimizi istiyoruz" (Spengler). "Kendimizi istiyoruz" arzu ve iradesi sosyalizm bağlamında Alman sosyalizminin Marksizmden kurtarılması anlayışı olarak karşımıza çıkıyor: "Şimdi Alman sosyalizmini Marx'tan kurtarma

göreviyle karşı karşıyayız". Onun için Prusya nasıl sosyalizmin ruhuyla, İslam'da benzer bir şekilde sosyalizmin ruhu olarak kavramsallaştırılır. Topçu "sosyalizmi" aslında "organik cemaat" olarak ele alır. Bu manada hem Marksizmin "sınıf" görüşü, hem de Batı'nın bireyciliğinin ötesine geçerek Türk halkını "organik topluluk" temelinde "toplum"a karşı olarak kurgular. Aksi takdirde halkın bankaların egemenliğinden, vurgunculuktan, spekülasyondan, kapitalizmin çürütücü materyalizminden başka türlü kurtuluş yoktur. "Anadolu Sosyalizmi" teorisi Nurettin Topçu'nun muhafazakâr devrimci kültür eleştirinin tipik bir yansımasıdır.

Bu tip bir "kendimizi istiyoruz" anlayışının tipik bir başka örneği Nurettin Topçu'nun Anadolu Sosyalizmi görüşüdür. Bu sosyalizm görüşü kapitalizmden, liberalizmden ve dönemin Amerikanizmden ayrılma amacına matuf olduğu gibi esasen sosyalizm anlayışı materyalizmden, bilimsel sosyalizmden ve Marksizmden kurtarma çalışmasıdır. Muhafazakâr modernleşmenin erken dönem eleştirisini içermekle birlikte bu eleştirel cephenin yelkenlerini Anadolu'nun, tasavvufun, metafiziğin, ruhun rüzgârıyla doldurmak ister. Tıpkı Spengler gibi "biz Müslümanlar sosyalistiz, cemaatçiyiz. Diğerlerinin, Batıcıların, Marksistlerin, solcuların sosyalist olması mümkün değildir." demektedir. Solun Türkiye'de sosyalizmin kurulabilmesinin şartı olarak laik, bilimsel, çağdaş, materyalist, ilerici Türkiye'nin kurulmasında, dolayısıyla geleneğin, geleneksel kültürün ve tasavvufi yapıların mutlak tasfiyesinde gördüğü bir iklimde, tam da geleneğe, tasavvufa, İslam'ın yapısına çıpalamaktadır. Babalarından kopmaya çalışan Genç Cumhuriyetin ve Cumhuriyetin gençlerini babalarının ruhuna, onların yaşamsal güçlerine, hayati formlarına çağrı, Anadolu'nun kaderini üstlenmeye davettir. Atomistik birey kültüne karşı ferdi bütünlükle birleştirmeyi Anadolu'nun fedakârlık, ızdırap dolu yüzyıllarının büyük mirası olarak telakki eder ve bu ruh, tarih ve kültür Müslüman Türkü diğer tüm insanlardan ayıran otantik, özgül tekilliktir. Topçu'da artık sosyalizm ideolojik-teorik bir soyutlama değil, Anadolu halkının yaşam biçimi olarak kabul edilir. Sosyalizm görüşü ekonomik kalkınma projesi ya da etik zorunluluklara dayanmaz, tamamen metafiziksel bir temele dayandırmaktadır. Topçu, sosyalizmin ekonomik bir kavram olarak anlaşılmasını küçümser ve onun metafizik-manevi boyutunu vurgular. Topçu, "Bizim sosyalizmimiz İslamın ta kendisidir... Dâvamız İslam ahlâkına dayanan bir cemiyet düzeni kurmaktır." (Topçu, 1978: 9) sözleri sosyalizm anlayışını özetlemektedir. Spengler için Weimar Cumhuriyeti dönemi nasıl ki *Prusyalılık ve Sosyalizm* teorisi için müdahale edilmesi gereken bir bağlamı işaret ediyorsa, benzer biçimde Topçu için de Soğuk Savaş dönemi benzer bir iradi bağlam anlamına gelmiştir.

Topçu, Gökalp'in hars ile medeniyet arasında kurduğu uzlaşmayı, milli varlık ile evrensel varlık arasındaki uyuşmayı antogonistik bir ilişkiye dönüştürür. Kültür ve medeniyet arasında, ulusal kültür ile evrensel medeniyet arasında gerilim yoktur, uyum vardır. Daha nötr bir kavram olarak çağdaşlaşma pozitif bir ilerleme politikasıdır. Kültür medeniyetle, harsı, akıl, bilim, teknolojiyle güçlendirmek mümkündür. Topçu, kültür ve medeniyet arasındaki farka şu şekilde işaret eder:

Kültür, değer hükümlerinin bütünü demektir. Bu hükümleri millet kendisi yaratır. Medeniyet de bir milletin çalışıp ortaya koyduğu teknik ve davranış tarzıdır. Kültür, bir milletin tamamen kendi eseridir. Milletleri birbirinden ayıran bir vasıftır. Manevidir. Milletin kabiliyetlerini ve tarihi ceddinin hususiyetlerini taşır. Medeniyet, bir millettten öbürüne geçebilir, bir alış veriş vasıtası olabilir fakat kültür milletin öz çocuğu, öz evladı gibidir. Alınıp verilemez. Bir millet kültürünü kendisi yaratır ve medeniyet manzumesinde yerini alır (Topçu, 2023: 291).

Topçu'ya göre sanat ve edebiyatlar milli kültürün parçalarıdır. Örneğin Alman, İtalyan, Fransız sanat ve edebiyatları milli karakterlerini muhafaza etmişlerdir. Estetik ve sanat anlamındaki kültür milli kültürünü kendisinden neşet eder. Bu anlamda kültür politikalarında Topçu'ya göre materyalizmi bir tarafa atmalıyız. İslami bir görüşle meselelerimizi işlemeliyiz (Topçu, 2013: 292). Bilimsel yöntemlerle kavranamayan, bir millet diğerinden ayıran şey, milletin organik derinliğinden neşet eden entelektüel, sanatsal, dinsel ürünün değeri, cazibesi, saygınlığıdır. Bu halde “kültür” kavramı belli bir mahiyette kültür politikasını icbar etmektedir. Kemalistler kültürel alanı entelektüelize etmişlerdi. Yeni durumda ise entelektüel alan kültürelleştirmiştir.

Topçu, Gökalp'i “kültür” ile “medeniyeti”, “teknik” ile “zihniyeti”, “ilim” ile “ahlaki” ayırt etmesini bir sosyolojik hata olarak değerlendirir. Ona göre ilimle ahlakın aynı kökten geldiğini tespit edememiştir. “Kültürden ayrılmış teknik, topraktan ayrılmış vicdan tanımıyoruz.” demektedir (Topçu, 2020: 30). Topçu'nun batının ahlaki bozulmuşluğunu ruh-madde arasındaki dengesizlikle açıklamaktadır. Batının diyalektiği ruh ile madde arasındaki çatışmanın tarihidir. Felsefi düzeyde “İsa'nın açtığı ruhçu çığır”, daha sonraları Pascal, Kant ve Rousseau gibi düşünürlerin elinde işlenmiş en ileri noktasına götürülmüştür. Pascal ve Bossuet Hristiyanlık ruhçuluğunu ahlaki anlamda derinleştirmişlerdir. Kant ise “ameli aklı nazari akla karşı yüceltmış”, bilgi karşısında vicdanı ön plana çıkarmıştır. Rousseau'nun başlattığı Romantizm hareketi kentleşme karşısında ahlaki bozulmayı tabiat-ruh sevgisi ile karşılamıştır. Avrupa ruh cephesinin karşısında madde cephesini Comte'un pozitivizmi temsil etmiştir. Teknolojinin akıl almaz gelişimini hazırlayan, insanın maddi çıkar hırslarını bileyen

ve tüm dünyayı yağmalamaya götüren pozitivizm hastalığı olmuştur (Öğün, 1992: 112). Bu suretle tekniğin, medeniyetin şeksiz şüphesiz transfer edilebileceğini düşünen Gökalp'in karşısındadır. Teknoloji ona göre büyük bir imkân değil, büyük bir beladır:

Sonsuz bir teknik yaratıcılığı Avrupa'ya yayıldı. Tekniğin gücü, sanki dünyayı makineleştirmektir. Evet, dünya makineleşiyor ve dünyayı makineleştirmek için teknik dizginlerini ellerinde tutan insan da, teknik, muzaffer olur olmaz, onun zafer arabasını sürmek sevdasıyla arkasından onu büyük bir cazibe ile takip ediyor. İnsan da makineleşiyor. Dizginler elimizde, lakin şaha kalkan atlar bizi de sürüklüyor. Tehlikeye, uçuruma gitmek mukadderdir. Onu frenleyecek bir kuvvete ihtiyaç var. Bu kuvvet kültürdür (Topçu, 2020: 20).

Pozitivist ve materyalist zihniyeti kırmak için mücadele etmek gerekiyor. Tekniğin, materyalizmin kültürel eleştirisi programı bu genel dünya okumasından çıkmaktadır. Necip Fazıl'da gördüğümüz Nazım Hikmet'in "Makinalaşmak İstiyorum" eleştirisini orada da görmekteyiz. Hatta "teknik", "medeniyet", "kalkınma", "modernite" ideolojileri çerçevesinde Nazım Hikmet'i, Tevfik Fikret'i aynı cephede değerlendirir:

Makinalaşmak istiyorum. Biliyorsunuz ki makinanın vatani yoktur. Onun sicil kayıtlarında şöyle yazılıdır: Milletim nev'i beşerdir, vatanım ruy-i zemindir. Hâlbuki beşeriyet insanlardan evvel varolmadı ve insanlar milletler halinde yaşamaktadırlar, kendi ruh varlıklarını millet kültürleri içinde yoğurdular (Topçu, 2020: 26).

Tin ile toplum kavramlarının dünya görüşü kavgasının ortasında ayrılması, bilincin toplumsal varlığı açıklamasıyla, toplumsal varlığın bilinci açıklaması arasındaki kavga esasen dünya görüşü mücadelesiydi. Kültür/tin/ruh/ide/zihniyet/ bilinç ile toplum(ekonomi/madde/varlık diğer tarafta yer alır. Kültürden ayrılmış teknik, topraktan ayrılmış vicdan tanımayacağız (Topçu, ?). Alman milliyetçi-muhafazakârlarında olduğu gibi Topçu için de baş düşman liberal-dünya kapitalizmidir. Organik toplulukların çözülmesinin temel nedeni liberal-kapitalizm ve onun kozmopolitanizmidir. Liberal-kozmopolitanizm ve onun felsefi antropolojisi "homo economicus" sorunların kökeninde yer alır. Liberalizm eleştirisini Topçu içeride (iç-kozmopolitlere) Yahudi-Mason yapılarına da yöneltir. Küresel ölçekle ilişkileri olan büyük sermaye çevrelerinin temsil ettiği içimizdeki Garp, işbirlikçilerden, devşirme yöneticilerden, Levantenlerden, tüccarlardan, Yahudilerden, liberal-kozmopolitlerden oluşan geniş bir iç Garp cephesi çizer:

Garplılışma maskesinin altında, Haçlılaşma barınıyor. Daha uzun bir zamandan beri içimize sinen Haçlı zihniyeti, son nesillerde çok daha tehlikeli olan bir aşağılık duygusu yaratmıştır. Daha uzun zamandan beri içimize sinen Haçlı zihniyeti, son nesillerde çok tehlikeli olan bir aşağılık duygusu yaratmıştır. Anadolu çocuğu kendisinin olan, kendi

varlığına hayat vermiş olan herşeyden tiksindir gibi kaçıyor, adeta kendinden ve benliğinden uzaklaşmak istiyor. Bin yıllık milli bir şahsiyeti felce uğrattınca, fertlerde irade zayıflaması tabii netice olur. Bugün Anadolu çocukları kendi benliklerine sahip kılacak cesareti kaybetmiş durumdadırlar. Bu içtimai yapıda görülen tam manasıyla bir irade hastalığıdır (Topçu, 1978: 54).

Garplılaşma kültür emperyalizm siyasetidir ve bu siyasetin ruhu sönümlendirmekte, iradeyi sakatlamakta, milli içgüdüyü körleştirmektedir. Mimaride, edebiyatta, şiirde, müzikte ve diğer ilimlerde büyük bir yetenek, milli deha ortaya konulamadıysa bunun en büyük sorumlusu yeni haçlı zihniyetidir. Haçlı zihniyetinin gücü sayesinde irademiz felce uğramıştır. Sombart gibi Topçu’da Yahudi arketipine saldırmaktadır. Yahudiler milli varlığın en büyük düşmanlarıdır. Yahudi tipi en dejenere olmuş “homo economicus” figürüdür. Sombart’ın Alman Kultur’una karşı Yahudi tinine atfettiği nitelikleri Topçu kendi bağlamında tekrarlar. Sombart Yahudi Tini’ni şöyle tanımlamaktadır:

Yahudi Tini, Alman Kultur’undaki kullanım değerini, değişim değeriyle; kanı, altında; üretimi, dolaşımla; somut dolaylımsızlığı, soyutlamayla; içgüdüyü, akılla; ormanı, çölle; ruh’u, Zivilisation’la; müteşebbisi, tüccarla; nasyonal sosyalizmi, uluslararası kapitalizm ve sosyalizmle değiştirmeye çabalar (Herft’ın aktaran Çiğdem, 2001: 66).

Benzer biçimde Topçu için de “Yahudi ne hukuki, ne ahlaki bir varlığı olmayan bezirgândır. Ne düşünen ne yapan insandır, o alıp satan adamdır, yani büyük pazarların dolandırıcısıdır (Topçu, 2015: 115-116). Alman muhafazakâr devrimcileri için liberalizm ve komünizm, liberal enternasyonal ile komünist enternasyonal bir ve aynı ise, Topçu için de komünizmde, liberal-kapitalizmde aynı ölçüde materyalisttirler. Topçu, işsizlik olgusunu manevi sefalet olarak tanımlar; toplumsal sorunu kültürel soruna tercüme der. Kültür emperyalizmi meselesi de en temelde ekonomi-politik bir emperyalizm tanımından farklılaşarak ruh-madde bağlamında yeniden tanımlanır. İslamcılık tanımlama değil yeniden tanımlama faaliyetidir. Topçu benzer şekilde Türkiye’nin Batı sömürgeciliğinden kurtulabilmesi için “zihniyet devrimi” talep etmektedir. Sermaye, Masonlar, Yahudiler ve Komünistler “ruhsal devrim”in, “romantik hareket”in önündeki engellerdir:

Ve bütün baskı gücünü idare eden gizli kuvvet paradır; büyük sermaye sahibinin kuvvetidir; dünyamıza hâkim olan iki büyük mandanın kasalarıdır: Masonların ve komünistlerin ferdi hürriyet vehimleri, sadece bunları besleyen gıdalardır. Particilik fitnesine bugünkü gençlik teşekküllerinin genç ruhları çürüten, onlardaki aşkın bekaretini öldüren, fesadı da ilave edince, demokrasi maskesine bürünmüş bir esaret havası içinde ancak hür ruhların eseri olan romantizm hareketinin doğması imkânsızdır (Topçu, 1978: 271).

Metapolitik kültürel devrim talebi Topçu'yu aktüel, gündelik siyasete karşı sert eleştiriler getirmesine neden olur. Romantik devrimin önündeki particilik mücadelesidir. Zihniyet devrimi siyaseti de kapsamaktadır. Zihniyet devrimi öyle bir iklim yaratacak ki bu iklimde siyaset adamı da ruha hizmet edece hale gelecektir. Topçu, var olan siyaset adamını hayatın ulvi anlamından soyutlanmış, dar bir aktüalizme sıkışmış, ahlaki açıdan müflis biri olarak değerlendirir. Ancak onun için fikir-kuvveti ile devlet kudreti birleştirilmelidir. Kültür devletin, devlette kültürün teminatıdır. Ona göre çağımızda hem fikir-kudretine hem de devlet kudretine karşı iki tip vardır: anarşistler (komünistler) ve sermaye sahipleridir (Topçu, 2015: 162). *Kültür* ve *Kudret*'i tehdit eden iki olumsuz figürün jeopolitik karşılıkları vardır. Sermaya, Batı dünyasını, liberal dünyayı temsil etmekte, anarşistler ise Sovyet Rusya'ya tekabül etmektedir.

Topçu, siyasal toplumun belirleyicisi olan liberal sözleşme teorisine, kendi ifadesiyle “mukavele” düşüncesine karşı çıkar. Toplumsal mukavele yalın olduğu “Altın Çağ”da gerekmeyen bir olgudur. Burada bir mukaveleden söz etmek gerekirse, ahlaki manevi değeri olan birey, birey arası bir mukaveledir. Altın çağ'da bir toplum “herkes tarafından itaat edilen emirlerle” idare edilmekteydi (Öğün, 1992: 130-131). Topçu, Batı Demokrasini kapitalist sınıfın iktidarı ile özdeş görür. Kapitalizmde demokratik rejimde, ruhsal-ahlaki davadan çok maddiyat eksenli bir yapıdır:

Eski çürümüş nizam içinde, dışı hürriyet teraneleri ile parlayan, lakin iç yüzü her ferdin kendi insiyaklarının en üste yükseltilmesini ve onların tahakkümü arzusundan ibaret hale getirilen demokrasi, bazen umumi iradenin katili olabiliyor. Herkes kendi iradesini istiyor ve hepsinin iradesi ile çarpışıyor. Bu serbest çalışmanın sonunda birbirine düşman zümreler teşekkül ediyor. Hepsinde haklar vazifeleri boğuyor (Topçu, 1978:103).

Demokrasi meselesini ruh-madde metafiziği içinde düşünen Topçu, Batı demokrasilerinde ruhun yerine madde almıştır. Demokrasinin sözünü ettiği “halk oyu” toplumun maddesi olan kalabalıkları ifade etmektedir; yoksa ruhu olan şahsiyet sahibi fertleri değil. Demokrasi de büyük ruhlar iktidar olamazlar. Topçu, “milli irade” ile “halk oyu” arasında bir ayrıma gider: Milli irade bir millete mensup insanların çoğunluğuna dayanmayabilir. Gerçekte milli irade seçkin bir azınlığın iradesi olarak belirir. Demokrasi bir kemiyet değil keyfiyet rejimi olmalıdır. Ona göre “ruhun, miktar halinde ifadesi imkânsız, azlık, çokluk, tanımaz bir vasıf ve karakter olduğunu Bergson söylemişti. Demokrasi devlette vasıf ve karakterin iradesini ortadan kaldırıp onun yerine çoğunluğun idaresini koymakta ruh dünyasından uzaklaşır. (Topçu, 2008: 290.)

Topçu “umumi irade” (genel irade) konusunda Spengler kadar sert eleştiriler dile getirir. Çokluğun birliği olarak umumi irade “milli iradenin çoğu kez katilidir”. Ögün’ün de belirttiği gibi Topçu için çatışan iradeler ortadan kaldırılmalı, bunun yerine milli irade kurulmalıdır. Bu ivedi ve gereklidir, çünkü sözde “umumi irade” denilen şey özel ve zümrevi çıkarların pekiştirilmesinden başka bir şey değildir (Ögün, 1992: 140). Demokratik temsil sisteminin, parlamentonun, seçim ve seçime dayalı temsilin bir “piyango” olduğunu ileri sürerek bu siyasal biçimi “milli irade”nin önünde engel görmektedir. Adaylıklar, propagandalar, partiler, seçimler, genel iradenin oluşumuna kaynaklık eden liberal-demokratik-parlamentar sistem onun ahlaki devrimi açısından muteber yollar değildir. Siyasal partiler kaosu, anarşinin sorumlusudurlar. Yüksek ideallere ve güçlü iradeye karşı olarak gelişen demokrasi herhangi bir elekten geçirmeden transfer edilmiştir. Topçu’ya göre liberal iktisat ile siyasal liberalizmin ithali, modernleşme vehmimizin yapışık kardeşleridir. Tıpkı büyük sanayi hevesimiz gibi demokrasi hevesimiz de taklitçidir. Hatta daha da ileri giden Topçu, demokrasiyi, Yahudi sermayesinden güç alan, ona hizmet eden ve milletleri içten, ahlaken çökertmeye çalışan bir siyasal biçimdir: “Yahudi maharetiyle hayatımıza hâkim olan demokrasi cereyanı bütün yıkıcı kuvvetlerin tahriplerini serbest bırakıyor ve buna hürriyet diyorlar” (Topçu, 1978: 22). Hürriyet kaynağı itibarıyla iradeden ve hakikatten kopması, çokluğun niceliksel toplamına indirgenmesi, boşluğa düşmesidir. Hakikatin bilgisini kişiliği ile bütünleştirmiş insanlar gerçek hürriyetin sahibidirler. Bu olgun hürriyet içsel, ruhsal bir değerdir (Ögün, 1992: 143). Buna bağlı olarak düşünce hürriyeti de ruhsal-içsel bir değerdir. Bireyin ve toplumun hürriyeti, istediği sözü söyleyebilmesinde, istediğini düşünmesinde değil, köklerine uygun olarak şahsiyetin gelişimi de o yönde olacaktır. Milli yeteneklerin işlendiği bir toplum hür bir millet olabilme düzeyine gelmiş sayılmalıdır. Topçu için siyasal hürriyet düşük, ahlaki hürriyet ise yüksek bir idealdir. Demokrasiyi ise var eden hususun hürriyet değil hürriyetsizlik olduğunu iddia eder (Topçu, 1978: 268). Ona göre demokrasi daima bir tepki rejimi olmuştur. Aristokrasiye karşı tepkinin ifadesi olan Fransız devrimi için ne kadar geçerli ise 1908’den başlayarak Türk demokrasisi tarihi için de odur.

İsyan ahlaki konsepti her ne kadar anarşist, devrimci, nihilist çağrışımları olsa da aslında aksini işaret eder. Ona göre demokrasinin varacağı nokta anarşizmdir. Topçu “anarşist” ile “hareket adamı”nı, “başkaldıran insan”ı ayırır. İki başkaldırı biçimi arasındaki fark anarşizmin (komünizmin de) maddiyatçı, “hareket adamı”nın ise maneviyatçı, ruhçu olmasıdır. Hareket adamının ilkesi ruhçuluktur (Ögün, 1992: 45). Modern dönemin isyankârlık biçimleri maddiyatçıdır. Fransız Devrimi’nde isyan eden anarşistler bugün

komünizm adı altında isyan ettiklerini dile getirmektedir. Demokrasi toplumsal hayatı anarşistlerin yıkıcı eylemlerine açık hale getirmektedir. Lidersiz demokrasi istikametini yitirmiş sürüden farksızdır. İslam’da demokrasi aramak da ona göre abesle iştigaldir: İslam idare tarzının demokrasi olduğunu söylemek gerçeklere göz yummadır. Peygamber sahab devrinde halkın idaresi ile hiç alakası yoktu. Peygamber sadece yine kendisinin seçtiği “işlerden anlayanlar” ile görüşüp danışarak idare hususunda kararları yine kendisi veriyordu (Topçu, 1978: 245)). Bu tip anti-popülist açıklamalar Öğün’ün “üçüncü dünya popülizmi” açıklamalarının yetersizliği ve “muhafazakâr devrimci” motifinin daha doğru olduğunu göstermektedir. Topçu, T. Carlyle’yi takip ederek milli kültürün büyük adamların, kahramanların eseri olduğuna inanmaktadır. Kültürel yaşamda Rönesansvari atılımlar, sıçrayışlar, hamleler büyük adamlar sayesinde mümkün olabilmektedir. Carlyle için dünya tarihi büyük adamların tarihidir. Carlyle pozitivistin-materyalizmin karşısına büyük adamlar tarafından dile getirilen ahlakçılığı koymaktadır. Topçu için de tarihin hareketi büyük adamların, büyük ruhların, millet mistiklerinin çabalarının eseridir. Topçu tarihi devindiren, milli élan vital’i temsil eden büyük ruhlar “millet mistikleri” demektir. Millet mistikleri muhafazakâr devrimci tiplerdir: “Hak için cihad edep inkılâpçı, bulunduğu cemiyetin mümessili değildir, halka rağmen halk için çalışan insandır. Onlar benliklerinde duydukları derin fırtınalarda benliklerini yok edip, bir hakikatin peşinde koşuyorlardır” (Topçu, 1978: 182). Kemalist ilerici-devrimci figürü karşısında benzer bir tip olarak millet mistiklerini yerleştirir. İdealsizlik, imansızlık, çürüme, buhran dönemlerinde millet mistikleri ideali benliklerinden oluşturarak tarihi dönüştürebilecek büyük ruhları oluştururlar. Millet mistikleri vaktin çocukları (ibn-ul vakt) değildir, vaktin babalarıdır (ebu-l vakt). *Zeitgeist* onları açıklamaz, *zeitgeist* onlarla açıklanır. Deha, millet mistikleri zamanın ruhunun yaratıcılarıdır. Zamanın toplumsal yaşantıda hüküm süren değerleriyle millet mistiklerinin, romantik dehanın, karizmatik liderin arasında bir çelişki vardır ve millet mistiği “kadere mahkûmiyet” içinde hareket eden küçük insanların pasifizmine karşı büyük ruh olarak “kaderin üstünde bir kader vardır” şiarıyla, ilkesiyle, bilinciyle hareket eder. Muhafazakâr devrim “karakter” ve “kader” fikrini kutsamıştır. Millet mistiklerinin iradesi “umumi irade” olmayıp “milli irade”dir. Millet mistikleri demokrasinin, parlamenterizmin oyalayıcı pasifizmine karşı Platoncu bir filozofların idaresine benzer bir yapı tasavvur etmektedir. Necip Fazıl’ın *Yüceler Meclisi* neyse Topçu’nun “millet mistiklerinin irşadına” dayalı “milli irade” odur. Siyasal liberalizm, demokrasi, seçim sistemi, parlamenterizm yerine millet mistiklerinin kurtarıcı eylemlerine dayalı başka bir ütöpik yapı tasarlar. Topçu, muhafazakâr devrimci bir ütopyacılığın ülkemizdeki kayda değer bir örneğini sunmaktadır. “Başka bir yer” anlamında

Ütopya fikri geçmişin ihyasına dayanan, bu ihanın da bir gelecek inşasına götürdüğü bir “nostalji yoluyla ihya” mantığına dayanmaktadır.

Topçu, insanın içgüdülerini kışkırtan, yanlış bir hürriyet davasını savunan, iktisadi ve siyasi alandan başlayarak toplumsal yaşamın tüm sathına yayılmış liberal bireyciliğe karşı otoriter, nizami bir hayat anlayışını savunur. Otoriter düzenin en yetkin biçimi de devlettir. Otoriter nizamın baş düşmanları ise kapitalistler ve anarşistlerdir:

Bunlar devleti, bhusus dünya sermayesinin patronların toplandığı ülkede, kendi menfaatlerinin arkasından sürüklemek isterler. Zavallı küremiz, taşıdığı bütün muzdarip insan ağırlığı ile birkaç kasanın emrinde dönüyor. Hem devlet iradesini her taraftan boğmak isteyen anarşistler onu inkâr ediyor, hem de milletin ruhundan çıkararak sonsuzluğa yönelen devlet iradesini kasalarına kilitleyenler onu tehdit ediyor (Topçu, 1978:117-118).

Topçu “sosyalizm”, “Müslüman Anadolu Sosyalizmi” gibi ifadeleri daima kullanmıştır. Onun sosyalizm anlayışı Marksist anlamda değildir. Onun sosyalizmi, ruhi varlığı ve ferdi iradeyi reddeden, milletin hayat kaynaklarını hiçe sayan hasta ruhlara sahip sosyalistler, komünistler olarak görür. Onun sosyalizmi materyalist değil ruhçudur. Ruhçu sosyalizm ana ilkelerini İslam’dan alacaktır. Marksist sosyalizmi eleştiren Topçu faşizm, milliyetçi sosyalizm konusunda ise son derece olumludur. Milli ruhçu sosyalizmi tanımlarken “kooperatifçiliğe dayanan devlet sosyalizmidir” (Topçu, 1978: 200). Topçu, herhangi bir eleştirelilikten uzak, son derece övgü dolu sözlerle faşizm ve nasyonal sosyalizm hakkında şunları söylemektedir:

Milli değerlere geleneklere dayanan faşizm ile aynı esaslara dayanan Alman milli sosyalizmi devlet sosyalizminin en mükemmel gerçekleşmesi olmuştur. Her ikisi de spiritüalisttir, yani ruhi ve ahlaki kıymetlere dayanır. Faşizm, ekonomik insan tanımıyor. Ona göre insan ahlaki, dini, harpçi ve siyasal bir varlıktır. Millet ise muayyen bir zamanda bir cemiyet içinde birlikte yaşayan fertlerden değildir, cemiyetin geçmiş gelecek ve bugünkü nesillerini kucaklayan ideal bir varlıktır. Maziden gelip istikbale doğru akmakta olan bir nehir gibidir. Faşist devlet yeryüzünde ilahi iradenin gerçekleşmesidir ve kendiliğinden ahlakidir. Otorite ideal olan milli irade tarafından istenilmiştir. Ve bu istekle milli irade Allah’a bağlanmaktadır. İlahi iradenin tecellisi olan faşist devlet, milletin bütün unsurlarını birleştirici içtimai çalışmaların hepsini eline alıcı ve ne sağlam nizama ulaşmak gayesinde olan cemiyet üzerinde en kuvvetli otorite kullanıcısıdır (Topçu, 2008: 232).

Topçu, memurluk ile ticaretin uzlaştırılması gerektiğinin altını çizer; ancak bu uzlaşma şüphesiz ki her tüccarın bir memur gibi davranmasına dayanır. Vazife şuurunu genişleterek ticari zihniyetin yıkıcı sonuçlarını devlet organizasyonu eliyle denetlemek ister. Sivil toplumun, piyasanın, iktisadi liberalizmin sınıf egoizmine, ekonomik çıkarlara odaklanan materyalizmine karşı etik-devleti öne alarak milli bir sosyalizmi düşünmektedir. Tıpkı

Spengler’de olduğu gibi her vatandaşın vazifeye memur olduğu kabul edilerek “memur” ile “tüccar”, “memurluk” ile “ticaret” arasındaki çatışma uzlaşmayla sonuçlanmalıdır.

Topçu’nun savaşa bakışı da tıpkı muhafazakâr devrimcilerin bakışıdır. Ona göre her harp yeni bir devir açar, hayata yeni mana getirir, medeniyetin manzarasını değiştirir, eski değer hükümlerini ortadan kaldırır, insanı hayata bağlayan bağları yeniler, iradelerin gidişine başka bir yön verir. Tarihin akışının ruh karşısında maddenin yüceltilmesi sapkınlıklarının Pompei türü felaketlerle aşılması ve ruhun egemenliğinin yeniden sağlanması olarak gören Topçu, savaştan korkulmaması gerektiğini söylemekte ve savaş korkusunun bencil ve saf bir duygu olduğunu ileri sürmektedir (Öğün, 1992: 187). Almanların Birinci Dünya Harbine yükledikleri anlamları Topçu Üçüncü Dünya Harbine yükler. Üçüncü Dünya Savaşı insanlığın kurtuluşu, insanlığın büyük düğünü olacaktır:

Üçüncü Dünya Harbi, insanlığın kurtuluş harbi olacaktır, herşeyden önce teknik adındaki canavarın esaretinden ve onun eserlerinden kurtuluş. Dünyamızda nice beli bükülmez canavar kuvvetler var: Komünistlik, masonluk, teknik ve Yahudi sermayesi gibi. Her milletin kendi içinde de asırlık ve silinmez belalarla, afetler barınıyor. Üçüncü Dünya Harbi bunun hepsini silip süpürebilecek kuvvettir. O temizleyici afetten sonra, demir devrinden toprak devrine sermaye devrinden gönül devrine geçilecek. Ruh ilimleri ilerleyecek, güzel sanatlar dış dünyanın anlatılmasını bırakıp insanın iç dünyasında derinleşecek. Felsefe ilhama sarılacak ve dinle el ele verecek (Topçu’dan aktaran Öğün, 1992: 187).

Ona göre “Yarınki Türkiye”nin temel davası Maarif Davası olacaktır. Bu davada milli mektebi oluşturacak ruhlara çağrı yapmaktadır. Yeni ruhlar kültürel ihtilalin gerektirdiği yeni eğitim sistemini ve yeni müfredatı oluşturacaktır:

Dinde ve dilde, sanatta ve devlette büyük millet varlığımızın sönük bir hayal haline gelerek bize vedâ ettiği bir devrin yetimleriyiz. Onu yok olmaktan kurtaracak olan yine millet maarifidir. Kendimiz için yepyeni bir maarif sistemi kurarak işe başlamak zorundayız (Topçu, 1997: 33-34).

Topçu’ya göre zamanımızın istiklal savaşı, cu cephede açılacak savaştır (Topçu, 1997: 35). Topçu, Batılılaşma politikalarıyla birlikte kendimizin olan, yaratıcı gücümüzün mahsulü olan ne olduğunu soruyordu: “Memleketimizde genç ruhlara sunulan her şey, program, kitap, metot, hepsi, hepsi garbın aktarma malı. Hatta, mektep binalarımız bile yok. Benliğimiz, kültürün bu mabedinde henüz şahsiyetini kazanmamıştır” (Topçu, 1999: 12). Ona göre rönesansımızı yapmak için kültürümüzün kaynaklarına inmek lazımdır. Topçu’nun kültürel harpten siyasal harbe uzanan muhafazakâr devrimci programından türeyen *Yarınki Türkiye* ütopyasına işaret ederek bu bölümümüzü sonlandıralım:

Cihadımız fikir ve ruh cephesinde, ahlak ve iman cephesinde yapılacaktır. Mektebimiz ve devletimizle, hukukumuz ve ahlakımızla, ilmimiz ve sanatımızla bizim benliliğimizin mirası olacak güzide ve fedakâr bir zümrenin mektepleşmesinin zamanı gelmiştir. Yarınki Türkiye'nin kurucuları, yaşama zevkini bırakıp, yaşatma aşkına gönül verecek, sabırlı ve azimli lakin gösterişsiz ve nümayişsiz çalışan ruh cephesinin maden işçileri olacaktır... Ve onların eseri olacak yarınki Türkiye, şu temellerin üstünde kurulacaktır: Anadolu'nun toprağından kaynakayan kan, cemaat için harcanan emek, bin yıllık tarih, otoriteli bir devlet ve ebedi olduğuna inanmış bir ruh (Topçu, 1999: 13-14).

Sonuç olarak Topçu; metapolitik alanda gerçekleşen kültür politikaları mücadelesi sembolik olarak Gökalp ile Topçu'nun, sosyoloji ile felsefenin, sosyal bilim anlayışıyla beşeri bilimlerin mücadelesine bırakır. Öğün'ün de dikkat çektiği üzere Gökalp'in sosyolojizmi onda yerini psikolojiye (ruha) bırakmıştır. Kolektif hayatın ve geleneklerin kurtarılması misyonu Topçu'yu spekülâtif felsefeye itmektedir.⁸⁰ Topçu için yarının Türkiye'si, kültürün Türkiye'si'ydı. Kültür organikti, yapay değildi, geçmişte olduğundan başka türlü tasarlanamazdı. Kültür bin yıllık bir sürede oluşmuş ruhtu. Onun talebi “uygarlık devrimine” karşı bir “ruh devrimi”ydi. Yoğun metafizik uslamlamalarının sonucunda vardığı sonuç, kurtuluşun ancak felsefi bir şahlanış ile mümkün olabileceğidir (1992: 80).⁸¹ Topçu; i) Cumhuriyetin kültürel eleştirisine soyunmuştur; ii) sosyoloji yerine psikolojiyi gündemine almıştır; iii) ekonomi-politik bir devrim anlayışından ziyade tipik bir Sağ-kanat Gramsciyanizmle “ahlaki ve entelektüel devrim”, “felsefi reform” arayışı içine girmiştir.

3.6.3. Sezai Karakoç'un Diriliş Fikri

“Şairler dünyanın gizli kanun koyucularıdır.”

(Mark Shelley'den Aktaran Gay, 2023:91).

Prosper de Barante, “kurumların yokluğu durumunda, edebiyatın kendisi kurum haline gelir.” (Barante'den aktaran Mardin, 2019: 262) tespiti kurumların yıkıldığı bir dönemde edebiyatın

⁸⁰ Topçu'nun düşünce dünyasında kültürel eleştiri ile toplumsal eleştiri arasında geçişlilikler yok değildir. Toplumsal eleştirinin içinde görülebilecek bir yorum alanı vardır. Felsefi analizleriyle toplumsal analizleri arasında, idealist-ruhçu-mistik kavrayış ile toplumsal analizlerinde yer yer maddeciliğe varan bir eğilim vardır ancak son kertede belirleyici olan ruhtur. Madde ruha, ekonomik-toplumsal yapı ruhsal yapının tezahürü, çağa damgasını vuran fikrin somutlaşmasıdır.

⁸¹ Cumhuriyet dönemi İslâmcılığının edebiyat, felsefe, tarih gibi beşeri bilim birikimlerine dayandığı, bundan dolayı fazlasıyla romantik bir İslâmcılık meydana getirdikleri yönündeki eleştiriler sonraki dönemlerin sosyal bilimcilerin dile getirecekleri temel eleştiri noktası olacaktır. Ahmet Çiğdem'in İslâmcılık ve muhafazakârlık eleştirisi, Yüksel Taşkın işaret ettiği sosyal bilimsel refleksivite eksikliği, Mollaer'in kültüralizm kritiklerinde olduğu gibi Öğün de sosyal bilimci olarak aynı yerden eleştiri yöneltmektedir. Bizim açımızdan bu kültürel eleştiri ile toplumsal eleştiri arasındaki iki eleştiri programının söylemsel üstünlük mücadelesidir.

gördüğü işlevler bahsine dair çok şey söylemektedir. Sezai Karakoç'un edebiyatı bu düşünceyi kavramak için oldukça doğru bir adrestir. Sezai Karakoç “muhafazakâr devrimin” en etkili metaforunu yaratmıştır: “Diriliş Düşüncesini.” Şiir anlayışı olarak İkinci Yeni, düşünce olarak da Necip Fazıl mektebinde doğmuş olduğunu genel olarak düşünülmele birlikte Karakoç kendi özgün poetikasını ve düşünce dünyasını yaratabilmiş bir şair ve düşünürdür (Çiğdem, 2023: 29). İslamcılık düşüncesi içinde farklı kuşakların içinde hareket edeceği anlam, his ve duygu dünyasını, entelektüel çerçeveleri, kavramsal yapıyı üretmiş bir entelektüeldir. Onun örnekliğini sergilediği kimliğinde, şiir ve siyaset, “poesis” ve “politika”, yeniyi kurmanın, meydana getirmenin, yaratmanın ifadesine dönüşerek birbirini tamamlar.⁸² Ancak daima poetik kuruluş, politik kuruluşu öncelemektedir. Karakoç, yasakoyucu entelektüel prototipinin de kayda değer bir örnekliğini sunmaktadır. “Diriliş Fikri”yle Karakoç, Kemalist eskatoloji karşısında İslami bir eskatolojiyi gündeme getirerek, geleceğe dönük güçlü bir iyimserliği, müjdeyi, muştuyu ifade etmiştir. Bu bölümde Karakoç'un ilk olarak şiir alanında verdiği olduğu ideolojik mücadeleye dikkat çekilecek, sonrasında ise fikri planda geliştirdiği entelektüel çerçeve analiz edilecektir.

Karakoç'un şiir ve düşünce evrenine girmek için belki de başlangıçtan, en bilinen, en çok okunan “aşk” şiirinden, *Monna Rosa*'dan başlamak gerekli olabilir. Karakoç, uzun yıllar bu şiiri (“Monna Rosa şairi” olarak bilinmemek gayesiyle) şiir kitapları arasına almamış olsa, bu şiirin ilk satırı şairin dünyasına girmek için önemli bir anahtar rolü görebilir: “Monna Rosa, siyah güller, ak güller” (Karakoç, 2020: 13). Bu satırlar onun dünyasındaki kurucu karşıtlığın, daha doğrusu karşıtlıklardan kurulmuş olan evreninin ifadesidir. Şiirdeki “Ak güller” ile “siyah güller” arasında kurulan sembolik karşıtlık “madde ile mana”, “somut” ile “soyut”, “merkez ile çevre”⁸³, “doğu” ile “Batı”, “modernite” ile “gelenek” arasındaki asal gerilimleri de ihtiva eder ve bu karşıtlıkları kullanarak Karakoç son derece katı, birbirinin içine geçmeyen, maniheistik bir dünya yaratmış olur. “Gül” sembolü iki cephede birden mücadele etmektedir. Hem Batı şiiri hem de 1950'lerdeki Birinci ve İkinci Yeni'yle ortaya çıkan Cumhuriyet şiirinin klasikten, divan edebiyatından, onun “gül”, “bülbul” sembolizmlerinden

⁸² “Bazen şairler bile son derece politiktir. Ama ne zaman? Kurtuluş savaşları ve halk devrimleri sırasında, genç bir kültüre sahip ülkelerde, her şeyin henüz umut dolu çimlenme aşamasında olduğu, zahmetli işbölümü ve teknik rutinle henüz parçalanmadığı yeni kurulan devletlerde; şairlerin ve bilginlerin, devlet adamlarının ve parti liderlerinin, öğretmenlerin ve siyasi milletvekillerinin, köylü nüfusun arasından çıkan yazarın şahsında birleştiği toplumlarda. Toplumsal katılma başlar başlamaz, siyaset bir iş ya da uzmanlaşmış bir meslek haline gelir gelmez, şairler ya kenara çekilir ya da leviathan'a karşı savaşır” (Ringer, 1969: 269).

⁸³ “Benim gözlerim yeşildir, onun gözleri kara; Ben günah kadar beyazım, o tövbe kadar kara” (Karakoç, 2020: 24) satırlarıyla kuru kavruk Anadolu delikanlısının his dünyasına da seslenir.

kopuş bağlamı karşısında da kurucu bir karşı-sembole dönüşür. Charles Baudelaire modernizmin krizini resmettiği *Kötülük Çiçekleri*'nin de alternatifidir. Karakoç'un "Gül Devrimi" adlandırmasıyla da dikkat çektiği bu husus çağdaş insanın nihilizmine, modernitenin neden olduğu etik-politik bunalımlardan çıkış yoluna da işaret ettiği isimdir. *Les Fleus du mal* (Kötülük Çiçekleri), kötülüğün yanısıra "hastalığı" (mal) da ifade eder. Kötülük çiçekleri aynı zamanda hastalıklı çiçeklerdir. Modern dönemde kötülük kültürünün ortaya çıkışı başka bir açıdan Tanrı'nın yokluğunu adlandırmanın, onun yokluğunun ortaya çıkardığı etik bunalımın başka bir açıdan ifade edilişidir. Eskinin ahlaki ilkeleri yıkılmış, anormal, tuhaf, canavarlar klasik dönemin güzellik kültürünün, güzellik idealinin yerini almıştır. Baudelaire tam bir özgürlük altında kötülükten beslenen, her türlü olumsuzluğu estetik bir değere dönüştüren bir poetika inşa etmiştir. Karakoç'un "Gül Muştusu" (1969) şiirinde bahsettiği gül devrimi ise kötülüğün baş aktör haline geldiği, edebiyatın ebedi güzellikleri ve mutlak iyi fikrini terk ettiği, "çirkini", "kötüyü", "çamuru", "yeraltını" merkeze alan modernliğe karşı, iyiliğin yeniden sahne alacağı yeni bir "hakikat devrimi" anlamına gelir. Bu itibarla Karakoç'un "gül devrimi" hem Baudelaire'in *Kötülük Çiçekleri* karşısında hem de Orhan Veli'nin Garip şiiri karşısında yer alır. Açmaza düşmüş, sarpa sarmış modernliğin gelenekten hareketle yeniden düzeltilebileceği, mümkünse yeniden kurulabileceği devrimci inancını taşır. Onun düşünce ve politik dünyasında "gül", bir devrimin "muştusuna" dönüşür ("Gül Muştusu").

Karakoç, muhafazakâr devrimci tahayyüle ("tahayyülün muhafazakârlaşmasına") en büyük katkıyı yapan isimlerin başında gelir. Bu mücadelesi 1950'lerde açıktan polemiklere dönüştürmekten de kaçınmamıştır. 1958 yılında Edip Cansever'in "Yerçekimli Karanfil" şiir kitabı üzerinde gerçekleştirdiği eleştirel analizi, iki farklı dünya görüşünün çatışması biçimine bürünmüştür. Nasıl ki Almanya'da dünya görüşleri arasındaki mücadele felsefi ve akademik alanda kendisini en kuvvetli bir şekilde ortaya koymuş ise, ülkemizde de benzer bir kamusal alan rolünü şiir üstlenmiştir. Weimar Cumhuriyeti'nde gördüğümüz türden bir çatallanma, "şiir hangi devrime hizmet edecek, şiirin rolü ne olacak, şiir ilerici amaçlara mı yoksa "gerici" amaçlara mı daha çok hizmet eder" türünden sorularla karşımıza çıkan çatışma, bu kez de 1950'lerin ortasında şiir alanında yaşanmıştır. Bu tartışma, son kertede, dünya görüşleri arasındaki çatışmanın şiir alanına yansımından başka bir şey değildir. Poetik tartışma son derece politik bir zihniyet mücadelesidir. Karakoç, söz konusu yazısında, Cansever'in şiirini "materyalist şiir" olarak değerlendirdiğinde ve daha da önemlisi "gerçek şiir metafiziktir" "şiir yapısı gereği metafiziktir", "şiir somut değil mücerrettir" gibi bir önvarsayımdan

hareketle bu muhafazakâr kritiği edebiyat dünyasına taşıdığında, Cumhuriyet'in poetik alanda kurmak istediğin seküler evrenin dışına çıkmış, o dünyası karşısına almış, “Cumhuriyetçi şiir” dünyasından bir kopma arzusunu dile getirmiştir. Karakoç, Kemalizmin pozitivist, materyalist kültür rejimine karşı “mücerred isyanı”nı dile getirmiştir. Ona göre çağımızda iki kavram, “metafizik” ve “soyut” kavramı yerilmektedir (Karakoç, 1982: 5). Düşünce ve felsefeden “metafizik”, sanat alanından da “soyut” kavramı kovulmuştur. Hem pozitivist materyalizm hem Marksist tarihsel materyalizm bu iki kavramı küçümsemişlerdir. Kendi metafizik tanımı da şu şekilde yapar: “Bizim metafiziğimiz, Tanrı ve ahiret inançlarıyla şahdamarında gürül gürül canlı bir kan akan metafiziktir; İslam uygarlığının temel ilkesi olan mutlaklık âleminin bu dünya penceresinden görülen manzarasıdır” (Karakoç, 1982: 6). Materyalist şiir, realist şiir anlayışı karşısına “metafizik şiir” anlayışı konur. Bu sayede çağdaş insanın içine düşeceği varoluşçu bunalımlardan, mutlakla, metafizikle bağının kopmasının olumsuz neticelerinden korunmuş olur. Metafiziğini, mutlağını yitirmiş modern insan, maddi-teknolojik bakımdan zengin olabilir ancak ruh bakımından yoksuldur. İnsan ruhu çölleşmiş, çölün ucunda da soykırımlar, terör, çılgınlık gündeme gelmiştir (Karakoç, 1982: 8). Nurettin Topçu'nun düşünce alanındaki metafizik isyanı, Karakoç'da sanat alanındaki “mücerred” isyanına dönüşür. Bu isyan, edebiyat alanının sekülerleşmesi, edebi-entelektüel seküler kamusal alan kurmak yolunda ilerleyen entelektüeller nezdinde kabul edilebilir bir eleştiri değildir. Zira bu tartışma sonrasında Karakoç'a “onlardan”, “seküler-solcu” şair ve eleştirmenlerden yoğun eleştiriler yöneltilmiş, hatta İkinci Yeni'nin kendisini ifade ettiği Pazar Postası'ndan solcuların mahalle baskısıyla Muzaffer İlhan Erdost tepki olarak istifa etmiştir. Cemal Süreya da bu tartışmada çekimser kalmış, onun bu çekimserliği, daha meta bir konumda duruyor olarak gözükmeye çalışması Karakoç tarafından “onlar”ın safını tutması biçiminde yorumlanmıştır. . Karakoç poetik alanda yürüttüğü polemikler neticesinde kamusal müzakereden ve tartışmalardan uzaklaşmış ve derin bir yalnızlığa mahkûm olmuştur.⁸⁴ Bu olaydan sonra içsel sürgüne maruz kalan Karakoç polemiklere girmekten vazgeçmiş, hiçbir

⁸⁴ Barış Büyüokutan, Cemal Süreya ve Sezai Karakoç'un dostluğuna odaklandığı “Bound Together: The Secularization of Turkey's Literary Fields and the Western Promise of Freedom” (2021) kitabında, Habermasçı bir yaklaşımla seküler eleştiri ortamının ortaklığın bir koşulu olarak sunmak ister ancak Karakoç'un seküler eleştiri ortamından nasıl dışlandığına dikkat kesilmez. Onun argümanına göre edebiyat ortamı ve estetik alan sekülerleştiği, özerk bir alan/ortam kurulabildiği için farklı ideolojilerden kişiler arasında dostluklar kurulabilmiştir. Ancak 1958 yılında kopan tartışma edebiyat alanının sekülerleşmesinin “eleştiri” adına zenginleştirici olmaktan ziyade dışlayıcı bir tavra işaret etmektedir ve tartışmanın bir tarafı edebiyat ortamından dışlanmış ve kamusal müzakereyi terk etmiştir. Böylece dindar ve dindar olmayanlar arasında, özerkleşmiş bir alanda şiir üzerine ortaya çıkan bir tartışma dostluk ve işbirliği siyaseti yerine düşmanlık siyasetinin daha baskın olduğunun nişanesine dönüşmüştür. 1958'de olanlar böylece Okutan'ın varsaydığı gibi dindar olmayanların dindarları kendilerine ait olan bir alana davet etmelerinden ziyade bir dışlama pratiğine dönüşmüştür.

soruşturmaya katılmamış ve konuşma tekliflerine “hayır” cevabını vermiştir. Hâkim kültürel iktidar alanından dışlanması hakkında Karakoç hatıralarında yıllar sonra şunları söyleyecektir:

1958 yılında olan bu büyük tartışmadan sonra, bugüne kadar aleyhimde yazılan hiçbir yazıya cevap vermedim. O tartışma bende nefret uyandırmıştı. Kasıtlı olarak bir çok kişi karşıma çıkmıştır. Ece Ayhan da: “Sezai Karakoç her halükarda ümmetçidir.” diyerek, konuyla ilgisiz, adeta muhbirlik yaparcasına araya girmişti. 1958-88 arasında, yani şu otuz yıl içinde yazılan yüzlerce yazıda hep aynı ruhu gördüm. İftira, samimiyetsizlik, konuyu ya da olayı saptırma. Kısacası; okuru aldatıp hakkımda olumsuz bir etki uyandırma (Karakoç’tan aktaran Karataş, 1998:77).

Peki, Karakoç’un gözünde, poetik alanı “biz” ve “onlar” şeklinde politik bir kutuplaşmaya iten “onlar” kimdi? “Onlar” ifadesini ilk olarak Karakoç’un *Şahdamar* (1962) isimli ilk şiir kitabında yer alan 1954 tarihli “Kapalı Çarşı” şiirinde buluyoruz: “Benim aynamı küçültüp büyülsen onlar/Benim aynamı aynalıktan çıkaran/Kapalı çarşılar içinde fikre ve gerçeğe/Neler neler etti anlarsın onlar/Şemsiyeler gibi/Felaketlerin en şakacasına açılveren onlar” (Karakoç, 2020: 61). Karakoç’un şiirin sonunda söyleyeceği “yağmurun iyi ve doğru yağmadığını onlara anlat” (2020: 61) dediği onlar Cumhuriyetin materyalist entelektüel tipolojisini anlatıyordu. “Onlara” daha önce *Şahdamar* (1953) şiirinde “siz” diye hitap ediyordu: “Siz hürsünüz; siz şartsız ve kayıtsızsınız”, “Siz rüyalarınızda yaşayıp durursunuz/Siz güvencinleri gözlerinden vurursunuz/Siz ekmeğin hamurunu, aşkın hamurunu samandan yoğurursunuz”, “Biz mahcup ve onurlu çocuklarız”, “Biz bir yangında koşuyu kaybeden atlarız”, “Biz koşu bittikten sonra da koşan atlarız” (Karakoç, 2020: 41-42). Karakoç, bu şiirlerde geçen “onlar” ve “siz” diye kodladığı, hitap ettiği, konumlandığı öznelere daha sert şiirlerinde “kara yılan” (“Seni süt içmeye çağırıyorum parmaklarımdan/Kara yılan kara yılan kara yılan kara yılan”) “yarasalar” (“Bu çok sağlam surlu şehirden de geçtim/Beni yalnız yarasalar tanıdı”) gibi kötücül sembollerle seslenecektir (Karakoç 2020: 44-45, 175). Cahit Sıtkı Tarancı’nın ölümü üzerine kaleme aldığı yazısında, Tarancı’nın kendisini “onlar”dan kurtaramadığını belirterek “onlar”ı işaretler: “materyalist, kutsal değerleri olmayan çevreler”dir. “Onlar”, bir şemsiye gibi “hakikati” örtmektedirler. “Onlara” dönük bu tepkiselliği ve saklamadığı öfkesi, Sultanahmet Çeşmesi şiirinde “iyi ile kötü”, “güzel ile çirkin” arasında bilinçli bir ayrımın konusu haline gelecektir (Eroğlu, 1981: 28). “Onlar” dediği grup Ankara Siyasal’ın İnek Bayramları’nda kendisine “Monna Rosa’nın şairi”nin yanı sıra “mürteci” olarak de seslenen “solcular”dır. Karakoç, “onlarla” mücadelesi şiir ve düşünce bağlamında yürütür. Ona göre insanlığın önünde ya kızılca kıyamet vardır, ya da onu bir kez daha erteleyen diriliş (Karakoç, 1982: 8). “Ve bir gün, Hakikat Uygarlığı yeniden doğuşunu, dirilişini bütünlerse, fizikötesi şiirinin ve edebiyatının yeni saltanatı, elbet, günışığına çıkacaktır olanca parlaklığıyla (Karakoç, 1982:

26). Şiirde Karakoç, İkinci Yeni'nin biçim devrimciliğinden zamanla muhteva devrimciliğine yükselir. Muhteva devrimi, poetik alanda muhafazakâr devrim arayışından başka bir şey değildir. Türk şiirinde mutlağa, sonsuza, ebedi olana Necip Fazıl'la başlayan yöneliş onun şiirinde daha sistematik ve kararlı bir yapıya kavuşmuştur. Necip Fazıl ve Sezai Karakoç'un şiir ve düşüncelerinde görülen temel husus şiir de aradıkları ("şarapsız", "tütünsüz metafizik") metafizik derinlik ve manevi yoğunluk, yalnızca şiirsel imge olarak kalmamış, toplumsal yeniden kuruluşun da genel programına dönüşmüştür. Her ikisi de Kemalist kültür devrimlerinin tanımladığı yeni kimliği yeniden tanımlamak istemişlerdir. Kimliğin yeniden radikal bir şekilde esastan yeniden tanımlanmak istendiği bir durumda muhteva devrimi biçim devriminin önüne geçmiştir.

Ona göre "şair" toplumların büyük kriz dönemlerinde gelen kurucu bir kişiliktir. Şair, en büyük dirilişçidir. "Şair bir toplum için başlı başına bir devrimdir. Şairden önceki toplulukla, şairden sonraki topluluk arasında bir fark vardır. O, sanki araya giren garip ve esrarlı bir unsur olarak, cansız toplumu harekete geçirir, onu diriltir" (Karakoç, 1982: 41). Karakoç'a göre şair;

(...) toplumun derinlerinde yatan kırık dökük unsurlardan bir ahenk, parçalardan bir bütün yaratır. "Şair, halkın içinde parlayan ve doğan yeni bir şair, yeni doğan günün, eşyaya yeni bir ruh haliyle bakışı getirir. O, insana, eşyaya bakışı için yeni bir umut, yeni bir sevinç, her fecre yeni bir horoz, her çiçeğe yeni bir ussare getiren tılsımcıdır. Toplulukların tam bir depresyona düştüğü, ruhlardan bir havai fişek hızıyla çıkan melankoli dairesinin tam kapanmak üzere olduğu anda yetişen şair, insanı, hedefine giden bir ok haline getirir; ileriye, ufuklara çevirir. Ona, dışa doğru hücum aşkını verir. Onu yeniler, tazeler. Dirilişin harcını yoğurur, kıvamlaştırır (Karakoç, 1982: 40).

Karakoç'a göre şairler sadece felakete uğramış ulusu için ağıt yakan kişilikleri değildir, aynı zamanda onlar kahraman kişiliklerdir. "Ulus ayağa kaldırmak için başını yükselten, toplum mimberine çıkan kahramandır. Umutlandırır, mustular saçar. Milletinin önüne düşer şair (Karakoç, 1982 46). "Şair, milletinin sözcüsü, yorumcusu ve gerekirse yol gösterenidir. Şair, milletinin kalbidir. Atan nabzı, çarpan yüreğidir (...) Alinyazısı milletinin alinyazısıdır. Kendi alinyazısını da milletinin alın yazısı yapar (...) Şairlerini görmeyen millet, kendini görmüyor, şairlerini yaşamayan millet, yaşamıyor demektir (Karakoç, 1982: 47). Karakoç, şair figürü hakkındaki tespitleriyle kendisinin tarihsel misyonunu tespit ve tayin eder. Şair neredeyse Peygamberane bir konum kazanarak toplumlarının yasa koyucu figürüne dönüşürler. Onun

şair figürü yasakoyucu entelektüeldir.⁸⁵ O, eski çağın bitişini, yeni bir çağın gelişini müjdelemek, muştulamak ister. Karakoç, muhafazakâr devrimin şiirsel heroizmini üretmiştir.

Karakoç'un poetikası pek çok açıdan İkinci Yeni şiirinden kopmaktadır. Evvela, şiirin metafizik, soyut, sembolist, gerçeküstücü yorumlarına yaslanarak “materyalist şiir” telakkisinden kopmaktadır. İkinci olarak onun şiiri Cumhuriyet dönemi şiiridir ancak “Cumhuriyetçi bir şiir” değildir. Devrimin ufkunda bir poetik yaratım içinde iş görmez. Ona göre zaten “devrim” ile “edebiyat” arasında bir kriz vardır. “Edebiyat, halka, devrim ise Batı'ya yönelmişti. Devrimin öncü yazarları gün gün edebiyattan siyasete geçiyorlardı. Devrim, batı tipi insanın peşindeydi. Edebiyatsa, Kurtuluş Savaşı'nın verdiği bir duyarlılıkla, halka, Anadolu'ya ve “insan”ımıza doğru gidiyordu (Karakoç, 2012: 51). Devrim'in yüksek bir edebiyat üretememesi, edebiyatın halka doğru hareketi, zamanla batıcı ve devrimci yazarların çoğunun edebiyattan kopmasına neden oldu. Yüzeyde çatışma görünmemesine rağmen esasta, devrimle edebiyat arasında bir ayrılık ve kopukluk oluşmuştur. Karakoç'a göre devrim, Batı romantizmi ve taklitçiliği peşinde koşarken, edebiyat ölüm, zaman gibi mutlak değerler etrafında dönmeye başlamıştır. 1930-40'ların edebiyatçıları adeta devrimi kendi hallerine bırakmışlar, umursamaz olmuşlardır. Karakoç'un tabiriyle “unutmuşlar, adeta, şuurlarından kovmuşlardır onu” (Karakoç, 2012: 53). Ancak yine de bu dönem bilinçli bir karşı çıkış iradesi ortaya koyamamıştır. 1940'larda ise devrim pozitif bir etkiden ziyade negatif bir etki yapmıştır. Sağ bir edebiyatın gelişimini engellemiş ama güçlü bir sol edebiyatın kurulmasını da başaramamıştır. Sağın engellenmesiyle birlikte kendiliğinden sol bir edebiyat ortamı oluşmuştu. Bu dönemde Marksist çizgiler taşıyan şiirlerle mistik ve metafizik unsurlar edebiyatımızda yan yana gözükmemektedirler. 1960'lara gelindiğinde ise edebiyat “Marksist bir edebiyat” halini almak istemişse de bunu başaramamıştır. 1966'daki

⁸⁵ Karakoç tipi şairler hem bir “yasakoyucu” hem de “egemen” gibi davranırlar. Şairler yalnızca kendi şiirlerinin etrafında hayranlıkla insanların toplanmasını talep etmez, yani okurdan yalnızca okur olmasını istemezler. Sanata dair bir beklentilere bütün bir hayatın ona göre düzenlenmesi dâhildir (Kaube, 2020: 318). Her dönem sanatçılar, şairler bunu talep etmişlerdir. Şairlerin etrafında böylece sadece sanatçı ve entelektüel topluluklar oluşmaz, bir cemaat, bir tarikat, bir yaşam formu oluşmaya başlar. Şair dehaya, deha da egemene dönüşür. Böylece deha emir kaynağı haline gelir. Gündelik hayatın karizmatik şairle, şairin de gündelik hayatla işi kalmaz. Gündelik hayatın dışında olmaz onun karizmasının kaynağını oluşturur. “Karizmatik egemenlik; egemenin gündelik hayat dışı olağan ölçütlere uymayan misyonuna inanıldığı için itaat edilmesi anlamına gelir” (Kaube, 2020: 321). Emir veren karizmatik kişi kriz anında ortaya çıkan bir figürdür, başka açıklamalar tükendiğinde onun sözü dinlenir, aktarılmış gündelik hayat düzenlerine ve kurallarına (“babadan böyle gördük”, “bunun teknik bir çözümü var”, “bunun için şu meslektaş görevli”) artık ikna olmayanlar ona meyleder. Gündelik hayat ile olağanüstü durum, olağan ile kriz arasındaki farka yerleşir.

edebiyat ortamını bir kriz durumuna benzetir Karakoç, “bugün edebiyatımız kriz içindedir. Yeni bir akımın doğdu doğacak krizi içindedir (Karakoç, 2012: 55). Cumhuriyetten bu yana edebiyatımızın panoraması, devrimlerin, bir düşünce akımı ve felsefe doğuramadığı gibi bir edebiyat da doğuramamıştır, buna karşılık, köke, tarihe ve temele dayanan bir düşünce ve edebiyat akımı da kendini kabul ettirecek çapta varlığını duyuramamıştır (Karakoç, 2012: 55). Edebiyat cephesindeki karşıtlığa göre bir yanda “salt yaşama”, “evrendeki insan”a, odaklanan, yaşamın ilk prensip olduğu, yaşamın yaşamla açıklandığı, insanda başlayıp insanda biten realist bir edebiyat anlayışı, bunun karşısında mistik, metafizik tecrübelerle açılan, insanla başlamayıp insanla da sonlanmayan, mutlak değerlere demirlemiş, “yeninin zarif elleriyle geleneğin mutlakının biçimlendirildiği” (Karakoç, 2012: 42) metafizik bir şiir anlayışı durur: “Benim şiirim, aşk, hürriyet, yaşayış ve ölüm gibi varolmanın dinamitlendiği noktalardaki trajik espriyi, irrasyonale ve absürde bulanmış (MUTLAK) zaptetmektedir” (Karakoç, 2012: 44). Ancak ona göre bugünkü şiirimiz mutlakçı değildir. Daha önce şiir mutlak değerlerin tebliğidir. Şair de üstün insandır. Şiir ebediliğe ve mükemmelliğe ayarlıdır. Daha sonra mutlak değerler geriye düşmüştür. İnsanın önemi artmış, şair çocukluk melankolisi ve duyarlılığı içine düşmüştür. Orhan Veli ve arkadaşlarıyla mutlak değerleri inkâr eden, var oluşa açlığın açısından bakan katı realizm ekolü gelir (Karakoç, 2012: 45-46). Karakoç’un cephe aldığı realizm budur. Karakoç, tıpkı, 19. yüzyılın ikinci yarısındaki Sembolistler ile Natüralistler arasındaki edebiyat ortamındaki mücadeleye benzer bir mücadeleyi yürütür. Tek doğrunun maddi dünyada olduğuna inanılan pozitivist ve materyalist anlayışı karşısına alır. Bilimci, deist, materyalist, ilerlemeci “intelligensia”ya karşı dünyanın maddeye indirgenemezliğini savunur. Natüralizme, realizme karşı çıkarak manevi hayata, gizeme, metafiziğe yönelir. “İdea”, “soyut” olan maddeden, nesneden daha zengin bir dünyadır. Böylece Karakoç “imgeci” değil “sembolist” bir anlayışa yaklaşır ve şiirinde ideanın, mutlağın restorasyonunu, dirilişini, ihyasını ve inşasını hedefler. Ebedi hakikatlerin ifadesi olarak semboller realitenin dönüştürülmesinin araçlarına dönüşür. Edebiyat alanında gerçekleşecek olan Diriliş, edebiyatımızı realizmin türlü etkilerinden (ister Marksist, ister burjuva realizmleri) sıyrarak, bir yandan mutlak değerlere, soyut olana, metafizik olana yönelecek, diğer yandan da önüne etik-politik sorumluluklar koyacak ve “diriliş”e hizmet edecektir. Devrim karşısında daha bilinçli bir faaliyet yürüterek “devrimde devrim” gerçekleştirecektir. Ya da Karakoç’un siyasal hareketinin en yaygın ve ayırt edici sloganına atıfla söylersek “devrim değil diriliş” programına yönelecektir. Karakoç esasen “devrime karşı diriliş” programını dile getirmiştir. “Devrimin Türkiye’si”ne karşı “Dirilişin Türkiye’si”ni geçirmeyi amaçlar. Yeni Türkiye metafizik bir ülke olacaktır. Amaç, Batının değişim

paradigmasının olumsuzlanmasıdır. Devrimin dönüştürdüğü Türkiye, bu kez ikinci olarak “Diriliş”in büyük restorasyonundan geçirilecektir. Şiirde yaratılması gereken yeni ekol edebiyata “İslam Uygarlığının yaşayış ve dirilişi” açısından ele alınacaktır. Ona göre şiirimiz kendini aramaktadır. Şiirimiz, Batılılaşma politikaları ve Devrim’in ekseninden çıkarılarak binlerce yıl aktığı medeniyet aksına, kendi öz hakikatine, kendilik bilincine yeniden sahip olmalıdır (Karakoç, 2012:26). Karakoç, İkinci Yeni’nin kötümser, karamsar, trajik, yitiriş estetiğine karşı, umutlu, iyimser, inançlı, imandan güç alan bir gelecek inancına sahip diriliş estetiğini üretmiştir. Amentü, geleceğin yapılandırılmasıdır. Batı dillerinde iman anlamındaki “credo” ile “kredi” kavramının aynı kökenden gelmesi de “iman” ile “geleceğin yapılandırılması” işlemini doğrular niteliktedir. Bu nedenle Karakoç, İkinci Yeni akımı için, “bu akım, insanın insanlar arasındaki yeriyle birlik, kâinattaki yerini de arayan şairlerin geçici. Arayan, fakat bulmaya niyeti olmayan.” (Karakoç, 2012: 36) diye yazarak onların sınırlarına işaret etmiştir.⁸⁶ Bu şairler “kendilerini arayan insanlar”dır, ancak “bulmaya niyetleri yoktur”. Karakoç, “Rimbaud ve İslam” başlıklı yazısında Karakoç, onun “Sarhoş Gemi” şiiriyle bir değişim süreci yaşadığını, Batı hayatının ötesinde bir hayatı aradığını belirtir. Hatta ona göre *Cehennemde Bir Mevsim*’i batı yaşantısının toptan reddedişinin manifestosu olarak sunar (Karakoç, 2011: 60). Buna göre şair kendisine azap veren psikolojiden uzaklaşarak kendisini İslam dünyasına atmıştır (Habeşistan’a). Rimbaud’un son sözü de “dieu” kelimesi yerine “Allah kerim” olmuştur (Karakoç, 2011: 63). Rimbaud, modernliğin yarattığı tahribatı hafifletmek için “alkol”e, suni cennetlere, sözgelimi Turgut Uyar’da olduğu türden “Balkon’a, “Geyikli Gece”ye kaçmayıp, çok daha radikal bir yerden yaşama imkânını aramıştır. Baudelaire ve İkinci Yeni tarzı, *décadans*, çöküş devri estet figüründen ayrışarak diriliş programıyla yeni bir hamle, büyük bir atılım yapmak ister. Edebiyatla siyasetin iç içe geçtiği bağlam burasıdır. Onun metafizik, soyut şiir talebi dünyaya müdahale etmenin, dünyanın dönüştürmenin bir aracıdır. Düşlerle, yitik cennet tasavvurlarıyla, rüyalarla, altın çağ düşünceleriyle, sembollerle, idealarla, sürreal gerçeklik kurgularıyla gerçekliğin aşılması girişimidir. Karakoç şiirde görünen gerçekliğin ötesine geçerek, şiirin yeniden mutlakla kopan bağlarını kurmaya çalışacak, gelenekten kopmadan koparak, gerek ilerleme mitini savunan edebiyatçıların realizminden (Birinci Yeni ve sosyalist

⁸⁶ “Mutlakla ilgili her güç, silahlarından tecrid edilmiş olarak, her vahşi hayvan, dişleri, tırnakları sökülüş, pençeleri koparılmış olarak bu sirkte uslu uslu yaşar. Aslanlar görürsünüz, belki bir kediye dönmüştür. Hz. İsa, canı sıkıldığı din icat etmiş bir adamdır (...) Bu yeni akım, dünya gerçekleri içinde kalacak, dünya nimetlerine övgü ve imreniş, ya da nefret ve kaçış, bütün iş bu olacak; bir dünya nimeti olarak kadın (yasak yemiş) çevresinde bir pervane gibi dönüp dolaşılacaktır. Şair, cemiyette sıkışıkça kadına sığınacaktır. Kadın, bu şiirde, bedevinin hurmadan putudur (Karakoç, 2012: 36-37).

gerçekçiler) gerek onun çöküş estetiğine sığınan edebiyatçılardan (İkinci Yeni) ayrışarak kaba gerçekliği bir üst gerçeklikte aşmak ister; tıpkı kaderi bir üst kaderle aşmaya çalışmasında (“kaderin üstünde bir kader vardır”) olduğu gibi bir işlemdir bu.

Karakoç’un İkinci Yeni estetiğinden koptuğu asıl noktalardan birisi de, onun şiir anlayışı “güzel” odaklı olmayıp “yüce” (süblime) eksenli bir şiir olmasıdır. Denilebilir ki Karakoç güzelin değil yücenin peşinde bir şairdir. Karakoç’da güzelliğin coşkusu yoktu, ancak yücenin görkemi vardı. 1990’lı yıllarda kurduğu partinin adının “Yüce Diriliş Partisi” olması da “diriliş” kelimesinin yanı sıra “yüce” fikrinin de düşüncesinde merkezi bir yer işgal ettiğini gösterir. Karakoç için “büyüklük benliğimizin şartı, kimliğimizin parçasıdır. Modernleşme sürecinde “ruh küçülmesi” yaşanmıştır. Ruhların küçülmesine, ufukların daraltılmasına karşı ruhların yeniden yüceltilmesi gerekmektedir. Ona göre Müslümanlar yeniden büyük bir yapı kurmalıdırlar; büyük düşünmeli, büyük eylemeli, büyük bir devleti yeniden inşa etmelidirler. Benliğin “büyüklük” eksenli bu yeniden tanımında estetiğe düşen görev de sonsuzu bize yeniden duyurmak, Cumhuriyetçi minimalizmden kaynaklanan daralmadan ruhlarımızdaki küçülmeyi yücelik fikriyle aşmak olmalıdır. Büyüklük şuurunun yitirilmesine karşı olarak benliğin temeline yüce fikrini yerleştiren Karakoç, yıkımın getirdiği melankolik bilinç halini, görkem eksikliğini poetik düzlemde telafi etmeye çalışmaktadır. Deha bize sonsuzu, yüceyi duyurandır. Yetenekleri sınırlı olanlar ister istemez minimalizme, gerçekliğe, natüralizme, realizme, gözlerinin önünde duran gerçekliğe odaklanırlar. Deha ise kendisini gücünü aşan konulara ilgi duymasında gösterir. O, imkânsızlıklar içinde zirvelere, yücelere kendini kaptırır. Karakoç’a göre küçük ruhlarla zirvelere varılamaz, küçük ruhlardan büyük bir devlet kurma arzusu beklenemez. Deha kaybettiğimiz büyüklük şuurunu bize, benliğimize, duygu ve düşüncelerimize onu yeniden taşıyacak olandır. Şiir, kimlik bilincimizin parçası ise kimliğin yeniden tanımlanmak istendiği bir durumda poetika yücelik fikrini esas almalıdır. “Büyüklüğün kimliğimizin parçasıdır” düsturu, yücelik özlemi, muhafazakâr devrimcileri başkaldıran, uyum yerine itiraz eden, meydan okuyan, kendi gücünün ötesini arzulayan, büyük karar ve eylemlerin öznesi haline getirmektedir. Yücelik arzusu, fiili durumdaki güçsüzlüğü telafi edecek büyük bir arzuyu ifade etmekten başka bir şey değildir. Bu arzu, itidalci, dar çerçeveler içinde öngörülü, konformist bir yaşam süren benlik yerine maceracı, risk alan, atak ve cesur bir davranış kodunu imlemiştir. Karakoç’un yücelik estetiği, Necip Fazıl’ın “Büyük Doğu”suyla birlikte, ruh dünyasında maksimalist bir pencere açtığı ileri sürülebilir. Karakoç, gündelik yaşamında bir kaybedendi, ancak manevi ve entelektüel

evrende büyük bir kazanandı. Günlük huzursuzluklar ve heyecanlar içinde yaşamak şaire özgü bir yaşam tarzı değildi.

Karakoç’a göre her medeniyet durağanlaşmasında biçimciliğin etkisi görülür. Biçimciliğin yükselişi duraklama ve çöküş alametidir. Durağanlaşma döneminde özcülük ikinci plana düşer, biçimcilik yükselir. Bu dönemlerde biçim adına özden vazgeçilmeye başlanır. Biçimcilik ruhun içindeki tomurcuklanışın sona erişinden, ruhun kısırlaşmasından doğar. Çağdaş Batı dünyası da İslam dünyası da kendine özgü biçimciliklere saplanma tehlikesi altındadır. “İslam dünyası, biçimcilikten çektiğini çekmiş, yeni bir değişim ihtiyacı kıvamına gelmiştir. Bu kıvranış ve kımıldanış, özcülüğe köklü bir dönüş yönünü alırsa, Tarih, yeni bir çağın eşiğinde demektir. İşte diriliş dediğimiz de budur. Yani, ölümsüz öz tohumlarından yeniden fışkıрма atılımı” (Karakoç, 2007: 118). Salt biçimciliği bir çürüme alameti olarak gören Karakoç, yeniden dirilişi “muhteva”da, “öz”de olacak bir devrimci dönüşümle, radikal, köktenci bir yeniden kuruluşla mümkün olabilecek bir hadise olarak görür. Köke dönüş yolu, aynı zamanda yeniden doğuşun da yoludur (Karakoç, 2007: 122).

Karakoç, *Fecir Devleti* (1971) şiirinde, “Halkım yalnız iki duyguyu tanıdı/Ya birini yaşadı ya öbürünü yaşadı/Fetih veya bozgun; İşte sırrı ulusumun./Ya fethin zafer anıtıdır o/Ya da yıkılmış atlar, ölüm çığlıkları” (Karakoç, 2020: 418). Onun Diriliş düşüncesini anlamanın yolu, son asırda İslam medeniyetinin buhranı, yıkılması, bozguna uğramasında yatmaktadır. İslam medeniyetin bozgunu ne ilk ne de sondur. Daha önceleri de yıkılmış, ancak yeniden toparlanarak dirilmiş, kendisini yeniden bir *yapı* olarak oluşturabilmiştir. Eski yapı, gelenek ölmüş, ancak yeniden diriltilmelidir. Karakoç başlangıçta bir çöküş, *décadans*, yıkım, ölüm, bozgun analiziyle başlıyor. Bu analiz onu tipik bir gelenekçi-muhafazakâr bir tip olmaktan uzaklaştırır. Karakoç yıkımdan bir kuruluş, ölümden bir diriliş programı çıkarmıştır. Onun ölüm anlayışı varoluşçuluğun “ölümü hiçlikle eşitleyen” anlayışına taban tabana zıttır. Ona göre ölüm hiçliğe değil sonsuza açılır. Hatta ölüm yaşam için bir göstergeye dönüşür. Ölümü, yıkımı yas ve melankoliye çevirmez, aksine ölümden yeni bir atılım imkânı görür. Diriliş programı bu açıdan “sanki ölmüşsün de yeniden ayağa kalkacaksın” kavrayışıdır. Karakoç, İslam dünyasını “sanki ölmüş”, “neredeyse ölmüş”, “öleyazmış” gibi kavrar ve bu durumda kıyamın işaretlerini saptar. Bu tavrı onun şiirini lirizmden epige, güzelden yüceye yönlendirmektedir. Çünkü Diriliş, destansı bir diriliştir.

“Diriliş” bir devrim teorisidir. “Diriliş”, entelektüel ve manevi bir devrimdir. Karakoç büyük bir yatak değişikliği arzular. Ekonomiden siyasete, toplumdan edebiyata bütün alanlarda Batı

medeniyetinin yatağından çıkılıp İslam medeniyetine aksına oturtulmalıdır. Diriliş, tarihin büyük rota değişimini hedefler. Diriliş, bozulmuş, sapmış, ezilmiş, boğulmuş, bozguna uğramış “düşmüş toplumların” yeniden yüksek toplumlar haline gelme mücadelesidir, onun canlandırmaya dayanan yöntemini anlatır. Diriliş, “düşmüş toplumların”, “devrime uğramış toplumların” gerçekliğidir. Düşmüş toplumun insanı ilk olarak kendi içsel engellerinden, saplantılardan, peşin hükümlerden, vehimlerden, düş kırıklarından, korkulardan, sanrılardan, gündüz hayaletlerinden kurtulmalıdır (Karakoç, 2007: 135). Bu duruma düşmüş bir toplum artık düzeltilebilir, Diriliş, yıkılıştan sonraki kuruluş, ölümden sonraki doğumdur. Bozulmuş içgüdüsel davranışın bilinçli düzeltilmesidir. Diriliş, ölmüş olan toplumların yeniden doğumunu anlatır. *Hızırla Kırk Saat* (1967) şiirinde “Öldükten sonra insan nasıl dirilecekse ölmeden ben öyle dirildim” (Karakoç, 2020: 187) şeklinde belirttiği gibi çağdaş İslam dünyası büyük bir ölümü yaşamaktadır, ancak bu ölümlerdir ki “kurumuş dudaklar”, “kapanmış gözler” açılacak, ölen, ölümlerle dirilecektir (Karakoç, 2020: 222-223). Ona göre İslam dünyası yüzyıllardır ölüm sularında ruhu çırpınmaktadır. Ancak yine de dirilişin şartları, yeniden doğuş fecrinin koşulları gözükmemektedir. Yeni durumu “Musa saati” ifadesiyle anlatır, “Musa saati, bir değişim saatidir”. Çağımızda büyük uğursuzluklar belirmiş ve değişim vakti gelmiştir. Bu zaman “inancın bilgiyi yeneceği” bir zaman olacaktır (Karakoç, 2020: 237-139). “Avrupa’dan üzerimize çökmüş kâbus gecesi” (Karakoç, 1995: 108) son bulacaktır. Diriliş’i, uzun bir kıştan sonra gelen ilk gün ışığına, uzun bir sessizlikten sonra gelen ilk kelimeye” benzetir (Karakoç, 2020: 195-196). Diriliş tasavvuru, yokoluştan yeniden doğuşu arzulayan bir tutuma işaret eder. Ölümde doğuma her zaman bir geri dönüş yolu vardır. Şairler, şarkısı sona erdiği düşünülen bir milletin müziğini yeniden besteliyorlardı.

Osmanlı dönemi İslamcılığıyla Cumhuriyet dönemi İslamcılığının farkını Karakoç’un “Taha’nın Kitabı”nda (1968) Taha figürüyle Mehmet Akif’in “Asım” figürünü karşılaştırarak da işaret edilebilir. Canan Olpak Koç’un belirttiği gibi Asım dışa dönük bir mücadele figürüdür, herhangi bir içsel arayışı yoktur. Fikirden ziyade eylem adamıdır. Taha ise mücadelesini ilk olarak iç dünyasında yaşar. Asım inanç anlamında kendisiyle barışıktır, dünya işlerini düzeltmek fonksiyonunu üstlenir. Onun mücadelesi somut ve kapsamlıdır. Bir sistem yerine kişilere yöneliktir. Taha ise kişilerden ziyade kendisi ve kendisini değiştirmeye çalışan sistemle mücadele eder. Yarasalarla mücadeleye girse de asıl mücadelesi yarasalarında içinde yer aldığı çağdaş, batı düzenidir. *Taha’nın Kitabı*’nda şu dizelerde bu hususu belirtiyor Karakoç: “Yarasalar yok değildi elbet vardı/Ama şartlar değişse yarasalar da susardı/Onları yaşatan özü bulmalı/Ortamını düzeltmeli doğrultmalı/Yüzünü birden geçmiş zamana döndü

Taha/Vaktin derinliğinde yaşadığı yıllarca” (Karakoç, 2020: 347). Düzen doğrudan “inkâr” üzerine çalışır. Bu durum Taha’yı yeniden peygamberlere döndürecektir. Görülüyor ki Asım zaten peygamber döneminden hareket ederken, Taha, şartların tesiriyle o döneme yönelmek zorunda kalmıştır. Yarasalar Taha’ya hücum etmektedir, Taha da yarasalara hücum etmektedir. Çünkü yarasalar kutsal değerleri yıkmakla görevlendirilmiş gibi onun özüne dönüşünü engellemektedir. Taha, Mehmet Akif’in mücadelesi yerine Necip Fazıl’ın çilesine talip olmuştur. Taha dirilişin nasıl olması gerektiğini yaşayarak öğretmiştir topluma. Yaşadığı içsel bir yolculuktur. Fakat bu yolculuk ateşten denizi mumdan kayıklarla geçirtmeye çalışarak epikleşen zorlu bir yolculuktur. Öyle ki kişi, ruhunu ötelerken yeni bir ruhun inşasına çalışmaktadır. Taha, yeniden kurulması planlanan bir dünya için çalışan savaşçıdır (Koç’tan aktaran Kirenci, 2021: 413-414). Görüldüğü üzere Asım, eski düzenin yıkılmakta olsa da varolduğu bir dünya çerçevesinin içinde eskinin yıkılmasını engellemek adına mücadele eden, koruyucu bir karakterken, Taha, devrime uğramış, modernite tarafından bütünüyle tahrip edilmiş bir toplumda yeniden kuruluşun mücadelesine yönelir. Taha, Asım gibi dinin içinde bir yenilik, reformasyon arayışçısı değil, dönüştürücü bir figürdür. Devrimle, İslam’dan bütün olarak kopmuş bir “düşmüş toplum” gerçekliği içinde hareket eder. İslam’dan uzaklaştırılmış, koparılmış toplumun yeniden İslam’a dönüşüdür. Taha’nın dönüşümü “dönüş” fikriyle birlikte gelir. Önceki bölümde Mohler’in “muhafazakâr devrim”i analiz ederken söylediği “küre” imgesi Taha’nın dönüşümüne eşlik eder: “Taha dağın ucunda/ Bir kavis gördü” (Karakoç, 2020: 299) mısralarında varlığın hareketinin döngüsel olduğunu, her ölen varlığın yeniden başlayacağını anlatır. Taha’nın kavisli ilerleme zamanından döngüsel zamana geçişi, ölümden sonra yeniden doğuşa olan inancı hatırladır. “Taha” muhafazakâr devrimin ideal öznesidir. Bu şiirle birlikte “Asım’ın nesli”nden “Taha’nın nesli”ne geçiş yaşanmıştır.

Karakoç için de “devrim”, “revolution” kavramının ilk anlamındaki gibi “dönüş”le bağlantılıdır. Devrim bir “dönüş”tür, “dönüşüm”dür. Leo Strauss’un “Progress or Return: The Contemporary Crisis in Western Civilization” (1981) makalesinde “progress”in, “ilerleme”nin karşısında yerleştirdiği “return”, kelimenin tam manasıyla “dönüş”, yani “diriliş” anlamına gelmektedir. Strauss’a göre “dönüş”, bir ölçüde “tövbe” demektir. “Tövbe geri dönüştür, yani yanlış yoldan doğru yola dönmektir. Bu, yanlış yola dönmeden önce bir zamanlar doğru yolda olduğumuzu ima eder. Başlangıçta doğru yoldaydık. İnsan başlangıçta babasının evindedir. Yabancılaşma yoluyla yabancı hale gelir. Tövbe, geri dönüş, eve gelmedir” (Strauss, 1981: 17) Büyük değişim “dönüş”tür. Modern, çağdaş batı uygarlığında ilerleme sanat ve edebiyatta,

inanç ve düşünce alanında, aksiyon sahasında, davranış âleminde, ruh dünyasında insanlığı bir uçurumun kıyısına getirip bırakmıştır (Karakoç, 1995:7-11). Buradan daha ileriye gidilecek bir yol görünmemektedir; ancak “geri dönmek” mümkündür. İnsanlığın trajedisine çare İslam dinidir. “Gerek İslam dünyasının, gerek İnsanlığın kurtuluşu İslam dünyasının canlanmasına bağlıdır. Diriliş, İslam ruhunun yeniden insanlığa dönüşü, sürekli dönüşü demektir” (Karakoç, 2007: 13). İslam’ın ruhu olmadan ne edebiyat, ne düşünce, ne eylem mümkündür. Tarihi ve medeniyeti yeniden kuracak olan, yeni bir ortamı hazırlayacak olanlar, ona göre, “gelecek zamanın fatihleridir”. “Çağ fatihleri” dediği, eski çağı kapatacak, yeni çağı açacak kahramanlar, geleceğin diriliş nesli, tarih ve çağlar içinde kökleşmiş kurumlarla hesaplaşmak zorundadırlar “(Karakoç, 2007: 25). Çağ fatihleri “dönüş yolu”nu bir şekilde bulacak olan öznelere işaret eder. Çağ fatihleri, İslam dünyasının kilitlenmiş bahtın açılmasını sağlamakla görevlidirler. Karakoç kendi “dönüş”, “diriliş” programıyla karakterize ettiği yaşam düşüncesiyle, ilerleme fikriyle karakterize edilen yaşamı birbirinin karşısında koyar. Bir yanda, eski zamanların, asrısaadetin, büyük görkemli medeniyet zamanının mükemmelliğine, onların doğru yolda olduklarına dikkat çeken bir felsefe yer alır, diğer yanda ise ilerlemecilerin geçmişi kusurlu, barbar, aptalca, kaba, sefil bir çağ olarak koyan, başlangıç dönemlerine, eski çağlara büyük bir kusurluluk atfeden bakış açıları durur. O nedenle “devrim değil diriliş” sloganı, ilerleme ile dönüş programı iki farklı tarih felsefesine işaret eder. Dönüşçü, bugünden şüphe duyar, ilerlemeci ise geçmişe dönüp baktığında kendisiyle gurur duyar, bugünün geçmişe üstünlüğünden emindir. Ona göre tarih radikal kusurluluktan mükemmelliğe doğru bir ilerlemedir. Dirilişçi ise şimdide radikal bir kusur arar, ona göre büyük kusur geçmişte değil, şimdidedir, modernitenin, ilerlemenin kendisindedir; o, şimdiyi eskinin mükemmeliyle, ebedi hakikatiyle restore etmek ister. Dönüşçü-dirilişçi kendini eskinin sadakat ve bağlılık yaşamına adar, modern bireyin özgürlüğü karşısında rabıta aramaktadır. Karakoç’un diriliş teorisinde sadakat ve isyan, önyargı ve özgürlük, diriliş ve devrim kesinkes birbirinden ayrı olarak takdim edilir. Karakoç, modern zamanın kendisinden acı çeker, sonsuzu, hakikati kaybettiğini düşünür, gelecekte umut bekler. İlerlemecinin bakışında “umut” ve “dua”nın yerini kendi çabası konur. Tipik ilerlemeci-devrimci figür Nazım Hikmet gibi düşünür: “Bizim İstiklâl Marşında aksayan bir taraf var/bilmem, nasıl anlatsam./Akif, inanmış adam./Fakat onun ben/inandıklarının hepsine/inanmıyorum./Beni burada tutan şey/şehit olmak vecdi mi?/Sanmıyorum./Mesela bakın:/‘Gelecektir sana vaadettiği günler Hakkın.’/Hayır./Gelecek günler için/gökten ayet inmedi bize./Onu biz kendimiz/vaadettik kendimize” (Hikmet, 2018, s. 86). Diriliş programının “gelecek günleri” ise hem bir çaba hem bir dua ve umuttur. Taha’nın dirilişi yalnızca kendi çabasının, bireysel

aydınlanmasının ürünü olmayacaktır; onun dirilişi hızır'ın yardımıyla, meleklerin, peygamberlerin varlığıyla, Tanrı'nın inayetiyle gerçekleşebilecektir.

Ona göre İslam'dan başka hiçbir medeniyet artık eski medeniyetine dönüş imkânına sahip değildir. Ölmüş her medeniyet yeniden diriliş potansiyeline sahip değildir. Tarih, diğer toplumları değiştirmiştir. Ancak İslam dünyası, tarih onu değiştirmeden, tarihi değiştirme imkânına sahiptir (Karakoç, 2007: 57). Medeniyeti ölü noktasından kurtarmak, pasiflikten kurtulup yeniden savaşçı ruhunu kazanmak ama bunu yaparken iflah olmaz anarşist gibi değil, kahraman gibi savaşçı olmak, taklit ruhunun ağını parçalamak, deha toprağını sulamak, devrim değil diriliş postasında değişmek hâlâ mümkündür (Karakoç, 2007: 61-62). Onun “değişim” teorisi, “değişmek için değişmeyi değil, değişmemek için değişmektir”. Bu değişim “Masal” (1969) değişimine direnen Doğu'nun Yedinci Oğlu'nun direnişidir.⁸⁷ Bu değişim programına önce “asl”a dönecek, sonra da insanlık aslına dönecektir. Böylece devrimden dirilişe yükselinecektir (Karakoç, 2007: 63). Böylece yeni insan, yeni toplum, yeni insanlık yaratılacaktır. Karakoç, İslami bir eskatolojik devrim arayışı içindedir. Onun diriliş teorisi, “kendine dönüş”tür, “kökleri araştırma”dır. Kendi sonsuzuna, ebediliğine, hakikatine, evrensel doğrularına dönüştür bu.⁸⁸ Ancak “kendine dönüş”, kendini aşmak içindir. Kendi bataklığına saplanmak, kendi ego kozasında boğulmak için değildir (Karakoç, 2007: 212-213). “Kendine dönüş”, “benliğe dönüş”, eşyaya sürgün olmaktan kurtuluş demektir: “Sürgünlükten anayurda dönüşle eşdeğerlidir bu dönüş. Dışlaşmadan kurtuluş demektir öze dönüş” (Karakoç, 2007: 213). Karakoç, “kimlik, kişilik ve benlik” arasında kurduğu denklemde benliğin, kişiliğin ve kimliğin özü olduğunu belirtir. Ona göre kimliğimizin, kişiliğimizin özü, cevheri, sabitesi olan benlik “din”dir. Benliğe referansla kimliğin yeniden tanımlanmasını talep eden Karakoç, “din”, “medeniyet” eksenli millet gerçekliğinin yeniden tanımlanmasını amaçlar. Bu tutum modernitenin “benlik” sorularından kurtulacak yeni modern kimliği “vatandaşlık” esasına sabitleyerek yeniden tanımlama girişime karşı kimlik yerine benliği önceler. Benlik, kimlikten çok daha derin, ebedi, kapsayıcı, evrensel bir hakikattir. Batılılaşma politikaları da yalnızca kadim benlikten kurtulma ve modern kimliğin

⁸⁷ Karakoç büyük bir irade gösterisiyle Batılılara şu şekilde seslenir: “Batılılar/Bilmeden/Altı oğlunu yuttuğunuz/Bir babanın yedinci oğluyum ben/Gömülmek istiyorum buraya hiç değişmeden/Babam öldü acılarından kardeşlerimin/Ruhunu üzmem babamın/Gömün beni değiştirmeden/Doğulu olarak ölmek istiyorum ben/Sizin bir tek ama büyük bir gücünüz var:/Karşınızdakini değiştirmek/Beni öldürseniz de çıkmam buradan/Kemiklerim değişecek toz ve toprak olacak belki/Fakat değişmeyecek ruhum (Karakoç, 2020: 412-413).

⁸⁸ Karakoç “evrensellik” ile “kozmopolitlik” arasında bir ayırım yapar. Ona göre evrensellikte “kendin olurken, evrensel olacaksın” anlayışı söz konusudur. Evrensellik bir derleniş, toparlanış görüntüsüdür. Kozmopolitlik ise dağılıp, bölünüş, şahsiyetsizleşmedir. İkisnin arasındaki fark şahsiyeti kazanışla, şahsiyeti yitiriş arasındaki farktır (Karakoç, 1995: 213).

yerleştirilmesi değildir, başka bir benlik merkezinin çekim alanına girmektir. Batılılaşma süreci ve Cumhuriyet dönemindeki İnkılaplar, “kendi değerlerimizin topyekûn terk edilmesi, başkalarının değerlerinin bütünüyle alınması, bunu da tartışmasız, eleştirisiz bir şekilde yapılmasıdır”. Onların benliğine göre kendi benliğini tanımlama girişimidir. Bu ilerlemeci değişim programı anayasal güvenceye de kavuşmakla kanunileşmiştir. Karakoç’a göre “kanunlar, asıl gelişmemizi, kendimize dönmemizi, yeniden kişilikli bir düzen kurmamızı engellemektedir”. O nedenle “kendine dönüş”, “benliğe dönüş” radikal bir muhafazakâr devrimci programdır. Diriliş, “dönüş”, “eve dönüş” hareketidir.⁸⁹ Mükemmel son, mükemmel başlangıcın restorasyonudur.

Bu yeniden doğuş “Rönesans”lardan daha öte bir anlama sahiptir. Kendisini eğitim programıyla sınırlayan Rönesanslardan çok daha derinlere inmektedir. Aynı zamanda eğitim alanından daha fazlasını kapsamaktadır. Bu bir eğitim anlayışının uyanışından ziyade bir yaşam formunun doğuşu ve dirilişidir. Karakoç’un çok boyutlu diriliş politikası bu manada entelektüel planda sınırlı tutulan “İslami Rönesans” kavramından çok daha geniş ve derin bir amaca matuftur. Batı’da Nietzsche ve Heidegger gibi entelektüeller hissettiği ve vurguladığı husus salt eğitim programı olan rönesanstan çok daha öte ve fazlasıdır. “Kadim” olanın dirilişidir. Kadim medeniyetlerin doğrusal dünya görüşü tarafından düzleştirilen yüzeyin kırılması işlemidir. Çöktüğü, öldüğü, battığı düşünülen otantik benliklerin yeniden doğuşunu harekete geçiren derinlerdeki güçlerdir. Bu derinlere de ancak şiirle işaret edilebilir. “Geri dönüş” kanıtlanmaz ancak imgeselleştirilir. Şiir bu anlayışta tarihe karşıt olarak düşünülür. Şiir tarihin ortaya çıkışıyla birlikte bilinçten kaybolan varlık biçimlerini korumaktadır. Bu durumu anlamak için yukarıda da değinildiği gibi devrim kavramının başlangıçtaki döngüsel anlamını dikkate almak gerekiyor. Başlangıçta devrim geriye dönüş, önceki bir durumun yeniden dirilişi anlamına geliyordu. Bu geriye dönüş çağrısı Türk toplumunun bağrında yer alan yüzyılların mirasına atıfta bulunur. Bu miras kendi benliğini İslam’da bulan bir toplum anlayışıdır. Bu devrim, yıpranan, dağılan, yıkılan bu yüce benlik kişinin kendi kökenine dönüşüdür. İnsan bu idrakte bir “homo revolvens”tir.

Karakoç’a göre tarihin öznesi “kahramanlar”, “kurtarıcılar”, “öncüler”dir. Toplumları manevi buhranlarından, büyük sıkışmalardan çekip çıkaranlar güçlü sezgileriyle, inançlarıyla

⁸⁹ Düşüncede diriliş bağlamında söylediği şu sözler de kayda değerdir: “Üniversiteler, bağımsız düşünce ve kendi kültürümüzü araştırma ve kurma merkezleri olacağına, yabancı misafir profesörlerin sürekli konferans verdiği ve seminer müesseseleri haline geldi. Ve misafir yerleşti, evin sahibi oldu. *Evin sahibi uzun bir yolculuğa çıktı. Acaba ne vakit dönecek dersiniz?* (Karakoç, 2011: 33).

kahramanlardır (Karakoç, 2007: 160). Onlar, toplumlarını patolojilerden, yıkımlardan, sapmalardan korurlar. Ona göre toplumu değiştirenler kahramanlardır. Kahraman ayrıntıya, teferruata boğulmaz, gözünde tuttuğu hep bütünün değişimi, bütün değişimdir. Kahramanın gelişiyile birlikte toplum destan havasına girer. Kahraman klişeci olmaz. O, hep, hakikati mümkün olduğu ölçüde en çıplak ve yalın haliyle yakalamaz ister. O tahkik eder, taklit etmez. Kahramanların en ideal çizgisi olan peygamberler, Allah'tan kurtarıcılık görevlerini alırlar. Kahraman, realist çizgileri gözden kaçırmadan hakikatin önceden açtığı büyük yolu izler. Böylece o günlük politika yapsa bile günlük politikacı olmaz. Sürekli olarak halkını belli bir hedefe götürmeye çalışır. Kahramanın halkına gösterdiği yol diriliş yoludur. Kahraman, içinde doğup büyüdüğü toplumu bir değişime uğratmak ister. Kahramanın gelişiyile adeta millet hayatında kimyasal bir değişim başlar. Kahramanın gelişiyile toplum değişmiştir, ülke değişmiştir. Uzun süreli bir değişimin tohumları atılmıştır. Kahramanlar halkları için diriliş erleridir. Kahramanlık halkının kaderiyle ilgilenmektir. Özü korumak ve geliştirmek için ne yapmak gerekiyorsa onu yapmaktır. Toplumun tabi tutulduğu değişim “devrim değişimi” değil, “diriliş değişimi”dir. Kahraman zamana aldırış etmez, zaman kahramana âşıktır (Karakoç, 2007: 64-69). Kahraman, taklit ve kopyanın “devrim” diye şişirildiği bir ortamda gerçek bir devrimi, büyük bir oluşumu, hakiki bir destan havasını, “diriliş”in öznesidir. Onun gelişiyile birlikte “Öz Ülke’deki gelişim ve değişimler gerçek bir gelişim ve değişim, yani diriliş olur (Karakoç, 2007: 70).

Ona göre “çağımız kurucular çağıdır”. “Kuruculuk” saptamasını düşüncesinin ve siyasal hattının merkezine yerleştiren Karakoç, bu fikirle geleneksellikten, muhafazakârlıktan kesinkes farklı olarak “muhafazakâr devrimci” bir portre çizdiği görülür. Buna göre İslam dünyası yıkılmıştır ve yeniden kurulmalıdır. Osmanlı Devleti’nin yıkılışından sonra İslam toplumları dağılıp ve çözülüş dönemine girmişlerdir. Bu itibarla yeni dönem de “yeniden kuruluş dönemi”dir. Eski dönem “artık değil”dir, ama yeni bir kuruluşun, yeniden doğuşun da sancıları vardır. Eski büyük görkemli tarih bugün için yıkılmış, tahrip edilmiş durumdadır. Büyük görkemli İslam medeniyeti yıkılmıştır, ancak bugün yeniden kurulmalıdır. Tahribat “onarılacak”, “düzeltilecek”, “tamir edilecek”, “restore edilecek” bir durumda değildir. Kuruluş dönemi kuruculara ihtiyaç duyan, öncülerini çağıran hayati bir evredir. Kahramanlar olarak kuruculara düşen görev toplumu, İslam milletini diriltmek, onu yeniden ayağa kaldırmaktır. Kurucular çöküşü sonlandıracak, büyük kuruculuğa soyunacaklardır. Onlar toplumun şaşkınlığın, perişanlığını, dağınıklığını, ne yapacağını bilmeyen durumunu ortadan kaldıracak, onlara yön ve istikamet tayin edecek, onları yeniden “benliğe” döndürecek

kişilerdir. Sıradanlığın ve minimalizmin zaferinden ancak kurucular eliyle kurtulunabilir ve bu sadece yeniçağın öndersiz, kahramansız, peygambersiz gerçekliği sonlandırılarak yeniden kahramanların, peygamberlerin tarihe damga vuracağı bir yeniçağ başlayabilir. Karakoç bu yeniden kuruluş bağlamını esasen metapolitik bağlamda aramaktadır. Onun kahramanları esasen şairlerdir, düşünürlerdir. *Hızır la Kırk Saat* şiiri bu manada Karakoç’un metapolitik düzlemde gerçekleştirdiği İslam medeniyeti’nin poetik dirilişidir. Daha sonraları poetik genişleme, politik genişlemeye kaynaklık edecektir. Bu şiir, Cumhuriyetçi Şiir evreninin ideal temsillerinden birisi olan Kemalettin Kamu’nun “Çankaya” (1929) şiirinde geçen “Kâbe Arap’ın olsun, Çankaya bize yeter” şiirindeki İslam dünyasını bırakıp, Anadolu içlerine yaşanan mekânsal daralmanın ortadan kaldırılarak ufkun yeniden İslam dünyasına açılışı, edebiyatta gerçekleşen mekânsal-politik genişlemedir. *Hızır la Kırk Saat* şiirinde adı geçen İslam şehirleri (Mekke, Medine, Kudüs, Kurtuba, Endülüs, Bağdat, Şam vs) Schmittyen anlamda “geniş mekân” (grossraum) siyaseti anlamına gelir. Karakoç’un jeo-poetik derinliği, sonraları Ahmet Davutoğlu’nun *Stratejik Derinlik* (2001) kitabıyla birlikte jeo-politik bir derinliğe dönüşecek ve pratik-politik karşılığını bulacaktır.

Muhafazakâr devrim’in büyük gök gürültüsünü Karakoç’un “Gök Gürültüsü Anıtı”nda (1965) okumak olasıdır. Heine’nin “Alman gök gürültüsü” tabirine benzer şekilde Karakoç’ da İslam’ın gökgürültüsünden söz açar. Onun şiirinde sabahları öten horozlar, gök gürültüleri daima bir zamanın bitişini, zaman değişimini, yeni bir zamanın başlangıcını temsil eder. “Devrim”in zamanı bitmekte, “Diriliş”in zamanını başlatmaktadır. Danstan ayine geçilecektir. “Keçiler keçiler incil sesli keçiler (...) O gök gürültüsü işitilince/Aşınca mermer kulakları bile/ Keçiler kafatası çingiraklı keçiler/ Kaçar kaçarlar dağa doğru” (Karakoç, 2020: 255). Ebubekir Eroğlu’na göre bu şiir, “bulut çam”ın gidişi ve “güneş”in ortaya çıkışını anlatan destan özeti gibidir. Güneş doğacak ve “yarasalar” geçip gidecektir. İslam’ın gelmesi, dinin yeniden kuruluşudur da. İşte bugün, içinde bulunduğumuz buluttan, karabulutlardan sıyrılınması, yani bir devrim işareti olarak gök gürültüsü ile dirilişin başlamasıdır. Bu diriliş, Hristiyanlığın bozuluşundan sonra dinin yeniden kuruluşuna benzetilmektedir. Çağın karanlığına karşı çıkış, bu kez kilise adamlarına (keçiler) karşı çıkışta anlamını bulur. Çünkü geçmişte kilise adamlarının yüklendiği işlevi çağımızdaki karanlığın gerisinde duranlar yüklenmesidir (Eroğlu, 1981: 36-37). Karakoç’un düşüncesindeki “bozuluş ve yeniden kuruluş” yapısını bu şiir de çıplak bir şekilde yansıtır. “Gök Gürültüsü”, yeni bir oluşum beklentisini ifade eder. Ancak yeniden diriliş coşkusu sınır tanımaz bir tezcanlılığa feda edilmemelidir. “Güz Anıtı” şiirinde “Bu yağmurun başını derhal kesmek gerekir” dendiğinde

beklenen yağmurun vakitsiz olmaması gerektiği, devrimcilerde olduğu gibi hızlı, kanlı, amansız, acımasız, gerektiğinde “terör taktiklerine” başvuran bir tarzda gerçekleşmemelidir.⁹⁰ Coşku, oluşum sürecini unutturmamalıdır (Eroğlu, 1981: 37). Karakoç, Gramsciyanist bir hegemonya projesine, “ahlaki ve entelektüel reform” amacına yöneldiğini Fecir Devleti (1970) şiirinde açık bir şekilde ortaya koyar. Büyük Amaca yönelmiş, gelecek zamanın sesini duymuş şair şöyle der: “Sırrına sır katılsın ulusumuzun/Yırtılsın inkârın zarı/ Reddin seddi yıkılsın/ İnancın fecri doğsun/Ağsın sabah yıldızı gibi ufkumuza/Batı ve Doğu bütün anlamıyla/Geçmiş ve gelecek bütün anlamıyla/Açılsın önümüze bir kitap gibi/Yeşeren ağaçlar eğilsin üstümüze/Damarlarımız canlansın eski ruhun dirimiyle/Alev duman ve kan içinde/Bir şafak yapısı belirgin önde/Şeyh Galip’in divanı gibi/Yükselsin önümüzde yeni bir fecrin devleti/Çağırdığım işte bu FECİR DEVLETİ/İnsanlığın yeni bir kader dönüşümünde/Mercan kitap ve doğurgan yaradan/Zamanın an an tanık olduğu/Bütün gerçekliğiyle surelerden/Gelecek yeni bir, bir insan ruhu” (Karakoç, 2020: 421-22). Karakoç’a göre kademe kademe her planda gerçekleşecek dirilişle yeni bir insan ruhu kendisini gösterecek, sonrasında bir yeni insan ruhu yeni bir toplum, yeni bir devlet inşasına yönelecektir. Ancak ruh devrimi (“diriliş”) devlet iktidarının fethinden çok önce an an gerçekleşecek bir zihinsel, entelektüel, ahlaki bir mücadeleden sonra varılacak yerdir. Dirilişten sonra ancak “Sürgün Ülkeden Başkentler Başkentine” (1971) ya da, “Esir Kent’ten Özülke’ye” (1972) varılabilecektir. Ruhsal oluşum akabinde “yapı çalışmasıyla” sonuçlanacaktır. Görüldüğü gibi Karakoç, “muhafazakâr devrim” beklentisinin en ateşli, coşkulu, inançlı temsilcilerindendir: “Ülkedeki kuşlardan ne haber vardır/Mezarlardan bile yükselen bir bahar vardır/Aşk celladından ne çıkar madem ki yar vardır/Yoktan da vardan da ötede bir Var vardır/Hep suç bende değil beni yakıp yıkan bir nazar vardır/O şarkıya özenip söylenecek mısralar vardır/Sakın kader deme kaderin üstünde bir kader vardır/Ne Yapsalar boş göklerden gelen bir karar vardır/Gün batsa ne olur geceyi onaran bir mimar vardır/Yanmışsam külümden yapılan bir hisar vardır/Yenilgi yenilgi büyüyen bir zafer vardır” (Karakoç, 2020: 433-434). Karakoç’un tarih felsefesine göre toplumların inişli-çıkışlı, çöküşlü-yeniden kuruluşlu tarihleri vardır. Toplumların yenilgi dönemleri, büyük hezimet anları vardır ancak büyük zaferleri, yeniden doğuşları da vardır. Toplumlar için zafer demek yeniden doğuş, diriliş demektir. İslam dünyası büyük bir yenilgi dönemindedir ancak büyük zaferlere de gebe dir. Karakoç bu dizelerde son asırda içine düşülen pasif, yıkıcı, bozgun halinin geçici olduğunu

⁹⁰ *Hızır la Kırk Saat* şiirinin 9. Saat’inde evrimden, devrimden kendi diriliş programının farkını şu dizelerle belirtir Karakoç: “Evrime günlük sularla/Devrim irinle kanka/ Bizse dirilişi gözlüyoruz/Bengisu bengisu kayna ve çağla (Karakoç, 2020: 189).

belirtir ve hali hazırdaki durum içler acısı olsa da “büyük hakikatin”, “mutlak gerçeğin” kendilerinin yanında olduğuna dair inancı yükseltir. Romantik bir şekilde geçmişe takılıp kalmayı reddederek gelecekteki olacak muhafazakâr devrim beklentisine, diriliş özlemine işaret eder. Eski ruhun dirimiyle gerçekleştirilecek bir gelecek devlet ve toplum inşasıdır. Yarasaların hüküm sürdüğü karanlık bir toplumdan “süt devrimi”, “gül devrimi”yle gelecek aydınlık bir topluma geçilecektir.

Karakoç’a göre “ses” bir ülküdür, düşüncedir. Öfke ise bir davranıştır. Ses, aksiyon, öfke çok kez reaksiyondur. “İslam da bir sestir. Medeniyeti kuran bir ses. Aksiyonunu tarih içine ve dışına silinmez bir çizgiyle çeken hakikatin çağrı sesiydi” (Karakoç, 2007: 151). Diriliş yolu da yeni bir ses’in yoludur, öfkenin yolu değildir. Bu itibarla Diriliş teorisi açısından kurtuluş eskinin salt yıkımına indirgenemez. Öfkeyi ses, ihyayı inşa, yıkımı yeniden kuruluş takip etmelidir. Kötü yıkılmalı ancak iyinin de hâkimiyeti sağlanmalıdır. Amaç sadece yıkılma değil, iyinin de gelmesidir. Diriliş’in devrimlerden farkı, eskiyi yıkmasının yanı sıra, yeniyi de kurabilme kabiliyetidir. Devrim, Turgut Uyar’ın tabirini kullanırsak “her şeyi düzeltmeye kalkışmanın yok ettiği”dir. Bu salt öfkeye dayalı sahte bir devrimdir. Ancak öfkeden ziyade ses’in belirleyiciliği altında bir yeniden kuruluş hakiki bir devrimden başka bir şey değildir. Ona göre yeni bir dönem, yeni şartlar ve yeni ihtiyaçlar vardır. Bu dönem “Yavuz devri” değildir. Bu devir, kılıç devri değil, kalem devridir. Her devir kendi mücadele araçlarını getirir. Bugün eski kurucuların yaptığı gibi salt askeri fetihlerle yeniden kuruculuk üstlenemez. *Hızırla Kırk Saat* şiirinin meşhur mısralarında esasen anlatılmak istenen yeni koşullar ve ona göre şekillenen yeni ihtiyaçlardır. Karakoç, eski devrin hocalarına şöyle seslenir: “Ey yeşil sarıklı ulu hocalar bunu bana öğretmediniz/Bu kesik dansa karşı bana bir şey öğretmediniz/Kadının üstün olduğu ama mutlu olmadığı/Günlere geldim bunu bana öğretmediniz/Hükümdarın hükümdarlığı için halka yalvardığı/Ama yine de eşsiz zulümler işlediği vakitlere erdim/Bunu bana söylemediniz/İnsanlar havada uçtu ama yerde öldüler/Bunu bana öğretmediniz/Kardeşim İbrahim bana mermer putları/Nasıl devireceğimi öğretmişti/Ben de gün geçmez ki birini patlatmayayım/Ama siz kâğıttakileri ve kelimelerdekini ve sözlerdekini nasıl sileceğimi öğretmediniz (Karakoç, 2020: 177). Sonra şiir onların öğretmediğini kendisinin öğrendiğini söyler: “Ey ulular sizin bana öğretmediğinizi/Ben zamandan öğrendim/Kuruyan hurma dalından öğrendim/Damıtılmış petrolden öğrendim/Yavrusunu arayan bir deveden öğrendim/Hapsedilmiş yarı yanık/Sancaklardan öğrendim/Yıkılmış taş kemerlerden öğrendim/Harap handan köprülerden öğrendim/Ey ulular bizin bana öğretmediğinizi/Ben yarılmış ay dedeye öğrettim/Delikanlı

ateşlere öğrettim/Kundaktaki çocuklara öğrettim/Öğrettim fundalara keçilere keçiyollarına” (Karakoç, 2020: 178-179). Bu itibarla denilebilir ki onun şiiri, Cumhuriyet dönemi şiir ancak Medeniyetçi bir şiirdir. Cumhuriyetle birlikte gelen mekânsal daralmanın şiirsel açılmasıdır. Yeniden kuruluş, derleniş ve toparlanma esasen fikir, iman, gönül, ikna edici bir şekilde gerçekleşecektir. Esasen ilk yapılacak husus düşüncede dirilişle zihinlerin fethedilmesidir. Ruhsal küçülmenin, fikirsel daralmanın yok edilmesi gerekmektedir. Muhafazakâr devrim ilk olarak Gramsci’nin tabiriyle ahlaki-entelektüel bir reform, felsefî bir devrim olarak gerçekleşecektir. Karakoç’ta Necip Fazıl’ın öfkesi, sert ve gür sesi, ultra-politik reaksiyonerliği yerini, yumuşak, sakın ve poetik bir sese bırakır. Bu ses, kendini gerçekleştirme koşullarını İkinci Dünya Savaşı koşullarında belirginleşen bir “şüphe”de bulur.

İslamın Dirilişi (1967) kitabı programatik bir devrim teorisidir. Avrupa’nın, Asya ve Afrika’nın ve İslam dünyasının İslam dirilişi karşısındaki nesnel durumlarını, dirilişin objektif şartlarını analiz eder ve sübjektif unsur olarak diriliş neslinin inşasının yollarını saptar. Başka bir ifadeyle Karakoç, bu kitapta, dünyanın durumuna ve İslam dünyasının durumuna bakar ve kendi devrimci tavrını saptar. Kendi devrim teorisini de bu şartlar altında diğer devrim teorilerinden ayırıştırarak kurar. 1960’lı yıllar ülkemizde ideolojiler çağını başlatmış, bu dönemde dünya tarihsel ideolojiler olarak görülen liberalizm, milliyetçilik, sosyalizm gibi akımlar kendi özgün teori ve politik gündemlerine kavuştuğu yıllar olmuştur. Bu dönemde farklı siyasal hareketler kendi iktidar stratejilerini, kendi devrimci programlarını ortaya koyan metinler kaleme almıştır. Karakoç da kamusal tartışmaların yeniden şekillendiği bu iklimde, kendi diriliş hareketinin devrimci programını (“İslamın Dirilişi”), ekonomiye bakışını (*İslam Toplumunun Ekonomik Strüktürü*) ortaya koymaya çalışmıştır. 1960’ların ikinci yarısı Karakoç’un diriliş kalkışması yıllarıdır. Diriliş mücadelesi, yani derlenme, toparlanma, birlik mücadelesi ona göre çok cepheli, çok veçheli bir mücadeledir. *İslamın Dirilişi* kitabı, diriliş müjdelemekte, konumlandırmakta, müjdenin bedeli olarak da sorumluluk çağrısında bulunmaktadır. Ona göre bir diriliş vardır, dünyanın çeşitli yerlerinde ve Türkiye’de görünür kılınmıştır. Bu kritik an, düşüncede, inanışta, edebiyat ve sanatta, aksiyonda ortaya çıkmış, daha da gelişecektir (Çiğdem, 2023: 30-31). Diriliş, İslam’ın dirilişi, düşüncede diriliş, inançta diriliş, edebiyat ve sanatta diriliş ve aksiyonda diriliş biçiminde gerçekleşecektir (Karakoç, 2013). Dirilişin bir köken fenomen, bir başlangıç noktası, önceden olanların ve sonradan olacakların ölçüsü sıfatıyla belirlenmesi, bir medeniyet düşüncesiyle desteklenir. Medeniyet, tarihsel olarak, dirilişin unsurlarını, diriliş ideali etrafında örgütlenmiş, gelişmelerini sağlamış ve bugüne aktarılmasını mümkün kılmıştır. Onun medeniyet

düşüncesi, “doğum tez, ölüm antitez, diriliş sentezdir” argümanı, İslam halklarının yaşadıkları krizi aşabilecekleri diriliş coşkusu ve kararlılığıyla savunulur (Çiğdem, 2023:31).

Karakoç’un diriliş analizinin temelinde aslında dünyanın somut durumunun çözümlenmesi yer alır. Leo Strauss, bahsedilen makalesinde modernite krizi, “ilerleme inancını” ve “ilerleme fikrini” sarmış ve bu kriz “geri dönmemiz gerektiği” önerisine yol açmaya başlamıştır. “Ama neye geri dönmeliyiz” diye sorar Strauss ve şu cevabı verir: Modern öncesi bütünlüğü içindeki Batı medeniyetine” (Strauss, 1981: 33). Benzer bir “diriliş” seçeneğinin modernite krizi karşısında öne çıktığını ve dünyanın genelinde büyük bir seçenek olmaya başladığını düşünen Karakoç ise dönüşün ancak İslam medeniyeti’ne olabileceğini ileri sürer. Ona göre krizden Avrupa’nın kendi otantik medeniyetine dönme imkânı yoktur. İkinci Dünya savaşıyla birlikte Batı büyük bir buhranın içine düşmüş, bu sayede Batı dışı uygarlıklar diriliş dönemlerine girmiştir. Rönesanstan yirminci yüzyıla kadar geçen dönem Avrupa’nın dönemidir ve bu dönemin yerini yavaş yavaş Asya ve Afrika’nın dönemi almaya başlamıştır (Karakoç, 2013: 8). Salt akıl ve teknik medeniyetine dayanan Batı çökmekte, kendi manevi buhranlarının, nihilizmlerinin üstesinden gelememekte, buna mukabil Doğu yükselmektedir. Avrupa’ya, Batı’ya dönük eleştiriler, şüpheler yükselmiştir. Batıya karşı bu şüphe, alternatif medeniyetler açısından diriliş imkânları yaratmıştır. Karakoç, İkinci Dünya Savaşı sonrasında baş gösteren ulusal kurtuluş mücadeleleri ve kurulan yeni bağımsız devletler gerçekliğine, özellikle de Bandung Konferansı’nda (1955) ortaya çıkan yeni bir dünya politığıne baktığında, Leninist “devrimler çağı” tespitine benzer bir şekilde “dirilişler çağı” tespiti yapar. Ona göre bir yanda sosyalist alternatifler, diğer yanda egemen liberal-demokratik devletler bulunur. Bunlar karşısında ise yeni kurulan devletlerden oluşan üçüncü dünya gerçekliği yer alır. Karakoç’a göre üçüncü dünyanın, çağdaş Batı medeniyetine alternatif olacak gerçek öncüsü İslam Dünyası’dır. Yeni kurulan devletler, siyasal bağımsızlıklarını kazanmış, bunu ekonomik bağımsızlık mücadeleleri takip etmiştir. Ancak Karakoç’un diriliş programına göre esas bağımsızlık kültürel alanda gerçekleşecek olan atılımlara bağlıdır. Avrupa’dan, Batı’dan entelektüel arka plandan kopmak, yüzyıl içinde Batılı çerçeveler içinde yetişmiş eğitimli nesillerin yeniden düzenlenmesini gerektirir. Batı tipi çözümün alternatif olmaktan çıkarılması gerekmektedir. Bu ancak bir nesil değişimiyle ve devrim programında bir köklü dönüşümler mümkündür. Çünkü;

Osmanlı Devleti zayıfladıkça, Batılılar içimize girmiş, İslama olan inanç ve güvenimizi yıkmışlardır. Bu güven ve inanç çözüldükçe biz de bütün kurtuluşu Batılılaşmakta görmeye başlamışız. Böylece artan, kökleşen bir kültür emperyalizminin,

otokolonizasyonun kurbanı olmuşuz. Yeni yetişen kadro tam anlamıyla batıya adapte olmuş bir kadrodur. İslam Dünyasının her tarafında böyle bir adaptasyon nesli köşebaşlarını tutmuştur. Bu nesiller öyle yetişmiş ve yetiştirilmiştir ki, batılılardan çok kendi kültürümüze karşı koymakta, direnmekte, savaş açmaktadırlar. Bunlar için, İslam ideali ve kültürü bir alternatif bile değildir. Alternatifleri, yetişme tarzlarına, mizaçlarına, zevklerine, zekâlarına, yeteneklerine ve çıkarlarına göre, ingiliz, fransız, alman, amerikan ve rus ideolojileri, kültürleri ve insan örnekleridir (Karakoç, 2013: 20).

Ancak İkinci Dünya Savaşı’ndan sonra yeni bir kurucu bağlam ortaya çıkmıştır: “Batı ikinci Dünya Savaşı’nda kendi kendi yemeye başlayınca Asyada ve Afrikada Batıya ve Avrupaya karşı isyan ve savaş bayrakları çekilince İslam ülkelerinde bir şüphe, Batının tartışılmaz değerlerinden kuşkulama ve batı kritiği doğmaya başlamıştır (Karakoç, 2013: 20). İkinci Dünya Savaşı sonrasında *dünyanın Batısızlaşması* süreci açık ve seçik bir görüntüye kavuşmuştur. Karakoç kendi diriliş programını işte bu somut “şüphe” durumuna yaslamaktadır. Bu “şüphe”den bir devrim çıkarmak ister Karakoç. Bu şüphe aynı zamanda ilerleme inancının da sarsıldığı bir ortamda gelişip serpilmiştir. İkinci Dünya Savaşı, modern ilerleme inancının, “insanın bir kez entelektüel, sosyal ve ahlaki bir seviyeye ulaştıktan sonra altına düşemeyeceği” görüşü radikal bir sarsıntıya uğramıştır. Modern batı uygarlığının “daha yüksek bir uygarlık” yaratma fikri çökmüş, ilerleme büyük bir sanrıya dönüşmüştür. Bu “yüksek uygarlık yaratma” amacının yıkımı, Cumhuriyet elitinin “çağdaş uygarlık yaratma” inancını sarsmış, bu sarsıntı içinde ilerlemeci-devrimci değişim programına alternatif “dirilişçi-dönüşçü” değişim programlarının gelişimi için uygun bir iklim yaratmıştır. Karakoç’un “medeniyet fikri”, İkinci Dünya Savaşı sonrasındaki Batı dışı toplumlarının uyanış gerçekliklerine uygun bir şekilde ileri sürülmüş *büyük bir dönüş* arayışıdır.⁹¹ Bu nedenle Karakoç ısrarla “İslam medeniyetinin diriliş” olayını çağımızın en büyük olayı olarak anlatmaktadır. Diriliş yolu, bu özgün yol, *sonderweg*, birçok yol arasındaki en doğru yoldur. Çünkü bu yol “bizim yolumuz”dur. Bu yol bizim yolumuz, bize, evimize ait olduğu için de en iyi yoldur. Doğru yolu, çağdaş uygarlık düzen karşısında “bize ait olan”, *İslami nomos* olarak düşünmek gerekir. Batılı dünya görüşüne sahip olmuş, onun yaşam tarzını benimsemiş yabancılaşmış nesillere karşı Karakoç kendi programının öznesi olarak “diriliş nesli”ni ileri sürer. Cumhuriyet nesli eleştirisiz kabul ettiği batı doktrininin dışına çıkacak formasyondan yoksundur. Bu nesil, kritik ve reaksiyonlarını, başkaldırma ve dönüşmelerini, direniş ve değişişlerini daima batı tipi doktrin ve ideolojiler arasında aramıştır. Amerikanizm ve Rus

⁹¹ Tıpkı Çin’in bugün için Konfüçyen Enstitülerle Marksizmden dönüş arayışında olduğu gibi Türkiye’de kendi otantik gerçekliğine bir dönüş arayışındadır. Muhafazakâr devrimci entelektüeller bu türden bir dönüş yolunu entelektüel planda meta-politik düzlemde kurmaya çabalamışlardır.

aşkı, demokrasi veya sosyalizm, otokrasi veya anarşi arasında düalizmlere mahkûm olunmuştur (Karakoç, 2013: 21). Kendi özgün yolunu bu düalizmlerden farklı bir bağlama yerleştirir. Onun diriliş programı kültür, ruh, iktisat ve siyaset bağımsızlığı ideallerini yapısında taşıyan bütünlüklü bir atılımdır (Karakoç, 2013: 19). Onun için asıl sorun kültürel sorundur. Karakoç, “ekonomik bir çözüm olarak ele alınan her mesele, kısa zamanda bir kültür problemi haline geliyor (Karakoç, 2013: 19). Böylece temel bir çatışma ortaya çıkıyor: “henüz halkta yaşıyan İslam görüşüyle, aydınları paylaşan sosyalist doktrin ve batı doktrini arasındaki çatışma (Karakoç, 2013: 19). Hatta ona göre, “aydınla halk, bir batı serisinde yapma olarak üretilmiş aydınla, her şeye rağmen tarihi köklerinden kopmamış halk karşı karşıya gelmiş bulunuyor. Bir kere daha ölümüne Batıyla İslam karşı karşıya gelmiş bulunuyor. Marufla Münker karşı karşıya gelmiş bulunuyor” (Karakoç, 2013: 22). Ona göre Batılılaşma denen otokolizasyon ve adaptasyon iflas etmiştir (Karakoç, 2013: 23). Bunun karşısında adaptasyonun ve Batının bizzat kendisinin tökezlemesinin açtığı eylem olanaklarıyla yeni bir tez doğmuş ve yeni bir yol açılmıştır. Karakoç’un ifadeleriyle İSLAM TEZİ DOĞMUŞTUR (2013: 22). İslam tezi Marksizm gibi Batı içinde bir antitez değildir, gerçek bir tezdur. Bu tez kendisini hakiki bir devrim (diriliş) olarak sunar. Karakoç’a göre bugünün koşulları antitezin koşullarıdır, ancak tezin yeniden dirilişiyle İslam’ın varlığının savunulması gündeme gelmektedir. Ona göre Bedir tez, Uhut bir antitez, Hendek ise sentezdir (Karakoç, 2013: 49). Bugün İslam dünyası bir varolma mücadelesi vermektedir. Bu tez kendisini düşüncede, inançta, sanat ve edebiyatta ve aksiyonda diğer tezlerden radikal bir şekilde ayırıştırır. Tüm bu alanlarda İslam’ın özgün nitelikleri ortaya çıkarılarak düşünce, inanç, sanat ve edebiyat ve aksiyon İslamileşir. İslam tezi, ideolojiler çağında demokrasi ve komünizmin dışında kendi başına başka ve özgün bir yoldur. Bu yol, “kendi kültürümüzün geçmişini bugüne bütünüyle aktardıktan sonra, ortaya çıkacak düşünce doğrultusunda ilerlemektedir” (Karakoç, 2013: 26). Hem düşüncede hem inançta hem de edebiyat alanında gerçekleşecek diriliş hamleleriyle hem batıcı liberal hem Marksist tezler ortadan kaldırılacak, İslam teziyle yeni bir çerçeve ortaya çıkacaktır. İslam tezi, İslam’dan alınan ilhamla düşünceyi, edebiyat ve sanatı, ekonomiyi, devlet alanını Batılı referanslardan radikal bir şekilde arındırmış olarak pürist bir şekilde yeniden tanımlamaya dayanır. Amentü’nün genişliğine ve derinliğine ilerlemesiyle, gönüllere inip derinlere kök salmasıyla fethet devri insanını bitirecek ve yerine bütünlüklü, otantik “İslam insanı”nı koyacaktır. Bu sayede Comte’un *Üç Hal Yasası*’nda belirttiği üçüncü aşama olan pozitivist aşama son bulacak, amentü çağı başlayacaktır. Şair, geleceği bugüne çağırarak amentü çağını müjdelemektedir. *Homo İslamicus Homo Kemalismus*’un karşısına yerleşir. İslam insanı, İslam’ın en ideal

dönemlerini örnek alarak kendisini kuracaktır. İslam insanı neredeyse antropolojik bir yeni aşama olarak karşımıza çıkar. Nietzsche'nin "son insan"ı olan nihiliste karşı İslam insanı, insanın yeniden doğuşudur. İslam insanının yeniden doğuşunun dış şartları ve imkânları İkinci Dünya Savaşı vermiştir. İç şartları ise bir yandan İslam'ın her zaman diri kalan değerinde, diğeri de halkın derininde yatan İslami özelemlerindedir. Dış koşul, iç koşulları tetiklemiş, halkın bilinçaltındaki umut ve özelemleri gün yüzüne çıkmıştır. Karakoç sorunları radikalleştirir, derinleştirir. Parçalanmış ve yabancılaşmış insandan yeniden bütünlüklü insana dönüş yolunu aramaktadır. Karakoç'a göre Batılılaşmanın neden olduğu fethet devri insanı ve tipolojisinin sonuna gelmiştir. Her planda toplum iki tez etrafında saflaşmaktadır.

Yarı Müslüman, yarı Avrupalı, yarı komünist, yarı devrimci, yarı muhafazakâr... bunlardan birinin veya birkaçının özelliğini taşıyan fethet insanına artık yer yoktur. İki insan oluşuyor; tam Müslüman veya tam inkârcı. Tam sağcı yani Müslüman, tam solcu yani komünist. Her kişi, günlük hayatında bile bu iki kutbun kendine doğru çekişini duymakta ve yaşamaktadır. Cemiyette hızlı bir değişim ve dönüşüm vardır: ya tam kara, ya tam ak. Griye yer yok (Karakoç, 2013: 36).

İslam'ın dirilişinin bir boyutu düşüncede Batılı formasyondan kopmak iken, diğer boyutu da inanç boyutunda dinin yükselişine yeniden tanık olunmasıdır. Karakoç'a göre "düşüncede diriliş olmaksızın inançta diriliş gelişemez. İnanişta diriliş olmaksızın da duyuşt, duyarlılıkta, yani sanat ve edebiyatta diriliş başlayamaz (Karakoç, 2013: 25). Ona göre politik ve ekonomik başarılardan önce başarı edebi başarıydı. Bir kültürün ölü bir çerçeveden çıkarak çağı kuran ve anlamlandıran bir konuma yükselmesi başlangıçta edebiyat olayı, edebiyat alanında elde edilecek zaferlere borçludur. Çünkü gelen her yeni kültür kendi terimlerini ve tanımlarını da getirmektedir. Karakoç'a göre bu yeni bir kültür değişmesi işidir (Karakoç, 2013: 41). Hassaten İslami düşüncenin gelişiminde şiirin kayda değer bir rolü vardır. "Akif, bir şairdir ve aksiyonunu daha çok şiiriyle yapmıştır. Türkiyemizde İslam'ın güçlü kalemi olan Necip Fazıl, bu yola, ilkin metafizik bir kaygıyla 'ötelere kurcalayan' üstün bir şiir aracılığıyla girmiştir (Karakoç, 2013: 41). Tüm bu alanlarda diriliş olmadan girilecek aksiyonda diriliş de baştan sakat ve ölü doğacaktır. Aksiyon'daki eksikliğin nedeni eylemin arka planını oluşturan inanış, düşünüş ve duyüş dirilişlerinin bütünlenelememesidir. Teori-pratik, doktrin aksiyon ilişkisi diyalektik olsa da teorinin her zaman görece bir önceliği söz konusudur. Hatta Karakoç'a göre Mekke ve Medine dönemleri göstermiştir ki aksiyonun doktrinin üstüne geçtiği safha son safhadır (Karakoç, 2013:50). Buna göre İslam'ın mücadele biçimi, devletin doğrudan fethi yerine zihinlerin ve ruhların dönüştürülmesini şart koşar. Mekke aşamasını (İslami inancın ortaya çıkışı) Medine aşaması (bir düzen kurma pratiği)

takip etmelidir, tersi değil. Onun benzetmesiyle “ormanı ürperten aslanın bir görünüp kükremesi için yıllar gerekir” (Karakoç, 2013: 51). Karakoç’un genel projesinde kültürel devrim siyasal devrimi önceler. İnançta, düşüncede ve edebiyatta gerçekleşecek dirilişler “diriliş neslini” oluşturacak, Gramsciyanist uzun bir kültürlenme dönemini varsayar. Doğrudan siyasal elitlere seslenmek, daha yıkıcı devrimci modellere yönelmek yerine tabandan yukarıya doğru ilerlemeyen, önce “muhakemenin dönüştürülmesi”, ardından “hüküm” pozisyonuna ulaşılmasıdır. Karakoç önce bir kültürel hegemonya projesini talep eder, sonrasında ise hegemonya dönemini egemenlik dönemi izleyecektir.

3.7. Muhafazakâr Devrimci İslamcılığın Politik Ontolojisi

Türkiye modernliğin anti-tezlerini, tezatlarını çok sert bir şekilde yaşayan bir ülkedir. Bu anti-tezler ve tezatlar başka yerde olduğundan daha sert, daha uzlaşmasız, daha şiddetliydi. Bu tezatların bazıları ulusal, bazıları ise modernliğin doğasından ileri geliyordu. Türkiye ruhunda anti-tezleri sonuna kadar taşımaktadır. Muhafazakâr devrim bu tezatların ateşinden çıkmış bir yaklaşım tarzıdır. Gayesi büyük sentezi gerçekleştirmektir. Nihilizmin koşullarını tespit etmiş ve yeniden kuruluşun koşullarını araştırmıştır. Bu amaç doğrultusunda entelektüel ve manevi bir devrim arayışına yönelmiştir. Muhafazakâr devrimci İslamcılık, Batılılaşma ve modernleşme sürecinin yol açtığı yıkımlara karşı çıkarak manevi yenilenme talep eden entelektüel bir harekettir. Eleştiri silahı da kültürel eleştiridir. Uygarlığın (devrimin) yazarlarına karşı milli ruhun (muhafazakâr devrimin) yazarlarının ortaya çıkarılmasıdır. Muhafazakâr devrimcilik bir yönüyle yazarlar arasında bir savaştır. Materyalizme karşı Türk idealizminin sözcülüğe soyunmuş, rasyonaliteye karşı yeni bir dünya görüşünün oluşturulmasının altını çizmişlerdir. Onlar, dünya görüşünün yazarlarıdır, üslupları analitik olmaktan öte şiirseldir. Necip Fazıl ve Sezai Karakoç örneklerinde olduğu gibi “şair-düşünür” tipidirler. Bu yazarlar ilhamlarını çağdaş moderniteden, Fransız ya da Rus devrimlerinden değil, İslam medeniyetinden almışlardır. Dehâlârını nomosa bağlamışlardır. Onlar, “nomos” yazarlarıdır. Bu toprakların tek düzen kurucu gücünün “İslam” olduğuna inanmışlar ve bunun bayraktarlığını yapmışlardır. Türkiye Müslümandı. Onların özlü ve yıkılmaz cümleleri buydu. İslam, Türkiye için yegâne ve tek olasılıktı. Aksi durum manevi iflastı. Sadece bu ruh, Batı ruhuna karşı direniyordu. Bu muhalefette, dirençte büyük bir umut kaynağı görüyorlardı. Kozmopolit radikalizmin Türk ruhunda kök salabileceğine ihtimal vermiyorlardı. Batı ruhuna karşı Türk ruhunu idealize ettiler. Onlar, politik özgürlüğün olduğu bir ülkede metafizik özgürlüğün davasını gütmüşlerdi.

İlerici devrimci eleştiri karşısında kültürel eleştiri yozlaşma ve çöküş anlatısını yerleştirmiş ve bu anlayışı hegemonikleştirme stratejisine sahip olmuştur. Dış düşmana karşı elde edilmiş İstiklal Harbi ile yeni rejimin ilerici devrimci kopuşu arasındaki boşluğu alternatif bir hakikat üretimi adına işlevselleştirmiştir. İstiklal Harbi ile Cumhuriyetçi yeniden kuruluş arasındaki açmaz hayati bir rol oynamıştır. İnkılapların vaat ettiği yeniden kuruluşu bir çöküş anlatısı içine yerleştirerek alternatif bir hakikat üretimine teşebbüs etmişlerdir. Onlara göre cephede gerçek düşmana karşı savaş kazanılmış ama kültür savaşı kaybedilmiştir. Batı zihniyetine ve çağdaş değerlere karşı yaşanan mağlubiyet kaçınılmaz olarak taklit ve kısırlık üretmiştir. Hakiki bir devrimin doğabilmesinin yegâne koşulu ise kültürel yeniden canlanmaya bağlıdır. Arkeolojiye karşı Diriliş anlayışı hâkim olmuştur. Yeni ve gerçek bir kuruculuk ancak alternatif bir kültürel programla, İslami Rönesanslarla mümkün olduğu varsayılmıştır. Bu yeniden kuruluş sürecinde İslam bir hayat hamlesi olarak idrak edilmiştir.

Muhafazakâr devrim yalnızca dışlananların, yeni rejimin koşulları altında marjinalleştirilmişlerin isyanı değildir. Aynı zamanda etik-esteik bir isyandı. Bu felsefi ve estetik isyan alternatif bir dünya görüşüne giden yolda hayatiydi. Estetik devrim modernist avangarda olduğu gibi estetiğin metafizikleştirilmesi değildi. Bu sadece etik-estetik devrim değil, estetik devrimin telosu ruhsal devrime yardımcı olmaktı. Kültürel çöküşün, manevi gerilemenin nedenleri hakkında net fikirlere sahiplerdi. Muhafazakâr devrimci entelektüeller radikal Kemalist modernleşme projesine temelden karşı çıkmışlardır. Onlar için aydınlanmaya, moderniteye karşı mücadele dışarıdan gelmiş yabancı akımlara karşı bir mücadeledir. Muhafazakâr devrimcilik modernleşme çizgilerinden kendisini ayırtmış felsefi-entelektüel bir bilinçlilik halini temsil eder. Temel ideal ve özlemleri radikal modernizmin eleştirisine neden olmuştur. Kemalizmin dini ve geleneği pasif, atıl, ölü bir varlık olarak görme anlayışına karşı olarak Kemalizmi ve Batılılaşmanın taklitçiliğini pasif, atıl ve ölü bir varlık biçimi olarak tanımlamışlardır. Onun kör yenilikçiliği (“çağdaşlık ideali”) yerine Bergsondan hareketle yaratıcı bir atılımı geliştirmeye çabalamışlardır. İslamcı entelektüeller anti-modernist ve devrimci vizyonlarıyla hem örgütlü dinlerden hem de siyasal partilerin pragmatizmlerinden farklı olarak tutarlı, sistematik, bütünlüklü bir Batı karşıtlığını formüle etmişlerdir. Yeni bir entelektüel-zihni çerçevenin oluşturulmasında yaratıcı bir hamle geliştirmeye gayret göstermişlerdir. Modernleşmeye, Batıcılığa, rasyonalleşmeye, sekülerleşmeye, endüstrileşmeye ve materyalizme karşı çıkmışlardır. Dini bir toplumun ve devletin organizasyonunda bir hayat atılımı için gerekli tek kaynak olarak görmüşlerdir. Buna göre iman aksiyonun tek kaynağıdır. Akıl ise pasifizmdir. Onlara göre Kemalizm ölüdür, din

canlıdır. Büyük eylem ancak dine yaslanarak geliştirilebilir. Dinin ölü değil bir yaşam kaynağı haline getirmişler ve bu enerjiye yaslanarak çürümüş, yozlaşmış, çökmüş dünyayı yeniden kurmak; ve ekonomik, siyasal, toplumsal ve kültürel faaliyetleri dini ilkelerden yeniden türetmek ve modernizme karşı büyük bir direnç oluşturmak amaçlanmıştır. Dinin dünyanın kurucu unsuru olduğunun altını çizmişlerdir. Geçmiş bir dönemin yeniden yapılandırılması felsefî ve entelektüel açıdan yeniden temellendirmeye çalışmışlardır. Kemalist modernizmin yarattığı koşulları ortadan kaldırmaya çalışarak ve yeni bir dünyanın kurulmasına dikkat geçerek muhafazakâr devrimci bir yönelim içinde olmuşlardır. Pozitivist-modernleşmeyi gelenekle, görenekle ve dinle uzlaştırmak ve moderniteyle köprüler kurmak yerine köksüzlüğe, moderniteye karşı yeni inançlar, ilkeler, fikirler, mitler, idrakler yaratılmasını savunmuşlardır. Kendi halkının sonsuzluğunu ortaya çıkarmak ve bu sonsuza, mutlağa göre yeni bir düzen kurmak çağrılarında bulunmuşlardır. Bu amaçlar doğrultusunda siyasal devrimlerden önce kültürel bir devrimin gerçekleştirilmesi gerektiğini, her şeyin yeniden tanımlanmasını, modernizmin ilkin kavramlarımızdan, zihinlerimizden sökülüp atılması gerektiğini düşünmüşlerdir. Kemalist modernizme en radikal müdahalelerini dinin sosyolojikleştirilmesine ve tarihselleştirilmesine ve ölü bir varlığa indirgenmesine müdahale ederek gerçekleştirmişlerdir. Ruhsal devrimle dinin emredici karakterini felsefî olarak temellendirmişlerdir. Bu yaklaşım alternatif bir modernizm arayışından ziyade (ki bu yönü onları gelenekçi muhafazakârlardan, milliyetçi-muhafazakârlardan, gelenekçilerden ayıran yönleridir) anti-modern bir felsefî, politik ve estetik pozisyonudur. Dini, Türkiye’nin kurucu değeri, nomos’u haline getirmişlerdir. Cumhuriyetin dışında birlik ve beraberliğe dönük olarak mistik bir inanç (Topçu), yeni bir inkılâp (Necip Fazıl) ve yeni bir diriliş (Karakoç) vaat ediliyordu. Felsefî ve edebi alan içinde yeni bir anlayış ve anlamlandırma çerçevesi gündeme geldi. Mistik bir millet ve tarih anlayışı içinde modernliğin ilkeleri çöplük olarak değerlendirilmiştir. Bu isimler ürettikleri radikal modernite eleştirileriyle Türkiye’ye yeni bir kader talep ediyorlardı ya da millete büyük kaderini (“büyük bir şeye yazgılıyız” fikrini) hatırlatıyorlardı.

Türkiye’de İslamcılığı hem bir yandan entelektüellere odaklanarak değerlendirmek, hem de “muhafazakâr devrimci” fikriyat bağlamında analiz etmekte ki gayemiz bugüne kadar üretilmiş İslamcılık reddiyelerin “İslamcılık” ve “Düşünce” ilişkisini imkânsızlaştırma çabalarında düğümlenmektedir. “İlerici” kanaate göre muhafazakârlık, bizim örneğimizde ise İslamcılık pozitif bir değer ve fikirler manzumesi geliştirmekten uzak salt olumsuzlamadır. Onlara göre “kültürel iktidar” tartışmalarının yaşandığı bütün alanlarda İslamcı entelektüeller,

yazarlar, edebiyatçılar, şairler, sinemacılar, akademisyenler salt reaksiyoner yapıları nedeniyle polemonolojiye, üslupçuluğa, demogojiye, hitabete, retoriğe sıkışmış durumdadırlar. Onların yazarı yok hatipleri çoktur. İslamcı fikriyatın şairler tarafından üretilmesi de mitostan logosa geçemediklerinin nişanesi olarak taktim edilir. Bu bağlamda bir “İslam düşüncesi”, “muhafazakâr düşünce” gibi yaklaşımlardan son kertede bahsedilmesi imkânsızdır. Muhafazakâr versiyonunda düşünce retoriğe, İslamcı versiyonunda ise imana son kertede yenilmesi kaçınılmazdır. Bu açıdan bakıldığında düşünce tarihinin değil, duygular tarihinin konusu olmalıdır. Buna göre İslamcılık ciddiye alınabilecek herhangi bir derinlikli fikriyatı üretememiştir, daha da önemlisi yapısı gereği de üretmesi de mümkün görünmemektedir. Öncelikle İslamcılığı bir kavramsal derinlik, düşünce yönelimi, fikri üretim bağlamında analiz edilmemesi, İslamcılığın düşünceden çok bir duygu durumuna indirgenmesidir; bununla paralel olarak İslamcılığın “psikolojikleştirme” stratejisiyle “nostalji”, “hınç”, “haset”, “kin” gibi duygu siyaseti, kolektif psikoloji bağlamında analiz edilmesi, belli bir bütünlüklü entelektüel çabaya matuf karakterinin bilinçli bir şekilde göz ardı edilmeye çalışılmasıyla ilgilidir. Psikolojikleştirilir çünkü hiçbir rasyonel, nesnel, ikna edici bir temelinin olmadığını söylenir. Yine benzer biçimde İslamcılığın dar bir reaksiyonerlik, tepkisellik reflekslerine indirgenmesi yoluyla tefekkür alanından ve kuruculuktan arındırarak zaten tartışılmayacak açıklıkta tasfiye olduğunun iddia edilmesidir. Son olarak İslamcılığın yalnızca toplumsal ve siyasal hareket olarak değerlendirilmesi gerektiği düşüncesi öne çıkmakta, bu düzeylerden bağımsız teorik bir düzeye ve nesnellığe sahip olmadığını ileri sürmekte ve kendisini resmi ideoloji eleştirisinden öteye geçemediğini ileri sürmektedir.

Örneğin Ahmet Çiğdem’de içsel bir zorunlulukla İslamcı düşüncenin tıkanmasından söz etmez ancak netice retoriğe sıkışmak olmuştur. Ona göre Sezai Karakoç İslamcı fikriyat adına belli başlı fikirler geliştirmiş ancak sonunda retorik düşüncesinin önüne geçmiştir: “Karakoç’un dili, sonlara doğru kendisini retoriğe teslim eder; söylemsellik, düşüncenin, düşünmenin önüne geçer” (Çiğdem, 2023: 37). Güçlü düşünce ortaya konulamadığı içinde aradaki açık sentimentalizmle kapatılmaya çalışılmaktadır. Ona göre belki de düşünce üretimine yaklaşan, bu konuda önemli metinler, yazılar da üretmiş olan tek isim İsmet Özel’dir. Bu da onun “çelişkinin güzelliği” gibi bir olguya doğru yöneltmiştir (Çiğdem, 2023: 88). Benzer biçimde Ali Bulaç’da İslami düşünceye kayda değer katkılar vermiş bir isimdir. Ancak o da sonunda bir düşünür olarak değil klasik bir âlimane bir konuşmayı seçerek düşünceden imana geçmiştir (Çiğdem, 2023: 69). Peter Sloterdijk’ten hareketle İslamcı entelektüellerin logostan ziyade thymos’a, timotik enerjiye dayandıkları, yani entelektüel

hüviyetiyle İslamcı entelijansiya popüler rejim karşıtı timotik enerjinin taşıyıcısı/öznesi olmuşlardır. Necip Fazıl'ın ateşli üslubunun kitleler tarafından bu denli kabul görmesinin altında, onun muhafazakâr-dindar tabanda var olan “tutku çılgınlığını” en iyi şekilde işitmiş olmasının payı yüksektir. Timotik enerji, içerlemenin, öfke ve kızgınlığın, siyasal mazlumluğun yüceltiminde patolojik boyutlar olarak da kendisini gösterir.⁹² Son soyutlamada İslamcı Düşünce çalışmaları patoloji araştırmalarına, Fethi Açıkel'in tabiriyle “kutsal mazlumluğun psikopatolojisine” dönüşmektedir (Açıkel, 2023, 61). “Yerli ve milli” kültür politikaları da kutsal mazlumun psikopatolojisinden başka bir şey değildir. Tezimizde kültür politikalarının “fikri kaynaklar”a vurgu yaparak geniş bir literatürden farklılaştığımızın altını çizmek istiyorum. “Tutkulara” (passion) yapılacak atıflar “fikri temelleri” gözden gelinmesini engellememelidir.

Michel Walzer, *Kurtuluş Paradoksu* (2021) adlı kitabında yirminci yüzyılın ikinci yarısında bağımsızlığına kavuşmuş ülkelerdeki dini uyanış hareketlerine odaklanır. Ona göre din merkezli akımların iktidar alanlarına erişiminde, seküler kurucu aktör ve kadrolara dönük toplumsal dünyada birikmiş öfkeler önemli yol oynar. Walzer, kurucu seçkinlerin geleneksel kurumlara karşı açtığı kültürel savaşta uyguladığı otoriter ve paternalist siyasetin bu akımların potansiyel büyüme kanallarını oluşturduğu kanaatindedir. Bu gerilimde otantik halklar açısından “öteki”, Batılılaşmacı elitler, sekülerler, tanrıtanımazlar ya da kâfirlerdir. Onlar kategorik olarak “içimizdeki hainler” olarak tanınırlar (Walzer, 2021: 41-43). Kemalist devrimlere karşı halkta oluşan öfke “kültür savaşı”na yön veren esaslı bir dinamiktir. Bu atmosferdeki kolektif bilincin üretimi ve keskinleşmesinde Necip Fazıl hayli etkili bir aktördür (Özet, 2023: 126). Tek parti dönemi ve inkılâplarına karşı birikmiş enerjiyi agresif bir söylemlerle birleştiren en kayda değer figürdür. Ona göre Türk İnkılabı, “yeni bir ruh ve ahlak getirmede, üstelik manevi ruh kökünü çürütme, iman ve ahlakını yıkma yoluna girdiği, artık bedahet aydınlığına kavuşmuş bir gerçek” olarak nitelenir (Özet, 2023: 126).

⁹² Cumhuriyet döneminde ortaya çıkan bu öfkenin kaynağı kültürel devrimlerin yarattığı sonuçlarda yatmaktadır. Bu öfke, dinin kamusal alandan dışlanmasına tepki olarak gelişen mutsuz bilincin öfkesidir. “Dini sembollerin kamusal alandan kaldırılması ve dini hayatın özel alana kapatılması, geleneksel bedeni damgaladı. Cumhuriyet eski rejimi yıkmakla kalmadı, aynı zamanda eski rejimdeki toplumsal koşulların bedenselleşmesiyle oluşan eğilimler setini, geleneğin boyunduruğu olarak damgaladı. Şüphesiz, devrimlerin kâğıt üzerindeki hedefi, vatandaşları eski rejimin ağır yüklerinden özgürleştirmektir. Fakat, devrimlerin tasarlanmayan sonucu, yeni rejimle uyumsuzluğu simgeleyen geleneksel bedenin bir mutsuz bilinç hapisanesine dönüşümü oldu” (Akçaoğlu, 2018: 36-37).

CHP zihniyetine karşı ideolojik ve düşünsel mücadelede Kısakürek alternatif bir hafızanın oluşumunda ve algının keskinleşmesinde yoğun belagat ve hitabetiyle çığır açıcı bir rol oynamıştır. Necip Fazıl'ın yarattığı kültürel heyecan, tetiklediği devrimci iştiaak, keskin ve anti-söylemler aracılığıyla başlattığı kulturkampf sonraki süreçte ideolojik netleşme konusunda belirleyici olmuştur.

İslamcı entelektüelleri “muhafazakâr devrimci” bir düşünce akımıyla birlikte değerlendirilmeye tabi tutulması, modern bir entelektüel muhit olarak görülmesi gerektiği yönündeki düşüncemiz ve muhafazakâr devrimci fikriyata başvurarak ortaya koymaya çalıştığımız resmi ideoloji eleştirisiyle sınırlı olmayan “modernite”, “aydınlanma”, “rasyonalite”, “materyalizm” kritikleri (kültürel eleştiri) çok daha kapsamlı bir metapolitik bir entelektüel söylem alanı inşasına yönelindiğini göstermeye çalışmak olmuştur. Böylece İslamcılık toplumsal, siyasal ve entelektüel sekülerizme cepheden karşı çıkan, bütünlüklü, bu bütünlük arayışından kaynaklı “muhafazakârlıktan” farklılaşan, paradigmatik alternatif arayışının adıdır. Bu bölüm, üçüncü bölümün sonundaki “yerli ve milli” kültür politikalarının analizimize belli bir çerçeve sunacaktır. Stern'in “muhafazakârlık politik hâkimiyetinin bedelini kültürel sefaletle öder” (Aktaran Çiğdem, 2001: 59) yaklaşımına ve popülizmin entelektüel kaynaklarının olmadığı düşüncesine ve “yerli ve milli” bir kültür politikasının baştan sakat ve imkânsız olduğuna dönük kötümser/kötücül yorumları eleştirmek için bir metapolitik altyapıya işaret etmek durumundaydık.

Kendilerinden önceki ideolojilere karşı kategorik şüphe (epistemolojik kopma ihtiyacı) Necip Fazıl, Nurettin Topçu, Sezai Karakoç gibi entelektüellerin de paylaştığı temel bir duygudur. İdeolojilere karşı bir dünya görüşü talebini yükseltmek muhafazakâr devrimciliğin ortak bir tutumu olmuştur. Onlar, farklı fikir, kendilerini uydurmak zorunda oldukları çağdaş dönemin ilke ve ideolojileri eleştirerek değil reddederek kendilik taleplerini bir dünya görüşü arayışı olarak formüle ederler. Modernliğin ufkunda varlık gösteren ideolojilere karşı tutumun altında yatan en büyük saik, Williams'ın işaret ettiği bilindik dünya resminin kategorik olarak değişmiş olması ve buna karşı muhafazakâr devrimci entelektüellerin alternatif “bütünlüklü bir dünya görüşü” teklifi geliştirmişlerdir. Bu kendilik arayışı içinde hangi ideolojinin kavramlarını, kelimelerini, söz dağarcığını kullanmış olurlarsa olsunlar esasen yalnızca muhafazakâr devrimciliğin, kültür kritiğinin grameriyle konuşmuşlardır. Alman muhafazakârlığı sözlüğünde olduğu gibi muhafazakâr devrimci İslamcılıkta da “demokrasi”,

“endüstrileşme”, “kapitalizm” modern toplumun kötülük çiçekleri olarak görülmüş ve Batıyla özdeşleştirilmiştir.

Kemalizmin Batılı çağdaş değerleri bilinçli bir şekilde yerleştirmeye dayalı avangardizmine karşı muhafazakâr devrimci avangardizm kültürel eleştiri olarak anti-modernist bir söylem evreni inşa etmiştir. *Gericiliğin Retoriği* kitabında Albert Hirschman muhafazakârlığı üç tepkisel dalga yaklaşımıyla analiz ederek onu reaksiyonerliğe indirgemektedir. Karşı-devrimci, tepkisel, reaksiyonerlik yorumları muhafazakârlığı kuru gelenekçi olarak yorumlanmasıyla sonuçlanıyor. Hâlbuki muhafazakâr devrimci yorum Topçu gibi örneklerde gördüğümüz türden tam da kuruluğa, mekânîliğe, cansızlığa, softalığa karşı eleştiriler bağlamında aksiyon çağrılarında bulunur. İslamcılık da bu manada muhafazakârlığın uslanmaz çocuğuna indirgenir. İslamcılığın düşünce kaynaklarının küçümsenmesi bağlamında söylem göstermektedir ki aslında buradaki farklılaşma “kültürel eleştiri” ile “toplumsal eleştiri” arasındaki gerilimden kaynaklanmaktadır. Aklın tarihsel-toplumsal-yapısal bir koşullandırma içinde kendisine bakması gerektiğine odaklanan toplumsal eleştiri “muhafazakâr devrimci İslamcı” entelektüellerin başka ideolojik, felsefi, teorik yaklaşımlarla eklemlenmeye girmeden kendi otonomisine yönelmesini, kendi içine kapalılığını, bütünselliğini sarsmak istemiş ve onu eklemlenmelere, etkileşimlere zorlamaya çalışmıştır. Muhafazakâr devrimci kültürel eleştirinin itibarsızlaştırılması, istikrarsızlaştırması ve iptal edilmesine dönük arzu, tek gerçek eleştirinin “toplumsal eleştiri” olması gerektiğini ileri sürmektedir. Toplumsal eleştiri nasıl ki Batı’da Heidegger’den kolayca yakasını kurtaramamıştır, Türkiye’de de (sembolik bir isimlendirmeye söylendiğinde) İsmet Özel’den kolayca yakasını kurtaramayacaktır. Çünkü İslam gibi bir dünya dininin tartışmalardan kolayca el etek çekeceğini beklemek, basitçe bir düşüncenin terk edilebileceği gibi geçmişte bırakılacağını düşünmek, elbise değiştirmek gibi çıkarılıp atılacak bir şey olduğunu sanmak büyük bir yanılsama üretmiş ve üretecektir. Çünkü insanlar kendi ruhlarını, derilerini kurmuş bir dünya görüşünü, metafiziği, dini tasavvuru kolaylıkla terk etmezler. Toplumsal eleştiri istediği kadar tarihselleştirerek metafizikleri görelileştirmeye çabalasın daima altta uyanmayı bekleyen tarih-üstü bilinç formlarıyla karşılaşma ihtimali yüksektir.

Bütün bu eleştirilerle birlikte anti-modernite tasarıları belirgindir. Bu tepkiler ve huzursuzluklar Türk modernleşmesinde giderek yayılan tatminsizliğin de ifadesiydi. Yaralanmış, melankolikleşmiş, paryalaşmış Türk’e, ihtiyaç duyduğu ruhu, canlılığı, tazeliği yaratma girişimidir. Aslında bu huzursuzluk ve tatminsizlik edebiyattan felsefeye kadar pek

çok alanda yankılar yapmıştır. Toplumsal düşünceden ziyade edebiyat ve felsefe alanında gelişen bu radikal eleştiri sonraki dönemlerde diğer alanları etkisi altına alacaktır. Batılılaşma politikaları karşısında ortaya çıkan muhafazakâr devrimci direniş, bu devrimi gerçekleştirecek “yeni bir aydınlar aristokrasisi” yaratmayı, Gramsciyanist bir çerçevede ortaya koydular. Estetikten, felsefeden, edebiyattan, düşünceden politikaya uzanacak yeni bir devrim düşüncesini, “ihya ve inşa” terkibinden ifadesini bulan yeniden kuruluş ilkesini somutlaştırdılar. Kendilerinden önce varolan tüm konumların apiori olarak reddedilmesinin yanı sıra, yeni bir konumda inşa etmek teşebbüsüdür. Tüm bu alanların hepsinde bir “muhafazakâr devrim” arayışı kendisini göstermiştir. Yalnızca mutlak bir redde dayanmadılar, reddin yanı sıra yeni bir “yargı”, “hüküm”, “muhakeme”, “hegemonya” inşasına da yöneldiler. Kemalist kültür devrimine karşı öncelikle büyük bir Restorasyon talebini yükselttiler. Dindarların doğal, organik bir tabana sahip olmaları, onların kimlik kurgularının salt soyutlamaya dayanan bir icat olmaktan alı koymuştur. Geçmiş tahayyülünü bir gelecek tasarısına dönüştürdüler. Geçmiş ideali, gelecek ideallerini besledi. Müslüman muhafazakâr devrimciler “manevi bir Rönesans”, daha yaygın bir kullanımla “ruh devrimi” arayışında oldular. Türkiye’nin entelektüel ikliminin meydana gelen, entelektüel bir devrimle sonuçlanacak değişiklikleri arzulayan bir arayışın, denemenin ifadesidir. Ruh devrimi doğrultusunda muhafazakâr kültür kritiği ortaya koydular. Batılılaşmayı, modernleşmeyi, modernizmi muhafazakâr bir devrimle aşma girişimidir. Bu yeniden kuruluş arayışı incelenen yazarlarda kendisini “entelektüel alanla” sınırlandırdı. Felsefe (Nurettin Topçu) ve edebi alanda manevi bir devrim aradılar. Nurettin Topçu düşüncede muhafazakâr devrim arayışı içindeydi, Necip Fazıl, Sezai Karakoç şiirde muhafazakâr devrim gerçekleştirmeye çabaladılar. Şiir muhafazakâr devrimde belirleyici roller üstlendi. Almanlar için müzik ne idiye bizim için de şiir oydu. Hakeza müziğe en yakın sanat şiirdi. Şiir edebiyat değil sanattı. Şiir Türk’ün iklimiydi. Thomas Mann’ın tabirini kullanırsak “Türkiye edebiyatsız ülkeydi”. Edebiyat yerine şiir vardı. Şiir de edebiyattan çok sanata yakındı. Şiirden demokrasiye doğru ilerlemenin imkânı yoktu. Çünkü şiir, uygarlığa verilmiş organik bir cevaptı. Medeniyet ve edebiyat bir ve aynı şeydi. Şiir medenileştirici, demokratikleştirici ve sivilleştirici bir sanat değildi. “Cumhuriyet şiiri” olabilirdi ama “Cumhuriyetçi şiir” olamazdı. Batılılaşma dönemi onlar için Türk ruhunun çözülüşüydü, kaybolma süreciydi. Kelimelerde yaşanan muhafazakâr devrim sonraları yeni bir dile dönüştürecek. Onlara göre Batılılaşma ve modernite kelimelerdeki sürgün yaşamıdır. Modern dönemde kelimeler sürgündedir. Muhafazakâr devrimci leksikoloji, kelimeleri özyurduna döndürme mücadelesidir. En büyük anti-modernistler modernizmin çocukları arasından çıkmıştır. Hepsinde hem modernizme, hem

Batılılaşmaya kuvvetli bir itiraz; konformizme ve bireyciliğe, dolayısıyla şehir hayatına, “toplum” yaşamına radikal eleştiriler; yabancılaşmış, sakatlanmış, parçalanmış bireyi geçmişle ve toprakla, tarihle ve coğrafyayla yeniden irtibatlandırarak yeni bir benlik kurgusu, yeni bir dünya görüşü oluşturmak; Batılılaşmanın köksüzleştiriciliğe karşı köklülüğü, kozmopolitanizme karşı toprağı, kültürü öne çıkarmaları; öznenin, toplumun, devletin İslam’ı merkeze alarak alternatif bir modern geliştirmeleridir. Bu manadan mutlak bir “anti” hareketi olmayıp yeni bir kurucu güce, yaşam dünyasına atıf yapımlarıyla “alter” bir hareketi temsil ediyor olmalarıdır. Din burada pozitif bir kurucu güce, yaşama dünyasına, “arke”ye, başka türlü olamayacak olan “nomos”a, kurucu yasaya atıf yapmaktadır. Ele alınan entelektüellerin hemen hepsi “muhafazakâr kültür kritiğı” dediğimiz okuma biçimini geliştirmişler, hem sosyal sorunu kültürel soruna dönüştürmüşler hem de sosyal sorunu kültürel soruna tabi kılmışlardır. Alternatif programları ise iktidara taşımak adına “sağ kanat Gramsciyanizm” biçiminde adlandırdığımız gibi öznelere entelektüeller, aydınlar olan karşı-hegemonya stratejisi biçiminde formüle edilebilir. İlk olarak “entelektüel ve manevi” alanda büyük bir kültür savaşı mücadelesi yürütülmesinin altını kuvvetle çizdiler. İslami canlanmaya, “diriliş”e doğru ilk ve en büyük adım entelektüel alanda atılması gerektiğini düşündüler. Onların teşebbüslerinde “tefekür” daima belirleyici bir role sahip olmuştur. İslami tefekür öncelikle çağının, döneminin muhafazakâr devrimci kritiğini üstlenmelidir. Ardından ise bu eleştirel tefekür alternatif bir benlik idrakinin, çağdaş zamanın zaptedemeyeceğı bir kurucu enerjinin ortaya çıkarılması hadisesidir. “Milli” olanı “vatandaşlık bağında” değil, İslami derinliklerde aradılar. “Özgürlük” fikri yerine “rabita” düşüncesi hepsinde yabancılaşma karşısında bir sabite, bir ebedi hakikat olarak kendisini göstermiştir. “Devrimci muhafazakâr” olarak adlandırdığımız düşünce ve ifade halini kayda geçirdiler ve yazılarıyla, konuşmalarıyla, edebi üretimleriyle modernleşme dışında alternatif bir ideolojik dünyanın şekillenmesinde öncü roller üstlenmişlerdir. Modernleşmeyi, Batılılaşmayı bir “felaket” anlatısına dönüştüren bu isimler, felaket karşısında “kökensele enerjiye” yaslanmaya çalıştılar. Kökensele enerji modernleşmenin ortaya çıkardığı “töz yitimine” verilmiş muhafazakâr devrimci cevaptır. Açıktan deklere edilmemiş olsa da bu “özgün yol”, İslami bir *sonderweg* arayışıdır. İslam, Türk modernleşmesi yorumlarında “özgün karakter” olarak formüle edilmiştir. İslam onlara göre aynı zaman yeni bir düzen yaratabilecek yegâne alternatif güçtür.

Son olarak “muhafazakâr devrimci” literatüre başvurarak İslamcılık batılılaşmaya, moderniteye dönük eleştirileri Cumhuriyet dönemi diğer ideolojik yaklaşımlardan ayrımını bize verir. Milliyetçilik, muhafazakârlık, sol, liberalizm vs diğer ideolojiler Cumhuriyetçi

söylemi devralarak onu içererek aşma yoluna gitmişler; kategorik bir eleştiriden ziyade aşırılıklarını törpülemeye çalışmışlardır. Ancak muhafazakâr devrimci İslamcılık Cumhuriyet ideolojisinden entelektüel-düşünsel bir kopuşu temsil etmektedir. Bu itibarla Ahmet Çiğdem’in İslamcılığın cumhuriyetle kopuşunu düşünsel bulmayıp reflekse indirgemesine (2001: 60) katılmıyor, bu tip yaklaşımın fikri kopuşu göz ardı ettiğini, ciddiye almadığını düşünüyoruz. Batılılaşma idealinden vazgeçmek yalnızca bir refleks değildir, alternatif bir paradigma arayışının sonucudur. Bu entelektüeller ne selefi akımlarda olduğu türden kitabi-püriten bir dinsellik, ne de muhafazakârlıkta olduğu gibi liberalizmden farklılaşmasına katkıda bulunmuş, derinlikli bir söylemin inşasına katkılar vermeye çabalamışlardır.

Nietzsche, Tanrı’nın ölümünü ilan ederek Hristiyanlığı “köleci” bir ahlak öğretisi olarak okudu ve “değerlerin yeniden değerlendirilmesini”; doyumluk değil güç, barış değil savaş, erdem değil yetenek (virtue) talep etti; “iyi”yi insanda güç duygusunu, güç istemini, gücün kendisini yükselten her şey olarak tanımladı; “kötü”yü de zayıflıktan doğan her şey olarak yorumladı (Nietzsche, 2001: 14). İşte, muhafazakâr devrimcilerin değerleri yeniden değerlendirirken, Batılılaşmanın yerleştirmeye çalıştığı “eski-yeni”, Kemalist modernleşmenin yerleştirmeye çalıştığı ileri-geri metafiziğini yeniden değerlendirerek Nietzsche’ci bir iyiler-kötüler mücadelesine dönüştürdüler: iyileri; hayat atılımı, güç istenci, irade, idealizm, yaşam arzusu, ruh, aşk, savaş, çatışma, agonizm, hareket gibi enerji arayışı hattına yerleştirdiler; kötüler ise atalet, taklitçi, ruhsuz, güçsüz, dekadans, çürüme, barışçı, materyalizm vs ile tanımlanan bir konuma yerleştirdiler. Kemalizmin ileri-geri metafiziğini parçalayarak *iyiler ve kötüler* şeklinde dünyayı bölerek yeni bir ahlak-politik metafiziği yerleştirdiler. Topçu’nun belirttiği gibi “kuvvetli iradeliler doğurur, zayıf iradeliler taklit eder”. Doğurmak iyi, taklit ise kötüdür. Çünkü güç iyi, zayıflık kötüdür. Bu metapolitik metafizik sonrasında iktidar olacak kanalları buldu. Gücün, enerjinin, ruhun, devrimciliğin temel kaynağı olarak İslam’ı teklif ettiler. İlerlemeyi içsel bir zorunlulukta güçlenme, yükselme, yücelme olarak görmek yerine eşref-i mahlûkat için bir düşüş, yozlaşma, çöküş anlatısı haline getirdiler. Bir varoluş için çağdaşlık, bilim, medeniyet, teknoloji, kapitalizm kötüydü; şuur, hareket, diriliş, şiir ise iyiydi. Nietzsche’nin dediği gibi “bir canlıya, bir türe, bir bireye, içgüdülerini yitirmişse, kendisine zararlı olanı seçiyor, yeğliyorsa, yozlaşmış derim” (Nietzsche, 2001: 16). İslami-ruhsal *élan vital* güce, savaşa, yeteneğe yaptığı vurguyla *nomos ile deha* arasında yeni bir denklem kurmayı denemiştir. Bu en basit ifadesiyle; “bu topraklarda bir şey yapılacaksa bu ancak İslam’a dayanarak yapılabilecektir” iddiasıdır. Bu temelde yürütülecek mücadeleyi efendiler ile köleler arasında bir *Kulturkampf* biçiminde

yorumladılar. Ülkemizde bütün sembolik mücadelelerin altında yatan temel çatışma barışçı pasifizm ile savaşçı aktivizm arasındaki gerilimde düğümlenmektedir: *bir şey yapılacak mı yoksa yapılmayacak mı!* Buradaki hâkim görüş şudur: İslami iman olmadan Türk toplumu idealsız, fikirsiz, misyonsuz, ufuksuz bir kültür, toplum ve devlet nizamına mahkûm olur. İslam sayesinde hayatımızı gündelik bir süreç olmaktan çıkarıp bir ideal doğrultusundan yeniden anlamlandırırız. Varoluşun anlamını İslam’a borçluyuzdur. Buna göre, İslam bizler için geçmişten gelen bir bilinç, geleceğe dönük aktivizmin inanç, aşk, ruh-köküdür. Necip Fazıl’ın iman ve aksiyon arasında kurduğu içsel rabıta budur. Bu programın en iyi sloganını belki de Mustafa Özel’in bir kitabının başlığında buluruz: *İstikbal Köklerdedir*.⁹³ Bu temel slogan sadece politik bir yönelişi değil ayrıca entelektüel yaratıcılığında formülünü verir. Tanpınar’ın bu durumu şu biçimde tespit etmiştir: “Köksüz şeyler daima yüzer, daima beyhude yere karşı sahil arar. Hâlbuki milli hayat devamdır. Devam ederek değişmek, değişerek devam etmektir. Çünkü yaratmanın ilk şartı devamdır, hakiki kırılışlar ve kopuşlar ancak yaratış ucubeleri, yarım mahlûklar vücuda getirir. Çünkü hayatın ortasında onun bir parçası gibi değil, kendi dağılmış zerrelere devam ederler. Tıpkı ölümden olduğu gibi (Tanpınar’dan aktaran Özel, 1996: 10). Özel’e göre tarihten kaçmak yerine, köklerinden kuvvet alarak yükselmek, Anadolu insanı için ete kemiğe bürünmüş bir arzudur (Özel, 1996: 9). Bu okumaya göre ahali, kendi geçmişinden kopmaya çalışan hafıza kaybı yerine kökleriyle bağlantı kurmaya yönelmektedir. Özel bu olguya Yahya Kemal’e referansla “büyük tarihi çizgiye dönmek” olarak adlandırmaktadır. Bu manada muhafazakâr devrim arayışı büyük tarihi çizgiye dönme arayışıdır. Ruhen köklerinden sökülmüş bir millet, çalkantılı zamanlarda kendi “süre”sini, “kadim”ini, “kökleri”ne geri dönmesi, kendi “ortaçağını” hatırlaması kaçınılmazdı. Muhafazakâr devrimci İslamcılık Türkiye’yi yeniden tanımlama isteğidir. Bu anlayış yeni bir gerçeklik, yeni bir felsefe, yeni bir edebiyat, yeni bir sinema, yeni bir estetik, yeni bir devlet, yeni bir mimari, yeni bir müzik yaratılması programıydı. Köklere vurgu yaparak yeni bir özgürlük anlayışı geliştirildi: Özgürlük, özün gürleşmesiydi.

⁹³ Özel’e göre medeni hayatın binlerce yıllık serüveni içinde bu iki asırlık sapmayı “Bu Ülke”nin istikbaline temel kabul etmek, ya entelektüel bir zafiyet, ya manevi bir marazdır. İstikbal köklerdedir ve bu kökler “batılla ittifakı imkânsız” Müslüman toplumların hafızasında canlılığını korumaktadır. Aydınlarla düşen, “zaman ve hadiselerin okyanusunda, birtakım isimlere ve müphem duygulara tutunarak yüzmekten”ten kurtulmak, ilmin ışığında köksüzlük illetine son vermektir (Özel, 1996: 14).

Hülasa Necip Fazıl, Nurettin Topçu ve Sezai Karakoç Batı karşıtlığını modernite karşıtlığı temelinde yeniden formüle ederek Kemalist kültürel bolşevizme karşıt bir tahayyülü dile getirmişlerdi. Onlara göre Batılılaşma ve modernleşme devam ederse Türkiye artık Türkiye olamazdı. Mohler'in Almanya'daki muhafazakâr devrimciler için söylediği moderniteye, ondokuzuncu yüzyılın materyalizmine karşı entelektüel yenilenme hareketi tespiti muhafazakâr devrimci İslamcılık için de geçerliydi. Bu hareket esasen kültürel bir hareketti. Kültürel eleştiri bu entelektüel hareketin kendini ifade tarzıydı. Onların siyasallaşma çağrıları basitçe bir iktidar çağrısı değildi. Çağrıları esasen bir kültür iradesinin oluşturulması çağrılarıydı. Meta-politika stratejik vizyonlarına işaret ediyordu. Gayeleri ise muhafazakâr devrimdi. Metapolitik düzlemde aranan muhafazakâr devrimle, genel teorik çerçevelerini analiz ettiğimiz entelektüeller, devrime uğramış bir politik-kültürel-tarihsel gerçeklik vasatında entelektüel ve siyasal faaliyet yürütmüşler, düşüncelerin başlangıç noktasına “kopma”, “kopuş”, “devrim”, “radikallik” fikirlerini yerleştirmişlerdir. “Muhafazakâr devrimci” bir figür olarak anlatmaya çalışan İslamcı entelijansiyanın temel amacı kimliğin yeniden tanımlanması olmuştur. Dini yeniden canlandırmak için kültür politik bir devrim amacını gütmüşlerdir. Vatandaşlık eksenli modern sabitelere dayanan bir kimlik yerine yeni bir kimlik anlayışını gündeme getirmişlerdir. Başka bir ifadeyle söylendiğinde “kimlik merkezli” bakış açısı yerine “benlik eksenli” bir paradigma önermişlerdir. Bu eksenle yeni bir dünyanın kurulması mücadelesi içinde olmuşlardır. Bu paradigma politik bir projeye dönüştüğünde “devrim”e karşı “dönüş” mücadelesi biçimini alır. Bu itibarla büyük bir restorasyon programını ihtiva etmektedir. Bu program içinde hemen hemen her şeyin yeniden tanımlanma mücadelesidir. Her şeyin yeniden tanımlandığı bir kurucu moment arayışıdır. Bu isimler yeni bir anlam dünyası, moderniteye-Batıya alternatif entelektüel çerçeve önerisinde bulunmuşlardır. Alternatif bir anlam dünyası, benlik, duygu ve hissiyatlar ekseninde “dönüşün koşullarını” soruşturmuşlardır. Alman muhafazakâr devrimcilerinde olduğu gibi hemen hepsinde “yarının Türkiye’si”nin iradeye bağlı olarak inşa edileceği, dönüşün yeniden sağlanabileceği devrimci bir moment arayışıdır. Bu anlayış, Karakoç gibi güçlü temsillerinde “kaderin de bizim yanımda olduğu yeniden inşa momenti” olduğu düşüncesine yaslanır. Bu entelektüeller, modernlikle birlikte girilen anlam dünyası sorununa, benlik krizine, Batılılaşma paradigmasının dışına çıkarak, modernliğin karşısında İslami nomosa dayalı olarak güçlü bir cevap geliştirmeyi arzulamışlardır. Bu aynı zamanda, Batılı çerçevelerin dışına çıkılabilecek bir tarihsel fırsat tespitine dayanır. Bu entelektüeller kendi dönemlerini, yani Batının krize girdiği, modernliğin cevaptan çok sorun ürettiği bir bağlamda, dünyanın çeperlerinde gündeme gelen özgüvenin üzerine kendi projelerini yerleştirdiler. Bu dünya-

tarihsel yeniden kuruluş, ilerici-devrimci momentten ziyade muhafazakâr devrimler çağı büyük bir heyecan dalgası yaratmıştır. Batının ve modernliğin dünyayı yönetebildiği iddiasının zayıfladığı, eskinin yönetemediği, yeninin de bir türlü gelmediği koşullarda İslam'ı yeni bir tez olarak tarihin gündemine sokmaya çabaladılar. Modern demokratik, özgürlükçü anlayışa karşı olarak manevi devrim arayışında olmuşlardır. Temel hak ve özgürlüklere dayalı çağdaş söylemin karşısına, başka bir çağın, yeni bir çağın esaslarını getirmek mücadelesi yürütmüşlerdir. Batılılaşmanın krize girdiği bir bağlamda bu entelektüeller daha özerk ve özgül hareket etme ve düşünme fırsatını yakaladılar. Birbirine eklemlenerek, birike birike alternatif bir benlik teklifini (“biz duygusu”) Batılı kimlik ve vatandaşlık modellerinin karşısında çıkardılar. Manevi değerler demokrasinin, temel hak ve özgürlükler retoriğinin üstüne yerleştirilmiştir. Benliğin büyük bir trajedisinin içine düştüğü Batılılaşma döneminde vatandaşlık meselesinden çok daha yakıcı bir mesele olup çıktı. Sorun, nasıl yönetildiğiniz sorunu değildi, esas mesele modernliğin talep ettiği tözsel dönüşümdü. Özne merkezli Batı metafiziğinin yerine özneyi kuran, kuşatan ve çevreleyen, öznenin içine gömülü olduğu tarihsel arka plana, “benlik”e işaret ettiler. Batı kritiğini “toplumsal kritik” bağlamında değil, “muhafazakâr kritik” bağlamında, yani toplumsal sorunu kültürel soruna dönüştürerek yaptılar. Batı evrenselciliğini, Batı rasyonalitesini, onun özne teorisini, bu öznenin üstüne yükselen siyasal biçimi bütünlüklü bir zaviyeden eleştirdiler. Bu itibarla bu program, Nietzscheci manada “değerlerin yeniden değerlendirildiği” devrimci bir diriliş programıydı. Bu program, çağın değerlerinin dışına çıkarak çağı yeniden tanımlamadan oluşmaktadır. İdeolojiler çağının veyahut çağdaş ideolojiler karşısında çok daha derin, teferruatlı bir dünya görüşü eksenli düşünmeyi salık verdiler. Benliğin kimlikten, dünya görüşünün de ideolojilerden daha derin bir kapsama sahip olduğunu düşündüler. İhyaya dayalı olacak olan yeni gerçekliğin inşasında entelektüeller yasa-koyucu işlevlere sahip öznelere. Bu entelektüeller çağdaş zamanda oluşan metafizik dava boşluğu yeniden doldurmak istediler. Necip Fazıl ve Sezai Karakoç örneklerinde verili gerçekliğin aşılmasında sanat, tahayyül gücünün büyük bir rolü vardır. Estetik deneyim yeni bir kuruluş momentini arayışında belirleyici bir rol üstlenir. Muhafazakâr devrimci İslamcıların gündeme getirdiği arayış esasen bir kültürel sahilik arayışıydı ve toplamda bu arayış bir biçimde “kendine özgü yol” arayışına tekabül etti. Avrupa’daki çağdaş krize işaret etmişler, bununla da yetinmeyip hayat dünyasına dönerek (İslami nomos) krizden bir çıkış yolu aramışlardır. Muhafazakâr devrim, modern kimlik karşısında, hayat dünyasına dönerek yeniden inşa faaliyetine girişin öyküsüdür. Modern kimlikçi kategorilerin üstüne çıkarak yeni bir aidiyet, yeni bir sadakat teklifiyle İslamcı entelektüeller, dönüştürücü, dönüşçü siyaset için büyük bir asabiye

yaslanmışlardır. Temel görüşe, milli görüşe, hayat dünyasına, İslami teze dönerek gerçekleşecek bu kendine özgü bu yol, her alanda özgünlüklerin araştırılmasına dayanan İslami Sonderweg, çağdaş evrensel zamandan kopma isteği, özel yol bilinci, esasen, eve dönüş yolu mücadelesinden ve arayışından başka bir şey değildir. İslami sonderweg en temelde bir kültür devrimi programı olacaktı. Ancak muhafazakâr kültürel eleştirinin hedeflediği etik-estetik-felsefi devrimin politik sonuçları olacaktı. Kültürel eleştiri etik-estetik bir devrim olduğu müddetçe bir sorun gözükmüyordu. Politik sonuçları kestirilemiyordu. Bu sorun alanıydı çünkü modernite koşulları altında kişisel-ruhsal düzenlerin siyasal ve toplumsal düzenlerle nasıl ilişkiye sokulacağı kestirilemiyordu. Etik-esteik isyan politik âlemi etkileyecek momentleri bulacaktı. Ve bu tez, kendi kurucu momentini yakaladığı her fırsatta dönüşün yollarını deneyecektir. Bu bölümde analiz edilen entelektüellerin metapolitik düzlemde aradıkları manevi, ruhsal muhafazakâr devrimin yankıları bir sonraki bölümde daha detaylı olarak gösterilmeye çalışılacaktır. AK Parti'nin ikinci döneminde kültürel eleştiri siyasallaşacak ve bir retoriğe dönüşecektir.

IV. BÖLÜM: AK PARTİ’NİN MUHAFAZAKÂR DEVRİM ARAYIŞI

4.1. AK Parti’nin Muhafazakâr Demokrat Dönemi⁹⁴

“Weimar Cumhuriyeti’nin bugün genelleştiğini not etmeliyiz”.

(Alain de Benoist, 2017: 63)

AK Parti kurulduktan ve kısa süre sonra tek başına iktidar olduktan sonra entelektüeller, sosyal bilimciler “AKP Olayı”nı anlamaya, adlandırmaya başlamışlardı.⁹⁵ Denilebilir ki AK Parti entelektüelleri, sosyal bilimcileri tahrik etmiş, Türkiye okumalarını, Türkiye tartışmalarını, yorum ve açıklama çabalarını canlandırmıştır. AK Parti’nin 2002’deki seçim başarısını kamusal tartışmaları daha da alevlendirmiştir. AK Parti kendi siyaset felsefesini baştan itibaren radikal, şiddetli büyük devrimci dönüşümlere karşı muhafazakâr siyasal tahayyüle uygun olarak evrimci, tedrici, reformist bir özne konumuna yerleştirmesine rağmen daima büyük dönüşümlerin öznesi olarak yorumlanmıştır. Akademik çevrelerin, medyadaki gazetecilerin ve kamusal entelektüellerin üç kanaldan girdikleri AK Parti tartışma ve yorumlarında “kopma”, “kırılma”, “dönemeç”, “tarihin dönüm noktası” devrimci yorumlar başat etkiler yapmıştır. Tarihin büyük bir dönüm noktası olduğu sezilmiş ancak AK Parti’nin iktidar yürüyüşünün rotası konusunda oldukça farklı yorumlar üretilmiştir. Kimilerinin gerileme ve çöküş olarak okuduğu dönemi, başkaları büyük bir eylem zamanı, tarihsel kopma momenti, kolektif yeniden doğuş evresi olarak değerlendirmişlerdir.

Bu bölümde AK Parti’yi farklı bir yorumlama çerçevesi olarak “muhafazakâr devrim” kavramıyla analiz etmeye ve AK Parti’nin dönüşümü ve iktidar pratiklerini anlamaya

⁹⁴ “Muhafazakâr Demokrat İnkılap” tabiri, Birikim Dergisi’nin 3 Kasım seçimleri sonrası çıkan 163-164. sayının başlığıdır. Derginin tam kapağı şu şekildedir: “Muhafazakâr Demokrat İnkılap: 1946-1983 ve sonunda 3 Kasım”. Birikim Dergisi, s. 163-164. Kasım-Aralık 2002.

⁹⁵ “Akp Olayı” tabirini Ergun Özbudun ve William Hale kullanıyorlar. Bkz. Ergun Özbudun, William Hale, Türkiye’de İslâmcılık, Demokrasi ve Liberalizm: Akp Olayı. Çev. Ergun Özbudun-Kadriye Göksel. İstanbul: Doğan Kitap.

çalışacağız. Ancak onun öncesinde AK Parti analizlerinde olumlu ya da olumsuz farklı siyasal ideolojik çerçevelerde daima “devrim” tartışmalarıyla birlikte ele alındığını belirtmek gerekiyor. Devrim nosyonu ve imgesi, AK Parti’nin üzerinde istemeden de olsa bir hayalet gibi daima dolanmıştır. Kemalist entelijansiyanın “karşı devrim” tezlerini sol liberal entelektüellerin “burjuva demokratik devrimi” gibi adlandırmaları takip etmiş, milliyetçi-muhafazakâr kesin ise “Anadolu İhtilali” olarak durumu adlandırmaya çalışmıştı. AK Parti ise kendi programını “muhafazakâr demokrasi” başlığı altında anlatmaya, çerçevelemeye, meşrulaştırmaya çalışıyordu. Buna göre AK Parti ne Refah Partisi gibi bir sistem karşıtı İslamcı bir partiydi, ne de tipik bir merkez sağdı. Tez açısından ironik durum Murat Belge’nin Radikal Gazetesi’nde 2004 tarihli yazısının başlığı “devrimci muhafazakârlık” idi. Belge, AK Parti’yi devrimci muhafazakâr bir parti olarak tanımlıyor ancak içeriğini bekleneceği üzere eski statükoyu yeni adına değiştirmek isteyen değişimci, reformist, evrimci, ilerici bir parti olduğuna dikkat çekmekteydi. AK Parti’nin ilk döneminde “muhafazakârlık” ile “devrim” kavramları birlikte tanımlanmaya çalışıyor, kurulmaya çalışılan irtibatla devrimci muhafazakârlık ile muhafazakâr demokratlık özdeşleştiriliyordu. Bu dönem içinde entelektüellerde de “muhafazakârlık” ile “devrim” nosyonları iç içe geçiriliyor, eski ile yeni, tarih ile çağdaşlık arasında sentez arayışları bu iki kavram arasında irtibatı zorluyordu. Örneğin Kemal Karpat kendisiyle muhafazakârlık üzerine yapılan bir söyleşi de kendisini devrimci muhafazakâr olarak tanımlıyordu:

Devrimci muhafazakâr... Evet, ben daha evvel belirttiğim gibi değişmeye hazır, her fikre açık, her fikre hürmet eden, teknolojiyi kabul eden, demokrasiyi savunan insanlar arasında kardeşliği isteyen, hoşgörüyü savunan bir kimseyim. Ama diğer taraftan benim bir kökenim var, bir tarihim var, bir inancım var, benim bir kültürüm var, beni yapan bir temelim, kişiliğim var. Onları da muhafaza etmek isterim. Temelleri muhafaza ederek, onun üzerine yeni binalar yapmak mümkündür. Benim muhafazakâr devrimciden kastım bu... Temelleri muhafaza ederek durmadan bunun üzerine inşa etmektir. bence demokrat bir ülkede, ilme açık bir ülkede, inançlı bir ülkede, devrimcilik ve muhafazakârlık hiçbir zaman birbiri ile çatışmaz, tam tersi birbirini tamamlar ve toplumun gelişimine imkân verir...Ben her zaman değişmeye, yeni fikirlere açık kaldım ama ben hiçbir zaman aslımı, kültürümü, özümü inkâr etmedim, unutmadım. Onun için de kabul gördüm, hürmet gördüm devrimci muhafazakâr olarak (Karpat, 2011: 122-123).

Muhafazakâr demokrasinin altının nasıl doldurulduğuna geçmeden önce Türk politik kültürünün analizinde “devrim” kavramının sahip olduğu ağırlığa, değişim ve dönüşüm olgularını “devrim” kavramıyla anlamaya ve açıklamaya çalıştığımıza kısaca değinmek gerekmektedir. Büyük oranda Kıta Avrupası’na, bilhassa da Fransız tipi modernleşme hikâyesine bağılantılı olarak “devrim” kavramı Cumhuriyet döneminden sonra politik

jargonda geniş bir karşılık bulmuştur. Kemalist rejim kendini meşrulaştırmak ve geçmişten kopuşunu temellendirmek adına devrime, o günün terminolojisiyle “inkılâp” kavramına başvurmuştur. 1960 sonrasında ise devrim kavramı “burjuva demokratik devrim” tahayyülünden koparak Marksist-Leninist bir muhtevaya kazanmıştır. 1960’ların sol aydınlanmanın etkisiyle dönemin siyasal konumlanışları “devrim” bağlamında yaşanmış; hangi toplumsal sınıfların daha devrimci oldukları bağlamında siyasal ittifaklar sorunu ele alınmıştır. Hatta Kemalizm bu dönemde “devrim”, “yarım kalmış devrim” ya da devrimci bir kopmaya neden olmamış bir hareket olarak okunmaya çalışılmıştır. Devrim nosyonu ve devrimci imgeler AK Parti analizlerinde karşımıza çok sık çıkar. AK Parti’nin “liberal devrimci”, “demokratik devrimci” olduğunu ileri süren analizlerden “karşı-devrimci” bir parti olduğuna dönük pek çok okuma biçimi mevcuttur. AK Parti analizlerinde liberal, sol-liberal, muhafazakâr, İslamcı, Kemalist, sol-Kemalist, ulusalcı, sosyalist-devrimci anlatılar birbiriyle rekabet halinde farklı yorumlayıcı çerçeveler geliştirmişlerdir. Bazı analizler açısından muhafazakâr demokrasi tipik yeni sağ, yeni muhafazakâr söylemdi. Bu dönemde AK Parti analizleri küresel trendlere dikkat çekerek onu yeni sağ bir konuma indirgemiş, neo-liberalizmin ruhuna uygun olarak oluşan moral boşluğu ekonomizm ve teknolojizm gibi yeni-sağ metafiziklerle doldurmaya çalıştığı ileri sürülmüştür.⁹⁶ Sol-liberal analizlerde AK Parti “demokratik devrimi” gerçekleştirme yolunda olan burjuva demokrat devrimci bir partidir. 3 Kasım 2002 seçimlerinden sonra Birikim Dergisi, “Muhafazakâr Demokrat İnkılap: 1946-1983 ve sonunda 3 Kasım” başlığıyla çıkmıştır. Liberal analizlerde AK Parti sivil-bürokratik vesayete karşı özgürlükçü liberal reformcu bir partidir. 3 Kasım seçim zaferi dönemin Sabah gazetesinin 4 Kasım’da attığı manşetle “Anadolu İhtilali” olarak yorumlanmıştır. Daha sosyalist toplumsal eleştiri odaklı düşünen mahfillerde AK Parti neo-liberalizmin zaferidir. Ekonomi-politik eksenli, büyük oranda da sol AK Parti’yi neo-liberal gerileme anlatısının içine yerleştirmiş ve bu anlatı halen de süren büyük bir çerçeve sunmuştur.⁹⁷ Neo-liberal gerileme anlatısı olarak AK Parti analizi, AK Parti analizlerinde hegemonik bir etki de yaratmıştır. Kemalizmin çeşitli varyantlarında karşımıza çıkan AK Parti analizi ise tipik bir “karşı-devrim” anlatısıdır. Sol yıllarda giderek “karşı-devrim” anlatılarında artış gözlemlenmektedir.⁹⁸ Kemalizmin kültürel-ideolojik karşı-devrim anlatısını ekonomi-politikle

⁹⁶ Bkz. Süleyman Seyfi Ögün, Muhafazakârlık Soruşturması (Mülakat). Muhafazakâr Düşünce Dergisi, Sayı 1. 2004. Sf. 135-141.

⁹⁷ Bkz. Ahmet İnsel (2004). Neo-Liberalizm: Hegemonyanın Yeni Dili. İstanbul: İletişim Yayınları.

⁹⁸ Bkz. Taner Timur (2014). AKP’nin Önlenebilir Karşı-Devrimi. İstanbul: Yordam Yayınları. Fikret Bila (2022). Karşı Devrim-1923’ten 2023’e. İstanbul: Kırmızı Kedi Yayınevi. Emre Kongar, Zülal Kalkandelen (2022). Devrimin ve Karşı Devrimin Yüzyılı 1-2-3. İstanbul: Remzi Kitapevi.

birleştiren, Kemalist kültüralizmi ekonomizmle tamamlamak arzusunda olan sosyalist sol AK Parti'yi İslamcı sermayenin yükselişi biçiminde yorumlamıştır.⁹⁹ Bir diğer devrimci anlatı da Cihan Tuğal'ın “pasif devrim” adlandırmasıdır. Gramsci tarafından geliştirilen pasif devrim kategorisi neo-liberal küreselleşme döneminde bir tarih yazımı alanında kullanılmaya başlanmıştı. Pasif devrim, siyasal akıl ile üretici güçlerin gelişimini uzlaştırmak, burjuva düzenini yıkıcı çelişkilerden kurtarmak ve iktidar siyastini hegemonya siyasetine tabi kılmak anlamlarına geliyordu. Gramsci için pasif devrim halkın katılımı olmadan yukarıdan yapılan reformlara verilen bir adlandırmaydı. Pasif devrim kavramı devrimsiz bir devrim, restorasyon devrimi, ilerici restorasyon gibi adlandırmalarla birlikte kullanılıyordu. Bir tarih yazım kategorileri olarak pasif devrim yukarıdan reformizmdi ve üretim ilişkilerinde bir değişiklik yapmadan siyasal olaylara uygulanıyordu. Literatürde daha çok da radikallerin düzenle bütünleşme hareketlerine uygulandı ve küresel kapitalizme eklemlenen radikal karşı hareketleri için kullanıldı. Tuğal'da pasif devrim kategorisini neo-liberal küresel kapitalizme eklemlenme anlatısı açısından kullandı. Tuğal “pasif devrim” kavramıyla, AK Parti'nin iktidara gelişini İslamcı muhalefetin sistemle, kapitalist düzenle bütünleşmesi, (Refah Partisi'nin) sistem karşısı devrimci enerjisinin düzen tarafından soğurularak, sönümlendirilerek pasifleştirilmesi üzerinden okumaktadır. Tuğal, radikallikten rasyonalleşme ve kısmi sekülerleşmeye dayalı bir hikâye anlatmaktadır. Tuğal radikal İslamcılarının entegrasyonu üzerinden bir anlatı kuruyor. Ona göre İslami hareket radikallikten uzak, piyasa güdümlü, demokratik ve Batı yanlısı bir çizgiye evrilmiştir. Bu süreç rasyonalleşme, uyum sağlama, intibak, ılımlılaşıma, demokratikleşme, sağlıklı evrim süreci gibi okunmuştur. Tuğal ise bu süreci hegemonyanın kuruluşu ve radikalizmin massedilmesi olarak değerlendirmektedir (Tuğal, 2011: 15). Pasif devrim radikalizm sonrası bir durum olarak görülmüştür. Radikalizmin yenilgiye uğramasının ardından gelen bir yumuşama sürecine atıf yapmaktadır. Ak Parti'nin iktidara gelişi halk kitlelerinin katılmadığı, eski egemen sınıfların kitlesel hareketlikle devrilmediği, mevcut tahakküm ilişkilerinin sürdürülmesi anlamında pasif devrimdir. Tuğal, ılımlı İslamın uzun bir pasif devrim sürecinin son noktası olduğunu ve bu sürecin sonunda, bir zamanların radikallerinin ve onların takipçilerinin neoliberalizmle, sekülarizmle ve Batı tahakkümüyle hemhal olduklarını iddia etmektedir (Tuğal, 2011: 16). Pasif devrimi neoliberalleşmenin siyasi motoru olarak yorumlamaktadır. Düzene muhalefet hareketi olarak başlayan İslami hareketin düzenle bütünleşmesi, düzen tarafından

⁹⁹ Bkz. Derleyenler. Ahmet Öncü, Neşecan Balkan, Erol Balkan (2014). Neo-Liberalizm, İslâmıcı Sermayenin Yükselişi ve AKP. İstanbul: Yordam Yayınları.

massedilmesini anlatmak için pasif devrim kategorisini kullanıyor. Hareketin taşıdığı müphemlikler, kararsız hareketlilikler ve devam eden çelişkileri itibarıyla süreci pasif devrim olarak okumaktadır. Ona göre Ak Parti'nin pasif devriminin özü İslamcı stratejileri düzensiz şekilde sahiplenmesi ve son bunları İslamcı olmayan amaçlar için kullanmasıdır (Tuğal, 2011: 21). Karşı-devrimci anlatılarında olduğu gibi “yıkıcı” ve “nihilist” bir güç olarak AK Parti okuması yerine düzenle bütünleşen reformist bir aktör anlatısı baskındır. Daha ulusalcı okumalarda ise küresel sistemle girdiği jeo-politik ittifaklar, ekonomik işbirlikleri bağlamında değerlendirilir.

Bu açıklama biçimlerinden sol-liberal entelektüellerin, *Birikim Dergisi* çevresinin değerlendirmesini kısaca değinmek gerekmektedir. Seçimlerin hemen akabinde *Birikim*'in teorik ve politik doğrultusunun saptanmasında kurucu roller üstlenen Ömer Laçiner, AK Parti'nin 2002'deki seçim başarısını “muhafazakâr demokrat inkılâp” olarak adlandırıyor ve bunu da Kemalist devletçi merkez karşısında çevrenin toplumsal muhalefatinin siyasal başarısı olarak okuyordu. Toplumsal muhalefetin üç büyük demokratik momentleri olarak 1946, 1983 ve 2002'yi yeni bir tarihsel blok inşasının devrimci demokratik dönüşüm anları olarak okuyordu. Ömer Laçiner, “DP, ANAP ve sonunda AKP” başlıklı yazısına hatta bu büyük dönüşüm atmosferini tasvir ederek başlıyordu:

Öyle anlar vardır ki; her biri tek tek sınırlı anlam ve öneme sahip, zaten beklenmekte olan bir dizi olay topluca gerçekleştiğinde, adeta birbirlerinin önem ve anlamını çoğaltarak, insanları birdenbire hiç beklemedikleri, hesaplamadıkları, hazırlıklı olmadıkları, yepyeni bir durum yarattıkları, bir çığır açtıkları duygusuyla sarmalar. Toplum, farkına varmadığı bir gebelikten sonra doğum yapmış gibi şaşkınlık, sevinç ve ürküntü karışımı içindedir. 3 Kasım ertesinde Türkiye toplumunun durumu en kestirme biçimde böyle özetlenebilir (Laçiner, 2022: 11).

Laçiner, AK Parti'nin seçim başarısından sonra uzun yıllara yayılacak bir dönüşüm anında olduğunu bir devrimci olarak hissetmektedir. Demokratik bir devrim karşısında heyecan duyar ve yeni bir doğum olduğunun farkındadır. Yeni doğum sonraları “Yeni Türkiye” olarak adlandırılacaktır. Beklenmedik devrimci doğum Laçiner'e göre yalnızca siyasetin üst düzeyi” ile sınırlı olmayacak yeni bir tarihsel blok inşasıyla sonuçlanabilecek “yeniden kuruluş” dönemidir. Ona göre AK Parti'nin seçim başarısı bir devrim olarak düşünülebilir:

Olumlu ya da olumsuz bir değer yargısı yüklemeksizin, eğer 1946-50 seçimlerinde Türkiye'nin siyasal düzeninde bir devrim olduğu söylenebiliyorsa; 3 Kasım'da bundan daha kapsamlı ve derinlikli bir devrim gerçekleştiği pekâlâ ileri sürülebilir. Devrim kavramının ihtilale karşılık düşen anlamında değil elbette, ama inkılâp –kalıp değiştirme- anlamında bir devrim vuku bulmuştur 3 Kasım'da (Laçiner, 2002: 11).

Laçiner daha ilk aşamada büyük bir dönemecin, kopuşun, hiçbir şeyin eskisi gibi olamayacağı devrimci bir momentin geldiğini saptamıştır. 3 Kasım inkılabıyla 1946-50 devrimini özne bağlamında karşılaştırırken Laçiner özne merkezli teorik devrimle kendiliğinden gelen toplumsal devrim farkına da kendince işaret etmektedir. Ona göre 1946-50 yılları arasındaki devrimin kahramanları ne yapmak istediklerini bilen, tanımlayan, önceden düşünmüş ve hesaplamış, önlerinde geniş bir değiştirme planı, ufku olan, heyecanını, umudunu yaşayan öznelerdir. “Yeter söz milletin” sloganıyla yükseliş içinde, kitlelerde de coşkun bir sevinç içinde gerçekleşmiştir. Buna karşın 3 Kasım ise bildik devrimlerden, iradeci, amaçlı devrimlerden farklıdır:

Özel bir öznesi olmayan bir devrimdir. Bildik devrimler gibi sürükleyici bir kesimin, bir devrimci öznenin yönlendirdiği bilinçli, açık bir hedefi olan eylemcilerin ve eylemleri sonucu olan, bunların damgasını taşıyan türde bir devrim değil; aksine AKP dahil kimsenin özne olmadığı, bilinçli, sonuçları iyice hesaplanmış bir eylemler zincirinin neticesinde değil, birbirinden çok farklı saiklerle, çoğu kez negatif seçimle, hatta sonuçlarını düşünmeyi reddederek verilmiş oyların, taraf olmaktan ziyade karşı oluşların harmanlanmasından, bileşkesinden oluşan; dolayısıyla taşıyıcısı hiç kimse ve herkes olan bir ‘devrim’dir bu. Üzüleni, sevineni, yıkılanı yükseleni ile herkesin eseri olan, ama kimse tarafından da öngörülemeyen dolayısıyla sonuçlarıyla ortaya çıktığında özne denmeye en yakın duranları bile şaşırtan; yapılırken değil yapıldıktan sonra bilincine varılan, varılmaya çalışılan bir ‘devrim’ oldu 3 Kasım (Laçiner, 2002: 13).

Laçiner’e göre 3 Kasım seçimleri, oy oranlarına, seçim başarısına indirgenemeyecek olan devrimci bir durumdur; bir devrimdir, yeni bir durumdur. Hatta ona göre potansiyel olarak AK Parti, Milli Görüş çizgisinin orta sınıflarıyla Merkez Partilerin orta sınıfları arasında ortaya çıkan yeni sınıfsal-tarihsel blok, arkaikleşmiş bir devlet anlayışının yerine orta sınıfın öz değerlerini hâkim kılabilir, çoğulcu, çeşitlenmiş, hesap veren değil, hesap sorun yeni bir kamusal demokratik ortam inşa edebilir. Çoğul bir ortam yaratılabilirse “işte o zaman Türkiye’nin pre-modern tarih öncesi nihayet bitiyor diyebileceğiz” saptamasıyla büyük bir kırılma anında olduğunu, bunun da pre-modernden moderne, arkaik devlet aygıtından modern bir devlet aygıtına doğru kopma, orta sınıfın öz, evrensel değerlerine uygun bir devlet biçimini ve toplum düzenini kurma ihtimalidir bu (Laçiner, 2002:20). Laçiner, liberallerin, sol-liberallerin aradığı, yokladığı, inşasına çabalar harcadıkları liberal-demokrat-burjuva devriminin kuruluş momentine dikkat kesilmektedir.

Aynı sayıda Laçiner’e benzer biçimde Ahmet İnsel’de “Olağanlaşan Demokrasi ve Modern Muhafazakârlık” başlıklı yazısında, “3 Kasım seçimlerinin ortaya çıkardığı tablo, beklenmedik biçimde, 12 Eylül rejiminden çıkış kapısını araladı.” (İnsel, 2002: 21) tespiti

bulunmuş, devlet merkezli bir kamusal alan yerine orta sınıf değerlerine yaslanan yeni bir kamusal alan inşa edilebileceğini ileri sürmüştür. Demokrat Parti'den ANAP'a ve AK Parti'ye uzanan orta sınıflar, bu okumada, muhafazakâr modernleşmecî hareketlerdir ve politik düzlemde muhafazakâr-liberal sentezi inşa etmeye çabalamaktadırlar:

3 Kasım seçimlerinden çıkan sonuç, bu yeni orta sınıfın temsilcisi olma mücadelesini açık bir üstünlükle AKP'nin şimdilik kazandığını gösteriyor. Bu yeni orta sınıfın en büyük özelliği, geleneksel cumhuriyet elitlerinin hegemonyasına tabi olmaması. Hatta siyasi önderlerinin bir bölümünün geçmişlerinin, bu geleneksel cumhuriyet elitleri tarafından dışlanmış olmakla belirlenmiş bir gelişim gösterdiği görülüyor. AKP ve onun temsil ettiği siyasal duruş karşısında bu laikçi elit kesimin gösterdiği içgüdüsel tepkiler, korkular, esas olarak hegemonyacı konumu kaybetmenin huzursuzluğundan kaynaklanıyor. Bir tür sınıf tavrını yansıtıyor (İnsel, 2002: 22).

AK Parti'nin “önlenemez iktidar yürüyüşü”, Insel'e göre Özal'la başlayan sürecin sahicleşmesi ve mütevazılaşmasıdır. Diğer sağ partilerde artık kaçınılmaz olarak muhafazakâr modernleşmecî bir evrene seslenmek durumunda kalacak, milliyetçi-muhafazakâr eğilimleri de yalnızlaştıracaktır (İnsel, 2002: 23). Böylece, devlet merkezli olmaktan çıkarılmış giderek toplum merkezli olmaya eğilimli, pasif devlet-aktif toplum şeklinde tanımlanabilecek bir sivil dönüşüm dönemi olarak yorumlanmıştır. Hatta Insel radikal dönüşüm momenti hakkında şunları yazmaktadır: “Siyasetin ağırlık merkezinin askeri-sivil bürokrasiden uzaklaştığı, besin kaynaklarını toplumdan tabandan alan siyasal hareketlerin siyasetin merkezine oturdukları olağan demokratik rejime, sessiz, yumuşak ama sonuçları itibarıyla radikal bir geçiş mümkün olabilecek” (İnsel, 2002: 23). Insel, AK Parti içinde “güçlü otoriter eğilimlere, kültürel muhafazakârlığa, sonraları milliyetçi-devletçi bir çizgiye dönüşebilecek değer ve davranış kodlarına işaret eder ancak onun bir pragmatik orta sınıf partisi olması itibarıyla sahip olduğu pragmatizm, girişimcilik, icraatçılık iktisadi anlamda liberal değerlere onu yaklaştırmaktadır (İnsel, 2002: 24). Serbest girişimcilikle muhafazakâr değerleri sentezlemeye çalışması ve yoğun dini vurgusuyla AK Parti ona göre Amerikan muhafazakârlığına benzemektedir. “AKP'nin genç yönetici kuşaklarının Amerikan cumhuriyetçi muhafazakâr akımıyla daha yakın bir içerik rezonansı içindeler. Bu anlamda Turgut Özal'la kısmen başlayan, Amerikanvari liberal muhafazakâr gelişmenin, olgunlaşmış, daha tutarlı ve daha sahici halini temsil ediyor AKP” (İnsel, 2002: 25). Bunu kolaylaştıran içsel başka bir parametre de muhafazakâr modernleşme çizgisinin kültürel değerlerdeki otoriter muhafazakârlığın gerilemesi olgusudur. Muhafazakâr değerlere sahip, kapitalist piyasa ekonomiyi entegre bir AK Parti'nin düzen partisi olması gerekirken düzen karşıtı,

görece değişimci-gelişmeci, ilerici ve devrimci roller üstlenmesini de İnsel şu şekilde temellendiriyor:

Bu özellikleriyle AKP'nin düzen partisi olarak sivrilmesi gerekirdi. Ama geleneksel cumhuriyet düzeninin temsil ettiği çarpıklığı, devletçi-laikçi güçlerin tahakkümüne dayalı yapısı, toplumun büyük çoğunluğuna karşı bu güçlerin duyduğu derin kuşku ve, daha genel biçimde, cumhuriyetle neredeyse yaşıt, tepeden ve otoriter modernleşme projesinin daha katı bir muhafazakârlığa dönüşmesi, AKP'ye bugün kendi muhafazakâr duruş ve değerlerinin içinde demokrat bir hareket olarak hamle yapma, toplumsal çekim gücü oluşturma olanağı veriyor (İnsel, 2002: 25).¹⁰⁰

Özetle, 3 Kasım seçimleri solun Türkiye toplumundaki hareket alanını daha da daraltmış, AK Parti'ye muhafazakâr dünyanın değerlerini demokratikleştirme, bu sayede aşağıdan dönüşüm hareketi olarak olağanlaşmış bir rejimin başlatıcısı olanağı vermiştir. AK Parti, muhafazakâr liberal bir partidir, Türkiye'yi aşağıdan dönüştürme çabası içindedir, muhafazakâr değerlerle demokratik değerleri harmanlamaya çalışmaktadır, bu partinin ilerletici objektif-nesnel şartları da orta sınıf hareketi olmasında yatmaktadır.¹⁰¹ Dışsal koşullar olarak da küreselleşme, yenedünya düzeni, AB'ye uyum süreci de AK Parti'nin otoriter-muhafazakâr-devletçi ve Refah Partisi'nden getirdiği aşırı uçlarını törpüleyecek bir tarihsel nesnel koşul yaratmaktadır. Bu içsel ve dışsal etmenler ışığında modern muhafazakârlık demokrasiyi olağanlaştıracak ve 12 Eylül rejiminden çıkışın kapısını aralayacaktır ve sol da bu demokratik dönüşüme katkı vermelidir.

Gerek İnsel'in gerekse de Laçiner'in AK Parti, Demokrat Parti ve ANAP bağlamında oturttuğu genel Türkiye okuması ve bu aktörleri devrimci-dönüşümcü, dolayısıyla ilerici olarak sunması Kemalist tarih okumalarının tamamen zıddında yer alır. Sol liberalizm muhafazakâr merkez sağ daima modernleşmeci-değişimci, devrimci bir güç olarak okumuş, buna karşın bürokratik devlet geleneğini karşı devrimci bir pozisyona konumlandırmış olmasına karşın, Kemalizm bu güçlere baktığında karşı-devrimci, gerici, yıkıcı bir güç değerlendirmesi yapmıştır. Kemalizmin karşı devrim gördüğü yerde sol liberalizm devrimci bir enerji görmüştür. Kemalist Türkiye tarihi anlatılarında gördüğümüz hâkim şablon kabaca

¹⁰⁰İnsel'in düşüncesinin arkasında radikallerin iktidara geldiğinde devlete ve topluma karşı sorumluluk duygusuyla yumuşayacakları yönündeki genel argümanıdır. Olası bir iktidar tecrübesi uluslararası bağlamın da etkisiyle rutinleşme, sıradanlaşma ve banalleşme getirecek, radikal, gerici devrimci gücü reformist ilerici bir güce dönüştürecektir.

¹⁰¹İnsel, bütün bu analizlerini esasen 3 Kasım sonuçlarıyla ortaya çıkan yeni devrimci durum karşısında demokrat sol hareketlerin tavrını belirlemek için yapar. Ona göre "kilit soru", "demokrat sol hareketler devletçi-laikçi çevrelerin kışkırtmalarına kulak tıkayarak, demokratik dönüşümün yol göstericiliğini yapıp yapmamakta düğümlenmektedir" (İnsel, 2002: 27-28).

şöyledir: 1923 dünya tarihsel önemi olan bir devrimdir. Kemalist inkılâplar aydınlanmacı, ilerici bir devrimdir; Kemalizm gelenekten kopuşun, gerinin, eskinin tasfiyesinin ifadesidir. 1946-1950 arası dönem ise Kemalist devrimlerin ortadan kaldırılmasını amaçlayan karşı-devrimlerdir. 27 Mayıs askeri darbesi ise Türkiye’yi karşı-devrimin iktidarına son veren devrimci bir ihtilaldir. Kemalist devrimin yürütüşü karşı-devrimlerle durdurulmaya, geriletmeye, yolundan saptırılmaya çalışılsa da emin adımlarla yürüyüşüne devam etmektedir. Buna karşın yine 12 Eylül darbesi Kemalist restorasyon dönemine son vermiş olan açıktan bir karşı-devrimdir. ANAP ile bu karşı-devrim güçlenmiş ve tüm alanlara yayılmaya başlamıştır. 28 Şubat darbesi karşı-devrimi hedef alan yeni bir Kemalist restorasyon dönemidir. Bin yıl süreceği varsayılan süreç kısa sürmüştür ve üçüncü Kemalist restorasyon dönemi de 2002 AK Parti karşı-devrimiyle sonuçlanmıştır. Kemalist entelijansiya o gün bugündür dördüncü bir Kemalist restorasyon dönemi arayışında olmuştur. Bu anlatılar esasen 1960 sonrasında Yön ve Devrim dergileri gibi sol Kemalist zeminlerde, sonrasında Milli Demokratik Devrim’in çeşitli türevleri tarafından sosyalist biçimler altında yaratılmış, üretilmiş genel yaklaşım biçimleridir. En ideal ve popüler biçimini Doğan Avcıoğlu’nun *Türkiye’nin Düzeni* (1968) kitabında karşımıza çıkar. Bu okumada Kemalist devrim ekonomi-politik bir devrimle taçlanmadığı için sürekli yarım kalmaktadır. 1923’ten 1938’e kadar olan dönemdeki devrimci hamlelerde, 1960 İhtilali de yarım kalmış devrimlerdir; geleneksel toplumsal sınıflar tasfiye edilmediği için karşı-devrim devrimin koşulları altında yeşerebilmiş ve karşı-devrimi gerçekleştirebilmiştir. Yeniden bir Demokrat Parti karşı devrimi gerçeğiyle devrim yüzleşmiş istemiyorsa, Şevket Süreyya’nın ifadeleriyle ihtilal inkılaba dönüşmek istiyorsa siyasal devrim toplumsal devrimle taçlandırılmalıdır. 1960’lı yıllarda Türkiye’nin Düzeni karşısında İdris Küçükömer’in *Düzenin Batışması* (1969) kitabı Kemalist anlatıdan oldukça farklı bir anlatı ortaya koymaktaydı. Avcıoğlu için Kemalist bürokrasi ilerici olarak değerlendirilip “eşraf” karşı devrimci bir toplumsal sınıf olarak konumlandırılmakla birlikte Küçükömer’in analizlerinde bürokrasi üretim tarzında gerçekleşecek bir devrimin önündeki en büyük engel olarak kodlanmış ve CHP’yi ve onun etrafında örgütlenmiş sivil-asker bürokrasiyi gerici, karşı-devrimci bir güç, değişimin önündeki engel olarak; buna karşın Demokrat Parti’yi toplumsal ilişkileri dönüştürdüğü, üretim araçlarını geliştirdiği için değişimci bir güç olarak formüle etmiştir. CHP’yi sağa, DP’yi sola yazmıştır. Temel politik çelişkiyi Batıcı-Laik cephe ile Doğucu-İslamcı cephe olarak iki büyük tarihsel blok arasına yerleştirerek Kemalist anlatıyı tersine döndürmüştür. 1960’ların devrimci atmosferinde Doğan Avcıoğlu’yla İdris Küçükömer arasında devrimin ve karşı devrimin öznelere saptama

konusunda yaşanan teorik ve politik cepheleşme AK Parti iktidara geldiğinde bir kez daha yeni koşullar altında gerçekleşmiştir.¹⁰²

Devrim ve karşı-devrimlerle ilerleyen ve her dönemde tekrar eden Kemalist tarih anlatısı örüntüsünün önemli kurucularından Çetin Yetkin, *Karşı-Devrim 1945-1950* kitabında karşı-devrim anlatısını 1938'den başlatır:

Günler günleri kovaladıkça, yaşam ilerledikçe gördüm ki, Türkiye'de yaşanan Karşıdevrim'in başlangıç gün ve saati, 10 Kasım 1938, 09.05'tir. Bu karşıdevrimin ilk yılları II. Dünya Savaşı dönemine denk geldiği için, o günlerin ölüm-kalım kaygısı içinde, pek anlaşılamamıştı, anlayanlar da seslerini duyuramamışlardı. Savaşın bitiminde ise, karşıdevrim, demokrasi, çok partili düzen, demokratikleşme yaygaralarının arkasına ustaca gizlendi (...) Sorunlarımızın, içinde bulandığımız acı gerçeklerin kaynağını bilmek, bunların çözümü ve üstesinden gelebilmek için önkoşuldur. Bu kaynak, 1945-1950 arasında yaşananlardır (Yetkin, 2014: 17).

Genel kabule göre AK Parti büyük dönüşümlerin partisidir. Türkiye siyasi alanı AK Parti'nin kurulduktan sonra hızla iktidara gelmesi, klasik merkez sağın içine düştüğü krizler, onu büyük tarihsel kırılmaların failine dönüştürmüştür. Yukarıda alıntılanan devrim, karşı-devrim diyalektiği içinde AK Parti ilk dönem tartışmalarda hem yurt içinde hem yurt dışında ideolojik konumlanışa göre değerlendirilmiştir. 2002 yılında, AK Parti'nin iktidara geldiği yılda yayınlanan kitap, kendi döneminin sorunlarının kaynağı olarak ilk karşı devrimci anlatı olarak İsmet İnönü dönemini, çok partili hayata geçiş sürecini görmekte, o ilk karşı devrimci ana odaklanarak sorunları ve hataları kökten kavrama eğilimindedir. AK Parti iktidarı boyunca karşı-devrim anlatısı genişleyecek, radikalleşecek ve çoğalacaktır.¹⁰³ Bundan sonraki yorumlarda karşı-devrim Cumhuriyetin ilan edildiği 1923 yılına doğru çekilecek ve devrimin yakasını karşı-devrimden bir türlü kurtaramadığını ileri sürmeye gayret edecek, Kemalist bilinç kendi güçsüzlüğünü, kırılancığını kuruluş momentine doğru radikalleştirecektir.

Kemalizmin demokratik devrim olup olmadığı konusunda 1960'lardan şimdiye uzanan farklı okumalar esasen demokratik devrimciliğin liberal yorumuyla (siyasal özgürlükler, seçim

¹⁰² Bu yıllarda Kemalist Devrim'e ve ona yaslanarak Türkiye tarihi okumalarına bir başka örnek Mülkiye hocalarından Taner Timur'u da göstermek mümkün. Timur, *Türk Devrimi ve Sonrası* (1971) kitabında Türk devrimini Milli Kurtuluş Savaşı yıllarından başlatmakta ve devrimci dönemi 1945'te bitirmektedir. Bkz. Taner Timur, *Türk Devrimi ve Sonrası*. Ankara: İmge Yayınları. 2008 (6. Baskı).

¹⁰³ 1980'in yol açtığı karşı-devrimci imgeye yayın yönetmenliğini Sina Akşin'in yaptığı beş ciltlik *Türkiye Tarihi* kitabının genel kurgusunda da görmek mümkündür. Kitabın yapmış olduğu tasnifte 1908-1980 aralığı "Çağdaş Türkiye" olarak adlandırılmış (ki bu kitabın kapağında "Hayatta en hakiki mürşit ilimdir" sloganı yer alır), 1980-1995 yılları arası ise Bugünkü Türkiye olarak çağdaş olmadığına dikkat çekilmiştir. Bkz. *Türkiye Tarihi* 4-5. Ciltler. Yayın Yönetmeni Sina Akşin, Cem Yayınları, Ankara. 1995.

sistemi, çok partili hayat, demokratik prosedürler, temel hak ve özgürlükler, örgütlenme, seçim ve düşünce özgürlüğü vs) Leninist yorumu (jakoben yöntemlerle ayrıcalıklı bir sınıfın tasfiye edilmesi, bir sınıfın başka sınıflar üzerindeki demokratik diktatörlüğü) arasında bir çatışma yaşanmaktadır. Kemalizm devrimde Leninist bir yorumla yeniden yorumlanarak (çünkü Leninist işçi ve köylülerden oluşan “halk diktatörlüğü”, yani bu iki sınıfın diğer sınıflar üzerindeki mutlak egemenliği Kemalizmde bürokratik diğer katmanlar üzerindeki mutlak egemenliği anlamına gelir) devrimin karşı-devrim karşısında korunması için gerekli önlemleri alabilmesinin sol-Kemalist, sosyalist meşrulaştırılmasıdır. Buna göre devrimler mutlaka karşı devrimler üretir, karşı devrim (irtica) ve karşı şiddetin kaçınılmaz olduğunu düşünüyorlardı. Bu Leninizm görünümlü Kemalist demokratik devrim yorumu şu çarpıcı sözlerle mantıksal sonucuna ulaşıyordu: “Kemalist rejimin siyasal diktatörlüğünü de görelî bir şekilde düşünmek gerektiği kanısındayım. Kemalist rejim tüm düşünce özgürlüğünü değil, karşı devrimci düşüncelere özgürlüğünü ortadan kaldırmıştır” (Timur, 2008: 318).

Kısacası, AK Parti’nin politik alanda yarattığı ve yaratacağı dönüşümleri “devrim”le, “devrimci imgelerle” düşünmek alışkanlığı baştan itibaren daima olmuştur. Birinci teze göre AK Parti devrimci bir partidir (ilerici, değişimci, yenilikçi). İkinci teze göre ise AK Parti karşı-devrimci bir partidir (gerici, arkaik, İslamcı). İnsel’in AK Parti’nin “önlenebilir iktidar yürüyüşü” tespitine tam aksine yönde bir kitap kaleme almıştır: *AKP’nin Önlenebilir Karşı-Devrimi* (2015). Sol liberal ve Kemalist-sosyalist entelektüeller arasında yaşanan devrim tartışması öyle ya da böyle ortada bir devrim olduğunu saptamış ama onun niteliğini zıt yönde ortaya koymuşlardır. Hatta denilebilir ki “muhafazakâr demokrat inkılâp” ve “karşı-devrim” olarak kendisini sunan her iki yaklaşım da aynı zamanda doğrudur. Çünkü her devrimci eylem, kendi içinde karşı-devrimci öğeler barındırır ama karşı-devrime indirgenemezler. İlgili dönemde AK Parti bir yandan liberal devrimci bir performans ortaya koyarken, diğer yandan da karşı-devrimci pratiklere de imza atacaktır. Ancak bu iki teorileştirme de sonraki dönemlerini açıklamaktan uzaktır. Bu tartışmaların ötesinde, ilk olarak AK Parti’nin kendisini nasıl tanımladığına, onun siyaset anlayışının sistematik bir sunumu olarak “muhafazakâr demokrasi” kavramsallaştırmasına yakından bakılması gerekmektedir.

4.1.1. Muhafazakâr Demokrasi Düşüncesi

“Benim fikirlerim devamlı evrim içindedir...Doğal olarak ben de benden önce gelenlerden derinden etkilendim... Partimiz Türk ulusal varlığının devamının bir ürünüdür. Bazı batılı gazetelerde ve yayınlarda partim ‘İslamcı bir parti’ ya da ‘Müslüman demokrat’ olarak tanımlanmaktadır.

Bu nitelendirmeler doğru değildir. Bu, Müslüman ya da demokrat olmadığımızdan değil, bu ikisinin farklı bağlamlarda düşünülmesi gerektiğine inanmamızdandır... Türkiye modern değerler sisteminin aktif bir lideri

olmak ve böylelikle dünyaya yeni bir ilham kaynağı olabilecek yeni bir Rönesans perspektifi sağlamak suretiyle Müslüman kimliği ile modern değerler arasında bir senteze dayanan kendi siyasal Magna Carta'sını daha da ileriye götürmek istemektedir.”

(Recep Tayyip Erdoğan'dan aktaran Tepe, 2010: 158).

AK Parti'nin siyasal kimliğine dönük tartışmalar öncelikle kavramsal düzeyde şekillenmekte, bu çerçevede muhafazakâr demokrasi, muhafazakâr demokratlık, Müslüman demokratlık, ılımlı İslam, muhafazakârlık türleri, muhafazakârlığın Türkiye ve dünyada görülen farklı uygulama ve anlayışları gibi bir dizi kavramsal tartışma sürdürülmektedir (Akdoğan, 2010: 66). AK Parti'yi “İslamcı”, “ılımlı İslamcı”, “siyasal İslamcı”, “İslamcılığın sonu”, “Müslüman demokrat”, “seküler İslamcı”, “liberal İslamcı”, “üçüncü yol tarzı bir Avrupa sosyal-demokrat parti”, “batı Avrupa Hristiyan demokratlarının Türk versiyonu”, “Anglo-sakson tipi yeni muhafazakâr” bir dizi adlandırma çabası gündeme gelmiştir (Duran, 2010: 336). AK Parti'nin ideolojik gündemi temel bir tartışma konusu edildiği halde, AK Parti ilk çıkış sürecinde kendisini “muhafazakâr demokrat” olarak tanımladı. Bu tanımlamadan sonra AK Parti hem küresel-bölgesel yönelişler, hem Türkiye siyasi tarihi içindeki konumu, hem de parti kimliği açısından entelektüel-akademik dünyada muhtelif tartışmaların konusu olmuştur. AK Parti kurulduğu dönemde partinin ideolojik kimliğini katı bir şekilde tanımlamaktan kaçınmış olmakla birlikte, iktidara geldikten sonra 2003 yılında yayınlanan ve Recep Tayyip Erdoğan'ın önsöz yazdığı *Muhafazakâr Demokrasi* (2003) kitabı partinin kimliğinin kurgulanması, teorik sınırlarının çizilmesi anlamında önemli, tarihi bir metindir. Yalçın Akdoğan tarafından hazırlanan, Ömer Çelik ve Taha Akyol'un da katkı verdiği bu kitap AK Parti'yi liberal muhafazakâr bir konuma yerleştirmeye dönüktür. Metinde aydınlanma düşüncesi “totaliter toplum mühendisliğine” yol verdiği için eleştirilmekte, yenilenmelere açık bir geleneğin savunusunu öne çıkmaktadır. Yenilikçi gelenekçi muhafazakâr demokrat kimlik, liberalizmle serbest piyasa, bireysel özgürlükler, devletin sınırlandırılması ilkeleriyle uyum içinde görülmüştür. Bu dönemde AK Parti militan söylemlerden kaçınan, teoriden çok pratiğe, ideolojiden çok pragmatizme vurgu yapan, mahcup, mütevazı ve kapsayıcı davranan, ötekileşmeden uzlaşmaya dayalı bir siyaset hattı izlemeye karar vermiştir (Fedayi, 2004: 152). Muhafazakâr demokrasi bu tip bir siyaset pratiğinin adı olarak formüle edilmiştir. Tipik bir klasik muhafazakâr siyaset anlayışıyla ideolojik keskinliğe başvurmada muğlak ve eklektik bir yaklaşımla iktidar olmaya gayret göstermiştir. Varolanla uzlaşmış, onu devrimci bir yöntemle dönüştürmeyi aklından geçirmemiştir. Hem kimliği hem de parti kimliğini gevşek

tutmuş, pratik başarılarla dikkat kesilmiş, partinin ideolojik doğrultusunu da apriori saptamaktan kaçınarak, parti kimliğini kamuoyunun görüşleri tarafından şekillendirmesine açık tutmuştur. İktidar yürüyüşünde esas olarak temsil gücü yüksek, karizmatik lider imajına dayanıyor olması da AK Parti’yi siyasal kimlik sorununa takılmadan rahatça yol alabilmesine olanak sağlamıştır. Fedayi’nin yerinde formülasyonu “Önce Tayyip vardı; sonra AKP doğdu, en sonunda da muhafazakâr demokrat kimlik doğdu” (Fedayi, 2004: 155).

AK Parti ilk sürecinde pozitif açıdan ne olduğunu açıklamaktan ziyade negatif bir şekilde ne olmadığını açıklayarak işe başlamıştır. Çünkü mevcut egemen ve hegemon konumundaki statükonun dışına düşmeden kendisini anlatmak durumunda kalmıştır. Sivil asker bürokrasi, yargısal otorite, iş dünyası, ekonomik yapı, medya, üniversite vs alanlardaki egemen konumdaki aktörlerin çizdiği meşru normatif alan içinde hareket etmeyi bir iktidar stratejisi olarak formüle etmiştir. Rejimin, müesses nizamın illegalite alanına ittiği İslamcılık ile arasına çok net bir mesafe koymuş ve mevcut güçlere “İslamcı olmadığını anlatmayı” birincil bir görev saymıştır. Fedayi’nin yerinde söylediği üzere bu dönemdeki temel mesajı şudur. “Ben zannettiğiniz ve korktuğunuz gibi İslamcı değilim, muhafazakârim”. AK Parti “muhafazakâr demokrasi” terkihiyle hem bir yandan kendisini İslamcılıktan ayıştırmaktadır hem de modern Batılı bir ideolojiye eklemlenerek iç ve dış endişeleri gidererek muktedir olmaya çalışmıştır (Fedayi, 2004: 156).¹⁰⁴ AK Parti, Makyavel’in prensler için çizdiği başarılı iktidar stratejisinde sahip olunması gereken “virtü”ye uygun davranarak ve ideolojik dogmatizme mesafeli durarak etkili bir reel-politik hattı benimsemiştir. Politik muarızları kendisini her fırsatta “takiyyecilikle” itham etmekle birlikte bu dönemde AK Parti pragmatik bir politik kimlik inşa faaliyetinde olmuştur. Bu itibarla muhafazakâr demokrasi ilk etapta politik bir gelecek kuruluş vaadinden çok bir İslamcı geçmişin yadsınması manasında bir olumsuzlama olarak kamusal entelektüeller tarafından algılanmıştır. Bu yönüyle de iç ve dış çevreleri tam anlamıyla ikna etmeye yetmemiş, iç çevreler onu takiyye yapmakla, gizli gündem inşa etmekle itham etmişler, dış çevreler ise “ılımlı İslam”, “Müslüman demokrat”

¹⁰⁴AK Parti’nin “muhafazakâr demokrasi” anlayışıyla kendisini İslamcılıktan ayıştırma niyetini Yalçın Akdoğan’ın 3 Kasım 2002 seçim başarısı yorumunda da gözlemlemek mümkündür. Ona göre bu seçim başarısı İslamcılığın başarısı değildi, çünkü çıkarları birbirinden farklı çok geniş bir sosyolojik tabana üzerine oturuyordu. Çekirdek kitlesinde İslamcılar da olmakla birlikte, oy verenlerin seçimini belirleyen, partinin ideolojisi değil, karizmatik liderine yöneltilen beklentilerdi (Akdoğan, 2010: 64). AK Parti, katı ideolojik bir hareket olmak yerine kuşatıcı bir söylemi tercih etmiştir.

ifadeleriyle tanımlamayı uygun bulmuşlardır. Ancak bu kategorilerin hiçbirisi AK Parti'nin ilk dönemindeki siyasal performansını açıklamaya yetmemektedir. Bunun da en temel nedeni çok partili hayata geçişle beraber partilerin kamusal sahneye kendi temel ideolojik tezleriyle çıkmalarına imkân verecek geniş bir politik alan derinliğinden mahrum oluşumuzdur. Herkesin ne olmadığını ispat etmeye çalıştığı bir kamusal-politik alan gerçekliğinden başka bir sonuç çıkmaması normaldir. Bu nedenle burada yalnızca iktidara gelmek için uygulanan pratikler ve zikredilen ideolojik mülâhazalar inandırıcılık sorunuyla baştan malul bir şekilde doğmaktadır. Burada devletin editöryel müdahaleleri politik aktörleri çoğu zaman ezoterik üsluba, ezop diline mâhkum etmiştir.

Bu dönemde liberal, küreselleşmeci, yenilikçi bir parti kimliğine yaslanan AK Parti muhafazakâr kimliğiyle gerilim içinde olan “değişim” sorununu da “tedrici değişim” anlayışıyla çözmeye çabalamıştır. Akdoğan'ın belirttiği gibi değişime karşı anlamındaki tutuculuk yerilmiş; devrimci ve köktenci bir değişim yerine, tedrici, doğal sürece yayılmış tipik muhafazakâr denilebilecek bir değişim anlayışını savunmuştur (Akdoğan, 2003: 49-54). Tedrici değişim anlayışı partiyi reformist bir siyasal çizgiye yerleştirmiş ve muhafazakârlık anlayışı da Kıta Avrupa'sından ziyade daha çok Anglo-Amerikan muhafazakârlığına yakınlaştırmıştır. Böyle yaparak kendisini, radikalizmlerden uzaklaştırarak modernite içinde meşru bir siyasal konumu ifade eden muhafazakârlığa yaslamıştır. İMF, Dünya Bankası, Avrupa Birliği'yle yakın temaslar kurmuş, kendisini Batı siyasi, ekonomik ve ideolojik değerler sisteminin içinde konumlandırmıştır. Avrupa Birliği projesi elitler bağlamında, Tanzimat ve Islahat Fermanlarıyla başlayan, I. ve II. Meşruiyetlerle devam eden, Cumhuriyetle birlikte somutlaşan siyasal ve kültürel modernleşme sürecinin çağdaş yorumu Avrupa Birliği hedefi olarak görülmüştür. Bu hedefi Kemalizmin “çağdaş uygarlık” programı içinden de meşru bir çerçeve olarak geliştirmiş ve böylece kendisine kabul edilebilir, meşru, rızaya dayalı bir enstrümana dönüştürmüştür. Muhafazakâr demokrat, çağdaş değerlere taşıyacak yeni aktörün adı olmuştur. Batıyla yerli ve milli değerler arasında yabancılaşma, radikal farklılık ilişkisi kurmadan Batıya benzeme, Batıyla farkın silinmesi projesinin son halkasını temsil etmektedir. Ayrıca bu dönemde AK Parti'nin Avrupa Birliği okuması din temelli “kültürelci” bir perspektiften ziyade Avrupa Birliği'nin ekonomi-politik bir birliktelik olduğu iddiasına dayanmıştır. Bu dönemde hem yurt içi hem yurt dışı bağlamda, “muhafazakâr” kavramı hem içeride bilhassa da dışarıda meşruiyet elde etmek, Batılı elitlerle girilecek ittifaklarda sorun yaratmayacak, onları “ürkütmeyecek” bir kavram olarak da ayrıca tercih edilmiştir. Zira 2001 İkiz Kuleler saldırısından sonra ABD'nin “ılımlı İslam” projesini

rafa kaldırıp “teröre karşı savaş” konseptiyle komünizm sonrasında Müslümanları “baş düşman” ilan ettiği bir vasatta, “muhafazakâr” kavramının ne türden hassasiyetler bağlamında tercih edildiği daha net anlaşılabilir. AK Parti’nin muhafazakâr demokrasi anlayışı açıklandığı üzere baştan sonra içten dışa bir meşruiyet arayışının ifadesidir. AK Parti’nin “muhafazakâr demokrasi” söylemi bağlamında meşrulaştırdığı hem içerideki hem de dışarıdaki ittifaklarının zayıf noktaları vardı. Muhafazakâr demokrasi siyaset felsefesinin gerçekleşmesinde dışarıdaki en büyük engel S. Huntington’ın “medeniyetler çatışması” tezi ve Bush’un “teröre karşı savaş” konseptinin egemen olduğu bağlamdır. Medeniyetler çatışması tezinin yeni çatışma alanını ekonomi-politik sınıf mücadelesinden medeniyetler arasındaki kültürel gerilim hatlarına yerleştirmiş olması, hem bölgelerin hem de ulus devletlerin birer kültürel çatışma üssüne dönüşmesi “demokratik” hassasiyetlerin ihtiyaç duyduğu hümanist-evrenselci, nötralize olmuş bir politik yaşamın altını dinamitlemiştir. Siyasal alanları toplumsal çatışmadan ziyade kültürel çatışma alanına dönüştürme küresel bir basınç, dünya sisteminin genel bir belirlenimidir. Türkiye elitleri Huntington’ın tezinin tartışılmaya başlandığı ve doksanlarda çeşitli coğrafyalarda yıkıcı sonuçlarının ortaya çıkmaya başlamasıyla birlikte Avrupa Birliği siyaseti, Medeniyetler Diyalogu gibi eylemlerle kültürel çatışmadan kaçınmaya çalışmıştır. Dönemin entelektüelleri, kültür ve medeniyetlerin çatışmasına, Türkiye’nin tecrit edilme ve içe kapanmaya karşı çıkabilecek bir yapılanmaya sahip tek ülke olarak Türkiye öne çıkardılar (Uyanık, 2004: 175). Hatta Uyanık dönemin havasını yansıtan şu cümleleri önemlidir:

Huntington’un ikinci önerisi olan, Batılı değerleri aynen kabul ederek modernleşmeyi bizatihi deneyen ama bunun da çözüm olmadığını gören yine Türkiye’dir. Üçüncü öneri olan, Batı dışı kültür ve medeniyetlerle ittifak yaparak modernleşmeyi ise, günümüzde Perinçek ve ekini dışında kimsenin savunduğu yok. Halkın bunlara rağbet etmediği ve yönünü temel hak ve özgürlükler, insan haklarına dayalı, çoğulcu bir demokrasiye döndürerek muasır medeniyet seviyesini aşmayı hedeflediği apaçık bir gerçekliktir. Geo-politik açıdan dünyanın kalbinde bulunan Türkiye, devler olarak laik, çoğulcu demokrasiye, temel hak ve özgürlüklere inanan; hoşgörülü; uluslararası dayanışma ve iş birliğine açık özgüvenli bir ülke olarak, medeniyetler arası savaşta taraf olmak yerine, medeniyetler arası diyalog ve uyumu gerçekleştirebilir (Uyanık, 2004: 175).

AK Parti dünya, devlet ve toplum realitelerine bakarak kendisini yeniden tanımlamıştır. “AK Parti’nin muhafazakârlık söyleminin üç adresi bulunmaktadır. Birinci adres, yerli hassasiyetlere yapılan vurguyla seçmen kitlesidir. İkinci adres, muhafazakârlık gibi meşruiyet problemi bulunmayan bir batılı ideoloji dolayısıyla dış kamuoyuna verilen sıcak mesajdır. En önemli adres ise Kemalist merkeze dönük olarak verilmek istenen ‘siyasal İslamcılıkla ilişkimiz yok’ mesajıdır (Yıldız’dan aktaran Akdoğan, 2010: 75). Ömer Çaha’nın da formüle

ettiği gibi AK Parti'nin siyasal algılamasını; i) uluslararası politik ve hukuki normlara bağlılık, ii) geleneksel değerlere bağlılık ve iii) cumhuriyet kurumlarına bağlılık biçiminde üç temelde formüle etti ve kendisini bu şekilde meşrulaştırdı (Çaha'dan aktaran Duran, 2010: 336-337). Hem ulusal planda hem de uluslararası sistemin kabulleriyle uyum arayışı, hem de reformist-değişimci bir parti anlayışını birlikte götürmüştür. AK Parti, “uyum ve değişim” diyalektiği içinde bir iktidar stratejisi, siyasal davranış kodu geliştirmiştir.

Yalçın Akdoğan tarafından kaleme alınan *Muhafazakâr Demokrasi* (2003) kitabı, AK Parti'nin modern ideolojiler içindeki yerini saptama girişimidir. Recep Tayyip Erdoğan'ın kitabın *Sunuş*'unda şunları dile getirmektedir:

Adalet ve Kalkınma Partisi, siyaset felsefesini muhafazakâr demokrasi olarak belirlemiştir (...) Türk siyasetinde bugüne kadar bir şekilde var olan muhafazakârlık ve demokratiğin siyasal bir kimlik olarak Muhafazakâr Demokrasi şeklinde geliştirilmesi önemli bir adımdır. Adalet ve Kalkınma Partisi kendi düşünce geleneğimizden hareketle, yerli ve köklü değerler sistemimizi evrensel standarttaki muhafazakâr siyaset çizgisiyle yeniden üretmek amaçındadır (...) AK Parti geçmişten veya bir medeniyet havzasından siyaset çizgisi ödünç almak yerine, kendi düşünce geleneğiyle dünya genelinde test edilen bir siyasal tutumu yeniden üretmeyi doğru bulmaktadır (Erdoğan, 2003: 3).

Böylece AK Parti evrensel değerlere meşrulaştırıcı bir çerçeve olarak atıfta bulunarak kendi siyaset çizgisini Türk siyasal yaşamı için yeni bir soluk ve açılım olarak formüle etmiştir. Yerli ve köklü değerleri muhafazakârlık gibi evrensel bir çerçeveye uygun olarak yeniden kurgulamak istemektedir. Erdoğan'ın belirttiği muhafazakârlık ile demokratiğin birliği siyasal ve entelektüel düzlemde muhafazakârlar ile demokratların (liberal, sol liberal entelektüellerin) ittifakına yol açmıştır. Akdoğan yazısında muhafazakâr demokrasiyi yeni bir siyasal tarz olarak sunmakta, bu kavramsallaştırmayla siyaseti belli bir eksene oturtmaya çalışmaktadır. Muhafazakâr demokrat tarz partinin siyasal taktik, strateji, üslup ve tavırlarını şekillendirdiği düşünülmekte, partinin sahip olduğu iddia edilen değerlere, görüşlere, tutumlara siyasal bir çerçeve, ideolojik bir duruş çizmektedir. İki bölümden oluşan kitapçık, ilk bölümde genel olarak muhafazakârlığı, ikinci bölümde de genel hatlarıyla demokrasiyi anlatır ve sona doğru da “muhafazakâr demokrat” sentezi yeni bir siyasal tarz olarak vaaz eder. Akdoğan yeni siyaset tarzını ortaya çıkaran dünya tarihsel koşullara referansla, geniş ölçekli bir değişim, dönüşüm okumasıyla temellendirmektedir:

20. yüzyılın klasik siyaset hesaplaşmaları günümüzde geçerliliğini yitirmekte, siyaset yeni bir eksene kaymaktadır. Değişim sadece siyasal ideolojilerin oturdukları eksende değil, bizatihi kendilerinde de yaşanmaktadır. Kutuplaşma ve ayrışma yerini ideolojilerin ilişkisine bırakmakta; liberalizm, sosyalizm ve muhafazakârlık arasında geçişler ve ara siyasi

Çizgiler ortaya çıkmaktadır. Dünya leğinde yaşanan toplumsal, siyasal ve kültürel değişimin siyasal tutumlar üzerindeki bu etkisi daha belirgin hale gelmiştir (Akdoğan, 2003: 6).

Akabinde ise Akdoğan, muhafazakâr demokratlığın temel prensiplerini, muhafazakârlıkla paylaştığı noktaları on maddede formlleştirir. Bu on madde yeni muhafazakâr demokrat siyaset tarzını siyaset felsefesini ifade eder. nemine binaen maddeleri kısaca özetlemek gerekmektedir. Birinci madde AK Parti'nin, onu devrimci bir parti olarak analiz edenlerin aksine, devrimci bir parti değil evrimci bir parti olduğunu ifade eder. Tıpkı muhafazakârlık gibi AK Parti de devrimci değişime karşı tedrici değişimi savunur. Devrimci amaçlarla geleneksel siyasal, toplumsal, kültürel kurumlara müdahaleyi onaylamaz. Siyasal devrimden çok toplumsal dönüşümü her türlü değişimin temeli kabul eder. Tepeden inmeci, dayatmacı yöntemlerin döneminin geçtiğini düşünür. Değişime kapalı, statükocu anlayışı savunmaz. Tutuculuğa karşı çıkan AK Parti'nin yeni muhafazakârlığı toplumsal dinamiklere dayanan değişim ve dönüşümün lokomotifi olacaktır (Akdoğan, 2003: 7). Buna göre AK Parti değişime değil, gerileme ve yozlaşmaya direnen bir anlayıştadır. Geçmişin statükoculuk üzerine bina edilen muhafazakârlığı yerine yeniliğe açık bir muhafazakârlığı savunur. AK Parti'nin muhafazakârlıktan anladığı mevcut ilişkilerin korunması değil, bazı değerlerin korumasıdır. Koruma ise değişime ve ilerlemeye kapalı olma değil, özü yitirmeden gelişmeye uyum sağlamaktır. Kkllk, devamlılık ve istikrar üzerine yeniliği adapte etme çabasıdır (Akdoğan, 2003: 128).

İkinci madde siyaseti bir uzlaşı alanı olarak görür. Toplumsal alandaki çeşitlilik ve farklılıkların siyasal alanda tanınmasına ve uzlaşmasına vurgu yapar. Farklılıklar tabi bir durum ve zenginliktir. Katılımcı demokrasi farklılıklara temsil olanağı sağlayarak siyasal sürece katılır. nc madde siyasal meşruiyet problemine odaklanır. Buna göre siyasal otorite, hukuki ve siyasi meşruluk temeline oturmalı, siyasal iktidar varolan toplumu tanıyarak hareket etmelidir. Bu doğrultuda AK Parti siyasal iradenin temel dayanağı olarak milli iradeyi görür. Siyasal irade de kanun, kural ve demokratik değerlere uygun davranmalıdır. Dördüncü maddede ise AK Parti siyasal iktidarın bir kişi veya zümrenin elinde yoğunlaşmasını reddeder. Dayatmacı otoriter ve totaliter eğilimlere karşı çıkar. Siyasal otorite mutlaka sınırlandırılmalı, keyfiliğe, hukuksuzluğa olanak sağlanmamalıdır. Çünkü otoriter ve totaliter anlayışlar sivil ve demokratik hak ve özgürlükleri hiçe sayarak demokratik siyasetin en büyük düşmanlarıdır. AK Parti her türlü dayatmacı, buyurgan, tektipçi, toplum mühendisliğine dayanan yaklaşımlara karşı çıkar (Akdoğan, 2003: 8-9). Beşinci madde devletin hukukla sınırlandırılması gerektiğinin altını bir kez daha çizer. Hkmetin topluma

tercihler empoze etmesine itiraz eder. Hukuk devleti ilkesi gereği siyasal iktidar ve tüm kurumlar yasal çerçevede hareket etmelidir. Devletin ideolojik bir tercihte bulunarak dogmatik bir alana sıkışmasını da doğru bulmaz. Vatandaşını tanımlayan, biçimlendiren, ona tercihler dayatan değil; vatandaşın tanımladığı, denetlediği ve şekillendirdiği bir devlet felsefesini dillendirir. Altıncı madde toplumu ve bireyi devlet karşısında daha da özerk, otonom ve güçlü kılmayı amaçlar. Bireysel özgürlükler tam teminat altına alındığı, soyut birey yerine toplumsal alan içindeki sivil ve sosyal oluşumlarla ilişki içinde bir birey düşünülmektedir (Akdoğan, 2003: 9-10).

Yedinci madde demokratlığı çerçeveler. Toplumsal ve kültürel çeşitliliğe en fazla demokrat tutumun muhafazakârlıkta olduğunu belirtir. Demokratik siyaset zemini her türlü sorunun aktarıldığı, tüm toplumsal taleplerin yansıtıldığı, doğru ile yanlışın *a priori* değil, test edilerek düzeltilebilecekleri bir zemindir. Bu anlayışla AK Parti Türkiye toplumundaki farklılık ve çeşitliliklerin çoğulcu demokrasiyi güçlendireceğini düşünür. AK Parti demokratlığı, demokratik kültürü siyasetin ana unsuru olarak değerlendirir (Akdoğan, 2003: 11). Sekizinci madde ailenin korunması kaygısıyla devletin kürtaj ve cinsiyet değiştirme ameliyatlarına para vermesine karşı çıkar. İnsan hak ve özgürlüklerine müdahale etmeden onları sınırlamadan ailenin korunmasını önemser. AK Parti tercihlere saygı duymak kadar, hakları korumanın da önemine inandığı ifade edilmektedir. Dokuzuncu madde radikalizmin yerine mutedilliği yerleştirir. AK Parti'ye göre radikal söylem ve üslup Türkiye siyasetine fayda sağlamamıştır. Türk siyasetinin çatışma, kampaşma ve kutuplaşma yerine uzlaş, bütünleşme ve hoşgörü üzerine kurulması gerektiğini düşünür ve ılımlılığın toplumun talebi olduğunu ileri sürer (Akdoğan, 2003: 12). Ve sonuncu madde idealizme, ütopyacılığa, toplum mühendisliğine karşıtlığı anlatır. AK Parti'nin idealizm ile realizm arasında bir denge kurması gerektiğini anlatır (Akdoğan, 2003: 12).

Tüm bu maddelerle birlikte muhafazakâr demokrat siyaset tarzı kavramsallaştırılır. Bu metinle birlikte AK Parti; sınırlı iktidardan yana, değişimi önemseyen, demokratik kültürü beslemekten söz eden, serbest piyasadan yana tavır alan, muhafazakârlık ile liberalizm arasında bir demokrasi bağlamında bir denge kurmaya çabalayan, özgürlük ve değişimden yana, birey ile toplum arasındaki dengeyi gözetken, geleneğin modern inşasını hedefleyen, aydınlanmanın olumsuz sonuçlarını törpülemeyi vaad eden bir siyaset felsefesi ve tarzını deklare etmektedir. Demokrasinin de tahammül rejimi olduğunun, güçlü sivil toplumu gerektirdiğinin altını çizmekte; farklı kolektif kimliklere, insan haklarına, Avrupa Birliği

müktesebatına vurgu yapmakta, uluslararası sözleşmelerin öneminden söz etmektedir. Kitapçık, “muhafazakâr demokratlık” başlığı altındaki bölümde ise dini canlanma ile demokratikleşmenin çağımızın gerçeği olduğunun altını çizerek evrensel demokratik değerler ile dini değerlerin uzlaştırılmasını savunmaktadır. Muhafazakâr demokratlık bu iki yükselen eğilimin sentezidir. Brezezinski’nin “21.yüzyıl manevi ve dinin değerlerin hâkim olacağı bir yüzyıl olacak” tespitini aktararak dini canlanma ile demokratik değerleri uyumlu kılınması gerektiği sonucunu çıkarır (Akdoğan, 2003: 112). Muhafazakârlığın dini ideolojik bir yaklaşım olarak görmediğini, bu itibarla toplumu dindarlaştırmak gibi bir anlayışının olamayacağını, İslam ile demokrat arasında muhafazakâr bir yaklaşımla bir gerilimin olamayacağını ileri sürülür. “AK Parti yönetimi ılımlı İslam’ın temsilcisi veya Müslüman demokrat bir parti hüviyetine bürünmeyi iç politika yönelik kaygılar ve siyasal konumlanma açısından uygun bulmamaktadır. Partinin yeniden İslamcılığın herhangi bir kategorisinde yer almasının siyasi gerilime dönüş olacağı düşünülmekte, bu yüzden İslamcılıkla ilişkilendirilmek yerine dini değerleri önemseyen kişilerin oluşturduğu bir muhafazakâr parti olarak tanımlanması tercih edilmektedir” (Akdoğan, 2010: 72). Bu bağlamda “İslamcılık” ile “muhafazakârlık” arasındaki fark netleşir. Metin, demokrasinin İslamileştirilmesinden ziyade demokrasi ile İslam arasında sağlıklı bir uzlaş talep eder. Dinden bağımsız insan haklarını onaylar, çoğulculuğu kabul eder, demokrasinin tahammül rejimi olduğunun altını çizer. Türkiye’nin Müslüman ülkeler arasında demokratikleşme bakımından en ileri ülke konumunda olduğuna dikkat çekilir. Orta sınıf ve sivil toplumun oluşması demokrasi açısından öneminin altı çizilir (Akdoğan, 2003: 118-119). Kitapçığın sonuç bölümünde ise temel tezler kısa bir şekilde yeniden özetlenir.

Muhafazakâr demokrasi kavramıyla yapmaya çalıştığı demokrasiye yeni bir tanım vermekten ziyade bu terkiplerle kendisine yeni bir kulvar açmaya çabalamıştır. Başka bir deyişle “muhafazakâr demokrasi” kavramı politik teori bağlamında bilimsel bir çaba değil, dünya ve Türkiye’nin toplumsal, tarihsel ve siyasal okumasından türetilmiş siyasal bir adlandırmadır. Bu kavramsal terkiplerle AK Parti birinci olarak i) siyaseti normalleştirmek, yani din-siyaset, gelenek-modernlik, devlet-toplum-birey gibi kavramların doğurduğu gerilimlerden kurtarmak istemiştir; ii) temsil ve söylem krizine giren partilerin boşluğunu doldurmak ve daha tutarlı bir siyasal hat oluşturmak, iii) siyasetin ana gövdesi, lokomotif olarak müstakil bir muhafazakâr parti üretmek ve iv) kuşatıcı bir siyaset tarzı üretmeyi kendisine hedef olarak koymuş olmaktadır (Akdoğan, 2004: 626-27).

AK Parti bu dönemde kendisini İslamcılıktan uzaklaştırmak adına “muhafazakâr demokrat” terkipiyle evrensel bir meşruiyet arayışında olmuş, bunu yaparken de muhafazakârlığa yüklenen değişime direnen, tutucu, statükocu gibi “olumsuz” sıfatlardan, patolojikleştirilmiş, anormalleştirilmiş imajlarından kurtularak muhafazakârlığı soylulaştırma, yeniden entelektüelleştirme çabası içine girmiştir. Aynı zamanda kavramı yerelleştirmeye de çabalamışlardır. AK Parti, İslami değerleri de içeren klasik muhafazakâr kültürle demokrasi arasında kalıcı bir ilişkisi kurabilmek yönelimindedir (Akdoğan, 2010: 71). Hatta bu dönemde “İslam” ve “Demokrasi” arasındaki kendisine yöneltilen “takiyye” iddialarına karşı gerçekçi, inandırıcı bir “kültürel transformasyon” paradigmasına sahip olmuştur. Bunun bir “zihniyet devrimi”yle desteklenmesi, siyasal kurumların ele geçirilmesi değil, siyasal kültürün dönüştürülmesi biçiminde formüle edilmiştir. Böylece reformist ve değişimciliğini yalnızca siyasal modernite ve teknolojik modernite alanıyla sınırlandırmamış, modernitenin kültürel mantığını toplumda yerleştirmek biçiminde lanse edilmiştir.

“Muhafazakâr Demokrasi” anlayışı AK Parti’nin parti dokümanları, seçim beyannameleri, hükümet programları gibi pek çok metnine damgasını vurmuştur. Örneğin, AK Parti, *2002 Genel Seçimleri Seçim Beyannamesi* dokümanında kendisini “muhafazakâr” ve “demokrat” olarak tanımlamış, partinin demokrat, muhafazakâr, yenilikçi ve çağdaş bir parti olduğu vurgulanmıştır. AK Parti’nin muhafazakârlığı da “toplum” kavramı muhafazakâr demokrat ekseninde çerçevelenmiştir. “Toplumun uzun geçmişinde ürettiği sivil kültür ve kurumlar, devleti müdahale alanı dışında kalmalıdır. Çağdaş gelişmelerin de gereği olarak devlet ekonomiden çekildikçe, toplumun ürettiği sivil kültür üzerindeki denetim de zorunlu olarak azalacaktır” ” (2015: 10) tespitine yer verilmiştir. Buna göre “toplum”; aile, okul, mülkiyet, din, ahlak gibi köklü kurumların oluşturduğu kültür ortamında kendini yenileyerek varlığını sürdüren canlı bir organizmadır. Dışarıdan müdahale olmaksızın kendi doğal sürecinde üretilen ve toplumu bütünleştiren yerli kültür ve kurumlar evrensel değerlerle çelişmez. Partimiz, Türkiye’nin yerli değerlerini korumak adına çağdaş dünyaya sırt dönülmesine karşıdır. Buna karşılık küresel dünyaya açılması konusunda kararlı bir irade ortaya koyarken, yerli değerlerimizin tahrip edilmesini de uygun bulmamaktadır” (2015: 10-11). *Beyanname*’nin sunuşunda dünyanın yeni bir büyük dönüşümden geçtiği saptanmış, iki kutuplu dünyanın çöktüğünü, temel hak ve özgürlüklere dayanan siyaset anlayışının egemen hale geldiği olarak yorumlanmıştır. Hatta küreselleşme süreci, milletler arasında ekonomik, kültürel ve sosyal ilişkiler geliştikçe; bu ilişkilere zemin oluşturan düzenlemeler, insanlık için ortak bir hukuk anlayışının yerleşmesine yol açmaktadır” denilmektedir. Farklı ülkelerin

halklarının yaşam kalitesini ölçmeye yönelik evrensel standartlar ve normlar oluşmaktadır (2015: 6).

Benzer şekilde 2002 tarihli *Kalkınma ve Demokratikleşme Programı*’nda da parti kendisini demokrat ve muhafazakâr olarak tanımlamıştır. İlgili programda Temel Hak ve Özgürlükler maddesi altında “partimiz Atatürk ilke ve inkılâplarını, Türk toplumunu çağdaş uygarlık seviyesinin üstüne çıkarmanın en önemli vasıtası olarak algılar ve bunu toplumsal barışın bir unsuru olarak görür” denilmektedir (2002: 13) İnsan hakları bağlamında “İnsan Hakları Evrensel Beyannamesi”, “Avrupa İnsan Hakları Sözleşmesi”, “Paris Şartı” ve “Helsinki Nihai Senedi” olmak üzere Türkiye’nin taraf olduğu uluslararası sözleşmelerin temel referanslar olarak görüldüğünün altı çizilmiştir (2002: 14). “Uluslararası standartlar”, “evrensel değerler”, “Batı demokrasisi”, “temel hak ve özgürlüklerin evrenselliği” ile “milli irade” arasında bir koşutluk kurarak kendi siyaset felsefesini oluşturmaya çalışmıştır. Özbudun ve Hale’ye göre devletin yeniden örgütlenmesi konusunda AK Parti, demokratik hukuk devleti ilkelerine ve demokratik standartlara uygun olarak, devletle toplum arasında bir “sosyal sözleşme” anlayışına dayanan yeni bir anayasa yapılmasından yanadır “(2010: 61). 2002 Seçim Beyannamesine göre AK Parti demokrat, muhafazakâr olmasının yanısıra yenilikçi ve çağdaş bir partidir: “Bilgi, sermaye, mal ve hizmetlerin dünya genelinde serbestçe dolaşmaya başladığı 21. yüzyılın başında Türkiye’mizin siyasi hayatına katılan AK Parti, yenilikçi ve çağdaş bir partidir” (2015: 12). *Beyanname* aynı zaman muhafazakâr demokrat bir Türk modernleşmesi yorumuna sahiptir:

Modernleşme döneminde Türkiye’nin çağdaşlaşması, öncelikle geleneksel kültür ve değerlerin terk edilmesi şeklinde anlaşılmıştır. Oysa, çağdaşlaşma, toplumun kendi dinamikleriyle kendini yenilemesi ve değişen ihtiyaçlarını karşılayabilmesidir. Bu anlayışa, 1980’li yıllarda teknolojik ve ekonomik alanlardaki yaklaşımlarla sınırlı da olsa ulaşılmıştır. Ülkemizin güçlü ülkeler arasında hak ettiği yeri almasını sağlayacak olan çağdaşlaşma, cesur siyasi ve ekonomik kararlarla toplumun önündeki engellerin kaldırılmasını gerektirmektedir” (2015: 12).

Kalkınma ve Demokratikleşme Programı’nda kültür politikalarıyla ilgili de saptamalar yapılmış, dönemin demokratik, liberal ve evrenselci ruhuna uygun bir vizyon ortaya konulmaya çalışılmıştır. Buna göre;

Partimiz, milli kültürümüzdeki esas yapıyı, üslûbu koruyarak evrensel değerlerle milli kültür arasındaki etkileşimi en üst noktaya çıkarmayı amaçlamakta, gerçek bir çağdaş kültür atmosferi oluşturma bu yoldan geçtiğine inanmaktadır. Bu iki alanı, çatışma konusundan çıkartıp, her iki unsurun zenginliklerinden birlikte yararlanmak, kültür politikamızın temelidir (2002).

Özbudun ve Hale'ye göre AKP'nin programı, 2002 ve 2007 seçim beyannameleri ve liderlerinin sayısız demeçleri, demokrasi, insan hakları, hukuk devleti, sınırlı devlet, çoğulculuk, hoşgörü ve farklılıklara saygı gibi evrensel değerleri güçlü bir şekilde vurgulamaktadır (2010: 57). Hakeza, partinin amaçlarının saptandığı tüzükte milli irade, hukukun üstünlüğü, akıl, bilim, tecrübe, demokrasi, bireyin temel hak ve özgürlükleri ve ahlakiliği, siyasal yönetim anlayışının temel referansları olarak kabul eder" denilmektedir (2002: 19) Tüzük'e göre AK Parti'nin amacı Mustafa Kemal Atatürk'ün gösterdiği muasır medeniyet seviyesine ulaşmak, çağdaş norm ve değerlere, medeni kabullere göre hareket etmektedir (2002: 19). Parti kendisini hümanist bir parti olarak takdim etmektedir: "AK Parti; insanların farklı inanç, düşünce, ırk, dil, ifade etme, örgütlenme ve yaşama gibi doğuştan var olan tüm haklara sahip olduklarını bilir ve saygı duyar" (2002: 20). Milli iradenin egemenliğinin tecellisi demokratik toplum yaşamına azami siyasal haklar ve özgürlükler çerçevesinde katılımına bağlanmıştır. "Milli irade", demokratik, hümanist, çoğulcu, evrensel değerlere uygun bir şekilde tanımlanmış ve "muhafazakâr demokratlık" da bunun ideolojik ve kavramsal çerçevesini oluşturmuştur. AK Parti kendi ürettiği dokümanlarda şu şekilde tarif etmiştir:

Süreklilik içinde değişimi arayan, birliktelik içinde farklılıkları koruyan, toplumun dinamizmine güvenen, Dünyadaki gelişmelere ve yeniliklere açık bir siyaset anlayışını hâkim kılmayı amaçlayan AK PARTİ, demokrat, muhafazakâr, yenilikçi ve çağdaş bir partidir (2015: 9).

Görüldüğü gibi programda Batı evrensel standartlarını modernleşme sürecinin doğal sonucu olarak algılamakta, "milli egemenlik", "milli güvenlik", "milli menfaat", "milli ve mahalli kültür" gibi kavramları ideolojik yaklaşımlar olarak görülmekte ve AB kriterlerini geciktirici ve değişimin önündeki engeller olarak algılamaktadır (Özbudun, Hale, 2010: 62-63). AK Parti Batı tipi bir muhafazakâr veya liberal bir partiden ayırt etmek zordur. Onun muhafazakâr anlayışı gelişim ve ilerleme anlamında değişim anlayışına açıktır. Muhafazakârlık anlayışı mevcut kurum ve ilişkilerin korunması değil, bazı değerlerin ve kazanımların korunmasıdır. Koruma ise, değişime ve ilerlemeye kapalı olma değil, özü yitirmeden gelişmeye uyum sağlamaktır (Özbudun, Hale; 2010: 64-65).

PARTİMİZ, ülkemizin Avrupa Birliği'ne tam üyeliğini, modernleşme sürecimizin doğal sonucu olarak görmektedir. AB kriterlerinin ekonomik ve siyasi hükümlerinin hayata geçirilmesi, devlet ve toplum olarak birlikte çağdaşlaşmamız yönünde atılacak önemli bir adımdır. Bu kriterlerin, AB üyeliğinden bağımsız olarak düşünüldüğünde bile hayata geçirilmesi kaçınılmazdır. Ancak çağın içinde ve farkında olarak insanlığa mesajlarımızı ulaştırabiliriz ve çağın imkânlarını kullanarak uluslararası arenada varlığımızı

sürdürebiliriz (...) Avrupa ile bütünleşmemize karşı çıkan çevrelerin, milli egemenlik, milli güvenlik, milli çıkar, milli ve yerel kültür konularındaki ideolojik yaklaşımları, Kopenhag Kriterlerinin hayata geçirilmesini geciktirmektedir (2015: 12).

Muhafazakâr-demokrat çerçeve kültür politikalarına da doğrudan etkide bulunmuştur. Program'da kültür politikaları bağlamında ise şu tespate yer verilir.

Partimiz, milli kültürümüzdeki esas yapıyı, üslubu koruyarak evrensel değerlerle milli kültür arasındaki etkileşimi en üst noktaya çıkarmayı amaçlamakta, gerçek bir çağdaş kültür atmosferi oluşturma bu yoldan geçtiğine inanmaktadır Bu iki alanı, çatışma konusu olmaktan çıkarıp, her iki unsurun zenginliklerinden birlikte yararlanmak, kültür politikamızın temelidir (2002: 78-79).

Bu dönemde AK Parti “yerli ve milli kültür” çerçevesi yerine “evrensel kültür” görüşüne daha yakın davrandı. Evrensel standartlara atıf yapan, uluslararası kurumların tanımladığı anlamda “kültür politikası”nı oluşturdu. AK Parti’nin bu evrendeki kültür görüşü “muhafazakâr demokrat” görüşe uygun düşen “kültürel demokrasi” görüşüdür. Evrenselliğin kültürel kimliklerden oluştuğunun savunulduğu bu görüşün sonucu olarak “kültürel demokrasi” kavramı ileri sürülmüştür. “Kültürel demokrasi” anlayışı AK Parti programına “kültürel çeşitlilik” olarak yansımaları bulmuştur. AK Parti’nin ilk dönem politikalarına damgasını vuran anlayış bir ölçüde “kültürel demokrasi” paradigması olduğu ileri sürülebilir. Kültürel demokrasi her insanın ve her grubun kültür hakkına sahip olduğu anlamına gelir. Kültürel demokrasi her bir kişinin kendi yaşam kalitesini yaratabilmesi ve topluluğun gelişimine katılabilmesidir. Kültürel demokrasi bütün vatandaşların ve bütün sosyal ve mesleki kategorilerdeki insanların kültürel yaşama katılmaları ve kültür politikaların oluşturulmasında ve uygulanmasında söz sahibi olmaları demektir. M. Bow’a göre kültürel demokrasi “Halkların çağı”dır. Kültürel demokrasi azınlıkların kültürel haklarının tanınması ve bu haklardan yararlanabilmesidir (Topuz, 1998: 19). Kültürün demokratikleşmesi tüm toplumun demokratikleşmesine bağlıdır. Kültürün demokratikleşmesi demokratik kültüre bağlıdır. Topuz’a göre özel bir resim koleksiyonunu halka açmak demokratikleşmedir, ressamın yaratıcı deneyimini bölüşmek ise kültürel demokrasi (Topuz, 1998: 20).

Pek çok ülkede bilhassa 1980 öncesinde kültür politikası demek genel anlamda kültüre ve sanatlara yönelik politikalar olarak düşünülmüştür. Yüksek kültür anlayışının bir kenara bırakıldığı 1980 sonrasında ise kültür çok daha geniş bir anlamda kullanılmaya başlanmıştır. AK Parti’nin kültür politikalarına damga vuran ilkeler liberal, evrenselci, demokratik ilkelerdir: İnsanoğlunun hakları ve sorumlulukları vardır. Demokrasi ve sivil toplum önemlidir. Azınlıkların kültürel hakları tanınmalıdır. Anlaşmazlıklar barışçıl yöntemlerle

çözölmelidir (Topuz, 1998: 33). Kültürel yaşama ulaşım ve katılım hakkını savunan, demokratik bir kültür oluştururken kültürün de demokratikleşmesini kabul eden, kültürler arasında diyalogu vurgulayan, barış içinde bir arada yaşamayı önemseyen, kültürel alanda yaratıcılığı besleyecek önlemleri almayı taahhüt eden, kültürel çeşitliliği insanlığın kazanımı olarak algılayan, monolitik bir ulus devlet politikaları yerine ulusal birlik içinde çoğulcu bir toplum kurmak isteyen, kültür politikalarında etnik, dinsel, cinsel eşitsizliklere karşı çıkan bir anlayışa sahip olduğu savunulabilir. İlk dönemde kültür politikaları kültürel yaşamda yaratıcılık anlayışını önemseyen, farklı toplumsal grupların kültürel varlıklarının korunmasını amaçlayan bir yaklaşıma sahip olmuştur. Küreselleşme sürecinin kültürel çoğulculuk paradigmasına uygun olarak temel haklar perspektifine sahip olarak muhafazakâr-hümanisti bir çizgiye sahip olmuştur. Küreselleşme toplumların içinde kültürel çoğulculuğu ve toplumlar arasında ise sıkı bağların ve karşılıklı ilişkilerin kurulmasını salık vermişti. Bu dönemde “kültürel haklar”, “çoğulculuk”, “yaratıcılık”, “kültür varlıklarının korunması” gibi kavram ve ilkeler kültür politikalarına kaynaklık eden ilkeler olarak önem kazanmıştır. Buna göre ilk dönemde tektipleştirici ulusal kimlik paradigması yerine farklı azınlıkların, grupların, etnik ve dinsel grupların kültürlerini ön plana çıkarmış ve yeni bir ulusal kültür anlayışını gündeme getirmeye çalışmıştır. Mexico Konferansı’ndaki şu anlayışların AK Parti’nin ilk dönemine damgasını vurmuş olduğu düşünülebilir: Bir ülkedeki yerli halklar kendi kültürel kimliklerini her zaman korumuşlardır. Melez toplulukların, göçmenlerin de kendi kimlikleri üzerinde durulmalıdır. Bu kültürler bir arada yaşar ve ulusal kültür kimliğine zenginlik kazandırırılar. Kültür kimlikleri arasındaki iletişim hoşgörünün gelişmesine yardımcı olur. Bir ülkede kültürel kimliklerin varlığını tanımak asla bölücölük değildir. Bunları görmezlikten gelmek ve yok saymak patlamalara ve bunalımlara yol açar (Topuz, 1998: 17).

Hıfzı Topuz’un altınız çizdiği üzere kültürel demokrasi yaklaşımını etkileyen bir başka kavram da “kültürel varlığın korunması” yaklaşımıdır. Mexico Konferansı’nda kültür varlığı kavramının kapsamı genişletilmiştir. Buna göre “bir halkın kültür varlığı sanatçıların, mimarlarının, müzisyenlerinin, yazarlarının, bilim adamlarının yapıtlarından oluştuğu gibi bunların içine adı bilinmeyen kişilerin yarattığı yapıtlar ve genelde topluma anlam veren tüm değerler de katılır. Dil, adetler, inançlar, tarihsel yerler ve anıtlar, edebiyat, sanat yapıtları, arşivler ve kütüphaneler gibi halkın yaratıcı gücünü temsil eden maddi ve maddi olmayan yapıtlar kültür varlığını oluşturur (Topuz, 1998: 20-21). Buna göre her halkın kendi kültür varlığını savunmak ve korumak hakkı ve görevi vardır. Çünkü toplumlar kimliklerini kendileri için esin kaynağı olan bu değerlerde bulurlar (Topuz, 1998: 21). Kültürel kimlik bir

yandan objektif bir kişiliktir, bu kimliğin içinde gelenekler, alışkanlıklar, diller, dinler, inançlar, tinsel ve ahlaki değerler, yaratıcılık gücü, düşünme biçimleri yer alır, öte yandan da bu kimlik sübjektif bir kimliktir. İnsan o kimlikte kendini bir toplumun parçası sayar. Yaşayan kültürün esinti kaynağında bu kimlik yer alır (Topuz, 1998: 17).

AK Parti programlarında bu anlayışın izlerini sürmek mümkündür. Programda, “her kültürel form kendi çağının anlayışını, zevkini ve estetiğini yansıtır. Kùltürler, kendilerini iç dinamikleri ve kültürel alışverişlerle zenginleştirerek yenilerler” (2002: 78-79) ifadelerine yer verilmiş, muhafazakârlığın evrensel değerlerle irtibatının kurulmasını hümanist, kozmopolit, demokrat bir kültür siyaseti anlayışına yer verilmiştir. Hem yüksek kültürün demokratikleştirilmesi, hem de kimlik olarak kültür bağlamında kültürel çoğulculuk temel hak ve özgürlükler bağlamında düşünölmüş ve vatandaşların sahip olduğu kültür hakkının yerine getirilmesi adına koşulların iyileştirilmesi çabası içinde olmuşlardır. Göröldüğü gibi bu dönemin metinlerinde AK Parti demokratik eleştirinin kayda değer örneklerini sergilemiştir. Burada temel olan hususların başında “yerel” ile “evrensel”in çatışma unsuru olmaktan çıkarılması, çağdaş dünyanın gerçekliğı içine kendisini yerleştirmesidir. Bu temel motif 2013 sonrasına kadar defalarca metinlerde tekrar edilmiş, işlenmiş, yeni bağlamlarda yeniden yorumlanmıştır. Ancak bir evrensellik ile yerellik arasındaki uyum vaadi bir noktaya kadar uyumlu bir şekilde ilerlemiş olmasına rağmen, bir aşamadan sonra evrensel ile yerel, tümel ile tikel arasında kimlik krizi baş göstermeye başlamıştır. 2000’li yıllar, Türkiye’de kültür politikaları konusunda önemli adımların atıldığı bir dönemdir. Bu adımlar hem Avrupa Birliğı uyum süreci hem de özel girişimlerin kültür alanına yatırım ve teşvik amaçlı düzenlemeleri kapsamında gerçekleştirilmiştir. “Kùltür politikaları” kavramını bu dönemde daha liberal ve evrensel standartlara referansla tanımlamış olan AK Parti, Kùltür Yatırımları Ve Girişimleri Teşvik Kanunu (2004), Kùltür Ve Tabiat Varlıklarını Koruma Kanunu’nda yapılan değışiklikler (2004), Kùltür ve Turizm Bakanlığı’nca desteklenmesi uygun görölen alanların düzenlenmesi alanlarda pek çok uygulamaya imza atmıştır.

Bu dönemin söyleminin şekillenmesinde etkili olan bir diğere önemli bir metin de AK Parti ve Liberal Düşünce Topluluğı’nun birlikte terkip ettiğı 10-12 Ocak 2004 yılında gerçekleştirilen *Uluslararası Muhafazakârlık ve Demokrasi Sempozyumu*’dur. Sempozyumun açılış konuşmasında Recep Tayyip Erdoğan AK Parti’nin temel siyaset anlayışını açıklamaktadır:

Türkiye Doğı ile Batı, İslam ile Hıristiyanlık, Avrupa ile Asya arasında köprü durumundadır (...) Böyle bir modelin olması, iki uygarlık arasında kanalların açık olması, iş

birliğin var olması demektir. Bu misyonu kendi çıkarları için uygun görmeyen ve medeniyetlerarası çatışmayı körüklemek isteyenler olabilir. Ancak unutmayalım ki, çatışmalar ve savaşlar istisnadır; asıl olan barış ve uzlaş, diyalog ve iş birliğidir (...) Barış ve uzlaşmanın yolu iletişim ve diyalogdan geçmektedir. Diyalog ve iş birliğine kapalı olan toplumların geleceğin dünyasında etkin bir yer bulabilmesi mümkün değildir (...) Diyalogu reddetmek, bir arada yaşamayı reddetmektedir. Diyalog, beyni ve gönlü açık, ilim ve fikirle aydınlanmış, önyargısız insanların, samimi ve eleştirel olarak birbirinden öğrenmeye hazır olduğu ilişkinin adıdır (...) Bugün çağdaş dünyayla entegre olamayan, evrensel değerleri benimsemeyen, insan hakları, demokrasi ve hukuk devleti gibi kavramları geliştiremeyen ülkeler yalnızlığa itilmektedir. Varlığını koruyabilmenin ve diğer ülkelerle rekabet edebilmenin yolu yalnızlıktan değil, özbenliğini koruyarak evrensel kriterlere hâkim olan bir iş birliğinden geçmektedir (Erdoğan, 2004: 9).

Medeniyet arasındaki çatışmadan ya da kültür savaşından ziyade medeniyetler arası diyalogdan söz eder: “Biz, bugün medeniyetler arasında gerçekleştirilebilecek bir diyalogun¹⁰⁵; dünya barışı ve kardeşliği için gerekli bir iş birliği çabası olduğunu düşünüyoruz. Farklılıkların birbirini tolere etmeleri ve ortak bir zeminde buluşmaları demokratik bir dünya için kaçınılmaz bir durumdur (Erdoğan, 2004: 10.) Ona göre insan hakları, evrensel bir değer olarak insanlık vicdanının ortak sesi, toplumların mutabakat zemini, farklılıkların diyalog platformu olarak şekillenmiştir. İnsan hakları kadar insanlığın ittifak edebildiği bir üst değer çok az var olmuştur. Bu mutabakatın değersel zemini adalet ve insan hakları; siyasal zemini ise çoğulcu demokrasidir. Asıl olan insanlığın genel kabulünü alan evrensel değer ve ilkelerdir (Erdoğan, 2004: 10). Kendi muhafazakârlık anlayışını ise şu terimlerle özetler: “geleneği dışlamayan bir modernlik”, “yerelliği kabul eden bir evrensellik”, “manayı reddetmeyen bir rasyonellik”, “köktenci olmayan bir değişim” (Erdoğan, 2004: 12). Burada görüldüğü gibi modernitenin yaratıcı ruhunu bozmadan, onun yıkıcı etkilerini bertaraf edecek yeni bir felsefi siyasal eğilime işaret etmektedir. Buna göre ulus-devlet ve kapitalizm temel verilerdir. Modern toplumun doğası gereği laik bir kültüre dayandığı, kentleşme, sanayileşme ve uluslaşmanın laik kültür içinde gerçekleşmesi gerektiği tezi bu metinlerin ruhunu yansıtır.¹⁰⁶ Bu anlayışa göre AK Parti değişime değil, gerileme ve yozlaşmaya direnen bir anlayıştır. Değişimi gelişim ve ilerleme anlamında savunmaktadır. Yeniliğe açık modern bir muhafazakârlık, mevcut kurum ve ilişkilerin korunması değil, bazı değerlerin

¹⁰⁵ “Dünyanın geleceği medeniyetler çatışmasından değil, medeniyetlerin iş birliğinden geçmektedir. Yerel özelliklerin, farklılıkların, milli ve dini değerlerin, yani her türlü çeşitliliğin sahiplenilebildiği bir ortam çatışma değil uzlaşma; kavgaya değil barış getirecektir (...) AK Parti kendi düşünce geleneğinden hareketle, yerli ve köklü değerler sistemimizi evrensel standarttaki muhafazakâr siyaset çizgisiyle yeniden üretmek amacındadır” (Erdoğan, 2004: 13).

¹⁰⁶ Muhafazakâr devrimci dönemde ise AK Parti “laik kültürü” yeniden kültürel yozlaşmanın, otantik kültüre yabancılaşmanın, ahlaki çürümenin nedeni olarak görmeye başlayacak ve laik kültürü güçlü devlet olmanın, ekonomik kalkınmanın, milli birlik ve beraberliğin önündeki engeli dönüştürecek.

korunması anlamına gelir. Koruma ise değişime ve ilerlemeye kapalı olma değil, özü yitirmeden gelişmeye uyum sağlamaktır (Erdoğan, 2004: 13). Siyaseti de çatışma, kamplaşma, kutuplaşma yerine uzlaş, bütünleşme ve hoşgörü olduğunu ileri sürmektedir. Erdoğan'a göre Türkiye'de kendine özgü bir demokrasi yerine; çoğulculuk, çokseslilik ve tahammül duygusunu sindirebilmiş bir demokrasi tesis edilmelidir. Herkesin doğuştan sahip olduğu insan haklarının hiçbir dinsel, ırksal, cinsel ve dilsel, siyasal ya da sınıfsal ayrım gözetmeksizin tüm insanlar için geçerli olmalı ve hukuki zeminde tanınmalıdır (Erdoğan, 2004: 14-15).

Bu tanımlama ve ifadeler AK Parti ilk dönemindeki savunduğu siyaset, toplum ve dünya okumasının genel bir özetini içermektedir. Erdoğan'ın sözleri muhafazakâr modernleşmenin manifestosu gibidir; modernleşmeyi, Milli Görüş'ün savunduğu türden “teknolojik modernizm”e indirgememekte, siyasal ve kültürel modernleşme anlayışını da içermektedir. Evrenselci, liberal, demokratik bir siyaset ve toplum vizyonunu paylaşmaktadır. Bu nedenle AK Parti'nin iktidara gelişi “demokratik devrim”, “liberal devrim” biçiminde okunmuştur. Ancak yine bir gerilime işaret etmek de fayda vardır. Akdoğan kitapçığının sonunda yerliliğe bakışını partinin şu şekilde saptıyordu: “AK Parti çeşitliliği kabul etmekle birlikte görece olanı yücelten kültüralist bir yerelliği de doğru bulmamaktadır. Yerelliği savunmak, evrenselliği red anlamına gelmemeli, yerellik de kendisini çatışmacı bir mutlaklığa dönüştürmemelidir” (Akdoğan, 2003: 134). Metnin ruhuna temel olarak “kültür” kavramı yerine “toplum” kavramı damga vurur. AK Parti'nin ilk döneminde beşeri bilimlerden ziyade sosyal bilimlerin, özellikle de sosyolojinin, sosyoloji tandanslı akademisyenlerin öne çıkmasına da şaşmamak gerekiyor. Kitapçıkta “toplum”, “toplumsal dönüşüm”, “toplumsal alan”, “toplumsal dayanak”, “toplumsal değerler”, “toplumsal barış” vs gibi toplumcu bir lügat iş başındadır. Zira değişim paradigması da esasen toplumcu bir anlayışla şekillenmiştir: “toplumsal dönüşüm her türlü değişimin temelini oluşturur” anlayışı “siyaset” kavramından ziyade “toplum” kavramının ağırlığında şekillenmiştir. Toplumsal eleştiri kültürel eleştirinin önünde ilerlemektedir. Bu dönemde AK Parti siyaset tarzını ve ideolojik çizgisini toplumsal eleştiri ekseninde kurgulamıştır. Siyasaldan daha temel olan, siyasal alanı yeniden kuracak olan “toplum”dur, “halk”tır, sonraları “toplum” öznesinin yerine daha ağırlıklı olarak “milli irade” kavramı geçecektir.

AK Parti'nin kendi siyaset felsefesi olarak ileri sürdüğü muhafazakâr demokrasi yaklaşımın farklı çevrelerden muhtelif tepkiler gelmiştir. Bu eleştiriler şu biçimde tasnif edilebilir.

Muhafazakârlığın AKP'nin dediğinden bambaşka bir şey olduğu, evrensel muhafazakârlığın Türkiye şartlarında başka bir siyasete denk düştüğü şeklindeki, siyaset bilimi literatürü eksenli eleştiri ilk göze çarpıyor. İkinci olarak, AKP'nin zaten İslamcılık iddiasının olmadığı, bu yüzden de İslamcılık ünsiyeti açısından AKP'yi eleştirmenin yersiz olduğunu iddia eden, genellikle İslamcılar tarafından savunulan bakış açısı. Bir diğer eleştiri ise AKP'nin muhafazakâr olduğunu ve İslamcılıkla ilişkilendirilmesinin yanlış olduğunu iddia ederken, bir yandan da İslamcılığa açılım getirdiğini savunarak İslamcılığa, İslamcı olmayan bir yaklaşımın açılım getirebileceğini zımnen ifade eden, bu yüzden de söylem düzeyinde İslamcı olmasa da, İslamcılıktan tamamen kopamayan eski yeni AKP'li yaklaşımı. Dördüncü yaklaşım ise muhafazakârlıkla demokrasinin bir arada olamayacağını, böyle bir tanımlamanın literatürden olmadığından hareketle, AKP'nin hali hazırda el altında bulunan liberal demokrat bir çizgiyi tercih etmesinin daha rasyonel olduğunu dile getiren liberal yaklaşım. Beşinci olarak AKP ile ilgili takiiye suçlaması sınırlarını aşamayan, çeşitli varyasyonlarıyla Kemalist yaklaşımlar sayılabilir. Son olarak da, AKP'nin başta demokrasi, insan hakları, AB ve Kıbrıs konularında neredeyse bütün söylemsel alanlarını içselleştirdiği, bu yüzden de AKP'yi 'hoş gören', ancak AKP'nin bu eleştirilerle kendi siyaset alanını daraltmasından duyduğu kaygıyı da gizleyemeyen liberal sol yaklaşım (Yılmaz, 2004: 614).

AK Parti'nin ne olmadığının anlatımında, yani İslamcılık ile muhafazakâr demokrasinin birbirinden kopuk iki siyaset tarzı olduğu konusunda Akdoğan'ın söyledikleri gayet açıktır:

Refah/Fazilet Partisi geleneği'nin ayrışmasıyla ortaya çıkan AK Parti bugünkü pozisyonu ve söylemiyle siyasal İslam kategorisinde değerlendirilemez (...) Adalet ve Kalkınma Partisi İslamcı bir hareketin siyaset düzleminde devam ettirilemeyeceği kanaatiyle kendisini merkez sağa çekmeye çalışmaktadır. Bu mecburiyetin en önemli sebebi Türkiye'nin reel politığıdır. Bu reel politik sadece devletin refleksi ve hassasiyetlerinden değil, halkın talep ve beklentilerinden de kaynaklanmaktadır. DP, AP ve ANAP'la tezahür eden ve 3 Kasım'da AKP'yi iktidara taşıyan halk iradesinin İslamcı haykırışı olmadığı çok açıktır (...) AKP'nin zaferini yerelliğin, İslamcılığın veya geleneğin zaferi gibi yorumlamak doğru olmayacaktır. Toplumun küçümsenmeyecek bir kesimi geleneği dışlamayan bir modernlik, yerelliği kabul eden bir evrensellik, manayı reddetmeyen bir rasyonellik, köktenci olmayan bir değişim istemektedir. AB, değişim, özgürlük temalarını işleyen AKP'nin çok farklı kesimlerden oy alabilmesi bu beklentinin sonucudur (Akdoğan, 2004: 630).

Refah Partisi’den AK Parti’ye olan dönüşüm radikal, marjinal, reaksiyoner bir “uç sağ parti” kategorisinden “merkez parti”ye olan bir dönüşüm olarak algılanmıştır.¹⁰⁷ Muhafazakâr demokrasi anlayışında olduğu dönemin hâkim tartışmaları ve söylemlerinde AK Parti “merkez parti” olarak takdim edilmiştir. AK Parti Amerikan ve İngiliz tipi yeni muhafazakârlığın liberalizmle muhafazakâr değerleri birleştiren tipolojisine uygun olduğu iddia edilir. Merkez sağ parti olarak AK Parti, muhafazakâr ve liberal değerleri sentezlemek arzusundadır (Özbudun, Hale; 2010: 65). Merkez sağ partilerin teknolojik modernleşmeci (kalkınmacılık) anlayışını sahip, muhafazakârlığı da siyasal bir ideolojik programdan uzak kültürel muhafazakârlık biçimindedir.¹⁰⁸ MSP-RP çizgisi bu gelenekten bir sapmaydı. Bu çizgi, merkez sağ zihniyetin birçok unsurunu (yani İslamcılık, milliyetçilik ve kalkınmacılık) muhafaza etmekle birlikte, muhafazakârlığı İslami bir siyasal ideolojiye dönüştürmesi ve radikalleştirmesi bakımından, ondan farklıydı. Şimdi ise AKP, İslamiyet’i bir siyasal ideoloji olarak vurgulamamak suretiyle, eski merkez sağ geleneğe geri dönmüş görünmektedir (Özbudun, Hale; 2010: 66). Buna göre AK Parti başörtüsü meselesini de dini bir argümanla değil temel hak ve özgürlükler bağlamında savunmaktadır. Onlara göre AK Parti’yi İslamcı, post-İslamcı, yeni İslamcı olarak görmek son derece yanıltıcıdır. Çünkü AK Parti pek çok liderinin İslamcı geçmişine rağmen, ideolojik bakımdan Türkiye’deki merkez sağ geleneğine daha yakın, Milli Görüş çizgisine ise daha uzak bir partidir (Özbudun ve Hale; 2010: 71). Akdoğan’ın “muhafazakâr demokrasi” konusundaki görüşleri dikkate alındığında gerçekten

¹⁰⁷ Örneğin, Taha Akyol’a göre AK Parti, tıpkı Demokrat Parti, Adalet Partisi ve ANAP gibi merkezi elitlerin dışında kalan geniş halk yığınlarının partisidir. Merkezi elitler tarafından taşralı, aşağı kesim olarak görülen hem de onların hayat tarzları, görünüşleri hor görülen, çağdışı görülen kenardaki bu kitlelerin temsilcisidir. Eskiden köyünde sessiz, itaatkâr, hareketsiz duran ve kültürel değerlerini koruyan kitlelerin meydana çıkmaya başlamasının, bu sosyolojik devamlılığın partisidir. AK Parti aynı zamanda kentlere kültürleriyle, değerleriyle birlikte gelen kitlelerin sesi olarak muhafazakâr rengi, daha önceki merkez sağ partilere daha ağır bir partidir (Akyol, 2009: 14). Onun İslamcılığı da ortaçağa dönüş biçiminde bir İslamilik değildir, modernleşme sürecindeki bir İslamiliğin demokratik idaresidir. Geriye-ortaçağa-dönük değil, aksine moderniteyi içinde absorbe eden bir İslamiyet anlayışıdır (Akyol, 2009: 16-17). Ona göre de AK Parti, refah partisinin İslamcı gömleğini çıkarmış, merkez sağ geleneğine oturan, ama onlardan ton farkıyla ayrılan merkez sağ bir partidir. AK Parti’nin muhafazakârlığı Türk sağının muhafazakârlığını rahatsız etmez, bu bir doz, vurgu, ton farkıdır olsa olsa. AK Parti, Akyol’a göre “büyük sermayenin değil, yükselen Anadolu sermayesinin temsilcisidir” (Akyol, 2009: 22). Akyol aynı zamanda, AK Parti’nin entelektüel formasyon açısından Türk sağının milliyetçi-muhafazakârlığın entelektüel kaynaklarını, Mümtaz Turhan, Erol Güngör, Ahmet Kabaklı, Ziya Gökalp, Ali Fuat Başgil gibi isimleri Tayyip Bey ve çevresinin okumalarını çok istediğini belirtiyor (Akyol, 2009: 30).

¹⁰⁸ Hasan Bülent Kahraman Marx’ın alt-yapı, üst-yapı analojisinden ilham alarak ekonomik-toplumsal yapının dönüştürülmesini “aktif modernleşme”, “kültürel üst-yapının dönüştürülmesini” ise pasif modernleşme olarak görmektedir ve merkez sağ gelenekleri aktif modernleşme çizgileri olarak analiz eder. Ona göre de AK Parti aktif modernleşmeci bir merkez sağ partidir. Bkz. Hasan Bülent Kahraman (2009). Akp ve Türk Sağı. Söyleşi. Recep Yener. İstanbul Agorakitaphı (İkinci Baskı).

de dinin, geleneksel toplumdaki gibi siyasal ve toplumsal normları tanımlama kapasitesinin yitirildiği, ulus-devlet formunun ümmetçi-evrenselciliği ortadan kaldırdığı, dinin yapısal özerkleşme nedeniyle git gide otonomlaşması gerektiği, geleneksel toplumdaki “işlevsel heteronomi”de ısrar etmenin anlamsızlaştığı, din ve ahlak arasındaki klasik rabitaların yıkıldığı savunulmaktadır. Tüm bunlarda ısrar eden İslamcılığın ise reaksiyoner bir düşünce olmaktan öteye geçemediğini örtük olarak savunmaktadır. Buna göre muhafazakâr demokrasi İslamcı reaksiyonerlikten kopuş olarak formüle edilmiştir. Dini kozmoloji yerine pozitif toplum okumaları, kişi otoritesi anlayışı yerine temel hak ve özgürlüklere dayalı yeni yasalara dayalı onur anlayışı savunulmuştur. Modernite bir yozlaşma olarak değil bir imkân olarak değerlendirilmiştir. Bunu gerçekleştirirken de tıpkı muhafazakâr modernleşme çizgisinden olduğu gibi (ki onun politik karşılığı olan merkez sağ partiler geleneği) eski ile yeni, modern ile klasik, din ile bilgi arasındaki radikal karşıtlıkları törpüleyecek (olanca pragmatizmine rağmen) yeni bir siyasal-felsefi dil geliştirmek istemişlerdir.

Yukarıda da bahsedildiği üzere Milli Görüş’ten Ak Parti’ye dönüşüm sürecini Cihan Tuğal “pasif devrim” olarak analiz etmiştir. “Türkiye’deki İslamcı hareketlilik bir pasif devrimle sonuçlanmıştır” (Tuğal, 2011: 27).¹⁰⁹ Ona göre İslamcılık liberal açıdan kapitalist ekonomiye, kültürel açıdan muhafazakârlığa dönüşmüştür. Sistem karşıtı İslamcı hareket rasyonalleşerek, sekülerleşerek düzenle bütünleşiyordur. Radikal ideolojiden merkezci ideolojilere geçiş doğrusal bir anlatı olarak karşımıza çıkıyor. Tuğal’ın temel argümanı şudur: Laik hegemonyaya karşı İslami karşı koyuş devrimle değil, pasif devrimle sonuçlanmıştır. “Türkiye’de geçen yüzyıl laik hegemonyanın sağlamlaşmasına, bu hegemonyaya yönelik İslamcı karşı koyuşa ve bu karşı koyuşun massedilmesine şahit olmuştur (Tuğal, 2011: 51). 28 Şubat sonrasında ehlileştirilmiş yeni siyasal öznenin liderleri profesyonellikleri, rasyonalizmleri, laik medyayla diyalogları ve küresel kapitalizmle bütünleşmeleri bakımından eski İslamcı liderliklerden bütünüyle kopmuş ve Ak Parti’nin Refah-Saadet-Fazilet Partisi’nin İslamcılarıyla ortak bir yönü kalmamıştır (Tuğal, 2011: 68). Tuğal’a göre bu mass edilmenin en önemli sonucu Ak Parti’nin hem fetih gibi savaşı metaforların hem de

¹⁰⁹ Tuğal’a göre modern hegemonyalar güçlü olduğundan bastırılmayan ya da marjinalleştirilemeyen hareketler devrimci dönüşümle sonuçlanmaktan ziyade siyasi yönetim tarafından massedilir (Tuğal, 2011: 47). Gramsci bu sürece “pasif devrim” adını vermiştir: Devrimci hareketlerin mevcut düzene söğurulması. Gramsci’ye göre, Batı Avrupa devletlerinde 1815-1879 yılları arasında bir pasif devrim yaşanmıştır. Bu dönüşüm esasen halkın katılımı olmadan burjuvazinin iktidara taşınmasından ve aristokrasiyi tamamen yok etmeden ekonomik ayrıcalıklarının kaldırılmasından oluşuyordu. Hedef, Fransa’daki devrimci modelin tekrarlanmasını engellemektir. Bunun için, toplumdaki düşman unsurların tedrici şekilde massedilmesi gerekiyordu ki bu yarım kalmış devrimlerle sonuçlanmıştır (Tuğal, 2011: 47).

“kültür savaşı” yaklaşımının terk edilmesidir. Çünkü ona göre 1970’lerde İslamcılar çoğunlukla bir kültür savaşı yürütmeye odaklanmışlardı (Tuğal, 2011: 63).

AK Parti’nin İslamcılıktan kopuşu İslamcılık tarafından da sıklıkla eleştirilmiştir. Hem içeride devlet ve toplumu hem de küresel sistemi dönüştürmek amacını taşıyan İslamcılık açısından “muhafazakâr demokrat” mülahazalarıyla Ak Parti, Avrupa Birliğini, liberal evrenselciliği, temel hak ve özgürlükleri, demokratik değerleri, birey figürünü savunarak alternatif bir aktör-özne olmaktan çıkmış, Batı değerlerini, kavramlarını ve tanımlamalarını kullanır hale gelmiştir. İslamcılık açısından muhafazakâr demokrasi modernizmin ve Batıcılığın (küresel dünya sisteminin) yerleştirilmesi projesidir. Muhafazakâr demokrasi modernizmin yerelleştirilmesi ve yerleştirilmesidir. İslamcılıktaki devrimci özün terk edilmesidir. İslamcılık özellikle de Cumhuriyet dönemi İslamcılığı modernliğin yerleştirilmesi/yerelleştirilmesi idealini mutlak suretle reddetmektedirler. Onlara göre içeriden dönüştürmenin reformizmi teslimiyetçilikten başka bir anlama gelmemektedir. Bir zihniyet devrimi almadan güç perspektifiyle salt iktidarı almak motivasyonu ile hareket etmek yanlış bir stratejidir. AK Parti’nin İslamcı bir konumdan politik eleştirisi için Nuh Yılmaz’ın değerlendirmelerine yakından bakmak gerekmektedir. Nuh Yılmaz, “milli görüş”ten “muhafazakâr demokrasi”ye olan dönüşümü Schmittyen bir analizle dost-düşman anlayışına dayalı politik bir felsefeden liberalleşmenin temsil ettiği apolitik bir konuma savruluş olarak değerlendirmiştir. Yılmaz, ’a göre İslamcılıkla AK Parti arasındaki temel fark, İslamcılığın merkez talebinin, merkezin dönüşmesi kaydına bağlı olması, AKP’nin ise merkezi dönüştürme kaygısı taşımadan merkeze yerleşmeyi hedeflemesidir (Yılmaz, 2004: 617).¹¹⁰ AK Parti pragmatik, içeriksiz, programsız, eklektik, kimliksiz, müphem ve belirsiz bir parti olarak görülmüş ve bu özellikler “merkez sağ” kategorisi altında değerlendirilmesine neden olmuştur. Eleştirel analizinde

¹¹⁰Yalçın Akdoğan’ın şu sözleri Yılmaz’ın tespitlerini doğrular niteliktedir: “Sosyal ve kültürel alanda sahip olunan değerlerin ve kimliğin siyaset alanında nasıl bir politik veya ideolojik kimliğe dönüşeceği meselesi, yaşanan sıkıntıların ana kaynağını oluşturmaktadır. İslamcılığın iddiası bu kültürel kimliğin aslında ideolojik bir kimlik tanımladığıdır. İslâmın bir ideoloji olarak konumlandırılması ister istemez siyasal alanda tek bir ideolojik kimlik tasavvuru yaratmıştır. AK Parti’nin yapmaya çalıştığı, dinin bir ideolojiye indirgenmesi yerine dinin de içinde yer aldığı kültürel değerlerin uygun bir formatta siyasal kimliğe dönüştürülmesidir” (Akdoğan, 2010: 80). AK Parti bu rolü itibarıyla “özne” değil “köprü” olarak görülmüştür. Kültürel Müslümanlık içinde tanımlanan halk, çevre, ahaliyle, laik merkez arasında bir köprüdür. Yerel özne ile evrensel konum arasında bir uyumun peşinde olan bir özne olarak görülmüştür. “Köprü”, yereli evrenselle, geleneği modernle, manayı rasyonaliteyle sentezleme çabası olarak değerlendirilmiştir. Sentezcilik, muhafazakâr bir kategori olarak görülmüş; orta yol, itidal, ölçülülük felsefesi biçiminde düşünülmüştür.

Yılmaz, AK Parti'nin Liberal Düşünce Topluluğu¹¹¹ üzerinden Batılı anlamda liberal felsefelerin hem de sol liberal politik görüşlerin etkisi altında girdiğini, İslamcılığın politik kategorisi olan “ümme”i¹¹² apolitik birimler adına terk ettiğini ileri sürmüştür. Ona göre “muhafazakâr demokrasi” söylemi AK Parti'nin siyasal oryantasyonudur. RP'nin “milli görüş” ve “adil düzen” projeleri bu açıdan reel politik projeler olarak değil, düşman üzerinden “biz”i tanımlama projeleri olarak anlamlıdır. Bu projeler, ekonomik veya kültürel proje olmaktan ziyade, yani işlevsellik ve faydacılıktan önce, İslamcı siyasal duruşu önceleyen, bu duruşu diğer siyasal özne pozisyonlarından ayıran siyasal ütopyalar olarak ele alındığında kendileri hakkında ipuçları verebilirler (Yılmaz, 2004: 608). İslam Ortak Pazarı, D-8, “mili görüş”, “büyük yeşil ülke” hepsinin temel fikri, Batı'nın düşman olarak görülmesi, Müslümanların “gavur”dan ayrı bir topluluk olduğunun altının çizilmesi, fark mantığının pekiştirilmesidir (Yılmaz, 2004: 609). Milli Görüş söyleminde Batı karşıtlığının kurucu bir yeri olmuştur. Medeniyet düzeyinde reddedilen Batı'nın politik ifadesi “emperyalizm ve Siyonizm”dir. İslamcılık anti-ABD cephesinin de sürükleyici unsuru olmuştur. Batı karşıtlığı yerini Avrupa ve ABD'de güven arayan bir harekete doğru evrilecektir. Batılı demokrasi standartlarını referans almaya yönelir. Emperyalizm, Siyonizm, Büyük İsrail, Avrupa Birliği karşıtlığı, “büyük şeytan”, “insanlığı fesada götüren bir tehlike”, “sömürgecilik” söylemleri geriye çekilmiş, terk edilmeye başlanmıştır. Cihat stratejisi yerine “barış içinde bir arada yaşama” formülü geçirilmiştir.¹¹³ Milli Görüş çizgisi siyaseti Schmittyen bir siyaset tanımıyla siyaseti bir varoluş biçimi, indirgenemez, devredilemez bir etkinlik olarak görmekte ve buna bağlı olarak “dost-düşman” ayrımına dayalı bir kurucu etkinlik olarak yürütmekte olduğundan “kimlik krizi”nden söz edilemezdi.¹¹⁴ Milli Görüş çizgisindeki partiler, yani “gelenekçiler”, ne kadar politik bir varoluşa sahip bir aktör iken, “yenilikçiler” ise merkezle yaklaşma

¹¹¹AK Parti'nin Liberal Düşünce Topluluğu ile organize ettiği 2004 yılının Ocak ayında gerçekleştirilen “Muhafazakâr Demokrasi” sempozyumu anılması gereken önemli bir hadisedir.

¹¹²İslamcılığın sosyolojik analizi (“çevrenin merkeze yürüyüşü”) yerine politik öznenin kuruluşuna odaklanan siyasal analizini öne alan yaklaşımlar açısından İslamcı politik özneyi kuran temel idea “ümme” nosyonunda düğümlenir. Ümme ise somut ve tanımlanmış bir kendilikten öte, imkânsız bir ufuk, Kant'çı idea olarak ümme olarak formüle edilmiştir (Yılmaz, 2004: 605).

¹¹³ AK Parti'nin sonraki dönemi ise fazla Schmittçi olmakla eleştirilmiştir: “Parlamente hegemonya siyasetinin yerine, Schmittçi bir başkanlık siyasetini ikame etmeye çalışıyor. Artık “tutarlılık, diyalog, ikna ve rıza” ilkesine göre değil; aksine “güç gösterisi, tehdit, pazarlık ve öngörülemezlik” ilkesine göre siyaset izlemeye başlıyor (Açıkel, 2020: 233). Bu dönemde ise evrenselci, kapsayıcı, müzakereci yapısını terk edecektir.

¹¹⁴ Akdoğan'ın bu tip eleştirilere cevabı genelde şu biçimde olmuştur: AK Parti dogmatik, kavgacı, istikrarı bozacak, ülkeyi gerginliğe sürükleyerek bir ideolojik, radikal parti görünümünden kaçınmış, bu da onu “ortayolcu, pragmatik, sentezci, düşmansız, ılımlı, özgün olmama” eleştirilerine muhatap olmasına yol açmıştır (Akdoğan, 2010: 83).

stratejisiyle siyasal taleplerden uzaklaşma ve teknokratikleşme, “iş gören” parti noktasına gelmiştir (Yılmaz, 2004: 607).¹¹⁵ Ki haddizatında gelişmeci-teknokratik büyüme modeli merkez sağın reaksiyoner sağdan kendisini ayırttığı modernleşme görüşüdür. İslamcılığın siyasal olarak kendisini konumlandığı yer dost-düşman ayrımının yapıldığı yerdir. İslamcılık en başından itibaren Batı karşıt bir politik konuma sahip olmuştur. Ona göre İslamcılığın siyasal genetiği, kendisini Batı karşısında koyacak bir özgüven ve siyasal meydan okuma oluşturmuştur. Batı karşısındaki yenilgisini geçici bir yenilgi olarak algılamış ve zamanla bu ilişkinin tersine çevrileceğini düşünmüş ve düşlemiştir (Yılmaz, 2004: 609).¹¹⁶ AK Parti, İslamcılıktan bir kopuştur; İslamcılıktaki AB, Avrupa Birliği gibi sorunsallar açısından apolitik bir teknokratik bir merkez parti görünümündedir. “AB sorunu İslamcılık nokta-i nazarından bir medeniyet projesidir” (Yılmaz, 2004: 610).¹¹⁷ “AKP’nin çabası, İslamcı geleneğin ümmet tasavvurunun tamamen iptal edilmesi, birtakım ekonomik getiriler ve siyasal haklar uğruna uzun vadeli İslamcılık projesinden ricattır” (Yılmaz, 2004: 611).¹¹⁸ AK Parti “merkeze merkezleşerek yerleşen” (Yılmaz, 2004: 613) bir partidir.¹¹⁹ “Nihayetinde

¹¹⁵ “Gelenekçiler” 28 Şubat yenilgisini örgütsel ve mevzi bir yenilgi olarak tanımlamışlarken, “yenilikçiler” bu yenilgiyi “ideolojik yenilgi” olarak adlandırmışlar ve buradan hareketle yeni bir ideolojik çerçeve arayışına girmişlerdir. İdeolojik ağırlıklı kadro partisinden ideolojik yenilginin akabinde kitle partisine dönüşmüştür. “Eski İslâmcılar” bu dönemde başlamıştır. “AKP, 28 Şubat yenilgisine verilen bir cevaptan ibaret yorumlanabilir. AKP çizgisi, yenilginin faturasını siyasal kimliğe, yani İslâmî özne imkânının ihtimali düşüncesine kesmiştir” (Yılmaz, 2004: 615). Akdoğan’ın yazısında da görüldüğü üzere giderek AK Parti kendisin İslâmîlikten uzaklaşma temelinde kurgulamaya başlamıştır. “Muhafazakâr demokrasi” post-modern kimliksizlik olarak yorumlanmıştır (Yılmaz, 2004: 615).

¹¹⁶AK Parti ilk dönemde Batı’yla ilişkileri işlevsel açıdan değil, normatif olarak da gördüğü gerçeğidir. Batı’yla ilişkilerin yeniden tanımladığı bir aşamada İslâmî gelenekten bir kopuş gerçekleşmiştir. “AKP söyleminde artık ‘Batı kulübü’ veya ‘Batı’ gibi bir düşman kategorisinden bahsetmek olanaksızdır. Hatta AK Parti kendisi apolitik bir şekilde dost-düşman ayrımı yapmamakla birlikte, AKP’nin düşman kategorisinin “teröre karşı savaş” zemininde belirlendiğini, ABD’nin veya Batı’nın düşman kabul ettiği kesimlerin düşman olarak kabul edildiği görülecektir (Yılmaz, 2004: 610). “AKP’nin AB ile ilişkilerinde AKP’nin sergilediği koşulsuz AB yanlısı tavrı, İslâmîlik ana damarından sapmaya işaret eder. AKP, Avrupa Birliği’yle iş birliği veya ilişkileri değil, AB’nin bir parçası olmayı savunmaktadır (Yılmaz, 2004: 610).

¹¹⁷Akdoğan’a göre 3 Kasım 2002 seçim başarısı İslâmîlik’in başarısı değildi, çünkü çıkarları birbirinden farklı çok geniş bir sosyolojik tabana üzerine oturuyordu. Çekirdek kitlesinde İslâmîlik da olmakla birlikte, oy verenlerin seçimini belirleyen, partinin ideolojisi değil, karizmatik liderine yöneltlen beklentilerdi (Akdoğan, 2010: 64). AK Parti, katı ideolojik bir hareket olmak yerine kuşatıcı bir söylemi tercih etmiştir.

¹¹⁸AKP’nin AB sürecini politik programının merkezine yerleştirmesi, bir yandan Kemalistleri diğer yandan İslâmîlik’i dönüştürmesiyle sonuçlanmıştır. Yeni durumda ikisi yeniden geri geldi. Avrupalı bir gündeme sahip olmak iç siyaseti dönüştürmenin de kaldırıcı konumundadır. Avrupa norm ve kurumlarının benimsenmesi, liberal demokrasi ülkesi haline getirme çabası. “İç siyaset Avrupa çapındaki normlara uymak için değişmek zorunda olduğu gibi, kurumsal yapılar da yeniden yapılanma ihtiyacı içindedir (Duran, 2010: 351).

¹¹⁹İşin ilginç Yılmaz, İslâmîlik ile muhafazakâr demokrasi arasında mutlak bir kopuş değerlendirmesi yaparken ve AK Parti’yi apolitik ve kimliksiz, kimliğini tartışmaya açan merkez parti kategorisi altında değerlendirirken

AKP, Türkiye'nin son 40 yılında İslamcılığın yetiştirdiği kesimleri muhafazakâr demokrasi adı altında mahiyeti belirsiz bir sağcılığa transfer ederek, İslamcılığı adeta 1970'ler dönemi kitleselliğine itmektedir" (Yılmaz, 2004: 616). Politik, entelektüel, ekonomik ve siyasal açıdan sürekli yükselen, birike birike büyüyen bir hareketi bir dönük noktasına itmiştir.

Kısacası Yılmaz'a göre bu dönemde AK Parti, güçlü bir kimliğe yaslanmadan, bu kimlik ekseninde net dostlar ve düşmanlar tanımı da yapmadan bir siyaset üretmiş, İslamcılığın siyasal taleplerinden kendisini soyutlamış, kendi siyasal pozisyonu adına siyaset üretmeyen bir görünüm elde etmiştir. Bu nedenle AK Parti İslamcı bir parti değil, sağ-muhafazakâr bir partidir. Tabanında İslamcı refleksler ve talepler olmasına rağmen AK Parti, ekonomik, siyasi ve uluslararası düzeyde İslamcı değil, daha çok sağ ve liberal reflekslerle hareket eden, İslamcılıkla arasına mesafe koymaya çalışan bir parti görünümündedir. Yılmaz'ın bu kimliksizlik eleştirileri, apolitiklik, dost-düşman ayırımından uzaklaşma yorumları AK Parti'nin "muhafazakâr devrimci" döneminde, yani güçlü bir kimlik vurgusuna sahip olduğu, siyasal kutuplaşma üzerinden dost-düşman ayırımına başvurduğu, toplumsal talepler yerine ideolojik talepleri merkezine çektiği, kendi özgün ve özerk bir söylemi inşaya çabaladığı, eklemlleme stratejisi yerine bağımsızlıkçı (söylem bağımsızlığı) bir hale geldiği bir dönemin değerlendirmesi için anlamlı olsa gerektir.¹²⁰

Burada kısa bir şekilde Akdoğan'ın İslamcılık okumasına da göz atmak gerekmektedir. Ona göre İslamcılık 19. yüzyılın son döneminde hem Osmanlı'da, hem de diğer İslam ülkelerinde ortaya çıkan, amacı İslamı yeniden topluma ve siyasete hâkim kılmak, Batı'da ortaya çıkan evrensel fikirlerin ve kurumların karşılıklarını İslamdan devşirmek ve Batılı anlamıyla İslamiyet'i bir ideoloji olarak sistemleştirmek olan bir akımdır (Akdoğan, 2010: 82). İslamcılığın evrimi içinde ilk dönem Osmanlı İslamcılığı (Cemaleddin Afgani, Muhammed Abduh ve Reşit Rıza) temel olarak "devleti kurtarmak" amacıyla bir düşünce geliştirmişler ve

Yüksel Taşkın ise AK Parti'yi merkez partiden ziyade merkezdeki boşluğu değerlendiren parti olarak tarif etmektedir.

¹²⁰"AKP deneyimi, Türkiye'de İslamcılığın ana damarının büyük bir kısmının, 28 Şubat müdahalesinin faturasını İslamcı özne pozisyonuna kesmesiyle, İslamcı çizgiyi yeniden yapılandırma iddiasıyla ortaya çıkan, ancak gittikçe merkezleşerek merkez partisi haline gelen bir siyaseti temsil etmektedir. AKP bu açıdan son 40 yılda İslamcılığın kendisini sağ pozisyonlardan tefrik etmesinden bir ricatı temsil etmektedir. Bu zaman diliminde yetişen İslamcı kadroları büyük oranda kendi çatısı altında örgütlemeyi başaran AKP, bu kadrolarla İslamcı kökenli ancak İslamcı olmayan bir parti kurmuştur" (Yılmaz, 2004: 616). Ancak AK Parti ile İslamcılık arasındaki gerilim, ilişki, etkileşim giderek büyük bir muammaya dönüşecektir.

dini hurafelerden temizlemek, öze ve temel kaynaklara dönmek, akli esas almak, tecdid ve mücadeleyi ön plana çıkarmak gibi yaklaşımların ağır bastığı İslamcılık tasavvuru, İslam-siyaset ilişkisini hürriyet, şura ve adalet gibi kavramlarla günün diline tercüme etmeye çalışıyordu. İslamcılığın 20. yüzyılda dönüştüğü İslami hareketler diğer bir evrilmeyi gösterdi. Hasan el-Benna, Mevdudi, Seyyid Kutup, Ali Şeriatî gibi isimler İslam-siyaset ilişkisini devlet ve ideoloji ekseninde formüle ettiler ve amaçları bir önceki nesilde olduğu gibi “devleti kurtarmak” değil “devlet kurmak” olmuştur. Akdoğan’a göre üçüncü aşamasında olan İslamcılık ise Fazlur Rahman, Abdulkerim Suruç, Gannuşi gibi düşünürler mevcudu sorgulama, geçmişle yüzleşme eğilimindedir. Bu üçüncü nesil için İslamcılığın içine düştüğü tıkanıklığın ve dünyanın pek çok bölgesinde başarılı olamamanın temel nedeni, dünya sisteminin zorlaması olamazdı, bu hareketlerin dayandığı anlayışların, kullanılan yöntem ve üslupların temelden sorgulanması gerekirdi. Bu dönem savunma değil sorgulama, araç değil amaç, Doğu-Batı ikilemi değil insanlığın birlikteliği, medeniyetler çatışması değil, medeniyetler diyalogu, model değil değer dönemidir (Akdoğan, 2010: 85). Din-devlet ilişkilerin yeniden tanımlandığı bir dönemde AK Parti, İslami oluşumların devlet ve ideolojiyi merkeze alan yaklaşımlarını terk ederek hem içerideki konumunu hem de dünyadaki konumunu “muhafazakâr demokrasi”yle birlikte esaslı açıdan yeniden tanımlamıştır.

Akdoğan’a göre İslamcılığın ortaya koyduğu modellerin, yöntem ve anlayışların eleştirisi konusu olması yeni bir dönüşüme kapı açmıştır. Çok genel bir tasnifle İslamcılık Necip Fazıl Kısakürek, Mehmet Akif Ersoy, Sezai Karakoç gibi şahsiyetlerin önderliğinde epistemolojiyle ilgilenen, siyasetle ilgileri teorik olan, yeni bir âlem tasavvuru öngören ve entelektüel bir meydan okuma şeklinde tanımlanabilecek kültürel İslam; Nurculuk, Süleymancılık ve tarikatlar ekseninde toplumsal tabanda İslamlaşmaya önem veren, sosyo-kültürel dönüşümü esas alan, eğitim ve tebliğ çalışmalarına dayanan sosyal İslam; özellikle Milli Görüş hareketiyle şekillenen doğrudan siyasal alana yönelik hedefler koyan ve siyasal yöntemler izleyen siyasal İslam olmak üzere üç kategoride değerlendirilebilir (Akdoğan, 2010: 86). AK Parti “muhafazakâr demokrasi”yle bu üç İslamcılık anlayışından da büyük bir kopma gerçekleştirmeye, onlarla arasına mesafe koymaya çabalamıştır. Bu süreçte ideolojik muhalefetin pasifleştirilmesi, sisteme entegre edilmesi, marjinalleştirilmesi, devletçi yapıdan serbest piyasacı anlayışa evrilmesi, demokrasiyi reddeden tepkisellikten demokratik özgürlüklere evrilmesi, İslami hak (tarihsel hak) doktrininden temel hak ve özgürlüklere yönelmesi, AK Parti’nin ilk büyük dönüşümdür. Parti, İslamcılığın bir uzantısı olmaktan çıkarak kendisine yeni bir siyasal kulvar açmaya çalışmıştır. Ancak AK Parti’nin DP-AP-

ANAP-DYP çizgisinin merkez sağ partileri geleneğine mi oturtulacağı yoksa MNP-MSP-RP-FP çizgisi esas alınarak İslamcı bir parti konumuna mı oturtulacağı kuruluşundan günümüze hâlâ bir büyük muamma olmayı sürdürmektedir.

Netice itibarıyla Refah çizgisinin “Milli Görüş”, “Adil Düzen”, “D-8”, “İslam Birliği” gibi ideolojik, toplumsal, siyasal, ekonomik görüşlerinden kendisini ayırtıran AK Parti kendi bir siyasal konum tayin etmeye çalışmıştır. Akdoğan’a göre İslamcı bir hareketin siyaset düzleminde devam ettirilemeyeceği kanaatiyle kendini merkez sağa çekmeye çalışmasının en önemli sebebi, Türkiye’nin reel-politiğidir:

Bu reel politik sadece devletin reflekslerinin ve hassasiyetlerinden değil, halkın talep ve beklentilerinden de kaynaklanmaktadır. DP, AP ve ANAP’la tezahür eden ve 3 Kasım’da AK Parti’yi iktidara taşıyan halk iradesinin İslamcı bir haykırış olmadığı açıktır. Partiye İslamcı kesimlerin önemli bir destek verdiği doğru olmakla birlikte, bu süreçte İslamcılığın siyasal beklentilerinin değil, genel anlamda bir maneviyat ve ahlak arayışı, kimlik ve özgürlük beklentisi, refah ve adalet talebi gibi birçok etmenin konjonktürel olarak ön plana çıktığı vurgulanabilir. AK Parti’nin zaferini yerelliğin, İslamcılığın veya geleneğin zaferi gibi yorumlamak doğru olmayacaktır. Toplumun küçümsenmeyecek bir kesimi geleneği dışlamayan bir modernlik, yerelliği kabul eden bir evrensellik, manayı reddetmeyen bir rasyonellik, köktenci olmayan bir değişim istemektedir (Akdoğan, 2010: 91-92).

Duran’ın da işaret ettiği dönüşümde gerçekten de AKP’nin yeni söylemi dini cemaatler ve gruplardan entelektüellere kadar Türkiye’deki çeşitli İslamcı gruplardaki değişimin sonucu olarak görülmelidir. Söz konusu yeni anlayışla birlikte İslamcılığın köktenci ve dogmatik boyutu törpüldü ve pragmatik yönü muhafazakâr demokrasi söylemi tarafından güçlendirildi. İslam Devleti ve İslam İdeolojisi kavramları AKP’nin söyleminde önemini kaybetti (Duran, 2010: 335). İşadamlarından siyasetçilerine, entelektüellere kadar yeni muhafazakâr seçkinler “İslamcı siyasetin artık mümkün olmadığını” ilan ettiler. Bu süreçte Avrupa, Demokrasi, Batı’yla ilişkiler konusunda İslamcı tanımlarda önemli değişikliklere yol açmıştır. Farklı İslamcı çevreler Avrupa karşıtı söylemlerini terk ederek Türkiye’nin dünyayla entegrasyonunu destekledi. Büyük bir fikir değişikliği dönemi olarak gündeme gelmiştir.

Ömer Çaha, İslami grupların sosyal, siyasal ve ekonomik modernleşme karşısındaki tutumlarını incelediği makalesinde, İslam’ın kamusal alan aktörü olarak 1980 sonrasında ortaya çıkış sürecini Türkiye’nin 1980 sonrasındaki demokratikleşme ve liberalleşme yönünde yaptığı açılımlar bağlamına yerleştirir. Temel hak ve hürriyetler, sosyal ve sivil özgürlükler ve dinsel-etnik kimlik gibi arayışlar kamusal alanın çeşitlemesine, demokratikleşme arayışlarına sahne olmuştur. 1950’lerden sonra yükselen İslam’ın ana karakteri milliyetçi-muhafazakârlık

iken 1980 sonrasında ulus-ötesi bir İslam anlayışına geçilmiş, bu süreç içinde de giderek temel haklar ve özgürlükleri, moderniteyi içselleştiren bir konum almaya başlamışlardır (Çaha, 2004: 477). Ona göre bilhassa Müslüman entelektüeller, Batı demokrasilerinde görülen çoğulculuk, diyalog, uzlaşma, hukukun üstünlüğü, temel hak ve hürriyetler gibi değerleri kabullendiklerini; ancak bu değerleri İslam tarihindeki kurumlar ve uygulamalarla temellendirerek, bunlara bir nevi İslami hüviyet kazandırmaya çalıştıklarını göstermektedir (Çaha, 2004: 478). Örneğin, Medine Vesikası gibi çabalar İslamcı aydınların bilinçaltındaki “olumsuz Batı”nın olumlu değerlerinin İslamileştirilmesinden başka bir şey değildir. Çaha'ya göre Türkiye'de Batı anlaşıldıkça İslamcı aydınlardaki olumsuz Batı imajı sarsılmaya başlamıştır. İslamcı kesimler kamusal yaşama alanının nüfus ettikçe burada üretilen değerlerden etkilenmekte ve doğal olarak köklü bir dönüşüm geçirmektedir (Çaha, 2004: 491). Özellikle Çaha, liberal dünya görüşü ile İslam arasındaki ortak değerler görüldükçe İslami kesim ve aydınların kafasındaki olumsuz Batı imajı erozyona uğradığının altını çizmiştir. (2004: 478). Ona göre 1980 sonrasındaki Türk toplumundaki farklılaşma İslami grupları da etkilemiş ve bu gruplar dönemin yükselen değerleriyle şekillenmeye başlamıştır. Demokrasi, liberal İslam, kadın hakları, sivil toplum gibi kavramlar girmeye başlamıştır (Çaha, 2004: 484). Özal'la birlikte Türkiye liberal Batı'ya yelken açmış, Batı'daki liberalleşme dalgası Türkiye'deki tartışmaları da etkilemiştir. Bu dönemde reddiyeci marjinal grupların dışında ana akım İslami yapılar temelde Türkiye'nin Batı'yla bütünleşmesi, Avrupa Birliği'ne giriş ve demokratik bir sistemi inşa etme yönünde olmuştur (Çaha, 2004: 487).

Doksanlardan itibaren *Siyasal İslam'ın İflasını* (1994) yazan Oliver Roy'a da referansla Akdoğan siyasal İslam'ın bittiğini muhafazakâr demokrat bir dönemin başladığını ilan ediyordu. Bu anlamda AK Parti ilk dönemde post-İslamcılıktan bile daha ötesinde ve dışında konumlandırmaya gayret göstermiştir. Görüldüğü gibi hem devlet erkinin kabullerini sarsmadan hem de milletin beklentilerinden ayrılmadan makul bir orta yol, üçüncü yol arayışıdır. Bu itibarla AK Parti dini yenileşme, dindarlaşma bilinciyle hareket eden, dinin ideolojik bir diriliş ve canlanma sürecine işaret eden ve bu dirilişi öncelikle kültürel diriliş olarak formüleştiren Necip Fazıl, Sezai Karakoç, Nurettin Topçu çizgisinden kopmakta, hem de çözümü devlette gören, yeniden dindarlaşma için siyasal iktidarın gücüne, etkili araçlarına ihtiyaç duyan siyasal İslam perspektifinden kopmuş, kendisini muhafazakârlıkla geleneğe yaslayan, demokratlıkla çağdaş değerlere uzanan bir konuma yerleştirmeye gayret etmiştir.

“Muhafazakâr demokrasi” kavramı ortaya atıldığında liberal entelektüel muhit olarak Liberal Düşünce Topluluğu, “Müslüman demokrat” yerine “muhafazakâr demokrat” teriminin siyaset felsefesi açısından daha tutarlı bir konsept olduğunu ileri sürmüştür. AK Parti’de muhafazakârlığı İslamcılıktan ayrı bir siyasal tanımlama olarak kullanmışlar, kendilerini İslamcılıktan kopuş sürecini netleştirmek için teorik bir icat olarak geliştirmişlerdir. Dolayısıyla kavramın içini doldurmaya çalışan entelektüeller bir ölçüde de Batı’dan meşruiyet elde etme kaygısıyla da “Müslümanlık”ı geriye atmaya çalışmışlar, “muhafazakâr” kavramını daha batılı bularak sahiplenmişlerdir.¹²¹ Milli Görüş ile AK Parti arasındaki kadro sürekliliği olsa da ortaya çıkan kopuşun teorik formülasyonu böylece “muhafazakâr demokrasi” biçiminde gerçekleşmiş olmaktadır. Kopuşun teorik, siyaset felsefesi açısından temellendirilmeye çalışıldığı, muhafazakârın evrensel, soylu, meşru, tehlikesiz, uzlaşmacı, muteber bir nosyon olarak yükselmesi ve “Müslüman”ın riskli, çatışmacı, gayri-meşru, handiyse kriminal bir kavram olarak geriye itilmesi dönemin İslamcı entelektüelleri arasında “muhafazakâr” kavramına büyük bir itirazın gelişmesine neden olmuştur. AK Parti ve onun organik entelektüel rolüne soyunan muhafazakâr demokrat, liberal İslamcı, liberal, sol liberal entelektüellerden oluşan geniş koalisyon hem Kemalizmden hem de İslamcılıktan kopuşu kavramsallaştırmaya çabalamalarına karşın, İslamcı entelektüeller de AK Parti’den kopuşu netleştirmeye çalışmışlardır.¹²² Milli Görüş’ten AK Parti’ye dönüşüm büyük bir olaydır ve entelektüel alanda büyük kopmalara, ayrılmalara, yeniden konumlanmalara neden olmuştur. Örneğin, İsmet Özel’in bu dönemde AK Parti ve onun etrafından kümelenmiş İslamcı entelijansiya’dan kopuşu üst perdeden şekillendirmeye çalışması da kayda değerdir.¹²³

¹²¹ Çünkü özellikle 1950 sonrasında muhafazakârlık başka bir anlama sahip olmuştur. Buna göre muhafazakârlık moderniteyle atbaşı giden, moderniteyi dışlayan, anti-modernist bir yaklaşım değildir. Moderniteyle at başı giden, modernitenin getirdiği belli başlı değişimleri benimseyen, kabul eden, onaylayan, fakat modernitenin metodolojisiyle ilgili bazı sınırlan öngören bir yaklaşımdır (Kahraman, 2009: 147). Bu dönemde hem “muhafazakâr demokrasi” teorisine verdiği ilhamlar dolayısıyla hem de muhafazakârlık tartışmaları açısından Bekir Berat Özipek’in *Muhafazakârlık: Akıl, Toplum, Siyaset* (2004) kitabı ciddi bir etki uyandırmıştır; kamusal söylemin şekillenmesine katkıda bulunmuştur.

¹²² Taşkın’a göre AKP, hayli seçici ve pragmatik sosyal muhafazakâr bir partidir. Modern dünyaya uyarlanma sürecinde ortaya çıkan gerilimleri yumuşatılmasını, bazı konularda sert ve tavizsiz bir tutum takınarak, otantik gelenekten kopulmadığı inancını pekiştirmeye çalışır. Köktenci rakiplerinin din adına modern hayata karşı toptancı bir reddiye içerisinde oldukları bir ortamda, kendilerini otantik geleneğe bağlayan unsurları sembolik olarak öne çıkarır. Taşkın’a göre sembolizm abartıldığında laik-modern hayat tarzına sahip rakipleriyle gerilimler artmaktadır. AKP’ye yakın entelektüellerin hem laik hem de köktenci rakiplerine karşı ortaya koydukları çözüm, alternatif modernleşme tartışmaları etrafında şekillenen muhafazakâr modernleşme anlayışıdır (Taşkın, 2013:15). Dine hürmetkâr ama değişimci bir geleneğin temsilciliğidir.

¹²³ Özel’in *Henry Sen Neden Buradasın?* (2004) kitabı, *Savaş Bitti* (2005) John Maynard Keynes’den *Nefretimin Yirmi Sebebi* (2005) gibi şiirleri bu kopuşun en net ifadeleridir. 2007 yılında kurulan İstiklal Marşı Derneği de kopuşun somut politik çıktısıdır. AK Parti’yle yakınlaşan İslamcı entelektüeller “muhafazakâr demokrat” eklemlenmeye direnen İslamcıları “politik kinizmle”, “romantizmle”, “ütopyacılıkla” eleştirerek kopuş sürecinde işlevler üstlenmişlerdir.

Doksanlı yıllarda İslami kamusal entelektüel figürünün en önemli mecrası Yeni Şafak gazetesi, İslamcılıktan muhafazakâr-demokratlığa dönüşüm sürecinde yazar kadrosunda da değişikliğe gitmiş, doksanların düşünce üreten İslami entelektüellerinden pek çok isim (Mustafa Özel, İsmet Özel vs) gazeteyle yollarını ayırmış, giderek daha liberal, daha merkez sağ yazar profili geçmiştir (Mustafa Karaalioğlu, Nazlı Ilıcak, Fehmi Kuru vs). İslamcı ile muhafazakâr arasındaki siyasal bir kopma bağlamında inşa edilen karşıtlık ilişkisi muhafazakâr devrimci momentte yerini özdeşliğe bırakacaktır.

Hatta Batılılaşma tartışmaları açısından bu dönem Tanzimat'ın kısmi, parçacıl, eklektik Batılılaşma anlayışından Cumhuriyet döneminin topyekûn bir Batılılaşma anlayışına geçiş olarak da yorumlanmıştır. Kemalizm yegâne modernist proje olmaktan çıktığı, muhafazakâr modernleşmenin iktidarı aldığı bir dönemde ve üstelik Kemalizmin ulusalcı devlet ideolojisine doğru gerilediği bir momentte liberal evrensel değerleri yedeğine alan bir muhafazakâr iktidarın topyekûn bir modernleşme anlayışına doğru evrildiği tezleri ileri sürülmüştür. Kemalizm ulusalcılaştıkça Batıcılığın safkan ideolojisi olmaktan çıkmış, Batılılaşmanın aktörü olarak muhafazakâr demokratlar tarih sahnesine çıkmıştır. Bu ilginçtir, çünkü İslamcı, Türkçü ve ulusalcı partikülerizmin, kısmi modernleşme anlayışlarının, seçici Batıcılığın terk edilmesi, Batı'nın evrensel değerlerinin benimsenmesi, topyekûn Batıcılığın temsilcisi Abdullah Cevdet'in fikirlerinin gerçekleştiği bir momente işaret ettiği düşünülmüştür. Milli Görüş'ün “teknoloji veya kültür” anlayışı yerine muhafazakâr demokratlar “teknoloji ve kültür” anlayışını ileri sürerek, yani Batıyı bütünlüklü bir paradigma şeklinde düşünmeye başlamışlardır. “Batı” denen olgunun teknoloji ve kurum transferine indirgenemeyeceği, Batı'nın zihniyle, kültürüyle bir bütün oluşturduğu görüşü hâkim olmaya başlamıştır. Örneğin Ahmet Çiğdem şu düşünceleri ileri sürmektedir:

Hâlihazırda Batılılaşma Türk toplumu için geçmişte taşıdığı gerilimlerden daha fazla ve önemli bir eşiği temsil etmektedir. Bu eşikte Türkiye'nin daha fazla Batılılaşması, Batılı bir toplum olması, Batı medeniyetinin verimlerinden yararlanması artık asla münhasıran maddi endişelerle açıklanamaz. Türkiye'nin Batılılaşması, behememal Batılılaşması, bu topraklarda bundan sonra daha insani ve özgür bir toplum varkalacaksa, onun geçilmez şartı olmak üzeredir Tarihsel Türk Batılılaşması, Batılılaştıkça Türk başkalığını doğrulamayı ummuştur; bugün Batılılaşma, bu topraklarda yerleşip kalan obkürantizmin yanlışlanmasından başka bir anlama gelmemelidir (Çiğdem, 2004: 81).

Çiğdem'in bu tespitleri “Türk Başkalığı”nın son adayı olan İslamcılığın dönüşüm sürecinde ortaya çıkan tabloyu ifade etmektedir. Ona göre “Türk başkalığı” ideolojisi esasta

hegemoniktir.¹²⁴ “Türk Batılılaşması, Batılılaşma radikalizminden, fundamentalist Batı(cılık) eleştirilerine kadar bir ‘başkalık iddiası’ ihtiva etmiştir” (Çiğdem, 2004: 73). Ancak yine de her akım da aynı kaderi paylaşmaya yazgılı olduğunu düşünür: “Üç tarz-ı siyaset, Batılılaşmanın ürünü olarak doğdu; Batılılaşmaya karşı geliştiler ve sonuçta Batılılaşmayla uzlaştılar” (Çiğdem, 2004: 77). Bu uzlaşma, bir mağlubiyetin deklare edilmesi değildir, kendi özbilinçlerine ve varlıklarına ilişkin radikal bir şüpheciliği de temsil eder” (Çiğdem, 2004: 77). Doksanlarda ise İslamcılığın güçlü bir Sonderweg adayı, alternatif modernleşme çizgisini temsil ettiği düşünülmüştür. Çünkü ona göre Türk Sonderweg’i için ne sosyalistlerin, ne de Batıcı ideolojilerin bir potansiyeli kalmamıştır. Özgün yol iddiası geçerli olacaksa bunun son ve en güçlü adayı olarak İslamcılık görülmüştür. İslamcılığın dönüşümü de özgün yol fikrine son darbeyi vurmuş ve artık Batılılaşmanın ilerleyişi “başkalık” fikrini zedelemiştir. Türk Başkalılığı’nın kendi potansiyellerini tükettiği bir dönemi handiyse bir evrensellik anı olarak yorumlanmış ve liberal, sol liberal, demokrat, hümanist entelektüel muhitlerde büyük bir heyecan dalgası yaratmıştır.

Kısacası, AK Parti’nin ilk dönem siyaset ve kültür tasavvuru, yerel ile evrenselin, tikel ile tümelin, ulusal kültürel değerlerle uluslararası değerlerin uzlaştırılmasına dayanan toplumsal kültür, yeni kimlik inşasında kurucu roller üstlenen bir siyaset felsefesini ifade etmektedir. Temel hak ve özgürlüklere odaklanan, demokratik tahayyülü merkezine almış, kültürel eleştiriden ziyade toplumsal eleştiri anlayışıyla hareket eden, uzlaşmacı bir siyaset anlayışına sahip, Batı standartlarını, Batı evrenselciliğini önemseyen, moderniteye intibak etmeye çalışan konformist bir muhafazakârlık doğrultusunda kendisini inşa eden, demokratik, özgürlükçü, rasyonalist, parlamanterist bir çizginin savunucusu olmuştur. Liberal değerlerle muhafazakâr değerleri sentezlemeye çalışan, “devrim”, “dönüş” ve “köklü dönüşüm” fikrine uzak, iç ve dış statükolarla uzlaşa arayan bir siyaset tarzının sürdürücüsü olmuştur. Bu eksende AK Parti, eski egemenlikçi güçlere karşı, yeni bir tarihsel blok inşasına giriştiği momentte, kültürel ve entelektüel alanda geniş bir hegemonya üretebilmiştir.

¹²⁴ “Başkalık” kavramı, bir taraftan bütün gayretiyle öteki olmaya ilişkin bir kararlılığı taşımak, diğer taraftan kendisi kalmak iddiasına işaret eder. “Başkalık” kavramını Çiğdem, toplumsal yapı analizlerinde ve düşünce tarihi çalışmalarında kullanılan “özgünlük” kavramından ayırıştırır. “Çünkü herhangi bir topluma ilişkin özgünlük talebi, bu talebi haklılaştıracak objektif karşılığa sahipse anlamlı olabilir. “Başkalık” talebiyse, nesnel karşılığı olmasa bile, söylemsel olarak ayakta durabilir” (Çiğdem, 2004: 70).

4.1.2. AK Parti'nin Entelektüel İttifakları

Hem “muhafazakâr demokrasi” kavramının teorik açıdan içeriğinin doldurulmasında, hem de Türkiye’de yürütülen hegemonya mücadelesinde demokratlar, liberal ve sol liberal entelektüeller önemli işlevler üstlenmişlerdir. Kemalizmin, solun, sosyal demokrasinin, sosyalizmin entelektüel üstünlüğünün yitirilmesinde liberal, demokrat ve sol liberallerin sistem eleştirilerinin kayda değer bir etkisi olmuştur. Bu entelektüeller AK Parti’nin ideolojik ve manevi alanının inşa edilmesinde kayda değer roller üstlenmişlerdir.

Liberal ve muhafazakârlar arasındaki bu ittifak, Ömer Çaha’nın yukarıda “liberal dünya görüşüyle İslam arasındaki ortak değerler görüldükçe dediği” büyük yakınlaşma, Kemalist, sol ve sosyalist gruplar tarafından “liberal ihanet” olarak kodlanmıştı. “Liberal ihanet”, “aydınların ihaneti” olarak değerlendirilen bir söylem biçimi 1980’lerin başında Yalçın Küçük’ün *Küfür Romanları*’yla (1986) başlamış ve bugüne, söz gelimi, Merdan Yanardağ’ın *Liberal İhanet* (2014) kitabına kadar devam etmiştir. Bu ideolojik tutuma göre, Kemalizmin irticai ve karşı devrimci olarak kodladığı, kriminalleştirdiği ve düşmanlaştırdığı tipleri “devrimci”, “ilerici”, “değişimci” gibi çağdaş kavramlarla anlatmaya kalkmak “teorik bozgunculuk”tu. Kemalist devrimin başlangıcında “irtica” olarak kodlanmış toplumsal güçler, 1960’ların birinci Kemalist restorasyon döneminde gerici figürü Marksist-Leninist jargonda “faşist”e dönüşmüş, ikinci restorasyon dönemi olarak 28 Şubat döneminde ise sol liberallerin geri çekilişiyle birlikte Kemalist söylemin daha baskın olduğu evrede sol terim geriye çekilmiş yeniden “şariatçı-gerici”ye, “irticacı”ya dönüşmüştür. Üçüncü restorasyon özlemleri döneminde ise Kemalistler ve solcuların yeniden birleşme döneminde yeni egemen kavram “İslamo-faşizm” halini almıştır. Bu farklı adlandırmaların öznesi aslında aynıdır: Müslüman ahali ve onun siyasal, toplumsal, dini kurumsal örgütlenmeleri hedef alınmaktadır. “Gerici”, “faşist”, “barbar”, “ilkel”, “İslamo-faşist” olarak kodlanan hareketlerin “ilerici”, “devrimci”, “demokrat” eylemlerinden bahsetmek kabul edilemezdi ve liberaller, demokratlar, sol liberaller “gerici”leri entelektüel açıdan meşrulaştırıyorlardı.

1990’lı yıllardan itibaren “İslam” ve “Demokrasi” arasındaki negatif bakışın ve oryantalist yaklaşımların terk edildiği bir dönemde İslamcı entelektüellerle liberal, sol liberal, demokrat entelektüeller arasında bir diyalog ve tartışma imkânı oluştu. Soğuk savaş döneminin hâkim ideolojisi olan milliyetçi-muhafazakârlığın ve Kemalizmin kurduğu entelektüel hegemonyanın gerilemesinin yarattığı boşluğu, İslamcı ve liberal entelektüeller doldurmuş oldular. Doksanlarda yaratılan hegemonya, “milli görüş”ten “muhafazakâr demokrasiye”

geçişin entelektüel ortamını da oluşturmuştur (Taşkın, 2013: 121). Demokratikleşme söylemi ve vesayetin geriletilmesi, dış politika düzeyinde AB'ye uyum süreciyle de çakıştığına, kendisine meşru bir zemin de bulmuş oluyordu. Eski tarihsel blokun iki unsuru merkez sağ ve Kemalist bürokrasinin en son olarak 28 Şubat sürecinde girdikleri ittifak, son yüzyılı kuran, devleti ve toplumu dönüştüren iki modernleştirici aktörün devrimci-dönüştürücü barutunun tükendiğini ortaya koymuş oldu.

Laik hegemonyanın organik krizi İslamcı alternatifi ön plana çıkış sürecinde etkili olmuştur. Laik projenin üretimi, yeniden üretimi ve nihai krizi Türk merkez solu ile merkez sağ arasındaki kasıtlı olmayan bir işbölümüne dayalıydı. Türkiye siyasetinde “merkez sağ” ve “merkez sol” arasındaki iş bölümüne dayalıydı. Tarihsel blok kuruldu ve iktidar bloğu. Bu iktidar bloğu içinde egemen kesimler (katı laiklik yanlısı bürokrasi, resmi himaye altındaki burjuvazi ve katı laiklik yanlısı aydınlar ve profesyoneller) görece dışlayıcı ve baskıcı bir rejimi destekliyordu (Tuğal, 2011: 51-52). Bu güç birliğinin tabi kesimleri (bürokrasinin muhafazakâr kanadı, uluslararası piyasalara oynayan burjuvazi, tüccarlar, ılımlı laik ve liberal aydınlarla profesörler ve modernleşme öncesinden kalan taşra esnafı) esnekliği ve kapsayıcılığı savunuyordu. Bu Parti sistemi 1980’lerde hızla parçalanmış ve organik krizi şiddetlendirdi (Tuğal, 2011: 52). Laik hegemonyanın organik krizi klasik merkez sağ da bunalıma itti. Klasik merkez sağ, Kemalist modernleşmecî bürokratik elitlerle 28 Şubat sürecinde girdiği ittifak büyük dönüşümlerin hazırlayıcısı olmuştur. Kemalist modernleşme, Türkiye’de merkez sağ çizgide son derece belirleyici olmuştur. Merkez sağ liderlere baktığımızda bunların Batıcı, laik seçkinlerden çok farklı figürler olmadığını görürüz (Taşkın, 2013: 56). Taşkın’a göre soğuk savaş döneminin Türk sağının hegemonik ideolojisi milliyetçi-muhafazakârlıktır. 1980 sonrasında ise milliyetçi-muhafazakâr hegemonya i) kürt hareketinin gelişimi, ii) popüler kültürün ortaya çıkış ve iii) İslamcılığın özerk bir gündem olarak belirişiyi birlikte Türk sağının hegemon ideoloji olmaktan çıkmıştır (Taşkın, 2013: 17). Taşkın’a göre zaten milliyetçi-muhafazakârlığın doktrinerliği pragmatist, kalkınmacı, modernist eğilimini kapsayacak kavramlardan, kapasitelerden yoksundur. Muhafazakâr modernizmin pratiği üretilmiş ancak teori cephesi akim kalmıştır. Milliyetçi muhafazakârlar, Taşkın’ın tabiriyle “muhafazakâr restorasyonculuk”, son derece ehlileştirilmiş, söz dinleyen, milli/Türkleştirilmiş İslam tanımına dayanan, edilgin bir dindarlık anlayışına sahip olmuştur. Ancak Erbakan’ın sürüklediği MNP-MSP çizgisi, milliyetçi-muhafazakârlığın ve merkez sağın gelenekle kurduğu ilişkinin çok ötesinde bir gelenek fikrini ortaya atmıştır (Taşkın, 2013: 21). İslam’ın aktif ve etkin bir güç olarak kamusal alanda varlığını ileri sürmeye

başladığında büyük bir gerilim ortaya çıkmış; hatta modernist-kapitalizmin ortaya çıkardığı toplumsal sorunları kültür kritiğine dönüştürmeye başlamıştır (Taşkın, 2013: 21-22). Erbakan, geleneğin rasyonel yeniden inşası demek olan muhafazakâr-restorasyonculuğu en korkutan şeylerden bir tanesi, geleneğin irrasyonel yönlerini de sahiplenilmeye başlanmasıdır (Taşkın, 2013: 22). İslamcılığın gelişiminde Taşkın'ın altını çizdiği en önemli husus, milliyetçi-muhafazakârlığın “milli kültür”ün sahici bekçileri görevini kendilerinde gören entelektüellerin tekelinin kırılması ve bu söylemlerini giderek İslamcı entelektüellere kaptırmalarıdır. İslamcılık Türkçü-milliyetçiliği Batıcılığın bir uzantısına indirger. Özellikle seksen sonrasında İslami hareketlerin Batı merkezli küresel hegemonyaya karşı alternatifin adresi haline gelmeye başlayınca Batı-karşıtı pozisyonu içinde hegemonyası giderek artar, Batı karşıtlığını etkisi altına alır ve belirlemeye başlar. “Bu uluslararası politik bağlam, İslamcılığın anti-Batı söylemine hem bir özgüven hem de stratejik bir perspektif kazandırmıştır. Böyle bir özgüvenden ve perspektiften yoksun olan Türk milliyetçiliği söylemindeki ‘ezik’ ya da ‘yerinmecî’ Batı karşıtlığı karşısında, İslamcılık hegemonik etkiye sahip olmuştur” (Bora, 2004: 261). “Bu savların birincil malzeme olarak öne çıktığı, politik söylemin kurucu zıtlıkları arasında yer aldığı ana akım, İslamcılıktır” (Bora, 2004: 261). Küreselleşme döneminde Kemalist reaksiyonerlik (ulusalcılık) için Batı aydınlanma kaynağı olmaktan çıkarak bir tehdit kaynağı haline gelmiştir. Ulusalcılar bu tehdidi konjonktürel nedenlere bağlarlar. Ancak İslamcılık ise bu tehdidi varoluşsal, fundamentalist, rasyonel ve pragmatist adımlarla değiştirilemeyecek kadar radikal bir tehdit olarak görürler (Bora, 2004: 254). Cumhuriyet dönemi boyunca milliyetçi modernizmin ve diğer seküler akımların gölgesinde ardından İslamcılık hem muhafazakârlığı, hem milliyetçiliği (ardından ulusalcılığı) hem de seküler moderniteyi asimile etmeye başlamıştır. Batı karşıtlığı, İslami referanslara bağlılığın temel bir ölçütü yerine konmakla, sahihliğin tek adresi haline gelmiştir.¹²⁵ Ona göre soğuk savaşın gözde kategorisi olan “milliyetçi-muhafazakârlık”, yani milliyetçilere yaklaşan muhafazakârlık, soğuk savaşla birlikte geri plana düşmüş ve bu dönemden sonra muhafazakârlık giderek İslamcılığa başlamıştır. İslamcılık seksen sonrasında Batı karşıtlığını tekeline alarak diğer karşıtlık biçimlerini kendi iktidarında asimile etmeye yönelecektir. Taşkın'ın vurguladığı asıl husus ise küreselleşme sürecinin kimlikleri

¹²⁵“Batı-karşıtlığının, ajitatif, vulger bir ‘anti’-cilikten, Batılı düşünce akımlarına vakıf olarak geliştirilen kuramsal bir modernlik eleştirisine uzanan farklı seviyeleri vardır” (Bora, 2004: 267). Müslüman entelektüeller Batı karşıtlığını yüzeysel, naif, ajitatif ve kuru bir anti-cilikten çıkartarak kültürel, entelektüel bir derinlik kazandırmışlardır.

görecelileştirme ve neden olduğu nihilizm, anlam krizi karşısında dinin milliyetçilik karşısındaki bariz üstünlüğüdür (Taşkın, 2013: 33). Benzer bir saptamayı Mücahit Bilici de yapar. Ona göre de küreselleşmenin Türkiye örneğindeki en önemli etkisi bir kültürel sömürgeleştirme ideolojisi olarak görülen Kemalizmin hegemonyasını sona erdirmesidir. Kemalist elitin üstünlük araçları üzerindeki tekelinin kırılması ve Türkiye toplumunun kültürel özgüven inşası, İslamcılığı Türkiye'nin en canlı toplumsal projesi haline getirmiştir (Bilici, 2004: 800).¹²⁶ Küreselleşmenin bu yeni koşulları (yeni durum) modernist iyimserlikle milliyetçi muhafazakârlığı, hatta ulusalcılığı aynı anda ontolojik krize sürüklemiştir.¹²⁷ Modernliğin krizi olarak görülen postmodernizm modernliğin tekçi ve mutlakiyetçi iddialarından vazgeçiş anına ve bir tür özgüven krizine işaret ediyordu (Bilici, 2004: 801).¹²⁸ Bu kriz karşısında muhafazakâr restorasyonculuk çaresizdir. Romantik milliyetçilik bu ontolojik anlam krizine cevap verebilirdi ancak Türkiye'deki milliyetçi-muhafazakârlığın “geleniğin rasyonel inşası” tezindeki bilimci, rasyonalist ve modernist vurgular buna engel oluşturdu. Merkez sağın da anlamdan yoksun renksiz-kokusuz materyalizmi, metafiziksiz kalkınmacı retoriği, artık yeni anlam krizlerine cevap veremiyordu.

¹²⁶ “Ulusal kalkınmacılık kültürünün başarısızlığı ve Türkiye’de milliyetçilik ile İslâmcılık arasındaki karmaşık birlikteliğin çözülmeye başlaması, İslâmî özerk bir kimlik olarak ayakta durmaya teşvik edecek şartları üretti” (Bilici, 2004: 801).

¹²⁷ Hatta bu dönemde “küreselciler” ile “ulusalcılar” arasındaki kutuplaşmanın sosyal-sınıfsal arka planına dikkat etmek gerekmektedir. “1980’lerde başlayan Türkiye’nin neoliberal dönüşümü ve küreselleşmeye daha derinden eklemlenme süreci devletin toplum, siyaset, ekonomi, güvenlik, insan hakları, laiklik ve kimlik gibi alanlardaki işlev ve yerinin yeniden tanımlanmasını gerektirdi. Daha sonraki dönemde “ulusalcı” olarak da tanımlanacak olan asker-sivil orta sınıf, kentli, modernist, laik kesimler bu nedenle postmodern dönemi ve küreselleşmeyi, doğrudan devleti, yani kendi konumlarını hedef alan bir süreç olarak görecekle ve bunu bir tehdit olarak algılayacaklardır. Bu noktada, ılımlı İslâmcı kesimin postmodern dünya algısı ve küreselleşmeye durduğu sempati daha da anlam kazanmaktadır. Bu yüzden ulusalcı kesimler özelleştirmeye, devletin ekonomiden çekilmesine, kimliğin ve tabi ki laikliğin yeniden tanımlanmasına şiddetle karşı çıkarken ve derin bir Batı karşıtlığına yönelirlerken, ılımlı İslâmcılar bu yeni dönüşümü büyük bir hevesle kucaklayacaklar, küreselleşmeyi, devletin gücünü ve Kemalizmin etkisi zayıflatacak bir fırsat olarak göreceklelerdir (Uzgel, 2010: 25). Dolayısıyla, ılımlı İslâmcılarla Kemalistler arasındaki en önemli görüş ayrılığı yalnızca laikliğin yorumlanışına ilişkin değil, küreselleşme karşısındaki tutumlarıyla da ilişkiliydi (Uzgel, 2010: 29). Küreselleşme koşullarında modernist elitlerin sol liberal ve ulusalcı olarak iki kampta ayrılması da anlamlıdır. Küreselleşme koşulları içinde eskinin Kemalist devletçi modeliyle Batı kapitalizminin senkronizasyonu bozulduğunda yeni bir büyük dönüşüm ve basınçla karşı karşıya kaldılar. Kemalizm toplumdan daha çok devlet alanı içinde, sivil-asker bürokrasi alanında kuvvet biriktirmişti.

¹²⁸ Bora da İslâmcı eleştiri ile postmodern kritiğin iç içe geçişini şu şekilde ifade eder: “Bu literatürün mümeyyiz vasfı, geleneği, dinsel düşüncü, modern bilimsel-felsefi terminolojiyi kullanarak tarif etme yeteneğidir. 1980’lerin sonlarına doğru ise, anti-pozitivist veçhesi öne çıkartılan ve esasen anti-modernizme indirgenen postmodern tartışmaları, İslâmcı modernite eleştirileri için yeni bir kaynak işlevi görmüştür” (Bora, 2004: 266).

Örneğin “Liberal entelektüeller ve yazarlar için AKP’nin temsil ettiği ve onda simgeleşen İslamcı/muhafazakâr yükseliş, toplumsal düzen için bir tehlike yaratmayıp, alternatif bir modernizasyonu temsil etmektedir” (Uzgel, 2010: 23). “İlımlı İslamcılarla liberallerin yeni hegemonik bloğu” olarak değerlendirildi. Uzgel için bu dönemin büyük sentezi soğuk savaşın milliyetçi-muhafazakârlığına dayanan “Türk-İslam Sentezi”den ziyade “liberal-ılımlı İslamcı sentezi” olarak kodlamıştır. Sol, sosyalist ve Kemalist analizler Kemalizmin bir ideoloji olarak değişen tarihsel ve toplumsal şartlar karşısında içsel olarak çürüdüğünü, entelektüel ve manevi bir iflas yaşadığını kabul etmek yerine, liberal-muhafazakâr ittifakın politik ve entelektüel olarak canlı kanlı bir ideoloji olan Kemalizmi gerilettiklerini düşündüler ve buna uygun teorik çerçeveler ürettiler. Kemalizm iflas etmemiştir, ettirilmişti; ölmemiştir, öldürülmüştü. Bu süreç organik değil politik bir sonuçu. Bu ise onları liberal-muhafazakâr ittifaka karşı büyük reaksiyoner bir hınca sürükledi.

Bazı sosyal bilimciler ve Kemalizme yeni bir derinlik kazandırmak arzusunda olan yorumcular AK Parti’nin entelektüel ittifaklarını “post-Kemalist blok” olarak adlandırmıştır (Aytürk, Esen, 2022). Kemalizmin gerilemesinde karşımıza içsel ve dışsal, entelektüel ve politik koşullar çıkmaktadır. İçsel faktörler arasında en önemlisi İslami ve Kürt hareketi gibi kimlik hareketlerinin yükselişidir. İçsel bir diğer faktör de sermaye birikiminin yükselişine paralel olarak devlet ve sivil toplum arasındaki ilişkilerin değişmesidir. Dışsal faktörler arasındaki ise kimlik siyasetinin dünyanın her yerinde yükselmiş olması, küreselleşmenin ekonomi-politik yapıda yol açtığı değişiklikler yeni bir toplumsal yapı karşımıza çıkarmıştır. Küreselleşmenin ulus-devletleri aşındırması bir ulus-devlet ideolojisi olarak Kemalizmi zayıflatmış, onu ulusalcı reaksiyonerliğe sıkıştırmıştır. Bir diğer önemli faktör de epistemik alanda ortaya çıkan modernite kritikleridir. Büyük anlatıların sonunun ilanı, moderniteye şüpheyle bakan yaklaşımlar, anti-pozitivist epistemolojilerin güçlenişi, aydınlanmaya olan inancın çöküşü aydınlanmacı, pozitivist bir ideolojik formasyon olarak Kemalizmi geriletmiştir. Kemalizmin Cumhuriyetçi evrenselciliği, dini ve etnik kimliklere kör kalan Cumhuriyetçi ethos kimliklerin yükselişine pozitif bir cevap üretememiştir. Modernitenin eleştirilerinin yükselmesi, küreselleşmenin açtığı yeni fırsatlar alanı, kimlik mücadelelerinin yükselişi Kemalist cumhuriyetçi evrenselliği hem ideolojik olarak hem de bu söylemin taşıyıcılarını sınıfsal ve toplumsal olarak geriletmiştir. Kemalizmle özdeşleşen tarihten, toplumdan, dinden kopuk bir rasyonalizmin, pozitivist felsefe üzerine bina edilen evrenselci modernizmin eleştirileri Kemalizmi geriletmiş; onu post-modern kritiklere ve modernizmin krizine karşı savunmasız bırakmıştır (Çaha, 2004: 482). Bu sürece 1990’lı yıllarda giderek

yükselen “oryantalizm kritikleri” de eşlik etmiştir. Batılı düşünce kalıplarının sorgulanmaya başlanması, Kemalizmin yüksek kültürel, akademik, sanatsal üretim alanlarından dışlanmasına yol açmıştır. Kemalistlerin kendilerinden derin bir şüpheyeye düştükleri, İslami ve liberal entelektüellerin kendilerine güven aşıladıkları bir momentum yakalanmıştır. Kemalist entelektüeller savunmacı kalmışlar, entelektüel bilgi üretimi yerine kompolocu anlayışlara eğilim göstermişlerdir. Kemalist entelijansiyanın reaksiyonerleştiği, “reaksiyoner”lerin de entelektüelleştiği yeni bir kültürel-kamusal alan oluşmuştur. Şerif Mardin’in *Bediüzzaman Said Nursi Olayı* (1989) kitabı bu sürecin tipik bir örneğiydi. Kemalistlerin “gerici” diye çerçeveledikleri bir kişi yeni durumda yüksek akademik ilginin konusu olmaya başlamıştır.

Sovyetler Birliği’nin çökmesiyle birlikte Marksizm entelektüel ve politik cazibesini yitirmiş oldu. 68’ kuşağının Marksist teorisyenleri Marksizm paradigmanın dışında konumlanmaya ve liberal, demokrat kulvarlarda varlık göstermeye başlamışlardı. 1990’larda sol entelektüel literatürde “elveda” yazını giderek çoğalmıştır. Batı’dan yükselen liberalleşme dalgası ideolojiler alanını liberalleştirmiş ve geniş bir liberal koalisyonun oluşmasına neden olmuştur.¹²⁹ Küreselleşme, post-modernite, ideolojilerin sonu, yeni dünya düzeni gibi politik, entelektüel ve ekonomik süreçler liberalizmi hâkim söylem konumuna yükseltti. Hem akademik hem entelektüel hem de politik alanda belirleyici referans liberalizmdi. 1990’larda böylece geniş bir Kemalizm karşıtı entelektüel cephe oluşmuştu. “Demokratik eleştiri” biçimi, bu entelektüellerin düşünme tarzını ifade ediyordu. Bu eleştirinin akademisyenleri (Şerif Mardin, Nilüfer Göle vs), kamusal entelektüelleri (Ali Bayramoğlu, Mehmet Altan vs) ve gazeteci, aktivist, politikacı üreticileri bulunuyordu. Bütün bu alandaki üretimlerle geniş bir entelektüel ve manevi bir iklim oluşmuştur. Burhanettin Duran, AK Parti’nin siyasal alanda post-Kemalist aşamasına dikkat çekmektedir. Ona göre AKP’nin yeni politikaları iç siyasi yapıyı AB hukuk sistemi aracılığıyla dönüştürmeyi hedeflemiştir. “AB ile entegrasyon sürecindeki dönüşüm ihtiyacının AKP’yi post-Kemalist bir tutum takınmaya zorlamış, gerek reformcu gerek muhafazakâr siyasi gündeminin bir yansıması olarak AKP, kimlik politikalarının bölücü etkilerine ilişkin Kemalist kaygıları yatıştırıp Avrupalılaşma ve laiklik gibi Kemalizmin temel ideallerini AB ile entegrasyon aracılığıyla gerçekleştirmeye denk düşen post-Kemalist bir aşamaya ulaşmaya çalışmaktadır (Duran, 2010: 353).

¹²⁹ Liberal entelektüellerler açısından Sovyetler Birliği’nin çöküşü Marksizmin çöküşü olarak yorumlanmıştır. Ancak ileride görüleceği gibi İslamcı entelektüeller için Marksizmin çöküşü Batı medeniyetinin çöküşünün bir semptomu olarak değerlendirilecektir.

1990’larda İslami cenahta, özellikle İslami entelektüel kamuoyunda keskin bir zihinsel dönüşüm gerçekleşti. Ciddi bir çoğulculuşma, iç-tartışmalar ve liberal fikirlerle tanışma süreci yaşandı. İslami düşünce, 1970’lerin monolitik ve dışa kapalı evreninden ve 1980’lerdeki İran Devrimi esinli ‘İslami Uyanış’ söylemlerinden sıyrılmaya başladı. Bu dönemde İslami kesim çoğulculuşmakta, İslamcı kamusal önderler sadece görünür olmakla kalmamakta, kendi kapalı epistemik cemaatlerinin dışıyla diyaloga girmeye başlamaktaydı. Bağımsız İslami entelektüeller, İslami geleneği de sorguladılar, İslami akıllı geleneğe değil de eleştirel düşünceye dayandırmaya yöneldiler (Gürpınar, 2016: 90-91). Yeni entelektüel bloğun siyasi karşılığı AK Parti oldu. 2000’lerde söylemsel üstünlüğü bu ittifak elinde tutabildi. Söylemsel araçları ve kanalları kontrol etti. AK Parti bu ittifakın entelektüel ve ahlaki tahkimatının üzerinde kendine geniş bir meşruiyet alanı buldu. Özellikle liberaller bu entelektüel hegemonyanın tesisinde belirleyici bir rol oynadı. AK Parti entelektüel bloku Türkiye siyasetinin alışlageldik jargon ve dağarcığından öte, ulus-devletçi paradigmanın sınırlarının çok ötesinde çok daha dünyalı (kozmpolit) bir dil kullanabilmekte ve bu esneklik çok büyük bir söylemsel güç sağlamaktaydı (Gürpınar, 2016: 92). Bu dönemde “ilericilik” AK Parti gündemine angaje olmak anlamına gelmeye başladı. Laikler gelenekselci, savunmacı, reaksiyoner pozisyonda kaldı. Liberal eleştiri Kemalizmi ironikleştirilmesiyle sonuçlanacaktı. Liberal ironi, bazı açılardan, Kemalizme dindarların öfkesinden daha çok zarar verecekti.

Dindar muhalefetin reaksiyonerlikten muhafazakârlığa geçiş sürecinde etkin rol oynayan kitapların başında Bekir Berat Özipek’in “*Muhafazakârlık: Akıl, Toplum, Siyaset?*” (2004) kitabı gelmektedir. Solcu entelektüeller kendi iç çekişmeleri içinde politik polemik amacıyla “sol liberalleri” AK Parti’nin entelektüel önderleri olarak görmeleri AK Parti’nin kendini formüle ederken çok daha fazla kaynaklandıkları “Liberal Düşünce Topluluğu” çevresini göz ardı edilmesine neden olmuştur. AK Parti sol liberal bir jargonu kullanmadı, daha çok “liberal muhafazakâr” bir dil kullandı. AK Parti’nin ilk döneminde üretilen liberal muhafazakârlık tezlerini üreten entelektüel topluluk büyük oranda bu çevre içinden çıkmıştır. Liberalizm, sol liberalizmden çok daha büyük bir imkânı AK Parti’ye sağladı: “tarafsızlık” ilkesi. Çünkü Cumhuriyetçiliğin toplumsal alanı tümüyle kuşatarak değiştirme talebine karşılık, toplumsal alanda var olan geleneksel yapıların Cumhuriyet’le uzlaşmasını sağlayacak teorik imkân liberal epistemolojinin “nötralite” kavramında bulunacaktır (Toker ve Tekin, 2004: 97).¹³⁰

¹³⁰ “Cumhuriyetçiliğin özü gereği asla davranamayacağı tarafsızlıkta davranmak, toplumun içinde taşıdığı batılı olmayan değerlere karşı tarafsız kalmak gerekiyordu. Bu tür tarafsızlığın en kullanışlı teorik zeminin liberalizmin sağlayacağı açıktır. Çünkü, liberal epistemoloji, veri olanı değiştirmek şeklinde değil, veri olanla

Cumhuriyetçilik politik bir felsefedir. Öznesi, siyasal kişisi “yurttaş”tır ve “yurttaş” üzerinden yeni bir kamusal alan tahayyül eder. Buna karşılık liberalizm ise apolitik bir felsefedir. Liberalizm bireyden, bireyin ortak yaşam alanı olan toplumsal alandan hareket ettiği için, özünde siyasal felsefe değil sosyal felsefedir. Liberal düşünce için esas olan toplumsal durumdur. Eski siyaset felsefenin eleştirisinde AK Parti yeni bir siyaset felsefesi yerine özünde apolitik olan yeni bir felsefe geliştirdi ve bu liberal bir çerçeveydi. Liberal tarafsızlık sekülerliği ve laikliği “değerlere” yansızlık olarak tanımlayarak “değer” fikrini siyasal alanın dışına atmak istemiştir. Cumhuriyetçi felsefenin güçlü olduğu bir politik bağlamda AK Parti tarafsızlığı ve apolitikliği çok uzun sürmeyecektir.

Doksanlı yılların entelektüel ve politik tartışma ortamına, “sivil toplum”, “kamusal alan”, “müzakereci demokrasi” gibi kavramlar etrafında şekillenmiş olan ve Osmanlı-Türk modernleşmesini aşkın devletten sivil topluma doğru bir tarihsel serüven olarak okumaya çalışan liberal eleştiri damgasını vurmuştu. Temel hak ve özgürlükler, hukuk devleti, aşkın devlete karşı içkin toplum anlayışı, kültürel çoğulculuk, sivil toplum vs gibi temalar ekseninde düşünüldüğünde Ak Parti’nin ilk döneminin hazırlanmasında liberal-demokrat entelektüel, akademisyen ve yazarların Cumhuriyet eleştirisi kayda değerdi. Ancak bu entelektüellerin temel amacı “kamusal alan” fikriydi ve eleştiriye bu amaç doğrultusunda işe koştular. Ak Parti’nin sonraki dönemine damgasını vuracak olan “kültürel iktidar” ve “kültürel eleştiri” çizgisinin kökleri liberal, demokratik, hümanist eleştiri kültüründe yer almıyordu. “Kültürel iktidar” teorisi ve “kültürel eleştiri” liberal, sol liberal, demokrat eleştirinin ufkunda yoktu. Liberal ve demokratlar kültürel hegemonya mücadelesini içinde değillerdi. Onların asıl ilgilendiği “kamusal alan”dı. Kültürel iktidar teorisi, tarafsız, objektif bir kültürel alanın, özgür tartışma ortamının, eleştirel, herkese açık bir kamusal alanın yaratılması mücadelesi değildir. Eleştirel ve özgürlükçü bir kamusal alan yaratma fikri liberal ve demokratların normatif amacıydı. Ak Parti’nin ilk döneminde “muhafazakâr demokrasi” ile “özgürlükçü kamusal alan fikri” örtüşmüştü. Kemalist kültürel iktidar yaklaşımında olduğu gibi “kültürel eleştiri”nin de hedefi “kültürel hegemonya” idi. Tarafsız, objektif, alanların kendi otonomilerini içselleştirmiş özgürlükçü bir kamusal alan perspektifi yoktu. İki hegemonyacı strateji açısından her yer cephe, her yer mevzi, her yer kale idi. Kültürel iktidar

ilişkiyi yeniden tanımlamak şeklinde iş gören bir epistemolojidir. Bu epistemoloji, bir insan doğası analiziyle veri olanı kabulden hareket eder ve bu insansan doğanın değişmeksizin bir toplumsallık içinde var olabileceği koşulları tespit ederek ilerler. Cumhuriyetçiliğin neredeyse insanın doğasını değiştirerek yaratma iddiasında olduğu toplumsallık kavrayışından farklı olarak, artık, doğası değiştirilip kamusallaştırılan ‘yurttaş’ yerine, doğallığını koruyan ‘birey’ temel kategori olacaktır” (Toker ve Tekin, 2004: 98-99).

stratejileri özgürlükçü ve çoğulcu bir kamusal alana yatırım yapmadılar. Bu itibarla, Necip Fazıl, Sezai Karakoç ve Nurettin Topçu gibi entelektüeller, tıpkı muarızları Kemalist entelektüeller de olduğu gibi “özgür, tarafsız, eleştirel” bir kamusal alan amaçlamadılar. Onlar Habermasçı bir kamusal alan yerine taraflı (partizan) bir hegemonya kurma amacını taşıdılar. Diyalog ve tartışma yerine post-liberal ve post-cumhuriyetçi bir kültürel dilin oluşturulmasını hedeflediler. Kültürel eleştiri, hümanist-demokratik eleştirinin de eleştirisini içeriyordu.

4.1.3. Weimar Momenti’nin Sonu

“Weimar Türkiye’si” metaforu Halil Berktaş’ın 2007-2008 yıllarında Cumhuriyet Mitingleri’nin, Cumburbaşkanlığı krizinin, muhtelif pratiklerde kendisini gösteren ulusalcı kabarışın evrensel çerçevede neye tekabül ettiğini analiz etmeye çalışan yazılarından oluşan kitabına verdiği isimdir. Bu metafor büyük ölçüde AK Parti’nin muhafazakâr demokrat manevi evrende kurmaya çalıştığı özgürlükçü, kozmopolit, liberal siyasal iyimserliğini tanımlıyor; bir yandan da Türk siyasal yaşamında hâkim olduğunu düşündüğü siyasal kültürel yapı karşısında derin bir kötümserliği ifade ediyordu. AK Parti’nin siyasal öznelliğini yüzyıllık siyasal kültürden çıkış için yakalanmış bir Weimar momentini olduğunu düşünüyordu. O dönemde müesses yapıya hâkim olan resmi ideoloji ve devletin baskı aygıtlarının demokratik siyaset karşısındaki mevzilenmesi Berktaş’a göre; i) diktatörlüğe yatkın, hukuk ve ahlak normlarından kopmuş manevi bir evren, ii) neo-nasyonalist, faşizan kitle hareketi (Berktaş, 2009: 38) biçiminde yorumlanıyor. Ona göre proto-faşist bir yönelim olarak ulusalcılık çağdaş bir ittihatçılık biçimiydi. Ulusalcılığın yükselişini anlamak açısından Berktaş, kitabın girişinde Weimar Cumhuriyeti’ne odaklanan akademik çalışmaları listeliyor ve tabloyu faşizmin yükselişi, iktidara gelişi biçiminde yorumluyordu: “Diktatörlüğün kendisi, fiiliyatı olmadan, diktatörlüğün manevi evreninde yaşayan bir ülke. Weimar Türkiye’si” (Berktaş, 2009: 13). Weimar momentini ona göre bir yandan bıçak sırtıdır: “demokrasi gelişebilir, ama tersyüz de olabilir. Bence tersyüz olma tehlikesi ciddi” (Berktaş, 2009: 39). Çünkü temel sorun “kültür”dür; siyasal kültür, kamusal kültür, medya kültürü vs. Türkiye’de oluşmuş siyasal kültüre Berktaş “diktatörlüğün manevi evreni” diyor. Bu kültür ona göre hümanist, liberal, evrensel değerleri altüst etmiş, kentli orta ve yukarı orta-sınıfları ifsad etmiş, evrensel insanlık değerlerinden koparmış, faşistleştirmiştir (Berktaş, 2009: 39). Hatta Berktaş orta sınıfların ve entelektüellerin dönüşümüne elit okullardaki dönüşümü göstererek işaret ediyor: “Robert Kolej, TED, ODTÜ mezunları web sitelerinde, Türkiye’nin evrensellik atılımından, özlediği medeniyet değerlerinden, demokratik hoşgöründen eser kalmamış” (Berktaş, 2009: 26). Kemalizmin hegemonyasından sıyrılmış, ciddi ve eleştirel bir

tarihçi ve sosyal bilim de artık var olduğunu da tespit ediyor ve liberal-hümanist evrenselci, eleştirel entelektüellere dikkat çekiyor: Şerif Mardin, Fikret Adanır, Selim Deringil, Engin Akarlı, Eric Jan Zürcher, Cemil Koçak, Şükrü Hanioglu, Mete Tunçay, Taha Parla, Çağlar Keyder, Fatma Müge Göçek, Baskın Oran, Ahmet Demirel, Ayhan Aktar, Fuat Dündar, Taner Akçam vs... (Berktaş, 2009: 29). Berktaş, tıpkı Weimar dönemindeki manevi evren gibi liberal, evrenselci, hümanist orta sınıflar ile ulusalcı-devletçi bir radikal orta sınıfın varlığını tespit ediyor. Seküler orta sınıfların liberal, sol liberal, demokrat kanadıyla, ulusalcı, laisist, cumhuriyetçi, Kemalist devrimci kanadının ayrışmasını betimliyor. Liberal, kozmopolit orta sınıflar ile ulusalcı orta sınıflar arasındaki ayrışma iki katman arasındaki entelektüeller arasındaki bir ayrışmadır da. 1980 sonrasında başlayan iki entelektüel küme arasındaki hem teorik hem pratik ayrışma “yetmez ama evet” dönemindeki tarihi ayrışma, büyük dönüm noktasında uzun yıllara yayılacak radikal bir çatışmaya dönüşecektir. Kemalizmin içindeki çağdaş Batılı değerler ile milli devlet oluşumu sürecinde ortaya çıkan ikili yapı küreselleşme sürecinde ikiye ayrılarak büyük bir bölünmeye neden olmuştur, denilebilir. Berktaş “Weimar Türkiye’si” metaforuyla Prusya Devletinden Nazizme giden tarihsel süreci ve yapısal benzerlikleri, ideolojik homolojileri analiz etmek gerektiğine dikkat çekiyor ve İttihatçılığı, 1930’ların devletçi milliyetçiliğini ve ulusalcılığın neo-faşizmi arasındaki benzer bir gelişim süreci olduğunu ima ediyor. Berktaş’a göre Kemalizm İttihatçılığın aşırılıklarını törpülemiş, daha sınırlı, daha defansif, daha evrenselci olabilmiş olmakla beraber ulusalcılık biçiminde yeniden zuhur eden ittihatçılık bu kez de Kemalizmin evrenselci yanlarını törpülemiştir. 19. yüzyıldaki devrimler tipolojisindeki büyük yarılmayı ülkemizdeki orta sınıf yarılmasıyla birlikte benzeştiriyor:

Avrupa’nın ortasından geçen Almanya-İtalya eksenini, zaman ve mekân içinde büyük bir kırılma hattıdır. Batısında ve ‘öncesi’nde, modern devrimler (ister burjuva devrimleri, ister ulus-devlet inşa devrimleri deyin) daha liberal-demokratik, radikal, cumhuriyetçi karakterdedir. Bu coğrafyadan ve 19. yüzyılın ikinci yarısından itibaren doğruya ve güneydoğuya gidildikçe, Gerschenkron’un ‘ekonomik gerilim tarihsel perspektifi’ bağlamında, muhafazakâr-otoriter bir çizgi ağır basar (Berktaş, 2009: 64).

Modernitenin evrenselcilik boyutuyla uyumlu bir ulus-devlet inşası süreciyle, kendine özgü bir yoldan evrenselcilik karşıtlığıyla gelişen diğer yol arasındaki çatışma büyük bir yarılmayı teşkil etmiştir. Batı modernleşmesi içindeki diktatöryal yol ve liberal-demokratik yol arasındaki tarihi kırılmayı sol içi ayrışmaya uyarlar: soldan liberalizme, demokrasiye dümeni kıranlar ile soldan faşizme dümeni kıranlar... Hukuk ve siyaset ilişkisine dair birbirine karşıt iki bakış açısının yoludur bu: demokratik rejimlerde hukuk siyasete tabidir. Ancak; a)

proleterya diktatörlüğü teorisi ve pratiğinde ve b) İtalyan faşizmi ve Alman Nazizmi’nde hukuk siyasete tabidir. Devrimci kültürlerde siyaset meşruiyetini devrimlerden alır. Devrimin savunulması karşı-devrimin bertaraf edilmesi adına her yöntem meşrudur. Devrimin kanunları bütün kanunların fevkindedir (Berktaş, 2009: 85).

Berktaş’ın ortaya koyduğu gerilimler, Türkiye örneğini düşünmek için baktığı Weimar dönemi ufuk açıcı görünüyordu ancak onun Weimar’dan Nazizme doğru kurduğu hat, Türkiye örneğine taşındığında muhafazakâr demokratlıktan ulusalcı-ırkçı faşizme doğru yöneliş biçiminde konuluyordu. Weimar döneminde karşılaşılan temel gerilimleri ortaya koyması, temel açmazlara işaret etmesi yerinde olmakla birlikte Weimar’daki tarafları (hümanist-evrenselci liberaller ile milliyetçi-muhafazakârlar) olduğu gibi Türkiye örneğine transfer etmesinde eksik olan “İslamcılık” damarıdır. Ki bu olgunun gözden kaçırılmasının nedeni de “muhafazakâr demokrat”lıkla İslamcılığın Weimar’ın anti-tezi değil, bizzat onu kuran tarihsel öznel atfedilmesidir. Çünkü ona göre Türkiye’de politik İslam hırçın bir umutsuzluk ve çıkışsızlıktan doğmadı. Sosyal temeli yoksullaşma, işsizleşme, lümpenleşme değildi. Aksine, Avrupa’yla bağları içinden büyüyen bir sermaye birikimine oturuyordu. Ne şeriat istiyor, ne de dış dünyadan kopuş. Parlamenterizmi reddedişin hemen hiçbir işareti yoktur (Berktaş, 2009: 134). Kemalizmin evrenselci yanlarının törpülediği, yok edildiği, oldukça hınçlı, radikal, ırkçı-faşizan tonlara bezenmiş bir ulusalcı-nasyonalizm ideolojisiydi. Berktaş, liberal devrimi ulusal devrimin takip edeceğinden endişe ediyordu, ancak bu tezde yapılan okumaya göre ulusal devrim değil, muhafazakâr devrim olgusu sonraki döneme damgasını vuracak olduğudur. Bir “Weimar moment”i ya da liberal entelektüellerin Cumhuriyeti, Weimar Cumhuriyeti’ne dönüştürme gayreti ve özlemi vardı, ancak Weimar momentinin sonunu ve sonraki devrimin yönünü doğru saptayamamışlardır.

Murat Belge, zikredilen “Devrimci Muhafazakârlık” yazısında “devrimcilik” ile “muhafazakârlık” arasındaki bağıntıya dikkat çektiğinde, aslında AK Parti’nin demokratlıktan devrimciliğe dönüşüm sürecine dair siyasal alan dinamiğine de açıklık getirmektedir. Belge’nin söylediği husus “muhafazakâr devrimciliğe” dair bir hususu dile getirmekteydi: “Türkiye’de bir parti kendi tanımladığı şekilde ‘muhafazakâr’ olabilmek için önce devrimci olmalıdır” (Belge’den aktaran Fedayi, 2004: 159). Buna göre muhafazakâr olmak için önce devrimci olmak gerekmektedir. Siyasal praksis ilk olarak devrimci biçimler altında tezahür edecek, akabinde muhafazakâr olabileceği koşullar sağlandıktan sonra kendi otantik pozisyonunu kurabilecektir. Önce yıkıcı, sonra koruyucu olmaya yazgılı siyasal eylemin

nedeni de bir başka devrimle oluşmuş statükonun öncelikle yıkılmak ya da değiştirilmek zorunluluğunda yatmaktadır. Muhafazakârlığın tarihsel koşulu, Kemalist devrimle kurulmuş müesses nizamı (egemenlik+hegemonya) ister istemez karşısına almaktan geçmektedir. Önceki devrim, sonrakini de devrimcileştiren etkiler yapmaktadır. Devrimci praksis siyasal tahayyülün de devrimcileşmesine dayandığı, yani siyasal alanı devrim, karşı-devrim metafiziğine sıkıştırdığı için devrimin karşıtları da devrimcileşmek durumunda, gerçekte öyle olmasa da devrimin gözünden öyle konumlandırılmaktadır. Bu itibarla, Belge'nin başka bir bağlamda yaptığı tespit, “muhafazakâr olabilmek için devrimci olmalıdır” formülasyonu, muhafazakâr devrimciliğin de tanımıdır.

Belge'nin sözünü ettiği devrimcileşme süreci, Cumhuriyet Mitingleri, Cumhurbaşkanlığı krizi, 28 Nisan muhtırası, 22 Temmuz (2007) Seçimleri ve AK Parti kapatma davasıyla ortaya çıkmıştır. Bu reaksiyonlar, AK Parti'nin iktidar yürüyüşüne karşı konvansiyonel devlet ve devrim özdeşliğinin verdiği kuvvetli reflekslerdir. Bu hadiseler AK Parti'nin kimliğini, siyaset okumalarını, ittifaklarını, Türkiye okumalarını gözden geçirmesine neden olmuş ve giderek daha radikal bir siyasal özne haline getirmiştir. İlk etapta kimliğini “gelişmekte olan parti” bağlamında tanımlayan AK Parti, gelişmeler ışığında farklı bir gelişim rotasına dümeni kırmıştır. 2007'den 2013'e kadar süren egemenlik mücadelesi, uzun bir sürece yayılan muharebeler dönemi Gezi'yle birlikte yeni bir merhaleye geçmiştir. Bu muharebelerden AK Parti dönüşecek, devrimcileşerek, radikalleşerek, okumalarını yenileyerek çıkmıştır. Kendisini kuruluş döneminde değişimci, yenilikçi, uzlaşmacı bir parti olarak kurmaya çabalamasına karşın gelişmeler *değişim anlayışında değişime* zorlamış, uzlaşmacılıktan uzaklaşarak radikalleşmesine yol açmıştır. Evrenselci, küreselci, Avrupa Birliği'nden yana, Batıcı, çağdaş bir ideolojik çerçeve içinde kendisini tanımlamaya çalışan, Milli Görüş'ten, İslamcı geçmişinden kopmaya çalışan parti ve kadroları, 28 Şubat Darbesi'yle saptıkları evrenselci-Batıcı kulvardan, Cumhuriyet Mitingleri'nden Gezi'ye uzanan muharebeler döneminden sonra bu kez de “yerli ve milli” bir siyasal-ideolojik-kimliksel rotaya dümeni kırmıştır. Çünkü devletin ideolojik alanı devrimle ve devrimci yöntemlerle çizildiği için varolan yapı muhafazakâr siyasetin umdesi “kendin kalarak değişmek” anlayışını “kendini inkâr ederek değişmek” anlayışına dönüştürdüğü için, Belge'nin işaret ettiği gibi böyle bir statükoda, bir tutam otantik kendilik talebi bile ancak devrimci yöntemlerle varoluş mücadelesi verebileceği bir politik atmosfer yaratmıştır. Adeta bir “din değiştirmeyi” mecburi kılan Kemalist devrimci zihniyet sahip olduğu korkular nedeniyle rakibini radikalleştirirken, kendi mezar kazıcılığını da farkında olmadan üstlenmiştir. Batı tipi, değişimci, ilerici, hümanist, demokrat bir

muhafazakârlığın koşullarını ortadan kaldırdıktan sonra rakibini de korkularının öznesine dönüştürmeyi başarmıştır. Bu dönüştürücü süreçleri gerçekleştirmeye çalışırken AK Parti “hâkim blok”un direnciyle karşılaştı.

AK Parti hükümeti temel olarak karşısında iki büyük direnç unsuru buldu: Bir yanda askeri bürokrasi, diğer yandan esasen de yargı bürokrasisi. Ve bir de bu iki gücü takdim edici bir rol de üstlenen Ahmet Necdet Sezer’in kişiliğindeki yürütme gücü. Klasik merkez sağın çöküşü ve kurulmasından kısa bir süre sonra yüksek bir oyla iktidara gelmesi, parlamenter yolu baştan kapatmıştı. AK Parti’nin iktidar olmaktan çıkıp giderek muktedirleşmesi, temelde bu üç kuvvetin dönüştürülmesi süreciyle paralel ilerlemiştir. Kemalist devrim esasen kendisini bürokratik birikime yaslamış, toplumun çoğunluğunu ikna edebilecek hegemonik bir direnç asla kuramamıştır. Bu açıdan Kemalist bürokratik birikimin tasfiye edilmesi ve yeni bir devlet-devrim diyalektiğinin kurulması bu muharebeler çerçevesinde gerçekleşmiştir. İlk ideolojik çatışma eğitim alanında yaşanmıştır. AK Parti iktidarı, 2004 ilkbaharında, Yükseköğrenim Kanunu’nun bazı maddelerini değiştiren bir kanun kabul etmek suretiyle imam-hatip lisesi mezunlarının durumunu iyileştirme yolunda girişimde bulundu. Yeni kanunun getirdiği en önemli değişiklik, tüm meslek lisesi mezunlarının (imam-hatip lisesi mezunları da dahil olmak üzere) üniversite giriş sınavlarındaki şanslarını, normal lise mezunlarıyla eşit kılmaktı. 28 Mayıs 2004 tarihinde dönemin cumhurbaşkanı Ahmet Necdet Sezer tarafından veto edildi (Özbudun, Hale; 2010: 122-123). Sezer’e göre Atatürk devriminin amacı aydınlanma çağını yakalamak ve Türk toplumunu çağdaştırmaktı. Devrimin temeli, amacına bağlı olarak laiklik ilkesidir. Laiklik ilkesi, Türkiye Cumhuriyeti’ni oluşturan tüm değerlerin temel taşıdır... Laiklik, ortaçağ dogmatizmini yıkarak aklın öncülüğü, bilimin aydınlığı ile gelişen özgürlük ve demokrasi anlayışının, uluslaşmanın, bağımsızlığın, ulusal egemenliğin ve insanlık idealinin temeli olan bir uygar yaşam biçimidir” (Sezer’den aktaran Özbudun, Hale; 2010: 123). Laiklik hâkim bloğun doğal ideolojisi görünümündeydi. Doksanlı yıllarda, merkez sağdan ve Kemalist sivil-asker bürokrasiden oluşan “hâkim blok”, klasik devlet yapısı, İslamcı hareketin yükselmesi ve iktidara ortak olmaya başlamasıyla yeniden paylaşım talep etmeye başlamasıyla büyük bir krize düşmüştür. Hâkim blok içindeki kriz, ideolojik mücadelesi, “laiklik” düzleminde yoğunlaşmıştır. Çünkü “Devletin ve hâkim bloğun dini laikliktir” (Zileli ve Tekin,1995: 59).¹³¹ Bu dönemdeki Ak

¹³¹ “Hâkim blok, İslâmî hareketin, halkın sisteme tepkisini de önemli ölçüde arkasına takmasından güç alarak, blok içindeki merkezi role talip olması ve liberal-muhafazakâr burjuvaziye ‘taht’tan indirmeye yönelmesiyle, yeni

Parti'nin politikaları İslami bir yöne direksiyon kırabileceği şeklinde yorumlansa da egemen yaklaşım bu politikaları merkez sağ gelenekle uyum içinde yorumlamıştır. İmam-Hatip liselerine dönük politika İslamcı olmaktan ziyade dindar merkez sağcılık şeklinde analiz edilmiştir. Hatta Tuğal'ın düzenle bütünleşmeye odaklanan pasif devrim modelinde Ak Parti'nin görece İslamcı olarak görülebilecek politikaları (örneğin alkolü yasaklamak yerine alkol satışını kısıtlamaları) Amerikan tarzı muhafazakârlık olarak yorumlanmıştır (Tuğal, 2011: 68).

İkinci çatışma Cumhurbaşkanlığı seçimi sürecinde ortaya çıkan Anayasal krizdir. 22 Temmuz 2007 erken seçimlerine giden olaylar Türkiye'nin giderek kamplaşma derecesini göstermiştir. 2007 baharında yeni bir Cumhurbaşkanının seçilmesi konusunda kriz ortaya çıkmış, AK Parti'nin adayı olan Abdullah Gül'ün Cumhurbaşkanı olmasının önünde hiçbir engel olmamasına rağmen 1 Mayıs 2007 günü Anayasa Mahkemesinin kararıyla “anayasaya aykırı” bulunmuştur. Üstelik bu karar öncesinde 27 Nisan'da (sonradan e-muhtıra olarak anılacak açıklama) Türk Silahlı Kuvvetleri'nin yayınladığı bildiride, TSK'nın tartışmada taraf olduğu, laikliğin kesin savunucusu olduğu vurgulanmış, gerektiğinde silahlı kuvvetlerin tavrını ve davranışlarını açık ve net bir şekilde ortaya konulacaktır” denilmiştir (Özbudun ve Hale; 2010: 86-87). Bu dönemde ilki Nisan 14'te başlamak üzerine Nisan-Mayıs aylarında İstanbul, Ankara, İzmir gibi büyükşehirlerde “Cumhuriyet Mitingleri” düzenlendi. Bu mitinglerin amacı toplumun aktif gücünü göstererek zinde güçleri laik cumhuriyeti kurtarmak açısından tavrını netleştirmeye itmekti. Bu krizler karşısında AK Parti, Cumhurbaşkanlığı seçiminden önce erken seçim kararı aldı. 22 Temmuz'da yapılan genel seçimlerde AK Parti oylarını artırarak yeniden iktidar oldu ve 28 Ağustos tarihinde Abdullah Gül Meclis oylamalarında üçüncü turda 339 oy alarak Cumhurbaşkanı seçildi.

Üçüncü çatışma AK Parti kapatma davasında kendisini gösterdi. Yargıtay Cumhuriyet başsavcılığı AK Parti'nin “laikliğe aykırı fiillerin odağı haline geldiği” gerekçesiyle partinin kapatılması ve dönemin Başbakanı Recep Tayyip Erdoğan ve dönemin Cumhurbaşkanı Abdullah Gül dahil olmak üzere 71 kişinin siyasetten uzaklaştırılması talebiyle Anayasa

bir kriz içine girmiştir. İslâmî akımın hegemonik blokta güç ilişkilerini yeniden gündeme getirmesi ve liberal-muhafazakâr burjuvaziye tahtından indirmeye çalışması, burjuvazinin ana gövdesini kaçınılmaz olarak harekete geçirmiş ve Kemalist kanatla laiklik temelinde ittifaka sürüklenmiştir. Ancak, İslâmî Hareket, bu ittifaka aldırış etmeksizin bloktaki hâkim mevzii talep etmeye devam etmektedir. Bu talep, hâkim blokta köklü bir değişiklik demektir ve gün geçtikçe, kaçınılmaz bir zelzeleyi gündeme getirmektedir” (Zileli ve Tekin, 1995: 50).

Mahkemesine 14 Mart 2008’de başvurdu. 31 Mart’ta iddianameyi kabul eden mahkeme, AK Parti’nin savunmasının ardından 30 Temmuz 2008’de partinin kapatılmaması, fakat hazine yardımının kesilmesine karar vermiştir. Dördüncü çatışmasa ise başörtüsü meselesinin çözülmesi yönünde AK Parti iktidarının ikinci döneminde attığı adım da bir başka anayasa krizine neden olmuştur. 10. ve 42. (“Kanunda açıkça yazılı olmayan herhangi bir sebeple kimse yükseköğretim hakkını kullanmaktan mahrum edilemez.”) maddelerde yapılan değişiklik üzerinde AK Parti ve MHP mutabık kalmışlar ve teklifi Mecliste kabul etmişlerdir. Ancak sonrasında CHP ve DSP milletvekilleri laikliğe aykırılıktan Anayasa Mahkemesi’ne iptal davası açmış ve Anayasa Mahkemesi, 5 Haziran 2008 tarihinde anayasa değişikliğini iptal etmiştir (Özbudun ve Hale; 2010: 128). Özbudun ve Hale, AK Parti ve silahlı kuvvetlerin komutanlarıyla AK Parti hükümeti arasındaki ilişkileri üç aşamada değerlendirmişlerdir. Birincisi, 2002-2006 yıllarını kapsayan “kontrollü anlaşmazlık dönemi”, ikinci aşama, 2007 yılında karşımıza çıkan “meydan okuma ve kriz dönemi”, ve üçüncü aşama 2007-2008 “ordunun geri çekilmesi” aşaması olarak adlandırmaktadırlar. Bu üçüncü aşamada artık askerin siyaset üzerindeki aktivizmi pasifleşmeye başlamış ve giderek dönüşüm sürecine girmiştir.¹³² 28 Şubat Askeri Darbesi’nin sistem içine sokmaya çalıştığı AK Parti, geleneksel tarihsel bloğun şiddetlenen direnci karşısında bu kez de giderek sistem dışına çıkmaya başlamıştır. Tam bu gerilimli siyasal, sınıfsal ve kültürel mücadele içinde Hasan Bülent Kahraman haklı olarak “AK Parti’nin bundan böyle ne kadar sistem içi, ne kadar sistem dışı bir parti olacağını” sormuştur (2009: XXI).¹³³ Bu süreçte AK Parti radikalizm ve pragmatizm, çatışma ve uzlaşmacılık arasında gelgitler yaşayan bir aktöre dönüşmüştür. 2000’lerde İslamcılığın ve AK Parti’nin evrensel-liberal demokratik değerlere doğru dönüşümünü analiz eden sosyal bilimciler sürecin taşıdığını gerilime doğrudan işaret etmişlerdi. Ömer Çaha, İslamcılığın demokrasi, çoğulculuk ve sivil toplum kavramlarıyla girdiği utangaç ilişkiyi değerlendirdiği makalesini şu sözlerle bitiriyordu:

¹³² Bütün bu çatışmalardan sonra liberal yorumcular genel olarak AK Parti’nin ilk dönemde olduğu kadar Avrupa Birliği’ne hevesli olmadığı ve hızla liberal reformcu bir parti olmaktan çıktığı ve krizler neticesinde varolan statükoyla bir uzlaşmaya vardığı yolunda tespitler ileri sürmüşlerdir. Buna göre AK Parti 2009 yılının başında yol ayrımındadır: liberal reformcu olarak davranmaya devam mı edecek, yoksa muhafazakâr kurulu devlet düzeniyle barış mı yapacak? (Özbudun ve Hale, 2010: 247). Bu süreçte AK Parti giderek, İslâmi muhafazakâr bir parti değil, İslâmcı bir parti olarak görülmeye başlanmıştır. İlk dönemde Milli Görüş’ten ve İslâmcılıktan kopmaya dayalı okuma biçimleri yerini giderek kökenlere dönüş, muhafazakâr demokratlıktan İslâmcılığa dönüş olarak yorumlanır hale gelmiştir. İlk dönemde merkez sağ parti olarak takdim edilen AK Parti, “merkez sağ” parti olduğu argümanı sorgulanır olmuştur.

Ancak ülkenin geleceğine katkıda bulunan grupların, kendi renklerini ülkenin siyasal kültürüne katmaları kaçınılmazdır. Türkiye'de İslami grupların sisteme kendi renklerini katmaları demokratik siyasetin kaçınılmaz gereğidir. Önemli olan, bu rengin demokratik sistemi ve değerleri ters yüz etmeyecek nitelikte bir karakter taşımasıdır. İslami kesimlerin, kamusal yaşam alanına taşıyacakları bu rengin demokratik bir noktada durmasında, devletin üreteceği politikaların önemli olduğunu unutmamak gerekir. Devletin üreteceği otoriter politikalar bu kesimleri demokratikleştirmez, olsa olsa otoriterleşmelerine hizmet eder. Kısaca, İslami kesimlerin demokratikleşmesi ve demokratik bir yapının işlevsel unsuru haline gelmesi ancak demokratik hakların, sivil özgürlüklerin ve kamusal alan sınırlarının genişlemesiyle mümkün olacaktır (Çaha, 2004: 492).

Bütün bu gerilimler Oliver Roy'un tabirini kullanırsak "İslamcılığın sıradanlaşmasını" engellemiştir. Çünkü Roy'a göre "ulusal siyasal oyun alanı açık olduğunda İslamcılar merkez sağda bir yer edinmektedirler" (Roy, 2004: 928). Bu okumaya göre ulusal siyaset oyununun bir parçası olan iktidar pratikleri, seçim ittifakları, siyasal alanın kendine özgü pragmatizmi, dönüştürücü ütopyacı vizyonların terk edilmesi ve gerçeklikle özdeşleşme eğilimi, çevre radikalizminin aşılması, ulusal çıkar tanımına göre dış politika vizyonu devrimci İslamcılığın muhafazakârlaşmasına neden olmaktadır. Hatta Roy'a göre bu süreç İslamcılarının bir yandan muhafazakârlaşmasıyken diğer yandan da milliyetçileşmesidir. Roy'un analizinde (ve beklentisinde) İslamcılar iktidarı kazanırlar, nasipsiz, dışlanmış, sessiz oldukları çevreyi merkeze taşırlar ve sonrasında toplumla ve siyasal sistemle bütünleştikten sonra sıradanlaşırlar. Roy'un okumasına göre parlamenter oyun serbest kalır, zamanla ütopyacı enerjiler yitirilir, ittifaklar ve iktidar arayışı içinde düzenle bütünleşilir, heterojen siyasal aktörlerle uzlaşa sağlanmaya çalışılır. Roy'ın analizinden hareketle AK Parti'nin ikinci dönemini açıklamak zorlaşmaktadır. AK Parti ilk etapta terk ettiği "büyük siyaset"e, ikinci döneminde yeniden yönelmiş ve sıradanlaşmamıştır. Bu sıradanlaşmanın önündeki en büyük engel mücadele ettiği klasik seküler tarihsel bloğun direnci olmuştur. Çünkü Ancak Roy'un belirttiği bir husus kayda değerdir. İslamcılarının sisteme girip parlamenter siyasetin oyun alanı içinde sıradanlaşma en azından siyasal oyunun açık olmasına bağlıdır. "Oysa hiçbir şey garanti altında değildir. Batı'nın desteğini temin etmiş olan "laik" rejimler, demokrasiden tasarruf etmeye uğraşmakta ya da Türkiye'de olduğu gibi rahatlıkla demokrasiden kaçamak yolları arayıp bulmaktadır. "Demokrat" terimi anlamını yitirmektedir, çünkü hem Türkiye'de hem de Cezayir'deki cumhuriyetçi sıkı laikler, İslamcılarının "kökünü kazımak" için orduya güvenmektedirler. Kısacası, demokratikleşmenin önüne çıkan engel, merkezci İslamcılardan ziyade, her şeyden önce iktidarlarını güvence altına alma ve İslamcıları dışlama derdinde olan muhafazakâr laik seçkinlerden gelmektedir (Roy, 2004: 931). Başka bir ifadeyle sıradanlaşmasına imkân vermemektedir. AK Parti'nin siyasal ömrünü tamamladığı,

uzatmaları oynadığı, artık söyleyecek sözünün kalmadığı her durumda kendisini yeniden üretmeyi, sürekli olarak kendisini gençleştirmeyi sağlayabilmesinin başlıca etkenlerinin başında iktidarın sıradanlaşmaması olgusu yatmaktadır. AK Parti sıradan bir parti derekesine asla düşmemiş son derece belirsiz, içeriği eklektik de olsa “dava” partisi, dönüştürücü bir “özne” olmaktan geri durmamıştır. Laikçi reaksiyonlar partinin sıradanlaşmasını engellemiş, muhafazakâr demokrat AK Parti iktidarının ilerleyen yıllarında sıradanlaşmak yerine muhafazakâr devrimci bir çizgiye evrilerek daha da büyüleyici bir partiye dönüşmüştür. Banal, sıradan, gündelik, pragmatik, maslahatçı ufku aşan, büyük tarihsel görevleri gerçekleştirecek, dava siyasetiyle kendisini büyüleyecek, toplumda kahramanlık algısını pekiştirecek bir yönelimi üretebilmiştir. AK Parti kendisini olağanüstüleştirerek (“göklerden gelen bir karar vardır”) muhalefeti sıradanlaştırmayı becerebilmiştir. Pragmatik, çıkarıcı, ilkesiz, esnafıya dayalı bir siyaset mantığını katbekat aşacak bir gökselliği, kutsallığı, büyüü, metafiziği, kısacası yeni bir toplumsal kuruluşun imgelerini üretebilmiştir. “Türkiye’de, bir koalisyon hükümetini (1996-97) yönettiği sırada 1998’de kapatılan Refah, demokrasi adına Avrupa İnsan Hakları Mahkemesi’ne başvurmuştur; halk kitlelerine değil (Roy, 2004: 930). Ancak AK Parti kapatma davasından sonra artık Uluslararası Mahkemelere başvurmak yerine doğrudan halka başvurma dönemi başlamıştır. AK Parti’nin devleti ve siyasal sahneyi “referandumlarla”, “erken seçimlerle” halkla birlikte dönüştürmüştür. Referandum silahını devrimci bir silah olarak kullanmıştır.

Tüm bu gerilimli, gelgitli iktidar mücadelesinden sonra, ortaya çıkmakta olan yeni durumu işaretleyen, 2010 yılında sembolik devrimci dönüşüm yaşanmıştır. Türk Silahlı Kuvvetleri’nin kullandığı “Güçlü Ordu Güçlü Türkiye” sloganının yerini “Güçlü Türkiye Güçlü Ordu” perspektifinin alması büyük bir dönüşüm anıdır. Böylece bu dönüşüm anı iki farklı kültür politikasının ifadesidir. Kemalist kültür devrimleri, Mustafa Kemal’in “Cumhuriyetimizin temeli kültürdür.” anlayışı, yani medeniyet anlamındaki kültür anlayışı, siyasal ve askeri alanın entelektüelleşmesini (medenileşmesini) savunuyordu. Ancak yeni durumda siyasal ve askeri alanın entelektüelleştirilmesinin yerine siyasal ve askeri alanın kültürelleşmesi (milli ruh anlamında) geçmiştir. Artık eski bir dönem, uygarlık çağı sona eriyordu ve yeni bir dönem, milli ruhun dönemi başlıyordu. Peki, bu dönüşüm, Weimar Momenti’ni mi güçlendirmektedir yoksa muhafazakâr devrimin başlangıç anına mı işaret etmektedir? “Vesayete karşı mücadele”, “sivil toplumun güçlendirilmesi”, “ordu-siyaset” ilişkinin olağan demokrasi standartlarına uygun hale getirilmesinin bir ifadesi olarak yorumlanabilir. Ancak bu esasen liberal devrimden ziyade muhafazakâr devrimin yoldaki

işaretidir. Çünkü Kemalist devlet ve devrim diyalektiğinde devlet mekânizması ve kurumlar ilerlemeci, devrimci, yaratılan yeni insan ve toplumun apolojilerine, çağdaş zamanın koşulsuz müdafaasına indirgenmişti. “Çağdaş uygarlık” ekseninde yapılandırılmış kurumlar, özellikle de askeriye, radikal modernleşmenin pozitivist mottosu olan ve moderniteyi bilimsel bir gerçeklik olarak meşrulaştıran “hayatta en hakiki mürşit ilimdir” anlayışı doğrultusunda bilimi, tarih ve kültür karşısında önceleyen bir zihinsel formasyona göre hareket etmişlerdir. Ancak yeni dönüşümle birlikte, AK Parti’nin 2010’larla birlikte giderek gerçekleştirmeye yöneldiği entelektüel-felsefi reformla “tarih ve kültür, bilimi önceler” anlayışı güçlenmeye başladı. Tarihe ve kültüre yabancılaştığı varsayılan kurumlar sağlanan dönüşle birlikte tarihe ve kültüre yaslanarak evine dönüyordu. Tarihiyle, kültürüyle, geleneğiyle önce Türkiye vurgusu giderek belirginleşti. Bu aşamadan sonra bütün kurumlarda benzer dönüşüm yaşanacaktır. Bu zihniyet dönüşümü, yani tarihi, geleneği, kültürü öne alan dönüşüm büyük bir paradigmatik etki yaratacaktır. Muhafazakâr devrim zamanla belirginleştikçe yeni bir devlet-devrim bütünleşmesi oluşacak, halka, millete yabancılaşmış kurumlar “yaşam dünyasına” dönerek yeniden formüle edilecektir. Muhafazakâr demokrat dönemin “sivil toplumun üzerindeki devlet vesayeti anlayışının” yerine “yabancılaşmış devletin yeniden milletleştirilmesi” olgusu alarak muhafazakâr devrimci moment sembolik devrimle başlayacaktır. Muhafazakâr devrimin eskatolojik içeriği (özellikle Sezai Karakoç’ta çok daha güçlü ifadesini bulduğu haliyle İslami eskatoloji), bir yabancılaşma süreci olarak Batılılaşma zamanını (“Tanzimat”tan “Cumhuriyet” dönemine kapsayan zaman) ortadan kaldırıp, “bin yıllık ruha” yaslanarak İslami asabiyeyle dayalı bir şekilde yeni bir zamanı başlatma iradesinde kendisini gösterir. Giderek belirginleşerek bu okumada artık “çağdaş zaman” yabancılaşmış bir zamandır. Aynı zamanda bu zaman, “yenilgi zamanı”dır da. “Kapanan parantez”, yabancılaşmış zamanın sonlandırılması, otantik benliğin kendi egemen zamanının başlatılmasıdır. Aranan paradigmatik dönüşüm paradigmanın içerdiği bütün terimleri yeniden yapılandırmaya yönelecektir. Bu radikal bir dönüşüm anı, yabancılaşma döneminde varlık kazanan her şeyin yeniden tanımlanma tutkusundan başka bir şey değildir. Bu, “bin yıllık ruh”a dönüşle gerçekleştirilecek “ruhsal devrim” tutkusudur. Yalnızca modernizasyon sürecine değil, modernitenin bizzat kendisine radikal bir karşı çıkış hamlesi olarak gündeme gelmiştir.¹³⁴ Bu dönemde, muhafazakâr demokrasinin gerek intibak gerekse de eleştirerek

¹³⁴Modernite ile modernizasyon arasındaki Habermas’ın yaptığı ayrımı hatırlatan Çiğdem, kavramsal ayrımı şu şekilde tanımlıyordu: “Modernite bir projeye, refleksiyona, modernizasyon ise bu projeyi, refleksiyonu mümkün kılan kurumsal-yapısal evrime işaret eder (Çiğdem, 2004: 68). Hatta Çiğdem şu argümanı ileri sürer: “Bu

içeriden aşma stratejileri yerine ötekileştirici, özcü bir reddiye sahip mutlak kötü olarak Batı imgesi hiç olmadığı kadar baskın söylem olmaya başlayacaktır. Batılılaşma milli ve manevi değerleri zedeleyen bir kötülük, kadim medeniyetin ihyasından ziyade öz-benliğin yitirilmesiyle sonuçlanan bir hadise olarak telakki edilecektir.

“Ruhsal devrim” arayışının kendisini göstermesiyle birlikte Kemalizmin, liberal, demokratik esaslara dayalı “toplum kritiği”, yerini giderek “kültür kritiğine” bırakacaktır. Kültür kritiği muhafazakâr devrimin eleştiri silahı olarak çalışmış ve toplumsal sorunu kültürel soruna indirgeyerek iş görmeye başlamıştır. AK Parti, muhafazakâr demokrat döneminde “toplum” kavramını merkezine almış, Kemalizmin “toplumsal eleştirisine” odaklanmış, bu eleştiri programı çerçevesinde de etrafında “toplum” kavramını merkezine alan sosyal bilimci tandaslı entelektüelleri toplamayı başarmıştır. “Toplum”dan (muhafazakâr modernleşmenin toplumsalın keşfinden) “kültür”e olan dönüşümle birlikte AK Parti’nin organik aydın tipolojisi de sosyal bilimlerden beşeri bilimlere doğru değişim göstermiştir.¹³⁵ AK Parti’nin entelektüel ve politik söylemi üzerinde giderek ağırlık İslamcı şair, felsefeci, tarihçi, ilahiyatçı gibi beşeri bilimler tipolojisine evrilecektir. Cumhuriyet’in toplumcu eleştirisi yerine kültürel eleştirisinin hâkim olmaya başlamasıyla birlikte bir önceki bölümde analiz edilen metapolitik alanda alternatif bir hegemonya kurma mücadelesine girmiş entelektüellerin kültüralist eleştirisi AK Parti’nin Türkiye ve dünya okumalarına daha çok yön vermeye başlayacaktır. Muhafazakâr kültür kritiği, Batılılaşmayı “kültürel yabancılaştırma” teziyle açıklama girişimiydi. Bu eleştiri, halka yabancılaştırılmış egemen ve hegemon konumdaki elitlerin kültürel eleştirisiyle bir yer değiştirmenin ötesini talep eder. Yalnızca devletin fethedilmesiyle sınırlamaz, onu yeniden tanımlar, muhteva devrimine tabi tutmayı hedefler. Kültürel eleştiri hem yeni biçimler yaratmayı hedefler, hem de temel amacı muhtevanın dönüştürülmesidir.

çerçevede tekrarlanması gereken bir başka yargı, Batı dışı toplumların, sadece ‘modernleştikleri’, ama ‘modern’ olamadıkları yani ancak modernitenin kurumsal altyapısıyla (modernizasyon) eklemlenebildikleridir (Çiğdem, 2004: 68). “Siyasal olarak bakıldığında, modernite ve modernizasyon, normatif ve kurumsal olarak ikiye ayrılan bir evrilmeyi gösterirler. Modernite, bireyi ve sınıfları kendi kimlerinde eğiten bir süreçtir; buna karşılık, modernizasyon bu eğitimin, altyapısını, bir başka deyişle siyasal çerçevesini oluşturur” (Çiğdem, 2004: 68). Bir “modernite” projesi olarak Batılılaşma hala büyük bir tıkanma içindeyken, modernizasyon süreci geri çevrilemez bir şekilde dünyada yayılmıştır. Bu ise Batı ilmi, teknolojisi ve sanayisiyle, Batı zihniyetini, Batılı dünya görüşünü birbirinden ayırmayı gerektirmiş ve bu fark Osmanlı, Japon, Rus ve İran toplumlarında çeşitli düzeylerde olagelmıştır (Çiğdem, 2004: 69). Ancak yine de Çiğdem “muhafazakâr demokrat” anlayışının modernizasyonun moderniteye dönüşme arzusunun ifade eden bir kavramsallaştırma olduğunu öngörür ve bununla da Türk Başkaldırısı’nın nihai bir kader olarak Abdullah Cevdetçi bir noktaya evrileceğini ima eder.

¹³⁵Hatta ilk dönemde görev yapan Yüksek Öğretim Kurumu başkanları sosyal bilimci tipolojisi içinden (sosyolog Yusuf Ziya Özcan ve siyaset bilimci Gökhan Çetinsaya) çıkmışken, ikinci döneminde edebiyatçılara ve tarihçilere doğru bir kayma gerçekleşmiştir (edebiyatçı Yekta Saraç ve iktisat tarihçisi Erol Özvar).

Kültürel eleştiri temel antagonizmayı yabancılaşmış elitler ile otantik halk arasına yerleştirir. Modernleşme veya Batılılaşmayla birlikte “organik bütün bozulmuş” ve kültürel yabancılaşma gerçekleşmiştir (Taşkın, 2019: 10). Muhafazakâr kültür kritiği “değişim” olgusunu sosyolojik bir mantıkla izah etmekten ziyade “kültürel” eksenden bakar. Bu kültür kritiğinin karşısına “toplumcu eleştiri” anlayışı zaman zaman ileri sürülmeye çalışılır. Örneğin, *sosyal* demokrat bir konumdan eleştiri geliştirmeye çalışan Taşkın, modernleşmeyi “kültürel İslami öze yabancılaşma” olarak olumsuzlayan aktörler, değişim olgusunu da sosyolojik mantığa aykırı biçimde salt bir bozulma olarak görmeyi tercih ettiklerini yazarken kültürel kritiğin karşısında toplum kritiğini çıkarmak niyetindedir (Taşkın, 2019: 10). İkinci bölümde analiz edilen İslamcı entelektüellerin modernleşme ve Batılılaşmayı “kültürel yabancılaşma”, “kültürel sömürge” olguları biçiminde düşünmeleri alternatif bir Türkiye okumasına neden olmuştur. Buna göre “sessiz Müslüman”/muhafazakâr çoğunluğa” rağmen iktidarı gaspeden “milletine yabancı seçkinlere” karşı geçici olarak iktidardan dışlanmış milletin hakiki evlatları” (Taşkın, 2019: 10) anlatısı hâkim olmuştur.¹³⁶ Bu anlatı Necip Fazıl’da “öz vatanında parya” biçiminde, Sezai Karakoç’ta “esir ülkeden öz-ülkeye” biçiminde karşımıza çıkmıştır.

4.2. AK Parti’nin Muhafazakâr Devrimci Dönemi

“Devrim, karşı-devrimi devrimcileştirir”.

(Régis Debray, 1968: 10).

AK Parti ilk döneminde devleti reformist bir dönüşüme tabi tutmaya çabalamakta iken, sonraki aşamasında “devrimci” olarak tanımlanabilecek bir davranışa yönelmiştir. Çünkü, reformist bir değişimi devrimci bir değişiminden ayırt etmenin yöntemi, eski devlet aygıtının yeniden tanımlanması, yeni tipte bir devletin yaratılması olgusuna dayanır. Eski tarihsel blok’un kurulduğu dönemde oluşan “devlet ve devrim” arasındaki bütünlük (hâkim politik blok) dağıtılmış ve yerine yeni bir “devlet ve devrim” bütünlüğü oluşturulmaya çalışılmıştır. Devrimler sosyolojisinden öğrenebilecek bir gerçek vardır: her devrim eski devlet aygıtını olumsuzlar, onu yalnızca ele geçirmekle yetinmez, yeni tipte bir devlet aygıtı inşasına da

¹³⁶ Yüksel Taşkın, ilgili yazısında, AK Parti tecrübesini basitçe iktidar seçkinlerinin el değiştirmesine, basitçe iktidardan dışlanmış grupların siyasal aygıtı fethedişine indirgemesi AK Parti’nin muhafazakâr devrimle hedeflediği tözsel dönüşümleri ıskalamaktadır. Çünkü AK Parti, muhafazakâr devrimci momentinde artık klasik merkez sağ tipolojisinin “otantik reformcu” olmaktan çıkmış, özgül yol arayan otantik devrimciye dönüşmüştür.

yönelir. Bu değişim, reformizmin sınırlarının ötesinde bir değişime işaret etmektedir. Eski aygıtı yeniden tanımlayacak ona yeni bir ruh, yeni bir muhteva vermeye girişir.

Aslında AK Parti'nin ilk döneminde “muhafazakâr demokrasi” anlayışıyla birlikte kullanmaya başladığı “medeniyet” kavramı arasında örtüşmeler ve gerilimler mevcuttu. Muhafazakâr demokrat dönemi de pürü pak bir dönem değildi. AK Parti'nin ikinci dönemine geçiş sürecinde ilk döneminde sahip olduğu gerilimlerin de etkisi olmuştur.¹³⁷ Duran'ın da tespit ettiği üzere AKP'nin politik kimliği çift taraflı bir fenomendir. Bir taraftan yeni bir toplumsal uzlaşa etrafında Türkiye'deki liberal-muhafazakâr değerleri sentezlemek istemektedir ve bu yönüyle Terakkiperver Cumhuriyet Fırkası, Demokrat Parti, Adalet Partisi ve Turgut Özal'ın Anavatan Partisi çizgisine yerleşmektedir; öte yandan da Osmanlı İslamcılığından günümüze uzanmış İslamcılığın “medeniyet” fikrini de ileri sürmektedir. Osmanlı İmparatorluğu İslamcılığı Avrupa'nın ilerleme fikrinden etkilenmişler, Avrupa Medeniyetinin iyi taraflarını almayı kabul etmişlerdir. AKP'de ilerleme/kalkınma ve adaleti birleştirmesi, adalet, ilerleme ve medeniyet gibi İslamcılığın bir yorumunu da sürdürdüğüünün göstergesidir (Duran, 2010: 337). Bu itibarla AK Parti, modern (demokratik) ve muhafazakâr/yerel (İslami) değerleri yeni bir sentez oluşturmak için bir araya getirmiştir. Söz konusu sentezin platformu, muhafazakâr demokrasi kavramını da kapsayan İslam medeniyeti düşüncesidir (Duran, 2010: 337). Görüldüğü üzere “İslam medeniyeti” kavramı “muhafazakâr demokrasi” anlayışını kapsayan bir üst sentez kavram olarak AK Parti'nin ilerleyen dönemlerinde ön plana çıkmaya başlamıştır. Duran'a göre medeniyet düşüncesi iki farklı amaca hizmet eder: korunması gereken İslami değerler ve öykünümesi gereken Batılı/Avrupalı değerler. Bu anlamda AKP'nin İslam medeniyeti söylemi İslam ve Batı kategorilerini özcü bir şekilde ele almayan, İslamı siyasi ve kültürel bakımdan bir bütün olarak düşünmeyen yumuşak bir versiyon olarak karşımıza çıkmaktadır” (2010: 337). Osmanlı'nın son dönemindeki İslamcı medeniyet söylemine hayli benzer şekilde AKP demokrasi, insan hakları, hukukun üstünlüğü, şeffaflık ve hesap verilebilirlik gibi modern

¹³⁷ Başka yorumcular, örneğin Fethi Açıkel, AK Parti'yi iki döneme değil üç döneme ayırarak düşünmeyi önerir. Üç ideolojik ve üç jeopolitik dönüşüm süreci olarak atıfta bulunduğu dönemleri “İslâmi liberalizm”, “Pan-İslâmist popülizm ve İslâmcı ulusalcılık” olarak adlandırır (Açıkel, 2023: 156). Açıkel'e göre AK Parti ideoloji alanında üç dönem boyunca, merkez sağın üç ideolojik ayağı olan pragmatik liberalizmi, ılımlı muha zakarlığı ve seküler milliyetçiliği İslami bir tonla yeniden kodlayarak dönüştürmeye çalıştı. Bu girişiminde belli ölçüde başarılı oldu. Modernleşmeci Türk merkez sağının geleneklerini sürdürme iddiasıyla ortaya çıkan AKP, liberalizmi, popülizmi ve milliyetçiliği siyasal İslam'ın sembolizmi içinde eritmeyi başardı (Açıkel, 2023: 176). Cumhur İttifakı'nın ideolojik çizgisi tartışmalarında İslâmcıların mı milliyetçileştiği, milliyetçilerin mi İslâmcılaştığı konusunda Açıkel'in tespitine katılıyoruz: “Yeni Türkiye”nin ideolojik evrenini üst-belirleyen olgu dindarlıktır. Seküler Türk'ün yerini Müslüman Türk figürü almıştır. Seküler milliyetçilik tartışmalarını alevlendiren yeni statükoda anti-modernist dini özden başka bir şey değildir.

değerleri insanlık tarafından paylaşılan evrensel değerler olarak görür.¹³⁸ Hiç kimse ortak medeniyet mirası olan insani değerler üzerinde tekel iddia edemeyeceğinden bu değerler evrenseldir. İslam medeniyeti kavramı bazı oryantalistlerce İslam ve Batı medeniyetlerinin bağdaşmazlığını ve nasıl farklılaştığını- hem ontolojik hem epistemolojik olarak- göstermek için kullanılmıştır. Fakat AKP'nin kavramı kullanışı Türkiye'yi Avrupa'ya entegre edecek ve Türkiye'nin dünyadaki önemini arttıracak bir platform oluşturmak doğrultusundadır. Kararlı ve başarılı gelişme modeli, Batı dünyasındaki yeri, zengin tarihsel mirası ve kimliği ile Türkiye 21. yüzyılda kültür ve medeniyetlerin uyumunun sembolü olacaktır (Duran, 2010: 340). AK Parti bu dönemde daha yüksek değerler adına temel hak ve özgürlükleri ikinci plana itmeye başlayacaktır. Temel hak ve özgürlükleri daha yüksek gördüğü değerlere tabi haline getirmeye çalışmıştır. Yerli ve milli görülen değerler manzumesinin evrensel değerlere karşı olarak konumlandırılması Cumhuriyet'in modernleşme ve Batılılaşma programındaki Batıcı ideallerin uzağına düşmeye başlamıştır. Yerelin evrensel içinde erime eğiliminin yerine partiküler unsurun merkeze alınması, evrenselin yerelleştirme girişimleri yerine yerelin evrenselleştirilmesi anlayışı hâkim olmaya başlamıştır. Bu evrede Türk modernleşmesini tamamlayacak içsel unsurlar soruşturulmasından vazgeçilmiştir. Modernitenin batı dışı toplumlardaki köksüzlüğüne yerel bir tarih oluşturma (“yerelleştirme stratejisi”) evrenselcilikten kopuşla sonuçlanmıştır. Geleneksel kültür, yerel unsurlar Batılı evrensellerin ve modernizmin yerleştirilmesi adına seferber edilme çabalarının anlamsızlaştığı bu dönemde modernist bir muhafazakârlıktan anti-modernist bir muhafazakârlığa dönüşüm gerçekleşmiştir. Evrenselci Batıcı idealara yaslanan bir düzen fikri yerine farklılık bilinci (“başkalık”, “özel yol”) üzerine inşa edilecek yeni bir düzen arayışına girilmiştir. “Medeniyet” kavramı yeni süreçte “dönüştürücü siyaset”in, “sistem karşıtı enerji”nin yeni kaynağı haline gelecektir. “Medeniyet” yeni bir politik ide olarak AK Parti'nin ikinci dönemini domine etmiştir.

Bu bağlamda bir diğer önemli husus “muhafazakârlık” ile “İslamcılık” arasındaki sınırların giderek siliniyor olmasıydı. AK Parti iki ayrı nehirden akan suyu şattül arap misali tek bir nehre akıtmayı başardı. İslamcılık ve muhafazakârlık arasındaki ayrım klasik merkez partilerin ortadan kalktığı bir ortamda ve AK Parti'nin hem MSP-MNP-Refah hattının İslamcı

¹³⁸ Buna göre 1980'lerin İslamcılığı istisnai'dir. Hatta 1950'lerden 1990'lara kadar geçen süredeki İslamcı reaksiyonerlik bir istisnaci, a-tipik bir dönem olarak kodlanmıştır.

siyasetini hem de DP-AP-ANAP çizgisindeki merkezci muhafazakâr modernleşme hareketlerini kendinde mezcetmesinden sonra pratikte geçersizleştirdi. Aksu Akçaoğlu'nun da belirttiği artık yeni durumda İslamcılık ve Muhafazakârlık iki ayrı kategori olarak görülmemeli ve İslamcılığı muhafazakârlığın içinde değerlendirilmelidir (Akçaoğlu, 2018: 19).¹³⁹ Tez de bu ikiliğin ortadan kalktığı bağlamı, yani muhafazakârlığın İslamcılaştığı dönemi “muhafazakâr devrim” kavramıyla okunması önerilmektedir. Bu süreci Açıkkel “post-muhafazakârlık” kavramı etrafında düşünülmesini teklif etmektedir. “Post-muhafazakârlıktan” kasıt “muhafazakâr demokrasi sonrası”dır. Açıkkel, “muhafazakâr demokrasi”yi şu şekilde tarihselleştirir:

Muhafazakâr demokrasi akımı, İkinci Dünya Savaşı sonrası dönemde, Batı Avrupa başta olmak üzere, dünyanın demokratikleşme süreci içinde olan tüm ülkelerinde post-faşist bir düzenin yaratılması amacını taşımıştı. Muhafazakâr demokrasi, bu anlamda, post-faşist bir merkez sağ demokratik kimliğin inşası anlamına gelmişti. Muhafazakâr demokrat kimliğin desteklenmesindeki temel stratejik hedef ise, özellikle Avrupa'da sağ partilerin yeniden merkeze çekilmesi ve muhafazakâr demokratik bir kimlik altında, 1945 sonrası insan hakları rejimini benimseyen, çoğulcu parlamenter sistemle uyumlulaşmayı kabul etmesinden geçiyordu. Zira muhafazakâr demokrat geleneğin karşısında olduğu siyaset biçimi, faşist popülist partilerin benimsediği bir aşırılık siyasetiydi. Bu anlamda Batı tipi muhafazakâr demokrat ya da Hristiyan demokrat geleneklerin temel varsayımları, popülist aşırılık siyasetini dışlarken, liberal demokrasinin işleyişi için gerekli demokratik ilke ve kurumlar ile çoğulcu siyasal rekabet kültürü ile çatışmamaktı (Açıkkel, 2023: 52).

AK Parti'nin 2010 sonrasında “nuhafazakar demokratlık” yerine yerleştirmeye çalıştığı “devrimci muhafazakârlığı ise post-muhafazakârlık olarak yorumlamaktadır:

Zira modernlikle müzakere ederek “gelenegi yeniden formüle eden” muhafazakârların aksine AKP, “öz gelenegini kadim kavramlarda” tekrar inşa edebileceği koşulları aramaktadır. Böylece evrensel hukuku, insan haklarını ve demokratik uygarlığın çoğulcu değerlerini belirli ölçüde içselleştiren “klasik muhafazakâr” partilerden farklılaşmaktadır. AKP'nin İslami Milli Görüş geleneğinden miras aldığı bu misyon, Türk sağının ana hatlarıyla benimsediği “Türk milliyetçiliği, muhafazakâr demokratlık ve pragmatik Batıcılık” eksenlerinden vazgeçildiğini düşündürüyor. Belki tam da bu nedenle AKP'nin önde gelen isimlerinden Beşir Atalay partisini tanımlamak için “devrimci muhafazakâr” tanımlamasını kullanabiliyor (Açıkkel, 2023 249).

Ona göre post-muhafazakârlık İkinci Dünya Savaşı sonrasında post-faşist dönemde ortaya çıkan muhafazakârlık anlayışından uzaklaşarak neo-faşizme doğru meyleden ideolojik bir

¹³⁹ Hatta Akçaoğlu'na göre muhafazakârlık-İslamcılık ayrımı sentetiktir. İslamcılık muhafazakârlığın Türkiye'de büründüğü formlardan biri olup yakın bir geçmişe kadar meşru muhafazakârlık sınırlarının dışında kalmıştır. AKP'nin kurulmasıyla İslamcı muhalefet düzenle bütünleşmekle kalmadı; aynı zamanda meşru muhafazakârlığın tanımını, İslamcılığı kapsayacak şekilde genişletmiştir (2018: 19).

geçiş dönemi olarak görülmektedir. Buna göre İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra inşa edilen muhafazakâr demokrat ya da Hristiyan demokrat merkez sağ siyaset modeli, post-muhafazakâr sağ siyaset karşısında geriliyor. Bu durum, sosyal ve ideolojik bir gerileme olduğu kadar, liderlik profilleri ve elit kuşakları açısından da bir gerilemeye denk düşüyor. Bu gerilemeye koşut olarak, Hristiyan demokrat partilerin yaslandıkları müzakere ve uzlaşma siyasetinin yerini, plebisiter (referandumlara dayalı) ve dışlayıcı siyaset almaya başlıyor (Açıkel, 2023: 166). Açıkel'e göre AK Parti aslında hiç muhafazakâr olmamıştır.¹⁴⁰ Muhafazakâr demokrat deyimi yerine “devrimci muhafazakârlık” yeni durumun itirafı olarak görülmüştür. Post-muhafazakârlık kavramı yerine “muhafazakâr devrim” kavramı genel süreci çok daha iyi bir şekilde analiz etmektedir. Tezimize göre “post-muhafazakâr İslamcılık” yerine “muhafazakâr devrimci İslamcılık” demek ve bu çerçeveye atıfta “Yeni Türkiye”nin kodlarını, söz ve eylemlerini çözümlemek daha yerinde olacak bir kavramsallaştırma.

“Muhafazakâr devrim” kavramını başka bir bağlamda ve farklı bir içerikte tedavüle sokan ve kamusallaştıran Cumhurbaşkanı Recep Tayyip Erdoğan olmuştur. 2022 yılında Türkiye Gençlik Vakfı (TÜGVA) 5. Olağan Genel Kurulu ve 6. Gençlik Buluşması'nda konuşan Recep Tayyip Erdoğan yeni bir kavramı tedavüle sokmuş, akabinde grup konuşmasında da kavramda ısrarını vurgulamıştır Cumhurbaşkanı gençliğe yönelik olarak gerçekleştirdiği hitabında tam olarak şunları söylemiştir:

¹⁴⁰ Çünkü Açıkel şunları kaydetmektedir: “Türkiye deneyimi de bize, İslâmcı muhafazakârlığın Batılı Hristiyan demokratik partilerin içinden geçtiğine benzer evrimci bir çizgiye girmek yerine, Avrupa'nın kimi 19. yüzyıl demokrasi-öncesi dönemleri ile 21. yüzyılın ilk çeyreğinde karşımıza çıkmaya başlayan demokratik kural ve değerlerini aşındıran Batılı post-muhafazakâr akımlarla benzerlikler taşımaya başladığıdır. Bu yönüyle düşünüldüğünde, AKP'yi İkinci Dünya Savaşı sonrası dönemde faşist partilerin tasfiyesi ile hızla kurumsallaşan klasik Hristiyan demokrat geleneğin dışında konumlandırmak ve daha ziyade bu tür yeni nesil popülist, otoriter ve post-muhafazakâr partiler arasında saymak mümkün görünüyor. AKP'nin İslâmi ideolojisinin bu yüzden 20.yüzyıl Avrupa muhafazakârlığının demokratik evrim patikası yerine, 21. yüzyıl post-muhafazakârlığının otoriter karşı-evrim patikasını benimsediği iddia edilebilir” (Açıkel, 2023: 161). Açıkel'in belli başlı analizlerine katılmakla birlikte post-muhafazakâr nitelemesine yüklediği duygusal, politik, normatif angajmanları dolayısıyla eleştirilmesi gerektiğini düşünüyorum. Çünkü bu okumanın ve kategorizasyonun amacı muarızını siyasi anomoliye dönüştürmekten başka bir şey değildir. Bu negatif bir öykülemidir. Stratejik amacı ise merkezden marjinal bir sahaya itilmiş AK Parti'nin bıraktığı boşluğu doldurmaya çalışmak, mümkünse yeni bir sol-seküler merkez, mümkün değilse klasik seküler merkez sağ iktidarınıdır. Bu stratejik aracın telosu ise radikal modernleşme sürecini tamamlamaktır. Bu nedenle post-muhafazakârlık mutlak olumsuzlayıcı yönleriyle nihilist bir ötekileştirmeye dayanmakta iken muhafazakâr devrimcilik yaratıcı-yıkım süreçlerini daha iyi kavramaya matuftur.

Elbette her yenilik, devrim, reform türlü engellerle karşılaşacaktır. Benim karşımda şu anda muhafazakâr devrimciler var. Ben muhafazakâr devrimcilerle 2023'ü evelallah başarıyla bitireceğimize inanıyorum. Ama gençlerimizde bunların hepsini aşacak azmi, iradeyi, enerjiyi görüyorum (2022).

Erdoğan, sonraki konuşmalarında da atıf yaptığı “muhafazakâr devrim” kavramını AK Parti kurmayları biraz daha farklı anlamda kullanmakla birlikte AK Parti’nin son on yılındaki genel siyasetini ve özel olarak da kültür siyasetini açıklayıcı bir konsepte işaret etmektedir. Buna göre AK Parti, 2003-2013 yılları arasında “muhafazakâr demokrat” projesi çerçevesinde içkin bir politik performans sergilemişken, son on yılda ise eklektik, utangaç, pratiğin zorlamasıyla da olsa “muhafazakâr devrimci” bir program ekseninde hareket etmiştir. Bilinçli bir program çerçevesinde olmasa da pratiklerinden çıkarılabilecek bir mantık söz konusudur. Buna göre AK Parti’nin muhafazakâr devrimi, entelektüel kaynakları olan ancak teorik devrim olarak görülemeyecek, ancak pratiklerin toplamından çıkarılabilecek bir devrim biçimidir. “Muhafazakâr devrim” söyleminin, seçimlere giden yolda taktik bir söylem değişikliği değil, yalnızca AK Parti’nin içinde bulunduğu konjonktürün de ötesinde, son otuz yılda entelektüel ve politik dünyada yaşanan büyük dönüşümü de açıklayabilecek geniş bir kullanım alanına dikkat çekilecektir.

Bu dikkate ilk defa dikkat çeken kişi 3 Kasım seçimlerini de “muhafazakâr demokrasi” bağlamında teorileştirmeye çalışan Ahmet İnsel olmuştur. “Erdoğanizm Muhafazakâr Devrimci midir? başlıklı yazısında Ahmet İnsel açıktan ilk defa AK Parti analizini tez boyunca geliştirdiğimiz okuma eksenine yerleştiren isim olmuştur. Erdoğan’ın yer yer zikrettiği “muhafazakâr devrim” (2022) terkinde aslında ifade edilmek istenen AK Parti’nin sürekli olarak kendisini yenileyen, yeni koşullara adapte olan, tutucu, katı, donuk olmayan bir parti olduğudur. Muhafazakârlık ve devrimcilik arasındaki bu türden terkiye daha önce Beşir Atalay da başvurmuştu. Atalay, “AK Parti muhafazakâr ve demokrat bir parti. Biz hem milletin inancına, değerlerine önem veren bir partiyiz. Ama aynı zamanda demokratikleşmeyi en önemli misyon olarak gören bir partiyiz. Bunun ikisi bazen zor olabilir. Hem muhafazakâr hem de toplumumuzun değişim beklentilerini de karşılayan devrimci bir parti olarak nitelenebilir. Biz kendimizi öyle niteliyoruz zaten (Atalay’dan aktaran İnsel, 2022). Atalay’ın bu yorumda da görüldüğü gibi muhafazakâr devrim muhafazakâr demokratla benzer bir içerikte tanımlanmaktadır. Bugüne kadar AK Parti’nin ideolojik planda sahiplendiği Yalçın Akdoğan’ın “Muhafazakâr Demokrasi” isimli broşürü, bizzat Recep Tayyip Erdoğan’ın yazdığı *Sessiz Devrim-Türkiye’nin Demokratik Değişim ve Dönüşüm Envanteri* (2013) gibi

kitaplar ılımlı, aşamalı, evrimci bir değişim programını tanımlayan, kültürel-tarihsel kimlikler ile değişimi sentezlemeye çalışan bir ideolojik konumu sahiplendiler.¹⁴¹

Ancak burada ileri sürmeye çalıştığımız husus AK Parti'nin “muhafazakâr demokratlıktan”, “muhafazakâr devrimciliğe” dönüşmüş olduğudur. Ancak Gezi'yle başlattığımız AK Parti'nin ikinci dönemindeki “muhafazakâr devrimcilik” ilk dönemi için geçerli olan muhafazakâr demokrat paradigmanın tam zıddını teşkil etmektedir. AK Parti'nin yeni devrimci ideolojisi önceki bölümlerde teorik ve kavramsal olarak belirlediğimiz manada muhafazakâr devrimcilikten başka bir anlama sahip değildir. İnsel'in, her ne kadar kafasındaki “faşizm” tahlili açısından negatif bir söylem olarak kursa da, kurduğumuz çerçeveyi yakaladığını düşünüyorum:

Tayyip Erdoğan'ın TUGVA'nın topladığı gençlere hitaben kullandığı muhafazakâr devrimciler tabiri daha çok Nurettin Topçu'nun Türkiye'deki otantik düşünürü olduğu devrimci muhafazakârlığı çağrıştırıyor. Onun üzerinden yarım yüzyılı aşkın bir süre geçmiş, epey değişmiş dünya ve Türkiye ortamında, sosyalist tınlarından arınmış bir İslamcı-milliyetçi otoriter devlet anlayışının kısmen yeniden vücut bulmuş bir hali olarak tanımlamak mümkün, günümüz Erdoğanizm'inin muhafazakâr devrimciliğini. Bunu tamamlayan, Nurettin Topçu'nun yan kulvardaki rakibi Necip Fazıl Kısakürek'in “devrimciliği”dir. Bugün Tayyip Erdoğan'ın birlikte 2023'ü başarıyla bitirmeyi ümit ettiği muhafazakâr devrimci fikriyat bu sentezi temsil ediyor. Ocak 2020'de Tayyip Erdoğan Necip Fazıl'ın dizelerini okurken, devrim anlayışını tanımlıyordu. “Bir akıl gelecek ki, akıllar delirecek. Ve bir devrim, evvela devrimi devirecek” mısralarını okuduğunda salonda büyük bir alkış kopmuştu. “Devrimi devirecek bir devrim” muhafazakâr devrimciliğin tam da özünü ifade ediyor (İnsel, 2022).

İnsel'le paralel bir tespiti Tanıl Bora'da yapmıştır. İslamcılığın bir restorasyon ideolojisine indirgendiğini, ancak Erdoğan'ın pratiğinin restorasyon ideolojisine indirgenemeyeğini belirtmiş ve bu pratiklerin yorumlanmasında “muhafazakâr devrim” kavramına işaret etmiştir. Hatta ona göre restorasyon özlemleri muhafazakâr devrimci bir şevk tarafından belirlenmektedir. Bora'nın tespitleri önemlidir:

Türkiye'de İslamcılık, Kemalist bakış açısından, uzun süre bir restorasyon ideolojisi olarak görüldü. Saltanatın değilse de hilafetin, hele Osmanlı'nın yeniden ihyası,

¹⁴¹ “Sessiz devrim” kavramı da AK Parti'nin 2002 sonrası döneme ilişkin liberal ve demokrat bir okuma olarak sunduğu ve yaygınlaştırdığı tabirlerden oldu. Bu tabir, devrimlerin alışlageldik üzere kanlılığına karşı barışçılığı ve liberal talepleriyle yeni bir devrim modeli sunan 1989 Doğu Avrupa kadife devrimleri ve 1989'un ilhamındaki 2000'lerin Doğu Avrupa renkli devrimlerini anırtırmaktaydı. Buna göre 2002 sonrası yaşanan süreç basbayağı bir devrime, devrimsel dönüşüme tekabül etmektedir. Bu devrimin sessizliği ise barışçılığına, kapsayıcılığına ve liberalliğine işaret etmektedir” (Gürpınar, 2016: 349).

elbette kuvvetli bir özelemdir İslamcı hareketin bünyesinde. Fakat o özelemler de, çok defa, bir restorasyon tasavvurunun değil de muhafazakâr devrimci diyebileceğimiz bir şevkin güdümündedirler. Bilhassa Recep Tayyip Erdoğan'ın politik muhayyilesi ve söylemi, bu istikamette seyreliyor (Bora, 2018: 66).

Önceki bölümde Topçu'nun, Necip Fazıl'ın, Sezai Karakoç'un bir bütünlük içinde Cumhuriyetin kültürel-entelektüel tasfiyesi açısından ortaya koydukları metapolitik çaba gösterilmeye çalışıldı. Bu muhafazakâr devrimci İslamcılığın beklediği devrim, devrimi ortadan kaldıracak devrimin 2013'ten sonra AK Parti'nin bilhassa kültür politikalarında izdüşümü olduğunu belirtmek gerekiyor. Bu süreci başlatan veyahut hızlandıran hadise Gezi Parkı olaylarıyla sağlanmıştır. Gezi'yle birlikte AK Parti'nin siyaseti kültür siyasetine indirgenmeye başlandı. Bu süreçte AK Parti politikaları kültürelleşti. AK Parti'nin Gezi'den sonraki entelektüel kaynakçasındaki değişim, liberal, sol-liberal, muhafazakâr-demokrat lügat ve gramerin terk ettiğini, belki de kendi özgün, otantik pozisyonunu açıktan kamusal alanda seslendirmeye ve böylelikle “sessiz devrimi”, sesi epey gür çıkan bir devrime dönüştürmeye çabalamıştır. Bu devrime ya da daha hafifleterek söylersek devrim arayışına giden yolda muhafazakâr devrimci İslamcılık, ideolojik-kültürel yolun hazırlanması açısından önemli etkileri oldu. Ancak bu bir indirgeme, belirleme ilişkisi değildir. Bir başka açıdan tersi de iddia edilebilir; AK Parti döneminin seküler, sol, liberal eleştirisinin yanı sıra muhafazakâr, İslamcı muhalefetinin de tarihi bu entelektüel kaynaklardan beslenerek gerçekleştirilebilir. Kaldı ki Ernst Jünger'in sekreterliğini yürüttüğü bir dönemde Armin Mohler, “muhafazakâr devrim” kavramını kullandığında yapmak istediği şey “muhafazakâr devrim” ile “nasyonal sosyalizm” arasında bir ayrım kurmaya, Nazi döneminin muhafazakâr-devrimci eleştirisinin kaynaklarına bakmaya çalışıyordu. Bu dönemde muhafazakâr devrimcilerin bir kısmı nasyonal sosyalizme katıldı (Schmitt) bir kısmı kenara çekilip sessiz kaldı (Heidegger, Jünger), bir kısmı yurt dışına gittiler (Ernst Spengler). Bir katman olarak entelektüeller ile siyasal partiler arasındaki ilişki her zaman gerilimli bir ilişki olmuştur ve bu genel gerilim farklı ideolojilerde de benzerdir. Ancak yapısal farkın yanı sıra gerçekten de farklı düşündükleri de vakidir. Bizim örneğimizde AK Parti döneminde Sezai Karakoç, İsmet Özel açıktan muhalif bir konumu benimsediler. Topçu ve Necip Fazıl çizgisinden gelenler de daima mesafeli bir konumda yer aldılar. Ancak bütün mesafeleri rağmen kültür siyasetinde bu entelektüel kaynakların kayda değer bir etkisi olduğunu da göz ardı etmemek gerekiyor. AK Parti'nin kendisi de bu tip bir “muhafazakâr devrim” konseptini benimsememekle, muhafazakâr devrimcilerin AK Parti'yi benimsemelerine rağmen bizce bu tip bir okuma meşrudur. Son on yıllık pratik muhafazakâr demokratlıkla açıklanamayacak girdiler

barındırmakta, ortaya “muhafazakâr devrim”le açıklanabilecek bilhassa kültürel hegemonya alanında tutarlı bir ideolojik bütünlük çıkmaktadır. Bu ideolojik bütünlük, muhafazakâr devrimci İslamcılığın kaybedilen değerlerin hatırlanması, millet nizamının öz, varoluşsal değerlerinin savunulması, kültürel-ideolojik satıhta hegemon konuma gelmesi ve en önemlisi de geleneksel değerleri, nomos’u yıkan devrimi devirecek bir ruh halinin AK Parti’nin politik söylemine ve kültür siyasetine sirayet etmiş, sinmiş olmasıdır. AK Parti ikinci döneminde sağcı bir Nietzscheci bir konumdan “değerleri yeniden değerlendiren” bir anlayışla devrimcileşmiştir.

AK Parti’nin ahlaki ve entelektüel reform arayışını, yeni bir devlet ve devrim bütünlüşmesi arzuladığını ve ideolojik açıdan yeniden kuruluş arayışında olduğunu, yeni bir hakikat, yeni bir kavramsal çerçeve yerleştirmeye çalıştığını, AK Parti’yi soldan kritik eden isimler de tespit etmişlerdir. Metin Çulhaoğlu analitik bir fayda sağlayabilecek ideoloji kategorilerinden söz eder: dünya tarihsel ideolojiler, uçuşkan ideolojiler, sınıf ideolojileri ve resmi ideoloji (Çulhaoğlu, 2010: 227). Dünya tarihsel ideolojilerin yanı sıra uçuşkan ideoloji dediği şey, insanların geçmişten, gelenekten devraldıkları, ayrıca gündelik yaşam pratiklerinin getirdiği ve sürekli yeniden ürettiği, dünyaya, ülkeye ve mevcut duruma ilişkin tekil nosyonlardır (hak, adalet, eşitlik vs algıları). Resmi ideoloji de ulus-devlet sürecinde altlık oluşturan, sonra bu sürece eşlik eden, belirli bir ulus devletin varlığını ve meşruiyetini ortaya koyan, yurttaşların hepsini belirli bir ortak paydada toplama iddiası taşıyan özel bir ideoloji kategorisidir (Çulhaoğlu, 2010: 227). Bu açıdan bakıldığında AK Parti liberalizm ile muhafazakârlık, yani iki dünya tarihsel ideoloji arasında bir sentez kurmaktan ziyade bir dünya tarihsel ideoloji olan muhafazakârlıkla uçuşkan ideolojik motif olarak görülebilecek “demokratlık” arasında bir bütünlük arayışında olmuştur. Kendi ideolojik egemenliğini dünya tarihsel ideolojik formasyona referansla, uçuşkan ideolojik motifleri de Özalist bir eğilimle kendine eklemleyerek resmi ideolojinin karşısında ilk etapta gayri-meşru bir duruma düşmekten sakınmış, sonrasında resmi ideolojiye nüfus etmiş ve iktidarının ilerleyen safhâlarında yeni bir resmi ideoloji kurmaya çabalayacaktır.

AK Parti’nin başından itibaren “kopuş”, “yeniden yapılanma”, “kesinti”, “devrim”, “karşı-devrim” gibi kavramlarla analiz edilmeye çalışılan yapısı büyük oranda ideolojik düzleme yoğunlaşıyor. Çünkü AK Parti, 1923’ten günümüze uzanan süreçte Türkiye’deki üçüncü kritik ideolojik yeniden yapılanmayı temsil ediyor (Çulhaoğlu, 2010: 228). 1930’lar Cumhuriyet tarihinin birinci kritik ideolojik yapılanmasını oluşturur. Ulus devlet inşa

sürecinin en can alıcı uğrağına denk düşen bu dönemde başat olan resmi ideolojidir. Bu dönemde kurucular geniş bir özerklik alanı içinde resmi ideolojinin sınırlarını tayin etme serbestliği içinde hareket etmişlerdir. Diğer sınıf ideolojilerini masseden, dünya tarihsel ideolojik formasyonlardan milliyetçiliğe, bir ölçüde sosyalizme (devletçilik, kapitalist olmayan yolculuk anlamında) yönelik atıflara ağırlık tanıyan, dinle ilişkilendirilen muhafazakârlık karşısında zaman zaman radikal bir anti-klerikalizme varan ve giderek “biz bize benzeriz” kestirmeciliğinde özetlenen bir yapılanmadır (Çulhaoğlu, 2010: 229). İkinci kritik uğrağı 1960’ların başında gelmiştir. Bu dönem pek çok yönüyle 1930’lardaki yapılanmanın modernleştirilmesidir. Ancak bu dönemde pek çok faktörden kaynaklı olarak artık (göç olgusu, sınıfsal yapılanmanın ulaştığı boyut, toplumsal sınıfların varlığı, siyasal alanın yeniden yapılanması vs) resmi ideoloji karşısında dünya tarihsel ideolojiler olarak sosyalizm, liberalizm, muhafazakârlık (İslamcılık), milliyetçilik kendine özgü bir söylem ve eylem alanına sahip olmaya, kendi tarihsel öznelere yaratmaya başlamıştır. 1930’ların, liberalizmden başka ne varsa hepsini soğurmaya yönelen, bu anlamda tekçi denilebilecek ideolojik yapılanması artık kendi içinden dışarıya belirgin dallar, uzantılar vermektedir. Bir dönem hemen her şeyi masseden resmi ideoloji, giderek kendini bulan ve kendi ideolojisini kuran siyasal partiler karşısında sorunlar yaşamakta, dünya tarihsel ideolojilerden milliyetçilik ve sosyalizm artık belirttiğimiz gibi kendi mecrasında akmaktadır. Bu dönemde İslamcılıkta entelektüel ve siyasal hareket olarak ayrı bir ideolojik çerçeve biçiminde zuhur etmiştir. Bu dönemde “merkez” denebilecek ideolojik ve siyasal yapıları (AP-CHP) tüm bu dallanıp budaklanmalara karşın başat durumda tutan hassas dengeler, özellikle 1970’lerin ikinci yarısından sonra sarsılmaya başlamıştır (Çulhaoğlu, 2010: 229-230).

AK Parti’nin iktidara geliş süreciyle karşımıza çıkan tablo da Cumhuriyet tarihinin üçüncü büyük ideolojik-siyasi yeniden yapılanma dönemi olmuştur. İlk etapta AK Parti, dönemin verili yerleşik ideolojik siyasal yapılanlarıyla, milliyetçilikle, Kemalizmle, ortanın soluyla, sosyal demokrasiyle, İslamcılıkla, liberalizmle bağdaştırılmasının önüne geçerek, bu ideolojilerin herhangi biriyle iktidar olamayacağını görmüş ve bu ideolojilerin girdiği kriz durumundan oluşan boşlukta kendisine bir istikbal çıkarmıştır (Çulhaoğlu, 2010: 231). AK Parti pek çok bakımdan kendisinden önceki merkez sağ partilerin ekonomi-politik görüşlerine uygun bir davranış sergilemiş olsa da, başka açılardan özel bir kırılmanın, yeniliğin, kopuşun, kritik yeniden yapılanmanın öznesidir. Belli sürekliliklere karşın AK Parti’nin ideolojik-siyasal alandaki hamlesi konunun can alıcı önemi olarak görüşmüştür. AK Parti’nin özgül durumu dışarıdan içeriğe doğru, dış politik yeniden yapılanmadan iç politik yeniden

yapılanmaya doğru olmuştur. AK Parti'nin kendini konumlandığı, siyasal geleceğini şekillendirdiği esas nokta Türkiye'yi içinde bulunduğu bölgeyle buluşturacak, Türkiye'yi bölgenin derinliklerine taşıyacak, bunu yaparken de bölgeyi Türkiye çerçevesinde toparlayacak özel bir uluslararası konjonktür algılamasıdır. Bu yönüyle AK Parti'nin Türkiye'yi yeniden konumlandırması, onun devrimci kopuşu, AK Parti'nin iktidar yürüyüşü dış politik devrimden iç politik devrime doğru şekillenmiştir. Bu özel konjonktür okuması Uluslararası konjonktür devrimler sosyolojisinin kaçınılmaz bir parametresidir. Yalnızca aktör (AK Parti), yalnızca ekonomi-politik yapıda olan büyük dönüşümler (toplumsal sınıfların gelişerek toplumsal devrime kapı aralaması) değil, bunların yanı sıra uluslararası konjonktürün de buna uygun olması durumudur. Bu konjonktür okuması basitçe AK Parti'nin iktidarının ilk döneminde gözünü ABD'nin Ortadoğu politikalarına diktiği anlamında değildir. Çulhaoğlu'nun da haklı olarak tespit ettiği gibi “AKP'nin dış politika bağlantısı vizyonu kendisini önceleyen NATO'cu ve ABD'ci bağlanmaların ve bu bağlanmaların olanak tanıdığı sınırları açılımların hayli ötesinde bir iddia taşımaktadır” (2010: 232). AK Parti açısından bu dış vizyon (“stratejik derinlik” vizyonu) içeriye dönük bir dizi radikal düzenlemeyi de gerektiriyordu. Cumhuriyet tarihinin üçüncü yeniden ideolojik-siyasal yapılanması bu iklimde mümkün olabilmıştır. Bu bağlamda şunu bir tespit olarak yapmak gerekmektedir: Yalçın Akdoğan'ın *Muhafazakâr Demokrasi* (2003) kitabıyla Ahmet Davutoğlu'nun *Stratejik Derinlik* (2001) kitabı AK Parti'nin gerçekleştirmiş olduğu iç ve dış devrimleri anlamak açısından gereklidir. AK Parti'nin taşları yerinden oynatan hamleleri dışarıdan içeriğe doğru bir gelişim sergilediği veyahut iç ve dış konjonktürün yarattığı sinerjiden büyük bir devrimci dönüşüm çıkartabilecek bir özneliği geliştirebildiğini belirtmek gerekmektedir.

Resmi ideolojinin toplumsal muhalefet ve dünya tarihsel ideolojilerin kendi özgül yatağından akmaya başladığı dönemlerin sonunda egemen ideoloji olma yeteneğini yitirdiği bir ahvalde AK Parti ideolojik alanı yeniden yapılandırmayı, büyük bir dönüşümü zorluyordu. Resmi ideoloji ile giderek hegemonikleşen ideoloji arasındaki çatışma, resmi ideolojinin laiklik, devletçilik, milliyetçilik eksenli büyük bir direnciyle karşılaşmıştır. AK Parti'nin ilk beş yıllık performansının sonu büyük bir siyasal-ideolojik çatışmanın yoğunlaşmasıyla sonuçlanmıştır. Merkezci siyasal partilerin CHP ve merkez partilerin çöküşüyle resmi ideolojinin yaşadığı kriz gün yüzüne çıkmıştı. Bu dirençle Halil Berktaş'ın “Weimar Türkiye'si” metaforunu kullandığı bağlam ortaya çıkmıştır.

AK Parti'nin kurmak istediği yeni ideolojik konturlarını “yerli ve milli” kültür politikalarında ve söyleminde bulunmaktadır. Yerli ve milli kültür politikalarında yerlilik, muhafazakârlığı tanımlarken kullanılan “düşünce üslubu” olmaktan öte kültürel bir tutum, tavır, fikri bir iddiadır. Burada söz konusu olan, bir içe kapanma ve tepkisellikten ziyade küresel-tümelin temsil ettiği değerler karşısında radikal demokratik dönüştürücülük potansiyeline dair yeni bir meydan okumadır (Uyanık, 2004: 67). Muhafazakâr devrimci moment zaten güdük olan iletişimsel rasyonalitenin tümünden kaybolmasına yol açmıştır. Her şeyi belirleyen evrensel Batı rasyonalitesi, yerli ve milli değerleri önceleyen entelektüellerin ürettiği kültürün üstünlüğünü savunmakta, “muhafazakâr demokrat” kimlikteki tekil ile evrensel, yerli ile kozmopolit değerler arasındaki uzlaşma çabası boşa düşmektedir. Muhafazakâr devrimci entelektüellerin teorik platformda kurdukları *Türk Sonderweg*'i, yerli ve milli kültür politikalarının çerçevesi çizmiş ve bu dönemde AK Parti anti-hümanist bir yönelişle Batılı düşünce ile özdeş olarak sunulan evrenselliğe red yoluna gitmiştir. Berktaş'ın temas ettiği üzere 1919-22 arasındaki direnişin organizatörleri modernist Türk milliyetçileriydi, ancak kitlesel seferberlik ideolojisi İslam yurtseverliği kavramından gelmiştir (Berktaş, 2009: 144). İstiklâl Marşı'nın ahalinin seferberliği ideolojisini yansıtan ve Batı'yı tek dişi kalmış canavar olarak tasvir eden yapısı ile Onuncu Yıl Marşı'nın modernist, çağdaş, muasır medeniyetçi, Batıcı ideolojisi arasında kapanmaz bir boşluk oluşmuştur. “Medeniyetin tek dişi kalmış canavar olduğu” anlayışı ile “muasır medeniyet seviyesine ulaşma” hedefi arasında yaşanan kurucu çatallaşma varlığını günümüze kadar sürdürecektir. Burada iki farklı Türkiye ve iki farklı modernleşme okuması mevcuttur. Kültür politikaları açısından da ise Cumhuriyetin ilk on yılıyla son on yılı birbiriyle karşılaştırılabilecek iki farklı ideolojik inşa, kültürel iktidarın kurulma momentlerine denk düşmektedir.

Yerli ve milli kültür politikaları AK Parti'nin daima sahip olduğu kavramsal çelişkiyi (“eskiyle yeni”, “demokratik değerlerle manevi değerler”, “akıl ile tarih” vs) ortadan kaldırmaya çalışması ve ideolojik açıdan “eklemlenme” stratejisinden (iki dünya tarihsel ideolojinin, muhafazakârlıkla liberalizmin sentezlenmeye çalışılması) vazgeçerek kendi tözsel karakterine geri dönmeye çalışması, bu sayede de olabildiğince bütünlüklü bir yeni çerçeveyi yerleştirmeye çalışmasının genel stratejik eylem planına dönüşmüştür. Bu dönemde AK Parti, geleneksel aydınları dönüştürme, onları transformizm stratejisiyle kendisine eklemlenme anlayışından vazgeçerek kendi özgül yolundan organik entelektüellerle yürümeye çalışmış, post-kemalist koalisyonu terk ederek İslamcı entelektüel çerçevesine dönmeye başlamıştır. Böylelikle, ilk dönemin liberal devriminden muhafazakâr devrimci yola sapmış, Batının

üzerinden yürüdüğü evrensel modernleşme patikasını terk ederek, kendi özgül yolundan yürümeyi gündemine almıştır. Bu dönemde artık AK Parti, eskinin geriletilmesi yerine yeninin kurulmasını hedefleyen bir irade örgütlenmesine gitmiş; böylece “karşı-devrimle” başlayan süreç muhafazakâr devrimci bir arayışına dönüşmüştür. AK Parti artık sistemin bileşenlerinden biri değil sistemin bizzat kendisi olmaya yönelmiştir.

4.2.1. Soldan Kültür Devrimi: Gezi Direnişi

“Kültür yalnızca ona uygun olarak yaşadığımız şey değildir.
Aynı zamanda, büyük ölçüde uğruna yaşadığımız şeydir.”

(Terry Eagleton 2005: 152.)

“Turgut Uyar’ın mısralarıdır”.

Gezi’den bir duvar yazısı.

Öncelikle temel bir tespitte bulunmak gerekiyor: “Gezi” olgusu temel olarak Kemalist eskatolojinin son versiyonudur. Radikal modernleşme hareket olarak Kemalizm eskatolojik bir devrim arayışında olmuştur daima. Bu açıdan Kemalist eskatolojinin kendinden önceki diğer iki momentini de bağrında taşımaktadır. Eskatolojik devrimden kastedilen anlamı açmak açısından Hamit Bozarslan’ın gerçekleştirdiği ihtilal tipolojisine başvurmak gerekiyor. Devrimler konusunda ideal-tipik bir ayrıma giden Bozarslan, ihtilal konfigürasyonunu üç tipe ayırmaktadır. Devrimlerin ilk konfigürasyonu “eskatolojik devrimler”dir. İkincisi partizan ya da gerilla savaşları neticesinde gerçekleşen devrimlerdir. Üçüncüsü de “demokratik devrimler”dir. Buna göre eskatolojik devrimler-zamanı, insanın özünü ve ontolojisini değiştirmeye, yeni bir insan ve toplum türü yaratmaya çalışan devrimlerdir. Bu devrim tipi, yaşanan zaman dilimini tümüyle insan neslinin yozlaşması olarak ve çöküşüyle eşleştiren ve insanlığın yabancılaştırılmasına son verecek ve nihai kurtuluşu sağlayacak yeni bir zamanın yaratılmasını amaçlayan devrimlerdir (Bozarslan, 2016: 13). Dünyayı ıslah yoluyla değil de radikal tedbirle yeniden tasarlama tutkusuna sahiptir. Bu tip devrimlere Fransız Devrimi’ni, Rus Devrimi’ni ve İran Devrimi’ni örnek gösterir Bozarslan. İkinci tip ihtilalleri ise bir partizan savaşıyla eşanlamlı olarak vuku bulan, “kurtuluş” ya da “halk” ordusunun belli bir mekâna hâkim olması, kendi zaman algısını topluma dayatması, yeni tip iktidar ilişkileri kurmasıdır. Bozarslan Kemalist Türkiye’yi ve Mao’nun Çin’ini bu tip bir kategoriye yerleştirir (Bozarslan, 2016: 13). Örneğin Mao’nun 1966 ve 1976 arasında gerçekleşen Büyük Proleter Kültür Devrimi’nin resmi amacı Çin toplumunu; “kapitalizmin ajanlarından”, bireycilik gibi burjuva davranışlarından, ülkenin kültürel geleneklerinden temizlemek ve

“yeni bir insan” yaratmaktı. Kültür devrimi; feodalite ve kapitalizmi simgeleyen “Dört Eski”nin üzerine giderek insanların “ruhlarına dokunmalıydı”: eski fikirler, eski kültür, eski gelenekler, eski alışkanlıklar. Devrim insanlara yeni, yani kom n st bir varoluş sunmalıydı (Pye’den aktaran Manço, 2023: 43).¹⁴² Bu tartişma için daha önemli olan demokratik devrimler ise yeni bir toplum veya yeni bir insan üretmeyi, insanın ontolojisini değiştirmeyi amaçlamayan, var olan demokratik topluma entegre olmayı hedefleyen ya da demokratik bir toplumu yeniden kurmak isteyen devrimlerdir (Bozarslan, 2022). Bu ihtilal biçimi ya burjuva demokrasisine ulaşmayı ya da demokrasiyi radikal bir şekilde yeniden tanımlamayı amaçlamaktadır. Bu devrimler kendilerini mukaddesleştirmeyen, şiddeti kutsal bir dava olarak görmeyen demokratik hareketlerdir (Bozarslan, 2016: 14). Örneğin, AK Parti’nin muhafazakâr demokrat olduğu dönem demokratik devrimci dönemdir ve liberal entelektüellerin destek vermelerinin nedeni de onların demokratik devrim arayışlarının bir sonucudur. Yerli ve milli kültür politikalarına yöneldiği ve muhafazakâr devrimci olduğu dönemde ise eskatolojik bir yöneliş içine girdiği söylenebilir. Ancak burada bundan da önce vurgulanması gereken asıl nokta Kemalist devrimin, özellikle de onun “kültür devrimi” anlayışının eskatolojik bir devrim niteliğinde olmasıdır ve bu programın birkaç sekansa yaslanmasıdır. Her ne kadar Kemalist Türkiye, ulusal kurtuluş mücadelesi sonrasında ortaya çıkan ikinci tip devrim tipolojisine yerleştirilse de, iktidarı aldıktan sonra gerçekleştirdiği kültür devrimi perspektifi eskatolojik bir devrime doğru yönelmesiyle sonuçlanmıştır. Tarihin anlamını aramak yerine büyük bir görevi yerine getirmek anlamına gelen eskatolojik niyet kültür devrimi perspektiflerinde karşımıza sık çıkan bir olgu olmuştur. Yeni bir toplum,  ağdaş bir insan tipolojisi yaratma girişiminde bulunarak geçmişin yozlaşmış anlatısından kurtuluşu aradığı ileri bir zaman adına kopmayı denemiştir. Bu eskatolojik vizyona sahip olmaya başladığı aşamada kendi olumsuzunu, i  düşmanını da bu konsepte uygun olarak saptamıştır. Kemalizm yalnızca bir ulusal kurtuluş anlatısı olarak kalmamış, radikal modernleşme çizgisinde ilerleyerek eskatolojik bir devrime dönüşmüştür. “Gazi Mustafa Kemal” figürüyle ile “Atatürk” imgesi arasında, İstiklâl Marşı’yla Onuncu Yıl Marşı arasındaki farkta esasen iki farklı momenti kayda geçirir. İki farklı Türkiye kurgusuna sahip

¹⁴² Yaşanan büyük insanlık dramı sonucunda, Mao’nun “yeni Çin insanı” yaratma vizyonu başarıya ulaşamadığı gibi halk geleneksel değer ve yaşam tarzına sahip  ıktı. Eski sosyal ağlar, kültürel (etnik ve dinsel) aidiyetler, alışılamemiş görgü, tutum ve davranışlar dayatılmak istenen eşitlikçi ve anonim yoldaşlık ilişkilerine karşı güçlü bir direniş gösterdi. Parti yönetimi ve toplum devrimin yürürlükten kaldırılmasıyla sanki hiçbir şey yaşanmamış gibi eskiye döndü. Günümüzde adın konmamış bir ikinci bir kültür devrimi tamamlanmış sayılır. İkincisinin ilkenden daha başarılı olduğunu kabul etmek gerek (Manço, 2023: 45).

entelektüeller kriz dönemlerinde iki marşın varoluş nedenlerini hatırlattılar: “İstiklâl Harbi neden verilmişti?” ya da “on yılda onbeş milyon genç hangi amaçla yaratılmıştı?”

Her devrim inşa etmekle kendisini görevlendirdiği bir ideal toplum ve insan türü mevcuttur. Devrim sonucunda yok edilmek istenen eski toplumun en temel kurumu olan din bütün ülkelerde, Marx’ın ‘halkın afyonu’ tanımına uygun biçimde, hâkim düzenin ideolojik aygıtı olarak sadece ibadet alanında değil; ahlak, eğitim, kültür, sağlık ve sosyal hizmet sektöründe de söz sahibidir (Manço, 2023: 37. “Yeni insan, yeni toplum, yeni zaman” yaratmaya dönük Kemalist eskatolojinin üç momenti bulunmaktadır. Kurucu moment olan ilk momentte Kemalizm geleneksel toplumu, onun antropolojik gerçekliğini ve ideolojik çerçevesini olumsuzlayarak modern bir toplum ve çağdaş modern insanı yaratmayı hedeflemiştir. Seküler, çağdaş insan figürü, dönemin ulusal devrimleri içinden kendisini “seküler Türk” programı şeklinde ortaya koymuştur. “Ümmetten millet yaratma” stratejisi içinde yeni insan “Türk”, yeni toplum “çağdaş medeniyet” olarak formüle edilmiştir. İkinci aşamada, 1960’lı yıllarda kendisini yeniden üretmeye çalışan eskatolojik yönelim, bu kez yeni insanı “devrimci”, yeni toplumu da “sosyalizm” olarak formüleştirmiş ve çağın ileri aşamasına ulaşmak için enerjisini seferber etmiştir. Böylece “ulusal devrimi”, “sosyalist devrim” anlayışı izlemiş ve her seferinde “yeni insan”, “yeni toplum” modeline tutunarak kendisini yeniden üretmeye çalışmıştır. Üçüncü aşamada ise (“Gezi” ve sonrasında ortaya çıkan moment) bu kez üçüncü bir devrime, “cinsel devrim”e tutunmaya, çağın yeni insan ve toplum tipine tutunmaya çalışmış, kendisini bu devrimin ekseninde “kadın” ve “gençlik” hareketi olarak kurgulamaya çalışmıştır. Kemalizm, eskatolojik mahiyeti itibarıyla mütemadiyen ilerici devrimlere tutunarak kendisini yeniden formüle etmeye çalışmıştır. Ve her aşamada politik dost-düşman tipolojilerini ilerici ve gerici unsurları yeniden formüle etmiştir. Bu itibarla “Gezi”, kendisinden önceki iki aşamanın eskatolojik birikimlerini de içinde taşıyarak “Türkiye” hakkındaki büyük anlam mücadelesinin son sekansından başka bir şey değildir. Her evre kültürel eleştirinin de yeniden yükseldiği, zirve yaptığı, kendini güncellediği dönemlere tekabül etmektedir. İlk aşamanın seküler milliyetçiliğini, ikinci aşamanın sosyalist devrimciliğini ve kendi döneminin cinsel devrim perspektifini taşır. Her üç aşamada aynı hakikat planının farklı sekanslarıdır çünkü devrim “eksik kalmış”, “tamamlanamıştır”. Çünkü Walzer’a göre “kurtuluşçu” vizyonlar, ya da “eskatolojik devrimler” asla tamamlanmazlar:

Kurtuluş “dünyevi” bir süreçtir ve “süresi belirsizdir”. Başka bir anlamda da sekülerdir: Sonucu inançla belirlenmez; ne dini inanca ne de ideolojiye bağlıdır. İlk kurtuluşçular, mücadelelerinin tek ve kesin bir sonucu olduğuna inanıyordu. Ancak dini

inançlarla kurulacak ciddi ve eleştirel ilişki ve pratikler kurtuluşu yeniden tanımlıyor. Artık sürecin sonu açık ve büyük ölçüde belirsiz (Walzer, 2021: 134).¹⁴³

Hatta bu bağlamda özellikle 28 Şubat darbesi kültürel savaşı hiç olmadığı kadar güncellemiş bir versiyonuydu. 30'ların Kemalist kötümserliği 28 Şubat sürecinde tavan yapmış, bu birikim Cumhuriyet Mitingleri, 27 Nisan e-muhtırası ve Gezi sürecine kadar devam etmiştir. Gezi'den önce çağdaş kültürel savaşta 28 Şubat kritik bir evredir. 28 Şubat sürecinde “irticaya karşı mücadele” konsepti çerçevesinde MGK çerçevesinde yürütülen İslami cephenin ekonomik, kültürel, toplumsal ve siyasal bütün oluşumlarına karşı topyekûn mücadele, yalnızca askeri ve sivil bürokrasiyle sınırlı kalmadı; sivil toplum kuruluşları, ana akım medya, sanatçı, aydın, dernek ve sendikalar tarafından da desteklenmiştir. Bu kesimlerin ortak kanaati, laik Cumhuriyet'in laik niteliğinin ortadan kaldırılmak istendiği ve bu bağlamda ülkenin kurucu değerlerinin, en başta da laik Cumhuriyet'in içine düşürülmek istendiği bu varoluşsal kriz nedeniyle TSK'nın- rejimi 'kurucu ve koruyucu' görevi olduğuna referansla- siyasete, siyasal İslam'ın yükselişine müdahale etmek durumunda kaldığı yönündeydi. Özellikle kentli seküler orta-üst sınıf- onun siyasi sözcü ve temsilcileri-, RP iktidarını ve dini oluşumları, kendi kimlerine ve varoluşlarına yönelik 'yok edilmesi gereken' bir 'tehlike' olarak algılamış; bu sınıfsal tehdit algısını, 'çağdaş kültür' ve 'yaşam tarzı' üzerinden restore etmeye dönük bir Kulturkampf'a/kültür savaşına girişmişti (Çınar ve Bora; 2022: 25). Kemalistler, Cumhuriyet tarihi boyunca toplumu medenileştirmek/modernleştirmek adına yeniden ve yeniden yürüttüğü bu kültür savaşında amaç kültürün meşru kullanımı üzerindeki tekelleri sürdürmektir. Böylece kültürün siyasal üyeliği ve kamusal alanın sınırlarını belirleyen hayat tarzlarına ait semboller, imgeler, ritüeller üzerinde sürgit bir mücadele devam etmiştir (Çolak, 2017: 17). 28 Şubat'ın politik alandaki etkisi “muhafazakâr demokrasi” oldu, “Gezi'nin politik alandaki karşılığı ise “muhafazakâr devrimci” bir dönemi açığa çıkarması oldu. “Gezi Ruhu”, Türkiye'nin seküler, ilerici, modernist, materyalist, dünyevi, batıcı birikimidir. Orada katman katman birikmiş bir çağdaş zaman vardır. Gezi'nin bir iktidar stratejisi, bir hegemonya mücadelesi olarak açığa çıkardığı ve eskatolojik birikimine de yaslanan “soldan kültür devrimi” perspektifine yakından bakılmalıdır. Seküler, solcu, ilerici kamp “Gezi”den

¹⁴³Bazı yorumcular bu nedenle “kurtarıcı politika”dan kurtulmak gerektiğinin altını çizmişlerdir: “Kurtarıcı politika”nın, eskatolojik temeli olan “tarihin sonu” kavramının reddedilmesidir. “Tarihin sonu”na duyulan inanç, taleplerimizi aşırı, vaatlerimizi sorumsuz, hareketlerimizi taşkın, düşüncelerimizi fanatik kılar. Sonuç, bize kurtarıcı vaat edip Engiziasyon üyelerine teslim eden bir politika türüdür (Heller ve Feher, 1993: 151). Onlara göre toplumsal alanda “tarihin sonu” diye bir şey yoktur.

sonra “kültürün sol kale” olduğunu düşünmeye başlamışlardı. “Kültür”, “Cumhuriyet”i savunmaya gelmeliydi. Askeri vesayetin geriletilmesinden sonra Bismarckçı yapı, “militarizm” ile “kültür” arasındaki ittifak, yani “militer devlet” ile “kültür devleti” arasındaki Kemalist tarihsel blok geriletilmişti. İlerici misyonlarla donatılmış kültür devleti de geriletilmekte olduğu bir süreçti. “Mustafa Kemal’in askerleriyiz.” sloganı somut karşılığını yitirdiği bu yeni durumda artık slogan “Turgut Uyar’ın Mısralarıyız.”a gelip dayanmıştı. “Kültür”, zaptedilemeyecek son kaleydi.

“Kulturkampf” ve “kültür savaşları” kavramları, Türkiye’de İslamcı/muhafazakâr kesimler ile modernist, seküler, Batılı değerleri benimsemiş kesimler arasında görülen beğeni yargısı, yaşam tarzı, ahlaki değerler bakımından yaşanan farklılaşmayı ifade etmenin ötesine geçip bu iki kesimin birbiriyle çatışan iki kutup olarak tarif edilmesini niteleyecek şekilde kullanılmaya başlandığından beri muhafazakâr-İslamcı çevreler de kavramı bu haliyle kullanmıştır (Bora, 2018: 62). Daha önceki bölümlerde işaret edildiği üzere “Kültür savaşı” (Kulturkampf), 19. yüzyılın ikinci yarısında Almanya’da, meşruluk kaynağını sıklıkla din dışında arayan siyasal iktidar ile hâkim dini otorite arasındaki çekişmeyi ifade etmek için kullanılmıştır. Sekülerleşme hedefli programın başındaki aktör ise, dönemin ünlü Alman Şansölyesi Bismarck’tan başkası değildi. Bu açıdan erken dönem “Kulturkampf”, somut olarak Katolik kilisesinin Alman kamusal yaşamındaki hegemonik gücünü ve prestijini by-pas etme odaklı politikaların temsili niteliğindeydi. Günümüz Amerikan dünyasındaki *culture war* (kültür savaşı) olarak adlandırılan kavram ise kamusal alanda cereyan eden bir dizi tartışmayı içeriyor. Bu doğrultuda aktüel küresel toplumlarda, kimlik ve aidiyetlerin kaynağı ve aynı zamanda toplumsal bütünleşmenin dayanağını teşkil eden değer ve inançlara çeşitli kesimler tarafından farklı hatta karşı anlamlar atfedilmesinin kamusal alan ve siyasi arenada doğurduğu gerilim ve sürtüşmelere verilen kapsayıcı tanım olarak karşımıza çıkmakta. Gelineen noktada kavramın Türk modernliğinin pratik dünyasındaki karşılıkları, hem ilk çıktığı Alman toplumuna benzer olarak devlet merkezli modernleşme-sekülerleşme programında açığa çıkar. Hem de günümüzde kadar uzanan, kamusal alanın içeriğine dönük laik ve muhafazakâr temelli kimlik cereyanları arasındaki ilişkilerde de yansıma bulur (Doğan ve Özet, 2023: 11). Burada aslında iki ayrı kavramın farkını da belirtmek gerekiyor. Genelde literatürde “kulturkampf” ile “cultural wars” kavramı farklı anlamlara sahip bir şekilde kullanılmaktadır. Bu iki kavram Gezi sonrasındaki kültürel mücadeleyi tanımlamak için yer yer karıştırılarak işe koşulmaktadır. Peki “cultural wars” terimiyle genel olarak ne kast edilmektedir? “*Culture wars*” kendi dünya görüşü, değer yargıları ve inançların toplumda hâkim ve meşru yani

tartışılmaz seçenek olmasını sağlamak amacıyla kamusal alanda ve sivil toplum düzleminde, genellikle yasal çerçevede girilen sosyal gruplar arasındaki çekişme veya rekabet olarak tanımlanabilir). Çatışan grupların hedefi uğruna mücadele verilen konularda ahlaksal iktidarı ele geçirmektir. Ahlaksal iktidar; kamusal alanın belirli bir kısmında ortak yaşam kurallarının belirlenmesinde söz sahibi olmayı sağlayan egemen konumdur (Hunter'dan aktaran Manço, 2023: 53). Bu grupların somut çatışma alanları da ideolojik, ahlaksal, hukuksal ve hatta psikolojik boyutlara sahip ve toplum içinde kolay uzlaşım imkânı tanımayan anlaşmazlıklardır (Sharp'tan aktaran Manço, 2023: 54). “Culture Wars” ve “Kulturkampf” arasındaki farka gelince; ondokuzuncu yüzyıldaki “Kulturkampf” seküler liberaller için medeniyeti ilerletmek adına mücadele vermek anlamına gelir. Burada kültür veya medeniyet, söylemi üreten toplumsak kesimin tözel iyesi olarak belirlemektedir. Söz konusu grup, medeniyet anlayışının veya kültürünün ilke ve kurumlarını (ahlak, hukuk, eğitim gibi) toplumun diğer kesimlerine dayatmak amacındadır. Ondokuzuncu yüzyıl “Kulturkampf” söylemi şu şekilde ifade edilebilir: Ancak bizim kültürel görüş ve tercihlerimiz geçerlidir. Bunu tüm topluma kabul ettirmek hakkımız, hatta görevimizdir; zira ideolojik, dinsel, ulusal ve etnik vs nedenlerden dolayı meşru kültür bizimkidir” (Manço, 2023: 70). Ancak Amerikan toplumundaki *culture wars* süreçlerinde yeni bir anlayış oluşmuştur. Bu anlayışa göre “kültür”; başkasına dayatılmak istenmeyen ancak bireyin kendi siyasal düşünce, ahlaksal tutum, dini inanç ve gündelik hayat pratiklerini içeren kişisel tercihtir. Günümüzde kültür; bireyin toplumsallaşma yoluyla edindiği bir sermaye kadar kendi ürettiği, kişisel isteğiyle geliştirdiği bir kimlik haline gelmiştir. Başka bir deyişle, yeni anlayışa göre “culture wars” çekişmeleri; bireysel dünya görüşü ve yaşam tarzı arzusuna göre yapmak isteyen, toplumsal kimliğini geçmişten veya sınıfsal, etnik, dinsel vs kökenlerinden etkilenmeden kendisi üreten sıradan yurttaşların mücadelesidir. “Kulturkampf”ın orijinal versiyonunda ve yirminci yüzyıldaki devrimci türevlerinde çatışmayı toplumsal gruplar yürütmekteydi. Bireyler ancak bu grubun üyesi olarak var oluyorlardı. Savaşım bir kurumsal meşruluk mücadelesiydi. On dokuzuncu yüzyıldaki Alman liberaller ve Protestanlar, yirminci yüzyıldaki Meksikalı ya da Çinli devrimciler ve hatta günümüzün Evanjelistleri; ulusal kültür, Parti'nin medeniyet tercihi, dinin gereği vs gibi kurumsal veya kolektif amaçlar uğruna mücadele vermektedir. Oysaki Amerikan *culture wars* olgusunun postmodern algılanışında, on dokuzuncu ve yirminci yüzyıllarda modernliğin ilk çağını simgeleyen toplu aidiyetlerin bireyler üzerindeki cazibesinin artık büyük bir ölçüde silindiği görülmektedir. Günümüz Amerikan *culture wars* çatışmalarının en temel nedeni seçilmiş kimliklerin ve buna bağlı içkin değerlerin meşruluğudur (Paquet ve Toussignant'tan aktaran Manço, 2023: 70-71).

Bu kavramsal ayrıma referansla söylenecek olursa Gezi “cultural wars” temalarının yeni bir “Kulturkampf”a dönüştüğü bir bağlamın adıdır. Başka bir deyişle “Gezi”, “Kulturkampf”ın “culture war”a dönüştüğü bir bağlamdı. Oliver Roy “culture war” kavramının Batı içinde gerçekleşen bir “değerler savaşı” olduğunun altını çizer ve onu Batı kültürüyle diğer kültürlerin çatışmasını anlatan “medeniyetler çatışması” tezinden ayırır (Roy, 2024: 24). “Gezi” bu iki çatışmanın üstüste binmesiydi, en azından muhafazakârlar Gezi’yi bu şekilde “çerçeveledi”ler. Üstelik bu örtüşen gerilimler devletin çok temel bir aktör olduğu “Kulturkampf” siyaset tarzının ortamında geliyordu. Gezi bir yandan 68’in temalarını yerleştirir. *The personel is political* (kişisel olan politiktir) sloganı ile simgelenen yaklaşımda; tüketimden arkadaş seçimine, sinema-müzik zevklerinden cinsel yönelime kadar birey her alanda kendi tercihlerini yapma özgürlüğüne sahip olmalıydı. Toplumun veya devletin bu tercihleri engellemesini önlemek amacıyla mücadele edilmeliydi. Çoğunlukla büyük şehirlerde yaşayan, nispeten daha genç ve ortalama eğitim seviyesi daha yüksek olan bu grup genellikle kadınlar, etnik ve cinsel azınlıklar lehine eşitlikçi ve çoğulcu görüşleri savunmaktaydı (Manço, 2023: 61). Sanayi toplumundan postmodernliğe geçiş döneminde zihniyetlerin bireyselleşmesi, şahsi kimliklerin kişisel inşa ve tercih unsuru haline gelmesi, cinselliği daha özgürce yaşamaya başlayan girişimler, dünya görüşlerinin ve yaşam tarzlarının sekülerleşmesi tepkilerini de doğurmuştur. Karşı karşıya gelen rakip ahlaki ilkeler kurumlar, kuruluşlar, medya ve siyasal partiler, kanaat önderleri, entelektüeller tarafından kamusal alana taşınmaktadır. Ancak diğer yandan bu temalar “devlet iktidarı” sorununa gelir düğümlenir.

Gezi’nin bir ölçüde yaydığı estetik modernite arzusu toplumsal modernite bağlamında büyük yıkıcı sonuçlara neden olacaktır. Gezi, bir yönüyle de estetik deneyimin toplumsallaşması, estetik modernitenin toplumsal moderniteye dönüştürülmesi talebidir. Toplumsal modernitede ortaya çıkmaya başlayan sorunlar muhafazakâr devrimci kültürel eleştiriye ivme kazandırmıştır. Gerçek kültürel eleştirinin şafağında kültürel eleştiriden bıkmış entelektüeller kültüralizm eleştirisiyle materyalist bir yöneliş içine girmişlerdir. Muhafazakâr devrimci kritik, estetik moderniteden nefret üzerine kurulmuştur. Gezi sürecinde estetik modernitenin kurulmasında İkinci Yeni’nin estetik özerklik bağlamında okunmaya başlanması, modernizmin yaratıcı, yıkıcı, bozucu enerjisinden beslenilmeye çalışılması Gezi’nin estetik modernizmini düşünmek için iyi bir konudur. Kendiliğinden kitle hareketleri çağının başladığı inancıyla sosyalist gerçekçi edebiyatın verimleri kamusallaşmadı, kamusallaşan “estetik modernite” talebi oldu. AK Parti, Gezi’nin ruhuna karşı “bin yıllık ruhu” dikmiştir. Yerli ve milli kültür politikaları bu majör anlatıyı işaretlemekten, onu tutarlı bir ideolojik

çerçevede yeniden dirilmekten başka bir anlamı yoktur. Akıl ve soyutlama karşısında “kadim”e, “tarih”e dönerek her şeyi yeniden tanımlamaya istekli bir kuruculuğa soyunmuştur. Onun “köklere dönüş” stratejisi iktidarını kökleştirme, geçici olmaktan çıkartıp ideolojik zeminde kalıcılaştırma/organikleştirme istediğinin de bir parçasıdır. Bu mücadeleler ve gerilimler ekseninde siyaset kültürelleşmiş; AK Parti ilk döneminde “toplum merkezli düşünme” alışkanlığını bir kenara bırakarak “kültür merkezli düşünme”ye başlamış, “toplumsal sorun”un yerini “kültürel sorun” almıştır. Bu süreçte siyaset, ne saf bir iktidar-güç mücadelesidir ne de ekonomik çıkar mücadelesidir. Siyaset ekonominin yoğunlaşmasından kültürün yoğunlaşmasına dönüşmüştür. Her iki ruh söylemi açısından da siyaset “iyi ile kötü” arasındaki bir mücadeledir. Çağdaş Batı medeniyet ile İslam medeniyetinin kültür savaşına sahne olmuştur. Kemalist kültür politikalarının manevi devriminde amaçladığı “dinin yerine kültürün ikame edilmesi” anlayışı tersine dönerek “kültürü dinin ikamesi olmaktan çıkarma” ve “dinin kültürel alanda restorasyonu” arayışı gündeme gelmiştir.

2005 sonrasında liberal ve sol demokrat çevrelerde AKP’ye dair eleştirelilik yükselirken, ulusalcı reaksiyonerliğin gündemi belirlemeye başlaması, ardından yaşanan. “Cumhuriyet Mitingleri” süreci, “AKP ve Müesses Nizam” kavgasında yeniden saflaşmalara neden oldu. Bu dönem Türkiye siyaseti, AKP’nin mağduriyet vurgusunu öne çıkaran kültürel popülizme sert biçimde yönelmesiyle kültür üzerinden kutuplaşmaya başladı (Taşkın, 2013:122). AKP’nin kültürel popülizmi temelde, ‘hakkı yenmiş, sessiz muhafazakâr/Müslüman milletin çoğunluğu’ ve ona karşı konumlanan, ‘aktif Batıcı azınlık’ ikiliği üzerine kurulu (Taşkın, 2013: 122). 2007 yılında gerçekleşen ve 2008 yılına da sarkan “muhafazakâr demokrasi” ile “ulusalcı reaksiyonerlik” arasındaki mücadele AK Parti’nin giderek “milli iradeci”, “muhafazakâr kültürcü popülizme” meyletmesinin nüvelerini yerleştirmiştir.¹⁴⁴ AK Parti bu süreçte giderek kendini iktidarlaştırmaya başlamasının etkisiyle liberal-demokratik-reformist karakterini yitirerek (liberallerin söylediği gibi devletle uzlaşma, statükoyla uzlaşma içine de girmeyerek) kendi özgün yolundan gitmeye başladı. Bu süreçten sonra kademe kademe kültürel kutuplaşma arttı ve siyasetin dili “kültürelleşti”. AK Parti analizlerine damga vuran “pragmatizm”, “ekonomik çıkar”, “ekonomizm”, “merkez sağ” okumaları kademeleri olarak

¹⁴⁴İslami entelektüellerin ve dindar orta sınıflarının doksanlı yıllardaki İslami-hümanist evrenselcilikten milliyetçi-muhafazakârlığa, iktidar karşıtı bir kültürel özleminden, devlet eksenli bir noktaya dönüşümlerini konu alan ve İslamcılığın içinden kaleme alınmış polemik bir metin için Bkz. Abdurrahman Arslan, “Yerlilik Millilik: Tarihi Toplumun Afyonu Yapmak”. *Birikim Dergisi*, S. 404. Aralık 2022. s. 56-82.

geriye düştü.¹⁴⁵ AK Parti'nin kurmuş olduğu entelektüel koalisyon da dağıldı. AK Parti “muhafazakâr demokrat” programdan giderek “muhafazakâr devrimci” bir çizgiye yöneldi. Devlet içinde de gücünü arttırdığında reformist döneminde kalma alışkanlıklarını terk etti. “Gezi”, AK Parti'nin yeni paradigmasını şekillendirmesindeki son aşaması olmuştur. “Otantik reformcu” olmaktan hızla uzaklaşarak eylem ve söylemlerinde daha kararlı bir muhafazakâr devrimciye dönüştü. Gezi, on yılını tamamlamış AK Parti'nin asabiyesini yitirerek yaşlanmaya götürecektir yerde onu yeniden gençleştirdi. Bu süreçte AK Parti “statükocu parti” ve “yaşlı parti”, “düzen partisi” olmak yerine “dönüştürücü”, “devrimci” parti haline geldi. Gezi'nin gösterdiği ve ortaya koyduğu yeni problematikler, onun soldan kültür devrimi arayışı, siyasetin daha da kültürelleşmesine ivme kazandırmış oldu.

“Gezi” hadisesi esasen iki sonucu oldu; i) siyasetin kültürelleşmesine ve ii) estetik ve edebiyat anlamındaki “kültür” planında iktidar olmak, hegemonya kurmak gerektiği tartışmalarına neden oldu. Bu iki olguya biraz daha detaylı bakılmalıdır. Hakeza kültür politikası kavramı “kültür” kavramının gelişim sürecinde edindiği iki anlamı da içeriyordu. Burada kısaca hem “kültür” kavramının hem de “kültür politikaları” kavramının değışim sürecine bakılmalıdır.

Kültür politikaları kavramı ilk kez 60'lı yıllarda Unesco toplantılarında ortaya atılmıştır. Kültür politikaları kavramı 1948'de kabul edilen İnsan Hakları Bildirgesinin 17. maddesindeki kültür hakkı kavramına dayandırıldı (Topuz, 1998. 8). “Her kişinin toplumun kültürel yaşamına katılma hakkı” olduğunu belirten maddeyi referans alarak devletlere kültürden herkesin yararlanması adına kültürün demokratikleşmesi görevi yüklenmeye başlanmıştır. Bu dönemde toplumsal gelişme daha çok ekonomik gelişmeye bağlanıyordu. Ancak ilgili yıllarda kalkınmanın yalnızca ekonomik bir kalkınma olmadığı, yalnızca ekonomik kalkınma ile gelişme elde edilemeyeceği düşünölmeye başlandı ve giderek gelişme kavramının ağırlık merkezi ekonomiden kültürel kaymaya başlamıştır. “Kalkınma”, “iktisadi gelişme”, “modernleşme teorileri” ve “bağımlılık ekölü” gibi kavram ve eköllerin öne çıktığı ilgili yıllarda az gelişmiş ölkeler için de yalnızca ekonomik kalkınmanın yeterli

¹⁴⁵Ki ilk dönemde Soğuk Savaş sonrasının ideoloji sonrası teorileri açısından bakıldığında sert ideojilerin dönemi sona ermişti. Kahraman şöyle yazıyordu: “Olay Türkiye’de artık şudur: Siyaset teorisinin anlattığı gibi sert çekirdekli bir ideolojinin artık söz konusu olmadığı bir siyasal düzlemde söz ediyoruz. Bir siyaset teorisyeninin apolitik politika dediği bu politika yeni sağ tarafından şekillendirilen, çıkarlar etrafında yapılan ve çıkarın ideolojik pozisyonu çok şiddetli bir biçimde öncelediği politikadır (...) O yüzden buradaki tehlike veya öncelik asla ideolojik vurgu değildir; öncelikle ekonomik çıkar vurgusundadır... Bugün parti, daha önceki olduğu dönemde ideolojik bir enstrüman değildir, bir ekonomik-siyasal enstrümandır” (Kahraman, 2009: 140-142).

olmayabileceği düşüncesi öne çıkmaya başladı. “Kırk yıllık deneyimler şunu gösterdi, kültürel gelişme toplum global gelişmesinin bir parçasıdır. Gelişmeyi sağlamaktan sorumlu olanlar kültürel gelişmenin mutlaka üzerine eğilmek zorundadırlar. İşte bu da kültür politikasıdır. Kültür politikası da yöntem bakımından gelişme politikasından değişim biçimde ele alınamaz ve küçümsenemez (Topuz, 1998: 10). Topuz’a göre kültür politikalarında amaç devletlerin belli bir içerikle kültür alanına müdahalesi olmayıp yalnızca kültürel üretim koşullarının iyileştirilmesini ve yaratıcılığa uygun bir atmosferin yaratılmasından ibaret olmalıdır. 1930’ların dünyasında devletlerin kültüre doğrudan müdahaleleri göz önüne alındığında kültür politikası denilince akla devletlerin zorlayıcı politikalar gelmiştir. 1972’deki Helnsinki’de toplanan Avrupa Kültür Politikaları Konferansı kültür politikası alanında pek çok karar almıştır: Devletler, yaratıcı nitelikteki çalışmaların korunması ve değerlendirilmesi için gerekli önlemleri desteklerler. Kültür kavramının geliştirilmesi yalnızca kültür haklarının tanınması demek değildir, bu hakların kullanılması kültür politikalarıyla sağlanır. Devlet bütün halkın bu haklardan yararlanması için gerekli kültür politikalarını oluşturur. Kültürel gelişme genel anlamda gelişmenin tamamlayıcı bir bölümü değil, ilerlemenin hedefidir (Karar 1). Devlet tüm toplumun tinsel düzeyini yükseltmek, hümanist değerleri güçlendirmek ve kültürlerle demokratik bir içerik kazandırabilmek için yeni önlemler almalıdır (Karar 2). (Topuz, 1998: 13).

Bölgesel toplantılardan sonra Kültür Politikaları Dünya Konferansı olarak adlandırılan toplantı 1982 yılında Mexico Kültür Politikaları Evrensel Konferansı olarak toplanmıştır. Bu toplantı kültür konusunda bir paradigma değişikliğine sahne olmuştur. “Öteki konferanslardan değişik olarak Mexico Konferansında ağırlık verilen konulardan biri kültürel kimlik sorunuydu. Kimlik sorunu ele alınırken kültür kavramı üzerinde duruldu. Katılımcılar kültürü genel anlamda edebiyat, güzel sanatlar, felsefe, tarih, müzik, mimarlık gibi konularla sınırlandırmanın günümüzün koşullarına uymadığını belirttiler ve tüm sanatsal yaratıcılığın, yorumculuğun, sanat yapıtları dağıtımının, sporun, turizmin de kültür olduğunu söylediler. Kültürlü adam deyiminin bu bağlamda geçersiz olduğu vurgulandı. Kültür hiçbir özel eğitim görmeden insanın edindiği bilgiler ve değerlerdir” denilmiştir (Topuz, 1998. 16). Bu kongrede “kültür evrenseldir ama tek değildir”, “okuryazar olmamak kültürsüz olmak değildir”, “sömürgecilerine direnenler güçlerini kendi kültürlerinden almışlardır”, “ “her bir kültürün saygınlığı vardır, üst kültür alt kültür diye bir ayırım yapılamaz, hepsi eşittir”, “kültür hem Afrika’da Baoule topluluğunun geleneğidir, hem de Babil’deki tuğlalardır, hem Konfiçyüs düzenidir, hem de halkların sömürgeciliğine karşı koymalarıdır” denildi (Topuz, 1998: 16).

Mexico Konferansı'nda kültürel kimlik konusunda şöyle bir karar alındı: “Bütün kültürlerin onuru ve değeri vardır. Bunlara saygı gösterilmeli ve korunmalıdır. Devlet de gerekli yollarla kültürel kimliğin gelişmesini sağlamalıdır. Devletler kültürün halk tarafından yaratıldığını kabul etmelidir. Halkın yaşamı bütün kültürel yaratıcılığın kaynağıdır. Kültürün ilerlemesini sağlayabilmek ve ulusal kültürlerin güzel geleceğini yenileştirmek için halkın canlı ve anlamlı yaşamından beslenmek gerekir. Ulusal kültürler geçmişten miras kalan zengin kültür varlığı üzerine kurulmuştur” (Topuz, 1998. 17).

Kültür politikası açısından kültür kavramı, geniş anlamıyla insan yaşam ve düşünce biçimlerinin bütününe gönderme yapan geniş anlamıyla, dar anlamda sanatlar ve edebiyat alanının sembolik üretimlerinin bütününe anlatmaktadır (Üstel, 2021: 18).¹⁴⁶ Edebiyat ve sanatlar anlamında kültür, kültürün 19. yüzyıldaki anlam ve misyonlarına bağlıdır. Ancak yirminci yüzyılda kültür giderek antropolojik bir anlam taşımaya başlamıştır. 19. yüzyılda kimliklerden kopuk evrensel kültür kavramı hem “medeniyet ve kültür” kavramlarının yirminci yüzyılda giderek “emperyalizm”le yakından kullanılmaya başlanması, hem de 68’ gençlik hareketlerinden sonra ortaya çıkan farklı kültür anlayışları, kültür kavramının giderek kimlik kavramına yakın bir şekilde kullanılmasına neden olmuştur. Günümüzde kültür modern öncesi ve modern sonrası döneme ait bir kategori olarak karşımıza çıkmaktadır. Bugün biz “kültür” savaşıdan bahsettiğimizde bir yandan yaşam biçimi olarak kültür kavramına atıf yapmaktayız, diğer yandan da yüksek edebiyat ve sanat üretimi olarak geçmişteki anlamına atıf yapmaktadır. Eagleton, aydınlanmanın büyük harfli Kültür’ünden kültür’e olan dönüşümü anlatmaktadır:

Ne var ki, 1960’lardan itibaren ise kültür ekseninden sapmaya başlayarak tam zıddına yönelmiştir. Artık, özgül bir kimliğin -ulusal, cinsel, etnik, bölgesel- aşkınlığından çok olumlanması anlamındadır. Bu kimliklerin hepsi bastırıldıklarını düşündüklerinden, bir zamanlar konsensüs zemini olarak görülen şey çatışma alanına dönüştürülmüştür. Özetle, çözümün bir parçası olarak kültür, sorunun bir parçası haline gelmiştir. Artık, siyasi çekişmeyi çözüme ulaştırma aracı, birbirimizle insanlığın temsilcileri olarak yüzleşebileceğimiz daha yüksek ve daha derin boyut değil, siyasi çatışma terminolojisidir (Eagleton, 2005: 51).

Daha önceleri “kültür” kavramı apolitik olmakla övünürdü, apolitik olmak bir övünç kaynağıydı. Bu dönemde “terbiye olarak kültür”den “yaşam tarzı olarak kültür” anlayışına

¹⁴⁶Oliver Roy “dünyanın düzleşmesi” olarak tanımladığı yeni kültürel kriz koşullarında “kültürün kültürsüzleşmesi” olgusundan söz etmektedir. Bu kültürün iki anlamında da yaşanan bir kültürsüzleşmedir: külliyat kültürünün içeriğinde bir çözülme ve antropolojik kültürlerde bir silinme olgusundan söz etmektedir (Roy, 2024: 42). Hatta Roy antropolojik kültürün silinmesini “zımniliğin silinmesi” olarak yorumlar.

geçilmiştir. Hatta Eagleton’a göre Bosna ya da Belfast’ta kültür, yalnızca kasetçalarınızda dinlediğiniz şey değil, uğruna öldürdüğümüz şeydir. Kültür yücelikten kaybettiğini pratikten kazanır (2005: 51). Kültür artık tikel bir kimliğin parçası haline gelmiştir.¹⁴⁷ 19. Yüzyıldaki kültür tanımı bu bağlamda “kültürsüzlük” anlamına geliyordu. Kültür artık, Matthew Arnold’ın yücelttiği anlamıyla, yaşamın eleştirisi değil, egemen ya da çoğunluktaki bir yaşam tarzının ikincil konumda olan başka bir yaşam tarzı tarafından eleştirilmesidir. Yüksek kültür siyasetin etkisiz karşıtken, kimlik olarak kültür siyasetin diğer yollardan devamıdır. Kültür’e göre kültür körü körüne sekterdir; kültüre göre ise Kültür’ün tarafsızlığı sahtedir. Kof bir evrensellikle kör bir tikelcilik arasında kalmış gibi görünürüz. Eğer Kültür fazlasıyla yersiz yurtsuz ve soyutsa, kültür bir yere yerleşmeye çok daha meraklıdır (Eagleton, 2005: 57). Bu bağlamda “kültür savaşı” ve “kültürel iktidar” tartışması iki yönlüdür: bir yandan estetik ve edebiyat olarak kültür anlamına sahiptir, diğer yandan yaşam tarzı olarak kültürün diğer kültür üzerindeki hegemonya mücadelesini içerir. “Kültür hem Voltaire’i hem de vaktayı içine alabilir hale geldi” (Eagleton: 2005: 45). Dolayısıyla mücadele de iki cepheli hale gelmiştir. Hem Necip Fazıl okumayı hem de ayran içmeyi kapsıyordu.

Cumhuriyetçi kültür politikaları “Kültür” adına “kültür”ün tasfiye edilmesi idi. Aydınlanmacı ülkeler açısından kültür evrensel medeniyete adım atmamızı engelleyen şeylerin tümüydü. “Vatandaş” ile “halk” arasındaki kategorik ayrımı “toplum” ile “topluluk”, “Kültür” ile “kültür” arasındaki ayrıma tekabül ediyordu. Cumhuriyetçiliğin evrensel olarak kültür tanımı bu anlamda halkı kültürel alandan dışlamanın da bir aracıydı. Bu okumaya göre halk, geçmişin günümüzdeki kalıntılarıydı. “Halk” geçmişten kalma arkaik, feodal, garip bir kalıntıydı. Halkın kültürel direnci grotesk biçimlere mahkûmdu. Talim ve terbiyeden, eğitimden, müfredattan, Kültür’den geçirilmiş vatandaşlar ise “medenî” olarak kurgulandılar. Kültürü sanat ve entelektüel yaşamla sınırlamak halkı dışarıda bırakmak anlamına geliyordu. Bu kategorilendirme açısından halk kendiliğinden kültürsüz, vatandaşlar ise kültürel tiplere dönüşürler. “Medenî insanlar” antropolojik anlamda kültürsüz olmakla övündüler. “Kültür” kavramı eski evrensel ve hümanist anlamlarını kaybetmiş olsa da Türkiye’deki kültür savaşlarına baktığımızda her “sanat olarak kültür” ve “toplumsal yaşam biçimi olarak kültür” anlamlarını içerdiğini belirtmek gerekiyor. “Gezi” ve “Kazlıçeşme” arasındaki karşıtlık her iki anlamı da içermekteydi. Bu iki cephenin karşılaşması hem bir yandan eski hesapların devamıydı, hem de yeni dönemde açılan cephelerin habercisiydi.

¹⁴⁷Aynı süreç 19. Yüzyılın evrensel, nötr, teknik, hümanist “medeniyet” kavramının başına da gelmiştir. S. Huntington’ın “medeniyetler çatışması” teorisi bunun somut ifadesiydi.

Türkiye’de “kültür savaşı” olgusu yeni değildir, hatta temel bir leitmotiftir. Bora’ya göre modern Türkiye tarihinde Kulturkampf bitmeyen bir cenklerdir (Bora, 2018: 259). Çünkü eskatolojik devrimin süresi belirsizdir. Kültür savaşı Türk modernleşmesinin leit-motifidir. En ekonomik indirgemeci sosyal bilimcilerin bile bir türlü kaçınamadıkları kolektif bilinçdışını oluşturur. Türkiye’de uzun yıllar devam eden mücadele hayat tarzı mücadelesidir. Türkiye’de siyasetin yoğun bir kültürler, semboller, imgeler savaşının etkisi altında olduğunu görürüz (Çolak, 2017: 15). Kültür savaşı argümanı genellikle gölge fenomen olarak yorumlanmıştır. “Kültür savaşı”nı ekonomizmle bir tür sahte mücadele, yanlış-mücadele, gölge-fenomen olarak adlandıran ekonomizmlere, örneğin bunun sol varyantı, “neo-liberalizmin yıkıcı etkilerini sanki bir kültür çatışması, kimlik mücadelesi gibi sunuyor” (Çınar ve Bora; 2022: 20) biçiminde düşünmektedir. Örneğin Taşkın’a göre AKP, “laik, Batıcı, etkili azınlık” karşısında kendisini tanımlayan ve “muhafazakâr kültürcü popülizm” stratejisini başvurmayla başlamıştır. Ona göre muhafazakâr kültürcü popülizm, AK Parti’nin siyasal ve toplumsal sorunları çözemediğinde başvurduğu bir iktidar tekniğidir (Taşkın, 2013: 13). Kültürel çatışmaların popülist bir varyantı elbette vardır. Valdes’e göre Kulturkampf süreçlerinde örtük olarak amaçlanan şey; kültür çatışmasında taraflar, siyasal iktidarı ele geçirmek veya korumak, ekonomik refah elde etmek ya da var olanı sürdürmek, çeşitli maddi ve manevi ayrıcalıklarını kazanmak veya geleneksel üstünlüklerini muhafaza etmek gibi anlaşmazlığın somut ve kültürel ve ideolojik düzleminden bağımsız amaçlar da taşıyabilir. Bu bağlamda, muhatapların her gibi gizli hedeflerine erişmek adına kendi kültürünü diğer gruplara karşı çatışma silahı olarak kullanabilir. Siyasal araçsallaştırma boyutu ön plana çıkarıldığında; Kulturkampf çatışmaları; değerler, kimlikler, kolektif bellek ve inançların karşı karşıya gelen rakip gruplar tarafından politik gayelerin gerçekleşmesi uğrunda seferber edilmesi süreçleri olarak tanımlanabilir (Valdes’ten aktaran Manço, 2023: 35). Bu durumda kültür savaşı siyasal güç elde etmek adına popülist stratejilerle araçsallaştırılır. Ancak kültürel, kimliksel ve değersel öğelerin üstü kapalı sosyo-politik çıkarlar bağlamında araçsallaştırılması Kulturkampf sürecinin doğal işleyişi değildir. Her devrimci sürecin araçsallaştırma boyutu vardır ancak devrimci telos araçsallaştırmaya indirgenemez. Örneğin Bismarck da kendi siyasal emellerine ulaşmak amacıyla söz konusu mücadelenin kullanıcısıdır. Bismarck iktidarının Kulturkampf’ı sahiplenmesinin nedeni dini ve felsefi ya da kültürel değil, siyasiydir. Açıkçası; Prusyalı seküler liberallerin kültür ve din temelli Kulturkampf davasının yolu Almanların Prusya çatısı altında ulusal birleşmesini içeren siyasal mücadele ile kesişmiştir. Bismarck, Alman ulus devletinin inşasında Kulturkampf’ın doğurduğu ideolojik ve kimliksel

sürtüşmeyi harç olarak araçsallaştırmıştır (Manço, 2023: 28). Ancak kültür savaşları gölge fenomen, suni gündem ya da retorikten, söylemden ibaret bir olgu değildir.

Gezi Parkı ilk olarak içinde yer aldığı mekân itibarıyla Türk modernleşmesinin temelinde yatan kültürel gerilimin merkezi mekânıdır. Peyami Safa, 1931 yılında yazdığı Fatih-Harbiye'de, yeni kurulan Cumhuriyet'i "iki ayrı kıta, iki ayrı hayat anlayışı, iki ayrı metafizik" üzerinden okumuştur. Bir tarafta Beyoğlu/ Harbiye gibi İstanbul'un zengin, soylu, asil ve modern semtleri diğer yanda ise yoksul, geleneklerine bağlı, dindar bir semt olan Fatih vardı. Roman, temel olarak bu iki ayrı yakanın ima ettiği ikili karşıtlıklar üzerine kuruluydu: Fatih ud, Beyoğlu kemandı. Fatih ezan, Beyoğlu baloydu. Fatih saz peşrevi, Beyoğlu cazdı. Fatih ahşap, Beyoğlu taşı. Fatih hacıyağı kokusu, Beyoğlu parfümdü (Gürbilek'ten aktaran Tokdoğan 2018, s. 186). Beyoğlu, AKP ve içinden çıktığı geleneğin tahayyülünde çarpık modernliğin simgesi olarak kodlandı, İslami muhafazakâr kültür kodları açısından eski nizamın bozulduğu, yozlaşmanın açığa çıktığı yer olarak anlamlandırıldı. Gerçekten de Beyoğlu, hem İstanbul'un kültürel modalarının aktığı ana damar, hem de eğlencenin merkeziydi. Cumhuriyet'le özdeşleşen balo ve vals kültürünün doğum yeri idi (Demirağ'dan aktaran Tokdoğan, 2018: 186). Örneğin Erdoğan'ın 2013 yılında dile getirdiği "Taksim'den büyük Kazlıçeşme var." ifadesini, Fatih-Harbiye yarığının yeniden yorumu olarak okumak mümkün. Mazlumun gözünde Taksim (Beyoğlu, Pera), "imtiyazlı azınlığın, eziklik nedir bilmeyenlerin, tuzu kuru kentlilerin" meydanı olarak var olageldi. Kazlıçeşme ise neredeyse bir asırdır hor görülenlerin, yoksul ve dindarların semtiydi (Tokdoğan, 2018: 186). Gezi Olayları modernleşme sürecimizin temel antagonizmasını dönemin kendi problematikleri ekseninde yeniden üretti. Burada Hans Freyer'in yeni devrimin öznesinde yaşandığını düşündüğü "sağdan Devrim" in öznesi olarak "halk" fikrine atıf yapalım. Çünkü "Gezi" ve "Kazlıçeşme" karşılaştırması "soldan devrim" ile "sağdan devrim" fikirlerinin karşılaşmasıydı. Freyer'in geçtiğimiz yüzyılın bir durumu olarak ileri sürdüğü fikirler çağımızda da karşımıza çıkmaktadır. Bu bağlam yeni hareketlerin dinamik çizgilerinin doğrultusu sağdan olduğu bir bağlamdır. Halk modern çağın köhneleşmiş kabuklarını kırarak yaşamın kutsal katmanlarına yönelir. Freyer'e göre halkın, tarihin yeni ve devrimci öznesidir. Halk, yirminci yüzyıl devriminin, sağdan devrimin yeni öznesidir. Freyer 1935 yılında muhafazakâr devrim düşüncesini şu sözlerle açığa vurur:

Kendi ilerlemelerine sevdalanan aydınlanmacı yüzyıllar, ilerlemeden koparak kurumaya yüz tutar... Ancak anlamları ve amaçları, zaman ötesi varlığa bağlı kalan dönemler büyük olurlar. Onların içerisinde, tüm araştırmaların ötesinde, kökenlerin

egemenliğine dair bilgilenme yeşerir.... Tanınmayan halk, ayağa kalkar ve siyasal bir evet der. Bir kez daha eski tortulardan anlamı olan bir çağ büyür...Ebedi olanın değişimi olduğundan, bugüne, gelecek egemen olur (Freyer'den aktaran İnce, 2010: 121).

Sağdan devrim, burjuva sınıf toplumlarında halkın talebinin siyasal biçime dönüşmediği ve talebin içsel bir isteğe bürünmediği yerde oluşan ataleti ortadan kaldırmak için kesin ahlaki taleplerle ve zaman ötesi süreklilikle topluma yaratıcı bir ruhla müdahaleyi ifade eder. İlerici kesimler tarafından barbarlık, zorbalık ve çılgınlık olarak görülen bu gelişme, Freyer için “insanlığın asıl biçim verici güçleri ve tarihin hareket ettirici unsurlarıdır. Halkın olanak çeşitliliği hiçbir zaman için her siyasal biçimle sınırlanamayacağından, halk, her zaman belli bir siyasal gelişmenin sessiz ve suskun arka planını, her gücün kaynağı olarak belli bir devrimci durumda ari bir güç, ari bir başkaldırı, ari bir süreç olarak, kendisini hiçbir biçime tabi kılmadan, yeni ortamları hazırlayandır (İnce, 2010:120).

Türkiye’de 2010-sonrası siyaset, daha öncede vurguladığımız gibi kültürel eksene oturdu. Her ne kadar kültürel boyutun Türkiye siyasetinde bir leitmotif olarak daima var olduğu iddia edilebilirse de, 2010’larla beraber bu eksen diğer tüm boyutları silikleştirdi (Gürpınar, 2016: 11). 2010 sonrası döneme kültürel gündemler damgasını vurdu. İçki mevzuatları düzenlemeleri, kürtaj, okullarda (zorunlu-) seçmeli din dersleri gibi gündemler seküler kamuoyunda infialle karşılandı ve Türkiye’yi planlı ve aşamalı bir muhafazakârlaştırma projesinin adımları olarak görüldü. Bununla beraber bu uygulamaların aktif bir İslamileştirme çabaları olduğu kadar toplumsal sekülerleşme dalgasına karşı AK Parti’nin kaybından endişe duyduğu ahlaki/kültürel düzeni tutmaya yönelik refleksler olduğu da saptanabilir. Muhafazakâr ve konformist bir toplumsal düzen ve çapası sosyal ahlak, kendi iktidarının yaslayacağı sağlam kaya addedilmektedir (Gürpınar, 2016: 126). 2012-2013 yıllarında seküler kamuoyunu yoğun bir şekilde meşgul eden alkol düzenlemeleri tartışması oldu. Benzer şekilde 2012 Mayıs-Haziran aylarına damga vuran kürtaj düzenlemelerine karşı bireysel seçim ve kadın bedeninin otonomisi temelinde argümanlar ileri sürüldü. 2013’te Erdoğan, Kızılcahamam kampında “kızlı erkekli” yurt ve evlerin ayrıştırılmasından bahsetmişti.¹⁴⁸ Kültürel gündemleri kısaca toparlayacak olursak; öğrenci evlerinde kızlı-erkekli yaşanılması (2013), ilköğretimde değerler eğitimine başlanması (2014), pek çok okulun İmam-Hatip Okulları’na dönüştürülmesi, kürtajın engellenmesine dönük tartışmalar (2020), aileyi zayıflattığı gerekçesiyle İstanbul Sözleşmesi’nden çıkılması (2021). Kültür savaşının çok

geniş bir cephesinin “kadın” ve “gençlik” sorunlarını içermektedir. Politik alanda (devlet alanında) başörtüsünün serbest bırakılması, kürtaj yasağı tartışmaları, faiz meselesi, üç çocuk politikası, işçi ve sigara mücadeleleri hayat tarzı mücadelelerinin belli başlı mücadele alanları olmuştur. Bunları çoğaltmak ve genişletmek mümkündür: Ezan-ı Muhammediye tartışması (2009), Kur’anı Kerim ve Siyer Seçmeli Dersleri (2012), Kamuda Başörtüsü Yasağının Kaldırılması (2013), Kılık-Kıyafet Yönetmeliği Değişiklikleri (2014), Osmanlıca tartışmaları (2014), Cenaze Marşının Değişmesi (2016), Cuma Namazı izni (2016) vs daha pek çok kültürel cepheleşme tartışması gündeme yoğunlaşarak gelmiştir.

Siyasetin kültürelleşme sürecinde iktidarın yürüttüğü Kulturkampf’tın etkisi olduğu gibi asıl tetikleyici olay “Gezi” sürecidir. Gezi olaylarını Doğan Gürpınar’ın “Türk 68”i olarak adlandırmakta pek de haksız değildir. “Gezi” ulusal kurtuluş ve sosyalist devrim evrenine ait değildir; “Gezi” dünya 68’lerinin öne çıkardığı “yeni sol siyaset”in, özellikle de “kültürel Marksizmin” ülkemizdeki sekansıdır.¹⁴⁹ “Kendisinden sonra oluşan gündemin pek çok sayıda başlığını belirlemiş Gezi olayları, kültürel savaşın en sembolik cephelerinden biridir. Öyle ki siyasi güç sahipleri tarafından bile zaman zaman kültürel iktidarın kimde olduğu, siyasi gücün sahipliğinden daha önemli görülmüştür” (Gürpınar, 2016: 9). Yaşam tarzı siyaseti Gezi olaylarıyla birlikte meşrulaştı ve başka gündemleri bastırır hale geldi. Yaşam tarzı mücadelesi ekonomi-politik mücadeleden daha başat çelişki haline geldi.

Siyasetin kültür siyasetine evrilmesi suni bir gündem olmaktan ziyade evrensel olarak da gözlemlenebilir bir fenomendir. Buna göre kültür siyasetinin doğuşu genellikle ‘68 gençlik hareketleri referansla tanımlanır. ’68 olaylarıyla birlikte ortaya çıkan yeni solun eski soldan farklılaşarak çevre, cinsellik, özgürlük gibi konulara odaklanmasıyla kendisini sistemli bir şekilde göstermiştir. Aile kurumunun sorgulanması, patriyârşî karşıtlığı, nükleer karşıtı siyaset, alt-kimlik ve kültür gruplarının kamusallaşması bu dönemin siyasal temaları haline geldi. 68’ hareketi kadınların kocalarına, çocukların anne-babalarına, sonraki kuşakların eski

¹⁴⁹ Gezi tıpkı 68’ gençlik isyanlarında olduğu gibi kendisini Tanatos’a karşı Eros’un mücadelesi olarak sundu. Gezi’nin bu dilini anlamak açısından 68’ gençliğinin el kitabı olarak H. Marcuse’nin *Eros ve Uygarlık* (1955) kitabına bakmak gerekiyor. Bu kitapta Marcuse, “Make love, not war” sloganı hatırlatarak “Bugün için kavga, Eros için kavga, politik kavga.” tespiti ileri sürer. Hatta kahramanlık söylemini eleştirerek şunları belirtir: “Nietzsche’nin üst insan imgesinin belirli bir olumsuzlaması idi: tüm kahramanlardan ve kahramanca erdemlerden vazgeçecek denli anıklı ve sağlıklı insan, tehlike içinde yaşama ve meydan okumayı karşılama dürtülerini taşımayan insan, yaşamı kendinde bir erek yapacak, korkudan uzak bir yaşamı sevinç içinde yaşayacak iyi duyunçlu insan (1998: 13).

kuşaklara karşı isyanını somutlaştırdı. Bu hareketletin en temel aktörü “gençlik”ti. Gençlik tarihinde ilk defa bağımsız, otonom, özerk bir aktör olarak ön plana çıktı. Bu dönemde gençlik ve hayat arasında romantik bir özdeşleşme kuruldu. Cinsel devrim ya da arzu devrimi bu dönemin en temel devrimci tahayyülüydü¹⁵⁰. “Devrim” ve “sevişmek” arasında eski devrimci kuşakların tahayyül bile edemeyecekleri bir özdeşlik kuruldu.¹⁵¹ Kavganın merkezine cinsellik sorunu oturmuştu. 68’ hareketi bir dizi slogan üretti: “Hayal gücü iktidara”, “Tutkulara özgürlük”, “Çalışmaya son”, “Bırakın yaşayalım”, “”Make love, not war”, “Yapılar sokağa çıkmaz”, “Yasaklamak yasaktır”, “”Sıkılmak karşı-devrimcidir”, “Koş yoldaş eski dünya arkanda”, “Kaldırım taşlarının altında kumsal var”, “Devrimci düşünce yoktur, devrimci eylem vardır”, “Arzularını gerçek say”, “Benim bedenim, benim meselem” vs. Bütün bir muhtelif hareketlerin sloganlarıyla birlikte gençlik kültürü küreselleşmiş, arzu devrimi yeni bir gündem olarak kamusallaşmaya başlamıştır. Roy’nun da altını çizdiği üzere 1960’lar değer anlayışında büyük bir dönemeç teşkil eder. Bu dönemin gençlik isyanları geçmişin bütünüyle gayrimeşrulaştırılmasına dayanmaktadır (Roy, 2024: 23). Yeni solun yeni ilerici gündemleriyle muhafazakâr değerler arasında çok geçmişmeden bir “cultural wars” gündeme gelmiştir. 1970’li yıllarda Batılı ülkelerde, ülkeden ülkeye farklı biçimler “culture war” yayılmıştır. 68’in kültürel devrimi bireyin toplum karşısındaki zaferi anlamına gelmiştir.

Bir kültürel big bang olarak yorumlanan 1960’ların karşı-kültür hareketi, gelmiş geçmiş bütün toplumlarca yaratılan bütün kültürel değerlerin yeniden değerlendirilmesini içeriyordu. Her şey sorgulanmalıydı: aile, iş, eğitim, başarı, çocuk yetiştirme, kadın-erkek ilişkileri, cinsellik, şehircilik, bilim, teknoloji, ilerleme (Aksakal, 2023: 230). Karşı-kültür hareketi Sessiz Kuşaklar’ın muhafazakârların değerlerinden nefret ediyorlardı. Tabiri caizse sessiz kuşakların sessiz devrimiyle, ilericilik söylemiyle bezeli alaturca karşı-kültür hareketi karşı karşıya geldi. Karşı-kültür gençlerin klasik Sola değil de örgütsüz, teorisiz bir çizgiye yönelmesine de vesile oldu. Öncüleri tüketim çılgınlığına, yozlaşmış toplumsal kültüre ve Amerikan savaş makinasına karşıydı; iş hayatında yabancılaşmaya, sosyal hayatta standartlaşmaya karşıydı; özgünlük arayışındaydı, kendini var etmenin/gerçekleştirmenin peşindeydi; barışçıydı. çevreciydi. Fakat devrimci bir bilincin açığa çıkmasına rağmen politik bir devrimin peşinde koşamayacak kadar da kafası dumanlıydı (Aksakal, 2023: 243). Yeni Sol, “uzun 60’ların”

¹⁵⁰ Şair Larkin “cinsel ilişki 1963’te başladı” diyecekti (Larkin’dan aktaran Hobsbawn, 1996:386)

¹⁵¹ Örneğin Türkiye 68’inin önemli şairlerinden Atıl Behramoğlu’nun “Bir gün Mutlaka” şiiri bu yakınlığı doğrudan yansıtıyordu: “Bu gün seviştim, yürüyüşe katıldım sonra”. Hobsbawn, Mayıs 1968’in “Devrimi düşündüğüm zaman sevişmek istiyorum.” sloganı, sadece Lenin’i değil, onun saldırdığı serbest cinsel ilişkiyi savunan genç Viyanalı komünist militan Rut Fischer’i de şaşırttı (Hobsbawn, 1996: 386).

Batı dünyasında politik haklar, medeni haklar, çevrecilik, kadın hakları, eşcinsel hakları, kürtaj hakkı ve toplumsal cinsiyet gibi çok çeşitli sosyal meseleler için kampanya yürüten aktivistlerden oluşan geniş tabanlı bir hareketti (Aksakal, 2023: 243). 60'ların Karşı-Kültürel ethosu, otorite sahibi birçok kişiyi (aile babalarından devlet yöneticilerine), gençlik üzerinde sistematik baskıyı haklı çıkaracak kadar rahatsız edici bir meydan okuma olarak görüldü (Aksakal, 2023: 251).

Eski sola karşı muhalefet içinde gelişen yeni sol, kültürel mücadeleyi siyasal ve toplumsal mücadelenin önüne yerleştirmiştir. Yeni “ilerici gündemler” sendikal ve örgütlü siyasal mücadeleden geçmiyordu. İlerici gündemler “toplumsal sorun”dan “kültürel sorun” alanlarına kaymıştı.¹⁵² ‘68’in karşı kültürü zaman içinde liberal merkez solun kurucu esaslarına dönüşecektir. Toplumsal ve siyasal devrimlerden daha büyük bir önem kazanan soldan kültür devrimi perspektifi çok geçmeden karşı kültür devrimi perspektiflerini doğuracaktır. Yeni solun kültürel ilerici gündemlerine karşı yeni sağ da kendisini kültürel siyaset ve kimlikle tanımlamaya başlamıştır. Mayıs ‘68’le birlikte dünyanın gündemine giren soldan ve sağdan kültür devrimleri perspektifleri son elli yılın siyasal alanını domine etti. Kültürel karşıtlık ekonomik karşıtlığın ötesine geçti. Artık siyasal rakipler birbirleriyle farklı ekonomik kalkınma modelleri üzerinden ayrışmayıp tamamen kültürel gündemler üzerinden ayrışmaya başladı. “Yeni sağ” ve “yeni sol” tanımlamaları siyasal alanın kültürelleşmesinin sonucunda ortaya çıkan yeni siyasal kategoriler oldu. Gezi olayları kültürel ilericiler ile kültürel ortadokslar arasındaki gerilimi yeni şartlara güncellemiş, çatışmanın toplumsal boyutunu dışarıda bırakarak tamamen kültürel eksene oturtmuştur. Eskiden toplumsal ve siyasal boyutlarının yanında üçüncü bir cephe olan kültür cephesi Gezi’den sonra tek cephe haline geldi. Hem iktidar hem de kültürel muhalefet olarak Geziciler, kültürel savaşı ezeli ve ebedi bir şekle sokarak sundular. Böylece kültür, siyasetin tüm değişkenlerini üstbelirleyen bir konuma geldi. Gürpınar’a göre kültürel duyarlılık muhalefetin ana ekseniydi:

‘Kültürel siyaset’in bir tezahürü olarak ‘kültürel duyarlılık’ da bir siyasi gündeme olarak, AK Parti iktidarına karşı bir muhalefet inşasının yapı taşı olarak ülkenin ateşli siyasi gündeminin içinde yoğun bir şekilde kendine yer bulmaya başladı. 2011-2013 zarfından Emek Sineması’nın yıkımı, İnci Pastanesi’nin boşaltılması, İstanbul Şehir Tiyatroları’nın statüsü, AKM’nin yeniden inşası, kentsel dönüşüm ve kültürel dokuların tahribi gibi kendi

¹⁵² Hatta 1970’lerden itibaren beşeri disiplinlerde de bir “kültürel dönüş”ten hep bahsedilir. Beşeri disiplinlerde “kültür”ün merkeze doğru yürümesinin temel objektif nedeni 68 hareketidir. “Kültürel Çalışmalar”ı savunmak demek artık “sosyal” kavramı yerine “kültür” kavramını tercih etmek anlamına gelir. “Sosyal” kavramının terk edilmesi ise artık “sosyal bilim” kavramının kullanışsız olduğunu kabul etmeyi içerir (Dellaoğlu, 2020: 376-377).

başlarına düşük profilli mevzular, onlara atfedilen sembolik değer ve anlamlar sebebiyle, yoğun siyasi ulusal gündemde kendilerine yer bulabildiler ve ulusal boyutta şiddetli tartışmaları tetiklediler. Bu ‘kültürel gündemler’ ve temsil ettikleri etraflıca düşünölmeye değer bir mevzu arz etmeye başladı ki 31 Mayıs 2013’teki Gezi olayları bu sürecin artık tali görölemeyeceğinin bir kanıtı oldu (Gürpınar, 2016: 24-25).

Gezi bir kültürel muhalefet hareketiydi. Bir yandan da son kale’nin “kültür” olduğı argümanını ileri sürüyorlardı. Bu nedenle seküler muhalefet çizgisi de “kültürel iktidar” stratejisine başvurmaya başlamıştır. Bu okumaya göre AK Parti politik iktidarı fethetmiş olabilirdi ancak kültürel iktidarı asla ele geçiremeyecekti. Egemen konuma ulaşmış ancak hegemon durumunu yitirmiş bir tarihsel bloğun iç dengesizliğı ilerideki çöküşünün habercisi olarak göröldü. “Gezi Olayları AK Parti’ye muarız bu yeni kültürel temerküzün kendine geniş bir meşruriyet alanı açtığı ve birkaç yıldır biriken potansiyel meşruiyetin kinetiğine dönüştü (Gürpınar, 2016: 141). ’68 sonrası ister etnik, ister mezhepsel, ister cinsel, ister kültürel olsun, kimliklerin bireysel ve gayripolitik alana itelenmesi artık mümkün değildi. Gezi’de dünya 68’lerinin tarihsel tecrübesi yankılanıyordu. Avrupa-ABD 68’inin fikirlerinin 1990’larla beraber Türkiye’ye sirayetiyle beraber, Kemalist paradigma kimlikleri siyaseten inkâr ettiğı sürece anakronikleşti. Bu tutum önce entelektüel ve manevi, sonra ise reelpolitik çöküşünü getirdi (Gürpınar, 2016: 26). Kemalizmin çöküşü modernite ütopyasının ve tahayyülünün çöküşüydü. Evrensel kimlik olarak Türklüğü tanımlamış ve seküler-evrenselciliğı norm addetmişti. Cumhuriyetçi evrenselcilik yalnızca Türkiye’de değil, 68’ sonrasında tüm dünyada çöküşe geçmiştir. “İdeolojilerin öldüğü yerde kimlikler siyasetin eksenine yerleşirken, sol siyaset de kimlikler ve mağduriyetler üzerinden (cinsel, etnik, kültürel kimlikler, azınlıklar) kendini yeniden icat etti” (Gürpınar, 2016: 39). Çevre ve kadın sorunlarına, kent hakkı kavramına, lgbt haklarına, hayvan haklarına duyarlı yeni tipte bir aktivizm Gezi’nin ruhunu oluşturdu. Sokak hayvanları, HES’ler, “onur yürüyüşleri” için sokaklara inen kitleler yeni bir kültürel evrenin temsilcileriydi. Gezi süreci kültürel Marksizmin ilerici gündemlerini, lgbt aktivizmini, ekolojik sorunları, hayvan haklarını kamusal gündeme taşımış ve görünürlüğünü artırmıştır. Sınıf siyaseti yerine kadın siyaseti, çevre siyaseti ve lgbt siyaseti yükseldi ve yeni dönemin ahlaki-kültürel savaş alanını kurdu. Bütün ideolojik ve siyasi tartışmaların ve polemiklerin dışında çevrecilik, lgbt aktivizmi ve feminist hareket Gezi ruhunun taşıyıcısı oldu.¹⁵³

¹⁵³ Ulusalculığın çöküşünün ardından gelen yeni siyaset kanalları ulusalculığın da muhafazakâr gündemler tarafından yutulmasına yol açtı.

Kültür savaşları tabiri günümüz dünyasında daha çok '68 olaylarından sonra kademeli olarak girmeye başladı. Dünya siyasetinde '68, pek çok açıdan bir kırılmadır. Sağ ve sol siyasetlerin anlamı radikal bir şekilde dönüştü. “Yeni sol” ve ona tepki olarak “yeni sağ” kategoriler yeni nitelikler kazandı. “'68 tüm dünyada kültür siyasetinin doğduğu an oldu” (Gürpınar, 2016: 49). Siyasal dilin metafizik içerimleri de buna göre belirlendi. Ekonomik kalkınma tartışmaları giderek “ruh” problemlerine yerini bıraktı. Artık tehlikede olan Amerikan ekonomisi değil Amerikan ruhuydu. Tıpkı 1920’lerin Alman kültür savaşı retoriği içinden konuşan entelektüellerin sağ külliyatı, terminolojisi, kelimeleri zamanın kelimeleri haline geldi. ‘68’in başlattığı kültür savaşı soğuk savaş kadar önemli addedilmeye başlandı. ‘68’lere karşı muhafazakâr uyanış, muhafazakâr kalkışma gecikmedi. Amerika’da yeni yükselen gençlik alt kültürüne ve yoğun kamusal görünümüne karşı gelişen söylem ve şiar “sessiz çoğunluk”tu. Özellikle Nixon, yeni kuşağın asiliğine karşı geleneksel değerlere bağlı “derin Amerika’ya seslendi. Kültürel solcuların nihilizmine karşı slogan atmayan, sokaklarda yürümeyen geniş bir kitlenin, sessiz çoğunluğun varlığından bahsettiler (Gürpınar, 2016: 55). AK Parti’de kendi devrimini “sessiz devrim” olarak takdim etti. Bu kavramsallaştırma açısından tanımlandığında ise Gezi, AK Parti’nin devrimine karşı ortaya çıkan karşı-devrimci bir olaydır. Yıldırım Oğur bu duruma dikkat çekmiştir. Ona göre “Gezi Parkı Ayaklanması, dindarlar ve Kürtler tarafından sessiz bir devrimle yıkılmakta olan Birinci Cumhuriyet’e siyaseten veya sosyolojik olarak bağlı Kemalistlerin, solcuların, liberallerin (hatta bir grup dindarın) kurduğu ittifakın soft bir karşı devrim girişimidir (Oğur, 2013). Buna göre AK Parti’nin sessiz devrimine bir yere kadar dahil olan ve destekleyen ama son kertede kültürel-sınıfsal olarak seküler kesime ait ve dolayısıyla örtük Kemalist Beyaz Türkler olan liberaller bir noktadan sonra asıllarına rücu etmiştir (Gürpınar, 2016: 189). Halil Berktaş “Gezi” sonrasındaki geri çekilişi şu sözlerle anlatmıştır: “Devrimlerin er ya da geç Thermidorlarına gelip dayanması, devrimci barutunu yitirmesi, bitti bunlar, artık hiçbir olumluluk beklenemez. Sessiz devrimle özdeşleşiyorlar, devrimin şaşmaz ve mutlak yönüyle özdeş kılınıyor. Coşkusunu yitirenler, şüphe duymaya başlayanlar. Ancien regime rücu edecekler görüşü vardı” (Berktaş’dan aktaran Gürpınar, 2016: 190). Kısacası, Türk modernliğinin erken evrelerinden itibaren kulturkampf, siyaset ve toplumsal yaşamdaki kolektivitelere yön veren esaslı bir dinamik olarak karşımıza çıkar. Kültürel yarılmanın köklü varlığı, nesilden nesile taşınan kolektif hafızadan edebi metinlere kadar uzanır. Laik ve muhafazakâr kanatlar arası rekabetçi ve çatışmacı ilişki, aktörler ve içerikler değişse de, uzun dönemler istikrarını koruyabilmiştir (Özet, 2023: 129).

Birbirinden farklı Gezi tahayyüllerinin ortak teması AK Parti ve ama özellikle de Recep Tayyip Erdoğan'ın şahsında kristalize olmuş bir husumete düğümlemesidir. Gezi başta Erdoğan'ın şahsına yönelik olmak kaydıyla İslami/muhafazakâr cenaha birikmiş tepkiyi ve hatta husumeti açıktan ifade etmeyi meşrulaştırdı ve doğallaştırdı. Gezi yeraltında biriken muhafazakâr-İslamcı cenaha karşı husumetin/enerjinin tektonik bir kırılmayla açığa çıkışını sağladı (Gürpınar, 2016: 233-235). 2010'dan itibaren yavaşça, Gezi'den sonra hızla AK Parti'yle liberal ve sol demokratlar arasındaki dönemsel yakınlık sona erdi. AK Parti'ye yönelik sert eleştiriler gelmeye başladı. Taşkın'a göre bunun sebebi, AK Parti'nin özenle muhafazakâr demokrat kimliği derinleştirmekten uzak durması ve tüm iç çelişkilerine rağmen, böyle bir kimliğin ima ettiği ilkeselliği ötelemesidir (Taşkın, 2013: 124). Bu tarihten sonra entelektüel ittifakların dönemi bitti, AK Parti'nin organik entelektüelleri (İslamcı ve muhafazakâr entelektüeller) sahne almaya ve yeni söylemi inşa etmeye başladılar.¹⁵⁴

AK Parti, muhafazakâr demokrat kimliğini sahiplendiği dönemde seküler ve Batılı tercihleri açık liberal ve sol demokratlarla birlikte hareket etmeyi tercih etti. Ancak AK Parti, kendi içinde hiçbir zaman organik bir kanat olarak Batıcı-liberal kanada sahip değildi. AK Parti, kendisini hem içeride hegemonikleştirecek hem de dışarıda AB ve ABD elitlerine meşrulaştıracak unsurlar olarak sol, seküler ve liberal entelektüellere ihtiyaç duymuştu. AK Parti'nin milliyetçi-muhafazakârlığı ve hâkim hegemon parti anlayışı İslamcılık temelinde yeniden formüle etmeye başladığı yeniden kuruluş momentinde liberal ve sol demokratlarla kendi programı arasındaki çelişkiler gün yüzüne çıkmıştır. Taşkın'ın belirttiği gibi bu sadece ideolojik bir kavga değil, farklı entelektüel gruplar arasında cereyan eden varoluşsal-zümrevi bir gerilim de barındıran bir mücadeledir. Çünkü AK Parti'nin çevreden merkeze taşıma vaadinde bulunduğu bir başka kesim de, muhafazakâr-İslamcı entelektüellerdir. Bu yeni dönemde AK Parti, kendi siyasal duruşunun organik entelektüelleri olarak İslamcı-entelektüelleri ön plana çıkarmaya başlamıştır (Taşkın, 2013: 124). Batı'ya yönelen AK Parti,

¹⁵⁴Gürpınar, Gezi sonrası dağılan koalisyon sürecini şu biçimde betimler: “Her kuşak kendi algılarını, gözlemlediği ve maruz kaldığı gerçeklik içinde üretir. 1968 ve akabindeki on iki yıl Türkiye’de siyasi sosyalizasyonda sol hegemonyanın hâkim olduğu bir dönemdi (...) 28 Şubat’ın ardından yeni sol ve liberal entelektüelleri ve yeni kuşağı da içeren yeni bir siyasal blok ortaya çıkarmıştı. Siyasallaşmasını 28 Şubat sonrası tecrübe edenler bu yeni hegemonik demokrat söyleme kanalize oldular. Bu yeni temerküz geleneksel sol karşısında da manevi üstünlük kurmuştu. Bu söylem ise ilk başta sol temelli olmakla beraber süreç içinde liberal ya da kendinde menkul demokrat bir karaktere bürünmüştü. Ancak özellikle 2010 sonrası eski defterler çoktan kaldırılmıştı. Tam aksine yeni dönemde AK Parti kendisinden kurtulanması gereken bir yük, ahlaki bir vebale dönüştü” (2016: 187).

liberal ve sol demokrat entelektüellere ihtiyaç duyarken, Batı'dan ve Batıcı çerçevelerden uzaklaştığında (ki bu dönemi koparan hadise Gezi sürecidir) muhafazakâr-İslamcı entelektüellere alan açmıştır. Ancak eski ittifakları kesinkes bitiren ve İslamcı-muhafazakâr entelektüelleri AK Parti'ye radikal bir şekilde yönelten temel hadise kültür savaşını soldan köpürten Gezi momentı olmuştur. Kendi kültürel sermayelerini AK Parti iktidarıyla uyumlulaştıran bir momente girilmiştir. Taşkın'ın altını çizdiği bir diğer husus da, AK Parti'nin kendi kültürel örgütlenmelerini, milliyetçi-muhafazakâr seçkin kümesinden daha dinamik bir organik entelijansiyası kurabilmiş olmasıdır. Hatta Taşkın'a göre AKP'nin organik entelektüelleri liberalizm konusunda, merkez sağın tedirgin ve şüpheci tutumundan kopmuş, liberalizm ile muhafazakârlığın sentezlenmesine ciddi düşünsel mesailer harcamaktadırlar (Taşkın, 2013: 38).

AK Parti ilk döneminde savunduğu liberal siyaset felsefesinden hızla uzaklaştı. Çünkü giderek gelişen yeni kültürel gündemler liberalizmin sınırlarına işaret ediyordu. Bu dönemden itibaren AK Parti liberal sözleşme teorisi bağlamında hareket etmekten ziyade İbn Halduncu “asabiyye” görüşüne daha çok referans verilir hale gelmiştir. Asabiyye kavramı “sözleşme” fikrinin mekânîk ve yapay kurgusu yerine organik bir yaklaşıma sahiptir. Siyasal-hukuksal yurttaş, sözleşmeci, evrenselcilik arayışı terk edilerek büyük eylemler ve sıçramalar için kurucu ruh gücüne dayalı bir söylem öne çıkmıştır. Bu alternatif toplum projesinde kültürel değerler siyasal kurumların önüne geçmektedir. Çoğulcu toplumsal sözleşme vaadi geride kalmıştır. Erdoğan'ın seçim sonrasındaki balkon konuşmaları kapsayıcı ve özgürlükçü toplumsal tahayyüle atıflardı. Tüm bunlar AK Parti'nin yumuşak gücünü oluşturuyordu. Gürpınar'ın da işaret ettiği gibi 2010 sonrası AK Parti'nin kapsayıcı bir toplumsal sözleşme ideali tavsamaya başlamıştır. Ona göre AK Parti, “meşruiyet kaygısı ve korkusu yaşayan parti bu döneme kadar kültürel siyasetten bilinçli olarak uzak durmaktayken, 2010'un ardından ise kesif derecede kültürel siyasete yöneldi. Evrenselci referanslar vermeyi bir kenara bıraktı. Pozisyonların evrenselci ve kapsayıcı referanslardan değil cemaat kimlikleri üzerinden belirlendiği bir siyasi ve manevi iklimde zaten ortak bir toplumsal tahayyül, sivil anayasa ve bunun hukuki kurucu metni olduğu bir toplumsal sözleşme ideali de anlamsızlaşmış ve kendi kendine tükenmiş oldu” (Gürpınar, 2016: 139).

“Gezi ruhu” bir metafizik bir kavram olarak tedavüle sokuldu. Gezi ruhu yüceleştirici bir tabirdi. Kemalizmden devralınan kültürel üstükçükçü dil *Fil*, *Ot*, *Kafa* gibi dergilerde popülerleşti. Gezi'nin ilerici yeni gündemi kendisini diğer sol, ulusalcı ve Atatürkçü söyleme

dayattı. Gezi'nin ruhu seküler siyasetin yeni hareket tarzını açığa çıkardı. İlerici sol gündeme entelektüel önderlik kazanılmaya çalışıldı. Gezi'nin hem yeni gündemleri hem de kültürel üstünlükçülüğü AK Parti'yi iki alanda etkin mücadeleye, hem popüler kültür hem de yüksek kültür alanını yeniden tanımlamaya yöneltti. Gürpınar bu duruma şu sözlerle dikkat çekmiştir:

Gezi olayları, on yılı aşkın süreli AK Parti iktidarına karşı İslami cenahın ekonomide de, diğer alanlarda da, kırılmasını ve etkisizliğini gözler önüne serdi. Erdoğan'ın dik duruşundan anlaşılan ise, tüm iktidar alanlarına rağmen seküler cenahın hissedilen mütecavizliğine karşı özgüvensiz ve pısrık bu kitlenin sesi olarak tehdit altında geri adım atmaması ve zaaf göstermemesidir. Türkiye pekala, 1970'lerden beri ABD'nin siyasal kamusal alan ve siyasal elitler anlamında daha muhafazakârlaşması, sosyolojik ve kültürel anlamda ise daha liberal ve dindışı hale gelmesine benzer bir ikili süreci deneyimlemektedir....Zaten 2010 sonrası muhafazakârlaşma söylemine güç veren faktörlerden biri de bu hegemonik söylemin hissedilen etki gücüdür. Yani farklı kamusal alanlar eşzamanlı olarak farklı yönlerde akmaktadır ki bu çifte hareketler de toplumsal ve siyasal istikrarsızlıkları dayatmaktadır. Bu asimetrik, ikili iktidar yapısı her iki tarafında sertleşmesini getirdi. Belki de 2010 sonrası kültürel tezat ve sosyolojik istikametle (örgütlü) siyasetin istikameti arasındaki çelişki böyle bir gerginliği kaçınılmaz kıldı (Gürpınar, 2016: 277-278).

Sanat, edebiyat, dans, spor, kitap okumalar vs. Kitap okuyanlar, dans edenler, şarkılar besteleyenler, kitaplar yazarlar, afiş ve grafikler, duvar yazıları, şiirler, diansosçu şenlikler, konserler, teori, felsefe, akademi... Gezi'nin kullandığı dili ve eylem repertuarını kültürel orta sınıflardan devşirdi. Burada devam ettirmek istediği şey siyasal iktidarın nüfus edemeyeceği bir kültürel asaletin kendilerinde olduğu ve asla bu kalenin fethedilemeyeceği iddiası ve duygusuydu. Gezi'nin hem imgesi hem Gezi'yi teorileştirme seli Gezi'nin kültürel üstünlükçü dilini ortaya koyuyordu. Gezi'ni siyasal eyleminin estetizasyonu karşı tarafa da bir şeyi gösterdi: kültürel alanda da üstünlüğü kurmanın kaçınılmaz olduğunu. Bütün entelektüel kaynaklar Gezi'nin estetikleştirilmesinde işe koşuldu. Gezi'nin kültürel kentsoylu eliti Gezi'nin romantizmini üreten toplumsal gruptu.

Gezi olaylarının önemli bir sonucu da AK Parti ile demokrat ve sol liberaller arasındaki yakınlaşmayı keskinleştirmiş olmasıydı. Aslında bu süreç bizzat AK Parti tarafından Gezi öncesinde deklare edilmişti. Aziz Babuşçu, “önümüzdeki on yılda liberallerin artık paydaşları olmayacağını” söyleyerek yeni sürecin adını koymuştu. Bu yeni durumda artık amaç geleneksel entelektüellerin dönüştürülmesi/eklemlenmesi olmaktan çıkmıştı. Muhafazakâr devrimci yeni momenti bu şekilde adlandırmış oldu:

'10 yıllık iktidar dönemimizde bizimle şu ya da bu şekilde bizimle paydaş olanlar, gelecek 10 yılda bizimle paydaş olmayacaklar. Çünkü bu geçtiğimiz 10 yıl içinde, bir tasfiye süreci ve bir tanımlama özgürlük, hukuk, adalet söylemi etrafında yaptıklarımıza

paydaşlar vardı. Onlar da şu ya da bu şekilde her ne kadar bizi hazmedemeseler de; diyelim ki liberal kesimler, şu ya da bu şekilde bu süreçte bir şekilde paydaş oldular ancak gelecek inşa dönemidir. İnşa dönemi onların arzu ettiği gibi olmayacak. Dolayısıyla o paydaşlar bizimle beraber olmayacaklar. Dün bizimle beraber şu ya da bu şekilde yürüyenler, yarın bizim karşımızda olan güçlerle bu sefer paydaş olacaklar. Çünkü inşa edilecek Türkiye ve ihya edilecek gelecek onların kabulleneceği bir gelecek ve bir dönem olmayacak. Onun için işimiz çok daha zor (Babuşçu, 2013).

AK Parti meşruiyet krizini aşarak artık belli kesimlerle ittifaka kendisini zorunlu hissetmemekten kaynaklanan bir özgüvenle toplumda hegemonyasını kurmuş ve ulus kimliği inşasına hız vermiştir. Bu dönemde AK Parti'nin liberalle kurduğu post-kemalist koalisyon dağılmıştır. “Yeni Türkiye” kavramı da hızla post-kemalist bir tabi olmaktan çıkarak çok daha devrimci bir içeriğe bürünmeye başlamıştır. Bu anlamda post-kemalizm bir geçiş dönemi olarak kalmış, “Yeni Türkiye” çok daha kalıcı bir döneme işaret eden bir tabir olarak tedavüle girmiştir. AK Parti'nin ikinci döneminde özellikle de Gezi sonrasında esnek merkez sağ kimliğine dönük mesafeli ve eleştirel tutumlar hızlanır. Bu süreçten sonra AK Parti kendi şemsiyesi altında ideolojik ve kültürel hatları keskinleştirme yoluna girmiştir. Bu dönemde ihtiyaç duyduğu rafine söylemlere İslami entelektüel camianın 1950'lerden sonra Batı karşıtı, Kemalist modernleşme karşıtı söylemlerinden almaya başlar. Bu dönemde AK Parti'de de yoğun bir liberal husumeti temayüz etti (Gürpınar, 2016: 188).¹⁵⁵ Gezi'den sonra liberal, demokrat, evrenselci retoriğini bıraktı, giderek “milli irade” vurgusu ön plana çıktı. Tarih yorumundaki demokratik tefsir yerine çok daha yoğun bir muhafazakâr-devrimci tefsir geçti. Bu dilin oluşumunu, entelektüel ve manevi alanda hazırlanmasını ikinci bölümde uzun uzadıya anlattığımın İslamcı entelektüeller tarafından hazırlanmıştı. Bu dönemde İslami entelijansiya yeni bir anlatı kurmaya başladılar. Bu anlatıya göre “Eski Türkiye” tasfiye olmakta, muhafazakâr “Yeni Türkiye” yükselmekte, adeta bir sosyal devrim gerçekleşmektedir. Böylece yüzyıllık parantez kapanmaktadır (Gürpınar, 2016: 269). Yeni bir entelektüel, manevi, ideolojik hat kuruldu. Bu yeni politik jargonun referans çerçeveleri daha önce metapolitik düzlemde hazırlanmıştı. AK Parti kadroları “gençlik formasyonlarına” daha çok atıf yapmaya başladı. Sezai Karakoç'un “Diriliş” metaforu bu dönemin “ihya ve inşa”

¹⁵⁵Hatta Gürpınar'a göre doksanlı yıllardan itibaren manevi ve entelektüel gücü elinde bulunduran İslâmi cenahın, siyasal iktidarı ele geçirdikten sonra aynı değerleri paylaşan bağımsız bir sivil toplum ve sermaye grubu oluşturamadığı için Gezi Olayları sonrasında manevi üstünlüğünü kaybetti ve rızadan çok devlet gücünü öne çıkarmaya başladı (Gürpınar, 2016: 9). Buna göre AK Parti iktidar gücünü elinde bulundurduğu için kültürel mücadele çağdaş bir “kulturkampf”a dönüşmüştür.

sürecini muştulaşmıştı. Karakoç'un şiirleri siyasal tarihin öznesine dönüşmüş oldu. Şiirde gerçekleşen muhafazakâr devrim siyasal alana taşınıyordu. Necip Fazıl adına ödüller düzenlenmeye başladı. “Diriliş” fikriyle kendi geniş kitlesini yeni bir formasyona tabi tuttu. AK Parti ile İslami entelijansiya iç içe geçerek entelektüel ve kamusal alanı yeniden tanımlamaya başladılar. 2010’lu yıllar AK Parti için Spengler’in deyimıyla “belirleyici yıllar” halini aldı, “karar saati” gelmişti. “Gezi” sonrasında belirginleşen iktidarın ideolojik çerçevesinde artık iki kutup arasında son bir mücadele kendisini göstermektedir: bir yanda kozmopolit ve köksüz Batılılaşmacı ilerici blok ile yerli ve milli otantik blok arasında yaşanmaktadır.

4.2.2. Sağdan Kültür Devrimi: “Olduğün Kişiyē Dönüş”

“Taksim'den büyük Kazlıçeşme var.”

(Recep Tayyip Erdoğan, 2013).

“Biz masalları olan bir coğrafyanın çocuklarıyız. Bize yüz elli yıldır modernleşme adı altında başkalarının hikâyeleri anlatıldı. Artık kendi hikâyemizi yazma zamanıdır.”

(İbrahim Kalın, 2018).

“Büyük İmparatorluk, on halkın İmparatorluğu Almanya, Shakespeare'iniz yok, ama gurur duyabileceğiniz eski şarkılarınız yok mu? Biz zavallı Almanların kaderinde başından beri sadece tercüme etmek, sadece taklit etmek mi vardı?”

(Herder'den Aktaran Stern, 1974: 278).

Ak Parti ikinci döneminde ekonomik kalkınma teorisiyle hareket eden bir aktör olmaktan çıkmış, kültür savaşı teorisiyle hareket eden bir aktöre dönüşmüştür. Denilebilir ki kültürel eleştiri merkez sağ kendi söylemi içinde yutmuştur. İslami Rönesans anlayışı merkez sağın ekonomik kalkınma söylemini bastırmıştır. Bu dönemde sadece sayılara odaklanmadı, ruha da odaklandı. Merkez sağ partilerin kültürel kayıtsızlığına karşı kültür politikasını büyük politika olarak duyurmaya çalıştı. Kendi politik gündemini kültürelleştirdi. Kültür konusunda fazla hevesli, ilgili ve arzuluydu. Ekonomik ve siyasi iktidarını da kültürel iktidara bağlantılı şekle soktu. İntibak anlayışı yerine yeni bir iddiayı gündemine almaya başladı. Bu anlamda Ak Parti sadece güç inşa etmedi, aynı zamanda ideolojik söylem de inşa etmeye çabaladı. Mekânizma ve aygıtları yeni bir ruh, yeni bir felsefe, yeni bir hakikat iddiasıyla dönüştürmek

için uğraştı. Alternatif bir toplum arayışında kültürel değerler kurumsal değerlerin önüne geçti. Kültüre başvurmak popülist bir stratejiyle iktidarda kalmanın enstrümanı değildi, bizatihi iktidar biçimiydi. Dünya görüşüne başvurarak iğreti, sakat modern özneyi yeniden tanımlamak niyetinde oldu. Eski kuşakların kültürel isyanını kültürel iktidara dönüştürmenin yollarını aradı. Onun kültürel savaşı siyasi çatışmasının bir uzantısı olarak görülemez. Onun yürüttüğü kültürel savaş kamusal alandan dışlanmış fikirleri yeniden kamusal alana taşımak ve devlet alanının da yeniden tanımlanmasıyla iktidar biçimine sokmaktı. Bu durum, sağdan kültür devrimi olarak formüle edilebilir. Sağdan kültür devrimi arayışları, yukarıda analiz ettiğimiz 68' hareketinin kültür devrimi programına bağlı olarak öne çıkmıştır. Sol kanat Gramsciyanistleri Sağ kanat takipçileri izledi. İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra muhafazakâr devrimci düşünürler Batı entelektüel ve politik kamusal alanından dışlanmıştı. Bu düşünürler hakkında derin bir sessizlik hâkimdi. Akademik yazında hiçbir şekilde entelektüel alımlamanın konusu değillerdi. Ancak 68'lerin gösterdiği krizle birlikte Yeni Sağ ideolojiler muhafazakâr devrimci entelektüellere ilgi göstermeye başladılar. Böylece Oswald Spengler, Ernst Jünger, Julius Jung, Carl Schmitt gibi isimler yeniden değer kazandı, yeni okumaların, yeni yorumların (hatta *Telos Press*'i düşündüğümüzde Carl Schmitt'i soldan yeniden yorumlamaya çalışan örnekleri de düşünebilir) konusu olmaya başladılar. 1970'lerde "milliliğin yeniden canlanması", "muhafazakâr değerlerin korunması", kültürü Marksizmden, liberalizmden, yeni soldan kurtarma çabaları baş gösterdi. Burada en büyük nefret nesnesi 68'in gündemleştirdiği "gündelik hayatın dönüşümü" programına dayanan kültürel solun yıkıcı etkileri oldu. Ancak Alman muhafazakâr devrimcileri kadar kapitalizme de karşı değillerdi; kapitalizme olan nefret yeni dönemde iyice kültürelleşmiş bir biçim almıştır. 68'in yıkıcı ideolojisine karşı "muhafaza etmeye değer şeyler yaratma" duygusunun hâkim olacağı yeni bir devrimci iklim yaratmıştı. Yeni durumda kültürel modernitenin yıkıcı sonuçlarına gösterilen ilgi daha fazlaydı. Soldan kültür devrimlerine karşı sağın arayışı da hegemonya mücadelesi biçimini almıştır. Yeni bir hegemonyanın kurulmasında "Yeni Türkiye", "yerli ve milli" kavramları merkezi bir rol oynamıştır.

4.2.2.1. Muhafazakâr Devrimin "Yeni Türkiye"si

"Bizim de Slavofillerimiz ve Batıcılarımız yok mu?"

Thomas Mann.

"Yarınki Türkiye'nin kurucuları, millet ve cemaat uğrunda fedakârlıkları kabullenenlerin artık bulunmadığı cemiyetimizde, muhtelif simada insanları şahıslarında birleştireceklerdir. Onlarda Yunus Yavuz'la birleşecek; Sinan Aki'ye uzanacak; Ebu Hanife Hüseyin Avni'yi tebrik edecektir. Ve onların eseri olan yarınki Türkiye, şu temellerin üstünde kurulacak: Anadolu'nun toprağından kaynaklayan bir kan,

cemaat için harcanan emek, bin yıllık bir tarih, otoriteli bir devlet ve ebedi olduğuna inanmış bir ruh... “

(Nurettin Topçu, 1999: 14)

Türkiye’nin 2002 ama özellikle de 2007 sonrası kültür savaşlarının söylem muharebeleri cephesinde önemli bir cephane de “Yeni Türkiye” kavramı oldu. “Yeni Türkiye” kategorisi analiz etmeden önce süreci şekillendiren temel felsefeye, tarih felsefesine dair bir tespitle başlamak gerekiyor. “Yeni” ile “eski” arasındaki ilişki özellikle on dokuzuncu yüzyılda ilerlemeci tarih anlayışı bağlamında tanımlanıyordu. İlerlemeci tarih felsefesine göre yeni ile ileri arasında zorunlu içsel bir bağ bulunuyordu. İleri, yeni ve devrimci olan özdeşleşiyor; bunun karşısında geri, eski ve karşı-devrimci olanın yer aldığı kabul ediliyordu. 1960’larla birlikte post-modern, post-kartezyen dünya görüşünün giderek gelişmesi ilerleme ile yenilik arasındaki içsel ilişki koptu ve on dokuzuncu yüzyıldan kalma ilerleme cephesi ile gerileme cephesi arasındaki bağlar entelektüel ve politik olarak savunulamaz hale geldi. Dünün ilerleme cephesi yeni üzerindeki entelektüel ve moral tekeli yitirdiğinde yeniyi üretme kapasitesini yitirdi ve giderek kendisini “eski” konumunda bulmaya başladı. Yeniyi ve değişimi başlı başına bir düzen olarak algılayan ilerleme yaklaşımı post-modern durum karşısında “düzenin değişimi” anlayışını farklı güçlere kaptırdılar. Tarih felsefesindeki bu dönüşüm “düzenin değişimi” ya da “devrimleri” kapsayan siyasi tarihin gelişimi açısından da sonuçları bulunmaktadır. Çünkü 1968’lerin kültürel devrimi anlayışıyla ilerleme felsefesinin geldiği nokta itibarıyla artık kendisini bütünüyle tükettiği anlayışı gündeme gelmeye başlamıştır. Bu anlayışta ilerleme felsefesi eskimiştir. Geçmiş ile gelecek yeni “yeni” anlayışı içinde buluşturuluyor. Belirsiz bir gelecek adına eskinin topyekün yıkımını hedefleyen ilerleme yaklaşımı krizle bağlantılı görülmeye başlanmıştır. Buna göre artık devrim soldan, ilerleme ideolojisinden gelmeyecek, tarih sahnesinde bundan sonra geçerli olacak olan devrimler sağdan devrimler olacaktır. Sağdan devrimler kendilerini soldan kültür devrimlerinin yol açtığı iğretiliği ve patolojileri ortadan kaldıracak güçler olarak sunmaktadır.

“Yeni Türkiye” aslında liberal ya da demokrat bir kavram olarak ortaya çıkmıştı. “Eski Türkiye”nin merkeziyetçi, otoriterliğe karşı çoğulcu, özgürlükçü ve açık fikirli yeni kurumsal kültürünü yansıtıyordu. Birçok bakımdan “Yeni Türkiye” söylemi en başında ikinci cumhuriyet söyleminin AK Partileştirilmiş haliydi. AK Parti sivilleşme/sivillik ve vesayet üzerinden söylemini kurmuştu. Gezi sürecinden sonra sivillikten milli iradeye geçti. “Eski Türkiye” ise Fransız Devriminin kavramsal icadı ancien regime’in izdüşümü olarak muarızını

itibarsızlaştıran/arkaikleştiren bir ifadeye dönüştü (Gürpınar, 2016: 339). “Yeni Türkiye” bu dönemde AK Parti entelijansiyasının kullanıma soktuğu ve kullanmaktan özellikle hoşlandığı bir tabir olarak temayüz ett. Bu kavramsallaştırmaya göre “Yeni Türkiye” bir nevi AK Parti’nin ve onun dayandığı sosyoloji tarafından temsil edilmekte ve taşınmaktadır. Bu sosyal-siyasal ve kültürel temerküz “Yeni Türkiye”yi oluştururken, “Eski Türkiye” sadece ideoloji değil, bir sosyoloji, kültürel habitus olarak da görülen Kemalist zihniyet tarafından temsil edilmektedir (Gürpınar, 2016: 344) “Yeni Türkiye” kavramı devrimci jargon içinde üretilen Fransız Devrimi’nin karşı-devrim ya da reaksiyon kavramına denk düşmektedir. “Eski Türkiye”-“Yeni Türkiye” mücadelesi iki hasmın öldüresiye mücadelesi olarak görüldü. Mutlak iyi ile mutlak kötünün, ahlaki tavır ise retoriğe boğulmaktan çok tarafları keskinleştirdi. Ancak Gezi’den sonra “Yeni Türkiye” adlandırmasında ciddi bir söylemsel kayma meydana geldi. “Yeni Türkiye” evvelinde bir değerler ve ilkeler manzumesini ima ederken, süreç içinde “Yeni Türkiye”, önce bir sosyolojiye, ardından da bir reelpolitiğe referans vermeye başladı. “Yeni Türkiye” bir ilkeler ve değerler manzumesi olmaktan çıkarak saf ve fiili durum haline geldi. “Yeni Türkiye” söylemi giderek artan bir şekilde Osmanlı öykünmelerine dönüştü. Buna göre örtük olarak 1923’te ilan edilmiş cumhuriyet rejimi sona ermiştir. Osmanlı’nın ve ecdadın ruhu dirilmekte, Türkiye ve millet özüne dönmektedir ki bu maneviyatla harmanlanmış yeni rejimin adı “Yeni Türkiye”’dir. Gezi sonrası belirginleşen sistem büyük restorasyon dönemine girdi. Türkiye eski sistemin çürümüş, yozlaşmış unsurlarını ortadan kaldırıp yeni bir restorasyon dönemine girdi. “Yeni Türkiye” tamamen AK Parti tarafından inşa edilecektir. Bu şekilde Cumhuriyet kurumsal olarak devam etmekte ama bir yandan da yüzyıllık parantezin kapanmasıyla Türkiye özüne dönmekte, Selçuklulardan ve daha evvelinden akan sürekliliğe kavuşulmaktadır. “Yeni Türkiye” kavramı ise cumhuriyetin kurumsal yapısına doğrudan meydan okumadan, çevresinden dolanarak bir ayırtırmayla bir nevi yeni bir devlet ve rejim tasavvuru sunma iddiasıyla işlevselleşmektedir (Gürpınar, 2016: 352). “Yeni Türkiye” kavramı AK Parti’nin kurucu iktidar rolüne büründüğü bir döneme işaret ediyordu. “Yeni Türkiye” sadece normatif ilkeler ve değerler silsilesinden oluşan bir kavram değildir. Yeni devlet ve siyaset kültürün vazgeçilmez parçası ve ondan ayrılamayacak olan sosyolojik dayanağını içerir. “Yeni Türkiye”nin kültürel ve sınıfsal bir devrime işaret ettiğini ileri sürmektedir (Gürpınar, 2016:336- 337).

AK Parti’nin iktidardaki ilk yıllarında insan hakları ve hukukun üstünlüğü alanında bir dizi kapsamlı reform gerçekleştirildi. Bu sayede Türkiye'nin siyasi sistemi askeri vesayetten kurtuldu. Bu çerçevede, Türkiye'nin İslam dünyasının geri kalanı için gerçek bir model

olabileceği ve Orta Doğu’da siyasi istikrarın temel taşı haline gelebileceği öne sürüldü. “Yeni Türkiye” terimi bu başarı öyküsü ışığında popülerleşti ve ilk olarak AK Parti’nin 2002’de iktidara gelmesiyle başlayan yeni siyasi dönemi tanımlamak için kullanıldı. Piyasa ekonomisi, reformist kararlılık, liberal demokrasi ilk dönemdeki Türk modelini ima ediyordu. Ancak “Yeni Türkiye” uzun bir süredir girilen yeni yolu anlatıyordu. İslamcı dönüşle birlikte gerçek manada post-kemalist ve post-sekülerist bir yeniden kuruluş momenti yakalamıştır. AK Parti “Milli Görüş”ten “muhafazakâr demokrasi”ye, oradan muhafazakâr devrimci “Yeni Türkiye”ye doğru bir dönüşüm süreci yaşamıştır. Bu dönemde AK Parti liberal demokrasi, insan hakları ve Avrupa Birliği yanlısı politikalarını bir yana bırakarak yeni bir inşaya girişiyordu.¹⁵⁶ Muhafazakâr demokrat projenin yerini İslam medeniyeti’nin temellük stratejisi aldı. “Yeni Türkiye” muhafazakâr demokrat dönemde olduğu gibi katılımcı, çoğulcu, demokratik ve evrenselci bir dönemi anlatmıyordu. “Yeni Türkiye” otantik olanın yüceltimi, kadimin dirilişiydi. “Yeni Türkiye” basitçe büyük bir restorasyon ideali değildi. İdeal ve uzak geçmişin bugüne çağırılmasını aşan yeni biçimlere yaratmaya matuf devrimci bir içeriğe de sahipti. “Yeni Türkiye” söylemi, “yerli ve milli politikalar”, 2023 Vizyon belgesi, Kamu Müsteşarlığı tarafından hazırlanan “Sessiz Devrim” raporları yeni inşa sürecini anlatıyordu. “Yeni Türkiye Yolunda”, “Yeni Türkiye Güçlü Olacak” ya da “Her Birlikte Yeni Türkiye” gibi popülist sloganlar eşliğinde girilen bir süreç oldu. “Yeni Türkiye” sloganı 2015 seçimlerinde en çok kullanılan slogan oldu. “Yeni Türkiye”, hegemonik rakibi “Eski Türkiye”nin yerine geçmiş bir kavramsallaştırma oldu. Söylemsel üstünlüğüne, açık seçik bir programatik bir adlandırma olmadığına, iktidara gelme ve iktidarını koruma adına rakiplerine üstünlük kurabilmek için popülist bir stratejinin parçası olduğu düşünülmüştür. Birbirini dışlayan “Eski Türkiye”-“Yeni Türkiye” ikilime AK Parti yönetimi altında Türk toplumunun siyasi ve ideolojik kutuplaşmasını temsil ediyor. AK Parti, güç dengesinde geniş kapsamlı bir değişim imkânının yakalandığı süreçte “Yeni Türkiye” inşasına girişmiştir. “Yeni Türkiye”

¹⁵⁶ Aslı Aydıntaşbaş da “Yeni Türkiye” kavramının zaman içinde değişimine işaret eder: “Yeni Türkiye”nin savunucuları, ülkelerini, Batı yanlısı düzenin bağlarından kurtulmuş, yetenekli bir lider bulmuş ve kaybedilen bir imparatorluğun ihtişamını yeniden kazanma misyonuna başlamış bir yükselen güç olarak görmektedirler. İbrahim Kalın’ın dile getirdiği “değerli yalnızlık” aynı zamanda Türkiye’nin Sonderweg’inin de önemli bir parçasıdır. Sınırlarının ötesinde hırsları olan, Batı ile çalışacak ya da gerektiğinde onun etrafından dolaşacak, güvenemeyeceği bir ülke. Ülke, güçlü jeopolitik pozisyonlar alacak veya bölgesel meselelere pazarlıkla girecek, kendi yolunu çizecektir. Bu, 2000’lerde Batılı politika yapıcılarının sıkça kullandığı “Türk modeli” fikriyle keskin bir tezat oluşturmaktadır. Bu model, müreffeh ve ABD liderliğindeki liberal düzene sağlam bir şekilde demir atan laik bir Müslüman demokrasiyi ifade ediyordu” (Aydıntaşbaş, 2020: 7).

yalnızca karşı-devrimci bir adlandırma değildi, “yeni” bir kuruluş vaadiydi de. Recep Tayyip Erdoğan, AK Parti’nin Olağanüstü Büyük Kurultay konuşmasında bu vaade ve inşa sürecine net bir şekilde ifade etti:

Bugün yeni bir gün, bugün Türkiye’nin özüne döndüğü gün. Bugün Türkiye’nin istikbalinin her zamankinden daha açık, daha aydınlık olduğu bir gün. Bugün “Yeni Türkiye”nin doğum günü. “Yeni Türkiye”, yeni bir siyasete, yeni bir sosyolojiye, yeni bir ekonomiye tekabül etmektedir. “Yeni Türkiye” siyasetin vesayetten kurtularak özerkleştiği bir Türkiye (2014).

Erdoğan hem kendisinin ve Partisi’nin yeni kurucu süreci nasıl okuduğuna işaret etmek için şu sözlerine dikkat kesilmek gerekmektedir. Erdoğan 2011’de yaptığı bir konuşmada şunları söyledi: “Şimdi hedef 2023. 2023’te yeniden büyük Türkiye’yi inşallah kuruyoruz. 2002’e çiraklık dönemi başladı. 2007’e kalfalık dönemi başladı nereye kadar? 12 Hazirana kadar. 12 Haziran’dan sonra ustalık dönemi başlıyor (Erdoğan, 2011). Erdoğan yeni kurucu dönemini, yeni bir inşa sürecini “ustalık” dönemi olarak tariflemiştir. Bu dönemde artık Ak Parti “Yeni Türkiye” söylemiyle Türkiye’yi yeniden şekillendirmeyi amaçlayan büyük siyasetini izlemeye başlamıştır. Ki bu büyük siyaset özünde bir kültür siyasetidir.

Bu dönemin belki de en coşkulu ifadesini Erdoğan’ın 2012’de gerçekleştirilen AK Parti’nin Dördüncü Kongresi açılış konuşmasında okuduğu Sezai Karakoç şiirinde görmek mümkündür. Sezai Karakoç’a yapılan referanslarla artık AK Parti’nin artık kendi organik ve otantik entelektüellerini ön plana çıkarmaya başlamıştır. Erdoğan, Sezai Karakoç’un “Sürgün Ülkeden Başkentler Başkentine” başlıklı şiirini okur.

Ülkedeki kuşlardan ne haber vardır/Mezarlardan bile yükselen bir bahar vardır/Aşk celladından ne çıkar madem ki yar vardır/ Yoktan da vardan da ötede bir Var vardır/ Hep suç bende değil beni yakıp yıkan bir nazar vardır/ O şarkıya özenip söylenecek mısralar vardır/ Sakın kader deme, kaderin üstünde bir kader vardır/ Ne yapsalar boş, göklerden gelen bir karar vardır/ Gün batsa ne olur geceyi onaran bir mimar vardır/Yanmışsam külümünden yapılan bir hisar vardır/Yenilgi yenilgi büyüyen bir zafer vardır/Göğsünde sürgününü geri çağıran bir damar vardır/Senden ümit kesmem kalbinde merhamet adlı bir çınar vardır (Karakoç, 2020: 433-434).

“Sürgün Ülke’den Başkentler Başkenti”e geçiş “Eski Türkiye”den “Yeni Türkiye”ye geçiş olarak yorumlanmıştır. “Yeni Türkiye”, AK Parti’nin kültür siyasetinin kapsamlı bir fotoğrafına sahip bir kavramdır. Ekonomi ve politika alanında da tutarlı bir anlatı ortaya konulabilir ancak tıpkı “Eski Türkiye”nin de temelinde “kültür”ün, “medeniyet”in yerleştirilmesi gibi bugün de “Yeni Türkiye” kavramsallaştırmasının da temelinde “medeniyet” vardır. “Yeni Türkiye” İslam medeniyetin bütün ihtişamıyla tarihe geri dönüşünü

temsil etmektedir. Muhafif entelektüeller “Yeni Türkiye”yi barok estetiği ya da “eğreti Bonapartizm” gibi (Açıkel, 2023: 49) grotesk biçimler altında görerek kurucu rollerini arkaikleştirmeye çabalamış olsalar da yönetici elit yeni süreci bütünlüklü bir yeniden kurulum olarak kodlamıştır.¹⁵⁷ AK Parti dönemindeki “Yeni Türkiye”nin doğum sürecini şekillendiren, muhalefeti de büyük bir teyakkuza ve tedirginliğe sevk eden unsur AK Parti’nin 2023 hedefi kapsamındaki raporudur. Rapor kendi içinde genelgeçer retoriğin dışında çok şey söylemese de Türkiye’nin kuruluşunun yüzüncü yılına tekabül eden süreçte, “Yeni Türkiye”nin kurulmasının tamamlanması, “Eski Türkiye”nin ise tasfiye edilmesi biçiminde algılanmışlardır. Kararlı, programlı, bütünlüklü bir devrimci sürecin nihayete ermesi olarak yorumlanmıştır. “Yeni Türkiye” kavramı milletin hayal edilen büyüklüğünü geri getirmeyi amaçlıyordu. “Yeni Türkiye”, “Eski Türkiye”yle girilmiş bir kültürel savaşı hedefliyordu. Bu kültürel savaş bağlamında ortaya çıkan karşıtlık bir ölçüde Slavofilizm ile Batıcılar arasındaki karşıtlığa denk düşüyordu. Thomas Mann, 19. yüzyılda Rusya’nın gelişimini etkilemek için iki düşünce akımının mücadelesi ettiğine işaret etmiştir. Bu akımlardan biri Rusya’yı Batı ile mümkün olduğunda yakın bir şekilde bütünleştirmek ve Avrupa gelişiminin bir parçası haline getirmek istiyordu. Diğer eğilim ise Rusya’nın Avrupa’dan farklılığını vurguluyordu (Kohn, 1960: 260-261). “Eski Türkiye” Batıcıların ütopyasına işaret ediyordu, “Yeni Türkiye” ise İslamofil bir arzuya denk düşmekteydi.

“Yeni Türkiye” Cumhuriyetçi sıradanlığa karşı milletin kaçınamayacağı tarihsel görevlerine atıf yapıyordu. “Yeni Türkiye” dünya-tarihsel bir özne-oluş sürecine atıf yapıyordu. Bu özne-oluş sürecinde yönetmek ve fethetmek arzusu belirleyiciydi. “Yeni Türkiye”, sonrasında

¹⁵⁷ Açıkel, “Yeni Türkiye” inşasını Marx’a referansla “eğreti Bonapartizm” olarak okumaktadır. Buna göre geçmişini yeniden üretmeye çalışmanın kaçınılmaz sonucu eğreticilik. Geçmişini yeniden yaratmanın imkânsızlığını düşünen Açıkel, AK Parti döneminin ne tarihin ilerlemeci çözülme anı olduğunu ne de Schumpeter’in anlamda “yaratıcı yıkıcılık” olduğunu düşünür. Tersine ona göre eğreti Bonapartizm grotesk, regresif bir reproduksiyondur. Ona göre Bonapartist reankarnasyon kesintisiz ilerlemenin yerine regresyonun alabileceği bir dünya resmeder (Açıkel, 2023: 50-51). Tipik bir ilerlemeci bakış açısıyla Açıkel için dindarlık eskiye dair bir şey olduğu için yeni, çağdaş, modern koşulları hükmetme yeteneği olmadığı için zorunlu olarak zora ve iğretiliğe mahkumdur. Ancak “melankolik siyaset” ya da “nostalji siyaseti” her zaman yıkıcı olmak zorunda değildir. Nostalji siyaseti belli örneklerde “yaratıcı yıkım” süreci içerir. Bunun için Svetlana Boym’un şu ayrımını hatırlatmak gerekiyor. Boym, nostaljinin temel olarak iki farklı biçimi olduğunu iddia eder: “Bunlardan biri düşünsel nostalji, diğeri ise yeniden kurucu nostaljidir. Düşünsel nostaljide esas vurgu algıya, yani özlemin kendisindedir ve böylesi bir nostalji, onu hissedenleri eve dönüş için harekete geçirmez. Yeniden kurucu nostaljide ise, isminin de açığa çıkardığı gibi vurgu, nostos’tadır. Yitirilmiş olan evin tarih aşırı bir tarzda yeniden inşasına teşebbüs edilir, “yeniden kurucu nostalji, kendisini nostalji olarak değil, daha ziyade hakikat ve gelenek olarak görür (Boym’dan aktaran Tokdoğan, 2018: 181).

gündeme gelecek olan “Türkiye Yüzyılı” söylemi büyük tarihsel kadere ve dünya gücü olarak yeniden doğuş sürecine atıf yapıyordu. “Yeni Türkiye” kurgusunun içindeki pozitif ve kurucu içeriğe dikkat çeken Etyen Mahçupyan bu kavramın işaret ettiği anlam dünyasına ve zihniyete vurgu yapmaktadır. Ona göre iktidar yeni bir anlamlandırma biçimi, yeni bir gerçeklik yerleştiriyordu. Modernliğin getirdiği objektif/nesnelci birikim, otantik benlik açısından külfet ve benliğin tarumar edilmesi, sıradanlaşması ve değersizleşmesi olarak görülmüştür. Kemalizm yeni bir toplum ve kimlik inşasında “modernist” davranmıştır. Kimlik meselesini modernlik üzerinden çözebileceğini düşünen Kemalizm esasen “benlik” meselesini çözmemiş ve toplumun derinlerde yatan arzu ve istemleri yanıtsız olarak bırakılmıştır (Mahçupyan, 2023a).¹⁵⁸ Benlik ile kimlik arasındaki farkı Ahmet Davutoğlu’nun dünya görüşü (Weltanschauung) kavramı çerçevesinde tanımladığı *ben-idraki* kavramına referansla açmak mümkündür. Hakeza Davutoğlu, İslami kültürel eleştirinin siyasal ve entelektüel hegemonya mücadelesine taşınma noktasındaki en önemli halkalardan biridir. Ona göre ben-idraki herhangi bir kimlik meselesi değildir. Kimlik ile ben-idraki arasında açık bir tanım farkı ortaya koymaksızın medeniyetlerin dış dünyaya yansıyan formlarının psikolojik ve sosyolojik arka planını tespit edebilmek güçtür. Bu iki kavram farklı iki bilinç düzeyini yansıtır. Kimlik, sosyal tanınma temelinde gerçekleşen ilişki bağımlı bir bilinç olarak iki tarafı gerekli kılarken ben-idraki bir karşı tarafa ya da sosyal bir tanınmaya ihtiyaç hissetmeyen bireysel bir şuur hâlini yansıtır. Kimlik sosyal, iktisadi ve siyasi otorite tarafından tanımlanabilen ve verilebilen bir nitelik taşıırken özneyi esas alan ben-idrakinin herhangi bir başka otorite tarafından tanımlanabilmesi de tasfiye edilebilmesi de imkânsızdır (Davutoğlu, 2018a: 32). Ben-idraki modernleşme sürecine karşı medeniyet direncini ifade eder. Ben-idraki otantisitenin direncidir. Kimlik kategorisinden çok daha kapsamlı çok daha derin bir rabıtaya işaret eder ve iktidarın kimlik krizinin çözümünde referans aldığı dünya görüşünün analizinde önemli bir kategori olarak dikkate alınmalıdır. İktidar yeni benlik tasavvurunda “temel hak ve özgürlükleri” ontolojik olarak yabancı değerler olarak yorumlamaya başladı. Kemalist laikliğin yerine dindarlığı, modern akılcılığın karşısına yerli ve milliyi; maddenin karşısında ruhu; mekânizmacılık karşısında organizmacılığı; rasyonalite karşısında volantarizmi; Batılılaşmanın karşısında Türk Sonderweg’ini yerleştirdi.¹⁵⁹

¹⁵⁸ Mahçupyan yerinde bir tespitle yeni dönemi yeni bir inşa dönemi olarak adlandırırsa da bu yeni inşa dönemini yanlış olarak “yeni ittihatçılık” olarak isimlendirmektedir. AK Parti’nin ortaya koyduğu yeni kurucu çerçeve “muhafazakâr devrimci” bir nitelik sergilemektedir.

¹⁵⁹ Aslı Aydıntaşbaş “Yeni Türkiye”nin kavramının kendine özgü yol arayışı olduğuna dikkat çeker. “Yeni Türkiye” kavramsallaştırmasının “Batı yanlısı Kemalist rejimin antitezi mi yoksa 21. Yüzyılda ülkenin rolü için

Özgürlük ve eşitlik arayışı yerine tarihsel haklar söylemine bıraktı. Yeni benlik artık temel hak ve özgürlüklere sahip birey olmaktan çıkarak tarihsel köklerini hatırlayan, ruh köklerine uygun davranan, büyük misyonlara sahip yeni bir figürdü. Modernliğin getirdiği hak ve özgürlükler Türkiye Yüzyılı'nın merkezi motiflerini oluşturmayacaktı. Bireyin temel hak ve özgürlükleri yerine otantik milletin tarihsel hakları geçirildi ve bu millet tarihsel haklarını mutlaka elde etmeliydi. Milletin topluluk olarak tasavvur edildiği bu yapıda feragat, fedakârlık, dayanışma, birlik ilkeleri belirleyici hale geldi. Bireyin özgürlüğü yerine hak ve özgürlüklerin asıl öznesi olarak “millet” geçti. Benlik planında Osmanlı ve İslam diniyle büyük bir kucaklaşma süreci başladı. Dünya görüşüne referansla devletin, toplum ve siyasetin yeniden tanımlandığı bir süreç yaşanmaktadır. Çağdaş medeniyetin kimlik ve benliğe dair önermeleri bir kenara bırakıldı. Mahçupyan'a göre modernliğin vatandaşlık-kimlik-benlik arasında kurduğu hiyerarşinin benlik-kimlik-vatandaşlık biçiminde tersine çevrildi.¹⁶⁰ Modernlik bu üç unsurdan en önemlisinin vatandaşlık olduğunu vazetti. Benlik geçmişte kalan, aşılması gereken bir duygusallığa (irrasyonel bir nostaljiye) tekabül ediyordu. Kimliğin de modern dünyada eşitleyici, kuşatıcı ve kapsayıcı bir bütünlük olarak anlaşılması ve kenara konması öneriliyordu. Mesele vatandaşlığın bir sistem olarak hukuki zemine oturması, katılım ve karar mekânizmalarının istikrar yaratan biçimde çalışmasıydı. Ancak bu modernlik çok daha güçlü benlik krizine cevap üretemiyordu. Bu tanımlamaya göre “Eski Türkiye” vatandaşlık-kimlik-benlik öncelik sırasına dayanıyordu, “Yeni Türkiye” ise benlik-kimlik-vatandaşlık hiyerarşisine dayanmaktadır (Mahçupyan, 2023b). Buna bağlı olarak politika da sağlık, ekonomi, hukuk, eğitim sorunu olmaktan çıkarak ülkenin dünyadaki konumuna ve

daha karmaşık ve ileriye dönük bir ideal mi” sorduktan sonra Aydıntaşbaş, Türkiye'nin özel modernite yolunu ve onun küresel sistem içindeki konumunu anlamak açısından “sonderweg” argümanına temas eder. Türkiye'nin kendisini diğer ülkelerden ayıran politik, sosyal ve ekonomik özelliklere dikkat çekerek hem coğrafi hem tarihsel derinliği içinde kendisini konumlandıran sonderweg anlatısı “Yeni Türkiye”nin içeriğini şekillendirmiştir. Aydıntaşbaş'a göre yeni felsefesinin “milli irade”, Türkiye'nin dış güçlere boyun eğişinin sonu, ülkenin küresel bir güç olarak yükselişi ve ilerlemesi anlatısı olarak kendisini sundu (Aydıntaşbaş, 2023: 3).

¹⁶⁰Kadim kültürler ile modernite arasındaki zihniyet farkını ortaya koyarken Davutoğlu'nun yaptığı tersine çevirme işlemini de hatırla tutmakta fayda vardır. “Burada, bence, kadim kültürler ile modernite arasındaki en ciddi ikilem doğdu, İslam medeniyetinin, en son, en başarılı örneği olduğu kadim kültürlerin hepsinde, önce varoluş problematiği çözülür; ona bağlı bir epistemoloji problematiği çözülür; aksiyoloji epistemolojiye bağlıdır; hukuk aksiyolojiye bağlıdır; siyaset hukuka bağlıdır; ekonomi siyasete bağlıdır. Ekonomi, bir insan için kaçınılmaz olarak gerekli olan, ancak belirleyici olmayan bir unsurdur. Modernite bunu tersine çevirdi. Ekonomi siyaseti belirlemeye başladı; liberalizm siyaseti belirledi; o siyaset bir hukuk oluşturdu; hukuk da bir ahlâk, bir değerler sistemi oluşturdu; bu değerler de bir bilgi ve varoluş ortaya çıkardı (Davutoğlu, 2017: 48). Davutoğlu'na göre kadim medeniyetlerde mekânizma ve ekonomi sondu. Önce ontoloji, sonra bilgi, sonra değer, sonra hukuk, sonra siyaset, sonra ekonomi gelirdi. Modernite bunu tersine çevirerek ekonomiyi merkeze aldı; ekonomi siyaseti, siyaset, hukuku; hukuk, değerleri üretmeye başladı.

ülkenin geleceğine dair benlik temelli büyük politika anlamına gelmeye başlamıştır. Açık'ın “Makyavelizmi” olumsuz anlamıyla kullanarak “İslami Makyavelizm” diye eleştirdiği olgu esasen muhafazakâr devrimci tahayyülün Maykavelyan büyük siyasetinin parçasıdır. Modern birey yerine yüce bir benlik esasına dayandırılan anlamlandırma milli varoluşu ve devletin bekasını her şeyin üstünde görür ve bu da yeni bir Makyavelist siyasal kavramsallaştırmadır. Muhafazakâr devrimci tahayyül en yüceye, büyük gerçekliğe hizmet edecek “büyük ve yüce siyaseti” oluşturmak ve onu her türlü eleştiriden sakınmak anlamına gelecektir. Muhafazakâr devrim yeni bir gerçeklik oluşturma çabasına tekabül etmektedir. AK Parti'nin yeni gerçeklik oluşturma projesinin adı “Yeni Türkiye” idi. Bu anlamda “Yeni Türkiye” millet hayatının geçmişinde ve zihinlerinde derinde yatan bir fikre hitap ediyordu.

Mahçupyan için bu süreç arızı, geçici, negatif, nihilist ve apolitik bir süreç değildir.¹⁶¹ Yeni kurucu bağlamda toplum, siyaset ve devlet olarak yeni bir zihni atmosfer, ideolojik bir anlam dünyası içindedir ve yeni çerçeve toplum çoğunluğu için ‘doğal ve normal’, hatta ‘olması gereken’ bir anlamlandırma çerçevesi ve bu nedenle kalıcı olma ihtimali yüksektir (Mahçupyan, 2023c). Yeni algı ve anlamlandırma çerçevesi, yeni bir “bağlam” okumasına ve inşasına dikkat çekiyor:

Kemalizm hayatın, dünyanın, modernliğin bir ‘ilerleme’ içinde olduğunu varsayan pozitivist ve rasyonalist bir ideolojiydi. Türkiye’nin bu ilerlemenin parçası olması gerektiğini, ‘çağdaşlaşmayı’ şiar edindi. Batı’yla birlikte, Batı’nın içinde, kendisini ona kanıtlayarak ve kabul ettirerek gelişmeyi, ‘uygarlaşmayı’ hedef almıştı. Yeni İttihatçılık

¹⁶¹ “Yeni Türkiye”nin alternatif bir model olmayıp bir yıkım çalışması olduğunu ileri süren geniş bir sol, sol-liberal ve Kemalist literatür bulunmaktadır. “Sapma”, “yıkım”, “çöküş”, “aklın yıkımı”, “medeniyet kaybı”, “karşı-devrim” olarak kodlayan, onu mutlak bir olumsuzlama, devlet ve kurum karşıtı anarko-popülist bir anomali (“yıkıcı melankolik popülizm”), bir patoloji olarak okuyan bir çalışma için Bkz. Fethi Açık. “*Kutsal Mazlumluk*”tan “*Makyavelist Despotizm*”e: *AKP Otoriterliğinin Psikopatolojisi*. İletişim Yayınları. 2023. Bu tip okumalar Hermann Rausching’in *Nihilist Devrim* (1939), George Lukacks’ın *Aklın Yıkımı* (1954) gibi kitaplardaki genel okuma biçimini yansıtmaktadır. Ona göre İslâmi siyasal melankoli karşı-yaşamdır. Yaşamı yadsıyan ölümdür. “Yeni Türkiye” yeniden doğuş değil nihilist bir devimdir. Yeni ilke, değer ve fikirler getirmemektedir. Mahçupyan’ın tersine Açık’e göre “Yeni Türkiye” hiçbir pozitif kurucu bir içeriğe, kurumsallaşmaya, yeni biçimler, yeni değerler, yeni fikirler, yeni ilkeler, yeni idealar yaratmaya muktedir olmayan nihilist bir devrimden başka bir şey değildir. Nihilist devrimle sonuçlanan kaçınılmaz sonuç da Açık’e göre özcu bir şekilde İslâmcılığın (ve İslâm’ın) bizzat kendisinden kaynaklanmaktadır. Açık kitabında AK Parti’nin ve İslâmcılığın alternatif olma iddiasının nasıl ortadan kalktığına dair bir anlatı sunmaya ve yeni sol alternatiflere alan açmaya çalışan bir angajmanla hareket etmektedir. Bu anlayışa göre İslâmcılık patolojiden, olumsuzlamadan, yıkımdan, ölümden, çürümeden, çöküşten, anomaliden başka bir şey getirme kabiliyetinden yoksundur. AK Parti’nin “kadim medeniyet” söyleminin devlet kurumsal işleyişinde, demokraside, dış politikada, ekonomik alanda ve değerler sistemin derin kayıplara ve yıkıma uğrattığını iddia etmektedir (Açık, 2023: 10). Açık’in metni Kemalizmin karşı-devrimci literatürünün sol liberal bir jargondan yeniden üretilmesinden başka bir şey değildir ve yeni bir yıkım çalışmasının, rövanşist yeni yönelişlerin teorik altyapısını oluşturmaya matuftur. Somut bir durumun akademik bir mesafeden analizinden ziyade tarafgir bir konumdan, Kemalist, seküler ve solcu entelektüel ve manevi evrenden konuşmaktadır.

bunun zıddı denebilecek bir bakışa sahip... Olgusal anlamda modernliğin içinde olmakla birlikte, ideolojik açıdan ‘karşısında’ bir konumlanma. Tarihin ilerleme değil ‘durma’ noktasında olduğunu, kartların yeniden karıldığını, bir ‘yeniden inşa’ momenti içinde bulunduğumuzu, Batı’nın peşinden gitme gibi bir zorunluluğun olmayıp aksine Batı’ya mesafe almak gerektiğini, önümüzdeki hareket alanının genişlemekte olduğunu, tarihsel bir fırsat yakalandığını, bu sayede ‘gerçek’ anlamda bağımsızlığın elde edilebileceğini söylüyor. Kemalizm kurumsal planda modern ve çağdaş bir cumhuriyet kurmayı, laikliği Türklüğün parçası kılan bir kimlik oluşturmayı, siyasetle devlet arasındaki mesafeyi geniş tutmayı, sınırlara ve uluslararası hukuka saygı göstermeyi, ‘biz’ duygusunu hayali bir geçmiş yaratarak tatmin etmeyi hedeflemişti. Yeni İttihatçılık bu açıdan da zıt konumda... Kendi ‘fitratımıza’ uygun yerli ve milli bir rejim kurmayı, Müslümanlığı Türklükle hemhal eden ve devletin uzantısı haline getiren bir kimlikleşmeyi, devlet siyaset ve halkı organik bir bütünleşme içinde özneleştirmeyi, uluslararası hukuku referans almayan bir bakışı, Osmanlıyı kucaklarken Batı karşısında cevval durmayı hedefliyor (Mahçıpyan, 2023c).

Batılılaşma ve modernleşme sürecini eleştirel bir yaklaşıma tabi tutan İslami kültürel eleştirinin Ak Parti iktidarında dönüştürücü bir iktidar biçimine evrilmesinde kilit bir isim olan Ahmet Davutoğlu’nun teorik-felsefi ve stratejik vizyonuna bakmak ve Batıcı, modernist ve solcu seküler orta sınıfların yerini alacak olan alternatif bir orta sınıfın dünya görüşünü ve tarih felsefesini anlamak açısından önemlidir. Dindar-muhafazakâr entelektüeller soğuk savaşın bitimini yalnızca Marksizmin krizi olarak yorumlamadılar. Marksizmin krizi Batı modernitesinin krizinden ayrıştırılmazdı. Bu okumaya göre kriz modernite ile birlikte gelen varlık, bilgi ve değer sistemlerini kökten etkileyen ve de değiştiren kapsamlı bir medeniyet dönüşümüydü (Davutoğlu, 2018b: 18).¹⁶² Çünkü modern dönemin gerçek dönüşümcü özelliği, kurumsal olmaktan ziyade zihniyetle, yani yeni bir kozmolojik, ontolojik ve epistemolojik çerçevenin geliştirilmiş olması ile ilgilidir. Aydınlanma Çağı’nın “akıl-bilim-ilerleme” şeklindeki sihirli formülü aslında yeni bir ontolojik güvenlik ve özgürlük tanımı ve iddiası taşıyordu: Akıl, ontolojik özgürlüğün epistemolojik kaynağı olarak kabul edilmişti; bilim hem bu epistemolojik kaynağın ürünü hem de yeni özgürlük alanının aracı idi; ilerleme ise tayin edilmiş geleceğe işaret ediyordu (Davutoğlu, 2018b: 46). Bu anlamda medeniyet dönüşümü Batı medeniyetinin çöküşü teziydi. Davutoğlu’nun “medeniyet dönüşümü” tezi

¹⁶²Davutoğlu’na göre Newtoncu mekânistik kozmoloji, antroposentrik (insan-merkezli) epistemoloji ve rasyonalist ahlak sacayağı üzerine oturan Aydınlanma Çağı, doğrusal ilerlemeci tarih anlayışının gelişmesini sağlayan felsefi bir zemin oluşturmuştur. Bu açıdan Marksizmin çöküşünü sadece belli bir tür siyasi ve ekonomik yapılanma biçiminin çözülüşü olarak değil liberal geleneğin de üzerinde geliştiği felsefi birikimin ve modernist paradigmanın bir bunalımı olarak görmek daha doğru olur. Dolayısıyla 1980’lerde yaşanan ekonomik genişleme ve kapitalist ekonomik yapının küresel bir hâl alması sadece Marksist paradigmaya karşı kazanılan bir zafer olarak görülmemelidir (Davutoğlu, 2018b: 30).

Spengler'in "batının çöküşü" tezinin soğuk savaş sonrası bağlamda yeniden yorumlanması olarak görülebilir. Otantik medeniyetlerin, söz gelimi İslam dünyasının canlanması medeniyet dönüşümünün bir göstergesi olarak yorumlanmıştır. Medeniyet dönüşümü artık paradigma içi çözümlerle kurtarılabilir olmaktan çıkarak alternatif paradigmaları zorunlu kılmaktadır. Bu yeni bağlam Batı medeniyetinin sorgulandığı ve kadim medeniyet merkezlerinde kültürel sahilik arayışının önplana çıktığı bir bağlamdır. Medeniyet dönüşümü yalnızca epistemolojik, ontolojik ve aksiyolojik değil, uluslararası sistemi kökten etkileyebilecek kurucu bir bağlama işaret ediyordu. Bu bağlama ve okumaya göre batı modernitesi ve medeniyeti kriz içindeydi. Bu krize Batı'nın köklerinden hareketle çözüm bulmak imkânsızdı. Davutoğlu, İslam'ı küresel sisteme teorik bir alternatif ve karşı-teklif olarak formüle etmişti. Yalnızca ekonomi-politik bir kriz olmadan medeniyet dönüşümüne karşı yalnızca İslami zihni zemin, tarihi sonlandıracak temel güç olduğu beyan edilen modernist paradigmaya karşı alternatif bir yaklaşım ve bir karşı-teklif sunabilirdi (Davutoğlu, 2018b: 121). Davutoğlu Batı ben-idrakiyle İslami ben-idrakini paradigmatic olarak birbirinden ayırır ve gerçek bir anti-tezi teorik olarak temellendirmeye çalışır. Davutoğlu, Galtung'a referansla homo occidentalisin özelliklerini gösteren çarpıcı bir liste halinde sunar:

Mekân: Batı ve özellikle Batı Avrupa ve Kuzey Amerika dünyanın merkezini oluşturur, diğer bütün bölgeler bu ana kuvvetin çevresini (periphery) teşkil ederler; Zaman: sosyal süreçler alçaktan yükseğe, basitten gelişmiş doğru doğrusal bir gelişim içinde seyrederek ve bu ilerleme mutlaka bir müsbet son (Endzustand) ile neticelenir; Bilgi: dünya az boyutlu ya da nihai olarak tek-boyutlu bir bakış açısı ile anlaşılabilir: atomculuk, tümdengelimcilik; İnsan-tabiat: insan tabiatı hâkimdir; İnsan-Tanrı: Tanrı ya da bazı ideolojiler/ilkeler insandan üstündür; İnsan-insan: bireyler, sınıflar ve milletler olarak bir grup insan diğer insanlardan üstündür, bazıları diğerlerine göre daha eşittir (Davutoğlu, 2018b: 90).

Davutoğlu, homo occidentalist'in karşısına homo İslamicus'u yerleştirir ve küresel sisteme direnci İslami ben-idrakinde bulmaktadır:

Mekân: Kuvvet kaynağı olarak dünya üzerinde merkez-çevre farklılaşması yoktur, çünkü "Doğu da batı da Allah'ındır; nereye dönerseniz dönün Allah oradadır..." (el-Bakara 2:115) ve ruhî kozmolojinin merkezi herhangi bir maddi ve coğrafi sınır tanımayan ortak inanç ve değerler sistemidir. Zaman: Zaman, seri ve kesik dilimler içinde değil, süreklilik boyutu ile idrak edilebilir, dolayısıyla, sosyal süreç sadece doğrusal bir mantık içinde kavranamaz, bu sürecin anlaşılması için değişmez ilkeleri de devreye sokan devri boyuta atıf kaçınılmazdır; eşitlik ve adalet gibi değerleri ifade eden hak kavramı da, tiranlık, eşitsizlik ve zulmü ifade eden bâtıl kavramı da gelişme ve değişmeye tâbi olmayan sabitlikler ifade eder; bu imtihan dünyasında insanın eylemlerine göre her an müspet ve menfi bir sona (Endzustand) ulaşmak mümkün olduğu gibi müspet bir sona ulaşmak için de müspet bir niyet ve başlangıçla (Anfangzustand) başlamak şarttır. Bilgi: Dünya ancak nihai anlamda birbiriyle

çelişmeyen bilgi kaynaklarının ahengi sayesinde anlaşılabilir. İnsan-tabiat: İnsanın ontolojik varlığının devamı için en uygun doğal çevre olarak tabiat Allah'ın bir lütfu ve emanetidir. İnsan-insan: Allah'ın karşısında aynı ontolojik düzlemi paylaşan insanlar birbirleriyle eşittirler; manevi kozmolojide imanın merkezîliğini ortadan kaldıracak hiçbir ayırım olmamalıdır. Tanrı-insan: Tanrı ile insan arasında ontolojik bir hiyerarşi vardır; insan halifetullahtır, yani Allah'ın yeryüzündeki vekilidir (Davutoğlu, 2018b: 124-125).

Davutoğlu'na göre İslami uyanış modernist/Batılı paradigmaya hakiki bir alternatif idi. Hatta ona göre Germen kabileler nasıl Roma'yı çözdülerse Müslüman'larda modern medeniyeti o şekilde çözebilecek asabiye sahiptirler. Egemen konumdaki medeniyetin seçkinleri olarak Roma entelektüelleri ilkel ve barbar olarak gördükleri Germen kabilelerin dinamizmini hakkıyla değerlendiremedikleri gibi bugün de benzer biçimde Batılı akademisyenler sahip oldukları ben-idraki ve metodolojik görüşlerinden kaynaklı İslami uyanışı hakkıyla değerlendirememektedirler (Davutoğlu, 2017: 21). Roma İmparatorluğu'na karşı Germenik ruh ve dinamizmin oynadığı tarihsel rol gibi modern çağdaş medeniyet açısından da İslami ben-idraki modernist paradigmanın sarsılmasının akabinde modernist yayılmaya karşı ve medeniyet bunalımının aşılabilmesi açısından gerçek bir kaynaktı. Davutoğlu batı çökerken kendi kültürü açısından egemenlik ve hegemonya arayışı içindedir. Davutoğlu'nun en önemli yorumlarından birisi tarih felsefesi alanındadır. Davutoğlu Batılı ben-idrakinin ilerlemeci tarih görüşüne karşı döngüsel bir tarih felsefesi geliştirerek İslami uyanışı tarih felsefesi açısından gerekçelendirmektedir. Davutoğlu'na göre ilerleme telakkisinin aksine, İslam tarih ve zaman tasavvuru döngüsellığe dayanır ve ruhun ve oluşacak formların dengeli gelişimi bakımından sağlam bir ilerleme için olumlu davranış tarzlarının ve değerlerin sürekliliğini ve istikrarını vurgular. Bu telakki olumlu bir başlangıç durumu (Anfangzustand) ile olumlu bir sonuç durumuna (Endzustand) ulaşma niyetini gerekli kılar. Herhangi bir tarihî olgu bu değişmez değerlerle uyuşmazsa, yalnızca zamanın son safhasında meydana gelmiş olmaktan ötürü üstünlük iddiasında bulunamaz. Belki zaman-bağımlı maddi üstünlük iddiasında bulunabilir; fakat zaman ve mekân-ötesi gerçek bir üstünlük için gerekli meşruluk iddiası ileri süremez (Davutoğlu, 2018b: 141.) Bu tasavvur, Batı'nın üstünlük iddiasının meşruiyetinin psikolojik ve teorik arka planı açısından sorgulanmasının da İslami bir perspektiften medeniyet temelli değer sabitelerinin otantikliğinin korunması lüzumunun da nedenidir. Bu yaklaşımın içerdiği iki sonuç vardır: İlki, değerler açısından meşruiyeti olmayan ve sadece maddi üstünlüğe dayanan Batı medeniyeti, insan medeniyetinin en iyi ve nihai formu olamaz. Bu sebeple Müslüman kitleler, Batı medeniyetiyle girilen etkileşim sürecinde seçici ve oldukça titiz olmalıdır. İkincisi ise hâkim medeniyet gücü olma konumunu yitiren İslam dünyası, zamanın döngüsellğine uygun olarak bu konumu yeniden elde edebilir. Bu ise Batılı parametrelere

ahenk sağlamak adına İslam medeniyetinin değer parametrelerinden feragat etmeyi değil, bu parametrelerin yenilenmesini gerektirir (Davutoğlu, 2018b: 141). Bu yaklaşımın iki önemli sonucundan ilki Müslümanlar maddi gelişmemişliklerine rağmen Batı toplumlarına üstünlük sağlayacak değer potansiyeline sahip olduğu görüşüdür. İkincisi ise tarihte daimi bir yükseliş veya çöküş yoktur, bu nedenle Müslümanlar kendi değer yapılarını sosyal ve ekonomik yapı inşa edecek şekilde doğru olarak işletirlerse hâkim medeniyet konumunu yeniden kazanabilirler (Davutoğlu, 2018b: 141). Modernleşme ve Batılılaşma süreçleri ile gelen medeniyet temelli kapsamlı meydan okuma İslam dünyasında zihni, ekonomik ve siyasi nitelikli bunalımlara yol açsa da tarih felsefesi gereği bu mutlak bir yenilgi ve bunalım değildir; mutlak olan bunalım modernliğin kendisinde saklıdır. Bu genel okumasını Türk modernleşmesi yorumuna da dönüştüren Davutoğlu alternatif bir yaklaşımı teorik olarak formüle etmeye çalışmıştır. Ona göre Batılılaşma sürecinde Batılı ben-idrakine yaslanmaya çalışan entelektüel elitin ve onun siyasi/askerî uzantılarının, gerçekleştirme iddiasında olduğu üç amaç vardır: i) Batı geleneğine uygun yeni bir ulusal kültür, ii) ekonomik kalkınma ve iii) devletler hiyerarşisinde daha iyi bir konuma yükselmek için siyasi/askerî güç birimi (Davutoğlu, 2018b: 149). Ancak Davutoğlu'na göre geçtiğimiz yüzyılın sonuna gelindiğinde bu entelektüel temayülün artık kapsamlı bir bunalımla karşı karşıya olduğunu görülmektedir: “İlk olarak, bu yüzyılın başında belirtilen hiçbir amaca ulaşamamıştır. Bu temayülün mensupları, bütün sosyalleşme ve kültür kanallarındaki tekellerine rağmen İslami/tarihî arka plandan bağımsız ulusal bir kültür inşa edememişlerdir. Hatta kitlelerin biraz daha sempatik bulacağı kültürel bir sentez meydana getirmekte dahi yetersiz kalmışlardır” (Davutoğlu, 2018b: 150). Modernist entelektüel elitin yaşamakta olduğu bir başka bunalım da Batı medeniyetinin tarihteki son aşama olduğu düşüncesini içeren doğrusal ilerlemeci tarih varsayımıyla ilgilidir. Bu varsayım toplumun Batılılaşması sürecinde yaşanan köklü dönüşümlerde onların rolünü meşrulaştırmıştır, fakat Batı toplumlarındaki medeniyet bunalımı bu modernist telakkiye dayanan entelektüel elitin öncü rolünü de sarsmıştır (Davutoğlu, 2018b: 150). Bu sebeple, Davutoğlu için İslam dünyasında yeni bir entelektüel dönüşüm yaşanmakta olup bu entelektüel dönüşüm 19. yüzyılın entelektüel dönüşümünden farklı bir yöneliş arz etmektedir. Bu yeni yöneliş, İslam düşüncesinin, modern anlamda eğitilmiş olmakla birlikte İslam referanslı geleneksel değerlere de bağlı yeni bir entelijansiya tarafından yenilenmesi ve temsil edilmesiyle tezahür ediyor. Birçok İslam ülkesinde kanaat ve fikir öncülerinin profesyonel mühendis, sosyal bilimci ya da doktorlar arasından çıkması bu dönüşümün bir yansımasıdır (Davutoğlu, 2018b: 151). Görüldüğü gibi Davutoğlu Türkiye’yi çökmekte olan Batı medeniyeti ekseninin dışında kendi öz kaynağı üzerinden yeniden

tanımlamayı talep ediyordu ki bu talep zorunlu olarak yeni bir yönetici grup değişikliği anlamına geliyordu. Siyasal ve kültürel tarih onun tarih felsefesi tarafından çerçeveleniyordu. Bu tarih felsefesi Türkiye’yi dünya görüşü terimi ekseninde yeniden yapılandırmaya dönük bir arzuyu ifade ediyordu. Kimlikler planında ayrışan Türkiye (özellikle soğuk savaş döneminde maruz kalınan iç savaş koşulları) ancak dünya görüşü ekseninde yeniden birleştirilebilirdi.

Modernleşme sürecine karşı bir medeniyet direnci yaklaşımı benimsenmeye başlandı ve bu yaklaşımda modernizm evrensel ve zorunlu bir süreç olmaktan çıkarak “medeniyet ihtidası” olarak yorumlandı. Türkiye Cumhuriyeti’nin kurucu elitleri tarafından evrensel bir olgu olarak benimsenen medeniyet, yeni dönemde “ihtida”, başka bir istikamete yönelme anlamında kullanılır olmuştur. Yeni modernleşme yorumlarında modernleşmenin evrensel, geri dönülemez ve kaçınılmaz bir süreç olarak yorumlanmadığı, aksine özgün yoldan sapma olarak yorumlandığı görülmektedir. Davutoğlu’un ben-idraki kategorisine yaslandığı “medeniyet direnci” metodolojik planda da yenilenmeleri zorunlu kılıyordu. Zira otantik medeniyetlerin kendi değer paradigmaları içinde inceleme zorunluluğu metodolojik dönüşümlere işaret ediyordu. Modernleşme teorileriyle birlikte Batı toplumlarının sınırlı tarihi tecrübeleri evrensel geçerliliğe sahip olduğu ileri sürüldü ve bütün toplumların kaçınılmaz kaderi ve gerçekliği olarak takdim edildi:

Modernleşme teorileri çerçevesinde sosyal bilimlerin evrenselliği iddiasına dayalı olarak oluşturulan kategoriler ve birimler bu yeni olguları izah edemeyince kültür-bağımlı yeni tanımlamalar geliştirilmeye çalışıldı. Birey, grup dinamiği, toplum, devlet, güç, iktidar, sermaye, sınıf ve rekabet gibi Batı medeniyetinin tarihi serüveni içinde geliştirilmiş ve daha sonra evrensellik iddiasındaki sosyal bilimlerin metodolojik araçları haline gelmiş olan kavramların standart kullanımlarının diğer medeniyetlerdeki olgu ve oluşumları izah etmekte yetersiz kaldıkları görüldü” (Davutoğlu, 2018a: 27).

Davutoğlu’na göre Batılı yazarların, Çin olgusunu anlamak için, Mao’nun radikal modernist çizgisinin ötesinde Konfüçyen geleneğe ve Budist öğelere yönelik yaptıkları atıflardaki artış da böylesi bir metodolojik değişimin yansımasıdır” (2018a: 29). Dinin ortadan kalkacağını varsayan ilerleme felsefeleri dinin geri dönüşünü kavramakta zorlanıyorlardı. Modernleşme karşısında hayatta kalan medeniyet direnci üzerindeki çağdaş zamanın kabuğunu kırıyor ve diriliş koşullarına sahip olmaya başlıyordu. Otantisite uyanışı her cephede “değerlerin yeniden değerlendirildiği” bir döneme işaret ediyordu. Batı toplumları dışındaki medeniyet havzalarında muhafazakâr devrimlerin şafağı sökmek üzereydi. Moderniteden küreselleşmeye geçiş sürecinde kadim medeniyet merkezlerinde canlanmalar kendini gösteriyordu. 1990’lı

yıllarda ortaya atılan tarihin sonu tezleri bir ölçüde Batı medeniyeti için tarihin sonu anlamına geliyordu. Otantik medeniyetler için ise tarihin hızlandığı bir dönemdi (Davutoğlu, 2018b: 17). Ona göre Putin sonrası Rusya’da artan Slav-Ortodoks referansı, Hindistan’da 90’lı yıllarda BJP iktidarları ile birlikte yükselen ve bugüne kadar etkisini artırarak gelen yeni-gelenekçi eğilimler ve Çin’de ekonomi-politik bir hüviyetle yeniden keşfedilen yeni-Konfüçyüsçü kültür, bu açıdan çarpıcı bir nitelik taşımaktadır (Davutoğlu, 2018b: 21). Davutoğlu’na göre Soğuk Savaş’ın bitimiyle başlayan yeni dönem tarihin hareketlendiği, yeni meydan okumalarla tarihin akışının hızlandığı, İslam dünyası açısından kültürel derinlik coğrafyasının ön plana çıktığı yeni fırsat ve imkânları içinde barındıran kurucu bir dönemdi (Davutoğlu, 2018b: 12). Köklü bir medeniyet birikimine sahip olan ve kendisi de derin ve kapsamlı bir medeniyet dönüşüm süreci yaşayan İslam medeniyeti, bir taraftan yaşanan küresel medeniyet bunalımına güçlü ben-idraki ile alternatif bir zihnî açılım potansiyeline sahipti (Davutoğlu, 2018b: 22). Avrupa merkezli medeniyet bir dönüşüm krizi ile karşı karşıya kalmıştı. Otantik kültürler açısından diriliş vaktiydi. Bu evre bir yandan dünyanın dünyasızlaştığı, dünyanın düzleştiği bir evreydi; diğer yandan da kadim kültürlerin dünyanın dünyasızlaşmasına karşı çıkışlarına sahne olunuyordu. Hegemonyacı ve tekelci Batı medeniyeti otantik kültürlerin yaşatılmasına imkân tanımıyordu. Otantik kültür ve medeniyetler medeniyet dönüşümü momentinde küresel sistemi dönüştürebilecek bir momentum yakaladılar. Kültürler Batı’yı taklitten vazgeçip kendi medeniyetlerini ihya etmeliydiler. Farklı medeniyetlerin otantik kökleri bir çare olarak ön plana çıktı. Bu bağlamda “dünya görüşü”, “hayat dünyası”, “ben-idraki” gibi yaşam felsefelerine dayanan kavramlar yeniden gündeme geldi. “Dünya görüşü” tabiri bu dönemde eski felsefenin entelektüel kabuğunun kırılması açısından işlemsel kılınmıştır. “Dünya görüşü” ifadesi eski entelektüel çerçevenin kırılmasının sonucu olan şeydir. “Medeniyet” bir “dünya görüşü” vizyonudur. Akademik bilgi üretim alanı kültür krizinin üstesinden gelmek istiyorsa bilgi alanları dünya görüşüne göre yeniden yapılandırılmalıydı. “Medeniyet” kavramı bir telafi çabasını yansıtıyordu. Modernliğin içine girdiği kriz (tüm kültürler için nihai eskatolojik moment tasavvuru) geri plana itildi. Otantisiteye dönen akımlar dünyanın yıkılmasına tepki göstermişler ve bu dünyanın yıkılmasından liberalleri, demokratları, sosyalistleri suçlamışlardır. Bu kriz yalnızca ekonomik kriz değildir, daha da derinde psikolojik, manevi ve kültürel bir krizdi. Bu kültürel krize yeni bir dünya görüşü önerisiyle ancak otantik köklere vurgu yapan akımlar karşı çıkabilirdi.¹⁶³ Bu anlamda dünyayı soldan devrimler değil sağdan

¹⁶³ AK Parti ikinci döneminde “değişim” yerine “istikrar” kavramını daha çok kullanmaya başladı. Bu bir

devrimler kurtarabilirdi. Çökmekte olan uygarlığa ancak otantik kültürler alternatif olabilirdi. Yeni bir özcü bağlam yaratılmalıydı. Bu bağlamın yaratılma sürecinde ilk dönemde savunulan “demokratik eleştiri”den “kültürel eleştiri”ye geçildi. Liberallerin “devlet karşısında güçlenen toplum yaklaşımları” yerine devlet ile dünya görüşü arasında içsel birliğe dayanan yeni bir düzen teklifi ön plana geçti. Aşkın devletten sivil topluma doğru gelişen liberal tarih felsefesi hegemonik olmaktan çıkarak organik birlik yaklaşımı daha belirleyici hale geldi. Yenilikçi olabilmek için eskiye, ileriye gidebilmek için geriye, devrimci olabilmek için geleneğe bakmak zorundaydık. Artık kamusal alan laiklik, bilimsellik ve rasyonellik bağlamında örülen medeniyet dairesi içinde kurgulanamaz durumdaydı. Batı dışı toplumlarının Batı’ya ilişkin kanaati radikal biçimde değişti. 1990’lı yıllardan itibaren modernliğin dünya sorunlarını çözmeye becerisinin kalmadığı, aksine sorun yaratan bir anlayışı ifade ettiği kanısı güçlendi. Ne modernlik ne de Batı “bizden”, “bizim medeniyetimizden” üstün değildi artık. Bu süreç Mahçupyan’a göre çeperde özgüven dalgası yarattı. Batı karşısında eziklik duygusu yerini dik durma, ses yükseltme anlayışına bıraktı. Dünyanın bize ihtiyacı vardı, “biz” olmadan dünya meselelerine çözüm olamazdı. Bu süreç dünyanın pek çok yerinde çeperde yer alan otantik kültürlerde ideolojik ve psikolojik alan genişlemesine yol açtı. Şimdi kendimizi yeniden tanımlama, ifade etme, tarihsel haklarımızı savunma imkânına kavuşma zamanıydı. Modernliğin yıpranmasıyla birlikte onun yücelttiği “vatandaşlık” meselesi ikinci plana düşmüştür. Özgürlük, eşitlik ve adalet kavramları modernliğin “evrensel” olarak sunduğu ama kendi tarihinden devşirdiği idealleri yansıtıyordu. Oysa “bizim” tarihimiz ve kültürümüz farklıydı. Pasifizm yerini aktivizme bıraktı. Bölünme ve parçalanma tehditleri yerini büyüme, gelişme, yükselme, ele geçirme hayalini gerçekleştirecek bir momente, “Türkiye Yüzyılı”na gelinmiş oldu (Mahçupyan, 2023c). Bu anlatıya göre gelişmeci, özgürlükçü, rasyonel, insanların kendi kararlarını kendilerinin aldığı modernist birey fikri, yurttaşlık anlayışı, hukuk ve anayasa yaklaşımı, özgürlük düşüncesi topluma yabancı fikirlerdi ve bir türlü kökleşmemiş, yerleşmemiştir.¹⁶⁴ Benzer şekilde Davutoğlu’na göre de Sovyet kimliğinin Rus

yönüyle paradigma değişimine işaret ediyordu. Çünkü “istikrar” geleneksel toplumun merkezi bir değeri iken “değişim” modern toplumun merkezi bir değeri idi. Her ne kadar paradoksal görünse de “istikrar” muhafazakâr devrimin bir parçası olarak kendini gösterdi. “İstikrar” kavramının siyasal iktidarın sürdürülmesi anlamında siyasal düzenden daha farklı bir içeriği mevcuttur: “modernliğin içsel geriliminden kurtulma amacı”. Batı’nın, modernitenin krizine dönük olarak ortaya atılan otantik benliğe dönüş tam da bu içsel gerilimin çözülmesine işaret eden bir “istikrar” terimiydi. AK Parti’nin bu ideolojik hegemonyası onun soldan kritiklerini de belirledi. Buna göre otantik olana dönüş modern koşullar altında “istikrar” değil “istikrarsızlık” nedeni idi. “Huzur İslâm’da” değildir. Bu koşullar altında “İslâm” bir huzursuzluk kaynağıdır. Ulus Baker’in *Siyasal Dilde Huzur Söylemi: İslâm’da Huzur, Söylem ve Kanaat* (2020) bu söylemin erken dönem bir örneğini teşkil etmektedir.

¹⁶⁴ Son dönemlerde giderek artan bir oranda “Cumhuriyet”, “Anayasal Devlet”, “demokrasi” gibi değerlerin bizlere yabancı bir değer olmadığını, bu fikirlerin hiç de davetsiz misafirler olarak görülemeyeceğine dikkat

kimliği karşısında tutunamaması da tarihî zeminden koparılmış Batı-eksenli seküler Türk kimliğinin, İslam medeniyetinin unsurları ile bezenmiş ben-idrakini merkezî otoritenin gücüne ve iradesine rağmen bir türlü tasfiye edememesi de medeniyet ben-idrakinin siyasi irade ile tayin edilmesinin imkânsızlığındandır. Tarihî kırılma öngören devrimci retorikler, eski ben-idrakinden daha güçlü alternatif ben-idrakleri oluşturmadıkları sürece total bir medeniyet aktarımı gerçekleştiremezler ve uzun dönemli medeniyet tarihinde sadece konjonktürel etkide bulunan geçici dalgalanmalara yol açabilirler (Davutoğlu, 2018a: 32). Yeni bir medeniyet ben-idraki ancak ve ancak daha kapsamlı bir varlık bilinci, bilgi temeli ve davranış normları bütünü ile oluşabilirdi ve bu nedenle “çağdaş medeniyete” referansla gerçekleştirilen devrimler başarısızlığa mahkûm devrimlerdi. Davutoğlu, Husserl’in Selbstverständnis (ben-idraki) ile Lebenswelt (hayat dünyası ya da ortak tecrübe alanı) arasında kurduğu ilişki biçimine dikkat çekerek “kültürün kişilik yaratıcı katında yeni bir anlam yaratma” (Şerif Mardin) kapasitesinden yoksun olduğunu gerekçelendiriyordu. Çünkü bilimsel bilgi de dahil olmak üzere birçok kültürel faaliyet ortak tecrübe alanı olan hayat dünyası içinde gerçekleşebilirdi (Davutoğlu, 2018a: 34). Daha sonrasında sadece kültürel faaliyetler değil siyasal faaliyetlerde (özellikle de dış politika) hayat dünyasının içinde yeniden formüle edilecektir. Davutoğlu’na göre her medeniyet, varoluşla ilgili bir ben-idrakini, hayat dünyasını etkileyebilecek kapsamlılıkta ortaya koyabildiği ölçüde yaşayabilir bir medeniyet formu hâline dönüşebilmektedir ve onun başarısının sırrı da ben-idrakinde gizlidir. Bu anlamda Batılılaşma hareketlerinin, tarihi kırılma öngören devrimci retoriklerin, geleneksel medeniyet ben-idraklerini çözerek Batı ben-idrakini transfer etme çabaları başarısızlığa mahkûmdur.

Bu görüşlerin felsefi temelleri yaşam felsefesi ve fenomenolojiden kaynaklanıyordu. Descartes sonrası özne (“birey”) merkezli dünya görüşleri eleştirildi. Batı metafizinin özne merkezli anlayışı yerine öznenin hâkim olamadığı bir ardaalan olarak “dünya”, “hayat dünyası” kavramı önplanı çıktı. Vurgu öznenin öznenin kuşatamadığı, bilakis özneyi kuşatan, çevreleyen bir arka plan olarak “dünya görüşü”ne kaydı. Yeni benlik iddiası soyut ve evrensel ideallerde değil, gerçek yaşamda kök salmıştı. Yaşam dünyasında “olması gereken” bir norm, “nomos” vardı. Kartezyen “cogito”nun yerini hayat dünyasının “ben-idraki” kategorisi geçti. Başka bir deyişle “otonon ben”den “otantik ben”e geçilmek istendi. Mahçupyan’ın

çeken “Yeni Türkiye” okuma biçimleri gündeme gelmektedir. Alp Eren Topal’ın *Cumhur’dan Cumhuriyet’e: Osmanlı Düşüncesinde Saltanat ve Muhalifleri* (2023) kitabı muhafazakâr entelektüellerin “yabancılaşma” ve “köksüzlük” eleştirisine karşı ortaya çıkan yeni yorumlama çerçevelerinin bir örneği olarak okunabilir.

vurguladığı gibi tasavvur “kimlikçi kategorileri”nden “benlik kategorileri” kaydı. “Benlik” ve “kendilik” meselesine odaklanan yeni bir problematik alan yaratıldı. “Kendini anlama”, “kendine dönme” muhafazakâr devrimin en ayırt edici vasıflarından biriydi. Aydınlanmanın soyut öznesine karşı insanın bir dil, kültür, cemaat, anlam varlığı olduğu hatırlatıldı. Buradan Osmanlı-Türk modernleşmesi kritik edildi. Batılılaşma döneminde transfer edilen kurumların hayat dünyasıyla irtibatının olmadığı vurgulandı. Batılılaşmanın yabancılaştırmasına karşı çıkarak yeni bir kuruluş stratejisi formüle edildi: “hayat dünyasına dönerek her şeyi yeniden kurmak”. Hayat dünyasına dönerek bilgi, estetik ve etik anlayışları yeniden kurmaktan bahsedildi. Bu stratejinin bir parçası da “özgün düşüncenin ihyası” olgusuydu. Bu dönemde kültürel strateji olarak “İslam Klasikleri” yeniden temellük edildi. “Klasikliği olmayan bir gelenek ve geleneği olmayan bir medeniyet, tarihte varlığını idame ettiremezdi” (Davutoğlu, 2018a: 136). Yeni bir zihniyet inşası kendisini düşünce, edebiyat, sanat ve mimari gibi alanlarda gösterecektir. İslam Klasikleri müzelik, arkeolojik unsurlar olmaktan çıkarak yeni bir kültürel ve düşünsel iklimin yaratılması açısından hayati bir role sahipti. Ölü olduğu varsayalım otantik kültürlerin geriye dönüşleri yalnızca kültürel alanda sonuçlar doğurmakla kalmadı, canlı ve stratejik bir kültürün araştırılmasına dönük ilgiyi de artırdı. “Hayat dünyasına dönerek her şeyi yeniden kurmak” stratejisinin politik sonuçları da açıktı: ulus-devletin siyasal kategorilerinin ötesine geçilmeye ve yeni bir milli bilinç oluşturulmaya çalışıldı. “Hayat dünyası” (“lebenswelt”) kavramının ilk çağrışımı organikdir. Varlığın bütünlüğüne atıf yapıyordu. Yaşam organik ve bölünemezdi. Bu yaklaşımda emperyalizm ekonomik sömürü kategorisinin ötesinde “hayat dünyası”nın istilası anlamına geliyordu. Hayat dünyası tekelci Batı kültürünün tehdidi karşısında organik dirence sahipti. Hayat dünyası kavramı rasyonalist ve soyut moderniteye varoluş eksenli bir direniş ve direliş imkânı açıyordu. İkinci çağrışımı ise yaşamsaldı. “Leben” kavramı “nehir”, “akış” imgesine atıf yapıyordu. “Hayat akıyordu”. “Leben” kavramı ve “hayatın akışı”, “nehir”, “ırmak” imgeleri, “hayatın akışı” fikri modern dönemin ve çağdaş kurumsallaşmanın eleştirisi bağlamında anlam kazandı. “Eski Türkiye” hayat akışının önünde duruyordu. Sabit ve durağan haliyle millet yaşamının ölü kabuğuydu. Kemalist kurumsallığın ve Batılılaşma döneminde karşımıza çıkan müesses nizamın hayatın akışı önünde bir engel oluşturduğunu düşündüler. Radikal modernistler için tarihin sonuna gelmişti. Bu özgüvenli sağdan devrim heyecanında “hayat” modernistlerin tarafında değildi, “hayat” bu kez de İslamcıların sevgilisi olmuştur (İsmet Özel’in “Sevgilim Hayat” şiiri). Bu “yaşam imgesi”, “hayatın akışı”, “nehir” büyük ölçüde

dünyada şuanda durdurulamaz bir akış olduğunu, bu akışın yeni bir ben-idrakinin oluşmasının lehine olduğu yönündeydi.¹⁶⁵ “Eski Türkiye” kemikleşmiş zihin dünyası, algıları, muhakemesi ve kurumlarıyla köhneleşmişti ve “Yeni Türkiye”nin doğumunu engelliyordu. Modernistler, rasyonalistler, Batıcılar gerçek dünyanın büyük yazgısını idrak etmekten uzaktı ve büyük kaderi görmüyorlardı. “Yeni Türkiye” kaderin üstündeki büyük kaderdi. Bu itibarla “Yeni Türkiye”yi aydınlanma felsefesinin ve onun getirdiği modern ideolojilerin etkisiyle şekillenmiş Türk aydını anlama kapasitesinden yoksun görülmüştür. “Yeni Türkiye”yi anlamak zorunlu olarak metodolojik araçların da yenilenmesini şart koşuyordur. Ne Comte’un teolojik-metafizik-pozitif tarih aşamalarına dayalı modernist kategorileri, ne de insanlık tarihini kölecilik-feodalizm-kapitalizm-sosyalizm-komünizm aşamaları olarak inceleyen Marksist tarih yazımı “Yeni Türkiye”nin metafizik ve manevi temellerini anlayamazlardı. Aydınlanma çağının akıl-bilim-ilerleme” şeklinde sihirli formüle sahip aydınlar açısından olan biten “karşı-devrim”e indirgenerek özetleniyordu. Onlar açısından İslami uyanış ilerleme ile tayin edilmiş gelecekte konjonktürel bir sapmaydı; bu nedenle de içsel bir kötülük barındırıyordu. Bu analizler dini ve otantik uyanış ve dirilişleri geçici faktörlere indirgeyen tehdit çalışmalarından öteye geçememiştir. Doğrusal-ilerlemeci tarih felsefelerine karşı çıkan otantik medeniyet ve kültürler kendi geri dönüşlerini döngüsel tarih felsefeleri içinden meşrulaştırma yolunu tutmuşlardır.

Bu bağlam aslında H. Freyer’in tabiriyle “sağdan devrim” bağlamıydı. Sağdan devrimler bireyi kuşatacak ve onu kültürel parçalanma ve anlam kaybından kurtaracak yeni bir etik-politik düzen arayışı dönemlerine tekabül ediyordu. Medeniyet dönüşümünün ortaya çıkardığı bağlam alternatif paradigmlar açısından devrimci bir ortam yarattı. Devrimler toplum tarihinde yeni ilkelerin, yeni tezlerin, yeni felsefelerin doğum anlarıydı. Sağdan devrimler yeni ilkelerin ve yeni değerlerin ortaya çıktığı yeni bağlamlara tekabül ediyordu. Yeni’nin

¹⁶⁵ “Ben-idraki” kavramı Ahmet Davutoğlu’nun *Alternatif Paradigmalar* (1993) ve *Stratejik Derinlik* (2001) kitaplarının yanı sıra “Medeniyetlerin Ben-İdraki” makalesinde geliştirmiş olduğu kavramsallaştırmasıdır. Davutoğlu, “ben-idraki” kavramsallaştırmasıyla, konjonktürel kimlik tartışmalarının ötesinde, varoluş idrakini tarihi ve siyasi idrak ile bütünleştiren içkin bir kimlik bilincini ifade etmektedir. Bu kavramla Davutoğlu ontolojik bilinç ile siyasi bilinç arasındaki görünmez ama güçlü zihni arkapalana işaret etmektedir. Ona göre her medeniyet kurucu bir kolektif ben-idrakine dayanır. Bkz. Ahmet Davutoğlu, “Medeniyetlerin Ben-İdraki”, *Divan: İlmî Araştırmalar* 2/3 (1997/1). s. 1-55. Ahmet Davutoğlu, felsefi derinlik (“Alternatif Paradigmalar”), tarihi derinlik (“Medeniyetler ve Şehirler”) ve stratejik derinlikten (“Stratejik Derinlik: Türkiye’nin Uluslararası Konumu”) oluşan üç düzeyli projesi kapsamlı bir zihniyet devrimini hedeflemektedir: ben-idrakinin ontolojik olarak yeniden inşası, insani bilginin epistemolojik olarak yeniden sınıflandırılması, değerlerin aksiyolojik olarak yeniden tanımlanması, tarihsel muhayyile ya da zaman şuurunun yeniden kurgulanması ve şehrin ve mekânın yeniden tanzimi ve yeni bir dünya düzeni fikrinin bu parametreler etrafında yeniden oluşumu biçiminde özetlemek mümkündür (Davutoğlu, 2016: 17).

soldan gelme koşulu kalmamıştı. Kendi kendisini tasfiye ederek soldan gelecek bir devrim ihtimali ortadan kalkmıştı. Sağdan devrim böylece devrimde devrimdi. Sağdan devrimci bir okuma Batılılaşma'dan Cumhuriyet'e uzanan sürece dair analizlere, duygulara egemen bir motifti. Birey ve vatandaş materyalizmi, egoizmi, faydacılığı ve konformizmiyle çürümenin nedeni olarak görülür. "Birey" rehabetin kaynağı olarak görülmekte iken "cemaat" (topluluk) yüksek enerjinin kaynağı olarak algılanır. Bir topluluktaki yabancı unsurlar cemaat enerjisinin hareket ettirilememesinin nedenidir. "Züppe", "yoz", "batıcı", "materyalist", "çapulcu" olarak kodlanan modern Batıcı özne rehabetin kaynağıdır ve dekadın bir figürdür. İçerideki bu "züppe", "yabancı" olan öğelerin içselleştirilmesine, "kendine ait" olanın ahlaki temellerine karşı duygusuzluğun ve duyarsızlığın yaygınlaşmasına neden olur. Büyük bir atılım gerçekleştirmek "Türkiye Yüzyılı"nı hayata geçirecek program "maziden atıye" olarak kurgulanmış "muhafazakâr devrimci" tahayyüle dayandırılır. "Türkiye Yüzyılı"nın başlayabilmesi için "bireyci", "faydacı", "vatandaşlık" öğelerinden kurtulmak, aşkın ve yüce bir varlığı yeniden vücuda getirmek elzem görülmektedir. Millet'in devlete olan yabancılaşmasına son verilmeli ve millet, kendisini özdeşleştirdiği parti-devlet ve lider yoluyla yeniden karar alıcı, hedef belirleyici, yönlendirici bir tarihsel özne haline gelmelidir. Batılılaşma tarihsel özne oluşun önündeki en büyük engeldi. Getirdiği yeni yorumlama ve alışkanlıklarla dünyada eylemde bulunma irade ve isteğini aşırdı. "Millet", "milli ruh" yüksek bir asabiyye, modern dönemle başlayan makûs talihe son verecek, rehabeti ortadan kaldıracak, konformize isyan edecek bir metafizik özne biçiminde konumlandırılır. Bu muhafazakâr devrimci tahayyül içinde siyasal faaliyet de "sosyal politika" ve "temel hak ve özgürlükler" eksenli olmaktan çıkarak ülkenin dünyadaki konumuna, gelecekteki yerine odaklanan, benliğin ne olduğu sorusuna cevap vermek etkinliğine indirgenir. Bireyin sahip olduğu rehabet dürtüsüne, Topçu'nun tabiriyle söylediği "konformize" karşı isyan ahlakına sahip yeni nesiller gerektirmektedir. "Akıl" ve "makul davranış" yerine Necip Fazıl'ın formüle ettiği "iman ve aksiyon" bütünlüğü yerleştirilir ve sayede büyük bir diriliş (Sezai Karakoç) programı hayata geçirilmeye çalışılır. Pasifizme ve konformizme karşı azim ve eylem, otantik olanın yeni bir ahlaki temellendirilmesini içerir. "Toplum"un", "uygarlık"ın yıkıcı, bozucu, aşağıya doğru evrilmeye ve yok olmaya mâhkum, hantallığa doğru eğilime karşı "isyan", "aksiyon" ve "diriliş" özgün bir yol arayışının entelektüel çabaları haline gelir. Modern toplumda geleneksel tüm değerlerin ortadan kalktığı, modern koşullarda her varlığın aşağıya ve vasatlığa doğru gittiği, nizamın yerini kaosun ve karmaşıklığın aldığı bir yapıya muhafazakâr devrimci bir müdahale gerektiğini düşünmüşlerdir. Hantallığa karşı hareket ettirici güç "gelecekte güçlü devlet ve millet olma" inancıdır. "Medeniyet"i, otantik kimliği

büyük bir eylem ve azim için bir kaynak olarak görüyordu. İman varsa aksiyon vardır. İman yoksa pasifizme mâhkumiyet kaçınılmazdır.

Modernliğin karşısında başka bir şey aramak bu bağlamda kendisine yer buldu. Bu yeni moment yeninin kurulabileceği devrimci bir momentti. Bu bağlam yeni bir düzenin yaratılacağına dair güçlü bir duyguya sahip olduğu bir bağlamdı. Bu bağlam yaratıcı bir çalışma için fırsatın geldiği ve buna değeceği hissiydi. Belirleyici bir hamleyle yenilenmenin mümkün kılacak bir bağlamdı bu. Tarihin kritik bir dönüm noktasında durduğuna dair bir inanç egemendi. Karar saatinde olduğunu düşünmek, dünyanın ve Türkiye'nin yeniden kurulabileceği bir atmosferi solumak, “kaderin, büyük gerçekliğin sizin tarafınızda olduğu” özgüvenine sahip olmak kendi içinde büyük bir heyecan dalgası yaratmıştır. Tarihin büyük bir dönemecinde tarih yaptıkları duygusu aktörlerde egemendi. Batıcı modernist özneleri tarihin sonu fikri ve duygusu sardığı bir dönemde muhafazakâr-dindar aktörler, tarih yaptıklarını düşünüyorlardı. Kaderin bizim elimizde olduğu yeniden inşa döneminde tarihsel özne olarak hareket etmek anlamına geldi. Kültür politikalarıyla siyasal iktidar toplumun yüzelli yıllık çözümlenmeden duran benlik sorununa bir cevap üretmek istemiştir. Batı'nın parçası olmak, Batıya benzemek, Batılı olmak, Batılılaşmacı modernleşme paradigması bağlamında vatandaşlığı, kimliği ve benliği sıralamak, devleti ve toplumu ona göre şekillendirmek arkaikleşti. İktidar yeni bir anlamlandırma bağlamı sundu. “Yeni Türkiye” yeni anlamlandırma ve kurucu bağlama işaret ediyordu.

Gramsciyanist bir kültürel iktidar perspektifine AK Parti'nin önemli kurmaylarından Ömer Çelik de dikkat çekmiştir. Çelik, 2012 yılında Londra'da King's College Üniversitesi'nde verdiği bir konferansta Türk solununun Hegelci olduğunu, yani her meseleyi “devlet” üzerinden halletmeye çalıştığını ancak klasik merkez sağın Marksist olduğunu, yani ekonomik ilişkileri dikkate alarak hareket ettiğini belirtmişti. Kendi tabiriyle “sol gelenek devlet üzerinden, devletçilik üzerinden ekonomik gelişme sağlayacağını düşünmüştür. Sağ gelenek ise ekonomi, ekonomik gelişme üzerinden demokratikleşmenin sağlanacağını düşünmüştür. AK Parti iktidarını da daha çok Gramsci'nin politik teorisine yakın gördüğünü belirtmiştir. Ona göre AK Parti dönemi “hegemonya ile egemenlik ilişkisinin yeni bir biçimde tanımlandığı bir dönem”dir. Sosyal demokrat merkez solu Hegelci devletçi, ekonomik kalkınmacı merkez sağı da Marksist ekonomik indirgemeci bulduğu analizinde AK Parti'yi de Gramsciyanist bir kültürel iktidarcı olarak formüle etmektedir:

Egemenliğı politik iktidar olarak kabul edelim. Hegemonyayı da kültürel iktidar olarak kabul edelim. AK Parti'den önce politik iktidarı elde edenler, halkın sahip olduğu kültürel iktidarı reddediyorlardı. O kültürel iktidar üzerinden politik iktidarı elde etmeye çalıştığınızda, önünüze çeşitli engeller çıkıyordu. O sebeple kültürel iktidarı temsil eden partier çevre partiler olarak kaldı, politik iktidarı temsil eden partiler merkez partiler olarak ortaya çıktı. Bu gerilim sonucunda politik sistem çöktü. AK Parti kültürel iktidarı temsil ederek politik iktidarı yeniden kurguladı. Yani AK Parti bir bakıma kültürel iktidar ile politik iktidar ilişkisinin praksis noktasıdır Gramsci'nin tabiriyle. Dolayısıyla AK Parti burada yeni bir politik iktidar alanı, yeni bir egemenlik alanı kurmuş olmuyor, tam tersine halkta temsil edilen değerler üzerinden egemenliğin yeniden inşa etmiş oluyor (Çelik'ten aktaran Kasapoğlu, 2012).

AK Parti'nin iktidar görüşünü anlamak açısından Schmitt (egemenlik) ve Gramsci (hegemonya) teorisinin iç içe geçtiği bir pratiğe işaret etmektedir. Türkiye'nin ve Ortadoğu'nun (Arap Baharı) genel sürecini kültürel iktidarların politik iktidara dönüşme süreci olarak okumaktadır. Çelik'e göre AK Parti politik iktidarını bir gün yitirse ve politik sahneden çekilse dahi halkların varolacağına ve kültürel iktidarın devam edeceğini düşünüyordu. Çelik'in tespitleri AK Parti'nin birinci döneminde egemen olarak "ekonomik kalkınma" anlayışı yerine "kültürel iktidar" teorisinin geçtiğini, 2012 gibi kritik bir evrede ifade etmektedir. Bu bir yandan politik tarih okuması olsa da diğer yandan bundan sonra "kültürel iktidar" yaklaşımının öne alınacağına da bir göstergesi olarak kabul edilmelidir. Çelik'in ifadelerinden AK Parti'nin toplumun yalnızca ekonomik taleplerini dikkate almadıklarını, daha da önemlisi kültürel dokusunu dikkate alarak hareket ettiklerini ifade eder. Çelik'in ekonomiyi iktidar gelmedenin aracı olarak değil, kültürü iktidara gelmenin aracı olarak gördüğünü belirtmesi AK Parti elitinin 2010 sonrasında giderek değişim yorumlama tarzlarını yansıtmaktadır. Bu okumaya göre AK Parti toplumun kültürel dokusunu dikkate alarak sağ kanat bir Gramscicilikle siyasal iktidarı fethetmiş ve devrim gerçekleştirmiştir. Bu dönemde artık AK Parti bir "merkez sağ" ekonomik partisi olmaktan çıkmış ve Gramsciyanist bir "kültür partisi", "kültürel hareket" biçimine bürünmüştür. Bu açıdan AK Parti egemenliğini laik-elitlerde olduğu gibi devlet eliyle ya da merkez sağda olduğu gibi ekonomi eliyle değil "kültür" eliyle fethetmiştir.

"Yeni Türkiye" ile "Eski Türkiye" arasındaki antogonistik karşıtlık neredeyse İki Türkiye gerçeğini, iki farklı hakikat, fikir, doğru, güzel, iyi anlayışını gündeme getirmektedir. Bugün hali hazırda iki farklı Türkiye anlayışı bulunmaktadır: "Müslüman Türkiye" ve "Laik Türkiye". Bu tablo Kulturkampf içinde ikiye bölünmüş toplum gerçeği anlamına gelmektedir. Bu nedenle bu adlandırmalar kültür savaşını, kültürel mücadeleyi anlatmaktadır. Bu adlandırmalar ekonomik ve siyasal olmaktan öte öncelikle kültürelidir. "Yeni Türkiye"

kavramının içeriğinin doldurulmasında “yerli ve milli” söylemi önemli bir rol oynamıştır. “Yeni Türkiye” yabancılaşmış, yozlaşmış, modernist, köksüz, tarihsiz addedilen “Eski Türkiye”nin olumsuzlamasıydı. İki Türkiye idesi arasındaki çatışma ekonomi-politik olmaktan çok kültürel idi. “Yeni Türkiye”, zorla dayatıldığı varsayılan “Eski Türkiye”den bir kopmaydı. “Yeni Türkiye” tarihsel bir kaybın telafisiydi; milletin muktedir özne olarak tarihe geri dönüşü, siyasal melankolinin büyük eylem ve amaçlarla ortadan kaldırılmasıydı. “Yeni Türkiye” muhafazakâr-dindar muhayyilede iki asırdır maruz kalınan Batılılaşma programından çıktı. “Yeni Türkiye” yerli ve milliydi. “Yeni Türkiye” alternatif bir medeniyet iddiasıydı. “Yeni Türkiye” yabancılaşmanın ortaya çıkardığı gerilimlerin, açmazların, antogonizmaların aşılması anlamına geliyordu. “Yeni Türkiye” devlet ve millet yabancılaşmasının ortadan kaldırılarak devlet ve milletin organik birliğini hedefliyordu. “Yeni Türkiye” eski zamanların görkemini yeniden kazanma iradesini adlandırıyordu. “Yeni Türkiye” İslam’ı ve Osmanlı geçmişini paranteze alarak bir ulusal kimliği kurgulamanın imkânsız kılma amacına matuftu. “Yeni Türkiye”, “Eski Türkiye”nin hegemonyasına son verme ve yeni bir hegemonya kurma projesinin adıydı. “Yeni Türkiye” Batıcı ve seküler çağdaş kültürün yerine muhafazakâr İslami kültürün geçirilmesi idi. Eagleton’un ifadeleriyle söylenecek olursa çağdaş kültür ve sanatın yerine dinin dönüşü anlamına geliyordu.¹⁶⁶ Bu niteliğiyle hegemonik etkiler yarattı. Yeni yönetici elitler kamusal söylem üzerinde kontrol kurmak ve bunu kalıcılaştırmak, diğer anlatıları ise marjinalleştirmek amacına sahip olmuşlardır. Resmi politikalardan popüler kültüre uzanan geniş bir alanda kurulmak istenen söylemsel hâkimiyet yönetici grupların dünya yorumlarını doğallaştırma arayışına tekabül ediyordu. Yeni dünya çerçevesini genel kabul gören norm haline getirmek istediler. Kendi normlarını, değerlerini, temsillerini yeni bir hegemonya projesine dönüştürdü. AK Parti medyada, eğitimde, kültürel üretim piyasalarında dolaşımdaki temsiller üzerinde mutlak bir hâkimiyeti arzulamıştır. Kültürel ve kimliksele iktidar “Yeni Türkiye” anlamına geliyordu. AK Parti’nin “Yeni Türkiye” tasavvuru muhafazakâr devrimci mantığa dönüştü. Bu hegemonya projesinin genel adı olan “yerli ve millilik” bu dönemde politik bir arayış olmaktan çıkarak somut politikalara dönüştü. Kültürel alan “Yeni Türkiye”nin yansımasını bulacağı bir alandı. “Muhafazakâr sanat” gibi “yerli ve milli” kavramsallaştırması da “Yeni Türkiye”ye işaret ediyordu. “Yeni Türkiye”, AK Parti’nin “muhafazakâr devrim” çalışmasıydı. “Yeni Türkiye”

¹⁶⁶ Erdoğan, 2011 yılında Mehmet Aksoy’un Kars’taki *İnsanlık Anıtı* hakkında şu ifadeleri kullanmıştı: “Burada Hasan Harakani Hazretleri’nin hemen yanı başına bir ucube koymuşlar, garip bir şey dikmişler. Oradaki tüm vakıf eserlerinin, o sanatkarane eserlerin olduğu yerde böyle bir şey olması düşünülemez” (2011).

ifadesi giderek muhafazakâr bir devrimin ifadesi haline gelmiştir. Bu dönemde AK Parti daha iradeci, daha öz-bilinçli ve daha aktivist bir hale gelmiştir.

4.2.2.2. “Kültürel Eleştiri”den “Kültürel İktidar”a

“Özgünlük öze dönüşür.”

(Antonio Gaudi’dan Aktaran Dellaloğlu, 2020: 293).

“Eğer yenenlerin kültürel düzeyi yenilenlerden daha yüksekse, kendi kültürlerini bunlar üzerinde baskın kılarlar; eğer karşıtı geçerli ise, yenilenler kendi kültürlerini yenenler üzerinde baskın kılarlar.”

(Lenin’den aktaran Bobbio, Texier, 1982: 35).

AK Parti’nin “Yeni Türkiye”si ise Küçükömer’in *Düzenin Yabancılaşması* (1969) atıfla söylendiğinde *Düzenin Otantikleşmesi* olarak adlandırılabilir. Düzenin otantikleşmesi çabalarını AK Parti “yerli ve milli” söylemiyle çerçevelemiştir. “Yerli ve milli” anlayışıyla tarih, tahayyül ve düşünce alanını otantik ben-idrakine (Ahmet Davutoğlu) uygun olarak yeniden tanımlamaya çalışmıştır. Her ne kadar muhalefet otantikleşme stratejisinin çuvallamasına yatırım yapsa da, iktidar otantisite, sahicilik teşebbüsüyle yeni bir ortak iyi, birleştirici güç arayışına girmiştir. Yerli ve milli söylemi AK Parti’nin 2013 sonrasında kurmaya çalıştığı ideolojik hegemonyanın anahtar sözcükleridir. Yerli ve milli vurgusu AK Parti’nin iktidarlaşıma sürecinde kullandığı yeni söylem olmuştur. “Yerli ve milli” geleneğin izinde yeni bir kimlik, devlet ve toplum inşasının temeli olarak görülüyordu. Ülkesine ve milletine yabancı aydın katmanının hüküm sürdüğü kültürel zemin tesviyeden geçirilmeliydi. Bu söylemde yerli vurgusu daha önceleri evrenselcilikle çelişmeyen evrenselin içindeki yerel bir rayiha, ton, vurgu olarak kullanımı mevcuttu. Ancak yeni dönemde yerli ve milli terkihi AK Parti’nin modernleşme yorumunun yeni bir merhalesini temsil ediyordu. Yerli ve milli söylemi Gezi’den sonra “Yeni Türkiye” ideolojisi olarak giderek yoğunlaştı, konsantre oldu ve politikleşti, hatta çoğu zaman da güvenlikleşti. “Eski Türkiye” haddi zatında bu topraklara yabancı, tarihe, geleneğe, dine ve kültüre hamaset içinde kökü dışarda bir zihniyeti temsil ediyordu. “Yeni Türkiye” ise organik, otantik milletin devletiyle bütünleşmesi anlamına geldi. “Yeni Türkiye” muhafazakâr devrimci idrakte, devletin gerçek, hakiki sahiplerine devredilmesi olarak okunmuştur. Kemalizmin radikal modernleşme yorumunun yeni bir sekansını temsil eden Gezi’den sonra milli ve manevi değerlerden yoksun, otantik hiçbir nüve barındırmayan kitlenin anti-tezi olarak kendisini kurguladı. Yerli ve milli AK Parti iktidarının

oluşturmak istediğini zihinsel kozmolojinin derli toplu bir resmini sunmaktadır. AK Parti, “yerli ve milli” söylemiyle esasen “yerli ve milli” olan üzerinde son sözü söyleme tekeli ele geçirmiş, kendi tanımını, müttefik unsurlarına kabul ettirmiş, otantik kültür üzerindeki 1960’ların milliyetçi-muhafazakâr hegemonyasını ortadan kaldırarak yeniden yeni bir çerçeve koyabilmiştir. İlk etapta “muhafazakâr demokrasi” kavramı, gelenekle modernlik arasında bir uyum, modernleşme tecrübesini onaylayan bir teorik çerçeve olarak görüldü, ancak bu kavramsallaştırma yüzeysel kaldığı için derinleştirilemedi. Muhafazakâr demokrasi, AK Parti’nin otantisiteye yönelmesini engellemedi, kavramın sınırına çok hızlı gelindi. Çünkü Kemalizmin radikal modernleşmeci reaksiyonerliği partiyi çok geçmeden büyük bir restorasyonculuğa yönlendirdi. Muhafazakâr-milliyetçilerin, sosyalistlerin, Kemalistlerin, merkez sağ ideolojinin, egemen burjuvazinin, bütün entelektüel, politik ve ekonomik elitlerin modernleşmeci-Batıcı vizyonları, Cumhuriyet’in kültür devrimlerinin yol açtığı sorunlara cevap vermekten çok uzaktı. Ortada çözülmesi gereken ve hesaplaşılması gereken ve yeniden tanımlanması gereken bir sistem vardı. “Yüzyıllık parantez” kapatılmalıydı. AK Parti ikinci dönemde bu *büyük dönüş* hareketine; sekülerleşmeden ve modernleşmeden, onun siyasal ve entelektüel dilini üretmekten uzaklaşarak, çağdaş sorunlara otantik/yerli/İslami çözüm arayışına yöneldi. AK Parti’nin organik entelektüelleri bu dönemde evrenselcilik karşıtlığına, liberal demokrasinin eleştirisine, anti-modernist, anti-Batıcı bir eğilimine, ikinci bölümde analiz edilen “çerçeveye” yöneldiler ve onların entelektüel üretimleri bu dönemde hegemonik bir etkiye sahip oldu. Bu entelektüeller, liberal-demokratik dönüşüm yerine “diriliş” programına yöneldiler. Onlara göre konjonktürel olan modern kimliklerdi, asıl belirleyici ve yapısal olan dünya görüşü (“ben-idraki”) gün yüzüne çıkıyor ve konjonktürel kabuğu parçalıyordu. Reaksiyoner muhafazakârlığın yeniden tazeleyen temel husus, sürekli yenilenen radikal modernleşmeci tutum arasındaki diyalektik karşıtlıktır. Gezi’nin soldan kültür devrimine karşı (reaksiyoner muhafazakârlıktan farklı olarak) muhafazakâr devrimci bir söylemin giderek güçlendiğini belirtmekte fayda var. 1990’larda radikal dindarlıktan, köktenci dönüşüm programlarından uzaklaşarak liberal-demokratlığı keşfeden İslamcılık, politik kutuplaşmanın *Kulturkampf*’a dönüştüğü ve mücadelenin varoluşsallaştığı bir boyutta, 2010 sonrasında geriye düşecek, doksan öncesinin şekillendirdiği ideolojik formasyon tekrardan hegemonik bir etkide bulunacaktır. Küreselleşmenin de yarattığı ahlaki, moral, entelektüel ve hepsinden ötesi varoluşsal krizle birlikte modernist entelektüelin gerilemesi, partikülerist entelektüelin kendini kamusallaştırma imkânını bulmasından da bahsetmek gerekmektedir.

Nasıl ki 1929 ekonomik krizi ve Serbest Fırka deneyiminin gösterdiği kötümser tablo akabinde seküler kurtarıcılar “kültürel iktidar” teorisine uygun davranarak kültürel seferberlik çağrılarını başlatmışsa, benzer bir şekilde AK Parti iktidarı da 2008 ekonomik krizi ve Gezi olaylarından sonra iktidarını yerleştirmek adına kültürel iktidar paradigmasına geçiş yapmıştır. Kültürel iktidar yaklaşımı her iki dönemde de belli tehdit ve endişeler üzerine bina edilmiştir. Her iki durumda da egemenlik araçlarını kontrol eden iktidar elitlerinin hegemonik kapasitelerinde krizler yaşanmıştır. Her iki dönemin kültür politikalarının kaynağında belli tedirginlikler vardır. Hegemonya bunalımlarının üstesinden her iki kurucu dönemde de “kültürel araçlar” kullanılarak gelinmek istemiştir. AK Parti’nin kültürel iktidar söylemi kendi kültürel durumunun zaaflarına, yetersizliklerine verilmiş bir cevap niteliği taşıyordu. Ancak daha da derinde kültürel eleştirinin de zorunlu bir sonucuydu. Kültürel eleştiriye göre Batılılaşma kültürel sömürge programıdır. Bu anlamda sömürgecilik esasen ekonomik ve siyasal bir sorun değil kültürel bir sorundur. Sömürgeciliğe ve çöküşe karşı mücadele kültürel iktidar mücadelesi olmalıdır. Bu izlekte kültürel eleştiri kültürel iktidarını zorunlu kılıyordu. “Gezi”den sonra AK Parti eliti yoğunlaşarak kültürel iktidar talebini yükseltti. Solun kültürel iktidarının tasfiye edilmesini, devletin kurumsal kapasitelere harekete geçirilerek kültürel alanın yeniden bir kuruluş için tesviyelenmesini amaçladı. Solun kültürel iktidarının kırılmasının önemi şundan ileri gelmektedir: Türkiye’nin yeniden doğuşuna ve toplumdan kopuk köksüz merkez karşısında köklere sahip sessiz çoğunluktan oluşan çevrenin kendi benliğini bulmasına yardımcı olacak şeyin solun kültürel hegemonyasını kırmaktan geçmektedir. Solun kültürel hegemonyası kırılmadan “Resmi Ülke”den “Gerçek Ülke”ye geçilemeyecektir. Kültürel iktidar söylemi çeşitli temalarla kültürel tahayyülü değiştirmeye gayret etti. “Yerli ve milli temalardan” söz eden Gürpınar bunların başında “medeniyetçilik”i ve “yabancılaşmış aydın” temasının olduğunu vurgular. Medeniyet bu dönemde alternatif bir paradigma olarak AK Parti’nin ideolojik çerçevesini şekillendirdi. Medeniyet tasavvurunun temel imaları şu şekilde özetlenebilir: i) Türkiye kendi reddetse dahi zengin bir medeniyet mirasına sahiptir. ii) Bu inkâr bir imkânsız çaba olarak Türk düşünce hayatını sakatlamıştır. iii) Türkiye’de bir grup halkın ve tarihinin değerlerinden kopuk aydın ülkenin entelektüel gündemine ipotek koymuştur iv) Bu dayatma bir kez yıkıldığında ülke manevi ve entelektüel anlamda kendini bulmakla kalmayacak, aynı zamanda derinleşecektir (Gürpınar, 2017: 89). “Medeniyet, 2000’lerde sağ entelijansiya için aynı zamanda yeni bir üstünlük kurucu ve entelektüellik edinme aracı olacaktır (Gürpınar, 2017: 101). İslam’ı bir dinden öte bir medeniyet olarak yeniden tahayyül eden, Osmanlı’yı da salt bir askeri imparatorluk olmanın çok ötesinde zengin bir entelektüel kültürün ve bilimin üzerine yükselen bir medeniyet olarak

tanımlamaya çalışılacaktır. Osmanlı bilim tarihi, Osmanlı felsefe tarihi, Osmanlı siyaset tarihi, Osmanlı müzik kültür estetik tarihi de ortaya çıkarılmaya çalışılacaktır. Müzikte, mimaride, mefazikte, maneviyatta ilmi derinliğinin ortaya çıkarılmasına gayret edilecektir. Sekülerlerin herhangi bir ilmi derinlik görmediği aksine ondan kopmadan yaratıcı dehaya sahip olunamayacağı argümanına karşı Osmanlı salt politik sıçramanın tarihsel referansı olmayıp aynı zamanda bilim ve sanat alanında yaratıcı dehanın olmazsa olmazıydı. İslam bu medeniyet birikiminin pivotudur. Müzikte İtri'siyle, mimaride Mimar Sinan'ıyla, Mevlana'sıyla, bütün bu birikimin hepsinde manevi, metafizik bir yön ve İslam vardır. İslam maneviyatının yoğurduğu bir devlet, kültür ve medeniyet birikimi bu söylemde öne çıkmaktadır. Bu tarihsel okuma aynı zamanda devletin, kültürün, medeniyetin dine göre yeniden kurgulanmasının da imalarını taşıyor.

Örneğin Ahmet Davutoğlu'nun başkanlığında kurulan 62. Hükümet programı “yeniden inşa etmek”, “siyaseti yeniden inşa etmek”, “Yeni Türkiye”yi inşa etmek”ten söz etmekte, AK Parti iktidarıyla birlikte devletin büyük bir restorasyondan, ihya sürecinden geçtiğini vurgulamaktadır. Program’a göre “Eski Türkiye”nin tüm vesayet kurumları ve vesayetçi zihniyeti kaybetmiş, “Yeni Türkiye” kazanmıştır. Programın kültür politikaları açısından en önemli özelliği şu cümlelerde yatmaktadır:

Şunu önemle belirtmek isterim; bugüne kadar görev yapan AK Parti hükümetleri, sadece bir devleti, bir siyaseti, bir otoriteyi tesis etmek üzere değil, yeni bir **medeniyet ihyası** için ayağa kalkmış ve yeni bir yola koyulmuştur (...) Büyük ve yeni bir kültürel uyanışın arifesindeyiz. Bu yeni kültürel uyanış, bütün insanlığa evrensel bir medeniyet çağrısıdır. Bu bakımdan, içselleştirici ve bütünleştirici kültürü egemen kılacağız (Davutoğlu, 2014).

Görüldüğü gibi AK Parti ideolojik alanda köklü bir dönüşüm vaad eden bir kültürel harekettir. Bu hareket kültürel uyanışı amaçlamıştır. Programı, yitirilmiş geçmişi yeniden kazanmayı, geleneksel olanı ihya etmeyi, ahlaki ve kültürel iktidarı kurmak amacına yönelmiştir. Ahmet Davutoğlu tarafından Meclis güvenoyuna sunulan programda “kadim değerlerimiz”, “medeniyet birikimimiz”, “kültürel uyanış” kavramları önplana çıkmaktadır. Davutoğlu’na göre AK Parti hükümetleri yalnızca refah devletini ve güç devletini hedeflememiş, kültür devletini de (“medeniyet devleti”) amacı haline getirmiştir. Program, Türk modernleşmesini karakterize eden Doğu-Batı yüzleşmesini sadece ekonomi-politik nitelikli yapısal bir sorun (“toplumsal sorun”) olmadığını, aksine temelde bir zihniyet sorunu (“kültürel sorun”) olduğunu varsaymıştır. Bu varsayım İslam inancını ve onunla birlikte gelen tarihi unsurları (“medeniyet”) tekrar tanıma ve anlama anlayışını iktidar programına dönüştürüyordu.

Böylece yükselen orta sınıf dine dayalı yeni bir kültürel ortam kurmak istemiştir. Program yeni bir atılım dönemi saptayarak 2023 Vizyonu ile tamamlanacak bir “Yeni Türkiye” inşasını merkezine almaktadır. AK Parti bu dönemde sahip olduğu yeniden kurucu irade ve özgüvenle Cumhuriyet’in yüzüncü yılına “Yeni Türkiye” ile girileceğinin haberini vermektedir. Yeni bir kurucu momentte olduğu iddiasına referansla Erdoğan figürü bu dönemde ikinci medeniyet kurucu önderi durumuna yükseldi. AK Parti kendi medeniyet telakkisi içinde kendi kültür politikalarını şekillendirmişlerdir. Yeni bir medeniyet kültürünün inşası girişimi, ideolojik inşa çabası, kültür çerçevesinde yüksek ürünler meydana getirme iştiağı “yeni bir medeniyet”, “yeni bir nesil”, “yeni bir toplum” meydana getirmeye yönelmiştir. Hükümet programının işaret ettiği üzere AK Parti parçalarda oynamak yerine amaçladığı değişiklikleri sistematik bir devlet politikasına dönüştürmek istemiştir. Bu doğrultuda TRT, MEB, RTÜK, YÖK gibi kurumlar eliyle kendi dünya yorumunu, merkezi kavramlarını stratejik bir kültür politikaları aracılığıyla uygulamaya koymaya çalışmıştır.

Kültür politikaları konusunda çok daha net ve açık bir anlayışa Ahmet Davutoğlu başkanlığında hazırlanan 64. Hükümet Programı’nda görmek mümkündür. Programın kültür politikası tarihi ve medeniyetiyle barışık kültürel ürünlere vurgu yapmakta ve medeniyetimizin kültür ve sanat değerlerinden söz etmektedir:

Kültür politikamız kadim ile modernitenin ünsiyetini koruyan milletimizin kültürel değerlerden ve mekândan kopmasını engelleyen öz benliğimizden gelen özgün bir zenginliği içermektedir. Kadim kültürümüzün temel anlayış ve değerlerine dayalı zenginliğinden beslenen ve onu zaman ve mekân bağlamında geliştiren bir bakış açısıyla, diğer medeniyet ve kültür birikimlerine de açık bir kültür ve sanat yaklaşımını hâkim kılacağız. Farklı kültürler ve medeniyetlerle yoğun bir etkileşim içerisinde, insanımızın kendisine ait kültürel ve sanatsal ürünleri en özgür şekilde ortaya koyması için gerekli fiziksel ve entelektüel altyapıyı güçlendirmeye devam edeceğiz. Kültür coğrafyamızın sanatsal ve düşünsel zirveleri yaşamış bütün şehirlerindeki çoklu kültüre dayanan zenginliklerimizi bugün de her alanda korumaya devam edeceğiz (2016: 14-16).

Kültür politikalarının vaz ettiği hakikat, Batı’ya alternatif bir modernleşme arayışıdır. Batı’ya alternatif bir medeniyetin hayalini dillendirir. Batı karşısında duyulan siyasal melankolinin aşılmasını ve yeni bir siyasal-tarihsel özne konumunu elde etmeyi arzuladığını belirtmektedir. “Kadim medeniyet” mirasının ihyasının ardından Batı’ya alternatif bir düzen olma iddiası yatmaktadır. Bu dönemin metinleri öfke ve melankoliden ziyade yeni bir kurucu momentin neşe ve şevkini taşımaktadır. Bu söylemde artık “kadim”, “eski” kavramının yerini almaktadır. Eski yalnızca eskidir, geçip gitmiş olanı ima eder; buna karşılık “kadim” ise tüm zamanlarda, hem geçmişte hem şimdi de geçerli olan, değerli olana atıfta bulunur. “Eski

Türkiye”nin yerini bu anlamda “Kadim Türkiye” almıştır. Winckelmann, bir zamanlar şöyle demişti: “Bizim (Almanlar) için büyük olmanın, olabilirse öykünülemez olmanın tek yolu Eskilere öykünmektir: Bugündekiler, eskilere öykündüğü zaman zaten “eski” “kadim” hale gelir. Yani bugüne ulaşır (Winckelmann’dan aktaran Dellaoğlu, 2020: 277).

Devlet-millet bütünleşmesi muhafazakâr devrimci anlatının sıkça atfı yaptığı bir fikirdir. Buna göre devlet ile millet aslında birbirlerinin mütemmim cüzüyen devletın milletın değerlerine karşı bir araç haline getirilmesiyle birbirine hasım olmuştur. Nitekim hayal edilen Osmanlı tam da bu devlet-millet örtüşmesinin tecelli ettiği bir ütopyadır. Bu ideal durumda devlet ile millet arasında hiçbir çatışma ve gerilim yoktur. Oysaki dışsal müdahalenin ardından devlet ile millet arasında bir çatışma, hatta tezat belirmiştir. Seksen yıllık tarihsel parantez AK Parti iktidarı ile kapanmıştır (Gürpınar, 2017: 90). Devlet ve millet arasındaki organik birliğin sağlanmasında “yabancılaşmış aydın”ın tasfiye edilmesi bir zorunluluktur. Haddi zatında hegemonik bir proje, “entelektüel ve manevi devrim” arayışı kültürel elitlerin dönüştürülmesini zorunlu kılıyordu. Bu arayış yalnızca popüler kültürü fethetmekle kendisini sınırlamadı, elitler katında da bir dönüşüm arzusu taşıyordu. Ekonomik ve siyasi alandan dışlanmış dindar çoğunluk AK Parti iktidarıyla ekonomik ve siyasal alanda önemli kazanımlar elde etmişler; ancak kültürel alanda çevreden merkeze ulaşamamışlardır. Bu dönemde gündeme gelen “kültürel iktidar” tartışmaları bir yönüyle siyasalın merkezinde ama kültürün çevresinde konumlanan dindar entelektüellerin merkeze ulaşma ve yerleşme istemlerini anlatan bir ifade olarak tedavüle girdi. Batıcı kültürel iktidarın kuruluşuyla birlikte “muhafazakâr” tip yüksek kültürün alanından dışlanmıştı. Kendini “Müslüman olmayan” olarak sunmak yüksek kültürün bir parçasıydı. Yeni aktörler kültürel alandaki bu sayım sistemini parçalamak arzusundaydılar. Gezi süreci, kültürel alanında çemberin dışındakılar ile çemberin içindekiler arasındaki mücadeleyi keskinleştirdi. Örneğin, Gezi’den sonra “Cihangir” semti seküler orta sınıf kültürel elitlerin mekânı olarak kamusal tartışmaların gündemine oturdu. Cihangir bir sembolizm olarak öne çıktı. Cihangir bir metafor olarak hem romantik solu kastetmekle birlikte esasen siyasal bir tavır olarak soldan çok kültürel bir imayı içeriyordu. Cihangir’in bir retorik olarak yükselişi AK Parti’nin kültürel siyasete yönelişinin ardından yeni seküler siyasetin merkezine gelmesiyle oldu. Örneğin İbrahim Özkahyaoğlu Cihangir sembolizmine kamusal tartışmalarda şu biçimde canlılık kazandırıyor:

Bu kitle, Türkiye’de sınırlı bir çevreye hitap eden fakat etkisi tahminlerin çok ötesinde olan kültürel iktidarı elinde bulunduran, daha çok Beyoğlu ve Cihangir’de kümelenmiş popüler isimlerden oluşuyordu. Gazeteciler, reklamcılar, oyuncular, tiyatrocular

burada bir cemaat mantığıyla hareket ediyordu (Özkahyaoğlu'nda aktaran Gürpınar, 2016: 193).

Modern devlet özünde “kültür devleti” olduğunda “Yeni Türkiye” demek “yeni kültür devleti” demektir. Kültür ve Devlet karşıtlığının aşılmasıdır. AK Parti’de benzer şekilde “Yeni Türkiye”yi inşa ederken yeni bir kültür devleti inşa etmek durumunda kalmıştır. “Yeni Türkiye” demek o halde yeni bir kültürel iktidar kurabilmek anlamına gelir.¹⁶⁷ İktidar siyasal prestijini kültürel prestije dönüştürmeyi arzuluyordu. Kültürel iktidar da yalnızca kimlik, kişilik, hayat tarzı ve anlam dünyası vermenin dışında sürekli bir şekilde algı oluşturmak, zihinleri dönüştürmek, muhakeme tarzlarını biçimlendirmek, kitleleri yönlendirerek iktidarlara belirlemenin en temel unsurudur. Kültürel iktidar sorunu bir antropolojik bir gerçeklik olarak kültür sorununa atıfta bulunur ancak diğer yandan da edebi-sanatsal anlamıyla kültür meselesini içerir. Muhafazakârlara göre Türkiye’de Batılılaşma sürecinden bugüne Batıcıların, 1960’lardan bugüne ise solun entelektüel dünyada kültürel hegemonyası vardır. Bu yaklaşıma göre “askeri vesayet” geriletilmiş ancak “kültürel vesayet” geriletilememiştir. AK Parti siyasal iktidarı ele geçirerek “egemen” olmuş ancak kültürel iktidar anlamındaki hegemonyayı tesis edememiştir.¹⁶⁸ Bu dönemin soruları arasında şu yer aldı: siyasal iktidar tamam ama kültürel iktidar? İlk dönemde AK Parti “iktidar olduk ama muktedir olmadık” anlayışına yaslandı. İdeolojik meşruiyeti tekeline almış ancak devletin baskı aygıtlarına henüz hâkim olamamış bir görüntü içinde olduğunu dile getirdi. İkinci döneminde ise “muktedir olduk ama kültürel iktidar olmadık” söylemine yerini bıraktı. Önceleri “kültür için iktidar” talep ediliyordu. Yeni dönemde ise “iktidar için kültür” talep etmek öne çıktı. Önceki bölümde analiz edildiği gibi Kemalist Kültür Devrimi yeni bir kültürel iktidar kurmuştur. AK Parti’ye kadar sağ partiler Kemalist kültürel iktidarın dışına düşmekten çekinmişler, Kemalist kültür politikalarını karşısına almaktan imtina etmişlerdir. İlk defa AK Parti 2010’lu yıllardan sonra, yani egemen olduktan sonra kültürel iktidarı zorlamaya başlamıştır. AK Parti’nin “kültürel iktidar” olma anlayışı ve stratejisi 2013 sonrasındaki iktidar stratejisinin önemli bir

¹⁶⁷Modern ulus devletin temelinde yer alan resmi kültür anlayışı bir ölçüde belli bir kültürel anlayışı ve hayat tarzını egemen, resmi, meşru hayat tarzı olarak kabul etmekten geçiyordu. “Kültürel iktidar” da modern ulus devletin inşa sürecinde bu anlamda kullanıldı. Buna karşılık küreselleşme döneminde ortaya çıkan “kültürel çoğulculuk”, “kültürel çeşitlenme”, “kültür hakkı” gibi kavramlarla artık 21. yüzyılında küresel çoğulcu dünyasında “kültürel iktidar”ın artık hiçbir suretle mümkün olmadığını ileri süren yorumların varlığını da dipnot olarak belirtmek gerekmektedir. Buna göre AK Parti’nin kültürel iktidar arayışı “imkânsız kültürel devlet” aşamasında bir trajediye yazgılı olduğu düşünülmektedir.

unsurunu teşkil etti.¹⁶⁹ Ekonomi-politik mücadelenin yerine kültür-politik bir mücadele geçti. Sınıf savaşını kültürel savaş takip etti. Soyut rasyonalite, çağdaş medeniyet, vatandaşlık eksenli modernlik yerine alternatif bir kimlik ve kültür politikasını dillendirmeye başladı. AK Parti'nin kültürel iktidardan amacını Menderes Çınar şu sözlerle açıklamaya çalışmıştır:

Kültürel iktidardan amaç 200 yıllık modernleşme/Batılılaşma tecrübesinin bütün kurumsal, normatif, toplumsal, kimliksel ve saire sonuçlarıyla beraber reddedilerek, ortadan kaldırılmıyorsa bile gayri-meşrulaştırılması, sindirilmesi ve tahrip edilmesidir. AKP liderliği böylece 200 yıldır dışlandığını, bastırıldığını, zayıflatıldığını, paryalaştırıldığını iddia ettiği İslami kimliği, karakteri, toplumu, düşünceyi yeniden meşru, makbul ve hâkim kılarak İslam'a/İslamcılığa hizmet etme iddiasındadır. Bazen 200, bazen 100 yıl önce açıldığı iddia edilen parantezin kapatılmasından, bazı AKP çevrelerinin kullandığı restorasyon ifadesinden kastedilen de budur. Burada, orijinal olduğu öne sürülen bir İslami kimlik varsayılmakta, Batıcı/Kemalist paradigmanın yıkılmasıyla bu “orijinal” İslami kimliğin kendiliğinden yükseleceği, hâkim olacağı öngörülmektedir (Çınar, 2021).¹⁷⁰

Çınar'ın haklı olduğu bir boyut vardır çünkü bu okumada muhafazakâr estetik kaybının temel nedeni olarak görülen “gelenekten kopulması”, “Osmanlı'dan kopuş”, “sistemin dışına itilme” gibi tespitler bir noktadan sonra konforfizme dönüşebilmektedir. AK Parti'nin tarih okumasına göre Batılılaşmış, medenileşmiş koşullar altında milletin dinamizmi harekete geçirilemiyordur. Çünkü “uygarlık” programının yozlaştırıcı, hantallaştırıcı etkilerine maruz kalınmış ve insanlar “kendini”, “kendiliğini”, “benliğini” unutmaya yüz tutmuştur. Ancak milletin ruhuna sızmış pasifleştirici ve konformist “yabancı kültürel öğeler” sökülüp atıldıktan sonra büyük atılım sağlanabilir ve millete ait olmayan zaman “(Batılılaşma zamanı)” bitebilir ve milletin zamanı (“Türkiye Yüzyılı”) başlayabilir. “Gezi”deki özneyi kodladığı “çapulcu” Tanzimat'ın “züppe”sinin çağdaş versiyonudur ve çağdaş uygarlığın yozlaşmış öznesine karşı halkın otantik kültürü, hakiki millet olarak “Kazlıçeşme” ahalisi konumlandırılır. “Ahalî”

¹⁶⁹ Kültür ve iktidar arasında başka bir bağlantı daha vardır. Bu bağlantıya Eagleton dikkat çeker: “Hiçbir siyasi iktidar salt baskı yoluyla ayakta kalmayı başaramaz; aksi takdirde ideolojik güvenilirliğinden çok şey kaybedecek ve kriz dönemlerinde tehlikeli bir biçimde savunmasız kalacaktır. Başarılı bir yönetim, yalnızca kadın ve erkeklerin oy verme davranışlarını ya da sosyal amaçlarını değil, gizli gizli neleri arzuladıklarını ve nelerden nefret ettiklerini de bilmelidir. Eğer onları içeriden yönetecekse, içeriden hayal de etmelidir” (Eagleton, 2005: 63-64).

¹⁷⁰ Menderes Çınar'a göre AK Parti'nin kültürel iktidar arayışı pozitif kurucu bir proje değil, zora dayalı olarak karşıtını etkisizleştirme, ideolojik olarak da onu itibarsızlaştırmaya dayalı bir iktidar tekniğidir: “AKP'nin İslamcı kültürel iktidar olma projesi en başından itibaren, kendi İslami alternatifinin güzelliğini, doğruluğunu, geçerliliğini göstermeye dayanmadı. AKP, kültürel bir iktidar değil, yalnızca iktidar olmaya çalıştı. Muktedir oldukça kültürel (iktidar) olacağını varsaydı. Hal böyle olunca “çekiciliği” ister istemez dağıtacağı iktidar nimetlerinden ya da kullanacağı iktidar sopasının korkusundan kaynaklandı ve onlar kadar oldu” (Çınar, 2021). Bu nedenle bu strateji kendi kültürel iktidarının sofistikeşyonundan ziyade Batıcı-Kemalist paradigmanın zor aygıtlarınca bastırılmasına dayalı olduğu varsayıldı. Buna göre Kemalist paradigma bastırılacak ve kendiliğinden İslamcı, “yerli ve milli” paradigma yükselecekti. Bu tip negatif, yıkıcı, karşı-devrimci okumalar AK Parti'nin pozitif kuruculuğunu tespit etmekten uzaktır.

sağdan devrimin kaynağıydı. Bu siyasal düzlemde olan gelişmeler yabancılaşmış kültürel elitlerin tasfiyesiyle de kültürel planda gerçekleştirilecektir. Ancak ulus-devletin çağdaş kültür politikalarında, özellikle de yirminci yüzyılda gördüğümüz ikinci Kulturkampf mücadelele süreçlerinde yüklendiği büyük misyonlar da bir gerçektir. Kültürel dışlanma basitçe bir bahane değildir. AK Parti ekonomik ve siyasal gücünü tahkim etmesinin akabinde kültür ve sanat atılımından bahsetmeye başlamıştır. Bu dönemin işaret fişeği tartışmalarının başında Mart 2012’de Cumhurbaşkanı Genel Sekreteri Mustafa İsen’in 23 Mart 2012’de yaptığı “21. Yüzyıl Türkiye’inde Kültür ve Sanat Anlayışı” başlıklı konuşmasının tetiklediği ve İskender Pala’nın “Muhafazakâr Sanat Manifestosu”yla içeriğini doldurmaya çalıştığı “muhafazakâr sanat” tartışması gündeme gelmiştir.¹⁷¹ Ortaya çıkan kamusal tartışmada “muhafazakâr sanat olur mu olmaz mı” meselesinde ileri sürülen felsefi-teorik-estetik argümanlardan ziyade tartışmanın bizatihi kendisi “Yeni Türkiye”nin inşası bağlamında yoğunlaşan tartışma bağlamına işaret etmektedir.

Muhafazakâr-dindar entelektüellerin üretimleri ve yürüttüğü tartışmalar doğrudan tezin kapsamında olmamakla birlikte 2010’lu yıllardaki entelektüeller arasındaki kültürel savaşı anlatmak açısından kısa bir değini yapmak gerekli olabilir.¹⁷² Ekim 2015’te yayınına başlayan ve Genel Yayın Yönetmenliği’ni İsmail Kılıçarslan’ın üstlendiği Cins Dergisi’nin ilk sayısı “Evladım Onlar Put: Türkiye’de Kültürel İktidar” kapağıyla çıkmıştı ve “Korkmayın. Şaka şaka. Korkun. ‘Senelerdir kendinizi sahibi, bekçisi, ustası, atası saydığınız alanlarda rahatça at koşturduğunuz yeter’ demeye geldik çünkü. ‘Kültürü, sanatı, edebiyatı, sokağı, sosyolojiyi biz biliriz’ tafralarınızın yaldızlarını dökmeye geldik. Huzurunuzu kaçırmaya, yere batası kafa konforunuzu bozmaya geldik.” deniliyordu. Dergi kendisini kültür cephesi ekseninde konumlandırıyordu. CİNS;

Birinci sınıf bir kültür, düşünce ve duyarlılığın dergisi olmak için yayında. İdris Küçükömer’in yenilen hakkını savunmak, unutturulan Ergin Günçe şiirlerinin peşine düşmek ve beş kişilik cemaatlere hapsedilen Nurettin Topçu’yu yeniden hatırlatmak için burada. Her türlü kültürel yozluğu, siyasal devrimci sosuyla ‘sanat’ diye satmaya çalışan çevrelerin bütün ucuz numaralarını ortaya çıkarmak için... Türkiye’yi hatırlatıyor diye türküyü yasaklayıp, endüstriye evrilince Neşet Ertaş duyarı kasan, tek eylemleri kötü çeviriler

¹⁷¹Muhafazakâr sanat tartışması etrafında dönen tartışmalar için bkz. Der. Servet Gündoğdu. “Çağdaş Türkiye’de Muhafazakâr Sanat Sorunu”. İstanbul: Granada Yayınları. 2013.

¹⁷² Muhafazakâr-dindar entelektüellerin kültürel iktidar tartışmaları bağlamında öne çıkan şu metinler mutlaka zikredilmeleir. Hakan Arslanbenzer’in *Türkiye’de Kültürel İktidar Solda mı?* (2011), Celal Fedai’nin *Türkiye’nin Kaderi* (2019), Ercan Yıldırım’ın *Kültür Savaşlarından Kültürel İktidara: Türkiye’nin Yeni Kültürü* (2018) kitapları ve İsmail Kılıçarslan’ın Cins Dergisi’nde yürüttüğü tartışmalar, “kültürel iktidar” bahsinde zikredilmesi gerekir.

krallığında batının kültür komiserliğini yapan, üçüncü sınıf dizi oyuncularını topluma kanaat önderi olarak pazarlayan ve Cihangir'i semt olmaktan çıkarıp Türkiye karşıtlığının sanal karakolu yapan çevrelere artık tahammül göstermeyeceğimiz için burada. Birilerinin Türkiye'de özenle yaratmaya çalıştığı çakma kültürel iktidarla mücadele etmek ve sadece belirli bir çevrenin adamı, birilerinin dostu diye senelerdir aynı kötü şairleri, aynı berbat öykücüleri, aynı beter yazarları bize 'bilmem nerelerinde boncuk varmış' gibi pazarlamaya çalışanlara "Sizin putlarınız bizim ayaklarımızın altındadır" demek için burada!" (Cins Dergisi, Ekim 2015).

Bu dönemde yükselen kültürel iktidar talebini Ferudun Yılmaz Cumhuriyet dönemi içinde ortaya çıkan merkez sol ve merkez sağ ayrışmasının ötesinde çok daha hayati bir talebi yansıttığına işaret eder. Ona göre "kültürel iktidar" "ahali"nin ("Kazlıçeşme") varoluşsal bir arzusudur. Yılmaz, "kültürel iktidar" talebini Türk modernleşmesinin tarihsel yarılması bağlamına yerleştirerek yorumlamaktadır. Ona göre Türk modernleşme tecrübesinde egemen kurucu kuşakların kararsızlık içinde dünyadaki hâkim düzene uyum gayreti ile ahalinin dünya düzenine uyum yerine ona teklif içeren bir karar arayışı arasında bir gerilim yaşanmaktadır (Yılmaz, 2020: 181). Ona göre modernleşmenin hız ve seyri konusunda kurucu kuşaklar içerisinde bir fikir ayrılığı oluşmuştur. Bunlardan ilki modernleşme sürecinde devletin iktidar kullanmaması gerektiği, halkın kültürel varlığının zaman içinde modernleşmenin özüne bağlanacağı görüşüdür. Politik temsilcisi Demokrat Parti ve merkez sağ siyasal çizgilerdir. İkinci görüş ise zaman kaybına uğramamak için devlet eliyle modernleşmenin hızlandırılması görüşüdür. Politik temsilcisi ise CHP ve genel olarak sol gruplardır. Ancak her iki görüş de hâkim düzenle bütünleşmek amacına sahiptir. Ahali ne sağ modernleşme çizgisindeki gibi zaman içinde küresel dünya ile uyumdan yanadır, ne de ilerici-solcu versiyonlarında olduğu gibi hızlı ve şiddetli bir uyum arayışı içindedir. Ahali ona göre kendi kaderini yaşamak, modernleşme ile mukadder karşılaşmada dünyaya bir teklif getirebilecek bir kararlılık içinde olmaktan yanadır. Bu anlamda ahalinin kültüre iktidar istenciyle entelektüellerin kültürel iktidar istençleri birbirinden ayrışır. Ona göre ne Cumhuriyet'in kuruluş döneminde ne de Demokrat Parti döneminde ahalinin otantik temsil arayışı sona ermemiştir. Ahalinin otantik temsilci ve ona bağlı bir karar arayışı ısrarla sürmüş, demokratik politik ortamı her defasında bir karara doğru zorlayıcı tercihlerini hemen her seçimde muhafaza etmiştir. Ahalinin karar ısrarı kurucu kuşağın ihtilafının biri lehine değil, dünya düzenine uyum değil de ona teklifte bulunma ısrarıdır. Fakat ihtilafın taraflarının gündelik hayata müdahale tarzları, ahalinin pratik politikada tercihinin ilk görüş lehine kullanması ile sonuçlanmıştır. Demokratik düzende ilk görüş lehine tercih, o görüşü kendi kararına sevk edebileceği umudunu da bünyesinde barındırmıştır (Yılmaz, 2020: 182).

Ona göre Türkiye’de “kültürel iktidar” tartışmaları tam bu vasatta ortaya çıkmıştır. Ahali, modernleşmenin dönüştürücü etkisinin bir sonucu olarak duyduğu varoluşsal kaygıyı modern demokratik düzen içerisinde bir “karara” dönüştürecek otantik temsilci arayışını yoğunlaştırmış, bu da güçlü tek parti iktidarına yol açan ve hatta parlamenter sistemden başkanlık sistemine geçiş gibi bir dönüşüme yol açmıştır. Ahalinin bu otantik arayışının yol açtığı politik ortamın/iktidarın avantajlarıyla kendine daha geniş bir hareket alanı bulan yeni bir kültürel sınıf da zuhur etmiştir. Bu yeni kültürel sınıf, ahalinin otantik politik temsil arayışının bir benzerinin kültürel hayat için de geçerli ve zaruri olduğuna hükmetmiş olduğu için bir anda “kültürel iktidar” tartışması ortaya çıkmıştır. Madem demokratik düzenin bir sonucu olarak belirli bir yönelimi, Müslümanca bir yönelimi olan bir ahali politik iktidarı belirliyorsa, o halde bu ahalinin kültürel varlığının da ilgili dünyada kendini göstermesi gerekir (Yılmaz, 2020: 183).¹⁷³ Ona göre ahali neye mal olursa olsun kendi kaderine göre yaşamak arzusundadır. Bu arzu, yalnızca ekonomik ve politik düzlemde değil, aynı zamanda kültürel yaşamımızda da müstakilleşme arzusundan başka bir şey değildir. Bu manada ahalide zaman zaman görülen anti-entelektüel tutum basitçe entelektüel yetersizliğin bir dışavurumu değil, çok daha derin bir arzunun yansımasıdır.

“Kültürel iktidar” teması Cumhuriyet’in bir bakiyesi ise bunun bir yansıması da değerli sayılabilmek için kültürel sermayeye de sahip olmanız gerektiği anlayışıydı. Bu tarihsel tortu içerikten ziyade biçimi, çatışmadan ziyade eklemlenmeyi dayatsa da muhtevanın dışarıda bırakılması beklenemezdi. Sosyolojik açıdan kültürel alandan dışlanmış unsurların kültürel merkezi zorlama çabası salt entegrasyon, kültürel alanda gerçekleşecek olan pasif devrim beklentisi olarak yorumlanmamalıdır. Salt bir dışlanmaya verilen tepki değildi bu temel bir görüş savunuluyordu. Nasıl ki seküler entelektüeller dehanın kanatlarını ancak geleneğin tasfiyesi üzerinde açabileceğini varsayıyorlarsa, AK Parti ve muhafazakâr entelektüeller de ekonomi ve siyaset alanında olduğu gibi kültür ve sanat alanında da sıçrama yapmanın imkânını geleneğe dayanmakta görüyordu. Sosyolojik analizler muhafazakârların orta

¹⁷³Ancak Yılmaz’a göre bu tartışmayı yürüten yeni kültürel sınıf ahalinin varoluşsal kaygılarının uzağına düşmektedir: Görünüşte gayet makul görünen bu yaklaşım, özünde modernleşme karşısında ahalinin otantik temsil ve dolayısıyla karar arayışındaki derin kaygının çok uzağına düşen ve hatta o kaygıyı daha da haklı çıkaracak bir tehlikeyi barındırmaktadır. Çünkü “kültürel iktidar” tartışması kültürün kendisi hakkında düşünmenin önünde bir engel haline gelmekte, onun yerine basitçe kültürel yelpaze içinde bir yer bulma arayışına yol açmaktadır (Yılmaz, 2020: 183).

sınıflaştıkça kültür politikalarında daha entegrasyonist ve daha liberal davranacaklarını varsaymıştır. Ancak gelişmeler başba bir seyir kazanmıştır. 2010’lu yıllarda kültür ve sanat alanındaki tartışmalar alevlenmiş ve siyasallaşmıştır. 2012 yılında Devlet Tiyatroları yönetmelik değişikliği kültür-sanat alanında tartışmaların merkezi konusu haline gelmiştir. Tiyatroların özelleştirilmesini ve devletin kültür-sanat desteğinin kesilmesini “çağdaş kültür paradigması” taraftarları tarafından kültürel etkinliklerin yavaşlatılması ve anti-kültüralizm olarak yorumlanmış ve devletin kültürel faaliyetlere yoğun destek vermesini savunan Cumhuriyetçi kültür politikalarından bir kopuş olarak değerlendirilmiştir. Cumhuriyetin temelini kültür olduğunu savunan paradigma açısından Cumhuriyetin tasfiyesi ile kültürün tasfiyesi bir ve aynı süreç olarak görülmüştür. Buna göre sağcı partiler kültüre olan desteği keserek tarihin ilerleyişini yavaşlatmak arzusundadırlar. Erdoğan yapılan değişikliğe gösterilen dirence çok sert bir şekilde tepki koymuştur. Erdoğan konuşmasında “kültürel vesayet”e, “yabancılaşmış aydınlar” dikkat çeker:

Son günlerde tiyatro üzerinden bir tartışma yürütülüyor. Bu tartışma bir tiyatro tartışması değildir. Mesele çok başka, mesele kendilerine küçük iktidar alanları yaratmış seçkincilerin millete tepeden bakma meselesidir. Bunlar Tanzimat'tan bugüne kadar en iyiyi kendilerinin bildiğini iddia ederler. Bunlar kendi ürettiklerinin en iyi sanat olarak adlederler ama Kahramanmaraş'ın sözlü sanat ustalarını kaale almazlar. Sanatın arkasına saklanır kendilerini dar kalıplara sıkıştırırlar. Bunlar sanatı toplum için yapmazlar. Sanat toplum için yapılır. Bunlar kendi kast sistemlerinin bozulmasına asla izin vermezler....Kusura bakmasınlar, çok bilmiş hareketlerle millete ve milletin iktidarına parmak sallayarak azarlama dönemleri sona erdi. Milleti hizaya sokma dönemi sona erdi. Bu ülkede siyasette, bürokraside, hukukda, sanatta AK Parti iktidarıyla beraber kast sistemi sona ermiştir. Hanedanlık bitmiştir. Bu millet artık aşağılamalara boyun eğmeyecek. AK Parti ile birlikte artık bürokrasi halka hizmet etmeye başlamıştır (Erdoğan, 2012).

Recep Tayyip Erdoğan, 2010’lu yıllardan günümüze kadar her fırsatta kültürel iktidar sorununa işaret etmiş ve bir dizi kültürel dönüşüme kaynaklık edecek kültürel politikaları kademe kademe hayata geçirmiştir. Parti ilk elden “kültürel iktidar” sorununa defalarca dikkat çekmiştir. Örneğin Erdoğan, Ensar Vakfı’nın 2017’de gerçekleştirilen 38. Olağan Kongresi’nde gençlere dönük konuşmasında “kültürel iktidar” ile “siyasal iktidar” arasında ne bir ayırım yaparak “hayalimiz olan nesillerin yetiştirilmesi konusunda hâlâ pek çok eksikimiz bulunuyor” tespitinden sonra şunları söylemiştir:

Biliyorsunuz, siyasi olarak iktidar olmak başka bir şeydir, sosyal ve kültürel iktidar ise başka bir şeydir. Biz 14 yıldır kesintisiz hamdolsun siyasi iktidarı, ama hâlâ sosyal ve kültürel iktidarımız konusunda sıkıntılarımız var. Elbette çok sevindirici, ümit verici gelişmeler yaşandı, yaşanıyor, imam hatiplere olan ilginin artması, tüm okullarda Kur'an-ı Kerim, Siyer-i Nebi, Osmanlıca gibi derslerin seçmeli olarak okutulması başlı başına çok

güzel şeyler, bunlar önemli gelişmeler. Bununla birlikte, ülkemizin ihtiyacı, milletimizin talebi, bizim hayalimiz olan nesillerin yetiştirilmesi konusunda hâlâ pek çok eksikimiz bulunuyor. Dilimizden tarihimize kadar birçok alanda ecdadımıza ve kültürümüze duyulan husumetin ürünü bir yaklaşımla hazırlanmış olan müfredatlar daha yeni yeni değişiyor. Medyadan sinemaya, bilim teknolojiden hukuka kadar pek çok alanda hâlâ en etkin yerlerde ülkesine ve milletine yabancı zihniyetteki kişilerin, ekiplerin, hiziplerin bulunduğunu biliyorum. Açıkça söylemek gerekirse, bu durumdan da büyük üzüntü duyuyorum (Erdoğan, 2017).

Benzer bir şekilde Recep Tayyip Erdoğan, 19 Ekim 2020'de İbn Haldun Üniversitesi Külliyesi açılış töreninde bir kez daha kültürel iktidar, fikri bağımsızlık meselesini vurgulamıştır. Konuşmasında Erdoğan, siyasal ve ekonomik bağımsızlığında altında fikri bağımsızlık yattığını vurgulamıştır.

Buna karşılık biz, kendi köklerimizi tamamen unutarak veya dışlayarak, onun türevlerini esas kabul etmek suretiyle, iki asırdır kendimize yol ve yön bulmaya çalışıyoruz. Bir başka ifadeyle fikri bir buhranın içinde çırpınıyoruz. Hâlbuki siyasi bağımsızlığın da ekonomik bağımsızlığın da temelinde fikri bağımsızlık yatar. Osmanlı'dan cumhuriyete ülkemizin bu süreçte yaşadığı tartışmaların merkezinde hep geleceğimizi nerede arayacağımız sorusu yatmıştır. Rönesans'ın ardından, fikri ve teknolojik olarak atak yapan batı dünyasının, hak ve adalet tanımadan hızla yükselen baskın gücü, bu sorunun sağlıklı bir şekilde tartışılmasına imkân vermemiştir. Sonuçta, ülke ve millet olarak kendimizi, kontrolsüz bir batılılaşma fırtınasının içinde bulduk. 'Fikri hür, irfanı hür, vicdanı hür nesiller yetiştirmek' için çıkılan yolun, en sığından, en bayağısından, en çarpığından bir batı taklitçiliğine dönüşmüş olması, Cumhuriyetimizin en büyük kaybidir (Erdoğan, 2020).

Cumhurbaşkanı Erdoğan, hükûmet olmakla muktedir olmanın, muktedir olmakla iktidar olmanın arasındaki farkın ayrımına işaret ederek, gerçek iktidarın fikri iktidar olduğunu konuşmasında vurgulamıştır:

Şahsen bu konuda kendimi biraz mahzun hissediyorum. Samimi bir muhasebeyle, geçtiğimiz 18 yılda her alanda tarihî eserlere ve hizmetlere imza attığımızı, ama eğitim ve öğretimde, kültürde arzu ettiğimiz ilerlemeyi sağlayamadığımızı düşünüyorum. Okullarımızda milyonlarca öğrencimiz eğitim-öğretim görüyor, ama çoğu alanda hepimizi mutmain edecek düzeyde yetişmiş insan gücüne sahip değiliz. Genç bir nüfusa sahibiz, ama medeniyet tasavvurumuzu layıkıyla hayata geçiremiyoruz. Medyamız, en modern altyapıya sahip, ama bizim sesimizi ve nefesimizi yansıtmıyor. İlimde, sanatta, kültürde hep benzer sıkıntılarla karşı karşıyayız. En haklı olduğumuz konularda bile dünyaya kendimizi anlatamıyoruz. İşte bunun için de fikri iktidarımızı hâlâ tesis edemediğimiz kanaatindeyim. Hiç kimsenin bu fikri iktidar arayışından rahatsız olmaması gerekiyor. Bu arayışın sona ermesi, bir ülkenin ve toplumun felaketi demektir. Tam tersine bu arayışa herkesin destek vermesini, katkı sağlamasını bekliyoruz. Fikri iktidarı siyasi kadrolar değil, ilim, sanat ve hikmet insanları inşa eder. Siyasi kadrolar ancak onlara ihtiyaçları olan zemini sağlar. Dolayısıyla, bu konudaki sorumluluğun bir kısmı bize aitse, önemli bir kısmı da ilim ve fikir adamlarımıza aittir (Erdoğan, 2020).

Bu satırları okuyan biri doğal olarak Cumhurbaşkanı Erdoğan'ın partisinin Türk toplumuna

kültürel hegemonya dayatma konusundaki başarısızlığını kabul ettiğini düşünebilir. Erdoğan, Batı yönelimli (*batıcı*), Oryantalist, ilgisiz ve İslam'a ve İslam medeniyetine karşı güçlü bir nefret beslediğine inandığı bir zamanların güçlü laikçi bloğuna karşı büyük siyasi zaferler kazandığına inanmaktadır. Ona göre, laik ve Batı yönelimli *eski rejim*, adil olmadığını ve İslamofobik olduğunu düşündüğü, “Batı”nın dayattığı dünya düzenine meydan okumaya asla cesaret edememiştir. Yine de onun yönetimi altında Türkiye, uluslararası sahnede güçlü ve bağımsız bir oyuncu olarak ortaya çıkmış ve hem Müslüman hem de gayrimüslim dünyanın mazlum ulusları tarafından takdir edilmiştir. Ancak genç neslin nasıl bir dünya hayal ettiği ve nasıl bir dünyada yaşamak istediği sorusuna gelince, Batılı kavramların ve seküler değerlerin varlığını sürdürdüğünü kabul ediyor (Akyıldız, 2022: 282).

Ancak Erdoğan ve AK Parti’nin hegemonik projesinin tamamen başarısız olduğunu düşünmek hata olur. Türkiye’nin siyasi muhalefeti Erdoğan’ın “Yeni Türkiye” vizyonunu hayata geçiremediğini itiraf etmesini sevinçle karşıladı. Eleştirmenler, 2002’de iktidara gelmesinden bu yana AKP’nin İslamcı çevrelerinden tek bir önemli sanatçı, yazar veya düşünür çıkmadığına işaret ederek kültürel hegemonya alanındaki yenilgisini teyit ettiler. Muhalefet, kültürel hegemonya ve genç neslin endoktrinasyonu açısından endişelenecek bir şey olmadığı iddiasını tekrar tekrar dile getirdi. Basitçe ifade etmek gerekirse, muhalefet yüksek kültür (edebi ürünler, opera, bale, resim ve sanat) ile belirli değerlerin, normların, fikirlerin ve hayallerin, dünya yorumlarının doğallaştırılması anlamında kültürel hegemonyayı birbirine karıştırmaktadır. Gramsciyan anlamda düşünüldüğünde iktidarın kurmak istediği hegemonya projesi “Yeni Türkiye”, değerlerin, normların, fikirlerin, beklentilerin, belli bir dünya görüşünün kitleler tarafından benimsenmesi, kalplerine ve zihinlerine kazınması, yeni bir muhakeme tarzının hâkim kılınması anlamında kültürel hegemonyayı tesis edebilmiştir. Kültürel iktidar olma hali (“hegemonya”) pratikleri değiştirmek, düşünce, davranış, bellek, norm oluşturarak kendi iktidarını daimileştirmektir. Kültürel iktidar toplumsal yaşayışı, gündelik hayatı yeniden düzenlemek anlamına geliyordu. Besim Dellaloğlu’nun ayrımına başvurarak söylendiğinde Türkiye’deki Kültür Savaşları’nın önemli bir boyutu Antropolojik Kültür ile Maarif arasındadır. İslamcılar, yerliler, muhafazakârlar ısrarla Antropolojik Kültür’ü savunurken, laikler, sekülerler, solcular Maarif’i savunmaktadırlar (Dellaloğlu, 2020: 311-312).¹⁷⁴ Dellaloğlu’na göre AK Parti’nin kültürel

¹⁷⁴ Besim Dellaloğlu, Kültürel Çalışmalar geleneğinin kurucularından Raymond Williams’tan yola çıkarak kültürü üç farklı çerçevede ele almaktadır: Bunlardan birincisi "Antropolojik Kültür"dür. Yani içine

iktidar talebi antropolojik kültür üzerindeki hâkimiyetini müfredatla dönüştürme mücadelesi anlamına gelmektedir. İktidar açısından kültürel iktidar meselesini gündemine aldığı anda kurmaya çalıştığı anlamlı bir bütün karşımıza çıkıyor. Alternatif bir medeniyet tasavvuru kendisini her alanda hissettirmektedir. Bu itibarla, “Yeni Türkiye” projesinin sözde başarısızlığına rağmen devlet ve toplumda egemen norm tesis etme yolunda önemli ilerlemeler kaydetmiştir. Otantik ve milli Türkiye vizyonu, evrensel ve kozmopolit Türkiye anlayışını zayıflatmış ve metafizik Türkiye’yi kademeli olarak yerleştirmeyi başarmıştır.

4.2.3. Kültürel İktidarın Yeniden Kurulma Çabaları

“Kimin kültürü resmi kültür olacaktır, kiminki ikincil olacaktır? Hangi kültür gözler önüne serilmeye değer kabul edilecektir, hangisi gizlenecektir? Kimin tarihi hatırlanacak, kiminki unutulacaktır? Toplumsal hayatın hangi imgeleri ortaya konurken, hangileri dışlanacaktır? Hangi sesler duyulacak, hangileri susturulacaktır?”

(Jordon ve Weedon, 1994: 4)

“Siyasi hegemonyanız bitti, kültürel hegemonyanız da bitecek.”

(Fahrettin Altun, 2018)

Beklenmedik bir anda patlak veren Gezi olayları ve popüler sanatçıların yoğun desteği, AK Parti’nin hâlâ entelektüel ve kültürel sermaye alanında ve popüler kültür mecralarında yalnızlığını ve herhangi bir karşılığının olmadığını ortaya serdi (Gürpınar, 2016: 112). Alternatif kültür eksenini oluşturma, kültür-sanat dünyasında, film, müzik, televizyon sektöründe muhafazakârlaşma yaşanmaması, İslami kültürel havzanın kültürel sermaye

doğduğunuz, seçmediğiniz, aileden, çevreden genetik olarak alınan kültür. Bunun kaynakları arasında din, mezhep, gelenek, aile kolaylıkla sayılabilir. Kültüre ikinci bir bakış, onu kültürel kamusal alanda yer alan bütün kültür, sanat, edebiyat ve fikir ürünlerinin toplamı olarak ele almaktır. Okunan kitaplar, seyredilen filmler, dinlenen müzik vb. Bu kitapta özellikle Klasik, Kanon, Edebiyat Cumhuriyeti, Roman gibi bölümlerde tartıştığım bütün konular bu kapsamda ele alınabilir. Ben buna “Müfredat” diyorum. Bu anlamda Müfredat, sadece okuldaki derslere ait olan değil, bütün toplum için geçerli olan bir “Müfredat” olarak görülebilir. Kültürün üçüncü boyutu ise özellikle ulus-devletlerin güçlenmesiyle modern zamanlarda yaygınlaşan zorunlu eğitim, yani okul, mekteptir (Dellaloğlu, 2020: 311). Dellaloğlu’na göre sağcılar antropolojik kültüre egemenler iken solcular da yüksek kültür alanında hâkim konumdadırlar. Bu durumda sağ, siyasal alandaki temsil gücüne paralel müfredat gücüne sahip değildir; buna karşılık sol da müfredat alanındaki kültürel gücüne paralel siyasal temsile sahip değildir. Onun okumasına göre Türk modernleşmesinin kültür savaşı sağcı antropolojik kültür ile solcu yüksek kültür alanında yaşanmaktadır. Ancak antropolojik kültür ile yüksek kültür arasındaki çatışmaya odaklanan yaklaşım tarzı AK Parti’nin kültürel iktidar arzusunun detaylandırılması ve içeriğinin analizi açısından sınırlı bir yaklaşım tarzıdır. Zira AK Parti’nin kültürel iktidar talebi seküler elitlere karşı antropolojik kültüre çağrılar yapan popülist bir strateji olmanın ötesinde anlamlar barındırmaktadır.

üretmemesi ciddi bir sorun oluşturdu. Yeni dönemin kültürel devrim ihtiyacını Yusuf Kaplan “Üç Büyük Paralel Devrim” (2013) başlıklı yazısında şu sözlerle dile getirmiştir:

Eğitim, kültür ve medyada paralel devrimler yapmalı. Çağımız kültür çağı. Medyanın da, eğitimin de, siyasetin de merkezinde kültür var. Kültürde yoksanız yok olmaktan kurtulamazsınız. Türkiye’nin geleceğe emin adımlarla yürüyebilmesinin tek şartı, eğitimde, medyada ve kültürde, medeniyet ufkuyla donanmış, kültürel dinamiklerimizi özümsemiş, dünyanın düşünce, kültür ve sanat ufuklarında kompleksiz, özgüveni yüksek ve çığır açıcı yolculuklar yapabilecek parlak genç kuşaklar yetiştirebilmemizden geçiyor. Geleceğe umutla bakmamızı sağlayabilecek tek çıkar yol, eğitimde, kültürde ve medyada köklü paralel devrimler yapmaktır. Bir yandan “Gezi kuşağı”ndan şikâyet ediyoruz ama öte yandan bu çocukların mevcut sömürgeci, yabancılaştırıcı ve yıkıcı eğitim, kültür ve medya dünyasının ürünü olduğunu göz ardı ediyoruz (...) Seçimlere giderken özellikle AK Parti’nin yeni dönemde üzerinde yoğunlaşmakla mükellef olduğu en acil ve hayati üç mesele, eğitim, medya ve kültür’de devrim yapacak devrim niteliğindeki adımlar atmasıdır. Eğitim, medya ve kültür dünyası, bizim medeniyet dinamiklerimiz çerçevesinde yeniden yapılandırılmazsa, 50 yıl içinde yok olmaktan kurtulamayız (2013).¹⁷⁵

Devlet ve hükümetin, iktidarı sağlamlaştırdıkça kültür üzerine ağırlık vereceği belliydi. Üstelik bu politik yoğunlukta siyasi, kültürel, iktisadi dili ve söylemi kültür endüstrisini elinde tutan sekülerler belirliyordu. İktidarın kültüre ağırlık verdiği bağlam dünya politliğinde transatlantik ve avrasyacı siyasetin dışında “bize özgü yol” mottosu ön plana çıkmıştı. Bize özgü yol inşa etmek için öncelikle gündelik hayatı organize eden bir kültür ve değerler skalası, iktidar meydana getirmemiz gerekiyor (Yıldırım, 2018: 7). Bu tip ihtiyaçları AK Parti eliti derinden hissetti ve çerçevede yeni bir söylem ve bir dizi kültür politikasını uygulamaya koydu. Siyasal-kültürel düzlemde muhafazakâr devrimci bir çerçeve kültür politikalarında karşımıza çıkar. AK Parti’nin sürekli olarak bahsini açtığı “kültürel hegemonya” kurmak anlayışı bir muhafazakâr devrim arayışıdır. İnsel’in belirttiği gibi Erdoğanizm, yakın geçmişte muhafazakâr devrim fikriyatını Türkiye’ye taşımış olanların kurduğu bir paradigmatik platform içinde formasyonunu kurduğu için, siyasal iktidarını kalıcılaştırma adına kültürel

¹⁷⁵Besim Dellaloğlu göre Türkiye’de Kültürel İktidar tartışması çok yanlış zeminde gerçekleşmektedir. Hem mevcut siyasal iktidarda hem de sol muhalif kesimde şöyle bir ortak kabul söz konusudur: Siyasal iktidar sağdadır, kültürel iktidar soldadır. Bu bütünüyle yanlış bir önermedir. Öncelikle bu bölümün başından beri ifade edildiği gibi Kültürel İktidar yoktur, Kültürel Hegemonya vardır ve bu Kültürel Hegemonya sanıldığı gibi solda değil, sağdadır (Dellaloğlu, 2020: 324). Ancak AK Parti’nin kültür politikalarıyla hedeflediği basitçe antropolojik kültürel hegemonya değildir; AK Parti “ahlaki ve entelektüel liderliği” de almak istemektedir. Ancak burada şu uyarıyı yapmak gerekmektedir: Genelde sol tandanslı yorumcular genel olarak sağcıların yol, bina, köprü-baraj yapmalarını meşru görmüşler, topluma ve devlete yön gösterecek vizyonları, kültürel-sanatsal-düşünce üretimini kendilerinin doğal hakkı olduğunu varsaymışlardır. Bu yaklaşım açıktan “Siz ancak yol yaparsınız, yüksek kültür üretemezsiniz.” anlayışına yaslanmaktadır. Bu yaklaşımlarını ise modernite ile modernleşme arasında ayırım yaparak meşrulaştırmışlardır. Modernliği öncelikle bir kültürel inşa süreci olmasına karşın, modernleşme projelerinin öncelikle kalkınma ve siyaset odaklı olduğunu ileri sürmüşlerdir (Dellaloğlu, 2020: 28).

alana yerleşmek amacı gütmektedir (İnsel, 2022). Başka bir deyişle AK Parti siyasal egemenliğini kültürel hegemonya ile perçinlemek niyetindedir. Bu muhafazakâr devrim “yerli ve milli kültür” arayışıyla birlikte Türkiye toplumunun tarihsel yapısına uygun olarak, nomos’tan süzölmüş muhafazakâr devrimci bir ideolojik çerçevedir. İktidar olmuş muhafazakâr devrim kültürel satıhta bir yerleşiklik aramaktadır. Muhafazakâr devrim arayışı yalnızca karşı-devrimle, Necip Fazıl’ın deyimiyle “devrimi deviren devrim”le sınırlandırılmaz, daha çok Régis Debray’ın tabirini kullanırsak “devrimde devrim”dir. Muhafazakâr devrim otantik milli devrimdir. Muhafazakâr devrim Gezi’nin soldan kültür devrimi anlayışına karşı sağdan kültür devrimi hareketidir. Gezi’de sağdan kültür devrimine karşı soldan kültür devrimiydi. Bu iki dünya görüşünün açıktan bir kültür savaşıdır. Bu kültür savaşı “yüksek kültür” sahasında da büyük bir cenge dönüşmüştür.

Kültürün bir koz olarak kullanıldığı, siyasette merkezi bir konum kazandığı, yeni kurum ve mekânizmalarla hayata geçirildiği bir dönemdir. İktidar sinema, müzik, edebiyat, bilim ve sanatlar alanında “kültürel Rönesans” gerçekleştirmek istemiştir. İktidar kültüre öncelik vermeye başlamıştır. AK Parti “geleneğin ihyası, geleceğin inşası” stratejisi içinde 2010’lardan 2023’e değin pek çok kritik parti ve hükümet dokümanı üretmiştir. Bu politik belgeleri uygulamalar takip etmiştir. Hükümet programlarına ilaveten bu döneme has kurucu çerçeve metinler üretilmiştir. Başbakan Ahmet Davutoğlu döneminde açıklanan *Kültürel Kalkınma Eylem Planı* (2016) bu dönemin çerçeve kurucu metinlerinin başında gelir. Bağlamın genel ruhuna uygun olarak ekonomik kalkınmadan kültürel kalkınmaya geçilmiştir. Kültür ve tarih bilincine sahip yeni bir çerçevenin inşa edilmesini amaçlayan *Eylem Planı* kültürel alana sistematik müdahaleyi öngörmektedir. “İnşa Edeceğiz” vurgusu eylem planının müdahaleci ve iradeci doğasını ele vermektedir. Bunun yanı sıra, Kültür ve Turizm Bakanı Nabi Avcı’nın döneminde 3-5 Mart 2017 tarihinde Haliç Kongre Merkezi’nde toplanan 3. *Milli Kültür Şurası* (2017) bir diğer kritik belgeyi oluşturur.¹⁷⁶ 2014’ten itibaren verilmeye başlanan *Necip Fazıl Ödülleri* bu dönemin kültür politikaları açısından kayda değer bir başka olaydır. Bu hükümet dokümanları ve uygulamalar kültür ve sanat alanında yeni bir ihya ve inşa faaliyetine işaret eder. Bu metinler bir yetiştirme ideali olan “kültürel devlet”i

¹⁷⁶ Birinci Milli Kültür Şurası 27 Mayıs 1982 tarihinde toplanmıştır. İkinci Milli Kültür Şurası ise 2 Kasım 1989’da gerçekleştirilmiştir. Her iki Şura’da da hazırlanan yönergelerin ilk maddesi “Atatürk ilkeleri ışığında kültür politikası esasları ve kültür çalışmalarını belirleyecek görüşleri derlemek” biçiminde saptanmıştır.

hedeflemiş, “güç ve kültür” arasında diyalektik bir bağ kurmuştur.¹⁷⁷ Kültürel gücün ikmal edilmesiyle Türkiye’nin gücünün mutlaklaşması arasında bir paralellik kurulmuştur. Nasıl ki Cumhuriyet’in kültür politikaların temel amacını din, dil, eğitim, tarih, sanat ve gündelik yaşamın değiştirilmesini içerecek şekilde anlaşılan “medeniyet değişimi” olgusu varsa, benzer şekilde AK Parti’de sanat, dil, tarih, eğitim ve gündelik yaşam alanlarında “medeniyet değişimi” anlayışını savunmuştur. Bu anlayışın muhtelif alanlardaki yansımalarına kısaca değinmek gerekiyor.

4.2.3.1. Kültür ve Sanatta Muhafazakâr Devrim

Bu dönemde AK Parti’ni aydın vesayetine ve kültürel dışlanmaya karşı geliştirdiği en önemli araçlardan biri de ödüllerdir. AK Parti hem Cumhurbaşkanlığı Kültür ve Sanat Büyük Ödülleri’ni hem de Necip Fazıl Ödülleri’ni yeni bir kültürel soyluluk yaratılmasında etkin olarak kullanmıştır. Hem ödül verilen kişiler hem de ödüllerde Erdoğan’ın gerçekleştirdiği konuşmalar AK Parti kültür siyasetinin çerçevesini çizmektedir. Örneğin Erdoğan, Cumhurbaşkanlığı Kültür ve Sanat Büyük Ödülleri’nde yaptığı konuşmada kültür politikasının genel hatlarını çizmiştir. Geçmişte, bu milletin siyaset mühendisliği projeleri yanında, toplum mühendisliği projelerine de maruz bırakıldığını vurgulayan Cumhurbaşkanı Erdoğan konuşmasında şu sözleri serdetmiştir:

Kendi zihniyetlerine göre bir 'makbul vatandaş' imal etme peşinde koşanlar, medeniyetimizin ve tarihimizin binlerce yıllık müktesebatına sırt çevirmişlerdir. Dünyanın pek çok yerinde, mimariden edebiyata her alanda sahip oldukları zenginliklerin üzerine âdeta titreyen, bu değerlerini asırlardır yaşatan ülkeler, toplumlar görüyoruz. Ülkemizde ise

¹⁷⁷ “Hukuk devlet”, “sosyal devlet”, “güç devleti” yanı sıra kullanılan “kültür devleti” (Kulturstaat) kavramı Almanya’nın tarihine damgasını vuran bir kavram, söylem ve arayıştır. “Kültür devleti” teorisi devlet ile kültürel elitler arasında bir sözleşmeyi öngörüyordu. Kulturstaat, imparatorluk döneminden günümüze kültür/sanat ile devlet arasındaki özgül bir ilişkinin ifadesi olmuştur. Kulturstaat devletin kültür alanındaki taahhüdünün ifadesidir. Kulturstaat geleneğin ihyasına dönük hamledir; devletin yüz yılı aşkın bir süredir sanata verdiği desteğin, kültür alanında aktif rolünün, idari ve mali sorumluluklarını yansıtan bir kavramdır (Üstel, 2021: 214-215). Bu kavram kültür dağıtımında devletin aktif bir rol oynaması gerektiğini savunur. Yazarlar tarafından idealleştirilen Kulturstaat, sanatın bir yandan muhalif özelliğini korurken diğer yandan da devlet tarafından desteklenmesi gerektiği şeklinde bir görüş ileri sürülür. Kültürel devletin tarihsel kökleri Bismarckçı Kulturkampf’la başlatır. Fumaroli’ye göre Hitler ve Stalin dönemi kültür politikaları, kültürel devletin en uç örnekleridir. Fransa’da ise, Vichy yönetimi ile başlamış, Malraux’yla devam etmiş, bu süreçte devletin kültür alanındaki mühendislik çabaları giderek modern bir din halini almıştır (Üstel, 2021: 159). Bu kavram tezin kapsamında iki süreç geçirmiştir: Kemalist kültür devletinden yeni bir kültür devleti konseptine geçilmiştir. “Kültür devleti” ideali Kemalist kültür devrimlerinin destekçisi olmaktan çıkarak medeniyet eksenli bir kültür idealinin devleti olmaya başlamıştır. Her iki kesim de bir noktada “kültürel devlet” nosyonuna göre hareket ettikleri için kültürel mevzileri kazanmak (üniversiteler ve okulları) için aktif mücadeleye girişmektedirler.

milletimizin asırlara sâri birikimleri büyük bir hoyratlıkla yok edilmiş, tahrif edilmiş, 'gerilik emaresi' denilerek aşağılanmış. Biz, sorumluluk üstlendiğimiz her yerde, kalkınmayla medeniyet mirasına sahip çıkmanın, değişimle asırlık değerleri yaşatmanın, büyütmeyle geçmişle bağları korumanın mümkün olduğunu göstermeye çalıştık. Elbette bu mücadelede yeteri kadar başarılı olamadığımız hususlar vardır (Erdoğan, 2023).

İlki 2014'te verilmeye başlanan Necip Fazıl Kültür ve Sanat Ödülleri kültürel iktidar tartışmalarında kritik bir rol oynamıştır. 2014'te, Necip Fazıl Ödülleri'nin ilkinde gerçekleştirdiği konuşmada Recep Tayyip Erdoğan, bu ödüllerin en başta dar kalıpları parçalayacak, kültür ve sanat dünyasındaki vesayete karşı çıkacağını belirtmiş, kendi dar ideolojik camiası dışındaki hiç kimsenin şiirine, hikâyesine, makalelerine itibar etmeyen anlayışa işaret etmiştir:

Türkiye'de ve dünyada, şairlerin, yazarların, mütefekkirlerin adına çok sayıda ödül veriliyor. Bu ödüllerin birçoğuna baktığınızda, belli kalıpları aşmadığını, belli ideolojik gözlükleri atmadığını, kendisine musallat olan vesayetten kurtulamadığını görüyoruz. Ödüllerin, sadece ödüller de değil; teşviklerin, kayırmaların, desteklerin, belli çevrelerde gidip geldiğini, belli camiaların içine hapsedildiğini, belli kalıpların dışına çıkamadığına şahit oluyoruz. Bu ödüllerin, aydın baskısına, aydın vesayetine karşı bir itiraz olduğu umudunu taşıyorum. Kendi dar ideolojik camiası dışında hiç kimsenin şiirine, hikâyesine, makalesine, fikrine itibar etmeyen anlayışa karşı, Necip Fazıl Ödülleri bir çıkış noktası olacaktır. Kendi alanı dışında yapılan filmlere, sanat eserlerine, kültür ve sanat ürünlerine itibar etmeyen, mütekebbir, müstekbir ve yabancılaştırmış aydın zihniyetine karşı, Necip Fazıl ödülleri kucaklayıcı, kuşatıcı, objektif bir anlayışı inşaallah hâkim kılacak; bize bu toprağın sesini, kokusunu, nefesini taşıyacaktır. İşte onun için, bu ödüller kalıcı olmak zorundadır. İşte onun için, bu ödüllerin saygınlığı en güçlü derecede korunmalıdır. Hatta, Allah izin verirse bu ödüller yereli aşmalı, uluslararası bir boyut kazanmalı, uluslararası alanda da bir itibara, bir güce kavuşmalıdır. Gerek ödüllerini ihdas eden arkadaşlarımızın, gerek ödül komitesinin bu anlayış ve bu vizyonla, bu ödüllerini Türkiye'nin en saygın, dünyanın da seçkin ödülleri arasına taşıyacağına gönülden inanıyorum (Erdoğan, 2014).

Yeni bir kültürel otorite alanının oluşturulmasında Necip Fazıl adının seçilmesi tesadüfi değildir. Erdoğan Necip Fazıl'ı “Yeni Türkiye”nin kurucu figürlerinden biri olarak değerlendirir: Necip Fazıl'ın yoklukların içindeki bir Türkiye'yi varlık içinde bir Türkiye'ye tahvil ettiğini, ‘Büyük ve “Yeni Türkiye”’ye giden yola başını koyduğunu ifade ederek şunları kaydetmiştir:

Bugün eğer, “Yeni Türkiye” diyebiliyorsak, ‘Büyük Türkiye’ diyebiliyorsak, bunda, Necip Fazıl'ın izi vardır, eseri vardır, alın teri, gayreti, mücadelesi vardır. O kadar azimliydi, o kadar dimdik ve o kadar heybetliydi ki, görünce dahi, ‘İşte kaybettiğimizi bulduk’ diyebileceğiniz bir şahsiyetti. Düşünün ki, cümlelere, kelimelere, harflere en ağır baskıların uygulandığı bir dönemde, kahramanca öne çıkıp, “Ben varım” diyebilen, “Madem ki ben varım, o zaman Türkiye vardır” diyebilen, hatta “Benim olmadığım yerde kimse yoktur” diyebilen bir özgüven abidesiydi (Erdoğan, 2014).

“Türkiye Yüzyılı”nı da benzer şekilde Erdoğan “üstadın hayalinin hayata geçirilmesi” olarak yorumlar (Erdoğan, 2022). Bunun yanı sıra Necip Fazıl “Türkiye merkezli düşünme”nin de temel öğreticilerinin başında gelir. Aynı zamanda Necip Fazıl “aydın vesayetine karşı çıkış”ın adıdır. Bu konuşmasında Erdoğan Cumhuriyet’in kültür politikalarına açıktan meydan okur ve bu meydan okuyuşta Necip Fazıl’ın tarihsel rolüne dikkat çekmektedir:

Özellikle tek parti döneminde kültür, sanat ve fikir belli kalıplara hapsedilmişti ve bu kalıpların dışına çıkabilme imkânı da yoktu. Yani, mazi ile köprüler atılmış, irtibat koparılmış, gelenek adeta baltalanmıştı. Necip Fazıl, işte böyle bir atmosferin insanıydı. Her şey yeniden başlarken, her şey bir anlamda yabancılaşırken, Necip Fazıl, yerli olmayı, bize özgü olmayı, mazi ile irtibat kurmayı başarmış; üstelik de tüm saldırılara karşı bu mücadelesini kararlılıkla devam ettirmişti. Necip Fazıl, bugün bile Türkiye için, genç nesiller için, Türkiye’deki hak mücadelesi için çok büyük bir talihtir, çok büyük bir imkândır. Kimse yokken, Necip Fazıl vardı. Her türlü saldırının karşısında, tüm o saldırıları üzerine çeken ve o saldırıları püskürten bir Necip Fazıl vardı. Bir ağabey arayan, bir rehber, bir yol gösterici arayan, fikir açlığı içindeki genç nesiller için, önlerinde dimdik duran, azametle duran bir Necip Fazıl vardı. Statükonun gölgesinde kendisine itibar ve şöhret devşirenlere karşı, yapayalnız bir Necip Fazıl vardı. Arkasına, Türkiye’deki, hatta dünyadaki ideolojileri alıp, oradan kendisine şöhret devşirenlere karşı, kendi milli değerlerine sımsıkı sahip çıkıp ayakta kalabilen bir Necip Fazıl vardı. (Erdoğan, 2014).

Bu ödüllere yüklenen misyon görüldüğü gibi dar anlamıyla sanat ve edebiyat faaliyeti anlamında kültürel üstünlüğü ele geçirmek değil, daha geniş anlamıyla yeni oluşan rejimin ideolojik çerçevesine, onun yürüttüğü Kulturkampf’a dönük bir anlam da taşımaktadır. Yerli ve milli kültür politikalarının arkasında Necip Fazıl’ın yeri kayda değerdir. Yerli ve milli değerlere sahip şiirlerin, romanların, hikâyelerin, sinemanın ideolojik çerçevesini Necip Fazıl çizmiştir. Bu ödüller Necip Fazıl’ın kültürel ihtilal arayışının bir sonucu anlamına gelir. Erdoğan’a göre Necip Fazıl ömrü boyunca “fikir mehmetçikleri” yetiştirmek için çalışmıştır (Erdoğan, 2015). Bu kültür-fikir mehmetçikleri, kültür savaşçıları fikir sanat dünyasının zorbalara karşı mücadele edeceklerdir. Bu ödüller yeni rejimin kültürel politikasını iyi çerçeveler. “Medeniyet değerlerine” atıf yapar, bu toprakların özü, kökü, ruhu olan eserlere dikkat çeker. Medeniyetin yükselişi yolunda, fikirde, sanatta ve kültürde maziden atıye köprüler kurulmasında eserlerin üretilmesi bu dönemin kültür politikalarının esasını teşkil eder.

Benzer bir serzenişi Erdoğan, İstanbul Bienali’ne karşı yeni tarihsel bloğun bianeli olarak kurgulanmış olan Yeditepe Bienali Açılışı’nda yaptığı konuşmasında da zikretmiştir. Erdoğan, “Eski Türkiye”nin kültür politikalarını hatırlatmış, eskiden yok sayılan, hor görülen klasik sanatların ihyasını hedeflendiğini belirtmiştir. Yeditepe Bienali geleneksel sanatların

yeniden soylulaştırma girişimidir:

Tabi burada temel sıkıntının bir dönem ÷lkemize hâkim olan zihniyet olduğunun farkındayız. Türkiye uzun yıllar sanat, kültür ve tarih deyince sadece belli bir dönemi, belli bir kalıbı esas alan kısır ve dar bir bakış açısının esiri olmuştur. Bizans’tan çok Bizans’çı, Batıdan ziyade Batıcı, ama her halükarda milletin değerleriyle kavgalı bu zihniyet ecdadın bize bıraktığı mirasın kıymetini de ne yazık ki bilememiştir. Tarihi camilerin bir kısmı müzeye, aynen burası gibi, bir kısmı depoya, maalesef bir kısmı da ahıra çevrilmiştir. Biz şu anda Fatih ilçesindeyiz, sadece şu sur içinde ne yazık ki o tek parti döneminde 300’ü aşkın mescit yok edilmiştir. Sur içi derken Fatih’i kastediyorum, merkezi kastediyorum. Ve biz bunları şimdi yeni yeni çıkartıp ihya etmenin, inşa etmenin gayreti içerisindeyiz (...) Çoğu zaman ihmalkârlıktan dolayı bu mescitler, camiler yıkılmış, içindeki yüzlerce nadide eser talan edilmiştir. Dönemin CHP’si asırlık kültür hazinemizi kendi ifadeleriyle bir gerilik numunesi olarak kabul etmiştir. Ecdat mirasının katı bir tasfiyeye tabi tutulması gerektiğini yine bizzat kendileri ifade etmiştir. Ne yazık ki bu sakat anlayıştan İslam sanat eserleri de nasibini almıştır. Kur’an-ı Kerim eğitiminin dahi ancak gizli saklı yapılabildiği o günlerde, hat, ebru, tezyin, tezhip gibi İslam sanatları da yok sayılmıştır (...) Gelenekli sanat dallarımız yerine, belli bir ideolojiyi ve dünya görüşünü yansıtan sanat dalları ikame edilmeye çalışılmıştır. Sanat ve sanatçı kavramı son derece sığ bir biçimde değerlendirilerek, sanat yalnızca çağdaş sanatlardan ibaret gör÷lmüştür. Bunun dışında asırlardır bu topraklara ait olan bize özgü, milletimize has birçok sanat dalını ise maalesef hiçbir değer vermemek suretiyle yok farz etmişlerdir. Daha da vahimi, kendi mecrasında bir şeyler yapmaya çalışan, ürün veren, topluma yeni eserler kazandıran sanatçılarımız da ötelenmiş, dışlanmış, adeta âdeme mahkûm edilmiştir (Erdoğan, 2019).

Bu banel ile “Eski Türkiye” tarafından mâhkum edilen, dışlanan, baskılanan ve çağdaş sanat yasalarına karşı olarak “gerici” olarak kodlanan “medeniyetimize” ait olan klasik sanatları yeniden temellük edilmesi hedeflenmiştir. Kozmopolit, evrenselci, humanist İstanbul Bienali’ne karşı yerli ve milli, bize ait olan, otantik Yeditepe Bienali inşa edilmiştir. Erdoğan 2010’lu yıllardan sonra ustalık döneminde kültürel hegemonya mücadelesine o kadar yer vermiştir ki pek çok konuşmasından örnek verilebilir. 3. Milli Kültür Şurası’nda yaptığı konuşmada Recep Tayyip Erdoğan Şura’yla hedeflenen kültür politikasını açık ve net bir şekilde ortaya koymuştur. İlk etapta Erdoğan “Eski Türkiye”nin kültür politikalarını kritik eder:

Bir dönem bilinçli bir şekilde yürüt÷len, inancımıza ve kültürümüze yönelik aşağılama kampanyalarının amacı, işte bu değerli varlığımızı önce gözlerden uzaklaştırmak, sonra da tarihe gömmektir. Hâlbuki üzerine çamur sıçratıldı diye mücevherin değeri düşmez. Türk kültürü de maruz kaldığı tüm saldırılara ve tahribat çabalarına rağmen hâlâ dünyanın en kadim, en derinlikli, en kıymetli kültürleri arasındaki yerini korumaktadır. Bize düşen, günümüzün ihtiyaçlarıyla yeniden yorumlayarak, kültürümüzü ihya etmek, ayağa kaldırmak, geleceğe taşımaktır. Bunun için teslimiyeti değil, tahkimiyeti esas alan bu yaklaşımla, millî kültürümüzü yaşatma ve geliştirme yolunda üzerimize düşenleri hep birlikte yapmalıyız (Erdoğan, 2017).

Akabinde Erdoğan, kültürel iktidarın siyasal iktidarın kazanılması gibi elde edilemeyeceğini belirterek kültürel çerçevenin ne olması gerektiğine işaret etmiştir:

Siyasi iktidar seçimle, oyla, sandıkla olunabilir ama kültür iktidarı için çok daha farklı bir birikime, emeğe, çalışmaya, dirsek çürütmeye, alın teri dökmeye ihtiyacımız var. Kültürel yabancılaşmaya ve kültür emperyalizmine karşı yerli ve millî olan kültür değerlerimizi evrensel dille yeniden keşfetmeli, yeniden inşa etmeliyiz. Bir kültür ürününün formunun yerli ve millî olması, onun manasının ve mesajının evrensel olmasına asla engel değildir (...) İrfandan yoksun bir kültür, hamallıktan başka bir şey değildir. Aynı şekilde ahlaktan yoksun bir kültür anlayışı bizi ancak yozlaşmaya götürür. Oysa sanat ve kültürün amacı, insanı akli ve ahlaki kemale ulaştırmaktır (...) Biz hem medeniyet birikimi hem tarihi geçmişi hem de devlet geleneği bakımından çok farklı bir milletiz. Çağ kapatıp çağ açmış bir ecdadın torunları olarak, kendimize yeni ve büyük bir gelecek inşa etme gücüne, iradesine, imkânına sahibiz. İşte onun için 'Büyük, güçlü Türkiye' diyoruz. Onun için 2023 hedeflerimize ulaşmak istiyoruz. İşte bunun için gençlerimize 2053 ve 2071 vizyonlarını miras bırakıyoruz. Bunun için anayasa değişikliğiyle ülkemizi yeni bir yönetim sistemine kavuşturmanın mücadelesini veriyoruz (Erdoğan, 2017).

Erdoğan, siyasal iktidarın fethedilmesi gibi kültürel iktidarın da fethedilemeyeceğinin farkındadır. Politikada iktidar olmanın kural ve prosedürleriyle (sandık, seçim, temsiliyet, çoğunluk vs) ile kültürel alanda iktidar olmanın kuralları farklıdır. Kültür basitçe ne parayla satın alınabilir ne de doğrudan oyla elde edilebilir. Politik hareket kolay, düşünce hareketi zordu. Kültürel hegemonya yalnızca devlet eliyle değil, gazete, dergi, yayınevleri, gibi kültür-sanat mecraları üzerinden kurulabileceğine dikkat çekmiştir. Buna göre kültür sadece kitap, müzik, mimari değil, bütün bunları içine alan bir hayat biçimidir. Sol Kemalist kültürel hegemonyanın geriletilmesi ve muhafazakâr kültürel hegemonyanın oluşturulmasında pek çok politika geliştirilmiştir. Erdoğan, Şura'daki konuşmasında kültürün tanımını da genişletmiştir. Selamlaşmamızdan başlayan, oturup kalkışımıza, giydiğimize, yiyip içtiğimize, evimizin düzenine kadar kimliğimizin tüm unsurlarını sahip olduğumuz kültür belirler (Erdoğan, 2017). Medeniyetten kopmanın her şeyin kaybedilmesi anlamına geleceğini belirten Erdoğan şu sözleri sarfetmiştir:

Kültürümüzü kaybedersek yok oluruz. Kimliğimizi, kişiliğimizi, özgünlüğümüzü terk edersek yığınların içinde kaybolup gideriz. Onun için her fırsatta 'Tek millet, tek bayrak, tek vatan, tek devlet.' diyoruz. Bu ilkeler istiklalimizin ve istikbalimizi emniyet kilididir. Geleceğimize güvenle bakabilmek, dağılıp parçalanmamak, bizi bölmek, bölüştürmek isteyenlerin karşısında çok daha diri olabilmek için, bir olacağız, iri olacağız, diri olacağız, kardeş olacağız, hep birlikte Türkiye olacağız. Bu amaca yönelmek için millî kültürümüze sahip çıkmalıyız. Rahmetli Cemil Meriç üstadın deyimiyle fırtınaya tutulduğumuzda sığınacağımız yegâne liman olan kitaplarımıza, kültürümüze, medeniyetimize sahip çıkmalıyız. Kültürümüzden uzaklaştıkça kendimize yabancılaşacağımızı, kendimize yabancılaştıkça da güçlü olanların boyunduruğuna biraz daha gireceğimizi biliyoruz. Akif'in ifade ettiği gibi, 'Doğduğumdan beridir aşığım istikbale/Bana

hiç tasmalık etmiş değil altın lale/Yumuşak başlı isem, kim dedi uysal koyunum/Kesilir belki, fakat çekmeye gelmez boynum.' Yeni nesilleri işte bu şuurla yetiştirmek mecburiyetindeyiz, zira bu, Asım'ın neslidir (Erdoğan, 2017).

Mustafa Kemal Atatürk'ün “Cumhuriyetimizin temeli kültürdür.” anlayışı Erdoğan'ın terminolojisinde “Kültür, medeniyetimizin üzerinde yükseldiği zemindir.” anlayışına dönüşmüştür. Erdoğan, *Kültür ve Turizm Bakanlığı Özel Ödülleri* (2017) töreninde gerçekleştirdiği konuşmasında kültür ve sanatın bir beka meselesi olduğunu vurgulamış ve kültürel iktidar sorununu çok geniş bir ekseninde yeniden tanımlamış ve eksikliklere dikkat çekmiştir:

Güvenlik önemlidir ama sanatı ihmal ederseniz, hedefinize ulaşamazsınız. Ekonomi önemlidir ama kültürü ihmal ederseniz aynı neticeyi verir. Biz bu gerçeğin farkındayız, bunun için yeni Türkiye'nin inşası çalışmalarında diğer medeniyet unsurlarıyla birlikte kültür ve sanata da özel önem veriyoruz. Bir yandan geleneksel sanatlarımıza sahip çıkma ve ihya etme, diğer yandan bunları çok daha ileriye taşıma konusunda seferberlik ruhuyla çalışmalıyız. Onun için 'milli seferberlik' diyorum. Yoksa 'eline silahı al, doğru sokaklara dökül', böyle bir şeyi hiçbir zaman kastetmedim. Tek kastettiğim işte bu (...) Bu konularda hayal ettiğim düzeylere ulaşamamış olmamızdan dolayı fevkalade müteessirim. Bu bir öz eleştiridir ama gerçektir. Önümüzdeki dönemde bu alanlara özel önem ve öncelik vererek hem eksiklerimizi tamamlamak hem de çok daha büyük başarılarla imza atarak bu eksikimizi gidermeliyiz. Cumhurbaşkanı olarak bu konuda sorumluluk sahibi tüm kurumlarımıza yanlarında olduğumu, çalışmalarında kendilerine her türlü desteği vereceğimi huzurlarınızda ilan ediyorum (Erdoğan, 2019).

AK Parti kültür ve sanat alanında yürüttüğü mücadelesiyle sembolik bir devrim hedefi gütmüştür. Sembolik iktidar, bir kültürel üretim ve onun üreticisinin “tanınması” ve “meşru görülmesi” ile yakından ilgilidir. Sembolik mücadele ise bu tanınma ve meşru görülme süreçlerine ilişkin bir savaşı içerir. Sembolik mücadele kimin yazar, sanatçı, entelektüel olduğuna karar verilen kültürel alan içindeki tanınma mücadelesidir. Kültürel iktidar söylemi bu bağlamda sembolik iktidar talebinin bir ifadesi olarak gündeme gelmiştir. Kültürel iktidar yalnızca yüksek sanat ve edebiyat alanında hedeflenmemiş, popüler tahayyülün fethedilmesi de en önemli bir konu olarak gündeme gelmiştir. Devlet organizasyonu aşama aşama yeniden tanımlanmakta iken bu yeniden yapılandırmanın en öne çıkan araçlarından birisi de devlet siyaseti açısından her zaman kritik bir kurum olan TRT'dir. Bu dönemde kültür politikaları açısından TRT'nin dönüşümü de kritiktir. TRT, AK Parti'nin kültür politikalarının popülerleşmesinde merkezi bir rol üstlenmiştir. AK Parti'nin ilk atadığı TRT genel müdürü dönemin Cumhurbaşkanı Ahmet Necdet Sezer üzerinden üç kez veto yemesine AK Parti'nin ikinci döneminde yeni bir anlayış içinde TRT yeniden yapılanmıştır. 2014 yılında yayınlanmaya başlanan *Diriliş Ertuğrul* adlı dizi hem siyasal iktidarın himayesinde hem de

milliyetçi, muhafazakâr kesimlerin beklentisine uygun bir profil çizmekteydi. Osmanlı ve Selçuklu bakiyesine saygı duyan, onu yücelten, milli bir bilinç uyandırmayı misyonu taşıyordu (Nacak, 2020: 117). *Diriliş Ertuğrul* (2014-2019), *Payitaht Abdülhamit* (2017-2021), *Sevda Kuşun Kanadında* (2016-2017), *7 Güzel Adam*, (2014-2015) *Yunus Emre* (2015-2016) vb. diziler ve halen devam etmekte olanlar dünya görüşüne uygun yeni bir kültür politikasının popülerleşmesinde etkili olmuş yapımlardır. Bu dizilerin, Gezi'nin soldan kültür devrimine karşı popüler bir milli öz bilinç patlamasını ve otantik ve doğal kimlik olarak görülen tarihsel bilincin soldan devrime karşı seferber edilmesini amaçlayan bir kültürel strateji olarak işlemselleştiğinin altını çizmek gerekmektedir. Yeni kültür stratejinin bir parçası haline gelen TRT'nin popüler dizileri, medeniyeti ve evrenselliği batılı bir kültürel öze tanımlayan Cumhuriyetçi kültür paradigması yerine alternatif bir medeniyet tasavvurunun popülerleşmesinin vasıtalarına dönüşmüştür. Ak Parti iktidarı, dini merkezine alarak geliştirdiği yerli ve milli kültür politikalarının en belirgin sahâlârından biri olan TRT aracılığıyla ulusal popüler kültürü yeniden tanımlamak ve kitle kültürünü üreten aydın, sanatçı ve yönetmenleri kendi kültürel yörüngesine katmak yönünde hareket etmiştir. Bu dönemde TRT'nin popüler kültür yapımları “çağdaş uygarlık” referansından ya da kültüre toplumsal gelişmenin hızlandırılması misyonunu yükleyen ilerici vizyonlardan veyahut “hümanist kültür”, “ulusal kültür” anlayışlarından koparak dinin, tarihin ve geleneğin en çok kamusal görünürlük kazandığı yapımlardan oluşmuştur.

4.2.3.2. Dil’de Muhafazakâr Devrim

Cumhuriyet’in kültür politikalarının en önemli hamlelerinden birisi kuşkusuz dil devrimiydi. İlgili bölümde ele alındığı üzere hem alfebenin değiştirilmesi hem de Arapça ve Farsça sözcüklerin dilden arındırılmasına dayanan öz-Türkçecilik yeni bir ulus kimliğinin inşasında merkezi öneme sahip politikaydı. Cumhuriyet bir yandan çağdaş medeniyet programını benimsemiş, ancak yüksek medeniyetin dilini öz-Türkçe gibi hayali bir kabile diline tercüme ederek içselleştirmeye çalışmıştı. Cumhuriyet dil devrimiyle yeni özne için yeni bir sembolik, manevi alan yaratmayı amaçlamıştı. Bütün boyutlarıyla dil, kültür savaşında kavganın göbeğindeki mevzuydu. Özellikle 1970’lerde artan bir şekilde, Türk kültür savaşı en yoğun bir şekilde kelimeler ve sözcükler üzerinde yaşandı. 1980 sonrasında kademeli olarak edebi-entelektüel kamuoyu öz-Türkçeciliğinden hızlıca uzaklaştı, dilin kullanımında muhafazakâr bir devrim gerçekleşmiş ve yerleşmişti. 1990’ların yüksek entelektüel dilinde Batılılaşma döneminin züppece tutumlarından kalma alışkanlığı olan alafranga sözcükler kullanmak artık havalı değildi; bu dönemin yüksek edebi ve entelektüel yazınında “eski Türkçe” ifadeler

kullanmak daha havalı hale gelmişti. Entelektüeller kelime, sözcük, kavram tercihlerinde Kemalist kültür devriminin uzağına düşmüşlerdi. 1960'ların kelimeler üzerindeki ideolojik savaşı durulmuştu. Ancak dil meselesi daha yoğun bir şekilde yeniden, AK Parti'nin "sessiz devrimi"nin yoğunlaştığı bir dönemde yeniden gündeme geldi.

2014 yılının Aralık ayında gerçekleştirilen 19. Milli Eğitim Şûrası'nın Genel Kurul'unda Osmanlıca'nın İmam Hatip ve Sosyal Bilimler liselerinde zorunlu, diğer liseler de ise seçmeli ders olarak okutulması yönündeki tavsiye kararının ardından, Türkiye'de yeni bir hegemonya tartışması gündeme gelmiş, kültür savaşı alevlenmişti. Dilde gerçekleşen muhafazakâr devrimin en önemli atılımı Osmanlıca'nın okullarda ders olarak okutulması hamlesi oldu. Erdoğan, mütemadiye yaptığı konuşmalarda Cumhuriyet'in gerçekleştirdiği dil devrimini eleştirmiş ve tarihsel sürekliliğe vurgu yapmıştır. Erdoğan'ın 2012 yılında Anayasa'nın Dili Sempozyumu'nda yaptığı konuşma, bu tutumunu somutlaştırmak için iyi bir örnek teşkil ediyor:

Türkçe üzerinde yapılan operasyonlar tarihimizle bugün arasındaki en önemli irtibatı, en önemli köprüyü yani kuşaklar arasındaki dil birliğini ortadan kaldırdı. Adeta bizim şah damarımızı kestiler. Bu çok önemli. Muhayyile kelimesini, tasavvur kelimesini, inkişaf, mücerret, müşahhas, akliselim gibi kelimeleri farklı dillerden Türkçeye geçti diye ayıklamak, bunların yerine kelime ikame etmek aynı anlamı, aynı manayı asla ve asla karşılamayacaktır (Erdoğan, 2012).

Cumhuriyet devrimlerinin milli deha üzerinde yaptığı olumsuz etkilere konuşmalarında mütemadiyen işaret etti. Benzer bir şekilde Erdoğan'ın, 2014 yılında 5. Din Şûrası'nda yaptığı konuşmada, Osmanlıcanın tarih şuuruyla bağlantısına değindiğine ve Cumhuriyet rejiminin dil politikalarını eleştirdiğine şahit oluyoruz:

Kitaplarımızla, eserlerimizle, harflerimizle, arşivlerimizle, bağımızı koparmaya yönelik girişimlere rağmen, hamdolsun Türkiye'nin ilim erbabı ayaktadır. İşte şurada beş gündür süren Millî Eğitim Şûrası'nda bakıyorsunuz Osmanlıca gündeme geliyor. Osmanlıca'yı bu ülkenin evlatlarının öğrenmesinden rahatsız olanlar var. Aslında bu eskimez Türkçe dilidir, yabancı bir şey değildir. Bununla biz gerçekleri öğreneceğiz. 'Mezar taşlarının okunmasını mı öğreteceğiz' diyor. Zaten sıkıntı burada, o mezar taşlarında bir tarih yatıyor, bir medeniyet yatıyor. Bir neslin kendi mezarında kimlerin yattığını bilmemesinden daha büyük cahillik olabilir mi daha büyük acz olabilir mi? Bu bizim şah damarlarımızın koparılmasıydı aslında. Ve bizim şah damarlarımızı koparıldı. Herhalde dünyada bunun benzerini Hülâgu yapmıştır. Bütün Bağdat'ın yakılıp yıkılması neyse, bizim de on binlerce, yüz binlerce eserimizin yakılıp, yıkılması ve bu eserlerimizden bir neslin uzaklaştırılması, herhalde sıradan bir olay değildir. Burada bir şeyler var. Artık Süleymaniye'deki arşivlerde, yeni kurduğumuz Kâğıthane'deki Başbakanlık Arşivi'nde o eserleri okuyamayan bir milletin ne durumda olduğunu şöyle bir düşünelim. Bu neye benzer biliyor musunuz? Cidden çok büyük imkânları olan, çok büyük bir zenginlik iflası ne denli acıysa, ilimde gerçekten çok çok güçlü güçlere

sahip olan bir milletin, bu ilmi kaybetmesi, ondan çok büyük bir felakettir. Biz şu anda bunu yaşıyoruz. Ve bunun öğrenilmesini, öğretilmesini istemeyenler var. Bu, çok büyük bir tehlikedir. İsteseler de istemeseler de bu ülkede Osmanlıca da öğretilecek ve öğrenilecek. Alman Hans geliyor, onu orada öğreniyor ve o eserleri onlar inceliyor, araştırıyor. Ama maalesef bunlarda böyle bir durum söz konusu değil (Erdoğan, 2014).¹⁷⁸

Aynı konuşmada Erdoğan ikiyüz yıldır sorulmayan soruları sorduklarını, artık taklid eden değil taklit edilen olmak istediklerinin altını çiziyordu. Yeni özne meydan okuyan, kendi özünden gelmeyen değişimleri reddeden belirleyiciydi. Sonucu ve bedeli ne olursa olsun “kendine dönmek” istiyordu. Yeni dil politikası yeni özneye işaret ediyordu. Kemalist kültür politikalarında dil nasıl ki yaratılması hedeflenen yeni kimliğin dili olacaktı, benzer şekilde yeni dil anlayışı da yeni özne talebinin bir parçasıydı. “Dil” artık “medeniyetimizin köşe taşıydı”. Cumhuriyet’in dil politikaları milletin diline yapılmış bir suikast girişimi olarak okundu. 8. Uluslararası Türk Dil Kurultayı’nda konuşan Erdoğan, “bu saldırının dilimizle birlikte milli karakterinimizi hedef aldığını” ifade ediyordu (Erdoğan, 2017). Erdoğan, Türk Dil Kurultayı’nda şu hususların altını çizmiştir:

Türk diliyle ilgili bu düzenli toplantılara rağmen, geçtiğimiz bir asır, maalesef, dilimiz konusunda en çok sıkıntı çektiğimiz, en çok kopuş yaşadığımız dönem olmuştur. Alfabe değişikliğinden sonraki sürecin doğru yönetilememesi, adeta kültürel bir felakete maruz kalmamıza yol açmıştır (...) Türkiye, her alanda olduğu gibi, Türk dili konusunda da geçmişle barıştığı, geçmişinden aldığı güçle geleceği kucaklamaya hazırlandığı yeni bir dönemin eşiğindedir. Orta öğretim kurumlarımıza Osmanlıca derslerini koymamız, bu yönde atılmış adımların örneklerinden biridir (Erdoğan, 2017).

Erdoğan defalarca her vesileyle Osmanlıca öğrenmenin altını çizmiştir. 12 Aralık 2014’te gerçekleştirilen Hattat Hasan Çelebi’ye Saygı Gecesi’nde yaptığı konuşmada Osmanlıca konusunda şu sözleri sarfetmiştir:

178 Aynı konuşmada Erdoğan şu sözleri zikretmiştir: “Çünkü biz bu millete öz güven aşılamanın mücadelesini verdik ve veriyoruz. Biz, bu millete cesaret aşılamanın mücadelesini verdik ve veriyoruz. Sadece milletimize değil, komşularımıza, bölgemize, tüm insanlığa öz güven ve cesaret aşılamanın, bazı soruları sorma yönünde teşvik etmenin mücadelesini veriyoruz. Eğer hedef yapıyorsak, boşuna yapılmıyoruz. 200 yıldır sorulmayan, sorulamayan soruları sordüğümüz için içeride ve dışarıda hedef yapıyoruz. Sadece yakın geçmişte ‘dindar nesil’ dediğim için, başörtüsü yasağını kaldırdığımız, eğitimde 4+4+4, yani 444 modelini getirdiğimiz, Kur’an-ı Kerim ve Siyer-i Nebi derslerini seçmeli ders yaptığımız için çok ağır eleştirilere, hakaretlere, hatta saldırılara maruz kaldık. Zorunlu din dersini tartışıyorsunuz da zorunlu fizik dersini neden tartışmıyorsunuz?” dediğim için içeride ve dışarıda saldırıya maruz kaldık. ‘1. Dünya Savaşı’nı konuşalım’ dediğimiz için aynı şekilde saldırıya maruz kaldık” (Erdoğan, 2014).

Bugün bile evlerimizin kapısına yazılan 'Ya hafız' lafzını okuyamayan, anlayamayan bir nesil düşünülebilir mi?" Hamdolsun, milletiz ki içimizden en azından bazıları bunları okuyabiliyor, içimizden bazıları okuyacak talebeler yetiştirebiliyor. Fakat bu bize yetmez. Hiç kimse bundan farklı manalar çıkarmaya kalkışmasın. Meseleyi farklı zeminlere çekip, böyle hayati bir meseleyi hiç kimse kör ideolojik bir zeminde lütfen ele almasın. Hele hele dedesinin mezar taşını okuyamıyor olmaktan mahcup olmak yerine, 'Ne yapacağım mezar taşını okuyup da' deyip, hiç kimse kompleksini böyle cesaretle lütfen itiraf etmesin. Bırakın bu üslubu müstemlekeçiler, oryantalistler kullansın. Bu milletin evladı, bu toprağın evladı dedesiyle, ecdadıyla kendi öz medeniyetiyle irtibat kurmaya yönelik her gayret karşısında azıcık da olsa heyecan duyar. Ne diyorlar? 'El uzaya gidiyor, biz Osmanlıca'yı tartışıyoruz' diye meseleyi sulandırmaya çalışanlar var. Eğer sen yüzlerce yıllık hafızanı, birikimini, medeniyetini siler atarsan, işte sadece başkalarının uzaya gidişini seyrederdin. Mesele budur. Üstelik daha nice asırlar boyunca da seyretmeye devam edersin. Kimse Osmanlıcadan, Osmanlıcanın öğrenilmesinden ve öğretilmesinden korkmasın. 'Bana bir harf öğretenin kölesi olurum'. Bizim anlayışımız budur. Bizim çocuklarımız bırakalım bizi öğrensinsinler. Biz o imkânlarla nail olamadık, en azından çocuklarımız, torunlarımız o imkânlarla nail olsun. İstanbul'a belediye başkanı olduğum andan itibaren açtığımız kurslarda bunları başlattık. Eski yazı yoktur, eskimeyen yazı vardır. Bunu öğretmeye başladık. Bırakalım çocuklarımız o eskimeyen yazı ile yeniden buluşsunlar (Erdoğan, 2014).

Kemalist kültür politikaların gerçekleştirdiği dil devrimi nasıl ki bir medeniyet ihtidası programı içinde şekillenmiş ise yeni dönemdeki dil politikaları da medeniyet ihyası programının bir parçasıydı. Nasıl ki Cumhuriyet'in başındaki dil devrimi bir unutma hareketiydi, bugünde karşımıza çıkan politikalar ise hatırlama hareketidir. Osmanlıca, kültürel ihtidadan kültürel ihyaya bir asırlık macera yaşamıştır. Osmanlıca artık öteki, yabancı, düşman olmaktan çıktı. Osmanlıca artık yeni bir anlam dünyası yaratmanın bir parçasıydı. Eski kitaplarla kesip atılan bağlantılar, "medeniyet klasikleri" olarak yerli ve milli bir kanonun inşasında öne çıkmıştır.

4.2.3.3. Eğitim'de Muhafazakâr Devrim

AK Parti iktidarının ilk yıllarından itibaren kültür politikalarına önem vermiştir. 2011 öncesi dönem eğitim politikalarında sık sık AB standartlarına ulaşma hedefinin dile getirilmesi bu dönemde AB'nin "ideal kategori", "meşruiyet unsuru" olarak sunulduğunu gösterir (Eroler, 2023: 161). AB'ye uyum ve demokrasi perspektifi çerçevesinde yenilenmiş, 2005-2006 eğitim ve öğretim yılında okutulmaya başlayan yeni müfredatın Kemalist eğitim sisteminin dayalı olduğu modern bilimi temsil eden Newtoncu tarzı "ilerlemeci, nesnel, kanıtlamacı ve pozitivist" eğitim anlayışını değiştirerek "olasılıkçı, çok yönlü, nedensellikçi ve eğilimsel Kuantum teorisi" üzerine kurulduğu iddia edildi (Eroler, 2023: 161). 2009 yılında yapılan müfredat reformuna dair yapılan resmi açıklamalarda "programlarda evrensel kültüre öz kültürümüzden ve değerlerimizden yol çıkarak katkıda bulunma" ifadesi üzerinden Batı

referansının yanında öz kültürümüz kavramı programlara girmeye başlamıştır. Kitaplarda bir yandan modern zamanların insan hakları ve demokrasi anlayışı öne çıkmakta, diğer yandan ise Fatih Sultan Mehmet'in sözlerine atıfla "kendi öz kültürümüze" atıfla yeni bir "biz" kurgulanmaktadır. Modernleşmeye alternatif, kendi özgün kültürünü merkezleştiren ve yücelten, Batı'ya karşı üstünlük arayışı vurgulanmaya başlanmıştır. 2011 seçimleri sonrasında muhafazakâr demokratlıktan muhafazakâr devrimci bir çizgiye verilen AK Parti bu dönemde kültürel iktidar olma kaygısını ve Kemalizme karşı Kulturkampf'ı odağına almıştır. Deseküler modernleşme anlayışının bir tezahürü olarak eğitim sisteminde imam-hatiplerin etkisinin geliştirilmesi, ders içeriklerinin yeni tarihsel okumaya göre yenilenmesi, imam-hatiplerin yaygınlaştırılması, yeni dini içeriklerin ders müfredatlarına kazandırılması, "milli ve manevi değerler" vurgusunun artarak "değerler odaklı" hale gelmesi sistemli ve bütünlüklü bir kültür politikasının tezahürleridir. Tüm bu politikalar, AK Parti'nin özellikle 2011 sonrasında eğitim politikalarını Cumhuriyetin modernleşme-Batılılaşma tecrübesinin reddi ve İslami kimliğin yeniden meşru ve makbul ilan edilmesi çabaları doğrultusunda gerçekleşmiştir. Hatta bu süreci Gençkal Erol, Kemalizme meydan okuyan "desekülerleşme" çevrevesinde okumayı önermektedir (Gençkal Erol, 2019: 306-307). AK Parti bu dönemde Kemalist sekülerleşmeye karşı hem söylem hem de uygulama alanında bariz bir reaksiyon içermesi bakımından desekülerleşme olarak değerlendirilebilir. İmam-Hatip okullarının genişletilmesi bu dönemin önemli bir eğitim hamlesidir. Cumhurbaşkanı Erdoğan çeşitli konuşmalarında Fatih-Harbiye karşıtlığını imam-hatip okulları ve imam-hatip nesli üzerinden formüle etti. Ona göre "İmam-Hatipler bir direniş, bir direnç olarak ortaya çıktı. İmam-hatip okulları aslında bir düşüncenin isyanıdır. Bir fikrin adeta isyanıdır, itirazıdır" (Erdoğan'dan aktaran Gürpınar, 2016: 274).

Köklere dönüş çağrısı eğitim alanında da yükselmiştir. Milli kültürün yok edildiğinden hareketle kendi öz ve özgün benliğimizi yeniden kazanmak için köklere dönüş çağrısı eğitim ve kültür politikalarını iç içe geçirir. Eğitim alanında belki de en kapsamlı belge Türkiye Yüzyılı tasarımına uygun bir şekilde hazırlanan Milli Eğitim Bakanlığı'nın hazırladığı *Türkiye Yüzyılı Maarif Modeli: Köklerden Geleceğe* (2024) başlıklı yeni müfredat modelidir. *Türkiye Yüzyılı İçin Doğru Adımlar Seçim Beyannamesi 2023* metninin sunuşunda Recep Tayyip Erdoğan "kötü mazide olan atı" olarak tanımladığı AK Parti'yi "kültürel anlamda muhafazakâr, siyasi anlamda ise devrimci bir parti" olarak formüle etmiştir (2023). AK Parti bir "dava" partisi olarak tanımlayan Erdoğan AK Parti'nin öncelikle bir zihniyet devrimini gerçekleştirdiğinin altını çiziyordu. Bu zihniyet devriminin somut bir örneği olarak hazırlanan

Türkiye Yüzyılı Maarif Modeli programın başlığı başlığı Erdoğan'ın da “muhafazakâr devrimciliği” tanımlarken kullandığı Yahya Kemal'in “kökü mazide olan bir atıyız” anlayışına referans vermektedir. Topçu'nun “Yarınki Türkiye”'sinden “Türkiye Yüzyılı” vizyonuna uzanan bir felsefi entelektüel bir arka plan vardır. Topçu'nun *Türkiye'nin Maarif Davası* kitabında savunduğu temel görüşlerin etkisi barizdir. Kenan Çayır bu ilişkiye dikkat çekmesi yerindedir.

Topçu'nun düşünce dünyası “Türkiye Yüzyılı” iddiasına iyi bir zemin de sağlar. Ona göre çağımızda rönesans Türkiye'den başlayabilir. Bunu sağlayacak olan Türkiye'nin Avrupa haritasının dışında olması ve Avrupa'nın bencilliğinden uzak olmasıdır. Bizi yaşatacak kuvvetleri Turan'da veya Paris'te aramaktan birkaç nesil yorgun düşmüş haldedir. Bu kuvvetleri artık kendimizde aramanın zamanı gelmiştir. Burada görüleceği gibi Topçu, kökleri Turan'a kadar götürmez. Gökalp'in pozitivist milliyetçiliğine de mesafe koyar. Ona göre Türkler İslam ile tanıştıktan sonra Anadolu'da millet olma vasfını elde etmişlerdir. Dolayısıyla o bir “mistik ve İslami Anadolu”dur. Bu açıdan çerçeve metnin 3. sayfasındaki Türkiye Yüzyılı Maarif Modeli'ni temsil eden ağaç infografiği oldukça anlamlıdır. Modeli temsil eden ağaç, Anadolu haritasında köklenir, bu köklerden ontolojik-epistemolojik-zamansal-aksiyolojik bütünlüğe ve oradan da “yetkin ve erdemli insan” olmaya ulaşılır. Çerçeve metin boyunca geçen ruh-beden, madde-mana dengesi, merhamet, sabır, kâmil insan gibi kavramlar da Anadolu mistik milliyetçiliğin yansımasıdır (Çayır, 2024).

Çayır'a göre model'in temel iddialarından biri “ontolojik, epistemolojik, zamansal ve aksiyolojik bütünlüğe” sahip bir öğrenci profilini yetiştirmeyi hedeflemesi. Buna göre Maarif Modeli'nin üreteceği öğrenci “ruh ve beden”, “bilgi ve bilgelik”, “geçmiş ve gelecek”, “ahlaki bilinç ve estetik bakış açısı” bakımından bütünlüğü olan bir “kâmil insan”dır. Metinde “beden ve ruh” ya da “madde ve mana” bütünlüğü sıkça vurgulanır: “Eğitimde ruh ve beden ilişkisinin yani ruhtaki zihin ve kalbin beden ile ilişkisinin hesaba katılması, insanın bütünlüğünü anlamamıza yardımcı olması açısından önemlidir (Çayır, 2024). Maarif Modeli eğitim alanında ruhsal devrim aramaktadır. “Değerler eğitimi” ruhsal devrimin bir parçasıydı. Maarif Modeli'yle ruhsal değişim talebi, parçacıl olmaktan çıkarak daha planlı, programlı bir biçime kavuşturulmaya çalışılmaktadır. *Türkiye Yüzyılı Maarif Modeli*'nde vurgulanan en önemli hedeflerden biri şudur: “Yalnızca medeniyete uyum sağlayan değil etkin olarak medeniyet kurucusu ve geliştiricisi nesiller yetiştirmek” (Aktaran Çayır, 2024). Topçu'dan beslenerek İslam'ı bir din olarak değil, *medeniyet* olarak görürler. Bu zihniyet dünyasına göre millet bir realitedir ve milletlerin hayat kaynakları vardır. Topçu'ya göre Almanlarda bu kaynak ordu, İngilizlerde iktisattır. Türklerde ise İslam dinidir. Türkler İslam ile milli bir toplum olmuşlar ve büyük bir medeniyet yaratmışlardır. Hatta Topçu'ya göre din millettten ayrı bir realite olmadığı için din eğitimi ayrı bir ders olarak vermeye gerek yoktur. Din eğitimi tarih, felsefe ve edebiyat derslerinin içerisinde verilmelidir (Çayır, 2024). Çayır,

Maarif Model'in milliyetçi-muhafazakâr-İslami geleneğin farklı düşünürleri tarafından daha önce seslendirilen medeniyetçi perspektifini şöyle özetlemektedir: i) Dünya tarihi farklı medeniyetlerden oluşmuştur. Her medeniyeti diğerinden ayıran bir hayat kaynağı, “ben-idraki” vardır. Bu, sorgulanamaz bir gerçekliktir. İi) (İslam) medeniyetimiz madde-mana, ruh-beden, akıl-duygu, insan-toplum dengesi üzerine kurulmuş ve bir zamanlar dünyaya hükmetmiştir. İii) Medeniyetimiz son yüzyıllarda Batı medeniyetinin gölgesinde ve gerisinde kalmıştır. Ancak sürekli direnen medeniyetimizin kökleri bozulmamıştır. Vi) Kendi medeniyetimizin kökleriyle buluşunca ruh ve beden, madde ve mana açısından bütünlüğe sahip bir şahsiyet, millet ve medeniyet yaratılmış olacaktır. V) Bu da ancak maarif ile olur. Bu yüzden kendi kavramlarımızla kendi maarifimizi geliştirmeliyiz (Çayır, 2024).

Maarif Modeli savunulurken MEB tarafından kullanılan “köklerden geleceğe” başlığı burada anlam kazanır. Önerilen model “Türkiye Yüzyılı”nda -Cumhuriyet'in ilk yüz yılının kopardığı- köklerle tekrar bağ kurma iddiasındadır. Bu Model bir tür “kökü mâzide olan âtî”dir. Bu Model ile derslerde manevi değerlerle donatıldığında ruh-beden dengesini sağlayıp ontolojik bütünlüğe; “medeniyetimizin” kadim bilgisini ve yukarıda sayılan “adalet, hikmet” gibi değerlerini öğrendiğinde epistemolojik, aksiyolojik ve zamansal bütünlüğe sahip öğrenciler yetişecektir. Bu “aklıselim, kalbiselim ve zevkiselim sahibi nesiller” medeniyetin kök değerleriyle donanacaklardır. Medeniyetin kökleriyle ve mirasıyla bağ kurulduğunda Topçu'nun kavramlarıyla söylersek “İslam ruhunun gerçek sahibi ve vârisi iken kıtalara medeniyet ulaştıran millet” olma vasfına tekrar ulaşılmış olacaktır. Topçu'ya göre “bu iş bir maarif işidir ve bir neslin kurtuluşunu ancak maarifin yükselmesinde aramak lazımdır”. “Türkiye Yüzyılı Maarif Modeli” de bu zihinsel arka planın ürünüdür (Çayır, 2024).

4.2.3.4. Mimari’de Muhafazakâr Devrim

Gezi Parkı olaylarının bir kısmı ekolojik ve kent hakkı talepleriyle gündeme gelse de bir önemli boyutu da Topçu Kışlası'nın inşası nedeniyle mimari bir boyutu da ortaya çıkardı. AK Parti son on yılda mimari üslupta topyekün bir değişimi tetikledi. Dikey mimari anlayışını söylemleriyle eleştiren Ak Parti alternatif bir üslubu kamusalallaştırmıştır. AK Parti iktidarı'nın devleti ve kamusal alanı yeniden tanımlamasının bir önemli alanı da “kamu mimarisi” alanındaki uygulamalarıdır. Bu dönemde inşa edilen “Külliyeler” yeni mimarlık anlayışı üzerinden kurulmak istenen kültürel hegemonyanın uygulama alanlarından başında gelir. Recep Tayyip Erdoğan *Cumhurbaşkanlığı Millî Kütüphanesi Açılış Töreni*'nde yaptığı konuşmasında “Külliyeler”i Edoğan medeniyetin remzi olarak değerlendirmiştir:

Bu medeniyetin en önemli remzi, Adriyatik kıyılarından Çin Seddi'ne kadar uzanan o geniş coğrafyada inşa ettiği külliyelelerdir. İşte o külliyeleler günümüzde de medreseleri, camileri, sanat merkezleri ve kütüphaneleriyle bilginin, hikmetin, aşkın, zarafetin sembolleri olarak varlıklarını sürdürüyor. Devrinin en zengin kütüphanelerini bünyesinde barındıran külliyeleler, merkezinde yer aldıkları şehirlerin hem kültürel hem de ekonomik yönden birer çekim merkezine dönüşmesini sağlamıştır (Erdoğan, 2020).

Kemalist dönemin mimarideki üslup anlayışında geleneksel kültürü tasfiye etmeye çalışan bir anlayışla Osmanlı ve Selçuklu dini ve sivil mimarisine cephe almıştı. Selçuklu-Osmanlı mimarlığında gönderme yapan yapılar olsa da izlenen kültür politikalarıyla yeni bir mimari üslup geliştirilecektir. Atatürk'ün Etnografya Müzesi'nin inşaat şantiyesinde yaptığı konuşmada çağdaş bir mimarlık üslubunu savunmuştur:

Eski milletler büyük çalışmalar sonunda kendilerine has birer mimari stil yaratmıştır. Son asrın sanat çalışma ve düşünmeleri sonunda da modern bir mimari doğmuştur. Fakat modern mimari de her milletin düşünce ve karakter farklarıyla birbirinden ayrı bir görünüş ve anlamdadır. Bir İtalyan modern mimarisiyle, bir Alman modern mimarisi arasında çok değişiklikler vardır. Bu modern mimariler bütün görünüşleriyle de hangi milletin malı olduğunu anlatmaktadır. Bize de asrın bütün düşünce ihtiyaçlarına cevap verecek, ruhlarımızı okşayacak bir modern mimari lazımdır. Fakat bu modern mimari diğer milletlerin taklitçiliği değil, yurdumuza has, Türklüğe özgü bir mimari olmalıdır (...) Bize orjinal bir modern Türk mimarisi lazımdır (Aktaran Öndin, 2023: 86).

Modern mimari söylemi, 1930'larda yıllarda uluslararası bir mimarlık anlayışını ülkeye taşır. Bu tarihlerde Türkiye'ye çağrılan yabancı mimarların uygulamaları ile mimariye yalınlık, kolaylık, açıklık, ergonomi ve akılcılık ilkeleri getirilir (Öndin, 2023: 86). İlk dönemin mimari üslubuna karşı olarak AK Parti yeni bir mimari üslup geliştirdi. "Kamu mimarisi" alanı bu üslubun yansımaları bulduğumuz bir alandır. "Kamu mimarisi"nin dönüşümü AK Parti'nin gerçekleştirdiği devleti yeniden tanımlama arzusunun estetik alandaki yansımasıdır.¹⁷⁹ Osmanlı-Selçuklu tarzına öykünen bu yeni mimari üslup muhafazakâr hâkimiyetin estetik alanda da kendini gösterdiği "kültürel hegemonya" sürecinin önemli bir parçası olmuştur. Eskinin, geleceğin ihyası, kamu mimarisi alanında Osmanlı-Selçuklu tarzının "soylulaştırılması" girişimi olarak görülebilir (Peker, 2015). Peker'e göre "modern

¹⁷⁹ Tabi yeni mimari üslup sadece kamu mimarisi alanıyla sınırlı değildir. Ayrıca, eski Türk evi ve mahallesi nostaljisiyle oluşturulan postmodernizmin kalıpcı örneklerinin izinde Osmanlı mimarisi esinli konut sitelerine Kemer Country, Bosphorus City, Beykoz Konakları, Osmanlı Konakları gibi isimler verildi. İstanbul'da belediyenin aracı olduğu, Sulukule'deki soylulaştırma ise Osmanlı tarzına özenen villalardan oluşan yeni semte verilen "Neslişah ve Hatice Sultan Mahalleleri" adıyla ortaya çıktı. Sitelere verilen değerli taşlar, cennet bahçeleri, lüks, mitoloji, tarih, coğrafya ve doğa temalı, hemen hepsi İngilizce ya da inşa eden tanınmış şirketin "şatafatlı" ismini vadeden adlandırmalar soylulaştırmanın imgelerini kurdu (Peker, 2015).

mimari” Türkiye’de tümden “Cumhuriyetçi projenin taşıyıcısı” olarak görüldü. Dolayısıyla bugün gördüğümüz Selçuklu-Osmanlı esintili kamu mimarisi “modern mimarinin reddiyesi”ni temsil eder (Peker, 2015). Kamu mimarisi alanındaki uygulamalar modernist mimarinin yerine geleneğ n ihyası stratejisine dayanarak icra edilmiş klasik üsluplara başvurularak yapılan yeni yapılar ön plana çıkmaya başladı. İşlami soylulaştırma Osmanlıya olan özlemi somutlaştıran uygulamalardı. Yeni bir “kent imgesi” (muhafazakâr kent) yeni bir kamu mimarisi (Osmanlı-Selçuklu tarzı)  n plana  ıktı. Bu tip bir anlayışın somut ifadesinin başında Cumhurbaşkanlığı K llyesi’si gelmektedir. Cumhurbaşkanlığı makamının “ ankaya Köşkü’nden “Cumhurbaşkanlığı K llyesi”ne taşınması yalnızca bir mekânsal değişiklik olmamış “Eski Türkiye” ile “Yeni Türkiye”ni sahip olduğu bütün semboller dünyasının da değişimi anlamına gelmiştir. AK Parti bu dönemde Selçuklu-Osmanlı mimari geleneğini yeniden sentezleyerek geleneğ n simbolizmini büyük camilerden, kamu binalarına, kongre ve sergi salonlarından kütüphanelere değin geniş bir alanda uygulama imkânı bulmuştur.

Yeni mekân ve mimari alanında karşımıza çıkan girişimler arasında Çamlıca, Mimar Sinan, Süleymaniye, Fatih, Beyazıt Camileri’nin inşası ve/ya restorasyonu ile eski Osmanlı saraylarının (Topkapı, Dolmabahçe, Beylerbeyi), kamu binalarının ( ağlayan Adliyesi vs), müzelerin ve parkların restorasyonu sayılabilir. “Görkemli geçmişin restorasyonu” söylemi çerçevesinde nostaljik bir kentsel mimari arayışıyla gerçekleştirilen bu projeler, bugünün kültürel kodlarıyla geçmişi yeniden inşa etme çabası olarak okunmalıdır (Tokdoğan, 2018: 86). Milli Selamet Partisi’nin iki önemli kültürel hegemonya projesini Ak Parti iktidarı gerçekleştirdi: Taksim’e cami inşa edilmesi ve Ayasofya’nın camiye dönüştürülmesi. 2021 yılında açılan “Taksim Camii” muhafazakâr kimliklendirme hamlesidir. Erdoğan’ın Taksim Camii açılış töreninde gerçekleştirdiği konuşma önemlidir:

Taksim Cami bizim dünyamızda farklı bir öneme sahiptir. Çünkü Cami’nin yerinde mescit bile yok ve burada maalesef cami yapımına müsaade yok ve adeta kümes gibi bir yerde gazeteler üzerinde müminler namazlarını eda etmeye çalışıyorlardı. Ve o günlerden bugünlere, 40’lı yıllar, 50’li yıllardan bugünlere kimler geldi, kimler geçti. İstanbul’umuzun en güzel yerlerinden biri olan Taksim Meydanı, İştiklal Caddesi ve Tarlabası Bulvarının kesişim noktasında yer alan camimizin içinden cemaati, minarelerinden ezanı, kubbesinden Kur’an nidaları inşallah kıyamete kadar eksik olmayacaktır (...)Taksim Cami kendi vatandaşlarıyla birlikte tüm dost ve kardeşlerinin, tüm insanlığın umudu olan büyük ve güçlü Türkiye’nin doğuşunun işaret taşlarından biridir (Erdoğan: 2021).

2000’lerde, İşlam  kesimde, hakkında Osmanlı İstanbul’unu tahrip ettiği yargısı yaygın olan Proust’un parkının yıkılarak yerine harek t ordusunun yıktığı “kaybedilen kale” Taksim Topçu Kışlası’nın yeniden inşa edilmesi planı, geçmişin yeniden canlandırılarak kentsel

sınırın yeni fethinin sonuçlandırılması girişimiydi. Opera binasının işlevsizleştirilmesi buna eşlik etti. İstanbul'un İslamî içeriği olan alanlarının neredeyse gül suyuyla yıkanmış gibi olmasına rağmen, fethi henüz tamamlanamayan Gezi Parkı'nın içler acısı durumu bu açıdan nedensiz değil. İstanbul'un fethini canlandıran Panorama 1453 Fetih Müzesi; bilimi ne yazık ki bir dinî adlandırmayla zaman, mekân ve kültürle sınırlayan Gülhane Parkı'ndaki İslam Bilim ve Teknoloji Tarihi Müzesi; yoğun bir şekilde restore edilen Osmanlı camileri; Sultanahmet Meydanı'nda kurulan Ramazan çadırları; Lale Devri'nin her yıl yeniden canlandıran Lale festivalleri; Ankara'da kent kapıları, saat kuleleri, Keçiören Estergon Kültür Merkezi; Hacı Bayram'daki "hac" temalı ticari mekânlar; Keçiören'de İslam mimarisi esinli binalar ve benzeri kentsel peyzaja yerleştirilen "yeniden fetih" simgeleri (Peker, 2015). Türk tarzını Selçuklu tarzını rejimin ihtişamı yansıtacak bir üslup olarak görülmüştür. Devletin estetik anlayışı kendi medeniyet idrakini öne çıkaran bir program olarak görülmelidir. Devletin yeni estetiği hem devletin yeni kültürünün hem de yeni hegemonik kültür anlayışının bir ifadesidir. Devlet artık kendisini çağdaş estetiğe yaslanan sembollerle değil, dine, geleneğe, tarihe referansla takdim ediyordu. Devletin çağdaş sanat anlayışından bu estetik kopuşu yeni ve kalıcı kolektif kimliğin dönüşümünün sembolüne dönüşmüştür.

Ayasofya'nın müzeden camiye dönüştürülmesi de muhafazakâr devrimin en epik anını temsil etmektedir. Necip Fazıl'ın "Beklediğimiz İnkılap" başlıklı bir yazısında 380 yılı aşkındır bir inkılâp ve inkılâpçı beklentisi altında olduklarının altını çizer. Necip Fazıl "Ayasofya'nın kapalı olmasını "İmanımız Hapiste" olarak çerçeveler (Doğan, Özet, 2023: 9-10). Buna göre Ayasofya'nın açılışı imanımızın eve dönüşüdür. Genel olarak İstanbul, özel olaraksa Ayasofya, belki de her şeyden çok Osmanlı nizamına, altın çağa, asr-ı saadete duyulan hasretin simgesidir, yitirilmiş yahut hiç olmamış bir "ev"e dönme isteğinin - yahut "ev"i bugüne/buraya taşıma fantezisinin yöneldiği yerdir (Tokdoğan, 2018: 174). Ayasofya hassasiyeti, yalnızca İslam'ın değil, Türklüğün, milletin, milliyetin de Osmanlı köklerini yeniden canlandırarak eylemenin, gücünü dünyaya ispat etmenin sembolü halini aldı. Erdoğan'ın Ayasofya'yı müzeden camiye dönüştürülme kararı aldığı gün (10 Temmuz 2020) yapmış olduğu konuşma manifesto niteliğindedir:

Bugün Türkiye, işte böyle bir utançtan kurtulmuştur. Bugün Ayasofya, inşa edildiği tarihten itibaren defalarca şahit olduğu yeniden dirilişlerinden birini yaşıyor. Ayasofya'nın dirilişi, Mescid-i Aksa'nın özgürlüğe kavuşmasının habercisidir. Ayasofya'nın dirilişi, dünyanın dört bir yanındaki Müslümanların fetret devrinden çıkış iradesinin ayak sesidir. Ayasofya'nın dirilişi, sadece Müslümanların değil, onlarla birlikte tüm mazlumların, mağdurların, ezilmişlerin, sömürülmüşlerin umut ateşinin yeniden alevlenişidir. Ayasofya'nın

dirilişı, Türk Milleti, Müslümanlar ve tüm insanlık olarak dünyaya söyleyecek yeni sözlerimiz olduğunun ifadesidir. Ayasofya'nın dirilişı, Bedir'den Malazgirt'e, Niğbolu'dan Çanakkale'ye kadar tarihimizin tüm atılım dönemlerini yeniden hatırlayışımızın adıdır. Ayasofya'nın dirilişı, şehitlerimizin ve gazilerimizin emanetlerine gerekirse canımız pahasına sahip çıkma kararlılığımızın remzidir. Ayasofya'nın dirilişı, Buhara'dan Endülüs'e kadar medeniyetimizin tüm sembol şehirlerine verdiğimiz bir gönül selamıdır. Ayasofya'nın dirilişı, Alparslan'dan Fatih'e ve Abdülhamit'e kadar ecdadın tamamına vefamızın gereğidir. Ayasofya'nın dirilişı, Fatih'in fetih ruhunu şad etme yanında, Akşemsettin'in maneviyatını, Mimar Sinan'ın estetiğini ve zevkini de yeniden gönlümüzde canlandırmaktır. Ayasofya'nın dirilişı, insanlığın özlemle beklediği temeli adalet, vicdan, ahlak, tevhid ve kardeşlik olan medeniyet güneşimizin yeniden yükselişinin sembolüdür. Ayasofya'nın dirilişı, bu mabedin kapılarındaki zincirler yanında, topyekûn gönüllerdeki ve ayaklardaki prangaların da kırılıp atılmasıdır. Merhum Necip Fazıl Kısakürek, "Türk'ün bu vatanı kalıp kalmayacağından şüphe edenler, Ayasofya'nın da açılıp açılmayacağından şüphe eder" diyerek, bu konudaki inancını ortaya koyar. Üstadın, "Ayasofya açılmalıdır, Türk'ün kapalı bahtıyla beraber açılmalıdır" çağrısına işte bugün cevap veriyoruz (Erdoğan, 2020).

Ayasofya'nın açılması Türk İslamcılığının en mitik, efsanevi, heoric olayı olmuştur. Kemalist kültür politikalarının tam kalbinde yer alan geleneğin müzeleştirilmesine karşı yeni bir hatırlatma siyasetinin en destansı momentine dönüşmüştür. Ayasofya'nın müzeye dönüştürülmesi, bir yönüyle her caminin kapalı ve bütün ruhların kilitli olması anlamına geliyordu. Necip Fazıl, Ayasofya'nın ruh, diğer camilerinse onun basit gölgeleri olduğunu söylüyor ve ruh özgürleşirse diğer camilerin de nurlanacağını savunuyordu. Önce 3 Mayıs 2019'da Çamlıca Cami, ardından 24 Temmuz 2020'de Ayasofya Cami ve son olarak 28 Mayıs 2021'de Taksim Cami'sinin açılışıyla Türkiye'deki Necip Fazıl kaynaklı mukaddesatçı siyasetin İstanbul'a ilişkin bir asra yaklaşan kültürel talepleri büyük ölçüde gerçekleşmiş görünüyor (Turgut, 2021). Hasan Turgut'a göre sembolik noktalarda cami inşa etmek, şehrin modernleşmeyle geri plana itilen metafizik imkânlarının yeni İslamcı ulus projesi kapsamında tekrar temellük edilmesi demektir. Mekânsal sembolizasyonu aşan bir edim olarak cami mimarisi, bir başka düzeyde seküler devlet aygıtı tarafından baskısı altında tutulan Müslüman öznelliğin siyasal ve kültürel arzularının kuvveden fiile geçmesi anlamına gelmektedir. Ona göre Necip Fazıl, başta da sözü edilen Ayasofya Konferansı'nda, Tanzimat'la başlayan modernleşme sürecini, Ayasofya'yı müzeye dönüştüren, annelerimizin cennet kokulu başörtüsünü bez diye kullanan, milli kültürümüzü ve iktisadımızı çöplüğe çeviren, zekâmızı maymunlaştıran bir zillet projesi olarak hicvediyordu. Bu noktada, dışarıda Batı "emperyalizma"sını, içeride ise onun "sadık ajanları" olan kozmopolitleri ve mankurtları kelimenin bütün etimolojik anlamları dahil olmak üzere frengilikle itham ediyordu. Şairin konuşmalarında, düzyazılarında ve şüphesiz şiirlerinde popülist bir tonda ortaya koyduğu İslamcı toplum modelinin (bu modeli *İdeolocya Örgüsü*'nde Başyücelik Devleti olarak

kavramlaştırır) bugün pek çok noktada inşa edildiğini söylemek yanlış olmayacaktır (Turgut, 2021).

Ak Parti'nin belki en sembolik kültürel hegemonya projesi laik hegemonya karşı kendisini konumlandıran Büyük Çamlıca Camii'dir. 2013 gibi sembolik bir dönemde yapımına başlanan Büyük Çamlıca Camii 2019 yılında açılışı gerçekleştirilmiştir. Cami olmasının yanında bir kültür külliyesi olarak da tasarlanmış olan Büyük Çamlıca Camii, iktidarın kültürel hegemonyasının sembolik bir ifadesidir. Büyük Çamlıca Camii iktidarın kültürel hegemonya bağlamında meydan okumanın ideal bir örneğini teşkil eder. Yeni kültür politikası artık dinin merkezinde olduğu bir çerçeve içinde yeniden tanımlanacaktır. Kültür dine karşı değil dini dünya görüşü etrafında yürütülen bir faaliyet haline gelir. Şehrin en yüksek tepesine inşa edilen cami, hem egemenliğin hem de hegemonyanın el değiştirmesini sembolize etmektedir. Büyük Çamlıca Camii, tabiri caizse, tipik bir akropolis inşasıdır. Şehrin en yüksek tepesinde, hegemonik bir konumda artık büyük bir cami yer almaktadır. Adeta Büyük Çamlıca Camii iktidarın kültürel ve siyasi fethinin kuvvetli bir simgesidir.

4.2.3.5. Tarih ve Coğrafya Tasavvurunda Muhafazakâr Devrim

AK Parti döneminde sistematik olarak Cumhuriyet rejiminin tarih ve coğrafya anlayışı yerine yeni bir tarih ve coğrafya anlayışı yerleştirildi. Cumhuriyet'in seküler ulusu merkezine alan, coğrafi olarak da Anadolu ile sınırlı anlayışı karşısında yeni bir tarih ve mekân tahayyülü yerleşmeye başladı. Ulusal kimlik yerine tarihsel ve mekânsal derinliğe sahip benlik tahayyülüne uygun bir şekilde ufuk genişlemesi yaşandı. Bu bağlamda da Cumhuriyet rejiminin kültür politikalarından kesinkes bir ayrışma gündeme gelmiştir. 1930'lu yıllar boyunca Türk Tarih Kurumu yeni bir ulusal mitoloji yaratma çabasıyla Osmanlı tarihi ve kültürünü yok sayan, onun yerine Orta Asya ve Anadolu merkezli bir geçmiş anlatısı inşa etmeyi hedefleyen mitleri, Türk Tarih Tezi ve Güneş Dil Teorisi gibi metinler aracılığıyla yaratıyor. Batılılaşma ve medenileşme saikiyle hareket eden yeni rejimin kurucuları, Osmanlı Dönemi'ni Türkleri özünden uzaklaştırmış olan bir tür "karanlık çağ" olarak işaretliyorlar. Osmanlılık, Batıcı idealler çerçevesinde dizayn edilen yeni milli kimliğin karşıtı, hatta hasmı olarak anlamlandırılarak sabitleniyor (Ongur'dan aktaran Tokdoğan, 2015: 54-55). İnkılaplar döneminde ise Osmanlı'yı, yeni rejimin karşıtı hatta hasmı, radikal değişimlerin icat ve inşasının meşruiyet zemini olarak bir şekilde hep var etmişlerdir. Eski/yeni, geleneksel/modern, Osmanlı/Türk gibi zıtlıklar yeni olanı meşrulaştırmanın ve eski ile arasına bir fark koymanın, sınır çekmenin araçları olarak kullanılmıştır. Dolayısıyla yeni milli

kimliğin inşası sürecinin, ülkenin Osmanlı geçmişiyle ilişkilendirilen ve kurumsal, kültürel, toplumsal ve gündelik hafızanın bileşenlerini kapsayan, eğitim sisteminden kıyafet kodlarına, spordan alfabeye kadar pek çok kimlik unsurunun kasıtlı biçimde unutulması/unutturulması üzerinden ilerlediği iddia edilir. Yaklaşık yüz yıl boyunca hâkim olan Cumhuriyetçi anlatı ve sembollerin yerine Osmanlı geçmişini yücelten, kolektif gurur ve haz duygularım harekete geçiren alternatif bir milli aidiyet hafızası ikame edildi (Tokdoğan, 2018: 16). Bu dönemde Osmanlıcı anlatı bağlamında özgün kılan ise, bu ihtişamlı geçmiş anlatısının çeşitli sembolik uğraklar aracılığıyla hem siyasal hem de toplumsal alanı domine eden bir "alternatif" milli kimlik bileşenine dönüşmüş olması (Tokdoğan, 2018: 49). Bugünkü siyasal jargonu domine eden kelime dağarcığına baktığımızda “ecdat”, “medeniyet”, “fetih”, “yeniden diriliş”, “yeniden yükseliş”, “restorasyon”, “Yeni Türkiye” gibi Osmanlı'yı çağırıp çağrıştırdığı kadar, Cumhuriyet rejiminin eleştirisini içeren kavramların, yoğun bir biçimde kulağımıza çalındığını fark edilmektedir. Yaklaşık yüz yıl boyunca hegemon olan Cumhuriyetçi mirasın yerine Osmanlı geçmişini yücelten, kolektif gurur ve haz duygularım harekete geçiren karşı-hegemonik bir milli aidiyet hafızası ikame edildi (Tokdoğan, 2018: 94). Bu süreçte laik değerlere dayalı bir yaşam tarzına sahip Türk'ün yerine, kimliği yeniden hayal edilen Osmanlı geçmişine kök salmış dindar Müslüman Türk kavramı aldı. Kemalizm'e bir anakronizm olarak tasarlanan yönetici elitin yeni Türklük biçimi görünüşe göre Türk sekülerist modernistenin hatırlatılmaması, onun yeni bir nostalji hafıza siyasetinin yaratılması almıştır. Yeni tarih kurgusunda Osmanlı İmparatorluğu, Kemalist modernizmin belli varyantlarında görülen “şariat yerine örfün hâkim olduğu” bir dinden arındırılmış bir okumasından uzaklaşıldı. Osmanlı ilkin İslamileştirildi. İslamileşmiş Osmanlı İmparatorluğu milli kimlik kurgusunun merkezine yerleştirildi. Yalnızca Osmanlı İslamileştirilmedi, Cumhuriyet Türkiye'si de İslamileştirilerek sahiplenildi. Yeni tarih anlayışında İslam öncesi Türk tarihi yerine Türklerin Müslüman oldukları ve dünya tarihsel sahnesinde büyük roller üstlendikleri dönemlere referanslar yoğunlaşmıştır. Selçuklu ve Osmanlı dönemi yeni tarih tahayyülünün merkezine yerleşti. Artık yeni ben-idraki kendisini yüzyıllık Cumhuriyet tarihiyle sınırlamıyor; bin yıllık tarih birikimine dayandırıyor. Popüler kültür alanında bu tarih anlayışının geniş yankıları ortaya çıktı. Ertuğrul Gazi'yi, Fatih Sultan Mehmet'i, Abdülhamid'i, Selahattin Eyyubi'yi, Alparslan'ı, Selçuklu dönemini konu alan TRT yapımları, bu dönemde popüler tahayyülü yeniden biçimlendirdi. Gurur ve ihtişamı ön plana çıkaran bu yapımlar yeni bir tarih tahayyülünü ve yeni bir insanı şekillendirdi. Alparslan'ın 1071'de Anadolu'ya girişi, Selahaddin Eyyubi'nin Haçlı ordularından Kudüs'ü kurtarışı, Fatih Sultan Mehmet'in Kostantinapolis'i Bizans İmparatorluğu'ndan fethedişi yeni bir

kahramanlık siyasetini popülerleştirmiş oldu. Son asırda modernleşme süreciyle kesintiye uğradığı düşünülen tarihsel durumu paranteze almaya çalışan, iki yüzyıldır İslam medeniyetinin içine düştüğü suskunluğu sona erdirmeye amaçlayan, post-emperyal melankoliye son vermek isteyen, modernleşmeyi dağılma ve parçalanma olarak deneyimleniş bir bilince seslenen muhafazakâr devrimci bir anlayış gündeme gelmiştir. Geliştirilen yeni tarih kurgusu, otantik medeniyetin çöküşüne, memalikin dağılmasına, asr-ı saadetin yitirilmesine katlanamayan bir melankolik bilincin muhafazakâr devrimci bir retoriğin içinde kendisini yeniden bir siyasal iradeye dönüşme anlatısıdır.

Mekân idrakinde meydana gelen devrimci dönüşüme Sezai Karakoç bölümünde işaret etmiştir. Karakoç'un şiirinde meydana gelen yeni mekân idraki bu dönemde somut politikaya dönüşmüştür. Karakoç, *Hızır ile Kırk Saat*, *Gül Muştusu* şiirlerinde karşımıza çıkan poetik devrim, bu dönemde dış politika dilini şekillendirdi. Karakoç'un poetik devrimi Davutoğlu'nun *Stratejik Derinlik*'iyle dış politika doktrininde yankısını göstermiştir. Karakoç, "Gül Muştusu" şiirinde şu mısralar kayda değerdir: "Mekke'ye Medineye Şam'a/Kudüs'e Bağdat'a İstanbul'a/Semerikand'a Taşkent'e Diyarbakir'e/Yetiş peygamber imdadı yetis/Yetiş Allah'ın izniyle (Karakoç, 2020). Cumhuriyet elitinin "Kabe Arabın olsun, Bize Çankaya yeter" anlayışında meydana gelen büyük bir benlik ve idrak dönüşümüdür. Benzer şekilde Necip Fazıl'ın da ideolocya örgüsündeki coğrafya Büyük Doğu'yu kapsamaktadır. Onun Büyük Doğu ideali Nil'den Tuna'ya uzanan geniş İslam coğrafyasını kapsamaktadır. İlk şairlerin poetikalarında karşımıza çıkan "geniş mekân" anlayışı dış politika tasavvurunun dönüşümünde belirleyici olmuştur. Mekke, Medine, Şam, Kudüs, Bağdat, Horosan, İsfahan, Kurtuba, Gırnata, Bosna, Gazze, Kahire vs İslam coğrafyasının geneline atıf yapan yeni "geniş mekân" anlayışı bu dönemde dış politika vizyonunu belirlemiştir. Şairlerin İslam coğrafyasıyla poetik birleşme arzuları "gönül coğrafyamız" olarak politik söyleme dönüşmüştür. Bu geniş mekân, muhafazakâr devrimci arayışın yarattığı yeni toposun mekânıydı. Açık'ın belirttiği gibi bu yeni bir kimlik ve yeni bir vatan tahayyülüne dayanmaktadır:

Milliyetçi muhafazakârlığın" yerine "ümmeççi muhafazakârlığı" yerleştirmesi ve "yeni bir hayali cemaatin" imkânı olarak "İslam ulusalcılığına" yönelmesidir. Kudüs ve Gazze'den Arakan'a, Bosna'dan Rabia Meydanı'na, Nijerya'dan Sudan'a kadar uzanan geniş "yeni bir hayali vatan" algısının da inşa edilmeye başlanmasıdır. İnsani yardım düşüncesi ile ümmetin dayanışma hassasiyetlerinin buluşturulmaya çalışıldığı yeni bir İslami vatan tasarımıdır. Türkiye'de AKP post-muhafazakârlığı altında İslamophilianın yükselişi, sadece mekânsal olarak değil, komünite olarak da klasik ulus-devlet anlayışının ötesine geçen bir İslami dayanışmacılığın ve kader birliği anlayışının inşa edilmeye başlandığını gösteriyor (...)

Bu noktada AKP post-muhafazakârlığının, sadece klasik milliyetçilikten farklılaşmakla yetinmediğini, aynı zamanda “milli vatan” ve “emperyal hinterland” arasında çizdiği çizgileri de silikleştirip örtüştürmeye çalıştığını söyleyebiliriz. Bu anlamda AKP’nin İslami ulusalcılığı, Müslüman coğrafyayı sadece bir hinterland olarak değil, aynı zamanda bir yeni “hayali vatan” olarak da kurguladığını düşündürüyor. Kudüs'ten Gazze'ye, Saraybosna'dan Halep'e, Şam'a ve Erbil'e kadar uzanan yeni bir “İslami vatan”, yeni bir teritorya ve yeni bir komünite referansı geçmiştir (Açıkel, 2023: 250).

Davutoğlu eserinde kaba bir mekânizma olan devlet aygıtını manevi, ruhsal yeniden yapılanmaya tabi tutmak ister. Tarihsel, entelektüel/manevi ve stratejik derinlikten yoksun bırakıldığını düşündüğü Türkiye'yi tarihi ve konumundan faydalanarak yeni bir çerçevede yeniden yapılandırmayı arzular. Bu, manevi bir topluluk inşa etmeyen, derinlikten yoksun bir devlet cihazını yeniden biçimlendirmek anlamına gelir. “Gönül coğrafyası” yeni bir siyasete işaret etmektedir. Bu yeni anlayış, yeni bir hareket alanına açılan yeni bir zaman ve mekân kavrayışı ve onun işaret ettiği siyaset, kendisini ulus devlet sınırlarıyla sınırlamaz. “İslam medeniyeti” artık, Schmittyen bir tabirle topos’un nomosu olarak görülmeye başlandı. Yeni geniş mekân olarak görülen “gönül coğrafyası”, post-Westphalyan dönemde karşımıza çıkan bir siyasal organizasyon anlayışına hitap ediyordu. Post-devlet aşamasında siyasetin ne biçimler alacağını merakla soruşturan Carl Schmitt, *Geniş Mekân, Kara ve Deniz ve Yeryüzünün Nomos'u* kitaplarında “geniş mekân” teorisini geliştirmiştir. Aykut Çelebi'ye “geniş mekân” teorisi, siyaseti ve devleti geri döndürülemeyecek bir şekilde birbirinden koparma ve günümüz dünyasının siyasetinin geniş mekânlardaki yeniden koordinasyonu, nomos ve toposu yeniden biçimlendirme olduğunu düşünmenin siyasetidir (Çelebi, 2016: 160). Bu yeni siyaset devlet ve toprak arasındaki özdeşliğinde ötesine geçebilmeyi gerektir. Çelebi ilgili metninde haklı olarak son dönemde karşımıza çıkan Türk dış politikası 1930’ların “geniş mekânlar teorisi” bağlamında okunması gerektiğinin altını çizmiştir. Yeni tarih ve yeni coğrafya tahayyülü “Yeni Türkiye” tahayyülünün olmazsa olmaz bir şartıdır. Hem tarihsel derinlik referansları, hem de coğrafi derinlik atıflarıyla Türkiye kendini merkeze alarak yeni bir nomos yaratmak istemektedir. “Geniş mekânlarda siyaset” anlayışı ise yaratılmak istenen yeni nomos’un bir gereği olarak aktifleşmiştir. Tarih ve coğrafya vurgusuyla kurmak istediği yeni düzen için zamanda ve mekânda geçerli olabilecek sürekliliklere vurgu yapmıştır.

4.2.4. Muhafazakâr Devrim ve Kültürel Devletin İnşası

Ak Parti döneminde Türkiye ancak 1920’lerle karşılaştırılabilir düzeyde büyük bir dönüşüm geçirmektedir. Ak Parti’nin kültür politikasında Kemalist kültür politikalarına

tarihsel devrimci bir cevap saklıdır. Onun kültür politikaları, 1930'ların kültür devrimleriyle arşivlenmek, imha edilmek ve müzeleştirilmek istenen değerleri yeniden kazanmaya dayalıydı. Ak Parti yalnızca ekonomik ve siyasal düzlemde değil, kültürel-ideolojik düzlemde de söylem kurucu bir role talip olmuştur. Kültür alanında solun egemenliğini kırmak hedefiyle eğitim, kültür, sanat, mimari pek çok alanda alternatif bir endişeyle hareket edilmiştir. Farklı alanlarda karşımıza çıkan söylem ve politikaları bakıldığında belli bir odağa sahip bir zihniyet devriminin gerçekleştirilmek istendiği görülebilir. Alternatif bir kavram ve simgesel alan kurulmak istenmiştir. Bu toplama bakıldığında felsefi, tarihi ve politik düzlemlerde esaslı bir dönüşüm arzulandığı aşikârdır. Tüm bu alanlardaki muhafazakâr devrimler göz önüne alındığında AK Parti'nin parçacıl değil bütüncül, popülist değil programatik, arızı değil stratejik bir doğrultuda hareket ettiğini göstermektedir. Kültürel politikaların toplamı Gramsci'nin tabiriyle entegral bir devletin kurulmasına dönüktür; egemenlik ile hegemonyanın birliğinden oluşan bütüncül bir devlet nizamı hedeflenmektedir. Pasif devrimlerde olduğu gibi yalpalamalar ve müphemliklerle karakterize olmaktan çok kararlı ve emindir. AK Parti yeni bir kültürün oluşturulması, sürdürülmesi ve kurumsallaştırılmasında edebiyattan sanata, müzikten mimarlığa uzanan pek çok alanda programlı kültür politikalarına başvurmuştur. Kapsamlı sekülerleşme reformları Osmanlı-İslam geleneğine karşı bir *Kulturkampf* olarak nitelenebilir. Buna karşın AK Parti, İslam'ı merkeze alarak gerçekleştirdiği kapsamlı ikinci reform dalgası da ikinci *Kulturkampf* olarak nitelenebilir. Bu bir *Kulturkampf* olarak adlandırılabilir çünkü eğitim, sanat, kültür, mimari, estetik, edebi pek çok sembolik alanda hem eski egemen güçlerin tasfiye edilmesi hem de yeninin inşası adına devlet gücünü de seferber etmeyi amaçlamaktadır. AK Parti döneminde ikinci bir kültür devrimi yaşanmıştır. İlk *Kulturkampf*'in adı “Kemalist Devrim”, “ilerici devrim”, “modernleşmecî devrimler” olarak adlandırılıyorken ikinci *Kulturkampf* ise “muhafazakâr devrim” olarak adlandırılmalıdır. İlkinde “Batı medeniyeti”ni merkeze alarak bir modernleşme, Batılılaşma anlatısı hâkimken, ikincisinde İslam medeniyetini merkeze alan “kendine özgü yol” anlatısı hâkim duruma gelmiştir. Ak Parti Cumhuriyet'in sınırlarını her alanda zorlayarak yeni bir benlik ve manevi kültür ortamı hazırlamak arzusunda olmuştur. Cumhuriyet'in radikal modernleşme çizgisini yadsıyarak İslam'a ve Osmanlı'ya dönüş havası içinde hareket etmiştir. Bu çabalarını estetik, tutarlı, mantıklı ve etkili bir biçimde yapmaya çalışmıştır. Bu çabalar kaybedilen tarihin öznesi olma niteliğini anlama ve yeniden üretme amacına matuftur. Biçimsel çabalar henüz doruk noktasında olmasa da muhteva devrimi belirginlik kazanmıştır. Modernleşme anlatıları, “medeniyet yarışı”, “çağdaş uygarlık” söylemleri belirleyici ağırlığını yitirerek alternatif bir paradigma yerleştirilmeye gayret

edilmiştir. “Yüzyıllık parantez kapanıyor.”, “Bize başkalarının hikâyeleri anlatıldı.” söylemlerinin altını çizdiği yeni bir benlik tasavvuru ve siyasal, toplumsal ve ideolojik alanın yeniden kurgulanmasıdır. Devrimci restorasyoncu politikalarla kapanan yüzyıllık parantezden sonra “büyük tarihi çizgiye dönmek” amaçlanmaktadır. İki asırlık anlatı olarak modernleşme ve Batılılaşma hikâyesine karşı olarak yeni bir hikâye inşa etme arayışıdır. Bu hikâye artık Batı modernitesine bağlı, Batı’yı merkeze alarak kendi akıl, tarih ve estetik idraklerini oluşturmuş bir özelliğin hikâyesi olmaktan çıkmıştır. Batılılaşmadan uzaklaşarak özgün bir model yaratılmaya çalışılmış, hatta Batı’ya model olabilecek bir “medeniyet atılımı” gerçekleştirmek arzu edilmiştir. 1930’ların çağdaş medeniyet olgusunu evrensel sabite kabul ederek gerçekleştirmek istediği medeniyet metapolitiği yerine Ak Parti iktidarı İslam’ı merkezine koyduğu alternatif bir medeniyet metapolitiği yerleştirmeye çalışmıştır. Modern, yabancılaşmış, Batıcı, yıkıcı bireycilik ve komzopolitanizmin simgesi “çağdaş toplum”, “Batı medeniyeti”ne karşı otantik, bize özgü, sahici ve tekil medeniyeti ihya etmek için çabalamıştır. Çağdaş uygarlığa, kozmopolit değerlere karşı derin bir şüphe güçlenmiş, kaybedilen organik ve otantik kimliğin yeniden dirilişi amaçlanmıştır. Medeniyet kavramıyla mimariden sinemaya, müzikten edebiyata yeni bir kültür ve sanat alanının inşası çabasına ihtiyaç olduğu defaatle vurgulanmıştır. Muhafazakâr devrim için kültür hem rıza devşirmek hem de devrimini gerçekleştirmek için vazgeçilmez bir öneme sahiptir. Hedef, ülkeyi muhafazakâr devrimle güçlendirmek, kültürel anlamda otantik, yerli ve milli “Hakiki Türkiye”nin, gerçek benliği ihya etmektir. “Türkiye’nin ruhu”ndan koparıldığını varsaydığı üst katmanların tasfiyesini hedeflemektedir. Yeni bir düzen vaadi, yıkıma yol açan Batılılaşmanın, modernitenin, kozmopolitanizmin ve bireyciliğin açtığı yaraların onarılmasıdır. “Hakiki Türkiye”, kadim ve otantik olana hakkının teslim edilmesi, “sapma”, “batıl”, “eksik”, “kısır”, “çöküş”, “yıkım”, “yabancılaşma” olarak görülen Batılılaşmadan çıkış projesi olarak muhafazakâr devrimci bir yol bulma çabasının adı olarak görülmüştür. Radikal modernleşme çizgisine karşı gelişen muhafazakâr devrimci hareket devlet ve toplum alanında yeni bir hâkim kültür yaratmaya çalışmıştır. Ak Parti’nin ikinci dönemi dinin, geleneğin ve tarihin geri döndüğü yeni bir hegemonya kuruluşu dönemidir. Devleti de yeni bir kültür devleti perspektifi içinde yeniden tanımladı. Bir asırlık Cumhuriyet tecrübesini bin yıllık birikim ölçeğine doğru genişleterek sisteme derinlik kazandırdı. Batılılaşma dönemini olumsuzluk biçiminde yeniden formüle etti ve yeni benlik tahayyülünü yüzyıllık tecrübenin ötesindeki olgulara referansla biçimlendirmek eğiliminde oldu. Kısacası, Ak Parti’nin (hem inançlar, gelenekler, görenekler hem de sanat, edebiyat, düşünce anlamında) kültür politikalarına “geri dönüş” olgusu damgasını vurmuştur.

SONUÇ:

“Eve dön! Şarkıya dön! Kalbine dön!

(...) Kalbime döneceğim, ama hangi yolla?”

(İsmet Özel, 2011: 165-167).

“Her şeyi düzeltmeye kalkışmanın yok ettiği”.

(Turgut Uyar, 1962)

Bu tezde AK Parti’nin kültür politikalarının bir muhafazakâr devrim arayışı olduğu iddia edildi. Bunun bir deneme, arayış, teşebbüs, girişim olduğu vurgulandı. Muhafazakâr devrim arayışı haddi zatında sürekli bir ileriye gidiş zamansal mantığına tabi olmadığı, “sürekli geri dönüşleri” varsaydığı ileri sürüldü. Buna göre tarihte sürekli bir ilerleme yoktur, geri dönüşler de mevcuttur. Bir şey gider ve sonra yeniden gelir. Tezin temel merak ettiği konu da “dönüşleri anlamak”tır. Başka bir deyişle, şimdi, burada ve gelecekte “ebedi olanı yeniden kurmak” anlayışına dayalı büyük dönüş deneylerini anlamaktır. “Ahir zaman”, “bildiğimiz dünyanın sonu”, “belirsizlikler çağı” olarak tanımlanan 21. yüzyılın dünyası esasen uzun sürecek bir “interregnum” (“fetret çağı”) dönemidir. Fethet dönemleri aynı zamanda her şeyin yeniden tanımlandığı devrimci dönemlerdir. Armin Mohler’in de muhafazakâr devrimi bir *interregnum* fenomeni olarak değerlendirdiği göz önüne alındığında denilebilir ki çağımız “muhafazakâr devrimler”, “ebedi-dönüşler” açısından zengin bir deneyime tanıklık etmektedir. Dönemimizin insan psikolojisine, daha iyi bir geleceğe adım atmaya hazır bir insanlığın neşeli ruh halinden ziyade kötümser ve karamsar bir ruh hali hâkimdir. Tez bu bağlamda savunduğu kavramsallaştırmalarla dünyanın yeni manzaralarına bir bakış açısı geliştirmek istemektedir.

Tezin ilk bölümünde “muhafazakâr devrim” kavramının ortaya çıktığı tarihsel ve teorik kaynaklar incelendi. Bu kavram, sistematik bir kategori olarak ilkin 1949 yılında Armin Mohler tarafından kullanılmıştır. Mohler bu kavramla 1918-1933 yılları arasındaki çok geniş bir skalada yer alan muhafazakâr-milliyetçi entelektüel çevreleri, kişilikleri, dergileri, grupları tanımlamak için, özellikle de İkinci Dünya Savaşı’ndan sonra “nasyonal sosyalistler” ile “muhafazakâr devrimcileri” ayırmak için kullanmıştır. Diğer yandan muhafazakâr devrim, Birinci Dünya Savaşı öncesi muhafazakârlıktan farkını vurgulamak için kullanmıştır. Bu manada muhafazakâr devrim özel bir dönemi, Birinci Dünya Savaşı’nın bitiminden Nasyonal Sosyalistlerin iktidara geldiği yıla kadar geçen dönemdeki milliyetçi-muhafazakâr

entelektüelleri tanımlamak için kullanılmıştır. Muhafazakâr devrim, muhafazakârlık içinde bir kırılmadır. Muhafazakâr devrim hem reaksiyonerlikten hem de restorasyoncu çizgilerden kendisini ayırır. Dinin gerilediği (“geriletildiği”) genel bir ruhani, politik durum içinde ebedi dönüş mitine başvurulmasını içerir. Bu açıdan muhafazakâr devrimci idrak, modernliğin büyük yıkımının akabinde artık eski tip bir muhafazakârlığın ve gelenekselciliğin iflas ettiğini görmüş, söz gelimi monarşist bir muhafazakârlığın yeni koşullar altında imkânsız olduğunun bilincine varmış, yapılması gerekenin ise “mutlak değerlere” referansla yeni biçimler yaratacak yeni bir devrimci kuruluş olduğunu düşünen entelektüellere atıf yapmaktadır. Bu kavrayışa göre gelenek yıkılmış ancak geleneğin içinde saklı olan “ebedi değerler” yaşamaya devam etmektedir. Geleneğin korumacı bir politikası yerine uğruna ölünecek yeni mutlak değerler yaratılması gerekliliği vurgulanmıştır. Başka bir ifadeyle geleneğin artık gelenekselci bir tarzda sürdürülmesinin imkânı ortadan kalkmıştır. “Koruma” yerine “kuruculuk”, “evrimcilik” yerine “devrimcilik” vasfı ön plana geçmiştir. Başka bir ifadeyle muhafazakâr devrimcilik *korumak için devrim* yapmaktır. O halde muhafazakâr devrimcilik, ilerici, devrimci, modernist kültür devrimlerinden sonra, devrim geçirmiş toplumların bir ürünü olarak ortaya çıkmıştır. Bu olgu 1920’lerin Weimar Cumhuriyet’i altında ortaya çıktığı gibi 1968 gençlik hareketlerinin sonrasında da kendisini göstermiştir. Muhafazakâr devrim, ilerici devrimlerin “artık değil” anlayışına karşı “henüz değil” yaklaşımına sahip olmuştur. Daha yerinde bir tabirle “henüz değil”i bir “artık değil” mantığına göre yeniden kurguladılar. Mohler, ilerici, lineer zaman anlayışına ve bu zaman paradigmasına uyarlanmış “devrimci” telakkilere karşı muhafazakâr devrimciliğin döngüsel zamanı, Nietzscheci “ebedi-dönüş” anlayışını merkeze aldığını vurgulaması kayda değerdir. İleri-geri kategorileriyle çalışan ilerici-devrimci figürü sürekli devrimin önündeki engellere odaklanmış bir kişilikten, muhafazakâr devrimci figür “dönüş yolunu” arayan bir kişilik olarak belirlemektedir. İlkinin hareketi ilerlemekten, diğerrinin hareketi ebedi-dönüşten ibarettir; muhafazakâr devrimci, mutlak hakikatlere bağlı olarak “diriliş” imkânını soruşturan kişidir.

İkinci bölümde “muhafazakâr devrimci” hareketlerin bir örneği olarak Cumhuriyet dönemi İslamcı eleştiriye odaklanıldı. Buradaki temel tezimiz, Almanya ve hatta daha genel olarak Avrupa’da ikinci dünya savaşıyla birlikte geriye çekilen, yenilen, gözden düşen, büyük oranda da kriminal bir vakaya dönüşen muhafazakâr devrimci motiflerin Batı-dışındaki coğrafyalardaki Batı karşıtı hareketlerde devam ettiğidir. Cumhuriyet dönemi İslamcı entelektüel hareketler bu kapsamda değerlendirilmiştir. Osmanlı İmparatorluğu dönemi İslamcılığın “reformist” ve “intibakçı” karakteriyle Cumhuriyet dönemi İslamcılığın devrimci

bir karaktere sahip olması, yukarıda sözü edilen “devrime uğramış toplum” gerçeğinde yatmaktadır. Almanya örneğinde “muhafazakâr devrimci” entelektüellerde saptanan Batılılaşmaya, modernleşmeye, ilerlemeye, tekniğin hâkimiyetine, ruhsuzluğa, materyalizme, bilimselciliğe, parlamenterizme, liberal demokrasiye, bireye ve topluma olan radikal şüpheci kötümserliğin İslami entelektüelin düşüncelerini şekillendirdiği gösterilmeye çalışılmıştır. İslami muhafazakâr devrimcilik “hegemonya”, “metapolitika” ve “kültürel eleştiri” bağlamında analiz edilmiştir. İkinci bölümde odaklandığımız entelektüeller (Nurettin Topçu, Necip Fazıl ve Sezai Karakoç) Gramsci’nin tanımladığı şekliyle “entelektüel ve manevi reform” arayışı içinde bir hegemonya mücadelesi yürütmüşlerdir. Bu hegemonya mücadelesi, politik bir devrimden önce poetik bir devrim ihtiyacına odaklanması, politik araçlar yerine kültürel araçlara odaklanması, yeni bir kültürel odağın oluşturulması anlamına gelmesi, bağlamında metapolitik bir harekettir. Edebi ve entelektüel bir hareket olarak dışsal devrimden önce içsel bir devrimi öncелеmişlerdir. Kültürel devrim arayışında olan bu entelektüeller, devlet aygıtından önce kelimelerin, kavramların, tanımların, tahayyülün ve ruhların fethedilmesi gerektiğine dikkat çekmişlerdir. Ya, “maarif davası”nı merkezileştirmişler (Nurettin Topçu), ya devrimi ortadan kaldıracak bir “kültürel ihtilal” (Necip Fazıl) çağrısında bulunmuşlar, ya da “devrim değil diriliş” sloganıyla (Sezai Karakoç) ruhsal devrimi formülleştirmişlerdir. Bu entelektüeller için her türlü reformizmin kaynağı olan “bilgi” anlayışında ziyade çok daha metafizik bir realiteye atıp yapan “hakikat” nosyonu belirleyici olmuştur. Buna göre “bilgi” tarihe dirençli değildir, zamansaldır, değişir, geçersizleşir ve eskir. Buna karşılık “hakikat” ise evrensel ve mutlaktır; her zaman geçerli bir değere, ilkeye ve fikre atıf yapar. Bu tip “hakikat” anlayışına göre millet ve devlet hayatının yeniden tesis edilmesini (tamir edilmesini değil) arzulamışlardır.

Muhafazakâr devrimciliğin en önemli boyutu olanı muhafaza etmekten ziyade geleceği inşa etme yönelimli olmasıdır. Farklı bir deyişle “korumak için yıkım” çağrısıdır. Klasik muhafazakârlığın her ne pahasına olursa olsun koruma dürtüsü yerine muhafazakâr devrimciler en derin koruma arzusuyla yok etmek gerektiğini düşünmüşlerdir. Muhafazakâr devrim Nietzscheci bir tarzda “tüm değerleri yeniden değerlendirmek” istemişlerdir. Şeyleri yeniden değerlendirme arzusu onların devrimci nitelikleriydi. Bu anlamda aslında kökleri Batı karşıtı Alman modernleşmesi içinde saklı olan ama Birinci Dünya Savaşı yıkımıyla karşı karşıya kalan Alman düşüncesinde bir nevi “yeniden diriliş” hareketidir. Burada devrimcilikten kasıt yıkımın estetize edilmesi değil geleneğin, kültürün ve bize dair olanın yeniden doğuşudur. Bu anlamda aydınlanmacı ve ilerlemeci tarih anlayışından kökten

farklıdır. Muhafazakâr devrim hareketi bir manevi yenilenme hareketidir. Bir anlamda döngüsel olarak sıranın yeniden “bize” geldiğine atıf yapmaktadır. Bu nedenle bir taraftan da kaybetmişlerin öfkesi ve ideolojisi. Kaybetmenin kinini de barındıran bir yeni çıkış arayışıdır. Kuşatılmışlığa bir tepkidir. Bir “huruç” hareketidir. Yıkmadan inşa eden bir anlayıştır. Bir taraftan da romantikten kopuk bir modern tavidir. Aydınlanmacı ve kartezyen anlayışın parçaladığı beden ve tin, akıl ve duygu ya da tanrı ve dünyanın yeniden bütünleştiği bir gelecek tasavvurudur. Necip Fazıl, Sezai Karakoç, Nurettin Topçu gibi entelektüellerin düşüncesinde muhafazakâr devrimciliğin izleri görülebilmektedir. Muhafazakâr devrimcilik olgusu “büyük yeniden gençleşme” arzusudur. Bu süreç evrensele değil yerel ve kültürel asabiyete atıf yapmaktadır. Yani “ruh”un, geleneklerinde kökleşen yaşlı bir halkın yeniden çiçek açmasıdır. Modern dünyanın yanılgılarını, değerlerini ve sınırlılıklarını aşan bir varlık olarak üstinsanın ancak kuracağı bir gelecek tasavvurudur. Bu anlamda muhafazakâr devrimcilik de aydınlanmacı değerlerin yanılgı dünyasını aşan bir gelecek kurgulama gayretidir. Aydınlanmacı ilerlemecilikle buluştuğu yer de tam bu yukarı, ileri, göğe, tanrıya, geleceğe doğru yönelimdir. Bu anlamıyla bir kavram olmaktan ziyade yönelimi gösteren bir parola ya da slogandır. Zamanın ruhunun eleştirisi üzerinde geçmişin değerlerini gelecekte inşa etme gayretidir. Buradan bakınca bir nevi politik anlamda “Asrın idrakine İslam’ı söyletmektir”. Bize özgü olanın batılılaşmanın karşısına konulduğu ama onu da içerip aşan bir kültür ve yaşam tarzı devrimidir. Bu anlamda bizdeki özde liberal olan batıcılardan ziyade İslamcı entelektüellerin sahip olduğu bir eğilimdir; Anadolucu ve taşracı Nurettin Topçu, yeniden dirilişçi Sezai Karakoç, taşralı okumuşlarda kendini kanıtlama gayreti ve özgüveni yaratan Necip Fazıl Kısakürek’de benzer tonlara başka bir bağlamda rastlamak zor değildir. Eğitilmiş taşralıların bir Milli Kültür hareketi olarak edebiyatın, sanatın ve dilin “yeni” bir milli bilinç yaratması amaçlanmaktadır. Aslında burjuva sosyo-ekonomik ve kentli bir sınıf da olsa muhafazakâr devrimciler daha ziyade okumuş ve zeki taşralı asabiyeti taşımaktadır. İkinci bölümde analiz edilen İslamcı entelektüeller AK Parti’nin kültürel politikalarının metafizik temellerini atmışlardır. İçsel devrimin dışsal devrime dönüşme momentidir. Onların temsil ettiği kültürel hareket son on yıla damgasını vuran kültür politikalarının metapolitik hazırlanışıdır. Başka bir tabirle Cumhuriyet dönemi İslami entelektüeller ve şairlerin çabaları Türkiye’nin yeniden doğuşu için entelektüel önkoşulların yaratılmasına çaba harcamışlardır. *Pozitivist Türkiye yerine Metafizik Türkiye*’yenin yeniden meydana çıkarılması etrafında fikirler üretmişlerdir. Batılılaşma programından çıkışı “milli ruh”un iyileşmesi anlamına geldiğini düşünmüşlerdi.

Bu bağlamda şu metodolojik tercihlerimizi de açık etmek yerinde olur: Fikirlerin tarihsel bir harekete nasıl dönüştüğüne dikkat kesilen bu tez, metodolojik açıdan yapısalcılıktan ziyade kültür ve politika, ideoloji ve fikirler arasındaki etkileşimlere dikkat kesilerek “fikirlere hakkını vermeye çalışan” bir noktada konumlanmaktadır. Muhafazakâr devrimci kültürel eleştirinin (“kültür şikayetlenmesi”) kurduğu “entelektüel iklim”e bu nedenle daha ayrıntılı bir yer verilmiştir. Fikirlere, ideolojilere ve imgelere mutlak açıklayıcı bir konum verilmemekle birlikte, tarihsel sürecin analizinde fikirlere hakkını vermek yerine sosyal, sınıfsal, siyasal ve ekonomik açıklamaları öne çıkaran yaklaşımlara da karşı çıkmaktadır. Fikirlere ikinci dereceden yüzeysel epifenomenler muamelesi yapan materyalizm tarihsel aktörlerin amaç ve niyetlerini, bir döneme damgasını vuran kuşakların entelektüel formasyonlarını göz ardı etmiştir. Bu tezde bu nedenle sosyal olgular tarafından koşullandırılan fikirler anlayışı yerine, fikirlerin de tarihin dönüştürülmesine katıldığı, paradigmaların, zihniyetlerin ve tahayyül gücünün gerçekliğin düzenlenmesine etkide bulunduğu ve basitçe fikirlerin sosyal yapıların gölge fenomeni olmadığı düşüncesini paylaşılmıştır. Deneyimler birtakım düşüncelere yol açabileceği gibi düşünceler de deneyimi organize edebilirler. Filozofların dünyayı yorumlama biçimleri varsayıldığı gibi dünyanın değiştirilmesine yabancı bir etkinlik değildir.

Muhafazakâr devrimcilik bir kültür hareketi, bir kültür eleştirisi olarak doğmuştur. Kültürel eleştiri modernliğin, Batılılaşmanın patolojilerinin kaydını tutar, modern dönemi eksiklikler çağı olarak listeler, onu bir imkân olarak değil felaket olarak deneyimler. Yaşamın tüm alanlarının teknolojinin hâkimiyetine girmesinden rahatsız olur; makinalaşma, rasyonalizasyon, bürokratikleşme, ticarileşme karşısında dehşete kapılır ve insan ilişkilerinin yabancılaşmasına durmadan kahreder. Kültürel eleştiri modernliğe öfkeli bir yakınma halidir. Kültürel eleştiri baktığı her yerde çürüme görür. Kültürel eleştiri, modernleşmeye ve Batılılaşmaya karşı olan kızgınlığa ve öfkeye hitap etti. Bu öfkede anti-modernist bir enerji gördü. Muhafazakâr kültür kritiği Batılılaşma ve modernleşme süreçlerini topyekûn bir yabancılaşma olarak yorumlamıştır. Bu bir “çöküş”, “gerileme”, “yozlaşma”, “çözülme”, “manevi buhran” anlatısıdır. Muhafazakâr kültür kritiği ikinci dünya savaşı sonrasında yetişen dindar-muhafazakâr kuşakların içinde hareket ettikleri teorik ve manevi platformu şekillendirmiştir. Onların esas ilgilendiren konu “bürokratik vesayet” yahut “otokrasi”, “diktatörlük”, “istibdat” gibi sorunlar değildi. Onlar “bürokratik vesayetten” ziyade esas olarak “manevi çöküş”le mücadele ettiler. Moderniteyi ve Batılılaşmayı ruhsal çöküş olarak kodladılar. “Ruh” kurtulmadan “devlet”in de kurtarılmasının imkânı yoktu. “Ruh” ile

“Devlet” arasındaki kopukluk giderilmeli ve yeniden birleştirilmelidir. 1950 ve 1960’lı yıllarda doğmuş, siyasal ve entelektüel formasyonlarını 1970’lerin gerilimleri içinde gerçekleştirmiş muhafazakâr-dindar kuşaklar “kültürel eleştiri” ve “kültürel iktidar” kuşaklarıdır. Kurucu ilk formasyonlarını kültürel eleştirinin dünyasına borçludurlar. Kültürel eleştiri AK Parti’nin 2010 sonrasında kurmaya çalıştığı yeni düzene entelektüel kaynaklık etmiştir. Kültürel eleştirinin yarattığı felsefi güç bu dönemde siyasal güce ilham oldu. Kültürel eleştiri merkez sağ siyasetinin mezar kazıcısı rolünü de üstlendi. Kültürel eleştiri, Gezi’nin soldan kültürel devrim arayışı içinde AK Parti politikalarında öne çıkan bir siyaset anlayışını ideolojik formasyon açısından beslediği, öne çıkardığı, referans verdiği kaynaklar arasında olmuştur. Özellikle sol-liberallerle kurulan ittifakların bozulması sonrasında Necip Fazıl, Sezai Karakoç ve Nurettin Topçu öz kaynaklar olarak siyasal retorikte ve kültürel politikalarda öne çıkmaya başlamıştır.

Yeni bir gerçeklik inşa etme ve yeni bir başlangıç arayışı kültür politikalarıyla yakından ilişkilidir. Bu anlamda kültür politikalarına yoğunlaşılması yeni bir başlangıç arayışını, tezin başlığı olan “muhafazakâr devrim arayışı”nı somutluyordu. Daha yoğun olarak kültür, siyasetin merkezine (yeniden) Gezi’den sonra oturmaya başladı. Hem bir yandan edebiyat ve sanatsal faaliyet anlamında kültür nosyonu, hem de antropolojik tanımıyla kültür (otantik benlik) siyasetin merkezi konusu haline gelmiştir. Başka bir deyişle siyaset kavramının ikili anlamında da kültürelleşmiştir. Bu dönemde AK Parti “toplumsal sorun” yerine “kültürel sorun”u merkezine almış ve böylece merkez sağın pragmatizmini ve ekonomik kalkınma söylemini kültürel eleştiri temelinde yeniden formüle etmiştir; Gezi’nin kültürel Marksizmi’ne karşı “muhafazakâr devrimci” kültür siyasetine dönmüştür. Gezi’nin kamusallaştırdığı ekoloji, hayvan hakları, lgbt aktivizmine ve feminizme yaslanan yeni sol gündemlere sağdan yanıtlar vermeye başlamıştır. “Yerli ve milli” siyasal ve kültürel söylem, kültürel Marksizmin nihilizmine karşı ileri sürdüğü temel görüş olmuştur. “Gezi Gençliği”nin hedonizmi ve materyalizmine karşı yerli ve milli imam-hatip neslini, cinsel devrime karşı aile değerlerini, nihilist bireysel kimliklere karşı tarihsel, otantik benlik iddiasını ön plana çıkarmış; şehirleşmenin, modernleşmenin, Batılılaşmanın olumsuz, çözücü, yıkıcı yanlarına daha fazla dikkat çekmeye başlamıştır. AK Parti “muhafazakâr demokrasi” döneminde radikal modernleşmeye karşı başörtüsü meselesini temel hak ve özgürlüklere referansla çözebilirken liberal-demokratik bir yönelim içine girmişken, kültürel Marksizmin soldan kültür devrimine karşı temel hak ve özgürlüklerin sınırına geldiğini hissederek muhafazakâr devrimci bir yöneliş içine girmiştir. Ekonomik kalkınma vaadinin yerine manevi yenilenme arayışlarının

daha baskın bir karaktere sahip olduğu bir evreye geçiş yapmıştır. Yalnızca ekonomik ve siyasal iktidarı elde etmekte yetinmemiş “kültürel”, “manevi iktidarın” da fethedilmesine teşebbüs etmiştir. Bu nedenle tez egemenlik mücadelesini önemsizleştirmemekte onu hegemonya mücadelesine doğru genişletmektedir. Ülkemizde birbiriyle mücadele halinde olan aktörler açısından hak, hukuk, adalet gibi hukuki ve ahlaki sorunlar “egemenlik” ve “hegemonya” sorunlarından sonra gelen tali sorunlardır. Bu olgu bütün aktörler için geçerli genel ve yapısal bir niteliktir. Elitlerin olağan bilinci “hukuk devleti” olmaktan çok olağanüstü hali hedefleten “devrim hukuku”dur. Hukuk devleti ve kültürel alanda çoğulculuk yerine “egemen” ve “hegemon” olmak temel gaye haline gelir. Bu itibarla AK Parti ikinci evrede “kültürel hegemonya” mücadelesi yürütmüştür. Kavramları yeniden tanımlamaya, söylemi kendi eksenine kaydırmaya, siyasal ve ideolojik sorunların yorumlanmasında hegemon olmak için mücadele etmiştir. Kendi “egemen”liğini “hegemonya” ile kalıcılaştırmak amacıyla “kültürel iktidar” stratejisi yürütmüştür.. Muhafazakâr kültürel eleştiriden beslenen yeni siyaset gelecek nesillerin yerli ve milli bir kültürel formasyondan geçirilmediği takdirde metafizik bir boşluktan, hiçbir aşkın değer tanımayan bireycilikten başka bir sonucun ortaya çıkmayacağını düşünmüştür. Kültürel eleştiri son on yılın kültürel politikalarının çerçevesini çizmiş ve değerlerin yeniden değerlendirilmesi gerektiği duygusunu hâkim kılmış, “birey” yerine “birey-üstü” aşkın değerlerin toplumun temeli haline getirilmesi gerektiğini ilham etmiştir.

Yüksek kültür, edebiyat ve sanatsal üretim anlamında da kendi kültürel anlayışı “kültürel iktidar” stratejisiyle sistematik olarak uygulamaya koymuştur. “Kültürel iktidar” söylemi, “aydın değişimi” talebi, radikal modernist ideolojik evrenden kurtulma arzusu hem siyasal söylemde hem pratiklerde daha geniş bir yer tutmuştur. Bu dönemde hegemonya stratejisi çerçevesinde transformizm kapsamında dönüştürülen aydınlardan ziyade kendi organik aydınları ve onların üretimleri başat hale gelmiştir. “Yerli ve milli” söylem ve kültür politikaları yeni bir devlet ve devrim bütünlüğü oluşturmuştur. “Devlet” alanına yerleşmiş Kemalist kültürel devrimin Batıcı-modernist birikimleri geriletilmış, destabilize edilmiş ve pasifleştirilmış ve bunun yerine yeni bir kültürel çerçeve yerleştirilmeye çalışılmıştır. Bu süreçte “Batı” artık çağdaş uygarlığın temsili, ideal hayat tarzının paradigmatic örneği, varılması gereken bir ufuk, ulusal varlığın telosu olmaktan çıkarak seçeneklerden bir seçenek düzleminde kültürel alandan siyasal alana doğru kaydırılmıştır.

AK Parti'nin 2010'lu yıllarına “muhafazakâr demokrasi” ile “muhafazakâr devrim” arasındaki gerilim damgasını vurmuştur. Muhafazakâr devrimci anlatıyla cumhuriyeti demokratikleştirmek arasında bir çatışma yaşanmıştır. Bu dönem AK Parti'nin “demokratik program” yerine alternatif medeniyet programını daha çok gündemine almaya başladığı yıllar olmuştur. AK Parti'nin ilk dönemine Cumhuriyeti demokratikleştirme politikalarını damgasını vurdu. İkinci döneminde ise öne çıkan politikaların daha çok muhafazakâr devrimci bir iradecilik olarak kendisini gösterdi. Evrensel prensipler, liberal-demokratik standartlar, “Batılı değerler” hem siyasal söylemde hem de kültür politikalarında temel referanslar olmaktan çıktı. Bu dönemde “bize özgü olan” Cumhuriyet'in bir asırlık Batıcılık eksenli politikaların alternatif paradigması olarak şekillenmiştir. Evrensel medeniyet patikasından ziyade “kendine özgü yol” arayışı, “Türk Sonderweg'i ekonomi, dış politika ve kültür politikalarına damgasını vurmuştur. Bize özgü yolculuk “göklerden gelen karar” inancıyla pekişir. Türkiye'nin kaderine atıf yapan bu görüş her ne pahasına olursa olsun Türkiye'nin kendi kaderini yaşamak arzusuna inanmaktadır. “Bize özgü siyasal biçim” (“Cumhurbaşkanlığı Hükümet Sistemi”), “bize özgü ekonomik model” (“Türk tipi ekonomik model”) ve “bize özgü kültür” anlayışı (“yerli ve milli kültür”) bütünlüklü bir kuruluş sürecinin üçlü sacayağını oluşturmuşlardır. Bu paradigma Batılılaşma dönemini dünya-tarihsel bir halkın tarihsel dışlanması olarak yorumlamış ve anti-Batıcı bir motivasyonla tarihe geri dönüş yolu arayışında olmuştur. Bu itibarla “muhafazakâr devrim”, tarihten çıkarılmış bir milletin yeniden tarihe geri dönme hareketidir. Türk modernleşmesinde seküler kurtarıcı devrimcileri muhafazakâr devrimciler takip etmiştir. Muhafazakâr devrimci momentte AK Parti, hem Kantçı liberal demokrasinin, hem de Rousseau'cu cumhuriyetçi modelin ötesinde kendine özgü bir model geliştirmeye çalışmıştır. Muhafazakâr devrimci motivasyon yalnızca eskinin aynen tekrarından ziyade yeni biçimler yaratmaya dayanmaktadır. Savunduğu medeniyet çizgisinin mutlak değerlerine, ebedi ideallerine referansla yeni biçimler yaratmaya çalışılmasını ihtiva eder. Bu manada reaksiyoner değil devrimcidir. Bu itibarla, AK Parti'nin “karşı-devrimci” okumaları, onu reaksiyoner, gerici bir portreye sıkıştırma arzusundaki ilerici çizgiler, ondaki aksiyoner, devrimci boyutları saptamaktan uzaktırlar. AK Parti'yi sosyolojik analizlere indirgeyen ve iktidar mücadelesini basitçe ekonomik sınıf çıkarlarının yansıması olarak okuyan yaklaşımlar ise onun siyasal öznelliğini gözardı etmişlerdir. Muhafazakâr devrimci dönem ekonominin önceliği yerine siyasalın önceliğinin geçtiği, toplumsal talepler yerine “anlam dünyası”na dayalı öznellik beklentilerinin gündeme geldiği bir dönem olmuştur. Bu dönemde AK Parti pragmatizmin sınırlarını zorlayacak bir “medeniyet programı” çerçevesinde hareket etmiştir. Makyavelist “occaise”nun (“vesilecilik”,

“fırsatçılık”, “pragmatizm”, “kurnazlık”) “causa”ya (“temel neden”, “kurucu ilke”) dönüştüğü bir moment olarak görülmelidir. İktidara gelmenin ve iktidarda kalmanın Makyavelist fırsatçılığının sınırları zorlayarak kurucu ilk nedenleri yeniden tanımlamak niyetine yönelmiştir. Hem eski özü hem de eski biçimleri arkaikleştirerek yeniden yaratmaya çalıştı. Sorun bir noktada felsefi bir devrime dönüştü. Kurucu felsefenin yeniden tanımlanması girişimi olarak “muhafazakâr devrimci” bir aktivizm kendisini gösterdi.

AK Parti 2010 sonrasında giderek daha güçlü bir şekilde “kurucu bir momentte” olduğu algısına uygun olarak davranmış, her şeyin yeniden tanımlanacağı yeni bir devrimci momentte olduğunu düşünmüştür. Kuruluşunda muhafazakâr bir merkez sağ parti olduğunu işaret eden AK Parti sonraki dönemde pratikte muhafazakâr değil devrimci gibi davranmıştır. Bu bağlamda ılımlı, güçler dengesini hesaplayan bir orta çizgi siyasetinin anlamı kalmamıştı. Radikal çalkantılar ılımlı liberal çözümleri dışlıyordu. AK Parti daha yoğun bir şekilde 2013 sonrasında bir asırlık Cumhuriyet tarihi içinde ikinci büyük yeniden yapılanma dönemini kademeli olarak başlatmıştır. Nasıl ki Cumhuriyet’in ilk yılları topyekûn Batılılaşma anlayışı doğrultusunda radikal, sistematik, kurucu ve devrimci niteliklerde “kültürel yeniden yapılanma” dönemi olarak yaşandıysa, asırlık Cumhuriyetin son on yılı da benzer şekilde yeni bir yorum çerçevesine dayalı yeniden kuruluş dönemi olmuştur. Tersinden kültürel devrim olarak başlayan süreç zaman içinde sistemin bütün unsurlarını yeniden tanımlayan paradigmatik bir kuruculuğa evrilmiştir. Kemalizm nasıl bir “kültürel iktidarın kuruluşu” sürecine sahip olduysa bugün de alternatif bir “kültürel iktidarın kuruluşu” sürecinden bahsetmek mümkündür. AK Parti Cumhuriyetin “medeniyet ihtidası”ndan “medeniyet ihyası”na doğru bir dönüşümü temsil etmektedir. Türk modernleşmesinde “medeniyet” kavramı büyük dönüşüm dönemlerine damgasını vuran bir kavramdır. En geniş, en toparlayıcı, en metafizik kavram olarak “medeniyet” nosyonu ön plana çıkmıştır. Cumhuriyet kendisini bir medeniyet değiştirme hareketi olarak sunmasına paralel bir şekilde son on yılda da karşımıza alternatif bir medeniyet paradigması çıkmıştır. Kemalist kültür devrimlerinin esası, bütün politikaların dayandığı aşkın ilke Cumhuriyetin kurucu elinin zihniyet dünyasını şekillendiren Batılılaşma idealidir. Ak Parti iktidarının kültür politikaların zihniyet dünyasını da şekillendiren temel ideal de İslam medeniyeti idealidir. “Çağdaş medeniyet” yerine “İslam medeniyeti” ikame edilmiştir. Bu büyük paradigma değişimi siyasal rejimden kültürel politikalara kadar uzanan bir dizi değişim arzu edilmiştir: parlamenterizm yerine güçlü lider ve güçlü devlet; uzlaşmaya dayalı müzakere yerine siyasal çatışma; ekonomik rasyonalite yerine teolojik yasa; akıl yerine tarih; atomistik, köksüzleşmiş “birey” yerine bütünlüğün

temsilcisi “fert”; “toplum” yerine “topluluk”; seküler, jakoben “ulus” yerine dindar, otantik ve organik “millet”; ilerleme yerine ebedi-dönüş; kozmopolitanizm yerine otantik kökler; pozitivizm yerine din materyalizm yerine maneviyat ve idealizm; kamusal müzakere yerine kararcılık; Batılı edebiyat ve sanat klasikleri yerine İslami klasikler yerleştirilmeye çalışılmıştır. İlk on yılda görülen geleneğin, tarihin ve dinin mutlak imhası yerine geleneğin, tarihin ve dinin geri dönüşüne tanıklık edilmiştir. Köklerin tasfiye yerine köklere dönüş anlayışı geçerlilik kazanmıştır. Köklerinden sökülen bir halka köklerini yeniden toprakla buluşturmak anlamına gelmiştir. Nurettin Topçu, Necip Fazıl ve Sezai Karakoç’un eserlerinde gözlemlenen estetik, ahlaki ve felsefi motifler (poetik devrim), AK Parti’nin ikinci döneminde hükümet politikalarına kaynaklık etmiştir. Bu tezde AK Parti’nin son on yıllık dönemini kapsayan kültür politikalarına bakıldığında “kültürel iktidarın yeniden kuruluşu” dönemi olduğu ileri sürülmüştür ve temel olarak da “kültürel iktidar” arayışının bir “muhafazakâr devrim” pratiği olduğu gösterilmeye çalışılmıştır. Bu kapsayıcı, büyük ve geniş yeniden yapılanma sürecini “karşı-devrim”, “pasif devrim”, “neo-ittihatçılık”, “liberal devrim”, “neo-patrimonyalizm”, “popülizm”, “faşizm” gibi açıklayıcı olmaktan uzak ve oldukça da tepkisel okuma biçimleri (“seküler gerileme anlatıları”) yerine daha açıklayıcı bir kavram olarak “muhafazakâr devrim” yaklaşımıyla kavramsallaştırmaya çalışılmıştır. AK Parti, “devrimde devrim” yaparak, eski devrim anlayışlarından kurtularak “muhafazakâr devrimci” bir konuma evrilmiştir. Muhafazakâr devrim karşı-devrim değildi; Kemalist devrimleri karşı-devrime dönüştüren bir devrimdi. Muhafazakâr devrim bir yönüyle eğitimden kültüre, dış politikadan iç politikaya uzanan bir “normalleşme” söylemiydi. Karşı-devrimin yıkıp harabeye çevirdiği her şey, dış politika, kültür politikası, sanat anlayışı, zaman ve mekân idraki, her şey “normalleşiyordu”. Muhafazakâr devrim nihilist devrime son vererek, her şeyi özüne, normale döndürüyordu. Köklere dönüş, kendine dönüş, eve dönüş arayışıdır. Muhafazakâr devrim AK Parti’nin her alanda yaptığını iddia ettiği sessiz devrimlerin toplamının genel adıdır. Bu temel kavramsal konumlanışla tez, AK Parti’nin “liberal devrim”den “ulusal devrime” dönüştüğü anlayışlarıyla arasına mesafe koymaktadır. Bu itibarıyla tez, muhafazakâr devrimin bir noktada “ulusal devrime” dönüştüğü (“seküler devrimin rotasına girdiği tezi) görüşünü ya da “muhafazakâr devrim”in “milliyetçi devrime” (Türk-İslamcı bir sentez görüşü) dönüştüğü anlayışlarına karşı çıkmaktadır. Bu devrim ne Attila İlhan’a ne de Ahmet Kabaklı’ya aittir. Bu devrim Necip Fazıl’ın devrimidir. Bu devrim “olduğun kişiye dönüş”ü hedeflemektedir.

Sonsöz olarak şunu belirtmekte fayda var ki her devrimci süreç kendi içinde birtakım paradokslar barındırır; her kurucu sürecin içinde saklı yıkıcılığın olması, her pozitif aşamanın

kat etmek zorunda olduğu nihilist bir momenti içermesi gibi. Yıkımlar gerçek devrimler açısından “geçiş” evreleridir. Bu nedenle hakiki devrimlerde mutlak yıkımlar yoktu. Başka bir ifadeyle yeni değerler getiren her devrimci süreç yenilgiye uğradığında nihilist bir yıkıcılığa saplanıp kalma riski barındırır. Tezde muhafazakâr devrimin nihilist devrim olmadığı savunuldu.. Ancak muhafazakâr bir devrimin nihilist bir devrime dönüşme riskli her zaman vardır. Bu itibarla devrimci süreç paradoksal bir gelişim sürecidir. Bu olgu “kalbine dönmek isteyen” muhafazakâr devrimci bir hareket içinde geçerlidir. Bu türden bir paradoksa 1960’lı yılların devrimci atmosferinde Turgut Uyar şu dizelerle işaret etmişti: “her şeyi düzeltmeye kalkışmanın yok ettiği” (Uyar, 1962). Bunu da devrimci süreçlerin paradoksal sonucu olarak akılda tutmakta fayda vardır. Ayrıca “devrim” kategorisi başlı başına diyalektik bir kategoridir ve her devrim kendi karşıtını, kendi mezar kazıcısını da kendisi yaratır. Netice itibarıyla, “katı olan her şeyin buharlaştığı” mı yoksa “ölü olduğu düşünülen her şeyin yeniden hortladığı” bir dönemde mi ya da “ebedi dönüş” çağrılarının yoğunlaştığı bir zamanda mı yaşayıp yaşamadığımız konusundaki keskin kültürel ve siyasal tartışmalar devam edeceği kesindir.

KAYNAKÇA:

Açıkel, F. (2023). “Kutsal Mazlumluk”tan “Makyavelist Despotizm”e: AKP Otoriterliğinin Psikopatolojisi. İstanbul: İletişim Yayınları.

Ağaoğlu, A. (1969). *Serbest Fırka Hatıraları*. İstanbul: Baha Matbaası.

AK Parti (2004). *Uluslararası Muhafazakârlık Ve Demokrasi Sempozyumu*. Ankara: AK Parti Siyasi Ve Hukuki İşler Başkanlığı.

Akçaoğlu, A. (2018). *Zarif ve Dinen Makbul: Muhafazakâr Üst-Orta Sınıf Habitusu*. İstanbul: İletişim Yayınları.

Akdoğan, Y. (2010). “Muhafazakâr Demokrat Siyasal Kimliğin Önemi Ve Siyasal İslamcılıktan Farkı”. H. Yavuz (Ed.), *AK Parti: Toplumsal Değişimin Yeni Aktörleri İçinde* (ss. 59-95). İstanbul: Kitap Yayınevi.

Aksakal, H. (2023). *Huzursuz Modernite: Avrupa Entelektüel Tarihi Üzerine Makaleler*. (2. bs.). İstanbul: Beyoğlu Kitabevi.

Aksakal, H. (2015). *Türk Politik Kültüründe Romantizm*. İstanbul: İletişim Yayınları.

Akyıldız, K. (2022). “The Affirmation Of Sunni Supremacism In Erdoğan’s ‘New Turkey’.” In P. Hecker, I. Furman, & K. Akyıldız (Eds.), *The Politics Of Culture In Contemporary Turkey* (pp. 277-291). Edinburgh: Edinburgh University Press.

Aktay, Y. (2005). “Türk Siyasi Düşüncesinde Kayıp Halka: Siyasal. İslamcılık, Sosyalizm ve Kemalizm”. *Divan Dergisi*. 2005/2. Sayı: 19. S.35-59.

Al-Azmeh, A. (2003). *İslamlar ve Moderniteler*. Çev. Elçin Gen. İstanbul: İletişim Yayınları.

Arslan, H. (2009). *Jöntürkler, Jönkürtler, Muhafazakârlar*. İstanbul: Paradigma Yayınları.

Aytürk, İ., & Esen, B. (Ed.). (2022). *Post-Post Kemalizm: Türkiye Çalışmalarında Yeni Arayışlar* (2.bs). İstanbul: İletişim Yayınları.

Baden, S., Bauer, C. Hornuff, D. (2018). *Formen der Kulturkritik*. Düsseldorf: Wilhelm Fink.

Başbakanlık Kamu Düzeni Ve Müsteşarlığı (2013). *Sessiz Devrim: Türkiye'nin Demokratik Değişim ve Dönüşüm Envanteri: 2002-2012*. (2bs). Ankara: Kamu Düzeni Ve Güvenliği Müsteşarlığı Yayınları.

Behramoğlu, A. (1970). *Bir Gün Mutlaka*. İstanbul: De Yayınevi.

Beiser, F. C. (2018). *Aydınlanma, Devrim ve Romantizm*. (Çev. A. Önal). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Benda, J. (2017). *Aydınların İhaneti* (Çev. C. Soydemir.). Ankara: Doğu Batı Yayınları.

Benoist, A (2017). *Kultur Revolution von Rechts*. Jungeuropa Verlag. Dresden.

Berktaş, H. (2009). *Weimar Türkiyesi*. İstanbul: Kitap Yayınevi.

Bilici, M. (2004). “Küreselleşme Ve Postmodernizmin İslamcılık Üzerindeki Etkileri”. *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce*, Cilt 6: İslamcılık İçinde (ss. 799-803). İstanbul: İletişim Yayınları.

Bloch, E. (2015). Ernst Bloch’la Söyleşiler. U. U. Aydın (Ed.), İstanbul: Habitus Yayınları.

Bobbio, N, J. Texier (1982). *Gramsci ve Sivil Toplum*. (Çev. A. İpek. K. Somer). Ankara: Savaş Yayınları.

Bollenbeck, G. (2007). *Eine Geschichte Der Kulturkritik: Von Rousseau Bis Günther Anders*. München: Beck’sche Reihe.

Bora, T. (2005). “Milliyetçi-Muhafazakâr Ve İslamcı Düşünüşte Negatif Batı İmgesi”. *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce*, Cilt 2: Kemalizm İçinde (ss. 251-258).

Bora, T. (2007). *Türk Sağının Üç Hali: Milliyetçilik, Muhafazakârlık, İslamcılık* (4. bs.). İstanbul: Birikim Yayınları.

Bora, T. (2018). *Zamanın Kelimeleri: “Yeni Türkiye”nin Siyasi Dili*. İstanbul: Birikim Yayınları.

Bora, T. (2021). *Hasan Ali Yücel*. İstanbul: İletişim Yayınları.

Bourdieu, P. (2018). *Heidegger’in Politik Ontolojisi* (Çev. A. Sümer.). İstanbul: Monokl Yayınları.

- Bozarslan, H. (2016). *Ortadoğu'nun Siyasal Sosyolojisi: Arap İsyanlarından Önce Sonra* (M. Çev. I. Durmaz.). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Büyükokutan, B. (2021). *Bound Together: The Secularization of Turkey's Literary Fields and the Western Promise of Freedom*. Michigan: University of Michigan Press.
- Carlyle, T. (1943). *Kahramanlar* (Çev. R. N. Gültekin). İstanbul: Semih Lütüf Kitabevi.
- Cuche, D. (2004). *Sosyal Bilimlerde Kültür Kavramı* (Çev. T. Arnas.). İstanbul: Bağlam Yayınları.
- Curtius, E. R. (1953). *Fransa Üzerine Deneme* (Çev. S. Eyüpoğlu). İstanbul: Sanat Basımevi.
- Çaha, Ö. (2004). "Ana Temalarıyla 1989 Sonrası İslami Uyanış: Demokrasi, Çoğulculuk Ve Sivil Toplum". *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce*, Cilt 6: İslamcılık İçinde (ss. 476-492).
- Çelebi, A. (2016). "Schmitt Ve Geniş Mekânlarda Siyaset". A. Okumuş & M. Demir (Ed.), *Siyasal Üzerine Konuşmalar İçinde* (ss. 145-197). İstanbul: Küre Yayınları.
- Çiğdem, A. (1997). "Muhafazakârlık Üzerine". *Toplum ve Bilim*, (74), 32-50.
- Çiğdem, A. (2001). *Taşra Epiği: "Türk" İdeolojileri Ve İslamcılık*. İstanbul: Birikim Yayınları.
- Çiğdem, A. (2011). *Bir İmkân Olarak Modernite: Weber ve Habermas* (4. bs.). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Çiğdem, A. (2019). *Mucizenin Etik Uğrağı*. Ankara: Felix Kitap.
- Çiğdem, A. (2023). *Sadakat Güzergâhı*. Ankara: Vulgus Yayınları.
- Çiğdem, A. (2002). Türk Batılılaşması'nı Açıklayıcı Bir Kavram: Türk Başkalığı, Batılılaşma, Modernite ve Modernizasyon. *Modern Türkiye'de Siyasal Düşünce: Batılılaşma İçinde* (ss. 68-81).
- Çolak, Y. (2017). *Türkiye'de Kültürel İktidarın Kuruluşu 1923-1945*. Ankara: Liberte Yayınları.

Çulhaoğlu, M. (2010). “AKP’nin Yürüdüğü Yer: Bir Model ve Açıklama Denemesi”. Ç. Sümer & F. Yaşlı (Ed.), *Hegemonyadan Diktatöryaya: AKP ve Liberal-Muhafazakâr İttifak İçinde* (ss. 225-235). Ankara: Tan Yayınları.

Davutoğlu, A. (2011). *Stratejik Derinlik* (105. bs.). İstanbul: Küre Yayınları.

Davutoğlu, A. (2016). *Medeniyetler ve Şehirler*. İstanbul: Küre Yayınları.

Davutoğlu, A. (2017). *Küresel Bunalım: 11 Eylül Konuşmaları*. (43bs). İstanbul: Küre Yayınları.

Davutoğlu, A. (2018a). *Medeniyetlerin Ben-İdraki: Medeniyet Teorisine Mukaddime*. (3bs.). İstanbul: Küre Yayınları.

Davutoğlu, A. (2018b). *Medeniyet Dönüşümü: Uluslararası Düzen Bunalımı ve İslam Dünyası*. Küre Yayınları: İstanbul.

Debray, R. (1967). *Devrimde Devrim*. (Çev. R. Güngör). İstanbul: Toplum Yayınevi.

Demiroviç, A. (2007). *Toplum ve Eleştiri* (Çev. M. Açıkgöz). İstanbul: Felsefe Logos Yayınları.

Doğan, N., & Özet, İ. (Ed.). (2023). *Modern Türkiye’de Kültür Savaşı*. Ankara: Nika Yayınları.

Dural, B. (2004). *Başkaldırı ve Uyum: Türk Muhafazakârlığı ve Nurettin Topçu*. İstanbul: Bir Harf Yayınları.

Duran, B. (2010). “AKP ve Dönüşüm Aracı Olarak Politika”. H. Yavuz (Ed.), *AK Parti: Toplumsal Değişimin Yeni Aktörleri İçinde* (ss. 333-358). İstanbul: Kitap Yayınevi.

Eagleton, T. (2014). *Tanrı’nın Ölümü ve Kültür* (Çev. S. Dilgiloğlu.). İstanbul: Yordam Kitap.

Elias, N. (2023). *Almanlar Üzerine İncelemeler* (Çev. F. G. Gerhold, Çev.). İstanbul: Alfa Yayınları.

Eroğlu, E. (1981). *Sezai Karakoç'un Şiiri*. İstanbul: Bürde Yayınları.

Erol, E. G. (2019). “*Dindar Nesil Yetiştirmek*”: *Türkiye'nin Eğitim Politikalarında Ulus ve Vatandaşlık İnşası (2002-2016)*. İstanbul: İletişim Yayınları.

Eroler, E. G. (2023). “Türkiye’de Değişen Kültür ve Modernleşme Anlayışlarına Eğitim Üzerinden Bir Bakış”. N. Doğan & İ. Özet (Ed.), *Modern Türkiye’de Kültür Savaşı İçinde* (ss. 149-168). Ankara: Nika Yayınları.

Fedayi, C. (2004). “AKP’nin Siyasal Kimliği Üzerine: Kimlik Arkadan Gelsin.” *Muhafazakâr Düşünce*, 1, 149-163.

Fontana, B. (2013). *Hegemonya ve İktidar* (Çev. O. Gayretli). İstanbul: Kalkedon Yayınları.

Freud, S. (2021). *Savaş ve Ölüm Üzerine Düşünceler* (Çev. E. Yıldırım). İstanbul: Oda Yayınları.

Gay, P. (2023). *Weimar Kültürü* (Çev. E. Buğlalılar). İstanbul: İletişim Yayınları.

Gramsci, A. (1967). *Aydınlar ve Toplum*. (Çev. V. Günyol, F. Edgü, B. Onaran). İstanbul: Çan Yayınları.

Gramsci, A. (2012). *Hapishane Defterleri*. (Barış Baysal). İstanbul: Kalkedon Yayınları.

Gramsci, A. (1971). *Selections From The Prison Notebooks*. (Trans. Q. Hoare and, G. N. Smith. Elecbook.London.

Gürpınar, D. (2016). *Kültür Savaşları*. İstanbul: Liber Yayınları.

Gürpınar, D. (2017). *Yerli Milli: Türk Düşününde Hamasi Söylemler*. İstanbul: Liber Yayınları.

Hecker, P., Furman, I., & Akyıldız, K. (Ed.). (2022). *The Politics Of Culture In Contemporary Turkey*. Edinburgh: Edinburgh University Press.

Heller, A., & Feher, F. (1993). *Postmodern Politik Durum* (Çev. Ş. Argın & O. Akinhay,). İstanbul: Öteki Yayınevi.

Herf, J. (1984). *Reactionary Modernism: Technology, Culture And Politics In Weimar And The Third Reich*. London: Cambridge University Press.

- Hermansson, P., Lawrance, D., Mulhall, J., & Murdoch, S. (2023). *Uluslararası Alternatif Sağ: 21. Yüzyılın Faşizmi Mi?* (Çev. E. Genç). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Hobsbawm, E. (1996). *Kısa 20. Yüzyıl, 1914-1991 Aşırılıklar Çağı* (Çev. Y. Alogan). İstanbul: Sarmal Yayınevi.
- Hühnerfeld, P. (2002). *Heidegger: Bir Filozof, Bir Alman* (Çev. D. Özlem). İstanbul: Paradigma Yayınları.
- İnan, A. (1981). *M. Kemal Atatürk'ten Yazdıklarım*. Ankara: Kültür Bakanlığı.
- İnce, H. O. (2010). *Muhafazakâr İdeoloji, Din, Siyaset: Korumacılıktan Totalitarizme Alman Ekolü*. İstanbul: Alan Yayınları.
- İnsel, A. (2002). "Olağanlaşan Demokrasi ve Modern Muhafazakârlık". *Birikim*, (163-164), 21-28.
- İrem, C. N. (1997). "Kemalist Modernizm ve Türk Gelenekçi-Muhafazakârlığının Kökenleri". *Toplum ve Bilim*, (74), 52-99.
- Jünger, E. (2013). *Politische Publizistik. 1919-1933*. Stuttgart: Klett-Cotta.
- Jünger, E. (2019). *Çelik Fırtınalarında* (Çev. T. Turan). İstanbul: Jaguar Kitap.
- Jünger, E. (2021). *Eumeswil*. (Çev. S. Kaya). İstanbul: Jaguar Kitap.
- Kahraman, H. B. (2009). *AKP Ve Türk Sağ* (R. Yener ile Söyleşi). İstanbul: Agora Kitaplığı.
- Kantarcıoğlu, S. (1990). *Türkiye Cumhuriyeti Hükümet Programlarında Kültür*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Kara, İ. (Haz.). (1994). *Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi: Metinler/Kişiler III*. İstanbul: Pınar Yayınları.
- Karakoç, S. (1982). *Edebiyat Yazıları 1*. İstanbul: Diriliş Yayınları.
- Karakoç, S. (2007). *Çağ ve İlham 2: Sevgi Devrimi* (6. bs.). İstanbul: Diriliş Yayınları.
- Karakoç, S. (2011). *Edebiyat Yazıları 3: Eğik Ehramlar* (3. bs.). İstanbul: Diriliş Yayınları.

- Karakoç, S. (2012). *Edebiyat Yazıları 2: Dişimizin Zarı* (4. bs.). İstanbul: Diriliş Yayınları.
- Karakoç, S. (2013). *İslamın Diriliş*i (12. bs.). İstanbul: Diriliş Yayınları.
- Karakoç, S. (2020). *Gün Doğmadan: Şiirler* (27. bs.). İstanbul: Diriliş Yayınları.
- Karataş, T. (1998). *Doğu'nun Yedinci Oğlu: Sezai Karakoç*. İstanbul: Kaknüs Yayınları.
- Karpat, K. (2011). "Osmanlı ve Cumhuriyetin Devlet Anlayışı Üstüne: Benzerlikler ve Farklılıklar". *Muhafazakâr Düşünce* Dergisi. Yıl 7. Sayı: 28. ss.99-123.
- Kısakürek, N. F. (1972). *İman ve Aksiyon* (3. bs.). İstanbul: Bedir Yayınevi.
- Kısakürek, N. F. (1976). *İdeolocya Örgüsü* (4. bs.). İstanbul: Büyük Doğu Yayınları.
- Kısakürek, N. F. (1984). *Batı Tefekkürü ve İslam Tasavvufu* (2. bs.). İstanbul: Büyük Doğu Yayınları.
- Kısakürek, N. F. (1990). *Babıali* (4. bs.). İstanbul: Büyük Doğu Yayınları.
- Kısakürek, N. F. (1998). *Çerçeve 1* (3. bs.). İstanbul: Büyük Doğu Yayınları.
- Kısakürek, N. F. (2003). *Çile*. (49. Bs). İstanbul: Büyük Doğu Yayınları.
- Kısakürek, N. F. (2011). *Dünya Bir İnkılap Bekliyor* (11. bs.). İstanbul: Büyük Doğu Yayınları.
- Kısakürek, N. F. (2012). *Hesaplaşma* (11. bs.). İstanbul: Büyük Doğu Yayınları.
- Kirenci, M. (2021). *Sabah Yıldızı: Sezai Karakoç ve Diriliş'e Dair*. İstanbul: Büyüyen Ay Yayınları.
- Koçak, O. (2001). "1920'lerden 1970'lere Kültür Politikaları". *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce*, Cilt 2: Kemalizm içinde. ss. 370-418.
- Kohn, H. (1960). *The Mind Of Germany: The Education Of A Nation*. New York: Scribner's.
- Koselleck, R. (2012). *Kritik ve Kriz*. Çev. Eylem Yolsal Murteza. İstanbul: Otonom Yayıncılık.
- Kurt, Ü. (Haz.). (2009). *AKP: Yeni Merkez Sağ Mı?*. Ankara: Dipnot Yayınları.

- Küçükömer, İ. (1994). “*Batılılaşma*”: *Düzenin Yabancılaşması*. İstanbul: Bağlam Yayınları.
- Latouche, S. (1993). *Dünyanın Batılılaşması* (Çev. T. Keşoğlu). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Lepenes, W. (2006). *Seduction Of Culture In German History*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Löwy, M., Dumenil, G., & Renault, E. (2011). *Marx’ı Okumak* (Çev. I. Ergüden). İstanbul: Versus Yayınları.
- Lukes, S. (2006). *Bireycilik* (Çev. İ. Serin. 2. bs.). Ankara: Bilim Ve Sanat Yayınları.
- Mann, T. (1987). *Reflections Of A Nonpolitical Man* (W. D. Morris, Trans.). New York: Frederick Ungar.
- Mann, T. (2014). *Doktor Faustus* (Çev. Z. Kurttekin, 2. bs.). İstanbul: Can Yayınları.
- Marcuse, H. (1998). *Eros ve Uygarlık: Freud Üzerine Felsefi İnceleme*. (Çev. A. Yardımlı). İstanbul: İdea Yayınları.
- Mardin, Ş. (2019). “Kültürel Değişme ve Aydın: Necip Fazıl ve Nakşibendi”. Çev. Birgök Koçak. Ankara: Doğu-Batı Yayınları. *Ortadoğu’da Kültür Geçişler* kitabı içinde. ss. 248-275.
- Marx, K. (2011). *Kapital: Ekonomi Politiğin Eleştirisi*. (Çev. M. Selik. N. Satlıgan). İstanbul: Yordam Yayınları.
- Mevlüt Uyanık, M. (2004). “Bir Sosyal ve Siyasal Kimlik Tartışması: Muhafazakâr Demokrat Mı Müslüman Demokrat Mı?”. *Muhafazakâr Düşünce*, 1, 165-177.
- Miller-Idriss, C. (2023). *Anavatanda Nefret* (Çev. B. Hiroğlu). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Mohler, A. (1989). *Die Konservative Revolution In Deutschland 1918-1932*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Mollaer, F. (2007). *Anadolu Sosyalizmine Bir Katkı: Nurettin Topçu Üzerine Yazılar*. İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Nacak, İ. (2020). “TRT ve Kültürel İktidar Mücadelesi”. *Sosyoloji Divanı*. Sayı: 15. S. 105-129.

Nazım Hikmet (2018). *Kuvâyi Milliye*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

Nietzsche, F. (2001). *Deccal: Hristiyanlığa Lanet*. (Çev. O. Aruoba). İstanbul: Hil Yayınları.

Nietzsche, F. (2019). *İnsanca, Pek İnsanca 1*. (Çev. M.Tüzel) İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları.

Nietzsche, F. (2007). *İşte Böyle Dedi Zerdüşt*. (Çev. A. Cemal). İstanbul: Kabalcı Yayınları.

Okumuş, A. (2024). “Nasyonal Sosyalizmi Tarihselleştirme Sorunu ve Mehmet Genç”. A. Cihan & H. Yıldırım (Ed.), *Cumhuriyet Nesli Bir Bilge: Mehmet Genç* İçinde (ss. 174-191). İstanbul: Maiv Yayınları.

Öğün, S. S. (1992). *Türkiye’de Cemaatçi Milliyetçilik ve Nurettin Topçu*. İstanbul: Dergâh Yayınları.

Öğün, S. S. (2004). Muhafazakârlık Soruşturması (Mülakat). *Muhafazakâr Düşünce*, 1, 135-141.

Öndin, N. (2023). *Cumhuriyet’in Kültür Politikası ve Sanat: 1923-1950*. İstanbul: Hayalperest Yayınevi.

Özbudun, E., & Hale, W. (2010). *Türkiye’de İslamcılık, Demokrasi Ve Liberalizm: AKP Olayı* (Çev. E. Özbudun & K. Göksel). İstanbul: Doğan Kitap.

Özel, İ. (2011). *Of Not Being A Jew*. İstanbul: Şule Yayınları.

Özel, M. (1996). *İstikbal Köklerdedir*. İstanbul: İz Yayıncılık.

Özel, M. (1997). *Medeniyet ve Modernlik*. İstanbul: Kitabevi.

Özet, İ. (2023). “Modern Türk Kulturkampf’ında Kurucu Mit: Demokrat Parti Cereyanı ve 27 Mayıs”. N. Doğan & İ. Özet (Ed.), *Modern Türkiye’de Kültür Savaşı* İçinde (ss. 113-131). Ankara: Nika Yayınları.

Özipek, B. B. (2011). *Muhafazakârlık: Akıl, Toplum, Siyaset*. (4.bs). İstanbul: Timaş Yayınları.

Ringer, F. (1969). *The Decline of the German Mandarins*. Cambridge, Massachusetts: Harward University Press.

Roy, O. (2004). “İslamcı Hareketlerin Sıradanlaşması”. *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce*, Cilt 6: İslamcılık İçinde (ss. 927-935). İstanbul: İletişim Yayınları.

Roy, O. (2024). *Dünyanın Düzleşmesi: Kültürün Krizi ve Normların Tahakkümü* (Çev. H. Bayrı). İstanbul: Metis Yayınları.

Safranski, R. (2013). *Romantik: Bir Alman Sorunsalı* (Çev. A. Nalbant.). İstanbul: Kabalcı Yayıncılık.

Sarıtaş, İ. (2017). *Muhafazakâr Devrim: Alman Muhafazakârlığı ve Devrim*. Ankara: Kesit Yayınları.

Schmitt, C. (2010). *Parlamentar Demokrasinin Krizi*. (Çev. A. E. Zeybekoğlu). Ankara: Dost Kitabevi.

Sombart, W. (2021). *Traders And Heroes: Patriotic Reflections* (A. Jacob, Trans.). London: Arktos.

Spengler, O. (1997). *Batının Çöküşü* (G. Sconamillo & N. Sengelli, Çev.). İstanbul: Dergâh Yayınları.

Stern, F. (1974). *The Politics Of Cultural Desperation*. Berkeley And Los Angeles: University Of California Press.

Süreya, C. (2018). *Şapkam Dolu Çiçekle 1*. (8bs.). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

Taşkın, Y. (2013). *AKP Devri: Türkiye Siyaseti, İslamcılık, Arap Baharı*. İstanbul: İletişim Yayınları.

Tepe, S. (2010). “İslami Eğilimli Bir Parti Olarak Adalet Ve Kalkınma Partisi’nin Değişim Vaatleri, Çelişkileri ve Sınırları.” H. Yavuz (Ed.), *AK Parti: Toplumsal Değişimin Yeni Aktörleri İçinde* (ss. 141-182). İstanbul: Kitap Yayınevi.

Timur, T. (2008). *Türk Devrimi ve Sonrası*. (6.bs.). Ankara: İmge Kitabevi.

Tokdoğan, N. (2018). *Yeni Osmanlıcılık: Hınç, Nostalji, Narsizm*. İstanbul: İletişim Yayınları.

Toker, N., & Tekin, S. (2004). Batıcı Siyasi Düşüncenin Karakteristik Ve Evreleri: ‘Kamusuz Cumhuriyet’ten ‘Kamusuz Demokrasi’ye. *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce*, Cilt 3: Batıcılık İçinde (ss. 82-106). İstanbul: İletişim Yayınları.

Topçu, N. (2008). *Ahlak Nizamı*. (5. bs.). İstanbul: Dergâh Yayınları.

Topçu, N. (1978). *Milliyetçiliğimizin Esasları*. İstanbul: Dergâh Yayınları.

Topçu, N. (1997). *Türkiye’nin Maarif Davası* (3. bs.). İstanbul: Dergâh Yayınları.

Topçu, N. (1999). *Yarınki Türkiye*. (5.bs). İstanbul: Dergâh Yayınları.

Topçu, N. (2015). *İradenin Davası, Devlet ve Demokrasi*. (6.bs). İstanbul: Dergâh Yayınları.

Topçu, N. (2020). *Kültür ve Medeniyet*. (16.bs). İstanbul: Dergâh Yayınları.

Topçu, N. (2023). *Hareketin Sakladığı Sır: Kitaplara Girmemiş Yazılar*. İstanbul: Dergâh Yayınları.

Topuz, H. (1998). *Dünyada ve Türkiye’de Kültür Politikaları*. İstanbul: Adam Yayınları.

Tönnies, F. (2019). *Cemaat ve Cemiyet*. (Çev. E. Güler). İstanbul: Vakıfbank Kültür Yayınları.

Tuğal, C. (2011). *Pasif Devrim: İslami Muhalefetin Düzenle Bütünleşmesi* (2bs). Çev. F. B. Aydar. İstanbul: Koç Üniversitesi Yayınları.

“Uluslararası Muhafazakârlık Ve Demokrasi Sempozyumu” (2004). 10-11 Ocak 2004. Ankara: AK Parti Kütüphanesi.

Uyar, T. (1962). *Tütünler Islak*. Ankara: Dost Yayınları.

Uzgel, İ., & Duru, B. (Ed.). (2010). *AKP Kitabı: Bir Dönüşümün Bilançosu*. (2.bs). Ankara: Phoenix Yayınları.

Üstel, F. (2021). *Kültür Politikasına Giriş: Kavramlar, Modeller, Tartışmalar*. İstanbul: İletişim Yayınları.

Vardar, D. (2004). *Aşırı Sağdan “Popülist Radikal Sağ”a: Fransa Örneği*. İstanbul: Bağlam Yayınları.

- Walzer, M. (2021). *Kurtuluş Paradoksu: Seküler Devrimler ve Dini Karşı-Devrimler*. Çev. Z. Şarlak. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Watson, P. (2024). *Alman Dehası: Avrupa'nın Üçüncü Rönesansı, İkinci Bilim Devrimi ve Yirminci Yüzyıl*. Çev. M. M. Özeren. İstanbul: Kronik Kitap.
- Williams, R. (2017). *Kültür ve Toplum*. Çev. U. Kocabaşoğlu. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Woods, R. (1996). *The Conservative Revolution In The Weimar Republic*. London: Palgrave Macmillan.
- Yetkin, Ç. (2014). *Karşı-Devrim: 1945-1950*. (9.bs). Ankara: Kilit Yayınları.
- Yıldırım, E. (2018). *Kültür Savaşlarından Kültürel İktidara Türkiye'nin Yeni Kültürü*. İstanbul: Pınar Yayınları.
- Yılmaz, F. (2020). "Karar Yitiminin Seslenişi: Kültürel İktidar". *Sosyoloji Divanı*. Sayı: 15. S. 181-184.
- Yılmaz, N. (2004). "İslamcılık, AKP, Siyaset". *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce*, Cilt 6: İslamcılık İçinde (ss. 604-619). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Zeren, B. (2010). "Neo-Liberal Özgücülüğün İzinde Bir Taslak". F. Yaşlı & Ç. Sümer (Ed.), *Hegemonyadan Diktatöryaya: AKP Ve Liberal-Muhafazakâr İttifak İçinde* (ss. 109-133). İstanbul: Tan Yayınları.
- Zileli, G., & Tekin, İ. (1995). *Türkiye... Sosyal Patlamaya Doğru*. İstanbul: Kaos Yayınları.
- Zizek, S. (2019). "Post-Politika Çağında Carl Schmitt". C. *Carl Schmitt'in Meydan Okuması*. Der. Mouffe, (Çev. H.D.Atay, H.Atay). (ss. 33-58). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Zweig, S. (2019). *Dünün Dünyası: Bir Avrupalının Anıları*. (Çev. K. Eğit, Y. Eğit.) İstanbul: Can Yayınları.

Elektronik Kaynaklar:

AK Parti 2002 Genel Seçimleri Seçim Beyannamesi. Erişim Tarihi: 17.01.2024, <https://www.akparti.org.tr/media/318780/3-kasim-2002-genel-secimleri-secim-beyannamesi-sayfalar.pdf>.

AK Parti Kalkınma Programı Ve Demokratikleşme Programı (2002). Erişim Tarihi: 17.01.2024, <https://acikerisim.tbmm.gov.tr/server/api/core/bitstreams/3370001d-0a58-415c-bd99-c522d9427e84/content>

AK Parti Tüzüğü (2002). Erişim Tarihi: 17.01.2024, <https://acikerisim.tbmm.gov.tr/server/api/core/bitstreams/ac641b25-7ffd-40ce-b163-1a0843971d18/content>

Altun, F. (2018). [Sosyal Medya Paylaşımı, 5 Temmuz 2018]. Erişim Tarihi: [Tarih], <https://x.com/fahrettinaltun/status/1014916512598167555>

Aydıntaşbaş, A. (2024). The Turkish Sonderweg: Erdoğan's New Turkey And Its Role In The Global Order. Erişim Tarihi: 12.07.2024, <https://ipc.sabanciuniv.edu/Content/Images/Document/the-turkish-sonderweg-erdogans-new-turkey-and-its-role-in-the-global-order-d383b9/the-turkish-sonderweg-erdogans-new-turkey-and-its-role-in-the-global-order-d383b9.pdf>

Babuşcu, A. (2013). “Gelecek on yıl liberaller gibi eski paydaşlarımızın azulacağı gibi olmayacak”. 1 Nisan 2013. <https://t24.com.tr/haber/babuscu-onumuzdeki-10-yil-liberaller-gibi-eski-paydaslarimizin-kabullenecegi-gibi-olmayacak,226892>. Erişim Tarihi: 29.06.2024.

Bozarslan, H. (2024). “Canavarların Zamanı: Ortadoğu 2011-2021”. Medyascope. Erişim Tarihi: 11.01.2024, <https://medyascope.tv/2022/06/14/canavarlarin-zamani-ortadoğu-2011-2021-hamit-bozarslan-ile-soylesi/>

Çayır, K. (2024). Yeni Müfredat: Bitmeyen “Maarif Davası”. Birikim. Erişim Tarihi: 17.07.2024, <https://birikimdergisi.com/guncel/11751/yeni-mufredat-bitmeyen-maarif-davasi>

Çınar, M. (2021). AKP'nin Kültürel İktidar Anlayışı. Birikim Haftalık. Erişim Tarihi: 12.07.2024, <https://birikimdergisi.com/haftalik/10436/akp-nin-kulturel-iktidar-anlayisi>

Davutoğlu, A. (2014). 62. Hükümet Programı. 6 Eylül 2014. Erişim Tarihi: 15.09.2024, <https://www.resmigazete.gov.tr/eskiler/2014/09/20140907-1.htm>

Alain de Benoist, A. (2024). Kültürü Yöneten Devleti Yönetir. (Çev. E. Yeşilyurt). Erişim Tarihi: 19 Eylül 2024, <https://erenyesilyurt.com/index.php/2024/06/27/alain-de-benoist-kulturu-yoneten-devleti-yonetir/>.

Engels, F. (1848). On The Polish Qeustion. Erişim Tarihi: 15 Kasım 2024. <https://marxists.architexturez.net/archive/marx/works/1848/02/22.htm>.

Erdoğan, R. T. (2012). Devlet Tiyatro Sahnesinden Çekiliyor. Habertürk. Erişim Tarihi: 16.07.2024, <https://www.haberturk.com/gundem/haber/739663-devlet-tiyatro-sahnesinden-cekiliyor>

Erdoğan, R. T. (2014). Hattat Hasan Çelebi'ye Saygı Gecesi. Erişim Tarihi: 19 Eylül 2024, <https://www.tccb.gov.tr/haberler/410/1560/cumhurbaskani-erdogan-hattat-hasan-celebiye-saygi-gecesine-katildi>

Erdoğan, R. T. (2014). Necip Fazıl Ödülleri Konuşması. Erişim Tarihi: 26 Ağustos 2024, <https://www.tccb.gov.tr/haberler/410/1473/necip-fazil-kisakurek-odulleri-bize-bu-topragin-sesini-kokusunu-nefesini-tasiyacaktir>

Erdoğan, R. T. (2015). Bizim Farkımız İşgal Değil İhya, Yağma Değil Fetihdir. Necip Fazıl Ödülleri Konuşması. Erişim Tarihi: 26 Ağustos 2024, <https://www.tccb.gov.tr/haberler/410/37420/bizim-farkimiz-iskal-degil-ihya-yagma-degil-fetihtir>

Erdoğan, R. T. (2017). 15 Temmuz'un En Büyük Kahramanlarından Biri De Gençlerimizdir. Ensar Vakfı 38. Olağan Genel Kurulu Konuşması. Erişim Tarihi: 26 Ağustos 2024, <https://www.tccb.gov.tr/haberler/410/77378/15-temmuzun-en-buyuk-kahramanlarindan-biri-de-genclerimizdir>

Erdoğan, R. T. (2017). 3. Milli Kültür Şurası Açılış Konuşması. Erişim Tarihi: 26 Ağustos 2024, <https://basin.ktb.gov.tr/TR-175032/3-milli-kultur-surasi-basladi.html>

Erdoğan, R. T. (2017). Dil Kültür ve Medeniyetin Köşe Taşdır. 8. Uluslararası Türk Dil Kurultayı Açılış Konuşması. Erişim Tarihi: 26 Ağustos 2024, <https://www.tccb.gov.tr/haberler/410/75316/dil-kultur-ve-medeniyetin-kose-tasidir>

Erdoğan, R. T. (2018). Yeditepe İstanbul Bienali Açılış Konuşması. Erişim Tarihi: 15 Eylül 2024, <https://www.akparti.org.tr/haberler/cumhurbaskani-erdogan-in-yeditepe-bienali-acilisinda-yaptigi-konusmanin-metni/>

Erdoğan, R. T. (2019). Kültür ve Turizm Bakanlığı Özel Ödülleri Konuşması. Erişim Tarihi: 15 Eylül 2024, <https://www.aa.com.tr/tr/gunun-basliklari/cumhurbaskani-erdogan-kultur-sanat-onemli-bir-beka-meselesi/1361022>

Erdoğan, R. T. (2020). Ayasofya Manifestosu. Erişim Tarihi: 26 Ağustos 2024, <https://www.ayasofyacamii.gov.tr/tr/ayasofya-manifestosu>

Erdoğan, R. T. (2020). Cumhurbaşkanlığı Millet Kütüphanesi Açılış Töreni. Erişim Tarihi: 26 Ağustos 2024, <https://www.iletisim.gov.tr/turkce/haberler/detay/cumhurbaskani-erdogan-millet-kutuphanemiz-tam-bir-kulliye-olarak-hizmet-verecek>

Erdoğan, R. T. (2020). İbn Haldun Üniversitesi Külliyesi Açılış Konuşması. Erişim Tarihi: 26 Ağustos 2024, <https://www.tccb.gov.tr/haberler/410/122413/cumhurbaskani-erdogan-ibn-haldun-universitesi-kulliyesi-acilis-toreni-ne-katildi>

Erdoğan, R. T. (2022). Necip Fazıl Ödülleri Konuşması. Erişim Tarihi: 26 Ağustos 2024, <https://www.tccb.gov.tr/konusmalar/353/141989/necip-fazil-odulleri-toreni-nde-yaptiklari-konusma>.

Freiligrath, F (1844) *Hamlet*. [Erişim Tarihi: 13 Kasım 2024. https://hor.de/gedichte/ferdinand_freiligrath/hamlet.htm](https://hor.de/gedichte/ferdinand_freiligrath/hamlet.htm).

İnsel, A. (2024). Erdoğanizm Muhafazakâr Devrimci Midir?. Birikim Haftalık. Erişim Tarihi: 26 Ağustos 2023, <https://birikimdergisi.com/haftalik/11156/erdoganizm-muhafazakâr-devrimci-midir>

Kalın, İ. (2020). [Sosyal Medya Paylaşımı, 30 Temmuz 2020]. Erişim Tarihi: [Tarih], <https://x.com/ikalın1/status/1288743764794605568>

Kasapoğlu, Ç. M. (2012). “Ömer Çelik, Hegel, Marx ve Gramsci”. 2 Aralık 2012. Erişim Tarihi: 19 Eylül 2024. <https://cagilkasapoglu.wordpress.com/2012/12/02/omer-celik-hegel-marx-ve-gramsci/>.

Kaplan, Y. (2013). Üç Büyük Paralel Devrim. Yeni Şafak. Erişim Tarihi: 03.07.2024, <https://www.yenisafak.com/yazarlar/yusuf-kaplan/uc-buyuk-paralel-devrim-42830>

Mahcupyan, E. (2023a). Yeni İttihatçılığa Dipnot 1: İradî Demans. Serbestiyet. Erişim Tarihi: 12.07.2024, <https://serbestiyet.com/featured/yeni-ittihatciliga-dipnot-1-iradi-demans-142571/>

Mahcupyan, E. (2023b). Yeni İttihatçılığa Dipnot 3: Kaderin Daveti. Serbestiyet. Erişim Tarihi: 12.07.2024, <https://serbestiyet.com/gunun-yazilari/yeni-ittihatciliga-dipnot-3-kaderin-daveti-143355/>

Mahcupyan, E. (2023c). Yeni İttihatçılığa Dipnot 6: Anlam Dünyası Ve Zihniyet. Serbestiyet. Erişim Tarihi: 12.07.2024, <https://serbestiyet.com/gunun-yazilari/yeni-ittihatciliga-dipnot-6-anlam-dunyasi-ve-zihniyet-144203/>

Oğur, Y. (2024). Direndemokrasi. Star. Erişim Tarihi: 06.07.2024, <https://www.star.com.tr/acik-gorus/direndemokrasi-haber-760923/>

Peker, A. U. (2015). Rövanşist Mimari. *Mimarlık Dergisi*, (386). Erişim Tarihi: 17.07.2024, <http://www.mimarlikdergisi.com/index.cfm?sayfa=mimarlik&DergiSayi=400&RecID=3789>

Platonova, D. The “Right-Wing Gramscianism” Phenomenon: The Experience Of The “New Right”. Erişim Tarihi: 25.07.2023, <https://katehon.com/en/article/right-wing-gramscianism-phenomenon-experience-new-right>

T.C. Cumhurbaşkanlığı. (2024). Cumhurbaşkanı Erdoğan TUGVA 5. Olağan Genel Kurulu Ve 6. Gençlik Buluşması’na Katıldı. Erişim Tarihi: 11.01.2024, <https://www.tccb.gov.tr/haberler/410/140053/cumhurbaskani-erdogan-tugva-5-olagan-genel-kurulu-ve-6-genclik-bulusmasi-na-katildi>

Turgut, T (2021). Pirus Zaferi: Necip Fazıl Kısakürek, Popülizm ve Yeni Türkiye’nin İnşası. 14 Haziran 2021. <https://birikimdergisi.com/guncel/10643/pirus-zaferi-necip-fazil-kisakurek-populizm-ve-yeni-turkiyenin-insasi>. İndirilme Tarihi: 19 Eylül 2024.

ÖZGEÇMİŞ

Hüseyin Etil, 1985 yılında Manisa'nın Akhisar ilçesinde doğdu. 2010 yılında Dokuz Eylül Üniversitesi Kamu Yönetimi Bölümü'nden mezun oldu. Yüksek Lisansını "Carl Schmitt'in Partizan Teorisi Çerçevesinde İsmet Özel Şiiri'nin Sosyo-Politik Analizi" başlıklı teziyle Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi Sosyoloji Bölümünde tamamladı. Akabinde, İstanbul Medeniyet Üniversitesi Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi bölümünden "Muhafazakar Devrim Arayışı: Ak Parti'nin 2013-2023 Yılları Arasındaki Kültür Politikalarının Sosyo-Politik Analizi" teziyle doktora derecesini aldı. Yüksek Lisans tezi "İsmet Özel ve Partizan: Aynı Adamın Öyküsü" başlığıyla Küre Yayınları tarafından neşredildi. V. Metin Demir ile birlikte "Türkiye'de Çağdaş Sosyoloji Konuşmaları" kitabını derledi. TALİD, Divan, Cogito, Doğu-Batı, Tezkire, Umran gibi dergilerde yayınlanmış pek çok makalesi bulunmakla birlikte çok sayıda kitapta da katkısı yer almaktadır. Hüseyin Etil'in akademik ilgi alanları dünya ve Türkiye sol tarihi, savaş ve devlet teorileri, politik teori ve politik ideolojiler, düşünce tarihi, sinema, modern Türkiye tarihi, bilim sosyolojisi, kültür politikaları ve kültür sosyolojisidir.