

BİR MUHAFAZAKÂRLAŞTIRMA PROJESİ OLARAK TÜRK-İSLAM SENTEZİ

Erhan AKARÇAY

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Sosyoloji Anabilim Dalı

Danışman: Prof. Dr. Nadir SUĞUR

Eskişehir

Anadolu Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü

Ocak 2008

YÜKSEK LİSANS TEZ ÖZÜ

BİR MUHAFAZAKÂRLAŞTIRMA PROJESİ OLARAK TÜRK-İSLAM SENTEZİ

Erhan AKARÇAY

Sosyoloji Anabilim Dalı

Anadolu Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ocak 2008

Danışman: Prof. Dr. Nadir SUĞUR

Türkiye’de muhafazakârlık toplumun temel dinamiklerini anlamada anahtar kavramlardan birisidir. Tarihsel süreç içerisinde muhafazakârlık olgusu toplumsal, kültürel ve siyasal yaşamın en önemli dinamiklerinden birisi olmuştur. Osmanlı’nın son döneminde başlayan, imparatorluğun bekasını sağlamaya dönük düşünce ve siyasi akımları olan Osmanlıcılık, İslamcılık ve Türkçülük akımları Türk muhafazakârlığının düşünsel mirasını etkilemiştir.

Türkiye’de muhafazakârlık Cumhuriyet dönemi ile birlikte gelişmiş, değişmiş ve siyasal alanı dönüştürebilen bir güç haline gelebilmiştir. 1950 yılında Demokrat Parti’nin çevrenin hassasiyet gösterdiği temel geleneksel, dini, manevi değerlerini ön plana çıkartarak iktidar olması Türkiye’de sağ muhafazakârlığın önemli bir siyasi aktör haline gelmesinde bir dönüm noktası olmuştur. 1950’den itibaren yükselen dini-milliyetçi muhafazakârlık Türkiye’de siyasal alana damgasını vurmuştur. Bu dönemde Aydınlar Ocağı çevresinde örgütlenen milliyetçi-muhafazakâr aydınlar Türk-İslam sentezi düşüncesinin biçimlenmesine önayak olmuşlardır.

1980 askeri müdahalesi sonrasında Türkiye’de Türk-İslam sentezi düşüncesi devletin resmi ideolojisine eklemlenmiştir. Bu eklemlenme sürecinde özellikle milli eğitim kurumlarında ve ortaöğretim ders kitaplarında Türk-İslam sentezi düşüncesinin ideolojik bir aygıt olarak izleri görülmektedir. Bu bağlamda Türk-İslam sentezi düşüncesi bir muhafazakârlaştırma projesi olarak işlev görmektedir. Türkiye’de milliyetçi-muhafazakâr düşüncenin çok etkili olmasında alt gelir gruplarının ekonomik, siyasal ve kültürel açıdan muhafazakâr değerlere sarılmaları kadar, son dönemlerde devletin toplumu muhafazakârlaştırma projelerinin de önemli bir rolü bulunmaktadır.

ABSTRACT

Conservatism is one of the key concepts in understanding of the Turkish society. As a concept, conservatism has been one of the most crucial dynamics in social, cultural and political life in the historical process. *Ottomanism, Islamism ve Turkism* as political and intellectual movements during the late Ottoman period effected the intellectual heritage of conservatism in Turkey.

Conservatism has expanded, changed and become a force that could eventually transform political domain in Turkey. When Democrat Party came to power in 1950, it made use of primary traditional, religious, moral values of periphery. This was a turning point in the rihgt-wing conservatism as an important political actor in Turkey. From 1950 on, rising religious-nationalist conservatism left mark upon the political domain. In this period nationalist-conservative intellectuals have organized around Intellectuals Club (*Aydınlar Ocağı*) and these intellectuals have become pioneers of Turk-Islam synthesis.

Thereafter 1980 military intervention, Turk-Islam synthesis articulated in the State's official ideology. In the articulation process, the effect of Turk-Islam synthesis is clearly seen as an ideological state apparatus particularly in national education institutions and in secondary school textbooks. In this context, Turk-Islam synthesis functions as a conservatisation project. Both low income groups' embracement of conservative values and the State led conservatist project have played important roles in prevailing of the nationalist-conservative thought in Turkey.

JÜRİ VE ENSTİTÜ ONAYI

Erhan AKARÇAY'ın "**Bir Muhafazakârlaştırma Projesi Olarak Türk-İslam Sentezi**" başlıklı tezi 4 Mart 2008 tarihinde, aşağıdaki jüri tarafından Lisansüstü Eğitim Öğretim ve Sınav Yönetmeliğinin ilgili maddeleri uyarınca, **Sosyoloji** Anabilim dalında Yüksek Lisans tezi olarak değerlendirilerek kabul edilmiştir.

İmza

Üye (Tez Danışmanı): Prof. Dr. Nadir SUĞUR

Üye : Prof.Dr. Enver ÖZKALP

Üye : Yrd.Doç.Dr. Emre GÖKALP

Prof. Dr. Nurhan AYDIN
Anadolu Üniversitesi
Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürü

ÖNSÖZ

Danışman olarak hoşgörülü ve sabırlı yaklaşımı ile desteğini her zaman hissettiren Tez Danışmanım Prof. Dr. Nadir SUĞUR'a, sosyolojik bakış açımı genişlettiği ve genişletmeye devam edeceği için, tez konuma gösterdiği özel ilgi için çok teşekkür ederim.

Lisans öğrenciliğimden beri bölümdeki derslerini takip etmem için anlayış gösteren, her zaman ilgiyle bütün sorularıma yanıt veren, yazdıklarımı titiz bir şekilde hızla okuyarak değerli yorumlarını esirgemeyen sevgili Hocam Prof. Dr. Kurtuluş KAYALI'ya müteşekkirim.

Her zaman yanı başımda olduğunu bildiğim, her fırsatta soru yağmuruna tuttuğum, beni tüm umutsuz zamanlarımda ve tembellik anlarımda kendime getiren, akademik ve insani özellikleri ile lisans öğrenciliğimden bu yana örnek aldığım, hocalığın ötesinde dostum olan sevgili Yard. Doç. Dr. Emre GÖKALP'e ne kadar teşekkür etsem azdır.

Sevgili Hocam Prof. Dr. Enver ÖZKALP'e katkıda bulunduğu sosyolojik formasyonum ve tez sürecindeki ilgisi ve yardımları için çok teşekkür ederim.

Ne kadar uzun anlatmaya çalışsam da “hocalık hakları”nı ödeyemeyeceğimi bildiğim için kısaca tüm bölüm hocalarıma, sosyoloji formasyonuma buldukları katkı ve destekleri için çok teşekkür ederim.

Akademik hayata aynı tarihlerde başladığım ve kendisini tanımış olmaktan dolayı kendimi çok şanslı hissettiğim can dostum Çağdaş CEYHAN'ın, tezime katkılarını sayfalarca yazsam azdır. Her fırsatta Ankara'dan konuma ilişkin makale, dergi, kitap taşıdığı için, en zor anlarımda yanımda olduğu için, ne zaman olursa olsun telefonun diğer ucunda saatlerini bana ayırdığı için, tezimi baştan sona titizlikle okuyup acımasızca eleştirdiği için minnettarım.

Artık uzakta olsa da, en son konuşmamızın üzerinden uzun zaman geçtiğinde bile bir sonrakinde aynı sıcaklıkta kaldığımız yerden devam ettirebildiğimiz, dünyanın neresine giderse gitsin sıcak kalacak dostluğumuz, önemsedğim yorumlarını benden esirgemediği için Kumru Berfin EMRE'ye sonsuz teşekkür ediyorum.

Hayatıma ansızın, tüm umutlarımı yitirmişken, asla bulamayacağımı düşündüğüm ruh ikizim aşkım ve biricik sevgilim Gülbin ÖZDAMAR hayatımda varolduğu ve sonsuza dek varolacağı için Tanrı'ya şükürler olsun.

En zor anlarımda aslanan varlığımın, ailemin, sözcüklerin ifade edemeyeceği maddi ve manevi destekleri için, babam Zeki AKARÇAY'a “bize evlât lazım” dediği için, annem Perihan AKARÇAY'a beni her zaman çok sevdiği için, ağabeyim Şükrü Akan AKARÇAY'a beni gizlice hep sevdiği ve hissettirmeden kol kanat gerdiği için, yengem Candan AKARÇAY'a bana “amca” sıfatı kazandıracığı için çok teşekkür ediyorum.

İÇİNDEKİLER

	<u>Sayfa</u>
ÖZ.....	ii
ABSTRACT.....	iii
JÜRİ VE ENSTİTÜ ONAYI.....	iv
ÖNSÖZ.....	v
ÖZGEÇMİŞ.....	vi
TABLolar LİSTESİ.....	ix
GRAFİKLER LİSTESİ.....	x
1. GİRİŞ.....	1
1.1. Problem.....	1
1.2. Amaç.....	8
1.3. Önem.....	8
1.4. Varsayımlar.....	9
1.5. Sınırlılıklar.....	10
2. YÖNTEM.....	10
3. BULGULAR VE YORUMLAR.....	11
3.1. Muhafazakârlık.....	11
3.1.1. Muhafazakârlık Kavramı, Tanımı, Tarihçesi.....	11
3.1.2. Muhafazakârlık İlkeleri.....	19
3.1.3. Türkiye’de Muhafazakârlık.....	22
3.2. Osmanlıcılık, İslamcılık, Türkçülük.....	32
3.2.1. Genel Değerlendirme.....	32
3.2.2. Osmanlıcılık.....	33
3.2.3. İslamcılık.....	39
3.2.4. Türkçülük.....	43
3.3. 1923-1950 Dönemi.....	50
3.3.1. Genel Değerlendirme.....	50
3.3.2. Türk Tarih Tezi.....	62
3.3.3. Türk Ocakları.....	65
3.3.4. Halkevleri.....	70
3.3.5. Çok Partili Döneme Hazırlık ve Geçiş Denemeleri.....	71
3.4. 1950-1980 Dönemi.....	78
3.4.1. 1950-1960 Dönemi.....	78
3.4.2. 1960 Sonrası Dönem.....	89
3.4.2.1. Adalet Partisi.....	90
3.4.2.2. Cumhuriyet Halk Partisi-Ortanın Solu.....	93
3.4.2.3. Milliyetçi Hareket Partisi.....	96
3.4.2.4. Milliyetçi-Muhafazakâr Düşünce ve Siyasetin Önemli Figürü: Necip Fazıl Kısakürek.....	103
3.4.2.5. Milli Görüş Hareketi ve Milli Selamet Partisi.....	107

3.4.2.6. Milliyetçi Cephe Hükümetleri.....	112
3.4.3. 12 Eylül 1980'e Doğru.....	113
3.5. Türk-İslam Sentezi ve Devlet Politikalarında Temsili.....	114
3.5.1. 1980 Askeri Darbesi ve ANAP İktidarı.....	114
3.5.2. Aydınlar Ocağı.....	122
3.5.3. Türk-İslam Sentezi.....	130
3.5.3.1. Türk-İslam Sentezinde Milli Kültür Sorunu.....	134
3.5.4. Milli Eğitim Politikasında ve Ortaöğretim Ders Kitaplarında Türk-İslam Sentezi Bulguları.....	137
3.5.5. Diyanet İşleri Başkanlığı.....	142
3.5.6. İmam Hatip Okulları.....	148
4. SONUÇ VE ÖNERİLER.....	163
4.1. Sonuç.....	163
4.2. Öneriler.....	169
KAYNAKÇA.....	170

TABLÖLAR LİSTESİ

Tablo 1. 1950 Genel Seçim Sonuçları.....	79
Tablo 2. DİB Mevcut Kadro ve Personel Durumu.....	144
Tablo 3. Öğrenim Durumlarına Göre DİB Personel Durumu.....	144
Tablo 4. Yaz Kuran Kursu Öğrenci Sayıları.....	146

GRAFİKLER LİSTESİ

Grafik 1. Kuran Kurslarına İlişkin Sayısal Bilgiler (Kız Öğrenci)	145
Grafik 2. Kuran Kurslarına İlişkin Sayısal Bilgiler (Erkek Öğrenci)	145
Grafik 3. Yıllara Göre Cami Sayıları.....	148
Grafik 4. Yıllara Göre Açılan İHL Sayıları.....	154
Grafik 5. Yıllara Göre Açılan İHL'lerin Hükümetlere Göre Dağılımı.....	154
Grafik 6. İmam Hatip Liselerinin Yıllara Göre Öğrenci Sayıları.....	157
Grafik 7. Türkiye'de Sağ ve Sol Görünüm.....	161
Grafik 8. Türkiye'de Sağ ve Sol Oyların Dağılımı 1969-2007.....	162

1. GİRİŞ

1.1. Problem

Muhafazakârlık Türkiye'nin geçmişten bugüne toplumsal dinamiklerini anlamada anahtar kavramlardan birisidir. Tarihsel olarak muhafazakârlık Türkiye'de toplumun temel özelliklerinden biri olmasına karşın günümüzde, özellikle son dönemde artan bir şekilde toplumun muhafazakârlaştığına dair genel bir kanı oluşmuştur. Oysa ki genel olarak baktığımızda Türkiye'de muhafazakâr bir hassasiyetin tüm tarihsel süreç içinde, modernleşme çabalarına koşturarak varolduğunu söyleyebilmek mümkündür. Gündelik yaşamın muhafazakâr dünya görüşüne göre düzenlenmesi ile siyasal olarak muhafazakârlığın birbirinden ayrı tutulması gerekmektedir. Dolayısıyla birincisi Türkiye'nin temel dinsel, ananevi değerlerine ve maneviyatına bağlılığını ifade ederken, ikincisi daha ziyade pragmatist bir siyasal arayışın yansımasıdır. Bu nedendir ki Türkiye'de tek bir muhafazakârlıktan bahsetmektense birden fazla muhafazakârlık tipinden ve anlayışından söz edebilmek olasıdır. Muhafazakârlık toplumun yapı taşlarından birisi olarak genel anlamda toplumu anlamada önemli bir kavramsal araçtır. Bu tezin iki temel amacı bulunmaktadır. Birincisi Türkiye'de tarihsel süreç içinde muhafazakârlık olgusunun gelişimini ve değişimini ele almaktır. Türkiye'de muhafazakâr düşünceyi ve siyaseti etkileyen temel düşünce akımları ve düşünürlerin görüşleri bu bağlamda önemlidir. İkincisi ise Türk-İslam sentezi düşüncesinin 1980 sonrasında devlet politikalarındaki temsilini siyaset sosyolojisi bağlamında irdelemektir.

Bu tezin temel amacı Türkiye'de muhafazakârlık olgusunu sosyolojik olarak ele almaktır. Türkiye'de muhafazakârlık olgusu tarihsel olarak evrim geçirmiştir. Osmanlı'dan siyasal anlamda bir kopuşu ifade eden cumhuriyet rejimine geçişle birlikte yeni bir siyasal iradenin benimsenmesi, cumhuriyetin bu anlamda modernleşme çabalarının son noktası olması, bu rejimle modernleşme dışında başka dertleri olan - temel dini, manevi değerlerin korunması noktasında- birtakım aydınların zımni bir tepkisi olmuştur. 1950 sonrasında cumhuriyete yönelik sağ eğilimli muhafazakâr

tepkilerin Demokrat Parti çevresinde toplanması muhafazakârlığın ilk somut siyasal başarısı olarak değerlendirilebilir. 1980'lere gelindiğinde ise ayrışan muhafazakârlık düşüncesi milliyetçi-muhafazakâr, mukaddesatçı-muhafazakâr ve muhafazakâr-İslamcı bir görünüm kazanmıştır. Milliyetçi-muhafazakâr karakterdeki Türk-İslam sentezi düşüncesini 1960'lardan itibaren Aydınlar Ocağı çevresinde kümelenen entelektüeller ortaya çıkarmıştır. Ocak çevresinde beliren Türk-İslam sentezi devletin 1980 sonrası dönemdeki resmi ideolojisine uygunluğu nedeniyle benimsenmiştir. Dolayısıyla Türk-İslam sentezi resmi ideolojiye 1980 sonrası devlet politikalarına eklenmiştir. Milliyetçi-muhafazakâr bir perspektife sahip Türk-İslam sentezi düşüncesinin 1980 sonrasında Türkiye'de toplumun muhafazakârlaştırılmasına nasıl katkıda bulunduğunu ortaya koymak bu tezin ana problemlerinden bir diğeridir.

Türkiye'de akademik çalışmaların liberalizm, kapitalizm, sosyalizm ve milliyetçilik gibi temel kavramları farklı açılardan ele aldığı söylenebilir. Muhafazakârlık olgusu yukarıda sözü edilen kavramlar kadar önemli olmasına karşın hep arka planda kalmıştır. Günümüzde ise özellikle Adalet ve Kalkınma Partisi'nin (AKP) kuruluşunda ve seçim programında açıkladığı “muhafazakâr demokrat”¹ siyasal kimliği çerçevesinde, 2002 ve 2007 seçimlerinde farklı toplumsal kesimlerin ve özellikle de muhafazakâr kesimlerin desteği ile büyük oranda oy alarak hem siyasal gündemi hem de akademik gündemi meşgul etmeye başlamıştır. Türkiye'de pratik olarak 1946 yılından itibaren çok partili sistem uygulanmaya başlanmıştır. 1950 seçimlerinde varolan iki partili meclis görünümünün ardından ilk kez 2002 seçimlerinde yeniden iki partili bir meclis oluşmuştur. Bunun en önemli nedeni seçim sisteminde uygulanan % 10'luk barajdır. Bu uygulamaya göre herhangi bir partinin ülke genelindeki oy oranı % 10'un altında kalması halinde o parti meclise girememektedir. Dolayısıyla 2002 seçimlerinde yalnızca AKP ve CHP (Cumhuriyet Halk Partisi) % 10 barajını aşarak,

¹ “Süreklilik içinde değişimi arayan, birliktelik içinde farklılıkları koruyan, toplumun dinamizmine güvenen, Dünyadaki gelişmelere ve yeniliklere açık bir siyaset anlayışını hakim kılmayı amaçlayan AK PARTİ, **demokrat, muhafazakar**, yenilikçi ve çağdaş bir partidir... Milletimizin tarihsel tecrübe ve birikimini geleceğimiz için sağlam bir zemin olarak gören **AK PARTİ, muhafazakardır**. Türk toplumu, bu coğrafyada ortak bir kaderi paylaşan, acı-tatlı hatıraların birleştirdiği büyük bir ailedir. Bu ailenin kimliğini oluşturan değerlerin, çağdaş gelişmeler ışığında yeniden üretilerek devam etmesine imkan hazırlanacaktır.” <http://www.akparti.org.tr/beyanname.doc> (29 Temmuz 2006) Ayrıca 2004 yılında gerçekleştirilen Uluslararası Muhafazakârlık ve Demokrasi Sempozyumu'nun açılış konuşmasında R.Tayyip Erdoğan partisinin siyaset felsefesinin zeminini “muhafazakâr demokrasi” temeline oturtur.

mecliste ikili bir yapının oluşmasına neden olmuştur. Bu iki partili yapı kısa zamanda, zaten hep varolagelen laik-anti-laik cephesinin daha da keskinleşmesine ve toplumun hiçbir dönemde olmadığı kadar muhafazakârlaştığına dair bir tartışmanın gündeme gelmesine neden olmuştur. Gerçekten Türkiye muhafazakârlaşıyor mu? Türkiye'ye özgü bir muhafazakârlıktan bahsetmek mümkün müdür? Muhafazakârlık ve demokrasi bir arada olabilir mi? Türkiye gerçeğinde bu ne anlama gelmektedir? Ayrıca Türkiye'nin siyaset tarihinde herhangi bir parti siyasal kimliğini tek başına “muhafazakâr”² olarak bile dillendirmezken, AKP neden kendini “muhafazakâr demokrat” olarak tanımlamaktadır?

Bilindiği üzere, Türkiye’de bugüne kadar hiçbir parti, uygulamalarında ve tutumunda muhafazakâr olsa dahi, başat bir siyasal kimlik olarak muhafazakârlığı ön plana çıkartmamıştır. Türkiye’de özellikle çok partili siyasal sisteme geçişle birlikte siyasal muhafazakârlık Türk siyasetinin içine girmiştir. Çok partili Türk siyasal hayatı içinde muhafazakârlık düşüncesi farklı düzeylerde sağ siyasetin en önemli unsurlarından biri olmasına karşın günümüz Türkiye’inde muhafazakârlık söylemsel ve pratik düzeyde siyasal iktidarın en önemli bileşeni konumuna gelmiştir. İşte bu tespit doğrultusunda Türkiye’de muhafazakârlık olgusunu tarihsel, düşünsel ve sosyolojik perspektifle kavramak gerekmektedir. Zira muhafazakârlık olgusunu anlamaya çalışmak Türkiye’nin modernleşme serüveninin belli başlı sosyal ve siyasal açmazlarını ve sıkıntılarını birlikte ele almak demektir.

Türkiye’de modernleşme sorunsalı siyasal-kurumsal ilişkiler kadar toplumsal tabandaki bireysel, dinsel, etnik ve kültürel varolma biçimlerini de derinden etkilemektedir. Dolayısıyla Türkiye’de belirgin bir biçimde var olan, topluma içkin bir muhafazakârlık sorunsalını Türkiye’nin düşünsel, kültürel, toplumsal ve siyasal dinamiklerini göz önünde bulundurarak anlamlandırmaya çalışma gerekliliği vardır. İşte bu çalışmanın çıkış noktasının temelinde bu dinamikleri anlama çabası yatmaktadır.

Türkiye’de muhafazakârlık düşünce sistemi geniş toplumsal kesimleri içine almaktadır. Bununla birlikte akademik olarak muhafazakârlığın yeterince çalışıldığı pek

² Anavatan Partisi (ANAP), partisinin değerleri arasında muhafazakârlığı dile getirmekle birlikte tek başına bu ideolojiyi sahiplenmemiştir.

söylenemez.³ Kuşkusuz muhafazakârlık olgusu üzerine son yıllarda, belli düzeyde bir literatürün oluşmaya başladığı gözlemlenmektedir. Siyaset bilimi ve sosyoloji disiplinleri çerçevesinde gerçekleştirilen, yüksek lisans ve doktora düzeyinde tezler bulunmaktadır ve bunların bir kısmı da son zamanlarda ulusal yayınevleri tarafından yayınlanmaktadır.⁴ Şüphesiz farklı ideolojik pozisyona sahip kişilerin muhafazakâr düşünce mirasını farklı yorumladıklarını vurgulamak gerekmektedir. Ancak şöyle bir karşılaştırma yapmak da olası görünmektedir: Tarihsel olarak Fransız Devrimi'ne karşılık gelen “muhafazakâr tepki”yle paralel olarak, aynı dönemde Fransız Aydınlanma felsefesi literatürünün Türkçe'ye büyük ölçüde çevrilmesine karşın muhafazakâr siyaset felsefesinin neredeyse çevrilmemiş olması dikkate değerdir. Aslında muhafazakâr siyasetin felsefi olarak da temellendirilmesi çabasına koşut olarak Türkiye'de muhafazakâr yayınevi oluşumları da gözlemlenmektedir. Orient Yayınları, Kadim Yayınevi ve bunlara bağlı periyodik olan “Muhafazakâr Düşünce”⁵ dergisi muhafazakâr siyaset ve felsefesine dönük literatürdeki boşluğu doldurma çabası içine girmişlerdir. 2001 yılında AKP'nin kurulmasıyla ve parti tüzüğünü kamuoyuyla paylaşmasından sonra partinin düşünsel arkaplanını oluşturan danışmanlarının AKP'nin “muhafazakâr”lığı ve “muhafazakâr demokrasi” kimliklerini anlamlandırmak üzere yazılan kitaplar ve düzenlenen sempozyumlar (Uluslararası Muhafazakârlık ve Demokrasi Sempozyumu, 2004-2006) ile siyasal anlamda meşruiyet kazanma ya da hegemonikleşme arayışının çabaları olarak değerlendirilebilir. 2002 genel seçimleri sonrasında AKP'nin % 34.28, 2007 genel seçimlerinde de % 46,7 oy oranı ile iktidarın yeni sahibi olması da Türkiye'de “muhafazakârlık” ve “muhafazakâr demokrasi”

³ Muhafazakârlık konusunda kuşkusuz Türkiye'yi merkeze alan birtakım yüksek lisans ve doktora çalışmaları bulunmaktadır. Bu tezleri yıllara göre şu şekilde sıralamak olasıdır: Leyla Sanlı, Yeni muhafazakârlık [Türkiye Örneği], İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1992; Celal Nazım İrem, Kemalist Modernizm ve Türk Gelenekçi Muhafazakarlığının Kökenleri, Bilkent Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1996; Bekir Berat Özipek, Muhafazakar Düşünce Geleneğinde Akıl, Toplum ve Siyaset, Doktora Tezi, 2000; Faruk Turhan, Türkiye'de sağ ve muhafazakarlık (Ali Fuat Başgil örneği), Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2003.

⁴ Tanıl Bora Türk Sağının Üç Hilali: Milliyetçilik, Muhafazakârlık, İslamcılık, İstanbul: Birikim Yayınları, 2003. Bekir Berat Özipek, Muhafazakârlık: Akıl Toplum Siyaset, Ankara: Liberte Yayınları, 2004. Üzeyir Tekin, Ak Parti'nin Muhafazakâr Demokrat Kimliği, Ankara: Orient Yayınları, 2004. Yalçın Akdoğan, Ak Parti ve Muhafazakâr Demokrasi, İstanbul: Alfa Basım Yayım Dağıtım, 2004. Gül Kolat, Turkish Conservatism From a Comparative Perspective, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Bilkent Üniversitesi, Ankara, 2002. Hasan Hüseyin Akkaş, Muhafazakâr Düşünce ve Edmund Burke, Ankara: Kadim Yayınları, 2004. Hakan Yılmaz, Türkiye'de Muhafazakârlık Aile, Din, Batı, Açık Toplum Enstitüsü ve Boğaziçi Üniversitesi Araştırma Projesi, 2006.

⁵ Muhafazakâr Düşünce dergisi 2004 yılından beri düzenli olarak 3 ayda bir yayımlanmaktadır.

kavramlarının farklı siyasal, toplumsal ve akademik kesimlerde çok yaygın bir şekilde tartışılmasına neden olmuştur. Bu konuda önemli sayılabilecek düzeyde yazınsal birikimin oluşmaya başladığını söyleyebiliriz.

Tüm bunların yanı sıra muhafazakârlığın Türkiye'ye içkin bir davranış ve tutum olduğunu tespit etmek gerekmektedir. Zira Türkiye'nin modernleşme serüveni iki yüzyılı aşkın bir süredir devam etmesine karşın, sosyolojik olarak toplumdaki değişim hızının da, en azından son 60 yıllık süreçte azımsanmayacak boyutlarda olduğunu da göz önünde bulundurduğumuzda, hâlâ toplumun büyük bir bölümünün geleneksel ve dinsel değerlere bağlı olduğu görülmektedir. Toplumsal gelişme sürecine bakıldığında muhafazakârlığın farklı siyasal iktidarlar tarafından bir devlet politikası haline getirildiği ve bu süreçte geleneksel kültürel değerlerin, İslami öğelerin ve milliyetçi söylemlerin önemli ölçüde kullanıldığı görülmektedir. Ancak bu milliyetçi-muhafazakâr söylem kimi zaman cumhuriyetin modernleşmeci değerleriyle çatışma içerisinde olmuştur. 1950'lerdeki Demokrat Parti'li yıllar ve 1980 sonrası Türk-İslam sentezi, muhafazakâr düşünce ile Kemalist moderniteyi zaman zaman sıkıntılı bir birlikteliğe zorlamıştır. Bu sıkıntının günümüzde halen güçlü bir şekilde devam ettiğini söylemek mümkündür. Muhafazakârlık ve modernlik arasına sıkışıp kalmış olma durumu yalnızca siyasal güç ilişkilerinde değil, toplumsal tabanda da kendisini göstermektedir. Bu arada kalmışlık durumu Türkiye'de gerek muhafazakârlığın ve gerekse de modernizmin kendine özgü toplumsal formlarıyla karşımıza çıkmalarına neden olmaktadır. Kimi durumlarda muhafazakârlık ve modernlik arasındaki sınırlar muğlâklaşmakta ve bazen her iki düşünce sistemi yer değiştirebilmektedir. Diğer bir ifadeyle, kimi durumlarda muhafazakâr düşünce belli değişim talepleriyle toplumsal alanı dönüştürmeye çalışırken (kamusal alanda siyasal özgürlükler alanının genişletilmesi gibi) kimi durumlarda ise modernleşmeci düşünce varolan mevcut durumun korunması yönünde muhafazakâr bir tutum içerisine girebilmektedir. Bu ve buna benzer durumlar Türkiye'de muhafazakârlık düşüncesinin ne kadar çok yönlü ve farklı toplumsal dinamiklerden beslendiğini göstermektedir. İşte tam da bu yüzden Türkiye'de tek bir muhafazakârlık tipinden değil, birden fazla muhafazakârlık tipinden ve görünümünden bahsetmek gerekmektedir.

Türkiye’de milliyetçi-muhafazakâr anlayış tarihsel süreç içerisinde önemli değişimler geçirmiş ve günümüzün en etkin toplumsal düşünce sistemi haline gelmiştir. Sosyolojik açıdan bu değişimi çok iyi okumak gereklidir. İşte bu tez Türkiye’de muhafazakârlığın gelişim ve değişim dinamiklerini siyaset sosyolojisinin temel kavramları çerçevesinde irdelemeye çalışmaktadır.

Bu çerçevede, genel olarak çalışmanın problemlerini şu şekilde sıralamak mümkündür:

- Muhafazakârlık kavramı nedir?
- Muhafazakârlık tarihsel olarak nasıl ortaya çıkmıştır?
- Türkiye’de muhafazakârlık düşüncesinin düşünsel temelleri nelerdir?
- Osmanlı’nın son dönemindeki Osmanlıcılık, İslamcılık ve Türkçülük fikir hareketleri cumhuriyet dönemindeki düşünce biçimini nasıl etkilemiştir?
- 1950 siyasal olarak nasıl bir kırılmaya denk gelmektedir?
- 1950 sonrasında muhafazakârlık düşüncesinin hegemonikleşmesi olarak değerlendirmek mümkün müdür?
- Türkiye’de 1980 sonrasında toplumun muhafazakârlaştırılmasını hazırlayan Türk siyasal hayatı nasıl bir süreçten geçmiştir?
- Türk-İslam sentezi düşüncesi nasıl ortaya çıkmıştır?
- Türk-İslam sentezi düşüncesi 1970’lerden başlayarak siyaseti nasıl etkilemiştir?
- Türk-İslam sentezi 1980 sonrası devlet politikalarında nasıl kullanılmıştır?

Bu çalışma yukarıda belirtilen temel sorulara yanıt arama çabası içindedir.

Çalışmanın birinci bölümünde muhafazakârlığın tanımı, tarihçesi, ortaya çıkış koşulları anlatıldıktan sonra, Türkiye’de muhafazakârlığın yol izleri üzerinde durulacaktır.

İkinci bölümde ise Türkiye’de muhafazakârlığın düşünsel kaynakları olan ve Türk-İslam sentezi düşüncesinin entelektüel mirasını anlama çabasının bir parçası olarak Osmanlı son döneminde imparatorluk bekasını bir arada tutma arayışlarının ürünü olan Osmanlıcılık, İslamcılık ve Türkçülük akımları ele alınacaktır. Bu akımlar ele alınırken her akımın kendi içinde en önemli görülen düşünce adamları olan Namık Kemal, Ziya Gökalp, Yusuf Akçura üzerinde durulacaktır.

Üçüncü bölümde 1923-1950 arası dönemde yaşanan siyasal gelişmeler ve cumhuriyet iradesinin sahiplendiği milliyetçilik anlayışı, ulus-kimlik inşa sürecinde cumhuriyetin geçmiş dönemden nasıl ayrıştığı, Türk Tarih Kurumu, Türk Dil Kurumu gibi kurumları nasıl araçsallaştırdığı ele alınacaktır. Ayrıca 1946 sonrası siyasal gelişmelerden, CHP ve tek parti iktidarının çok partili sürece giderken geçirdiği değişimlerden bahsedilecektir.

Dördüncü bölümde ise 1950 ile birlikte çok partili döneme geçişin Demokrat Parti (DP) ile temsili üzerinde durulacaktır. 1950 yılı çok partili rejime geçişe, demokrasiye geçişi temsil ettiği kadar Türkiye’de pek çok açıdan bir kırılma noktasını vurgulamasının önemi ifade edilecektir. Ayrıca toplumun muhafazakâr tepkilerinin DP ile vücut bulması, CHP, tek parti iktidarının sonlanması ile başlayan sürecin Türkiye’de mutlak surette sağ siyasetin nasıl egemen olduğu tartışılacaktır. 1980 yılına kadar Türkiye’deki siyasal gelişmeler detaylı olarak analiz edilecektir. Sırasıyla DP, Adalet Partisi (AP), Milli Selamet Partisi (MSP), Milliyetçi Cephe Hükümetleri’nin izlediği sağ siyasetin milliyetçi-muhafazakâr yanları ve Türk-İslam sentezini hazırlayan süreç üzerinde durulacaktır.

Son bölümde ise 1980 askeri darbesi sonrasında sivil siyasete dönüşün ANAP ile sağlanması ve 1970’ler Türkiye’sinde Aydınlar Ocağı ile başlayan Türk-İslam sentezi düşüncesinin askeri rejim ve ANAP iktidarı boyunca nasıl sahiplenildiği anlatılacaktır. Türk-İslam sentezi düşüncesinin somut olarak en çok sirayet ettiği milli eğitim politikaları ve ortaöğretim ders kitaplarında nasıl yer bulduğu, kitaplardaki bulgular ile değerlendirilecektir. Ayrıca Diyanet İşleri Başkanlığı’na ve imam hatip liselerine ilişkin sayısal verilerin toplumdaki muhafazakârlaşma eğilimini yansıtmaları açısından nasıl bir görünüm arz ettiği üzerinde durulacaktır. Bunun dışında Türkiye’de yaklaşık son 40 yılda sağ ve sol oyların bir analizi yapılarak, toplumsal olarak ne denli sağa meyilli bir toplum olduğu ortaya konacaktır.

1.2. Amaç

Bu tezin amacı “muhafazakârlık” olgusunu sosyolojik anlamda anlamaya çalışmanın yanı sıra milliyetçi-muhafazakâr bir ideolojik yaklaşım olarak Türk-İslam sentezinin ortaya çıkış koşullarını, tarihsel bağlamında ve sentezin oluşumuna katkıda bulunan isimlerin düşünsel olarak izledikleri entelektüelleri ve düşünce akımlarını anlamaya çalışmaktır. Türk-İslam sentezi düşüncesinin 1980 sonrasında bizatihi devletin elinde bulundurduğu ideolojik aygıtlar tarafından nasıl siyasallaşarak bir araca dönüştüğünü ve genel olarak da toplumun muhafazakârlaşmasına katkıda bulunduğunu ortaya koymaktır.

1.3. Önem

Her toplumsal olgunun ortaya çıkış süreci ve koşulları vardır. Türkiye’de siyasal arenadaki muhafazakârlaşma eğilimi de bir anda ortaya çıkmamıştır. Genel olarak muhafazakâr bir toplumsal tabanın her zaman için Türkiye’de topluma içkin olduğu söylenebilir. Diğer bir ifadeyle Türkiye’de toplum her zaman ve dönem için bir yandan muhafazakâr bir hassasiyete sahipken öte yandan şaşkıncu bir şekilde değişimden yana olmuştur. Modernleşme/Batılılaşma çabalarının son noktası olarak kabul edebileceğimiz cumhuriyetin ilanı ile birlikte sönümlenen pek çok akım gibi ya da daha doğru bir ifade ile Osmanlılık, İslamcılık, Türkçülük gibi imparatorluk mirasını paylaşmaya yönelik yerel düşünce akımları Kemalizmin seküler modern ulus-devlet projesi çerçevesinde birleştirilmesiyle, farklı anlamlar ve boyutlar kazanmıştır.

Türkiye’de toplumun sahip olduğu muhafazakârlık anlayışını anlamaya çalışmanın kendisi başlı başına önemli bir çabadır. Zira Türkiye’de toplumun en önemli tanımlayıcı unsurlarından biri olan muhafazakârlık olgusu, sosyolojik olarak toplumun analizi bakımından değerli açılımlar sağlaması açısından son derece önemli bir araç olarak karşımıza çıkmaktadır. Türkiye’de geçmişten günümüze, başka bir ifade ile Türkiye’nin Osmanlı mirasından cumhuriyete geçiş sürecinde, modernleşme sürecinin bir başka okuması olarak muhafazakârlığın anlaşılması, Türkiye’de bugünkü toplumsal dinamikleri anlamada da kritik bir role sahiptir. 1923 sonrası modernleşme/batılılaşma

çabalarının her zaman rejim karşıtlığı temelinde olmasa da muhafazakâr tepkilerle karşı karşıya kaldığını, Osmanlı düşünsel mirasını taşıyan muhafazakâr birtakım düşünce adamları ile günümüze kadar bir şekilde farklı varyasyonlara girdiğini, bugünkü siyasal yapıda da gerek siyasal İslam, gerek ılımlı İslam, gerek “muhafazakâr demokrasi” şeklindeki açılımlarla varolduğunu söylemek mümkündür. Dolayısıyla muhafazakârlık aynı zamanda Türkiye’deki toplumsal dinamikleri anlamanın anahtarıdır ve bu yüzden de önemlidir.

Türkiye gibi Osmanlı geçmişinin son döneminden cumhuriyetin kuruluşuna ve sonraki zaman diliminde modernleşme/batılılaşma çabası içinde olan bir ülkenin siyasal yelpazesinde bulunan farklı ideolojik pozisyonlar çeşitli düzeylerde akademik anlamda değerlendirilmiştir. Liberalizm, kapitalizm, sosyalizm ve milliyetçilik çeşitli düzeylerde ele alınmıştır. Bir “duruş”, “karşı koyuş”, “statükoyu koruma”, “üslup”, “ideoloji”, “tavır”, “tutum”, “ruh hali”, “düşünce”, “siyaset”, “tutuculuk”, “gericilik”; muhafazakârlık nasıl değerlendirilirse değerlendirilsin günümüz toplumsallığında ve siyasetinde çok önemli bir olgu haline gelmiştir. Güncel siyasal tartışmalar ve değerlendirmelerin dışında akademik düzeyde olgusal olarak da anlaşılması gereken bir toplumsal gerçekliktir. Dolayısıyla bu çalışma muhafazakârlığı değerlendirme ve anlamlandırma amacını da taşıyarak literatüre mütevazı bir katkıda bulunmayı amaçlamaktadır.

1.4. Varsayımlar

Bu çalışma aşağıdaki varsayımlara dayanmaktadır:

1. Türkiye’de toplumun önemli bir bölümü muhafazakârdır.
2. Türkiye’ye özgü bir muhafazakârlık anlayışı söz konusudur.
3. Türk-İslam sentezi düşüncesi 1980 sonrasında toplumun muhafazakârlaştırılmasında etkin olmuştur.

1.5. Sınırlılıklar

Bu çalışma muhafazakârlık olgusunu anlamak amacıyla literatür taraması ve değerlendirmesi ile sınırlandırılmak zorunda kalmıştır. Çalışmanın ilk aşamasında muhafazakârlığı anlamak için ampirik bir araştırma yapılması planlanmış ve bu doğrultuda hazırlanan anket formu uygulanması öngörülmüştür. Ancak anketin uygulanabilmesi için gerekli izinin alınamaması nedeniyle çalışma literatür taraması ve değerlendirmesi ile sınırlı bir çerçeveye oturtulmuştur. Dolayısıyla bu çalışma kuramsal bir çalışmadır. Kuramsal çalışmanın sınırlılıkları çerçevesinde değerlendirilmesi gerekmektedir. Ayrıca bu tez çalışması 1980 dönemi ve ANAP iktidarının uygulamaları ile tarihsel olarak sınırlandırılmıştır. Türk-İslam sentezi düşüncesinin uzantılarını günümüzde hala bazı kurumlarda görülmektedir. 28 Şubat süreci ile devletin bu düşüncenin etkilerinden kısmen rahatsız olduğunu ve radikal birtakım önlemler alarak bu süreci sonlandırdığını vurgulamak mümkündür. Dolayısıyla bu çalışmanın asıl odak noktası siyasal olarak 1980 sonrası ANAP iktidarı dönemidir.

2. YÖNTEM

Bu tez kuramsal bir çalışmadır. Tezin sınırlılıkları çerçevesinde gerekli literatür taraması ve literatür değerlendirmesi yapılmıştır. Bu çalışmada muhafazakârlık olgusu sosyolojik bir perspektifle, tarihsel bağlamında ele alınmıştır. Aynı zamanda eleştirel bir yaklaşım izlenmiştir. Tezin temel argümanları sosyolojinin temel kavramları ile literatürdeki farklı yaklaşımların karşılaştırılarak değerlendirilmesi yoluyla ortaya konmuştur.

3. BULGULAR VE YORUM

3.1. Muhafazakârlık

3.1.1. Muhafazakârlık: tanımı, tarihçesi

Muhafazakârlık aslında “korumak” ya da “olduğu gibi muhafaza etmek” anlamlarını içinde barındırır. Gündelik hayatımızda bile alışıldık, tanıdık, bildik olanı muhafaza etme, koruma ve dolayısıyla tercih etme eğilimindeyizdir. Yeni olana karşı temkinli bir şekilde yaklaşırız. Bazen denemeden bile birçok şeyi reddederiz. Kendimizi güvende hissetmek isteriz. Bu anlamda insanoğlunun en içkin duygularından biridir muhafaza etmek ya da konserve etmek. Günlük dilde “mütevazı ve ihtiyatlı davranış, geleneksel hatta uyumcu bir hayat tarzı, değişim korkusu veya değişimin reddi gibi özellikle “muhafaza etmek” fiilinin belirttiği anlamlara gelebilir” (Heywood, 2007, s.85).

Muhafazakârlık zor tanımlanabilir bir kavramdır. Tanımlanmasının zorluğu şu şekilde açıklanabilir: “muhafazakârlığın ‘Ne olduğunu’ değil, ‘Ne olmadığını’ açıklamak mümkündür. Muhafazakârlık bir bakıma, başlangıçta karşıtı olarak belirlediği tüm değerleri ciddi bir eleştiri sürecine tabi tutarken, diğer yandan ise aynı değerlerin işlevsel olarak kullanılabilmesi için öğelerini evirerek kendi bünyesine kazandırabilmektedir” (Dural, 2005, s.15). Muhafazakârlık “ideoloji”⁶⁻⁷ -Nisbet⁸, -

⁶ Michael Oakeshott muhafazakârlığın bir ideoloji olarak ele alınması fikrine karşı çıkan muhafazakâr düşünürlerdendir. Dural’a göre muhafazakârlığın holistik bir ideoloji olarak topyekûn itiraz edenler çok fazla sayıda olmasa da muhafazakârların “bütünsel ideoloji olarak muhafazakârlık” fikrine derece derece itirazda bulunacakları açıktır. Zira muhafazakârlık genelde ideolojilere karşı olumsuz yargılara sahiptir” (Dural, 2005, s.18).

⁷ John Kekes, Belli koşullar altında muhafazakârlık kuşkusuz bir ideoloji olarak değerlendirilebilir. Kekes’e göre muhafazakârlık “politik ahlak doktrini”dir. “Muhafazakârlık doğal olarak ideolojik bir yapıya sahiptir. Çeşitli muhafazakâr akımlar incelendiğinde, bu akımların toplumun iyiye yönlendirilmesi yolunda mücadele verdikleri görülecektir. Bir toplumun ancak ve ancak o toplumu oluşturan insanların iyi, ahlâklı ve erdemli olmasıyla iyiye yürüyeceğini düşündüğümüzde muhafazakâr politikaların hedefinin, toplumu; erdeme, ahlâka ve iç-huzura kavuşturulması olduğunu söyleyebiliriz” (Kekes’ten akt. Dural, 2005, s.1-3).

⁸ Nisbet muhafazakârlığı “liberalizm ve sosyalizm ile birlikte Batı’da son iki yüzyılın temel üç siyasi ideolojilerinden birisi” olarak değerlendiriyor. Kimi yazarların “muhafazakârlık” kavramını ideoloji mertebesinde yoksun şekilde değerlendirdiklerini, dolayısıyla herhangi bir ideolojide olması gereken “siyaset ve siyasal iktidarla sağlam ve iyi bilinen bir ilgisi olan ahlaki, ekonomik, sosyal ve kültürel fikirlerin makul ve tutarlı bütünü”ne sahip olmadığı için bu değerlendirmeyi yaptıklarını ileri

Kekes-, “tavır”, “tutum”, “mizaç”⁹ (Oakeshott, 1998), “düşünce üslubu” -Mannheim-, “hâl-duruş”¹⁰⁻¹¹ (Scruton), “siyaset” olarak kabul edilebilir. İşte tam da bu yüzden muhafazakârlık farklı pozisyonlara göre tanımlanması güç bir “kavram”dır, “ideoloji”¹²dir ya da “düşünce geleneği”dir v.s. Tanımlanmasının zorluğu hem tarihsel ortaya çıkış koşulları hem de zaman içinde aldığı hâldir.¹³ Ancak muhafazakârlık aynı zamanda ‘bir politik doktrin, bir ideoloji ya da her ikisine nüfuz etmiş biçim ve Mannheim’ın kastedtiği anlamda bir “düşünce üslubu” olarak belirlenebileceği gibi, her türlü doktrine ya da ideolojiye eklemlenen bir “tavır” ya da “ruh hali” olarak da anlaşılabilir” (Çiğdem, 2001, s.36).

sürmektedir. Oysa Nisbet’e göre muhafazakârlık böyle bir bütünselliğe sahip bir ideolojidir. (Nisbet, 2007, s.45)

⁹ Oakeshott muhafazakârlığın bir ideoloji olarak ele alınmasına karşı çıkıyor ancak o da muhafazakârlığı mizaç olarak kabul ediyor. Oakeshott’a göre muhafazakârlık bir mizaçtır. “Muhafazakâr olmak belli biçimlerde düşünme ve davranma eğiliminde olmaktır; belli tür davranışları ve beşeri durumların şartlarını diğerlerine tercih etmektir; belli tür seçimleri yapmaya eğilim göstermektir...muhafazakâr olmak aşına olunanı bilinmeyene, denenmiş denememiş, gerçeği gizleme, fiili olanı olası olana, sınırlıyı sınırlanmamışa, yakını uzağa, kâfiyi çok bol olana, elverişliyi mükemmele ve şu anki gülüşü hayali neşeye tercih etmektir” Oakeshott, 2004, s.55-56).

¹⁰ Roger Scruton.

¹¹ “Modern dünyadaki haliyle bir muhafazakâr, geçmişin değerlerini korumayı üstlenen biri değil, aksine şu anda kendisinin sahip olduğu, içinde yaşadığı değerleri gelecek kuşaklara dayatan biridir. Oğullarının ve kızlarının kendi bildiği değerlere göre yaşamalarını isteyen birinin halidir muhafazakârlık” (Baker, 2003, s. 101).

¹² “Muhafazakâr düşünörlere göre her ideoloji, konumu gereği gerçekleri sadece tek yanlı ele alır. Bu tavrıyla ideolojiler kesinlikle mevcut sorunları bütönlük içerisinde kapsayamadıkları gibi, ileri sürdükleri tekil ve yapmacık kurtuluş reçeteleriyle, hastalığı topyekün tedavi etme yerine açık yaraya sürekli pansuman yapma yoluna saparlar. Zira her ideolojinin vaat ettiği bir ‘yeryüzü cenneti’ vardır, ama bu cennet hiçbir zaman insanlığı gerçek huzura kavuşturamaz. Gerçeklik hiçbir zaman ideolojilerin kavramsallaştığı gibi tek boyutlu hakikatlerden ibaret değildir. Sonuçta meseleyi tekil yönleriyle yargılayıp, tümel sonuçlara, yapıları sebebiyle ulaşamayan tüm ideolojiler, hitapta buldukları topluma karşı ‘gayrı-ahlâki’ bir oyun sergilerler” (Dural, 2005, s.18). Aslında tam da bu açımla muhafazakârlık kendini ideolojiler üstü bir şekilde konumlandırır.

¹³ Bekir Berat Özipek “muhafazakârlık” kavramının popüler tanımına da bir göndermede bulunur. Özipek’e göre “popüler kullanımıyla muhafazakârlık, genellikle dindar olmayı ve geleneksel dinin belirlediği siyasi tutum alışları ifade eden bir anlam da taşıyabilmektedir.” Bu anlamından yola çıkarak Türkiye’de özellikle Kemalist ideolojinin savunulması noktasında söylemsel düzeyde “ilerici” ama öte yandan “muhafazakâr” tavır sergileyen grupların kullanımının rahatlıkla anlaşılabilir. Bu bağlamda “muhafazakârlık” tek boyutlu bir biçimde “değişime karşı direnç” şeklinde algılanmakta ve “gelişme”nin yani “çağdaş medeniyet seviyesi”ne ulaşmadaki en büyük engel olarak algılanmaktadır. (Özipek, 2004, s.1).

Tüm bu tanımlama çabalarının ya da muhafazakârlığa içkin özellikleri belirtme çabasından bağımsız olarak; tüm toplumlarda ortaya çıkan muhafazakârlık türlerini kapsayıcı bir tanım yapmak da pek mümkün değildir. Çünkü muhafazakârlık gelenele çok yakın bir ilişki içindedir ve gelenek her topluma özgün bir yapıya sahiptir. Geleneğin toplumdan topluma farklılaşması muhafazakârlığın homojen, standart bir ideolojik yapı sergilemesini engeller. Muhafazakârlık “durumsal bir ideoloji”¹⁴ (Huntington) olarak da tanımlanabilir. Bu tanıma göre muhafazakârlık tarihsel olarak farklılaşmaktadır. Kurumların ve durumların değişimi, dolayısıyla farklılığı muhafazakârlığı da durumsallaştırmaktadır. Herhangi bir dönem, zaman, mekân için geçerli olabilecek muhafazakâr tutum ve anlayış başka bir dönem, zaman ve mekan için geçerli olmayabilir. Bu anlamda tek bir muhafazakârlıktan ziyade muhafazakârlıklardan bahsedilebilir. İrem’e göre

“muhafazakârlık bir kavram kolajı gibidir. Bu kolaj, dönemler ve zümreler arasında da farklılıklar göstermektedir. Dolayısıyla tek bir muhafazakârlıktan ziyade birçok farklı muhafazakârlıklardan bahsedilebilir. Kavramlar bir ortamdan diğerine veya bir dönemden bir diğerine aktarılırken ve çeşitli sosyal, siyasal ve ekonomik pratikler içinde ete kemiğe bürünürken, anlamlarında büyük kırılmalar, eksilmeler veya çoğaltmalar olmaktadır. Muhafazakârlık gibi neredeyse tek prensip olarak kitabi olmamayı seçen bir ideolojinin belirli dönemlere ait farklı kültürel ve siyasal kodlarını anlamak için konu alınan döneme/zümreye özgü siyasal, ekonomik ve sosyal güç/iktidar pratiklerinin mutlaka dikkate alınmaları gerekir” (İrem, 2004, s.10).

Ancak yine de muhafazakârlığın tüm toplumlar için geçerli olabilecek bazı özellikleri vardır:

¹⁴ Ahmet Yücekök de muhafazakârlık nedir sorusuna yanıt ararken muhafazakârlığın durumsal karakterine vurgu yapar. “...Mevcut kurumlara karşı yöneltilen köklü bir muhalefete bu kurumların savunucuları tarafından karşı koyma <<durumsal>> bir muhafazakârlığı içermektedir. Buna göre muhafazakârlık, var olan bir sosyal düzeni korumak ve onu haklı göstermek için kullanılan bir fikir sistemidir. Saldırı ve muhalefet nereden gelirse gelsin muhafazakârlığın esası ve anlamı, mevcut kurumların değerlerinin sonuna kadar kıskançça korunmasıdır. Buna göre muhafazakârlık, değişimin tümüyle karşısında olmak değildir; tam tersine, düzeni ve mevcut kurumları koruyabilmek için bir muhafazakâr, ikinci plandaki değişimlere rıza gösterebilir. Ama ancak bu değişimler düzenin devamı için gerekli değişimlerse rıza gösterecektir” (Yücekök, 1971, s. 130).

Muhafazakârlık;

- devrimci dönüşüme karşı tedrici değişimi (kendiliğinden-doğal akışı içinde) savunur (reformisttir),¹⁵
- aileyi, geleneği, devleti, dini ve geleneksel kurumları sahiplenir,
- geçmişten gelen toplumsal kazanımları sahiplenir,
- toplumu canlı bir organizma şeklinde değerlendirir (organizmacı bir varoluş felsefesi tahayyül eder)
- bireyler ve kurumlar arasında ilişkiler eşitlikçi değildir, bireyler ilişkileri hiyerarşik olarak algılar (devlet, aile, baba)

Muhafazakârlığı farklı şekillerde tanımlayanlar vardır. Mannheim'a göre muhafazakârlık “modern dünyanın işlevsel farklılığına sahip sınıf toplumunda bir düşünce biçimi”dir (Çiğdem, 2003, s.16). Mannheim¹⁶ muhafazakârlığın tarihsel ve sosyolojik olarak ortaya çıkış koşulları itibariyle gelenekselcilikten ve reaksiyonerlikten (tepkicilikten) ayrıldığını söylemektedir. Buna göre “muhafazakârlıktan söz edebilmek için verili durumdaki tarihsel-toplumsal güçlerin konumu, dinamik, değişmeye yönelimli ve her tikel toplumsal ögenin, toplumsal bütünün gelişmesine katkıda bulunabilecek düzeyde örgütlenmesi; bu sürecin, gelişmeye ayrı tepkiler gösteren farklı sınıfların ortaya çıkmasına yol açacak bir toplumsal farklılaşmanın dinamizmini taşıması; bunun neticesinde, farklı sınıflara karşılık gelen bir fikirler ayrışımının yaşanması (antagonistik “dünya görüşlerinin” doğması) ve nihayet bu sürecin doğrudan “politik” bir karakter kazanması gerekir. “Siyasal olan”, etrafında yeni ittifakların doğabileceği bir çekirdek işlevini görmelidir”

¹⁵ Mert muhafazakârlığın değişime neden karşı olmadığını şu şekilde açıklamaktadır: “Muhafazakârlık açısından önemli olan, bir coğrafyanın, bir dilin, bir siyasal konvansiyonun, bir tarihin veya tümüyle birlikte tanımlanmış olan bir toplumun ve toplumsal düzenin dengelerinin bozulmasını engellemek, onların bu yolla bekâsını sağlamaktır. Bu nedenle, muhafazakârlığın toplumsal düzene, neredeyse, kutsallık atfettiği söylenebilir. Muhafazakârlık, değişime karşı değildir, değişimin toplumun dengesini tehdit etmesine karşıdır, buna karşı korunmanın yolunun, ‘manevi’ değer ve sembollerin ayakta kalması olduğunu düşünür (Mert, 2007, s.77).

¹⁶ Mannheim aynı zamanda ilerlemeden yana olanlar ile muhafazakârlar arasında şöyle bir ayırım yapmaktadır: “İlerlemeci düşünce için her şey, son tahlilde, anlamını kendisinden yüksekte veya ötede bir şeyden gelecek bir Ütopya’dan veya onun bir üstün norm ile ilişkisinden almaktadır. Muhafazakâr birey ise bir şeyin bütün manasını onun *arkasında* yatan şeyde, ya onun maddi geçmişinde veya evrimsel tohumunda görür. İlerlemeci, şeyleri yorumlamada geleceği kullanırken, muhafazakâr geçmişi kullanır” (Nisbet, a.g.e, s.156).

(Çiğdem, 2003, s.15). Kekes'e göre muhafazakârlık "bir siyasal ahlaktır; siyasaldır çünkü politik düzenlemelerde toplumu daha iyi hale getirmeyi amaçlar; ahlâkidir çünkü toplumda yaşayan insanlar için kişisel olarak tatmin edici ve başkaları için yararlı, iyi bir toplumda yaşam sürmelerini olanaklı kılar."¹⁷ Türköne'ye göre muhafazakârlık statükoyu yaşatmak için günün şartlarına eklektik yorumlarla uyum sağlama çabasıdır (Türköne, 2005, s.84). Hakikaten, dikkatli değerlendirildiği zaman muhafazakârlık aslında yaşanan döneme, çağa ve konjoktüre göre şekil alabilen bir karaktere sahiptir. Asıl önemli olan *status quo*'nun mutlak surette korunmasıdır. Dural'ın tanımlamasına göre ise liberalizm, sosyalizm ve diğer günümüz ideolojik hareketlerine kuşkuyla yaklaşan, "doğal toplumsal durum" olarak tasarladığı, ama aslında en az çeşitli eleştiriler yönelttiği diğer ideolojik akımlar kadar "kurgulanmış bir dünya fikrine" sahip olan; bünyesinde vazgeçilemez kesin önermeleri sahiplenen modern bir düşünce sistemidir (Dural, 2005, s.22). Özipek'e göre "muhafazakârlık, Batı tarihinde zengin bir felsefi mirasın taşıyıcısı olan ciddi bir düşünce geleneğini, *modern zamanların* hem bir parçası, hem de muhalifi olan kapsamlı bir doktrini ve içinde yaşadığımız tarih dönemine damgasını vuran bir siyasal ideolojiyi ifade etmektedir" (Özipek, 2004, s.2-3). Yine aynı yazar daha geniş bir ifade ile muhafazakârlığı şu şekilde tanımlamaktadır: Aydınlanma'ya, onun akıl anlayışına, bu aklın ürünü olan siyasi projelere ve bu siyasi projeler doğrultusunda toplumun dönüştürülmesine ilişkin öneri ve uygulamalara muhalif olarak ortaya çıkan, rasyonalist siyaseti sınırlamayı ve toplumu bu tür devrimci dönüşüm proje(cil)lerinden korumayı amaçlayan yazar, düşünür ve siyasetçilerin eleştirilerinin biçimlendirdiği bir siyasi felsefeyi, bir düşünce geleneğini ve zaman içinde onlardan türetilen bir siyasi ideolojiyi ifade etmektedir (Özipek, 2004, s.6). Çaha ise "siyasal tutum olarak muhafazakârlık" ile "siyasal düşünce olarak muhafazakârlık"ı birbirinden ayrı tutmaktadır.

"Siyasal tutum muhafazakârlığından farklı olarak siyasal düşünce muhafazakârlığı siyaset düşüncesinde sosyalizm, liberalizm gibi modern dünyayı, özellikle de yirminci yüzyılı, şekillendiren köklü bir siyasal düşüncedir. Siyasal düşünce muhafazakârlığı, entelektüel bir hareket olarak aydınlanmaya, sosyolojik olarak sanayi toplumunun getirdiği yeni topluma,

¹⁷ John Kekes, <http://www.deepleafproductions.com/utopialibrary/text/kekes-conservatism.html> (28 Haziran 2006)

siyasal proje olarak Fransız İhtilali'nin merkezinden yer alan devrimci ideolojilere karşı gelişmiş kapsamlı ve sistemli bir siyasi ideolojiyi ifade etmektedir" (Çaha, 2007, s.100).

Muhafazakârlar aslında felsefi ve ideolojik olarak kendilerini tanımlarlarken bunu daha çok ötekinin üzerinden, bir başka ifadeyle öteki ideolojiler üzerinden gerçekleştirirler. Muhafazakârlık liberalizm, sosyalizm gibi ideolojiler üzerinden aslında ne olduğunu ya da ne olmadığını tarif etmeye çabalar. Buna göre muhafazakârlık "basitçe değişime karşı direnmeyi, en azından şüpheyi salık veren olumsuz bir felesefe olarak resmedilir. Ancak, muhafazakârlık *status quo*'nun salt körü körüne savunusundan daha fazla bir şey olmasaydı bir ideolojiden daha çok sadece siyasi bir tutum olurdu" (Heywood, 2007, s.88). Öte yandan gerçek anlamda muhafazakârlığı bir ideoloji olarak tanımlamak ve değerlendirmek pek çok muhafazakârı rahatsız etmektedir. Zira "muhafazakârlar genellikle kendi inançlarını, bir "izm" veya ideolojinin aksine "zihinsel bir tutum" veya "yaygın kanaat" olarak betimlerler"(Heywood, 2007,s .89). (Özipek: 2004, s. 2-3).

Ahmet Çiğdem muhafazakârlığın nasıl kavramsallaştırılacağı hususunda iki önemli seçenek sunmaktadır. Bunlardan birincisi, "belirli bir tarihsel olgunun (Fransız Devrimi) ürünü olarak ortaya çıkan bir ideoloji, bu sürece yönelik tepkilerin oluşturduğu bir dünya görüşü, mevcudu muhafaza etmeyi amaçlayan bir siyaset anlayışı ve pratiği, esas olarak modernlik karşısındaki kaygıları temalaştıran bir sosyal teori biçiminde.." ikincisi ise " 'değişimi' olumsuzlamaya yönelik ve bütün toplumlara genelleştirilebilecek bir tavır, verili bir durumdan ötekine geçişte konumları sarsılan birey, grup ve tabakaların tepkisel tutumları olarak" (Çiğdem, 2003, s.13). Kuşkusuz birincisi ile ikincisi arasında sosyolojik açıdan farklılıklar vardır. Birincisi tarihsel olarak toplumsal bir fenomene işaret ederken ikincisi her zaman ve her toplumda belirli bir tepkisellik neticesinde ortaya çıkabilecek bir olgu olarak değerlendirilebilir.

Muhafazakârlık tıpkı diğer ideolojiler gibi Fransız Devrimi ve Aydınlanma düşüncesinin bir çocuğudur. Liberalizm, sosyalizm, komünizm, anarşizm gibi ideolojilerle benzer dönemlerde ortaya çıkmış olsa da muhafazakârlığı diğerlerinden ayıran en temel özellik onun düşünsel-felsefi olarak değilse de tarihsel olarak modern öncesi dönemlerde de en azından siyasal bir "tavır", "tutum" olarak birtakım

kurumlarda görülebilir olmasıdır. Ancak siyasal bir kavram-terim olarak muhafazakârlık Napolyon dönemi sırasında ve sonrasında Fransa’da devrimin getirdiği birtakım somut olgusal durumların neticesinde ortaya çıkmıştır. Muhafazakârlık modernliğe/moderniteye karşıt bir söylemden ortaya çıkmış olsa da aslında bizatihi kendisi modern dönemin ürünüdür. “Muhafazakârlığı anlamak için, evvela onun modern bir duyuş/düşünüş olduğunu kaydetmekle işe başlamalı; modernleşmenin seyrine koşut olarak sürekli yenilenen, değişen bir duyuş/düşünüş olduğunu” (Bora, 2003, s.53) göz önünde bulundurmak gerekmektedir.

Muhafazakârlık liberalizm, sosyalizm, miliyetçilik gibi ideolojilere göre “daha muğlak ve eklektik bir yapı”ya sahiptir. İrem’e göre

“kimi çalışmalar, muhafazakârlığı, basitçe din, gelenek, aileye önem vermesi, otoriteye saygı duyması gibi bazı çekirdek değerler çerçevesinde anlamaya çalışmaktadırlar. Ne var ki, bu çekirdek değerler başka ideolojiler ve cereyanlarca da paylaşılmaktadır. Dolayısıyla varsayılan bazı çekirdek değerleri birbirlerine benzeterek, belirli bir döneme/zümreye ait muhafazakârlık hakkında genelgeçer genellemeler oluşturmak mümkün değildir. Muhafazakârlık çalışmalarında uygulanabilecek tek muhafazakâr yöntem, tarihi ve kavramsal çözümleme yönteminin bir arada kullanılmasıdır” (İrem, 2004, s.10).

Muhafazakârlık daha önce de belirtildiği gibi eklektik yapısı ve muğlak tavır alışları ile zamansal ve mekansal olarak değişebilen özellikte bir ideolojidir.

Edmund Burke’ün “*Reflections on the Revolution in France*” (*Fransa’daki Devrim Üzerine Düşünceler*, 1790-ilk yayınlanış tarihi)¹⁸ adlı eseri muhafazakârlığın manifestosu olarak kabul edilir. Yazıldığı günden bu yana Kıta Avrupası’nda ve Amerika’da yaşamış ve yaşayan tüm muhafazakâr(ları) düşünürleri etkilemiş bir yapıttır. Bu yapıtında Burke muhafazakârlığın ilk ilkelerini, felsefesini ve ifadelerini kurmuştur. *Ancien régime*’e karşı devrimin yarattığı etkileri ve değişimleri eleştirmiştir. Fransız Devrimi’yle birlikte yıkılan geleneksel kurumların, değerlerin ve inançların toplumu alt üst edişine karşı çok derin bir tepkidir bu eser. Bu eserinde Burke,

¹⁸ Özipek “Reflections on the French Revolution”ı “muhafazakâr siyasal ideolojinin Kapital’i” olarak nitelendirir (Özipek, 2004, s. 31).

“temel görüşlerinin çerçevesini çizmiştir. İlk olarak, toplum sadece bir sözleşmeden ibaret değildir, toplum beri yandan ahlaki bir düzendir. İkinci olarak ve ilk özellikle beraber doğa değil tarih hakların belirleyicisidir. Üçüncü olarak, insanlık büyük ölçüde irrasyoneldir. Bekamız ve başarımız kuşakların biriktirmiş olduğu akla – bilgeliğe – (wisdom) dayanmaktadır. Bu yüzden gelenek ve otorite, hatta geleneksel otoriteler siyaseti yönlendirmelidir. Dördüncü olarak, ilk günah tarafından bozulmuş insan kusurludur. (mükemmel değildir) Beşinci olarak eşitlik (mutlak ahlaki anlam dışında) makul değildir. Eşitlik aklın ve erdemın doğal hiyerarşisini bozmuştur. Altıncı olarak siyaset sağduyu gerektirir. Toplum karmaşıktır ve değişimin gizli bedelleri vardır. Vatandaşlar taleplerini dengelemeli, reformcular muhafaza etmeli ve düzeltmelidir...” (Kolat, 2002, s.14).

Sanayi Devrimi sonrasında özellikle Kıta Avrupası’nda üretim araçlarının geçirdiği evrim neticesinde inanılmaz değişime uğrayan toplumlar 19. yüzyıldan itibaren yapısal ve siyasal olarak da ciddi dönüşüme uğramıştır. Sanayileşmeye koşut olarak gelişen liberalizm, sosyalizm, milliyetçilik gibi siyasal düşünceler/ideolojiler sonucunda Batı Avrupa’da toplumların yapısı değişti, yaşanan hızlı değişim sonucunda bazı toplumlarda toplumsal kaos ve kargaşa yaşanmaya başlandı. İşte bu ortamda siyasal ideolojilerin kimisi toplumsal reformlar öngörürken diğerleri devrimler aracılığıyla radikal yönetim değişikliklerini planlamaktaydı. Muhafazakârlık ise *ancien régime* olarak tabir edilen geleneksel eski toplumsal düzeni savunmaktadır.

Muhafazakârlığın iki ana versiyonundan söz etmek olasıdır. Bunlardan birincisi Avrupa’da filizlenen Kıta Avrupası muhafazakârlığı, diğeri ise Britanya’da ve Amerika’da şekillenen Anglo-Amerikan muhafazakârlık anlayışıdır. Bu anlamda genel olarak Aydınlanma felsefesine ve 18. yüzyıldan itibaren başlayan ve tüm Kıta Avrupa’sını etkisi altına alan devrimci karakterdeki siyasal değişimlere bir tepki olarak ortaya çıkan, “Fransız Aydınlanmasında ifadesini bulan bütüncü, rasyonalist, devrimci ve kolektivist teorilere kaynaklık eden Kıta Avrupası düşünce geleneği içinde yer alan, ama rasyonalizmin eleştirisi dışında, büyük ölçüde aynı bütüncü düşünce *stilini* taşıyan bir Kıta Avrupası muhafazakârlığı” ndan (Özipek, 2004, s.7) bahsetmek mümkündür. Öte yandan “İskoç Aydınlanmasında ifadesini bulan ampirisist, evrimci ve nispeten bireyci bir düşünce geleneği içinde ortaya çıkan ve büyük ölçüde ondan etkilenen bir Anglo-Amerikan muhafazakârlığından” (Özipek, 2004, s.7) ve bunun varlığından da bahsetmek mümkündür. Ana hatları itibariyle Kıta Avrupası muhafazakârlık geleneği

Fransız Devrimi'nin rasyonel akıl ve bu aklın neticesinde ortaya çıkan bireyin özgürleşmesine, devrime ve radikal toplumsal değişimlere karşı bir tepki şeklinde ortaya çıkmıştır. Bu muhafazakâr geleneğin önemli temsilcileri Joseph de Maistre ve Louis de Bonald'dır. Bu gelenek Aydınlanma düşüncesine ve Fransız Devriminin neden olduğu bütün siyasal sonuçlara karşı çıkmıştır ve dolayısıyla tepkiselidir ve mutlak surette *ancien régime* yanlısıdır. Anglo-Amerikan geleneği ise daha çok Edmund Burke'ün Fransız Devrimi eleştirisinde vücut bulan bir gelenektir. Bu geleneğe göre ise Fransız Devrimi'nin “rasyonalist ve devrimci niteliği” kuşkusuz yine eleştirilmekte ancak ilk gelenek gibi *ancien régime* yanlısı olup mutlak monarşiden ve teokrasiden ziyade parlamenter bir hükümet sisteminden yana olan bir tutum içindedir.

3.1.2. Muhafazakârlık İlkeleri

Muhafazakârlığın birtakım olmazsa olmaz kurucu ilkeleri vardır. Buna göre akıl, toplum ve siyaset ekseninde muhafazakârlığı anlamaya çalışmak yararlı olabilir. Özipek (2004) “*Muhafazakârlık: Akıl, Toplum, Siyaset*” adlı çalışmasında bu doğrultuda bir muhafazakârlık analizi gerçekleştirmiştir. Özipek muhafazakârlığı bir “düşünce geleneği” ve bir “siyasi ideoloji” olarak görmektedir. Türkiye’de çok sıkça kullanılan ve söz edilen bir kavram olmasına karşın pek de tanınmadığından, bilinmediğinden yakındır. Bu anlamda da muhafazakârlık yanlış değerlendirilerek “değişime karşı olmak”, “statükonun gözü kapalı savunuculuğunu yapmak” olarak telakki edilir. Tüm bunlara yanlış ya da “kasıtlı”, özensiz çeviriler eklenince muhafazakârlık “gericilik”le özdeşleştirilir. İşte tam da bu yüzden muhafazakârlığın “ideolojiden çok bir tutum olarak” algılanmasına neden olur. Özipek’e göre Aydınlanma aklına karşılık, muhafazakâr akıl, Aydınlanma düşüncesinin toplum tasavvuruna karşılık, muhafazakâr toplum tasavvuru, Aydınlanma düşüncesi sonucunda şekillenen siyasal yaşam ve ortaya çıkan siyaset tiplerine karşılık muhafazakâr siyasetin açılımlarını yapma gayreti içindedir.

Muhafazakârlığın felsefi ön kabullerinden birincisi *insan aklının sınırlılık* arz etmesidir. Bu akıl anlayışına göre *insan mükemmel değildir* ve *kapasitesi sınırlı* bir varlıktır. Dolayısıyla insan akli evrende, doğada ve tabii ki toplumda gerçekleşen,

yaşanan her şeyi kavrayamaz. Evren, doğa, toplum öylesine karmaşık yapıdadır ki insanın sahip olduğu sınırlı akıl bunları kavramaya, çözmeye yetmez. Aslında Özipek'e göre muhafazakârlığın bu akıl anlayışı Aydınlanma aklına olan eleştiriyi içinde barındırır. İnsanın genel olarak akıl kapasitesinin sınırlılığı üzerinden hareket eden muhafazakâr siyasi ideoloji insanın Aydınlanma düşüncesinin ve rasyonalizmin öngördüğü üzere özgürleşemeyeceğinin de altını çizmektedir. Dolayısıyla hiçbir zaman özgürleşemeyecek ve mükemmelleşemeyecek olan insan akli sınırlıdır ve toplumsal yasaları, düzeni şekillendiremez ya da başka bir ifade ile herhangi bir toplum sözleşmesinden bahsedilemez. Tarih, din, gelenek ve toplumsal deneyimden bağımsız olarak birey özgür ve bağımsız bir biçimde toplumsal yaşamını sürdüremez. Birey ancak temel toplumsal kurumlar olan aile, din gibi kurumlarla ayakta durur. En son olarak da siyaset insanın sınırlı bir şekilde içinde olmasını gerektirecek bir şeydir. Bu çerçevede ideal bir toplum projesi ekseninde siyaset radikal toplumsal değişim ve dönüşüm aracı olarak kullanılamaz. “Muhafazakârlığın kötümserliği insanın doğası gereği sınırlı bir varlık olduğuna, aklın zayıflığına ve akli dünyayı daha iyi kılamayacağına ilişkin kusursuzluğun imkansızlığı (*imperfectibility*) anlayışından kaynaklanıyordu. Aklın sınırlı bir kavrayış gücü vardı; akıl, hiyerarşik olarak diğer tüm beşeri değerlerin üstünde yer alan ve dolayısıyla onlardan bağımsız bir biçimde kendisine baş vurulmasını haklı kılacak yüce ve yanılmaz otoriteyi temsil etmiyordu” (Özipek, 2004, s.45). Özipek'e göre bu kötümserliğin iki temeli bulunmaktaydı: Birincisi pratik ikincisi ise teorik temellidir. Pratik anlamda bu Aydınlanmaya dayalı akıl anlayışının siyasal olarak yarattığı yıkım ve olumsuz sonuçlar, teorik olarak ise insana ve onun aklına dair bilginin epistemolojik ve felsefi olarak temellendiği dinsel ve kültürel kaynaklardır. Buna göre insan ilk günah¹⁹ yükünü üzerinden atamamıştır.

Muhafazakârlığın ikinci ön kabulü ise “organik bir varlık olarak toplum” tasavvurudur. “Toplum, yaşayan, gerçek bireylerin oluşturduğu bir bütün değil, geçmişten geleceğe uzanan ve şimdiki zamanda yaşayanların bireysel varlığını aşan bir ‘bütün’dür” (Özipek, 2004, s. 74). Muhafazakârlıkta toplumun organik bir varlık olarak ele alınışı akılcılığa dayalı toplumsal sözleşme kuramlarından farklılığı da ifade eder. Dolayısıyla sözleşme ancak ve ancak “yaşayanlar arasında bir ortaklık değil; yaşayanlar, ölmüş

¹⁹ İlk günah dinsel inanışa göre Adem'in elmayı yiyerek işlediği günahdır.

olanlar ve doğacak olanlar arasındaki bir ortaklık”tır (Burke, 1995, s. 110’dan akt. Özipek). Toplum onu oluşturan bireylerden bağımsız olarak ezelden beri varolan bir bütün olarak ayrı bir şekilde oradadır. Dışarıdan hiçbir şekilde rasyonel toplum tasavvuru şeklinde bişimlendirilebilecek bir yapıya sahip değildir. İnsan bedeni ile ilişki kurularak toplumun tıpkı insan organizması gibi bir yapıya sahip olduğunu ileri sürerler.

Toplum aynı zamanda belirli bir tarihsel birikimin sonucunda elde edilmiş toplumsal kurumlar, normlar bütünüdür. Bu anlamda “din, gelenek, görenek, adet, anane ve hatta önyargı gibi kurumlar ve bu kurumların işerdiği normların bu ayrıcalıklı konumu muhafazakârların toplum anlayışının temel özelliklerinden birisidir” (Özipek, 2004, s. 80). Tüm bu kurumların ve normların temelinde ise aile yer almaktadır. Aile muhafazakâr düşünceinin en önem verdiği kurumlardan biri olarak karşımıza çıkmaktadır. Özipek’e göre aile muhafazakâr ideolojinin inşa edildiği en küçük ontolojik varlık olarak önemlidir. “Aile, ister Hıristiyanlıktan gelen ilk günah nedeniyle olsun, isterse seküler gerekçelerle, kusurlu olan insanın içinde en ideal biçimde varolabileceği ilk kurumdur” (Özipek, 2004, s. 82). Aile bu perspektiften bakıldığında cinselliği toplumsal olarak düzenleyen ve onaylayan, bireylerin ahlaki bişimlenişini sağlayan, iyi ve kötü arasında ayırım yapmayı öğrendikleri, maddi ve manevi ihtiyaçların karşılandığı, sevgi ve bağlılık hislerinin geliştiği bir toplumsal kurumdur.

Muhafazakârlığın vazgeçilmezleri arasında en önemli unsurlardan bir diğer de “toplumu bir arada tutan değerlerin vazgeçilmez önemidir. Muhafazakâr için toplum yaşayan bir organizma olduğuna göre onun akli kadar duyguları, inançları ve onu kederlendiren anıları da vardır” (Özipek, 2004, s. 87). “şanlı tarih”, din toplumda “biz”lik duygusu yaratarak toplumun ortak hafızasının inşa edilmesinde işlev görmektedir.

Muhafazakârlığın en dikkat çekici özelliklerinden birisi devrim ve toplumsal değişim karşısında aldığı pozisyonudur. Genel kanı muhafazakârlığın toplumsal değişmeye tümenden karşı olduğu yönündedir. Özipek muhafazakârlığın değişim olgusuna yaklaşımını şu şekilde temellendirmektedir:

“...Felsefi anlamda Aydınlanma aklının muhafazakârların el üstünde tuttıkları geleneksel kurum ve değerleri aşındırması, nostaljik geçmişin sıcaklığının giderek yerini soğuk bir dünyaya bırakması, değişimin sonuçlarından duyulan kaygıların doğurduğu güvensizlik duygusu...Bütün bunlara bir de 1789’daki gibi devrimci kopuşların yaşattığı acılar eklendiğinde, muhafazakârlığın değişime ilişkin tutumlarını anlamak mümkündür...toplumun bir organizma olarak kavranışını yadsıyan ani ve hızlı değişim tüm muhafazakârlarca mahkûm edilmektedir” (Özipek, 2004, s.90-91).

Muhafazakârlık değişim olgusuna bütünüyle kaygılı yaklaşırken aslında değişimin devrimci bir tarzda olması halinde toplumsal yaşamda yaratacağı kaostan korkmakta ve yaşanabilecek olası ani ve hızlı değişimin etkilerinden ve belirsizliğinden endişe duymaktadır. Ancak muhafazakârlık belirli düzeyde bir değişimden yanadır; yani değişimi tümünden inkâr eden ve yok sayan bir bakış açısına da sahip değildir. Toplumun bir organizma olduğu varsayımından hareketle çoğu muhafazakârlık *değişimin devrimci bir karakterde olmasını tercih ederler*. Bu anlamda değişim dışarıdan müdahale olmaksızın kendiliğinden, yavaşça ve süreç içinde olması gerekmektedir. Bu ihtiyatlı bir değişim düşüncesidir yani gerektiği kadar, gereken ölçülerde değişim tedrici olarak gerçekleşmelidir. Herhangi bir toplumsal kurumda, özellikle de devlet aygıtında değişim ‘temel yapı korunarak’ “değiştirilmesi gereken parçaların bu yapıya uyacak biçimde üretilmesidir” (Özipek, 2004, s.93). Ancak bir kez daha vurgulamak gerekirse muhafazakârlık kesinlikle radikal değişim olarak telakki edilen devrimden yana değildir, bilakis devrimlerin karşısındadır.

3.1.3. Türkiye’de Muhafazakârlık

Türkiye tarihinde muhafazakârlık düşüncesinin ilk tohumları Osmanlı son döneminde belirginleşen fikir akımlarının etkisiyle ortaya çıkmıştır. Bu anlamda imparatorluk bekasının sağlanması adına ortaya atılan düşünce akımları farklı açılardan da olsa toplumsal yapının muhafazası şeklinde adlandırılabilir bir durum arz etmiştir. Aslında Türk toplumunda Osmanlılık, İslamcılık ve Türkçülük akımları bu bağlamda muhafazakârlık düşüncesinin ilk nüveleri olarak değerlendirilebilir. Farklı düzeylerde ve

farklı dönemlerde de olsa adı anılan her düşünce akımının öncelikli olarak muhafaza etmek istediği belli birtakım toplumsal kaynaklar olmuştur.

Türkiye’de 1923 yılında cumhuriyetin ilanı sonrasında tek partili iktidar aracılığıyla belirli düzeylerde toplumsal kazanımlar elde edilmiş ve özellikle de sekülerleşme yönünde ciddi adımlar atılmıştır. Bu kazanımlara ve adımlara karşı, tek parti döneminde olgunlaşmaya başlayan muhafazakâr siyasal düşünce ve tepki, çok partili rejime geçişle farklı siyasal oluşumlar/partiler içinde serpilmiştir. Bu anlamda bu oluşumlar içinde geçmişe ait birtakım toplumsal değerlerin, sekülerleşmeye karşıt dinsel öğelerin yeniden canlandırılmasına yönelik girişimler filizlenmiştir. Ancak genellikle siyaset bilimi çerçevesinde merkez sağda konumlanabilecek bu partilerin/oluşumların hiçbiri, politikalarının, uygulamalarının içerisinde “muhafazakâr” tonlar bulursa dahi bunu bir kimlik olarak sahiplenmemiştir. Türkiye siyaset tarihinde ilk kez Anavatan Partisi (ANAP) programında muhafazakârlıktan bahsetmektedir. İkinci kez ise Adalet ve Kalkınma Partisi (AKP) muhafazakâr kimliği kuruluşunda, programında ve seçim beyannamesinde yazılı olarak benimsemiştir. Her toplumsal olgunun ortaya çıkış süreci ve koşulları vardır; Türkiye’de siyasal arenadaki muhafazakârlaşma eğilimi de ansızın ortaya çıkmamıştır. Genel olarak muhafazakâr bir toplumsal tabanın her zaman için Türk toplumuna içkin olduğu söylenebilir. Türkiye’de toplum her zaman ve dönem için bir yandan muhafazakâr bir hassasiyete sahipken öte yandan şaşırtıcı bir şekilde *değişimden*, ya da başka bir ifadeyle *modernleşmeden* yana olmuştur.

Türkiye’de özellikle çok partili siyasal sisteme geçişle birlikte ya da bir başka ifade biçimiyle Demokrat Parti iktidarı ile birlikte muhafazakâr tutum ve anlayış Türk siyasetinin içine girmiştir. Türkiye’de muhafazakârlık siyasal anlamda 1980 sonrası ya da darbe sonrası yeniden şekillen(diril)en siyasal yapı ile birlikte gelişim göstermiştir. Darbe sonrası askeri yönetimin bizatihi kendisi Türk-İslam sentezinin serpilmesi için çaba göstermiştir. Bu atmosfer içinde 1970’lerdeki İslamcı karakteri ağır basan “milli görüş” hareketi ve bu hareketin siyasal bir partide cisimleşmiş görünümü olan Milli Nizam Partisi, Milli Selamet Partisi ve 1980’lerde Refah Partisi’ne dönüşmesi ve 1990’ların sonundaki iktidar olma deneyimi ve 28 Şubat süreci sonrası kırılma ile

birlikte dönüşerek AKP ile birlikte muhafazakâr demokrat bir kimliğe bürünerek gündeme gelmiştir.²⁰

Türkiye’de muhafazakârlığın düşünsel anlamda gelişimine baktığımız vakit; Batı Avrupa’da Aydınlanma ve Fransız Devrimi gibi gelişmeler sonrasında-sırasında filizlenen düşünce akımları-ideolojiler olan liberalizm, sosyalizm ve milliyetçilik gibi modern düşüncelere/ideolojilere karşıt-koşut bir anlamda tepkisel olarak karşılık bulan muhafazakâr ideolojinin; Tanzimat sonrası şekillenen Batılılaşma hareketleri neticesinde vasatını bulan modern düşünce akımları ile benzeri bir süreç içinde oluşmaya başladığını söyleyebiliriz. Dolayısıyla muhafazakâr ideolojinin Türk düşün-siyasal hayatına doğrudan girişinden çok Batı Avrupa’da filizlenen benzeri modern düşünceler ve akımlar aracılığıyla dolayimli olarak girdiğini söylemek mümkün görünmektedir.

Türkiye’de muhafazakârlık Batı Avrupa’dakinden farklı bir biçimde ortaya çıkar. Bunun en temel nedenlerinden biri Türkiye’de Avrupa’dakine benzer bir aristokratik geçmişin olmamasıdır. Osmanlı geçmişi ve saray, sultan ve bürokratik elitlerin bizatihi kendileri değişimden yana olmuşlardır. Değişimin öncüsü ve en önemli destekleyicisi saray “aristokrasisi” olmuştur. Avrupa’da ise değişimin öncüsü özellikle Fransa’da burjuvazi ve burjuvazinin ikna edebildiği halk kesimi olmuştur. Bu anlamda Avrupa’daki aristokrasi tabandan gelen bu değişim karşısında sahip olduğu köklü ve arkaik kurumlarına sıkı sıkıya sarılarak “muhafaza” edici bir tutum takınmak zorunda kalmıştır. Dolayısıyla Avrupa muhafazakârlığının, özellikle de Fransız muhafazakârlığının elinde koruyacak, sıkı sıkıya tutunacak, muhafaza edecek kurumları vardır. Bu anlamda da kurumsal *status quo* söz konusudur. Oysa ki Osmanlı’ya baktığımızda Batı modernleşmesi karşısında çöküntüye uğrayan en temel kurumlar, kurumsal değerler, en başta Osmanlı sarayı ve erki tarafından değişime uğratılması zorunlu alanlar olarak görülmüşlerdir. Dolayısıyla Osmanlı’nın toplumsal yapısının da

²⁰ AKP pratikte en azından çekirdek ve kurucu kadro bakımından geçmişte Milli Nizam Partisi (1970) - Milli Selamet Partisi (1972) - Refah Partisi (1983) - Fazilet Partisi (1997) gibi AKP’yi ideolojik ve siyasal olarak önceleyen “Milli Görüş” çizgisinden kopan bir oluşumdur. 28 Şubat sonrası yeniden yapılanma içinde bu çizgiden uzaklaşıldığı ölçüde siyasal arenada özellikle de mevcut statükocu devlet, siyasal parti anlayışı içinde meşruiyet kazanılması mümkün olduğu için Avrupa’da hristiyan demokrat partilerin muhafazakârlık anlayışına benzer biçimde bir kurucu öge uygun bulunmuştur. Bu bağlamda AKP’nin “muhafazakâr demokrat” kimliği benimsemesi anlam kazanabilir.

Batı'dan farklı bir görünüm arz etmesi sebebiyle değişim talebi ne ol(uşa)mayan burjuvazi tarafından ne de halk yığınları tarafından ortaya çıkmıştır. Değişim askeri ve bürokratik elitlerin talebi doğrultusunda yukarıdan bir şekilde istenen bir şey olagelmıştır.

Modernleşme/Batılılaşma çabalarının son noktası olarak kabul edebileceğimiz cumhuriyetin ilanı ile birlikte sönümleyen pek çok akım gibi ya da daha doğru bir ifade ile İslamcılık, Ümmetçilik, Osmanlıcılık, Türkçülük gibi imparatorluk mirasını paylaşmaya yönelik geliştirilen yerel düşünce akımlarının başarısız olması bu akımların tarihsel süreçte Kemalizme ve onun ideali seküler modern ulus-devlet projesine dönüşmesine neden olmuştur. Sekülerleşme ile birlikte dinin siyasal, toplumsal, kültürel alandan en azından kamusal görünürlük düzeyinde çekilmesi, dinin özellikle kentsel alandan kırsal alana ve dolayısıyla özel alana hapsedilmesini beraberinde getirmiştir. Diğer bir kavramsal kavrayışla *merkezden* itelenen dinsel öğeler *çevre* tarafından kucaklanılmıştır. Dinsel varoluş kırsal alanda bir çeşit uykuya yatmıştır. İşte tam da bu noktada çok partili rejime geçiş süreci çerçevesinde Kemalist projeye eklemlenen/sönümlenen düşünce akımları, başka bir ifade ile bu projeye bir şekilde muhalif olan gruplar aslında kırsalın/çevrenin kucakladığı/sahiplendiği 'din' olgusunu aktive etmeyi denemiştir ve kısmen, özellikle de Adalet Partisi'nin popülist olarak nitelenebilecek politikalarıyla da olsa başarılı olmuştur.

Türkiye'de muhafazakârlık açısından bakıldığında asıl ve ilk kırılma noktasının Fransız Devrimi'ne karşılık gelen Cumhuriyet'in ilanı kabul edilebilir. Tıpkı Fransız Devrimi'nde olduğu gibi geçmişten yani "Osmanlı'dan toplumsal, siyasal, kültürel ve ideolojik radikal bir kopuş"u (Çiğdem, 2003, s.16) bu dönemde tespit etmek mümkündür. Dolayısıyla geçmişin toplumsal değerleri, siyasal kurumları, toplumsal düzeni neredeyse tamamen değişerek yeni bir düzen ve rejim ortaya çıkıyor: Cumhuriyet. Bu anlamda şaşırtıcı biçimde "modern Türkiye tarihinde, demokrasi ya da Cumhuriyet'e karşı Meşrutiyet'i ve padişahı, seküler kurumların dinsel olanlarla yer değiştirmesini ve Osmanlı nizamına geri dönülmesini savunan ve bu geri dönüşü erdemli bulan siyasal bir hareket ortaya çıkmamıştır. Toplumsal ve siyasal bölünmeler, bu ekseninde cereyan etmemiştir; en önemlisi de düşünsel olarak, kuru bir Osmanlıcılık

dışında, ‘eski düzene’ dönülmesini savunan anlamlı bir eğilim olmamıştır” (Çiğdem, 2003, s.17). Elbette Çiğdem’in vurguladığı gibi radikal düzeyde “eski” olana geri dönüşü somut olarak talep eden ciddi bir muhalefet oluşmamıştır ancak zaman içinde kısmi birtakım geri dönüş talepleri de yok değildir. Bu tür taleplerin hatta girişimlerin de zaman içinde “rejim tehdidi” olarak değerlendirilmesi ve çok sert bir biçimde bastırılmaları “eski”nin çağırılmasını negatif yönde etkilemiştir. Ayrıca “Türk muhafazakârlığı özellikle Cumhuriyet döneminde kendisini bir siyasi düşünce olarak konumlamamış, bu biçimde ifade etmemiş; muhafazakâr eleştirisi, bir kurulu düzen eleştirisine evrilmemiştir. Bu nedenle Türkiye’de muhafazakârlığın siyasi çerçevesini kalın çizgilerle kurmak için yeterli veriye sahip değiliz” (Çiğdem, 2003, s.18).

Türkiye’de muhafazakârlık çalışması yapmak genel eğilim olarak sola meyilli akademik çevrelerde en azından son dönemlere kadar oldukça garip karşılanan bir durumdu. AKP’nin kurulmasından ve kendisini “muhafazakâr demokrat”²¹ olarak tanımlamasından sonra sağ-sol entelijansiya “muhafazakârlık” ve “muhafazakâr-demokrat” kavramsal çerçevelerinin içini doldurma çabası içine girmiştir. Çünkü “muhafazakâr”, “muhafazakârlık” kavramsallaştırmaları bile henüz tam şekillen(e)memişken AKP’nin buna bir de “demokrat” kimliğini eklemesi az önce de belirtildiği gibi sağ-sol içinde çeşitli ortamlarda bu kavramsallaştırmanın ya da siyasi kimliğin anlaşılması gerekliliğini beraberinde getirmiştir. Kuşkusuz bu çalışmanın motiflerinden biri de bu kimliği anlama ve tartışma çabası olarak belirtilebilir. Ancak daha genel anlamda Türkiye’de Tanzimat sonrası başlayan Modernleşme/Batılılaşma çabalarından başlayarak günümüze değin belki de tüm siyasal oluşumları birebir ya da dolaylı olarak etkilemiş olan “muhafazakârlık” gibi önemli bir ideolojik perspektifin bizatihi çalışılmaması daha çok etkili olmuştur. Her dönem siyasal alanda kullanılan muhafazakâr söylem ve pratikleri Türkiye’de özellikle 1950 sonrası çok partili rejime geçişin ardından bazı sağ partilerin programlarını birebir etkilemiş hatta bazı oluşumların ve partilerin çıkış noktasını oluşturmuştur.²² Ancak şunu çok net bir

²¹ AKP “muhafazakâr demokrat” siyasi kimliğinin içini tanımlamak ve tartışmak amacıyla ilkini 10-11 Aralık 2004 ve ikincisini Nisan 2006 tarihlerinde olmak üzere Uluslararası Muhafazakârlık ve Demokrasi Sempozyumu düzenlemiştir.

²² Muhafazakârlık farklı siyasi ideolojik pozisyonların hepsinin zaman zaman sergiledikleri bir “tutum”, “üslup”, “tavır” olmasının yanı sıra bağımsız bir siyasi ideoloji olarak da incelenebilir. Bu çalışma

biçimde ifade etmek gerekir ki, ilk kez tek başına AKP'nin kurucu ögesi olabilmıştır. Öte taraftan genel anlamda Kemalist modernleşme projesi için, bu projenin mimarları olan bürokratları ve seçkinleri de dahil olmak üzere ve kurucu parti CHF (Cumhuriyet Halk Fırkası) için zaman içinde gerçekleştirilen inkılâpları koruma adına cumhuriyetçi-muhafazakâr bir 'üslup' içine girdiğini söyleyebiliriz. Hatta günümüz Türk siyasal hayatında ve ortamında sağ-sol ayrımı olmaksızın her partinin belirgin bir biçimde muhafazakâr siyaset tutumu sergilediğini rahatlıkla söyleyebiliriz.

Statükocu, devletçi, cumhuriyetçi sol çevreler muhafazakârlığı Türkiye'de gericilik²³ ile özdeş tutmaktadır. Hatta "modern" olanın tam tersidir. "Tutuculuk," "gericilik,"²⁴ kuşkusuz Avrupa'daki muhafazakâr gelişim seyrinden ayrılır ve herhangi bir devrimsel oluşuma -Fransız Devrimi'ndeki gibi- tepkisel (*reactionary*) net bir tavır alışı sahne olmamıştır. Türkiye'de muhafazakârlık modern bir oluşumdur ve çoğu zaman din eksenli bir hareket olagelmıştır. Genel olarak ise İslamcılık ve milliyetçilik ile birlikte hareket eder. Zaman zaman bu iki hareketten; İslâmcılık ve milliyetçilikten ya birini yanına alır ve ön planda tutar ya da her ikisini birlikte taşır. Dolayısıyla Türkiye'de muhafazakâr düşünceyi ve tutum olarak muhafazakârlığı ele almaya çalıştığımızda bu iki bileşeni dışarıda tutamayız. Bora (2003) da milliyetçilik, muhafazakârlık ve İslâmcılığın farklı ideolojik ve siyasal duruştan ziyade biraradalığına vurgu yapar. "...milliyetçilik, muhafazakârlık, İslâmcılık arasında bir iççelik varsayıyorum, üçünü

ekseninde esas olarak muhafazakârlık ideolojisi temel alınacak olmasına rağmen Türkiye'de varolmuş ve varolmakta olan siyasal pozisyonlar gereği bahsi geçen ilk muhafazakârlık türüne de yeri geldikçe yer verilecektir.

²³ Gericilik aslında muhafazakârlık kavramını bütünüyle karşılayan, örtüşen bir kavram değildir. Gericilik çoğu sözlükte '*reactionary*' sözcüğünün karşılığı olarak karşımıza çıkmaktadır. Oysa '*reactionary*'in tam karşılığı kesinlikle 'gericilik' değildir; 'tepkici', 'tepkisel' anlamında kullanılması gerekirken, negatif anlam yüklemesi sonucunda bu karşılığı almıştır. Muhafazakârlık bazı durumlarda özellikle değişime karşı oluşu itibarıyla kısmen gericiliği içinde barındırır da daha kapsayıcı bir anlama sahiptir.

²⁴ Güngörmez'in belirttiği gibi "modern muhafazakârlık çoğunlukla "tutuculuk", "gericilik" ve "yobazlık"la özdeşleştirilir. Hâlbuki modern muhafazakârlığın derin felsefi-tarihsel mirası göz önüne alındığında, bu tutumun ya da algılayış tarzının bizatihi kendisinin tutucu ya da gericisi olduğu kolaylıkla görülebilir. Akademik düzeyde daha pejoratif hatta negatif kullanımıyla göze çarpan muhafazakârlığı derinlemesine inceleme bulduğumuzda, bu pejoratif ve negatif kullanımların ne kadar yüzeysel ve haksız olduğu açıkça görülür. Çünkü mesele yalnızca gericisi-ilerici meselesine indirgenmiştir. Gericisi-ilerici ayrımının kaynağında Aydınlanma, Orta Çağ toplumsal düzenini, yani geleneği "ilerleme"nin önünde engel ve geride kalmış bir aşama olarak görüyordu" (Güngörmez, 2004, s. 15). Güngörmez bu görüşünü dipnotta detaylandırıyor. Bu çerçevede verdiği en güzel örneklerden biri de Albert O. Hirschman'ın "*The Rhetoric of Reaction*" adlı kitabının "Gericiliğin Retoriği" başlığıyla çevrilmesidir.

sağ gövdenin birbiriyle uyumlu organları gibi düşünüyorum...üç pozisyon arasındaki sınırların iyice belirsizleştiğini, içiçe geçtiklerini söyleyebiliriz” (Bora, 2003, s.7). Bora ayrıca bu üç ideolojiyi metaforik olarak fizikteki üç hal yasasına benzetmektedir. Buna göre milliyetçilik katı hal, İslamcılık sıvı hal, muhafazakârlık gaz halidir.

“...salt bir ideoloji değil, bir zihniyet örgüsü olarak düşündüğüm *milliyetçiliği* Türk Sağının grameri/dilbilgisi olarak ele alıyorum. İçerikleri, kavramları, imgeleri uyarlama, uydurma gücü esas olarak ondadır. Milliyetçilik, maddenin halleri mecazına başvurursak, Türk sağının katı halidir. *İslâmcılığa*, Türk Sağının lügatçesi olarak, imge, değer, ritüel kaynağı olarak bakıyorum. Tek kaynak değil tabii; ama belki en bereketli, en hararetleli kaynak, onsuz olunmaz bir hayat pınarı. Mecazımızı zorlarsak, İslâmcılık Türk Sağının sıvı halidir – kap değiştirme ve mecra bulma gücü modernlik kadar yüksek!...*Muhafazakârlık*, içeriklerin ve zihniyet kalıplarının ötesinde bir ruh hali, duruş/duyuş biçimi, üslûptur; Türk Sağının ‘havasıdır’. Burada “maddenin halleri” mecazını çok güzel istismar edebiliriz: muhafazakârlık, -hele buharlaşana düşkünlüğüyle-, Türk sağının gaz halidir- ‘gaz’ın âmiyane kullanımlarını da (“gaz verme, gaza getirme”) hesaba katıyorum...” (Bora, 2003, s.8-9).

“Muhafazakârlığın Türk siyasal düşünce hayatı içinde felsefi-siyasal bir dil olarak berraklaştığı en kritik dönem, radikal modernizm tasavvurunun politik uygulamalara dönüştüğü erken Cumhuriyet dönemidir. Geçmişin yıkılarak geleceğin yapılması ve devletin topyekûn bir modernleşme hareketinin örgütleyicisi olarak tanındığı modernlik düşüncesinin en belirgin uygulamalarına tanık olunan bu dönem, deyim yerinde ise Türk-gelenekçi muhafazakârlığın da “inşa yıllarıdır” (İrem, 1997, s.52). İrem’e göre 1930’lu ve 1940’lı yıllarda muhafazakârlık Kemalist modernizm ideali ile birlikte bir arada ortaya çıkmıştır.

Muhafazakârlığı özellikle Türkiye’de belli bir tanım etrafında birleşerek net bir şekilde ifade etmekte ciddi sıkıntıyla karşılaşılabilir. Bu nedenle “örneğin ülkemizde “muhafazakârlık” diye adlandırılan siyasal ve düşünsel tutumları yalnızca söylemlerine bakarak analiz etmeye kalkarsanız, büyük olasılıkla, muhafazakârlığı yeniye, modern olana karşı, geçmişin parlak günlerine sınıfsal (bürokratik seçkin muhafazakârlığı, üst-orta sınıf muhafazakârlığı) dinsel-tarihsel (gelenekçi muhafazakârlık), milliyetçi-tarihsel (milliyetçi muhafazakârlık) özelemlere yapılan vurguyu bölümlemek zorunda kalan bir analiz çıkacaktır (ki bugüne kadar en sık yapıla gelen analiz yöntemi budur...)” (Göka,

Göral ve Güney, 2003, s.302). Bu analiz yöntemi aslında bu yazarlara göre Türkiye’de siyasal davranışlarla şekillenen “sıradan muhafazakârlığı” siyasal olarak anlamlandırmada ve sosyolojik olarak kavramada önemli ölçüde sınırlılık taşımaktadır. Bilakis “sıradan Türk muhafazakârlığı” özelinde muhafazakâr olarak (*varoluşsal etik*) konumlanan ve tanımlanan insanın duruşu, tepkisi, değer sistemini gerçek anlamda kavramak gerekliliği vardır.

“Türkiye’deki muhafazakârlık, Türkiye Cumhuriyeti içinde yaşayan insanların oluşturdukları temel merkezci değerler²⁵ belirlenmeden, yalnızca siyasal söyleme dayanılarak analiz edilmemelidir” (Göka, Göral ve Güney, 2003, s.302). Bu minvalde Türkiye Cumhuriyeti mensubu insanların değerlerinin belirlenmesinde etkili olabilecek unsur Osmanlı geçmişinden kopuşla birlikte şekillenen cumhuriyet değerleriyle ilişkilidir. Zira Osmanlı son döneminde alt-üst olan toplumsal yaşam ve değerler yeni dönemle birlikte yeniden inşa edilmiştir. Cumhuriyet yepyeni bir değerler sistemi geliştirmeye çalışmıştır. “Cumhuriyet’in değer sisteminin nasıl oluştuğu, Cumhuriyet’in neyi muhafaza etmeye çalıştığı, Cumhuriyet Türkiye’sinde yaşayan muhafazakârın değer dünyası, siyasal-düşünce tarihimizde çok bilinen iki üçleme analiz edilerek anlaşılabilir” (Göka, Göral ve Güney, 2003, s.302). Üçleme analizin kaynağını ise Yusuf Akçura ve Ziya Gökalp oluşturmaktadır. Yusuf Akçura ve Ziya Gökalp arasında farklı konularda görüş farklılığı olsa da Cumhuriyet değerlerinin oluşmasında öncül olmaları bakımından muhafazakâr değerlerin anlaşılması açısından bir ortaklığa sahiptirler. Akçura Osmanlıcılık, İslamcılık ve Türkçülük akımlarını ortaya koyarken, Gökalp de çağdaşlaşmak (muasırlaşmak), İslamcılık ve Türkleşmek akımlarını dile getirmiştir. İslamcılık dışındaki iki açıklama tarzı Türkiye’de cumhuriyetin merkezi değer sisteminin altyapısını oluşturmuştur.

“Batıcılık, bu yeni değer sisteminin bilime ve teknolojiye olduğu kadar evrensel siyasal ve etik değerlere yöneliminin adıdır. Türkçülük, tarihsel köken tartışmalarında gündeme gelen flu

²⁵ Aslında Türkiye’de “temel merkezci değerler”in ne olduğu konusunda Yılmaz Esmer’in 2001 ve 2007 yıllarında gerçekleştirdiği, dünyada ise 1981 yılından veri yürütülmekte olan Dünya Değerler Araştırması (*World Values Survey*) dışında ve kamuoyu araştırmaları düzeyinde sürekliliği olan ciddi bir çalışma olmaması düşündürücüdür. Bu konuda genel-geçer birtakım malumat olmasına rağmen ciddi, nitelikli, üzerine kafa yorulmuş bir değerler haritası şeklinde, Türk toplumunun referans aldığı, belli koşullarda asla vazgeçemediği diye nitelenebilecek bir değerler silsilesinin ortaya kon(a)mamış olması gerçekten üzerinde düşünülmesi gereken bir olgudur.

biyogenetik içerimleri olmakla birlikte, asıl olarak bu topraklarda yaşayan ve “buralı” hisseden insanları tanımlayan ve 1924 Anayasası’nda açıkça görülebileceği gibi, onları eşit yurttaşlar haline getiren hukuksal bir temeldir. İslamcılık, siyasal, hukuksal ve dünyevi çerçevesi Batıcılık ve Türkçülük tarafından çizilmiş yeni değer sisteminin Yaratıcı’ya bağlandığı tinsel değerlerden oluşmaktadır; hepsinin bir araya gelmesinden yepyeni bir değerler sistemi ve yaşama tarzı ortaya çıkmaktadır” (Göka, Göral ve Güney, 2003, s.302).

Kuşkusuz bu üçlü analiz araçları Türk toplumunun değerler sistemini etkilemişlerdir. Ancak toplumun kendine has kaynakları bir diyalektik içinde bu değerler silsilesini etkilemiştir. Dolayısıyla değerler sisteminden bahsederken salt yukarıdan aşağıya bir belirlenimden bahsetmek eksik bir çözümlenme olur; zira tüm bu süreç boyunca değerler açısından bakıldığında bir sentezin olduğu apaçık ortadadır. Bu sentez Kemalizm, İslam, modernizm ve milliyetçilikten müteşekkil bir sentez olmuştur.

“Cumhuriyetin ilk kuşak aydınları arasında gözlenen gelenekçi, muhafazakâr, şahsiyetçi, ahlakçı ve kültürcü eğilimleri, felsefi-siyasal bir dile dönüştüren de yine Kemalist Devrim’in kendisidir. Kemalist modernizm anlayışı içine doğan muhafazakâr ve gelenekçi bir fikir çevresine ortak bir felsefi-siyasal dil sağlayan *şuurlu muhafazakârlık*, sonuçta Kemalist idealleri içselleştirip farklılaştırarak, baskın Kemalist modernizm anlayışına alternatif bir modernizm anlayışının da ilk terimlerini geliştirip olgunlaştırmıştır” (İrem, 1997, s. 53).

Daha önce belirtildiği gibi Türkiye’de muhafazakârlık çeşitli biçimlerde bulunmaktadır. Muhafazakârlığın kuramsal tartışmalarında söylendiği gibi toplumdan topluma ve zamansal, durumsal olarak değişiklik gösteren muhafazakârlık anlayışı Türkiye örneğinde de tek tip değildir. Dolayısıyla Türkiye özelinde farklı muhafazakârlık tiplerinden bahsetmek olasıdır. Bora bu tiplere ilişkin olarak iki farklı yol izlemektedir: Bunlardan birincisi sıfat olarak muhafazakârlık, ikincisi ise siyasal olarak bir program dahilinde muhafazakârlıktır. Sıfat olarak birinci muhafazakârlık tipi “*devletçi muhafazakârlık*”tır. Bora, muhafazakârlığın Türk modernleşmesinin ve Kemalist modernleşme söyleminin temel sıfatlarından biri olduğunu, milliyetçilikle güçlü bir biçimde eklemlenen bu duruş ve düşünüşün, başta ordu olmak üzere devlet ideolojisinin taşıyıcısı kurumları tarafından yeniden üretildiğini iddia etmektedir. Yazara göre devletçi muhafazakârlık “‘düşünürü’ olmayan, bir ‘müesses’ düşünüş stili, düşünce üslubu” olarak tanımlanabilir. Carl Schmitt’in kavramsallaştırmasından yararlanan Bora’ya göre sıfat olarak ikinci muhafazakârlık tipi ise “*romantik*

muhafazakârlık”tır. Ancak bu sıfat Türk siyasal ve toplumsal düşüncesinin başlangıç evresinde “romantiklik” vurgusunun başat olmasından kaynaklanmaktadır; bu yüzden de yazara göre incelemeye değerdir.

Siyasal olarak muhafazakârlık tiplerini ise beş farklı şekilde ayrıştırmaktadır.

- i. Kültürel muhafazakârlık: Yahya Kemal ekseninde, nostalji ve melankoli ile sınırlı bir muhafazakârlıktır.
- ii. Muhafazakâr İslamcılık/muhafazakârlık olarak İslamcılık
- iii. Milliyetçi-muhafazakârlık: Bu çizginin devletçi muhafazakârlıkla eklemlenme süreci önemlidir.
- iv. Muhafazakâr devrim: “Nurettin Topçu’nun yanısıra, belki radikal İslamcılığın bazı an ve uğraklarını, bir de ülkücü-milliyetçi akımın İslamcılaştırma an ve uğraklarını (...) bu güzergahta görebiliriz.
- v. Muhafazakâr-liberal: Ahmet Ağaoğlu’ndan Ali Fuad Başgil’e uzanan ve oradan da Özalıcılığı kapsayan Yeni Sağ düşünceye kadar giden bir tiptir (Bora, 2003, s.95-96)

Bora’nın bu tiplendirmelerinin her biri Türkiye’de muhafazakârlığın anlaşılması ve bir bütünlük içinde değerlendirilmesi gereken “izler”idir. Her bir muhafazakârlık tipinin etkilendiği, başını çektiği tarihsel ve düşünsel temel referansları bulunmaktadır. Belirtilen muhafazakârlık tiplerinin farklı açılımları bulunmaktadır. Her birini ayrı ayrı açıklamak ve değerlendirmek daha uzun bir çalışmanın kapsamı dahilinde gerçekleştirilebilir. Bu çalışmanın sınırlılıkları ve boyutu ekseninde milliyetçi-muhafazakârlık ve muhafazakâr İslamcılık üzerinde durulmaktadır. Çünkü sonraki bölümlerde ele alınacak Türk-İslam sentezi düşüncesi milliyetçi-muhafazakâr ve muhafazakâr İslamcılık tiplerinden etkilenmiştir. 1960’lı yılların sonlarından itibaren gelişmeye başlayan milliyetçi, İslamcı ve muhafazakâr siyaset 1980’li yıllara gelindiğinde Türk-İslam sentezi düşüncesinin belirleyiciliğinde devlet politikalarına eklemlenme becerisini göstermiştir. Dolayısıyla bu çalışmada yoğunluklu olarak sözü edilen iki tip üzerinde durulması öngörülmüştür.

3.2. OSMANLILIK, İSLÂMCILIK, TÜRKÇÜLÜK,

3.2.1. Genel Değerlendirme

Türk-İslam sentezi Türkiye’de özellikle 1980 sonrası resmi ideolojiyi fazlasıyla etkilemiş bir düşünce sistemidir. Bu düşüncenin filizlenmesi ve bizatihi devlet tarafından benimsenmesi belli birtakım tarihsel ve sosyolojik arkaplana sahip olmasıyla ilişkilidir. Tarihsel olarak Türk-İslam sentezinin köklerini Osmanlı Devleti’nin son dönemine kadar götürmek mümkündür. Zira Osmanlı’nın son zamanlarında dönemin entelektüellerinin ve bürokratlarının Batı’da ortaya çıkan modern ideolojilerden etkilenerek Osmanlı’nın kurtuluşuna dönük formüle etmeye çalıştıkları özgün düşünce akımlarının Türk-İslam sentezi fikrinin özünü etkilediği söylenebilir. Osmanlıcılık, Türkçülük, İslamcılık gibi imparatorluğun mirasını ve bütünlüğünü korumaya yönelik olarak geliştirilmeye çalışılan formüller Osmanlı’nın kaderini değiştiremese de Cumhuriyet rejiminin ideolojik inşası sürecine farklı düzeylerde katkı sağladığı açıktır. Kemalizm bu akımlardan etkilenerek ve beslenerek kendi resmi ideolojisini inşa etmiştir.

Tanzimat sonrası Osmanlı’nın milliyetçilik hareketleri neticesinde sırasıyla Osmanlıcılık ve İslamcılık fikrinin iş görmemesi ve imparatorluğu çimento misali bir arada tutamamasından sonra en ağırlık kazanan düşünce akımı Türkçülük olmuştur. Bu tezin odak noktasını oluşturan Türk-İslam sentezinin hangi düşünsel mirası devralarak kendi sentezini ortaya koymaya çalıştığını anlamak için bazı düşünce adamlarına göz atmak gerekebilir. Bu çerçevede öne çıkan düşünürler olarak Ziya Gökalp, Yusuf Akçura, Ahmet Ağaoğlu gibi Türkçülük akımının önde gelen isimlerini sıralamak mümkündür. Bu düşünürlerin ortak özelliği, Türk milli kimliğini ön plana çıkartarak toplumun dağılmasını önlemek olarak ifade edilebilir.

Günümüz Türkiye’inde halâ geçerliliğini koruyan ve hararetli tartışmalara sahne olan İslamcılık düşüncesi ve İslamcı siyasetin izlerini geçmişten bugüne anlayabilmek için Osmanlı’nın son döneminden itibaren seyreden belli başlı olaylar, düşünceler ve entelektüeller üzerinde durmak gerekliliği vardır. Zira Osmanlı Devleti’nin son

döneminde imparatorluk mirasının dağılmasını engelleyici birtakım düşünce akımları geliştirilmeye çalışılmıştır. Bu düşünce akımlarının düşünsel anlamda kurucu isimlerini değerlendirmek bugünü anlamak açısından önemlidir. Çünkü Osmanlılık, Türkçülük, İslamcılık gibi düşünceleri beslemiş olan isimler bugünün düşünce dünyasında da etkilerini doğrudan ya da dolaylı bir şekilde sürdürmektedirler. Ayrıca bu çalışmanın asıl konusu olan Türk-İslam sentezi düşüncesinin ve bu düşüncenin öncüleri olan aydınların tarihsel olarak hangi düşünce mirasını devraldıklarını ortaya koymak açısından da son derece faydalı olacağı kanısındayım. Bugün aktif siyaset içinde yer alan, iktidar olan muhafazakâr partilerin hatta merkez sağda konumlandıklarını iddia eden kimi siyasi partilerin temsilcilerinin benzer tarihsel düşünce sisteminden etkilendiklerini öne sürmek mümkündür. Namık Kemal, Ziya Gökalp, Yusuf Akçura, Mehmet Akif Ersoy gibi isimler ilk elde değerlendirilebilecek figürler olarak karşımıza çıkmaktadır. İzleyen bölümlerde tarihsel olarak ortaya çıkış sırasıyla Osmanlılık, İslamcılık ve Türkçülük düşünce akımları ele alınacaktır.

3.2.2. Osmanlılık

Modernleşmenin/modernliğin bir sonucu olarak ortaya çıkan bir düşünce sistemi olan milliyetçilik düşüncesi Avrupa’da filizlenmiştir. Avrupa’da 19. yüzyıl başlarında ortaya çıkan milliyetçilik ideolojisi, sanayi devrimi sonrası yeni biçimlenmekte olan endüstri toplumunun bir ürünü olan, Fransız Devrimi ile sınıfsal çatışmanın odağı haline gelen ve siyasal iktidara ortak olma hedefindeki burjuvazinin yaslandığı en temel ideoloji konumuna gelmiştir. Yeni sınıfsal mücadelede burjuvazinin karakteri “milli”dir. 19. yüzyıl boyunca “milliyetçilik, liberalizm ile birlikte burjuva devrimlerinin itici gücü ya da motoru işlevini görmüştür” (Şaylan’dan akt. Ağaoğulları: 1998, s.190). Milliyetçilik yeni bir toplumsal formasyon olan liberal, kapitalist üretim ve sınıfsal ilişkilerin egemen olmaya başladığı bir dönemin, yani modernitenin bir ürünüdür. Osmanlı’nın aynı yüzyıl içinde bu ideolojiyi birebir benimsemesinden öte, bu ideolojinin tüm Avrupa’yı sarması ve Fransız Devrimi sonrasında Avrupa’da dalga dalga yayılması sonucu, Osmanlı siyasal etkilenmesi söz konusudur. Çok etnik bir toplumsal tabana sahip olan Osmanlı toplumu milliyetçilik düşüncesinden en çok etkilenen imparatorluk olmuştur. Gayri Müslim toplulukları doğrudan etkileyen milliyetçilik düşüncesi, bu toplulukların

ayrılıkçı hareketlerle ortaya çıkması noktasında, Osmanlı aydınlarını ve siyasasını imparatorluğun dağılma sorunu ile yüzleştirdiğinde gündeme gelmiştir. Ancak yine ilk aşamada “Türk aydınlarının büyük çoğunluğu, Osmanlı toplumunu oluşturan farklı etnik toplulukların hemen hemen hepsinin ulusal kimliklerini takınmaya ve kendi milliyetçilik ideolojilerini geliştirmeye başladıkları bu dönemde, devlet kurtarmak amacıyla Osmanlılık ideolojisini formüle ederek yaygınlaştırmaya çalışmışlar ve yüzyılın sonlarında filizlenen Türkçülük düşüncelerine hiç önem vermemişlerdir” (Ağaoğulları, 1998, s. 190-191).

19. yüzyıl boyunca ve özellikle de Tanzimat dönemi boyunca hemen hemen bütün devlet adamları Osmanlı toplumunun yaklaşık % 40’ını oluşturan gayrimüslim unsurlarının özellikle milliyetçilik hareketlerinin etkisiyle dağılması için farklı çözüm arayışı içine girmişlerdir. Bu çözüm arayışlarının en başında ise Osmanlılık fikri gelmektedir.

Fransız Devrimi’nden sonra Osmanlı toplumunu oluşturan farklı etnik, dinsel toplulukların milliyetçilik düşüncesinden etkilenecek bağımsızlık hareketleri içine girmeleri ve imparatorluktan ayrılma çabalarına karşılık, “her türlü etnik milliyetin üzerinde Osmanlılık kavramı yaratarak önlemeye çalışan siyasal düşünce hareketine” ve “Osmanlı milleti” yaratma oluşturma çabalarına “Osmanlılık” denmektedir (Hanioglu, 1985, s.1389; Somel, 2002, s.88). Somel Osmanlılık düşüncesini geleneksel Osmanlı devlet ideolojisinden radikal anlamda bir kopuş denemesi olarak değerlendirmektedir. Ayrıca “Osmanlılık bir anlamda toplumu statü kompartımanlarına bölen premodern siyasal anlayış yerine, Fransız İhtilali sonrasında Avrupa’da yaygınlaşmaya başlayan vatandaşlık ve hukuksal eşitlik esaslarına dayalı modern siyasal anlayışın imparatorluğa tedricen girmesi anlamına gelmekteydi” (Somel, 2002, s.88-89). Osmanlılık düşüncesine aynı zamanda “İttihad-ı Anasır” da denmektedir.

“...‘İttihad-ı Anasır’ imparatorluk sınırları içerisinde yaşamakta olan dini ve etnik/ulusal grupların birliği demektir...bu akımın gücünü, eşit bir aradalık fikrine her zaman açık, diğer unsurların hakkını teslim etmekle beraber Türk-Müslüman ahalinin “milli” şuurunu yükseltecek bir eritme potası olmasından aldığını tasavvur edebiliriz. Bütün milliyetçiliklerin eşit önemde

olduğu ancak varolan devletin *herkesin* devleti olması sebebiyle korunmasının ve ihyasının herkesin boynunun borcu olduğu bir siyaset anlayışı. Çokuluslu bir imparatorlukta, genel yapıyı korumak/kurtarmak/sürdürmek umudu oldukça, egemen ulusun -kendisinininki de dahil- her türlü ulusçuluğa karşı çıkması doğaldır” (Ünüvar, 2002, s. 131).

İmparatorluğun tarihsel olarak başarıyla 19. yüzyıla kadar bir arada tutabildiği “*millet sistemi*” etrafında toplanmış farklı dinsel ve etnik unsurlar milliyetçilik fikrinin dalga dalga yayılmasıyla çözülmeye başlamıştır. Millet sistemi içinde bir arada var olagelen dinsel ve etnik gruplar özellikle dini cemaatlerin kendi içinde özerk yapıları sayesinde başarıyla imparatorluğun bir parçası olarak yaşamlarını sürdürebilmişlerdir. Ancak milliyetçilik fikrinin egemen olmaya başlaması ile bu unsurların ayrılıkçı bir tutum içine girdiğini söylemek mümkündür. Osmanlılık fikri esasen imparatorluk bünyesindeki farklı unsurları bir arada tutma becerisinin sürdürülmesi olarak kabaca tanımlanabilir ancak asıl önemli olan milliyetçilik fikirlerinin etkisinde kalan bir düşünce sistematigi içinde bir üst kimlik alanı olarak “Osmanlılık” fikrinin inşa edilmeye çalışılmasıdır. Devletin farklı unsurlarının bir arada başarılı bir şekilde varolmasının adı belki de bu şekilde konmak istenmiştir. Öte yandan vurgulanması gereken bir diğer önemli nokta ise Osmanlı idarecilerinin milliyetçilik fikirlerinden haberdar olmadan böylesi bir çaba içine girmedikleridir. Milliyetçilik düşüncesi tüm Avrupa’yı kasıp kavururken Osmanlı’nın bundan hem düşünsel hem de siyasal olarak etkilenmemesi düşünülemezdi. Zira hem entelektüel çevrelerde hem de idari pozisyonlara sahip birtakım yöneticiler tarafından milliyetçiliğin nasıl bir etki alanına ve gücüne sahip olduğu bilinmekteydi. İşte tam da bu yüzden son bir hamle olarak Osmanlılık üst kimliği oluşturularak farklı unsurların muhafaza edilmesi amaçlanmıştır.

1912’deki Balkan Savaşları ve sonrasındaki yaşanan gelişmelerle toprak kayıplarının devam etmesiyle Osmanlılık fikrinin başarısızlığı anlaşılabilir olarak terk edilmiştir. Osmanlılık fikrinin yaratmak istediği imparatorluk içinde o güne dek yaşamlarını sorunsuzca sürdürmüş Rum, Bulgar, Arap, Arnavut, Sırp alt kimliklerinin üst kimlik olarak “Osmanlılık” kimliğini benimsememeleri bir rastlantı değildir. Hanioglu’na göre “Müslüman olmayan gruplar açısından Osmanlılık fazla anlamlı bir kategori olmayıp, yalnızca kendilerinin bağımsızlık hareketini önlemeye yönelik yapma bir kimlik

niteliğindeydi” (Hanioğlu, 1985, s.1390). Kaldı ki gayrimüslim gruplar açısından kendi kimliklerinin temsilini engelleyici bir unsur olarak benimsenmeyen Osmanlılık üst kimliği Müslüman gruplar olan Araplar, Arnavutlar arasında da benimsenmediği zaman ortaya çıkmıştır. Dolayısıyla her anlamda tutmayan bir fikri maya olarak başarısızlığı kabul edilen Osmanlılık fikri yerini İslamcılık ve Türkçülük düşünce hareketlerine bırakmak zorunda kalmıştır.

Namık Kemal Osmanlılık düşüncesinin ve siyasetinin en önemli figürü olarak ön plana çıkmıştır. Namık Kemal *Hürriyet* gazetesinde yer verdiği görüşlerinde genel olarak “uygarlık düzeninin adaletle sağlanabileceği, adaletin ise ‘Osmanlı ümmetinin hukuku müsavata [hukuki eşitliği] ile gerçekleşebileceği,’ bunun ise meşveretle [danışmayla] sağlanabileceği biçimindedir” (Somel, 2002, s.104). Somel’in Ülken’den aktardığına göre Namık Kemal’in burada kullandığı “Osmanlı ümmeti” kavramı “milliyetçe ve dince ayrı unsurların bir araya geldiği bir toplumsal bütünlük olarak yorumlanabilmektedir.” (Somel, 2002, s.104-105) Namık Kemal’e göre bir meclis açılırsa Osmanlı’nın dağılmasına neden olabilecek bağımsızlık hareketleri engellenebilirdi. Ayrıca Namık Kemal’in Osmanlılık anlayışı “farklı dinsel ve etnik unsurların yan yana, ama birbirinden ayrı yaşaması yerine unsurların tamamının bütünleşmiş tek bir halk haline gelmesi”dir. (Somel, 2002, s.105) Bu anlayışın ortaya konabilmesi imparatorluk çatısı altındaki tüm insanların eşit bir biçimde eğitim alabilmesine ve siyasal olarak temsil edilebilmesine bağlıydı. Osmanlı toplumu hukuk karşısında eşit kılınırsa, ortak çıkar etrafında birleşebilirdi. Dinsel ve ırksal olarak ayrılık 18. yüzyıla kadar bir arada yaşamaya engel olmadıysa bundan sonra da olmayabilirdi. Zaten en önemli unsur hayali bir *vatan* nosyonudur. Ortak vatan nosyonu bütünlüğü koruyabilirdi. Ancak Namık Kemal’in bu düşüncesi 19. yüzyıl konjonktüründe Pan-Slavizm ve bağımsızlık hareketleri tarafından sekteye uğramak zorunda kalmıştır. Zira bu durumda Namık Kemal’de İslam vurgusu artmıştır.

Namık Kemal 1856 yılında ilan edilen Islahat Fermanı’nda özsel bir iradede ziyade yabancı güçlerin fazlaca müdahalesi var olduğu için eleştirmiştir. Ancak Tanzimat’a ve Islahat Fermanı’na farklı noktalardan eleştiri getirirse de Namık Kemal genel olarak

sürgünde kaldığı süre boyunca yurt dışında da Osmanlılık lehinde görüşlerini ifade etmeyi sürdürmüştür.

Osmanlılık fikrinin en önemli resmi belgesi 1876 tarihli Kanun-i Esasi'dir. Ancak Kanun-i Esasi öncesinde de tebaayı tanımlayan bir uyrukluk belgesi yayınlanmıştır. 1869 tarihinde Tabiiyet-i Osmaniye Kanunnamesi ile uyrukluk padişaha bağlılık üzerinden bir tabiiyet söz konusudur. Zira herhangi bir şekilde Osmanlı Devleti çatısı altındaki bir etnik ya da dinsel grup ön plana çıkartılmamıştır. Aybay Tabiiyet-i Osmaniye Kanunnamesi'nin "İslam aleminde din ilkelerinden bağımsız, ilk uyrukluk düzenlemesi" olduğunu tespit eder. (Aybay, 1998, s.38) Kanun-i Esasi'deki ilgili maddeye göre "Devlet-i Osmaniye tabiiyetinde buluna efradın cümlesine herhangi din veya mezhepten olursa olsun bilâ istisna Osmanlı tabir olunur" şeklinde bir netlik kazandırılmıştır. Buna göre Osmanlı egemenliği altında yaşayan herkes Osmanlı olarak kabul edilmiştir. Ancak Aybay'ın altını çizdiği gibi modern anlamda bir vatandaşlık fikri henüz tanınmamıştır; sadece Osmanlı'ya tabiiyet vardır (Aybay, 1998, s.38). Tüm bunlara ilave olarak "Kanun-i Esasi'de Osmanlı Devleti'nin sahip olduğu İslami kimlik ile Osmanlılığın getirdiği hukuksal eşitlik ve dolayısıyla da çok dinli tebaaya yönelik laik yaklaşımı uzlaştırma çabası fark edilmektedir (Somel, 2002, s.106). Kuşkusuz anayasal anlamda devletin resmi dini İslam olarak belirtilmiş olmasına rağmen Osmanlı sınırları içinde yaşayan gayri-müslimlerin inanç ve ibadet özgürlükleri, cemaatler olarak ayrıcalıkları teminat altına alınmıştır.

Abdülhamit dönemi mutlakiyetçi yönetiminde İslam vurgusu her anlamda ön plana çıkartılmışsa da özellikle Jön Türkler arasında Osmanlılık siyaseti varlığını kısmen de olsa sürdürmüştür. Jön Türkler arasında Osmanlılık siyaseti anlamında ön plana çıkmış isimler Prens Sabahaddin ve Abdullah Cevdet'tir. Abdullah Cevdet'in Osmanlılık anlayışı imparatorluk bünyesindeki farklı etnik kültürlerin, unsurların muhafaza edilerek ve bunların birbiri üzerinde herhangi bir üstünlük sağlamaması ilkesi üzerine kurulmuştur. Abdullah Cevdet Osmanlı içinde varolan farklı unsurların kendi kimliklerini özgürce yaşayabilmelerine olan inancı ile Namık Kemal'in Osmanlılık düşüncesinden ayrılmaktadır. Ancak Abdullah Cevdet'e göre Türkçe ortak dil olarak benimsenmeliydi. Cevdet'in Osmanlılık fikri nihai olarak farklı etnik ve dinsel

grupların kendi kültürel kimliklerinin temsilinde sorun yaşamayan ancak bir ortak çıkar etrafında birleşebilen bir yapı arzulamaktaydı (Somel, 2002, s.107).

Prens Sabahaddin ise Jön Türk temsilcisi olarak Osmanlılık düşüncesi ile Batı tipi bir liberalizm anlayışını uzlaştırma çabası içindedir. Le Play'in sosyolojik fikirlerinin etkisinde kalan Prens Sabahaddin esas olarak "uygar toplumları cemaate dayalı ve bireye dayalı olarak" ikili bir biçimde ele almaktaydı (Somel, 2002, s.108). Anglosakson Batı toplumlarının bu anlamda örnek alınabileceğini ve "bireysel mutluluk", "yaratıcılık", "bireysel girişimcilik", "yerinden yönetim" ile "toplumsal gelişme" arasında bir ilişki tasavvur etmiştir. "Osmanlı İmparatorluğu'nun geri kalmışlığı da bireycilik ve yerinden yönetim yerine merkeziyetçilik ve bireyin gelişimine olanak sağlanamamasının nihai bir sonucuydu" (Somel, 2002, s.108). Osmanlı'nın bir bütün olarak varlığının korunması gerekiyordu ve bütün tebaa açısından en hayırlısı buydu. "Osmanlı devleti Osmanlılarıdır" ilkesini savunarak yine bir üst kimlik çerçevesinde Osmanlılık bilinci ile kardeşlik ve eşitlik vurgusunu ortaya koymuştur (Somel, 2002, s.109).

II. Meşrutiyet (1908-1913) döneminde de Osmanlılık düşüncesi kısmi olarak varlığını sürdürmeye devam etmiştir. İttihat ve Terakki Cemiyeti iktidarının daha ziyade Türkçü, liberal ve merkeziyetçi tutumunun yanı sıra İttihat Terakki'nin baskıcı yönetimine kadar görece özgürlük ortamında özellikle basında Türkçü ve Osmanlıcı entelektüeller arasında Osmanlılık fikri etraflıca tartışma olanağına kavuşmuştur. Bu dönemde kurulan siyasal partiler -Osmanlı Ahrar Fırkası, Osmanlı Demokrat Fırkası, Mutedil Hürriyetperveran Fırkası, Hürriyet ve İtilaf Fırkası- programlarında Osmanlılık fikrine farklı açılardan da olsa yer vermiştir. Osmanlılık fikri II. Meşrutiyet döneminde Osmanlılık bir üst kimlik olarak imparatorluğun parçalanmasını engelleyici yegâne unsur olarak değerlendirilmiştir. Dönemin aydınları arasında basın aracılığı ile gerçekleştirilen Osmanlılık-Türkçülük tartışmasında Osmanlılık fikrini savunanlar bir üst kimlik olarak Osmanlılık fikrine karşılık Türk kimliğinin ön plana geçmesini birliğin bozulmasına neden olabileceği düşüncesiyle şiddetle karşı çıkmışlardır.

3.2.3. İslamcılık

Şerif Mardin'e göre İslamcılık bir "ideolojik davranış kümesi" olarak 1870'lerden itibaren Osmanlı düşüncesi içindeki yerini almıştır.²⁶ Ali Bulaç ise İslamcılık'ı modern²⁷ ve daha geniş anlamda şu şekilde tanımlamaktadır: "İslamcılık kültürel, politik ve sosyal önderler zümresinin -ki bunlar belli iddia ve taleplerle farklı etkinlik alanlarında ortaya çıkarlar- İslamiyet'in manevi, ahlaki, kültürel ve sosyal değerlerine uygun bir dünyanın kurulmasını sağlamaya çalışmaları ve bu uğurda çeşitli alanlarda ve düzeylerde cehd [çaba] göstermeleri olarak tanımlanabilir" (Bulaç, 2005, s.50) Bulaç İslamcılığı belli bir tarihte ortaya çıkan bir ideoloji olarak değil, her dönem ve zaman için kendini yenileme potansiyeli taşıyan bir ideoloji olarak görmektedir. Dolayısıyla yatay bir tarihsel kategori içinde değerlendirmektense İslamcılığı nesillere bölen bir analiz yapmaktadır. Buna göre Türkiye tarihinde üç nesilden bahseder. Birinci nesil 1856-1924, ikinci nesil 1947-2000 ve üçüncü nesil, 2000-. Bu çalışma kapsamında birinci ve ikinci nesil İslamcılık üzerinde durulacaktır. Zira çalışmanın asıl odaklandığı dönem ikinci nesile denk düşmekle birlikte tarihsel arkaplanını anlamak ve açıklamak açısından ilk nesil de değerlendirme kapsamındadır. 2000 sonrasına karşılık gelen üçüncü nesil ise devam eden bir süreçtir; dolayısıyla bu çalışmanın sınırlılıkları ve kapsamı dışında yer almaktadır.

²⁶ Binnaz Toprak İslamcılık düşüncesinin ortaya çıkışını ve tarihsel olarak izlediği ideolojik perspektifi şu şekilde özetlemektedir: "...Osmanlı İmparatorluğu'nun çağdaşlaşması için Batı'nın hem teknolojisini hem de medeniyetini kabullenmek gerektiğine inanan Batıcılara karşın, İslamcı akım Batı'ya açılmayı salt teknolojik alana sınırlandırmayı savunmuştur. Said Halim Paşa, Mehmed Akif, Şeyhülislam Mustafa Sabri gibi İslamcı akımın ileri gelenleri, Tanzimat sonrası İmparatorluğun çöküşünü, o dönemin deyimleriyle 'ıslahat' yani Batılılaşma hareketlerine bağlamışlardır. İslamcı akım, bir toplumda örf, adet ve gelenekleri değiştirmenin o toplumu yıkacağını öne sürmüştür, Osmanlı toplumunda 19. yüzyılda baş gösteren 'Batı taklitçiliği'ni bir hastalık olarak nitelendirmiş, Osmanlı'nın hastalıktan bir önce kurtularak kendi kültür ve medeniyetine geri dönmesi gerektiğini savunmuştur" (Toprak, 1985, s. 2104-2105). Toprak'ın İslamcılık düşüncesine dair bu kısa tarihsel değerlendirmesinden de anlaşılacağı üzere İslamcılık akımı tipik muhafazakâr eğilimi barındıran bir düşünce geleneği olarak günümüze değin varlığını sürdürmeye devam etmiştir. Günümüzde de MNP, MSP, RP, FP, SP çizgisinde varlık göstermektedir.

²⁷ Bu dönemde ortaya çıkan tüm düşünce akımları modernist bir perspektife sahiptir. Zira Osmanlılık, İslamcılık ve Türkçülük düşüncesinin arkasındaki aydınların düşünce çizgileri detaylı bir şekilde incelendiğinde görülecektir ki hemen hepsi Batı'da Batılı kurumların ve düşüncelerin merkezinde bir eğitimden geçmişlerdir. Dolayısıyla üretmeye çalıştıkları ve Osmanlı'nın varlığını sürdürmesine yönelik olarak geliştirdikleri bu fikir hareketlerinin hepsi Osmanlı'nın gerilemeye başlamasının nedenlerini düşünmek üzerine ve bu geri kalmışlığa çare arayışları neticesinde gelişmiştir. Osmanlılık da İslamcılık da, Türkçülük de kendi içlerinde farklılıklar barındırır da esas itibarıyla modernleşme yanlısı, ilerleme fikrinin savunucusu ve Batılılaşma taraftarıdır.

İslamcılık düşüncesi de aslında diğer modern fikri hareketler olan Osmanlıcılık ve Türkçülük gibi temel etmenler tarafından etkilenecek şekilde ortaya çıkmıştır. Bu etmenler 1789 Fransız İhtilali sonucunda Avrupa’da ortaya çıkan ulus-devlet fikri ve bu fikrin tüm Avrupa’yı ve en sonunda Osmanlı İmparatorluğu’nun bekasını tehdit eder hale gelmesi ve Tanzimat Fermanı (1839) ve Islahat Fermanı (1856) ile özellikle Osmanlı tebaası içindeki gayri-Müslim unsurlara Müslimler aleyhine olacak şekilde tanınan haklardır. İslamcılık fikri de bu iki ana etmenden etkilenecek şekilde ortaya çıkmıştır. Ayrıca Rönesans ve Reform hareketleri neticesinde Avrupa’da dinin toplumsal hayattan çekilmesiyle ortaya çıkan yeni toplum yapısının Batı’yı gelişmişlik yönünden ileriye taşıması da etkili olmuştur. Kara, Osmanlı İmparatorluğu’nda ortaya çıkan İslamcılık düşüncesini “...‘bir kalkınma ve kurtuluş ideolojisi’ olarak Osmanlıcılık hareketinin devamı, milliyetçilik ve bir ölçüde Türkçülük cereyanının öncesi şeklinde...” ele alınmasının daha doğru olacağını söylemektedir (Kara, 1985, s.1408). Öte yandan Mardin’e göre İslamcılık hem Osmanlı padişahları hem de İttihat ve Terakki yöneticileri tarafından imparatorluk ölçeğinde bir ideolojik aygıt gibi kullanılmıştır (Mardin, 1985, s.1403). Resmi olarak İslamcılık Abdülaziz döneminde ittihad-ı İslam şeklinde kullanılmaya başlanmıştır. Belirgin bir siyasal araç olarak kullanılmaya başlanması ise II. Abdülhamit döneminde gerçekleşmiştir. Bu dönemden sonra özellikle söylemsel düzeyde “padişah, sultan, hükümdar yerine ‘halife’nin kullanımı” yaygınlaştırılmıştır (Kara, 1985, s.1408). Ancak “İslamcılık, *ittihad-ı İslam* adı altında 1870’ten itibaren Osmanlı Devleti’nin hakim siyasi düşüncesi olmakla beraber, bir fikir hareketi olarak ortaya çıkışı, yaklaşık 40 sene sonra II. Meşrutiyet sonrasında *Sırat-ı Mustakim*’in 14 Ağustos 1908’de yayın dünyasına girişiyle başlatılmaktadır” (Kara, 1985, s.1409).

İslamcılık düşüncesi II. Abdülhamit döneminde benimsenmeye başlamıştır. Öte yandan İttihat ve Terakki siyasetini de etkileyen bir düşünce sistemidir. Osmanlı İmparatorluğu’nun “*meşrutiyet zemini*” arayışına yanıt vermek için zaman içinde panislamist vurguya da kaymıştır. Ünüvar’a göre “İttihat ve Terakki içinde Osmanlıcılık, İslamcılık ve Türkçülük, katı sınırlarla birbirinden ayrılan kesimler tarafından temsil edilmemiştir. Özellikle İslamcılık ve Türkçülük arasında devamlı bir

ilişki vardır ve bu ilişkiden, birbirilerini hem zihnî hem de siyasi olarak etkilemiş anlamlı bir terkip ortaya çıkmaktadır” (Ünüvar, 2002, s.132).

İslam dünyasının neden gerilediği ve bu gerileme durumunun nasıl tersine çevrileceği yönünde birtakım düşünce üretilmeye başlamıştır.²⁸ İslamcılık akımının Osmanlı’da etkinlik kazanmasında etkili olan ve Osmanlı aydınlarını bu anlamda etkileyen bir isim olarak kabul edilen Cemaleddin Efgani’dir. İslamcılık düşüncesine göre İslam kesinlikle gelişmenin önünde bir engel değildi. Sadece Müslümanlar zaman içinde İslam’ın gerçeklerinden koparak gerilemişlerdir. Efgani’nin İslamcılık düşüncesi açısından önemi şurada yatmaktadır:

II. Meşrutiyet’in ilanı ile birlikte görelî bir özgürlük ortamının oluşması sonucu çeşitli düşünce dergilerinde diğêr düşünce akımlarının olduğu gibi İslamcılık düşüncesine de tartışma ortamı bulunmuştur. Mehmet Akif’in başyazar olduğu *Sırat-ı Mustakim* İslamcılık düşüncesinin yayın organı olarak değerlendirilebilir. Zira Mehmet Akif şiirlerini, düz yazılarını büyük ölçüde bu dergi aracılığıyla yayınlamıştır. İslamcılık düşüncesinin Türkiye’deki en önemli ismi olarak Mehmet Akif’i zikretmek mümkün görünmektedir. Ancak Akif’in düşüncesini değerlendirirken dönemin düşünce dünyasının özelliklerini de göz ardı etmemek gerekir. Çünkü İslamcılık’ı dönemin yaygın düşünce akımları olan Osmanlıcılık, Tükçülük ve Batıcılık gibi fikirlerden soyutlamak pek de doğru olmaz keza her bir düşünce akımı bir diğêrinden etkilenmiştir; etkilenmese bile diğêri üzerinden kendini var etmeye çalışmıştır. İslamcılık açısından da baktığımızda Akif özellikle Batıcılık düşüncesinin net bir şekilde Batı taklidine yönlendirdiği düşüncesini eleştirir. Daha farklı bir ifade ile Akif’in Batıcılık’a karşı en önemli itirazı

²⁸ İslam dünyasının Batı ile kıyaslandığında neden geri kaldığına ve aradaki farkın nasıl kapatılması gerektiğine ilişkin yürütölen tartışmalarda sorulan temel sorular Kara’ya göre şunlardı: “İslam dünyası niçin bu hallere düştü, geriledi, (inhitat, tereddidi ve inkırazın sebepleri), Müslümanlar özellikle maddeten nasıl kalkınabilir (terakki), Müslümanları birleştirmenin (ittihad-ı İslam) gerekliliği ve gerçekleşebilmesi için hangi çalışmalar yapılmalıdır, bugün Batı’nın sahip olduğu ve onlarla kalkınmasını sağladığı değerlere (hürriyet, eşitlik, medeniyet, ilim, fikir hürriyet, kadın hakları...) İslam sahip midir, nasıl sahiptir, yoksa bunlar yeniden mi kazanılacaktır, ilimle-akılla İslamiyet arasında çatışma var mı, İslam’ın korunması gereken, değişmeyecek yönleri nelerdir, Batı’dan neler alınabilir-alınmalıdır, bu yol nasıl açılabilir (ictihad kapısı)...?” (Kara, 1985, s. 1407).

“...medeniyetin bir bütün olduğunu, ilim, irfan ve günlük yaşayış, kadın-erkek ilişkileri dahil Batı'nın model olarak Osmanlı mülkünde taklit edilmesi gerektiğini iddia eden, Batı medeniyetinin sadece ilminin alınarak onlara yetişilemeyeceğini düşünen “mülkü kurtarmak için dini kurban etmeliyiz” diyen Batıcılara yöneliktir” (Ünsal, 2005, s.75).

Akif, Batı modelini tüm yönleriyle ve olduğu gibi almaktansa muhafazakâr bir süzgeçten geçirerek kendi öz değerlerimize adapte ederek almamız gerektiğini de vurgular. Aslında muhafazakârların aksine değişimden ve modernleşmeden yanadır ancak bu değişimin niteliği konusundaki tavrı “kendimize ait unsurları tashih ederek, ‘aşırı kendimizden yaparak’ yenileşmeyi yönündedir (Ünsal, 2005, s.79). Akif’in İslam anlayışı da kabaca dini hurafelere inanmaktansa yaygın yanlış inanışların düzeltilmesi yönündedir. Bu anlamda İslam’ı doğru anlayıp değerlendirmek gerekmektedir.

Osmanlıcılık düşüncesinin zaman içinde kurtarıcı bir rol üstlenememesi gibi İslamcılık fikri de imparatorluğun dağılmasını engelleyememiştir. Tıpkı gayri-Müslim unsurların tek tek ayrılması gibi “Müslüman unsurların 1910 Arnavut İsyanı ve süregiden Arap isyanları ile imparatorluktan kopmaya başlaması üzerine İslamcılık düşüncesi” zayıflamıştır (Ünsal, 2005, s.82). İslamcılık fikrinin zayıflaması ile birlikte ön plana çıkan düşünce ise milliyetçilik/Türkçülük olmuştur. Ancak Akif’in düşüncelerini dile getirdiği yayın organı *Sırat-i Mustakim*’de o zamana kadar İslamcı ve Ahmet Ağaoğlu gibi milliyetçi aydınların düşünceleri yan yana yer bulabilirken bu çözülme ile birlikte yalnızca İslamcılık düşüncesi yer bulmaya başlamıştır. Ünsal, Akif’in milliyetçilik düşüncesine bakışını şu şekilde değerlendirmektedir:

“Bugünkü “millet” tanımından çok farklı olarak dine dayanan bir “milletler” sistemine dayanan, çok uluslu ve dini imparatorluğun çözümlüğüne tanık olan ve en önemli ilkesi Müslümanların ancak birlik içinde Batı işgaline karşı durabileceği olan “İslamcılık” görüşünde olan Akif için “Türk milliyetçiliği” kavmiyetçilik anlamına geliyordu” (Ünsal, 2005, s.82-83).

3.2.4. Türkçülük

Türkçülük²⁹ düşüncesi Osmanlı İmparatorluğu bünyesinde cereyan eden milliyetçilik akımlarının artması, Osmanlıcılık ve İslamcılık fikirlerinin imparatorluğun dağılmasına engel olamaması sonucu ağırlık kazanmıştır.³⁰ Türk milliyetçiliği düşüncesi ve daha genel anlamda milliyetçilik ideolojisi esas itibarıyla Osmanlı aydınları arasında ortaya çıkmamıştır. Türkçülük'ün ağır bastığı Türk milliyetçiliği fikri Rusya menşeli Türk aydınlar tarafından oluşturulmuştur. Türkçülük düşüncesini etkileyen Rusya kökenli Türk düşünürleri ise Gaspıralı İsmail, Ahmet Ağaoğlu ve Yusuf Akçura'dır.

İmparatorluk dahilindeki gayrimüslim unsurlar olan Yunan, Sırp, Romen, Bulgar milliyetçiliklerinin ve müslüman olmalarına karşın Arap ve Arnavut milliyetçiliklerinin gelişmesi ve etkinlik kazanması Osmanlıcılık idealinin iflas etmesine yol açmıştır. Ancak çoğunluk millet olarak Türklerde milliyetçilik düşüncesinin geç gelişmesinin bazı sebepleri vardır. Buna göre Türkler Osmanlılık idealini önde tutmuşlardır. Osmanlılık üst kimliğini benimseyerek kendi kimliklerini ön plana çıkartmaktan imtina

²⁹ Türkçülük düşüncesinden Türk milli kimliğine evrilen Türk milliyetçiliğine ilişkin süreç şu şekilde yaşanmıştır: “ ‘Türkçülük’ On dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısında gelişirken, ‘Türklüğün’ milli kimliğe ilişkin bir anlam evrenine eklenmesi ancak 20. yüzyılın başında gerçekleşmiştir. Bu sürecin ivme kazanmasında bir dizi faktör oldukça belirleyici olmuştur: *Millet* sisteminin dağılması, yani *millet* kolektif kimliğinin ortadan kalkması; imparatorlukta Arap milliyetçiliğinin yükselmesine bağlı olarak ümmet idealinin zayıflaması; Rusya’da Türkçe konuşan halklar arasındaki milliyetçiliğin yükselişi ve buradaki -sonraları Türkçülüğü siyasi bir proje olarak formüle eden ilk düşünür olacak Yusuf Akçura gibi- önemli milliyetçilerin Osmanlı imparatorluğuna gelerek milliyetçi ideolojinin siyasal alanda hegemonik bir konum edinmesinde kritik rol oynamaları; On dokuzuncu yüzyılda Avrupa’daki Türkoloji çalışmalarının gelişmesi ve Türkçe konuşan halklara yönelik siyasal ilginin artması ve eğitim için Avrupa ülkelerine gönderilen öğrencilerin milliyetçilik düşüncesini öğrenerek dönmüş olmaları” gibi bir dizi etmen aracılığıyla Türkçülük düşüncesi ile başlayan serüvenin günümüze değin yaşanan milliyetçilik tartışmalarının arkaplanını oluşturmaktadır (Gökalp, 2004, s.65).

³⁰ Ayrıca Türkçülük düşüncesinin Osmanlı’dan Cumhuriyet’e iki farklı kuşağı olduğundan bahsetmek mümkün görünmektedir: “Türkçülüğün Osmanlı’dan Cumhuriyet’e geçerken yaşadığı dönüşümlerin arkasında iki farklı kuşak bulunmaktaydı. Türkçülüğün ilk kuşağı; kabaca 1870-1890 yılları arasında doğan, Harbiye, Tıbbiye ve Mülkiye’nin sıralarında yetişen, her ne kadar “Adriyatik’ten Çin Seddi’ne” kadarki “büyük Türklük” alemini ilk keşfeden olsalar da siyasal eylemlerinin merkezinde devleti tutan bir toplumsal grubu ifade etmektedir. Bu kuşak Kızılelma ve Turan’ın peşinde hayal tüketmekle beraber, esas olarak sürekli geri çekilme halindeki bir devletin mensupları olmaları nedeniyle tutunma, varolma, var kalma içgüdüleri onları sarmalamış durumdaydı...1900-1920 arasında doğan Cumhuriyet döneminde Darülfünun’da okumuş, İstanbul Üniversitesi ve DTCF’nin sıralarında güçlenmiş, “millet” sorununu siyasal eylemlerinin merkezinde tutan ve sürekli olarak kendine güvenmesi, dünya karşısında gurur duyması istenen bir toplumsal gruptur” (Ertekin, 2002, s.348). Aslında bu iki kuşak temsili olarak Osmanlı İttihat ve Terakki Cemiyeti Türkçülük düşüncesinden, Cumhuriyet dönemi Türkçülük düşüncesine geçişi yansıtmaktadır. Aynı zamanda düşünsel olarak değişimi de simgelemektedir.

etmişlerdir. Ayrıca İslam inancının Türkler tarafından fazlasıyla içselleştirilmesi nedeniyle İslamiyet'in öngördüğü *ümmet* fikrine sadık kalarak ve "Türk" milleti olarak ön plana çıkmayarak imparatorluğun bekası için Osmanlılık fikrini gerçekleştirmeye çalışmışlardır. (Hanioğlu, 1985b, s.1394-1395) Öte yandan imparatorluk topraklarında yaşayan Türklerde milliyetçilik düşüncesi henüz olgunlaşmamışken sınırlar dışında yaşayan Türkler, özellikle de Rusya'da yaşayan Türkler arasında milliyetçilik fikirleri filizlenmeye başlamıştır. "1860'tan itibaren Rusya'daki Müslümanlar arasında, Türk milliyetçiliği fikirleri yoğun ilgi görmeye başlamıştır" (Hanioğlu, 1985b, s.1395). Özellikle II. Meşrutiyet'ten sonra Osmanlı yerine Türk kelimesi günlük gazete ve dergilerde daha fazla kullanılır hale gelmiştir. Türkçülük fikrinin yaygınlaşmaya başlamasında etkili olan bir diğer unsur da *Kanun-i Esasi*'de yer alan bir maddede Türkçe'nin resmi dil olarak belirlenmesidir. Her ne kadar *Kanun-i Esasi*'de Osmanlı tebaasından bahsedilse de Türkçe'nin resmi dil olarak ilan edilmesi anlamlı bir adım olarak değerlendirilebilir.

Kemalist milliyetçiliğin bir diğer öncüsü olan Yusuf Akçura (1876-1935) ise Türkçülük ve İslamcılık arasında herhangi bir çatışma söz konusu olmadığını belirtmektedir. Din ve milliyetçilik aslında bir diğerini zenginleştirecek karakterdedir. Öte yandan, ona göre İslamiyet Türk milliyetçiliğinin inşasında en önemli kurucu öğelerden biri olabilir. Akçura'ya göre "Türk milliyetçiliğinin teşekkülü"nde kritik olan üç nokta vardır: Birincisi modern dünyada İslamiyet milliyetçiliğinin varlığını kabul etmelidir. İkincisi Türk milliyetçiliği İslamiyet'in birlikten ve dayanışmadan alan gücünü kullanmalıdır. Üçüncüsü İslamiyet Türk milliyetçiliğine hizmet etmelidir (Çetinsaya, 1999, s.356). Kısaca belirtmek gerekirse Akçura'nın milliyetçilik yaklaşımında asıl kritik olan unsur din olgusudur. Bu anlamda din birleştirici özelliği ile dayanışmayı sağlayarak milliyetçiliğin oluşumunda önemli bir role sahiptir.

Yusuf Akçura'nın "*Üç Tarz-ı Siyaset*" başlıklı tefrikasında üç farklı siyasetten bahseder. Bunlardan birincisini "yeni bir Osmanlı ulusu yaratmak, İslam'a dayalı bir devlet veya ırka dayalı bir Türk ulusçuluğu inşa etmek olarak sıralar (Mert, 2005, s.412). Ancak en önemlisi "ırk esasına müstenit (dayalı) Türk milliyetçiliği yapmak"tır (Hanioğlu, 1985b,

s.1397).³¹ “*Üç Tarz-ı Siyaset*”te üç siyaset tarzını detaylı olarak, oluşma koşullarını, nedenlerini ve vaat ettiklerini üzerinde ayrı ayrı durarak açıklar. Osmanlılık’ın ve İslamcılık’ın neden başarısız olduğunu fayda-zarar ekseninde ortaya koymaya çalışır ve Türkçülük’ün neden gerekli olduğunu ve faydalı bir siyaset tarzı olduğunu açıklamaya çalışır:

“Türk birliği siyasetindeki faydalara gelince, Osmanlı ülkelerindeki Türkler hem dinî, hem ırkî bağlar ile pek sıkı, yalnız dinî olmaktan sıkı birleşecek ve esasen Türk olmadığı halde bir dereceye kadar Türkleşmiş sair müslim unsurlar daha ziyade Türklüğü benimseyecek ve henüz hiç benimsenmemiş unsurlar da Türkleştirilebilecekti. Lâkin asıl büyük fayda; dilleri, ırkları, âdetleri ve hattâ ekseriyetinin dinleri bile bir olan ve Asya kıtasının büyük bir kısmıyla Avrupa’nın şarkına yayılmış bulunan Türklerin birleşmesine ve böylece diğer büyük milliyetler arasında varlığını muhafaza edebilecek büyük bir siyasî milliyet teşkil eylemelerine hizmet edilecek ve işbu büyük toplulukta Türk toplumlarının en güçlü ve en medenileşmiş olduğu için Osmanlı Devleti en mühim rolü oynayacaktı...” (Akçura, 2002, s.788).

Akçura’nın bu metni Türkçülük hatta Pantürkizm³² düşüncesinin ilk olarak dile getirildiği metindir. Türk ırkı esasına dayalı bir Türk milliyetçiliği fikri ilk kez kullanılmıştır. Dolayısıyla Osmanlılık ve İslamcılık düşüncesine karşılık Türkçülük düşüncesi yüksek sesle dile getirilmiştir. Şüphesiz bu düşünce ve siyaset tarzına Osmanlı aydınlardan sert eleştiriler yapılmıştır. Bu dönemden sonra Türk dernekleri, cemiyetleri ve yayınları hızla artmıştır. Yusuf Akçura’nın da üye olduğu Türk Derneği (1908), Türk Yurdu Cemiyeti (1911), Türk Yurdu dergisi bunların başlıcalarıdır. Türk Yurdu dergisi önemli bir entelektüel camiayı çatısı altında toplamayı başarmıştır. “Ziya Gökalp Bey, Yusuf Akçura, Ahmed Agayef, Mehmet Fuat (Köprülü), Hüseyinzâde Ali Bey gibi yazarlarla dergi bir anda Osmanlı kamuoyunda büyük tesir oluşturmuştur” (Hanioglu, 1985b, s.1397). Derginin amacı o güne kadar Osmanlılık fikri

³¹ Akçura’nın kendi kaleminden bu üç tarz-ı siyaset şu şekilde özetlenmektedir: “Osmanlı ülkelerinde, garptan feyz alarak, kuvvet kazanmak ve terakki arzuları uyanalı, belli başlı üç siyasi yol tasavvur ve takip (ébaucher) edildi sanıyorum.: Birincisi, Osmanlı Hükümetine tâbi muhtelif milletleri temsil ederek ve birleştirerek bir Osmanlı milleti vücuda getirmek. İkincisi, hilâfet hakkının Osmanlı Devleti hükümdarlarında olmasından faydalanarak, *bütün İslâmları söz konusu hükümetin idaresinde siyaseten birleştirmek* (Frenklerin “Panislâmisme dedikleri). Üçüncüsü, ırka dayanan siyasî bir Türk milleti teşkil etmek” (Akçura, 2002 s.782).

³² François Georjeon’a göre “Yusuf Akçura ve arkadaşlarının öngördüğü Pantürkizm, Osmanlı İmparatorluğu’nun ayrışması için öngörülen bir çözüm olarak, oldukça ilerici toplumsal ve kültürel içerikli bir programdı” (Georjeon, 2002, s.505).

çerçevesinde Osmanlılık kimliği yerleştirilmesine zıt bir şekilde Türklük milli kimliğinin yerleştirilmesidir. “Osmanlı bayrağı altında şuursuz bir hayat geçirmekte olan Türklere” kimliklerinin hatırlatılması en önemli şiarlarıdır (Hanioglu, 1985b, s. 1397). Bunun yanı sıra birtakım olgusal gerçekler de Türk milli kimliğinin canlandırılması için zeminin uygun koşullara ulaşmasına neden olmuştur. Ayrılan Balkan milliyetlerinden sonra kalan sınırlar içinde nüfus büyük ölçüde Türklerden oluşmaktaydı. Rumlar, Ermeniler ve Museviler artık tam anlamıyla azınlık statüsüne düşmüşlerdi. Dolayısıyla Türkçülük fikrinin ön plana çıkması ve işlerlik kazanması içten bile değildi. Yalnız şu noktanın altını çizmekte fayda vardır ki Türklük fikri Osmanlı sınırları dahilinde yaşayan Türk nüfus için gerçekçi bir yaklaşımdı (Hanioglu, 1985b). Zira Pan-Türkist bir Türkçülük anlayışının İttihat ve Terakki önderlerince nasıl benimsendiği ve özellikle de I. Dünya Savaşı sırasında nasıl sonuçlandığını hatırlamakta fayda vardır.

Ziya Gökalp (1876-1924) Türkçülük düşüncesinin Osmanlı'nın son döneminde muhalefette ve iktidarda olan İttihat ve Terakki Cemiyeti'nin resmi, Kemalist modernleşme projesinin ise gayriresmi ideologu olarak kabul edilmektedir (Parla'dan akt. Ünüvar, 2002, s.30). Gökalp “*Genç Kalemler* dergisinde dil, siyaset ve Turancılık ideali üzerine yazılar yazar” (Ünüvar, 2002, s.29). Ayrıca “1912-1914 arasında yayımlanan *Türk Yurdu* dergisinde kaleme aldığı yazılarla Gökalp, dönemin diğer iki önemli akımı olan Panislamizm ve Osmanlıcılığa karşı Türkçülük ve Batıcılığı vurgulamıştır” (Ünüvar, 2002, s.29) Gökalp İttihat ve Terakki Cemiyeti'nin bir üyesi olup, hem düşünsel anlamda hem de siyasal anlamda cemiyete büyük katkıları olmuştur. “Özellikle cemiyetin siyasi perspektifini belirlemeye çalıştığı; Osmanlıcılık, İslamcılık, Türkçülük arasında ideolojisini söyleme dökmekte bocaladığı zamanlarda Gökalp vukufla Türkçülüğün fikriyatını ortaya koymuş ve bunun siyasete tahvilinde birincil derecede etkili olmuştur” (Ünüvar, 2002, s.30). “Gökalp, ulusların oluşumunu, Durkheim sosyolojisinden esinlenen bir şemayla, üç aşamalı bir sürecin sonucu diye görüyordu. Buna göre, dil ve ırk birliğine dayalı kabile toplumundan, din birliğine yaslanan ümmete, oradan da kültür (hars) ve uygarlıkla (medeniyet) tanımlanan ulusa erişilmektedir. Dolayısıyla, Osmanlı devletinden bir Türk ulusunun çıkması, bir önceki evrenin, (katıksız bir laikleşmeden çok, İslamı ulusal bir dine dönüştürmek yoluyla)

aşılmasını, uluslararası uygarlığın benimsenmesini ve ulusal kültürün geliştirilmesini gerektirmektedir...Gökalp'in 'İslamlaşmak' dediği, İslam'ı, belirttiğimiz üzere, ulusçu bir çizgide reforme etmek, kamusal alandan çekmek ve ibadet dilini Türkçeleştirmek gibi önlemlerle ulusal kültürü destekleyecek bir duruma getirmektir ([Parla: 1993; Tunçay: 1997] 'dan akt. Ünüvar, 2002, s.133).

Ziya Gökalp'e göre modern İslam, Türk milliyetçiliği ve milli kültürü ile uyum içinde olabilir. Çünkü din Türk milli kültürünün ve kimliğinin vazgeçilmez bir parçasıdır. Millet, aynı dili konuşan, aynı eğitimi almış, dinsel, ahlaki ve estetik ülküleri uğruna bir araya gelmiş, kısacası ortak kültürü ve dini olan toplumdur (Çetinsaya, 1999, s.354). Modern toplumda dinin işlevine vurgu yapmaktadır. Ancak bağınaz bir din yorumuna da karşı çıkmaktadır.

Ziya Gökalp'e göre Türkçülük, Türk milletini yükseltmek anlamına gelmektedir (Gökalp, 1958, s.12). Gökalp Türkçülük'ü ırki Türkçülük, kavmi Türkçülük, coğrafi Türkçülük yaklaşımlarına göre millet, Osmanlılık açısından millet, İslamcılık açısından millet, fertçilere göre millet tasniflerine göre değerlendirmede bulunuyor. Buna göre ırki Türkçülük milleti ırk esasına göre temellendiriyor. Irkın saf bir şekilde varolamayacağını söyleyerek reddeder. Kavmi Türkçülük de milleti kavim zümresiyle açıklamaktadır. "Kavim aynı anadan, aynı babadan üremiş, içine hiç yabancı karışmamış kandaş bir zümre demektir" (Gökalp, 1958, s.13). Irkta olduğu gibi içine hiç yabancı karışmamış bir kavim tarih öncesinde olmadığı gibi günümüzde de mevcut değildir. Dolayısıyla geçerli bir millet tanımı değildir Gökalp'e göre. Coğrafi Türkçülük yaklaşımı ise milleti belli bir coğrafyada yaşayanlar olarak tanımlıyor. Coğrafi anlamda belli sınırlar içinde yaşayan insanları bir millet olarak kabul etmek pek olası değildir zira örnekte Türkler farklı coğrafyalarda yaşamaktadırlar. Azeriler de Türk'tür ve farklı coğrafyada yaşamaktadırlar. Osmanlılık açısından ise millet Osmanlı İmparatorluğu'nda yaşayan tebaa anlamındadır. Ancak tüm tebaa tek bir milletten teşekkül etmemektedir. Osmanlı tebaası farklı milletlerden unsurları barındırmaktadır. İslamcılık'a göre millet kavramı ümmet ile özdeş tutulur. Fertçilere göre ise millet "...bir adamın kendisini mensup addettiği herhangi bir cemiyettir." Gökalp bunun da

pek geçerli olamayacağını birisinin ben şu milletenim demesiyle o milletin mensubu olamayacağını söylemektedir. (Gökalp, 1958, s.15) O halde Gökalp'e göre millet nedir?

“...Daha beşikte iken, işittiği ninnilerle anadilinin tesiri altında kalır. Bundan dolaydır ki, en çok sevdiğimiz lisan anadilimizdir. Ruhumuza vücut veren bütün dini, ahlaki, bedii duygularımızı bu lisan vasıtasıyla almışız. Zaten ruhumuzun içtimai [toplumsal] hisleri, bu dini, ahlâki, bedii [estetik] duygulardan ibaret değil midir? Bunları çocukluğumuzda hangi cemiyetten almışsak, daima o cemiyette yaşamak isteriz...millet, ne irki, ne kavmi, ne coğrafi, ne siyasi, ne de iradi bir zümre değildir. **Millet, insanca, dince, ahlakça ve bediiyatça müşterek olan, yani aynı terbiyeyi almış fertlerden mürekkep bulunan bir zümredir.** Türk köylüsü onu “dili dilime, dini dinime uyan” diyerek tarif eder”³³ (Gökalp, 1958, s. 16).

Gökalp millet tanımından sonra hars [kültür] ve medeniyet [uygarlık] kavramlarını tanımlamaya çalışıyor. Hars ve medeniyetin ortak noktaları olduğu kadar ayrışan taraflarının da olduğunu vurguladıktan sonra bunları açıklar: Hars ile medeniyet arasındaki iştirak noktası, ikisinin de bütün içtimai hayatları cami olması [bir araya getirmesi]dir. İçtimai hayatlar şunlardır: Dini hayat, ahlaki hayat, hukuki hayat, muakalevi [entelektüel] hayat, bedii hayat, iktisadi hayat, lisani hayat, fenni hayat” (Gökalp, 1958, s.21). Temel olarak ayrışan kısmı ise “...hars milli olduğu halde, medeniyet beynelmileldir. Hars, yalnız bir milletin dini, ahlaki, hukuki, muakalevi, bedii, lisani, iktisadi ve fenni hayatlarının âhenktar bir mecmuasıdır. Medeniyetse, aynı mamure'ye [bayındırlık] dahil birçok milletlerin içtimai hayatlarının müşterek bir mecmuasıdır” (Gökalp, 1958, s.22). Türkçülük açısından hangi medeniyeti takip etmek konusundaki açıklaması ise şu şekildedir: Türkçüler, tamamiyle Türk ve Müslüman kalmak şartıyla Garp medeniyetine tam ve kat'i bir surette girmek isteyenlerdir. Garp medeniyetine girmeden evvel, milli harsımızı arayıp bularak milli harsımızı meydana çıkarmamız icap eder” (Gökalp, 1958, s.22). Gökalp'in bu açıklamalarına göre Batı medeniyeti esas alınarak bir yön tayin edilmiştir. Ancak Gökalp'in buradaki vurgusu kültürel anlamda yani harsi bir oluşumun önkoşul olarak belirlenmesidir. Türklüğü meydana getiren kültürel (harsi) unsurların, medeniyet ve harsın ortak alanları olan dini, ahlaki, hukuki, akli, dilsel, iktisadi ve bilimsel alanlarda ortaya konmasıdır. Zira Gökalp bu alanların her birine dair izlenmesi gereken yolu ve anahatlarını “*Türkçülüğün Esasları*”nda tarif etmeye çalışmıştır.

³³ Kalın vurgu bana aittir.

Sonuç itibariyle Osmanlı İmparatorluğu'nun son döneminde imparatorluk mirasını muhafaza etmeye yönelik her biri kendi içinde dönemsel olarak son derece geçerli dayanaklara sahip düşünce ve siyaset akımları olan Osmanlıcılık, İslamcılık ve Türkçülük bugünün düşünce dünyasını ve siyasetini dolaylı olarak etkilemeyi sürdürmektedir. Öte yandan asıl kritik olan ise Cumhuriyet döneminde ve sonrasında özellikle Kemalist modernleşme düşüncesinin hakimiyeti, öncü düşünce ve siyaset akımları olarak Osmanlıcılık, İslamcılık ve Türkçülük'ten ekilenmiş ve yararlanmış olsa da zaman içinde tali kalmışlardır. Özellikle Cumhuriyet'in ilk yıllarında bu düşünceleri benimsemiş ya da beslemiş düşünürlerin Cumhuriyet projesinden bir şekilde uzaklaştırıldıklarını ya da küstürüldüklerini söylemek mümkün görünmektedir. Belki de bu nedenle 1945 sonrası çok partili rejimle birlikte başlayan Kemalizme muhalefet şeklinde kabaca değerlendirilebilecek "aykırı" muhafazakâr-milliyetçi düşünce dünyasının Osmanlı son döneminde ortaya çıkan düşünce akımlarından ve düşünürlerinden fazlasıyla beslendiklerini söyleyebiliriz. Son 20 yıllık siyaset arenasındaki gelişmeleri, muhafazakâr, milliyetçi ya da İslamcı partilerin iktidara taşınmasında geçmişten getirdikleri ya da sahip çıktıkları düşünce mirasını kullanmaları belki de Türkiye'nin toplumsal yapısına daha bir fazla nüfuz eden bir siyaset üretmelerinin altında bu düşünce birikiminin yattığını ifade etmek abartılı olmasa gerek. İşte tüm bu sebeplerden dolayı Türkiye'deki muhafazakâr düşünce birikimini iyi okumak gerekmektedir.

3.3. 1923-1950 DÖNEMİ

3.3.1. Genel Değerlendirme

Türkiye’de 1950 sonrası ortaya çıkan yeni siyasal yapılanma, yani demokrasiye geçiş süreci ile birlikte ortaya çıkan dini (İslami) eğilimi ağır basan düşünce biçimi ve bu eksenindeki siyasal muhalefet özellikle 1970’lerde belirginleşmiştir. 1980’lerde askeri müdahalenin de desteğini alarak bir devlet politikasına dönüşen Türk-İslam sentezine evrilen bu siyasal süreçte, değişimin anlaşılması için özellikle 1923 sonrası Kemalist modernleşme sürecinin ele alınması gerekmektedir. Bu süreç önemlidir çünkü, 1923 öncesi ve sonrası dönemlendirme çabaları çerçevesinde düşünüldüğünde bu çabalar ana hatları ile bir süreklilik-kopuş tartışması içinde şekillenmiştir. 1923 sonrası farklı boyutlarda bir ayrışma meydana gelmiştir. Bu yüzdendir ki düşünsel, siyasal ve kültürel bakımdan belli düzeylerde kopuşun ve ayrışmanın gerçekleştiği katmanları belirlemek son derece önemlidir. İşte tam da bu amaçla Kemalist modernleşme projesinin³⁴ şekillendirdiği siyasal, toplumsal ve kültürel yapı cumhuriyet dönemi yönetici bürokrat elitleri ile sıradan halk arasında ciddi bir kopuşa sahne olmuştur. Her ne kadar siyasal, toplumsal ve kültürel yeniden inşa süreci ve ulusal kimlik oluşturma çabaları halka dönük tasarlanmış olsa da zaman içinde yönetici elitler ile halk arasında bu ayrışma belirgin bir hale gelerek sürecin aksamasına, toplumsal muhalefetin siyasal olarak çevrede içten içe beslenmesine neden olmuştur. Bu çerçevede düşünüldüğünde Kemalist dönemin konsolidasyon süreci sonunda 1950’deki kırılma neticesinde kendini hissettiren toplumsal muhalefetin muhafazakâr ve milliyetçi düşünce çevrelerinde evrilerek günümüze kadar taşınmıştır. İşte milliyetçi-muhafazakâr düşüncenin ve siyasetin anlaşılabilmesi, bu düşüncenin ortaya çıkma sürecine etki eden ve Kemalist dönemde uygulamaya konan bazı politikaların ve tezlerin anlaşılması aracılığıyla mümkün görünmektedir.

³⁴ Tanel Demirel Cumhuriyetçi (Kemalist) modernleşme projesini çok net bir şekilde tanımlar: “...18. yüzyıldan itibaren Avrupa devletlerinin askeri, ekonomik ve siyasal meydan okumalarına karşı koyabilmek gayesiyle kendisini reform (veya yenileşme) hareketleri içinde bulan Osmanlı Devleti’nin modernleşme çabalarının devamı olarak görülebilir. Kemalizm, modern koşullara ayak uyduramayan bir toplumsal yapıyı kapsamlı bir şekilde dönüştürme hareketidir” (Demirel, 2004, s. 146).

Türkiye'nin modernleşme serüveni üzerine yapılan farklı çalışmalarda, belki artık günümüzde olmasa da en önemli tartışma alanlarından biri, en azından belli bir dönem için, özellikle de 1960'lı yıllardaki düşünsel hareketliliğin ve tartışma gündeminin de etkisiyle, (ki bu dönemde Batılılaşma, modernleşme, kalkınma sorunu başta olmak üzere ekonomi temelli olarak tartışılmaktaydı) 1923 öncesi ile, diğer bir ifade ile Osmanlı geçmişi ile düşünsel, siyasal ve hatta kültürel bir süreklilik mi yoksa bir kopuş mu olduğu sorunudur.³⁵ Zira hangi perspektiften değerlendirilirse değerlendirilsin Türkiye Cumhuriyeti ile Osmanlı Devleti arasında bir süreklilik-kopuş arasında tercih edilen nokta biraz da nasıl bir açıklama tarzının benimsendiği noktasındadır. Kuşkusuz halâ güncelliğini koruyan bu tartışma alanı aslında farklı yaklaşımlara göre Türkiye Cumhuriyeti tarihinin ayrı bir dönem olması gerçeğini değiştirmiyor.

Türkiye Cumhuriyeti bir modernleşme projesi olarak apayrı bir dönemi yansıtan özellikleri ile (hukuksal ve anayasal düzenleme, siyasal yapı, eğitim, yaşam tarzı, giyim-kuşam v.b düzenlemeler) Osmanlı tarihinden ve geçmişinden bir kopuşu belli düzeylerde sergilerken, aslında diğer yandan toplumların gelişimleri ve tarihleri incelenirken esas alınan bazı kriterlere göre de bir sürekliliği yansıtmaktadır. Zira toplumların tarihsel geçmişinde ne kadar radikal dönüşümler ve değişimler gerçekleşirse gerçekleşsin bir süreklilik olduğu çok açıkça ortadadır. Türkiye tarihi göz önüne alındığında cumhuriyetin ilanı ile birlikte geçmiş dönemden çok farklı bir toplumsal formasyona geçilmiş olduğu (idari, siyasi, ekonomik bakımdan) *de facto* bir gerçektir. Ancak tüm bunlara karşın eski dönemin birtakım özelliklerinin, düşünsel birikiminin yeni döneme de taşındığını, düşünsel mirasın birtakım özelliklerinin yeni dönemde de kullanıldığını söylemek mümkündür. Bu bağlamda Türkçülük ve milliyetçilik yeniden formüle edilse de cumhuriyetin Osmanlı son dönem düşünsel ve kültürel mirasını önemli ölçüde taşıdığı söylenebilir. Ayrıca Türkiye Cumhuriyeti modernleşme projesi, kabaca bakıldığında Osmanlı son döneminde yani 1839 Tanzimat Fermanı ile başlayan modernleşme/Batılılaşma serüveninin bir uzantısı görünümündedir. Dolayısıyla nihai hedef olarak belirlenen modernleşme/Batılılaşma çabası tali farklılıklar dışında benzer bir istikameti göstermektedir. İşte bu yüzden

³⁵ Bkz. Lewis: Modern Türkiye'nin Doğuşu, Zürcher: Modernleşen Türkiye'nin Tarihi, Berkes: Türkiye'de Çağdaşlaşma, Ahmad: Modern Türkiye'nin Oluşumu.

süreklilik/kopuş tartışmaları önemli olmakla birlikte kısır döngüsel bir tartışma olarak kabul edilebilir.

Bu çalışma ekseninde cumhuriyet dönemi modernleşme çabalarının belli düzeyde bir kopuşu sergilediği kabul edilmekle birlikte tarihsel, sosyolojik ve düşünsel olarak en azından toplumların bir süreklilik içinde değişim ve dönüşüm geçirdiği düşüncesi ağır basmaktadır. Bu değişim ve dönüşüm dinamiğinin en önemli göstergesi “*muasır medeniyet seviyesine ulaşma*” ifadesinde kendini bulan Batı toplumlarınıninkine benzer bir modernleşme projesidir. Bu bağlamda modernleşme/Batılılaşma tam anlamıyla Avrupa eksenli bir ilerleme düşüncesine işaret etmektedir. Çağlar Keyder bu modernleşme projesine inanan kişileri “*modernleştirmeçi Türkler*” kategorisinde toplamaktadır.

“Modernleştirmeçi Türkler modernleşmeyi Batılılaşmayla, Avrupa uygarlığında bir yer edinmekle özdeşleştirmişlerdi. Modernlik onların kavrayışında bütünsel bir projeydi; Avrupa’yı modern kılan kültürel boyutların tümünü kucaklayıp içselleştiren bir proje. Onlar sadece akılcılığı, bürokratikleşmeyi ve örgütsel etkinliği artırmakla yetinmiyor, laikliği, bireyin özerkliğini ve kadın-erkek eşitliğini sağlamak için bir toplumsal dönüşüme de ihtiyaç duyuyorlardı...” (Keyder, 2005, s.29).

Modernleştirme projesinin cumhuriyetin kurulduğu andan itibaren belki de en önemli eksikliği modernleşme olgusunu salt Avrupa merkezli düşünmesi ve alternatifinin olmadığına kani olmasıdır. Zira modernleşmenin farklı biçimlerde varolabildiği ve her topluma özgü, yeni bir biçimde şekillenebileceği varsayımı göz önünde bulundurulabilseydi, ya da kültürel anlamda modernleşmenin toplumsal düzlemde çok da etki yapamadığı görülebilseydi, modernleşme ideallerinin gerçekleşme umudu daha yüksek düzeyde olabilirdi. Modernleşme bugün geriye doğru baktığımızda hakikâten muhafazakâr ve liberal kesimlerin cumhuriyet döneminin ilk yıllarına ilişkin eleştirilerine yanıt verircesine tarihsel bir görünüm sunmaktadır. Özellikle 1980 sonrası kültürel merkezli toplumsal incelemelerin yaygınlaşmasıyla ve modernleştirme

projesinin “*tepeden inme*” olduğu düşüncesi egemen olmaya başladıkça ilk dönem cumhuriyet eleştirisi de yaygın bir tavır haline gelmiştir.³⁶

“Tepeden inme modernleşme” anlayışı aslında edilgen bir toplum tasavvurunu gündeme getirir. Keyder’e göre de “...Türkiye’nin deneyimine en uygun düşeni, ‘modernleştirmek’dir. Fiilin ardındaki özne modernleştirici elit, bu elitin hedefi ise kendi modernlik anlayışına uygun kurum ve inanç ve davranışları seçilmiş nesneye, yani Türkiye halkına kabul ettirmektir” (Keyder, 2005, s.31). Dolayısıyla modernleştirme aslında bir “*modernleştiriciler*” ve “*modernleştirilenler*” ikiliğini ortaya çıkarmaktadır; ilki etken bir konumda diğeri ise edilgen bir yapıda karşımıza çıkmaktadır. Birincisi devletin tüm olanaklarını, gücünü, her türlü tehdit unsurunu elinde bulundurduğu için yönetici asker bürokratik elit olarak değerlendirilmektedir.

Osmanlı son dönem modernleşme hareketlerinin taşıyıcısı konumundakilerle cumhuriyet dönemi siyasi elitlerinin bir süreklilik içinde olduğunu söylemek mümkün görünmektedir.

“İmparatorluk elitiyle Cumhuriyetçi elit arasındaki sürekliliğin Osmanlı toplum yapısının temel bir özelliğine, yani büyük toprak sahiplerinin bulunmamasına (ya da bürokrasinin görece bağımsızlığına) dayandığı söylenebilir. Büyük toprak sahiplerinin olmaması nedeniyle eski düzenin koruyuculuğu bürokrasinin reformcu olmayan kanadına düştü; milliyetçi aydınlar ciddi bir muhalefeti göğüslemek zorunda kalmadılar...kendi dar tabanı için ekonomik liberalizm ve medeni-siyasal haklar talep edebilecek güçlü bir toprak sahibi sınıfın olmaması yüzünden, toplumda hiçbir grup devletin mutlakiyetçiliğine karşı çıkma olanağını bulamadı” (Keyder, 2005, s.32).

³⁶ Kasaba’ya göre 1980’lerde Türkiye’nin dünya üzerindeki pozisyonu “yeniden değerlendirme”ye tabi tutuldu. Bundan Kemalist modernleşme projesi de nasibini alarak “...başta laiklik esasları ve Türk ulusunun etnik kökenleri olmak üzere milliyetçi tarihin tüm temel mitlerinin ısrarla sorgulanması...”na neden oldu. İşte bu bağlamda değerlendirildiğinde ikili bir kutup karşımıza çıkmaktadır: “...Kemalistlere göre, ülke Türk toplumunda dinin önceliğini yeniden egemen kılmaya çalışan güçlerce daha önceki idealist yolundan bilinçli olarak saptırılmıştır. Buna göre, geriye dönüş özlemi içindeki gruplar 1950’den sonraki demokratik ortamda halkı kandırmak ve Kemalist hareketin ilerici hedeflerini tahrip etmek için çeşitli fırsatlar elde etmişlerdi...” (Kışlalı’dan akt. Kasaba, 2005, s.14) Öte yandan kutbun diğer kesiminde ise sorunun kaynağını Kemalizme çok sıkı bağlanmak oluşturmaktadır. “...Atatürk’ün yönetimi altında Türkiye’deki Müslümanlar dinsel geleneklerinden zorla koparıldılar. İslamcılar Kemalist modernleşme hedeflerini, Müslüman kültürün temel niteliklerine aykırı bulmaktadırlar. Onlara göre Kemalist ideolojinin sınırlayıcı paravanı kaldırıldığında, Türkler İslam dünyasıyla yeniden birleşecek, hem teknik anlamda modern hem de Kemalist elitin Batı imajı doğrultusunda yarattığı orana daha haktanır ve ‘adil’ bir toplum yaratmayı başaracaktı” (Bulaç’tan akt. Kasaba, 2005, s.14).

Aslında Keyder'in altını çizdiği bu nokta devletin sınıfsal açıdan radikal bir değişim geçirmemesi nedeniyle devlet sınıfı ile kitleler arasında zaten varolan ayrımın pekişmesidir (Keyder, 2005, s.32). Cumhuriyet sonrası oluşan konjonktür de cumhuriyetin kurucu elitlerinin yeni bir sınıf olarak şekillenmesine olanak sağlayarak sınıfsal olarak yönetici bürokrat elitin halktan farklılaşmasına ve kopmasına imkan tanımıştır.

Dolayısıyla yukarıda belirtildiği gibi modernleş(tir)me açısından bakıldığında düşünsel anlamda bir süreklilik temelinde düşünüldüğünde Cumhuriyet dönemi siyasi elitlerinin büyük bir bölümü İttihat ve Terakki Cemiyeti (İTC) üyesi ve düşünürü olarak karşımıza çıkmaktadır. Hiç şüphesiz cemiyet üyesi olmayıp bu cemiyetin yaygın düşünce mirasından etkilenen de bir o kadar isim söz konusudur. Ancak Cumhuriyet dönemi siyasi elitleri tarafından, İTC'nin Osmanlı son döneminde uygulamak durumunda kaldığı *üç tarz-ı siyasetin* (Osmanlıcılık, İslamcılık, Türkçülük) yalnızca tek bir unsurunun yani Türkçülük'ün³⁷ farklılaşarak devralındığını -kuşkusuz zaman içinde özellikle 1950 sonrasında itibaren İslamcılık siyasetinin farklılaşarak çevre siyasetinden merkeze doğru kayması ve güncellik kazanması, hatta günümüze uzanan bir süreç içinde farklı görünümlerinin ortaya çıkması bir kenarda tutularak- söylemek olasıdır. İTC "Osmanlıcılığın kesif etkisi yani imparatorluğun ana *unsurlarının* birliği ya da varolan Müslüman kitleyi bir arada tutmaya ve mobilize etmek için halifeliğin gücünü kullanmaya kalkışan bir İslamcılık anlayışı ve 1913'teki kesin iktidarın başlangıcıyla birlikte siyasi, harsî, iktisadi bir millilik zemininden hareketle 1918'den sonraya da (hatta bizzat bugüne) kalan Türkçülük politikaları" ile kendini var etmeye çalışmıştır. (Ünüvar, 2002, s.130) Bu anlamda İTC'nin Türkçülük anlayışı değişime uğramış olsa da ya da başka bir ifade ile bu anlayış gözden geçirilmiş/güncellenmiş olsa

³⁷ Burada sözü edilen Türkçülük düşüncesi hiç şüphesiz İttihat ve Terakki'nin özellikle de Enver Paşa tarafından oldukça romantik bir düşsel perspektifle sahiplendiği, Birinci Dünya Savaşı sonunda hayal kırıklığı yaratan Turancılık'a varan bir anlayış değildir. Burada sözü edilen Türkçülük düşüncesi tartışmalı bir kavram da olsa "Atatürk milliyetçiliği"dir. Bu milliyetçilik anlayışı bizzat Mustafa Kemal tarafından 1921 yılında Eskişehir'deki konuşması sırasında şu şekilde tarif edilmiştir: "Ne İslamcı birlik ne de Turancılık, bizim için bir doktrin ya da mantıklı bir siyaset oluşturamaz. Bundan böyle yeni Türkiye'nin yönetim siyaseti, ulusal sınırlar içinde Türkiye'nin kendi egemenliğine dayanarak bağımsız yaşaması olacaktır" (Landau'dan akt. Ağaoğulları, 1998, s.200). Aslında burada Mustafa Kemal'in düşüncesi Misak'ı Milli sınırları içinde ırk, din, dil farkı gözetmeksizin yeni ulus-devletin inşası sürecinde yeni baştan tanımlanan bir milli kimlik anlayışının egemen olacağını ifade eder.

da cumhuriyetin siyasi kadrosu ve elitleri tarafından da modern ulus-devletin ve ulus kimliğinin inşası için kullanılan en önemli unsurdur.³⁸ “Hem İttihat ve Terakki’nin hem de Kemalist iktidar döneminin en belirleyici düşünsel akımı Türkçülük idi. Her iki dönemin Türkçülüğü hem dönemsel hem de siyasal olarak birbirinin devamı ya da siyasal olarak biri sonrakinin hazırlayıcısı olarak sayıldı” (Ünüvar, 2002, s.132). Ancak Ünüvar İTC’nin Türkçülük düşüncesi ile “ulus-devletin inşa sürecinde *faaliyete* geçirilen Türk milliyetçiliği” arasında bir süreklilikten ziyade farklılık eksenli bir ilişkinin olduğunu vurgulamaktadır.

Bu dönemde Türk milli kimliğinin inşası süreci yaşanmıştır. Türkiye Cumhuriyeti tarihinin Türkçülük çerçevesinde milliyetçilik anlayışının değerlendirilmesi için Emre Gökalp 1919-1938 arası dönemde üç farklı dönem tespit etmektedir. Bu tespite göre 1919-1923 yılları milli mücadele döneminde

“...Türk milli kimliği, baskın bir dini karakteri içermiş, milliyetin yegâne referansı Müslümanlık olmuş ve reel-politikanın bir yansıması olarak resmi politik söylem etnik çoğulculuğu veri olarak almıştır. 1924-1929 yıllarını kapsayan ikinci dönemde milli kimliğin dine referansla tanımlanmasından radikal bir kopuş gerçekleşmiş, etnik çoğulculuğu kucaklayan söylem terk edilmiş ve Türk milli kimliğinin laik ve Cumhuriyetçi karakteri temel tanımlayıcı olmuştur (Gökalp, 2004, s.67).

³⁸ Osmanlı son dönem entelektüelleri arasında yükselen Türklük bilinci cumhuriyet dönemi entelektüellerine de sirayet etmiştir. Aslında cumhuriyet döneminde planlı bir şekilde inşa edilmeye çalışılan Türk milli kimliğinin bileşenleri ilk kez bürokratik seçkinler tarafından benimsenmiştir. Zira modern-ulus devletin inşa sürecinde “milli kimlik” ve “milli bilinç” yaratma sürecine ilişkin siyasal ve toplumsal düzeyde “birlik” düşüncesi son derece önemlidir. Ancak Kemalist çizginin modern-ulus devlet inşasında esas alınan milli kimlik ve birlik vurgusunun niteliği üzerinde durma gerekliliği vardır. Buna göre milliyetçilik teorilerinde iki temel yaklaşım bulunmaktadır: “etnik” ve “territoryal” birlik düşüncesi. Özdoğan’a göre Kemalist çizgi her iki yaklaşımdan da esinlenmiştir. Etnik kimlik temelinde birlik düşüncesi ezelden ebede süregiden homojen bir etnik kimliğin, soysal, dilsel bir aradalığın kabulüne bağlıdır. Territoryal birlik düşüncesinde ise “...ulusal kimlik, başlangıçta bir ‘toprak duygusu’ndan kaynaklanır; ulusal kimliğin hukuksal/siyasal yönü, yurttaşlık ilkesiyle sağlanır ve büyük oranda devletin eğitim kurumları tarafından şekillendirilen özgül kültürel topluluğun ortak ‘sivil din’i aracılığıyla daha da pekiştirilir” (Özdoğan, 2002, s.82). Kemalist modelde hem etnik hem de territoryal model eklektik bir biçimde bir arada kullanılmıştır. Burada dikkati çeken bir başka nokta ise bu iki modelin de özellikle Türk Ocakları öncülüğünde ve Ziya Gökalp’in düşünsel çizgisinde oldukça seküler bir Türk kimliği inşa edilmesine önayak olmasıdır. Çünkü “etnik aidiyet, Kemalist ulusçuluk açısından vazgeçilmez bir önem taşıyan laik bir kimlik sağlama üstünlüğüne sahipti. Bir başka deyişle, etnik bağların yeniden canlandırılması, uzun vadede, İslami kimliği ortadan kaldıracak bir kaldıraç işlevi gördü...” (Kara, 1985’den akt. Özdoğan, 2002, s.83).

Aslında Türkiye Cumhuriyeti tarihine ilişkin değerlendirmelerde daha önce bahsedilen süreklilik-kopuş tartışmaları bir bakıma Kemalist modernleşme projesinin nasıl sahiplenildiği ile de doğrudan ilintilidir. Tarihin bu biçimde değerlendirilmesinde, Kemalist bir milliyetçilik anlayışı-kavrayışı söz konusu olduğunda kopuşun sahiplenilmesi kadar anlamlı bir görüş yoktur. Bu anlayış-kavrayış perspektifinden değerlendirilme yapıldığında cumhuriyet tarihi ve “kurtuluş” mitosu 1919 yılından itibaren ve Atatürk önderliğinde ele alınır. Ancak, öte yandan Atatürk cumhuriyete geçişin ve kurtuluşun en önemli taşıyıcısı olmasına rağmen ne tek başına bütün dönüşümü gerçekleştirmiştir ne de geçmişin düşünsel mirasından tamamen kopuk bir siyaset izlemiştir. Elbette büyük farklılıklar ve değişimler söz konusudur ancak geçmişin izlerini sürmek pek tabii ki mümkündür. Bu bağlamda Ünüvar’a göre “cumhuriyet dönemi tarihi yazılırken bu dönem baştan sona 1919 Mayıs’ından itibaren aniden ortaya çıkmış bir direniş hareketinin ve bu hareketin her şeyi baştan planlanmış liderinin yani Mustafa Kemal’in dehası sayesinde ulaşılmış bir “kurtuluş”tan bahsedilir. Milliyetçi bir tarih yazımının, *genesis*’ini ararken sıklıkla yaptığı tahrifatlardan biridir bu.” (Ünüvar, 2002, s.136)

İTC’nin cumhuriyete taşınan ve dönüşen milliyetçilik perspektifi Türkiye Cumhuriyeti’nin ulus-devlet kurucu/inşa edici milliyetçilik perspektifinin kurulmasında son derece önemli bir yer tutmaktadır. 1926 yılında yaşanan İzmir suikasti sonrası tasfiye edilen İTC eski üyeleri dışındaki üyeler cumhuriyetin kurucu partisi Cumhuriyet Halk Fırkası³⁹ (CHF) içinde yer almayı sürdürmüşlerdir (Ünüvar, 2002, s.136). Aslında tek başına bu durum bile en azından düşünsel bir sürekliliğin varolduğunun kanıtıdır. Çağdaşlaşma/batılılaşma/modernleşme ekseninde “muasır” medeniyet seviyesine ulaşma çabası doğrultusunda genel anlamda milliyetçilik düşüncesi önemli ölçüde yardımcı bir işlev görmek üzere değerlendirilmiştir. Milliyetçilik açısından bakıldığında modern ulus-devlet kurma çabaları aslında çağdaşlaşma/batılılaşma/modernleşme çabasıyla iç içe geçmektedir. Cumhuriyet döneminde İTC’nin düşünsel ve siyasal geçmişinden farklı olan en temel özellik artık yeni bir modern ulus-devletin kurulmuş

³⁹ Fırkadan partiye dönüşüm şu şekilde gerçekleşmiştir: “Halk Fırkası, (Terakkiperver Cumhuriyet Fırkası’nın kurulduğu günlerde) HF Grubu Umumi Heyeti’nin 10 Kasım 1924 tarihli kararıyla, Cumhuriyet Halk Fırkası; 1935 Mayıs’ındaki 4. Büyük Kurultay kararıyla da, Cumhuriyet Halk Partisi olmuştur” (Tunçay, 1985, s.2019). Dolayısıyla bundan sonraki bölümlerde CHP tercih edilecektir.

olması ve milliyetçiliğin bu çerçevede nasıl inşa edici bir rol oynaması gerektiğidir. Bu açıdan bakıldığında İTC üyelerinin imparatorluğun bekasına verdikleri önem ve bu yönde gösterdikleri çaba cumhuriyet döneminde yerini yeni bir devletin, milletin ve toplumun kurucu motivasyonuna sahip olmasıdır. Aslında bu önemli bir kopuşu simgelemektedir.

“Kemalizm, 1930’larda kesin biçimini kazanmakla beraber 1922’den itibaren Ziya Gökalp’in “hars” ve “medeniyet” ayrımından beslenen topyekûn ve ödünsüz bir modernleşme ideolojisine sahiptir. Bu nedenle İttihat ve Terakki döneminde görülen seküler hukuk reformları, şer’i mahkemelerin birçok bakımdan Adliye Nezaretinin denetimine sokulması, yargı birliğine doğru gidilmesi, din mekteplerinin Maarif’e devri vakıfların islah edilmesi, yararsız hale gelen evkafın değiştirilmesi, hatta genel bütçeye aktarılması gibi reformist uygulamaların karşısında Kemalist iktidar tarafından bu ve benzeri kurumların lağvı, yenilenmeleri, en önemlisi kanunların seküler Batı hukukuna uygun hale getirilmesi söz konusu olmuştur”⁴⁰ (Ünüvar, 2002, s.138).

Kemalist modernleşme projesinin vazgeçilmez unsurlarından biri hiç kuşkusuz laiklik ilkesi olmuştur. Buna göre Zürcher Kemalist reformların en önemli ayağı olan laiklik ilkesinin üç temel üzerinde gerçekleştirilmeye çalışıldığını ifade etmektedir:

“Kemalist reformların en karakteristik unsuru olan laiklik hamlesinde üç faaliyet alanı ayırt edilebilir. İlki, devleti, eğitimi ve hukuku laikleştirmek, yani ulemaya, kurumlaşmış İslam’ın geleneksel kalelerine saldırmak. İkincisi, dinsel simgelerin üstüne gitmek ve bunların yerine Avrupa uygarlığının simgelerini koymaktır. Üçüncüsü, toplumsal yaşamı laikleştirmek ve gerektiğinde popüler İslamın üstüne gitmek” (Zürcher: 2003, s. 272).

Bu üç ayağın tam anlamıyla yerleşebildiğini günümüzden geriye doğru baktığımızda söylemek pek olası görünmemektedir. Aslında Zürcher’in de üç temel üzerinden izah

⁴⁰ Zürcher Kemalizmin (Atatürkçülüğün; Zürcher her iki nitelemeyi eşanlamlı olarak kullanmakta ancak özellikle 1960’lardaki zengin tartışma ortamında ve günümüzde yapılan Kemalizm-Atatürkçülük tartışmalarında her iki niteleme farklı nosyonlara göndermede bulunmaktadır) kendini Kemalist olarak niteleyenler tarafından hiçbir zaman net bir şekilde etraflıca tanımlanmadığını ve homojen, bütünlüklü, tutarlı bir ideoloji olamadığını iddia eder. Zürcher’e göre, “1930’larda ortaya çıkan Kemalizm ya da Atatürkçülük kavramlarını birlikte oluşturan düşünceler ya da ülküler bütünü, doğal şekilde ve yavaş yavaş, bir süreç içerisinde gelişti. Kemalizm tutarlı ve herşeyi kapsayan bir ideoloji halini asla almadı. Kemalizm bir tutum ve kanılar bütünüydü. Bu tutum ve kanıların ise ayrıntılı bir tanımı hiç yapılmadı...Kemalizm, esnek bir kavram olarak kaldı ve dünya görüşleri çok farklı olan insanlar kendilerine Kemalist diyebildiler. Kemalizmin temel ilkeleri 1931 parti programının içerisine yayılmıştı. Bunlar, cumhuriyetçilik, laiklik, milliyetçilik, halkçılık, devletçilik ve inkılapçılık (devrimcilik) idi” Eric (Zürcher, 2003, s.264).

etmeye çabaladığı laiklik ilkesi süreklilik-kopuş tartışmalarında çoğu kez vurgulandığı üzere cumhuriyet öncesi dönemden ciddi biçimde kopuşu yansıtan en önemli noktalardan biridir.⁴¹ Zira laiklik ilkesi hukuksal, siyasal, eğitim ve kültürel alanda kopuşun en önemli unsurudur. Bu doğrultuda atılan ilk adım hiç şüphesiz ki 1 Kasım 1922 tarihinde henüz cumhuriyet ilan edilmeden, bunun hazırlayıcısı olarak saltanatın kaldırılması olmuştur. Bu adım yeni yönetim biçiminin eskisinden radikal bir şekilde farklılaşmanın bir hazırlayıcısı olarak değerlendirilebilir. Hukuksal açıdan bakıldığında yeni anayasanın düzenlenmesinde dikkat edilen en önemli unsurlardan biri 1924 Anayasası'nın (Teşkilat-ı Esasi) ilk halinde “*Türkiye Devleti'nin dini, Din-i İslamdır*” hükmünün 11 Nisan 1928 tarihli düzenleme ile çıkartılmasıdır. (www.anayasa.gen.tr/tek-1924.htm) İlk aşama böylelikle gerçekleşmiştir. İkinci olarak ise 5 Şubat 1937 yılında laiklik ilkesi benimsenerek anayasada devletin sekülerleştirilmesindeki en önemli ilke anayasal olarak ifade edilmiştir. 1924 anayasasından din hanesinin kaldırılması, seküler anayasal düzen inşa edici bir şekilde formüle edilmesi bu anlamda dikkate değer bir gelişmedir. Öte yandan siyasal anlamda da 3 Mart 1924 tarihinde halifeliğin kaldırılması⁴², 30 Kasım 1925'te tekke, zaviye ve

⁴¹ Bu durumun başka bir açıdan değerlendirmesini ise Tanel Demirel yapmaktadır. Demirel'e göre Cumhuriyet kurucu elitlerinin Osmanlı'dan bu yana sürdürülen modernleşme çabalarının eksik kaldığı yan(lar) üzerinde durduklarını belirtmektedir. “...Osmanlı modernleşme çabalarının başarılı olamamasının nedeni, bu hareketlerin modernlikle bağdaşması mümkün olmayan dini-geleneksel değerlere gereğinden fazla taviz vermek durumunda kalınmasıydı. Türkiye Cumhuriyeti Devleti'nin muasır medeniyet seviyesine ulaşması için Osmanlı hanedanlığının kaldırılıp milli devletin kurulması yeterli değildi; modernlikle uyumlu yeni, laik değerler sisteminin de yerleştirilmesi zorunluydu. Yeni değerler sistemini oturtabilmek devlet yapısından eğitim sistemine, aile hayatından alfabe ve kılık kıyafete kadar birçok alanda kapsamlı dönüşümleri -Batılılaşmayı- gerekli kılmaktaydı. Bunun gerçekleştirilebilmesi için de, halk için neyin doğru olduğunu bildiği varsayılan elitlerin, en azından halkı kendi çıkarlarının nerede yattığını öğreninceye kadar, halkı onun ‘gerçek’ çıkarlarına hizmet edecek şekilde idare etmesine bağlıydı” (Demirel, 2004, s.24). CHP, Cumhuriyet elitlerinin bu modernleşme çizgisini ve ilerleme kaygısını 1950'ye kadar farklı biçimlerde, kesintisiz, ısrarla izlediğini söylemek mümkündür.

⁴² Aslında bu halifelik kurumuna o dönemdeki bakış açılarını ve bu kurumun kaldırılmasını nasıl bir süreçte gerçekleştiğini belirgin bir şekilde şu ifadeler özetlemektedir: “Cumhuriyetin ilanından sonra iki büyük gruplaşmanın memleketteki ve meclisteki vaziyetleri daha açıkça belli oldu. Muhafazakârlar halife etrafında toplanıyor, Mustafa Kemal'in önderlik ettiği yenilikçiler meclis ve hükümeti kontrolleri altında tutmakla beraber kendi iktidarları için halifeliğin her zaman bir tehlike teşkil ettiğini biliyorlardı. Bu sebeple Mustafa Kemal halifelğe karşı vaziyet ald; halifeliğin tarihi menşei incelenerek Türkiye bakımından taşıdığı değer konusunda kısa ve özlü bir kampanyadan sonra meclis 2 Mart 1924'te halifeliği kaldırarak halifeyi Türkiye'den sürdü” (Karpaz, 1996, s.58-59). Karpaz ayrıca halifeliğin kaldırılmasının sembolik düzeyde de bir anlama sahip olduğunu ve “19. yüzyılın başlarından beri sürüp gelen mücadelede laik-yenilikçi grubun, dinci-muhafazakârlara karşı zaferini” yansıttığını vurgulamaktadır (Karpaz, 1996, s.58).

türbelerin kapatılması⁴³ gibi uygulamaların yürürlüğe sokulması da Osmanlı mirasının ciddi anlamda geride bırakıldığı ve artık merkez-çevre ikiliğinin kopuşuna neden olan etmenler olarak gösterilebilir. Eğitimin modernleştirilmesinde ve sekülerleştirilmesinde ise 1 Kasım 1928’de Harf İnkılabı’nın yürürlüğe konması ve Arap alfabesinden Latin alfabesine geçişin gerçekleştirilmesi, yine tekke, zaviye ve türbelerin kapatılması, yerine modern pozitivist bilim anlayışını benimseyen eğitim kurumlarının devreye sokulması, din eğitiminin çok sınırlandırılması, dilin yalınlaştırılması gibi birtakım düzenlemeler bu sürece katkıda bulunmuştur.

Gündelik yaşam pratiklerini de kapsayan kültürel alandaki sekülerleşme/çağdaşlaşma uygulamalarına baktığımızda ise giyim-kuşam düzenlemeleri en radikal kopuş belirtisidir. 25 Kasım 1925 tarihinde Şapka ve Kıyafet Kanunu⁴⁴ özellikle yönetici bürokrat elitler ile halkın gündelik yaşam pratiğinde bugün bile etkisini sürdürebilen bir kopuşa işaret etmektedir. “Kanunun 1. maddesi TBMM üyeleri ile genel, özel ve bölgesel idarelere ve bütün kuruluşlara bağlı memurlar ve müstahdemlere şapka giyme zorunluluğu getiriyor ve Türkiye halkının genel başlığının şapka olduğu belirtilerek diğer başlıklar yasaklanıyordu” (Cumhuriyet Ansiklopedisi, 2005, s.63). Tipik bir modern batılı gibi giyinen, frak, pantolon, gömlek, yelek, yakalık, ceket, şapka gibi geçmiş dönemden oldukça farklılaşan bu giyim tarzı en basit ifadesi ile dış görünüş itibarıyla bürokratik elit ile halkın ayrışmasına neden olmuştur. Kentli orta ve üst sınıfların kolayca uyum sağlayabildiği bu durum kırsal kesimde tepki ile karşılaşmış olsa da yasal bir zorunluluk haline gelen kılık-kıyafet kanunu ile kısmen dönüşmek zorunda kalmıştır. Zaten Şapka ve Kıyafet Kanunu 2 Kasım 1925’te dönemin Diyanet

⁴³ Bu tarihten önce Mustafa Kemal bu uygulamanın yürürlüğe gireceğine dair ipucunu Kastamonu’ya yaptığı gezide Türk Ocağı’ndaki konuşmasında (sonradan ve günümüzde çok sık kullanılan sözleri) vermiştir: “...Efendiler ve ey millet, iyi biliniz ki Türkiye Cumhuriyeti şeyhler, dervişler, müritler, meczuplar memleketi olamaz. En doğru, en hakiki tarikat, tarikat-ı medeniyedir...” (Cumhuriyet Ansiklopedisi, 2005, s.59).

⁴⁴ Bu kanuna özellikle hassasiyet gösteren Mustafa Kemal “27 Ağustos günü sivil elbisesi ve elinde Panama şapkası ile İnebolu Türk Ocağı’nda ünlü ‘şapka nutkunu’ söyledi: “...altı kaval, üstü şışhane denilebilecek kılık ne millidir, ne de beynelmileldir (uluslararasıdır). Medeni ve beynelmilel kıyafet bizim için, milletimiz için layık kıyafettir. Onu alacağız. Ayakta iskarpin ya da fotin, bacakta pantolon, vücutta yelek, gömlek, kravat, yakalık, ceket ve bittabi bunların mütemmimi (tamamlayıcısı) başta siper-i şemsi serpuş (güneşten koruyucu kenarlı başlık). Açık söylemek isterim, bu serpuşun adına ‘şapka’ denir.” Mustafa Kemal burada aslında milli olan giyim-kuşamın tarifini yaparken Batılı, modern olanın yani uluslararası olanın milli olduğunun altını çizerek, şapkanın da bu modern giyim tarzının millileştirilerek en önemli sembollerinden biri olduğuna vurgu yapmaktadır. Özellikle şapka modern Türk milletinin en önemli gösterenlerinden biri haline getirilmek istenmiştir (Cumhuriyet Ansiklopedisi, 2005, s.63).

İşleri Başkanı'nın “şapka giymekte dini ve vicdani mahzur yoktur” demesine rağmen öyle sessiz sedasız halk tarafından hemen kabul görmüş değildir, aksine birçok ilde sert tepkiler ve gösterilerle protesto edilmiştir. 14 Kasım 1925'te Sivas'ta, 22 Kasım'da Kayseri'de, 24 Kasım'da Erzurum'da, 25 Kasım'da Rize'de, 27 Kasım'da Maraş'ta, 4 Aralık'ta Giresun'da yapılan gösteriler sert bir biçimde, bazen gösterilerin öncülerinin idam edilmesine varan şekilde cezalandırılmıştır. (Cumhuriyet Ansiklopedisi, 2005, s.73-74) Ancak hiç şüphesiz bugün bile bu gündelik yaşam pratiğinin bile çevre tarafından bütünüyle sindirilmiş olduğunu söylemek zor görünmektedir. Bugünden geriye baktığımızda askeri-bürokrat elitler ile halkın dilindeki farklılaşma, bir günden diğerine değişen alfabe ve dil kullanımı öncesi ve sonrası arasında bir milat teşkil eder.

Kemalist modernleşme projesinde din önemini sekülerleşme süreci başlayana kadar korumayı sürdürmüştür. Anadolu'da o güne kadar önemli bir işlev yüklenen tekke ve zaviyelerin 1925'te kapatılması, fesin yasaklanması ve yerine şapkanın getirilmesi, çevrede tepkilere yol açsa da çevre tarafından kabul edilmek zorunda kalmıştır. İnşa edilmeye çalışılan milli kimliğin önemli bir parçası olarak dinin işlevselliği korunmuştur.

“...Atatürk'ün kendisinin de dini din olarak reddetmediğini, fakat daha çok en makul ve en tabii bir din, bu yüzden de son din olan İslamiyetin içine sonradan hacı-hoca takımı tarafından karıştırılmış hurafelerle mücadele etmeyi hedeflediğini söylemek mümkündür. Bu nedenle medrese öğretimine karşı çıkan Atatürk'ün, herkesin dinini öğrenmesinin bir hak olduğunu, bunun yerinin ise bundan böyle “mektep” olacağını belirttiği de bilinmektedir...” (Ünüvar, 2002, s.139).

Ancak “laiklik ve milliyetçilik ilkesi kuşkusuz Jön Türk ideolojisinin, en azından 1913'ten beri, belirgin özellikleri arasında yer almıştı. 1930'larda her iki özellik en uçlara götürülmüş, laiklik yalnızca devlet ve dinin ayrılması değil, dinin kamu yaşamından çıkarılması ve kalan din kurumları üstünde devletin tam denetiminin kurulması olarak da yorumlanmıştı. Aşırı bir milliyetçilik biçimi, buna eşlik eden tarihsel efsanelerin yaratılmasıyla birlikte, yeni bir ulusal kimliğin oluşturulmasında başlıca araç olarak kullanılmış ve böylece birçok hususta dinin yerini alması istenilmişti” (Zürcher, 2003, s.264).

Laiklik ilkesinin benimsenmesi nedeniyle merkez-çevre arasında hala yaşanagelen gerilim, iktidar ve muhalefetin, Türkiye’de siyasal alana dair tartışmaların en önemli gündem maddesi ve iktidar değişikliklerinin temel değişkeni olma özelliğini sürdürmektedir. Bu konuda özellikle 1950 öncesi gerektiğinde “totaliter” ve “otoriter” bir anlayışla gerilimin bastırılması modern laik ulus-devlet inşasının gerekliliği gibi değerlendirilmiştir. Ancak öte yandan bakıldığında merkezde başarıyla uygulanan kamusal alandaki dinsel pratiklerle ilgili yeni düzenlemeler ve yasaklamalar, çevrede bu denli başarılı bir şekilde içselleştirilememiştir. Dolayısıyla en azından tarikatlar büyük ölçüde yeraltında faaliyetlerini göstermeyi sürdürmüştür.

“...Otoriter ve -bilhassa 1940’larda- gitgide gözden düşen bir yönetim biçiminin dayatılması ve popüler İslam⁴⁵’ın bastırılması yoluyla, hükümet İslam’ı siyasallaştırdı ve onu bir muhalafet aracına dönüştürdü. Denebilir ki, Kemalistler popüler dine sırt çevirmekle, kendileriyle halk kitlesi arasındaki bağları kesmişlerdi” (Zürcher: 2003, s. 279-280).

Esasında Kemalist kadronun, kurucu asker-burjuvazi elitinin sadece dinsel olarak değil genel olarak toplumdaki kopuk, özellikle de çevreden kopuk bir siyaset ve pratiğe dönmeleri sonucu toplum ve yönetici elitler arasında zaten zaman içinde ciddi bir kopma meydana gelmiştir.

Osmanlı İmparatorluğu’nun yıkılmasıyla birlikte ortaya çıkan yeni toplumsal formasyonda Kemalist modernleşme projesinin önceki dönemden devraldığı düşünce mirası içinde ön plana çıkardığı ve uygulamaya soktuğu en önemli ideoloji milliyetçilik ve Türklük siyaseti olmuştur. Buna ek olarak ise genel olarak bakıldığında “muhafazakârlığın Türk siyasal düşünce hayatı içinde felsefi-siyasal bir dil olarak berraklaştığı en kritik dönem, radikal modernizm tasavvurunun politik uygulamalara dönüştüğü erken Cumhuriyet dönemidir” (İrem, 1997, s.52). Kuşkusuz Kemalist milliyetçilik anlayışı ve Türklük siyaseti Osmanlı son dönemi perspektifinden uzak olsa da özellikle İttihat ve Terakki Cemiyeti’nin düşünce mirasından fazlasıyla etkilendiği ve yararlandığı açıktır. Bu doğrultuda Kemalist dönemin milliyetçilik anlayışının en

⁴⁵ Zürcher burada popüler İslam’ı çevrede, halk tarafından sürdürülen dinsel pratikler anlamında kullanmaktadır.

önemli üç unsuru olan Türk Tarih Tezi, Güneş Dil Teorisi ve Türk Ocakları üzerinde durmak aynı zamanda bu milliyetçilik anlayışını anlamak açısından faydalı olacaktır.

Çağdaş Türkiye Cumhuriyeti'nin ideolojik olarak milliyetçiliğe yönelmesi 1930'ların hemen başlarına denk gelmektedir. Yoğun savaş döneminin sonlanması ve sonrasında toparlanma ve inkılapların yerli yerine oturtulması çabalarının yoğunluğu bir miktar azaldıktan sonra Çağaptay'a göre de özellikle

“iki kısa çok partili demokrasi tecrübesi” [Terakkiperver Cumhuriyet Fırkası (TpCF: 17 Kasım 1924-3 Temmuz 1925) ve Serbest Cumhuriyet Fırkası (SCF: 12 Ağustos 1930-17 Kasım 1930)] bu iki partinin “kısa ömürlü faaliyetlerinden sonra kapatılmaları, 1931 yılında, tek partili bir devlet olarak Kemalist Türkiye'nin daha otoriter ve milliyetçi hale gelişini haber veriyordu” (Çağaptay, 2002, s.245).

Dolayısıyla bu dönem aynı zamanda Türk milliyetçiliğinin bizatihi devlet tarafından ideolojik bir araç olarak benimsenmesi anlamına da gelmektedir.

3.3.2. Türk Tarih Tezi

Kemalist rejimin modernleşme projesinin dayandığı en temel noktalardan biri türdeş bir toplum fikri yaratarak, Türk milli kimliği inşa etme çabasıdır. Modern bir milli-devlet kurmanın gerekliliklerinden biri olan türdeş milli-kimlik oluşturma düşüncesinin en önemli dinamiklerinden birisi de toplumun “hayali bir cemaat” olarak yeniden “kurgulanması” ve doğrultuda “milli tarih”in yeniden yazılmasıdır. Bu bağlamda Türk Tarih Tezi Osmanlı öncesi tarihsel kaynakların, referansların tespit edilmesi açısından önemlidir. Türk Tarih Tezi Osmanlı öncesi Türk topluluklarının geçmişini, Türklerin köklerini, Anadolu'daki tarih öncesi topluluklarla bağlantıların kurulması bakımından önemli bir milli-kimlik oluşturucu bir araç olarak işlev görmüştür.

Afet İnan 26 Nisan 1930'da Türk Ocakları'nın altıncı kurultayının açılışında yaptığı konuşmada,

“...tarihi, ‘Türklerin gerçek tarihini’, ulusal ruhu ve Türk gururunu güçlendirecek en iyi imkan olarak gösterir. Daha sonra Türkçü tarihyazımının ana eksenlerini yeniden ele alır ve ‘tarih tezleri’nin içeriğini sergiler: Türk tarihinin eksikliği, yayıldığı alanın genişliği; Anadolu’nun en eski Türkleri olarak algılanan Hititlerin ve Orta Asya’nın yüceltilmesi; Klasik Antik Çağ’ın Yunan ve hatta Etrüskler aracılığıyla Roma kültürlerini doğuran Türk uygarlığının çok parlak niteliği” olarak değerlendirir (Copeaux, 1998, s.36).

Bu tarih tezinin ana hatları aslında “Müslüman ve özellikle de Osmanlı boyutlarından arındırılmış bir kimlik yaratmak için Türklerin Asyalı köklerini övmek; ve Yunan ve Ermeni milliyetçiliklerine karşı Anadolu’lu atalar bulmak...” şeklinde ifade edilebilir (Copeaux, 1998, s.32). Aslında Copeaux’ya göre Orhun Anıtları ile Orta Asya kökleri Hititlerle ilgili çalışmalar da Anadolu geçmişiyle bağlantı kurulması açısından bu tezi büyük ölçüde desteklemeye yönelik adımlardı. 2-11 Temmuz 1932 tarihinde düzenlenen Türk Tarihi Kongresi’nde Afet İnan tarafından açıklanan Türk Tarih Tezi,

“Türklerin muhteşem ve çok eski bir ırk olduğunu ileri sürmekteydi. Türkler, kökleri binlerce yıl evvel yaşadıkları Orta Asya’ya, dayanan brakifesal (yuvarlak kafatash) bir ulustu. Orta Asya’daki bir iç deniz etrafında parlak bir medeniyet yaratmışlardır. Bu içdeniz iklimsel değişikliklere bağlı olarak kuruyunca, Orta Asya’yı terk ederek, dünyanın geri kalanını uygarlaştırmak için dört bir yana dağılmışlardı. Doğu’da Çin’e; güneyde Hindistan’a; batıdaysa Mısır’a, Mezopotamya’ya, İran’a, Anadolu’ya, Yunanistan’a ve İtalya’ya gitmişlerdi” (*Türk Tarihinin Ana Hatlarına Methal: 8*, s. 50-58’den akt. Çağaptay, 2002, s.246).

Çağaptay’a göre bu hikayenin ardında üç anlam yatmaktadır: Birincisi, Türkler tüm brakifesal ulusların atasıydı (*Birinci Türk Tarih Kongresi: 31*). Dolayısıyla günümüz Türkleri eski Sümerlerin, Mısırlıların ve Yunanlıların başarılarının mirasçısıydı. Ayrıca, Hititler vasıtasıyla, Anadolu’daki ilk uygarlığın da sahibiydiler. Asıl, yerli sakinlerini Türklerin oluşturması nedeniyle, Anadolu Türklerin anavatanıydı (*Türk Tarihinin Ana Hatlarına Methal: 8*. (Çağaptay, 2002, s. 247). Türklük kimliğinin inşası içinde yalnızca etnik bir aidiyetten bahsedilmiş olması dikkat çekicidir. Zira Türkçülüğün ana bileşenlerinden biri olan İslamiyet, seküler Türk kimliğinin oluşturulma aşamasında hiçbir biçimde yer bulamamıştır. Türk kimliğine İslami bir referanstan ziyade seküler, etnik bir kimlik inşası yeğlenmiştir. “Türkiye Müslümanlarını hakim kollektif kimlikleri

olan İslam'dan soyutlayan Kemalist sekülerizm onlara alternatif bir kimlik olarak etnik Türklüğü savunuyordu” (Yıldız: 159'dan akt. Çağaptay, 2002, s.247).

Şerif Mardin'e göre Türk Tarih Tezi Türk milli kimliğinin inşasında kısmen başarılı olmuştur. Çünkü Osmanlı son döneminde Türkçülük akımının etkisiyle belirmeye başlayan Türklük fikri zihinlerde filizlenmeye başlamıştır. Aynı şekilde Türk Tarih Tezi sayesinde “...Türkler, Türk olarak başarılarından kaynaklanan yeni bir duygu hissetmeye ve dünyaya bir Türk olarak gelmiş olmakla gurur duymaya başladılar; hâlbuki bundan sadece elli yıl kadar önce Türk terimi, hala Osmanlı İmparatorluğu'nun sakinleri tarafından göçebe veya köylü ile eşanlamlı olarak kullanılmaktaydı (Mardin, 2005, s.66).

Türk Tarih Tezi gibi Türk dili üzerine de Türk Dili Tetkik Cemiyeti (TDTC) tarafından 26 Eylül 1932'de Birinci Türk Dili Kurultayı gerçekleştirildi. Bu kurultayda vurgulanan en önemli unsurlardan biri olan Türk dilinin zaman içinde tarihsel olarak varolan ihtişamının tekrar kazandırılması ve sözlü dilde varolan zenginliğin yazı dilinde de sağlanması yönündedir. Buna ek olarak Türk dilinin sadeleştirilmesi de en önemli hedeflerden biri olarak konmuştur. Kurultayda Tarih Kongresi'ndekine benzer biçimde Türk dilinin diğer dillerin atası olduğu şeklinde bir iddia ileri sürülmüştür. Bu kurultayda ve kısa bir süre sonra 18-23 Ağustos 1934 tarihlerinde gerçekleştirilen İkinci Büyük Dil Kurultayı'na kadar benimsenen temel ilk olarak Türk dilinin yalınlaştırılması ve özüne döndürülmesi çabasıdır.⁴⁶ Türkçe bir taraftan İslamiyet'in “olumsuz” etkisinden kurtarılmaya çalışılıyor ve bu çerçevede Farsça ve Arapça kökenli sözcüklerin yerlerine ari Türkçe sözcükler türetiliyordu. Bazı durumlarda ise eski sözcüklerin yerine yenileri kon-a-madığı için uygulamada ciddi sorunlar da yaşanabiliyordu. Ancak ilginç olan Çağaptay'ın da aktardığı üzere “paradoksal olarak ve Atatürk'ün Türkiye'yi Avrupalılaştırma andını yansıtır biçimde, Avrupa dillerinden gelen kelimeler Türkçe'den temizlenmedi”(Çağaptay, 2002, s.255). 24-31 Ağustos 1936 tarihinde ise kurultayın üçüncüsü düzenlenmiştir. Bu kurultayın en önemli sonucu ise

⁴⁶ Hatta Türkçe'yi yalınlaştırma çabaları uğrunda ilk önce Türk Dili Tetkik Cemiyeti'nin adından başlatılarak Türk Dili Araştırma Kurumu olarak değiştirilmiştir. Üçüncü kez düzenlenen kurultayda günümüzdeki adını alarak Türk Dil Kurumu olmuştur. Aynı şekilde Türk Tarihi Tetkik Cemiyeti de Türk Tarih Kurumu adını almıştır. Zaten diğer tüm kurumlar da saf Türkçeleştirme işlemine tabi tutulmuştur.

Türk Tarih Tezi'ne paralellik gösteren Güneş Dil Teorisi'nin açıklanmasıdır. “Atatürk tarafından geliştirilen karmaşık bir dizi iddiaya ve etimolojik sava dayanan *Teori*, başlıca tüm dünya dillerinin Türkçe kökenli olduğunu öne sürüyordu... Türk dilbilimcileri “eski Türkçe kelimeleri başka dillerin sözcükleriyle karşılaştırırken,” eski Türkçe “siliy” (güneş) kelimesiyle Fransızca “soleil” (güneş) kelimesi arasındakine benzer, “bir dizi yakınlığa rastladıklarında” çok şaşırılmışlardı. Türk dilbilimcileri bu çıkmazı açmaya çalışırken, “dünyadaki en eski ırk olan” ilk Türklerin güneşe taptığını ileri sürdüler. Bunlar, “yaşam kavramlarını güneş fikrinden edinmişlerdi” ve buna dayanan bir dil geliştirmişlerdi. İşte bu Türk Güneş Dili tüm diğer dillerin kökeniydi” (Çağaptay, 2002, s.256).

Türkiye Cumhuriyeti 1930'larda aslında imparatorluk döneminde olduğu kadar olmasa da halâ çok farklı etnik kökene sahip topluluklardan müteşekkildi. Dolayısıyla Türk Tarih Tezi'nin etnik olarak homojen bir Türk arayışı ve Güneş Dil Teorisi'nin Türk dili üzerine yaptığı vurgu dönemin etnik ve dil yapısı göz önüne alındığında ortak paydanın ve bütünleştirici unsurun Türk etnik yapısında ve Türk dilinde nasıl sağlanacağı noktasında düğümlenmekteydi.⁴⁷ Bu noktada kritik olan şey kozmopolit yapının ve dil çeşitliliğinin halâ egemen olduğu Türkiye'de, Kemalist anlamda inşa edilmeye çalışılan Türklüğün ve Türk milliyetçiliğinin başarılı olması için ne yapılacağıdır.

3.3.3. Türk Ocakları

Cumhuriyet döneminde Türkçülük düşüncesi başkalaşarak, bir başka ifade biçimiyle İttihat ve Terakki'nin resmi ideoloji olarak benimsediği Türkçülük ideolojisinden başkalaşmış bir biçimde ele alınarak Türk milliyetçiliği şeklinde yeniden

⁴⁷ Türkiye'de 1930larda etnik, dinsel ve dilsel olarak çeşitlilik şöyledir: “1935'te Türkiye nüfusu 16.157.450 idi, ki bunun 15.838.673'ünü Müslümanlar oluşturmaktaydı. Nüfusun geri kalanının dinsel analizi ise şöyleydi: 125.046 Rum-Ortodoks, 78.730 Yahudi, 44.526 Gregoryen Ermeni, 32.155 Katolik, 8486 Protestan, 4725 Hristiyan, 559 dinsiz ve 12.965 diğer. 1935 senesinde ülkede en çok konuşulan dili 13.899.073 kişiyle Türkçe oluştururken, 1.480.246 kişiyle Kürtçe ikinci sırada yer alıyordu. Buna ek olarak 153.687 kişi Arapça, 108.725 kişi Yunanca, 91.972 kişi Çerkezce, 63.253 kişi Lazca, 57.599 kişi Ermenice, 57.325 kişi Gürcüce, 42.607 kişi Ladino, 32.661 kişi Pomakça, 29.065 kişi Boşnakça (bunlardan 4452'si bu dilin Sırp ve Hırvat varyasyonlarını konuşmaktaydı), 22.754 kişi Arnavutça, 18.245 kişi Bulgarca, 15.615 kişi (Kırım) Tatarca, 12.424 kişi İspanyolca, 10.099 kişi Abhazca, 7855 kişi Romence, 5381 kişi Fransızca, 5047 kişi Almanca, 4810 kişi Rusça, 4633 kişi İtalyanca, 4369 kişi Sırpça, 2053 kişi Farsça, 1482 kişi İngilizce ve 885 kişi ise Lehçe konuşmaktaydı” (Çağaptay, 2002, s.258).

kurgulanmıştır. Dolayısıyla İttihat ve Terakki Cemiyeti'nin resmi kuruluşu olan, ideolojisini Türkçü aydınların faaliyetleri ile sürdüren bir organ olma özelliğinden, Cumhuriyet döneminde farklı bir kimlik kazanarak aynı isimle çalışmalarını sürdürmüştür. Bu kez İttihat ve Terakki düşüncesi değil, Türkiye Cumhuriyeti'nin resmi ideolojisi çerçevesinde çalışmalarını sürdürmeye başlamıştır. Ancak “her ne kadar Türk Ocağı Kemalizme kazandırılmışsa da, Türkçü Turancı eğilimlerden tümüyle kurtarılamamıştı. Derneğin yayın organı olan **Türk Yurdu** dergisinde Turancılık içerikli makaleler yayımlanıyor ve derneğe üye kabul edilirken, özellikle ırk bakımından bir engel olup olmadığına ilişkin araştırma bile yapılıyordu” (Ağaoğulları, 1998, s.201)

Fusun Üstel'in 15 Haziran 1923 tarihli Yeni Mecmua'da yer alan Hamdullah Suphi'den, o zamanki sıfatıyla “ocakların başbuğu” ile yapılan söyleşisinden aktardığı şekliyle Türklük bir bütün olarak ele alınmıştır. Buna göre,

“Kaşgar, Türkistan, Kırım, Bakü, Azerbaycan [...] Bütün Türk memleketleri ile aramızda gönül ve fikir birliği vardır, biz onların saadetleriyle mesud oluruz, onlar bizi arar ve bulurlar, biz onları arar ve buluruz. [...] Türk Ocağı bir başka cepheden de üç fikrin merkezidir. Evvela müteceddidir. [...] Türk Ocağı dar milletperverlik gütmmez. Ocaklı bilir ki bu müessese Şarkda Garbın mümessilidir. [...] Türk Ocağı Garpcıdır. Kendimizi Avrupalı hissettikçe Türk kalacağız. Türklüğümüzü Avrupalı olmaya yüz tuttuğumuz zaman bildik. Türk Ocağı bilir ki medeniyet birdir ve Türk genci ulu, canlı, eski, yeni bütün medeniyetleri bilmek ve tanımak ister. Medeniyet birdir, yalnız şekli başkadır. Fakat Türk Ocağı medeniyetin garptaki şeklini ister. Bilir ki o medeniyette, hayat, ateş, can vardır” (Üstel, 2002, s.264).

Hamdullah Suphi'nin Türk Ocağı'nın fikri merkezini ve Türkçülük anlayışını betimleyişi aslında oldukça modernist bir çizgide yer almaktadır. Bu dönemde Türk Ocağı'nın benimsediği Türkçülük düşüncesinin yenilikçi olması, Batı'dan yana tavır alması ve hatta Batıcı olduğunu iddia etmesi, medeniyete dair görüşleri itibariyle medeniyetin tek olduğunu ve Batı medeniyetini işaret etmesi dikkate değerdir.

Türk Ocakları'nın⁴⁸ Cumhuriyet sonrası dönemde varlığını sürdürmesine karşın Kemalist milliyetçi anlayış ile çok fazla çatışma içine girmediğini söylemek mümkündür. Zira Türk Ocakları, İttihat ve Terakki döneminden beri, Türk milliyetçiliğinin bazen resmî, bazen de gayri resmî sözcüsü olmuştur. (Koçak, 2002, s.601) Ocak içinde birtakım tartışmalar ve Türk Ocakları yasasına ilişkin farklı gruplar arasında bazı karşı karşıya gelmeler söz konusu olmuştur. Bir grup harsen yani kültür açısından Türklük'ü benimsemiş kişilerin ocağa üye olabileceklerini savunurken, karşıt grup mefkureye dayalı bir Türklük ve ulus anlayışını savunurlar. Ancak Hamdullah Suphi bu gibi kısır tartışmalara, “ırk ve kan miliyetçiliği”ne karşı çıkmıştır ve Suphi öncülüğünde Ocak tarafından “neslen Türk olan veya hars dolayısıyla tamamen Türk duygusu ve Türk dileği besleyen ve mazileriyle Türklüğe bağlı olduklarını ispat etmiş bulunan her kadın ve erkek Türk Ocağı'na aza olabilir” maddesi benimsenmiştir (Üstel, 2002, s.265).

Türk Ocakları 1927 yılına kadar olağan bir şekilde gerçekleştirdiği toplantılarda, Türk milliyetçiliğine, cumhuriyetin konsolidasyonuna yönelik çalışmalarla destek vermiştir. 1927 yılında yapılan kurultayda ise “Cumhuriyet Halk Fırkası ile devlet siyasetinde beraber” olması hükmü benimsenerek, CHF Nizamnamesi'nin 40. maddesi ile partinin “murakabesi altında bir kuruluş” olarak kabul edilir (Üstel, 2002, s.266) “1912 yılından beri ulusalcı fikirlerin ana kaynağı olan Türk Ocakları, Nisan 1931'de kapatıldı. Örgütün varlıkları CHF tarafından “Halkevleri” denilen örgüte devredildi” (Ahmad, 2006, s.80-81). Amaç 1930'lar Türkiye'sinde tek parti konsolidasyonu önünde bir engel oluşturmamaktır. Türk Ocakları'nın yerini Türk Tarih Tetkik Cemiyeti almıştır. Aslında Türk Ocakları'nın yerine böyle bir alternatifin geliştirilmesi manidardır; zira Mustafa Kemal cumhuriyet öncesi bir kurum olan Türk Ocakları'ndan yani “...Kemalizmin dışında ve ondan önce doğmuş olan can sıkıcı bir kurumdan kurtulmuş oluyordu...” (Copeaux, 1998, s.40). Böylelikle Kemalizmin milliyetçilik anlayışı mutlak şekilde

⁴⁸ Türk Ocağı esas olarak Balkan Savaşları sonrasında üç tarz-ı siyasetin son halkası olarak Türkçülük düşüncesi kapsamında şekillenmiştir. Özdoğan'a göre Türk Ocağı II. Meşrutiyet döneminde İttihat ve Terakki'nin bütün vesayet çabalarına karşın özerk bir kültür derneği hüviyetini korumaya çalışmış ve belli düzeyde mesafeli konumunu sürdürmeye gayret etmiştir. Türk Ocağı'nın bu dönemdeki birincil amacı “ ‘ulusal eğitimin geliştirilmesi, bilimsel, toplumsal ve iktisadi düzeyinin yükseltilmesi yoluyla Türk dilinin ve Türk ırkının mükemmelleştirilmesi’ olarak ifade edilmişti” Özdoğan, a.g.e, s.78. Ancak aslında bu mütevazi gibi görünen amaç Osmanlı çatısı altında bulunan Türk nüfus ile sınırlı kalmayarak tüm Türk dünyasını kapsayan bir ideale dönüşmüştür (Georgon, 1982, s.169'dan akt. Özdoğan, 2002, s. 78).

denetim altına alınmak istenmiştir. Bu paralelde Türk milliyetçiliği de tek parti yönetimi tarafından biçimlendirilmiştir.

Çok partili rejime geçildikten sonra Türk Ocakları resmi milliyetçilik anlayışından daha farklı bir konumda saf tutmuştur. Tek parti iktidarına muhalif bütün unsurlarla, milliyetçi-muhafazakâr düşüncelerle eklenerek yeniden hayat bulmuştur. 1949 yılındaki Türk Ocağı yasası tarihsel ilgi alanı olan “öteki Türkler” (pantürkist eğilimler) konusunda daha ihtiyatlı bir tutum sergilerken kendini daha genel geçer bir “Türklük” söylemi ile şu şekilde ifade etmektedir: “Türk Ocaklarının amacı, Türklüğü güçlendirmeye ve yüceltmeye çalışmak, ulusal kültürün her alanda gelişmesi için gerekeni yapmaktır. Türk Ocağı’nın gözünde Türklüğün esenlik ve mutluluğu tüm insanlığın esenlik ve mutluluğu ile kaimdir.” Bu açıklamadan da anlaşılacağı gibi Türk Ocağı’nın çok genel-geçer bir şekilde mevcut resmi-bürokratik milliyetçi çizgiyi takip eden bir söylem içinde olduğu gözlenebilir.

1960’larla birlikte komünizm karşıtlığı artan Türk Ocakları’nın bu yöndeki yayın politikası da yoğunlaşmıştır. Hamdullah Suphi öldükten sonra, Suphi kadar etkin olmayan ama belki daha edilgen ancak çok daha milliyetçi-muhafazakâr düşünce adamlarının yönetiminde çalışmalarına devam ettiğini söylemek mümkündür. Osman Turan, Emin Bilgiç, Ziyaeddin Fahri Fındıkoğlu, Hikmet Tanyu bu isimler arasındadır. 1970’ler boyunca ocak etkinliklerini bu minvalde sürdürmüştür.

1980 darbesi sonrasında tüm dernek ve kurumların faaliyetleri durdurulunca Türk Ocakları da bu durumdan nasibini almıştır. Ancak çok geçmeden 1986 yılında yeniden açılmıştır. Darbe sonrası iktidar olan Anavatan Partisi’nin milliyetçi-muhafazakâr kesiminin desteğini almayı başarmıştır. Bu dönemde aslında Milliyetçi Hareket Partisi’nin milliyetçilik anlayışını taşıyan ancak siyasal bir parti olarak bu anlamda çok da içinde yer almayan aydın ve siyasetçiler Türk Ocakları’nda etkinlik kazanmıştır. Bunun en önemli göstergelerinden birisi, eski bir MHP’li isim olarak Sadi Somuncuoğlu’nun 30. Kurultay’da Merkez İdare Heyeti Başkanlığı’na seçilmesidir. Bu dönemde ocağın belirginleşen bir başka özelliği ise Türk milliyetçiliği fikrinin salt MHP çizgisinde siyasal bir temsilinin ötesinde “partilerüstü fikri merkez” olma iddiasını

taşımasıdır. “1990’larda Türk Ocakları, merkez sağ partilerin Türkçü-milliyetçi ve milliyetçi-muhafazakâr kanatlarının ve bu çizgideki entelijansiyanın en geniş yelpazesinin temsil edildiği bir yapı olarak belirli bir etkinlik kazanmıştır” (Üstel, 2002, s.267). Aylık yayın organı olan Türk Yurdu dergisi özellikle taşra üniversitelerinde mevzilenen milliyetçi duyarlılığı yüksek akademisyenlerin en önemli tartışma ve yazma etkinliği aracına dönüşmüştür. Sovyetler Birliği’nin dağılmasından sonra Orta Asya’ya olan ilgi bütünüyle artmış olmakla birlikte kültürel olarak beslenen milliyetçi duygular, ekonomik ve dinsel ortaklık temelinde de yeşertilmeye çalışılmıştır. Dolayısıyla Türk Ocaklarının faaliyet alanı bu anlamda da genişlemiştir. Bir başka belirtilmesi gerekli husus ise resmi olarak benimsenmiş milliyetçilik anlayışının her daim olası bir “milli tehdite” karşı teyakkuz halini paylaşır olmasıdır (Üstel 2002, s.268). Dolayısıyla Türk Ocakları da tıpkı devletin resmi söyleminde olduğu gibi Ermeni meselesi, Kıbrıs sorunu, Kürt sorunu gibi Türkiye’nin yumuşak karnını teşkil eden, uluslararası bağlamda da tehdit unsuru oluşturduğuna inanılan konularda “uzlaşmacı yaklaşımlara şiddetle karşı duran, tavizsiz bir milliyetçi direniş stratejisini savunan çıkışlar yapar” (Üstel, 2002, s.268). Tüm bunlara ek olarak “milli kültür”ün ciddi anlamda bir tehdit altında olduğu söylemi de önemli bir karşı duruş noktası olarak belirtilmelidir.

2000’li yıllarda artık Türk Ocakları’nın misyonu “milli kültür”ün dışsal etkenlerle tehdit altında olmasına yönelik tepkiler “modernleşmeci/Batılılaşma” karşıtlığına evrilmiş bulunmaktadır. Oysa ki Hamdullah Suphi 1920’lerde “yenilikçi, garpçı ve Batı medeniyetini” esas alan fikri merkezin çok uzağına düştüğünü tespit etmek açısından oldukça kritiktir. Türk Ocakları “Türk milliyetçiliği bilincini uyandırmaya ve bir milliyetçi aydınlar zümresi yaratmaya dönük olarak tanımladığı kuruluş misyonunu, “uyuşan” milliyetçi bilinci canlı tutmak/uyarmak ve özellikle “yabancılaşmış” aydınlara karşı savunmak temelinde, reaksiyoner saiklerin öne çıktığı bir görev tanımıyla sürdürdüğü söylenebilir” (Üstel, 2002, s.268).

Aslında Türkiye Cumhuriyeti’nin modernleşme çabaları ekseninde bakıldığında yeni kurgulanan ulus-devlet projesinin milliyetçi unsurlarla ve bu doğrultudaki ulusal kimliğin yeniden inşa sürecinde Türk Tarih Tezi’nin ve Türk Ocakları gibi oluşumların önemli sayılabilecek katkıları olmuştur. Her yeni ulus-devletin yapması gereken milli

kimliğin oluşturulması sürecinde vazgeçilmez unsurlar olan ortak bir tarihsel geçmiş ve bu geçmiş ve gelecekle olan milliyetçilik kurgusu Türkiye Cumhuriyeti'nin de kurucu elitleri, bürokratik elitleri tarafından inşa edilmeye çalışılmıştır. Bu ekseninde günümüz Türkiye'sinde yaşanan gelişmelere baktığımızda, henüz milli kimliğin tam anlamıyla şekillendirilebildiği, nihai olarak net bir milli kimlik inşasının tamamlandığını söyleyebilmek mümkün değildir. 1930'lar Türkiye'sinin milli kimlik tasavvurunun kurucu unsurların en önemli ilkelerinden biri olan laiklik ilkesinin deformasyona uğradığı söylenebilir. Birbirinden bağımsız olarak muhafazakâr ve milliyetçi çevrelerin ya da her iki eğilimin bir arada olabildiği milliyetçi-muhafazakâr görüşe sahip grupların eleştirilerine maruz kalan Kemalist modernleşme projesi, esas olarak *İslami kimliği dışta tutarak seküler bir Türk kimliği inşa etme çabasını* özellikle vurgulamıştır. Dönemsel olarak görülebileceği üzere, özellikle de 1950 sonrası popülist politikaların Türk kimliğinin seküler vurgusunu deforme edecek bir anlayış içine girdiğini söylemek mümkündür.

3.3.4. Halkevleri

Halkevleri 19 Şubat 1932 tarihinde Türk Ocaklarının bu kuruma devredilmesiyle açılmıştır. Çavdar'a göre halkevlerinin açılışının resmi söylem dışında iki ayrı nedeni bulunmaktadır. Dünyanın 1930'larda içinde bulunduğu ekonomik buhran dönemi ve bu durumdan, Türkiye'de yeni kurulan siyasi, ekonomik ve toplumsal düzenin önemli bileşenlerinden olan "sivil-asker bürokrasisi, ticaret burjuvazisi ve büyük toprak sahipleri" dengesinde, ikinci ve üçüncü bileşenlerin olumsuz etkilenmesidir. Bu koşullarda halk yığınlarının ekonomik bunalımın altında ezilmesinin telafisi için tek parti iktidarı "devletin ekonomik ve toplumsal hayatın her noktasına ulaşan müdahaleleri ile daha merkezi, bir oranda sert düzen getirmek" yolunu tercih etmiştir. (Çavdar, 1985, s. 879) 1930'lu yıllar bu anlamda tek parti iktidarının sertleştiği dönemdir. Halkevlerinin kuruluş amacı dönemin düşüncesine göre "halkın politik ve ideolojik eğitimini tamamlamak için" kurulduğu yönündedir. Recep Peker de bu amaca yönelik olarak "halkevlerinin gayesi ulusu katılaştırmak, sınıfsız katı bir kitle haline getirmek" şeklinde açıklamada bulunmuştur. Halkevleri milliyetçiliğin inşasına ve yaygınlaşmasına katkıda bulunan bir kurum olarak "kültür, ülkü, amaç ve düşünce

birliğini güçlendirecek bir toplum” yaratma idealini taşımıştır (Çavdar, 1985, s. 879-880). Halkevlerine özellikle CHP’nin ilkelerini ve altı ok prensibini geniş halk yığınlarına benimsetme aracı olarak ideolojik anlamda da işlerlik kazandırılmıştır.⁴⁹

3.3.5. Çok Partili Döneme Hazırlık ve Geçiş Denemeleri

1923 sonrası yeniden yapılanan siyasal yapının doğası gereği ve yaşanan birtakım siyasal ve toplumsal gelişmelerden dolayı monolitik bir siyasal örgütlenme gerçekleştirilmiştir. Şeyh Sait isyanı gibi “İslamcı” / “etnik” kökenli birtakım isyanlar ve gelişmeler neticesinde 3 Mart 1925’te Takrir-i Sükun Yasası çıkartıldı. Aslında bu yasanın geniş bir okuması milli devlet inşasında gerekli olabilecek tüm donanımı iktidara vermiş olmasıdır. Bu yasa sayesinde her türlü muhalefet çok sert bir şekilde, idamlarla, sürgünlerle ve bastırmalarla susturulmuştur. Zürcher de Takrir-i Sükun Kanunu’yla birlikte gerçekte “Türkiye’nin yönetim biçimi, bir otoriter tek parti yönetimi, açıkçası, bir diktatörlük...” olarak tanımlamaktadır (Zürcher, 2003, s.257). Şüphesiz bu dönemde, bilhassa 1945’e kadar geçen sürenin çok sert önlemlerle idare edildiği kabul edilebilir ancak dönemin iç ve dış konjonktürel durumu göz önüne alındığında dönemin erkinin başka seçeneklerinin de çok olmadığı söylenebilir. Çünkü belli bir düzeyde iktidarın kurulması gerekmektedir.

Milli Mücadele sonrası kurulan ne Birinci Meclis ne İkinci Meclis⁵⁰ aslında homojen bir yapıya sahip değildi. Zira meclisin kimlerden oluştuğuna bakıldığında tüm vekiller CHF

⁴⁹ Türk milliyetçiliği, milli kimlik ve ulus-devletin inşası ekseninde cumhuriyet kurumları olan Türk Dil Kurumu, Türk Ocakları ve Halkevlerinin detaylı analizi için bakınız: Emre Gökalp, Türk Milli Kimliğinin İnşası ve Cumhuriyet Kurumları, ODTÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1997.

⁵⁰ Şerif Mardin merkez-çevre ilişkisi bağlamında Meclis’teki Birinci ve İkinci Grup arasındaki ilişkiyi şu şekilde betimlemektedir: “Türk Kurtuluş Savaşı (1920-1922) sırasında, bu merkez-çevre ikiliği, ulusal direnme hareketinin yönetici organı olan Büyük Millet Meclisinde bir kez daha ortaya çıkar. Burada Kemalistler, görevinden alınmış memur sınıfı üyelerinin liderliğinde bulunan ve genellikle eşrafın partisi olan dağınık bir grupla mücadele etmek durumundaydılar. Bu grup, “İkinci Grup” diye bilinir...” (Mardin, 2004, s.59). Mardin’e göre İkinci Gruba dahil olan “...kimseler milletvekili seçimi, askerler, dinsel öğretim ve dinsel uygulama konusunda çok ilginç bir dizi siyaset ileri sürdüler. Seçimlerde milletvekili olarak adaylığını koyacak kişinin seçim bölgesinde beş yıl oturmasını istediler; askerleri denetim altına almaya çalıştılar ve jandarmaların halkı soyduğunu ileri sürerek jandarma kuvvetlerini İçişleri Bakanlığı’na bağlamaya çalıştılar, din okulları aracılığıyla eğitim yapmayı kuvvetle desteklediler, içki kullanımını yasaklayan bir yasa onaylattılar...” (Mardin, 2004, s.60). Mardin İkinci Grubun Kemalistlere karşı muhalefetin kaynağı olduğunu ileri sürmektedir.

üyeleri gibi görünürken bu vekillerin düşünsel ve siyasal anlamda pek de homojen bir grup olmadığını söylemek mümkündür. Hem parti içinde hem de meclis içindeki kimi tartışmalarda fikir ayrılıkları bulunmaktadır. Zaten Cumhuriyet'in ilanı ve Hilafet'in kaldırılması çok da pürüzsüz bir şekilde gerçekleşmemiştir. İşte meclis içindeki bu düşünsel ve siyasal ayrışmanın bir sonucu olarak ortaya çıkan muhalif kanadın üyelerinden oluşan bir grup -Kazım Karabekir, Rauf Orbay, Ali Fuat Cebesoy, Refet Bele, Adnan Adıvar- tarafından 17 Kasım 1924 yılında kurulan Terakkiperver Cumhuriyet Fırkası (TCF) beklenenden çok daha fazla bir ilgi ile karşılaşmıştır. TCF'nin dayandığı temel siyaset çizgisi ise cumhuriyet rejimi, liberalizm ve demokrasidir.

Parti esas olarak “fikir muhalafet kontrolü olmaksızın bütün kuvvetlerin millet meclisinde toplanmasının otoriter bir idare doğuracağı düşüncesi”nden endişe duyularak kurulmuştur (Karpata, 1996, s.59). Zürcher'e göre ise TCF tıpkı CHF gibi laik ve milliyetçi değerleri sahipleniyordu, öte yandan CHF'den ayrılan en önemli yanı ise CHF'nin “köktenci, merkezîyetçi ve otoriter” tutumuna karşı çıkmasıydı. Yine Zürcher'e göre TCF'nin en ayırt edici özelliği ise “adem-i merkezîyetçiliği, güçler ayrımını ve devrimci değişimden çok evrimci değişimi” savunuyor olmasıydı (Zürcher, 2003, s.246). Ancak 1 Şubat 1925 tarihinde patlak veren Şeyh Sait İsyanı ve İzmir Suikastı gibi gelişmelerle TCF önde gelenlerinin yakından ilgisi bulunduğu iddiasıyla⁵¹ -isyannın parti üyelerince desteklenmiş olduğu ve parti çıkarları doğrultusunda dinin kullanıldığı iddiaları⁵² (Zürcher, 2003, s.251)- 4 Mart 1925'te kabul edilen Takrir-i Sûkun yasasıyla birlikte kurulan İstiklal Mahkemeleri tarafından alınan kararlar

⁵¹ Mardin'e göre de “...yeni parti ile ayaklanma arasında olmadığı halde, yeni muhalefet merkezîyetçilikten kurtulma özelemlerini temsil ediyordu. Yeni parti, ‘dinsel gericilik’le ilintileri olduğu söylenerek aynı yıl kapatıldı; gerçekten de ayaklanmanın ana tema’sı, ‘Kürtlük’ten çok bu olmuştur” (Mardin, 2004, s.61). Ayrıca bu TCF'nin kapatılmasının ardında muhalefetin tasfiyesinin dışında başka nedenlerin de olduğunu söyler Mardin. “...Kurtuluş Savaşı’ndan önce ve bu savaş sırasında görülen ve bir kâbusu andıran bölünmeler, sarsıcı etkiler yapmıştı ve Kürt ayaklanması bunları su yüzüne çıkardı...” (Mardin, 2004, s.61).

⁵² TCF'nin din ile ilişkisi programında yer verdiği “dine daha saygılı olacağı” hükmü ile ilişkilendirilmiştir. Dolayısıyla bu hüküm sayesinde kolaylıkla TCF'nin gericilik propagandasına hizmet ettiği düşüncesi geliştirilmiştir. Ancak ilginç olan nokta ise bu hükümden daha sert bir ifade olan “devletin resmi dini İslam” maddesinin zaten 1924 Anayasası’nda mevcut olmasıdır (Akşin v.d., 1997, s. 100).

kapatılmıştır. Bugün hala tartışılan ve araştırılan TCF deneyimi, cumhuriyet dönemindeki ilk kendiliğinden ve ciddi demokrasiye geçiş denemesi olarak değerlendirilebilir.

İlk denemenin ardından tek parti hükümetinin kimi durumlarda denetlenebilmesi ve yine çok partili bir yapının arzulanması neticesinde Mustafa Kemal'in isteğiyle ve tarafsız olmasını şart koyduğu bir biçimde 12 Ağustos 1930'da Fethi Okyar başkanlığında Serbest Cumhuriyet Fırkası (SCF) kurulmuştur. SCF'nin asıl misyonu CHF'nin özellikle ekonomik alandaki uygulamalarına eleştiri getirmek, bir çeşit kontrol mekanizması işlevi görmektir. Aslına bakılırsa SCF'nin de genel siyaset çizgisi TCF'den pek farklı değildi; "...hem liberal ekonomi siyasetini ve yabancı yatırımların teşvikini hem de ifade özgürlüğünü..." savunuyordu (Zürcher, 2003, s.261). Ancak SCF'ye gösterilen yoğun ilgi -yaklaşık 70 kadar CHF milletvekili SCF'ye katılmıştır- dizginlenemez bir noktaya ulaştı ve partinin başkanı olarak Fethi Okyar'ın bir İzmir seyahatinde yaşanan izdiham sonucunda yaşanan gelişmeler bu partinin geleceği konusunda bir dönüm noktası olmuştur.⁵³

Sonuç itibarıyla 1946'ya kadar yaşanan süreçte aslında demokrasiye geçiş gerçekleştirilmeye çalışılsa da siyasal ve toplumsal olarak bu duruma hazır olunmayışı geçişin ertelenmesine neden olmuştur. Zira hem tek parti yönetiminin konsolidasyon politikaları, hem de yaşanan olumsuz gelişmeler -Şeyh Sait İsyanı, İzmir Suikastı girişimi v.b- demokrasiye geçişin ancak 1946 yılında Demokrat Parti'nin kurulmasıyla gerçekleşebilmesine olanak tanımıştır.

1924 Anayasası dönemin özgün koşulları gereği, yani yeni bir ulus-devlet inşa sürecinin tüm gereklilikleri gereği tüm yetkileri -yasama, yürütme ve yargı- mecliste toplayarak süreci kontrol altında tutma amacını gözetiyordu. Ancak iki kez denenen çok partili hayata geçme çabası göstermiştir ki, hem meclisin hem de mevcut tek parti hükümetinin

⁵³ Mardin'e göre çok partili hayata geçişin ikinci denemesi olan SCF'ye ilişkin olarak "taşra-dinsel gericilik" bağlamında önemli bir olay olan Menemen hadisesinin de etkili olduğunu düşünmektedir. Menemen olayında taşra dinsel gericilikle olan imtihanda bir kez daha sınıfta kalmıştır. "...Çevrenin temel yeri olan taşra, Cumhuriyetin laik amaçlarına hıyanetle bir kez daha özdeşleştirildi. Bu durum göz önünde tutulursa, Mustafa Kemal'in 1930'ların başlarında, dil sorunlarına, kültür konularına ve tarih mitoslarına niçin enerji harcadığı anlaşılabilir" (Mardin, 2004, s.61-62).

yetkilerinin neredeyse sınırsız oluşu gerçek anlamda demokrasiye geçişi imkansızlaştıran bir engel olarak ortaya çıkmıştır. Kuşkusuz dönemin zorunlulukları, yeni bir ulus-devlet yaratma çabası, millet fikrinin teşekkül etmesi, modern bir devlet yapısının kurulması çabası ve tüm bunlara yönelik iç tepkiler gibi iç etmenler dışında, 1929 yılı ekonomik bunalımı nedeniyle dünya ekonomik sisteminin krize girmesi ve Türkiye'nin normal koşullarda yaşayabileceğinden daha ağır ekonomik koşullar altında ezilmesi, akabinde Avrupa'da nasyonal sosyalist ve faşist diktatörlerin -özellikle Almanya ve İtalya- dünya barışını tehdit etmesi ve Türkiye'nin tüm bu süreçlerden en az şekilde etkilenmesi yönünde izlediği politikalar aslında tam anlamıyla demokratik bir rejime geçişi erteleyen içsel ve dışsal faktörler olarak değerlendirilebilir. Öte yandan özellikle İnönü döneminin daha sert bir politika izlemesi bugün bile hala üzerinde çok tartışılan bir konu olma özelliğini sürdürmektedir.

İki önemli kanun hem kırsal kesimde yaşayanların hem de kentli orta sınıfların hayatlarını değiştirmiştir. Bunlardan ilki Varlık Vergisi Yasası (11 Kasım 1942), ikincisi ise Çiftçiyi Topraklandırma Yasası'dır (11 Haziran 1945). Bu iki önemli yasa Türkiye'de özel mülkiyetin seyrini değiştirmiştir. İlkinin sonuçları halen günümüzde tartışılan önemli konulardan biridir. İkincisi ise Türkiye'de hala bir sorun olmaya devam etmektedir. Zira toprak mülkiyeti kısmi olarak Batı bölgelerinde doğal süreç içinde değişime uğramışsa da özellikle Doğu ve Güneydoğu Anadolu'da toprak mülkiyeti feodal birtakım özellikleri halen göstermektedir. Orijinal adı “Çiftçiyi Topraklandırma Kanunu” olan bir çeşit toprak reformunu öngörmekteydi. Dolayısıyla kanunun asıl amacı, “Atatürk'ün defalarca işaret ettiği gibi, köylünün durumunu iyileştirmek ve Türkiye'de sosyal demokrasiyi geliştirmektir” (Karpat, 1996, s.112). Yasa çerçevesinde işleyecek toprağı olmayan topraksız ve az toprak sahibi köylülere gereken miktarda toprak sağlamak ve bu toprağı işleyebilmek için de gereken donanımın sağlanması esas alınmıştır. Dağıtım için gereken toprak ise hazine, vakıf ve belediye arazilerine ek olarak, fazla toprak bulunduran mülkiyet sahiplerinden istimlak edilecekti. Ancak meclis içinde yaşanan sert tartışmalar doğrultusunda ilk kez somut anlamda meclis çatısı içinde belirgin bir biçimde muhalefet oluşmuştur. Aydın'da büyük toprak sahibi olan Menderes de bu yasaya özellikle “aşırı istimlak” hususunda şiddetle karşı çıkanlar arasındaydı. Ancak sonuçta bu yasa tartışmalarla birlikte kabul

edilmiş olsa da özellikle Menderes'in de itiraz ettiği istimlak hükmü pek uygulanmamıştır. Bu yasanın en önemli sonucu ise uzun dönemde ortaya çıkmıştır; “savaş sonrası Türkiye’de siyasal muhalefetin doğuşunda hayati bir rol oynadı” (Zürcher, 2003, s.301-302). Topraklandırma Kanunu’na yönelik başlayan meclis içindeki muhalefet öncelikle yasaya yönelik gibi görünmekle birlikte zaman içinde “hükümetin otoriter tutumu”, “ülkede demokrasi olmadığını protesto etmeye” dönük bir vaziyete soktu. Bu yönelişin ardındaki isim de Adnan Menderes’ti.

İsmet İnönü ve CHF’ye yönelen toplumsal muhalefet aslında toplumun tepkisinin devletin bizzat kendisiyle özdeşleşen CHF, İnönü ve kurmaylarına yönelmesine neden olmuştur. Bu durumun farkına varan İnönü⁵⁴ ise toplumsal muhalefetin ve Mustafa Kemal’in hayattayken demokratik bir rejime geçiş idealini de dikkate alarak siyasal bir muhalefetin kurumsallaşmasına olanak sağlamıştır. Ayrıca dönemin muhalif gazeteleri olan Vatan ve Tan’da muhalefetin sesinin duyurulmasına göz yumulur. Tam da bu sırada 18 Temmuz 1945’te bir sanayici olan Nuri Demirağ tarafından Milli Kalkınma Partisi adında bir muhalefet partisi resmen kurulmak üzere başvuruda bulunmuştur. Dolayısıyla çok partili rejimin ilk muhalefet partisi sanılanın aksine Demokrat Parti değil, 5 Eylül 1945’te resmen kurulan Milli Kalkınma Partisi’dir.

Demokrat Parti 7 Ocak 1946’da resmen kurulmuştur.⁵⁵ Normal koşullarda bizzat İnönü tarafından Temmuz 1947’de yapılacağı ilan edilen seçimlerin CHF’nin DP’yi henüz yeterince örgütlenmeden 1946’da seçimlere gitme kararı alması DP cephesinde tepkilere yol açsa da sonuçta seçimler tek dereceli olarak 21 Temmuz 1946’da gerçekleştirildi ve beklenenin aksine oldukça başarılı sayılabilecek şekilde DP 465

⁵⁴ İnönü bir muhalefet partisinin kurulmasını istiyordu ancak bu arzu bir denetim mekanizması ve halkın tepkilerini sindirerek hükümetin işini kolaylaştıracak bir araç olarak görülen muhalefet partisinin güvenilir bir isim olan Celal Bayar önderliğinde kurulmasına özel olarak özen göstermiştir. Zira Feroz Ahmad’ın da vurguladığı gibi “sembolik bir muhalefet” partisi hüviyeti kazandırılmak istenen DP “...halk tarafından bir ‘denetim partisi’, halktan gelen düşmanca duyguları giderecek ve bir halk ayaklanmasını önleyecek bir emniyet vanası olarak görüldü” (Ahmad, 2006, s.128).

⁵⁵ Koçak DP’nin parti programında iki önemli noktanın altını çizmektedir: “Partinin siyasal amacı ülkede demokrasinin geniş ve ileri ölçüde gerçekleşmesini sağlamaktır. Temel hak ve özgürlüklere geniş yer verilmişti. Bu arada dernek kurma özgürlüğü vurgulanmış, tek dereceli seçim sistemi talep edilmiş ve seçim güvenliği üzerinde önemle durulmuştu. Ekonomik faaliyetlerde ise özel girişimin ve sermayenin esas olduğu belirtiliyordu. Parti, laikliği dinsizlik biçiminde anlamıyordu ve din özgürlüğünün diğer özgürlükler kadar önemli olduğunu savunuyordu” (Akşin v.d, 1997, s.141).

milletvekilinden 66'sını kazanmıştır. O güne dek seçimlerde tek partinin yer alması seçimleri sembolik kılmaktaydı ve çok partili ilk seçim denemesinde denetimden uzak, açık oy kullanımı çeşitli düzeylerde hilelerin CHF tarafından kullanıldığı iddialarının gündeme gelmesine neden oldu. Öyle ki Celal Bayar gerçekte 279 sandalye kazandıklarını iddia ediyordu⁵⁶ (Zürcher, 2003, s.309). Ancak bu aşamada iki partiyi birbirinden ayıran unsurlar tam net değildi; DP milliyetçilik ve laiklik gibi CHF'nin temel ilkelerini benimserken toplumsal desteği sağlayacak kadar bir fark yaratamamıştı.

Savaş sonrası dönemde ortaya çıkan siyasal atmosferde her iki parti de birbirlerini "komünist" olmakla suçlamaya başladılar. Ülke içinde sol muhalefet bu dönemde her iki partinin de desteğiyle bastırılmıştır. 1946'da komünist Dr. Şefik Hüsnü Değmer'in kurduğu *Türkiye Sosyalist Emekçi ve Köylü Partisi* Aralık 1946'da ilan edilen sıkı yönetim kanunları neticesinde kapatılmıştır. Artık resmen komünizmle mücadele hem hükümet düzeyinde hem de muhalefet düzeyinde başlamıştır. Ancak sağ eğilimli bir muhalefete izin verildiği bu deneyimden anlaşılabilir. Ancak diğer taraftan bakıldığında ise DP kendini merkezde konumlayan bir parti olarak sağ partilere gereksinim olmadığı yönünde bir izlenim oluşturmuştur. Sola karşı CHP ile ortak paydada birleşebilen DP sağ partilerin olmasına gerek olmadığını çünkü "DP de Türk halkının ruhsal ihtiyaçlarını" anlayan ve "bu ihtiyaçları karşılayacak" potansiyel fazlasıyla mevcuttu. DP, CHP ile birlikte fikir birliği içinde 1945'ten sonra sol hareketi "acımasızca" ezdi ve 1960'lara kadar da herhangi bir sol girişime izin vermemiştir (Ahmad, 2006, s.133).

DP'nin Türkiye siyasetine girmiş olması yalnızca siyasetin artık daha demokratik bir düzlemde gerçekleşecek olmasının yanı sıra Kemalist modernleşme projesinin de otoriter ve baskıcı bir yapıdan beslendiği eleştirilerinin de gerilemesine olanak tanımıştır. Öte yandan Kemalist projenin demokratik rejime geçişe yönelik planının olup olmadığına dair eleştirel ve şüpheli yaklaşım bugün hâlâ tartışma konusudur. Zira Kemalizmin özellikle 1923-1945 arası otoriter tutumunun aslında zaruri koşulların bir sonucu olduğu ve halkın demokratik rejime hazır olduğunda bu baskıcı tavrın terk

⁵⁶ Bu seçimlerdeki en büyük tartışma konusu seçim sistemine ilişkindir. Zira seçimler çoğunluk sayısına göre değerlendirilmiştir ve daha da kritik olan şey ise açık oy ve gizli sayım ilkesine dayanmasıdır. En büyük tartışma konusu iktidar ve muhalefet partileri arasında bu konu üzerine gerçekleşmiştir. Kaldı ki bu sayım ilkesi DP'nin haklı olarak itirazlarına dayanak oluşturmuştur. DP bu seçimler sonrası seçim sisteminin değişmesine yönelik olarak itirazlarını ve muhalefetini sürdürmüştür.

edileceği görüşü bir iddiayı temsil etmektedir. Öte yandan diğer görüş ise Demirel'in Köker'den aktardığı biçimiyle şu şekildedir: "...Kemalist projenin demokrasiyi içermediğini, 'halk henüz hazır değil' tezinin, elitin iktidarını kalıcı bir biçimde meşrulaştırmanın bir aracı" olduğu düşüncesidir (Köker'den akt. Demirel, 2004, s.148). Ancak cumhuriyetçi modernleşme projesinin amacının "halk için" ve "halka rağmen" düsturundan ziyade cumhuriyet ilkelerine sahip çıkan vatandaşlar yaratma idealini de göz ardı etmemek gereklidir.

DP'nin gerçek anlamda muhalefet partisi kimliğine kavuşması ise 1946 seçimlerindeki sıkışık zamanda elde edilen başarıdan sonra yapılan 14 Mayıs 1950 genel seçimlerindeki başarısı sayesinde tescillenmiştir. Zira bu seçimler sonrasında Cumhuriyet Türkiye'sinde ilk kez iktidar kurucu askeri-bürokrat elitlerin dışına çıkmıştır. İktidarın değişmesi aslında çok başka anlamlar da barındırmaktadır. Böylelikle 1923 sonrası yeniden yapılanmanın son aşaması olan çok partili demokratik rejime geçiş fiilen gerçekleşmiş oluyordu. 1950 sonrası Türkiye siyasi tarihinde 1923'ten sonra ikinci bir kırılma ve dönüm noktasına işaret eder hale gelmiştir. Aynı zamanda seçim sonuçları göstermiştir ki, Türkiye'de "Milli Şef" ve tek parti dönemi de son bulmuştur (Akşin v.d, 1997, s.154).

Aslında demokratik bir siyasal yapıya geçiş sürecine giden bir yolda meclis içinde varolan muhalefetin partileşmesi, CHP'den koparak bunu gerçekleştirmesi anlamlıdır. Toplumsal muhalefetin DP çevresinde bütünleşmesi merkez-çevre ikiliğinin netleşmesi bakımından da önemlidir. Türkiye Cumhuriyeti tarihinde tek-parti yönetiminde belirginleşen siyasal kültür, toplumsal alanda varolan "sessiz" muhalefetin, muhafazakâr tepkilerin CHP'nin alternatifini doğurmuştur. Cumhuriyetin siyasal tarihine bakıldığında kültürel anlamda hali hazırda bulunan muhafazakârlığın toplumsal alandan siyasal alana taşınmasının başlangıç noktasını çok partili sisteme geçişle gerçekleştiği görülmektedir. Muhafazakâr değerler ve hassasiyetler kurucu iktidara karşı muhalefet partilerinde temsil edilmiştir. Geniş toplumsal kesimlerin muhalefete olan ilgisinin altında yatan neden "tepeden inmece" kurucu iktidara karşı muhafazakâr tepkinin bir sonucudur.

3.4. 1950-1980 DÖNEMİ

3.4.1. 1950-1960 Dönemi

1950 yılı cumhuriyet tarihinin önemli kırılma noktalarından birisidir. 1946'da Demokrat Parti'nin kurulması ile çok partili hayata geçişin resmi tarihini ifade ederken, 1950 tarihi de fiili olarak CHP'nin tek parti yönetiminin yerine DP'nin yani çok partili sistemin diğer partisinin iktidar olması bakımından önemli bir dönüm noktası olarak değerlendirilmektedir. Söz konusu kırılmanın en önemli göstereni ise siyasal olarak önemli bir ayrışmanın ortaya çıkmasıdır. Türkiye Cumhuriyeti tarihinde 1923 sonrası birkaç kez denenmiş olsa da demokrasiye geçiş ancak 1946 yılında gerçekleşebilmiştir.

Önceki bölümde 1946 yılına dek yaşanan gelişmeler tek parti dönemi olan CHP dönemi esas alınarak değerlendirilmiştir. Bundan sonraki bölümde fiili olarak çok partili hayata geçişin dinamikleri irdelenmeye çalışılacaktır. CHP her ne kadar DP'nin güçlü muhalefeti karşısında ve olası seçim başarısından çekinerek, DP yerel örgütlenmesini tamamlamadan seçime gitme yoluna gittiyse de bir sonraki seçimler olan 1950'de kaçınılmaz sonuç sandığa yansımıştır. Çünkü DP yerel örgütlenmesini tamamlar tamamlamaz kitlesel ölçekte bir ilgiyle karşılaşmış; tek parti yönetimine muhalif hemen hemen bütün unsurları bir araya getirmeyi bilmiştir.

DP'nin tek parti otoritesine karşı bir tutuma sahip olduğu ve bu şekilde kendini var ettiği savına karşılık aslında DP'ye esas olarak CHP içinde belki de Milli Mücadele sonrasında beri var olan ve Mustafa Kemal ve arkadaşlarının uygulamalarına şerh koyan, karşı çıkan bir grubun uzantısı şeklinde bakmak da pekâlâ mümkün görünmektedir. Öte yandan aynı dönemin entelektüel mirasına sahip bir bürokratlar grubu olduğu da unutulmamalıdır. DP kurulduğunda CHP ile farkını tam olarak ortaya koyamamıştır. CHP'den bambaşka bir parti olduğu izlenimi verilmeye çalışılsa da, Celal Bayar'ın İnönü ile görüşerek belli bir mutabakat çerçevesinde DP'nin kurulmasına izin verildiği izlenimi uzun süre halk nezdinde korunmuştur. Bu durum kısa süre içinde tek parti iktidarına karşı bütün muhalif öğeleri bünyesine katabilen DP'nin içindeki ılımlı ve daha sert bir siyasa takip edilmesini savunanlar arasında da

şüpheye karşılanmıştır. Ancak başlangıçta “Kemalizmin altı ilkesi”ni benimseyen DP, bu ilkeleri zaman içinde farklı şekillerde yorumlayacakları sinyalini de vermiştir (Ahmad 2006, s.128). Ayrıca en temel hedef demokrasinin geliştirilmesidir, bireysel hak ve özgürlüklerin güvence altına alınarak yaygınlaştırılmasıdır. DP “halkçılığı ve kalkın egemenliğini vurguluyor ve siyasal inisiyatifin yukarıdan, partiden değil, aşağıdan halktan gelmesini talep ediyorlardı” (Ahmad, 2006, s.128). Bu temel çizgi sonucunda DP “özel girişimin sözcüsü” oldu ve “liberal aydınların yanı sıra işadamlarının da desteğini” aldı (Ahmad, 2006, s.128).

1950 seçim sonuçları ise şu şekilde gerçekleşmiştir:

Tablo 1. 1950 Genel Seçim Sonuçları

Partiler	Oy Sayısı	Oy Oranı	Milletvekili Sayısı	Milletvekili Oranı
DP	4.241.393	% 53,3	408	% 83,57
CHP	3.176.561	% 39.9	69	% 14.40
MP	250.414	%3.1	1	% 0.20
Bağımsızlar	383.282	% 4.8	9	% 1.83

(Akşin v.d., 1997, s.157)

Yukarıdaki tablodan da görüleceği gibi DP örgütlenmesini tamamladığı 1946’daki seçimden 1950’ye kadar geçen dört yıllık süre içinde oy oranını çok büyük ölçekte artırarak büyük bir başarıya imza atmıştır. Kuşkusuz çoğunluk sistemine dayanan seçim sisteminde CHP kendisine öylesine güvenmiştir ki milletvekili sayılarındaki fark bu denli fazla olmuştur. Eğer sonuçlar nispi seçim sistemine göre belirlenseydi milletvekilleri arasındaki fark bu kadar fazla olmayacaktı. Sonuç itibariyle DP tek başına iktidar olma başarısını elde ederek muhalefetteki kararlılığının sonucunu bu seçim aracılığıyla sağlamıştır.

Demokrat Parti’nin niteliğine ilişkin birçok şey söylemek mümkündür. CHP içinden ayrılan muhalif kanadın temsilcisi olmanın ötesinde aslında “sınıfsal niteliği” ve kimin çıkarlarına hizmet eden bir parti olduğu hususunda değerlendirme yapılacak olduğunda, bu konuda farklı görüşler bulunmaktadır: “...tek parti otokrasisine karşı yükselen bir halk hareketi olduğu ileri sürüldüğü gibi, memleketi kapitalist ve emperyalist bloka

teslim eden bir egemen sınıflar (büyük toprak sahipleri ve ticaret burjuvazisi) koalisyonu olduğu da iddia” edilmektedir” (Akşin vd. 1997, s.178).⁵⁷ Bu tezlerin her biri belli düzeyde gerçekliği temsil etmektedir. Zürcher ise DP üyelerinin ve seçilen milletvekillerinin CHP’ye oranla daha genç bir kuşaktan oluştuğunu ifade eder. Ayrıca CHP’den farklı olarak üniversite eğitimi görmüş olan kişi sayısı da daha azdı ve “ticaret veya hukuk formasyonuna sahip olan çok daha fazlaydı” (Zürcher, 2003, s.321). Zürcher’in tespitine göre “bürokratik ve askeri formasyona sahip milletvekillerinin” görelisi olarak daha az olması en dikkat çekici noktadır. Dolayısıyla CHP seçkinlerinden çok daha farklı bir kesim iktidar olmuştu (Zürcher 2003, s.321).

DP’nin iktidar döneminde meşruiyet kaynağına ilişkin en vurgu yaptığı nokta ise “*milli irade*”nin⁵⁸ yansıması olduğuna dair söylemidir.⁵⁹ Bu söylem sayesinde ki DP 1954 seçimlerinde bir önceki seçimlerden çok daha fazla oy toplayarak (% 57,49) ezici bir şekilde iktidar olabilmıştır. Özellikle çevreden yani kırsal kesimden büyük oy potansiyeli yakalamıştır. Çünkü DP iktidara gelir gelmez, zaten CHP’nin son dönemde İnönü⁶⁰ önderliğinde uygulamaya koymaya başladığı Marshall Planı ve sıkı devletçi

⁵⁷ Karpat’a göre Cumhuriyet döneminde sayıları artan özellikle toprak sahipleri ve sanayiciler (sanayicilere küçük esnaf da dahil edilmiştir) aslında muhafazakârdırlar. “...ziraaat bölgelerinde orta sınıf dinin serbest bırakılmasına taraftardır; şehirli üst sınıf ise -kısmen, kozmopolit olması sebebiyle- laikliği tutar. Toplumsal siyaset konusunda her ikisi de aynı derecede muhafazakârdır. Yine, zirai orta sınıftan farklı olarak şehirli orta sınıfta mütevazı ailelerden gelip cumhuriyet devrinde kendi teşebbüs ve gayretleri ile zenginleşmiş olan çok sayıda insan vardır. Bunlardan birçoğu dinamik, kendine güvenen insanlardır. Çağdaş ticaret usullerini kullanmaya, hatta ‘çağdaş iş adamı’ anlayışına uygun olarak belirli toplumsal sorumlulukları yüklenmeye meyillileri vardır” (Karpat, 1996, s.109).

⁵⁸ Çok ilginçtir ki birçok bakımdan -seçim sonuçları, aldıkları oy çevreleri, oy oranları bakımından benzerlikleri olan DP ve AKP bu noktada da benzerdir. Zira nasıl ki o dönemde Menderes ve ekibi “*milli irade*” vurgusu yapmışlarsa Recep Tayyip Erdoğan da bu vurguyu her fırsatta yapmaktadır. En çarpıcı olanı ise 22 Temmuz genel seçim sonuçlarına ilişkin yaptığı ilk açıklamada uzun zamandır yani DP’nin 1954 genel seçimlerinde elde ettiği % 57,49’luk tarihi başarıdan sonra tarihte ikinci kez kendilerinin iktidar partisi olarak oy oranlarını artırdıklarını ve “Türkiye’de milletin iradesinin hür ve saydam bir şekilde sandıklara yansıdığını” ifade etmiştir. Bu demekten önce AKP ilk iktidar döneminde de farklı ortamlarda ve farklı şekillerde tıpkı DP gibi meşruiyet kaynağını her defasında yeniden hatırlatma ihtiyacı içinde “*milletin iradesi*” retoriği kullanılmıştır.

⁵⁹ Bu noktada DP’nin toplumsal dayanağına ilişkin olarak Celal Bayar şunlar söylemektedir: “Türkiye toplum yapısının, Batı milletleri toplum yapısına uymadığını görüyorduk. Bir kere, memleketimizde sınıflar, keskin çizgilerle birbirlerinden ayrılmamışlardır. Tersine, birbirlerinin içinde, birbirleriyle mütedahil olarak yaşarlar. Patron işçi ile, ağa çobanla hem menfaat hem hayat görüşü bakımından Batı’daki gibi bir çatışma içinde değildir” (Timur, 2003, s. 37-38).

⁶⁰ Şu da unutulmamalıdır ki, özellikle İnönü dönemi konsolidasyon sürecinde halk, özellikle kırsal kesimler, köylüler, bir başka ifadesi ile çevre devleti vergi memurları, jandarma aracılığı ile tanımak zorunda kalmıştır. “...yirmi beş yıllık Kemalist yönetim süresince köylülerin tanımış oldukları modern

kalkınmacı modelden uzaklaşmaya başlamasıyla birlikte liberal politikaların ve serbest piyasaya dönük geçişi tamamlamaya dönük bir politika sürdürmeye kararlı görünmekteydi. Bu uygulamalara ek olarak DP aslında Türkiye gibi tarımsal potansiyeli yüksek bir ülkenin kalkınmasının, modernleşmesinin lokomotifinin tarımsal üretimden geçtiğinin farkına vararak “Türkiye tarihinde ilk kez olarak çiftçinin çıkarlarına öncelik” vererek, yani “ucuz kredi sağlayarak”, “tarım ürünleri fiyatlarını yüksek tutarak” köylünün gönlünü fethetmesini bilmiştir (Zürcher, 2003, s.326). Öte yandan CHP’nin ise inandırıcılıktan uzak “özgürlüğün olmayışı ve hükümetin otoriterlik eğilimleri” (Zürcher, 2003, s.324) çerçevesinde izlediği siyaset pek kabul görmemiş ve CHP yalnızca blok oyların alınabildiği ve aşiret örgütlenmelerinin olduğu Güneydoğu illerinden ve merkezden, kentlerden oy alabilmiştir.

DP’nin ilk döneminde CHP’nin sıkı devletçi ekonomi politikasına karşılık uyguladığı görece liberal ekonomi politikasının lokomotifi konumundaki tarımsal desteğe dayalı hızlı kalkınma döneminin ardından kent ve kırsal alandaki farkın bir ölçüde kapanması sonucunda, belirgin bir şekilde özellikle kırsal alandan destek bulduğu çok açık bir şekilde ortadadır. Bunun yanı sıra genel siyaset anlayışı itibari ile de daha liberal ve özgürlükçü bir tavır gösterme vaadinde bulunan DP din konusundaki hassasiyetinin bir sonucu olarak 16 Haziran 1950’de Türkçe ezan yerine Arapça ezan okunmasının önündeki engeli kaldırmıştır. Çok kısa bir süre içinde Türkçe ezan okunma uygulaması neredeyse tamamen kalkarak Arapça ezan okunması benimsenmiştir. Ayrıca din eğitimi genişletildi, çok kritik bir karar olarak hala tartışma konusu olan din eğitimi istemek istememek şeklinde değiştirilerek ailelerin bu konuda toplumsal bir baskı altına alınması söz konusu oldu, hiç şüphesiz imam hatip okullarının sayısı arttı, cami yapımı köylerdeki refah seviyesinin artışı ile birlikte doğru orantılı olarak arttı. (Zürcher, 2003, s.339) Tüm bunların dışında Nurculuk gibi İslami bir hareketin varlığını ve desteğini

devletin, bir niteliği de, merkezi devletin kırsal kesim üzerindeki etkin denetimi idi” (Zürcher, 2003, s.300). Bu durum kısmen tartışmaya açık olmakla birlikte çevrenin modernleşmeci devlet zihniyeti ile karşılaşma alanları hep kamusal alandaki düzenlemeler ve dinle ilgili düzenlemeler neticesinde olmuştur. Ezanın Türkçe okunması, kılık-kıyafet düzenlemeleri gibi modernleşmeci zihniyetin üst perdeden gelen zorlamaları çevrenin merkeze içten bir muhalefetinin oluşmasında önemli dönüm noktaları olarak yer etmiştir. Bu durumu ise özellikle DP çok başarılı bir biçimde propaganda malzemesi yapmıştır ve başarılı da olmuştur. Tek parti yönetiminin “halk için halka rağmen” retorüğünü çok iyi şekilde kullanarak, “bu devletin, özellikle de onun kırsal kesimdeki temsilcisi olan jandarmanın halk üzerindeki baskısının kaldırılacağı vaadinde bulundular” (Ahmad, 2006, s.129).

seçimlerde kabul ederek bir çeşit meşruiyet zemini kazandılar. Bu gelişmeler pozitivist dünya görüşünü benimsemiş olan genç cumhuriyet kuşaklarını, Kemalist rejime karşı tehdit oluşturabilecek bir yapının ortaya çıkmasına neden olabileceği dşnncesiyle kaygılandırmıştır.

DP döneminde kırsal kesimin sübvansiyonlarla desteklenmesi, makineleşmenin tarımsal üretimde etkinliğinin artması “buradaki nüfusun yatay hareketliliğini” hızlandıran ve kitlesel boyutlarda kentsel alana g sürecini başlatan etmenler olmuştur. (Kongar, 1998, s.151) Kentlere yeni gelen kırsal kesimin temsilcileri kentsel mekanda işçileri, yeni esnafı ve tüccarı doğurmuştur. Bu süreçte vrenin merkeze doğru taşınması kentsel mekanlarda dinin daha belirgin bir şekilde görünmesine de neden olmuştur. “Kente gelen bu nüfusun, ‘kentlileşememesi’, yani kentsel değerleri benimseyememesi, bu insanların, içinde yaşadıkları toplumla bütünleşmek için, bir yandan hemşhrilik bağlarını, bir yandan siyasal partilerin il ve ile teşkilatları gibi yerel örgütlenmelerini, öte yandan da ‘tarikatlar ve cemaatler’ olarak, ‘siyasal İslamı’ kullanmalarını gündeme getirdi” (Kongar, 1998, s.151). Kentle ve kentli değerlerle bütünleşemeyen bu kitlenin elinde iki seçenek bulunmaktaydı:

- (i) kırsal alandan taşıdığı muhafazakâr ve dinsel değerlere tutunmak, o değerlerin gereklerini yerine getirmek ve modern değerleri kesinlikle dışarıda tutmak ki; bu seçenek Türkiye’de kentlerin kaotik görünümünü ortaya çıkaran bir olgudur.
- (ii) modern değerlerle kendi muhafazakâr değerlerinin bir sentezini ortaya koymak. Bu durum da bugünkü siyasal süreci anlamamız açısından kritik bir öneme sahip görünmektedir.

1950’de çok partili hayata geçişle birlikte Menderes hükümetlerinin izlediği ekonomi politikaları sonucunda gerçekleşen kitlesel göç hareketi Türkiye’nin kırsal ve sonrasında kentsel mekanlarında önemli boyutlarda bir değişimin yaşanmasına neden olmuştur. İ g süreci bugün hal, farklı nedenlerden dolayı devam etmektedir. Kır toplumundan kent toplumuna geçiş süreci de henüz tamamlanmış değildir. Kentsel mekanda kümelenen evre, yeni toplumsal sınıfların oluşmasına katkıda bulunurken Türkiye’de siyasetin merkezinde de yeni bir vrenin oluşmasına neden olarak, merkezde bir evre

siyaseti izlenmesine vesile olmaktadır. Dolayısıyla büyük kentlerin çeperindeki insanlar hiç olmadığı kadar önem kazanmıştır. Kentteki yoksulların dilinden ve sorunlarından anlayan, bu sorunlara yönelik kalıcı olmayan ama kent yoksullarının aynı zamanda anlık, geçici ihtiyaçlarına somut yanıt vermeye dönük “muhafazakâr ve dinsel” cemaat ilişkilerini ve ağlarını da kullanan siyaset günümüz Türkiye’sinin en önemli anahtarı olmuş gözükmektedir. Kısacası bugünkü iktidar yapıları göz önüne getirildiğinde siyaset merkezde, ama merkezin çevresinde, *muhafazakâr ve dinsel hassasiyetleri* dikkate alan partiler çerçevesinde düğümlenmektedir.

Şerif Mardin’in (2004) Türk siyasetini anlama çabası olarak değerlendirilebilecek merkez-çevre ikiliği eksenine oturttuğu kavramsallaştırması gerçekten de bugün bile Türkiye’deki toplumsal yapıyı açıklama gücü itibariyle “anahtar” rol oynadığı söylenebilir. Türkiye’de merkez-çevre, ulema-eşraf, askeri-bürokratik seçkinler-taşra seçkinleri gibi ayrışmalar biçimlerinde de kullanılabilir bir kavramsallaştırmadır. Türkiye’de merkez-çevre arasında zaman zaman sessiz, bazen de belirgin bir biçimde iki kutup arasında yaşanan gerilim sonucunda bir siyasal görünüm elde edilmiştir. Bu ikili yapı Osmanlı’dan alınan mirasla Türkiye Cumhuriyeti döneminde de varlığını sürdürmeye devam etmiştir.

“Merkez ile çevrenin, Osmanlı siyasal ve ekonomik yaşamının temel sorunu durumuna gelmesine yol açan birçok neden vardı. Merkez-çevre kopukluğunun en genel boyutu, doğmakta olan bir imparatorluk içinde bölük pörçüklüğün varlığını hâlâ geniş ölçüde sürdürmesiydi. Osmanlı İmparatorluğu, miras yoluyla geçen bir bürokrasi ve feodal beyler tarafından değil de merkezden denetlenen bir ordu kurmakta başarı göstermişti, ama Osmanlı toplumu bu çerçevenin içine kolayca girip oturmuyordu. İmparatorluğun bazı bölümlerinde, imparatorluk-öncesi bir soylular sınıfı varlığını sürdürmüştü, soysop zincirleri hâlâ güçlüydü, dinsel tarikatlar özerk güçlerin dayandığı temelleri hatırlatabilirlerdi ve çeşitli etnik ve dinsel gruplar vardı” (Mardin, 2004, s.38-39).

Mardin’in tarihsel olarak açıkladığı merkez-çevre kutuplaşması Türkiye Cumhuriyeti tarihinde askeri-bürokrat elitler ile taşra arasında cereyan eden gerilim esas olarak modernleşme sürecinin getirdiği birtakım yaptırımların ve gerekliliklerin benimsenmesi noktasında yaşanıyordu. Merkezin inkılap şeklinde toplumsal yaşamın neredeyse tamamını yeniden kurgulayan ve düzenleyen uygulamaları temelde çevrenin dinsel,

muhafazakâr, geleneksel değerlerini yerinden etme potansiyeli taşımaktaydı. Dolayısıyla çevrenin geleneksel-muhafazakâr değerlerinden ödün vermesi beklenemezdi. Mardin de bu noktanın altını çizmektedir: “...1923 ile 1946 arasında çevreye (taşralar anlamında), kuşkulu gözle bakıldığı bir gerçektir ve potansiyel bir muhalefet alanı olarak görüldüğü için de çevre, merkez tarafından sıkıca gözetiminde tutulmuştur” (Mardin, 2004, s.62). Çevrenin böylesine bir tehdit unsuru olarak algılandığı böylesine bir ortamda merkez tam olarak elindeki güce dayanarak ilk etapta devletin güçlendirilmesi yolunu tercih etmiştir.

“...Kemalist devrim, birçok tarzda gerçekleştirilebilirdi. Yani bu devrim, eşrafın karşısına etkin bir biçimde çıkan bir devrimsel örgütlenimle; ve/ya da alt sınıflara gerçek hizmetler götürerek; ve/ya da çevresel kitleler üzerinde odaklaşan bir ideolojiyle gerçekleştirilebilirdi. Oysa gerçekte, Türkiye Cumhuriyeti’ni kuranlar, devletin güçlendirilmesini ilk amaç olarak benimsediler...” (Mardin, 2004, s.63).

İşte tam da bu noktada merkez ile çevre arasında bir kopukluk yaşandı. Zira devletin güçlendirilmesine öncelik tanıyan CHP halk ile bağlantı kurmakta zorlanmıştır. CHP ile halk arasında çatışmanın yaşanması kaçınılmaz bir sonuç olarak karşımıza çıkmaktadır. Kemalist anlayış “ulusal kimlik” inşası üzerine çaba harcamıştır ve çevrenin değişimini de inşa edilen “ulusal kimlik” eksenine sınırlandırmıştır. Sonuç itibarıyla özellikle tek parti yönetimi döneminde merkez-çevre kopukluğunun yer etmesi, izin verilen ilk siyasal örgütlenmede, yani farklı bir ifade ile DP’nin kurulmasıyla çevrenin tüm muhalif unsurlarla birlikte bu yöne doğru bir eğilim göstermesi sonucunu ortaya çıkarmıştır.

Demirel’e göre DP’nin muhalefette ve iktidar olduğu dönemde başarılı olarak değerlendirilmesinde yalnızca izlediği liberal siyaset ve ekonomi politikaları değildi; DP aynı zamanda CHP’ye karşı somutlaşan bir kültürel muhalefeti, tepkiyi de içerebilen bir siyasal oluşum olmuştur (Demirel, 2004, s.26). Demirel’in ifadesiyle “modernleşme ile dini-geleneksel değerler arasında bir çatışmanın söz konusu olmadığını düşünen DP, klasik Batılılaşmacı geleneğe karşı bu değerlerle iç içe geçmiş yaşam pratikleri ve davranış kalıplarını temsil etti” (Demirel, 2004, s.26). Dolayısıyla 1923’ten beri merkezin temsil ettiği modernleşmeci, Batılılaşmacı değerler ile çevrenin geçmişten bu

yana sahiplendiği ve çevreye içkin olan dini-geleneksel değerler arasında yaşanan sessiz gerilim DP'nin kurulmasıyla yalnızca sesli bir şekilde dile getirilmeye başlamadı, aynı zamanda uygulamaya da konarak, çevrenin kısmen de olsa merkeze taşınmasına aracı olarak siyasallaşma olanağı da bulmuştur. Kuşkusuz daha önce vurgulandığı gibi Şerif Mardin'in kavramsallaştırması olan merkez-çevre ikiliği özellikle siyaset bilim disiplini ve sosyolojide 1950 sonrası siyasal ve toplumsal yapılanmayı anlamak açısından “kilit” bir öneme sahip olsa da ne tam olarak CHP ne de DP bu ikiliği bütün yönleriyle yansıtmaktadır. Demirel de bu durumun siyasal hayatta daha karmaşık bir yapı sergilediğini ifade etmektedir.

“...gerek DP, gerekse CHP kendilerini bu kadar net tanımlamaktan kaçınmışlardır...DP'liler içinde birinci çizgiye yakın olanlar olduğu gibi, CHP içinde de DP çizgisine yakın olanlar vardı... ‘çevrenin’ kendiliğinden organize olmaktan çok uzak kaldığını, çevreyi yönlendirenlerin, temsil edenlerin de bir şekilde ‘merkezde’ bulunanlardan oluştuğunu unutmamak gerekir” (Demirel, 2004, s.26).

Keyder'in (1993) de işaret ettiği gibi 1945-75 arası görece olarak ulusal kalkınmacılığın modernleşme ekseninde başarılı olduğu dönemde, bilhassa 1950 sonrası Türkiye'de kırsal alandan kentsel alana doğru gerçekleşen göç hareketinin yaşanmasında kitleleri mobilize/motive eden şey “kapitalizmin etki alanının genişleyeceğine, kendilerinin de sermayenin yörüngesinde yeni hüviyetlere kavuşacakları” inancıydı (Keyder, 1993, s.24). Tam da bu mobilizasyon/motivasyon kaynağı kitleleri modern olmayan çözüm yollarına karşı durmalarına neden olarak gösterilebilir. Bu durum aynı zamanda sözü edilen zaman diliminde muhafazakâr ve milliyetçi siyasetten ziyade sol siyasetin özellikle 1960'lar ve 1970'ler Türkiye'sinde hakim siyasal pozisyon olarak belirmesinin kanıtı olarak değerlendirilebilir. 1970'ler sonrası kapitalizmin içine girdiği bunalımdan daha sert önlemler alarak çıkmaya çalışması ve dizginlenemez neoliberal politikaların devreye sokulması ile birlikte ulusal kalkınmacı politikaların tasfiyesi gündeme gelmiştir. Ulusal kalkınmacılığın iflası beraberinde medet umulan modernleşmeye olan inancı zayıflatarak modernleşme karşıtı birtakım siyasal hareketlerin ortaya çıkmasına neden olmuştur. Türkiye özelinde bakıldığında İslam siyaseti/muhafazakâr siyaset, din temelli siyaset eksenini üzerinden modernleşme karşıtı, modernleşmeci politikayı sorgulayan bir kavrayış üzerinden varlığını ortaya koymaya başlamıştır.

DP iktidarda kaldığı dönem boyunca ve zaman içinde CHP'yi eleştirdiği konuma bizatihi kendisi gelmiştir. Nasıl CHP, ilk demokrasiye geçiş denemelerinde herhangi bir parti içi ya da dışı muhalefete tahammül edemiyorsa, DP de süreç içinde aynı konuma gelmiştir. Hiçbir şekilde muhalefete katlanamaz bir pozisyona kendini sokmuştur. Demokrasi şeklen ve fiilen yürürlükte olsa da aslında günümüzde bile hala sancuları hissedilmekte olup, tam anlamıyla içselleştirilememiştir. Hem parti içi demokratik uygulamalar hem de genel olarak partiler arası ilişkiler, çok partili sistemin gereklilikleri açısından değerlendirildiğinde Ahmad'ın (2006, s. 134) tanımlamasında olduğu gibi “ham” bir demokrasi anlayışının egemen olduğunu söyleyebilmek mümkündür. Zira bugün Türkiye'deki demokratik rejimin hazmedilememesine yönelik getirilen eleştirilerin yoğunlaştığı nokta da bu hamlıktır. Demokrasi Süleyman Demirel'in ifadesi ile dönem dönem “bol” gelmiştir.

DP'nin iktidarda kaldığı süre boyunca en kaygı duyduğu kurum İsmet Paşa'ya tarihi olarak gönül bağı bulunan ordu ve devlet kurumları idi. Bu yüzden olsa gerek ilk yaptıkları icraatlardan biri “sadık demokratlar olan pek çok valiyle birlikte, Askeri Yüksek Komuta Kademesi'ni değiştirmek oldu” (Ahmad, 2006, s.134). Zaman içinde “Paşa faktörü” denen, İsmet Paşa'nın tarihsel ve devlet adamı olarak rolü DP'yi teyakkuz halinde tutan, başlı başına şahsında cisimleşen, tek başına bir muhalefet gibi algılanmasına neden olan unsurdu.

DP'nin aydınların ve sermaye gruplarının desteğini yitirmesi bir dizi baskıcı uygulamaların ardı ardına yürürlüğe konması ile ilgilidir. CHP'nin otoriter tutumunu eleştiren DP'nin paradoksal bir biçimde aynı biçimde bir siyaset izlemeye başlamasının birkaç nedeni olabilir. Bunlardan biri daha önce de belirtildiği gibi DP'nin cumhuriyetin kurucu kadrolarından bağımsız bir şekilde yetişen muhalif kadrolarının olması ve dolayısıyla DP'nin zaten kuruluşu itibarıyla homojen bir yapı arz etmemesidir. Çünkü CHP karşıtı her türlü muhalif grubu doğal olarak barındıran DP süreç içinde daha ılımlı olanlar ve daha sert muhalefet edilmesi gerektiğini düşünenler olarak ikiye ayrılmıştır. Zaten tarihsel süreç içinde de DP'den kopan farklı gruplar sağda farklı fraksiyonların temsilcileri olarak filizlenmiştir. Sonuç itibarıyla homojen bir kadrodan müteşekkil

olmayan DP sert birtakım önlemler almıştır. Basın yasasında ve ceza yasasında birtakım değişiklikler yoluyla baskıcı bir tutum sergilemeye başlamıştır; üniversitelerin özerk yapısını bozucu birtakım düzenlemeler getirerek bu kesimin daha özgürleştirici beklentilerini yitirmiştir; CHP'nin malvarlığına el koymuştur; 1954'te laiklik ilkesini ihlal ettiği gerekçesiyle Millet Partisi'ni kapatmıştır. (Ahmad, 2006, s.136)

DP 1954 seçimlerinden sonra elde ettiği tarihi başarı sonrası Menderes liderliğinde demokratik tutumdan uzaklaşarak sona giden süreci hızlandırmıştır. Çünkü tarihi başarı sonrası hiçbir şekilde denetime tabi olmayan DP iktidarı, etkisiz muhalefeti de hiçe sayarak, kötüleşmeye başlayan ekonomi, yavaşlayan büyüme hızı, enflasyon, döviz krizi gibi nedenlerle popülist bir siyaset izlemeye başlamıştır. Tam da bu dönemde Ahmad'a göre "siyasal amaçlar için dini kullanmaya başladı" (Ahmad, 2006, s.138). Buna en somut örnekler ise "1957 seçimlerinde kimi zaman, CHP'lileri komünist ve dinsiz diye tanımlayarak ve Demokratların zamanında açılmış cami ve imam hatip okullarının sayısından böbürlenmeye söz ederek dini inanç ve duygulara seslenmişti"⁶¹ (Zürcher, 2003, s.338). Yaşanan gelişmeler Türkiye'de olağandışı güç olmaya namzet olan ordunun siyasal sürece müdahalesi ile son bulmuştur. DP iktidarı 1960 askeri müdahalesi ile resmen sona ermiştir.

Mete Tunçay çok partili rejime geçişin ardından 1950-1980 arasındaki dönemde 8 genel seçim yapıldığını ve 25 hükümet kurulduğunu söylemektedir:

1950–60 dönemi: 1950, 1954 ve 1957 seçimleri; 5 Menderes hükümeti.

⁶¹ Zürcher DP'nin dini siyasal amaçla kullandığını kabul etmekle birlikte laiklik ilkesinin altını oymadığını iddia etmektedir. Kemalist laiklik ilkesini "pozitivist dünya görüşüne dayanan bir modernleşme stratejisi" çevresinde yorumlayarak, Kemalistlerin dini bu görüş açısından değerlendirerek "devletin ve toplumun modernleşmesi" önünde bir engel olarak gördüğünü ileri sürmektedir. Kemalistlerin laiklik anlayışını özetle şu şekilde tarif etmektedir: "...kilise ile devletin ayrılmasından çok, devlet bürokrasi içinde onun bir parçası haline getirilmesi ve itaat altına alınması..."dır (Zürcher, 2003, s.338). Diğer taraftan ise çok partili döneme kadar rejimin dine ilişkin tavrı son derece baskıcı ve net iken, çok partili dönem sonrasında hem CHP hem de DP dinin bir şekilde siyasal rant amaçlı kullanılmasına neden olmuşlardır. Bizatihi DP'nin "dine saygılı" bir parti olma sözünden sonra, CHP dine daha hoşgörülü davranma konusunda ilk adımı atmış, dahası "okullara seçimlik din derslerini yeniden koymuş ve vaiz yetiştirme kursları açmıştı" Zürcher, a.g.e, s.339. Ayrıca Ankara Üniversitesi bünyesinde İlahiyat Fakültesi kurarak, türbelerin de yeniden ziyarete açılmasının önündeki engelleri kaldırmıştır (Zürcher, 2003, s.339).

1960–71 dönemi: 1960 darbesi, 1961, 1965 ve 1969 seçimleri; 2 Gürsel, 3 İnönü, 1 Ürgüplü ve 3 Demirel hükümeti.

1971-1980 dönemi: 1971 müdahalesi, 1973 ve 1979 seçimleri; 2 Erim, 1 Melen, 1 Talu, 1 Irmak, 3 Ecevit ve 3 Demirel hükümeti (Akşin v.d, 1997, s.177).

Tunçay'ın bu dönemlendirmesi çok partili rejime geçişle birlikte çok önemli bir noktanın belirmesine ışık tutmaktadır. Görüldüğü üzere 1946 tarihinde çok partili hayata geçişin resmen gerçekleşmesinin ardından 1961'e kadar normal seyrinde giden süreç değişmiştir. Türkiye'de siyaset bilimcilerin ve tarihçilerin ikiye ayrıldıkları ve kimine göre devrimci karakterdeki, kimine göre ise darbe olan 1961 askeri müdahalesi ile başlayan bu süreç Türkiye'de her on yılda bir askeri elitin kendini belli etmesi şeklinde veya siyasal sürece dışarıdan ve doğrudan müdahalede bulunması “olağan” gibi görünen bir duruma yol açmıştır. Askeri müdahalelerin ardından yaşanan süreçte siyasal ve toplumsal kurumların bu durumdan etkilenmesi toplumda belirgin, hissedilir bir biçimde tepkinin oluş(a)maması ve bu müdahalelerin zımnen “meşruiyet” kazanmasına neden olmuştur. Toplumsal ve siyasal tepkilerin oluş(a)maması bu müdahalelerin “doğal” karşılandığı anlamına gelmemektedir. 1961, 1971 ve 1980 müdahaleleri Türkiye'deki siyasetin sivil siyaset-asker ikiliğinin ve denetiminin her zaman gündemde kalmasına neden olan en büyük etmenlerden biridir.

Bu tezin ana eksenini oluşturan Türk-İslam sentezinin oluşum yılları olan 1970'ler ve devlet politikası haline dönüşmesinin aracı olan 1980 askeri müdahalesi kuşkusuz askerin devlet politikalarında ne kadar etkin ve müdahil olabildiğinin göstergesidir. Rejimin bekçiliğinin yanı sıra aslında devletin sivil politikalarında dönemselsel olarak zaman içinde farklı tehdit algılarının ötelenmesi, ama farklı zamanda ise bizatihi devlet tarafından sahiplenilmesi askeri bürokratların paradoksunu kanıtlar niteliktedir. Türk-İslam sentezinin 1980 sonrası devlet politikalarındaki etkinliği bu paradoksun en çarpıcı örneklerini sunmaktadır.

3.4.2. 1960 Sonrası Dönem

1960 sonrası siyasal dönemi anlamakta bir dizi siyasal ve toplumsal gelişmenin altını çizmek gerekmektedir. Hem Türkiye’de hem de dünyada sol düşüncenin ve siyasetin ivme kazandığı bir dönemdir 1960’lı yıllar. “...1960’lı yılların sonunda tüm dünyada, kapitalist sisteme yönelik eleştiriler artmış, kapitalizm ve liberal demokrasiyi sorgulayan fikir ve hareketler hem gelişmiş hem de azgelişmiş ülkelerde yaygınlık kazanmıştı” (Demirel: 2004, s.63). Dolayısıyla bu sol yükselişin Türkiye’deki yansımaları da Türkiye’de o dönemin siyasal koşullarını fazlasıyla etkilemiştir. Kimilerine göre 27 Mayıs 1960 askeri müdahalesi Türkiye tarihinin en ilerici hareketi olarak değerlendirilirken, bazılarına göre ise sivil siyasete müdahale/darbe anlamında demokratikleşmeye bir engel olarak kabul edilmektedir. Ancak şu bir gerçektir ki askeri müdahale sonrası oluşturulan, “temel hakları ve yargıyı koruyan, siyasal hayatı ve partileri eskisine oranla daha sağlam güvencelere kavuşturan” 1961 anayasası en özgürlükçü ve demokratik anayasa olarak değerlendirilmektedir. Bülent Tanör 1961 anayasasının egemen olduğu dönemde siyasal alanının özelliklerini şu başlıklar altında ifade etmektedir: demokratikleşme, istikrarsızlık, kutuplaşma, sivilleşememe (Tanör, 1995, s.339). Demokratikleşme sivil toplumun oluşması ve siyasal hayatta o güne dek hiç olmadığı kadar bir çeşitlilik ve hareketliliğin yaşanmasıdır. Basın, sendikal, siyasal örgütlenme, dernekleşme bakımından muazzam ölçüde bir canlılık gözlenmiştir. Dolayısıyla bu dönem Tanör’e göre özellikle de sivil siyasete dönüş olarak kabul edilen 1965 seçimlerinin hemen ertesinde “1965-1971 arası, Türkiye’nin çok partili ve çoğulcu-özgürlükçü bir düzene en çok yaklaştığı dönemdir” (Tanör, 1995, s.339).

İstikrarsızlık 1960 askeri müdahalesi sonrasında sivil siyasete geçişin zaman alması ve dönemin siyasal hareketliliğinin etkisi, siyasal partilerin çeşitliliğinin parlamentoya yansımaları ve dolayısıyla koalisyon ve azınlık hükümetlerinin kurulmak zorunda olması sonucunda ortaya çıkmıştır. Kutuplaşma ise sol ve sağ kanatta radikalleşmenin artmasıdır. Bu radikal kutuplaşma merkezde konumlanan AP ve CHP’yi de etkilemiştir; siyasal ve toplumsal gerginliğin had safhaya ulaşmasına neden olmuştur. Sivilleşememe ise 1960 sonrası en önemli sorunlarından biridir. (Tanör: 1995, s. 339-340) 1965 genel seçimlerine kadar askerin bizatihi sivil siyasete müdahale eder konumda kalması

bu sürecin uzamasına neden olmuştur. Sivil iktidarlar da askerin her an müdahale etme baskısı nedeniyle rahat biçimde hareket edememişlerdir. Sonuç itibarıyla 1960 sonrası Türk siyasal hayatına 1961 anayasası ve siyasal, toplumsal ve ekonomik alanlardaki sonuçları ile damgasını vurmuştur.

1950 sonrasında DP hükümetinin laiklik ilkesini zayıflatmaya yönelik girişimleri, dinsel özgürlükler adı altında aşırı uygulamalara yönelmesi, devletin askeri elitleri, bürokratik elitleri gibi kritik pozisyona sahip sınıfları ile gereksiz yere bir iktidar mücadelesi içine girmesi sonucu 27 Mayıs 1960'ta genç subaylar öncülüğünde bir askeri müdahaleye maruz kalmasına neden olmuştur. "1961 Demokrasisi"ni başlatan 27 Mayıs 1960 darbesi ile aynı zamanda çok partili siyasetin doğal akışı durdurulmuş, bunalım anlarında sistemi yeniden üretme amacı güden demokratik mekanizmalar (erken seçimler veya seçimlerin yenilenmesi...) yerine, ikame hegemonya aracı olarak darbeciliğin ve askeri rejimlerin olağanlaştırılması yolu açılmıştır" (Akşin v.d, 1997, s.201).

3.4.2.1. Adalet Partisi

27 Mayıs askeri müdahalesi sonrasında Demokrat Parti anayasayı çiğnemekten dolayı kapatıldı ve Adnan Menderes, Hasan Polatkan (Maliye Bakanı) ve Fatin Rüştü Zorlu (Dışişleri Bakanı) idam edildiler.⁶² Menderes'in tarihsel olarak mirasına ve siyasal tabanına dayanan Adalet Partisi 11 Şubat 1961'de ordunun da onayıyla kuruldu. (Ahmad, 2006, s.165) Başlangıçta orduya bağlı emekli bir general olan Ragıp Gümüşpala çok da rastlantısal olmayacak bir biçimde genel başkan olduysa da ve 1961 yılında yapılan müdahale sonrası ilk seçimlerde CHP'nin (% 36,7) ardından AP (% 34,8) ikinci sırada yer aldıysa da, 1964'teki ölümü sonrasındaki liderlik seçiminde o güne kadar adı siyaset dünyasında duyulmamış Süleyman Demirel genel başkan seçildi. Türkiye siyaset tarihinin yukarıya doğru dikey hareketliliğin en önemli temsilcisi olarak bir sembol haline gelen Demirel "köylü geçmişi sayesinde, büyük kentlerin gecekondusu

⁶² 27 Mayıs 1960 askeri müdahalesini gerçekleştiren Milli Birlik Komitesi "...on yıllık Demokrat Parti (DP) iktidarını, Atatürk ilkelerine aykırı tutum ve davranışlar içinde olmak, ülkeyi kardeş kavgası içine sürüklemek ve otoriter bir tek parti yönetimini kurmakla suçluyorlardı" Demirel, a.g.e, s.23.

semtlerinde oturan hırslı kırsal göçmenlere ‘kendini yetiştirmiş adam’, ‘içlerinden biri’ gibi görünüyordu” (Ahmad, 2006, s.166).⁶³ Bunun dışında ayrıca Demirel kolaylıkla değiştirebildiği/uyumlulaştırabildiği siyasal çizgisini günün koşullarına göre belirleme yanlısı olarak partisinin sınıfsal tabanını da şu şekilde açıklamaktaydı: “Herhangi bir sınıfa bağımlı değiliz. Köylüsüyle, çiftçisiyle, işçisiyle, esnaf ve tüccarıyla milletiz. Adalet Partisi olarak bütün bu sınıfların haklarını savunacağız” (Ahmad, 1992, s.232). Ancak tüm sınıfsal kesimleri kucaklama söylemine karşın Ahmad’a göre asıl hitap edilen kitle nüfusun büyük bir bölümünün (% 75) yaşadığı kırsal alanlardı. Somut anlamda vaat edilen ise CHP’nin topraksız köylülere toprak dağıtmayı öngördüğü ve başarısız olduğu “Toprak Reformu” değil, “tarım reformu”ydü. Tarım reformu ise tarımın makineleşmesi, teknolojik alt yapının iyileştirilmesi anlamını taşıyordu. Gerçekte ise AP göçün etkisiyle kentlerde yoğunlaşmaya başlayan “hırslı orta sınıf”a seslenmiştir (Ahmad, 1992, s.232).

Askeri müdahale sonrası demokrasiye yeniden geçiş sancılı bir şekilde gerçekleşti. Bu arada İnönü öncülüğünde, AP’nin dışta kaldığı⁶⁴ koalisyon hükümetleri kuruldu. 27

⁶³ Tanel Demirel, Süleyman Demirel’in o güne kadarki askeri-bürokrat elitlerden farklı bir biyografiye sahip olduğunu şu şekilde anlatmaktadır: Demirel, o güne kadar elit yetiştiren belli başlı kurumlardan olan Harbiye veya Mülkiye kökenli olmadığı gibi, tanınmış bir eşraf ailesine de mensup değildi. Orta halli bir aileden geliyordu. Devlet liselerinde eğitimini sürdürerek, İstanbul Teknik Üniversitesi’nden inşaat mühendisi olarak mezun olmuştu. Üniversite yıllarında kendi gayretleriyle İngilizce öğrenen Demirel, Elektrik İşleri Etüd İdaresi ile Devlet Su İşleri Genel Müdürlüğü’nde Barajlar Dairesi Reisliği yaptıktan sonra 1955 yılında Devlet Su İşleri Genel Müdürlüğü’ne getirilmiştir. Meslek hayatı boyunca Amerika’da yaklaşık iki yıl, (1949-50 ve 1954-55) geçiren Demirel bu yönüyle de Türk siyasi liderleri arasında bir ilki temsil etmektedir...27 Mayıs müdahalesine kadar başarılı bir bürokrat olarak görev yapan Demirel, bu tarihten sonra ise askerlik hizmetini tamamlayarak müşavirlik/müteahhitlik hizmetleri yapmaya devam etmiştir... Kısaca Demirel her şeyden önce bir mühendis, teknokrat, başarılı bir girişimci ve 1962 yılına kadar da siyasetin içinde olmayan bir isimdi...Demirel’in hikayesi, meşakkatli fakat sonu mutlulukla biten birinin hikayesi gibiydi. Orta halli bir köylü ailesinden gelen bir köylü çocuğu, parasız devlet okullarını bitirerek devletin en üst tabakalarına erişiyordu. İşte bu yönüyle Demirel, 1950’ler sonrası Türkiye’sine damgasını vuran, daha iyi yaşam şartları arama amacıyla kente göç eden büyük kitleye hitap etme yeteneğine sahip biri oldu. Bu büyük kitle, Demirel’in şahsında kendi gerçekleştirmek istediklerini, hayallerini de görebiliyordu. Demirel onlar için özdeşleşebilecekleri/örnek alacakları bir model teşkil ediyordu” (Demirel, 2004, s.40-41). Tüm bu öykü aslında bireysel bir başarının yanı sıra Cumhuriyet’in modernleşme projesinin ulaşmak istediği noktayı işaret etmesi açısından da manidardır. Demirel’in kişiliğinde aslında modern ve geleneksel değerlerin bir arada nasıl başarılı bir şekilde tezahür edebildiğini göstermesi bakımından da anlamlıdır. “...Demirel geleneksel değerleri reddetmeden de modern olunabileceğini gösteren canlı bir örnek gibiydi...” (Demirel, 2004, s.41).

⁶⁴ Sivil siyasete yeniden dönüncüye kadar AP’ye hep şüpheli bir şekilde yaklaşılmıştır. Çünkü AP açık bir şekilde DP’nin devamı olarak görülmekteydi. Dolayısıyla hem ordu tarafından hem de diğer siyasal partiler, sermaye ve sivil toplum kuruluşları tarafından DP’nin kapatılmasının ve Menderes ve üç bakanın idam edilmesinin bir şekilde intikamının alınacağı varsayımı ile hareket ediliyordu. İşte böylesi bir ortamda da AP dışarıda bırakılarak siyasal ihtiraslarından arınması bekleniyordu. Öte yandan hakikaten

Mayıs sonrasındaki sivil siyasete dönüşün ilk seçimleri olan 1965 seçimlerinde ise % 52,9 oy alarak AP iktidara gelmiştir. AP tıpkı DP gibi çok farklı kesimlerin temsil edildiği bir toplumsal tabanı barındırmaktaydı: sanayiciler, küçük tüccar ve esnaf, köylüler ve büyük toprak sahipleri, “dinci gericiler” ve Batı’cı liberaller (Zürcher, 2003, s.365) Tanel Demirel de bu heterojen yapıya dikkati çekmektedir: “Kendi içlerinde zaten bir bütün oluşturmayan DP’liler, emekli edilen askerler, eski Türkiye Köylü Partisi kökenliler ve Cumhuriyet rejimine ortalama DP’liden çok daha eleştirel yaklaşan İslamcı ve milliyetçi çevreler AP içinde etkinlik mücadelesi vermekteydiler” (Demirel, 2004, s. 30). Bu anlamda AP siyasal faaliyette bulunduğu dönem boyunca sözü edilen tüm siyasal muhalefeti içinde barındıran bir parti olmuştur. 1970 sonrasında milliyetçi ve İslamcı öğeler parti bünyesinden kopmaya başlamışlardır. AP milletvekili olarak meclise giren Necmettin Erbakan İslamcı siyasetin lideri, 27 Mayıs 1960 askeri müdahalesinin içinde yer alan, MBK üyesi Alparslan Türkeş AP’nin milliyetçi kanadının kopmasına neden olmuş; daha sonraki dönemde ise milliyetçi siyasetin lideri olarak 1970’lerde, 1980 sonrasında ve 1990’larda varlığını sürdürmüştür.

1965 seçimleri siyasetin tam anlamıyla normalleşmesinin sağlandığı seçimlerdir. 1961 anayasası sonrasında görece özgür siyaset ve düşünce ortamında Türk siyasal hayatında partilerin artık ilk kez kendilerini sağ ve sol yelpazede⁶⁵ tanımlamaya başladıkları döneme denk gelir. 1965 seçimlerinde AP % 52,9 oy alarak tek başına hükümet kurabilecek sayıda 240 milletvekili çıkartma başarısını göstermiştir. Bu dönemde AP, ordu, bürokratik elitler ve sermayenin çekinceli tavırlarının farkında olarak Süleyman Demirel’in ılımlı siyasal çizgisinde ve liderliğinde başarılı bir görüntü sergilemiştir.

Süleyman Demirel AP’nin genel başkanı olana dek bu şüphe devam etmiştir. Demirel siyasal ve toplumsal tabanın da rızasıyla genel başkan olunca tüm bu çekinceler ve endişeler kısmen de olsa rafa kaldırılmıştır.

⁶⁵ Her ne kadar 1960 sonrası Türk siyasal hayatında siyasi partiler kendilerini tanımlarlarken sol ya da sağ cenanhtan birini tercih etmek durumunda kalsalar da aslında Türkiye’de, İdris Küçükömer’in değerlendirmesine göre kendini solda konumlandıran partiler aslında sağcı, sağ olarak konumlananlar ise solcu olarak kabul edilmelidir. (Küçükömer, 2006, s.72, 107). Günümüzde hala tartışma konusu olan bu savın Türkiye’deki siyasal yelpazeyi anlamak açısından önemli bir yeri vardır. Bugün de AKP ve CHP karşılaştırmalarında, hangi partinin sağ bir parti kimliğini, hangisinin sol parti kimliğini büründüğüne dair en çok referans verilen isimlerin başında gelmektedir. Daha detaylı tartışma için bkz. İdris Küçükömer, Düzenin Yabancılaşması, İstanbul: Bağlam, 2006

AP'nin tek başına iktidar dönemlerindeki (1965 ve 1969 seçimleri sonrasında tek başına hükümet kurmaya yetecek kadar oy almıştır) etkili başarısı -ekonomik ve siyasal- 1973 seçimlerinde kaybolmaya yüz tutmuştur. Özellikle 1973 seçimlerinde CHP'nin elde ettiği başarı sonrasında ortaya çıkan hükümet krizinden en avantajlı parti olarak çıkmayı bilse de dönem koşulları değiştiği için AP ve genel olarak Türkiye için bir istikrarsızlık süreci başlamıştır. Zira seçim sonuçlarına göre hiçbir parti tek başına iktidar olabilecek bir oy yüzdesine sahip olamamıştır. En olası görünen koalisyon CHP-AP koalisyonu iken, AP bu dönemde CHP'nin iktidar olmaması için elinden geleni yapmış ancak buna engel olamamıştır. Çünkü Ecevit liderliğindeki CHP, MSP ile ortak bir koalisyon hükümeti kurmayı başararak bir imkânsız zorlamıştır. CHP'nin MSP ile koalisyonu uzun sürmeyince Demirel milliyetçi cephe hükümetini kurmuştur. Bu dönemde turmanan öğrenci, işçi eylemleri AP'yi zor durumda bırakmıştır. Tunçay'a göre "ilk iktidar döneminde üst üste gelen çeşitli etkenlerin sağladığı hızlı büyüme, 1970'lerin ortasında iyice yavaşladığı için, toplumsal-siyasal çatışmaların bir türlü önü alınmıyordu" (Tunçay, 1985, s.2096).

Süleyman Demirel'in en çarpıcı özelliklerinden birisi ve parti içindeki konumunu korumasının nedenini ise Zürcher şu şekilde açıklıyor: "...partinin İslami niteliğinin ve geleneksel değerlerden yana olduğunun altını çiziyor, (örneğin Nurcu liderlerle alenen yakınlaşarak); ve sürekli bir komünizm aleyhtarı propaganda ve sol hareketi hırpalama kampanyası sürdürüyordu" (Zürcher, 2003, s.366).

3.4.2.2. Cumhuriyet Halk Partisi– Ortanın Solu

CHP İnönü'nün öncülük etmesiyle, Türkiye'de çok partili düzene geçilmesine önayak olmuştur. Kuşkusuz CHP çok partili düzene geçilirken toplumsal muhalefetin Demokrat Parti'ye bu denli kanalize olabileceğini kestirememiştir. Dolayısıyla CHP için çok partili yaşam uzunca bir süre tek parti iktidarı yaşadığından sonra iktidarın paylaşılması anlamında manidardır. Ayrıca CHP, DP 1950 seçimlerinden sonra tek başına iktidar olduğunda uzunca bir süre muhalefette kalarak demokrasinin Türkiye'de yaşanabilmesini olanaklı hale getiren parti olmuştur. Diğer bir açıdan bakıldığında

aslında CHP özellikle DP iktidarı boyunca tek parti dönemindeki uygulamalara getirilen birtakım eleştirileri bizatihi kendisi yapmak durumunda kalmıştır.

1960 askeri müdahalesinden sonra yeniden sivil siyasetin gündeme gelmesiyle CHP, ordunun da desteğiyle DP'nin 1950 sonrası iktidarını kırabilmiştir. Yapılan ilk genel seçimlerde CHP % 36,74, AP %34,79 oy alarak çoğunluğu yeniden eline geçirmiş oluyordu. Ancak bu sonuç CHP'nin tek başına hükümet kurması için yeterli olmaktan uzaktı. Ayrıca 1961 Anayasa'sının yeniliklerinden biri olarak senatörlük sisteminin getirilmesi sonucu AP senatörlük sayısında CHP'yi 71'e karşı 36 ile geçmişti. Meclisteki dağılım ile CHP İnönü'nün de demokratik rejimin CHP'nin önderliğinde yeniden tesis edilmesi yönündeki ısrarı ile , AP ile koalisyon kurmayı tercih etmiştir. Ancak 1965 yılına kadar bu koalisyon hükümetleri dayanabilmiştir. 1965 yılı bütçe görüşmelerinde CHP tek başına bırakılmıştır.

İnönü 1965 seçimleri öncesi gerek ülkedeki muhalefetin, gerekse Kıbrıs sorunu nedeniyle ABD ile yaşadığı gerilimin etkisiyle siyasal pozisyonunu yeniden belirlemek zorunda kalmıştır. 1965 seçimlerinden önce İnönü, CHP'nin *ortanın solunda* olduğunu söylemiştir. İnönü'ye göre;

“CHP bünyesi itibariyle devletçi bir partidir. Bu sıfatla elbette ortanın solu bir anlayışadır. 1923'teki harap ülkede devletçilik nasıl tek, eşi ve yardımcısı olmayan bir kalkınma çaresi idiyse, bugün de ekonomik hayatımızın temel bir unsurudur...Çağdaş uygarlığın üstüne çıkmak ancak devletçilikle mümkündür. Kalkınmamızı yaparken, ekonomik bakımdan, sosyal bakımdan bugünkü uygarlıkta kullanılan sağcı ve solcu deyimlerinin son ölçüsünü verelim dedik. Kırk yıldır devletçiyiz derken aynı şeyi söylüyoruz. Bunun için ortanın solundayız dedim. Aslında laikiz dediğim günden beri ortanın solundayız. Halkçıysan ortanın solunda olursun” (Çavdar, 1985, s.2032).

Bu tanımlama uzun süre tartışılmış olsa da 1980 sonrası özellikle *sosyal demokrat* çizginin de ilk adımı olarak değerlendirilebilmektedir. Şüphesiz 1961 Anayasası'nın sağlamış olduğu görece özgür örgütlenme ortamının bir sonucu olarak sol akımların ve siyasetin Türkiye'de yaygınlık kazanması CHP'nin sağ ve sol partiler açısından farkını ortaya koymasını gerektirmiştir. Dolayısıyla CHP parti içi muhalefete karşın sağ

cenahtan kendi duruşunu ayrıştırarak *ortanın solu* tercih etmiştir. Çavdar parti içinde bu yeni pozisyonu iki grupta toplamaktadır:

“Birinci grupta olanlar bunu, yığınlarla daha yakın ve inandırıcı bir bağının kurulabilmesi için kullanılacak stratejik silah olarak kabul ediyorlardı...daha soldaki partilere doğru kayabilecek tabanın parti içerisinde tutulabilmesi...sosyal adaletsizlikten yakınan büyük bir bölümün partiye kazandırılması mümkün olabilecekti...Özellikle gençlerin ve örgütte halkla yakından ilişkili olanların meydana getirdiği ikinci grup ise ortanın solu yaklaşımını bir nevi sosyal demokrat politikalar bütünü olarak görüyorlar, böylece hem kendi halkları, hem dünya halkları gözünde partinin daha saygın bir yere sahip olabileceği görüşünü savunuyorlardı” (Çavdar, 1985, s.2032).

Çavdar’ın belirttiği bu iki grup parti içi çatışma içine girmiştir. Birinci grup basitçe ve stratejik olarak *ortanın solu* yaklaşımını benimserken, diğer grup Bülent Ecevit’in genel sekreterliğe gelmesi ile birlikte partiyi *halkçılık* ilkesine daha da yaklaştıran ve tabandan destek alan bir yapıya sahipti. Ancak *ortanın solu* açılımı CHP’nin özellikle AP başta olmak üzere sağ ve muhafazakâr partiler tarafından anti-komünizm kampanyalarında çok başarılı bir şekilde kullanılmıştır. Bu dönemde CHP’nin solcu olduğu ve “ortanın solu Moskova yolu” yakıştırmalarının hemen hemen tüm sağ, muhafazakâr ve milliyetçi partiler tarafından kullanıldığını söyleyebilmek mümkündür. Sonuç itibarıyla 1965 seçimlerinde bu propagandalar meyvesini verdi ve CHP hezimete uğradı. AP % 53 gibi çok yüksek bir oy oranı ile tek başına iktidar olma olanağı bulmuştur. CHP ise ancak % 29 oranında oy alabilmiştir.

Bu seçimlerden sonra parti içinde *ortanın solu* açılımının başlattığı ikili grup bir hesaplaşma içine girdi ve parti içi muhalefet arttı. Parti içi muhalefetin başını ise Bülent Ecevit çekiyordu. 18. Kurultay CHP’nin tarihinde önemli bir dönemeçtir. Ecevit *ortanın solu* pozisyonunun içini şu şekilde doldurmaktadır:

“Ortanın soluna karşı koyanlar Atatürk ilkeleriyle çelişme halindedirler. Bir parti, toprak reformuna bildirgesinde yer verince, grev hakkını sağlayınca, petrolü millileştirmeye çalışınca ortanın solundadır. Ortanın solu İnönü’nün dediği gibi partinin sosyal yenleşmenin bilincine varışı demektir. Devletçiliği daha ileri götürmek gerekir. Yabancı şirketlerin petrolümüzü ipotek altına almalarına karşı mücadele ediyoruz...Ortanın solu yüzünden seçim kaybetmedik. İç ve dış sömürücüleri karşımıza aldığımız için kaybettik. Gene bunları karşımıza alacağız. Çünkü Türk halkının kurtuluşu buradadır” (Çavdar, 1985, s. 2033).

Ecevit'in bu açıklamaları göstermektedir ki, Ecevit, İnönü'ye göre daha radikal bir duruşa sahiptir. Bu söylemin ne denli etkin olduğu 1973 seçimlerinde, Ecevit 1972 yılında CHP genel başkan olmasından sonraki ilk seçimde açıkça görülmüştür.

1973 seçimleri göstermiştir ki CHP'nin *ortanın solu* söylemi Ecevit'in etkinliği ile birlikte tarihinde ilk kez halk yığınları ile böylesine güçlü bir biçimde buluşarak seçim sonuçlarına yansımıştır. Zira Ecevit İnönü ile her ne kadar çekişme içinde olsa ve bir siyasal olarak bir çatışma içinde olsa da, İnönü'yü "CHP'nin geleceğinin proletaryanın, yani gecekondularda yaşayanların oylarını seferber etmede yattığına" ikna etmiştir (Zürcher, 2003, s.368). CHP 1973 seçimlerinde özellikle büyük kentlerin çevresinde yaşayan kısmen yoksul, işçi toplum kesiminden büyük destek alarak, % 33,3⁶⁶ oy oranı ile AP' yi (% 29,8) geride bırakmıştır. Ancak CHP bu dönemde tüm beklentilerin aksine zıt kutuptaki muhafazakâr-mukaddesatçı bir parti olan MSP ile koalisyon ortaklığına gitmiştir. "CHP ile MSP'nin kurdukları yeni hükümetin programını okurken Ecevit bir noktanın altını çizmektedir: *Dine karşı şimdiye kadar takınılan tutum tarihi bir yanılıdır*" (Çavdar, 1985, s.2035). Bu açıklama Ecevit'in toplumun en hassas ve en değer verdiği kuruma ve dinsel değerlerine karşı anlayışlı bir tavrın habercisi olmuştur ve Ecevit'e desteği artıran bir etmen olmuştur.

3.4.2.3. Milliyetçi Hareket Partisi

1950 sonrası Türk siyasetinin iç dinamikleri dışında dış dinamiklerine baktığımızda savaş sonrası dönemde biçimlenmiş olan iki kutuplu dünyada sözde "komünizm" tehlikesi etkili olmuştur. Türk siyaseti, milliyetçilik bağlamında bu "komünizm" tehlikesinden beslenmiştir. Daha önce belirtildiği gibi CHP ve DP anti-komünizm üzerinden siyaset yapmışlardır. Ancak bu siyasetin en belirgin temsilcisi hiç kuşkusuz milliyetçiliği, Türkçülüğü siyasetinin ana eksenine alan partilerdir.

⁶⁶ % 33 oy, kimliği dramatik biçimde değişen bir parti için büyük başarıydı. CHP'nin bu oyları, geleneksel olarak güçlü olduğu geri kalmış bölgelerden değil de, Türkiye'nin en ileri ve sanayileşmiş bölgelerinden alması daha da dikkat çekiciydi. CHP, gecekondulu semtlerinde yaşayan göçmenlerin AP'den umutlarını kestikleri kentleri zaptetmişti. Bu cesaret verici bir belirtiydi; çünkü en önemli seçmen grubunda önemli bir ideolojik değişiklik olduğunu ortaya koyuyordu. Bu seçmenler, sosyal demokrasiyi, Türkiye'nin geleceği için en iyi seçenek olarak görmeye başlamışlardı" (Ahmad, 2006, s.190).

“...Türkçülüğün siyasal alana sevk olunmasında, siyasal bir işlevsellik kazanmasında ana ideolojik eksen anti-komünizm olmuştur. Liberalizm ve İslamcılık ideolojileri ile kurulan karşıtlığın komünist ideolojiyle aynı derecede bir düşmanlık halini aldığı söylenemez. Hatta süreç içinde ve yer yer bu ideolojilerin Türkçülüğe sızmasına izin verilmiştir. Buna karşılık komünizm, Türkçülüğün antagonist bir yansımasıdır. Türkiye’de komünizm kavramı ve komünist profilinin biçimlendirildiği psiko-sosyal ortam Türkçülerce hazırlanmıştır: “Komünist acayip bir mahluktur [...] Komünistliğin daimi bir arkadaşı da içki ve heroindir [...] Komünistler umumiyetle ahlakları bilhassa cinsi ahlakları çok bozuk kimselerdir [...] Komünistler tip olarak tembel ve iradesiz kimselerdir [...]” (Tümtürk’ten akt. Ertekin, 2002, s.373).

1950’lerden sonra anti-komünizm ekseninde şekillenen Türkçülük düşüncesi/ideolojisinin anti-komünizmle imtihanı Ertekin’e göre “başı başına bir kariyer haline getirilerek komünizmle mücadele dernekleri kurulmuş ve yaygınlaştırılmıştır” (Ertekin, 2002, s.373). Bu dernekler ise Milliyetçiler Derneği, Milliyetçiler Birliği, Komünizmle Mücadele Derneği, Türk Gençlik Teşkilatı, Türk Kültür Derneği, Milliyetçiler Federasyonu, Türkiye Milliyetçiler Cemiyeti, Türkçüler Yardımlaşma Derneği olarak sıralanabilir (Ertekin, 2002, s.382).

1960’lara gelindiğinde ise Türkçülük düşüncesinin 1930’lar, 1940’lar ve 1950’ler boyunca yaslandığı ırkçılık-Turancılık fikri zayıflar.

“Türkçülük, bu dönemden sonra ‘gerçek milliyet dindir’ diyen Kemal Kuşçu, milli tarihi 1071’le başlatan Anadolu Nurettin Topçu ve ‘Türk milleti 1000 yıldır İslam kazanında halü hamur’ olmuştur diyen Ali Fuat Başgil’lerin temsil ettiği dinsel-kültürel içerikli milliyetçiliğe karşı kendi konumunu savunmaya başlayacaktır. İslamcı-milliyetçi ayrımı bir yandan netleşirken, diğer yandan da Türkçüler İslamcılarının saldırıları karşısında İslam diniyle ilgili daha esnek bir dil kullanmaya başlarlar. Müslümanlığın Türksüz yaşayamayacağını, onu, ancak ‘Türklüğün sel gibi akan kanları’nın ayakta tutabileceğini sık sık dile getirirler” (Ertekin, 2002, s.382).

1960 sonrası siyaset sahnesinde sağda konumlanan ve sağ siyasetin şekillenmesinde gerek milliyetçilik gerekse İslam’ın kullanılarak araçsallaştırıldığı kimi önemli ve kritik partiler mevcuttur. Bunlardan ilki *Cumhuriyetçi Köylü Millet Partisi (CKMP)* ’dir. Kuruluşunun ilk zamanlarında “küçük toprak sahibi ve esnafın çıkarlarını” temsil etmekteydi (Akşin vd., 1997, s.223). Osman Bölükbaşı önderliğinde kurulmuş olan CKMP daha sonra Alparslan Türkeş’in yönetiminde yoluna devam etmiştir ve sonra da

1969'daki kongrede ise Milliyetçi Hareket Partisi (MHP) adını almıştır. MHP adını aldıktan sonra ve Türkeş'in etkisiyle siyasal çizgisi değişen parti 1970'li yıllardaki Milliyetçi Cephe hükümetlerinde yer alarak ideolojisini gerçekleştirmeye çalışmıştır. Milliyetçi sağıın günümüze uzanan tarihindeki en önemli siyasal partidir. Bizatihi Türkeş'in yazdığı birtakım kitaplarda yeni bir devlet düzeni tarifi bulunmaktadır. "Yüzde yüz yerli, yüzde yüz milli bir doktrin" olduğu ileri sürülen 'üçüncü yol', *'Her şey Türk milleti için, Türk'e doğru ve Türk'e göre ülküsünü benimseyerek, Türk milletini kısa sürede güçlendirecek tek yol'* olarak tanıtılır" (Türkeş'ten akt. Ağaoğulları, 1985, s.2113). Dokuz ışık ilkeleri sırasıyla şunlardır:

"Milliyetçilik, ülkücülük, ahlakçılık, ilimcilik, toplumculuk, köycülük, hürriyetçilik ve şahsiyetçilik, gelişmecilik ve halkçılık, endüstricilik ve teknikçilik" (Akşin v.d, 1997, s.223-224).

Dokuz Işık doktrini, "ırkçı-şoven Türk milliyetçiliğine dayalı, sınıfsal çelişkileri 'zorunlu tahkim'le çözen 'güçlü devlet' tasarımının belirleyiciliği altında; pozitivist-kalkıncı Cumhuriyet ideolojisinin pek çok etmeninin de varlığını koruduğu korporatist bir toplum modeli vazediyordu" (Bora ve Can, 2007, s.79-80). Ancak Dokuz Işık ilkeleri Bora'ya (Bora, 2002, s.692) göre MHP için hiçbir zaman çok önemli bir ideolojik kurucu ilkeler bütünü olamamıştır; daha ziyade sembolik bir anlama sahip olmuştur.

MHP'nin milliyetçilik anlayışı dinle ve dolayısıyla İslam'la taçlandırılır. Ayrıca her ne kadar Zürcher, Dokuz Işık ilkelerinin 1930'lardaki Kemalist anlayışa yakın olduğunu iddia etse de aslında temelde çok bariz bir farklılık bulunmaktadır. Bu farklılık da "şiddete yönelik (ve ayrıca Asya'daki bütün Türklerin yeniden birleştirilmesi anlamındaki Pantürkist) bir milliyetçilik ve komünizm aleyhtarlığı"dır (Zürcher, 2003, s.374). Öte yandan milliyetçi vurgusu çok belirgin olan Türkeş'in ve MHP'nin 1969'daki seçim öncesi İslam'ı Türklüğün kutsal unsurları arasına dahil etmesi milliyetçi-muhafazakârlığın bir senteze dönüşmesinin de yolunu açmıştır. Ancak Bora ve Can MHP'nin hiçbir zaman bazı değerlendirmelerde olduğu gibi tam anlamıyla "İslamcılaştı"madığını, "İslamcılaştığını" söylemenin acele verilmiş bir hüküm olacağını

iddia etmektedirler. MHP taşra düzeyindeki tabanın itibariyle “İslami renkler”i barındırırken, kentsel alanda bu rengin olabildiğince zayıfladığı bir gerçektir. Ayrıca merkezi örgütsel düzeyde ele alındığında ise MHP İslamı güncel politik gelişmeler bağlamında ve dönemselsel olarak araçsallaştıran bir üsluba sahipti (Bora ve Can, 2007, s.81).

Alparslan Türkeş’in liderliğindeki MHP’nin ideolojisi “yeni bir devlet düzeni” kurma üzerinedir. Ayrıca Türkeş “kapitalizmden ve komünizmden ayrı olan ‘üçüncü yol’ ya da ‘ülküçü yol’ benimsemiştir ve bu yeni devlet düzeni buna göre şekillendirilecektir. Daha önce belirtilen Dokuz Işık ilkeleri bu yeni devlet düzenine kavuşmak için izlenmesi gereken yolu tarif etmektedir. MHP “milli devlet”, “milli iktidar”, “milli doktrin”, “milli sektör”, “milli ekonomi” gibi tanımlamalar kullanmayı tercih etmiştir. Sınıf kavramının kullanılmasından imtina etmiştir. Bunun yerine toplumu dilimlere bölmüştür. Ağaoğulları’na göre partinin çeşitli yayınlarında “sınıf sözcüğünü kullanmamaya özen gösterilerek toplumun altı içtimai ya da sosyal dilime ayrıldığı belirtilir. İşçi, köylü, esnaf, memur, işveren ve serbest meslek sahiplerini kapsayan bu ‘dilimler, millet bütünlüğünün içtimai hayattaki işbölümü zaruretinden doğan tabii görünümüdür” (Ağaoğulları, 1985, s.2113). Ayrıca Türkçü-milliyetçi gelenek tarihsel olarak da sahiplenilir. Türk gelenekleri, görenekleri ve değerleri korunmalıdır. MHP 1973 Seçim Bildirisi’nde “*Milliyetçi Hareket sana bin yıl önceki hakanının sözleri ile sesleniyor: ‘Ey Türk, titre ve kendine dön.’ Sen, milli kültürüne, hasletlerine, değerlerine sahip olduğun sürece kuvvetli ve kudretli olacaksın ve ebediyen efendi olarak yaşayacaksın*” (Ağaoğulları, 1985, s.2114). Türklük değerlerine bu denli vurgu yapan MHP dini duyguların sömürülmesine karşı olup, aynı zamanda laikliği dinsizlik olarak algılamamaktadır. Öte yandan zaman içinde özellikle 1970 yılların sonlarına doğru partinin Türkçülük⁶⁷ merkezli ideolojisinde dinsel bir kayış gözlemlenmiştir. İslamcılık özellikle 1970’li yıllarda artan bir şekilde MSP gibi partilerce kullanılınca ve toplumsal

⁶⁷ 1970’lerde milliyetçi-cephe hükümetleri aracılığıyla merkeze taşınan MHP’nin geçmişten beri taşıdığı baskın Türkçülük düşüncesinin kitleleşme iddiası taşıyan bir parti olarak bu düşüncenin marjinal bir unsur olarak değerlendirilmesine neden olmuştur. Şüphesiz merkezde bulunmak isteyen her siyasal oluşum gibi MHP de aşırı sivri uçlarından arınma yoluna gitmiştir. MSP de aşırı İslami dozunu hafifletmiştir. Genel olarak bakıldığında iktidara oynayan her siyasal parti mümkün olan en fazla toplumsal desteği sağlamak, güçler arası denge oluşturmak amacıyla merkezin değerlerinde buluşma tercihinde bulunmuştur. Bu stratejik davranış iktidar güçleri arasındaki denge noktasının bulunmasını gerekli kılmaktadır.

tabanın bu yönde kayması söz konusu olunca MHP Türkçülük ideolojisine ilave olarak İslamcılık'ı da kullanmaya başladı. Bu parti içinde ayrışmalara neden olmuş olsa da Türkeş 1969 yılında “*Biz Tanrı dağı kadar Türk, Hira dağı kadar Müslümanız. Her iki felsefe bizim şiarımızdır*” diyerek milliyetçi-İslamcı yanını ortaya koymuştur. 1970’li yıllar boyunca süren İslam’ı sahiplenme stratejisi “hem giderek kızışan ve genişleyen çatışma ortamında kitlesel destek alanını genişletme ihtiyacı hem de özellikle Milli Selamet Partisi ile aynı taban üzerinde girişilen politik taban üzerinde girişilen politik rekabetin yarattığı gereksinimlerle bir uyuşma gösteriyordu” (Can: 2002, s.675).

MHP’yi değerlendirirken *ülkücü hareketten* ve bu hareketle organik ilişkisinden mutlak surette bahsetmek gerekmektedir. MHP esas itibariyle Kemal Can’ın değerlendirmesine göre cumhuriyetin kurucu kadrolarından kopan, hatta İttihat ve Terakki’nin “darbeci-komitacı” geleneğin izlerini taşıyan ve bu kadronun geleneğini sürdüren bir çizgiye sahiptir. Ancak cumhuriyetin seçkinci kadrolarına değin uzanabilen bu siyasi oluşumun aslında eklektik bir yapısı da vardır ve *ülkücü* hareketin kitleselleşmesinin nedenlerinden biri de bu eklektik yapının varlığıdır. Can bu özelliği sayesinde *ülkücü* hareketin “...taşralı veya taşra kökenli milliyetçi-muhafazakâr bir tabanın üzerinde etkili...” olduğunu belirtmektedir (Can, 2002, s.663). Can, hareketin sınıfsal yapısının şu grupları içerdiğini belirtmektedir: “Giderek hızlanan kapitalistleşme sürecinde hayat alanlarının daralacağı korkusuna kapılan, iktisadi-kültürel-sosyal değişim karşısında zorlandıkları için kendilerini tehdit altında hisseden geleneksel orta sınıflar; özellikle mülksüzleşerek sınıfsal hiyerarşide gerilemenin eşiğine gelen kesimler -özellikle tarım kesimi; taşra ile bağları kopmamış kent yoksulları; ve iktisadi ya da sosyal olarak kategori atlamanın eşiğinde olup daha çok kültürel bir engelle durdurulduklarına inanan -yine de daha çok taşra odaklı- küçük/orta sermaye ve tahsilli meslek grupları” (Can, 2002, s. 663). Buna ilave olarak 1970’lerin ortalarından itibaren Türkiye’deki kapitalistleşmenin en çok etkilediği iki ayrı merkezde yaşayan, iki ayrı sınıfsal kesim bulunmaktadır. Bunlardan ilki çevrede-taşrada yaşayan kırsal kesimdeki orta ve alt sınıflar, köylüler, ikincisi ise merkezde-kentsel alanda yaşayan kentli orta ve alt sınıflar. Kapitalizmin modernleşme ile birlikte bu kesimler üzerinde yarattığı tahribat ve sınıfsal konumlarında meydana getirdiği değişim korkusu, giderek daha da fazla “mülksüzleşerek aşağıya doğru sınıf atlamanın eşiği”ne gelmeleri MHP’nin

kitleselleşmesine etken olan en başlıca unsurdu (Bora ve Can, 2007, s.64). Taşradaki sınıfsal tabanın genel hatları ile yapısı şu şekildeydi:

“Gençlik tabanı, resmi ideolojinin milliyetçi söyleminden fazlaca etkilenmiştir. Anti-komünistliği, Batıcı-laik Kemalist geleneği ve kentli kozmopolit kültür unsurlarına karşı duyduğu muhafazakâr tepkinin uçlaşmasına dayanır. Geleneksel değerlere bağlıdır; İslami ideolojiyi bütünlüklü biçimde sindirememiş olsa da, İslam’ı bir manevi-ahlaki kimlik olarak taşımakta kararlıdır. Kapitalizme tam entegre olamamış, büyük sermayeye tepki duyan kasaba eşrafının (çoğu kez aynı zamanda ebeveyninin) sıkıntılarından, siyasal yönelimlerinden etkilenir...”(Bora ve Can, 2007, s.65).

Öte yandan kentli sınıfsal tabanın özellikleri ise şöyledir:

“...ikinci-üçüncü kuşak kentlilerin yanı sıra, taşradan okumak ya da iş bulmak için kente (kısmen geçici olarak) yeni gelmiş, hemşerilik ilişkilerine tutunan unsurların meydana getirdiği bir toplumsal tabana dayanıyordu [...] ‘refleksleri’ muhafazakâr ve geleneğe bağlı olmakla birlikte, değer sistemleri çevrelerinde ve kendi içlerinde hayli erozyona uğramış; İslami kökleri de oldukça zayıflamış, flulaşmıştır. Kentsel kültürel değişim sürecini oldukça yıpratıcı biçimde yaşamış ve yaşamaktadırlar; statülerini kaybederek proleterleşmiş veya proleterleşmekte olan önceki kuşağın (çoğu kez ebeveynlerinin) tepkilerini kin düzeyinde devralmışlardır. Bu temelde, yoksulluğa, toplumsal eşitsizliklere karşı ‘sol’ tepkilere sahiptirler...solcu değil de ülkücü olmaları, çevresel etkilere veya tesadüfi olaylara bağlıdır” (Bora ve Can, 2007, s.67).

Bu sınıfsal çerçeve ülkücü-milliyetçi hareketin ideolojik olarak esnek bir yapısı olmayan İslamcılık, milliyetçilik ve muhafazakârlık gibi ideolojilerle geçişkenlik göstererek zamana ve koşullara uyabilen, konjontürel olarak kendini yenileyebilen ve yeniden üreten yapısı sayesinde başarılı bir kitleselleşme olanağı bulmuştur. Tüm bu sınıfsal analiz aslında bir bakıma daha genel anlamda Türkiye’deki toplum yapısının geleneksel-muhafazakâr görünümünü sergiler niteliktedir. Zira böylesi bir geleneksel-muhafazakâr görünüm salt ülkücü, milliyetçi unsurlara sahip toplum kesimlerine has karakteristikler olmakla kalmayıp toplumun kuruluşundan itibaren bu topluma has daha genel bir özelliğe tekabül etmektedir. Sonuç itibariyle bu sınıfsal taban panoraması Türkiye toplumuna içkin bir geleneksel-muhafazakâr tablonun da ana hatlarını vermektedir.

CMKP/MHP ve Ülkücü Hareket, Türk sağına ideolojik dayanak oluşturan milliyetçilik - muhafazakârlık - İslamcılık sacayağının,⁶⁸ milliyetçilik merkezli en başarılı terkiplerinden birini üretmiş, zaman zaman merkez sağın kalkınmacılık, sosyal adaletçilik, liberalizm, Batıcılık gibi yan unsurlarını da sembolik ve demagojik kullanımlarla dahil ettiği bu malzemeyi bir ideolojik “safılık” iddiasıyla militan-politik bir çerçeveye oturtmuştur” (Can, 2002, s.364). Can’a göre ideolojik olarak etnik özcülük (net bir biçimde Türkçülük esastır) anlayışı içine oturtulan milliyetçilik aslında ülkücü hareketin en önemli bileşenidir. Ancak daha önce de ifade edildiği gibi bu tip bir milliyetçilik anlayışını eklektik yapısı esas itibarıyla dönemsel olarak değişen koşullara göre hareketin kendini yeniden üretmesidir. Asıl unsur olan milliyetçiliğe, zaman içinde muhafazakârlık gibi geleneksel, ananevi değerlerin ve tutumların ön plana çıkartılabildiği, İslam ve din unsurunun zaman zaman aşırı vurgulandığı bir ideolojik açılım sağlamıştır. Muhafazakârlık hem geleneksel değerlerin sürdürülmesi anlamında hem de değişime karşı duyulan tepki anlamında kendini göstermiştir. Türk-İslam sentezi ideolojisinin de bu çizgiden farklı bir ideolojik çerçevesi yoktur. 1960’ların iki kutuplu dünyasında “komünizm” tehlikesine karşı ortaya çıkan anti-komünizm çerçevesinde şekillenen hareket aslında bir bakıma değişime karşı bir hareketti; dahası anti-komünist hareketin kullandığı “din elden gidiyor” söylemi de değişim karşıtlığının dinsel tepkisi şeklinde yorumlanabilir. Özellikle yetmişli yılların ikinci yarısında, Ülkücü Hareket için temel motivasyon, anti-komünizm ve daha genel olarak şiddetli bir sol karşıtlığıydı.

MHP’nin milliyetçi-İslamcı bir ideolojiyi benimseyerek Türk-İslam sentezi düşüncesine yaklaşması partinin tarikatlar gibi dinsel çevrelerle temasını da artırmıştır. Ancak hiçbir zaman taban partiyi bu anlamda yönlendirme gücüne erişememiştir. Zira MHP askeri bir yapıya benzeyen hiyerarşik örgütlenme modeli ile gücünü hiçbir surette yitirmemiştir. MHP açısından dinin bu denli önem kazanması ise kimi zaman MSP ile aralarındaki ince çizgiyi belirsizleştirse de MHP açısından çok ayırt edici bir unsur vardı. Özellikle de 1970’lerin sonunda ülkücü gençlik hareketleri ile sol-sağ çatışmasının bir parçası durumundaki milliyetçi gençlik kanadı İslamcı gençlikten şiddet kullanımı noktasında ayrılıyordu. Bu belirgin fark partinin gençlik kolları

⁶⁸ Kemal Can bu üç ideolojik yer değiştirme stratejisinin merkezde milliyetçilik kalmak üzere “*milliyetçi-maneviyatçı*” şeklinde ifade edilebileceğini belirtmektedir (Can, 2002, s.664).

durumundaki ülkücülerin şiddet kullanımını meşrulaştırması bakımından da anlamlıdır. Zira “...kullanılan şiddet, dolayısıyla yaratılan terör, sürekli olarak ‘komünizm tehlikesi’ öne sürülerek meşrulaştırılmaya çalışılmaktaydı” (Ağaoğulları, 1985, s.2115).

3.4.2.4. Milliyetçi-Muhafazakâr Düşüncenin ve Siyasetin Önemli Figürü: Necip Fazıl Kısakürek

Necip Fazıl Demokrat Parti’ye, Adalet Partisi’ne, Milli Selamet Partisi’ne ve son olarak da MHP’ye destek vermiş bir sağcı entelektüeldir. Bu noktada Necip Fazıl’ın kişiliği ve ideolojik örgüsü hakkında bilgi vermek yararlı olabilir. Zira Necip Fazıl Türkiye’deki sağ entelektüeller içinde dinsel, mistik bir hava katarak yazdığı, milliyetçi-muhafazakâr fakat aynı zamanda Bora’nın değerlendirmesiyle modernist çizgiyi izleyen yapıtları ile sağ eğilimli genç kitleleri etkileme gücüne erişmiş ender kişiliklerden biridir. Türk-İslam sentezi ideolojisini esas alan bu çalışma kapsamında da bu sentezin gelişim ortamlarından olan Aydınlar Ocağı’nda yetişen genç entelektüellerin düşünce dünyasını da etkileyebilmiş bir kişidir. Kuşkusuz Türkiye’de dönem dönem sağ-muhafazakâr hareketin gelişmesini etkileyen farklı entelektüellerin çok önemli rolü olmuştur. Fuat Köprülü, Mümtaz Turhan, Erol Güngör, Cemil Meriç ve Necip Fazıl Kısakürek bu isimlerin önde gelenleridir. Bu isimlerin her birinin sağ-muhafazakâr kitleleri etkilemede çok başarılı olduklarını söylemekle birlikte Necip Fazıl daha ön plana çıkmıştır.

Cumhuriyet döneminde ortaya çıkan rejime muhalif muhafazakâr eğilimlerin şekillenmesindeki en etkili isimdir. Cumhuriyet öncesinde doğan bir kişi olarak tam da geçiş dönemi özelliklerini bünyesinde barındıran bir entelektüel olarak varolmuştur. Tanzimat sonrası ortaya çıkan ve Cumhuriyet döneminde de zaman içinde etkinlik kazanan siyasal / düşünsel akımlardan –İslamcılık / milliyetçilik / muhafazakârlık-fazlasıyla etkile(n)miştir. Ancak Cumhuriyet dönemi içinde şekillenen yeni ortamdan etkile(n)diğini de rahatlıkla söylemek mümkündür. Dolayısıyla Necip Fazıl’ı ne tam anlamıyla Osmanlı entelektüeli ne de tam anlamıyla Cumhuriyet dönemi entelektüeli olarak tanımlayabiliriz. “Türk basını, siyaseti ve düşünce tarihinde, sağcı yaklaşımları teşkil eden çeşitli siyasal ve ideolojik bütünlükler arasındaki en önemli ‘geçiş

figürü'dür" (Güzel, 2005, s.334). Necip Fazıl'ın düşüncesi de İslamcılık ile milliyetçilik, milliyetçilik ile muhafazakârlık, muhafazakârlık ile İslâmıcılık arasında yer değiştirirken, bu düşünceler arasında da bir yer değiştirme söz konusudur.

Necip Fazıl, bütün ideolojilere, bütün "izm"lere karşı bir insan olarak tanımla(n)masına karşın aslında "Büyük Doğu" ütopyası-tahayyülü ile bir tür "muhafazakar", "İslâmcı" ideoloji oluşturmuştur. Necip Fazıl'ı anlamak ve anlamlandırmak, Türkiye'nin kültürel, sanatsal, siyasal ve düşünsel coğrafyası içinde konumlandırmak için kritik olan "Büyük Doğu" tahayyülünü irdelemek gerekmektedir. Şerif Mardin'e göre Necip Fazıl Kısakürek "Büyük Doğu" dergisi ekseninde Cumhuriyet sonrası dönemde kültür tartışması içinde yer alan isimler arasında yer almıştır. Bu akımın içinde Yahya Kemal Beyatlı, Fuat Köprülü de vardır. Ancak "doğrudan doğruya dinci olmayan bu akımın temsilcileri, özellikle dinin toplumu pekiştiren, ona ahlaki bir temel veren bir sosyal araç sayılması gerektiğini savunurlar" (Mardin, 2005, s.29). Mardin bu eğilime "Durkheimci" der; ayrıca Kısakürek "dini daha belirgin bir şekilde ön plana alarak, basit ve demagojik bir şekilde "Büyük Doğu" dergisinde bu eğilimi yansıtır. Zira somut olarak baktığımızda ütopyasını-tahayyülünü bu dergide oluşturmuştur. Necip Fazıl 17 Eylül 1943 tarihinde "Büyük Doğu" dergisini çıkarmaya başlar. "Dergide daha sonra çoğu sosyalizme kayacak olan Fahri Erdiç, Faik Baysal, Özdemir Asaf, Salâh Birsal, Emin Ülgener, İskender Fikret, Hasan Çelebi, Oktay Akbal gibi gençlerin yanında Fikret Adil ve Bedri Rahmi Eyuboğlu da yazmaktadırlar."⁶⁹ "Büyük Doğu"nun üslubu, muhalafeti, tavrı dönemin iktidarı olan CHP tarafından çok rahatsız edici ve ürkütücü bulunur. Necip Fazıl bu dergide tüm muhalif düşüncesini "sivri" bir dille yansıtır. Sınırsız bir Batılılaşma ve Batıcılığa karşı sert eleştirileri vardır. Necip Fazıl "uzlaşmaz, şaşmaz ve sarsılmaz CHP, İsmet İnönü, Batılılaşma ve komünizm karşıtıdır" (Güzel, 2004, s.335). CHP ve İnönü'ye olan muhalafeti o kadar sert ve sivridir ki bir sayısında kapakta kocaman bir kulak resmi ile birlikte başlık şu şekildedir: "*Başımızda kulak istiyoruz?*". Necip Fazıl "Büyük Doğu"yu çıkardığı sıralarda aynı zamanda Ankara'da öğretmenlik de yapmaktadır. Dönemin Milli Eğitim Bakanı Hasan Ali Yücel Necip Fazıl'a " 'Hocalıkla Büyük Doğu'dan birini tercih etmesi gerektiği'ni bildiren bir yazı

⁶⁹ <http://www.anlamak.com/tanimak/turk/necip-fazil-kisakurek/Kisakurek---Necip-Fazil-kim-kimdir-biyografi.htm> (19 Nisan 2006)

gönderir. Necip Fazıl da ‘Elli kişilik bir sınıftansa bütün vatana hitap edici kürsüyü yani Büyük Doğu’yu seçtiğini’ ifade eden bir yazıyla cevap verir.”⁷⁰ 1944 yılında gerçekleşen bu olay sonrasında yine başka bir sayıda “Allah’a itaat etmeyene itaat edilmez” anlamına gelen bir hadis yayınladığı için dergi (daha sonra çok kez daha kapatılıp-açılmak üzere) ilk kez kapatılır.

“Büyük Doğu” dergisinde yayımlanan yazıları 1968’de “İdeolocya Örgüsü” olarak kitaplaşır. Necip Fazıl “Büyük Doğu” tahayyülünü, bir bakıma “siyaset, toplum ve devlet tasarımı *İdeolocya Örgüsü*’nde açık, net ve kendine özgü gür bir sesle dillendirir” (Karadeniz, 2005, s.16). Necip Fazıl bu kitaptaki yazılarında, yüzyıllardır yani Osmanlı’nın gerilemeye başlamasından çöküşüne ve hatta günümüzde bile hala *dışarıda* aradığını *içeride* bulma arayışı içindedir. Dışarı ve içeri kuşkusuz Batı-Doğu’dur. Karadeniz’e göre kitabın tezi kısaca şudur: “İslam kişiyi, toplumu ve devleti nasıl mamur ve bayındır eder?” (Karadeniz, 2005, s.16) Bu tez bir bakıma Necip Fazıl’ın da dünyadaki yegane varoluş sebebidir. Batılılaşmaya ve Batıcılığa karşı çok derin bir öfkesi ve kını vardır. Bu anlamda cumhuriyet rejimine ve gerçekleştirilen inkılaplara da karşıdır. Ancak bu karşıtlığını Atatürk karşıtlığı olarak dillendirmez. Bunu dolaylı olarak belki de kurnazca CHP ve İsmet İnönü üzerinden gerçekleştirir. “Kısakürek, Türk toplumunun Batılılaşma sürecinde kendi ‘geçmiş’iyle, dini, ahlakî ve tarihi değerleriyle arasındaki ilişkiyi yitirdiğini düşünür” (Güzel, 2004, s.335). Aslında “Büyük Doğu” düşüncesi içinde tüm bunlar yer alır; Kısakürek Batılılaşma karşısında Türk toplumunun kendi tarihinden, inancından, değerlerinden koparıldığını düşünerek bir bakıma Cumhuriyet döneminde gerçekleştirilen tüm inkılâpları reddeder. “Ona göre, hal, mâzi ve istikbal arasındaki ‘muvasala’ [gidip gelme imkanı] kaybolmuştur. Bu muvasalayı kaybeden milletlerin ölmesi kaçınılmazdır” (Güzel, 2004, s.335). Bu kopuş Necip Fazıl’a göre en fazla dinden kopuşta yaşanmıştır. Özellikle de Tek Parti ve Tek Şef dönemi üzerinde oldukça fazla durur. Bu dönem “dinin vicdanlara hapsedildiği, Allah demenin yasaklandığı” bir dönemdir (Özdenören, 2005, s.137). İşte artık İslâm’ın ve müslümanlığın unutulmaya yüz tuttuğu bu dönemde Necip Fazıl kendince İslâm’a geri dönüşü “Büyük Doğu” düşüncesi içinde geliştirir.

⁷⁰ <http://www.anlamak.com/tanimak/turk/necip-fazil-kisakurek/Kisakurek---Necip-Fazil-kim-kimdir-biyografi.htm> (19 Nisan 2006)

Necip Fazıl “Büyük Doğu” idealini en iyi yansıttığı eseri “İdeolocya Örgüsü”nde insan, toplum ve devleti bir süreklilik düşüncesi içinde tasavvur eder. “İnsan önce kâinat içinde, sonra dini ve toplumsal bağlamıyla ardından hâli ve geleceği içinde konumlandırılır. Toplum, siyaset ve devlet için de aynı yaklaşım biçimi geçerlidir...İdeolocya Örgüsü hiçbir şeyi tikel bir düzlemde imcelemez; her şey tümel bir oluş içindedir ve kavram olarak ele alınır. Bu itibarla doğu, batı, vatan, insan, toplum, devlet gibi kavramlar salt içinde buldukları hâlde değerlendirilmez. Bu kavramlar kendi sürerlikleri ve oluşlarıyla kuşatılmaya çalışılır. Güncel-politik konular dahi siyasal bir uzamın açılımıdır” (Karadeniz, 2005, s.17). Necip Fazıl’ın bu kitabında iddia ettiği tezlerinin tamamı ‘inanmış insan’a yöneliktir. Dolayısıyla akıl saf dışı bırakılarak realist ve pozitivist bakış açısı göz ardı edilmiştir. Kitap Batı-Doğu muhasebesi ile başlar ve ideal İslâm toplumu, Türk kimliği, dil, din ve daha birçok konu üzerine tartışmalarını sürdürür. “Büyük Doğu” başlangıçta Doğu-Batı karşıtlığına denk gelen bir tartışmanın somut anlamda coğrafi konumlandırılması iken zaman içinde bir soyutlamaya dönüşmüştür. Aslında ideolojik bir çerçeve çizmiştir bu kavram ile Kısakürek. Ona göre bu ideolojik kavramsallaştırma ile her şey yeni baştan tanımlanmalıydı: “Doğu-Batı, kendimiz, ruhumuz, maddemiz, dünümüz, bugünümüz, yarınımız, dinimiz, dilimiz, tarihimiz ve siyasetimiz” (Duran, 2005, s.81). Necip Fazıl ayrıca gençlik için bir model yaratma, ideolojik çerçeve çizme, kimlik oluşturma çabası içinde de olmuştur. Buna göre “yenilgi, yılgınlık duygusu ve aşağılık kompleksi içindeki bir gençlikten ‘inşası yolunda kan terlediği’ yeni bir gençlik yaratmak istiyordu. Yeterince Türk, yeterince müslüman, yeterince kişilikli, güvenli ve aksiyoner bir gençlik” (Erkilet, 2005, s.66). Necip Fazıl aslında milliyetçi-muhafazakâr çizgide bir gençliğin daha doğrusu müslüman kimliği baskın bir gençlik yaratma çabasıdaydı ancak özellikle MSP, MHP ve bu partilerin gençlik kollarında ilk dönemlerde okunması sakıncalı ve kesinlikle yasaklanan bir isim olmuştur. Neden sonra Necip Fazıl keşfedilerek milliyetçi-muhafazakâr kesimin keşfettiği ve elinden düşürmediği başucu ideologlarından biri haline gelmiştir. Bunun açıklamasını Tanıl Bora’da şu şekilde bulabiliriz: “ [...] o “Müslümanlıkla mahdut”, ırk ve kavim taassubunu reddeden bir milliyetçilik tanımlar. Fakat hamâsetle yücelttiği “Türk”e (“Mukaddesatçı Türk”) özel bir yer, İslamın has taşıyıcısı konumunu verir. Necip Fazıl’ın söylemi, din temelinde

tanımlanmış bir milliyetçiliğin şoven, hatta ırkçı bir karakter kazanmasının çarpıcı örneğidir” (Erkilet, 2005, s.).

Necip Fazıl Kısakürek sonuç itibarıyla Türkiye’deki kültürel, edebi, siyasal camiayı ağırlıklı olarak sağ cenahı olmakla birlikte sol kesimi de etkilemiştir. Türkiye’deki muhafazakâr, milliyetçi, İslâmcı ideolojileri ve bu ideolojilerin dönemselsel olarak flörtlerini de fazlasıyla etkileyen en önemli düşünür, entellektüel olma özelliğine sahiptir. Bugün bile baktığımızda kendini muhafazakâr-demokrat olarak tanımlayan AKP bünyesindeki birçok kişiyi, milliyetçi camiadaki sayısız ismi tesiri altında bıraktığını, bu kişilerin okudukları kitaplardan, düşüncelerinden, toplantı başlangıcında ya da bitiminde şiirlerinden yaptıkları alıntılarla kanıtlamaktadırlar. Dolayısıyla Necip Fazıl’ı anlamak ve değerlendirmek yani Türk muhafazakârlığının en önemli figürünü incelemek ve etki alanlarını tesbit edebilmek Türk muhafazakârlığını, Türk milliyetçiliğini ve tabii ki Türk İslâmcılığını anlamak açısından da son derece önemlidir.

3.4.2.5. Milli Görüş Hareketi ve Milli Selamet Partisi

Milli Görüş Hareketi’nin temelleri 1967 yılında Necmettin Erbakan⁷¹ önderliğinde atılmıştır. Erbakan’a göre kendi siyasal oluşumları ‘milli’ iken diğer siyasal partiler ise ‘gayri milli’dir. Bu ötekileştirme zaman içinde diğerlerinin ‘taklitçi’ olarak

⁷¹ Necmettin Erbakan İstanbul Teknik Üniversitesi öğretim üyeliği ve Türkiye Odalar Birliği başkanlığı yapmıştır. Asıl kritik olan görevi Odalar Birliği başkanlığıdır. Zira MNP’nin kurulması süreci bu odada yaptığı başkanlık ile yakından ilgilidir. “1966 yılında Türkiye Odalar Birliği Sanayi Dairesi Başkanlığına getirilen Prof. Dr. Necmettin Erbakan, 1968’de büyük ticaret ve sanayi çevrelerine karşılık ‘küçük ve orta çaptaki iş adamlarının temsilcisi olarak’ Odalar Birliği başkanlığına seçilmiştir. Ancak, görüşleri büyük ticaret ve sanayi kesiminin etkin olduğu İstanbul ve İzmir Ticaret Odalarının tepkileriyle karşılaşan Erbakan; AP iktidarının Ticaret Bakanı tarafından başkan olarak tanınmayarak bu önemli karar merkezinin yönetiminden hemen uzaklaştırılmış, hatta AP’den milletvekilliği aday adaylığı da veto edilmiştir. 1969 genel seçimlerine Konya’dan bağımsız aday olarak giren ve kazanan Erbakan, Anadolu küçük girişimci kesimin tepkisini şu şekilde dile getirmiştir: ‘Ekonomik mekanizma büyük kent tüccarlarından yana işlemekte, Anadolu tüccarı, kendilerini üvey evlat olarak bilmektedir. İthalat kotalarından aslan payı üç dört kentin tüccarına ayrılmakta [dır]... Anadolu bankalarında toplanan mevduatı, Anadolu halkı yatırmakta, ama bu para kredi şeklinde büyük kent tüccarına verilmektedir... Odalar Birliği tümüyle komprador-mason bir azınlığın vasıtası halinde çalışmaktadır. Koca teşkilat komprador ticaret ve sanayi kontrolü altındadır. O halde önce idare heyetine girelim ve Odalar Birliğini Anadolu tüccar ve sanayicisinin de hizmetine yarar bir hale getirelim dedik” (Cem’den akt. Sarıbay, 1985, s.98-99). Görüldüğü gibi merkez sermayenin yönetim süreçlerinden dışlanan Erbakan Anadolu sermayesinin belki de bugün “Anadolu Kaplanları” haline gelmesinin ilk tohumlarını o yıllarda atmıştır.

nitelendirilmesine kadar varmıştır. Çakır'a göre Milli Görüş'ün 'milli' sıfatı dünyevi/ulusal bir vurgu olmaktan ziyade dinsel/ümmeççi bir vurgu taşır (Çakır, 2005 s.544). Aslında hareketin kökenine bakıldığında ve 'milli' bir nitelik kazanmasında 1970'lerde Avrupa'da göçmen işçiler arasında kurulan derneklerin payı bulunmaktadır. Ancak milli görüş hareketi yasal siyasi bir parti olarak varolma amacını her zaman başat tutmuştur. Zaman zaman farklı dernekler ve vakıflar -Akıncılar (1970'ler), Milli Gençlik Vakfı (1980'ler)- milli görüş çatısı altında faaliyet göstermiş olsalar da görüşün asıl faaliyet alanı siyasi parti şeklinde gerçekleşmiştir. 'Bağımsızlar Hareketi'nden bu yana Milli Görüşçüler sırasıyla Milli Nizam Partisi (MNP)⁷², Milli Selamet Partisi (MSP), Refah Partisi (RP), Fazilet Partisi (FP) ve Saadet Partisi (SP) kurdular" (Çakır 2005, s.544). Binnaz Toprak'a göre ise "milli görüş"te yer alan "milli" sıfatı aslında MSP'nin kurulduğu dönemdeki diğer partilerle kendi konumunu kıyaslaması ile ilgili bir durumdur.

"...Cumhuriyet Halk Partisi'ni 'Solcu Görüş' ve Adalet Partisi'ni 'Liberal ya da Renksiz Görüş' sahibi partiler olarak nitelendiren MSP, her ikisini de dış kaynaklı ideolojilerden esinlenmiş partiler olarak tanımlamış, kendi dünya görüşüne 'milli' derken bunu Türk kültür ve medeniyetinin özüne dayandırdığını savunmuştur" (Toprak, 1985, s.2105).

Toprak "milli görüş" (Toprak, 1985, s.2106-2107) anlayışını dört temel üzerinde değerlendirmektedir. Bunlar *kültür*, *sanayileşme*, *sosyal adalet* ve *eğitim* eksenleridir. MSP'ye göre azgelişmişlik sorunu Türkiye'nin zengin imparatorluk geçmişine karşın Osmanlı son döneminden beri varolan Batılılaşma hareketine bağlanmaktadır. Dolayısıyla azgelişmişlik sorunu Türkiye'nin varolan geçmişinden beri varolan kültürel mirasını reddetmesinden ve sanayileşememesinden kaynaklanmaktadır. Osmanlı geçmişi, İslam felsefesi Batı'dan her anlamda üstündür ve başarısını sırrı "manevi değerler"e önem verilmesinde yatmaktadır. "...İslam ilmi ve gelenekleri ilerlemeye

⁷² Aslında Milli Görüş'ün öncü partisi olan ve ilk temsilcisi niteliğindeki Milli Nizam Partisi (26 Ocak 1970) esas olarak büyük kentlerin büyük sermaye gruplarına karşı "Anadolu'nun küçük ve orta büyüklükteki işyeri sahiplerini temsil eden kesimler"i temsil etmektedir (Akşin v.d, 1997, s.225). Taşra burjuvazisini, küçük esnafı ve imalatçıyı temsil etmeye dönük bir siyasi çizgi benimseyen MNP "milliyetçi ve mukaddesatçı Türkiye" düsturunu temel almıştır (Akşin v.d, 1997, s.225). Bu duruş aslında sermaye grupları ile ittifak halinde olan merkeze, çevrenin yani geleneksel ve muhafazakâr değerlerine bağlı küçük ve orta ölçekli sermaye gruplarının bir karşı duruşu olarak da nitelendirilebilir.

açıktır. İslami geleneklerle endüstrileşme birleştirilebildiği takdirde MSP'nin 'Yeniden Büyük Türkiye' sloganı gerçekleştirilmiş olacaktır" (Toprak, 1985, s.2106).

Batılı değerler aynı zamanda Türk toplumunun en önemli kurumu olan aile kurumunu da zayıflatarak, toplumsal yaşamın çöküntüye uğramasına neden olmaktadır.

"...Kadınlar açık saçık giyinmektedir. Gençlerin yaşlılara saygısı yoktur. Anne babanın çocukları üzerindeki otoritesi ortadan kalkmıştır. Gençlik dinsel inançlardan yoksun yetişmektedir. Cinsel ilişkiler edep ve namus kavramlarının dışına taşmıştır. Kendi milli kültür ve sanatımız yadsınıp yerine Batı kültür ve sanatı konmuştur. Özetle, Türk aydınlarının Batı'yı taklit hastalığı sonucunda eskiden sahip olduğumuz değerlerin tümü yıkılmıştır. Dolayısıyla, Milli Selamet Partisi'nin en önemli amacı 'manevi kalkınmamızı' sağlamaktır" (Toprak, 1985, s.2106).

MSP'nin kültür eksenindeki bu yaklaşımı değerlendirildiğinde Osmanlı'dan beri benimsenen hatta 200 yıldır neden bocaladığımıza dair hesaplaşmada, izlenen modernleşme çizgisinin Batılılaşma olması tüm manevi değerlerin çözülmesine ve toplumsal bir çöküntü yaşamamızın tek nedeni olarak gösterilmektedir. Bu açıdan bakıldığında tipik bir muhafazakâr anlayışın MSP'nin temsil ettiği siyasal İslam düşüncesinde hâkim olduğunu söylemek mümkündür. Ayrıca Osmanlı'nın tarihsel olarak geçmişini sahiplenmesi anlamında milliyetçi öğeleri de fazlasıyla barındıran bir yaklaşımdır. Kültürel alanda manevi değerlere dönmenin dışında "ilerleme"nin yolu sanayileşmeden geçmektedir. Batı'ya tam bağımlı bir şekilde montaj sanayi yerine "milli" sanayi hamlesi gerçekleştirilmelidir.

MSP katıldığı tüm koalisyon hükümetlerinde gerçekleştirmeyi vaat ettiği "ağır sanayi hamlesi"ni gerçekleştirebilmek için Endüstri ve Teknoloji Bakanlığı'nı almış, Erbakan Anadolu'da farklı yerlerde bu hamlenin temellerini atmış olsa da gerçekte bu ağır sanayi hamlesi bir türlü tamamlanamamıştır. Zira MSP'nin kalkınma programı net değildir. Zira MSP sosyalist ve kapitalist kalkınma modellerini reddederken yerine nasıl bir kalkınma modeli önerdiği noktasında ise oldukça muğlâktır. Her iki model yerine "İslami bir iktisadi düzen" önermektedir. Özel mülkiyet ve kâr teşvik edilmekte, ancak israfın haram olduğu, kazancın ancak "hayırlı işlerde" kullanılabileceği belirtilmektedir.

Müslümanlıkta başkalarına yararlı olmak ve fakirlere yardım esastır. İktisadi maddiyatın yanında maneviyat da beraber yürütülecektir” (Toprak, 1985, s.2107). Diğer ele alınan konu ise sosyal adalet olup, yine İslami referansları olan bir şekilde sosyal adalet kavramı değerlendirilmektedir. Buna göre İslamiyet “eşitlik ve yardım” ilkesine dayanmaktadır. Koalisyon hükümetlerinde de sosyal adalet eleştirileri ile gündeme gelmiştir. Bu eleştirilere göre “...enfasyon hızının yükselmesi, işsizliğin artması, sağlık ve sosyal güvenlik hizmetlerinin yetersizliği, yüksek faiz hadleri, adaletsiz bir vergi sistemi, az gelirliler için ucuz konut sorununun çözülememiş olması, devlet kredilerinin sadece varlıklılar lehine işlemesi ve gelir dağılımındaki eşitsizlik gibi sorunlar...” ön plandadır (Toprak, 1985, s.2107). MSP’nin en önemle üzerinde durduğu bir diğer konu ise eğitimidir. “Milli görüş”e uygun bir şekilde Cumhuriyet rejiminin uyguladığı eğitim politikaları eleştirilmektedir. Cumhuriyetin getirdiği eğitim sisteminden “milli tarih” ve “milli kültür” ihmal edilmiştir. Türkiye’de milli eğitim “Batı’nın kültür ve teknolojisini almaktan öteye gidememiştir. Batı’nın kendisi manevi kriz içindeyken Batı ülkelerinin çarpık değer yargıları Türk öğrencilere benimsetilmiştir” (Toprak, 1985, s.2107). İşte bu yüzden de MSP’ye göre gençler komünizm ve sosyalizm gibi ideolojiler ile zehirlenmişlerdir.

“Gerek Osmanlı, gerek Cumhuriyet döneminde modernleşme girişimleri karşısında geleneksel değerler sistemini “İslamcı tez” temsil etmiş ve bu tez çeşitli siyasal partilerce savunulmuştur” (Sarıbay, 1985, s.9). Sarıbay’a göre Türkiye siyasal tarihinde ise ilk kez İslamcı tezi savunan, Milli Selamet Partisi olmuştur ancak şu bir gerçektir ki 21 Mayıs 1971’de kapatılan Milli Nizam Partisi bu anlamda ilk İslamcı parti olarak nitelenebilir. Ancak İslamcılık eksenli ilk parti olma özelliği tarihsel olarak değerlendirildiğinde “MSP’nin ideolojisi, 19. yüzyıl sonu ve 20. yüzyılın başlarında gündeme gelmiş olan İslamcı akımın bir devamı niteliğinde görülebilir” (Toprak, 1985, s.2104). İslamcı çizginin tasfiyesi aslında Cumhuriyet rejiminin benimsenmesi ve Cumhuriyet elitlerinin çağdaş Batılı anlamda toplumsal formasyon doğrultusunda gösterdikleri çaba neticesinde gerçekleşmiş gibi görünmekteydi. Ancak merkezi temsil eden Cumhuriyet asker-bürokratik seçkinlerinin benimsediği Batılı değerler çevre tarafından tam anlamıyla benimsenememiştir. Çevrenin Batılı değerlere karşı içten içe

bir tepkisi hep var olagelmıştır. Bu tepkiler bazen açıkça isyanlar şeklinde de kendini gösterebilmiştir.

Çok partili yaşama geçişle birlikte birçok parti kurulmuştur. Kurulan bu partilerin büyük bir bölümü çevrenin hassasiyetlerini göz önünde bulunduran ve İslami değerlere en azından saygı çerçevesinde atıfta bulunan partiler olarak değerlendirilebilir. Milli Selamet Partisi ise “...Cumhuriyet tarihinde ilk defa...İslamcı akımın merkezdeki elitler açısından bir ideolojisini oluşturmaya çalışmıştır” (Toprak, 1985, s.2105).

1960 Anayasası'nın dernekleşme, örgütlenme ve siyasallaşma açısından sağlamış olduğu özgürlük ortamı farklı ideolojik çevrelerce kullanılmıştır. “Anayasanın, 1961 sonrası siyasal ideolojilerin yaygınlaşmasını kolaylaştıran özgürlük ortamında milliyetçi ve sosyalist ideolojiler yanından dinci ideoloji de ön plana çıkmıştır” (Savcı'dan akt. Sarıbay, 1985, s.97). Ancak anayasanın bu temel kullanım alanı devrimci-ilerici gençlik ve milliyetçi gençlik kutuplaşmasını doğurmuştur. Muhafazakâr ve İslami gençlik bu anlamda, o dönemde ideolojik olarak milliyetçi gençlik ve örgütlenmesi içinde yer almıştır ve milliyetçi ve İslami gençlik siyaseti tam anlamıyla ayrılmış bir durumda değildir.

MSP aslında Osmanlı son döneminden Cumhuriyete uzanan modernleşme projesinin Batılı karakterine bir eleştiri niteliğinde bir partidir. MSP'ye göre İslami kalkınma modeli Batılılaşmacı bir kalkınma ve modernleşme projesinin bir alternatifi olabilir. “Özetle Milli Selamet Partisi Batılılaşmayı çağdaşlaşmanın bir önkoşulu olarak görmemekte, milli kültürden kaynaklanan değerler yeniden benimsendiği takdirde hızlı bir kalkınmanın gerçekleşeceğini savunmaktadır” (Toprak, 1985, s.2108). Sonuç itibarıyla MSP 1970'li yılların siyasal ortamında İslamcı ve muhafazakâr hassasiyetler ekseninde “kalkımacı” bir söylem ile siyasal alanda varlığını göstermiş bir partidir. Muhafazakâr duyarlılığı olan toplumsal kesimlerin MSP'nin oy tabanı içinde yerleşmesi ve kalıcılaşması, sonraki dönemlerde bu tabanın taleplerinin belirleyici olması söz konusudur.

3.4.2.5. Milliyetçi Cephe Hükümetleri

1960'ların sonunda Türkiye'de sağ ve sol ideolojik kamplaşmanın zirveye çıktığı bir dönem olmuştur. Bu siyasal kutuplaşmanın yanı sıra Demirel hükümeti üniversitelerdeki şiddetin yükselişini engelleyememiştir. Ayrıca ekonomik açıdan da çöküntü içinde olan ülkenin durumuna dikkati çekmek için 12 Mart 1971 tarihinde Genel Kurmay Başkanı, Demirel'e bir muhtıra vermiştir. Bu muhtıraya göre “ ‘anarşi’yi sona erdirebilecek ve reformları ‘Atatürkçü bir görüşle’ uygulayacak güçlü ve inandırıcı bir hükümetin kurulması” talep ediliyordu (Zürcher, 2003, s.375). Muhtıra sonrası tedricen Nihat Erim başbakanlığında çoğunluğu teknokratlardan oluşan hükümet kuruldu. 1973 Ekim'inde ancak demokratik seçimler yeniden gerçekleştirilebildi. Bu seçimlerde CHP'de ortanın solu iddiasıyla İnönü dönemini sonlandıran Bülent Ecevit beklenmedik bir sonuçla en fazla oyu (% 33,5) aldı. AP bu seçimlerde yaklaşık % 15'lik bir gerileme ile % 29,5'de kaldı. İlginç olan bir başka sonuç ise bu seçim sonrasında Ecevit liderliğindeki CHP ile Erbakan liderliğindeki MSP'nin koalisyon hükümeti kurmasıdır.

Kıbrıs Harekâtı'nın başarısının kazandırdığı primi kullanmak isteyen Ecevit erken seçime giderek tek başına iktidar olma hesaplarına girince, diğer muhalif partiler AP, MSP, CGP (Cumhuriyetçi Güven Partisi), MHP ve Bağımsızlar *Milliyetçi Cephe* adında çoklu bir koalisyon meydana getirdiler. Burada her partinin farklı hesapları vardı. AP kendisine muhalafet görevi verildiğini ancak tek birlik sağlayabilen ve sağ merkezi toparlayabilen bir imaj çizerek koalisyona öncülük etmiştir. MSP ise solcu olarak nitelen CHP ile koalisyonun izlerini silmek ve yeniden muhafazakâr sağda güçlü bir konum elde etmek istiyordu. En stratejik konum ise MHP'ninkidir. Zira Milli Eğitim Bakanlığı gibi kritik bir bakanlığı alarak yerini sağlamlaştırmıştır. Ayrıca sonraki seçimler olan 1977 seçimlerinde oylarını kayda değer bir şekilde de artırmasını bilmiştir. CGP ise farklı Kemalist yorumu ile diğer partilerden ayrıksı durmuştur (Akşin vd., 1997, s.241). Bir başka ifade ile MC hükümeti “AP'nin büyük sanayi ve ticaret burjuvazisi, Demokratik Parti'nin Anadolu eşrafı ve orta tüccarıyla MSP'nin İslamcı ulusal burjuvazisini tek bir çatı altında topluyor ve bu çatının ideolojik temelini hazırlamayı da MHP'ye görev olarak veriyordu” (Çavdar, 1985, s.2097).

Milliyetçi Cephe'nin kendini konumlandığı temel nokta ise “sola karşı cephe” şeklinde ifade edilebilir. Milliyetçilik ekseninde birleşen bu partilerin milliyetçilik anlayışları birbirlerinden tamamen farklıydı. CGP Kemalist milliyetçilik anlayışına sahipken, MSP'nin Milli Görüş siyaseti, keza MHP'nin Türkçülüğe varan aşırı milliyetçi perspektifi birbirinden taban tabana zıt unsurlardır. Ancak böylesi bir cephe hükümeti, yani milliyetçi ideolojiyi siyasetinin merkezine alan bir cephe hükümeti toplumda varolan gerginliği dindirmek bir yana, bu gerginliğin daha da artmasına neden olmuştur. Toplumda varolan sol-sağ kutuplaşması bir başka açıdan yeniden oluşuyordu: milliyetçi olan ve olmayan. Dolayısıyla toplumda gençler arasında, partiler üstü bir şekilde gençlik örgütlenmeleri içinde sıcak çatışma ortamı yaratılmış oldu. Artan ekonomik bunalım siyasal çatışmalarla birleşince işçi eylemleri de kendini gösterdi.

3.4.3. 12 Eylül 1980'e Doğru

1950 sonrası çok partili hayata geçişle birlikte birçok parti kurulmuş ve birçok siyaset biçimi ortaya konmuştur. Özellikle 1960'lar Türkiye'si siyasal çeşitliliğin en fazla olduğu yıllar olarak belirmiştir. Ancak Türkiye'de demokrasinin kuruluşu gereği yerine oturmayan bazı aksaklıklar Türkiye'deki siyasetin biçimini ve yönünü de belirlemiştir. Batı'daki klasik sınıflandırmaya uygun sol-sağ ideolojik ayrışması net bir şekilde olmadığı gibi, Türkiye'de siyaseti güncel birtakım olayların etkilediği ve bilhassa din eksenli siyasetin Türkiye'deki siyasal partiler tarafından ister sağda, ister solda, gerek muhafazakâr gerekse milliyetçi olsun araçsallaştırılarak kullanılageldiğini ifade etmek gerekmektedir. Bunun dışında Türkiye'de askeri müdahaleler sonucu demokrasinin kesintiye uğramış olması da dikkate değer bir başka konudur. Ayrıca askeri müdahalelerin de içerik ve tavır bakımından çok farklılık gösterdiği açıktır. Askeri elitlerin bu değişken tavrı Türkiye'de askeri müdahale sonrası demokratik yönetimlerin idare biçimlerini de etkilemektedir. İşte bu tespitten yola çıkarak 1980 askeri darbesi sonrasında, sivil siyasetin taşıyıcısı konumundaki Anavatan Partisi'nin bir taraftan neo-liberal, öte yandan milliyetçi-muhafazakâr ama üstüne üstlük içi boşaltılmış bir Atatürkçülük siyasetini nasıl harmanladığını ve özü itibarıyla milliyetçi-muhafazakâr siyasetin izdüşümünü bundan sonraki bölümde Türk-İslam sentezi örneğinde incelenecektir.

3.5. TÜRK-İSLÂM SENTEZİ VE DEVLET POLİTİKALARINDA TEMSİLİ

3.5.1. 1980 Askeri Darbesi ve ANAP İktidarı

Önceki bölümlerde ele alınan tarihsel süreç içinde Türkiye'nin yaşadığı birtakım içsel ve dışsal faktörlerin etkisiyle yaşadığı değişim; İkinci dünya savaşı sonrası yeniden şekillenen iki kutuplu dünyada Türkiye'nin “komünizm tehlikesi” altında girmesi, 1945 sonrası çok-partili yaşama geçilmesi ve Demokrat Parti'nin 1950'de iktidara gelmesi bu muhtemel tehlikeye karşı sağ eğilimli birtakım oluşumları, milliyetçiliğin ve İslam'ın kullanmasını beraberinde getirmiştir. Bu siyasal iklimde sağ düşünce, milliyetçilik ve muhafazakârlık kuşkusuz filizlenmek için uygun ortamı ve “öteki”sini bulmuştur. “İslam”, “din” ve “milliyetçilik”, Türkiye'de “güçlenebilecek” “olası” bir “komünizm”e karşı milliyetçi ve muhafazakâr siyaset çevreleri tarafından araçsallaşabilecek/araçsallaştırılabilecek unsurlar olmuştur. Demokrat Parti iktidarı döneminde “milliyetçi-muhafazakâr/mukaddesatçı” olarak tanımlanabilecek düşünürler 1960'lardan itibaren “Türk-İslam Sentezi” düşüncesini siyasi bir görüşe dönüştürmüşlerdir.

Türk-İslam sentezi⁷³ sıradan bir tez-antitez-sentez, bir doktrin, bir ideolojik pozisyon ve düşünce sistemi olarak değerlendirilebilir. Ancak Türk-İslam sentezini homojen bir düşünce sistemi olarak kabul etmek pek mümkün görünmemektedir. Bugün yine de etkisini halen sürdürmekte olan sentez düşüncesi, 1980 sonrası siyasetin, özellikle sağ siyasetin, merkez sağ siyasetin etkilendiği, 1980 sonrası genç kuşakların milli eğitim sistemi içinde etkilendiği, genel olarak toplumun muhafazakârlaşmasına etki ettiği muhafazakâr bir düşünce sistemi olarak değerlendirmek mümkündür. Zira Türk-İslam sentezi fikri “bütünlüklü bir kuramdan ziyade, eklektik ve vulger bir söylem” olarak telakki edilebilir (Bora ve Can, 2007, s.161). Bora ve Can “pratik siyasal geçerlilik kazanmış ve ideolojik kimlik dayanağı haline gelmiş olması” nedeniyle Türk-İslam sentezini bir doktrin olarak kabul ederler. Önceki bölümlerde detaylı olarak tarihsel

⁷³ Türk İslam sentezi Aydınlar Ocağı tarafından esas itibariyle Türk-İslam-Batı sentezi şeklinde açıklanmıştır. Ancak zaman içinde sentez içindeki Batı vurgusu isminden başlayarak içerik itibariyle de eksiltiştir.

süreç içindeki seyri açıklanmaya çalışılan Türk(çü)lük, İslamcılık gibi Osmanlı mirasından günümüze kadar izlerini sürdüren düşünce akımlarının süzgecinden geçen ve bu ekseninde geliştirilmeye çalışılan bir düşünce izleğidir. Sentez olmasının en temel sebeplerinden biri de Batı'yı dışarıda bırakmadan, en azından ekonomik ve askeri açıdan Batı'nın tekniğinden faydalanma açısından ön kabulün varolduğu, Türklük ve İslam unsurlarını da dahil etmesi nedeniyle Türk-İslam sentezi şeklinde adlandırılmıştır. Türkiye modernleşme tarihinde Türklük ve İslamiyet arasında geçmişten beri bir sentez oluşturma çabası vardır. Bu çabanın kökenleri Cumhuriyet öncesine değin uzatılabilir. "Türk yönetici sınıfı"nın 250 yıllık kültürel kimlik arayışında, "Türklük, İslamiyet ve Batı(cılık)" unsurları yer değiştirerek, bazen biri güçlenerek, bazen bir diğeri geri plana düşerek kullanılmıştır (Parla'dan akt. Bora ve Can: 2007, s.160). Ancak Kemalizm'de Batı-Türklük-İslam sentezinde İslam dışlanarak marjinal konuma itilmiştir. Oysa Türk-İslam sentezi Türklük vurgusundan sonra İslam'ı yücelterek Kemalizm'den ayırır.

Bora ve Can'ın altını çizdiği en önemli nokta ise 12 Eylül rejiminin en çok ihtiyaç duyduğu dinsel vurguyu, yani İslam'ı "Türklük ve Batı unsurlarının ağırlıklarını azaltma pahasına yapma" olarak resmi ideolojinin hizmetine sunmasıdır (Bora ve Can, 2007, s.161). Türk-İslam sentezi "yeni bir formül" olarak değerlendirilebilir ancak resmi ideolojinin temel bileşenlerine aykırı bir konumda yer almaz. Bilakis resmi ideolojinin "bürokratik-devlet geleneğinin taşıyıcılarının konumlarını meşrulaştırma ve sağlamlaştırma saikine hizmet etmesi bakımından" 12 Eylül darbecileri tarafından sahiplenilir ve birçok devlet aygıtında kendine yer edinir (Bora ve Can, 2007, s.161).

Türk-İslam sentezi öylesine toplumsal koşullar içinde ortaya çıkmıştır ki devletin ideolojik boşluğunu doldurabilir niteliğe bürünebilmiştir. Bu koşullar tarihsel süreç içinde çok partili rejime geçişin getirdiği, 1961 anayasasının sağladığı ortam vesilesiyle deneyimlenen sağ-sol siyasallaşma süreci, iki kutup arasındaki kırılma ve çatışma, askeri müdahalelerin olağanlaşması bu düşüncenin devletin resmi ideolojisi haline dönüşmesine neden olan etmenler olarak sıralanabilir. Çünkü devletin, özellikle askeri elitlerin özellikle yönetim erkine sahip olduğu dönemlerde belirli bir siyasal örgütlenme stratejisinden ziyade dönemselsel birtakım düşüncelerin ve siyasal tercihlerin etkisinde kaldığını söylemek olasıdır. Devlet ideolojik rıza sağlama aracı olarak dönem dönem

milliyetçiliği, muhafazakârlığı, İslam'ı, Atatürkçülüğü yerine ve önem derecesine göre, dönemin koşullarının hangisinin ihtiyaç halinde olduğuna bakarak, yer değiştirerek kullanmıştır. Türk-İslam sentezinin 1980 askeri darbesi sonrasında kullanılması da böylesi bir anlayışın ürünüdür. Bora ve Can'a göre ise 12 Eylül rejimi bu dönemde "kitlesel ve popüler bir ideolojik rızadan yoksunluk" içindeydi (Bora ve Can, 2007, s.148). Bu yoksunluğu gidermek için "din" ideolojik rıza aracı haline getirilmiştir. Devletin neredeyse tüm aygıtlarını eline geçiren ordu kendi siyasal belirlenimine uygun bir ideolojik pozisyon arayışı içinde olduğu için ve 1980 sonrasında neo-liberalizmin dünya ölçeğinde ekonomik ve siyasal olarak yeniden şekillenmesi, Amerika Birleşik Devletleri'nin Ortadoğu politikalarında belirgin bir değişikliğe gitmesi ve bu dönemde izlediği ılımlı İslam stratejisi, daha Türk-İslam sentezinin askeri elitler tarafından kabul görmesinde etkili olmuştur. Türk-İslam sentezi ideologlarının genel itibarıyla ne neo-liberal ekonomik politikalarla, ne de genel olarak ABD'nin politikaları ile bir sorunu vardı ve bu durum askerin düşünceleriyle de bu anlamda örtüşmektedir. Dolayısıyla Türk-İslam sentezi dinsel karakteri ile ılımlı İslam düşüncesinin tüm ihtiyaçlarına yanıt veren pratiğe dönüşebilir bir ihtiyaca yanıt veren ideolojik bir pozisyon sağlamıştır. Bu kullanışlı ve pratik faydaları fazlaca olan düşünce sistemi salt 12 Eylül askeri yönetimi tarafından değil, müdahale sonrası yapılan ilk seçimlerde tek başına iktidar olan Anavatan Partisi⁷⁴ (1983) ve Turgut Özal⁷⁵ tarafından da kolaylıkla benimsenmiştir.

12 Eylül 1980 askeri darbesi sonrası ilk seçimlerde sivil siyasetin yeniden tesis edilmesine yönelik yapılan ilk seçimlerde, 1983 yılında iktidar olmayı başaran Anavatan Partisi (ANAP) Türkiye Cumhuriyeti tarihinde eşi benzeri görülmemiş bir döneme damgasını vurmuştur. Bu damga ekonomik, siyasal ve kültürel anlamda çok farklı bir döneme işaret etmektedir. Ekonomik anlamda 24 Ocak Kararları ile zaten belirlenen Türkiye'nin ithal ikameci kalkınma modelinden ihracata dayalı büyümeyi

⁷⁴ 20 Mayıs 1983 tarihinde Turgut Özal tarafından kurulmuştur. Anavatan Partisi siyasal kimliğini "milliyetçi, muhafazakâr ve sosyal adaletçi" olarak tanımlamıştır.

⁷⁵ "Turgut Özal, Süleyman Demirel hükümetlerinde Devlet Planlama Teşkilatı Müsteşarlığı, Başbakanlık Müsteşarlığı yapmış; 24 Ocak 1980 Kararları'na imzasını atmış, 12 Eylül 1980 sonrası askeri yönetiminin de vazgeçemediği, Bülent Ulusu kabinesinde Başbakan Yardımcısı olarak, tüm ekonominin kanaviçesini çizen adam olmuş bir elektrik mühendisidir. Geçmişte bir ara Necmettin Erbakan'ın MSP'sinden İzmir milletvekili adayı olmuşsa da seçimi kazanamayınca bürokratik görevlerini sürdürmüştür. Politikacıdan çok teknokratlardan oluşan genç ve hırslı bir ekibi vardır..." (Soysal, 1985, s. 2135).

ekonomik büyüme modelini benimseyerek liberal ekonomi politikalarını uygulamaya koyması aynı zamanda dünya ölçeğinde hız kazanan neo-liberal ekonomi ile eklemlenme çabalarının bir izdüşümüdür. Siyasal anlamda ise liberal ekonomik anlayışın gerektirdiği ölçüde liberal ancak buna ilave olarak muhafazakâr bir siyaset anlayışının benimsenmesidir. Kültürel bakımdan ise muhafazakâr siyasetin Türk-İslam sentezi ideolojisi ekseninde ANAP iktidarı tarafından özel olarak uygulanması kültür siyasetinin temel belirleyicisi olmuştur. ANAP içinde 12 Eylül’de kapatılan MSP’den devşirilen güçlü bir İslamcı kadro vardı. Bu kadrolar özellikle “bütün bir eğitim sisteminin dini muhafazakârlık ekseninde dönüşmesinde” oldukça etkili olmuşlardır (Şen ve Erdal, 2007, s.59). Türk-İslam sentezi ideolojisi genel bir kültürel siyaset anlayışının çok ötesinde aslında milli eğitimden, din politikalarına ve hatta milliyetçilik anlayışını da fazlasıyla etkileyen bir görünüm kazanmıştır. Türk-İslam sentezinin ANAP siyasal düşüncesi ve pratiği ile örtüşmesini İrem şu şekilde açıklamaktadır:

“1983 genel seçimlerinin ardından iktidara gelen Anavatan Partisinin kendi siyasal oluşumunu liberal-muhafazakâr-milliyetçi koalisyon olarak tanımlamasının ardından “muhafazakârlık” kavramının işaret ettiği fikir ve siyasal tercihler şeması Türk düşün hayatında geçmişle kıyaslanamayacak derecede büyük bir ilgi uyandırır hale gelmiştir. Bu büyük sağ koalisyonun muhafazakâr ayağı, kısıtlı bir anlamda, gelişmeci-teknokratik büyüme modelinin kültür ve sosyal politika tercihlerine işaret etmektedir. Koalisyonun muhafazakâr ayağına yapılan vurgu, bir yandan ifade edilen idealleri siyasal Sağ’ın tarihi açısından bir geçmişe bağlarken, bir diğer yandan da gelişmeci-modernist sağı daha tepkici radikal sağ hareketlerden ve dinci radikalizmden ayırt eden felsefi-siyasal bir düşün hareketinin, Cumhuriyet tarihi içindeki maceralı yolculuğunun ulaştığı reformist sınırlara işaret etmektedir” (İrem, 1997, s.52).

ANAP, 1980 darbesinin ideolojik belirlemelerine uygun bir tavır sergilemeye hazır bir donanıma sahipti. Önceki askeri müdahale dönemlerindeki benzer biçimde merkez sağ açısından zaten askeri yönetimlerle bir sorun çıkmamıştır. Geçmişte Demirel’in önderliğindeki AP nasıl ordu ile örtüşen bir siyaset izlediyse; Özal liderliğindeki ANAP da zaten üyelerinin büyük bir bölümünün milliyetçi-muhafazakâr çizgi içinde olmasının sağladığı fayda sayesinde ki ordu ile pragmatik bir ilişki içinde yer almıştır. Dolayısıyla,

“ANAP 1980 darbesine karşı tavır almadı, aksine askeri rejimin müdahale gerekçesi olarak vurguladığı ‘ülkeyi anarşiden kurtarma teması’, uzun süre ANAP söyleminin temelini oluşturdu;

dahası, Turgut Özal liderliğindeki ANAP [...] koyu milliyetçi ve muhafazakâr çevrelerle ANAP arasındaki sınır, kendinden önce gelen merkez sağ partilerden daha da belirsizdi. 1970'lerin Milliyetçi Cephe koalisyonları ANAP çatısı altında, tek parti halinde örgütlenmiş gibiydi. Koyu milliyetçilik ve muhafazakârlığın merkez sağın doğrudan çatısı altında toplanmasının, seksenli yıllardan itibaren merkez sağ söylem ve siyasetleri ciddi bir şekilde etkilediğini söyleyebiliriz" (Mert, 2002, s. 55).

ANAP bu etkilenimin en önemli temsilcisi olarak 1980'li yıllarda fazlasıyla kendisini hissettirmiştir. Muhafazakâr dinsel hassasiyeti olduğu kadar milliyetçi söylem de ANAP'ın siyasetini etkilemiştir. Bunun somut göstergelerinden birisi "1987'de Bursa Aydınlar Ocağı'nda verdiği bir konferansta, '...bütün yakın ve uzak komşularımızın ortak bir özelliği vardır: Bu ortak özellik Türk düşmanlığıdır... O halde Atalarımızın dediği gibi, 'Ey Türk titre ve kendine dön' diyen Ercüment Konukman ANAP'ın kurucuları arasında" olmasıdır (Mert, 2002, s.64). Türk-İslam sentezinin en önemli argümanlarından biri olan ve 12 Eylül rejimi ve ürettiği siyasal partiler tarafından da benimsenen iç-dış düşman algısı bu söylemde de açık bir şekilde görülmektedir. ANAP'ın iki önemli isminin aşağıdaki sözleri bu söylemin ne kadar içselleştirildiğini göstermektedir:

"Tarihte Türkler kadar bir türlü kendi haline bırakılmayan bir başka millete rastlamak mümkün değildir... Aziz yurdumuz üzerinde emelleri bulunan güçler daha yakın tarihimizde bizleri zaafa uğratmış, milletimizi kamplara bölmüş ve bir iç savaş eşiğine getirmiştir" ve "Asırlardan beri bu memleketin düşmanları olmuştur, ama bu topraklar, nesilleri feda etmek pahasına korunmuştur", "Türkiye'den kavgayı, bölünmüşlüğü, kini ve nefreti söküp atmaya, kahraman ordumuzun sağladığı huzur ve güven ortamını daha da sağlamlaştırmayı milli bir görev kabul ediyoruz" (Taşar ve Keçeçiler'den akt. Mert, 2002, s.64-65).⁷⁶

I. Özal hükümeti programı milliyetçi-muhafazakâr değerleri yansıtması açısından önemlidir. Bu metinde Turgut Özal'ın ve partisinin durduğu, izleyeceği/izlediği siyaseti tasvir etmesi bakımından da kritik bir tarihi belgedir.

"...Başkomutan Atatürk'ün çizdiği yoldan ayrılmayarak millet iradesinin gerçekleşmesini sağlayan ve demokrasiye bağlılığımı bütün dünyaya bir daha ispat eden Türk Silahlı Kuvvetleri'ne huzurlarınızda şükranlarımı sunuyorum. Hükümetimiz milliyetçi ve muhafazakar, sosyal adaletçi, rekabete dayalı serbest piyasa ekonomisini esas alan bir hükümettir.

⁷⁶ İtalik vurgu Nuray Mert'e aittir.

Milliyetçilik anlayışımız, Anayasamızda ifadesini bulan, Türk Milletinin bağımsızlığını ve bütünlüğünü, ülkenin bölünmezliğini, Cumhuriyeti ve demokrasiyi koruyan bir muhtevaya sahiptir. Türk Milletini, Türk Vatanını ve Türk insanını sevmeden, benimsemeyen, Türk Devleti'nin iyi idare edilebileceğine inanmıyoruz. Atatürk'ün milliyetçilik konusundaki görüşlerine bağlı Türk Milliyetçiliği anlayışımız, icraatımızın temel düşüncesini teşkil edecektir.

Muhafazakarlık anlayışımız, milli, manevi ve ahlaki değerlerimize, kültürümüze, tarihimize, örf adet ve geleneklerimize bağlılığımızın bir ifadesidir. İyi olanın, güzel olanın, kıymetli olanın muhafazasıdır. Asla tutucu, mutaassıp ve yeniliklere kapalı değiliz. Aksine, ilerlemeye açık, medeni, müreffeh, büyük ve kudretli bir Türkiye, en büyük emelimizdir. Türkiye'yi, yepyeni, kavgasız, ileri ve modern bir ülke haline getirmeye azmetmiş olarak işe başlıyoruz. Hükümetimiz sosyal adaletçi bir hükümettir.

Sosyal adaletçilik, sadece belirli ideolojilerin, peşin hükümlü, kalıplaşmış formüllerin inhisarında değildir. Sosyal adaletçilik, fukaranın yanında bulunmak, lafla olmaz. Bizim programımız, 'Ortadirek' dediğimiz işçi, memur, esnaf, çiftçi ve emekliye müşahhas, pratik ve gerçekçi çareler getiren sosyal adaletçi bir programdır.

Aziz milletimizin mukaddes addettiği değerler sosyal adaletçiliğe en büyük önemi vermektedir. Bizim kıymet hükümlerimiz içinde, komşusu aç yatarken tok uyumanın kötülüğü vardır. Kişinin kendi nefsi için istediğini bir başkası için de istemesi şart koşulmuştur. Bir bedenin uzuvları gibi toplumdaki fakir-fukaranın ızdırabının toplumun tamamını tesiri altına alacağına inanılmıştır.

Türk toplumunu yaşatan, bütün siyasi, sosyal ve ekonomik krizlere rağmen dipdiri ayakta tutan bu sosyal değerler, ekonomik tedbirlerle de desteklenince, sosyal adalet, sosyal güvenlik ve sosyal barış sağlanacaktır.” (I. Özal Hükümeti programından)

I. Özal hükümeti programında Turgut Özal 12 Eylül askeri yönetimine yaklaşık 4 yıllık bir sürenin ardından yeniden demokrasiye geçmenin imkanını tanıdığı için teşekkür ediyor ve hiç şüphesiz rejimin koruyucu sıfatını orduya, Atatürk'e de göndermede bulunarak yapıyor. Türk milliyetçiliğini esas alarak, Türkiye'nin “bölünmez bütünlüğü” savunusu içinde Türk-İslam sentezinin de vazgeçilmez unsurlarından biri olan devletin bekasını en yüksek mertebeye koşulsuz en öncelikli sorun olarak görülmektedir. Yine milliyetçilik eksenini hiçbir zaman net bir şekilde ifade edil(e)meyen Atatürk milliyetçiliği çerçevesinde belirleniyor. Muhafazakârlık anlayışı ise değişime kapalı olmayan, yani modernleşmeci ama modernleşirken geleneksel, milli, ahlaki değerleri göz ardı etmeyen, tüm geleneksel-dini değerleri inkar etmeyen bir anlayıştır. Sosyal adaletçilik anlayışında ise tüm toplumsal kesimleri kucaklamayı hedeflemektedir. Ancak sınıfsal ve ideolojik bir sosyal adaletçi bir bakış açısının olmadığı dikkatle altı çizilen bir husustur.

ANAP'ın ve Özal'ın 1980 sonrasında siyasal pozisyonu oldukça eklektik bir yapıya sahiptir. Zira ANAP liberalizm, muhafazakârlık ve milliyetçilik ideolojilerinin hepsini

içinde barındıran bir siyasal duruşa sahip olma çabası içinde olmuştur. Zaman zaman bu ideolojik pozisyonlar yer değiştirirse ve önem sırası farklılaşsa da temel olarak bu ideolojiler arası geçişler beklendiği kadar gerilimli ve sorunlu olmamıştır. Bu anlamda ANAP'ın temsil ettiği “liberal muhafazakâr-milliyetçi sentez”,

“...devletin yurttaşlara ve dolayısıyla topluma hizmet için varolduğunun vurgulanması (devletin ontolojik önceliğinin yadsınması), iktisadi liberalizmin (serbest piyasa ve teşebbüs hürriyetinin) siyasi ve kültürel liberalizmle (fikir, inanç ve vicdan hürriyetini ile) bütünleştiğinin dile getirilmesi, yerel yönetimlerin güçlendirilerek toplumsal inisiyatifte yer açılmasının hedeflenmesi (ademi merkezîyetçilik), devletin ‘küçültülerek güçlendirilmesi’nin hedeflenmesi gibi liberal unsurlarla, toplumun din ağırlıklı geleneksel davranış tarzlarına kamusal olarak saygılı olunacağına işaretleriyle (başörtüsü meselesinde Anayasa Mahkemesi’nden dönen ‘başarısız’ yasaştırma girişimine ek olarak, geleneksel tarihi özelliklerin öne çıkarıldığı resmi kültür politikalarının yanı sıra, Özal’ın 1991’deki Cumhurbaşkanlığı sırasında Cuma namazı kılmayı alenileştirmesi gibi sembolik etkinlikler, vb.) pekiştirilmek istenen ‘gelenekçilik’ öğelerinin birleştirilmesi” olarak tanımlanabilir (Köker, 2004, s.288).

Liberalizm, muhafazakârlık ve milliyetçilik eksenli ANAP siyaseti aslında her üç öğenin birleştirilmesi çabasıdır. 1980’lerde dünyada kapitalizmin yeniden örgütlenmesi, Thatcher ve Reagan’da vücut bulan neo-liberal siyaset Türkiye’de Özal ile kendini var etmiştir. Cumhuriyet tarihinde deneyimlenmemiş bir hızla liberal iktisat politikalarının uygulanması ve serbest piyasa ekonomisine geçiş toplumda bir değerler aşınmasını beraberinde getirmiş olsa da aslında ANAP’ın muhafazakâr tabanı ve muhafazakârlık anlayışı bu değerler aşınmasını en azından dinsel değerlere geçmiş dönemden daha yoğun bir şekilde sahip çıkarak daha az tahribat yaratma çabası içinde olmuştur. Öte yandan “fikir, inanç ve vicdan hürriyeti”ne önem verme siyasal yelpazede salt muhafazakâr ve dinsel referanslı görüşler konusunda kendini göstermiştir. Bu dönemde sol siyasal düşünceye ciddi anlamda ket vurulduğu gözlenmiştir. Toplumun belli kesimleri bir taraftan ekonomik yönden serbest piyasa ekonomisinin yarattığı görece bir refah seviyesine ulaşmaya başlarken öte yanda diğer bir kesim için bu süreç hızlı bir yoksullaşma ve sahip olunan değerlerin aşınması anlamına gelmiştir. İşte böylesine bir siyasal ortamda Türkiye’de toplumun özellikle ekonomik, kültürel anlamda liberalleşmesine koşut olarak, paradoksal gibi görünmekle birlikte kamusal alanda,

devletin dinsel sembollere ve değerlere sahip çıkması sonucunda geleneksel değerlere sarılmasına neden olmuştur. Tanju Tosun bu süreci şu şekilde özetlemektedir:

“Özal’ın, dünyada ve Türkiye’de şartların, ortamın ve geleceğe ilişkin beklentilerin çok büyük ölçüde değiştiği tezinden hareketle, geleneğin üzerine yeni bir gelecek inşa etme projesi, kimliklerin gerçek özellikleriyle ortaya çıkmasına izin vermeyen, semboller düzeyinde başkalarıyla çatışmaları geçici olarak yumuşatan ve insanların ‘*biz birarada olabiliriz*’e inandırıldığı, geçici bir *uyuşturma* idi. Hem ekonomik pragmatizmi rahat yürütülebileceği ılımlı bir siyasi ortamı, hem de ideolojik etkisinin zayıfladığı uzlaşık bir toplumu ifade eden, dolayısıyla ‘*siyasal yelpazenin tamamını kaplayıp diğer partileri ‘lüzumsuzlaştıran’ bu geniş mezhepli (oynak) merkez sağ projesi, siyasetin yeni sağın etkisiyle bütün dünyada uğradığı değişime uygundu.*” (Çakır ve Can’dan akt. Tosun: 1999, s. 222).

1980 sonrasında Özal’ın izlediği politika siyasal ve ekonomik açıdan da “yeni sağ” düşüncesinin bir yansımasıdır. Bu anlayışa göre

“yeni sağ içinde milliyetçilik, dinsel muhafazakârlıkla da iki noktadan eklenmiştir. İlk İslam, milli kimliğin özü sayıldığı için millilik ile Müslümanlık bir bütün sayılır. İkinci olarak İslami bir dinsel kültürün yaygınlaştırılması milli birlik ve beraberlik için elzem görülür. Türk-İslam sentezi içinde İslam oldukça devletçi bir tarzda, milli güvenlik doktrini bağlamında yorumlanmıştır. Öte yandan milliyetçi-muhafazakârlığın neo-liberalizmle eklenmesi ile hem millet ve milli kimlik piyasa değerleriyle tanımlanmaya başlar hem de piyasa din/milli bir anlamla yüklenir...” (Özkazanç, 2007, s.93-94).

Özkazanç’a göre Özal’ın temsil ettiği siyasal anlayışta çelişkili bir durum yoktur. Zira Osmanlı’dan bu yana mücadele edilen modernleşme yolunda Özal’ın izlediği liberal, muhafazakâr-milliyetçi siyaset bir sentez çabasıdır.

“Özal ve yeni sağcı entelektüeller, yeni sağın getirdiği dönüşümü Osmanlı’nın son döneminden beri süregelen modernleşme çabalarının son noktası veya kemale ermesi olarak değerlendirirler. Yeni sağın modern meşruiyet söylemi, gelenek ile modernlik, İslam ile serbest rekabet ekonomisi, liberalizm ile muhafazakârlık arasında kurmaya çalıştığı bu özgün sentez yoluyla modernleşmeyi derinleştirme temasına dayanmıştır” (Özkazanç: 2007, s. 97).

Türk İslam sentezi düşünce sistemi içinde Türk milliyetçiliğinin bir bileşeni olarak İslam toplumda başat bir konuma sahiptir. Ancak buradaki İslam anlayışı modern bir

İslam yorumu değildir, bilakis geleneksel bir İslam anlayışı mevcuttur. Türk-İslam sentezi düşüncesinde İslam ön plana çıkarken, Türk milliyetçiliği ise onu tamamlayandır. Başka bir ifadeyle Cumhuriyet'in kuruluşundan itibaren milliyetçi yaklaşımlarda Türklük vurgusu daha belirginken, Türk milli kimliğinin en önemli bileşeni Türklük iken, Türk-İslam sentezi düşüncesinde Türklük ikinci plana düşerek, İslami kimlik öne çıkarılmıştır.

Aslında Türk-İslam sentezinin ortaya çıkışında siyasi bir görüş olmaktan ziyade “kültürel bir hareket” olma özelliği dikkati çekmektedir. Entelektüel bir arayış ve Türk milliyetçiliğinin yeniden ve farklı bir bakış açısıyla yorumu karşımıza çıkmaktadır. Türk-İslam sentezi “Osmanlı tarihinin şanlı dönemlerini ve İstanbul’un kültürünü vurgulamıştır; II. Mehmet dönemine dair bir nostalji yaratmıştır ve İstanbul’un fethini kutlamışlardır; Türk-İslam kültürü ve sanatı çalışmalarını teşvik etmiştir” (Çetinsaya, 1999, s.370). Kemalizmin özellikle sakındığı, Osmanlı mirasını ve geçmişini reddeden tavrının aksine Türk-İslam sentezi geçmişi kucaklamayı yeğlemiştir. Şanlı Osmanlı tarihi, sanatı ve İslami geçmişi yüceltilmiştir. Bu anlamda Kemalizmin seküler milliyetçilik anlayışının yerini İslamcı karakteri baskın bir milliyetçilik anlayışıyla yer değiştirmesi söz konusudur. Resmi Kemalist ideoloji Türk-İslam sentezi düşüncesi tarafından sorgulanır. Çetinsaya’ya (1999) göre paradoksal olarak 1960’larda Türkiye’nin politik gündemine oturan “sol”, “sosyalist” düşünceye ve siyasete karşılık “resmi ideoloji” İslam’a karşı müsamaha göstermiştir.

3.5.2. Aydınlar Ocağı

Türkiye’de muhafazakâr düşüncenin siyasal proje haline dönüşmesinin Aydınlar Ocağı ile gerçekleştiğini söylemek bir mümkündür. Çünkü muhafazakâr düşünce perspektifinden kalkarak, belli birtakım teorik açıklamalar getirilerek, “milli kültür” oluşturularak, varolan kültürel birikimlerin, geleneklerin nasıl muhafaza edilmesi, “dış güçler”e karşı nasıl korunması, genç kuşaklara nasıl aktarılması gerektiği hususlarında oldukça kapsamlı bir sentez oluşturma çabasından söz edebiliriz. Bu sentezin adı “Türk-İslam-Batı Sentezi”dir. Özellikle sağ iktidarları dolaylı ya da dolaysız olarak büyük ölçüde etkilemiş bir sentezdir. Kemalist mirası en azından kağıt üzerinde, çok net bir

şekilde reddetmeden, İslam öncesi ve sonrası tarihi özellikle de Osmanlı geçmişini daha fazla önemseyen, 1945 sonrası şekillenen iki kutuplu dünyada anti-komünizme karşı kalkan olarak araçsallaşabilen bir sentez olarak değerlendirmek mümkündür. Türk-İslam sentezi ve Aydınlar Ocağı çevresinin aktif olarak siyasal sürece katılımı 1980 askeri darbesinin sonrasında gerçekleşmiştir.⁷⁷ Aydınlar Ocağı, “1980-1983 döneminde, devletin ideolojik aygıtlarını biçimlendiren merkezlerden birisi haline geldi” (Bora ve Can, 2007, s.151). Bu bakımdan devletin en önemli ideolojik aygıtı olan eğitime, Türk-İslam sentezi düşüncesine yön veren isimler fazlaca önem atfetmişlerdir. “Müslüman Türk” kimliğinin inşası sürecinde eğitim ideolojik bir aygıt olarak işlev görmüş; buna ek olarak “Türk-İslam terkiibini bilen, duyan, buna inanan ve onu yaşayan cemaatiyle beraber alını secdeye giden kaymakamlar, valiler, müsteşar ve genel müdürler, işadamları, belediye ve oda başkanları, profesörler ve rektörler, hatta bakan ve başbakanlar” devletin her kademesinde kadrolaşarak bu sentezin gereklerini yerine getirme rolünü üstelenmişlerdir (Mert, 2002, s.69).

ANAP hükümetleri dönemi bir bakıma “milliyetçilik ve dini muhafazakârlığı, ekonomik liberalizmle bağdaştırma siyaseti”nin iç içe geçtiği yani Türk-İslam sentezinin düşüncelerinin siyasal iktidar tarafından uygulamaya döküldüğü dönem olarak da değerlendirilebilir. Turgut Özal geçmişte Türk-İslam sentezi düşüncesinin önde gelen isimleriyle birlikteliğini ve parti programının esas itibarıyla bu düşüncenin çekirdeğinden ortaya çıktığını ifade etmiştir: [...] bizimki üzerinde çalışılmış bir programdı. 1979’da, Milliyetçiler Kurultayında verdiğim bir tebliğ bizim parti programının temeliydi” diyerek geçmişte Aydınlar Ocağı etkinliklerinden birinin içinde yer aldığını açıkça belirtmiştir (Mert, 2002, s.69).⁷⁸

⁷⁷ Elisabeth Özdalga Türk İslam’ının Aydınlar Ocağı’nın milliyetçi İslam yorumu ve Gülen cemaati ekseninde diğer İslami hareketlerden farkını tartıştığı makalesinde, Aydınlar Ocağı’nın resmi ideolojiye dönüşen Türk-İslam sentezi düşüncesi çerçevesinde 1980 darbesini gerçekleştiren liderlerin işini kolaylaştırdığını vurgulamaktadır (Özdalga, 2006, s. 552).

⁷⁸ Aydınlar Ocağı ile organik ilişkisi olan isimler 1980 sonrası birçok kurumda varolmuştur. Bu ocağa mensup kişilerin devletin üst organları ile varolan teması farklı şekillerde kendini göstermiştir. Copeaux bu ilişkilere örnekler verir: 1987’de Ocak’ın desteğiyle İstanbul’da toplanan 4. Milliyetçiler Kongresi’ndeki konuşmacılar arasında, o sırada görevde olan iki bakan (Vehbi Dinçerler ve H.C. Güzel) ve Miller Meclisi Başkan yardımcısı da (A.Ş. Bilgin) yer alıyorlardı. Ayrıca o dönemin başbakanı Turgut Özal, Kara Kuvvetleri komutanı, 11 bakan ve İstanbul belediye başkanı Kurultay’a başarı dileklerini telgrafla bildirdiler. Turgut Özal’ın bu akıma uzun süredir yakınlık duyduğu anlaşılmaktadır, çünkü daha

Aydınlar Ocağı'nın nasıl kurulduğunu anlamak için öncelikle dönemin toplumsal koşulları üzerinde durma gerekliliği vardır. Aslında ocağın kuruluşunda nasıl “içtimai şartlar” olduğunu 1980’lerde ocak başkanı olan Süleyman Yalçın şu şekilde ifade etmektedir:

“...27 Mayıs 1960 harekâtı ve onun Anayasasının getirdiği içtimai siyasi şartlar, 1965-70 yıllarında yurdumuzda, ciddi bir fikir çalkantısı ve huzursuzluğa yol açmıştı. Özellikle *aşırı sol fikir akımı, milletin umumi temayülüne* rağmen ağırlığını her geçen gün arttırıyordu. Fikri oluşma ve gelişme yanında Üniversitelerdeki gençlik olayları ile bir baskı hareketine bürünen bu aşırı sol akım, Türkün tarihinden getirdiği hayat telâkkisi ve inanç-değerleriyle devletine karşı da ağır bir tehdit olmaya devam başlıyordu. Bu fikir akımı kısa bir zamanda *zorba bir hareket* halinde varlığını ve öz karakterini her kesimdi, özellikle ilim ve fikir muhiti olan Üniversitelerimizde açığa vurdu. Bir küçük misâl olarak rektör ve dekanların şahsı ve makamının en zorba güçler tarafından tutularak içeriye kendileri gibi düşünmiyen öğrenci ve hocaların sokulmayışını hatırlamak yeter. *Solun bu kaba kuvveti* maalesef Üniversite içi ve dışında birçok ilim, fikir ve siyaset ehline de desteklenmekteydi. Türkün her türlü kök değerlerini karşısına alan solun bu azgınlığı, bu değerlere sahip bir grup Türk aydınına, pek tabii olarak önce İstanbul Üniversitesindekilerini bir araya gelme, kendi inançlarını müdafaa etme ihtiyacına sevketti” (Yalçın, 1988, s.182).⁷⁹

Yalçın’ın ifadesinden de anlaşılacağı üzere 1960 sonrası şekillenen Anayasa ve getirdiği birtakım özgürlük ve hak alanları toplumsal çatışmanın temel kaynağı olarak suçlanmaktadır. Ayrıca 1970’lerdeki çatışmanın tek taraflı ortaya çıktığı gibi bir izlenim de yaratılmak istenmektedir. Zira o dönemde hem sol hem de sağ özellikle üniversite öğrencileri arasında marjinalleşerek bir kutuplaşmanın ortaya çıkmasına neden olmuştur. Eğer ortada “aşırı sol fikir akımı” varsa “aşırı sağ fikir akımı” da mevcuttur. Ayrıca “zorbalık” her iki cenah için de geçerli olabilecek bir nitelemedir. Ancak Aydınlar Ocağı’na göre 27 Mayıs darbesinden en fazla etkilenen grup milliyetçi-muhafazakâr aydınlar olmuştur. Darbe daha çok sola dönük birtakım aydınların ve

1979’den itibaren ekonomist olarak Ocak kongrelerine katılmıştır. Devlet ile Ocak arasındaki bu iç içe geçmişlik, üniversite, eğitim dünyası, basın ve ‘milli kültür’e ilişkin yayıncılık konusundaki sıkı ilişkilerle perçinlenmektedir...” (Copeaux, 2000, s. 62).

⁷⁹ Alıntıda italik vurgular bana aittir. Ayrıca bu kaynakta fazlasıyla mevcut olan imla ve yazım hatalarına dokunulmamıştır.

akademisyenlerin özellikle anayasa çalışmalarında aktif olarak yer almalarını sağlarken; milliyetçi-muhafazakâr entelektüellerin örgütsüz ve sınırlı etki alanlarına sahip oldukları hissine kapılmalarına neden olmuştur.

“1960’lı yıllarda Türkçülükleri, merkezin değerlerine karşı periferinin kültürel değerlerini vurgulamaları ve şedit anti-komünizmleriyle tanınan bir grup öğretim görevlisinin, 1970 yılında Necip Fazıl’ın isim babalığını yaptığı “Aydınlar Ocağı” teşkilatını kurmaları büyük ölçüde 27 Mayıs’tan aldıkları bu dersten kaynaklanıyordu” (Alper-Göral, 2004, s.583).

1960’lar boyunca egemen olan sol düşünceye ve örgütlenmelere karşı 1965’te önce Aydın Kulübü, sonrasında ise Aydınlar Ocağı 14 Mayıs 1970’te 56 kurucu üye ile birlikte “milli kültür ve şuuru geliştirmek suretiyle Türk milliyetçiliği fikrini yaymak” (Dursun, 2006) üzere kuruldu. İbrahim Kafesoğlu, Altan Deliorman, Muharrem Ergin, Ahmet Kabaklı bu ocağın en önemli isimlerindendi. Aydınlar Ocağı Türkiye’deki muhafazakâr çevrede konumlanan aydınların meydana getirdikleri bir oluşumdur. Üye sayısının azlığı ve seçilme kriterlerinin son derece katı olması nedeniyle masonik bir örgütlenme iddialarına karşın Ocak ileri gelenleri düşüncelerini düzenli olarak gerçekleştirdikleri seminer dizileriyle geniş bir kitle ile paylaşma ortamını da sağlamışlardır. Nuray Mert de “sola karşı bir sağ aydınlar hareketi olarak, 1962 yılında Aydınlar Kulübü”⁸⁰ olarak faaliyette bulunmaya başladığını iler sürer. Yine Mert’e göre temel amacı ise “sağda Türkçülükle İslamcılığı aynı çatı altında birleştirmektir” (Mert, 2002, s.68). Aslında “Cemal Gürsel’in himayesinde kurulan “Türk Kültürü Araştırma Enstitüsü” ve bu kurumun çıkardığı “Türk Kültürü” dergisi (Alper-Göral, 2004, s.583) etrafında ve İbrahim Kafesoğlu önderliğinde ocağın ateşi yakılmış oldu. Önceleri Türkçülük vurgusu daha belirginken sonraları özellikle 1970’lerin ortalarına doğru İslam’la yakınlaşma başlamıştır. Buna göre “İslam’ın Türk kimliğinin önemli bileşenlerinden biri olduğunu, Türklerin İslamiyet’i kendi istekleriyle kabul ettiklerini ve İslam’ın bayrağını üç kıtada dalgalandırırken aynı zamanda kültürel özellikleri olan laikliği İslamiyet’e kazandırdıklarını vurguluyor” (Alper-Göral, 2004, s.583). Böylesine

⁸⁰ “Aydınlar Kulübü, 1962’de Dr. Süleyman Yalçın, Dr. Asim Başer, Faruk Kadri Timurtaş, Dr. Ayhan Songar ve İsmail Dayı tarafından” kurulmuştur. Bu isimlerin ortak özelliği “Prof. Ali Fuat Başgil, Nihat Sami Banarlı ve Necip Fazıl Kısakürek gibi milliyetçi fikirleriyle tanınan şahsiyetlerin öğrencileri veya izleyecileriydiler. Bahsedilenler, kulüpte çeşitli konferanslar vermekteydiler ve dört yıl içinde milliyetçilerin önemli ideologlarının burada biraraya gelmelerine vesile oldular” (Taşkın, 2007, s.245).

bir değerlendirme aslında Türkçü tarih tezi ile Osmanlı dönemine ait parlak geçmişi de yüceltiyordu.

Öngörülen Türk-İslam sentezinin kurumsal yansıması Aydınlar Ocağı'dır. 1970 yılında kurulan ocağın en önemli amacı oluşturulacak sentezin kültürel bir kuram olmasıdır. Aynı zamanda ocağa göre Türkiye'de "güçlenmek"te olan sola (o dönemdeki Milli Demokratik Devrim çizgisi) ve komünizme karşı, daha somut anlamda Sovyetler Birliği'nden gelecek olası bir tehdite karşı tedbir amaçlı ortaya çıkmıştır. Türk-İslam sentezi fikirleri pratiğe ilk kez "1975-1978 cephe hükümetleri sırasında, özellikle AP'nin elinde bulunan Kültür Bakanlığı aracılığıyla" kavuşuyordu (Alper-Göral, 2004, s.585) Bu çerçevede bakanlık bünyesinde "Milli Kültür" dergisi çıkartılıyor; milli eğitim ve kültür bakanlıklarına kadrolaşma; milli eğitim müfredatında sentezin fikirleri doğrultusunda müdahaleler gerçekleştiriliyordu. Ancak Türk-İslam sentezinin devlet içinde ciddi boyutlarda kadrolaşmaya neden olması için 12 Eylül askeri darbesi gibi radikal bir olayın gerçekleşmesi gerekiyordu. Türk-İslam sentezinin kültürel bir kuram olma iddiasını Bora'nın Türk muhafazakârlığında bazı yol izlerini belirlediği muhafazakârlık tipleri açısından değerlendirmek mümkün olabilir. Buna göre siyasal proje olmanın çok ötesinde nostaljik ve melankolik karakteri olan "kültürel muhafazakarlık" tipine sentez uymamaktadır. Buna karşın "muhafazakâr İslamcılık" ya da "muhafazakârlık olarak İslamcılık" tipine uymaktadır. Muhafazakâr İslamcılık'ın Aydınlar Ocağı'nın oluşturduğu siyasal etkileri oldukça belirgindir. Hatta zaman içinde "milliyetçi-muhafazakârlık" da etkili olmuştur ancak sentezin "İslamcı" karakteri ağır basmıştır. "Milliyetçi muhafazakârlık çizgisinde, devletçi muhafazakârlıkla eklemleme sürecinde, Türkçü, Anadoluçu, İslamcı düşünceleri ve hareketleri statükocu bir çerçevede ve tam da muhafazakarlığın ruhuna uygun olarak 'stilize ederek' dönüştürme potansiyeli önemlidir" (Bora, 2003, s.95). Zaten 1960'lı yıllar boyunca Aydınlar Ocağı'na başkanlık yapan İbrahim Kafesoğlu Türkçülük vurgusunu daha fazla yaparken zamanla çalışmalarında İslam ve Türklüğün doğal uyumuna önem vermiştir; 1970'li yıllar boyunca başkan olan Muharrem Ergin Aydınlar Ocağı'nın ideolojisini belirleyen isim olarak, yine Türkçülük vurgusunu dine kıyasla artırmıştır. Ancak Özdalga'ya göre Türk-İslam sentezinin milliyetçilik anlayışı önceki dönemden farklılaşmaktadır, şöyle ki; 1930'larda ve 1940'lardaki resmi Kemalist milliyetçilikten ve aşırı milliyetçi Türkçü

anlayıştan ziyade, milliyetçiliğin kültürel yorumu ön plana çıkmıştır (Özdalga, 2006, s.556). Dolayısıyla milliyetçi-muhafazakâr çizgiye çok daha yakın bir konumda yer almıştır.

Ocağın siyasal bakımdan en önemli tespitlerinden biri “kültür emperyalizmi”dir. Özellikle gelişmiş Batı “siyasal emperyalizm” sonrası gelişmekte olan ülkeleri etkisi altına alabilmek için kültürel bir saldırıya geçmektedir. “Milli kültür” özellikle kültür emperyalizmi tehdidi karşısında mutlak suretle korunması gereken bir şeye dönüşüyordu. “Milli kültüre uygun olmayan fikirlerin dışarıdan ithali Türkiye Cumhuriyeti devletini zayıf düşüren ve milli bünyeyi sarsan sol fikirlere ve anarşik eylemlere yol açıyordu” (Alper-Göral, 2004, s.585). Aslında günümüzde iyice yoğunlaşan bu bakış açısı kronik, paranoyak bir milliyetçiliğe neden olmuş; hemen her türlü durumda komplo teorisi üretmeye kadar varmıştır.

Aydınlar Ocağı’nın misyonunu ise 1979 yılında yayımlanan nizamnamesindeki madde çok net bir şekilde özetlemektedir:

“Milli kültür ve şuuru geliştirmek, milli bünyemizi sarsan fikri buhranı ve mefhumlar anarşisi ile mücadele etmek, milli varlığımızı meydana getiren unsurları yaşatıp kuvvetlendirmek, yani Türk Milliyetçiliği fikrini yaymaktır... *Faaliyet alanını ise*, “Türkün ahlâk, gelenek, dil ve san’atını müdafaa edecek, memleket mes’elelerine ve milli davalara Türk Milliyetçiliği açısından bakarak milli menfaatlerimize en uygun çözümler bulmak için ilmi çalışmalar ve araştırmalarla konferans, seminer, açık oturum, yayın...” (Yalçın, 1988, s. 182).

olarak belirlemiştir. Bu madde Aydınlar Ocağı’nın milliyetçi karakterini göstermesi açısından son derece önemlidir. Aydınlar Ocağı kültürel bir hareket olarak kendini tanımlar ve Türkiye’deki buhranın tesbit edilebilmesi için birtakım kurultaylar, seminerler düzenlemişlerdir. Kurultaylar serisinin ilki “Milliyetçiler İlmi Semineri ve Kurultayı” 1967 yılında ikincisi de 1969 yılında yapılmıştır. 1979 yılında “Türkiye’nin Sosyo-Kültürel ve Ekonomik Mes’eleleri” adlı seminer de dönemin koşullarında farklı konularda konunun uzmanlarınca komisyonlar oluşturularak ve sonuç raporları yayınlarak bir çalışma gerçekleştirmişlerdir. Bu seminerin önemli isimleri arasında özellikle iktisat alanında Turgut Özal, sosyo-kültürel sorunlarda Muharrem Ergin, Sulhi Dönmezer, Tunca Toskay, Nevzat Yalçıntaş, İbrahim Kafesoğlu, Ahmet Kabaklı,

Süleyman Yalçın gibi isimler dikkat çekmektedir. Bu seminerin 24 Ocak Kararları'na taban oluşturduğu Yalçın tarafından iddia edilmektedir.⁸¹ Kritik olan nokta ocağın kendisini partiler üstü, siyaset dışı olarak konumlandırmasına rağmen zaman içinde belirli siyasal partilerle organik bir bağ içine girmesi olmuştur. Aydınlar Ocağı mensupları daha önce de belirtildiği üzere, devletin denetim ve yönetim mekanizmalarında kadrolaşma arayışı içinde olmuş ve başarı da elde etmiş olmalarına karşın, ocak “kendisini partilerüstü bir uzmanlar-seçkinler heyeti olarak kavramış, öyle sunmuştur” (Bora ve Can, 2007, s.154). Bu özet misyon içindeki bütün unsurlar hem farklı siyasal partiler tarafından hem de devlet örgütlenmesi içinde farklı kurumlar tarafından çok çeşitli araçlar vasıtasıyla uygulamaya konmuştur.

12 Eylül askeri darbesi sonrasında Aydınlar Ocağı'nın tezleri yalnızca Türk sağına hizmet etmedi; devletin resmi tezleri haline dönüştü. Askeri cunta rejimi içinde ocağa sempatik duran birtakım subaylar vardı. 12 Eylül döneminden sonra Turgut Özal ocağın doğal üyelerinden biri sayıldı. Ayrıca Özal ocağın hemen hemen bütün toplantılarına katılıyordu. Özal, iktidarı döneminde bazı politize olmak isteyen ocak önde gelenlerini aktif siyasetin içine aldı; bazılarını da çeşitli kamu kurumlarında kadro vererek ocakla organik bağlantısını sürdürdü. “Çok kısa bir sürede, özellikle üniversitelerdeki kadrolar başta olmak üzere, rektörlükler ve dekanlıklar, YÖK üyelikleri ve TRT kadroları ocaklılarca dolduruldu” (Alper-Göral, 2004, s. 587). 1986 yılında “Atatürk, Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurulu” bir “milli kültür” politikası oluşturmuştur. Buna göre benimsenen yeni “milli kültür” politikasında iki önemli unsur belirlenmiştir: Türklük ve İslam. Emperyalist kültürün saldırısı altında bulunan Türkiye'nin savunma mekanizmasını bu iki temel unsura dayanan “milli kültür” politikası oluşturacaktı. Ancak dönemin konjonktürel durumu nedeniyle İslam ögesi daha fazla ağırlık kazandı. Bu duruma karşılık olarak zaman içinde “Atatürkçülük” de bu milli kültürün içine yerleştirilmeye çalışıldı. Bu sentezden hem 12 Eylül askeri idaresi yararlanmış hem de bu sentezi oluşturan ve Aydınlar Ocağı çevresindeki bazı kilit isimler 12 Eylül döneminde bazı kurumlardaki kritik noktalarda görevlendirilmişlerdir.

⁸¹ “Böyle bir çalışma 1979'un her bakımdan buhranlı ve karamsar tablosunda yüzen Türkiye'ye, devlet hayatımızda 24 Ocak kararları olarak bilinen ekonomik istikrar tedbirlerinin esaslarını hediye etmişti” (Yalçın, 1988, s.184).

1980’lerde gelişen Türk-İslam sentezi etkilerini büyük ölçüde 1990’larda gösterdi. Özellikle milli eğitim bakanlığı bünyesinde 12 Eylül sonrası Özal iktidarı döneminde gerçekleştirilen kadrolaşma çabaları meyvelerini verdi. “Müslüman Türk”ü inşa eden eğitim politikaları Türkiye’de laik-İslamcı çatışmasını ve gerilimini tırmandırdı. İmam-Hatip okulları ve mezunları tartışması, Hizbullah’a yakın ya da bağlı yer altı örgütlenmeleri, türban sorunu, laiklik tartışması, laik-dinci çatışması, Refah Partisi iktidarı ve 28 Şubat süreci aslında tüm bu sentezin sonucunda ortaya çıkan başlıca gelişmeler olarak değerlendirilebilir. Refah Partisi iktidarı sonrasında yaşanan gelişmeler Türkiye’de laik cumhuriyet rejiminin çok büyük tehdit altında olduğu düşüncesi geniş toplumsal tabanlı destek bularak, askerinin de müdahalesi ile Türk-İslam sentezi gündemin dışına itilmiş oldu. Ancak son dönemde AKP iktidarı süresince yaşanan gelişmeler, 28 Şubat sürecini hazırlayan bazı sorunların devam etmesi laik-İslamcı geriliminin sürdüğünü kanıtlar niteliktedir. Türban sorunu, imam hatip okulları ve mezunlarına ilişkin tartışma halen en önemli gündem maddeleri olma özelliklerini sürdürmektedir. Türk-İslam sentezi fikri içinde yetişmiş birtakım grupların sentezin farklı öncelik alanlarına göre, İslamcılık, Türkçülük, kültür emperyalizmi gibi, faaliyetlerini sürdürdüğü ortaya çıkmıştır. Buna göre bugün için Aydınlar Ocağı çok tali bir kurum gibi gözükse de ve ocak içinde de farklı perspektifler hâkim görünse de ocağın Türk-İslam sentezi fikri düşünsel olarak faal olma durumunu sürdürmektedir.

Sonuç itibariyle Aydınlar Ocağı 1960’lardan başlayarak Türk siyasi hayatında etkinlik kazanan bir oluşum olagelmıştır. 1970’ler, 1980’ler ve 1990’larda Türk-İslam sentezi çeşitli biçimlerde revize edilerek dönemsel olarak farklılıklara cevap verebilmiştir. Asıl kritik olan “ocağın bitip tükenmeyen sentez arayışlarının Türk devlet geleneğiyle milliyetçi muhafazakârların barışmasında, arada ufak pürüzler yaşansa da devam edecek bir ittifakın gerçekleşmesinde ve son yirmi yıllık süreçte siyasi merkezin milliyetçi muhafazakâr bir çizgide inşasında çok etkileri oldu” (Alper-Göral, 2004, s. 589) Öte yandan ocak zaman zaman orduya, bazen de iktidar olan merkez sağ partilere bir “think-thank” kurumu gibi çalışmıştır. Bunun sonucunda da tüm bu kesimlerin elinde “Kürt muhalefetine, sola karşı hâlihazırda kullanabilecekleri bir terminoloji ve argümanlar sunmuş oldu [...] Popüler düzeyde ise dört yanı düşmanlarla çevrilmiş, çeşitli

bahanelerle içişlerine karışılan bir ÷lke imgesi ve Ermeni meselesi gibi kritik sorunlarda ortaya çıkan bir teyakkuzcu ruh halinin bu işbirliğı sonucu yaygınlık kazanması ocak fikriyatı için en büyük kazanım oldu” (Alper-Göral, 2004, s.589). Günümüzde aynı zamanda özellikle yukarıda belirtilen “sorun” alanlarında hemen her durumda komplo teorisi üretme potansiyeli gelişmiştir.

3.5.3. Türk-İslam Sentezi

Aydınlar Ocağı'nın fikri üretiminin sonucunda ortaya çıkan Türk-İslam sentezi düşüncesi günümüzde hala etkinliğini sürdüren, muhafazakâr entelektüeller arasında şüphesiz varlığını koruyan, hatta siyaset içinde bazı aktörlerin bu gelenek içinde siyasa üretmeyi sürdürdüğü ve büyük ölçüde devletin değışen konjonktüre bağılı olarak sentezin fikirlerini söyleminde kullanmaya devam ettiği etkili bir ideolojidir. Günümüzden geriye doğru baktığımızda Türk-İslam sentezi ideolojisinin özellikle 12 Eylül 1980 askeri darbesi sonrası oluşan siyasal ve toplumsal ortamda ‘hegemonik’leştğini söylemek mümkündür. (Dursun, 2002) Sentezin fikirleri somut birtakım kurumlarda işlerlik kazanmıştır. Bu kurumlar Atatürk Dil ve Tarih Yüksek Kurulu (ADTYK) ve Devlet Planlama Teşkilatı⁸² (DPT)'dir. Sentezin düşüncesi bu kurumlarda özellikle ete kemiğe bürünmüştür ve somut anlamda politikalara dönüştürölmüştür. DPT 1983 yılında yayınladığı “Milli Kültür Raporu”nda “millet, kültür, Türk, İslam ve Sentez’le ilgili, doğru, yarı-doğru, yarı doğru – yarı yanlış, hatta tümüyle geçersiz önermelere dayalı çok çeşitli görüşlere yer verilmektedir” (Güvenç v.d, 1991, s.48). Türk-İslam sentezinin Milli Kültür Raporu’na da sirayet eden ideolojik çerçevesi beş temel önermeden oluşmaktadır:

“Bunalımın Nedeni: Türkiye iç ve dış düşmanların kültürel saldırısı altındadır. Batı emperyalizmi milli kültürümüzü yıkmaya çalışmaktadır. Atatürk’ten sonra izlenen Batılılaşma politikasında milli kültüre sahip çıkılmadığı için, emperyalizm ve çarpık kentleşme milli kültürü zayıflatmıştır. Milli Kültür çözölünce, 12 Eylül (1980) bunalımına düşölmüştür. Bunalımdan çıkmak için milli kültür planı yapılmalı, bu plan devlet eli ve gücüyle uygulanmalıdır.

⁸² Türk-İslam sentezi bugünkü ideolojik içeriğı ve amacı ile ilk kez 1973 yılında, *Aydınlar Ocağı'nın Görüşü* olarak ortaya atıldı; on yıl sonra, DPT'nin *Milli Kültür Özel İhtisas Komisyonu Raporu* (DPT, Yayın No: 1920/300) şeklinde V. Beşyillik Kalkınma Planı'nın ek belgesi oldu” (Güvenç v.d.,1991).

Kültür'ün Özü: Milli Kültür, bireyleri bağlayan bütünleştiren bir öz ve toplumları birbirinden ayıran tarihi fakat değişmeyen niteliklerden oluşur. Türk milliyetçiliği kültüre dayalı olduğu için, toplumumuzun kültürü milli olmalı; bu kültür bütün bireylere yeknesak biçimde verilip yaygınlaştırılmalıdır. Bu yapılmazsa milli birlik korunamaz.

Öz Değerler ve İslam: Milli kültürümüzün iki temel (orta) direği, Orta Asya'dan getirdiğimiz “öz değerler” ve İslamiyettir. Türk seciye ve tabiatına en uygun din İslamdır. Türkler başka dinlerde yapamamışlar, deneyenler kimliklerini yitirmişlerdir. Ancak Türk-İslam Sentezi konusunda karşıt görüşler vardır. Millileştirme dinle başlar dinle tamamlanır. Anadolu önce Müslümanlaştırılmış sonra Türkleştirilmiştir.

Gelişme / Batı'ya Yetişme: Çağdaş Uygarlık düzeyine ulaşmak için Batı'nın sadece teknik ve medeniyetini almak yeterlidir. Batı Kültürü gerekmez. Batı kültürü medeniyet yönündeki yolculuğumuzu ancak sekteye uğratar. Milli Kültür değişmez, özü aynı kalarak zenginleşir. Japon kalkınması da esasen aynen böyle olmuştur.

Devlet Eliyle Onarım: Bozulmuş olan milli kültürü, milli kültür planı uyarınca Devlet eliyle onarmak ve Devlet gücüyle korumak gerekir. Milli varlığın bekâsı için bu şarttır. Onarım ve korumada özgürlük ve insan hakları gibi demokratik sorunlar çıkmaz. Çünkü önemli ve öncelikli olan kişi -birey değil, millet- devlet gerçeğidir. Kaldı ki kültürüne ve bağımsızlığına sahip çıktığı sürece Türk milletinin özgürlük sorunu olmamıştır, olmayacaktır” (Güvenç vd., 1991, s.50-51).

12 Eylül askeri müdahalesinin toplumsal yapıdaki parçalayıcı etkisi müdahaleyi izleyen yıllarda siyasal, toplumsal, kültürel ve ekonomik bakımlardan çok kalıcı olmuştur. 1982 Anayasası ile etkisi “hukuksal” açıdan artırılan baskıcı tutumun arkaplanında Türk-İslam sentezinin ideolojisi de yer almaktadır. Sentezin 1982 Anayasası için bir çerçeve oluşturmuş olması da bu bakımdan dikkate alınmalıdır. “12 Eylül öncesinde de sentez, Türk siyasal hayatındaki dalgalanmalara, toplumsal yapıdaki alt üst oluşlara, milli kültürün önemini vurgulayarak yanıt vermeye çalışmaktaydı. Ancak darbenin toplumsal yapıyı yerinden edici gücü ve yıkıcılığı, sentezin, daha önceki karşıtlıkları ve bölünmüşlükleri giderme açısından uygulanabilir en güçlü ideolojik-siyasal proje olarak ele alınmasına yol açmıştır” (Dursun, 2001, s. 1).

Dursun'a göre Türk-İslam sentezinin nasıl bir ideolojik eksikliği doldurduğu sorusu kritiktir. Bu bağlamda ideolojik olarak eksikliği hissedilen şey “devletin bekası ve milletin birliği ve beraberliği”dir. Sentezin düşüncesinin özüne göre sürekli bir iç ve dış

tehdit algısı mevcuttur ve bu anlamda da en önemli unsur devletin varlığının, milletin birliği ve beraberliği ile birlikte korunmasıdır. Aydınlar Ocağı entelektüelleri tarafından en önemli sorun ‘devletin bekası’ olarak nitelendirilir. “Beka davası, Türklüğün bu topraklardan tutunması, var veya yok olması, Türk istiklâl ve cumhuriyetinin ilelebet muhafazası ve müdafaası davasıdır” (Güvenç v.d, 1991, s.269). Devletin bekası sorunu öylesine abartılır ki bu topraklarda ‘bin senelik tapu’ya rağmen ‘Türk milleti’nin bu vatan topraklarında oturması kimi güçlerce istenmemektedir.

“Türk Milleti, dünyada kendisine oturduğu topraktan kalk git denilen tek millettir... Türk vatanını bölmek ve Türk milli birlik ve beraberliğini parçalamak, Türkiye Cumhuriyeti’ni tarihe gömmek isteyen asla küçümsenemez dış ve iç güçler ve niyetler sürekli hareket halindedirler ve öyle kalacaklardır” (Güvenç v.d, 1991, s.269).

Bu düşünce öylesine içselleştirilmiştir ki günümüzde farklı geçmişe sahip sol fraksiyonun içinde yer alan siyasal örgütlenmelerin bile bu düşünce çizgisine yaklaştığını söylemek abartılı bir ifade olmasa gerek. İç ve dış güçlerin/mihrakların etkin ve sürekli varolan ‘tehdit’ algısı öylesine bir boyut kazanmıştır ki milliyetçi olmayan ideolojileri bile peşinden sürükleyebilmektedir. Çünkü milliyetçilik öyle ya da böyle Türkiye Cumhuriyeti siyasi tarihinde her zaman başvurulan ve prim yapan yegâne ideoloji olmuştur. Bugün için değerlendirildiğinde ‘paranoya’ halini alan ‘tehdit’ algısı artarak devam etmektedir. Türkiye’de ‘devletin bekası’nı ve ‘milletin bölünmez bütünlüğü’nü ortadan kaldırmaya yönelik sürekli bir iç ve dış kaynaklı ‘düşman’lar(ı) vardır. Dolayısıyla her dönemde Türkiye ‘çelik gibi’ olmalıdır.

Ocağın çıkış mottosu şudur: Varlığı tehlikeye düşen Türkün cesur bir hamle ve imanlı bir hareket ihtiyacı vardır (Yalçın, 1988, s.182). Türk milliyetçiliğinin yayılması amacıyla “milli varlığımızı meydana getiren unsurları yaşatıp kuvvetlendirme” ihtiyacından doğan Aydınlar Ocağı;

“Türkün ahlak, gelenek, dil ve san’atını müdafaa edecek, memleket mes’elelerine ve milli davalara Türk Milliyetçiliği açısından bakarak milli menfaatlerimize en uygun çözümler bulmak için ilmi çalışmalar ve araştırmalarla konferans, seminer, açık oturum, yayın v.b. faaliyetler” yürütmek üzere yola çıkmıştır (Yalçın, 1988, s.182).

Türk-İslam sentezi düşüncesinin bu denli üzerinde durulmasının en önemli nedeni devletin resmi politikalarına eklenmesidir. Öyle ki Türk-İslam sentezi eğitim, kültür, din, ekonomi, çalışma hayatı, dış politika gibi tüm alanlarda fikir beyan eden, bu meyanda da devletin politikalarına zaman zaman doğrudan, zaman zaman ise dolaylı olarak yön veren fikri bir statü kazanmış olmasıdır. Türk-İslam sentezinin bu farklı alanları nüfuz altına almasının bir nedeni “belirli bir siyasi gruba ya da partiye özgü olmama”sıdır (Copeaux, 2000, s.56). Öte yandan;

“Türk-İslam sentezi, birçok kitapta, gazetede ya da kültürel dergide açık açık ifade edilmekte, ancak eğitsel ve akademik tarih söyleminde fikirleri ancak örtülü bir biçimde belirlemektedir. Siyasi iktidarla ilişkileri de pek açık değildir; öyle ki bir devlet ideolojisi haline geldiğini söylemek mümkün olmasa da, bazı devlet kurumları tarafından (ya da onlar için) üretilen söyleme sızmıştır” (Copeaux, 2000, s.56).

Türk-İslam sentezinin anlamak ve gerek devlet söyleminde nasıl içselleştirildiğini görmek için, gerekse 12 Eylül 1980 darbesi sonrasında sentez düşüncelerinin resmi politikalar aracılığıyla toplumun nasıl muhafazakârlaştırıldığını anlamak açısından belli bir yol izlenmesi gerekmektedir. Buna göre çalışmanın bundan sonraki bölümünde Türk-İslam sentezinin özellikle 1980 sonrasında nasıl kurumsallaştığı örnekler aracılığıyla açıklanacaktır. Buna göre Türk-İslam sentezinin özellikle etkisini hissettirmeyi başardığı temel toplumsal kurumlar olan kültür, eğitim, din, siyaset, ekonomi belli başlı örneklerle ele alınacaktır.

12 Eylül 1980 askeri darbesinden sonra askeri yönetimin yerini ‘demokratik’ seçimlerle ANAP’ın siyasal iktidarına bıraktığı 1983 yılında sonra oluşturulan Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurulu⁸³ (AKDITYK) kurulmuştur.⁸⁴

⁸³ “Atatürkçü düşüncüyü, Atatürk ilke ve inkılaplarını, Türk kültürünü, Türk tarihini ve Türk dilini bilimsel yoldan araştırmak, tanıtmak ve yaymak amacıyla; Atatürk’ün manevî himayelerinde, Cumhurbaşkanının gözetim ve desteğinde, Başbakanlığa bağlı; *Atatürk Araştırma Merkezi, Türk Dil Kurumu, Türk Tarih Kurumu* ve *Atatürk Kültür Merkezi*’nden oluşan, kamu tüzelkişiliğine sahip “*Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu*” kurulur” <http://www.akmb.gov.tr/index.php?Page=Sayfa&No=15>.

⁸⁴ Darbe sonrası konjonktürde ve yeni iktidarın “milli kültür” politikası oluşturma çabalarının bir ürünü olan, AKDITYK tarafından 1986 yılında dönemin cumhurbaşkanı sıfatı ile Kenan Evren, başbakan sıfatı ile Turgut Özal, Genelkurmay başkanı sıfatı ile Necdet Üruğ, devlet bakanı sıfatı ile Mesut Yılmaz, Milli Eğitim Gençlik ve Spor Bakanı Metin Emiroğlu, Kültür ve Turizm Bakanı Mükerrerem Taşcıoğlu, YÖK Başkanı İhsan Doğramacı ve birçok akademisyenin katılımı ve çalışması ile hazırlanan “Kültür

3.5.3.1. Türk İslam Sentezinde Milli Kültür Sorunu

AKDTYK'nun bu raporuna baktığımızda Türk-İslam sentezinin bariz izlerini görmek mümkündür. Rapor içinde sıklıkla atıfta bulunulan iki önemli nokta ise “milli kültür” ve Atatürk'tür.

“Kültürün devlet ve millet hayatında ve kişinin gelişmesindeki yerini ilk ve en iyi belirten devlet adamı Atatürk'tür. Türkiye Cumhuriyeti'nin temeli kültür ve kahramanlığıdır ve ‘milletimizin dehasının gelişmesi ve bu sayede layık olduğu medeniyet seviyesine ulaşması şüphesiz ki yüksek meslekler erbabının yetiştirmekle ve milli kültürümüzü yükseltmekle mümkündür’ diyen Atatürk milli kültürün geliştirilmesinin çağdaş medeniyet seviyesine ulaşmada başlıca şart olduğunu işaret etmiştir” (akt. Güvenç vd, 1991, s.73).

Milli kültürde sentez oluşturma fikri ve milli kültürümüzün “büyüklüğü” tarihsel referanslarla kanıtlanmaya çalışılmaktadır:

“Milli kültürümüzün kaynakları olan Türk kültürü ve İslam kültürü sonradan, Anadolu'da Selçuklular ve özellikle Osmanlılar zamanında tam bir senteze ulaşmıştır. Buna rağmen birisi diğerinin içinde eriyip yok olmamış, birbirini tamamlayan, birbirini güçlendiren yönlerinin seçimi ile olgun bir senteze ulaşmıştır. Bu sentez medeniyet dünyası'nın en büyük ve en uzun ömürlü imparatorluklarından birisine, Osmanlı İmparatorluğu'na ruh, şekil ve güç vermiştir” (akt. Güvenç v.d, 1991, s.74-75).

Rapora göre bugünkü kültürümüzün en önemli çıkması “Türk, İslam ve Batı” kültürünün belli miktarlarda seçimi ile ilgilidir.

“Türk milli kültür bütünü içerisinde ahenkleştirilmesi” sorunudur. Bu üç kaynağın özellikleri incelenmeli ve hangisinden ne kadar alınacağı tesbit edilerek “milli kültür” oluşturulmalıdır. İşlevsel açıdan kültürün unsurlarına raporda adetler, örfler, görenekler ve gelenekler

Unsurlarının ve Kültür Politikasının Tespitinde Uygulanacak Yöntem ve Sorumluluklar Hakkında İnceleme” başlıklı rapor “milli kültür’ün tesbiti, tesisi ve korunması açısından kritik bir belge olma özelliği taşımaktadır (Güvenç v.d, 1991, s.69). Bu raporda genel olarak farklı yerli ve yabancı teorisyenlere, kuruma (Mümtaz Turhan, Tylor, Wiesler, Tuhrwald, Malinowski, Kroeber, Small, UNESCO) göre kültürün “zor” olan tanımı yapıldıktan sonra, kültürün genel özellikleri sıralanmaktadır. Türkiye'nin en önemli kültür sorunları ve unsurları fonksiyonel ve yapısal olarak sıralanarak bir çerçeve çizilmeye çalışılmaktadır. Kültür politikasında uygulanabilecek yöntemler ve bu politikayı yürütecek kurumlar ve işlevleri aktarılmaktadır. Milli kültür politikasının temel ilkeleri belirlendikten sonra ise öneriler ve sonuçlarla rapor tamamlanmaktadır.

çerçevesinde yer verilmiştir. Bu unsurlardan görenekler ön plana çıkartılmıştır. Milli kültürün “dış âlemler etkileşim içinde” olduğu gerçeğinden hareketle belirlenen görev; “milli kültürümüzün odak noktalarını ve milli değerlerimizi ne Batı’nın ne Doğu’nun mahkûmu durumuna sokmamaktır. Milli değerlerimiz, milli kültür hazinelerimizdir. Dünya ile ilişkilerimizi kaybetmeden manevi ve kültürel potansiyelimizi muhafaza etmeliyiz” (akt. Güvenç v.d, 1991, s.79).

Muhafazakâr ideolojinin temel özelliklerinden biri göreneklerin, geleneklerin korunmasıdır. Bu anlamda “milli değerler”in ve “milli kültür hazineleri”nin maneviyatını korumak raporun en önemli amaçlarından birini oluşturmaktadır. Raporun başka bir yerinde bu milli kültür değerlerinin ve hazinelerinin tanınması ve yeni kuşaklara aktarılması görevi “çağdaş medeniyet seviyesi üstüne çıkma” hedefi ile özdeşleştirilmektedir (Güvenç v.d, 1991, s.78). Bir diğer işlevsel kültür unsuru olarak dil ise “milli kültür hazinemizi” kuşaklararası aktarıcı olarak tanımlanmaktadır. Dil aynı zamanda “milli şuur”u pekiştiren önemli bir araçtır. Tarih de dil gibi “mili şuur”umuzun önemli kaynaklarından birisidir. Yapısal kültür unsurlarına gelince ilk ele alınan olgu dindir. “Din sosyal hayatta geri plana itilmeden, toplumun ahlak, maneviyat ve kültür değerlerini besleyen mili kaynak olma durumunu korumalıdır” (Güvenç v.d, 1991, s.85). Dine yüklenen işlevsel rol millet oluşumunun temeli olarak ortaya konmaktadır. Buna göre ise ümmet ve millet ayrımı net bir biçimde yapılmaktadır.

“dinin milli kültüre destek olacağı görülecektir. Milli kültürün oluşturulması ve kuşakların uyum sürecinde İslam dininin sekülarizasyon-dünyevileşme-vasıflarından istifade etmesini bilmeliyiz... İslam’da sekülarizasyondan yararlanmasını bilmeliyiz... Türk milliyetçiliğinin manevi kaynağının bir kısmına kültür unsuru olarak meşruiyyet ölçüsünde dini eklemek mümkündür” (akt. Güvenç v.d, 1991, s.86).

Türk-İslam sentezinin din-milliyetçilik anlayışının ve ilişkisinin resmi bir kurumun raporunda yer alması, devlet tarafından bu söylemin kullanıldığının bir belgesi olması açısından kritiktir. Hukuk ve ahlak maddesi kültürel bir unsur olarak değerlendirilirken hukuk devleti özelliğinden temel hak ve özgürlükler, düşünce özgürlüğü gibi vazgeçilmez birtakım unsurlar üzerinde durulmamıştır. Türk toplum yapısının hukuk devleti tarafından korunmasının gerekliliği vurgulanmaktadır. Gelenek, görenek ve din olgusunda olduğu gibi aile de muhafazakâr düşüncenin en önem verdiği toplumsal kurumlardan biridir. Ekonomi, milli bir kültür unsuru olarak milli ekonomi şeklinde

oluşmalıdır. Politika ise Türk milletinin tarihten aldığı güçle ve büyük devletlerin kurucusu olma özelliği ile “gurur” içinde yapılmalıdır.

“Türk milleti bölünmez bir bütündür” düsturu, milli kültür bütünlüğümüzden kaynaklanmaktadır. Bu düstur, dış politikamızın da güvencesidir. O yüzden milli kültür bütünlüğümüzü tehdit edenlere karşı müteyakkız bir politika takip ederiz” (akt. Güvenç v.d, 1991, s.88).

Rapordaki bu ifadeler aslında Türk-İslam sentezinin devletin bekası sorununu ve iç-dış mihraklar sorununu hatırlatır niteliktedir. Bugün artık Türk milliyetçiliğinin ve bu milliyetçiliği sol-sağ cenahta kullanan bütün siyasi aktörlerin kullandıkları bir düstur haline gelmiştir. Sürekli bir tehdit algısı ve bu tehdide karşı teyakkuzda olma hali, çok patolojik bir görünüm arz etmektedir ve tarihsel olarak baktığımızda 1980 sonrasında resmi politikalara bu tehdit algısının sızdığını görmek mümkün görünmektedir.

Türk milli kültür politikası oluşturmak hayati önem taşımaktadır. Bu konular her fırsatta vurgulanmaktadır.

“Türkiye dünyanın en zengin kültür mirasına sahip ülkelerinden biridir... Türk milleti bozkır ve İslam medeniyetlerinin ve sentezlerinin kurucusu ve temsilcisidir. Bu medeniyetlerin asırlarca liderliğini yapmış ve sorumluluğunu taşımıştır. Rönesanstan önce Anadolu medeniyetini tanımış ve tanıtmıştır. Çin, Mısır, İndus, Mezopotamya gibi birçok medeniyet ile en azından temas halinde olmuştur. Türk milleti büyük bir kültür birikiminin vasıflı insanlarından olmuştur” (akt. Güvenç v.d, 1991, s.90).

“Türk medeniyeti”nin “kökü” ve “özü” ifade edilerek, bugünkü uygarlığın oluşumuna katkıları tarihsel olarak “kanıtla(n)maya” çalışılmaktadır. Hem Türklük’ün, hem İslam’ın özellikle altı çizilmektedir. Raporda tüm bu sayılan milli kültür unsurlarının Kültür ve Turizm Bakanlığı, Milli Eğitim Gençlik ve Spor Bakanlığı, Milli Güvenlik Kurulu Sekreterliği, Devlet Planlama Teşkilatı Müsteşarlığı, TRT, yükseköğretim kurumları ve Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurulu nezdinde üzerine düşen görev ve sorumluluklar belirtilmiştir. Bu kurumlar içinde en dikkat çekici görev ve sorumluluk ise Milli Eğitim Bakanlığı’na aittir:

“Türk milletinin bütün fertlerini Türk milletinin kültürel değerlerini benimseyen, koruyan ve geliştiren yurttaşlar olarak yetiştirmek” ve “milli ahlak ve milli kültürü, bozulup yozlaşmadan, kendimize has şekil ve evrensel kültür içinde koruyup geliştirmek”tir. Benzer bir misyonu MEB yükseköğretim kurumları ile de paylaşmaktadır: Yükseköğretim kurumları...öğrencilerini Türk milletinin milli, ahlaki, insani, manevi ve kültürel değerlerini taşıyan, Türk olmanın şeref ve mutluluğunu artırmak amacıyla, ekonomik, sosyal ve kültürel kalkınmasına katkıda bulunacak ve hızlandıracak programlar uygulayarak, çağdaş uygarlığın yapıcı, yaratıcı ve seçkin bir ortağı haline gelmesini sağlamak”tır (Güvenç v.d, 1991, s. 97).

En son olarak bu kültür politikalarının uygulamaya konmasında belirlenen ilkelerde ise en başta Atatürkçülük dikkati çekmektedir; bütün kültür unsurlarının belirlenmesinde, yürürlüğe konmasına en kilit ilkedir. Türk kültürünün ana hedefi ise yine günümüzde de her fırsatta farklı çevrelerce dile getirilen “çağdaş medeniyetler seviyesine yükselmek” hatta onları geçmek olarak belirlenmiştir.

Sonuç olarak raporu genel olarak değerlendirdiğimizde aslında Atatürkçülük ile Türk-İslam sentezinin bileşiminden oluşan bir kültür politikası inşasından bahsetmek mümkün görünmektedir.

3.5.4. Milli Eğitim Politikası’nda ve Ortaöğretim Ders Kitaplarında Türk-İslâm Sentezi Bulguları

12 Eylül 1980 darbesi sonrası yeniden şekillendirilmeye çalışılan toplumsal yapı için gerekli olan makro değişiklik anayasanın yeniden kaleme alınması şeklinde gerçekleşmiştir. 1982 Anayasası darbe sonrası cunta tarafından onaylanmıştır. 1961 Anayasası’ndan farklı olarak Atatürkçülük/Kemalizm yarı-resmi ideolojik niteliğinden tam olarak bir resmi ideolojiye dönüştürülmüştür. Atatürkçülük, Türk milliyetçiliği ile eklemlenerek anayasanın bütün bölümlerinde, özellikle de eğitim, kültür ile ilgili maddelerinde en temel referans noktası olmuştur. 1982 Anayasası’nda bütünüyle şovenist bir içerik verilen Türk milliyetçiliği ile kutsal devlet anlayışı Atatürk milliyetçiliği ve Atatürk ilkeleri olarak adlandırıldı (Kaplan, 1999, s.306). 1961 Anayasası’ndaki yarı-resmi ideoloji biçiminde tezahür eden Atatürkçülük/Kemalizm “darbe anayasası” olarak da değerlendirilen 1982 Anayasası’nda farklı bir kimliğe bürünmüştür. 1982 Anayasası’ndaki bu izleri Kaplan şu şekilde aktarmıştır:

“siyasal, sosyal ve kültürel-eğitsel alanlarda Kemalist laiklik ile daha farklı, kendine özgü bir “İslami laiklik” anlayışını birleştirdi. Anayasa’nın 24. ve 42. maddeleri, bu yeni çizginin çelişik öğelerini göz önüne serer:

1. “Din ve ahlâk eğitim ve öğretimi Devletin gözetim ve denetimi altında yapılır. Din kültürü ve ahlâk öğretimi ilk ve ortaöğretim kurumlarında okutulan zorunlu dersler arasında yer alır.” (Madde 24)

2. “Eğitim ve öğretim, Atatürk ilkeleri ve inkılapları doğrultusunda, çağdaş bilim ve eğitim esaslarına göre, Devletin gözetim ve denetimi altında yapılır. Bu esaslara aykırı eğitim ve öğretim yerleri açılmaz” (Madde 42) (Kaplan, 1999, s.306)...

Ayrıca Kaplan 1982 Anayasası sonrasında gençliğin eğitim sürecinde “ideoloji”lerden arındırılarak apolitikleştirilmesine ve “devletin beka”sına katkıda bulunmalarına ilişkin anayasadaki vurguyu şu biçimde ifade etmiştir:

“1982 Anayasası, cemaatçi-hiyerarşik İslamı, otoriter devletçi Kemalizme yardım etmesi ve destek vermesi için göreve çağırır. Amaç, öğrencileri ve gençliği, sosyalizmin her renginden gerçek siyasal kültürel liberalizme kadar uzanan bütün “zararlı ideoloji ve düşünce akımları”ndan korumaktır. Öğrenciler ve gençler bütün öteki ideolojilere düşman olarak yetiştirileceklerdir: “Devlet, istiklal ve Cumhuriyetimizin emanet edildiği gençlerin müsbet ilimin ışığında, Atatürk ilke ve inkılapları doğrultusunda ve Devletin ülkesi ve milletiyle bölünmez bütünlüğünü ortadan kaldırmayı amaç edinen görüşlere karşı yetiştirme ve gelişmelerini sağlayıcı tedbirleri alır” (Madde 58) (Kaplan, 1999, s.306-307).

Anayasada yer alan bu ifadelerin aslında bir tek anlamı vardır: Türkiye Cumhuriyeti’nde gençlerin aklını çelebilecek içten ve dıştan gelebilecek ideolojik ve fikri her türlü, özellikle de soldan gelebilecek olası tehditlere karşı Türk gençliğini “koruma” amaçlanmıştır. Atatürkçülük İslami referanslarla harmanlanarak, Türk milliyetçiliği de ilave edilerek Türk-İslam sentezi 1982 Anayasası’nın içine yedirilmiştir.

12 Eylül askeri müdahalesinin gerekçelerinden biri olan ideolojik temelli toplumsal çatışma ortamının ortadan kaldırılması için gerekli unsurlardan biri yeniden gözden geçirilerek bir milli eğitim ideolojisi olmuştur. Askeri yönetim toplumsal çatışma yerine toplumsal bütünleşmenin yeniden tesis edilmesine yönelik olarak milli eğitim içinde din eğitiminin yeni kuşaklar için elzem olduğu sonucuna varmıştır. Bu anlamda daha önce

vurgulandığı gibi zorunlu din eğitimi ve din dersi müfredata konularak bu toplumsal bütünleşmeyi sağlama amacı güdülmüştür. Din eğitiminin aslında toplumda bütünleşmeyi sağlayan bir unsur olmaktan çok başka bir işlevselliğe büründüğünü söylemek mümkündür. *Toplumun “milli ve manevi değerler”e sahip çıkmayı öğrenmesi, “örf ve adetler”ine dönmesini sağlayacak olan din eğitimi bir bakıma toplumun muhafazakârlaşmasında etkili olabilecek bir ideolojik aygıt olarak iş görmektedir.*

Genel olarak değerlendirildiğinde Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi ders kitapları;

“Müslüman kuşaklar yetiştirmeyi amaçlamakta, kitaplarda sorgulama, eleştirme ve üretkenliğin yerini ezbercilik almakta, din sosyal bir olgu olarak işlenmemekte, tek Tanrılı dinler öncesine ve diğer dinlere dair yeterince bilgi verilmemekte, Sünni İslam ve Hanefi mezhebinin propagandası yapılmakta, çoğu zaman iç ve dış düşman fikri üretilmekte, çağdaş olmayan bilgilerle donanmakta ve metinlerde sistematik bilgi hataları oldukça fazla olmaktadır” (Batuhan, İnal ve Özgen’den akt. Şen, 2007, s.10).

İslamiyet’in Türkler için en uygun din olduğu, Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Kitapları’nda işlenen en başat konulardan biridir. Türklerin İslamiyet’i tarihsel olarak nasıl kabul ettikleri üzerine tarihsel bilgi verildikten sonra Türklerin İslamiyet’i hiçbir zor ve baskı altında kalmadan kabul ettikleri bilgisi verilmektedir: “Türkler İslam dinine girmek için hiç bir devlet veya imparatorluk tarafından zorlanmamışlardır. Onlar müslümanlığı kendi istekleriyle kabul etmişlerdir” (Tunç, 1991, s. 93).⁸⁵

Tunç yazdığı Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi kitabında, Türklerin İslam dinini tercih etmeden önceki özelliklerinin İslami kurallarla ne derece örtüştüğünü ve Türkleri “yüceltici” vurguları şu şekildedir:

“Zira İslam dininin ahlak kuralları, sanki Türklerin yüzyıllardır benimsedikleri kurallardı. Şöyle ki, Türkler doğuştan asker milleti; İslam dini vatan için savaşmayı emrediyor. Türkler yalan, iki

⁸⁵ Türk-İslam sentezi düşüncesinin Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi kitaplarındaki görünümünü ortaya koymaya çalışan Sam Kaplan, milliyetçi-muhafazakârların seçici bir şekilde nasıl kutsal ve dünyevi düşünceleri kendi siyasal idealleri ve gündemleri doğrultusunda oluşturduklarını göstermeye çalışıyor. Kaplan makalesinde, bu çalışmada da alıntılanan Cihad Tunç’un Ankara İlahiyat Fakültesi’de hocalık yaptığını, eski bir Türk-İslam sentezinin “think-tank”i olarak nitelediği Aydınlar Ocağı mensubu olduğunu belirtmektedir (Kaplan, 2005, s. 668-669).

yüzlülük nedir bilmeyen bir millettir; İslâmiyet bütün bu kötü huyları yasaklamıştı. Türkler temizliği seven, temiz yaşamaya özen gösteren bir millettir, İslâmiyet de temizlik üzerine kurulmuş bir dindir. Türkler gerçekçi, hayal peşinde koşmayan, iş yapmasını seven bir millettir, İslâm dini çalışmayı emrediyor, tembelliği yasaklıyordu. İşte, Türklerin müslüman oluşlarının ilk ve en önemli sebebi, İslâm dininin kendi yaratılışlarına uygun bir din oluşuydu. Türkler İslâm dinine girmekle, yaratılışlarına en uygun dini seçmiş oldular” (Tunç, 1991, s. 94).

Atatürk’ün din ile ilgili görüşleri “Laiklik ve İslamlık” ünitesinde aktarılmaktadır: “Din vardır ve lazımdır” ve “Din lüzumlu bir müessesedir. Dinsiz milletlerin devamına imkan yoktur. Yalnız şurası var ki, Allah ile kul arasındaki bağılıktır” gibi vurgular kullanılarak Atatürk referans gösterilerek dinin gerekliliği pekiştirilmeye çalışılmaktadır (Atatürk’ün Görüş ve Direktifleri’den akt. Tunç, 1991, s.113). Tunç, kitabında *Atatürk’ün Görüş ve Direktifleri*’nden şu bölümleri de aktarmıştır:

“Allah kullarının gerekli olan olgunlaşma noktasına ulaşmasına kadar onlarla içlerinden bazıları aracılığı ile uyardı emir ve yasaklarını bildirmeyi Tanrılık gereğinden saymıştır. Onlara Âdem aleyhisselamdan itibaren kayıtlara geçmiş veya geçmemiş sayısız denecek kadar çok peygamberler ve elçiler göndermiştir. Fakat peygamberimiz vasıtasıyla en son dini ve medeni gerçekleri verdikten sonra, artık insanlıkla aracı ile temasta bulunmaya lüzum göndermemiştir... Bizim dinimiz en mâkul ve ve tabii bir dindir. Ve ancak bundan dolayıdır ki, son din olmuştur. Bir dinin tabii olması için akla, fenne, ilme ve mantığa tetabuk etmesi (uygun düşmesi) lazımdır. Bizim dinimiz bunlara tamamen mutabıktır (uygundur). İslâm toplum hayatında hiç kimsenin özel bir sınıf halinde varlığını sürdürmeye hakkı yoktur. Kendilerinde böyle bir hak görenler, dini hükümlere uygun olarak hareket etmiş olmazlar. Bizde ruhbanlık (insan ile Allah arasında girmeye kendilerini yetkili gören kişiler) yoktur, hepimiz eşitiz ve dinimizin hükümlerini eşit olarak öğrenmeye mecburuz. Her fert dinini, diyânetini, imanını öğrenmek için bir yere muhtaçtır. Orası da mekteptir” (Atatürk’ün Görüş ve Direktifleri’den akt. Tunç, 1991, s.114-115).

Aslında Atatürk’e göndermede bulunan tüm referanslar genel olarak dinin ve İslam dininin Türk toplumundaki yerini meşrulaştırma yolundaki çabaların bir ürünüdür. Buna göre Atatürk’ün farklı zamanlarda ve yerlerde dile getirdiği görüşlerin eklektik bir sunumu söz konusudur.

Laiklik nedir? alt başlığında Hıristiyan Batı toplumları ile İslam toplumları arasındaki farklılık sınıfsal olarak da konmaya çalışılır.

“Hıristiyan dünyasından farklı olarak, Müslümanlar arasında ruhban sınıfı yoktur. İslamiyetteki din görevlileri dediğimiz, müftü, vâiz, hatip, müezzin ve imam gibi din adamlarını Hıristiyanlıktaki ruhban sınıfı ile karıştırmamak gerekir. Çünkü, ruhban sınıfının özel bir takım nitelikleri, imtiyazları (özel hakları) insanlardan üstünlükleri vardır. İnsanlar ile Tanrı arasında tek aracı onlardır. Onlar olmadan dini merasimler bir yana ne dua, ne de tövbe kabul olunabilir. Halbuki İslâmiyette din görevlilerinin hiç bir şekilde dini üstünlükleri, ruhani nitelikleri yoktur” (Tunç, 1991, s.115).

Ayrıca laiklik tanımlaması şu biçimde yapılmıştır:

“Laiklik, din işleriyle devlet işlerinin ayrı tutulması, dinin devlet işlerine karışmaması demektir. Din bir inanç meselesi olduğu için, devletin de kişinin inançlarına karışmaması demektir. Laik devlet, vatandaşların dünya ile ilgili sorunlarıyla ilgilenir ve ihtiyaçlarını karşılamaya çalışır. Aynı zamanda, kişinin din ve vicdan özgürlüğüne de saygı gösterir. Çünkü din ve vicdan özgürlüğü olmasa laik devletten söz edilemez” (Tunç, 1991, s.116).

Herkesin dini inançlarından ve ibadetlerinden dolayı anayasal güvence altında olduğunun ve “kişilerin inanç ve vicdan hürriyetine sahip” olduğunun altı çizilir. Ancak hiçbir şekilde Türkiye sınırları içindeki farklı dine mensup ve inanca sahip topluluklardan ve onların ibadetlerinden söz edilmez. Örneğin ne Alevilik’ten, ne Türkiye sınırları içinde yaşayan Hıristiyan topluluklardan söz edilir. Bu açıdan oldukça tek taraflı ve homojen bir toplum tasavvurunun olduğundan bahsedilebilir. Dolayısıyla farklılıkların göz ardı edildiği, dinsel inanış açısından da tek tip bir toplum düşüncesi din kültürü ve ahlak bilgisi kitaplarında da egemen düşüncedir.

Laiklik kavramının Atatürkçü düşüncedeki referanslarına göz atan kitaplar bu kavramın Türkiye Cumhuriyeti’nde yer almasının Atatürk’e borçlu olduğu şeklinde yorumlanmıştır.

“Din bir vicdan meselesidir. Herkes vicdanının emrine uymakta serbesttir. Biz, dine saygı gösteririz. Düşünce ve tefekküre karşı değiliz. Biz sadece din işlerini millet ve devlet işlerine karıştırmamaya çalışıyor, kasdi ve fiile dayanan taassupkâr hareketlerden sakınıyoruz. Mürtecelere asla fırsat vermeyeceğiz.” ... “Her fert istediğini düşünmek, istediğine inanmak, kendine mahsus siyasi bir fikre malik olmak, seçtiği bir dinin gerektirdiklerini yerine getirmek veya getirmemek hak ve hürriyetine maliktir. Kimsenin fikrine ve vicdanına hakim olunamaz.

Vicdan hürriyeti mutlakdır ve tearuz edilemez. Türkiye Cumhuriyeti'nde herkes Allah'a istediği gibi ibadet eder. Hiç kimseye dini fikrinden dolayı bir şey yapılamaz. Türkiye Cumhuriyeti'nin resmi dini yoktur” (Atatürkçülük, Atatürkçü Düşünce Sistemi, Üçüncü Kitap'tan akt. Tunç, 1991, s.118).

Ortaokul üçüncü sınıflar için hazırlanmış 1984 basımlı diğer bir kitapta ise laiklik etimolojik açıdan açıklandıktan ve tarihsel olarak tanımlandıktan sonra laiklik anlayışı açıklanır; tabii ki Atatürk'e referans verilerek:

“Laiklik anlayışında din, tam bir vicdan ve inanç hürriyeti içinde yüce yerine kavuşur. Nitekim Atatürk bu konuda der ki: “Laiklik asla dinsizlik olmadığı gibi, sahte dindarlık ve büyücülükle mücadele kapısını açtığı için hakikî dindarlığın gelişmesi imkânını temin etmiştir. Laikliği dinsizlikle karıştırmak isteyenler, terakkinin ve canlılığın düşmanları ile gözlerinden perde kalkmamış şark kavimlerinin fanatiklerinden başka kimse olamaz” (Sadi Borak'tan akt., Fığlalı, 1984, s.49)... Din lüzumlu bir müessesedir. Dinsiz milletlerin devamına imkân yoktur. Yalnız şurası var ki, din Allah ile kul arasındaki bağlılıktır. Softa sınıfının din simsarlığına müsâade edilmemelidir. Dinden maddi menfaat temin edenler, iğrenç kimselerdir. İşte biz, bu vaziyete muhalifiz ve buna müsâade etmiyoruz...” (Kılıç Ali'den akt., Fığlalı, 1984, s. 50).

Sonuç itibariyle ortaöğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi kitaplarında, laiklik ve din bağlamında sık sık Atatürk'e referans verilerek aktarılan bilgiler Türklük ve İslam'ın “barışık” bir biçimde bir arada alınabileceği vurgusu işlenmiştir. Laiklik kavramı sekülerleşmenin kapsayıcı dünyevileşme anlamında soyutlanarak, salt din-devlet işleri ayrımı ve vicdan özgürlüğü bağlamında ele alınmıştır.

3.5.5. Diyanet İşleri Başkanlığı

Osmanlı Devleti ile Türkiye Cumhuriyeti arasındaki en belirgin farklardan biri cumhuriyetin kurumsallaşma stratejisidir. Bu yönde atılan adımlar tüm siyasal ve toplumsal alanın kurumsal bir kimlik kazanmasını sağlamaktır. Ancak bu kimlik oluşturma çabası süresince toplumun tüm doğal dinamikleri göz ardı edilerek kurumsal kimliklerle toplumsal kimliklerin örtüştürülmesi hedeflenmiştir. Cumhuriyetin kurumları ile vatandaşları arasında kopukluk olduğu noktada ise bir çatışma gündeme gelmiştir. Bu çatışma alanlarından daha doğru bir ifade ile kurumlarından biri de din

hizmetlerinin sunulması ve yararlanılması, din eğitimi bakımından “Diyanet İşleri Başkanlığı” ve son dönemde özellikle “İmam Hatip Liseleri” olmuştur.

Osmanlı döneminde din işlerinin tek bir kişiye, Şeyhülislama bağlı olduğu bir gerçektir. Kurucu meclis döneminde 1920 yılında şeyhülislam *Şer’iye ve Evkâf Vekâleti* bünyesine alınmıştır; ancak bu kurum da cumhuriyetin ilanı ile birlikte Kemalist modernleşme projesinin en önemli hamlelerinden biri olan sekülerleşme kapsamında 3 Mart 1924 tarihinde kaldırılarak yerine Başbakanlığa bağlı *Diyanet İşleri Reisliği* kurulmuştur. Daha sonraki dönemde ise adı *Diyanet İşleri Başkanlığı* (DİB) olarak değiştirilmiştir. 1961 yılında anayasal bir kurum kimliği kazanan Diyanet İşleri Başkanlığı yine anayasada belirtilen görev alanları çerçevesinde uygulamalar yürütmektedir. Bu görevler ise Diyanet İşleri Başkanı Ali Bardakoğlu tarafından şu şekilde özetlenmektedir: “...laiklik ilkesi doğrultusunda, bütün siyasi görüş ve düşüncülerin dışında kalarak ve milletçe dayanışmayı ve bütünleşmeyi amaç edinerek özel kanununda gösterilen görevleri yerine getirmekle yükümlüdür. İlgili kanunda da bu görevler, “İslâm Dininin inançları, ibadet ve ahlâk esasları ile ilgili işleri yürütmek, Din konusunda toplumu aydınlatmak ve ibadet yerlerini yönetmek” şeklinde belirlenmiştir” (<http://www.diyamet.gov.tr/turkish/bildiri.asp?id=113>). Kuşkusuz DİB’in görev ve yetkileri bundan daha fazlasını kapsamaktadır. Zira Türkiye dışında da İslam dini ile ilgili bir faaliyet alanı bulunmaktadır. Ayrıca teşkilatlanma biçimi de oldukça karmaşık ve yaygındır. Türkiye’de Müslüman çoğunluğun olması sebebiyle İslam dinine ilişkin düzenlemelerin yürütücüsü konumundaki kurumun mezhepsel farklılıkları göz ardı etmesi de dikkate değer bir başka noktadır.

Kurumun özellikle 1950 sonrası çok partili rejime geçişle birlikte, özellikle de Demokrat Parti’nin dini araç olarak kullandığı popülist politikalarla birlikte Diyanet İşleri Başkanlığı’nın faaliyetlerinin niteliği değişmiştir. Günümüzde Diyanet İşleri Başkanlığı’nın bütçeden aldığı payın eğitim, sağlık gibi harcamalarla kıyaslandığında çok yüksek miktarda oluşu, siyasal kadrolaşmanın yüksek düzeyde olması tartışma konusudur.

Tablo 2. DİB Mevcut Kadro ve Personel Durumu

	Dolu	Boş	Toplam
İmam-Hatip	57.456	6.261	63.717
Müezzin Kayyım	9.933	613	10.546
Kur'an Kursu Öğreticisi	3.816	691	4.507
Diğer Personel	8.602	1.191	9.793
TOPLAM	79.807	8.856	88.563

Kaynak: Diyanet İşleri Başkanlığı Resmi Web Sitesi:
<http://www.diyaret.gov.tr/turkish/default.asp>

Tablo 3. Öğrenim Durumlarına Göre DİB Personeli

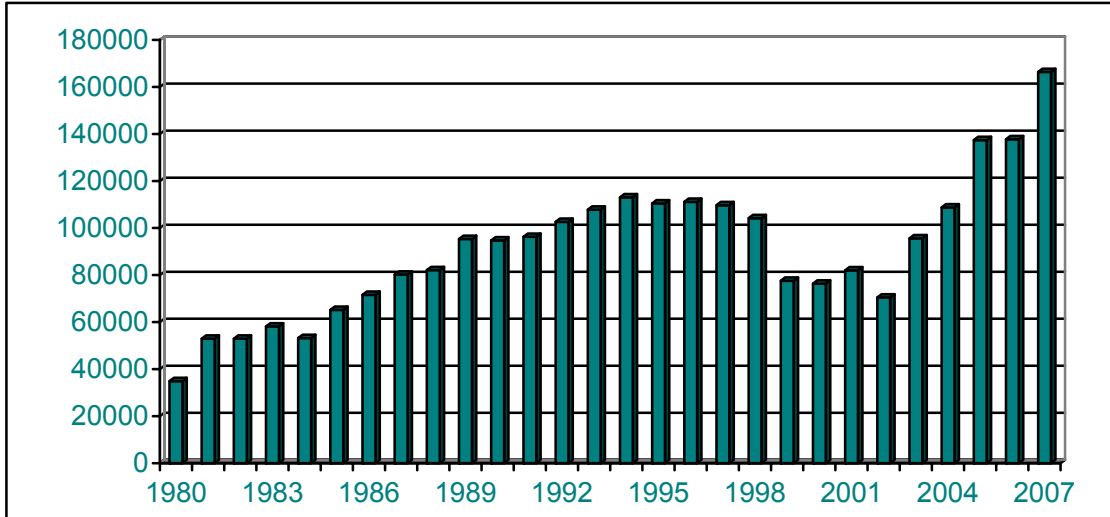
Mezun Oldukları Okullar	Sayı	Oran
Dinî Yüksek Öğrenim (İl.Fak., Y.İ.E, İ.İl.Fak.)	6.851	8,58
Altı Yıllık Yüksek Öğrenim	15	0,02
Beş Yıllık Yüksek Öğrenim	82	0,10
Dört Yıllık Yüksek Öğrenim	5.504	6,90
Üç Yıllık Yüksek Öğrenim	173	0,22
İki Yıllık Yüksek Öğrenim	19.162	24,01
İki Yıllık Dini Yüksek Öğrenim	8.382	10,50
İmam-Hatip Lisesi	36.353	45,45
Lise ve Dengi Okul	1.052	1,32
Ortaokul ve Dengi Okul	1.517	1,90
İlkokul	716	0,90
TOPLAM	79.807	100

Kaynak: Diyanet İşleri Başkanlığı Resmi Web Sitesi:
<http://www.diyaret.gov.tr/turkish/default.asp>

Diyanet İşleri Başkanlığı'nın resmi internet sitesinde açıklanan rakamlara göre başkanağa bağı bulunan personelin eğitim durumuna bakıldığında en yüksek oranın % 45,45 ile İmam-Hatip Lisesi mezunlarından oluştuğunu görmekteyiz. İkinci en büyük yüzde ise % 24,01 ile iki yıllık yüksek öğrenim mezunlarından oluşmaktadır. Burada

dikkat çekici nokta dini yüksek öğrenim mezunlarının daha düşük bir yüzdeye sahip olmasıdır. Bu durum din ile ilgili bir görev yürüten kuruma farklı, din dışı alanlardan mezun olan kişilerin de kadrolaşma amacıyla istihdam edildikleri şeklinde yorumlanabilir.

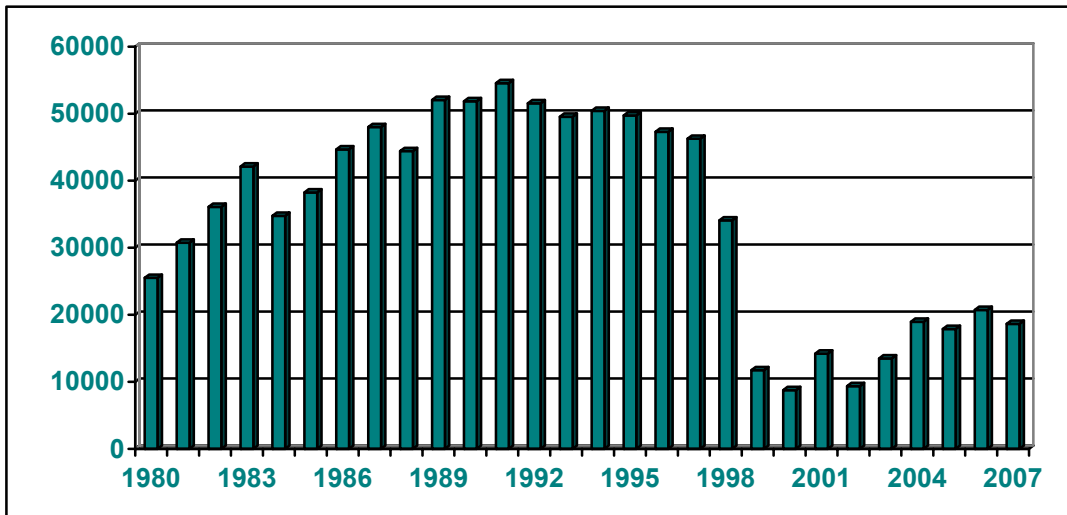
Kız Öğrenci Sayısı



Grafik 1. Kur'an Kurslarına İlişkin Sayısal Bilgiler

Kaynak: Din Öğrenimi Genel Müdürlüğü

Erkek Öğrenci Sayısı



Grafik 2. Kur'an Kurslarına İlişkin Sayısal Bilgiler

Kaynak: Din Öğrenimi Genel Müdürlüğü

Diyanet İşleri Başkanlığı'na bağlı olarak ve denetiminde faaliyet gösteren Kuran kursları sürekli ve yaz döneminde olmak üzere iki dönemli etkinlik göstermektedir. Yukarıdaki tabloda en dikkat çekici nokta ise 1980 yılından itibaren varolan veriler ışığında kız öğrencilerin her dönem için erkek öğrencilere oranla kat ve kat daha fazla olmasıdır. Erkek öğrenci sayısı düzenli bir artış oranına sahip değilken ve katılımcı sayısı bakımından oldukça az sayıda iken kız öğrenci sayısının 1997 yılına kadar düzenli bir artış göstermesidir. Bu durum özellikle kırsal alanda ve kent merkezlerinin çevresinde yer alan yerleşim alanlarında kız çocuklarının korunması ve ahlaki değerleri kazanması adına Kuran kurslarına özellikle gönderildikleri varsayımını güçlendirmektedir. 1997 yılına kadar istikrarlı bir biçimde artış eğiliminde olan Kuran kursu öğrenci sayılarının 28 Şubat süreci sonrası yaşanan gelişmelerden toplumun özellikle muhafazakâr kesimin büyük ölçüde etkilendiğini kanıtlar niteliktedir. Ayrıca dikkat çekici bir başka husus ise, 1997 yılı sonrasında düşüş gösteren öğrenci sayısının muhafazakâr bir parti olan AKP'nin iktidara gelmesi ile birlikte yeniden artış eğilimine girdiğini göstermektedir. 2004-2007 yılları arasında dikkat çekici bir başka unsur ise açılan Kuran kursu sayısıdır. Bu dönemde açılan kurs sayısı da önemli ölçüde ve istikrarlı bir şekilde artış göstermiştir.

Tablo 4. Yaz Dönemi Kur'an Kursu Öğrenci Sayıları

Yıllar	2003	2004	2005	2006
Erkek	571.566	503.851	634.318	638.530
Kız	550.215	503.148	668.771	619.777
Toplam	1.121.781	1.006.999	1.303.089	1.478.331

Kaynak: Diyanet İşleri Başkanlığı Resmi Web Sitesi:
<http://www.diyaret.gov.tr/turkish/default.asp>

Bir önceki tablodakine benzer bir sonuç bu tabloda da mevcuttur. Zira muhafazakâr olsun olmasın temel dini eğitim verme amacı ile tüm ailelerin çocuklarını yaz dönemi Kuran kurslarına göndermelerini geleneksel bir davranış tipi olarak değerlendirmek

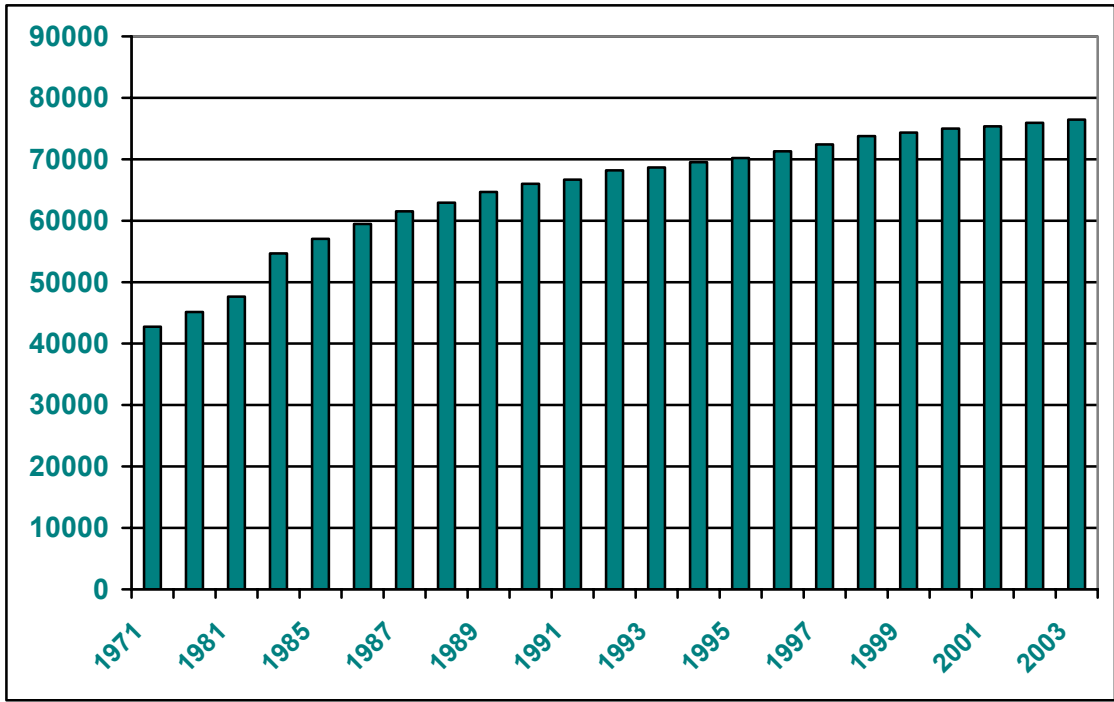
mümkündür. Ancak bu sayısının her geçen yıl -2004 yılı dışında- istikrarlı bir şekilde artmış olması düşündürücüdür ve toplumdaki genel muhafazakârlaşma eğiliminin dolaylı bir göstergesi olarak yorumlanabilir.

Grafikteki veriler ışığında Türkiye’de istikrarlı bir şekilde cami sayısının arttığı da görülmektedir. Türkiye’de cami yapımının 1970’li yıllarla birlikte bir ivme kazandığı bir gerçektir. Sağlık istatistikleriyle sık sık yapılan karşılaştırmalarda, Türkiye’deki kişi başına düşen okul sayısı ile kişi başına düşen cami sayısı arasında bir uçurum olduğu vurgulanmaktadır.⁸⁶ 28 Şubat süreci cami sayılarındaki artışı engelleyememiştir. Halen Türkiye’de son rakamlara göre 1140 adet⁸⁷ cami yapımı devam etmektedir.⁸⁸

⁸⁶ İronik bir şekilde bu karşılaştırmayı bizzat AKP iktidarının başbakanı Recep Tayyip Erdoğan’ın kendisi yapmaktadır. “Cami yerine hastane yapın” çağrısını da aradaki derin uçurumdan dolayı yapmaktadır. “Sağlık Bakanlığı’nın ve ilahiyat fakültelerinin yaptığı istatistiksel araştırmalara göre; Türkiye’de devlet hastaneleri, SSK hastaneleri, Milli Savunma Bakanlığı’na bağlı hastaneler, KİT’lere bağlı hastaneler ve özel hastanelerin sayısı toplam bin 220. Sağlık ocaklarının sayısı ise 6 bin 300. Yani toplam rakam 7 bin 520. Türkiye’de 60 bin kişiye bir hastane, 353 kişiye ise bir cami düşüyor. Türkiye’de hastanelerde 189 bin yatak kapasitesi bulunurken, aynı anda 26 milyon kişi camilerde namaz kılabiliyor. Türkiye’nin bir başka gerçeği de; her 70 camiye karşılık bir hastane bulunması. İl ve ilçelerde Sağlık Bakanlığı’na bağlı 654 hastane bulunurken bu yerlerdeki cami sayısı ise tam 21 bin 142.” <http://arsiv.sabah.com.tr/2004/06/15/gnd101.html>

⁸⁷ 1996 yılında CHP İzmir Milletvekili Sabri Ergül’ün, “Kur’an Kursları ve ibadet yerleri ile din görevlilerine ilişkin” dönemin Başbakanı Necmettin Erbakan’a sorusu ve Devlet Bakanı Nevzat Ercan’ın yazılı yanıtı Türkiye’deki cami sayıları bakımından ilginç sonuçlar içermektedir. Meclis tutanaklarında kayıtlı olan bu yanıt sayısal veriler, güncel olmamakla birlikte rakamların oransal olarak Türkiye genelinde ve il bazında radikal bir farklılık olması bakımından anlamlı görünmektedir. Cami sayılarına ilişkin sayısal verilerde en dikkat çekici unsur nüfus yoğunluğu bakımından orta ölçekli bir kent olan Kastamonu’da 2195 adet caminin bulunmadır. Türkiye’nin en kalabalık ve nüfus yoğunluğunun en fazla olduğu kent olan İstanbul’da dahi 2264 cami bulunmaktadır. Yine yüzölçümü bakımından en büyük il olmasına karşın düşük nüfus yoğunluğu olan Konya ise 2553 rakamı ile Türkiye’de en fazla caminin bulunduğu il konumundadır. Türkiye’de tarihsel olarak bakıldığında bazı kentlerin toplumdaki genel imajının muhafazakâr olduğuna dair yargının kentlerin cami sayıları ile ilişkilendirildiğinde anlamlı bir yorum yapmak mümkündür. Zira Kastamonu, Konya, Kütahya (1082), Çorum (1160), Denizli (1064), Kayseri (1006), Kahramanmaraş (1060), Bolu (1704) cami sayısı ile bu yorumu kuvvetlendirmektedir. Bölgesel olarak karşılaştırma yapmak gerekirse Karadeniz Bölgesi’ndeki bazı kentlerdeki cami sayıları oldukça çarpıcıdır. Samsun’da 2303, Trabzon’da 1678, Giresun’da 1151, Tokat’ta 1007, Rize’de 951 cami bulunmaktadır. Öte yandan Marmara Bölgesi’nde özellikle Trakya civarında Türkiye ortalamasının altında cami sayısının olduğunu görmekteyiz. Buna göre Tekirdağ’da 408, Edirne’de 359, Kırklareli’nde 270 cami bulunmaktadır. Büyük şehirlerde ise 1950 sonrası yaşanan kırsal kesimden kentsel alana göç dalgasının cami sayılarındaki artışa neden olduğunu söylemek mümkündür. Türkiye’nin beş büyük kentinde cami sayıları ise şöyledir: İstanbul 2264, Ankara 2398, İzmir 1509, Bursa 1408, Adana 1498.

⁸⁸ Cami sayıları üzerine yapılmış yegâne sayısal ve sosyolojik analiz Yusuf Ziya Özcan’ın “Ülkemizdeki Cami Sayıları Üzerine Sayısal Bir İnceleme” isimli akademik çalışmasıdır. Özcan, çalışmanın amacını şu şekilde açıklamaktadır: “Bu çalışmanın amacı ülkemizde 1986-1988 yılları arasından mevcut olan camileri baz alarak iller arası değişimleri inceleyip camileşme oranlarını ve eğilimlerini tespit etmek ve camileşme oranlarını açıklayabilecek faktörleri ortaya çıkarmaktır. (Özcan, 1990, s.5). Sonuç olarak ise Türkiye’de nüfus artışı ile camileşme oranı arasında bölgesel, yerleşim birimi bazında farklılıklar olduğu



Grafik 3. Yıllara Göre Cami Sayıları

Kaynak: (DİB APK İstatistikleri'nden akt. Bozan, 2007, s.63)

3.5.6. İmam Hatip Okulları

Türk-İslam sentezinin arka planına baktığımızda bu düşüncenin beslenmesine ve yayılmasına olanak sağlayan en önemli kurumun İmam-Hatip okulları olduğunu rahatlıkla söylemek mümkündür. Cumhuriyet döneminde İmam-Hatip okullarının kısaca tarihine bakmak bu okulların zaman içinde nasıl bir yapıya büründüğünü anlamak açısından faydalı olabilir.

Tevhid-i Tedrisat Kanunu (eğitim ve öğretimin birleştirilmesi) 3 Mart 1924 tarihinde yürürlüğe girdi ve mevcut eğitim kurumlarının tümü Milli Eğitim Bakanlığı çatısı altında birleştirildi. “Türkiye Cumhuriyeti kurucularının devrim kanunlarından biri olan

görülmektedir. Ancak Özcan “cami sayılarının bölgelerin yalnız köy nüfuslarında istatistiksel anlamda farklı olduğunu, fakat il ve ilçe nüfuslarında farklı olmadığına, buna karşılık camileşme oranlarının her yerleşim biriminde farklı olduğunu işaret etmektedir” (Özcan, 1990, s.18). Detaylar için bkz. Yusuf Ziya Özcan, Ülkemizdeki Cami Sayıları Üzerine Sayısal Bir İnceleme, Journal of Islamic Research, Vol:4, Num:1, January 1990

bu kanun merkezîyetçi, modernist ve ulusal bir eğitim sistemi getirmekteydi.” (Bozan: 2007, s. 11) Şen ve Erdal bu yasanın iki önemli sonucu olduğunu tespit eder: Birincisi, Osmanlı döneminde din görevlisi yetiştiren medreseler ile birlikte azınlık, misyoner ve yabancı okulları da kapatıldı. Ülke genelindeki tüm eğitim kurumları, bütçeleriyle birlikte Maarif Vekaleti’ne bağlanarak merkezîyetçi ve ulusal bir yapı kuruldu. Böylece, Tanzimat döneminde oluşan ikili yapıya son verildi; akli ve bilimsel düşünceyi temel alan modern ve seküler eğitim sisteminin temelleri atıldı. İkincisi, Kanun’un 4. maddesi, imam-hatiplik hizmetlerini yürütecek elemanları yetiştirmek üzere de Daru’l Fünun’da bir İlahiyat Fakültesi açılmasını hükme bağladı” (Ergün: 1982’den akt. Şen ve Erdal, 2007, s.52). Bu kanunla birlikte medreseler kapatıldı ancak din görevlisi ihtiyacını karşılamak üzere “İmam Hatip Mektepleri” adı altında okulların açılması planlanmıştı. 1923-1924 öğretim yılında 29 merkezde “İmam Hatip Mektepleri” açıldı ve bu okulların öğrencileri daha çok medrese öğrencilerinden oluştu.⁸⁹ Ancak bu dönemde imam hatip okulları yalnızca 6 yıl açık kalabilmiştir ve 1930 yılında öğrenci azlığı neden gösterilerek kapatılmıştır. Bu tarihten 1948 yılına kadar din eğitimi Kuran Kursları tarafından gerçekleştirilmiştir. 1946 yılında çok partili hayata geçildikten sonra “dini eğitim” tartışmaları gündeme gelmiştir. Mecliste yapılan tartışmalarda “Bursa Milletvekili Muhittin Baha Pars ile İstanbul Milletvekili Hamdullah Suphi Tanrıöver ‘komünizm tehlikesine karşı manevi direnci sağlamak’ üzere okullara din eğitimi konulmasını istediler; ancak Başbakan Recep Peker bu istemlere, ‘komünizm denen bir içtimai zehirden bünyeyi korumak için onun yanında yavaş yavaş genişleyecek bir şeriat hayatının ikamesi ihtimalini bir tedbir diye düşünmek başka bir zehirle tedavi edileceğini zannetmekten ibarettir’ şeklinde cevap vermiştir. (Bozan: 2007, s. 12) Bu tartışmalar gösteriyor ki CHP içinde de bu konuda farklı düşünceler egemendir. Komünizme panzehir olarak düşünülen dini eğitim zaman içinde farklı bir kılığa bürünmüştür. Ancak asıl kritik tartışmalar ise CHP’nin 17 Kasım 1947 yılında yapılan kurultayında yaşanmıştır. Bu kurultayda yaşanan laiklik tartışmalarının somut göstergeleri şu şekilde ortaya çıkmıştır:

⁸⁹ 1923-1924 öğretim yılında 29 İmam-Hatip Mektebi açıldı. Bu okulların 1924-1925 öğretim yılında 5 tanesi kapandı, 2 yeni okul açıldı, böylece sayıları 26’ya; 1925-1926 öğretim yılında 8 tanesi kapandı, 2 tane daha yeni açıldı ve sayıları 20’ye; 1926-1927 öğretim yılında 18 tanesi kapandı ve sayıları ‘ye indi. 1926-1927 öğretim yılında sadece İstanbul ve Kütahya İmam ve Hatip Okulları kalmıştı. Bunlar da 1931-1932 öğretim yılında yeterli öğrenci bulunamadığı için kapandı (Şen ve Erdal, 2007, s. 52).

1. Türk ve din büyüklerinin türbeleri ziyarete açılmalı.
2. Haftada birer saatlik seçmeli din dersleri, velilerin yazılı müracaatıyla öğrencilere verilmek şartıyla ilk ve ortaokul müfredatına dahil edilmeli.
3. CHP'nin din eğitimine önem verdiğini belirten bir madde parti programına konulmalı.
4. Parti programında CHP'nin ilkokullarda seçmeli din derslerini başlatacağı ilan etmeli.
5. Milli Eğitim Bakanlığı programında da seçmeli din derslerinin ilkokulların müfredatına koyacağını açıkça belirtmeli.
6. Din eğitimi veren yüksekokullar açılmalı.
7. İmam Hatip okulları yeniden açılmalı (Toprak, 1981, s.79'dan akt. Bozan, 2007, s.13).

Aslında CHP'nin, cumhuriyet kurulduğundan beri sekülerleşme çabaları çerçevesinde dine karşı koruduğu mesafeyi bu kurultaydaki görüşlerle fazlasıyla kapattığını söylemek olasıdır. Çünkü çok partili döneme geçildiğinde alternatif konumdaki Demokrat Parti'nin özellikle din temelli popülist siyaset⁹⁰ yapma eğilimi belirlediğinde CHP de karşı konulamaz bir şekilde dini siyasal anlamda “araçsallaştırmak” zorunda kalmıştır. Ayrıca daha önce de belirtildiği üzere, yükselen komünizm tehdidine karşılık bir panzehir aranmaktaydı ve bu da pek tabii din olabilirdi ve nitekim oldu da.

Cumhuriyet tarihinde derin tartışmalara sebep olacak ve bir daha geri dönülemeyecek olan bir yola adım atıldı ve “15 Ocak 1949 tarihinde önce İstanbul ve Ankara, daha sonra da Afyon, İzmir, Isparta, Kayseri, Kastamonu, Adana, Trabzon ve Urfa'da 10 ay süreli İmam Hatip Kursları açıldı” (Bozan, 2007, s.14). Yani Demokrat Parti seçim öncesinde vaat ettiği imam hatip okullarını açma sözünü iktidarının birinci yılında gerçekleştirdi. Şen ve Erdal'a (Şen ve Erdal, 2007, s.54) göre aynı yıl içinde DP Köy Enstitülerini kapatarak eğitim açısından tercihinin yönünü de açıkça ortaya koymuştur. 1951 yılında “ilkokula dayalı birinci devresi dört, ikinci devresi üç yıl olan ve bir bütün

⁹⁰ “DP seçimlerde, İmam Hatip okullarının kapanmasıyla, doğum, ölüm, nikah gibi konularda dini hizmetleri yürütecek, cami görevlerini yerine getirecek kimsenin kalmadığını, hatta köylerde cenazeleri kaldıracak hoca bulunamadığını ileri sürerek, bilgili ve nitelikli imamlara gerek olduğunu savundu” (Şen ve Erdal, 2007, s.53).

teşkil eden yedi yıl süreli İmam Hatip Okulları yedi il merkezinde açıldı. Bu iller Ankara, İstanbul, Adana, Konya, Isparta, Kayseri ve Maraş'tı” (Bozan, 2007, s.14). Dönemin Milli Eğitim Bakanı Demokrat Parti’li Tevfik İleri’ye göre açılan İmam Hatip Okulları’nın amacı “müspet, münevver din adamı yetiştirmek” olarak ifade edilmiştir (Bozan, 2007, s.14). Demokrat Parti orta seviyeye hitap eden imam hatip okulları ile yetinmeyerek bu okulların mezunlarının yüksek öğrenime devam etmesine yönelik olarak 1959 yılında “Yüksek İslam Enstitüleri”ni açmıştır. “Bu okullar 1961 yılında, yeni kurulan “Din Eğitimi Müdürlüğü”ne, ardından 1964 yılında kurulan “Din Eğitimi Genel Müdürlüğü”ne bağlandı” (Bozan, 2007, s.14). Milli Eğitim Bakanlığı içinde gerçekleştirilen bu örgütlenme ve din eğitime yönelik olarak özel müdürlüklerin/birimlerin kurulmuş olması din eğitiminin kurumsallaşmasının bir göstergesi olarak kabul edilebilir.

1960 yılında yaşanan darbe sonrasında imam hatip okullarının zaman zaman kapatılması gündeme gelmişse de bu gerçekleştirilememiştir. Askeri yönetimin ardından iktidara yeniden gelen İnönü başbakanlığındaki CHP hükümeti geçmişteki CHP hükümetlerinden farklı olarak hükümet programında din eğitime şöyle yer vermiştir: “Diyanet İşleri Başkanlığı’nın çalışmalarını halkımızın bugünkü ve yarınki ihtiyaçlarını karşılayacak yeterliliğe ve verimli bir gelişmeye kavuşturabilmek, aydın din adamları yetiştirmek ve bunları layık oldukları refah seviyesine ulaştırmak için gerekli tedbirler alınacaktır” (akt. Ünsür, 1995, 20’den akt. Bozan, 2007, s.15). Aslında ilginç olan nokta Bozan’ın yalnızca CHP için dikkati çektiği “aydın din adamı” vurgusunun Demokrat Parti için de söylenebileceğidir. Dolayısıyla benzer saiklerle 1951’de Demokrat Parti Milli Eğitim Bakanı Tevfik İleri’nin “müspet, münevver din adamı yetiştirmek” yönündeki açıklaması ile, CHP’nin parti programında “aydın din adamı yetiştirmek” ifadesi arasında aslında niyet açısından pek de bir fark bulunmamaktadır. Aslında her iki partinin de temel kaygısı “laiklik” ilkesinin korunacağına dair bir teminat olarak algılanabilir. Öte yandan asıl önemli olan ise belli bir dönem için her iki partinin de din eğitimi konusunda çok da farklı olmayan bir tutum izlemiş olmasıdır.

İmam hatip okulları tarihi açısından önemli olan bir başka dönem ise 1965 yılıdır. Dönemin Başbakanı Süleyman Demirel imam hatip okulları mezunlarının yüksek

öğretim görme hakkından söz etmiştir. Ancak 12 Mart 1971 askeri müdahalesinden sonra imam hatip okullarının orta kısımları kapatılmıştır. Buna rağmen resmen ve fiili olarak imam hatip okulu mezunlarının yüksek öğretim görme hakkı 1972 yılında sağlanmıştır. Çıkarılan “Milli Eğitim Temel Kanunu” ile “öncelikle okullar ‘İmam Hatip Lisesi’ adını aldı; ardından da üniversite kapıları öğrenciler için daha açık hale geldi” (Bozan, 2007, s.16). Bu yasada imam hatip okulları açıkça şu şekilde yeniden tanımlanmıştır: “İmam Hatip Liseleri, İmamlık, Hatiplik ve Kur’an Kursu öğreticiliği gibi dini hizmetlerin yerine getirilmesi ile görevli elemanları yetiştirmek üzere Milli Eğitim Bakanlığı’nca açılan, ortaöğretim sistemi içinde hem mesleğe, hem yükseköğretime hazırlayıcı programlar uygulayan öğretim kurumlarıdır (Ayhan: 1999, s. 200’den akt. Bozan, 2007, s.16). Bu durum imam hatip liselerinin tarihinde gerçekten önemli bir dönüm noktasıdır. Çünkü bu yasada “kendi alanlarında yükseköğrenime devam ederler” gibi kısıtlayıcı bir ifade yer almadığı için imam hatip lisesi mezunları düz liselerin edebiyat/sözel bölüm öğrencileri gibi üniversitelerin bu alandaki programlarına girebilme hakkını elde etmiş bulunuyorlardı. Necmettin Erbakan liderliğindeki MSP ile Bülent Ecevit liderliğindeki CHP tarafından kurulan hükümetinin koalisyon programındaki dikkat çekici vaatlerden biri şuydu: “Meslek mezunlarının orta kısımları öncelikle açılacak, meslek okullarının ikinci dönem mezunlarının üniversiteye yüksekokul giriş imtihanlarına girebilmeleri sağlanacaktır... Halk yardımıyla yapılıp da bugüne kadar öğrenime açılmamış bulunan okul binaları yapılış maksatlarına uygun olarak bir an önce hizmete açılacaktır” (akt. Ünsür, 1995, s. 25’den akt. Bozan, 2007, s.17). Bu vaat sonuçta gerçekleşti ve 12 Mart 1971 askeri müdahalesinden sonra imam hatip okullarının kapatılan orta kısımları yeniden açıldı.

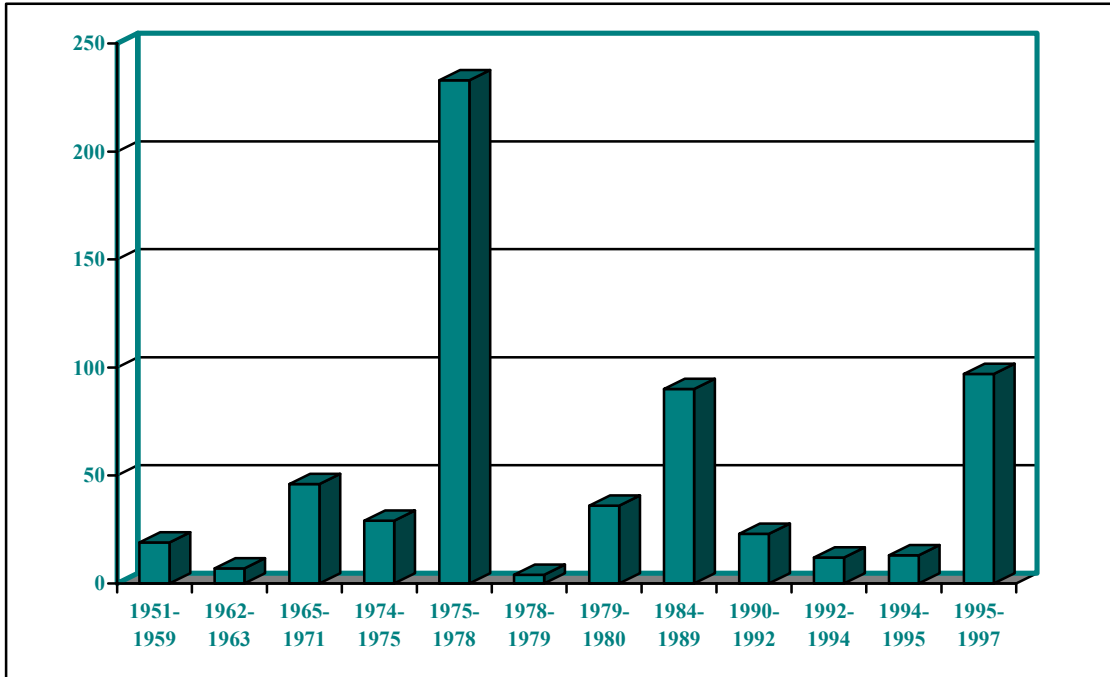
MSP-CHP koalisyonu döneminde başbakan olan Bülent Ecevit’in laiklik hassasiyetine karşın koalisyon hükümeti olmanın gerekliliği olan “siyasette karşılıklı ödün verme ilkesi”ne uyan tek taraf olmuştur (Özdemir, 1997, s.238). Dolayısıyla bu anlamda MSP-CHP koalisyonuna hükümeti döneminde yalnızca 10 ay süreyle başbakanlık yapan Ecevit döneminde sadece 29 yeni imam hatip lisesi açılmıştır.⁹¹ Bunda en önemli etkenlerden

⁹¹ Aşağıda grafik gösteriyor ki 1950 sonrası neredeyse tüm sivil iktidarlar imam hatip lisesi açmıştır. Ancak ideolojik olarak solda, sağda ya da merkezde, diğer bir ifade ile muhafazakâr veyahut modernleşme yanlısı iktidar olmaları imam hatip okulları açma konusunda bir tutum farklılığı göstermemiş görünmektedir. Kuşkusuz muhafazakâr olan partilerin liderlerinin imam hatip okulu açma hususunda başı çektiği de aşikârdır. Ancak merkez sağın taşıyıcısı konumundaki Süleyman Demirel bu

bir diğeri ise “halk yardımıyla yapılan binaların” devreye sokulması olmuştur. Kuşkusuz bu dönemde açılan imam hatip liselerinin en büyük “destekçi”si MSP ve Necmettin Erbakan olmuştur.

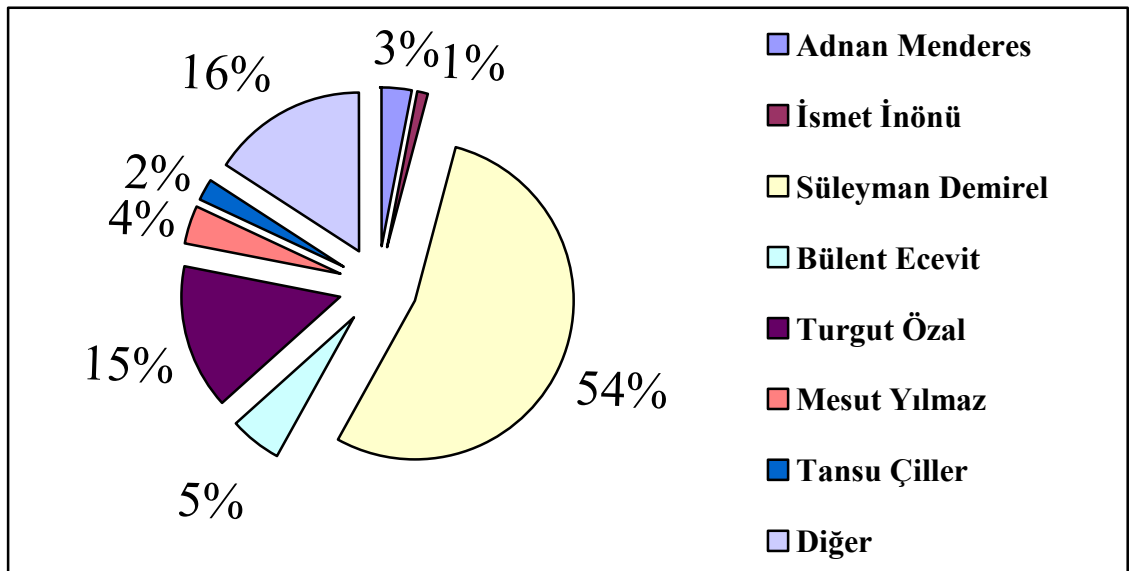
İmam-hatip okulları Türkiye eğitim ve dolayısıyla siyaset tarihinin en çok tartışma konusu olan eğitim kurumları olmuştur. Çünkü özellikle 1950 sonrasında Kemalist ideoloji tarafından hedeflenen sekülerleşme çabalarını sekteye uğratmaya muktedir yegâne eğitim kurumları olmuşlardır/olarak görülmüşlerdir. Ancak bu özelliğine karşın hangi siyasal görüşe sahip iktidar gelirse gelsin, popülist siyaset yaklaşımı ile üzerinde en çok durulan sorun olagelmiş; neredeyse tüm hükümetler tarafından siyasi rant alanı, oy toplama aracı olarak kullanılmıştır. Türköne’ye göre “problem, İmam-Hatip Liseleri, din adamı yetiştiren meslek okulları mı, yoksa din eğitime yer veren genel okullar mı oldukları tartışmasından kaynaklanmaktadır” (Türköne, 1996, s.468). Farklı iktidarlar tarafından farklı sebeplerle sayıları her geçen yıl artan İmam-Hatip liseleri, genel olarak kabul görmese de günümüzde yaygın eğitim kurumu işlevi görmektedir. Türkiye’deki laiklik tartışmalarında en önemli gündem maddesini oluşturan İmam-Hatip liseleri aslında dünyada devlet tarafından kurulan meslek olarak din adamı yetiştirmek amaçlı kurulan ve din eğitimi veren tek örnek olma özelliğini taşımaktadır. Keza dünyada hem diğer İslam ülkelerinde hem de Hıristiyan ülkelerinde din eğitimi din kurumlarına bırakılmıştır. Devletler bu eğitim görevini özerk kurumlara devretmiştir.

konuda birinciliği kimseye kaptırmamış görünüyor. Farklı dönemlerde başbakan olarak toplamda tek başına 327 okul açarak neredeyse tüm cumhuriyet tarihi boyunca açılan imam hatip okullarının yarısından fazlasını açmıştır. Asıl ironik olan, Refahyol hükümetinin uygulamaları sonucu 28 Şubat sürecine doğru gidilirken, imam hatip okullarının laiklik tartışmalarının merkezine oturmasında en fazla sorumluluk sahibi isim Süleyman Demirel iken, kendisinin 1997 yılında yaşanan ve “28 Şubat süreci” olarak tanımlanan süreçte Cumhurbaşkanı olarak alınan kararlarda imzasının bulunmasıdır. Turgut Özal da 1980 sonrası konjonktürde milliyetçi-muhafazakâr partinin lideri olarak imam hatip okullarının serpilmesindeki en önemli figürü olarak karşımıza çıkmaktadır.



Grafik 4. Yıllara Göre Açılan İmam Hatip Liseleri

Kaynak: <http://www.egitimsen.org.tr/index.php?yazi=45>



Grafik 5. Yıllara Göre Açılan İHL'lerin Hükümetlere Göre Dağılımı

Kaynak: <http://www.egitimsen.org.tr/index.php?yazi=45>

İmam hatip liselerinin en çok ivme kazanması ise Milliyetçi Cephe hükümetleri döneminde olmuştur. İktidar ortakları değişse de genel olarak yaklaşık 4 yıla yakın bir süre iktidar olan Milliyetçi Cephe hükümetleri dönemlerinde toplamda 230 imam hatip lisesi açılarak bu anlamda cumhuriyet tarihinde önemli bir rekora imza atılmıştır. Milliyetçi Cephe hükümetlerinin sonunda ise Türkiye genelinde imam hatip lisesi sayısı toplamda 334 olmuştur.

“1974 öğretim yılında İHL’de toplam 48 bin 895 öğrenci okurken, 1980-1981 öğretim yılına gelindiğinde bu sayı 200 bin 300’e yükseldi. Diğer bir deyişle yüzde 410 arttı. Okul sayısı da 101’den 374’e yükseldi. 1974-1978 döneminde tüm mesleki ve teknik okullarda öğrenci artışı yüzde 61,8 iken İHL’de bu oran yüzde 289 oldu” (akt., Altunsaray, 2000, s. 29’dan akt. Bozan, 2007, s.17).

1980 darbesi genel olarak toplumun seyri açısından olduğu kadar imam-hatip okullarının seyri açısından da bir dönüm noktası olma özelliğine sahiptir.

“Darbeciler, Türkçü ve İslamcı yazarların görüşlerini kaynaştıran, Türklüğü ve İslamiyeti milli kültürün iki temel direği olarak gören ve Müslümanlığı Türk olabilmenin şartı olarak gören Türk-İslam sentezini gayri-resmi devlet ideolojisi olarak benimsedi ve kamu bürokrasisinin önemli pozisyonlarını, özellikle içişleri, adalet, eğitim ve kültür bakanlıklarını, Türk-İslamcı kadrolara teslim etti. Darbeciler, tıpkı sentezciler gibi, 1960-1980 arasında yaşanan çok yönlü toplumsal-siyasal çalkantılara son vermenin ve sol siyasi hareketleri engellemenin yolunu, ‘milli birliği ve beraberliği’ sağlamakta gördüler. Bunun yolunu ise, toplumu, ‘milli kültür’ ve onun esas kurucu ögesi olarak gördükleri İslami değerler etrafında yeniden düzenlemekte buldular. Darbenin lideri Kenan Evren, mitinglerde Kuran’dan ayetler okudu, ‘laiklik dinsizlik değildir’, ‘dinsiz devlet-millet olmaz’, ‘dinine bağlı olanlar, devletine milletine karşı gelmez’ şeklindeki görüşleri sık sık dile getirdi. Dindar bir toplum ve devlet yaratmayı amaçlayan darbe, DİB’ni güçlendirdi, din derslerini zorunlu hale getirdi, Alevi köylerine zorla cami yaptırdı, tarikatlarla ilişki kurdu ve onları destekledi” (Şen ve Erdal, 2007, s.58).⁹²

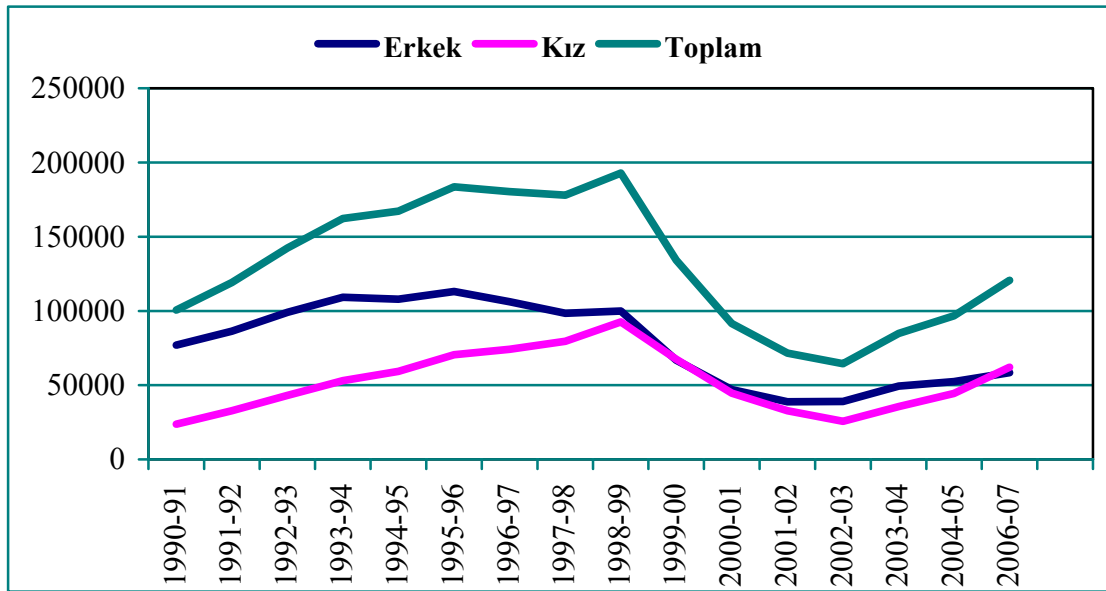
⁹² Kenan Evren devletin zorunlu din eğitiminin ve derslerinin yürütücüsü olması ile ilgili olarak darbe sonrası yeni anayasa referandumu öncesinde gerçekleştirdiği yurt gezilerinden birinde şunları söylemektedir: İslamiyet “Devletin başında bir hanedan veya bu hanedana mensup bir hükümdar icap ettirir” dediler. Halbuki sevgili vatandaşlarım, İslami esaslara göre, irsi Devlet Başkanlığı yoktur. Hazreti Peygamberden sonra gelen ilk 4 halifeden hangisi bir diğerinin oğlu veya akrabasıydı? Aynı cahil kişiler, senelerce ve bilhassa 12 Eylül öncesinde, açıkça Medeni Kanuna da karşı çıktılar. Kadınların kocaları tarafından "Boş Ol" denilerek, evden atılmamasının, boşanmaya ancak mahkemelerin karar verebilmesinin de aleyhinde bulundular. Hatta, bir kadından fazla kadınla evlenmek meselesini de propaganda mevzuu yaptılar [...] İşte şimdi burada, bu noktada din derslerimizi, okullarımızda niçin okuttuğumuzun sebebi açıkça görülüyor mu? Din sömürücüsü ve üstelik de cahil politikacı, halkın arasına karışarak, "Dinimizde şu şöyledir, bu böyledir" dediği zaman etrafta kendisine işin doğrusunu

12 Eylül 1980 tarihinde yapılan cumhuriyet tarihinin üçüncü askeri müdahalesinde sayısal olarak imam hatip liseleri şöyle bir görünüm arz ediyordu: İHL'deki öğrenci sayısı 200 bini geçmiş, okul sayısı ise ortaokul düzeyinde 374, lise düzeyinde ise 333'e ulaşmıştı” (Bozan, 2007, s.19). Askeri iktidar döneminde tüm bu okullara ilaveten yeni İHL açılmamış olsa da bu okulların mezunlarına yönelik çok önemli bir düzenleme getirilmiştir. Buna göre tüm İHL mezunları üniversitelerde istedikleri bölüme girebilme hakkına kavuşmuştur. Askeri hükümetin 1983 yılındaki seçimlerle yerini Anavatan Partisi'ne ve dolayısıyla Turgut Özal'a devretmesiyle İHL sayılarındaki artış devam etmiştir. Bu dönemde yeni okul sayısında Milliyetçi Cephe hükümetleri dönemindeki kadar radikal bir artış olmamasına karşın üniversiteye girişte bölüm sınırlandırmasının kalkması bir bakıma öğrenci sayılarında ciddi oranda artışa neden olmuştur. 1980'li yılların sonunda orta kısımlara 11, lise kısmına ise 44 yeni okul açılmıştır. Öğrenci sayısı ise 309 bin 553 olmuştur.

1980 sonrası dönemde, hem okullaşma hem de öğrenci sayısı bakımından niceliksel olarak artış yaşanmasının dışında, niteliksel olarak tek farklılık 1985 yılından itibaren Anadolu İmam Hatip Liseleri'nin açılmış olmasıdır. Anadolu imam hatip liseleri ise eğitim açısından yabancı dil ağırlıklı olması ile normal imam hatip liselerinden ayrılmıştır. İmam hatip liseleri ile ilgili olarak asıl önemli kırılma ise 1997 yılında gerçekleşmiştir. Bu yıla kadar imam hatip okullarının “orta ve lise kısımlarının sayısı 601'e eşitlenmiş; öğrenci sayısıysa 511 bin 502 olmuştu. 511 bin 502 rakamı İHL tarihinde ulaşılabilmemiş en büyük öğrenci sayısıydı. Bu rakamın 318 bin 775'i orta kısımda, 192 bin 727'si ise lise kısmında öğrenim görüyordu” (Bozan, 2007, s.20). Necmettin Erbakan başkanlığındaki Refah Partisi ile Tansu Çiller başkanlığındaki Doğru Yol Partisi'nden oluşan REFAHYOL koalisyonunun tam bir yıllık (28 Haziran 1996-30 Haziran 1997) iktidarı boyunca yaşanan gelişmeler “28 Şubat süreci” olarak tanımlanan sürece neden olmuştur. Bu süreç imam hatip liseleri ile ilgili tartışmaların

söyleyebilecek kadar dini bilgi sahibi kimse çıkmıyordu ki.. Türk çocukları, Türk Milletinin dini hakkında, kendi ailelerinin ana babaları, bizzat kendilerinin dinleri hakkında hiçbir bilgi sahibi olamıyorlardı. Bu dini bilgileri, evde her aile evladına veremez. Esasen öğretmeye kalkarsa bu da yerinde olmaz. Çünkü yanlış öğretebilir, eksik öğretebilir veya sadece kendi görüşüne göre öğretebilir[...] (26 Ekim 1982, "1982 Anayasası'nı Devlet Adına Tanıtma Programı", Erzurum Konuşması).

zirve noktası olmuştur. Sonuç itibariyle Refahiyol hükümeti istifa etmek zorunda kalmıştır. Bu süreç sonunda 16 Ağustos 1997 yılında 8 yıllık kesintisiz eğitim yasası çıkartılarak imam hatip okullarının orta kısımları kapanmıştır. Bu müdahale üzerinde çok farklı tartışmalar ve yaklaşımlar olsa da sürece ilişkin olarak ortada çok net bir panorama bulunmaktaydı: İHL sayısı ve bu okullarda öğrenim gören öğrenci sayısı Türkiye'nin "din görevlisi" ihtiyacının çok üzerindeydi (Bozan, 2007, s.21). Dolayısıyla bu süreç imam hatip okulu öğrencilerinin sayısında çok büyük miktarda düşüşe neden olmuştur. "1996-1997 öğrenim yılında İHL'nin orta ve lise kısmında toplam 511 bin 501 öğrenci öğrenim görürken bu sayı 1997-1998 öğrenim yılında 178 bin 46'ya düştü. Bu bir yıl içerisinde yaklaşık yüzde 65'lik bir öğrenci kaybına denk geliyordu" (Bozan, 2007, s.21).



Grafik 6. İmam Hatip Liseleri Yıllara Göre Öğrenci Sayıları

Kaynak: Din Öğretimi Genel Müdürlüğü, http://dogm.meb.gov.tr/genel_bilgiler.htm sayfasında yer alan istatistiksel bilgilerden ve Milli Eğitim Bakanlığı İstatistik Yıllıklarından faydalanılarak hazırlanmıştır.

2002-2003 öğretim yılında 64.534 olan imam hatip lisesinde okuyan öğrenci sayısı 2003-2004 öğretim yılında 21.364 kişi artmıştır. 28 Şubat süreci ve sonrasında özellikle eğitim politikalarında önemli değişiklikler gerçekleştirilmiştir. 8 yıllık zorunlu eğitim ve üniversite sınavında uygulanmaya başlanan katsayı uygulaması sonucu düşme eğilimi gösteren imam hatip liseli sayısında, AKP'nin katsayı uygulamasına dair yeni

düzenleme getirme vaadi sonrasında yeniden bir artış gözlenmektedir. 2004-2005 yılında da artış devam ederek toplamda 96.851 öğrenci imam hatip liselerinde öğrenim görmeye devam etmiştir. 2006-2007 yılında 120.668 öğrenci ile son zamanlardaki en yüksek rakamına ulaşmıştır.

İmam-hatip liseleri konusunda üzerinde durulması gereken bir diğer önemli nokta ise imam-hatip liselerinin meslek lisesi olmanın ötesinde öğrenciler ve/veya aileleri tarafından neden tercih edildiğidir. Çünkü hem imam-hatip liseleri ile ilgili olarak yapılan bir çalışma (Akşit, 1986), ve hem de özellikle imam-hatip öğrencilerinin ailelerinin sosyo-ekonomik durumunu ortaya koyan çalışma(lar) (Şen v.d, 2005) bu okulların tercih sebebini bir parça açıklama gücüne sahip görünmektedir. Şen'in çalışması daha güncel olmakla birlikte Akşit'in temel bulguları ile örtüşmektedir. Akşit'in Gökçe'nin makalesinden (Gökçe, ed., 1984) aktardığı kadarıyla imam-hatip lisesi öğrencilerinin babaları çoğunlukla çiftçi, tarım işçisi, kentli küçük esnaf, zanaatkâr ya da memur pozisyonundadır (Akşit, 1991, s. 150). Dolayısıyla sosyo-ekonomik açıdan ya kırsal alanda yaşayan ya da kırsal kökenli yeni kente göçmüş "alt-orta sınıf" mesleki pozisyonlara sahip oldukları sonucu elde edilmiştir. Türkiye'deki mesleki hiyerarşide çok da üst mesleki pozisyonlara sahip ol(a)madıkları açıkça ortadadır. İşte tam da bu nedenle imam-hatip lisesini tercih eden öğrencilerin aileleri kendi çocuklarının mesleki olarak hiyerarşinin daha üst sıralarında bir yer edinmelerini istemektedirler. Öte yandan Akşit'in Ankara İmam Hatip Lisesi'nde 1977-78 yılında gerçekleştirdiği kendi çalışmasında ise öğrenciler açık uçlu sorularda kendilerini daha rahat ifade etmişlerdir. Buna göre öğrenciler dini ve maddi bilimlerini bir arada öğreniyor olmaktan dolayı kendilerini mutlu hissettiklerini belirtmişlerdir. Asıl önemlisi ise öğrencilerin büyük bir bölümünün üniversiteye girerek mühendislik ya da tıp okumak istemesidir.

Şen'in lise son sınıf öğrencilerine yönelik yaptığı, AB'ye ilişkin yaklaşımlarını ortaya koymaya çalıştığı araştırmada ise imam-hatip liseli öğrencilerin sosyo-ekonomik göstergeleri, Akşit'in bulgularından çok da fazla farklılık göstermemektedir. İmam-hatip liselerinde okuyanların babalarının işsizlik yüzdesi diğer meslek liselerinden ve genel-özel liselerden daha yüksek çıkmıştır. Babası çiftçi olanların yüzdesi ise genel yüzdenin üç katıdır (Şen v.d., 2005, s.33). Ampirik bulguların da desteklediği üzere

imam-hatip lisesine giden öğrencilerin ailelerinin sosyo-ekonomik durumları yıllar içinde de çok büyük değişiklik göstermemiştir. Burada vurgulanabilecek en önemli değişiklik kırsal alandan kentsel alana taşınan çiftçi konumundan ücretli-işçi konumuna dönüşen bir kitleden bahsedebiliriz. Ancak bu durum sosyo-ekonomik açıdan çok da fazla bir değişikliğe yol açmamıştır. İmam-hatip liseleri bu tip aileler için gerek kırsal alanda gerekse kentsel mekanda çocuklarının ailede edindikleri geleneksel değerleri imam-hatip okulunda pekiştirmesi hatta zenginleştirmesi amacıyla tercih sebebi olabilir. Ayrıca kentsel mekanda ailenin çözülme olasılığının engellenmesi adına verilmiş bir karar olarak da değerlendirilebilir. Din ağırlıklı bir eğitim aracılığıyla muhafazakâr değerlerin edinilmesi ve toplumsal olarak yeniden üretilmesinin bir kurumu olarak imam-hatip liseleri alt-orta sınıf aileler için korunaklı birer eğitim kurumu olarak görülmektedirler.⁹³

3.5.7. Türkiye Siyasetinde Sağ-Sol Görünüm

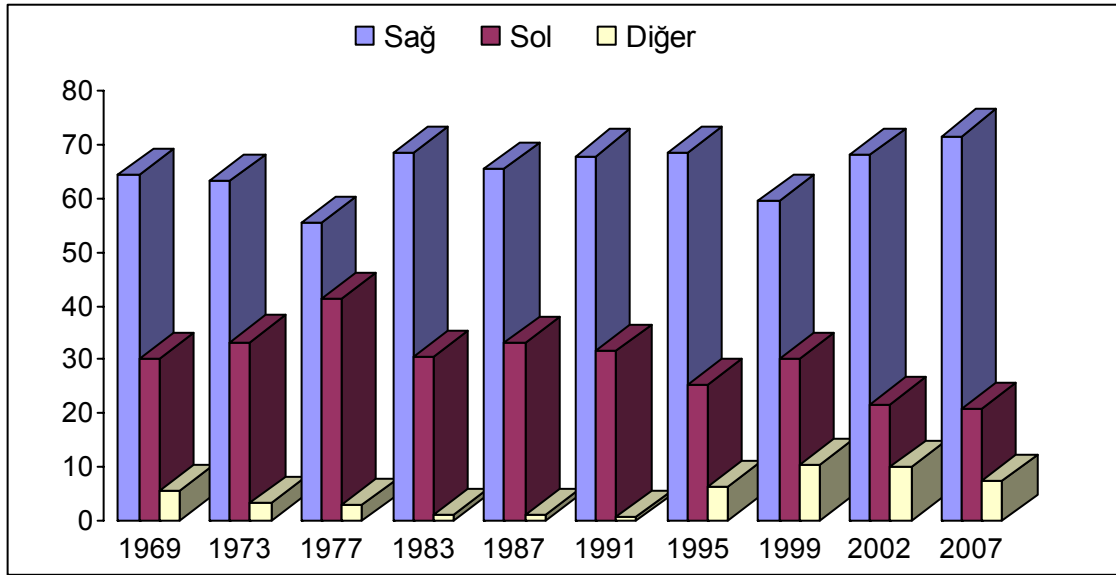
Türkiye’de siyasetin 1950 yılından itibaren çok partili hale gelmesi sonucunda o zamana değin siyasal yelpazede partiler düzeyinde olmayan sağ-sol ayrışması 1950 sonrasında belirmiştir. 1950’den sonra DP sağda, CHP ise solda kendini konumlandırma gayreti içinde olmuştur. 1970’lerde Ecevit’in CHP’de liderliği ele geçirmesiyle birlikte ortaya attığı “ortanın solu” kavramı partilerin merkezde, sağda ve solda bir konumlanışa göre siyaset yapmalarına neden olmuştur. “1970’li yıllardan sonra Türkiye’de üç başat siyasi eğilim net bir biçimde belirmiştir: Bu eğilimler “merkez sol”, “merkez sağ” ve “milliyetçi-muhafazakâr sağ” şeklinde tasnif edilebilecek eğilimlerdir. 1970-80 yılları arasında Türkiye’nin siyasal kaderini bu üç eğilimdeki siyasi partiler belirlemiştir” (Çaha, Demir ve Dalmış). 1970’li yıllarda merkez sol, yani Ecevit’in “ortanın solu” iktidar olma şansı yakalayabilmiş olsa da 1950

⁹³ İmam-hatip liselerinin korunaklı olarak görülmesine dair son dönemde artan bir görüş birliği söz konusudur. Düz liselerde alkol, sigara kullanımı, artan şiddet olayları ve benzeri ahlaki problemlerin yaşandığına dair medya temsilleri imam-hatip liselerinin muhafazakâr ve dindar kesimler tarafından genel olarak daha güvenilir eğitim kurumları olarak görülmesine neden olmuştur. Son dönemde medyadaki bu temsillerden yola çıkarak imam-hatip lisesi tartışmalarının başka bir boyut kazandığını vurgulamak gerekir. Buna ilişkin çarpıcı bir örnek ise “Antalya İmam Hatip Lisesi Mezunları Derneği’nin düzenlediği ‘Pilav Günü’nde konuşma yapan Önder İHL Mezunları ve Mensupları Derneği eski başkanı İbrahim Solmaz’ın, “Diğer okullarda fuhuş var, uyuşturucu var, İHL’lerde bunlar yok. Bugün İHL’ye çocuğunu gönderen de, orada okuyan gençler de birer kahramandır” şeklinde açıklaması olmuştur. <http://www.milliyet.com.tr/2007/06/03/son/sontur10.asp>

sonrası genel olarak merkez sağ siyasetin Türkiye siyasetinde hegemonyasının varlığı ortadadır.

Aşağıdaki grafiklerde 1969 seçimlerinden itibaren sağ ve sol oyların mecliste temsil edilme durumlarına göre karşılaştırmalı bir görünümü sunulmuştur. Buna göre sağın 1973 ve 1977 seçimleri dışında belirgin bir üstünlüğü görülmektedir. Merkez sağ 1983-1995 arasında mutlak anlamda bir üstünlük halindedir. Kuşkusuz toplumun sağcı siyasal partileri tercih nedenleri çok çeşitlidir. Genel olarak 1950 sonrasında, öncesine göre merkeze karşı çevrenin tepki oyları, yani DP'nin CHP'nin tek parti iktidarına karşı yürüttüğü popülist politikaların toplum nezdinde her türlü muhalif siyasi eğilime denk gelmesi sonucu sağ siyasetten yana tavır alması anlamına gelmektedir. 1970'li yıllarda CHP'nin Ecevit ile birlikte giriştiği siyaset yelpazesinde kendini yeniden konumlandırma ve tanımlama arayışı "ortanın solu" hareketi ile toplumsal tabanda yankı bulması, bu ivme ile birlikte özellikle de kentsel alanda yaşayan işçileri arkasına alarak yükselişi söz konusudur. Soldaki bu yükseliş 1973 ve 1977 seçimlerinde sandığa da yansımıştır. Ancak CHP bu dönemde tek başına iktidar olma gücünden yoksun kalarak MSP ile siyasal gücü paylaşmak zorunda kalmıştır. Aynı seçim dönemleri için baktığımızda MSP'nin ve MHP'nin de toplumsal tabanında bir genişleme olduğunu söylemek mümkündür. 1950'li yıllarda başlayan kitlesel göç hareketinin kentsel mekanda bu dönemde milliyetçi-muhafazakâr bir siyaset ile örtüştüğü gözlenmektedir. Aşırı milliyetçilik ve siyasal İslam'ın temsilcileri olan MHP ve MSP aslında salt kentsel çevrede temsil alanı bulmamıştır. Kentsel alanda olduğu kadar kırsal alanda da sınıfsal açıdan mevzi kaybeden kitleler marjinalleşerek milliyetçi-muhafazakâr siyasetten medet umar hale gelmiştir. Zira MSP'nin 1973 seçimleri için oy oranı 11,81 iken ve mecliste 48 milletvekili ile temsil imkanı yakalarken, MHP 3,38 oy oranı ile 3 milletvekili çıkartabilmiştir.⁹⁴ 1973 ve 1977 seçimlerinde solun yükselişine koşut olarak radikal sağın da (milliyetçi-mukeddesatçı-muhafazakâr) istikrarlı bir ivme kazandığını söylemek olasıdır.

⁹⁴ 1973 seçimlerinde baraj uygulaması bulunmamaktadır.

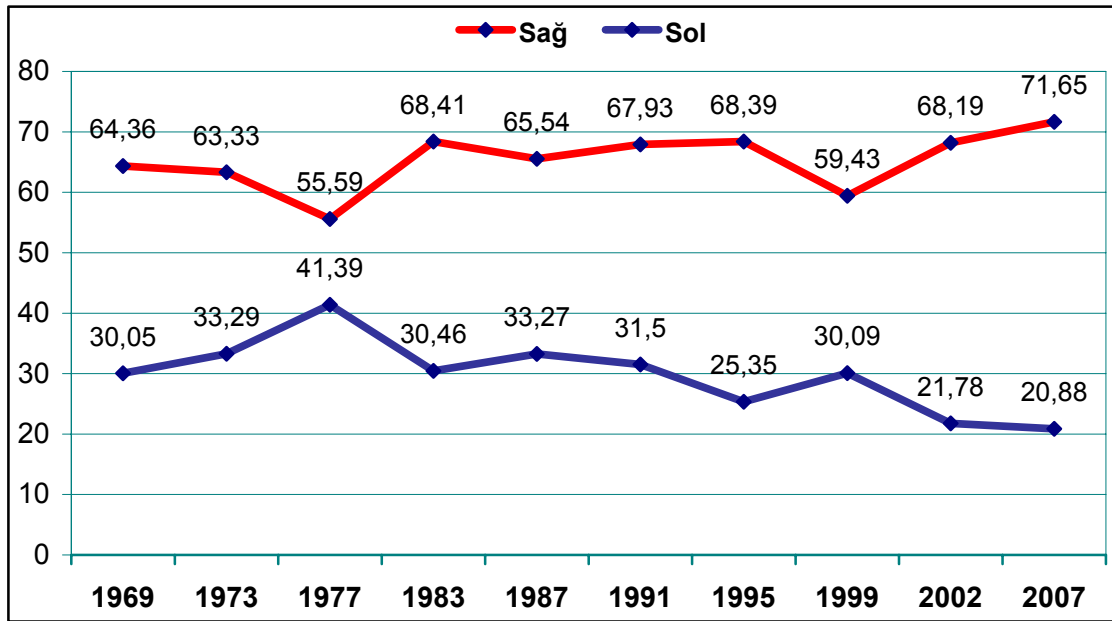


Grafik 7. Türkiye’de Sağ ve Sol Görünüm (1969-2007)⁹⁵

1980 darbesi sonrasında yapılan ilk seçimlerde ANAP’la yeniden büyük bir ivme kazanan merkez sağ, yasaklı partilerin 1987 seçimlerinde, 1980 öncesi siyasal tabloya benzeyen bir şekilde dağıldığını görmek olasıdır. Bu durum dikkate alındığında merkez solda SHP, merkez sağda DYP geçmişin merkez sol ve merkez sağ geleneğinin gücünü toparlayarak siyaset arenasına geri dönmüştür. Ancak 1980 sonrasında toplumdaki muhafazakârlaşma eğilimi, ANAP ve Özal’ın temsil ettiği liberal-muhafazakâr siyaset çizgisini aşan bir mahiyete bürünmüştür. Siyasal İslam’ın bu dönemdeki yükselişi 1970’lerdeki MSP çizgisini radikalleştiren RP ile temsil gücü bulmuştur. RP, merkez solun yapamadığını yaparak istikrarlı bir şekilde merkez sağdan oy koparabilen yegâne parti olmuştur. 1987 seçimlerinde barajın altında kalmış olsa da 7,16 oy alabilen RP, istikrarlı yükselişini sürdürerek 1991 seçimlerinde % 16,88 oy oranı ile 62 milletvekili çıkartarak 1980 sonrasında ilk kez meclise girebilmiştir. Tüm siyasal beklentileri ve tahminleri alt üst eden sonuç ise 1995 seçimleri olmuştur. Bu seçimlerde RP % 21,38 oy oranı ile en fazla oy alan parti olmuştur ve 158 milletvekili ile iktidara gelmiştir. Ancak toplumsal tabanını büyük kentlerin çevresinde yaşayanlara ve başarılı belediyeçilik performansına borçlu olan RP iktidar olma fırsatını askeri-bürokratik elitler ile girdiği sıkıntılı “rejim bunalımı” sonucu iyi değerlendirememiştir. Sonuç itibariyle siyasal

⁹⁵ Bu grafik oluşturulurken marjinal boyutlarda oy alan, yani % 1 civarında veya altında oy alan partiler ile Kürt kökenli seçmenlerin oylarını temsil eden partiler analize dahil edilmemiştir. Bu grafik ise www.belge.net sitesinde yer alan Türkiye’de 1950’den itibaren yapılmış genel seçimlerde elde edilen sonuçlardan derlenerek oluşturulmuştur.

İslam 1990’larda tırmanmıştır. Bu süreç 28 Şubat 1997’deki MGK toplantısı sonucunda, basında ve kamuoyunda yaygın olarak “postmodern darbe” olarak anılan müdahale ile sonlanmıştır. Ancak muhafazakâr taban bu süreç sonunda yok olmamıştır. RP’nin Anayasa Mahkemesi tarafından kapatılmasının ardından kurulan FP içinde filizlenen yenilikçi hareketin sonunda Adalet ve Kalkınma Partisi (AKP) “muhafazakâr demokrat” kimlik ile ortaya çıkmıştır. 2002 seçimlerinde “milli görüş” geleneğinden farklılaşan ve “yenilikçi” merkez sağa yaklaşan bir söyleme sahip olduğunu iddia eden AKP tek başına iktidar olmayı başarmıştır.



Grafik 8. Türkiye’de Sağ ve Sol Oyların Dağılımı (1969-2007)⁹⁶

1999 seçimlerinde ise merkez solda yer alan DSP ve milliyetçi-sağda konumlanan MHP, ANAP’la birlikte beklenmedik bir şekilde iktidar ortağı olmuşlardır. Bu suni başarının ardında 28 Şubat süreci sonunda DSP öncülüğünde kurulan ve ülkeyi seçime hazırlayan azınlık hükümeti döneminde PKK lideri Abdullah Öcalan’ın yakalanmasının ardından yükselen “milliyetçi” dalganın etkisinin olduğunu belirtmek gerekir.

2002 seçimlerinde 28 Şubat sürecini en etkin bir biçimde kendi siyasetini şekillendirme yönünde lehine kullanan ve bu bağlamda yeni bir siyaset anlayışı olduğu imajını

⁹⁶ Bu grafik oluşturulurken marjinal boyutlarda oy alan, yani % 1 civarında oy alan partiler ile Kürt kökenli seçmenlerin oylarını temsil eden partiler analize dahil edilmemiştir.

toplumsal kesimlere en iyi anlatabilen parti görünümündeki AKP merkez sağdaki parçalanmayı iyi değerlendirmiş görünmektedir. Toplum nezdinde eski güçlerini yitiren Özal ve Demirel mirasının partileri olan ANAP ve DYP 1980 sonrasında ilk kez meclis dışında kalarak Türk siyasetindeki değişimin başlangıcı olmuştur. AKP “muhafazakâr demokrat” kimlik imajıyla geleneksel olarak değişime karşı olabileceği düşünülen muhafazakâr siyaset anlayışının aksine AB sürecinde attığı adımlar, dünya piyasalarına eklemlenme çabaları, reform paketleri ile beklentileri bir ölçüde tersine çevirerek sermaye gruplarının ve sivil toplum örgütlerinin desteğini arkasına alarak 2002 seçimlerindeki başarısını 2007 seçimlerinde perçinleyerek artırdığını grafikteki sağ oyların tüm zamanların en yüksek noktasına ulaşmasındaki katkısı yadsınamaz niteliktedir.

Sonuç itibariyle 1980 sonrası Türk siyasal hayatında belirgin bir biçimde muhafazakârlaşma eğiliminin seçim sonuçlarıyla örtüştüğünü söylemek mümkün görünmektedir.

4. SONUÇ VE ÖNERİLER

4.1 Sonuç

Bu çalışma muhafazakârlık olgusunu Türkiye örneğinde kuramsal olarak ele almıştır. Bu çerçevede Türkiye’de muhafazakârlık kavramının önemi, tarihsel süreç içinde geçirdiği değişim belli dönemler içerisinde irdelenmiştir. Özellikle de Türk-İslam sentezi düşüncesinin tarihsel kaynakları, bu düşüncenin çıkışında etkili olan Aydınlar Ocağı’nın nasıl bir misyon edindiği, 1980 sonrasında nasıl resmi ideolojiye eklemlendiği geldiği ortaya konulmaya çalışılmıştır. 1980 sonrası bir devlet politikası olarak uygulamaya konulan Türk-İslam sentezi düşüncesinin toplumun muhafazakârlaştırılmasında nasıl bir rol oynadığı belirlenmeye çalışılmıştır.

Osmanlı’nın son döneminde imparatorluğun/devletin bekasına yönelik ortaya çıkan düşünce ve siyaset akımları olan Osmanlıcılık, İslamcılık ve Türkçülük düşünceleri bir siyasi çözüm aracına dönüşmüştür. Ancak bu düşüncelerden hiçbiri Osmanlı İmparatorluğu’nun dağılmasına engel olamamıştır. Bu düşünce akımlarından sadece

Türkçülük kendini Kemalist ideoloji ekseninde yeniden tanımlayarak cumhuriyetin kuruluşunda etkili olabilmiştir. Ancak bu üç düşünce akımının cumhuriyet sonrasındaki en önemli etkileri düşünsel anlamdaki mirasları olmuştur. Her bir düşünce akımının önde gelen entelektüelleri olan Namık Kemal, Ziya Gökalp ve Yusuf Akçura 1923 sonrası muhafazakâr ve milliyetçi tepkinin mayalanmasına neden olmuştur. Özellikle Türkçülük düşüncesi cumhuriyet döneminin özellikle de 1930-1940'lı yılların ideolojik milli kimlik inşasında, dilin yeniden biçimlendirilişinde ve tarih yazımında etkili olmuştur. Türk-İslam sentezi düşüncesinin Aydınlar Ocağı çevresinde kümelenmelerinde etkilendikleri bu düşünce akımları milliyetçi-muhafazakârlığın filizlenmesine neden olmuşlardır.

1960'lerden itibaren milliyetçi-muhafazakâr entelektüellerin çevresinde toplandığı Aydınlar Ocağı Türk-İslam sentezi düşüncesinin ortaya çıktığı bir örgütlenme olmuştur. Sol entelijansiyaya karşı sağda bir hareketlenmenin ilk örneklerinden biri olması nedeniyle Aydınlar Ocağı önemlidir. Zira Ocak çevresinde Türkiye'deki üniversitelerin sağ cenaha yakın olan isimleri, milliyetçi fikirleri ile ön plana çıkan isimleri, dinsel muhafazakârlıklarıyla gündeme gelen entelektüelleri kümelenmiştir. Anti-komünist propagandanın sözcüsü haline gelen Aydınlar Ocağı entelektüelleri, 1970'lerde milliyetçi sağ ve muhafazakâr sağ partilerin özellikle üniversitelerde okuyan genç temsilcilerini fazlasıyla etkilemiştir. Düşünsel anlamda bir birikimin sonucunda siyasal bir harekete dönüşen Türk-İslam sentezi 1980 askeri darbesine giden siyasal süreçte ve sonrasında varlığını sürdürmeyi başarmıştır. 1980 sonrasında çeşitli kurum ve kuruluşlarda Türk-İslam sentezi düşüncesini benimsemiş isimler önemli görevlerde yer almışlardır.

1980 sonrasında devlet politikalarında Türk-İslam sentezi düşüncesinin izleri en çok Milli Eğitim Bakanlığı'na bağlı kurumlarda, ders kitaplarında, özellikle de Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi kitaplarında bulunmuştur. Ayrıca 1950 sonrasında Türkiye'de sağ iktidarlar tarafından her fırsatta pragmatik ve popülist siyasetin aracı haline getirilen din ögesi imam hatip liseleri sorununda somutlaşmıştır. İmam hatip liseleri 28 Şubat sürecine dek çok büyük bir sorun olarak görülmemiştir. Ancak 28 Şubat ile birlikte belirgin bir biçimde toplumsal düzeyde rahatsızlık kaynağı olan imam hatip okulları

toplumun muhafazakârlaşmasına katkıda bulunmuş en önemli kurumlardan biri olmuştur. Sayısal olarak düzenli bir artış oranına sahip imam hatip okulları 1950 sonrasında hemen hemen her hükümet ve iktidar tarafından popülist siyasetin bir gereği, ideolojik amaçlı olarak kullanılmıştır. Bugünkü manzaraya baktığımızda mecliste birçok ismin imam hatip kökenli olduğunu rahatlıkla söylemek mümkündür.

Türkiye'nin toplumsal yapısının en önemli dinamiklerinden birisi 200 yılı aşkın modernleşme tarihine ve 85 yıllık cumhuriyet tarihine rağmen toplumsal tabanda muhafazakârlığın gelişmesi, değişmesi ve yaygınlaşmasıdır. Türkiye'deki bu muhafazakârlaşma süreci genel muhafazakârlık tartışmalarında sözü edilen geleneksel tutum ve davranışlarla benzerlikleri kadar Türkiye'ye özgü belli farklılıkları da içermektedir. Bu bağlamda Türkiye'de muhafazakârlık tarihinin Osmanlı-Türk modernleşme tarihi kadar eski olduğu söylenebilir.

Türkiye'ye özgü muhafazakârlığın en temel dinamiklerinden birisi İslam dinidir. İslam dini hem geniş toplumsal kesimlerin sosyal ve kültürel varoluşlarını mümkün kılmış, hem de din, devletin resmi bir politikası olarak belli kurumlar (Diyanet İşleri Başkanlığı ve İmam Hatip Okulları) yoluyla kitlelerin inanış biçimlerini kontrol altına alınmasında önemli bir rol oynamıştır. Dolayısıyla Türkiye'de muhafazakârlık yalnızca çevrenin oluşturup, geliştirdiği bir olgu değil, fakat aynı zamanda bu sürece devletin eklemlendiği bir değerler dünyası olmuştur. Devletin bu muhafazakâr değerler dünyası ile ilişkisi tarihsel açıdan farklılıklar göstermiştir. Örneğin cumhuriyetin ilk yıllarında olduğu gibi devlet bu değerler dünyasına oldukça mesafeli yaklaşmış, çatışmış veya onu dışlayarak dönüştürmeye çalışmıştır. Buna karşın 1980 sonrasında olduğu gibi devlet siyasal ve kültürel politikasını bu değerler dünyası üzerinden tanımlayabilmiştir.

Türkiye'de muhafazakârlığın beslendiği bir diğer dinamik ise milliyetçiliktir. Türkiye'de milliyetçilik olgusunun dini değerler dünyası ile olan ilişkisi tarihsel olarak belli gelgitler yaşamıştır. Bunun iki temel boyutu olduğu söylenebilir. Bunlardan birincisi cumhuriyetin kuruluşu ile birlikte üniter devlet yapısının oluşturulması sürecinde oluşan ve Türk milliyetçiliği ögesinden beslenen modernleşmecî devlet milliyetçiliğidir. Bu devlet milliyetçiliği çok partili dönemle birlikte değişime uğramış

ve özellikle sağ partiler vasıtasıyla devletin resmi politikası içerisinde muhafazakâr değerler ile eklemlenmeye başlamıştır. Milliyetçiliğin ikinci boyutu ise toplumsal tabanla ilişkilidir. Toplumsal tabanda milliyetçi değerlerin ortaya çıkışı ve yaygınlaşması 1950'ler sonrasında gözle görülür bir hale gelmiştir. 1950'lerden günümüze modernleşme sürecine eklemlenemeyen alt gelir grupları muhafazakâr değerler ile milliyetçiliğe dayanmak durumunda kalmışlardır. Dolayısıyla muhafazakârlık ile milliyetçilik arasında kesin çizgiler ortadan kalkmış ve her iki kavram (milliyetçilik – muhafazakârlık) genellikle birlikte kullanılmaya başlanmıştır.

Günümüz Türkiye'sinde artık toplumun büyük bir kesiminin kentlerde yaşamasına karşın muhafazakâr değerler olarak kabul edilen, dinsel, geleneksel, ananevi, manevi birtakım değerlerin önemsenmesinin ve korunmasının hala toplumun başat özelliği olduğunu tespit etmek gerekliliği vardır. Zira Türkiye tarım toplumu özelliğini yitirirken tam anlamıyla kent toplumu da olamamıştır. 1980 sonrasında serbest piyasa ekonomisine geçiş aynı zamanda toplumda o güne değin yaşanmamış düzeyde bir değerler aşınmasını da beraberinde getirmiştir. Türkiye'de toplum, genel olarak değerlendirildiğinde modernleşmeden/değişimden yana bir tutum içinde olagelmıştır. Başka bir ifade ile modernleşme ile ilgili temelde bir sorun içinde olmamıştır. Toplum bir yandan modernleşmeci değerleri benimserken, değişirken, geleneksel değerlerinden de tam anlamıyla kopmamıştır, bu değerleri sahiplenmiştir. Ancak hiç şüphesiz bazı durumlarda, özellikle dinsel, milli birtakım değerler noktasında aşırı denebilecek bir muhafazakâr tutum sergilemiştir/sergilemektedir. Bu genel bağlamda düşünüldüğünde muhafazakârlık Türkiye'de topluma içkin bir durumdur tespitinde bulunmak mümkündür.

Türk-İslam sentezi düşüncesinin 1980 sonrasında resmi ideolojinin kullandığı en temel araçlardan biri haline gelmesinin tarihsel olarak bir arkaplanı bulunmaktadır. Bu çalışma bir açıdan bu tarihsel arkaplanı anlamaya çalışmıştır. 200 yılı aşkın bir süredir devam eden Batılılaşma/modernleşme çabalarının günümüzde halen sürmekte olduğu bir gerçektir. Batılılaşma/modernleşme hedefinin yönü dönemselsel olarak tartışma konusu olmuştur. Atatürk'ün belirlediği “çağdaş uygarlık düzeyi”ne ulaşma çabası hemen hemen her iktidar tarafından benimsenmiştir. Günümüzde ise bu hedefin en önemli

göstergesi Avrupa Birliği (AB) üyeliği olduğu söylenebilir. “Muhafazakâr-demokrat” olduğunu her fırsatta vurgulayan AKP iktidarı bu hedefi benimsemiş görünmektedir. Ancak toplumsal tabanda bu hedefe yönelik kuşkulu yaklaşım halen muhafazakâr çevrelerce milliyetçi ve dinsel saiklerle sürmektedir. Türk-İslam sentezi düşüncesinin devletin bekasına yönelik milliyetçi ve muhafazakâr hassasiyeti bu tepkilerin aslında özünü oluşturmaktadır. 1960-1970’lerde milliyetçi-muhafazakâr tepkiler nasıl anti-komünist propaganda ekseninde biriktiyse, günümüzde AB karşıtlığı, ABD karşıtlığı da bu çizgiden farklı değildir. AB üyeliği devletin bütünlüğü, bekası, dış tehdit unsuru bu bağlamda değerlendirilmektedir. Dolayısıyla Osmanlı’nın son döneminden beri milliyetçi-muhafazakâr hassasiyet modernleşme/Batılılaşma karşıtı söylemini/duruşunu korumaktadır.

Türkiye’ye özgü muhafazakârlık anlayışını değerlendirme çabasındaki bu çalışmanın ilgi alanındaki muhafazakârlık tipi dini-İslamcı muhafazakârlık olmuştur. Bu tipe göre muhafazakârlık tam anlamıyla siyasal bir pozisyona tekabül etmektedir. Türkiye’de 1970’lerden itibaren genel muhafazakârlık anlayışından ve sağ siyasetten kopan bu muhafazakârlık tipinin en önemli özelliği Erbakan’ın öncülüğünde “milli görüş” çerçevesinde İslam’ın siyasallaştırılmasıdır. 1980’lerde ve özellikle de 1990’larda büyük bir ivme kazanan İslamcı siyaset bu anlamda İslamcı muhafazakârlığın tavan yaptığı dönem olarak kabul edilmektedir. İslamcı muhafazakârlığın en belirgin özelliği İslami referanslarla ve temel değerlere bağlı kalmak suretiyle geleneksel değerlerin esnemeksizin körü körüne savunulmasıdır.

Dini-İslamcı muhafazakârlığın yanı sıra milliyetçi-muhafazakârlık; siyasal bir duruşu olan, milliyetçilik ve muhafazakârlığın yer değiştirerek belirlediği muhafazakârlık tipidir. Siyasal alandaki değişimlere göre kimi zaman milliyetçilik ön plana çıkabilirken, kimi zaman geleneksel değerlere bağlılık şeklinde bir yapıya bürünebilmektedir. Türk-İslam sentezin olduğu gibi, bu düşüncüyü savunan entelektüeller dönemin koşullarına göre milliyetçiliği ve mukaddesatçılığı bir arada kullanmışlardır. Zaman zaman ise İslami birtakım değerlerin önem kazandığı ve fazlaca önemsendiği dönemler de olmuştur.

Türkiye’de farklı muhafazakârlık tipleri de bulunmaktadır. Kültürel-geleneksel muhafazakârlık; geleneksel, ananevi, manevi, dini birtakım değerlerin muhafazası şeklinde görülen, siyasal bir ideolojik çerçeveden yoksun, kırsal alana özgü kültürel muhafazakârlıktır. Bu muhafazakârlık tipinin en temel özelliği tutum ve davranışın ötesinde siyasal anlamda herhangi bir katılığa sahip olmamasıdır. Bir diğeri ise cumhuriyetçi muhafazakârlıktır; daha çok Kemalist ideoloji ekseninde cumhuriyetin kurucu ilkeleri, değerleri ve laiklik tartışması çerçevesinde ortaya çıkan muhafazakârlık tipidir. Her ne kadar modernleşmeci bir tavrı olsa da bazı cumhuriyetçi değerlerin değişen koşullara karşın değişmesine kati suretle karşı olmak en önemli özelliklerindedir. Kurucu devlet mantığı çerçevesinde devletin ve temel kurumlarının tartışmasız bir şekilde devamlılığı ilkesi mutlaktır. Bu muhafazakârlık ötekini yani İslamcı-dini muhafazakârlığı mutlak bir biçimde rejim aleyhtarı, gerici olarak ötekileştirmiştir. Bu şekilde bir ötekileştirme kendisinin muhafazakârlığını görmezden gelmesine neden olmuştur. Bu muhafazakârlık tiplerinin de gerek kuramsal düzeyde gerekse uygulamalı çalışmalarla irdelenmesi gerekmektedir.

Farklı tipteki bu dört muhafazakârlık anlayışının her biri Türkiye’ye özgüdür. Ancak bu çalışmanın ilgilenmiş olduğu en temel muhafazakârlık tipi milliyetçi-muhafazakâr ve dini-İslamcı muhafazakârlık tipleridir. Zira Türkiye’de günümüzde bu muhafazakârlık tipleri siyasal alanın belirlenmesinde başat rolleri üstelenmişlerdir. Son 25 yılı aşan süreçte bu iki muhafazakârlık tipi siyasal, toplumsal ve kültürel alanın belirlenmesinde en önemli unsur oluşturmuşlardır.

Türkiye’de 1950 yılındaki genel seçimlerden itibaren siyasal anlamda sağ siyasetin egemen olduğu tespit edilmiştir. Buna göre toplum Türkiye’de siyasal alanda tercihini sağ siyasetten, başka bir ifade ile muhafazakârlıktan yana kullanmıştır. 1970 sonrası oy dağılımları değerlendirildiğinde ezici bir şekilde sağ siyasetin 1973 ve 1977 seçimleri dışında varlığını koruduğunu söylemek mümkündür. Toplumdaki bu genel sağ eğilime karşın sağ siyasette hangi parti olursa olsun paradoksal biçimde muhafazakârlık ve modernlik bir arada bulunmuştur. Türkiye’de toplum tercihini yaparken terazinin bir kefesinde muhafazakârlık bulunmasını, diğer kefesinde ise ekonomik anlamda

modernleşmenin olmasını tercih etmiştir. Türkiye hiçbir dönemde, hiçbir siyasal parti iktidarı döneminde modernleşme çabasından vazgeçmemiştir.

4.2. Öneriler

Bu çalışma en başında Türkiye’de muhafazakârlığı anlama çabası amacıyla ampirik olarak tasarlanmış ancak gerekli izinlerin alınamaması/verilmemesi nedeniyle kurumsal bir çalışmaya dönüşmek zorunda kalmıştır. Türkiye’de muhafazakârlığı daha iyi anlayabilmek için akademik düzeyde ampirik çalışma yapılmasının gerekliliği bulunmaktadır. Salt kamuoyu araştırmaları sonuçlarından kalkarak “Türkiye muhafazakârlaşıyor” genellemelerinden öte birşeyler söylemek gereklidir. Dolayısıyla toplumun en temel unsurlarından biri olan muhafazakârlığı anlamak için toplumun hangi değerlere bağlandığı, devlete, aileye, manevi değerlere olan yaklaşımını ortaya koymak için akademik anlamda çalışmaların, özellikle sosyoloji ve siyaset sosyolojisi alt disiplini çerçevesinde artırılmasına ihtiyaç vardır. Özellikle de uygulamalı çalışmaların bu çerçevede yapılması muhafazakârlık kavramını ve sorunsalını Türkiye gerçeğinde anlamak açısından oldukça önemli katkıları olacaktır.

KAYNAKÇA

Ahmad, Feroz **Modern Türkiye'nin Oluşumu**, 5. Basım, İstanbul: Kaynak, 2006.

----- **Demokrasi Sürecinde Türkiye** (1945-1980), İstanbul: Hil, 1992.

Ağaoğulları, M. Ali "Aşırı Milliyetçi Sağ", **Geçiş Sürecinde Türkiye**, Der. İrvin Cemil Schick ve Ertuğrul Ahmet Tonak, İstanbul: Belge Yayınları, 1998.

Ağaoğulları, Mehmet Ali "Milliyetçi Hareket Partisi", **Cumhuriyet Dönemi Türkiye Ansiklopedisi**, Cilt 8, İstanbul: İletişim, 1985.

Akçura, Yusuf "**Üç Tarz-ı Siyaset**" içinde Türkler, 782-89 Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, 2002.

Akdoğan, Yalçın **Siyasal İslam: Rafah Partisi'nin Anatomisi**, İstanbul: Şehir Yayınları, 2000.

Akşin, Sina (v.d) **Türkiye Tarihi**, Cilt: 4, İstanbul: Cem Yayınevi, 1997.

Akşit, Bahattin **Islamic Education In Turkey: Medrese Reform in Late Ottoman Times and Imam-Hatip Schools in the Republic**, ed. Richard Tapper, London: I.B. Tauris, 1991.

Akşit, Bahattin **Imam-Hatip and Other Secondary Schools in the Context of Political and Cultural Modernization of Turkey**, Journal of Human Sciences, METU, vol. 5, No. 1, 1986, pp. 25-41

Alper, Emin ve Göral, Özgür Sevgi "Aydınlar Ocağı", **Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce**: Muhafazakarlık, Cilt 5, İstanbul: İletişim, 2004.

Aybay, Rona “ ‘Teba-i Osmani’den ‘T.C. Yurttaşı’na Geçişin Neresindeyiz?’, **75 Yılda Tebaa’dan Yurttaş’a Doğru**, İstanbul: Tarih Vakfı Yayınları, 1998.

Baker, Ulus “Muhafazakâr Kisve”, **Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce: Muhafazakârlık**, Tanıl Bora (ed.), Cilt: 5, İstanbul: İletişim Yayınları, 2003.

Bora, Tanıl “Alparslan Türkeş”, **Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce: Milliyetçilik**, Tanıl Bora ve Murat Gültekingil (ed.), Cilt: 4, İstanbul: İletişim, 2002.

Bora, Tanıl **Türk Sağının Üç Hali: Milliyetçilik, Muhafazakarlık, İslamcılık**, İstanbul: Birikim, 2003.

Bora, Tanıl ve Can, Kemal **Devlet, Ocak, Dergâh, 12 Eylül’den 1990’lara Ülkücü Hareket**, İstanbul: İletişim, 2007.

Bozan, İrfan **Devlet İle Toplum Arasında Bir Okul: İmam Hatip Liseleri... Bir Kurum: Diyanet İşleri Başkanlığı...**İstanbul: TESEV, 2007.

Bulaç, Ali “İslam’ın Üç Siyaset Tarzı Veya İslamcıların Üç Nesli”, **Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce: İslamcılık**, Cilt 6, İstanbul: İletişim, 2005.

Can, Kemal “Ülkücü Hareketin İdeolojisi”, **Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce: Milliyetçilik**, Tanıl Bora ve Murat Gültekingil (ed.), Cilt: 4, İstanbul: İletişim, 2002.

Copeaux, Etienne **Tarih Ders Kitaplarında (1931-1993) Türk Tarih Tezinden Türk-İslam Sentezine**, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2000.

Cumhuriyet Ansiklopedisi, 1923-1940, Cilt I, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2005.

Çaha, Ömer **Dört Akım, Dört Siyaset**, Ankara: Orion Kitabevi, 2007.

Çaha Ömer, Demir Ömer, Dalmış İbrahim “**18 Nisan Seçimleri: Kaybedenler ve Kazananlar**”,

<http://www.fatih.edu.tr/~omercaha/Makaleler/Turkce%20Makaleler/Secmen%20davranisi%20ve%20partilerle%20ilgili%20makaleler/Nisansecimleri.doc>

Çavdar, Tevfik “Adalet Partisi”, **Cumhuriyet Dönemi Türkiye Ansiklopedisi** içinde, Cilt 8, İstanbul: İletişim, 1985.

-----“Cumhuriyet Halk Partisi (1950-1980)” , **Cumhuriyet Dönemi Türkiye Ansiklopedisi** içinde, Cilt 8, İstanbul: İletişim, 1985.

-----“Halkevleri”, **Cumhuriyet Dönemi Türkiye Ansiklopedisi** içinde, Cilt 4, İstanbul: İletişim, 1985.

Çağaptay, Soner “Otuzlarda Türk Milliyetçiliğinde İrk, Dil ve Etnisite”, **Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce: Milliyetçilik**, Cilt 4, İstanbul: İletişim, 2002.

Çakır, Ruşen “Milli Görüş Hareketi”, **Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce:İslamcılık**, Cilt: 6, İstanbul: İletişim, 2005.

Çetinsaya, Gökhan. “**Rethinking Nationalism And Islam: Some Preliminary Notes On The Roots of ‘Turkish-Islamic Synthesis’ In Modern Turkish Political Thought**”, The Muslim World, Vol. LXXXIX, No: 3-4, July-October 1999.

Çiğdem, Ahmet “Muhafazakârlık ve Türk Muhafazakârlığı”, **Taşra Epiği** içinde, İstanbul: Birikim Yayınları, 2001.

Çiğdem, Ahmet “Sunuş”, **Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce: Muhafazakârlık**, Cilt: 5, Tanıl Bora (ed.), İstanbul: İletişim, 2003.

Demirel, Tanel **Adalet Partisi: İdeoloji ve Politika**, İstanbul: İletişim Yayınları, 2004.

Dural, Baran **Başkaldırı ve Uyum: Türk Muhafazakârlığı ve Nurettin Topçu**, İstanbul: Birharf Yayınları, 2005.

Duran, Burhanettin “Kısakürek’in Siyasi Fikirleri Üzerine Bir Değerlendirme”, **Hece: Necip Fazıl Kısakürek Özel Sayısı** içinde, Sayı: 97 Ocak 2005.

Dursun, Çiler **İdeoloji ve Özne: Türk-İslam Sentezi**, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, SBE, Gazetecilik Anabilim Dalı, 2002.

Dursun, Çiler “**Türk-İslam Sentezi İdeolojisinin Failini Tanımak**”, Radikal 2, 28 Mayıs 2006.

Erkilet, Alev “Büyük Doğu Nereden Doğar? İslamcılık, Doğu-Batı Sentezciliği ve Necip Fazıl”, **Hece: Necip Fazıl Kısakürek Özel Sayısı** içinde, Sayı: 97 Ocak 2005.

Ertekin, Orhangazi “Cumhuriyet Döneminde Türkçülüğün Çatallanan Yolları”, **Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce: Milliyetçilik**, Cilt 4, İstanbul: İletişim, 2002.

Fığlalı, Ethem Ruhi **Ortaokullar İçin Din Kültürü ve Ahlâk Bilgisi 3**, İstanbul: M.E.B. Basımevi, 1984.

Georgeon, François “Yusuf Akçura”, **Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce: Milliyetçilik**, Cilt 4, İstanbul: İletişim, 2002.

Georgeon, François “Türk Milliyetçiliği Üzerine Düşünceler Suyu Arayan Adam’ı Yeniden Okurken” **Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce: Milliyetçilik**, Cilt 4, İstanbul: İletişim, 2002.

Göka, E., Göral, S., Güney, Ç. “Bir Hayat İnsanı Olarak Türk Muhafazakâri ve Kaygan Siyasal Tercihi”, **Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce: Muhafazakârlık**, Cilt: 5, İstanbul: İletişim, 2003.

Gökalp, Emre “**Türkiye’de Spor Basını ve Milliyetçilik Söylemi**”, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, SBE, Gazetecilik Anabilim Dalı, 2004.

Gökalp, Ziya **Türkçülüğün Esasları**, İstanbul: Varlık, 1958.

Gülalp, Haldun **Kimlikler Siyaseti Türkiye’de Siyasal İslamın Temelleri**, İstanbul: Metis, 2003.

Güngörmez, Bengü “Muhafazakâr Paradigma: ‘Dogma’ ve ‘Önyargı’” **Muhafazakâr Düşünce**, 2004: 1.

Güvenç, Bozkurt, Şaylan, Gençay, Tekeli, İlhan, Turan, Şerafettin **Dosya: Türk-İslam Sentezi**, İstanbul: Sarmal Yayınevi, 1991.

Güzel, M. “Necip Fazıl Kısakürek” **Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce: Muhafazakârlık**, Cilt: 5, Tanıl Bora (ed.), İstanbul: İletişim, 2004.

Hanioğlu, Şükrü “Osmanlıcılık”, **Tanzimat’tan Cumhuriyete Türkiye Ansiklopedisi**, İstanbul: İletişim, 1985.

Hanioğlu, Şükrü “Türkçülük”, **Tanzimat’tan Cumhuriyete Türkiye Ansiklopedisi**, İstanbul: İletişim, 1985b.

Heywood, Andrew **Siyasi İdeolojiler Bir Giriş**, İstanbul: Adres Yayınları, 2007.

İrem, C. Nazım “Kemalist Modernizm ve Türk Gelenekçi-Muhafazakârlığının Kökenleri”, **Toplum ve Bilim**, Sayı: 74, Güz, 1997.

----- “Türk Muhafazakârlığı Üzerine Bazı Gözlemler”, **Karizma**, Sayı: 17, 2004.

Kaplan, İsmail **Türkiye’de Milli Eğitim İdeolojisi**, İstanbul: İletişim, 1999.

Kaplan, Sam “Religious Nationalism”: A Textbook Case From Turkey, **Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East**, Duke University Press, Vol. 25, No. 3, 2005.

Kara, İsmail “Tanzimat’tan Cumhuriyet’e İslamcılık Tartışmaları”, **Tanzimat’tan Cumhuriyete Türkiye Ansiklopedisi**, İstanbul: İletişim, 1985.

Karadeniz, A. “Büyük Doğu’nun Siyaset, Toplum ve Devlet Tasarımı: İdeolocya Örgüsü”, **Hece: Necip Fazıl Kısakürek Özel Sayısı** içinde, Sayı: 97 Ocak 2005.

Karpat, Kemal H. **Türk Demokrasi Tarihi: Sosyal, Ekonomik, Kültürel Temeller**, İstanbul: Afa Yayıncılık, 1996.

Kasaba, Reşat “Eski ile Yeni Arasında Kemalizm ve Modernizm”, Der: Kasaba ve Bozdoğan, **Türkiye’de Modernleşme ve Ulusal Kimlik**, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2005.

Kekes, John “**What is conservatism?**” Utopia Online Library içinde, <http://www.deepleafproductions.com/utopialibrary/text/kekes-conservatism.html>

Keyder, Çağlar “1990’larda Türkiye’de Modernleşmenin Doğrultusu”, Der: Kasaba ve Bozdoğan, **Türkiye’de Modernleşme ve Ulusal Kimlik**, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2005.

Keyder, Çağlar **Ulusal Kalkınmacılığın İflası**, İstanbul: Metis Yayınları, 1993.

Koçak, Cemil “Türk Milliyetçiliğinin İslâm’la Buluşması Büyük Doğu”, **Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce: Milliyetçilik**, Cilt 4, İstanbul: İletişim, 2002.

Kolat, Gül **Turkish Conservatism From A Comparative Perspective**, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Bilkent Üniversitesi, 2002.

Kongar, Emre **21. Yüzyılda Türkiye: 2000'li Yıllarda Türkiye'nin Toplumsal Yapısı**, İstanbul: Remzi, 1998.

Köker, Levent “Liberal-Muhafazakârlık ve Türkiye”, **Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce: Muhafazakarlık**, Cilt 5, İstanbul: İletişim, 2004.

Küçükömer, İdris **Düzenin Yabancılaşması**, İstanbul: Bağlam, 2006.

Mardin, Şerif **Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu**, İstanbul: İletişim, 2004.

----- “Türk Siyasetini Açıklayabilecek Bir Anahtar: Merkez-Çevre İlişkileri” **Türkiye’de Toplum ve Siyaset, Makaleler 1**, İstanbul: İletişim, 2004.

----- “İslamcılık: Cumhuriyet Dönemi”, **Türkiye’de Din ve Siyaset**, İstanbul: İletişim, 2005.

Mardin, Şerif “İslamcılık”, **Tanzimat’tan Cumhuriyete Türkiye Ansiklopedisi**, İstanbul: İletişim, 1985.

Mert, Nuray “Türkiye İslamcılığına Tarihsel Bir Bakış”, **Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce: İslamcılık**, Cilt 6, İstanbul: İletişim, 2005.

Mert, Nuray **Merkez Sağın Kısa Tarihi**, İstanbul: Selis Kitaplar, 2007.

Mert, Nuray “Türkiye’de Merkez Sağ Siyaset: Merkez Sağ Politikaların Oluşumu” içinde, **Türkiye’de Sivil Toplum ve Milliyetçilik**, İstanbul: İletişim, 2002.

Nisbet, Robert A. **Muhafazakârlık, Düş ve Gerçek**, Ankara: Kadim Yayınları, 2007.

Oakeshott, Michael “Muhafazakâr Olmak Üzerine” **Muhafazakâr Düşünce** içinde, 2004:1.

Özdenören, Rasim “Necip Fazıl Kısakürek” içinde **Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce: İslamcılık**, Cilt: 6, Yasin Aktay (ed.), İstanbul: İletişim, 2005.

Öğün, Süleyman Seyfi “Türk Muhafazakârlığının Kültürel Politik Kökleri”, **Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce: Muhafazakârlık** , Cilt: 5, İstanbul: İletişim, 2003.

Özcan, Yusuf Ziya “Ülkemizdeki Cami Sayıları Üzerine Sayısal Bir İnceleme”, **Journal of Islamic Research**, Vol: 4, Num: 1, January 1990.

Özdalga, Elisabeth “The Hidden Arab: A Critical Reading of the Notion Of ‘Turkish Islam’”, **Middle Eastern Studies**, Vol. 42, No. 4, 551-570, July 2006.

Özdoğan, Günay Göksu “**Turan**”dan “**Bozkurt**”a **Tek Parti Döneminde Türkçülük (1931-1946)** İstanbul: İletişim, 2002.

Özipek, B. Bekir **Muhafazakârlık: Akıl Toplum Siyaset**, Ankara: Liberte Yayınları, 2004.

Özkazanç, Alev “Türkiye’de Siyasi İktidar Tarzının Dönüşümü”, **Siyaset Sosyolojisi Yazıları: Yeni Sağ ve Sonrası**, Ankara: Dipnot Yayınları, 2007.

Sarıbay, Ali Yaşar **Türkiye’de Modernleşme Din ve Parti Politikası: MSP Örnek Olayı**, İstanbul: Alan Yayıncılık, 1985.

Somel, Selçuk Akşin “Osmanlı Reform Çağında Osmanlılık Düşüncesi (1839-1913)”, **Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce: Cumhuriyet’e Devreden Düşünce Mirası Tanzimat ve Meşrutiyet’in Birikimi**, Cilt 1, İstanbul: İletişim, 2002.

Soysal, İlhami “12 Eylül Sonrasının Başlıca Partileri”, **Cumhuriyet Dönemi Türkiye Ansiklopedisi** , Cilt: 8, İstanbul: İletişim, 1985.

Şen, Hasan “Türkiye’de Din Eğitimi ve Yurttaşlık”, **Kırkbudak**: 11, 2007.

Şen, Mustafa ve Erdal, Erinç “İmam Hatiplerin Gelişimi-Dönüşümü: “Aydın Din Adamı Yetiştirmek”ten “Arka Bahçeye”, **Kırkbudak**:11, 2007.

Taşkın, Yüksel “Muhafazakar Bir Proje Olarak Türk-İslam Sentezi”, **Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce: Muhafazakarlık**, Cilt 5, İstanbul: İletişim, 2004.

Taşkın, Yüksel **Anti-Komünizmden Küreselleşme Karşıtlığına Milliyetçi Muhafazakâr Entelijansiya**, İstanbul: İletişim, 2007.

Tanör, Bülent **Osmanlı-Türk Anayasal Gelişmeleri (1789-1980)**, İstanbul: Der Yayınları, Genişletilmiş 2. Basım, 1995.

Timur, Taner **Türkiye’de Çok Partili Hayat Geçiş**, Ankara: İmge, 2003.

Toprak, Binnaz “Milli Selamet Partisi”, **Cumhuriyet Dönemi Türkiye Ansiklopedisi**, Cilt: 8, İstanbul: İletişim, 1985.

Tosun, Tanju **Türk Parti Sisteminde Merkez Sağ ve Merkez Solda Parçalanma**, İstanbul: Boyut Kitapları, 1999.

Tunç, Cihad **Ortaokullar İçin Din Kültürü ve Ahlâk Bilgisi II**, İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1991.

Tunçay, Mete “Cumhuriyet Halk Partisi (1923-1950)”, **Cumhuriyet Dönemi Türkiye Ansiklopedisi**, Cilt: 8, İstanbul: İletişim, 1985.

Tunçay, Mete “Adalet Partisi”, **Cumhuriyet Dönemi Türkiye Ansiklopedisi**, Cilt: 8, İstanbul: İletişim, 1985.

Tunçay, Mete, Koçak, Cemil, Özdemir, Hikmet, Boratav, Korkut, Hilav, Selahattin, Katoğlu, Murat, Ödekan, Ayla (yay. yön. Sina Akşin) **Türkiye Tarihi, Çağdaş Türkiye Tarihi 1908-1980**, Cilt 4, İstanbul: Cem, 1997.

Türköne, Mümtaz'er "İmam Hatip Liseleri", **Cumhuriyet Dönemi Türkiye Ansiklopedisi**, Yüzyıl Biterken, Cilt: 12, İstanbul: İletişim, 1996.

----- "Muhafazakâr Kavramlar", **Muhafazakâr Düşünce** içinde, 2004:1.

Ünsal, Fatma Bostan "Mehmet Akif Ersoy", **Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: İslamcılık**, Cilt 6, İstanbul: İletişim, 2005.

Ünüvar, Kerem "İttihatçılıktan Kemalizme İhya'dan İnşa'ya", **Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: Cumhuriyet'e Devreden Düşünce Mirası Tanzimat ve Meşrutiyetin Birikimi**, Cilt 1, İstanbul: İletişim, 2002.

----- "Ziya Gökalp", **Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: Milliyetçilik**, Cilt 4, İstanbul: İletişim, 2004.

Üstel, Füsün "Türk Ocakları", **Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: Milliyetçilik**, Cilt 4, İstanbul: İletişim, 2002.

Yalçın, Süleyman "Aydınlar Ocağı ve Türk İslam Sentezi", **Yeni Bir Yüzyıla Girerken Türk-İslam Sentezi Görüşünde Meselelerimiz 3**, Aydınlar Ocağı Yayınları, 1988.

Yücekök, Ahmet **100 Soruda Türkiye'de Din ve Siyaset**, İstanbul: Gerçek Yayınevi, 1971.

Zürcher, Eric J. **Modernleşen Türkiye'nin Tarihi**, İstanbul: İletişim, 2003.

<http://www.akparti.org.tr/beyanname.doc>

www.anayasa.gen.tr/tek-1924.htm

<http://www.diyamet.gov.tr/turkish/default.asp>

<http://www.diyamet.gov.tr/turkish/bildiri.asp?id=113>

www.die.gov.tr/IstTablolar/09se124t.xls

<http://www.anlamak.com/tanimak/turk/necip-fazil-kisakurek/Kisakurek---Necip-Fazil-kim-kimdir-biyografi.htm>

<http://www.aydinlarocagi.org/>

<http://www.egitimsen.org.tr/index.php?yazi=45>

http://dogm.meb.gov.tr/genel_bilgiler.htm

<http://www.deepnot.com/deepmain.php?pKey=325>

<http://www.deepleafproductions.com/utopialibrary/text/kekes-conservatism.html>

<http://arsiv.sabah.com.tr/2004/06/15/gnd101.html>

<http://www.milliyet.com.tr/2007/06/03/son/sontur10.asp>