İletişim Yayınları 909 • Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce 5
ISBN 975-05-0156-X (Ciltsiz) • ISBN 975-470-909-2 (Ciltsiz Tk. No)
ISBN 975-05-0155-1 (Ciltli) • ISBN 975-05-0003-2 (Ciltli Tk. No)
© 2003 İletişim Yayıncılık A. Ş.
1. BASKI 2003, İstanbul

SAYFA ve KAPAK TASARIMI Suat Aysu
KAPAK FILMI 4 Nokta Grafik
DÜZELTI Serap Yeğen
DIZIN Nihal Boztekin
MONTAJ Şahin Eyilmez
BASKI ve CILT Sena Ofset

İletişim Yayınları
Klodfarer Cad. İletişim Han No. 7 Cağaloğlu 34122 Istanbul • Tel: 212.516 22 60-61-62
Fax: 212.516 12 58 • e-mail: iletisim@iletisim.com.tr • web: www.iletisim.com.tr

MODERN TÜRKİYE'DE SİYASÎ DÜŞÜNCE

CİLT 5

Muhafazakârlık

İslâmcılıktaki Muhafazakâr Bakiye

YASİN AKTAY

Muhafazakârlık ile Islâmcılık arasındaki ilişkiyi bir bakiye ilişkisi çerçevesinde düşünmek, ekonomiyi de hesaba katan zengin ve kullanılışlı bir metaforik açılım sağlayabilir. Bakiye, belli bir ortaklıktan veya bir alışverişten sonra taraflarda kalan alacak verecek hesaplarını ifade eder. Beraber üretilmiş bir sonucun paylaşılması, bitirilmiş bir ortaklığın tasfiyesi anında veya ardında gündeme gelebilir. Islâmcılık içerisindeki muhafazakâr bakiyeyi, Islâmcılıktan muhafazakârlığın alacağı olarak veya Islâmcılığın muhafazakârlığa ödemek zorunda kaldığı bir borç olarak da düşünebiliriz. Islâmcılık üzerindeki muhafazakâr baskı veya Islâmcılığın tarihsel olarak sürekli muhafazakâr bir söyleme çok kolay dönüşebilmesi bu bakiyeyle alakalı olsa gerek.

Oysa bugünkü haliyle bilebildiğimiz anlamıyla kendi siyasal konumunu büyük ölçüde sağcılık, milliyetçilik ve muhafazakârlığa karşı temyiz etmeye borçlu olan Islâmcılığın, muhafazakârlıkla arasındaki bu bir türlü tasfiye edilemeyen bakiyesinin hangi ortaklığa dayandığını ortaya koymak gerekiyor. Bu ilişkide kim kime hangi alışverişle borçlu olmaktadır? Bu sorunun tabii ki bir de muhafazakârlık üzerindeki Islâmcı bakiye kısmı vardır. Türk muhafazakârlığının kendine özgü gelişim tarihinde Islâmcılıkla yakınlığı bilinen bir gerçektir. Bu yakınlık ve alışverişin, Pierre Bourdieu'nün (1990) tabirlerini biraz serbest kullanmak gerekirse, zamanla ürettiği "kültürel ve sembolik sermaye" üzerinde bir tartışma ve paylaşım gerilimi üretmemesi düşünülemez. Bu gerilimin her ikisini besleyen yanları da olmuştur. Belki bu yüzden, Islâmcılığın siyasal söyleminde zaman zaman sağcı, milliyetçi ve muhafazakâr bakiyeler hiçbir zaman denkleştirilememiş, konjonktürel olarak bu bakiyeler Islâmcılığın bu ideolojilerle çok kolay buluşmasına yol açabilmiştir. Ancak bu buluşmalar her zaman bir ittifak veya bir dayanışma değil, çoğu zaman bir rekabet veya çekişme vesilesi olmuşlardır. Her şeyden önce Islâmcılık, 19. yüzyılın ikinci yarısından itibaren Islâm dünyasının her tarafındaki zuhuru itibariyle Islâm'ın geleneksel yorumuna karşı bir yenilenme, bir değişim ve değiştirme talebiyle yüklü olagelmiştir. Bu yazıda Islâmcılık ve muhafazakârlık arasındaki ilişkileri, Islâmcılığın muhafazakâr bir ideolojiye dönüşme veya muhafazakârlıkla eklemlenme durumlarını başta ekonomik düzeyde olmak üzere bazı metaforik geçiş ve unsurlar üzerinden değerlendirmeye çalışacağım.

SİYASAL TORTULAŞMA

Bakiye lafzının oluşturduğu çağrışımların açıldığı tek alan tabii ki ekonomi değildir. Onun fiziksel bir anlamı da vardır ve bu anlamı üzerinden gidildiğinde bu ilişkinin bazı yönleri daha kolay vuzuha kavuşturulabilir. Islâm'ın siyasallaşması, Islâmcılığın teşekkülü, güç biriktirmesi, ardından, reel politiğin istikrar ortamında giderek devrimci-yenilikçi ölçülerinin bile kaçınılmaz rutinleşmesi veya -Bobby S. Sayyid'in Edmund Husserl'in bir deyimini istihdam ederek dediği gibi- "tortulaşması", muhafazakâr bir mahiyet kazanmasına da işaret eder:

> *Tortulaşma siyasal meselelerin gündelik hayatın bir parçası olduğu usûle işaret etmektedir; örneğin, dünyanın yuvarlak olduğu inancı artık siyasî çekişme çıkarmamaktadır -o artık tortulaşmış bir inançtır. Tortulaşma, yeniden hareketlendirmeyle (reactivation) karşıt olarak alınmıştır. Yeniden hareketlendirme tortulaşmanın sorgulandığı ânа işaret etmektedir* (Sayyid, 2000: 46).

Tortulaşma, her siyasal hareketin kaçınılmaz uğraklarından biridir. Burada Islâm'ın kendi kültürel etkilerinin ve varlığının tortulaşması kadar, kültürel bir unsur olarak yer aldığı bir siyasal vasattaki tortulaşmalar da söz konusudur. Özellikle Islâm dünyasındaki siyasal düzenlerin bütün krizlerinin bu toplumsal tortulaşmalarla ilgili olduğu gözönünde bulundurulursa, her krizin akabinde neden başka bir ideolojinin, örneğin sosyalizm veya liberalizmin değil de Islâmcılığın güçlenerek çıktığı, Sayyid'in ısrarla telkin ettiği sorulardandır. Siyasal düzenin her türlü tortusunun giderilmesinin, yani toplumsal hareketlendirmelerin ve bir bakıma siyasal alanın her türlü genişlemesinin bütün sonuçlarının Islâmcılığı yeniden işaret ediyor olması, başlı başına, Islâmcılığın toplumsal hareketlenmelerin bir sonucu olduğu veya kendisinin toplumsal ve siyasal yapıyı hareketlendirdiğini gösterir. Ancak bu hareketlendirmenin çoğunlukla yine toplumun özünde, geçmişinde veya asli kimliğinde bulunduğu varsayılan bir unsura dönüş söylemiyle örgütlenmesinin muhafazakâr bir bakiyeyle alakalı kıldığında kuşku yoktur. Türkiye'nin demokrasi tarihinde siyasal alanın genişlemesiyle Islâmcı gelişme arasındaki doğrusal ilişki bununla ilgilidir. Islâmcılık toplumsal istikrarın korunmasıyla değil, Türkiye'nin içinde yer aldığı veya Türkiye'ye hâkim olan güç ilişkilerine bir itiraz olarak sürekli bir gerilim kaynağıdır. Buna karşılık, muhafazakârlığın büyük ölçüde siyasalı yadsıyan, siyasalı aşağılayan söylemsel şartlara tekabül ettiğini hatırladığımızda, en azından Türkiye'de Islâmcılığın büyük ölçüde siyasalı temsil eden üslubunun muhafazakârlığın anti-politik söylemine karşı işleyen bir süreç olduğunu söyleyebiliriz.

Yine de muhafazakârlık ile din arasında bir yakınlığın olması, genellikle haklı olarak, çok olağan karşılanır. Bu büyük ölçüde muhafazakârlığın somut bir muhtevaya en çok dinsel bir söylemle kavuşmasından, daha açık bir ifadeyle en fazla dini araçsallaştırmasından kaynaklanır (Aydın, 2002: 65). Nasılsa, dinsel söylemin sözmerkezci doğası ile kutsal ve dindışı algısının dayandığı varsayılan metafizik sabitelerin herhangi bir değişim ihtimaline karşı doğal bir direnci harekete geçirdiği kabul edilir. Dinlerin ritüel ve itikat düzeyinde vazgeçmedikleri bu sabitelerin, fenomenologların da tasavvur ettiği gibi, sadece zihniyet planında kalmayan bir "dünya-kurucu" işlevi vardır (Berger, 1969). Belli bir metafizik işarete göre sabitlenen bu dünyanın maruz kaldığı her değişim ihtimalinin kutsala bir saldırı olarak algılandığı da gözönünde bulundurulduğunda, muhafazakâr bir refleksin dinlerin en önemli özelliklerinden olduğu düşünülebilir. Dinsel algı ve

teodise çerçevesinde dünya, metafizik unsurların bir tecellisi veya tecelligâhı olarak toplamda haklı, makul ve iyi olarak tasavvur edilir. Burada dinsel bir söylem olarak belli bir teodise türü, muhafazakârlığın siyasal teolojisini temin eder. Dünya mevcut haliyle Tanrı'nın onayladığı, razı olduğu ve hatta arzu ettiği bir dünyadır. Yönetici dinî bakımdan kötü bir durumdaysa bile, onun başa geçmesinde insanların ilk bakışta göremeyecekleri, ama ancak toplamda bulabilecekleri bir hayır vardır. En kötü ihtimalle toplum müstahak olduğu için böyle bir yönetime maruz kalmış olabilir. Yine muhafazakâr bakış açısına göre bu durum bile toplamdaki hayrı işaret eder. Her halûkarda bu siyasal ilahiyatın muhafazakâr işlevi, insanların başına geleni sabır ve metanetle karşılamalarını temin eder; mevcut olanın, yani cari gerçekliğin makul olduğunu, dinsel, geleneksel, tarihsel, hatta yer yer bilimsel gerekçelere referansla telkin eder.

Dinsel söylem, kutsallaştırıcı işlevinin belli siyasal veya toplumsal ilişkilerin süreklileştirilmesine, sabitlenmesine ve bu ilişkilerin muhafazasına yarayan nitelikleri dolayısıyla her zaman siyasetin araçsal iştahına konu olmuştur. Ancak bu, dinin bütün varlığının bu araçsal niyetlere borçlu olduğu anlamına gelmez. Üstelik muhafazakârlık her zaman siyasal alana egemen olanların bir tavrı veya duygusu olmayabilir. O her türlü toplumsal tabakada rastlanabilen ve "her türlü siyasal veya kültürel ideolojiye rahatlıkla eklemlenebilen" (Çiğdem, 2001: 36) evrensel bir halet-i ruhiye, devrimcilerin bile yakalanmaktan kurtulamadıkları bir çeşit ideolojik gelişim sürecinin dönemsel bir sendromu olarak görülebilir. Bu durumda, muhafazakârlığın belli bir siyasal söylemin muhtevasındaki bakiyesinden fazla ayırt edici bir işlev beklemek gereksiz bile olabilir. Çünkü her yerde izine rastlanan bu ideolojik hava, belli bir siyasal akıma mal edilmesi zor olduğu kadar, yerleşmek için elverişli koşulları bulduğunda bütün siyasal akımları belli dönemlerinde yakalayan ve kendine mal eden bir virüse daha çok benzer.

İSLÂMCILIĞIN MÜMKÜN VE MEŞRU DİLİ OLARAK MUHAFAZAKÂRLIK

Bununla birlikte, dinsel söylemin kendine özgü tabiatı her zaman bir çeşit muhafazakâr şive görüntüsü verse de, dinlerin karizmatik dönemlerinde, yani ortaya ilk çıktıkları ve genellikle toplumun madun kesimlerinin ilgisini celp ettikleri dönemlerde, aykırı, muhalif ve eleştirel bir tutuma daha yakın oldukları tarihsel bir gerçektir. Bu itibarla Isa'nın, Musa'nın, Buda'nın veya İslâm peygamberinin çağrılarına herhangi bir muhafazakâr tutumun yakıştırılması zordur. Bryan S. Turner'in *Weber and Islam* isimli eseri, İslâm hakkında Oryantalist literatürün özenle işlediği Müslüman hedonizmi edebiyatını, "uyumculuk" ve "çatışmacılık" karşıtlığı ekseninde yeniden ele alarak, Hz. Muhammed'in (s) mücadelesine belki de yakıştırılamayacak tek özelliğin "uyumculuk" olduğunu söylüyor. Turner, özellikle İbrahimî dinlerin hiçbirine uyumculuk atfedilemeyeceğini de zengin ampirik örneklerle gösteriyor (Turner, 1974; 1997). Dolayısıyla hem dinin hem de muhafazakârlığın her birinin işin başında fiilen geçerliliği olmayan "ilga edilmiş veya terk edilmiş" bir hakikate, bir geleneğe, asgari ilkeler bütünlüğünden oluşan bir metne gönderme yapmalarının dışında, böyle bir yakıştırmanın zemini yoktur. Bu kadarı ise, yani şöyle veya böyle bir metne, bir geleneğe, bir mutlak hakikat iddiasına, bir ilkeye gönderme yapmak, muhafazakârlığı siyasal bir entite olarak tasavvur etmek suretiyle kendini bilinçli olarak buna karşı konumlandıran siyasal akımlarda bile hiçbir zaman eksik olmayan bir şeydir. Giderek muhafazakârlığın

genel bir tanımı, tarihi ve tasvirine girmeyi de gerektirebilecek bu temayı bu yazının amaçlarından daha fazla sapmamak için kesmek gerekiyor. Esasen, Türk İslâmcılığının içerisinde muhafazakârlığın bakiyesinin tarihsel olarak nasıl bir hal aldığına dair bazı notları ortaya koymayı amaçlayan bu yazıda, muhafazakârlığın Batı'daki seyrini çok fazla konu etmek de gerekmiyor. Hatta Türk muhafazakârlığını çerçeveleyecek bir yazı bile Batı'da muhafazakârlığın gelişim çizgisinden oldukça ayrı hatlar çizmek zorunda kalacaktır. Çünkü Türk muhafazakârlığı hiçbir zaman Batı'daki mukabiline denk bir gelişme çizgisi izlememiştir. Üstelik bu fark Türk modernleşmesinin kendine özgü görünümü ve gelişiminin Batı'dakine oranla ortaya koyduğu farka da önemli bir fark atar.

Bu farkı ifade etmenin bir yolu, muhafazakârlığı Osmanlı'nın son zamanlarında Türkiye'de geçerli olan siyasal akımların tamamının arayışlarına yön veren bir kaygı olarak formüle etmektir. İsmet Özel, bu dönemde sadece İslâmcılık, Osmanlıcılık ve milliyetçiliğe değil, aynı zamanda Batıcılığa da hâkim olan duygunun muhafazakâr bir duygu olduğunu söyler. Bu akımlara en yenilikçi ve en devrimci göründükleri anlarda bile yön veren, "eldeki organizasyonun ve yönetim imkânlarının korunması, elde tutulabilmesi gayreti" ile bir çeşit "batmaktan kurtulma endişesi"nden başka bir şey değildir (Özel, 1990: 98). Bu endişe Türk muhafazakârlığının en önemli beslenme kaynaklarından birini de oluşturmuştur. Daha sonra verilen Kurtuluş Savaşı'nın akabinde kurulan "inkılâpçı" Cumhuriyet'in İslâmcı muhalifleriyle tek meşru iletişim kanalının muhafazakâr bir söylem olmasını da açıklayan bir şeydir bu. Nitekim, İslâmcılığın muhafazakârlıkla olan bu bağı da Türk muhafazakârlığının kendine özgü kompozisyonunu ortaya koymanın diğer bir yoludur.

Cumhuriyet döneminde yasal zemini tamamen ilga edilen İslâmcılığın kendini ifade etmek için bulabildiği en geçerli ve meşru kanal muhafazakârlık olmuştur. Kurtuluş Savaşı'nın İslâmcı gerekçeleriyle muhafazakâr gerekçeleri arasındaki ortaklık, Cumhuriyet döneminde de yeni rejimin ideolojik formasyonunda üstüne kolayca çizgi çizilip tasfiye edilemeyen bir alacak-verecek ilişkisini bırakmıştır. Günün birinde bir hesaplaşma beklentisi içerisindeki İslâmcılığın bu bakiyeye muhafazakâr bir jargonla yaklaşımı Cumhuriyet ile muhafazakârlığın her ikisinin Batılı muadillerine paralel olmak üzere muhtaç oldukları husumeti de beslemiştir. Cumhuriyetçiler sürekli bu bakiyeyi hatırlatan muhafazakâr talepleri bir gericilik töhmetiyle kontrol altında tutarken, İslâmcılar Kurtuluş Savaşı'nı da idare etmiş bir ortak duygu ve estetik olarak muhafazakârlığa sarılmışlardır. Esasen Sayyid'in de tespit ettiği gibi İslâmcılık, genel olarak, büyük ölçüde Üçüncü Dünya veya sömürge ülkelerinin sömürgecilerine karşı siyasal ve kültürel kurtuluş savaşlarının bir devamı olarak görülebildikçe bu duygu ve estetikteki hakları daha da mükteseleşiyor.

Millî Görüş hareketinin kapatılan bütün partilerinin akabinde kurulan son iki halef partisinden birinin, yani AK Parti'nin, bugün kendini muhafazakâr olarak tanımlaması İslâmcılık ve muhafazakârlık ilişkisinin yeniden gündeme gelmesini sağlayacak bir gelişmedir. Bu ilişki gündeme geldikçe, kuşkusuz hem İslâmcılığın mahiyetinin hem de muhafazakârlığının Türkiye'ye özgü muhtevasının yeni şekiller alacağını bekleyebiliriz. Bu yeniden buluşma görüntüsünü sağlayan şeyin İslâmcılığın özündeki muhafazakâr bakiye mi olduğu yoksa Türk muhafazakârlığı ile Türk İslâmcılığı arasında birbirlerini çeken özsel bir ilişki mi olduğu sorusunun bundan sonra daha bir anlam kazanacağında şüphe yoktur. Bu süreç halen

devam etmekte olan ve sonucunu hep beraber göreceğimiz bir süreç olması itibariyle fazla detaylandırmadan bunun en önemli sebebinin İslâmcı siyasal hareketin meşru ve mümkün bir dil arayışı olduğunu söyleyebiliriz. Muhafazakârlık Cumhuriyet tarihindeki rolü itibariyle İslâmcılığa bu meşru dil servisini verebilecek en yakın ve işlevsel söylem görünüyor. Esasen yıllarca, kendini ısrarla muhafazakârlıktan tenzih ederek varolmuş bir hareket olarak İslâmcılığın, siyasal düzeyde hiçbir zaman adı İslâmcılık olarak konulmuş bir hareket olmadığını kaydetmek gerekiyor. Siyasal parti hareketi düzeyinde Millî Görüş olarak isimlendirilen bu hareket, seksenli yıllardan Aralık, 1995 seçimlerine kadar Adil Düzen tasavvuru üzerinden kendisini ifade etti. Oysa bütün bu ifade biçimlerinin bir İslâmcılığı imleme ihtimali bile partilerinin kapanmasına sebep olabiliyordu. Böyle bir ortamda yasal bir siyasî parti olmaya karar veren AK Parti İslâmcı bir nitelemeden ısrarla kaçınmaya çalıştı. Buna karşılık hem sistem nezdinde meşru sayılan, hem de kendisiyle halk arasında, anlamı konusunda görünen kadarıyla özel bir mutabakat bulunan bir dil olarak muhafazakârlığı öne çıkardı. Doğrusu, İslâmcı bir hareketin bu tercihi zoraki bile olsa, kendine meşru bir dil olarak başka bir söylem yerine muhafazakârlığı seçiyor olması, İslâmcılık ile muhafazakârlık arasında diğer bazılarından daha fazla bir seçmeli yakınlığın (*elective affinity*) bulunduğunu söylememize imkân tanıyabilir. Ne var ki, bu söylem, bir hareketin kötü yola düşen bir elemanının kendini aileye layık görememesi gibi bir tezkiye de içermiştir. AK Parti İslâmcı olmadığını söylemek suretiyle, yaptığı bütün politik tercih ve icraatlardan İslâm'ın tenzih edilmesini de istemiştir. Giderek netleşecek olan görüntü, muhafazakâr bir taktiğe mecbur kalmış olan AK Parti'nin İslâmcılıkla arasındaki mesafesinin, Türkiye'deki imkânsız bir siyaset olarak İslâmcılığa yük olmama ihtimamına dönüşebileceğidir. Olayın partiden görünen tarafında, bu imkânsız siyasetin reel-politiğin gereklerine uymaya karşı bir baskı oluşturmasıdır. Irak'ın işgal edilmesine karşı AK Parti ile İslâmcılık arasında açılan makas bunun ilk somut pratiğini oluşturdu. Bu arada AK Parti'nin muhafazakârlıktan ne anladığı ile, özde muhafazakâr sayılmayacak seçmeni arasında reel-politik şartların kararına bırakılmış zımni bir mutabakatın olması da ayrıca üzerinde durmaya değer. Her iki taraf da konuşmadan iletişim kurmanın yolunu, kuşkusuz, şimdilik aralarındaki organik yakınlıktan dolayı geliştirmiş görünüyor. AK Parti muhafazakârlık deyince seçmenin önemli bir kısmı yine de ya İslâmcılık anlıyor veya İslâmcılığın bu siyasal momentten ayrı tutulması gereğini ikrar ediyor.

KÜLTÜREL İSLÂM VE HURAFE EDEBİYATI

Cumhuriyet döneminde de devam eden İslâmcılık ile muhafazakârlık arasındaki bu tür bir ilişkinin başka bir yoğunlaşma vesilesine de, Özel, İslâmcıları "hurafe savunucusu" durumuna düşüren bir vesile olarak dikkat çekiyor. Ona göre, Türkiye'deki modernleşme veya Batılılaşma hareketinin İslâm'a doğrudan değil, ancak hurafeler üzerinden saldırma yolunu seçmiş olması, dindar insanlarda o cenahtan gelen her türlü eleştiriye karşı bir cephe savunmasını harekete geçirmiştir. Dolayısıyla bidat ve hurafelere olan özel ilgisiyle temayüz eden Türk muhafazakârlığının tepkici doğasının en önemli dayanağı ve gerekçesi sınıfsal değil dinsel ve kültürel olmuştur (Özel, 1984: 26-27). Ancak, bu durum Türk muhafazakârlığı diye karşımıza çıkan bünyenin bazı arketipik kökenlerini anlamamızı sağlasa da, neden bazı insanlarda bunun muhafazakârlık olarak görünmesini, başka bazılarında ise

bu tür bir tepkisellikten uzaklaşarak İslâmcılığa dönüşmesini açıklayan bir şey değildir. Aynı etkilere veya "saldırılara" şahit olmuş Mehmet Akif Ersoy gibi Türk İslâmcılığının en önemli isimlerinden birinin aynı zamanda tavizsiz bir bidat-hurafe karşıtlığını da seslendirmesi tipik bir durumdur. Bidat ve hurafelere, kültürel zenginliklerimiz olarak gönderme yapmaktan çekinmeyen Türk muhafazakârları, bunu sadece Batılılaşma hareketinin İslâm'a bunlar üzerinden saldırmasına bir tepki olarak yapmamışlardır. Çoğu zaman bu tepki, ümmete gönderme yapan İslâmcıların Türk kültürünü arkaplana itme ihtimaline karşı da yüksek sesle dillendirilmiştir. Çünkü bu dönemde ve aslında her zaman, dinin asli yorumlarına dönmeyi salık veren İslâmcılık, yerel-kültürel değerlere karşı bir saldırganlık olarak algılanmıştır (daha geniş değerlendirmeler için bkz. Aktay, 1999; 2002; Subaşı, 2002). Saldırganlık İslâmcılığın Kitab'ı merkeze alan yorumunun pratik sonuçlarında hissedilmiştir. En önemli sonuç görüntünün büyük ölçüde Araplaşmaya zorlaması ihtimalidir. Zira, bilinç altında, *Kuran*'ın lafzî/kitabî yorumunun aynı zamanda Kuran'ın indiği koşulların bire-bir tekrar edilmesine yönelik bir teklif içeriyor olduğuna dair bir korku vardır. Yani, modernleşme Batılılaşma ile özdeşleştiği oranda, İslâmlaşma da bir tür Araplaşma olarak algılanmıştır. İslâmcılığın evrenselci vurguları ise, bu Araplaşma art niyetini kamufle eden bir ideoloji olarak algılanmıştır. Bu korkuyu besleyen, kuşkusuz çok revaçta bazı yorumlar yok değildir. Bu yüzden Türk muhafazakârlığının kültürel değerlere, bidat ve hurafelere yönelik, tepkisel estetiğinin bir nesnesi Batılı saldırıysa, daha az önemli olmayan bir diğeri de bizzat İslâmcılığın evrenselci vurgusu olmuştur. Nuray Mert'in dikkat çektiği, bir İslâmcı figür olarak Babanzade Ahmet Naim ile Türk muhafazakârlığının önemli isimlerinden Yahya Kemal Bayatlı arasında geçen bir anekdot bunu çok iyi örnekliyor:

> *Yahya Kemal, 1921-22 arasında Tevhid-i Efkâr'da yazdığı esnada, Eyüp Sultan'a ilişkin bir yazı yazarak, bu yerin halkın gözündeki kutsiyetinden bahsetmiş. O esnada Edebiyat Fakültesinde kendisi gibi ders vermekte olan Babanzade Ahmed Naim Bey'le öğretmen odasında karşılaştıklarında, Babanzade, Yahya Kemal'e, Eyüp Sultan yazısı yüzünden çıkışarak; 'İslâmiyete ettiğiniz zararı bu ara kimse etmiyor [...], İslâmiyeti efsaneler üzerine kurulmuş bir din gibi göstererek [...] İslâmiyette ölülere ibadet [...] yoktur' demiş. Yahya Kemal, Babanzade'ye çok kızmış, ' [...] Ben her şeyden evvel bir Türk gibi duyarak yazıyor' idim ve 'Bu nevi edebiyattan tam yerli müslüman olan ruhlar şiddetle hoşlanıyorlardı', diyor. Yahya Kemal şöyle devam ediyor: 'Siz kimsiniz [...] bütün bir Türk milletinin tarihî hatıralarına ne karışırsınız. Türk milleti dinini istediği gibi benimsemiştir [...] Evet bu millet, İslâmiyeti kendi mizacına göre kabul etmiş ve çok eski putperestliği ile karıştırmış ve öyle sever, onun uğruna yalnız bu sebeple ölür', sizin itirazlarınızla 'yaprak kıpırdamaz'* (Kemal, 1986: 54-55'ten nakleden, Mert, 1998: 44).

Tipik bir muhafazakârlık ve İslâmcılık diyalogunun yaşandığı bu anekdot aynı zamanda din ile muhafazakârlık ilişkisinin salt Batılılaşmaya karşı bir tepkiyle şekillenmediğini de çok güzel örnekliyor. Ayrıca muhafazakârlık-din ilişkisinin her karışımından zorunlu olarak muhafazakârlık veya zorunlu olarak İslâmcılık çıkmadığını göstererek bunun niçin böyle olduğunu sormamıza yardım ediyor. Dolayısıyla İslâmcılığın muhafazakârlığa dönüşmesi etrafında söz konusu ettiğimiz hikaye, Türkiye'de ayrı bir muhafazakâr eğilimin kendi iç gelişimini görmemize engel olmamalıdır. Türk muhafazakârlığı-

nın beslenme kaynağı sadece dinin modernleşmenin saldırılarına karşı korunma refleksi olmamıştır. Aksine dini kendi yaşam tarzını tamamlayan bir renk olarak araçsallaştıran bir boyutu da hep varolmuştur. Üstelik modernliğin uygun bir temposu içerisinde dinin usulüne uygun değişimi veya aşınmasına karşı da muhafazakârlık hiçbir pazarlığa kapalı değildir. Din hayatın bir çok rengi arasında bir renktir. Bir estetik unsurdur. Estetize edilmeye müsait olmayan yanları Arap bedevilerinin kabalıklarıyla ilişkilendirilerek dışlanmalıdır. Daha ötede, din, kendisine ayrılan yeri aşarak hayatın tamamını kuşatan, etkileyen, toplumun ve devletin kararlarında belirleyici bir role soyunmamalıdır. Hayatın rutin akışı içindeki olağan değişimleri zorlayacak bir değişim talebinde bulunmamalıdır. Din, kültürün cüz'î bir parçası ve kültürel bütünlüğün içinde bir dekor unsuru olarak güzeldir. Fazlası zarardır ve estetiğe de uygun değildir zaten, zevahiri batırır. Islâmcılığın muhafazakâr bir vizeyle siyasal alanda varolma çabasının zamanla kendisini gerçekten de muhafazakârlaştırması kadar, bu söylemsel himaye ilişkisinin muhafazakârlığın zimmetine dahil ettiği bir sembolik sermaye de söz konusu olmuştur. Ancak muhafazakârlığın bu sermayeye yaklaşımı tabii ki onun toplumsal faydaya tahvil edilebilir değerine bağlıdır. Islâmcılığın sistemle çatışmaya yüz tuttuğu durumlarda muhafazakârlık bu sermaye üzerindeki haklarını kullanarak, radikal taleplerini kırıcı bir etkide bulunur. Bunun tipik örneklerinden biri başörtüsü sorununa yaklaşımda gösterilebilir. Üniversitelerde başörtüsünün artık yasaklanamayacak kadar yaygın olduğunun düşünüldüğü dönemlerde, yasakçılığa karşı cesurca söylemler dillendirilebilir. Oysa zamanla devlet ile başörtüsü arasında bir yol ayrımında kalındığında, devlet iradesine teslim olmak en tipik muhafazakâr tavır olmuştur.

GEÇİCİ HALLER: FIRTINA, MASLAHAT, İÇTİHAT

Islâmcılığın muhafazakârlığa dönüşümünü en fazla hareketlendiren etkenlerin başında, Türk muhafazakârlığının nev'i şahsına münhasır bir boyutuna dönüşen "tepkiselliği" zikrettik. Tepkiselliğin en önemli etkisi de her zaman ideal davranışları ertelemek için bir mazeret oluşturmasıdır. Ahlakın ideal pratiği bile çoğu zaman daha kapsayıcı kötü şartların etkisiyle imkânsız kılınır. O yüzden muhafazakârlık mevcut maddi şartların her zaman makul olduğunu kabul etmese bile mâkula olan borcunu nostaljik anma ritüelleriyle ödemek yoluyla rahatlamayı seçer. Üstelik bu ödemelerin yolu olarak düşündüğü ritüellerde daha abartılı ve vurgulu davranır. Islâmcı akide içerisinde bu ödeme yolunu kolaylaştıran el altında bir dizi hayat stratejisi (fıkhî ruhsatlar) vardır. Örneğin, maslahat, toplumsal yararı önceleyen bir içtihat yoludur. Saf Islâmcılık diye bir şeyden bahsedebileceksek (bunun pratikte imkânsız olduğunu bilsek de bir ideal-tip olarak varsayalım) bu maslahatın, yani toplumsal yararın, kimin yararı olduğu sorununun en önemli sorun olacağı açıktır. Dini bir sembolik sermayeden ibaret gören muhafazakârlık için toplumsal yararı gözetilen özne mevcut haliyle millettir. Islâmcılık ise maslahatın her şeyden önce Islâm'ı bir kimlik olarak benimseyerek ümmet bütünlüğüyle organik bir ilişki kurabilenler için söz konusu olabileceğini öngörür. Maslahatın pratik işleyişi ve tezahürü ile muhafazakâr bir pragmatizmin aynı dili konuşuyor olduğu izlenimi haklı gerekçelere dayansa da dikkatsiz bir gözleme bağlanabilir. Burada maslahat ile idare-i maslahat arasındaki kadar büyük bir fark vardır.

Said-i Nursi'nin içtihat kapısının açılmasıyla ilgili tartışmaya katılma biçimi Islâmcılığın muhafazakârlığa çeken yo-

rumlarının kökenlerine dair çok önemli ipuçları veriyor. İçtihat tartışması, içtihat kapısının açılması, başını Mehmet Akif Ersoy gibilerin çektiği Osmanlı aydınlarının Islâmcılıklarını niteleyen en önemli tartışma konularından biridir. Islâm dünyasının niçin geri kalmış olduğu, niçin Batı toplumlarının kaydetmiş olduğu ilerlemeyi kaydetmemiş olduğu sorusuna verilen cevapların odaklandığı konulardandır. Kuşkusuz, Islâm'ın otantik yorumundan uzaklaşılmış olmasına bağlanan geriliğin en önemli sebebi içtihat kapısının Gazzali'den beri kapanmış olmasıydı. Esasen içtihat kapısının dile dolanması, onun tekrar açılması için ne kadar gerekliydi bu ayrı bir konudur. Çünkü içtihat kapısının kapalı olmasına dair söylemler, tek kelimeyle abartılı söylemlerdir. Islâm içtihat kapısının kapanmış olduğunun söylendiği zamandan o güne (ve bugüne) kadar fiilen sürekli yeniden yorumlanmıştır. Bir çeşit "kendiliğinden yorum veya içtihat" sürecinin zaten sürekli işlediği bir ortamda, bu sürecin atıl olduğunu ilan ederek çalışmaya başlamanın başka bir anlamı olmalıdır. Kanaatimizce "kapının kapalılığı" hikâyesi, 19. yüzyıla kadar, yani içtihat tartışmasının alevlendiği zamana kadar çok fazla revaçta değildi. Başka bir deyişle, Gazzali'nin içtihat kapısının artık kapanmış olduğuna dair sözlerinin içtihat etkinliğinden men edici bir etkisi olmamıştır. Ancak içtihat kapısıyla ilgili söylemler, Islâm dünyasının geriliği sorunuyla boğuşulduğu ölçüde bir sorun olarak kurulmuştur. Başka bir deyişle söylemin ihtiyaçları açısından ve söylemsel olarak kapalı bir kapı var edilmiş ve onun açılması ideolojik bir varoluşun ihtiyaç duyduğu verimli bir gerekçe oluşturmuştur.

Said Nursi, içtihat kapısının açılmasıyla ilgili soruna olumsuz tavrıyla yaklaşırken bu kapının açılmasına altı engelin varolduğunu söyler. Birinci engeli anlatırken başvurduğu benzetme buradaki konu bağlamında çok anlamlıdır. Nursi, soruna Islâm toplumunun mevcut durumuna bir fırtınaya yakalanmış bir kulübe benzetmesine başvurarak yaklaşmıştır:

> *Nasıl ki kışta, fırtınaların şiddetli olduğu bir vakitte, dar delikler dahi seddedilir; yeni kapıları açmak, hiçbir cihetle kâr-ı akıl değildir. Hem nasıl ki büyük bir selin hücumunda, tamir için duvarlarda delikler açmak, gark olmaya vesiledir. Öyle de, şu münkerat zamanında ve âdât-ı ecânibin istilası ânında ve bid'aların kesreti vaktinde ve delâletin tahribatı hengâmında, içtihat namıyla, kasr-ı Islâmiyetin yeni kapılar açıp, duvarlarından muhariplerin girmesine vesile olacak delikler açmak, Islâmiyete cinayettir* (Nursi, 1984: 213).

Fırtına hâli, Islâmcıların Cumhuriyet dönemiyle birlikte şekillenen yeni siyasal şartlarla ilgili algılarını en iyi ifade eden benzetmelerdendir. Fırtına halinden korunmak için alınan tedbirler, doğası gereği görünürde muhafazakâr bir tutumu besliyor gibi görünse de, aslında yarattığı diasporik bilinçle mevcut olana yönelik eleştirel bir tutumu da sürekli tahkim eden bir etkiye sahip olabilir (Aktay, 1997). Cumhuriyet dönemi Islâmcılığında Said Nursi'den etkilenen eğilimlere bakıldığında, bu tarz bir yorumun hem kendi varlığıyla kaim siyasal bir akım olarak muhafazakâr eğilime dönüşebildiği veya o eğilimi beslediği hem de bu ifadelerdeki diasporik imâları eleştirel bir hınca dönüştürücü bir etkiye sahip olduğu görülmüştür. Bu akıl yürütme biçiminin Islâmcı muhafazakârlığın reel-politiği içselleştirmesinde önemli bir işlev gördüğünü söyleyebiliriz. Geçiciliğin süreklileşmesi ideal olanın makullüğünün aleyhine işler, dolayısıyla mevcut olanı normalleştirir, giderek onu meşrulaştıran bir işlevle bütünleşir. Türk Islâmcılığının Cumhuriyet tarihi boyunca, hilafetin kaldırılmasından itibaren düştüğü diasporik

ruh hali, bu diyardan gitmek ile bu deveyi gütmek arasında bir ikilem şeklinde de özetlenebilir. Bu diyardan gitmenin yolu kinik bir tavırla siyasal bedenle her türlü organik ilişkiye karşı siyasalı inkâr etme veya aşağılama derecesinde mesafeli durma (Said Nursi), inzivaya çekilme ("Gül Yetiştiren Adam" olarak Elmalılı Hamdi Yazır, Özdenören, 1979), veya fiilî göç (M. Akif) şeklinde olabildiği gibi, daha radikal karşı çıkışlar şeklinde de olabilmiştir. Diyebiliriz ki bu deveyi gütmeyi seçmek Islâmcılığın ya bu diyardan gidememiş olanları veya ona karşı bir rövanş talebinde ısrar edenlerinin tavrı arasında şekillenmiştir. İsmet Özel'in bir yazısının başlığına koyduğu "Bu Deveyi Gütmeyeceğiz Bu Diyardan da Gitmeyeceğiz" şeklindeki ifadesini, Islâmcılığın verili seçeneklerin dışındaki varoluş arayışlarının bir ilanı olarak hatırlamanın yeridir. Tabii ki verili seçeneklerin dışında aranan yol, çetrefil bir yoldur ve çoğu zaman sapılan tali yollar dönüp bu iki seçenekten birine de çıkabilir.

Nitekim, bu iki arada mevcut siyasal sistemin tortulaşmalarında bir varlık alanı bulabilen, bu sistemdeki bakiyesinden vazgeçmeksizin bu bakiyesini tahsil etmeyi seçenler olmuştur. Çoğu zaman bu diyarda kalanlara ait, "öz yurdunda garip, öz vatanında parya" şeklinde özetlenebilecek bir mağduriyet ve mazlumiyet estetiğiyle ifadesini bulan diasporik söylem, paradoksal olarak, geçiciliği, ertelemeyi, mevcut olana razı olmayı, uyum sağlamayı ve hatta giderek onu içselleştirmeyi sağlayan bir rol oynamıştır. Yahudi tarihine ait bir tecrübe olan diasporanın, yine Yahudiliğin tarihi içerisinde benzer bir etkiyi yapmış olması kayda değerdir. Teolojisi Babilonyan Talmud'unda yapılmış olan Yahudi Diasporası'nın bir hınç ideolojisi olduğu kadar bir uyum ideolojisi olarak da işlemiş olduğunu görebiliriz (Gündüz, 1998: 95; Aktay, 1999/2002):

> *Babilonyan Talmud, Yahudilerin Diaspora içerisindeki farklı sosyopolitik çevrelere kendilerini nasıl adapte edebileceklerini gösterir. Üçüncü yüzyılda bir Babilonyan üstadı, bu temel ilkeyi şöyle formüle etmişti: düzenli hükümetin yasaması tek meşrû yasayı oluşturur ve Yahudilerin ona saygı duyması gerekir. Böylece yerel hükümet otoritelerinin meşruiyeti, dinî bir düzenin onayını almış olur* (Eliade, 1985: 155).

Hınç ile uyum ideolojisi arasında tabii ki yukarıda andığımız millî sembolik sermayedeki (burada miras demek daha doğru olur) tabii hakların karmaşıklaştırdığı ilişkiler vardır ki, bu karmaşıklık ancak muhafazakâr bir ideolojiye hamledilerek katlanılabilecek bir şeydir. Sembolik bir sermayeye dönüşmüş bazı önemli şahsiyetler bu karmaşıklığı giderici bir referans oluşturarak Islâmcılık ile muhafazakârlık arasındaki geçişliliği kolaylaştırıcı bir rol oynamıştır. Estetik alan, bu karmaşıklığın konjonktürel olarak yek diğerinin lehine basitleştirilerek siyasal bakımdan araçsallaştırılabildiği bir tampon bölge oluşturmuştur.

Mehmet Akif Ersoy'un kişiliği ve şiirleri Islâmcılık ile muhafazakârlık arasındaki ortak duygu alanını en iyi dillendiren, hatta bizatihi Islâmcılıktaki muhafazakâr bakiyenin kefaletini yüklenen bir figür olmuştur. İstiklal Marşı ve Bülbül şairi, aslında Cumhuriyet döneminde Islâmcıların içine düştükleri nev-i şahsına münhasır diasporik durumun tasvirini de yaparken, sürekli bu topraklar ve bu mülk üzerindeki alacağını hatırlatır. "Bugün hanümansız bir serseri(yim) öz diyarımda" ifadesindeki bu bakiye, daha sonra Necip Fazıl Kısakürek'in, esasen muhafazakâr vurguyu daha da artıran, Sakarya şiirindeki "öz yurdunda garip, öz vatanında parya" mısrasıyla tekrar hatırlatılacak, Islâmcılığın devlet, vatan, millet ve gelenek gibi mefhumlarda birikmiş muhafazakâr sembolik sermayede iddia ettiği hakkın tescili ısrarla aranacaktır. Mehmet Akif Ersoy'un şiirleri muhafazakârlık ile Islâmcılık arasındaki geçişliliğin en fazla mümkün göründüğü metinler olarak okunabilmişse de, Akif'in Islâm anlayışı kesinlikle kelimenin lafzî anlamıyla muhafazakâr değildir. Hatta, kendi akranı diğer siyasî akımlardaki, devletin bekasıyla ilgili kendiliğinden muhafazakâr pay düşüldüğünde, onun Islâm içerisinde kurulu anlayışları sorgulayan, onları temelden sarsan bir akımın sözcüsü olduğu açıktır. Islâm modernizminin en önemli iki şahsiyeti olan Cemaleddin Efgani ile Muhammed Abduh'a olan ilgisi, Abduh'unki gibi bir inkılâp arayışı içinde "doğrudan doğruya Kuran'dan alıp ilhamı", Islâm'ın "asrın idrakine söyletilmesi" yönündeki çabaları onu geleneksel Islâm anlayışıyla hep bir gerilim içinde tutmuştur. Bu ifadeler, dinî muhafazakârlar tarafından asırlardır kapalı duran ve kapalı durmak suretiyle bir ontolojik güvenlik hissini temin eden içtihat kapısının açılması işgüzarlığı olarak yorumlanacaktır. Akif ve akranlarının devleti "korumak ve kurtarmak" adına giriştikleri mücadelenin dinsel anlamda herhangi bir muhafazakâr tutumla telifi kolay olmayan bir yenilikçilikle, hatta inkılâpçılıkla buluşması, Islâmcılığın formasyonunda her zaman ilgiyi hak eden önemli boyutlardan biri olmuştur.

Ahmet Çiğdem'e göre, "kendisini reaksiyoner bir retoriğe teslim ettiği zamanlarda bile" Islâmcılık, "var olanı korumaya ya da sürdürmeye bağlanmış bir muhafazakârlıkla değil, geçmişi kutsamaya ya da en imkânsızından bugüne aktarmaya yönelik bir tarih dışılıkla mukayyed" olmuştur. Gerçi Islâmcılığın geçmişe, asrı saadete, tamamlanmış, kesintisiz ve tutarlı olduğu varsayılan metinlere yaptığı



AKP, siyasetin merkezinde sistemin egemenlerinin kullandığı güce karşı, bu güçten kendisinin de yararlanabileceği ve merkeze dahil olabileceği bir yol, hat isteğinin temsilcisi olarak kendini varetti. Güç ve iktidar hattının dışında tutulan ve modernleşme önündeki engel olarak afişe edilen kesimlerin, güç mantığı içerisinde vücut bulan tasavvuruydu.

göndermelerin anakronizm ile muhafazakârlık arasında bir hat kurduğu doğru olsa bile, derin hermenötik bakımdan bunun salt bir nostaljiden ibaret kalmadığı görülebilir. Geçmişe yapılan referansların güncel-tarihsel siyasî tavır ve tutumlar üzerindeki doğrudan etkisi, bazen bizzat bu siyasî tavır ve tutumların teşvik ettiği göndermeler olarak, Islâmcılığın geçmiş tasavvurlarının çoğu zaman bir makullük kriteri olarak sol-Hegelyen işlevi yüklendiğini göstermiştir. Geçmişte yaşanmış bir tecrübeye bir model olarak göndermede bulunmak, her zaman, onu çevreleyen bütün tarihsel bileşenleriyle güne aktarmayı istemek anlamına gelmeyebilir. Çoğu zaman kendiliğinden, refleksif bir pragmatizm bu göndermelerin pratik sınırları hakkında karar verir. Buradaki seçicilikte kendiliğinden devreye giren pragmatizmin somutlaşma biçimleri ise, yine Islâmcılık ile muhafazakârlık arasında bir karşılaştırma imkânı sağlar.

ISLÂMCILIĞIN "YER" VE SEÇKINLERLE İMTIHANI

Burada amacımız Türkiye'deki Islâmcılık ile muhafazakârlık arasındaki bakiyenin kavramsallaştırılması sorunuyla sınırlı olduğundan, aralarında birebir karşılaştırma yapmayacağımızı söylemiştik. Esasen bu karşılaştırmayı hedeflemiş bir çok çalışma vardır. Bu çalışmaların önemli bir kısmı, Islâmcılığı muhafazakârlıktan ayırt etmek, Islâmcılığın bir muhafazakârlık, milliyetçilik veya sağcılık olamayacağını savunmak üzere kaleme alınmıştır (Kotan, 2002; Mert, 2002; Göksu, 2003). Tahmin edilebileceği gibi bu tür bir söylemin muhafazakâr kanattan kayda değer bir simetriği yoktur. Genellikle buna mütekabil sayılabilecek muhafazakâr literatür, Islâmcı hareketi sığlıkla, kökü dışarıda olmakla, yerli olamamakla ve estetikten yoksun bir taşralı hareketi olarak niteleyen bir jargonla şekillenmiştir. Daha genel bir değerlendirmeyle veya başka siyasal bağlamlarda yine Islâmcı sayılabilen bu literatürün özneleri, Türk Islâmcılığı içerisindeki toprağa, tarihe, millî veya yerel kimliklere bağlanmış, kendi içerisinde kurumlaşıp tortulaşmış kısmını oluşturmuştur. Necip Fazıl Kısakürek, Türk Islâmcılığında kolaylıkla milliyetçiliğe veya muhafazakârlığa dönüşebilen bu eğilimin öncü ismidir. Yukarıda örneğini verdiğimiz Yahya Kemal, Peyami Safa gibi daha saf muhafazakâr isimlerden daha fazla Islâmcı olması, onun Islâmcılığın "yerli malı" olanını görece sorgusuz sualsiz benimsemeye bir güzellik ve hatta bir kutsallık atfetmesini engellememiştir. Necip Fazıl'ın yerli olana atfettiği bu kutsallık dünyanın herhangi bir yerinden yükselebilecek her türlü Islâmî harekete karşı milliyetçi bir mesafede durmasını sağlayacaktır. Afganlı Müslümanlarla ilgili söylediği "Islâm Inkılâbı ancak Türkiye'den doğacaktır" sözü Türkiye Islâmcılığında her zaman faaliyete geçebilecek bir etnosantrik virüsü yerleştirmiştir. Onun Türk Müslümanlığı tasavvurunda tasavvufa atfedilen kurucu anlam ve seçkinci işlev hesaba katıldığında, bu etnosantrizminin mi onu tasavvufa daha yakın kıldığı yoksa tasavvufi tercihlerinin mi onda bu etnosantrizmi beslediği çok açık değildir, bunu tespit etmek çok da önemli değildir, ikisinin birbiriyle ilişkili olduğunu bilmek yeterlidir. Türkiye'de Islâm'ı tarihten gelen bir miras olduğu için sahiplenen bir Islâmcılık ile onu yeniden keşfediyormuş gibi, gelenekten gelen olumlu veya olumsuz yanlarına karşı nesnel bir karar verici konumuyla tercih etmek arasındaki bu vasat, tam da Islâmcılığın içindeki muhafazakârlık ile yenilikçilik arasındaki gerilimin odağıdır. Ikinci tür Islâmcılığın sosyolojik kökeninin taşralı, belki de köy kökenli, aşağı sınıflardan kentleşmeye yüz tutan kesimlerden oluştuğunu, buna mukabil birinci sınıfın daha ziyade şehirli olduğunu gözönünde bulundurduğumuzda, bu tercihlerde elitist bir insiyakın devrede olduğunu da düşünebiliriz. Cumhuriyet sonrası Türk Islâmcılığının, Murat Güzel'in deyimiyle "muallim-i evveli" sayılabilecek olan Necip Fazıl'ın (Sezai Karakoç'un da muallim-i sânî sayıldığı bir bağlamda) sonraki nesiller arasında bile en fazla temayüz eden özelliklerinden birinin şehir kökenli-aristokrat burjuva yaşam tarzı veya özentisi olduğu hatırlanabilir. Genellikle Türkiye'deki muhafazakârlığın sosyolojik arkaplanı hakkında cari tasavvurların (kırsal kökenli, taşralı, yoksul kesimlerin daha muhafazakâr olduğu varsayımının) aksine bir durumla, muhafazakârlığın bir kentli refleksi olmasına da dikkat çekiyor bu durum. Necip Fazıl'ın sınıfsal kökeniyle çok yakından ilişkili olan muhafazakârlığının, dinî konulardaki tutumlarına doğrudan yansıdığı rahatlıkla söylenebilir. *Doğru Yolun Sapık Kolları* isimli kitabı, veya söylemi, altmışlı ve yetmişli yıllarda Türkçe'de baş gösteren çeviri kitap furyasının estirdiği yenilikçi arzuya karşı bir Ehl-i Sünnet savunusudur. Savunulan Ehl-i Sünnet'in icat edilen bir geleneğin bu bağlamdaki ismi olduğunu söylemeye gerek yoktur. Tarih boyunca kendi bünyesinde de binbir türlü yorum içermiş olan Ehl-i Sünnet'in bu spesifik konjonktürde belli bir yorum biçimine karşı araçsallaşması ve uzlaşmaz bir içeriğe kavuşturulması gerekmektedir. Ehl-i Sünnet'ten sapmış olduğu söylenen Ibn Teymiyye'nin, sıradan bir fıkıh ve mezhepler tarihi bilgisiyle bile, Ehl-i Sünnet doktrininin en önemli temsilcilerinden biri olduğu görülebilirdi. Ehl-i Sünnet'in meşruiyeti tanınmış dört mezhebinden Hanbelî mezhebinin Ahmed bin Hanbel'den sonraki en meşhur müctehidi bile icat edilen bir gelenek içerisinde "sapık kol" olarak nitelenmekten kurtulamayacaktır. Necip Fazıl'ın otoriter söylemiyle buluşan bu tavrı muhafazakâr tutumların tarihsel olarak hep yüklendikleri işlevi ve *establishment* politikasını tekrarlıyordu aslında: Abdullah Laroui'nin biraz da sınıfsal bir refleks atfettiği şekilde, müesses düzene karşı bir yenilik dalgası baş gösterdiğinde belli sınıfların örgütlenerek bir gelenek icat etmeleri ve bütün savunmaların bu geleneğin arkasına sığınılarak yapılması (Laroui, 1993). Ehl-i Sünnet savunusu durumunda da, esasen fiilen işlemekte olan ve dolayısıyla kendisi saldırı altında bulunan bir Ehl-i Sünnet yoktur. Yoksa Necip Fazıl ve onun ön ayak olduğu -Hüseyin Hilmi Işık *(Dinde Reformcular)*, Ahmet Davudoğlu *(Dini Tamir Davasında Din Tahripçileri)* gibi isimlerle örneklenebilecek- "doğru yolcu" dinî muhafazakârlık bakımından "sapık kol" olarak nitelenen Muhammed Hamidullah, Mevdudi, Mustafa Sibai ve Seyyid Kutub gibi isimler, Ehl-i Sünnet çizgisine daha uyumlu bir söylem ve zihniyete sahiptirler. Akıl yürütme, fıkıh performansı, sürekliliği içerisinde bir geleneği sürdürme bakımından bu isimler Ehl-i Sünnet'in fiilî geleneksel söyleminin içerisindedirler. Hatta paradoksal olarak onları sapık kol olarak nitelendirenlerden daha fazla bu söylemin içindedirler. Bununla birlikte onlar, Türkiye'de alt-sınıf ve taşralı bir sosyolojik tabana sahip yeni Türk Islâmcı dalganın rağbetini çekmiş olmak bakımından yerlici ve gelenekçi değerler üzerinden örgütlenen bir tepkiye maruz kalacaklardır. Bu tepkinin yerliciliğe ve geleneğe atfettiği kutsallık ve estetiğin (vatan-millet-Sakarya, gerisi hep angarya) yer yer seçkinci bir otoriterlikle dillendirilişi tam da başkalarının Sünnîliğinin neden makbul sayılmadığının açıklamasını kendinde içeriyor. Fetişleşmiş Ehl-i Sünnet'in içeriği ve tutarlılığı değil, bunun "bize ait" olması önemlidir. Ehl-i Sünnet üzerinden fetişleşen "biz"den başkası değildir. Islâm da giderek bizim milletimizi temsil ediyor olması bakımından kutsallaştırılmaya değer bulunur. Dolayısıyla Islâm üzerinden de kutsallaştırılan, biraz fazla Durkheimcılık gelmeyecekse, bizzat "biz" olur. Bu

söyleme dönem dönem eşlik etmiş olan, Türk milletinin Müslüman olmadan önce de zaten yeterince "iyi" olduğu edebiyatı, biraz da Türk milletinin İslâm'ın zaferlerine yaptığı katkılar edebiyatıyla imtizaç ettirilerek, bundan İslâm ümmetinin tartışılmaz önderliği sonucu çıkartılacaktır. Oysa "çeviri İslâmcılık", "kökü dışarıda olan İslâmcılık" doğrudan Kuranî ifadelerle "bir toplum Allah'a olan ahdini unuttuğunda Allah onu savar yerine iyiliği emretmekten, kötülüğü men etmekten çekinmeyen bir toplum getirir, bunlar kınayanların kınamasından da çekinmezler" düsturuyla evrenselci ve anti-milliyetçi bir vurgu taşıyacaktır.

Diğer yandan, karşılaştırmayı tersinden yaparak söylersek, Seyyid Kutub'un sosyalizan olmak bakımından bu tepkileri çekmiş fikirlerinin benzerleri, bizzat Necip Fazıl tarafından da zaman zaman dile getirilmiştir (gerçi, Necip Fazıl'ın İslâmcılığında yer yer sosyal adalet vurgusu olsa da, onun Nurettin Topçu'nun İslâm sosyalizmi kurgusuna yönelik şiddetli itirazlarını bu bağlamda unutmamak gerekiyor). Diğer yandan hoparlörle ezan okumayı veya kâğıt para kullanmayı caiz görüyor diye bazı çağdaş İslâm alimlerini reformcu diye niteleyen Işıkçı/Ihlasçı cemaat, zamanla TGRT yoluyla İslâmcı iletişim devriminde ve Ihlas Finans'a uzanan çizgisiyle de finansal, kapital devrim pratiğinde tartışmasız bir şampiyonluğu yürütebilmiştir. Bu da muhafazakârlığın ve gelenekçiliğin İslâmcı bir bakiye olarak ortaya çıktığı yerde bile her zaman rastlanabilecek tipik politik momentlerindendir. Güzel'in tasnifiyle "*ekonomi-politik* anlamda statüko karşıtı ve değişimci; *kültür-politik* anlamda teoride muhafazakâr, pratikte eyyamcı; *teolojik-politik* anlamda ise hem teoride hem de pratikte alabildiğine oportünist ve fırsatçı" (Güzel, 2000: 87) bir sağ siyasetin İslâmcılık ile meczi: sağ-muhafazakâr İslâmcılık.

İslâmcılık içerisinde Türklük ve seçkincilik vurgusu söz konusu olduğunda, bu konuda yazdığı ve söylediği birçok şeyi anlamlandırmak açısından Ismet Özel'i anmadan geçmek olmaz. Kuşkusuz Özel'i bu vurgularından dolayı muhafazakâr İslâmcı bir tasnife sokmak o kadar kolay değildir. Onun seçtiği her yolu kendine özgü bir yorumla, kendine özgüleştirdiğine kuşku yok. Şairliği de, Türk(çü)lüğü de İslâmcılığı da, tıpkı bir zamanlarki sosyalistliği gibi özenle işlenmiş, kendine özgü olan Özel'in yukarıda andığımız görüşleri, muhafazakârlık ve dindarlık arasındaki ilişkiyi en iyi özetleyen görüşlerdendir. Onun İslâmcılığa konvansiyonel bir yolla gelmediği biliniyor. Sosyalistlikten İslâmcılığa giden yol dolayısıyla muhafazakâr bakiyenin kendisine nereden kalmış olduğunu sormak anlamlı olabilir. Muhtemelen onun kendi Müslümanlığını veya Müslümanlaşmasını sıkça açıklama şekline bakarak (kendisini sosyalist olmaya yönelten nedenler gün gelmiş Müslümanlığa yöneltmiştir) söz konusu bakiyenin her iki dönemde de kendisinde mevcut olduğunu, dolayısıyla benzer kaygıların onun sosyalistliğine de yön vermiş olabileceğini söyleyebiliriz. Türklük üzerine son zamanlarda *Gerçek Hayat* dergisinde yazmakta olduğu yazılar, kendisi hangi şekilde gerekçelendirirse gerekçelendirsin, başka bazı metinlerinde bu tür bir tavrı ne kadar gayri İslâmî bulduğunu ifade ederse etsin, hatta niyeti ne olursa olsun, büyük ölçüde bu elitizmin ve bu etnosantrizmin bir ifadesi olarak karşılanmaktadır. Kendisinin tartışılmaz muallim-i salis (okunma ve etki etme gücü bakımından değil, sadece kronolojik sıra dolayısıyla salis) konumu dolayısıyla, ne öğretse işitip benimseyecek kulaklar bulabilse de, bu söylemlerin İslâmcı kitle arasında yol açtığı görünen huzursuzluk, İslâmcı taban içerisinde milliyetçiliğe veya muhafazakârlığa karşı akidenin daha güçlü olduğunu göstermektedir. Ancak tabii ki bu hususları vurgulamak, İsmet Özel'in muhafazakârlığının, zaman zaman güncel siyasî manevralarla araçsallaştığı ve kolaylıkla MHP'li bir milliyetçiliğe dönüştüğü Necip Fazıl'ınkiyle karşılaştırılabileceğini bile söylemek anlamına gelmez. Özel'e atfedilebilecek bir muhafazakârlık, muhafazakârlığın konvansiyonel tanımlarını zorlamaya mecbur olacaktır. Bütün İslâm ülkeleri arasında fiilen sömürgeleşmemiş, dünya sistemi tarafından ele geçirilememiş, hatta dünya sisteminden "kurtarılmış" tek coğrafya olarak Türkiye'ye atfettiği önem, Türkiye'nin dünya-düzenine karşı bir direniş odağı olarak varolabilmesi umudunu canlı tutma isteğiyle ilgilidir. Bu açıdan Özel'e atfedilebilecek bir muhafazakârlığın, en azından Türkiye'nin Kurtuluş Savaşı'yla açıldığını düşündüğü yeni söylemsel ve siyasal alanın, dünya sistemine karşı motive edilebilecek bir duygu ve duruşun istihkâmına karşılık geldiği söylenebilir. Necdet Subaşı'nın da değindiği gibi, İslâm olarak Türklük, Özel'e göre bireysel bir vicdan muhasebesi olmadığı kadar, hem bireysel varoluş düzeyinde hem de yurt edinme düzeyinde bir güvenlik hattı işlevine sahiptir (Subaşı, 1996: 228). Bu tür bir muhafazakârlığın kurulu ve geçerli iktidarlarla hiçbir şekilde uyumlu olmamak bakımından ikircikli bir şey olduğunda kuşku yoktur.

TÜRK SAĞININ "ÖTEKİ" HALLERİ

Muhafazakârlık ile İslâmcılık arasındaki ilişkileri belli metaforlar eşliğinde kavramsallaştırma konusunda kuşkusuz son zamanların en iyi katkısını Tanıl Bora yapmıştır. Marx'ın *Komünist Manifesto*'da modern dünyanın değişim temposunda katı olan her şeyin buharlaştığı termodinamik bir oluşumu hissettiğini biliyoruz. Marshall Berman Marx'ın bu hissiyatını, modernlik analizlerinde olup biten her şeyin benzetilebileceği metaforik bir kullanılışlılık buldu ve bu analizlerinin adını da kitabının başlığı olarak koydu: *Katı Olan Her Şey Buharlaşıyor* (Berman, 1982). Fizikteki bu termodinamik yasayı, maddenin üç hal yasasını, aynı kullanılışlılıkla, bu sefer Türk sağının genelindeki değişimleri izlemek için kullanabileceğimizi öneren Bora da, İslâmcılık ve muhafazakârlığın (milliyetçilikle birlikte) Türk sağının üç hali olarak nitelenebileceğini düşünür. Bu siyasal eylemi belli siyasal duruşlar olmaktan ziyade belli ortamlarda birbirlerine dönüşebilen haller olarak düşünebileceğimiz anlamına geliyor. Bu durumda milliyetçilik Türk sağının grameridir. "İçerikleri, kavramları, imgeleri uyarlama, uydurma gücü esas olarak onda" olduğundan, Türk sağının katı halini oluşturur. İslâmcılık ise, Türk sağının lügatçesi olarak, en önemli, en bereketli, en hararetli ritüel kaynağı olarak düşünülmelidir. Aynı metaforik işlemi sürdüren Bora, buna da Türk sağının sıvı halini yakıştırıyor. Muhafazakârlığı ise, Bora, "içeriklerin ve zihniyet kalıplarının ötesinde bir ruh hali, duruş/duyuş biçimi, üslûp" olarak "Türk sağının 'havası'" olarak tasavvur ediyor (Bora, 1998: 8-9). İslâmcılıkta muhafazakâr bir bakiyeyi her ikisi arasındaki geçişlilikleri kavramsallaştırmanın alternatif yollarından biri olarak çok önemli görünüyor Bora'nın yaklaşımı. Esasen bizim de yukarıdan beri yapmaya çalışığımız şey, söz konusu muhafazakâr davranışların veya üslupların İslâmcılık içerisinde bulunma ihtimalini göstermekti. Ancak bunu yaparken, İslâmcılığın kendini tanımlayışında, kendini sağcılık-muhafazakârlık ve milliyetçilikten ayırdetme arayışındaki kendilik-tasavvurlarının görmezden gelinemeyeceğini hatırlatmak istedik. Iki siyasal tavrın aynı grameri konuşuyor olmaları her zaman bunların aynı dünyanın -aralarındaki ihtilaf önemsiz- iki kardeşi olmaları

anlamına gelmez, çoğu kez birinin diğerine karşı tepkisinin daha gerçekçi bir tarihsel bağlama oturduğu anlamına da gelebilir. Kendi dilini bir alternatif olarak benimsetme derdi taşıyan her hareket en azından uzun süre muhataplarının diliyle konuşmak zorundadır. Zira muhataplarınızın zihnindeki lügatçe sizin anlattıklarınızın metaforudur. Çoğu zaman Islâmcılığın söylemlerinde sağcılık veya muhafazakârlık olarak teşhis edilebilen unsurların önemli bir kısmına aynı zamanda Islâmcılığı sağcılıktan ayıran, hatta Islâmcılığı sağcılığa karşı koruyan en önemli unsurlar olarak da yaklaşılabilir. Burada da fiziksel metaforun sınırlarını aşarak anatomik veya tıbbî bir metaforun sınırlarında, bir bakteriyle baş etmenin yollarından birinin onun zayıflatılmış hemcinsini, yani antikorlarını çalıştırmak olduğunu görebiliriz (*Tezkire*, 2000-01: 10).

Bir de Güzel'in eleştirisine kulak vermek gerekirse, bu termodinamik metaforun sınırları içinde Türk sağı maddesinin kendi içinde bütünlüklü, çelişkisiz, kendi anlamına sahip, *aporia*dan yoksun bir metin olarak tasavvur edilmesi tehlikesi vardır. Bora'nın sağ siyasal maddeye bu bakışının termodinamik olmaktan ziyade, maddenin hallerini sabitleştiren termostatik bir bakış olduğunu söyleyen Güzel, Bora'nın yaklaşımındaki bir zorluğun, "bu bakış açısının söz konusu üç halin aynı siyasal hacim ve ısıda nasıl bir arada varolduğunun hesabını vermek" olduğunu kaydediyor. Örneğin, bu bakış açısı, aynı anda, aynı ısıda veya aynı siyasal şartlarda üç siyasal akımın da birbirleriyle yoğun ve sıcak çatışmalar içerisinde veya değişik barış şartlarında nasıl varolabildiğini açıklamakta zorluk çekebilir. Doğrusu, maddenin halleriyle ilgili termodinamik bir tasavvuru, aynı siyasal ortamın herkesi bağlaması dolayısıyla bu haller arasındaki geçişin tarihsel olarak topyekûn olması gerektiğini de düşündürtüyor. Birilerini bu hallerden birine geçerken başkalarını başka bir halde kalmaya zorlayan nedenler varsa, bu nedenlerin payı azımsanamaz; bunları da hesaba katan bir bakış açısı gerekiyor. Güzel, termostatik metaforun uygunluğunu sınamak için bir noktaya daha haklı olarak dikkat çekiyor. Ona göre bu bakış Türk siyasetinde gözlemlenen 'entropik' değişimlerin ağırlığını gözden kaçırmamıza yol açmaktadır. Termodinamiğin en önemli kavramlardan biri olarak entropi ile Ibn Haldun'un bir hareketin veya bir topluluğun başlangıç dönemlerine atfettiği toplumsal dayanışma, grup bağlılığı anlamındaki asabiye kavramının çözülüşü arasında bir bağ kurmak daha münasip olabilir. Bu bağların en fazla çözüldüğü hal ise maddedeki gaz haline daha yakındır. Dolayısıyla siyasal alanda da entropinin en fazla artış gösterdiği alan muhafazakârlık olmalıdır. "Halbuki entropi termodinamikte, ayrıca 'sistemsel düzensizliğin' artışı anlamına gelir. Muhafazakârlığın ise en hassas olduğu nokta sistemik düzen" ve en çok aradığı şey istikrardır (Güzel, 2000: 83).

Kuşkusuz, bir metafora sadık kalmayı çok fazla önemsediğimiz zaman bu tür zorluklarla karşı karşıya kalabiliriz. Metaforun, taşınması istenen anlamı taşıma kapasitesi her zaman yeterli olmayabilir. Bir metafora bir anlam bindirdiğimiz zaman o anlamın bütün istikametini o metaforun kendi eğilimine terk edemeyiz. Zira eskilerin yerinde deyimiyle "teşbihte hata olmaz". Islâmcılık ile muhafazakârlık arasındaki ilişki de ister ekonomik veya fiziksel "bakiye", isterse termodinamik metaforlar eşliğinde düşünelim, sonuçta bunların fiilî varoluşlarına ve dinamizmine yetişilemeyebileceğini bilmek gerek. ❐

Cumhuriyet Türkiye'sinde 'Osmanlıcılık'

GÖKHAN ÇETİNSAYA

Cumhuriyet Türkiye'sinde "Osmanlıcılık"tan ne anlamak gerekir? Tanzimat'tan Birinci Dünya Savaşı'na kadarki dönemde Osmanlı siyasal hayatında ifadesini bulan ve imparatorlukta yaşayan farklı din ve ırklara mensup tebaayı ortak/üst bir kimlik/vatandaşlık bağıyla bir arada tutmayı amaçlayan siyasî teklif mi? Ya da milletleşme sürecini tamamlamış olduğu kabul edilen, millî devlet oluşumunu gerçekleştirdiği varsayılan bir Türkiye'de böylesi milliyetçilik öncesi bir yapıyı özleyenler olabilir mi? Cumhuriyet Türkiye'sinde 'Osmanlıcılık' denilince aslında 'Osmanlılık'tan, bireysel kimliğin ve toplumsal hafızanın bir parçası olarak Osmanlı geçmişine ya da mirasına çeşitli derecelerde verilen önemden, her şeyiyle Osmanlı taraftarlığı yahut hayranlığından bahsetmek yerinde olur.

Genel olarak bakıldığında bu konuda Cumhuriyet döneminde üç farklı gruptan ya da bakış açısından söz edilebilir: a) Osmanlı saltanatını veya hanedanını özleyenler, savunanlar ve geri getirmek isteyenler; b) Bağlı oldukları milliyetçi-muhafazakâr ideolojileri gereği 'mâzi' olarak Osmanlı geçmişini ve mirasını önemseyenler, yüceltenler ve bunlarla övünenler; c) Soğuk Savaş döneminin sona ermesinin ardından Türkiye'nin ve yakın çevresinin karşılaştığı iç ve dış sorunlara bir çözüm olarak, 'Osmanlı barışı' (*Pax-Ottomana*) ya da 'neo/Yeni-Osmanlılık' modelini öne sürenler.

***

Cumhuriyet Türkiye'sinde saltanat rejimini ve Osmanlı hanedanını özleyen, savunan ve geri getirmek isteyen (sınırlı olduğu varsayılabilecek) bir kesim mevcut ise de, kanunlar gereği kamuoyu önünde susmayı tercih etmeleri, taleplerinin tanıdık meclislerinde gerçekleştirilen görüş alışverişleriyle sınırlı ve sözde kalması nedeniyle yazılı bir örnek bulmak imkânsız gibidir; yazıya dökûldükleri kabul edilenler ise isteklerini oldukça kapalı, muğlak ve dolaylı bir anlatımla ifade etmektedirler.

Cumhuriyet rejiminin lağvedilerek saltanat rejiminin ihya edilmesini ve Osmanlı hanedanının tekrar başa geçmesini açıkça savunan, belki de tek örnek Şeyh Nâzım Kıbrısî'dir (d.1922). Bir Nakşibendi-Halidi şeyhi olan Şeyh Nâzım, genellikle (dünyanın çeşitli ülkelerindeki cemaati arasında yahut Kıbrıs'ta) Türkiye dışında yaşıyor. Saltanatın kaldırıldığı yıl Kıbrıs'ta doğmuş ve 1940'ta üniversitede okumak için İstanbul'a gelene kadar (İngiltere yönetimindeki) Kıbrıs Türk-Müslüman toplumu içinde yaşamış olan Şeyh Nâzım, Cumhuriyet'e karşıtlığını gizlemeyerek