

İmparatorluktan Cumhuriyete Modernleşme Bağlamında İslamcılık ve Bir Siyasi Sahne Olarak Hafıza Meselesi

Hakan İŞÖZEN¹

Özet

Bu çalışmanın amacı, yıkılmakta olan Osmanlı İmparatorluğu'nu kurtarma refleksiyle ortaya çıkmış 'Osmanlıcılık', 'İslamcılık' ve 'Türkçülük' akımları içinde yer alan İslamcılığı ve onun İmparatorluk'tan Türkiye Cumhuriyeti'nin 'batılılaşma' seyri içinde aldığı farklı görünüşleri, 'hafıza', 'unutuluş' ve 'iptal' kavramları üzerinden incelemek olacaktır. Elbette, kavranılacak 'nesnenin' yani İslamcılığın hem tarihsel İslami kökenleri hem de kendi tarihi dışında bir de üzerine yazılmış tarihi itibari ile oldukça kapsamlı ve tartışmalı olduğu açıktır.

Biz daha çok İslamcılığı, ideolojiler dönemi olarak adlandırılabilir olan 1830 sonrasında ortaya çıkmış tarihsel-kavramsal bir çözüm olması hasebiyle 'modern bir hareket' olarak nitelendiriyoruz. Bu nedenle gereken temel entelektüel kavram ve referansları, tarihi-felsefi bir yaklaşımın olanakları içinde kalarak kullanmaya çalışacağız. Bu çerçevede içinde temel tespitimiz siyasetin ana sahnesinin hafıza çerçevesinde olduğudur. Hem İmparatorluktan Cumhuriyete geçiş ve hem de Cumhuriyetten günümüz modernleşme çabaları içinde İslamcılığı hafıza bağlamında inceleyeceğiz.

Anahtar Kelimeler: *İslamcılık, Hafıza, Unutuluş, Modernleşme, Sahne, Batılılaşma*

From the Empire to the Republic, Islamism and the Memory Problem as a Political Scene in the Context of Modernization

Abstract

The aim of this study is to examine Islamism as one of the leading political movements together with Turkism and Ottomanism aiming to save the Ottoman Empire, within the concepts of 'memory', 'forgetting' and

¹ (Yrd. Doç. Dr.), İstanbul Aydın Üniversitesi, Psikoloji Bölümü, hakanisozen@aydin.edu.tr

‘cancellation’ in the transition as the westernization from the Empire to the Republic and finally to the last political period. Certainly, the object of our investigation as Islamism is quite extensive and controversial due to its historical origins and also due to the interpretation of this history from non Islamic ideologies as well.

In our study, we specify Islamism as a modern political movement emerged as a historical-conceptual solution after 1830’s which may be called the age of ideologies. For this reason, we have utilized the necessary concepts and references within the limits of a historical-philosophical frame. Our main thesis is that the premium and ultimate political scene is the memory and the best way to understand the transition from the Empire to the Republic is only possible by tackling with the memory problem.

Keywords: *Islamism, Memory, Forgetting, Modernisation, Scene Westernization*

I.

İmparatorluk’tan Cumhuriyet’e ve günümüze, değişmez bir şekilde siyasi eksenini belirleyen bir hafıza² sorunumuz olduğu ve bunun asli siyasi-ideolojik sahneyi oluşturduğu çalışmamızın³ ana eksenini olmuştur.

2 Bu çalışmamızda İmparatorluk’tan Cumhuriyet’e geçiş sürecinde orta çıktığı düşünülen hafıza ya da bir tür unutma/unutturulma sorununu dile getirdik. Bununla birlikte bilinçli bir tercih olarak, hafıza sorunundan bahsederken unutilan ya da unutturulan hafıza içerik ya da içeriklerinin ne olduğundan doğrudan bahsetmedik. Eski rejime ait hafıza diye kastettiğimiz ‘nesnenin’ aslında ne olduğu ya da olabileceği bu çalışmanın sınırlarını aşmaktadır. Bu aslında doğrudan bir kavrayış nesnesi olarak Osmanlı İmparatorluğu’nun ‘ne’ ve ‘kim’ olduğu ile bağlantılı olduğundan ve bu nesnenin kavranışının ‘doğuş’u itibariyle açılması gerektiğinden, başlı başına bağımsız bir çalışma konusu olması gerektiği barizdir. Anadolu’nun 13. yüzyıl itibari ile dönuşen tarihi, yine imparatorlukta bir dönüşüm momenti olan 16. yüzyıl ve sonrasında hala ‘sahne’sini yaşadığımızı düşündüğümüz Tanzimat dönemi başlıca üç ayrı hafıza kaynağı olarak önumüzde durmaktadır iddiasındadır. Bu hafıza içeriklerinin ve ayrıca Anadolu’ya asli birliğini veren esas unsurların ne olduğunun açılması mümkün olmadan, neyin iptal edildiği ve bu suretle yerine neyin konulmak istendiği de berraklaşmayacaktır. Bu çerçevede, günümüzde, Cumhuriyet iradesi üzerinden iptal edildiği iddia edilen ‘eski’ hafızayı yeniden tesis etme amacındaki siyasi İslam ve benzeri muhafazakâr girişimlerin ‘eski’ adına neyi kabul ederek ikâme etmeye çalıştıkları başlı başına entelektüel bir sorundur. Bu bağlamda siyasi sahnedeki muhafazakârın ‘hıfz’ ettiği ‘eski’ nedir? Bu hıfz edilenin ne olduğu sorusu siyasi sahnenin üzerindeki görünenlerin zeminini de belirlemektedir. Ayrıca yazımızda büyük oranda siyasi İslam diye referans yaptığımız oluşumların sünni gelenek içinde kalmakta olduğu ve Anadolu’nun kadim İslam geleneğini de bütünüyle temsil etmediği açıktır. Yine bu yazıda Anadolu’da mevcut ‘ethnos’ zemininde farklı ‘halk’ların varlığı ve bu bağlamda ortaya çıkan ‘unutma’ meseleleri bilinçli bir şekilde dile getirilmemiştir. Yine ayrı bir çalışma konusu olmak üzere şunların da birer problematik olduğu açıktır: Anadolu ve Osmanlı İmparatorluğu çerçevesinde bir ‘öz’e tekabül eden, asli ve zamanda değişmeyen kurucu bir hafıza mevcut mudur? Yoksa farklı siyasi ‘ethnos’ların, siyasi çıkar gruplarının, siyasi zümrelerin, dini yapıların kendilerine ait hafıza içerikleri mevcut olup bu çokluğu bir araya getirip bir arada yaşamalarına olanak veren hakim bir politik yapıdan mı bahsetmek ve meseleyi bu zeminde mi ele almak daha doğrudur? İfade ettiğimiz gibi bu değişkenler ve sorularla beraber hafıza meselesini yeniden kurmak daha farklı ve bağımsız bir çalışma konusudur.

3 Bu çalışmanın ana problemiği ve motivasyonu, Galatasaray Üniversitesi Felsefe Bölümünde Prof. Dr. Tülin

Genel geçer tarihyazımında ‘modern bir ulus-devlet yaratma projesi’ olarak görülen Türkiye Cumhuriyeti’nin kuruluş siyaseti iki tarih ve zaman anlayışına yerleştirilmektedir. Birinci yaklaşım, Cumhuriyet’in Osmanlı İmparatorluğu’ndan mutlak anlamda bir “kopuş”, bir toplu “reddiye” üzerine inşa edildiği kabulüne dayanır; ikinci yaklaşım ise imparatorluktan yeni cumhuriyete gizli bir devamlılık olduğu ve bu devamlılığı sağlayanın da hem kurucu kadronun önemli ölçüde eski Osmanlı bürokrasisinden gelmesi hem de Osmanlı bürokratik kurumlarının belli ölçüde yeni ‘devlet aygıtı’nın asli unsurları olduğu tezleridir⁴.

Esasen modern zamanların bütün siyasal devrimlerinin kavramlaştırılma girişimleri ‘devamlılık’ ve ‘kopuş’ soruları üzerinden başlamaktadır. Örneğin Alexis de Tocqueville Fransız Devrimi’nin köklerini 1600’lerden itibaren gelişmeye başlayan Fransız mutlakiyetçiliğinin merkezileşme siyasetinde bulmakta ve bu minvalde Fransız Devrimi gibi köktenci bir hareketi dahi modern devlet yapılarını ortaya çıkaran merkezileşme sürecinin siyasal sonucu olarak gören bir devamlılık yaklaşımı içinde değerlendirmektedir.⁵ Benzer şekilde Türk tarih yazımında da Cumhuriyet modernizmini 1830’lardan itibaren başlayan Tanzimat hareketi ile ortaya çıkan merkezileşme ve/veya ‘batılılaşma’ siyaseti ile bağdaştıran tarih görüşleri bulunmaktadır. Bu sürecin kritik aşaması ironik bir şekilde kültürel ve siyasal batılılaşmanın en çok zayıfladığı, ancak ‘teknik modernleşme’ neticesinde merkezi devlet yapılarının hızla kurulduğu II. Abdülhamid dönemi olarak tespit edilmektedir. Devamlılık ve kopuş tezlerini üç düzeyde değerlendirmek gerekir: Birincisi; devletin işleyişi ile ilgili kurumsal-bürokratik yapı; ikincisi siyasi-idari yapının güç pratiklerini gerekçelendirdiği yönetim mantığı; üçüncüsü de bireyselliğin/sosyalliğin kurulduğu kültürel-sosyal eylem alanı. Her bir alan/düzeydeki

Bumin’in verdiği doktora düzeyindeki Siyaset Felsefesi dersleri sayesinde olmuştur.

4 İmparatorluktan Cumhuriyete devamlılık ve kopuş tartışmaları çerçevesinde Olivier Abel, Türkiye cumhuriyetinin kuruluşunun 1917 Bolşevik Devriminden daha radikal ve travmatik olduğunu ileri sürer. Olivier Abel, “Le Conflit des Memoires, Débris Ottomans et Turquie Contemporaine”, *L’Esprit*, sayı 1 (2001):135

5 Alexis de Tocqueville, *L’Ancien Régime et la Révolution*, édité par J. P. Mayer, (Paris: Editions Gallimard, 1967), p. 98. “Bir zamanlar, Fransa’da siyasal meclislerimizin olduğu bir tarihte, bir konuşmacının yönetimin merkezileştirilmesinden söz ettiğini duymuştum: “Avrupa’nın bize gıpta ettiği ve Devrim’in getirdiği bu mükemmel kazanım...” Merkezileştirmenin mükemmel bir kazanım olmasını ben de gönülden isterim, Avrupa’nın bu konuda bize gıpta ettiğini de kabul ediyorum, ama bunun hiç bir şekilde bir Devrim kazanımı olmadığını savunuyorum. Bu tam tersine, eski rejimin bir ürünüdür ve şunu da ekleyeceğim ki, eski rejimin siyasal yapılanışının Devrim’den sonra da yaşayabildiği olan yegâne kısımdır, çünkü bu Devrim’in yarattığı yeni toplumsal düzenle bağdaşabilen yegâne kısımdır.” (Alexis de Tocqueville, *Eski Rejim ve Devrim*, çev: Turhan Ilgaz, (İstanbul: İmge Kitabevi, 2004) s. 91.

devamlılık ve kopuşlar farklı hızda ve derinlikte yaşanabilir. Örneğin bütün devrim hareketlerinin hızla kopuş siyaseti oluşturdukları düzey yönetim mantığıdır; devletin kurumsal yapısı yönetim mantığının hukukileşmesi sürecinde nispeten daha yavaş bir değişim ile çeşitli kurumsal süreklilikler üretme potansiyeli taşırken, en yavaş değişim bireyselliğin/toplumsallığın kurulduğu kültürel-sosyal eylem alanıdır. Ancak ne görünüm altında olursa olsun, 1923'ten sonra gerçekleştirilen ve 'kanuna' kaydedilen 'devrimler' sonucunda her üç düzeyde de yeni toplumla eski kültür arasında 'köprüler' atılmaya çalışılmıştır. Öte yandan, Cumhuriyetin kurucu kadrolarının, İmparatorluğun son dönemine tekabül eden İslahat hareketleri ve Tanzimat sürecinde yetiştiği ya da bu sürece eklenerek doğduğu açıktır. Bu sürecin aynı zamanda kanun ve şeriatı ayırma çabaları ve sekülerizasyonun ilk belirtileri olması nedeniyle yeni rejim üzerinde belirleyici etkisi olduğu da söylenmelidir. Bu sürecin yönü ve adresi de, yine Cumhuriyet tarafından muassır medeniyetin referansı olarak 'Batı'dır. Bu süreçte ortaya çıkan iki unsur belirleyicidir: Yeni Cumhuriyet'in en önemli tehdidi 'Osmanlı zihniyeti' ve bu zihniyetin en önemli ve ayırt edici unsuru olarak da başlangıcından beri ve ama özellikle 16.yy'dan sonra din-devlet ilişkisinin 'sahnesi'⁶ bağlamında siyasi karakterli İslam'dır. Bu noktada Peyami Safa'nın "Türk İnkılabı'na Bakışlar"⁷ kitabında belirttiği bir hususun altını çizmekte fayda var. Safa, 1920'lerin başında Osmanlı dünyasında 'Baticılık', 'Milliyetçilik' ve 'İslamcılık' olarak üç ideolojinin yarışmakta olduğunu belirterek, Baticılığın 1920'de İstanbul'un işgali ile bir hezimet yaşadığını, çünkü örnek alınması önerilen medeniyetin işgalci bir güç haline dönüştüğünü, dolayısıyla siyasi bir proje olarak Baticılığın çözülerek, Baticıların bir kısmının milliyetçilere bir kısmının da tepki olarak İslamcı harekete katıldığını belirtmektedir. Öncelikle saltanat ve hilafetin korunmasını hedefleyen İslamcı cereyanın İtilaf Devletlerinin etkisine girerek milliliklerini yitirdiklerini iddia eden Safa, 1920'lerin başında işgal siyasetinden siyasi olarak yara almayan tek hareketin Türkçülük olduğunu iddia etmektedir.⁸

⁶ Çalışmamızda sıklıkla başvurduğumuz "sahne" kavramını, toplumsal, tarihsel yapıların ve o yapılara bağlı olarak gerçekleşen değişimlerin kurucu 'varlık zemini' anlamında kullandık. Bu konuda bkz: Ayhan Çitil, "Sahnenin Unutulmuşundan Yazışmaya", *Felsefe Logos*, sayı 33-34 (2007/2-3): 41-49. "Sahne nedir? Sahne temel varlıksal birimdir....Sahne bir bütün olarak içinde farklı düzeylerde farklı unsurları barındırır da söz konusu unsurlara önceliği olacak biçimde vardır. Bir sahne ancak bir başka sahne ile unsurlarına ayrıştırılabilir; kendisinin bölünmez bir bütünlüğü vardır. Sahne, içinde yer alan aktörleri kuşatır. Ancak mevcut bir sahneden bir başka sahneye geçebilme olanağı aktörü aktör kılar..."

⁷ Peyami Safa, *Türk İnkılabı'na Bakışlar*, (Ankara: Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Atatürk Araştırma Merkezi yayınları, 1988).

⁸ a.g.e. s.53-57

Batıcılık hareketi özellikle Türkçü hareketin ivmesi ile yeni cumhuriyeti kurmuştur. Post-kolonyal teorinin en önemli isimleri arasında yer alan Partha Chatterjee'nin modernitenin Batı-dışı toplumlara milliyetçi cereyanlar yoluyla taşındığını ima eden önemli tezini⁹ hatırlarsak, onun ikili dilini veya iki-yüzlü doğasını daha açıkça kavrama imkanına kavuşuruz. Gerçekten de her türlü milliyetçilik bir yandan 'yabancı' olan 'evrensel'e karşı şüpheciliği beslerken, diğer yandan da evrenselin yerel kaynaklar ile uyumlu bir dönüşüm ile adaptasyonuna yönelik olumlu bir tavır desteklemektedir. Milliyetçi hareketlerin modern karakteri, ulus devlet siyasetinin kurumsal-ideolojik-politik ve hukuki yapı ve uygulamalarını destekleyerek yerelleştirmek gayretinden kaynaklanmaktadır.

İronik olarak değerlendirilebileceği üzeri, Cumhuriyetin kurucu tezlerinden biri de, "istiklal harbi"nin batılı emperyalist güçlere karşı yapılmakla beraber, yeni cumhuriyetin kuruluşundaki esas tehlike ve tehdidin¹⁰, 'dışarıdan' yani Anadolu'dan savaşarak 'kovulan' batılılarla sınırlı kalmayıp, bizzat kendi tarihinden, yani kaynağı 'içeriden', Osmanlı İmparatorluk kurumları ve zihniyeti olduğudur.

Şunu da vurgulamak gerekir: Cumhuriyet'in modernleşme iradesi, Tanzimat dönemi hariç, Osmanlı 'teknik modernitesi'nden farklı olarak bütüncüdür. Ziya Gökalp'ın hars-medeniyet ayırımında işaret ettiği ikilikte ifadesini bulan evrensellik ve yerellik sorunu, Cumhuriyet döneminde teknik ile özdeşleştirilen evrenselliği de kapsayacak siyasal bir modernite anlayışı içinde çözülmeye çalışılmıştır. Siyasal modernite anlayışı içerisinde başarılmak istenen, yeni bir 'insan' yaratmak bağlamında ideolojiktir¹¹: yani milli devletin ve buna uygun yurttaşın tesis edilmesi. Milli devlet kurum ve uygulamaları çerçevesinde, 'Osmanlı olmayan' yurttaş 'mensubu olduğu' 'Türk Milleti'ni tarihi, coğrafi ve etnik bir unsur olarak tanıyacak şekilde siyasal, kültürel pratiklerin 'sahnesinde' 'dönüştürülmeye' çalışılmıştır. Bu aslında siyasetin ontolojisi anlamına gelecek, yani siyasetin ve değişimin üzerinde gerçekleşmesinin sağlanacağı zorunlu bir varlık alanı olarak bir 'sahne' tesisidir. 'Yeni insanın' mensubu olduğu ulus-devletin yurttaş olduğu 'zeminin' kurulmasıdır.

⁹ Partha Chatterjee, *Nationalist Thought and The Colonial World*, (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1995), "Nationalism as a Problem in the History of Political Ideas", s.1-35.

¹⁰ Nuray Mert, "Türk İslamcılığına Tarihsel Bir Bakış", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce-İslamcılık*, (İstanbul: İletişim yayınları, 1.Baskı, cilt 6, 2004), s.411.

¹¹ Özne ve kimlik inşası bağlamında ideolojik

Artık ‘eskinin unutulması’, ‘hafızanın giderilmesi’ ve yeni bir ‘metnin’ ‘yazılması’ gerekmektedir. Hafızadan kopuk bu türden ‘yeni’ bir siyasi projenin gerçekleştirilmesi, eğer devrim buysa, Türkiye Cumhuriyeti’nin, neredeyse bir ‘arkhe’ imiş gibi, yönetici karakteri ve ilkesi olacaktır.¹²

II.

Zerrin Kurtoğlu’nun *Filozofun Toplumuna Karşı Sorumluluğu*¹³ adlı çalışması, metafizik karakterli değişmez hakikat yapılarıyla felsefe yapmaya çalışmanın ve yeni Cumhuriyet’in ‘sorgulanmaz geçmişinden’ kopuk siyasi projesi arasındaki benzerliğin ne derecede güçlü olduğunu iddia etmektedir. Cumhuriyet’in kurucu zihniyeti, bize tarihsel ve politik ‘doğrunun’ monolitik, biricik, evrensel ve zorunlu olduğunu söyler. Aslında bu Cumhuriyet’in kurucu zihniyetine has değil; bizzat Batı-merkezli pozitivist ilerleme ideolojisinin temel temalarından biridir. Cumhuriyet ile birlikte Türk siyasal-kültürel alanı Batı-merkezli pozitivist ilerleme ideolojisine daha da açılmıştır. Diğer bir deyişle pozitivism esinlenmeli bir toplum anlayışı Cumhuriyet’in ‘devlet-merkezli değişim siyasetini’ daha açık bir şekilde etkilemeye başlamıştır. Bu yaklaşım, doğrunun kaynağını da Batı merkezli pozitivist düşünce olarak tespit etmektedir ve bu doğruyu bize ima eden eylem ve bilgi yapısı modern bilimdir. Rönesansla başlayan süreçte, Hristiyan batı, dinsel kurum ve süreçleri politik alandan ve yönetimden ayırıp, modern politik sahneyi ve buna bağlı toplumu kurmuş ve hakikatin yeni dili olarak modern bilim yapı ve pratiklerini oluşturmuştur. Tedricen bilimin siyaseti doğrudan etkilediği ve toplumu bir mühendisin yapım tekniğini çağrıştıracak şekilde değiştiren bir yönetim mantığı doğmuştur.

¹² Bu yazının doğrudan konusu olmamakla beraber, unutulmuş ve hafızada tutma bağlamında, Ermeniler ve Türkler’in ilişkisi çarpıcıdır. Olivier Abel’in de tespitiyle, Ermeniler için bir soykırım, Türkler için tehcir-göç meselesi, her iki toplumun da “kimlikleri”nin oluşumu açısından zorunlu rol oynamıştır. Diaspora’daki Ermeni kimliği, demekte Abel, bir “soy kırımın hafızası” etrafında örgütlenmişken ve bu durum sonraki kuşaklar için hem suçluluk hem sorumluluk eksenini yaratırken, Türk kimliği daha çok bir “hafıza kaybının” etrafında bir araya gelmiş ve karakterize olmuştur. Ayrıca yine Abel’in hatırlatmasıyla, Ermeni tehcirinin gözetmenleri ve örgütleyicileri arasında daha sonra Türkiye Cumhuriyeti’nin kurucu kadroları arasında yer alacak “Genç Türkler” de yer almış olup, genç Cumhuriyet için kendi tarihinde bu türden bir “vaka”nın olduğunu teslim etmek, bu açıdan da tehlikelidir. En iyisi “unutmak” olacaktır. Benzer bir unutulmuş sonuçları da, daha sonra politik bir sorun olarak Güneydoğu ve Kürt sorununda yaşanacaktır. Olivier Abel, *Le Conflit des Memoirs*, 130

¹³ Zerrin Kurtoğlu, “Türkiye’de İslamcılık Düşüncesi ve Siyaset”, *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce ve Siyaset-İslamcılık*, (İstanbul: İletişim yayınları, 1. Baskı, 2004).

Değişmez metafizik hakikatin yerinde, artık pozitif bilimin ekseninde yer alan ve paradoksal biçimde metafizik hakikate benzeyen ‘bilimsel doğru’ inancı vardır. Laiklik artık bir ‘kültürel pozitivizm’ meselesidir ve bir ‘teknik’ sorundur.¹⁴ Bu nedenle, kurucu yönetici kadronun ‘dili’, ikna ve retorik değil, bir tahakküm dili olarak ‘belletme’ ve ‘itaattir’.¹⁵ Nietzsche’nin *Tarihin Yaşam İçin Yararı ve Yararsızlığı Üzerine*¹⁶ adlı çalışmasında ifade ettiği ‘aktif unutmama’ kavramının çağrıştırdığı gibi, burada aktif bir unutmama ile tarih dışı bir kolektivite ve siyasal-kültürel bir aktör olarak amaçlanan millet söz konusudur. Burada ideolojik ve ‘tarihsiz bir aklın’ eylemi olarak Cumhuriyetçi siyasetinin, İslamcılık çerçevesinde siyasileşen ‘unutmama’ pratikleri ile karşı karşıya gelmesi ve yine tarihsiz bir akıl olarak Cumhuriyetçi siyasetin dayandığı hafızasızlık siyasetinin nasıl gerekçelendirildiği üzerinde durulacaktır.

Kurtoğlu aklın birliğinin ancak kendisini ‘tarih bilinci’ olarak gösteren hafıza ile ‘politik bilinç’ olarak gösteren ‘tahayyül’ arasında kurulabileceğini öne sürer.¹⁷ Aklın birliğinin sacayakları olan hafıza ve tahayyülün karşısına değişmez hakikatin büyüsunü referans alan felsefenin bir yorumunu koyar. Aslında amaç bu felsefe yorumu ile yeni Cumhuriyet ve onun hafıza politikaları arasında bir analogi kurmaktır:

*“Bu durumda felsefe, şimdiki yaşam dünyanızda kendisiyle ne yapacağınızı bilemediğiniz, sizi kendi içinize çekilmeye ve ama kendinize değil, şu ezeli hakikate yerleşmeye ve orada kalmaya zorlayan; son derece göz alıcı ve güvenli ama bir o kadar da donuk, tehditkâr ve tehlikeli bir kavramdan başka bir şey değildir! Göz alıcı ve güvenli; çünkü zaman-dışı, dolayısıyla tüm etkenlerden muaf ve bu yüzden de mükemmel bir kavram...”*¹⁸

¹⁴ a.g.e. s. 205-207

¹⁵ Abel’in keskin ifadeleri ile dile getirirsek alfabe, takvim, ölçü, medeni yasa, kıyafet vs ile başlayan “kültür devrimi ülkeyi büyük bir ilkokula çevirmişti ve yeni devlet bu okulda öğretmen, yurttaşlar da ilkokul öğrencileriydi. Milletin birliği için bitmez bir tören halinde pedagojik ve askeri sistem bütün “farklılıkları” “siliyordu”. Olivier Abel, *Le Conflit des Memoirs*, 130

¹⁶ Friedrich Nietzsche, *The Use and Abuse of History*, trans. by Adrian Collins, (New York: MacMillan Publishing Company, 1985).

¹⁷ Zerrin Kurtoğlu, “Filozofun Toplumuna Karşı Sorumluluğu”, *Felsefe Logos*, sayı 24 (2004/3): 1.

¹⁸ A.g.e s. 1.

Zamanın üç bölümünün -geçmiş, şimdi ve geleceğin- felsefi karşılığı olarak “hafıza, akıl ve tahayyül” ilişkisi içindeki önemi, diyor Kurtoğlu, “şimdiki zamanın kavramsallaştırılması” olarak ‘akılın’ diğer ikisinden beslenmediği sürece “boş bir form” olarak yaşayacağıdır. Akıl, hem geçmişle hem de gelecekle bir “sorumluluk” ilişkisine girmediği sürece ‘kör’ bir faaliyet olarak kalacaktır. Elbette bu tür bir bölümlenimin, yani şimdiki zaman olarak yaşanan ‘anın’ kavramsallaştırmasının geçmiş ve gelecekle olan ilişkisinin, İmparatorluktan Cumhuriyet’in kuruluşuna ve özelinde İslam ve İslamcılıkla¹⁹ olan yok sayma, yok etme bağı açısından ilgisi büyüktür. Batılılaşma yörüngesinde ulus-devlet yaratmaya çalışan yeni devlet, ilerlemenin önünde İslamı ve geleneklerini bir engel olarak görüp, ‘teknik müdahaleler’ dizisi içinde geçmişle bağları kopartmaya çalışıp, bir anlamda hafızası olmayan yeni bir toplumsal sahne, yani gelecek yaratma çalışmıştır. Bu yeni sahnede, geçmişe dair hafıza içeriği giderildiğinden, sahnedeki oyunun hem geçmişini (resmi tarih) hem de geleceğini (çağdaş muassır medeniyet seviyesi) içeren yeni metnini Cumhuriyetin kurucu kadroları yazacaktır. Sonuçta, Abel’in de dediği gibi, yeni devlet yapısı ve politik sahnesi, halkın hafızası ile yeni zihniyetin pedagojik yöntemlerle içini boşaltıp başka unsurlarla doldurmaya çalıştığı “sözde hafızanın” çatışma yeri olmuştur.²⁰

Burada ortaçağ İslam dünyasında ortaya çıkan eski Yunan tarzı felsefe yapma olarak felasife hareketinin kendisini akıl-vahiy çatışması ekseninde nasıl konumladığını; ve ayrıca şimdiki zamanın kavramsallaştırılması olarak felsefenin yine kendisini dini otorite ve şeriatın karşısında nasıl var ettiğini bir model olarak görmek mümkündür.

¹⁹ İslamcılığın 1850’lerden başlayarak gelişmesini Ali Bulaç üç nesil İslamcılar üzerinden inceleyerek ayrıma tabi tutar: İlk nesil İslamcılar (1856-1924): dağılmakta olan Osmanlı Devletini kurtarma misyonu ile harekete geçen İslamcılar. İkinci nesil İslamcılar (1950-2000): yeni bir toplum ve devlet tasarımı çerçevesinde, cahiliye toplumdandan, İslam toplumuna geçişi ve kurmayı sağlamaya çalışan nesil... Üçüncü nesil İslamcılar (2000-): Kentleşme sürecinin tamamlanması ile aşmacı ve dönüştürücü misyon etrafında İslamlaşma hareketi ve son nesil. Amaç çoğulcu toplum, birey ve sivil inisiyatifin kurulması. Temel olan politik bir merkezîyetçilik değil, politik ve kurumsal olanın önemi yanında asıl tercihin bireysel tercihler haline dönüşmesi, birden fazla kimliğin kendini ifade edebilmesi... (Olivier Roy bu döneme post-modern İslami süreç diyecektir) Ali Bulaç, “İslam’ın Üç Siyaset Tarzı veya İslamcıların Üç Nesli”, *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce-İslamcılık*, (İstanbul: İletişim Yayınları, 1. Baskı, 2004), s.48.

²⁰ Sonuç ne olursa olsun, İslamcı hareketlerin ve bundan bağımsız olarak halkın kendisini ifade etmede bildiği tek araç olan İslamın ulus devletle olan çatışması, kendisi doğrudan kabul etnese de bir “Hıristiyan klübü” olmakla itham edilen Avrupa için, Türkiye’nin “negatif bir kimlik” oluşturmaya engel olmamıştır. Olivier Abel, *Le Conflit des Memoirs*, 127

Kılavuz olarak insani bilgeliği seçen ve yüzünü “Kudüs’ten, Atina’ya çeviren” bir avuç insanın Yunan tarzında felsefe yapabilmenin olanaklarını nasıl kurdukları, bizim için Türkiye Cumhuriyeti’nin yapamadıkları adına bir örnek oluşturur. Dini otoritenin (aynen yeni cumhuriyetin kurucu kadrosunun İslam karşısındaki tavrı gibi) felsefi aklı gayri-İslami, dolayısıyla gayri meşru saymaları, dönemin ikliminin alternatif düşüncelere karşı aldığı tavrı göstermesi bakımından önemlidir. Bu çerçevede, diyor Kurtoğlu, dinin filozofun ufkuna siyasal bir fenomen olarak girmesi boşuna değildir. Bu nedenle felsefe, akıl-vahiy çatışması olarak yaşanan ‘âni’ felsefe-din ‘uzlaştırması’ olarak kavramsallaştırılmış ve felsefenin meşruluğunu bu şekilde sağlayabilmiştir.²¹ Burada ‘uzlaştırma’ teriminin altını özellikle çizmekte yarar var: Türkiye Cumhuriyeti yeni rejimle beraber hafıza, akıl ve tahayyül ile temsil olunan birliği, kendisinden önceki rejimden mutlak kopuş amacıyla hafıza kanadını iptal ederek hafızasız bir şimdiki zaman projesi olarak kurgulamıştır. Cumhuriyete yönelen temel eleştiri bu eksendedir ve İslamcı modernist hareketlerin temel motivasyonunu bu iptal edilen tarih bilinci ya da hafızanın restorasyonu oluşturur.

Ortaçağ İslam coğrafyasındaki Felasife hareketinin başarmaya çalıştığı, aklın özerkliğini savunurken mevcut dini gerçekliğin yok sayılması değil, bizzat hesaba katılması gerekliliğidir. Farabi’nin “din popüler bir felsefedir” önermesinde, felsefeyi ontolojik olarak dine öncel hale getirmesi ve dini eleştiriye açma çabası; arkasından gelecek olan Gazali’nin felsefeyi vahiy karşısında bir küfür olarak kabul etmesi ve sonunda İbnRüşd’le başlayan süreçte, din ve felsefenin hakikate giden iki ayrı meşru yol olduğunun ve birinin diğerine indirgenmemesi gerektiğini öne sürmesi, hep bu uzlaştırma çabasının aşamalarıdır. Başka bir deyişle dinle felsefenin ‘telifidir’. Bu şekilde ne felsefe ne de dinsel alan yok sayılır ama birbirleri ile ‘diyaloga girerek’ ‘uzlaşırlar’. Felsefe bunu yaparken İslam dogmasını meşrulaştırmaz. Din olgusunu rasyonel olarak kavrayarak, ‘din-karşıtı’ değil, ‘din-dışı’ bir özerk insani alan yaratmaya çalışırlar. Bu nedenle, filozofun uzlaşma çabası dilini de belirler ve onu ikna ve nutuk dili haline dönüştürür. Yalnız, der Kurtoğlu, filozofun “mesleği” yalnızca anı resmetmek ya da temaşa etmek değil, aynı zamanda, entelektüel erdemler olarak Farabi’nin tanımladığı, ahlaki, fikri erdemleri siyaset yaparak yani uzlaşarak halka anlatabilmenin de sanatıdır.

²¹ Zerrin Kurtoğlu, *Filozofun Toplumuna Karşı Sorumluluğu*, 4

Kurtoğlu'ndan alıntılanarak Farabi'nin sözleri ile devam edelim, "hakiki filozof, içinde yaşadığı dinin görüşleri ile ilgili doğru kanaatlere sahip olmalıdır, dinindeki erdemleri ve fiilleri sıkıca uygulamalı, onların tümünü ve çoğunluğunu ithal etmemeleridir."²² Söz konusu olan burada, Farabi için, her dinin hitap ettiği toplumun *ethosuna*²³ uygun semboller üretmesidir. Uzlaşma noktası ise, bu sembollerin eleştirilebilir olduğunu bilen filozofun, toplumun *ethosuna* ilişkin hafızayı yok saymamasıdır.²⁴

Yukarıdaki yorumu aktarmamızın amacı, Ortaçağ İslam dünyası ile felsefe hareketi arasındaki ilişkinin, özünde akıl-vahiy çatışması çerçevesinde, din ile felsefenin bir 'uzlaşma' çabası olduğunu vurgulamaktır. Tarihte belli dönemlerde başarılı olmuş olan bu uzlaşma durumu ne olmuştu da Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluşu için bir tehlike ve tehdit oluşturmuştu? Türkiye Cumhuriyeti eski rejimden köklü bir kopuş ise ve aslında mutlak hafızasızlık mümkün değilse²⁵, bu durumda yeni Cumhuriyet geçmişe dair neyin kabul edilebilir, neyin ise dışarıda tutulabilir olduğunu bize 'öğretir'.²⁶

Her şeyden önce Batı'nın teknoloji ve bilimsel gelişimi karşısında gerileyen Osmanlı İmparatorluğu'nun kurtuluşu için üç siyasi kurtuluş akımının ortaya çıktığını söylemiştik: Osmanlıcılık (kurtuluş için, Osmanlı hanedanının tebaası olan farklı dini cemaat ve pratiklere önceliğini vurgulamaktaydı); İslamcılık (mevcut İslam'ın eleştirisi üzerine kurulu bir reform projesiydi) ve de Türkçülük (önce ırk birliğini ve sonra giderek toprak birliğini temel alan bir milliyetçiliğe dönüşerek yeni Cumhuriyet'in kurucu ideolojisiydi).

²² A.g.e. s. 6

²³ Bir topluluğu, geleneği, fikriyatı, temel değer ve davranışları gösteren özellikler anlamında.

²⁴ Zerrin Kurtoğlu, *Filozofun Toplumuna Karşı Sorumluluğu*, 6.

²⁵ Resmi tarihyazımı, malumu olduğu üzere, Osmanlı tarihini, şanlı fetih tarihi söylemine indirger ve imparatorluğun çöküşünü de bu fetih sürecinin bitişi olarak vazedir. Sadece bu şanlı tarih söylemi, yeni rejimin geçmişten geleceğe aktaracağı ve ulusun sadece bu geçmişten dolayı gurur duyacağı bir birlik malzemesi olarak 'hıfz' edilir. Buna ideoloji ya da fikriyat diyoruz.

²⁶ Bu konuda Abel, Osmanlı İmparatorluğu gibi imparatorlukların, cemaatlerin çoklu yapısına daha çok hak tanıırken, Türkiye Cumhuriyeti gibi ulus-devletlerin ise yurttaş olarak bireye daha çok hak tanıma politikasını, bireyin girişte dini ve cemaatçi mensubiyetlerini, deyim yerinde ise, vestiyere bırakması için uyguladıklarını vurgulamakta. Her iki durum iki farklı tarih bakışını getirmekteydi. İlkinde bireyin hakları cemaatlere devredilmişken farklılıklar korunmaktaydı, ikincisinde de cumhuriyetçi olmalarına karşın, cemaatlere verilen haklar anlamında daha uzlaşmaz bir karakter ön plana çıkmaktaydı. Cemaat aidiyetlerinin silinmesinde ve vatansever yurttaşın yaratılmasında daima büyük vektör okul olmuştu. Olivier Abel, *Le Conflit des Memoirs*, 131-2.

İslamcılığın, diğer iki projeden vurguyu dine yapmış olması itibarı ile farklıymış gibi gözükürken, aslında Batının gelişmiş teknoloji ve bilimsel yanlarının ithal edilip, maneviyatını dışarıda bırakma anlamında ‘modern’ bir siyasi hareket olduğu ileri sürülür. Batı sahip olduğu bilim ve teknoloji bakımından değil, sahip olduğu ahlak ve maneviyat bakımından eleştiri konusudur.²⁷ Ayrıca, erken Cumhuriyet döneminde Osmanlı’dan miras alınan İslamcı hareket, siyaseten etkisizleşmiş ve bir tür sosyal muhalefete dönüşmüştür. İslamcılığın sosyal bir muhalefet haline dönüşmesi ile birlikte muhalefet, kapalı siyaset alanından ziyade kendisini sosyallığın kurulduğu insanlararası yaşam dünyasındaki bildik gelenek uygulamalarına bağlılık ile ifşa etmeye başlamıştır. Bu çerçevede özellikle kültürel reformlar ile yeniden şekillenen sosyallik alanlarına katılmamak veya yabancı sayılan yeni kültürel uygulamaları benimsememek olarak kendisini açığa vuran sosyal muhalefet, siyasal topluluğa katılmanın kısıtlılıkları nedeniyle özel alana çekilerek, tepkici bir yaşama siyaseti üretmeye başlamıştır.

Tepkici sosyal bir harekete dönüşmeden önce kendi tarihi içinde İslamcılık, bir kaç farklı aşamadan geçmiştir. Tanzimat döneminde Yeni Osmanlı fikriyatı içinde Batılı kurumların İslami gelenekler içindeki karşılıklarını bularak İslam’ın ilerlemeye engel olmadığı tezi ile değişim siyasetinin içinde yer alan İslamcı hareket, II. Abdülhamid döneminde Saray siyasetine eklemlenerek yönetim siyasetin ideolojik dili haline gelmiştir. İttihat ve Terakki hareketinin yükselmesi ile birlikte Saray ve yeni yükselen askeri-sivil bürokrasi arasındaki mücadelede hanedanın yüksek siyaseti ile özdeşleşen İslamcı hareket, Birinci Dünya Savaşı’nın ertesinde İstanbul’un işgali edilmesi ile birlikte gelişen olaylar karşısında hanedan ve Saray’ın çıkarlarından uzaklaşmamasının bedelini, erken Cumhuriyet döneminde siyasal alanda tamamen etkisizleşerek ödemiştir. Ancak II. Abdülhamid döneminden itibaren İslamcı hareket içinde Batı karşısındaki gerilemenin nedenleri üzerinde yoğun tartışmalar yaşanmıştır. İslamın kendi kaynaklarına dönülerek anlaşılması her zaman dile getirilen bir yeniden yorumlama yöntemi olmuştur. İslamcılık konusunda Olivier Roy’nun basit tanımlaması, hareketin politik yönüne vurgu yapması itibarı ile açık ve nettir:

²⁷ Zerrin Kurtoğlu, *Türkiye’de İslamcılık Düşüncesi ve Siyaset*, 203

“İslam’da siyasal bir ideoloji gören ve toplumun İslamileştirilmesini sadece şeriat uygulamasında değil, İslami bir devlet kurulmasından geçtiğini düşünen hareketleri “İslamcı” diye adlandırıyoruz.”²⁸ Osmanlı’da da ortaya çıkan İslamcılık akımı, bir ayağı İslami kaynaklarda, diğer ayağı İslami devleti kurma projesinde olan bir akım olarak aslında Batıdan gelen ilerlemeci aklın kendisine engel olarak gördüğü ve yine kendi geçmişinde çoktan hesaplaştığı din-devlet ayrımı karşısında filizlenmiştir. Bizzat hilafet üzerinden kurumlaşmış olan din ile siyasetin ayrılmaz bütünlüğünü, aynen Abel’in de vurguladığı gibi, Batı için negatif bir kimlik oluşturmaktaydı. İlerleme fikrinin altında sekülerleşmenin olduğu ve bu nedenle din-siyaset-hilafet üçlemesinin, Batının tam karşısı olduğu ve olması gerektiği İslamcı siyasetin de zeminini oluşturmaktaydı. Üstüne üstlük, Osmanlı’nın tedrici olarak batı karşısında gerilemesinin yaratmış olduğu mantıksal sonuçlardan biri de gerileyenin yalnızca hilafet değil, bizzat onunla özdeş olan İslamiyet olduğu fikri idi. Burada geride kalanın İslamiyet mi, yoksa Osmanlı Devleti mi olduğu sorusunun bedeli, oryantalist bir bakışla, İslamiyete kesilmekteydi. İşte İslamcı çıkışın da kendi varlık nedenini bulacağı alan, İslamiyeti, Osmanlı Devletinin dünyevi zafiyetlerinden kurtararak dışarıda tutma çabası oldu. Bu dini dışarıda tutma refleksi, aynı zamanda İslamiyeti kendi özgün kaynaklarına götürme çabası ile beraber gerçekleşti. Geri dönüş aynı zamanda bir reform ve düzeltme hareketi olarak siyasal bir gelecek projesi de içermekte ve geçmişe gömülmekten ziyade dünyayı dönüştürücü bir motivasyon taşımakta idi. Kurtoğlu’nun bu konudaki tespiti önemlidir: “İslamcı aydınların, İslam’ı yeniden yorumlama girişiminin ufkunda, Batı’yı muzaffer ve muktedir kılan kavram ve kategorilerin din kanalı ile meşrulaştırılarak yerleştirilmesi yoluyla güç tazeleme durmaktaydı. Dolayısıyla modernleşme dinin iptal edilmesine değil, tam tersine ihya edilmesine kapı açmıştır.”²⁹

²⁸ Olivier Roy, “İslami Hareketlerin Sıradanlaşması”, *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce ve Siyaset-İslamcılık*, (İstanbul: İletişim Yayınları, 1. Baskı, 2004), s.927. Roy, yeni İslamcılık hareketlerinin yukarıdaki tanımının dışında, devlet idaresini talep etmeyen yeni aktörlerin ortaya çıkmasına da neden olduğunu da iddia etmektedir. Yeniden İslamileşme, iktidarı ele geçirme beklentisi dışında gerçekleşmektedir.

²⁹ Zerrin Kurtoğlu, *Türkiye’de İslamcılık Düşüncesi ve Siyaset*, 204. Oryantalistlerin kurucu kavramları olan ilerleme, gelişme gibi kategorilerin, bunlara karşı çıkmalarına rağmen bizzat İslamcı aydınları belirlemiş olmasını, Kurtoğlu, dönemin psikolojisine, geri kalmışlık kompleksine ve savunma refleksine bağlanabileceğini de öne sürer. Bu refleks o kadar güçlüdür ki demokrasi, çoğunluk, insan hakları gibi çağdaş kategorilerin İslami karşılıklarının aranması çabasının 1980’lerden sonra dahi yalnızca İslamcılarda değil liberal aydınlarda da etkili olduğunu vurgular. A.g.e s. 205-6

Ancak İslamcılık, II. Abdülhamid tarafından uygulanan bir siyasi proje olsa dahi, farklı etnik ve kültürel çeşitliliği arkasına alan milliyetçilik³⁰ akımı karşısında gücünü yitirmiş ve bu akıma eklenerek Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluşunda Batı ile milliyetçilik arasında bir geçit rolü oynamıştır.³¹

Türkiye Cumhuriyetinin kuruluşu, bir bakıma islamiyetin ilerlemesinin önünde engel olduğu fikri ile ilerlemesinin batıyı yakalamak olduğu fikri arasında kurulmuştur. Lakin insan malzemesi, bin yıldır yaşadıkları anı İslamın dili ve sembolleri ile kavrayanlardan oluştuğu için, yeni rejimin batılı referansları hayata geçirmesi açısından büyük bir engeldir. Yani yeni rejimin ulus-devlet yaratma projesi olarak kültürel-sosyal zemini sorunludur. Çünkü yeni proje, yeni referanslar, yaratılmak istenen ulusun zihninde bir karşılık bulamayacaktır. Kurtoğlu burada bir ayırım yapar: Osmanlı'da dinsel düşüncenin eleştirel akıl üzerindeki hegemonyasının kırılması bir zorunluluktur; ancak bunun için gereken sekülerleşme idesi, ne yazık ki yeni rejimde, kendisini laiklik değil, laikçilik olarak gösterir. Sekülerleşmenin yaratacağı din-dışı kavrayışların olanağı kaybolur, laikçilik din-karşıtlığı içinde ve benzer şekilde eleştirel akıl üzerinde egemenlik ve tahakküm kurar. Türkiye cumhuriyeti, din-dışı bir tasarım olarak değil, ama İslam kültürünün hafızası ve tahayyülü ile top yekun yok edilmesini buyuran pozitivist aklın güdümündeki “din-karşıtı” bir dünya tasarımının adı olmuştur.³²

³⁰ Milliyetçilik ve İslamcılık konusunda Nuray Mert'in vurguları dikkat çekici: Mert, meşrutiyet sırasında kendi açık tanımını bulmuş olan İslamcılıkla, ulus-devlet yaratma projesindeki İslamcılığı dikkatli bir şekilde ayırmakta ve Cumhuriyet sırasındaki İslami hareketin alternatif bir milli kimlik ve milliyetçilik üretmek seküler ulus kimlik karmaşasının önünü açtığını öne sürmektedir. 80'lere kadar ülkücü-akıncı kavgası halinde kendisini gösteren İslamcılık-Milliyetçilik tartışmaları hangi görünüm altında olsun, hepsinin arkasında “sağ milliyetçilik” belirleyici olmuştur. Hatta İslamcı siyasetin ana damarlarından birini oluşturan “Milli Görüş”ün adında Millî ibaresinin olması, Batıcı Cumhuriyet ideolojisinin karşısında, muhafazakar ve milliyetçi duruşun olduğunu göstermesi açısından ilginçtir. (Nuray Mert, *Türk İslamcılığına Tarihsel Bir Bakış*, 411-419)

³¹ Bu konuya yönelik Abel'in tespitini aktaralım: “Doğu Anadolu’da Ermeni ve Kürt gizli anlaşmasından korkan II. Abdülhamid potansiyel düşmanları bölmek amacıyla İslam-Hıristiyan rekabetini canlandırmıştır. Ama henüz bütün imparatorluğun bu türden bir manevrada gömülüp gideceğini bilmiyordu. Öyle ki, hemen sonrasında Sevres anlaşmasının yandaşları tarafından geriye yalnızca parçalara ayrılmış Türkiye’den artacak olanları kurtarmak için Orta-Asya’ya doğru düş kuran pan-turancılar ya da milli Türk vatanseverliği kalacaktı.” Olivier Abel, *Le Conflit Des Memoirs*, s.135.

³² Zerrin Kurtoğlu, “Filozofun Toplumuna Karşı Sorumluluğu”, s. 8. Yine aynı konuda Kurtoğlu'nun sözleriyle devam edelim: “hayatta en hakiki mürşit ilimdir” düsturuyla modern Türkiye toplumunun hafızasında yerini alan dinsel simge ve semboller sisteminin bakiyesini dünyevileştirerek kendi simgesel sermayesine ekleyen pozitivist kavrayış, geleneğin yerine aklı, otantikliğin yerine evrenselliği, dinin yerine bilimi ikame etme çabasında sınır tanımazlıkla maluldür.” (Zerrin Kurtoğlu, *Türkiye’de İslamcılık Düşüncesi ve Siyaset*, 207)

Daha önce ortaçağ İslam dünyasında filozofun, içine doğduğu dinsel alemle uzlaşarak ve farklı varlık alanlarını birbirine indirgemeyerek başardığını, Türkiye Cumhuriyeti başaramamıştı. Daha öncede söz edildiği gibi insan malzemesinin değerler sistemini radikal bir şekilde değiştirmek isteyen yeni rejimin ödeyeceği bedel, hafızası olmayan yeni bir toplum üstüne politik yapı kurmak olacaktı. Ancak filozofun felsefe ile dini birbirlerine indirgemediği uzlaştırma girişiminin gerisinde kalarak, modern akıl ile dini uzlaştırma konusunda başarısız olmuştu.

III.

Harf devrimi ile kendi tarihi sosyalliğinin kaynağı olarak geçmişi ile bağları koptuğu ileri sürülen “insan malzemesi”, bildiği tek dil olan dinsel söylemi tekrar kullanabilmek için demokratikleşme süreçlerine ihtiyaç duymaktaydı. 1946 yılından sonra gerçekleşen yeni siyasi iklim, kabuğuna çekilmiş Anadolu eşrafını ve insanını bir yandan dindar muhafazakârlıkla, öte yandan milliyetçi söylemlerle tekrar siyasi alana çekti. Öte yandan bir toplumsal değişim olarak kırdan kente göç olgusuyla kentler giderek demografik ve coğrafi anlamda büyüdü. Böylece kentlerde merkezden ziyade çevreye yerleşmeye başlayan kitleler modernleşmeleri nispetinde kendilerini İslami referanslar üzerinden ifade etmeye başladılar. Bunu takiben Osmanlı’daki İslamcılık girişimlerinden daha farklı bir biçimde İslami karakterli, cemaatler şeklinde örgütlenen yeni toplumsal ilişkiler alanı belirmeye başladı. Artık İslamcılık Osmanlı ulema-aydınının merkeze yakın ve devlet kurtarıcı söyleminden ziyade, “kenarın” merkeze doğru olan toplumsal ihtiyaç ve tepkilerinin de dili olarak farklılaştı. Ama ilginçtir, oryantalist Batıcı söylemin temel kategorilerini eleştiren İslamcı siyaset, eleştirdiği bu kategorileri nasıl zamanla benimsediye, otoriter ve militarist karakterli yeni devlet anlayışının karşısında devletçi, muhafazakar bir karakter de ürettiler. Bu anlamda İslamcı hareket sağcı milliyetçi politikalarla her zaman yan yana olmuştur (ki bu durum bir kader olmayıp, dünyada da, özellikle 1960’larda, İslamcılığın çeşitli örneklerinde, 3. Dünyacılık, anti-emperyalizm ya da Marksist-devrimci siyasetler şeklinde tezahür ettiği ya da ittifaklar kurduğu gözlemlenmiştir). 1946-60 döneminde gerçekleşen ve ifadesini yeni sınıflarda bulan bir dizi demokratikleşme ve serbestleşme hareketi, Cumhuriyet devletinin kurucu kadrosunun çizmiş olduğu ve ordu tarafından korunmakta olan sınırların dışına çıkma tehlikesini de beraberinde getirmiştir.

Bu siyasi ortam, Kemalist devrimleri ve laikliği korumak adına 1960 askeri darbesi ile son bulmuştur.

Cumhuriyet yönetiminin İslami kültürle (kendi kontrolünde politize olmuş) ilişkisi 1980 askeri ihtilali ile doruğa çıkacak ve Cumhuriyet'in başlangıcındaki otoriter ve didaktik 'başöğretmen' rolü, keskinleşmiş sınıfsal çatışmanın sona erdirilmesi için İslami harekete belirleyici bir işlev yükleyecektir. 12 Eylül yönetimi İslami hareketlerin içinde bulunan bu hazır zemini, kitlelerin depolitize edilmesinde ve çoğulcu siyasetin önlenmesinde kullandı. Devlet ortak iyiyi ve akli, İslami cemaatlerin içinde bulunan dayanışmacı moralitede buldu. Kısaca zamanında iptal ettiği ve unutturmaya çalıştığı İslami hafızayı, ihtilalin başarısı ve bekası için kullanmakta tereddüt etmedi. 1960'ların sonundan itibaren devlet eliyle yerleştirilmeye çalışılan Türk-İslam sentezi projesi oy anlamında marjinal parti konumunda olan Milli Görüş hareketini önce yerel yönetimlerde ve giderek merkezi yönetimde asli aktör haline getirdi. Nuray Mert'in de ifade ettiği gibi merkez sağ partilerle toplumsal tabanı ayrışmamış olan İslami toplulukların, tercihlerini giderek merkez sağdan İslami harekete doğru yöneltmesi, 1995 genel seçimlerinde Refah Partisi'nin birinci parti olarak iktidara gelmesine yol açtı. 1980 yılından başlayarak uygulanmaya başlanan Türk- İslam sentezi projesi de bu anlamda 28 Şubat 1998 kararları ile sonlandı ve hemen akabinde Refah partisinin kapatılmasıyla da günümüzde, Batıdaki Hıristiyan-Demokrat zihniyete benzeyen, İslamcı değil ama Müslüman muhafazakar-demokrat kimliği ön planda olan, serbest piyasa bir ekonomik büyümeye inanan, Avrupa Birliği ile bütünleşmeye hazır, global politikalara ve uluslararası iş bölümüne direnç göstermeyen -en azından kuruluş yılları söyleminde böyle- bir kitle partisine, Adalet ve Kalkınma Partisi'ne bıraktı. Bu süreç siyasi sahneyi dönüştürücü etkisiyle devam etmektedir.

IV.

Özetle, Türkiye Cumhuriyeti'nin, kuruluşunda şiar edinilen pozitivist akıl marifetiyle, cumhuriyete bağlı yurttaş yaratma projesi üzerinden bir hafıza sorunu yaratmış olduğu siyasetin ana eksenini belirleyen temel tezlerdendir. Bu sorunu çeşitli veçheleriyle yukarıda belirttik.

Siyasi İslam, 2000’lerde ortaya çıkan ve kendisini muhafazakar demokrat bir parti olarak nitelendiren yeni bir oluşum liderliğinde gerçekleştirmeye başladığı dönüşüm politikalarıyla, giderilmiş olan hafızayı yeniden tesis etmeye çalıştığı³³ iddiasındadır. Bu muhafazakar demokrat karakterli siyasi oluşum, bir yanıyla Batı karşısında Avrupa Birliği uyum politikalarını doğrudan reddetmeyerek ve uluslararası işbölümünün kurum ve mevzuatıyla bütünleşik bir program uygulayarak, diğer yandan Ortadoğu’da siyasi İslam’ın aktif bir aktörü olmak iddiasındaki tercihleriyle ve nihayetinde iç politikadaki uygulamaları üzerinden kamusal hayatı islami göstergelerle donatarak, Türkiye Cumhuriyetinin kuruluş aşamasında iptal edildiği iddia edilen hafızayı tekrar tesis etmek iddiasındadır. Bu uygulamalarla yeni bilinç içerikleri ve davranış alışkanlıkları kazandırılmaya çalışılmaktadır. Siyasi iktidar, ‘devletin ideolojik aygıtları’ olarak kabul edilen milli eğitim, devlete bağlı din kurumları, medya vb. gibi üstyapısal unsurlarda yapısal dönüşümler sağlayarak yine yeni bir yurttaş tiplemesi ya da kimliği üretme yoluyla Cumhuriyetin başlangıcında ortaya çıkan sosyal ve politik ‘sahne’ değişimine başvurmaktadır. Böylelikle, geçmiş ile bağları kopuk olduğu iddia edilen Cumhuriyet’in bizzat kendisi, günlük hayatın islami gösterge ve pratiklerle donatılması yoluyla restore edilerek, bir tür ‘ancien régime’e dönüştürülme durumundadır. Bu durum, tıpkı Cumhuriyetin kuruluşunda yaşandığı gibi, keskin kopuş politikalarıyla imparatorluğun ‘ancien régime’ olarak geride bırakılma sürecine benzetilebilir; elbette daha yavaş ve demokratik seçimler yoluyla ve toplumsal mutabakat zemininde meşruiyetin sağlanması iddiasıyla.

KAYNAKÇA

- [1] Abel, Olivier. “Le Conflit des Memoires, Débris Ottomans et Turquie Contemporaine”, *L’Esprit*, sayı 1 (2001): 135-142
- [2] Bulaç, Ali. “İslam’ın 3 Siyaset Tarzı veya İslamcıların 3 Nesli”. *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce-İslamcılık*. İstanbul: İletişim Yayınları, 2004.
- [3] Chaterjee, Partha. *Nationalist Thought and The Colonial World*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1995.

³³ Osmanlıca’nın temel eğitimin bir parçası haline getirilme girişimleri buna örnek verilebilir.

- [4] Çitil, Ayhan. “Sahnenin Unutulduğundan Yozlaşmaya”, *Felsefe Logos*, sayı 33-34 (2007/2-3): 41-49
- [5] Kurtoğlu, Zerrin. “Türkiye’de İslamcılık Düşüncesi ve Siyaset”. *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce ve Siyaset-İslamcılık*. İstanbul: İletişim Yayınları, 2004.
- [6] Kurtoğlu, Zerrin. “Filozofun Toplumuna Karşı Sorumluluğu”, *Felsefe Logos*, sayı 24 (2004/3): 1-11
- [7] Mert, Nuray. “Türk İslamcılığına Tarihsel Bir Bakış”. *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce ve Siyaset-İslamcılık*. İstanbul: İletişim Yayınları, 2004.
- [8] Nietzsche, Friedrich. *The Use and Abuse of History*. Trans. by Adrian Collins. New York: MacMillan Publishing Company, 1985.
- [9] Roy, Olivier. “İslami Hareketlerin Sıradanlaşması”. *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce ve Siyaset-İslamcılık*. İstanbul: İletişim Yayınları, 2004.
- [10] Safa, Peyami. *Türk İnkılabı’na Bakışlar*, Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Atatürk Araştırma Merkezi yayınları: Ankara, 1988.
- [11] Tocqueville, Alexis de. *L’Ancien Régime et la Révolution*. Edité par J. P. Mayer. Paris: Editions Gallimard, 1967