

FIRAT MOLLAER
Tekno-Muhafazakârlığın Eleştirisi

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

İletişim Yayınları 2391 • Araştırma-İnceleme Dizisi 396

ISBN-13: 978-975-05-1969-7

© 2016 İletişim Yayıncılık A. Ş.

1. BASKI 2016, İstanbul

EDİTÖR Tanıl Bora

YAYINA HAZIRLAYAN Onur Yener

DIZI KAPAK TASARIMI Ümit Kıvanç

KAPAK Suat Aysu

KAPAK FOTOĞRAFI Hüseyin Türk

UYGULAMA Hüsni Abbas

DÜZELTİ Remzi Abbas

DİZİN Emre Bayın

BASKI Ayhan Matbaası · SERTİFİKA NO. 22749

Mahmutbey Mahallesi, Devekaldırımı Caddesi, Gelincik Sokak, No: 6/3
Bağcılar, İstanbul Tel: 212.445 32 38 • Faks: 212.445 05 63

CILT Güven Mücellit · SERTİFİKA NO. 11935

Mahmutbey Mahallesi, Devekaldırımı Caddesi, Gelincik Sokak,
Güven İş Merkezi, No: 6, Bağcılar, İstanbul, Tel: 212.445 00 04

İletişim Yayınları · SERTİFİKA NO. 10721

Binbirdirek Meydanı Sokak, İletişim Han 3, Fatih 34122 İstanbul

Tel: 212.516 22 60-61-62 • Faks: 212.516 12 58

e-mail: iletisim@iletisim.com.tr • web: www.iletisim.com.tr

FIRAT MOLLAER

Tekno Muhafazakârlığın Eleştirisi Politik Denemeler



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

– JEAN STAROBINSKI, *Eleştirel İlişki*

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

– EDWARD SAID, *Başlangıçlar*

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

– WALTER BENJAMIN, “Tarih Kavramı Üzerine”

İÇİNDEKİLER

Önsöz: Tekno-Muhafazakârlığın Yeni Alâmetleri	11
--	----

BİRİNCİ BÖLÜM

Boyutlar ve Temalar

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

Tekno-Muhafazakârlığı Haritalamak: Yeni Eleştiri Güzergâhları	35
--	----

Galat-ı meşhurlar problemi	35
----------------------------------	----

<i>"Solun muhafazakârlaşması" ve muhafazakârlık</i>	36
---	----

<i>Tutuma indirgeme ve arkaikleştirme</i>	37
---	----

<i>Psikolojikleştirme</i>	38
---------------------------------	----

Kültürelciliğin ötesine doğru	39
-------------------------------------	----

<i>Halkın ve çevrenin kendiliğinden ideolojisi?</i>	40
---	----

<i>Kültürelcilik, sağ popülizm, mağduriyet söylemi</i>	40
--	----

<i>Çifte söylemsel - politik yatırım</i>	41
--	----

<i>Mağduriyetin araçsallaştırılması</i>	42
---	----

Tekno-muhafazakârlığın mahiyeti	43
---------------------------------------	----

<i>Tekno-muhafazakârlık ve manevi sermayesi</i>	43
---	----

<i>Tekno-muhafazakârlık eleştirisinin boyutları</i>	45
---	----

<i>Muhafazakârlığı çerçevelemek</i>	47
---	----

Tekno-muhafazakâr idol ve nesil.....	52
Teknik bilgi, araçsal akıl, itaatkâr nesil	57
Tekno-muhafazakârlığın kültür endüstrisi	69
Tekno-muhafazakârlık, bürokratik muhafazakârlık ve karşı hegemonyanın politik alanı.....	64
Tekno-muhafazakâr İslâm yorumuna karşı gelişmelerin durumu.....	69
Tekno-Muhafazakârlığın Gelişme’si	77
“Azgelişmişlik”, ironi, yerlilik.....	77
Gelişme ironileri.....	78
İroni ve metafizik öznenin tehdidi	80
Yer değiştiren “hain” mefhumlar	81
Gelişme versus Poetik: “Niceliğin Egemenliği Çağı”nda Poetiğin Serencamı	85
Şiir: Muhafazakâr varlığın eski evi	85
Estetik kategorilerin kültürelleştirilmesi.....	87
Poetiğin serencamı	88
Eleştirel bir gelenek: Maddi gelişme versus poetik.....	90
Eleştirel geleneğin bakiyesi.....	93
Tekno-muhafazakâr poetik sefalet	93
Modernliğin Kültürelleştirilmesinden Tekno-Muhafazakâr Bölünmüş Bilince	95
<i>Dini piyasa</i> ve <i>takvanın</i> durumu	96
Araçsal aklın marifeti.....	98
“Güzel ruh”a karşı	99
Araçsal aklın damgası.....	101
Modernliğin kültürelleştirilmesi.....	102
Çağdaş sorunlar karşısında özcü metafizik	105
Fonksiyonel olarak bölünmüş bilinç.....	107
Kültürel Mağduriyetin İdeolojik Ayartıcılığı	111
Söylem olarak mağduriyet: Bir <i>düğüm noktası</i>	112
Sahicilik ve mağduriyet.....	112
Kültürel aura, <i>Yitik Cennet</i> ve <i>Sakarya</i>	114
Toplulukçu gururun politik psikolojisi.....	115

Muhafazakâr Karakter Aşınması:	
Tiran Tiranlaştırır	119
Çelişki ve karakter aşınması	120
“Toplum diye bir şey yok”	121
Tiranlaşma <i>versus</i> genişletilmiş zihniyet	121
Tekno-Muhafazakâr Siyaset Sahnesi	125
“Şarkiyatçılık”ı İstismar Etmek	129

İKİNCİ BÖLÜM

Figürler ve Bağlantılar

Tekno-Muhafazakârlığın “Üstad”ı	137
Giriş	137
<i>Yeni Türkiye</i> ve /ya iktidar alegorisi olarak anlamak	140
Tekno-muhafazakâr eklektisizmin kökleri: <i>Büyük Doğu</i> 'nun “Büyük Metropolis”çi muhafazakârlığı	144
<i>İstanbûlin muhafazakârlık</i> ve önlenemez yükselişi	150
Kültürel Farkın Şeyleşmesine Karşı:	
Bir İdolü Yeniden Düşünmek	155
Kültürelci şeyleşme	155
Kültürel farklılığın ötesine doğru	158
Bir idolü yeniden düşünmek	160
Dört Tarz-ı Milliyetçilik:	
Söylemsel Oluşumlar Üzerine	
Bir Taslak Denemesi	163
<i>Efendi'nin ilkel dışlayıcılığı</i>	163
<i>Türk-İslâm sentezi ve hegemonyacı özümseme</i>	164
<i>Civic milliyetçilik ve asimilasyon</i>	165
<i>İslâmi milliyetçilik, tarihsel ulus ve eritme potası</i>	166
“Şuurlu Muhafazakârlık”ı	
Yeniden Düşünmek	169

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

Karşı Yorumlar

Kimlik İslâmî'na Karşı Eleştirel-Spekülatif Notlar: Nurettin Topçu'nun Tasavvuf Yorumu Üzerine	175
Giriş	175
<i>İslâmcı formalizm ve İslâmi oluş</i>	176
<i>İslâmcılık ve İslâmi düşünce: Çerçeve bir tanım denemesi</i>	179
<i>Şeriat ve hakikat</i>	181
<i>Hukuk ve ahlâk</i>	183
<i>Trajik ve cemaat</i>	183
<i>Siyasi pragmatizm ve etik idealizm</i>	184
<i>Medeniyetçi eklektisizme karşı</i>	184
Sonsöz	185
Tercüme İslâmcılık ve Marifetleri: Ali Şeriatî'nin Ruhunu Çağırarak	187
Muhammed Ali, Politik Anlamı ve Muhafazakârlar	191
Kimlik Çelişkisi: Sen İmkânsızın Sensizlik İmkânsız	195
Özdeşleşme Üzerine	199
Daryush Shayegan'ın Yaralı Bilinci: Kültürel-Toplumsal Kategorilerin Ontolojikleştirilmesi?	205
EK	
Sorular ve Sonuçlar: Fiilen Varolan Muhafazakârlığı Yeniden Düşünmek	215
KAYNAKÇA	235
İSİM VE KAVRAM DİZİNİ	243

Önsöz: Tekno-Muhafazakârlığın Yeni Alâmetleri

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

- 5 Robert Nisbet’in çözümlemesinde “kutsal olanın gerekliliği” muhafazakârlığın temel ideolojik ilkelerinden biri olarak ele alınır. Fakat asıl kayda değer nokta, málumu ilâm gibi görünen bu ilkeye muhafazakârlığın damgasını nasıl bastığı veya muhafazakârların aslen “inanca destek sağlayan dinin yapısal ve simgesel öğelerine karşı (nasıl) büyük ilgi” gösterdikleridir. Robert Nispet, “Muhafazakârlık”, çev. Erol Mutlu, *Sosyolojik Çözümlemenin Tarihi*, der. Robert Nisbet ve Tom B. Bottomore, Ankara: Verso, 1990, s. 114. Nisbet aynı yerde, muhafazakârların Reform’un imamı toplumsal düzen, cemaat ve otoriteden yalıtmasına yönelik tepkilerini de vurgular. Türk muhafazakârlarının da imanı toplumsal-siyasal düzenin kuruluş ilkelerinden (veya ulus-devlet ve kapitalizmden) yalıtın alternatif yorumlara karşı benzer bir tepki göstermiş oldukları –ve göstermeye devam ettikleri– ileri sürülebilir. Keza Nuray Mert’in altını çizdiği gibi, dinin “öncelikle teolojik, metafizik veya etik bir mesele olarak değil, toplumsal ve siyasal düzen, nizam açısından işlevi”ne odaklanan muhafazakârlar, bu bakımdan “sosyolojist bakışlarla hemfikir”dirler. “Muhafazakârlık ve Laiklik”, *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce, Muhafazakârlık*, ed. Tanıl Bora ve Murat Gültekingil, İstanbul: İletişim, 2003.
- 6 Ahmet Çiğdem, “Muhafazakârlık, Din ve İslâm”, *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce, Muhafazakârlık*, ed. Tanıl Bora ve Murat Gültekingil, İstanbul: İletişim, 2003.
- 7 Mollaer, “Modern Epistemik Cemaatin Üyeleri: Kemalizm ve İslâmcılık Karşısında Türk Muhafazakârlığı”, *Muhafazakârlığın İki Yüzü*, s. 133 vd.
- 8 Ahmet Haşim’in *organik yerli zaman anlayışı* ve “mekanik yabancı saatlerin hayatımıza girişi” veya “istilası”nı karşılaştırdığı “Müslüman Saati” (1921) yazısının bunu öncelediğini not düşelim. Muhafazakâr literatürdeki söz konu-

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

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

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

rasyonalitenin mantığına tabi oldukları kuşku götürmez bir biçimde değerlendirilir.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

13 *İslâm’ın Psikanalizi*, çev. Işık Ergüden, İstanbul: İletişim, 2005, s. 35.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

- 19 Mustafa İslamoğlu’nun 1990’lardan itibaren Müslümanlar arasında en çok okunan telif kitaplardan biri sayılabilecek *Yahudileşme Temayülü*’ne (1994) atf yapıyorum.
- 20 Aziz Al-Azmah, “Kültürelcilik: Muzaffer Kapitalizmin Büyük Anlatısı”, *İslamlar ve Moderniteler*, çev. Elçin Gen, İstanbul: İletişim, 2003. Yukarıda *metafizik öznenen söz* etmiştim. Aziz Al-Azmeh’in İslamcı “sahihlik söylemi”ne yönelik analizindeki şu ayırt edici öğeler, tekno-muhafazakârlığın metafizik öznesini olduğu gibi *kültürelcilik* ve *medeniyetçilik* anlayışını ele alırken de akılda tutulabilir: “Kültürlere... değişime tabi olan yapılanmış tarihsel birimler olarak değil, mutlak özneler olarak bakmak”; “tarihi kuran, muazzam ve değişmez varlığını özgöndergeyle, indirgenemezlikle, kendisine ait olmayan her şeyle özsel bir ötekilik ilişkisiyle oluşturan bir özne”; “kendiyile özdeş, özü bakımından zaman içerisinde süreklilik gösteren, diğer tarihsel özneler karşısında özsel farklılığa sahip bir özne”; “kolektif benliğin bireysel bir özne olarak ele alındığı psikolojist metafor.”
- 21 Tekno-muhafazakârlığın eleştirisinin birbirinden farklı ekoller olan *ideoloji eleştirisi* ve *söylem analizinin* birleştirilmesini talep ettiğini de ima ediyorum fakat kitapta bu konuda teorik temellendirmeden ziyade böyle bir uygulamanın sadece örneği bulunabilir. Buna göre, *ideoloji*, “ne dağınık bir söylemler

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

Mayıs 2016, Ankara

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