

T.C.
İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
SİYASET BİLİMİ VE KAMU YÖNETİMİ ANABİLİM DALI

DOKTORA TEZİ

**1990'DAN GÜNÜMÜZE MİLLİYETÇİ-
MUHAFAZAKÂR POLİTİK SÖYLEM VE
KAMUSAL ALANIN DÖNÜŞÜMÜ**

Taylan Özgür ÜRESİN

2502170311

TEZ DANIŞMANI

Doç. Dr. Murat ÖNDERMAN

İSTANBUL - 2025

ÖZ
1990'DAN GÜNÜMÜZE MİLLİYETÇİ-MUHAFAZAKÂR POLİTİK
SÖYLEM VE KAMUSAL ALANIN DÖNÜŞÜMÜ

Taylan Özgür ÜRESİN

Bu tez çalışması, Türkiye'deki toplumsal kültürün devlet-toplum ilişkilerine nasıl etki ettiğini 1990 sonrası milliyetçi-muhafazakâr politik söylem ve uygulamalarında açığa çıkarılması amaçlamaktadır. Başlıca güçlü toplum ve kolektivist kültür kavramları üzerinden toplumun politik söylemin oluşturulmasındaki etkisi ve iktidar ilişkilerindeki etkin rolü ön plana çıkarılmaya çalışılacaktır. Toplumsal yapıda bulunduğu iddia edilecek otoriterliğe yatkınlık, güçlü lidere duyulan ihtiyaç, toplumsal kutuplaşma ve kişiler arası güvensizlik gibi olguların arkasında yatan nedenler, toplumsal kültür ve onun kolektivist yönü üzerinden değerlendirilecektir. Bu bağlamda söz konusu olgular, kolektivist toplumları tanımlamak için kullanılan yüksek güç mesafesi, kişiler arası güvensizliğin fazlalığı ve yüksek belirsizlikten kaçınma gibi kavramlar aracılığı ile açıklanmaya çalışılacaktır. Bu kapsamda tüm bu teorik çerçeve, 1990 sonrası Refah Partisi ve Adalet ve Kalkınma Partisi'nin hem devlet yönetimi hem de kamusal alan anlayışında politik söylemine ve politikalarına yansıyışı üzerinden ele alınacaktır. Çalışma için Türkiye'nin politik kültürü ve onu kolektivist yönden inceleyen çalışmalar ile birlikte gazete haberlerinden, saha çalışmalarından ve uluslararası düzeyde yapılmış indekslerden yararlanılmıştır. Çalışmanın sonunda, Türkiye'deki kolektivist toplum yapısının, milliyetçi-muhafazakârlık özelinde, devlet-toplum ilişkilerini incelemede önemli istasyonlardan birini oluşturabileceği ve ele alınan olguların gerçekleşmesinde toplumsal kültürün de etkili olduğu ileri sürülecektir. Bu çerçevede çalışmanın, Türkiye'de devlet-toplum ilişkilerine iktidar merkezli yaklaşan çalışmalara karşı toplumu ön plana çıkararak alternatif bir bakış açısı sunması ve aşağıdan yukarıya doğru yapılan çalışmalara da ek bir katkı oluşturması hedeflenmektedir.

Anahtar Kelimeler: Güçlü Toplum, Güç Mesafesi, Kişiler arası Güvensizlik, Belirsizlikten Kaçınma, Otoriterlik

ABSTRACT

FROM 1990's TO PRESENT IN TURKEY, THE NATIONALIST- CONSERVATIVE POLITICAL DISCOURSE AND TRANSFORMATION OF PUBLIC SPHERE

Taylan Özgür ÜRESİN

This thesis aims to reveal how the social culture in Turkey has influenced state-society relations through nationalist-conservative political discourse and practices after 1990. The influence of society in the formation of political discourse and its active role in power relations will be tried to brought to the fore through the concepts of strong society and collectivist culture. The reasons behind facts such as the tendency towards authoritarianism, the need a strong leader, social polarization and interpersonal distrust, which will be claimed to exist in the social structure, will be evaluated over social culture and its collectivist aspect. In this sense, the concepts of high power distance, high interpersonal distrust and high uncertainty avoidance, which are used to express collectivist societies, will be tried to be explained with these facts seen in the dynamics of social culture in Turkey. In this context, this entire theoretical framework will be discussed through its reflection on the political discourse and policies of the understanding both state administration and public sphere of the Welfare Party and the Justice and Development Party after 1990. For the study, along with studies examining Turkey's political culture and its collectivist perspective, will be used to newspapers, field researches and international indexes. At the end of the study, it will be argued that the collectivist social structure in Turkey can constitute one of the important stations in examining state-society relations, specifically in nationalist-conservatism, and that also social culture is effective in the realization of the phenomena discussed. In this context, the study aims to offer an alternative perspective by highlighting the society against the studies that approach state-society relations in Turkey from a power-centered perspective and to make an additional contribution to the studies conducted from the bottom up.

Keywords: Strong Society, Power Distance, Interpersonal Distrust, Uncertainty Avoidance, Authoritarianism

ÖNSÖZ

Üniversiteye başladığımda, genç bir sosyal bilimler öğrencisi olarak ana merakım çoğunlukla Türkiye'nin toplumsal yapısı üzerine yapılan çalışmalar olmuştı. Ülke insanının politik ve kültürel anlayışına olan ilgim, daha fazla okuma yapmamı ve daha fazla kişiyle tanışmamı sağladı. Fırsat buldukça, ülkenin çeşitli yerlerine gidip kahvelerde vakit geçirdim. Anadolu insanının din, milliyetçilik, gelenek ve aile gibi konularda kimi zaman tutucu, kimi zaman da kendi içinde çelişen fikirleri, 20'li yaşlardaki bir öğrenci olarak beni daha fazla araştırma yapmaya itti.

Doktora eğitimime başladığımda, aklımda ana çalışma konusu olarak otoriterlik kavramı vardı. Ülke insanının, aileden başlayıp devlet yönetimine kadar hayatının birçok alanına yerleştirdiği otorite ve hiyerarşi kavramlarının nedensel arka planına yönelik bir çalışma yapmak istiyordum. Ülkede yaşanan toplumsal olaylarda veya diğer politik meselelerde, bir yandan iktidarlar ve politikacılar sorumlu tutulurken, diğer yandan onu seçen toplumun sorumluluğunun daha az gündeme gelmesi, konuyu nasıl ele almam gerektiği ile ilgili beni düşündürüyordu. Çünkü otorite ve hiyerarşinin tek taraflı kurulamayacağına, ülkeyi ve toplumsal ilişkileri ilgilendiren meselelerde toplumun da iktidar kadar sorumlu tutulması gerektiğine inanıyordum. Yetkecilik kuramı düşünürlerinin, bu kavramların toplumsal yapıdan da kaynaklanabildiği çıkarımlarını okuduğumda, aklıma konuyu toplumsal kültür üzerinden değerlendirebileceğim geldi. Fakat kültür gibi uçsuz bucaksız bir kavramı, hangi kavramsal çerçeve ile altını doldurabileceğim soru işaretliydi.

Murat Önderman hocamla tanıştıktan sonra, yeterlilik süreci ile birlikte yaptığım okumalar, soru işaretlerimi gidermemi sağladı. Onun kolektivizm kavramı üzerinden yaptığı Türkiye'nin toplumsal yapısının tahlili, aradığım kavramsal çerçeveyi sundu. Toplumsal meseleleri incelerken, sadece iktidar merkezli değil, toplum merkezli de bakabileceğim bir alan burada vardı. Ancak Murat hocam, Türkiye özelinde kolektivizm ile ilgili söylenmesi gerekenleri belirtmişti. Ben bu kavramsal çerçeveyi nasıl ele alacaktım?

Çözümü, okumaktan keyif aldığım söylem çalışmalarında buldum. Anadolu insanın fikirlerinin temelinde önemli bir yer oluşturduğuna inandığım milliyetçi-

muhafazakârlık üzerinden bir plan yapabileceğimi düşündüm. Üstelik bu temel, çok partili hayatla birlikte politik alanda sürekli iktidarda olan sağ partilerle de uyumluydu. Ben de 1990 sonrası milliyetçi-muhafazakârlığı inceleyerek, devlet-toplum merkezli çalışmalara toplum açısından yaklaşmayı ve projeksiyonu toplumsal kültüre, özellikle onun kolektivist eğilimlerine yönlendirmeye karar verdim. Bu noktada politik söylem, kullanacağım kuramsal çerçeveyi somutlaştırmaya yardımcı oldu. Diğer yandan hem iktidar hem de toplumun, kültür aracılığı ile söylemi nasıl şekillendirdiğini ve onu kendi çıkarları için nasıl kullandığını göstermek açısından da analiz edebilme imkânı tanıdı. Tabii, çoğu sosyal bilim çalışması gibi, odaklanılan alana daha fazla değinmek için diğer taraf bir nebze geri planda kalmış olabiliyor. Ben de burada kültürü ön plana çıkarırken topluma biraz daha fazla yer ayırdım.

İşte bu tez çalışması böyle bir düşünce süreciyle ortaya çıktı. Murat hocam, bu süreçte sadece akademik anlamda değil, aynı zamanda gösterdiği ilgi ve alaka ile de bana çok yardımcı oldu. Her buluşmamızda yeni şeyler öğrendim, eksik/hatalı olduğum yerlerde beni uyardı ve tüm bunlar daha iyi bir metin çıkarmamda etkili oldu. Kendisine ne kadar teşekkür etsem az. Eylem Özdemir ve Ateş Uslu hocalarım, izleme dönemlerinde sabırla ve ilgiyle metinlerimi okudular. Yapıcı eleştirileri ve uyarıları benim için çok değerliydi. Diğer jüri üyeleri hocalarım Şenol Arslantaş ve Selcen Altınbaş Umut, daha iyi bir sosyal bilimci olabilmem adına sadece tezime yönelik değil, aynı zamanda ilerisi için de uyarılarda bulundular. Levent Demirelli hocam, hem çalıştığım kurumda rahat bir iş ortamı sundu hem de zor bir dönemde vakit ayırarak tezimin gelişmesine katkı sağladı. Tüm hocalarıma emekleri için çok teşekkür ederim. Ayrıca asistan arkadaşlarım Emre ve Özgür, desteklerini hiç esirgemediler. Ne zaman kafamı dağıtmaya ihtiyacım olsa, yanımda oldular.

En büyük teşekkür ise aileme olacak. Başta ablam Yazgülü olmak üzere annem ve babama bana verdikleri destek ve duydukları güven için teşekkür ederim. Ablamın üzerimdeki emeği çok büyük. Ailemin sunduğu özgür ortam, hayatımın her alanında bana çok şey kattı, katmaya devam ediyor. İyi ki varlar...

Samatya Meydanı

İstanbul / 2025

İÇİNDEKİLER

ÖZ	ii
ABSTRACT	iii
ÖNSÖZ	iv
KISALTMALAR LİSTESİ	viii
GİRİŞ	1

BİRİNCİ BÖLÜM

POLİTİK KÜLTÜR ÇALIŞMALARININ TEORİK ARKA PLANI

1.1 Kültür Kavramı Üzerine.....	9
1.2. Kültür ve Kolektif Hafıza.....	14
1.3. Politik Kültür Çalışmaları Üzerine.....	21
1.4. Politik Kültür ve Toplumsal Eylem	25
1.5. Politik Kültür ve Kolektivist Toplum	29
1.6. Politik Kültür ve Söylem.....	32

İKİNCİ BÖLÜM

TÜRKİYE’DE MİLLİYETÇİ-MUHAFAZAKÂR DÜŞÜNCENİN ANA HATLARI VE POLİTİK KÜLTÜR

2.1. Milliyetçi-Muhafazakârlığın Temel Argümanları.....	36
2.1.1. Milliyetçi-Muhafazakârlığa İlk Adım: Hars-Medeniyet Ayrımı	39
2.1.2. 1990 Sonrası Türkiye’de Milliyetçi-Muhafazakârlık: Türk-İslam Sentezi .	43
2.2. Milliyetçi-Muhafazakâr Politik Kültür ve Kolektivist Yapı	47
2.2.1. Türkiye’de Politik Kültür Çalışmaları Üzerine.....	56

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

MİLLİYETÇİ - MUHAFAZAKÂRLIĞIN DEVLET TAHAYYÜLÜ

3.1. Milli Görüş Söyleminden Demokrat ve Milliyetçi Söyleme	65
3.1.1. Türk Politik Kültüründe Değişmeyen Milliyetçi - Muhafazakâr Tutum: Din, Gelenek ve Güçlü Lider	74
3.1.2. Popülizmin İkili Yönü: Neoliberal Devlet / Milliyetçi - Muhafazakâr Kamusal Alan Birlikteliği	78
3.2. Neo-Patrimonyal Strateji ve Toplum	87
3.2.1. Neo-Osmanlıcı Devlet Söylemi ve Yüksek Güç Mesafesi	95
3.2.2. Neo-Patrimonyalizmin Manevi Yönü: Sosyal Yardımlar.....	103

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

MİLLİYETÇİ - MUHAFAZAKÂRLIĞIN KAMUSAL ALAN SÖYLEMİ

4.1. Mağduriyet Söyleminin Politik Retoriği	109
4.1.1. Bir Mağduriyet Alanı Olarak Dinin Kamusal Alan Politikalarına Etkisi .	114
4.1.2. İktidardayken Muhalefet Etme: Mağduriyetin Otoriter Yönü	119
4.2. Korku ve Güvensizlik Söylemi Üzerinden İnformel Sosyal Kontrol	123
4.2.1. Milliyetçi-Muhafazakâr Söylemin Öfke Siyasetine Dönüşümü	127
4.2.2- Devlet-Millet-Din Bütünlüğünde “Dış Mihrak” Söylemi	130
SONUÇ.....	135
KAYNAKÇA	144
ÖZGEÇMİŞ	179

KISALTMALAR LİSTESİ

AB	: Avrupa Birliği
ABD	: Amerika Birleşik Devletleri
AK PARTİ	: Adalet ve Kalkınma Partisi
ANAP	: Anavatan Partisi
BBP	: Büyük Birlik Partisi
CHP	: Cumhuriyet Halk Partisi
DYP	: Doğru Yol Partisi
GP	: Genç Parti
İSMEK	: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Sanat ve Meslek Eğitim Kursları
MHP	: Milliyetçi Hareket Partisi
MÜSİAD	: Müstakil Sanayici ve İşadamları Derneği
RP	: Refah Partisi
TESEV	: Türkiye Ekonomik ve Sosyal Etüdler Vakfı
TÜSİAD	: Türk Sanayicileri ve İş İnsanları Derneği

GİRİŞ

Türkiye’de devlet-toplum ilişkilerini inceleyen sosyal bilim çalışmalarına bakıldığında genellikle devleti merkeze alan yaklaşımların ağır bastığı görülmektedir. Devletin kurucu rol oynadığı çalışmalarda toplum daha edilgen ve yukarıdan tasarımlanan bir görüntü çizmektedir. Bu görüşün hâkim olmasında devlete atfedilen manevi gücün etkisi büyüktür. Dolayısıyla devletin yönetiminde ve toplumsal alanda yaşanan gelişmelerde baş sorumlu olarak devleti yönetmeye hak kazanmış iktidar sahiplerinin politikaları gösterilirken, gelişmelerin arkasında yatan nedenlerde toplumsal kültürün dinamiklerine çok fazla dikkat çekilmemiştir. Aynı şekilde iktidarların kullandıkları politik söylemlerde ve uygulamalarda, toplumsal kültürün etkisi arka planda kalmış ve otoriterlik, yolsuzluk, rüşvet, patronaj, çifte standart, hukuka aykırılık vb. yönetsel sorunlarda genellikle yalnızca siyasi liderde sorumluluk aranmıştır.

Oysaki devlet-toplum ilişkilerine aşağıdan yukarıya doğru bakmaya çalıştığımızda, toplumun da hem politik söyleme hem de iktidar politikalarına etki edebildiğini görmekteyiz. Diğer yandan az önce bahsettiğimiz devletin yapısına atfedilen sorunların sebebinin sadece iktidar politikalarından değil, aynı zamanda toplumsal kültürün özelliklerinden de kaynaklandığını söyleyebiliriz. Bu tez çalışması da Türkiye’deki toplumsal kültürün devlet-toplum ilişkilerine nasıl etki ettiğini 1990 sonrası milliyetçi-muhafazakârlığın politik söylem ve uygulamalarında araştırarak, devlet merkezli yapılan çalışmalara karşı alternatif bir bakış açısı oluşturmaya çalışacaktır.

Ana çıkış noktam Migdal’ın “güçlü toplum” çıkarımı ve onu Türkiye’deki devlet-toplum ilişkilerinde inceleyen Önderman’ın çalışmaları olmuştur. Migdal (1998), iç kurumsal yapıları zayıf, parçalanmış toplumsal yapıya sahip ve devletin toplum üzerindeki sosyal kontrolünün yetersiz olduğu yerlerde toplumun güçlü bir etki gösterebileceğini ileri sürer. Migdal, devletin normlarını uygulamada başarısız olmasını, toplumsal grupların kendi davranış şekillerini oluşturmalarını ve buna paralel olarak parçalı toplum yapısının potansiyel güç merkezli alt toplumsal yapıları ortaya çıkarmasını, sosyal kontrolün yetersizliği şeklinde tanımlamıştır. Buna karşılık,

devletin burada gözükebileceği edilgen durumu tamamen bir güçsüzlük olarak değerlendirmemekte, aksine politik aktörlerin bu parçalı yapıdan yararlanabileceğini ve sözü edilen toplumsal alt yapılarla bir iş birliğine girilerek etki gücünü daha da arttırabileceğini belirtmektedir. Nitekim Mardin (2000), Turan (2000), Kılıçbay (2001) ve Belge (t.y.)’nin çalışmalarında belirttikleri Osmanlı Devleti’nde merkezin kendi gücünü koruma adına yerel yapılara verdiği imtiyazları ve onların kendi gelenekleri içerisinde yaşamalarına göz yummasını, ülkedeki parçalı yapının ilk örneklerini gösterdiğini söyleyebiliriz. Diğer yandan Cumhuriyet ile birlikte devlet seçkinlerinin modernleşme adımlarının gerçekleştirilebilmesi için yerel seçkinlerle yaptığı ittifaka karşılık olarak, onların toplumsal konumlarını ve iktisadi çıkarını korumasına yönelik tavizler vermesi, bu yapının devamlılığını sağlamıştır. Karşılıklı çıkara dayalı görünümünden dolayı merkezi otorite meşruiyetini ve gücünü korurken, aynı zamanda imtiyaz tanınan toplumsal grupların da kendi gelenek ve göreneklerine uygun şekilde iç ilişkilerini düzenlemesine olanak sağlamıştır. Bu durum Migdal’ın “güçlü devlet”i tanımlarken ileri sürdüğü iç kurumsal yapıların kuvvetli olamamasına ve devletin sosyal kontrolü sağlayacak normlarının içselleşememesine neden olmuştur.

Migdal’ın analizini Türkiye özelinde “kolektivist toplum” kavramı ile inceleyen Önderman, kavramı devlet-toplum analizinin ana durağına yerleştirmiştir. Başta Hofstede, Triandis ve Kağıtçıbaşı gibi düşünürlerin araştırmalarında yer eden bireyci-kolektivist toplum analizi, toplumların yapısal özelliklerini ve buna göre oluşabilecek davranış tiplerini ortaya koymaktadır. Hofstede (2001), Türkiye’nin de aralarında bulunduğu 53 ülke arasında yaptığı araştırmada Türkiye’yi kolektivist toplum sınıfına yerleştirmiş ve bu sınıfa özgü olarak yüksek güç mesafesine sahip, kişiler arası güvensizliğin fazla olduğu ve yüksek belirsizlikten kaçınma durumunun yaşandığı bir toplumsal kültüre sahip olduğunu ileri sürmüştür.

Önderman’a göre (1999, 2010, 2018) söz konusu kolektivist yönelim Türkiye’de o denli güçlüdür ki toplumdaki farklı görüşe sahip gruplar arasında bile görülebilmektedir. Bu yönelim iktidar-toplum ilişkilerinde tekilci bir anlayışı ve aşağıdan yukarıya doğru işleyen çeşitli etmenleri beraberinde getirmektedir. Söz konusu etmenler, devletin kamusal alanda belirlediği formel kuralların

benimsenmesi/uygulanması açısından bireysel benliklerde yeterince içselleşmemesi ve neticesinde farklı davranış biçimlerinin ortaya çıkması durumu göz önüne alındığında, toplumda otoriter eğilimlerin, kutuplaşmanın, kişiler arası güvensizliğin ve informel sosyal kontrolün etkili olmasının kültürel boyutunu ortaya koymaktadır. Nitekim Önderman ile birlikte Ergun (1991), Sargut (2015), Gencer'in (2003) çalışmaları ile Türk Sanayicileri ve İş İnsanları Derneği (TÜSİAD) ve KONDA'nın çeşitli yıllarda yaptığı saha araştırmalarında da Türkiye'nin toplumsal yapısının kolektivist yönüne vurgu yapılmıştır.

Bu çerçeve doğrultusunda çalışmada, Türkiye'deki kolektivist kültürel yapıya 1990 sonrası milliyetçi-muhafazakârlık üzerinden odaklanılacaktır. Refah Partisi (RP) ve Adalet ve Kalkınma Partisi (AK PARTİ)'nin politik söylem ve kamusal alan politikalarından yararlanarak, milliyetçi-muhafazakârlığın kolektivist özelliğinin nasıl ve hangi biçimlerde ortaya çıktığı irdelenecektir. Bu anlamda yüksek güç mesafesi otoriterliği ve hiyerarşiyi açıklamada; kişiler arası güvensizliğin fazlalığı ve yüksek belirsizlikten kaçınma durumunu da mağduriyet, kutuplaşma, linç, yabancı düşmanlığı ve informel sosyal kontrolü açıklamada kullanılacaktır. Toplumsal kültürün önde gelen unsurları olarak din, bayrak, gelenek, aile gibi ögelerin, toplumun kendi iç ilişkilerini nasıl oluşturduğuna ve bireylerin davranışlarına nasıl etki ettiğine değinilecektir. Diğer yandan ilgili unsurların, iktidarın söyleminde ve bireylerle kurduğu itaat-sadakat ilişkisinde nasıl sonuçlar doğurduğu üzerinde durulacaktır. Ayrıca, yönetenlerin kendi otoritelerini koruma ve gerekli hiyerarşiyi sağlama adına nasıl kullanışlı bir politik araç seti sunduğu da gösterilecektir. Bir anlamda tez çalışmasında, devletin ve onu yönetmeye talip iktidarların politik söylemi ve kültürü oluşturabilmelerindeki gücü göz ardı edilmeden toplumsal kültürün etkisi, karşılıklılık ilişkisi içerisinde ele alınmaya çalışılacaktır.

RP ve AK PARTİ üzerine yapılan çalışmalarda Necmettin Erbakan ve Recep Tayyip Erdoğan gibi iki karizmatik liderin toplumu nasıl şekillendirdiği tartışılırken, kullandıkları söylemler ve uyguladıkları politikaların daha yukarıdan aşağıya doğru okunduğu görülmektedir. Hâlbuki onların politikalarını uygulayan kamusal alandaki alt örgütlenmelerin, toplumsal kültürün ögelerini nasıl kullandıkları ve bir yandan iktidarın meşruiyetlerini sağlayacak politikaları uygularken, diğer yandan kendi

içlerinde görece otonom bir yapıya nasıl sahip oldukları durumu çok fazla dile getirilmemiştir. Bu anlamda RP ve AK PARTİ'nin cemaat, vakıf, dernekler ve yerel eşrafla olan ilişkisi, bahsettiğimiz kolektivist eğilime uyumlu olarak grup kimliğinin politik davranışa nasıl döndüğü ve bunun sonucu olarak da sözü geçen toplumsal grupların kamusal alanda nasıl kuvvetlendiği, tez çalışmasının sorunsalını oluşturmaktadır.

Çalışmanın amacı, önceki paragraflarda da belirtildiği gibi, Türkiye'deki kolektivist toplum yapısını 1990 sonrası milliyetçi-muhafazakâr politik söyleminde inceleyerek devlet-toplum ilişkisini aşağıdan yukarıya doğru okumaya çalışmaktır. Bu kapsamda otoriterlik, hiyerarşi, yolsuzluk, hukuka aykırılık, linç ve kişiler arası güvensizlik gibi unsurların sadece politik aktörlerin söylem ve uygulamalarından kaynaklanmadığını, aynı zamanda toplumsal kültürün de ilgili unsurların politik kültüre yerleşmesine olanak verdiğini ve belirli ölçüde yönetenlerin söylem ve politikalarını etkilediğini göstermek çalışmanın hedefini oluşturmaktadır.

Çalışma boyunca literatür taraması ve ikincil veri analizi yöntemi kullanılmıştır. Öncelikle politik kültüre yönelik bir kavramsal çerçeve hazırlanmış, ardından Türkiye'deki milliyetçi-muhafazakârlığın kolektivist eğilimlerinin politik kültürle olan etkileşimi, Refah Partisi (RP) ve Adalet ve Kalkınma Partisi (AK PARTİ)'nin söylem ve kamusal alan politikalarıyla ilişkilendirilmiştir. Kamusal alan; kişiler arası ilişkilerin kurulduğu, politik/toplumsal olayların yaşandığı, hem bireylerin hem de politikacıların siyasal katılımı ile birbirlerini etkiledikleri yer olarak tanımlanmıştır. Politik söylem ise, kamusal alanda yer alan söz konusu hareketliliğin dilsel ve politik uygulamalarla sınırlarının çizilmesi olarak tanımlanmıştır. Ayrıca, kamusal alanda hangi konuların tartışılacağı, hangi kültürel değerlerin ön plana çıkarılacağı ve devlet-toplum arasındaki meşruiyet ile rızanın hangi unsurlar üzerinden sağlanacağı da dilsel olarak ifade edilmesi şeklinde ele alınmıştır.

Politik söylemin ve kamusal alan politikalarının analizinde Refah Partisi (RP) ve Adalet ve Kalkınma Partisi (AK PARTİ)'ne başvurulmasının iki nedeni vardır. İlki, 1990 sonrası dinin kamusal alanda görünürlüğünün artması ve bu artışın getirdiği örgütlenme ile RP'nin 1994 Yerel Seçimleri'nde İstanbul ve Ankara gibi büyük

şehirleri kazanması, akabinde ise 1995 Genel Seçimleri'nden birinci parti olarak çıkmasıdır. 1990'lı yıllardaki RP'nin söz konusu etkinliği, 2001'den günümüze kadar süregelen AK PARTİ iktidarının ortaya çıkmasında önemli etki etmesi de milliyetçi-muhafazakâr kesimi bu iki parti üzerinden incelenmesine olanak tanımaktadır. Bir diğer neden ise, RP ve AK PARTİ'nin aldıkları oy oranları ve temsil gücüdür. RP, 1990'lu yıllarda %20'nin üzerinde oy oranı yakalarken; AK PARTİ, %30 oy oranının üzerine çıktığı 2001 Genel Seçimleri'nden sonra etkinliğini gittikçe arttırmış, 2011 ve 2015 (Kasım) Genel Seçimleri'nde %49'u geçen oy oranına sahip olmuştur. Ayrıca Recep Tayyip Erdoğan'ın, kendisini Adnan Menderes, Turgut Özal ve Necmettin Erbakan ile aynı politik anlayış içerisinde tanımlaması da milliyetçi-muhafazakârlar üzerindeki kapsayıcı söylem gücüne ulaşmasını sağlamıştır. Dolayısıyla çalışmada, diğer milliyetçi-muhafazakâr partilerin politik söylem ve kamusal alan politikaları yerine, 1990 sonrası politika sahnesindeki etkililikleri ve birbirlerini tamamlayıcı özellikleri olan RP ve AK PARTİ'nin söylem ve politikalarından yararlanılmıştır.

Literatür taraması ile kurulan çerçeve, ikincil veri analizi yöntemi ile desteklenmeye çalışılmıştır. Bu noktada, 1990-2023 yıllarını kapsayan gazete haberleri, saha çalışmaları ve uluslararası indeksli alan araştırmaları kullanılmıştır. Çalışmada incelenecek olan başlıca din, milliyetçilik, otoriterlik, kutuplaşma, hukuka aykırılık vb. ana kavramlar, gazete incelemelerinde anahtar kelimeler olarak belirlenmiştir. Çalışmada atıf yapılan söylemler, doğrudan kişilerin kendi kullandıkları ifadelerden ve parti politikalarından oluştuğu için gazete seçimlerinde ideolojik bir ayrıma gidilmemiş, farklı politik görüşlere sahip gazetelerden yararlanılmıştır. Diğer yandan, incelenen saha çalışmaları, Türkiye'nin toplumsal yapısı ve politik kültürü üzerine sözü edilen anahtar kelimeleri içermesi ve tezde vurgulanmak istenen ana sorunsala katkıda bulunacağı düşünüldüğü için çalışmaya dâhil edilmiştir. Elde edilen tüm veriler analiz edilerek, RP ve AK PARTİ üzerinden milliyetçi-muhafazakâr söylemin, politik kültürün kolektivist yönüne olan ilişkisi ortaya çıkarılmaya çalışılmıştır.

Çalışmanın birden çok araştırma sorusu olmakla birlikte ana sorusu, Türkiye'de kolektivist toplum yapısına etki eden kültürel öğelerin neler olduğu ve bunların milliyetçi-muhafazakâr söylemde nasıl sürdürülebilir hale geldiğidir.

Bununla birlikte, 1990 sonrası RP ve AK PARTİ'nin politik söylem ve uygulamalarında toplumsal kültürün nasıl etki ettiği; din, aile, gelenek ve bayrak gibi manevi unsurların otorite, hiyerarşi ve sadakat gibi öğeleri nasıl beslediği ve politik anlayış haline getirdiği; dernek, vakıf, cemaat ve diğer toplumsal grupların tarihsel süreçte parçalı toplum yapısından nasıl yararlandığı; milliyetçi-muhafazakârların devleti kutsayan güçlü manevi duygulara sahip olmasına rağmen onu anayasal düzlemde neden aynı seviyede sahiplenmediği soruları da çalışmada cevaplanmaya çalışılacak araştırma soruları olmuştur.

Bu sorular üzerinden birbiri ile bağlantılı olan önermeler şunlardır:

- Milliyetçi-muhafazakâr politik söylem, sadece iktidarın kendi politik stratejisine değil, toplumsal kültürün maddi/manevi simgelerine de dayanmakta olup bu öğelerden dolayı toplumun söylemi de iktidarın söylemine etki edebilmektedir.

- Türkiye’de otoriter yönetim, sadece devletin yukarıdan aşağıya uyguladığı bir politika olmayıp aynı zamanda toplumsal kültürün aileden gelen paternalist özelliğinden de kaynaklanmaktadır.

- Paternalist yapı, homojen bir toplum yapısından ziyade parçalı bir toplum yapısının ortaya çıkmasına sebep olmuştur. Ayrıca, toplumun kolektivist özelliklerden kaynaklanan bireyin grup kimliğini bireysel kimliğinden daha önemli görme durumu göz önüne alındığında paternalist yapı, Türkiye’de yurttaşlık kimliğinin tam olarak gelişmemesinde önemli bir rol oynamıştır

- Yurttaşlık kimliğinin tam olarak gelişmemesi devlet-toplum ilişkilerinin itaat-sadakat ekseninde kurulmasına yol açmıştır. Bu durum nepotizme ve yolsuzluklara sebebiyet verip iç kurumsal yapıların kuvvetli olduğu müesses bir devlet yapısının ortaya çıkmasını engellemiştir.

- Diğer yandan toplumsal yapıdaki parçalı yapı, kişiler arası güvensizlik ve yüksek belirsizlikten kaçınma özelliği ile birlikte kutuplaşma ve onun etki ettiği linç ve yabancı düşmanlığına sebebiyet vermiştir.

- Bu anlamda RP ve AK PARTİ, neo-Osmanlıcı politika ile hiyerarşi ve otoriteye yatkınlığı; sosyal yardımlar ile itaat-sadakat ilişkisini; mağduriyet ve dış

mihrak söylemi ile de kutuplaşma ve informal sosyal kontrolü kendi söylemlerine ekleyerek toplumsal kültürün dinamiklerini politikalarında kullanmışlardır.

Sözü geçen önermelerin araştırılması dört bölüm üzerinden planlanmıştır. İlk bölümde sosyal bilimlerde politik kültür literatürü incelenmiştir. İlgili literatür devlet-toplum ilişkilerini kültür kavramı üzerinden inceleme fırsatı tanıyan metodolojiyi açıklamak için önemlidir. Bölüm içerisinde politik kültürün kolektif hafıza, toplumsal eyleme dönüşüm süreci, kolektivist toplum kavramı ile ilişkisine değinilmiş ve en son bu ilişkilerin söylem çalışmalarında nasıl kullanılabileceği aktarılmıştır.

İkinci bölümde öncelikle Türkiye’de milliyetçi-muhafazakârlığın tanımı yapılarak bu tanım içerisindeki metinde sıkça kullanacağımız din, gelenek, bayrak, aile, düzen, beka, aşırılık gibi kavramların yeri belirtildi. Sonrasında çalışma her ne kadar siyasal düşünce alanında olmasa da 1990 sonrası milliyetçi-muhafazakârlığın politikalarını şekillendiren Türk-İslam Sentezi’ne ve sentezi önceleyen hars-medeniyet kavramsallaşmasına değinildi. Buradaki amacım Türk-İslam Sentezi’nin içeriğinin toplumsal kültürle olan uyumunu göstermek ve “yukarı”nın toplumsal mühendislik stratejilerinde de bunun görülebileceğini aktarmak olmuştur. Sonrasında Türkiye’deki politik kültür ve ona kolektivist yönden bakan çalışmalar listelendi. Ayrıca toplumun kendisini nasıl milliyetçi-muhafazakâr olarak tanımladığı ve buna bağlı olarak hangi kültürel özellikleri politik eylemine aktardığı saha çalışmalarından yararlanarak analiz edildi. Bu bölüm bir anlamda, üçüncü ve dördüncü bölümde işleyeceğim konulara bir ön hazırlık olarak düşünülmüştür.

Üçüncü bölümde milliyetçi-muhafazakârlıkta güçlü olan devletin manevi etkisinin toplumsal kültürdeki yeri incelendi. Öncelikle 1990 sonrasından günümüze değişen söylem kalıplarına yer verilip popülizm kavramıyla olan ilişkisine değinildi. Ardından, bu değişim sürecindeki değişmeyen kültürel etkenler olan din, gelenek ve güçlü lider anlayışının, birlik ve beraberlik, düzen ve istikrar, huzur ve beka söylemlerini oluşturmada nasıl etkili olduğu açıklandı. Son olarak, neo-patrimonyalizm kavramının Türk toplumsal yapısını açıklamadaki önemi ele alınarak, 1990 sonrası milliyetçi-muhafazakârlığın neo-Osmanlıcılık ve sosyal yardım politikaları üzerinden kavramı nasıl işlediği incelendi. Ayrıca bu iki başlıkta,

milliyetçi-muhafazakâr söylem ve uygulamaların, yüksek güç mesafesine işaret eden otoriterliği ve itaat-sadakat ilişkisi üzerinden kurulan toplumsal hiyerarşiyi nasıl diri tuttuğu vurgulandı.

Son bölümde ise milliyetçi-muhafazakârlığın kamusal alan politikaları üzerinden mağduriyet ve korku söylemini kullanarak toplumun kolektivistik yönünü nasıl işlediği aktarıldı. Kişiler arası güvensizlik ve yüksek belirsizlikten kaçınma eğilimlerinin, “öteki”ni tanımaya, dışlamaya ve üzerinde informal sosyal kontrol kurmaya yönelik söylem stratejilerine nasıl etki ettiği irdelendi. Özellikle toplumsal kültürde bireylerin grup içinde ve grup dışında sergilediği farklı davranış şekillerini tanımlayan tekilci ahlaka dönük algı ve bu algının oluşturduğu parçalı toplum yapısının, farklılıklara karşı şüphecilik ve tahammülsüzlük şeklinde nasıl tezahür edebileceği ve dış mihrak/hınç söylemi ile öfke siyasetine nasıl dönüşebileceği gösterilmeye çalışıldı. Yine aynı varsayım çizgisinde bireysel kimliğin şekillenmesinde etkili olan grup normları, değerleri ve özelliklerinin, gurur, şeref ve utanç gibi informal sosyal kontrol mekanizmaları yoluyla grup içi ve dışı ilişkilere nasıl bir etkide bulunduğu dikkat çekilmiştir.

Çalışmanın sonunda Türkiye’deki kolektivist toplum yapısının, devlet-toplum ilişkilerini incelemede önemli ana istasyonlardan birini oluşturabileceğini, politik ve kamusal alanda olan biten şeylerin sorumluluğunu devletin yapısında ya da iktidarın politikalarında ararken, diğer yandan aslında bunları açıklamada toplumsal kültürün dinamiklerinden de yararlanabileceği belirtilecektir. Bu anlamda Türkiye’de bir yanıyla devleti kutsayan ve ona manevi alanda dokunulmaz yer ayıran bilinç ile devletin en somutlaşmış hali olan hukuk normlarına karşı pek de aldırış etmeyen, kamusal alanda kendi grup kimliğinin normlarına göre tutum ve davranışlarını geliştiren bir bilincin de olduğu vurgulanacaktır. Son olarak politik aktörlerin söz konusu durumu ortadan kaldırıcı politikalar uygulamak yerine kendi iktidar ve otoritelerini koruma adına kolektivist yapıdan yararlandıkları ve iktidar-toplum ilişkisini karşılıklı çıkar üzerinden ilerlettikleri, 1990 sonrası milliyetçi-muhafazakârlığın politik söylemlerine bakarak görülebileceği ileri sürülecektir.

BİRİNCİ BÖLÜM

POLİTİK KÜLTÜR ÇALIŞMALARININ TEORİK ARKA PLANI

Bu bölümde, kültür kavramının sosyal bilim çalışmalarında nasıl tanımlandığına ve kavramın kolektif hafıza ile olan ilişkisine bakılacaktır. Ardından kültürün politik yönü, toplumların siyasi yapılarına ve davranış biçimlerine etkisi üzerinden incelenecektir. Son olarak, söz konusu etkinin kolektivist toplum yapısına sahip kültürlerdeki tezahürleri ve bunun söylem çalışmaları ile nasıl analiz edilebileceği tartışılacaktır. Bölümün amacı, politik kültür kavramının bireyler ve toplumsal yapılar üzerindeki etkisini göstererek, toplumsal eylem ve söylemin oluşumuna ne derecede yön verdiğini ortaya koymaktır.

1.1 Kültür Kavramı Üzerine

Sosyal bilim çalışmalarında üzerinde en çok tartışılan konuların başında gelen kültür kavramını, siyaset biliminden sanata, edebiyattan mimariye kadar birçok alana etki etmesinden dolayı tek bir tanıma indirgemek zordur. Söz konusu toplumsal araştırmalar olduğunda, onun bir analiz birimi olarak kullanılmasının tartışması hala sürmektedir. Kavramın bu denli geniş alana etki etmesi ve zorluğu göz önüne alındığında, onu belirgin bir tanımla şekle sokmak yerine toplumsal araştırmalarda nasıl kullanıldığını açıklamak daha yararlı olacaktır. Bir anlamda kültürün “ne” olduğundan ziyade “ne işe yaradığı” veya “nasıl etki yaptığı”na yönelmek, kültür çalışmalarında incelenen alana odaklanmak adına daha verimli bir alan sunmaktadır.

Politik kültür çalışmalarının popülerlik kazandığı 1960’lı yıllardan sonra kültür kavramı üzerine yapılan araştırmalara bakıldığında onun, insanların yaşam biçimlerini oluşturmasında gerekli bilgi birikimi sağladığı ve toplumsal ilişkileri düzenlemede kılavuz rolü oynadığı konularında mutabık kalındığı görülmektedir.

Chilton, her şeyden önce kültür dendiğinde insanlar arası bir şeye atıfta bulunulduğunu ve onlar arasındaki ortak bir yönelime işaret ettiğini belirtir (Chilton, 1988: 422). Kroeber, bu ortak yönelimli kültürün, toplumlarda gruplar ve bireyler aracılığı ile öğrenildiğini ve aktarıldığını ileri sürer (Billington vd., 1991: 2-3). İki

açıklamayı biraz daha açtığımızda kültür kavramı, işlevsel açıdan bizi daha dikkatli yaparak bazı şeyleri diğerlerine göre tercih edilebilir kılan, insanların eylem stratejilerini düzenleyen, tekrarlattıran, tahmin edilebilir hale getiren ve karmaşık/sorunlu durumların giderilmesinde “araç kiti” sunan bir arka plan unsuru ile kişiler arası ilişkileri meşrulaştıran ahlaki yapılar olarak karşımıza çıkmaktadır (Schudson, 1989: 174; Wildavsky, 1987: 5, 8; Swidler, 2000: 280-281). Williams’ın deyişi ile kavram, birey ve grubun yaşam biçimini, faaliyetlerini, inanç ve geleneklerini ifade etmede ve entelektüel/manevi gelişimini oluşturmada önemli rol almaktadır (Smith ve Riley, 2020: 20). Sonuç olarak baktığımızda, toplumun üyeleri tarafından paylaşılan tutarlı bir nedensellik içeren kültür, toplumu açıklamada her şey olmasa da çoğu konuda etkisini gösterebilmektedir (Jasper, 2005: 124).

Kültür kavramına kuramsal olarak yaklaştığımızda ise, tartışmaları Antik Yunan düşünürlerine kadar indirgememiz mümkünken, günümüzdeki çalışmaların arka planını oluşturan düşünürlerden başlamak daha uygun olacaktır. Klasik sosyolojinin temsilcileri olan Durkheim, Geertz, Parsons, Weber gibi düşünürlerin kültür kavramına getirdikleri açıklamalar ve irdeleyiş yöntemleri, günümüzdeki çoğu araştırmacı için teorik altyapı sağlamaktadır (Smith ve Riley, 2020: 25).

Durkheim, Geertz, Parsons ve Weber’e tek bir pencereden bakıldığında, aralarında farklılıklar olsa da birbirlerinden beslenen bu isimlerin, toplumsal olanı açıklamada kültüre merkezi bir rol veren gelenek içinde olduğu söylenebilir. Weber, kültür analizinde yönünü bireysel aktöre çevirmiş ve onun anlamlı eylemine odaklanmıştır. Ona göre, kendi çıkarını gözetken aktör tarafından geliştirilen ve desteklenen fikirler, sosyal eylem üzerinde bağımsız bir etkiye sahip olur. Burada kültür, insanların ne istediklerini ve bunları nasıl elde edebileceklerini tanımlayarak eylemi şekillendirirken tıpkı bir “makasçı” (switchman) gibi “fikirler” sistemleri tarafından da yönlendirilmektedir (Swidler, 2000: 270).

Weber’in aktör merkezli kültür analizine Durkheim toplumu ön plana çıkararak katkı yapmıştır. Durkheim’a göre kültür, insanların faaliyetlerini düzenlemek için kullandıkları semboller, normlar, değerler ve inançların kaynağıdır. İnsanlar, bir toplumun içinde dünyaya gelir ve eylemlerini düzenler. Bu önemli noktada Durkheim,

insana kendi başına bir önem atfetmezken onu, içinde bulunduğu toplumun değer, inanç ve normlarının oluşturduğu “kolektif bilinç/temsil” ile tanımlar. Buradaki “kolektif temsil”, Weberci anlamda “fikirler” değil, daha ziyade kamusal olarak paylaşılan sembollerin sosyal grupları oluştururken bireysel bilinci sınırladığı ve biçimlendirdiği sürecin adıdır. Semboller, kolektif bilinci somutlaştırarak grup dinamiğinin canlı kalmasını sağlar. Bir anlamda semboller, grup yaşamını yansıtmaz, onları oluşturur. Çünkü Durkheim’a göre kişi ne kadar güçlü olursa olsun toplum karşısında bir anlamı yoktur ve bireysel bilinçte bulunan her şeyin kaynağı toplum ve onu oluşturan kolektif bilinçtir. Bu kolektiviteyi sağlayan da başta semboller olmak üzere ritüeller ve temsillerdir (Turner vd. 2018: 355-356; Swidler, 2000: 270; Durkheim, 2019: 88-89).

Durkheim’ın kültür kavramsallaştırmasını yapısal işlevselci açıdan ele alan Parsons ise, kültür kavramını “sistemler” üzerinden irdeler. Parsons, “toplumsal sistemler”, “kültürel sistemler” ve “kişilikler” olarak ayırdığı “eylem sistemleri” aracılığı ile aktörün seçim yapma ve davranışlarını oluşturmadaki nedenselliği açıklamaya çalışmıştır. Parsons’a göre toplumsal sistemler, aktörlerin karşılıklı etkileşimleriyle örgütlenmiş güdümlü eylem sistemi iken, kişilikler de güdülenmiş eylemin canlı organizmalar etrafındaki örgütlenişidir. Simgesel örüntülerden oluşan kültürel sistemler ise, aktörün seçimlerine yön veren değerler ve normlar birlikteliğidir. Ayrıca kültür, aktörlere yönelik eylem normlarını oluşturacak bir standartlar kümesi meydana getirmektedir. Kültürel bir örüntüyü de ifade eden ilgili sistem, farklı parçaların birbirleri içindeki değer, inanç ve anlatımsal örüntülerini kapsamaktadır. Bu bağlamda kültür örüntüleri, toplumsal sistemler içinde “kurumsallaştıkça” ve kişiler arasında “içselleştikçe” kendisini üretip devam ettirecektir (Parsons ve Shills, 2017: 52-55; Somers, 1995: 117).

Parsons, kültürel kalıpların kurumsallaştıkça ve içselleştikçe aktarılabileceği yönüyle kültüre yapısal bir rol verirken; sembolik sistemi oluşturan normlar ve inançların sağladığı “değer yönelimleri” ile de aktörlerin kendi eylemlerinin amaçlarını yönlendirmesi bakımından işlevsel bir rol verir (Swidler, 1986: 274; Pateman, 1971: 295).

Son olarak Geertz'in kültür kavramlaştırmasında baktığımızda Parsons'ın simgeler ve sistemler dizgesi olarak gördüğü kültür kavrayışını bir adım daha ileri götürerek, kavramı, insanı insan yapan tüm özelliklerin kökeni olarak görür. Bağlı olduğu kültür tanımını “...*simgelerde yer alan anlamların tarihsel yönden aktarılmış bir kalıbını, sayesinde insanların iletişim kurdukları, iletişimi sürdürdükleri ve yaşama yönelik bilgilerini ve tutumlarını geliştirdikleri, simgesel biçimlerde ifade edilen ve bir kalıt olarak edinilen kavrayışlar dizisini işaret etmekte*” (Geertz, 2010: 111) şeklinde ifade etmiştir. Bunun yanı sıra kültürün, bir halkın yaşam biçiminin tamamı, kontrol mekanizmaları ve ortaya çıkan sorunlara karşı yönelimler seti, toplu halde öğrenilen depo gibi tanımlarını da benimsemiştir (Geertz, 2010: 18-19; Elkins ve Simeon, 2000: 23).

Geertz kültür analizindeki temel amacının anlamlar üzerinde tahmin yürütmek, bunları değerlendirmek ve daha iyi yorumlamalara açıklayıcı anlamlar sağlamak olduğunu belirtir. Toplumsal yaşamı, insanın kendi ördüğü ağların anlamlılığında gören Geertz, bundan dolayı kültür analizini yasa arayan deneysel bir bilim olarak değil anlam arayan yorumsal bir bilim olarak tarif eder (Geertz, 2010: 19, 36).

Burada önemli olan yer Geertz'in kültürü tanımlarken bireyi edilgen bir konuma getirmesi ve kültüre özerk bir alan açmasıdır. Ona göre birey, doğduğu zaman etrafındaki simgeler topluluğu tarafından kuşatılmıştır. Kuşatılma neticesinde birey, çevresine uyum sağlamak ve ona sunulan kültürel kalıplar dâhilinde kendi yaşantısına anlam, biçim, düzen ve yön vermektedir (Geertz, 2010: 64; Shweder ve Beldo, 2001: 583; Tucker, 1973: 176; Asad, 1983: 239-240). Diğer bir deyişle birey, kültür tarafından şekillendirilir ve çevresinde kurduğu anlam setleri ile birlikte ona kimliğini kazandırır.

Geertz bu durumu toplumsal dizge ile kültür arasında yaptığı ayrım da açıkça belirtmiştir. Bir düzeyde kültür, inançlar, simgeler ve değerler çerçevesi bulunmaktadır ve bireyler bu çerçeveye göre duygularını tanımlayıp eyleme geçerken, diğer taraftan çevresi ile olan sosyal etkileşimine de devam etmektedir. Söz konusu etkileşime “toplumsal yapı” diyen Geertz, “kültür”ü insanların deneyimlerini yorumlamak ve tutumlarını yönlendirmek için kullandıkları anlam yapıları olarak,

“toplumsal yapı”yı da eylemin aldığı biçim ve gerçekte var olan toplumsal ilişkiler ağı olarak tanımlar (Geertz, 2010: 171-172). Diğer bir deyişle Geertz’te kültüre kamusal bir nitelik atfedilmiştir (Lee III, 1988: 118).

Bu noktaya kadar kültür kavramına onu merkeze alan bakış açısı ile inceleyen düşünürlerin fikirlerine yer verildi. Elbette kültürü merkeze alan, iktidar ilişkilerini ve bireyin etkinliğini nispeten göz ardı eden bakış açısı eleştirilere neden olmuştur. Kültürün kendi dışında etkenler tarafından belirlendiği için onun kendi içinde bir nedenselliğinin araştırılmasına gerek olmadığını ileri süren Marksist “mekanik”çi yaklaşım, dinsel ritüellerden sembollere tüm kültürel olguların üstyapıya ait olduğunu belirtir. Dolayısı ile kültürün anlam ve içyapısını araştırmak için kendisine değil, onu yansıtan maddi altyapıya bakmak yeterlidir. (Alexander, 2017: 10-16).

Ortodoks Marksist yaklaşımın zaman ilerledikçe Marx’ı yorumlayanlar tarafından esnetildiği ve kültür kavramına daha fazla önem verildiği görülmektedir. Örneğin Williams için kültür, toplumsal hayatta yaşanan değişimleri yorumlayabilme imkânı sağlar. Çünkü kültür bir toplumsal düzenin kurulması, öğrenilmesi ve yeniden üretilmesinde basit bir kavram olarak değil, aksine tüm bunların gerçekleşmesindeki temel öğeleri oluşturan bir kavramdır (Oğuz, 2011: 128, 134). Ona göre altyapı, katı ekonomik soyutlamalardan arındırılıp tarihsel süreçte temel çelişkiler ve farklılıklar gösteren insanın özgül pratikleri içerisinde yeniden değerlendirilmesi gerekmektedir (Williams, 2013: 48). Çünkü, etkin bir hâkim kültür oluşturulurken kültürel öğeler zaman içerisinde bir diyalektik süreçten geçer. Bu süreçte, geçmiş ve mevcut anlamlar ile pratiklerin bazıları seçilirken, bazıları arka planda kalır. Ayrıca, seçilen anlamlar ve pratikler zamanla yeniden yorumlanır ve hâkim kültüre dâhil olarak onun bir parçası haline gelir. Williams, “seçili gelenek” şeklinde adlandırdığı sürecin sonunda ortaya çıkacak hâkim kültürün, uygulanması ve yeniden yorumlanmasında “eğitim kurumları” ve “aile”nin büyük rol oynadığını ileri sürer (Williams, 2013: 54).

Williams gibi Hall da, kültürün ekonomik faktörlerle açıklanması görüşüne karşı çıkarak, kültürel pratiklerin göreceli özerkliğine yönelmiştir. Popüler kültür üzerinden kavrama bakarak tüketicisi olduğu insanın, kültürün çıktıları ile neler yaptığının politik bir önem taşıdığını söyler. Bu nedenle kültürü, yalnızca ekonomik

bir altyapının yansıması olarak değil, aynı zamanda toplumun temel yapı taşlarından biri olarak görülmesi gerektiğini belirtir. Buradan hareketle de kavramın, bir toplumun veya grubun kendi varoluş koşullarını deneyimlemesini, yorumlamasını ve anlamlandırmasını sağlayan pratik ideolojileri içerdiğini belirterek, bir kültür düzenlemesinin toplumsal düzende nasıl baskın hale geldiği ve tercihlere/eylemlere ne derece etki ettiği sorularının yanıtlarını popüler kültüre bakarak aramıştır (Oğuz, 2014: 129-130; Billington vd., 1991: 28-29).

Özetle, kültürün ne olduğundan ziyade ne işe yaradığı ve nasıl etki yaptığı klasik sosyolojinin başlıca temsilcilerinin bakış açısı ile incelendiğinde iki yönlü bir sonuca varılabilmektedir. İlkinde kültürel nesnelerin eylemi şekillendirmede çok güçlü olduğu, fikir ve sembollerin propagandası ile kişi/grup çıkarlarına etki edebileceği söylenebilirken; ikincisinde, sosyal bir eyleme yön veren ya da o yön için kaynak oluşturacak “araç kiti”ni sunabileceği söylenebilir (Schudson, 1989: 155). Kültürün eylemi yönlendirmede sunduğu “araç kiti” özelliği, bireysel ve kolektif kimliklerin oluşması ve yeniden üretilmesinde önemlidir. Kültürel kaynakların birey ve grup faaliyetleri üzerinden dinamik bir şekilde kullanımı, bireysel kimliğin kolektif kimlik içindeki tanınması, rolünün belirlenmesi ya da reddedilmesi süreçlerinde önemli bir rol oynar -ki bu rol aynı zamanda politik tutumların anlamlandırılmasına da katkı sağlamaktadır (Street, 1994: 104). Bundan dolayı politik kültür başlığına geçmeden önce kültürel kaynakların eylemi şekillendirme ve yön vermede “kolektif hafıza”nın etkisine değinmek faydalı olacaktır.

1.2. Kültür ve Kolektif Hafıza

Kolektif hafızanın politik kültür çalışmalarındaki önemi, bireyin eylemde bulunurken etkilendiği topluluğun kimliğinden gelmektedir. Kolektif hafıza kısaca, bir topluluğun veya grubun paylaştığı tarihsel deneyimler, anılar, değerler ve normların bütününe ifade eden bir kavram olarak tanımlanabilir. Toplumsal olayların, sembollerin ve ritüellerin toplumsal bellekte nasıl korunduğunun incelenmesinde de başvurulan önemli kavramlardan biri olan kolektif hafıza, toplumların kültürel dinamiklerini ve davranışlarının arka planındaki sebepleri analiz etmede belirleyici bir

rol oynar. Bundan yola çıkarak kültürün eylemi yönlendirmede sunduğu araçların, bireysel hafızanın toplumsal hafıza ile özdeşleştirilmesine sebebiyet vermesi ve bu durumun da toplulukçu kültürler daha yatkın olan ülkelerin politik kararlarında aktörün birey yerine toplum olmasına neden olması, politik kültür üzerine yapılan çalışmalarda kavramın önemli bir yer tuttuğunu göstermektedir. Nitekim Türkiye’de milliyetçi-muhafazakâr kesimin politik eylemlerinde kolektif hafızanın din ve gelenek gibi araçlarla ön plana çıktığı öne sürüleceği için, bu bölümde kolektif hafıza kavramının içeriğine değinilecektir.

Jasper’e göre kolektif kimlik, siyasi eylemin önemli yapı taşlarından biridir (Jasper, 2005: 127). Sağduyu, resmi tarih, halk gelenekleri vb. unsurlarla oluşan kolektif hafıza, yerel bağlamlardan daha geniş kolektiviteyi kapsayan grup ağlarını şekillendirir. Grup ağlarının sınırları ise, bireylerin ve toplulukların sosyal ilişkilerini destekleyen güç anlayışlarıyla ve meşrulaştırmalarla belirlenir ve güvence altına alınır (Taylor, 2010: 82). Nitekim Durkheim’in kültür üzerinden toplumu ön plana çıkarması da kolektif hafızanın oluşturduğu grup ağlarının güç ve meşruluğa dayanak olmasından dolayıdır. Örneğin ona göre, kendimizi büyük yetkilere sahip yönetim sistemleri içerisinde bulduğumuzda, bunun dayanağı yönetimin kendi biçimselliğinde değil, yönetilen toplumun yapısında aramak gerekir. Bu noktada lider veya yönetici ikincil bir rol oynarken, birincil rol bir kişide ya da ailede vücut bulan ortak inançlar, ortak duyguların etkililiğindedir (Durkheim, 2019: 88-89, 145). Çünkü toplumsal yapılar, normları, değerleri ve kuralları ile insanları belli tutum, davranış ve pratiklere sevk eder, aksi davranışa yaptırım uygular. Birey de, içinde bulunduğu toplumun bir üyesi olabilmek için onun norm ve inançlarını içselleştirerek benimser (Turner vd., 2018: 367). Böylece toplumun üyelerine dayattığı kurallar, tutarsızlık ve geçicilik gösterse dahi yasal bir yaptırım formu alır ve yönetimin biçimsel özelliğini de meydana getirir (Durkheim, 2019: 98)- ki bunu başaramadığı yerde de “anomi” meydana gelir (Turner vd., 2018: 361-365). Özetle bireyler, eylemlerini bağımsız olarak belirleyen “a priori” kurallara tek başına başvurmazlar, bunun yerine, grup tarafından oluşturulan ve yargılanan bir uygulama duygusuna göre hareket ederler. Doğru eylemin nihai tespiti, birey eylemlerinin diğerleri tarafından uygun olarak

yorumlanıp yorumlanmadığına göre gerçekleştirilir ve gerektiğinde kullanılmak üzere grubun davranış kalıplarından biri haline gelir (King, 2000: 420).

Durkheim'ın izinden giden Halbwachs da bireysel hafızanın kolektif hafıza tarafından kuşatıldığını öne sürer. Hatırlama kavramı üzerinden hafızaya değinen Halbwachs, bireylerin hatırlamak için sadece ait olduğu grubun onu anımsaması değil, kendisinin de o grupta olan ortak anılarını hatırlaması gerektiğini belirtir (Halbwachs, 2018: 19-20). Bir anlamda bireyin hafızası kolektif hafıza ile özdeşlik kurması gerekmektedir. Bu özdeşlik ile birlikte kolektif hafıza bireysel hafızayı kuşatır, lakin kuşatma tam bir bütünlük halini almaz. Birey, zaman zaman kendi kişisel anılarını grup içerisine taşımaya kalksa da artık kolektif hafızanın yasaları doğrultusunda bir bilinç oluşturduğu için, kişisel anılar grup içerisinde şekil değiştirir. Şekil değiştirmeden kaynaklı kurulmayan tam bütünlük nedeniyle bireyler, grup içerisindeki yerlerine ve diğerleriyle olan ilişkilerine dayanarak kolektif hafızanın gücünü kişisel olarak daha fazla kullanma olanağına da sahip olurlar (Halbwachs, 2018: 39, 46). Bir diğer deyişle, bireylerin kolektif hafızanın gücünden yararlanmaları, grup içerisindeki statülerine göre değişkenlik gösterir.

Mead ve Bourdieu ise, kavrama birisi sosyal psikolojinin davranışçı yönünden, diğeri de yapı/fail ikiliği üzerinden açıklamalar getirmiştir. Mead, sosyal psikolojik yönden bireyin toplum içerisindeki pratiğini sadece tespit etmekle yetinmeyip onu bu pratiklere iten şartları açıklamaya girişmiştir. O da öncülleri gibi, bireyin kendisini toplumsal yapıya ait görür. Benliğin ortaya çıkmasında sorumlu olarak toplumu görürken, benliği toplumsal deneyimden ayrı tutmaz (Mead, 2019: 45, 77, 171). Mead'e göre toplum, davranışın gerçekleştiği ve o davranışa etki eden toplumsal değerleri oluşturan ortamı, "sosyal ben" aracılığı ile içinde bulunduğu üyelerine sunar. Birey "ferdi ben" olarak girdiği toplumda "sosyal ben" olarak davranışlarını o toplumun değer ve pratiklerine göre şekillendirir (Mead, 2019: 32). Dahası "sosyal ben" kimliği ile artık sadece kendisi olarak değil, bulunduğu toplumun üyelerinin tavrını da takınarak "öteki" haline gelir. Böylece toplumun tüm üyeleri ait oldukları grubun norm ve değerlerini uygulamada birbirlerinin yerine geçerek "genelleştirilmiş öteki" olurlar. Bu "genelleştirilmiş öteki" tavrı ile toplumsal bütüne ait eylemler ve

davranışlar benimsenirken, diğer yandan da üyeler arasında özdeşlik kurulur (Mead, 2019: 180-181, 219, 226).

Bourdieu ise, yapı/fail ikiliğinde kurduğu habitus kavramı ile kavrama katkı sunmuştur. Bourdieu sosyolojisinin sorunsalını oluşturan yapı ve fail, sürekli değişen kültürel tahakküm, iktidar ve prestij için rekabet içindedir. Habitus, sanat müzelerine katılımdan müzik zevklerine, boş zaman kalıplarından yemeklerin seçilmesine, kıyafet tercihlerinden ilgilenilen spor branşlarına değin vb. alanlarda sosyal gruplar arasındaki mücadeleyi ortaya koyan önemli bir etki alanına sahiptir. Bu gibi alanlardaki kültürel modeller, bir konum ifadesini, bir beğeniyi ve güç sahipliğini, kısaca diğerlerinden bir ayrımı ortaya koymaktadır (Sulkunen, 1982: 106).

Bu mücadelenin yaşandığı yer olan habitus, Bourdieu'ya göre, pratiklerin işlendiği yatkinlıklar sistemi olarak düzenli davranışların nesnel temelini oluşturmaktadır. Belirli bir “sosyal uzam”daki pratikler öngörülebiliyorsa bunun nedeni belli habituslarla donanmış faillerin benzer davranış eğilimleri sergilemelerinden kaynaklanmaktadır (Bourdieu, 2016: 127). Çünkü habitus, bireylerin dünyayı görme ve onun içinde hareket etme şeklini düzenleyen algısal yapıları ve somutlaşmış eğilimleri içerir. Sosyal faillerin sosyal yaşamlarına dair pratiklerini oluşturan bu eğilimler, içselleştirdikleri sosyal yapılardan kaynaklanmaktadır. Başka bir deyişle sosyal faillerin pratikleri, içinde buldukları sosyoekonomik veya yapısal konumlarından gelmektedir. Bireyler, yer aldıkları ekonomik sınıfları gibi nesnel sosyal koşullarını bilinçsizce içselleştirerek belli zevklere sahip olurlar ve ilgili sosyal konum için uygun davranışları gerçekleştirirler (King, 2000: 423).

Diğer yandan habitus, failin toplumdaki sosyal konumlarını da şekillendirebilir niteliğe sahiptir. Az önce belirtildiği gibi fail, habitus aracılığı ile içinde bulunduğu konumu anlar, gündelik hayatında kullanır ve pratiklerini tahayyül edip üretir. Bu aynı zamanda habitusun sınıflandırıcı yönünü oluşturmaktadır ama onu sabit bir pratikler tercihinin itmemektedir. Aksine, zaman içinde sürekli yenilenen hale getirmektedir (Bourdieu, 2016: 200). Buradan hareketle Bourdieu, sürekliliğin farklılaşmaya nasıl yol açmadığı sorusuna “ikrar” ve “kaideleştirme” kavramları ile yanıtlar.

“Kaideleşme”, disiplin ve pratiklerin nasıl işleyeceğini ve nasıl yapılması gerektiğini belirleyen sembolik bir düzene işaret eder. Bu yönüyle kaideleşme, habitusta oluşabilecek farklılıkları homojenleştirir ve grup içerisinde asgari iletişim metotlarını oluşturur. “İkrar” ise, kaideleşmenin mücadeleler sonucu failer tarafından onaylanması ve uygulanmasıdır (Bourdieu, 2016: 58, 130).

Özetle habitus, bir grubun ya da sınıfın üyelerinin hem belirli kültürel kodlar ile kurmaya çalıştıkları sembolik düzenin bir mücadelesi iken, diğer yandan mücadele sonucu ortaya çıkan kaidelerin her birinin kendi pratiğinde uygulanıp diğer grup üyelerince içselleştirilmesi ile kolektif hafızayı pekiştirmektedir (Sulkunen, 1982: 108; Lee III, 1988: 124-125).

Buraya kadar ele alınan düşünürlerin görüşleri bir araya getirildiğinde, kolektif hafızanın oluşması ve yeniden üretilmesinde sembol, ritüel ve tören gibi araçların önemli rol oynadığı görülmektedir. İlk olarak sembollerin kolektif hafızanın oluşumu sürecindeki önemine baktığımızda, bireylerin onları yorumlama kapasitesi ile birlikte davranış eğilimlerine ve tutumlarına etki edebildiği görülürken, diğer yandan bir başkasında yeniden üretilmesine de olanak tanıdığı söylenebilir. Ayrıca semboller, içinde yer aldığı kültürün dinamiklere paralel şekilde kişiler arası ilişkilerin oluşumuna etki ederek, bulunduğu çevrede gündelik hayatın bir parçası haline gelirler (Hewitt ve Shulman, 2019: 69; Callero, 2003: 127).

Başka bir açıdan baktığımızda da sembollerin dil, din, mantıksal ve sanatsal şekilde kamusal ve özel semboller olarak gruplandırılabilmesi, onun çeşitli açılardan kullanımının ‘çağrışımsal’ özelliğini ortaya çıkarmaktadır. Bu çağrışımsal yön, duyguları temsil etme ve iletme özelliği ile insanların politik tutumları hakkında varsayımlar oluşturabilme imkânı tanımaktadır. Dittmer’e göre sembollerin temsil ve iletme tarafı, onun tek taraflı görülebilecek özelliğini bir kenara bıraktıracak, bunu kullanabilecek yetenekli kişiler tarafından manipüle edilmesine ve kendi düşünceleri etrafında duygusal bir bağlayıcılık oluşturmaya neden olabilir. Öyle ki, sembollerin politik kültürdeki merkezi statüsü sayesinde, onu kullanmaya yetenekli kişi gücünü meşrulaştırabilir, gelenekler üzerinden ahlaki bir fikir birliği oluşturabilir, halkın

meydan okumalarına karşı kendi bağımsızlık özelliklerini sağlayabilir noktasına gelebilmektedir (Dittmer, 1977: 558-579).

Buradan sembollerin kurumsallaştığı ve somutlaştığı yere baktığımızda ise karşımıza "ritüeller" ve "törenler" çıkmaktadır (Schudson, 1989:154). Sembollerin politik kültürdeki bu öngörülebilir toplumsal düzeni, sembolik dilin anlamı ile çevrelenmiş törenler ve "kurumsallaşmış" yapılarla bir "ritüelizasyon"a dönüşerek, düzeni tahrip edecek dış hamlelere karşı kendini korumayı ve izole etmeyi başarabilmektedir. Ritüeller, bir grup veya organizasyon için neyin önemli olduğunu, ne tür bir varlık olduğunu, düşmanlarının kim olduğunu söyleyen iç ve dış izleyicilerce şekillendirilebilir. Diğer bir deyişle sembolik kodlar, ritüeller/törenler yoluyla grup veya sosyal düzenin içerisine yerleşerek, kendisini hem grubun kimliğinde hem de sosyal düzenin içerisinde üretebilmekte, yenileyebilmekte ve gerçekleştirebilmektedir (Dittmer, 1977: 558-579; Jasper, 2005: 125; Bergesen, 1978: 1019-1020).

Kolektif hafızayı ritüeller ve törenler üzerinden inceleyen Assmann ve Connerton'u okuduğumuzda aynı öneme dikkat çekildiği görülmektedir. Assmann, bireysel belleğin aile, din, ulusal topluluklar aracılığı ile şekillendiğini ve girdiği grubun hatırlama ritüelleri ile kendisini yenilediğini öne sürer. Birey, kültürün aktarıcı özelliği ile "biz" haline gelerek ortak norm, değer ve aidiyet yapılarını üretir. Dahası anıt, temsiliyet, semboller, tapınaklar, idoller gibi özellikler ile de kültürel belleğe hizmet eder (Assmann, 2018: 23, 28).

Connerton ise, kolektif hafızanın tarihsel süreçteki etkinliğini "tören"ler üzerinden ele alır. Ona göre geçmişte yaşadığımız olaylar ve karşılaştığımız olgular, bugünün davranışlarını oluşturmada önemli rol oynamaktadır. Örneğin törenler, bir gruba iletilmesi gereken değerleri resmi biçimler olarak kitlelerin kolektif hafızasına eklemleyip toplumun istikrarının sağlanmasında etkili olduğu gibi, diğer yandan lanet, kutsama, boyun eğme, şükretme, minnettarlık gibi duyguları yerleştirerek onları yeniden üretmesini sağlar (Connerton, 2019: 9-11, 101-102). Benzer bir sınıflandırmaya Assmann da girerek, dans, giysi, yeme-içme, resimler, işlemler, dövme, anlatılar, mekânlar gibi toplumsal kimliğin oluşumuna etki edebilecek

göstergelerin, bireylerin yaşam ve düşünce biçimlerini belirlemede etkili olabileceğini belirtir (Assmann, 2018: 60, 149).

Genel olarak düşünürlerin toplum-kültür ilişkisini ele alış şekillerine baktığımızda, kolektif hafızanın oluşturduğu etkiye yoğunlaşarak bir sonuca varmaya çalıştıklarını görmekteyiz. Fakat bireysel hafızayı bu denli dışlayıp tüm yorumlamaları kolektif hafıza üzerinden okumak, Olick'in (2014: 202) vurguladığı gibi "indirgemecilik" tehlikesine yol açmaktadır. Her ne kadar bahsedilen düşünürlerin analizlerine katılsam da bireyin, kolektif hafızanın norm, değer ve pratiklerini benimseme ve içselleştirme süreçlerindeki etkisi göz ardı edilmemelidir. Callero bireysel aktörün, yaratıcı ve özgürleştirici eylemini mümkün görürken, aynı zamanda benliğinin sosyal olarak inşa edildiğini de ileri sürer. Ayrıca kavramların, imgelerin ve anlayışların belirlenmesinde iktidar ilişkilerinin etkisini yok saymaz. İktidarların etkisinin göz ardı edildiği yerlerde ise benliği sadece kişinin tüm ayrıntılarını depolamak için bir kap olarak görür. Bir anlamda Callero benliğin bu yaratıcı ve özgür eyleminin, iktidar etkisi ile kolonileşmesine ve tahakküm altına girmesine engel olacağı gibi direnişi de mümkün kılacağını öne sürer (Callero, 120, 127).

Bu bölümde, kültür kavramını kolektif hafıza üzerinden inceleyerek, onun sembol, mit, değer, ritüel gibi kodlar aracılığıyla bireyin eylemlerini etkileyebileceği teorik olarak gösterilmeye çalışıldı. Aynı zamanda kolektif hafızanın tümüyle bireysel hafızayı belirleyemeyeceği, bireyin çevresiyle etkileşimi ve müzakeresi ile iktidar ilişkilerinin etki gücünün de eylem üzerindeki etkisinin göz ardı edilmemesi gerektiği vurgulandı. Çünkü bir sonraki politik kültür çalışmaları başlığında göreceğimiz gibi, kültürel kodlarla şekillenen politik alan, siyasetin formel-informel kurallarını tanımlamanın yanı sıra, politik aktörlerin toplumla karşılıklı etkileşim düzeyine bağlı olarak politik davranışları da ortaya koymaktadır (Ross, 2000: 43; Almond 2000: 18). Güçlü kolektif hafızaya sahip gruplar eylem üzerinde etkili olabilirken, diğer yandan kültürel kodların temsil ve iletme yönünü yetenekleriyle kullanabilen hâkim politik aktörler kitlelerin eylemleri üzerinde hâkimiyet kurabilmektedirler.

1.3. Politik Kùltür Çalışmaları Üzerine

Politik kùltür üzerine yapılan çalışmaların başlangıç noktası olarak Almond ve Verba'nın 1963 yılında yayınladıkları "The Civic Culture" çalışması gösterilebilir. İkisinin beş ÷lkenin demokratik sistemlerini politik kùltürleri üzerinden incelemesi sosyal bilimciler arasında önemli yankı bulmuştur. Sonrasında Almond ve Verba'nın fikirlerine getirilen eleştiriler, politik kùltür çalışmalarının zenginleşmesine ve çeşitlenmesine vesile olmuştur.

Öncelikle siyaset bilimcilerin, sosyologların ve antropologların uğrak alanı haline gelen politik kùltür çalışmaları, sonrasında siyasal iletişim, toplumsal hareketler, kimlik, sivil toplum üzerine yazan sosyal bilimcilerin çalışmalarıyla disiplinler arası bir hal almıştır (Berezin, 1997: 362, 376). Genel olarak politik kùltür çalışmalarının içeriğine bakıldığında, mevcut siyasal yapıların siyasi kùltürü nasıl yansıttığını, siyasi katılımın toplumsal örüntülerini ve tercihlerin arkasındaki kùltür yapılarını anlamaya odaklandığı gör÷lmektedir. Başka bir deyişle, toplumun politik sistemini kùltürel terimlerle, politik rollerle ve bunların birey/yapı eksenindeki karşılıklı etkileşimiyle açıklamaya çalışan bir disiplin olarak tanımlanabilir (Pateman, 1971: 292; Tucker, 1973: 182).

Politik kùltür üzerine çalışmak Kavanagh'a göre iki açıdan değerlidir. Birincisi, yurttaşların politik değerleri, bunları ifade etme biçimi, elitlerin tepkisi gibi siyasal sisteme yönelik tutumları yönlendiren koşulları açıklamasıdır. İkincisi de, siyasi kùltür ile sistemin performansı arasındaki ilişkinin doğasını anlayarak, ilerici siyasi değişimlerin gerçekteştirilebileceği araçları daha iyi değerlendirebilmek içindir (Kavanagh, 1972: 13).

Buradan hareketle politik kùltür çalışmaları, bireylerin ve grupların mevcut sistem hakkında sahip oldukları tutum, gör÷ř ve değerleri araştırmaktadır (Walters, 2002: 386). Çünkü bir toplumda var olan yönelim türlerinin, siyasi sistemin işleyişi üzerinde önemli etkisi vardır ve politik eylemin kendisi politik kùltürün ilişkilendirildiği yönelim türleri hakkında fikir vermektedir. Sistem üzerinden yapılan talepler, yasalara verilen tepkiler, bireylerin politik rolleri içindeki eylemleri, ortak yönelim kalıpları içerisinde şekillenerek politik sistem içerisinde kendisini

gösterebilir. Bu anlamda politik kültür, eylem ve tutumlar arasında ayırım yaparak, siyasi sistem ile kültür arasındaki etkileşimleri tanımlama, farklılıkları kaydetme ve analiz etme imkânı sağlamaktadır (Kavanagh, 1972: 13; Chilton, 1988: 423).

Kültürün belirli siyasal sistemlerin içinde gömülü olduğu ve eyleme etki edebileceği görüşü Elazar'da da mevcuttur. Elazar, bir devlete uygun olan hükümet yönteminin belirlenmesinde baskın geleneklerin belirleyici rol oynadığını ileri sürer ve kültürün politik sistemi yapılandırmasını üç yön üzerinden sınıflandırır. İlki, hem halk hem politikacılar tarafından benimsenen ve tarafların siyasetin ne olduğuna ve hükümetlerden ne beklediklerine ilişkin algılar; ikincisi, seçilen görevliler, bürokratlar ve aktif siyasi çalışanlar olarak hükümette ve siyasette aktif olan kişilerin kişilikleri; son olarak yönetim sanatının vatandaşlara uygulanma şeklidir (Conway, 1989: 4).

Kültür içindeki düşünce kalıplarının ve yönelim türlerinin politik eyleme yön verebileceği fikrini “yorumsamacı”, “tarihçi” ve “rasyonel seçim” bakış açılarında da görmekteyiz. Politik kültürün, insanların mevcut kültürel kaynakların seçimini ve yorumlamasını etkilediğini, çıkmaza girdikleri durumda onlara bir dizi kaynak unsurlar -ki bunlar görüntüler, semboller, ritüeller, efsaneler, gelenekler vs.- sağladığını belirten yorumsamacı yaklaşım, kültürü siyasi eylemi şekillendiren anahtar rollerden biri olarak ele alır (Street, 1994: 101). Kültür tarihçilerinin bakış açısında politik kültür, herhangi bir toplumdaki bireyler ve gruplar arasındaki karşıt iddiaların dile getirildiği ve müzakere edilip uygulanmaya koyulduğu söylemler ve sembolik uygulamalar kümesi olarak tanımlanır (Somers, 1995: 133). Rasyonel seçim teorisinin bakış açısına göre ise, politik eylem, kişilerin koşullara göre oluşturdukları tepkilerdir. Wildavsky'e göre bireyler önemli bir karar aldıklarında, bu kararlar eşzamanlı olarak farklı sosyal uygulamaları meşrulaştıran kültürel değerlerin de bir seçimi haline gelir. Bireylerin seçimleri, koşullar tarafından kontrol edilmediğinde geçmiş seçimlere geri dönülür ve hangisinin kendisine faydalı ya da faydasız olduğunu gözden geçirilerek yeniden karar verilir. Bu kararlar sürecinde de bireyler, kültürlerini inşa ederler. Otoritenin lehine ya da aleyhine karar vererek mevcut güç ilişkilerini yeniden pekiştirmeleri, değiştirmeleri ya da reddetmeleri, onlara yeni durumda nasıl davranmaları gerektiğini gösteren bir kılavuz sağlar (Wildavsky, 1987: 5).

Buraya kadar politik kültüre kültürelci, yorumsamacı, davranışçı ve rasyonel tercih bakış açılarından yaklaşan çalışmaların genel özetine bakıldığında, politik kültür çalışmalarının incelenmesinde inanç, fikir ve değerlerin iktidarlar üzerindeki etkisi, aktüel politikalara karşı davranışın kökeni ile tercih ve eylemlerdeki toplumsal önceliklerin nedenselliği (Sarıbay ve Ögün, 2019:76) konularının ön planda olduğu görülmektedir. Tabii politik kültür literatürünün herkesçe ilk temel alındığı çalışma, paragraf başında belirtildiği üzere Almond ve Verba'ya aittir.

Almond, politik kültürü, her siyasal sistemin siyasal eylemlerin belli bir örüntüsünde saklandığı önermesinden yola çıkarak incelemiştir (Pye, 1972: 287-288). Bu noktada dört aşamalı bir yol izleyen Almond, toplumun ve onun alt kademelerinde politikaya yönelik öznel yaklaşımların etkisine; inanç, duygu ve bilginin politik değerlerle olan etkileşimine; kamusal alan/medyanın rolüne ve son olarak kültürün siyasi yapılar üzerindeki belirleyiciliğine değinmiştir (Almond, 2000: 10).

Almond'un dört aşamalı politik kültür incelemesinde kullandığı anahtar kelimeler; toplumsal yapıdaki tutum, değer, inanç ve semboller olmuştur. Verba da, Almond'un açtığı "anlamlar kümesi"ni izleyerek ve benzer kavram setlerini eylemin gerçekleştiği yerde kullanarak, politik kültür çalışmalarında kültürün "belirli özerkliği" anlayışına katkıda bulunmuştur (Tucker, 1973: 175-176; Formisano, 2001: 396). Buradaki kavram setleri mikro ve makro politikalar arasında bağlantı kurarak politik kültüre hizmet etmektedir. Bu bağlantı sayesinde ikiliye göre tüm politik sistemler meşru sembollere sahip olur ve popüler bir fikir birliğinin sağlanması gerçekleşir. Meşru politik sistemin sembolleri, üç içselleştirme yöntemi olan bilişsel, duyuşsal ve değerlendirme ile "yurttaşlık kültürü"nün oluşmasına katkı verir ve demokratik sistemin devamlılığını sağlar. Makro ve mikro politikalar da bireyler ve sistem arasındaki eylemlerin sürdürülebilirliği üzerine köprü vazifesi oluşturmaktadır (Somers, 1995: 119; Street, 1994: 97-98).

Her politik sistemin içinde gömülü olan belirli yönelim kalıplarının kültürel yönlerini incelemede Parsons'tan yararlanan Almond, yönelimi oluşturan kültürel kodları gelenekler, tarihi anlar, motifler, normlar, duygular ve semboller gibi faktörler üzerinden tanımlar. Politik sistemin kapsamında yer alan hükümet ve organları, siyasi

partiler, baskı grupları, kendisini siyasi bir aktör olarak gören yurttaşlar, bu kültürel faktörler üzerinden görüşlerini iletirler. Geline son noktada ise Almond’a göre politik kültür, Kavanagh’ta da benzer bir tanım içeren, belirli bir zamanda bir ulusta geçerli olan siyaset hakkındaki inançlar, tutumlar, duygular ve yasalara karşı verilen tepkileri ifade etmektedir. Kavanagh, bu tarz bir analiz yönteminin içerisinde eksiklikler barındırmasına rağmen, bir ulusun politik karakterini ve duruşunu ortaya çıkarması açısından elverişli olduğunu belirtir (Conway, 1989: 4; Kavanagh, 1972: 10-11).

Almond ve Verba’nın politik kültür çalışmalarını canlandıran girişimleri, kültüre toplum üzerinde özerk bir konum vermeyen ve kavramın bir bilimsel analiz nesnesi olarak irdelenmesinde sorunlar gören sosyal bilimciler tarafından eleştirilmiştir. Eleştiriler daha çok kültürün politik etkilerinin test edilmesinin zorluğu üzerinden onun bilimsel bir konsept olmaktan ziyade fikir verici bir kavram olduğu şeklinde gelmektedir (Formisano, 2001: 404). Ayrıca kültürel indirgemeciliğin, toplumsal yapı ve kısıtlar ile birlikte iktidar/otorite sahibi kişilerin kültür üzerindeki meşrulaştırıcı etkilerini göz ardı ettiğine de değinilmektedir (Alexander, 2017: 39). Gartman’a göre, kültürel değişimdeki etkileşimlerin doğasını kavrayabilmek için teorik çalışmalarda mutlaka hem iç hem de dış faktörler dâhil edilmelidir (Gartman, 2002: 256).

Eleştirilere yanıt veren Almond, kültür kavramının özerkliği konusundaki ısrarını sürdürerek değer, duygu ve inançların politik tercihlerin arkasındaki ana unsurlar olduğunu yineler. Almond’a göre bu etmenler, sosyal ve politik yapıların basit bir unsurları değildir. Dolayısıyla kültürün politik önemi sadece sayısal verilerle sınanacak ya da tercihleri rasyonel seçime indirgeyecek kadar basit değil, daha karmaşıktır (Almond, 2000: 9-10). Dahası, grup deneyimlerini tanımlayan ve onu diğerlerinden ayırt eden sembolik kültürel kodlar, grup içi duygusal bağları yüksek derecede etkiler ve neticesinde politik tercihlerdeki rasyonelliği etkisiz kılar (Ross, 2000: 42-43). Ampirik çalışmalardaki anket verileri dışsal ve eleştirel incelemeye tâbi tutulmadığı için politik kültür ve politik eylem arasındaki ilişkiyi neden-sonuç yönüyle açıklamada zayıf kalmasına neden olmaktadır (Somers, 1995: 122).

Bu savunuların ardından, kültür merkezli politik kültür çalışmaları yeni anlayışlarla devam etmektedir. Çağdaş kültür sosyolojisi, kültürel değerleri eylemin son belirleyicisi olarak gören yaklaşımlarla sınırlı kalmayıp bunun yerine kültürlerin aktörler tarafından nasıl kullanıldığı, kültürel unsurların eylem modellerini nasıl sınırlandırdığı, kültürel mirasların hangi eylemler üzerinde kalıcı etkisi olduğu vb. konularına da eğilmiştir (Swidler, 1986: 284). Kültürel çalışmalardaki bu değişim postmodern düşüncenin ortaya çıkması ile kendisini daha da belirgin hale getirmiştir. Nitekim postmodern düşüncedeki özneye atfedilecek sabit bir kimliğin, davranışın, benliğin olamayacağı görüşü, kültür çalışmalarındaki “belirleyicilik” sorununu yeniden yapılandırmıştır. Foucault, Bourdieu gibi sosyal bilimciler, sembolik sistemlerde görülen kırılganlık ve belirsizlik durumundan dolayı öznenin/failin tutum ve davranışlarındaki kültürel kodları sadece duygu, inanç, değer gibi etmenler üzerinden bakarak değil, metinler ve imgeler üzerinden semiyotik analizini yaparak göstergebilimi, bir anlamda söylemi, kültür çalışmalarına katmışlardır (Wedeen, 2002: 719). Foucault, Aydınlanma düşüncesinin savunduğu rasyonalite ve bilimsel bilgi gibi değerlerin, modern toplumda insanı özgürleştirmediğini, aksine sözü edilen değerlerin söylemsel kontrol ve tahakkümün oluşumunda temel rol oynadığını belirtir. Bu bağlamda, öznenin oluşumuna etki eden söylemsel sistemleri, yalnızca iktidar politikalarıyla değil, aynı zamanda toplumsal yapıların ve normların etkisiyle de şekillenen, birbirini tamamlayan bir iktidar ağı olarak görmektedir (Callero, 2003: 117-118; Deveci, 1999: 29, 36). Dolayısıyla postmodernist düşünürler, Durkheimci “ritüel”i Foucault’un “güç” ve “tahakküm” kavramları ile sentezleyerek tarihsel olayları ya da anlamları, disipline etme, cezalandırma ve tahakküm aracı şeklinde okumuşlar ve bunları göstergebilim aracılığıyla çözümlemeye çalışmışlardır (Berezin, 1997: 374).

1.4. Politik Kültür ve Toplumsal Eylem

Bir önceki bölümde Almond ve Verba ile başlayan ve postmodern döneme kadar giden politik kültür çalışmalarında öne çıkan isimler, konuyu ele alış biçimleri ve aralarındaki metodolojik farklılıklar kısaca gösterilmeye çalışıldı. Bu bölümde ise,

kültürün merkezi bir analiz birimi olarak politik alanda toplumsal yapıya ve bireylerin eylemlerine nasıl ve ne şekilde etki ettiğinin literatürü incelenecektir.

Kültürün doğası, politik seçimlerin karakterini belirlemede ipucu vermektedir. Ama politik kültürün bu özelliği, onun politik sistem ile arasındaki çizgiyi bulanıklaştırabilir. Çünkü politik kültürü sadece bir “ahlaki düzen” olarak tanımlayarak, onu araçsal olmaktan ziyade ifade edici, kurucu ve yorumlanmış olarak ele almak, politik kültür ile eylem arasında ilişkiyi karmaşıklştırmaktadır. Oysaki politik kültür, bir yandan vatandaşların siyasal davranış konusunda verdiği yargılardan oluşurken, diğer yandan bu yargılar, siyasetin yürütüldüğü dilin yaratılmasına yardımcı olmaları bakımından siyaseti de oluşturmaktadırlar (Street, 1994: 105).

Benzer bir tablo bireylerin kamusal alanda eylemlerini gerçekleştirirken ortaya çıkan durumlarında da görülmektedir. Kamusal alandayken bireyler, kendi kültürel beklentilerinin dışında farklı beklentilerle karşılaştıklarında, bu beklentileri tercih etmek istememelerine rağmen kabul etmek durumunda kalabilmektedirler. Başka bir deyişle, kamusal alanda karşılaşılan kimi durumlara karşı müdahale etmede istenilen ve tercih edilen yöntem farklı olsa da, önceden kamuoyunda kabul görmüş ortak beklentiler bireyin davranışını kısıtlayabilir. Bu anlamda politik bir kültürün mahiyeti, kültürü beğenen veya onu meşru gören herkes tarafından bir tür norm olarak görülmesinden ziyade, insanların birbirleriyle ilişkilerini koordine etmek için kullandıkları iletişim metodu olarak da görülebilir. Bir önceki paragrafta da belirtildiği gibi kültür sadece insanların tercihlerinden değil, aynı zamanda bu tercihleri kamusal alanda ortak kılma yetenekleri aracılığı ile de şekillenmektedir (Chilton, 1988: 429-430). Street, Thompson'ın, kültürü maddi ve diğer çıkarlardan arındırarak politik eylemin merkezine yerleştirmesinin bizlere yol gösterici olduğunu belirtir. Thompson'a göre kültür ne hikayenin tamamıdır (kültürelcilerin söylemi gibi), ne de daha derin güçlerin bir marifetidir (materyalistlerin söylemi gibi). Aksine kültür, politik çıkarları hem şekillendiren hem de onunla şekillenen bir şeydir. Dolayısıyla politik kültüre hem siyasal yaşamda dışavurumcu, kurucu bir unsur olacak şekilde hem de karakteri ve biçimini diğer çıkar gruplarınca şekillenebileceği üzerinden yaklaşmak, politik kültür çalışmaları için daha gerçekçi bir bakış açısını geliştirmede fayda sağlayacaktır (Street, 1994: 112-113).

Bu bakış açısı kültürel değişimlerdeki farklı kültürel kalıplara ve sosyal ilişkilere sahip gruplar arasındaki çatışma, iletişim, rekabet veya alışverişin politik sistemlerle olan uyumu ile de ilgilenir. Grup farklılıkları, kendini yeniden üretilebilecek uygulamalara ve değerlere yönelik müzakereleri veya mücadeleleri tek tip olarak değil, bulunduğu coğrafyadaki politik sistemin sosyal yapısının özelliklerine göre sunabilmektedir (Sewell Jr., 1997: 49). Kavanagh bu konuda bazı örnekler vermektedir. Ona göre, Fransa’da yaygın olan hükümete karşı güvensizlik, kişiler arası güven ilişkilerinin düşük seviyesinden kaynaklanmaktadır. Britanya’daki uzlaşmacı kişilik ilişkileri de hükümete karşı olan güvenle uyumludur. Diğer yandan Meksika’da vatandaşlar hükümet politikalarına ve kurumlarına yabancılaşmalarına rağmen, Meksika devriminin duygusal sembollerini içselleştirmelerinden dolayı sisteme bağlılıkları daim olmuştur (Kavanagh, 1972: 12, 15).

Benzer şekilde Britanya/ABD ve Fransa/İtalya karşılaştırmalı analizinde, farklı toplum yapılarında kültürün politik sistem içerisinde nasıl etkin olabileceğini göstermektedir. Kavanagh’a göre, Britanya ve ABD’de politik kültürün homojen olması, çoğu kişinin farklı değerleri paylaşıp içselleştirebilmesine, parti/baskı grubu ve medyanın nispeten özerk olmasına, siyasetin müzakereli, seküler ve farklı sadakat ve kimliklere hoşgörülü bir şekilde yürütülebilmesine imkân tanımıştır. Fransa ve İtalya’da ise kültür, çeşitli yapıların içinde farklı alt kültürlerle bölündüğü için grup bağlılıkları daha ön plandadır. Gruplardaki yüksek partizanlık bağı, siyasetteki müzakere olasılığını zora sokar. Dahası, sosyal, dini ve politik bağların her grupça karşılıklı pekiştirilmesi, alt kültürler arasındaki düşmanlığı da arttırıcı etki yapmaktadır. Bu etki sadece gruplar arasında değil politik sistemin kendisinde de yaşanır. Çünkü Kavanagh’a göre Fransa ve İtalya ile benzer kültürel özellikler gösteren Hollanda’nın iki ülkeye benzememesinin sebebi, vatandaşlar arasında grup ayrışması olsa da siyasal sistemin ortak bir demokrasi üzerine inşa edilmesi ve parlamentodaki elitlerin sorunlar karşısında “antagonist” tavır takınarak müzakere yollarını tıkamamasıdır (Kavanagh, 1972: 24-25).

Gelinen noktada belirli toplumsal bağlamlar, kültüre yönelik tutarlı bir politik sistem etkisi yaratır. Bu, kültürün sosyal eylemde tam olarak nerede ve neden bir fark yarattığını tespit etmenin zorluklarını da gösterir (Swidler, 2000: 278). Gerçekten de,

kültürün her yerde ve kurucu olduğu fikrinin çok kolay bir şekilde benimsenmesi, kültüre yönelik açıklayıcı ifadeleri zayıflatabilmektedir. Bu şekildeki yöntem kültürü yüzeysel ve belirlenimci bir kavram haline getirirken, diğer faktörlerin gerçek açıklayıcılığını zedelemektedir (Swidler, 2000: 280-281). Diğer yandan, bilimsel davranışın deneysel düzenleri de daima bir kültürün varlığını ortaya çıkarmamaktadır. Örneğin çölü geçen gezginler, su kaynağını gördüklerinde ortak kültürden değil, fiziksel zorunluluktan durur. Ya da bir polis gördüğü için yasaya itaat eden bir kişi ile kutsal olduğu için yasaya itaat eden kişi, kültürle aynı şekilde ilişki kuramayabilir. Bireylerin davranışları bazı durumlarda birbirine benzeyebilir, ancak her durumda davranış için geniş bir kültürel dayanağı paylaşmayabilir (Chilton, 1988: 431-432).

Burada politik kültür ile toplumsal eylem arasındaki ilişkinin açıklanmasında kavram ile eylem arasındaki "ilişkilendirme yolları" önem arz etmektedir. Sosyal davranış, sadece sabit davranış kalıplarını sergilemekle değil, aynı zamanda insanların sosyal olguları ve durumları yorumlamasıyla da ortaya çıkmaktadır. Başka bir deyişle sosyal davranışın ortaya çıkmasına etki eden kültürel olgular ve durumlar, toplumun maddi ve nesnel koşulları üzerinden açıklanabilmekle birlikte, aktörlerin kendi içinde bulundukları duruma göre belirleyecekleri davranış kalıplarıyla da açıklanabilmektedir (Street, 107-108). Bu anlamda insanlar kendilerinin ve başkalarının eylemlerini yorumlar, ilişkilendirir ve sonuç olarak sosyal davranışlarını anlamlı bir hale getirir. Politik söylem de, insanlara olayları nasıl gördüklerini, eylemi neden yaptıklarını ve nasıl bir sonuca vardıklarını sorar ve tutarlı bir yanıt almaya çalışır (Chilton 432-433). Politik kültür ile eylem arasındaki ilişki ne kadar kapsamlı bir şekilde kurumsallaştırılırsa -eğitim sisteminde, ekonomik ve sosyal sistemde, aile yaşamının dinamiklerinde vs.- eylemin geçerliliği ve gücü bir o kadar artar. Kültürel bir nesnenin güçlü olduğunu ifade etmek, ne kadar ulaşılabilir ve retorik olarak ne kadar etkili olursa mevcut fikir ve yapılarda da o kadar geçerli olduğu, kurumlarda yer edindiği ve eylemin gerçekleşmesi sürecine kararlı bir şekilde etki ettiği anlamı taşımaktadır (Schudson, 1989: 171, 175).

Bu ikili bakış açısı, kültüralizmin ve ampirik yöntemin belirleyiciliğinden sakınmak için bir manevra alanı sunmaktadır. İlk olarak, kültüre kişiler arası ilişkiler üzerinden karşılıklı bir bakış açısı ile yaklaşarak, kültürün görece merkeziliğine vurgu

yapılabilir. Bu noktada bir yandan kültürün, birey ve grup formlarının kendi içindeki inanışlarına dayalı etkisine bakılması; diğer yandan bireylerin kendi inançlarının dışında, başkalarının eylemlerini nasıl yorumlayacağına dair bilgilerini şekillendirmesi önerilebilir. İkinci olarak, kurumların, sosyal eylem kanallarını sistematik olarak modelleyerek kültürü yapılandırması önerilebilir. Kurumların elde edebilecekleri daha geniş kısıtlamalar ve fırsatlarla kültürel kalıpları üreterek toplumsal hareketleri etkileyebilmesi, politik eylemin incelenmesinde iktidar ve diğer politik aktörlerin kültür üzerindeki etkisini ortaya çıkaracak verileri sunacaktır (Swidler, 2000: 281).

1.5. Politik Kültür ve Kolektivist Toplum

Önceki iki bölümde politik eylemin belirlenmesi tartışması, kolektif hafızanın bireysel hafızaya göre görece üstünlüğü ve onun semboller, ritüeller, törenler gibi araçlarla hükümetler ve toplumun üyelerince nasıl kullanılabileceği üzerinden yapılmaya çalışıldı. Bu bölümde de diğer iki başlığa paralel olarak politik kültür ile kolektivist toplum arasındaki ilişki, benzer bir bakış açısı ile incelenecektir. Ayrıca kolektivist toplum yapısına sahip ülkelerde topluluk hafızasının politik eyleme ne derece etki edebileceğine yönelik teorik çerçeve de sunulacaktır. Çalışmanın kapsamı olan Türkiye'deki milliyetçi-muhafazakâr kesimin kolektivist yapısı göz önüne alındığında, topluluk hafızasının politik eylemi oluşturmada ana duraklardan birini teşkil ettiği ve hükümet eylemleri ile de uyumlu olduğu önermesi, başlık içinde incelenecek teorik çerçeveyi anlamlı kılacaktır.

Kağıtçıbaşı, bireycilik-toplulukçuluk kavramsallaştırmasını “değerler odaklı” ve “benlik odaklı” olarak ikiye ayırmıştır. Değerler odaklı yaklaşımda, sosyal normlara, değerlere ve konvansiyonlara dayalı bir bireycilik-toplulukçuluk anlayışı çizmiştir. Çıkarların gruba göre belirlendiği yerleri “toplulukçu”, bireylere göre belirlendiği yerleri “bireyci” olarak adlandırmıştır. Buna karşın benlik odaklı yaklaşımda ise, başkalarıyla olan ilişkisellik/ayrıklık derecesine göre belirlenen bir bireycilik-toplulukçuluk ayrımı yapmıştır (Kağıtçıbaşı, 2019: 124).

Kağıtçıbaşı, değerler odaklı toplulukçuluk yaklaşımında bahsettiği normatif toplulukçuluğu, grup ihtiyaçlarının kişi ihtiyaçlarının önünde yer aldığı ve grup normların oluşmasında geleneklerin etkili olduğu muhafazakâr toplumları tanımlamak için kullanmıştır (Kağıtçıbaşı, 2019: 124-125). Toplulukçuluğun bu normatif özelliği, Hofstede (2001) ve Triandis'in (1995) çalışmalarında daha belirgin bir hal almıştır.

Triandis, yatay ve dikey bireycilik-kolektivizm ayrımına girmeden önce bu iki yapının bazı genel özellikleri üzerinden bir tanımını yapar. Ona göre benlik, kolektivist toplumlarda daha bağımlı iken bireyci toplumlarda bağımsızdır. Grup içi kişisel ve toplumsal hedefler kolektivist toplumlarda daha uyumlu iken, bireyci toplumlarda bireyin çıkarına dayalı uyumsuzluk gösterir. Bu açıdan kolektivist toplumlarda sosyal davranışları normlar, yükümlülükler ve görevler yönlendirirken, bireyci toplumlarda kişisel ihtiyaçlar, sözleşmeler ve haklar sosyal davranışları yönlendirir (Triandis, 1995: 43-44, 72).

Genel tanımlamaların ardından yatay ve dikey bireycilik-toplulukçuluk sınıflandırmasına giden Triandis, yatay-dikey toplulukçuluk ayrımını “hiyerarşi” ile belirler. Dikey toplulukçulukta grup üyeleri, gruba hizmet edip onun yararına fedakarlıklardan kaçınmazken grup içi eşitsizliği ve statünün getirdiği ayrıcalıkları kabul eder. Yatay toplulukçulukta ise eşitsizlik reddedilmektedir (Triandis, 1995: 44). Dikey toplulukçuluğun bu özelliği Triandis'e göre “karşılıklı bağımlılığı” artırmaktadır. Netice olarak da grup üyelerinin grup dışındakilere karşı ilişkilerde farklı davranmasına meydan verecek “ben-öteki” ayrımının oluşmasına yol açar (Triandis, 1995: 73-76). Nitekim benzer bir çözümlemeyi Kağıtçıbaşı da normatif toplulukçulukta görülen “ilişkisel benlik” üzerinden yapmaktadır. Kağıtçıbaşı, toplulukçu kültürlerde ilişkisel benliğin bir sonucu olarak grup üyelerinin kendi arasındaki davranış formlarının aynısını dış gruptakilere uygulamadığını öne sürmüştür (Kağıtçıbaşı, 2019: 127).

İki düşünürün ardından Hofstede'in (2001) çalışmasına baktığımızda bireyselci ve kolektivist toplumları “güç mesafesi” ve “belirsizlikten kaçınma” gibi etmenlerle ilişkilendirdiğini görmekteyiz. Hofstede'in yüksek güç mesafesi ve belirsizlikten kaçınma gösteren kolektivist toplum kavramsallaştırması, Triandis'in

dikey toplulukçuluk ve Kağıtçıbaşı'nın normatif toplulukçuluk kavramlarıyla da uyumlu olduğunu söyleyebiliriz.

Hofstede, Türkiye'nin de aralarında bulunduğu 53 ülke arasında yaptığı nicel çalışmada, ülkelerin “güç mesafesi” ve “belirsizlikten kaçınma” durumlarına göre politik tutum, aile ilişkileri, sosyal formlar, çalışma stilleri gibi birçok konudaki tutum ve davranışlarını nasıl oluşturduklarına dair çıkarımlarda bulunmuştur. Türkiye'nin ilk 20'de yer aldığı (Hofstede, 2001: 87) yüksek güç mesafesine sahip toplumların en temel özellikleri arasında otorite olgusunun yüksek derecede hiyerarşik eşitsizliğe yol açması ve güç sahiplerinin ayrıcalıklar elde edebileceği sosyal durumların ortaya çıkması yer almaktadır. Politik açıdan da siyasi partilerin merkez sağ ve sol kanatlarında kutuplaştığı (sendikalar dahil) ama seçimlerde genellikle sağ partilerin önde olduğu, bürokratik skandalların sık yaşandığı ve dolayısıyla ani hükümet değişikliklerin yaşanabileceği bir tablo ortaya çıkmaktadır (Hofstede, 2001: 98, 116).

Güç mesafesinin yüksekliğinin ardından, kolektivist toplumlarda görülen bir diğer durum ise “belirsizlikten kaçınma”dır. Hofstede'in yaptığı çalışmada Türkiye, yine ilk 20 içerisinde yer alarak (Hofstede, 2001: 151) “yüksek belirsizlikten kaçınma” konumundadır. Belirsizlikten kaçınma oranının yüksek olması, kişilerin gelecekleri hakkında endişe duymalarına, yüksek seviyede stresli olmalarına ve belirsizlikleri tehdit olarak algılamalarına yol açmaktadır (Hofstede, 2001: 164, 180). Bu boyutun yüksek çıkması, Triandis ve Kağıtçıbaşı'da gördüğümüz grup içi-grup dışı davranış farklılığının ortaya çıkmasında önemli rol oynamaktadır. Belirsizliği bir tehdit olarak gören kişi, yabancı biri ile olan ilişkisinde daha kuşkucu olur ve belirsizliğin sona ermesi için kendi grup içinin fikir birliğine ihtiyaç duyar. Öyle ki Hofstede'in bu boyutta ileri sürdüğü maddelerden biri de, “kendi ırkından olmayanları komşu olarak reddeder” (Hofstede, 2001: 180) şeklindedir.

Bu durum kültürel kodları temsil ve iletme yönünden yetenekleriyle kullanabilen kişilerin politik olarak kitleler üzerinde hâkimiyet kurabileceği bir sonucu da doğurabilir. Çünkü geçmiş travmalara ya da övünülecek şeylere ait ritüel veya mitler, grup kimliğine bağlılığı arttırıcı bir rol oynarken, belirsizliğin yaratacağı tehdit ve çatışma gibi durumlarda bireyin kendisini bu ruh halinden çıkaracak

basitleştirme/stereotipleştirme arayışlarına yardımcı olur. Politik aktörler için basitleştirmeye yarayan kültürel kodlar, siyasi seferberlik veya ilgili durumu kendi lehine sonlandırmaya çalışma anlamında verimli bir alan sunar. Çünkü belirsizlik/çatışma durumunun yaratacağı güvensiz ve karmaşık ortam, üyeleri olayı bir an önce son verdirecek eylem yapılarına yönlendirir. Politik aktörlerin de bu anda ileri sürecekleri kültürel kodlarla donanmış propagandalar, grup üyeleri üzerinde hâkimiyet kurmada avantaj sağlayacaktır (Ross, 2000: 64; Edelman, 1960: 698-699).

Hofstede, sözü edilen iki boyut ile kolektivist toplumların geleneksel değerlere dayalı, özgürlük yerine eşitliğe daha önem veren ve ülkedeki elitlerin nispeten otoriter değerlere bağlı olabileceği sonucuna varılabileceğini belirtir. (Hofstede, 2001: 96) Aynı zamanda yüksek belirsizlikten kaçınma oranı, Hofstede'nin toplumların bireysel-kolektivist kültürel özelliklerini karşılaştırdığı diğer analizlerle birlikte incelediğimizde, Türkiye'yi "yüksek güç mesafesi-kolektivistik" ve "yüksek belirsizlikten kaçınma-kolektivistik" sınıflandırmasına soktuğunu söyleyebiliriz (Hofstede, 2001: 217, 249). Hofstede'e göre bu tür kültüre sahip toplumlar, aileye sadakatle bağlı, geleneksel, cemaatçi, partiküleristik ahlaka sahip ve özel hayatı kurumlar tarafından denetim altında olan sosyal özelliklere; fikirler ve oylar grup üyelerince önceden belirlenen ve politik gücün çıkar gruplarınca kullanıldığı politik özelliklere sahiptirler (Hofstede, 2001: 227, 236, 251). Politik gücün çıkar gruplarınca kullanılabilme özelliğini, Triandis'in ileri sürdüğü (1995: 139) kolektivist kültürlerde yükselebilmek ve bir işini halledebilmek için kişisel ilişki ağlarına sahip olma özelliği ile birlikte düşünüldüğünde, kolektivist toplumlar ile "patrimonyal" ve "patronaj" kavramları arasında güçlü bir bağ kurulabilir.

1.6. Politik Kültür ve Söylem

Politik kültür çalışmalarında değinilmesi gereken bir diğer önemli konu da onun politik söylem ile olan ilişkisidir. Her şeyden önce politik kültür, politik nitelikli bir dil vasıtasıyla oluşturulur. Politik dil, kavramları ve kendisine yüklenen anlamlar ile toplumsal ilişkilerde dolaşıma girer ve gerçekleşir. Bir anlamda politik söylem ile kastedilen şeyi politik dil olarak tanımlayabiliriz. Politik söylem, sosyal ve politik

ilişkilerde bulunan tüm birey, grup ya da toplumların anlama, içselleştirme ve eylemlerini harekete geçiren dilsel ve göstergesel araçları kapsadığından dolayı politik kültür üzerine yapılacak çözümlemelerde politik niteliği olan metinleri ve söylemleri dikkate almak gereklidir. Göstergebilimin alanına giren içerik analizi de bu kapsamda politik kültür çalışmalarında öne çıkmaktadır (Sarıbay ve Ögün, 2019: 97-98).

Dittmer'e göre göstergebilim, anlamların sistematik analizini yapan bir yöntemdir. Politik kültürün dil ile ilişkisine odaklanarak, onun somut semboller, amblemler, ikonlar ve yapılar üzerindeki anlamlarının yorumlanmasıdır (Dittmer, 1977: 566-567). Fairclough'a göre de (2003) söylem çözümlemesi, dil ve göstergesel biçimleri içeren söylem ve toplumsal pratiklerin, birey ve toplum arasındaki diyalektik ilişkisini ortaya çıkarma yöntemi olarak tanımlanabilir. Göstergebilimsel yöntemi bu noktada çekici kılan unsur, kültürün sembollerde nasıl pratik bir hal aldığını, anlamların nasıl eylem ürettiği ya da eylemlerin nasıl anlam ürettiğini dilbilimsel yolla çözülebilecek alanı sunmasından gelmektedir (Wedeen, 2002: 720). Diğer yandan çözümlemeye diyalektik yaklaşarak hem toplum hem iktidar yönüyle inceleyebilme fırsatı tanımaktadır. Böylece, kültür kavramının iktidar/toplum ilişkisindeki öneminin dil-iletişim bağlamında derinlemesine ortaya konulması, semboller aracılığı ile mümkün hale gelmektedir (Laitin, 1988: 589; Bergesen, 1978: 1016).

Çünkü eğer kültürel anlamlar siyasi özlemleri, arzuları ve eylemleri yönlendirebiliyorsa, bunlar aynı zamanda politika malzemesi görevi de görebilir. Bu anlamda politik semboller ve ritüeller, iktidarın kullandıkları yüzeysel metaforlar halinden konumlarını korumak için kullandıkları araç ve amaçlara dönüşmektedirler. Özellikle kitle iletişim teknolojisinin geliştiği dönemler ile birlikte, siyasetin dramaturjik yönü daha gerçekçi kılınmaya başlamıştır. Dolayısıyla politikacılar, kendi toplumlarının kültürel eğilimlerine uygun politik retorikleri öne çıkartarak, politik faaliyetlerinde birçok izleyicisini etkisi altına alabilme fırsatı yakalamıştır (Jasper, 2005: 127, 130).

Politik söylemin politik kültür çalışmalarında kullanılmasında ise, üç semiyotik ilişki temel alınır: pragmatik, semantik ve sentaktik. Pragmatik çözümleme, semboller aracılığı ile kitleler ve iktidar arasındaki ilişkiye odaklanır. Ayrıca sembolün

konuşan tarafından verilen anlamına, dinleyiciye iletilmesine ve ondan gelecek tepkiye odaklanmaktadır. Semantik çözümleme ise, sembol ile işaret ettiği politik gerçeklik arasındaki ilişkiyi tanımlarken, son olarak sentaktik çözümleme de iletişim esnasında konuşmacı, dinleyici ve gönderenden soyutlanmış işaretler arasındaki bağlantıları açığa çıkarmaya çalışmaktadır (Dittmer, 1977: 571).

Bu üç semiyotik ilişkiyi analiz edecek kaynak materyallerin neler olacağı konusunda geniş bir alan vardır. Denzin, hikâye ve metinlerin doğasını kültürel olarak yorumlar ve onların söylem sistemleri içindeki üretim, tüketim, dağıtım ve dönüşümlerinin politik yönünü anlamamızda anahtar rol oynadığını belirtir. Onun bu katkısı, iktidarı gelenek, politik kültür ve toplumla ilişki üçgeninde görmemize ve metinler aracılığı ile söz konusu ilişkinin, ideolojilerde, çıkarlarda ve diğer toplumsal ilişkilerde nasıl somutlaştığını anlamamıza yardımcı olmaktadır (Callero, 2003: 125).

Elkins'e göre ise, hükümet faaliyetlerinin kapsamını ve içeriklerini incelemek politik kültürle politik söylem arasındaki ilişkiyi incelemeye verimli olabilir. Hükümetlerin kamusal ve özel faaliyet alanlarında nasıl davrandığı ve neler yaptığı, ilgili faaliyetlerinin kapsamları ve içerikleri, arka plandaki kültürel öğeleri ortaya çıkarabilir (Elkins ve Simeon, 2000: 36). Nitekim Dittmer'e göre de bu tarz yapılacak karşılaştırmalı bir analiz yöntemi, politik sistemin temelinde bulunan hiyerarşik örüntülerin ve otorite biçimlerinin yapısını ve bunların sosyal yaşamdaki tutum biçimlerinin dayanağı olan kültürel imgeleri daha nesnel bir şekilde açıklayabilir kılmaktadır (Dittmer, 1977: 583).

Diğer yandan politikacıların, insanların politik tahayyüllerini ve eylemlerini etkileyebilmesi açısından, gelişen ve çeşitlenen kitle iletişim araçlarından yararlanmalarının önemine değinmiştik. Bu bağlamda özellikle medya, bir "imge söylemi" sağlayarak politik kültürün biçimlendirildiği diğer kaynaklara da tedarik sağlayabilmektedir (Street, 1994: 112).

Örneğin Wedeen'e göre, politik kültürün toplum-iktidar ekseninde incelenmesinde seçim vaatleri, reklamlar, diziler, filmler, kamusal eylemler, mahkeme davaları gibi yerlerden toplanacak materyaller, verilmek istenen mesajdaki semiyotik-sentaktik anlamı ortaya çıkarabilir. Wedeen ayrıca, politik aktörlerin simgelerin

kültürel anlamlarından faydalanarak ileri sürdükleri söylemleri, gazete haberleri, nutuklar, spor etkinlikleri ve politik metinler üzerinden yapılacak içerik analizleri ile de çözümlenebileceğini belirtir (Wedeen, 2002: 722-725). Bunlara ek olarak sosyal bilimciler, başkanlık açılış konuşmaları, basın konferansları, çocuk hikâyeleri, kongre konuşmaları, ders kitapları gibi söylem alanları üzerinden yaptıkları incelemelerde, kişilerin eylem alışkanlıklarını etkileyecek kültürel olguların tespit edilebildiğini belirterek, bu konuları da politik kültür-politik söylem ilişkisinde araştırmaya değer bir materyal olarak görmüşlerdir (Chilton, 1988: 436).



İKİNCİ BÖLÜM

TÜRKİYE’DE MİLLİYETÇİ-MUHAFAZAKÂR DÜŞÜNCENİN ANA HATLARI VE POLİTİK KÜLTÜR

İkinci bölümde, öncelikle milliyetçi-muhafazakârlığın temel argümanları ve Türkiye özelindeki tanımlamaları ele alınacaktır. Bu tanımlama içerisinde hangi kavramların ön plana çıktığı, toplumsal kültürün etkisi bağlamında tartışılacaktır. Ardından söz konusu kavramların, Türkiye’deki politik kültür ve kolektivist toplum çalışmalarında nasıl ele alındığına dair literatür aktarılacaktır. Bölümün amacı, Türkiye’de toplumun kendisini tanımlamada kullandığı milliyetçi-muhafazakâr değerler ile kolektivist toplumsal yapının hangi durumlarda iç içe geçtiğini açıklamak ve bu dinamiğin politik eylemdeki somutlaşma halini göstermektir.

2.1. Milliyetçi-Muhafazakârlığın Temel Argümanları

Muhafazakârlığın, siyasal bir tutum olarak etkinliğini arttırmasının 1789 Fransız Devrim’i sonrasına denk düştüğü söylenebilir. Ana düşünce hatlarını Edmund Burke’ten alan (1729-1797) bu tutum; gelenek, geçmişin birikimine sahip çıkma, insani kusurluluk, organik toplum, otorite ve mülkiyet vurguları ile (Heywood, 2016: 210-211) Aydınlanmacı pozitivist Fransız Devrimi’ne karşı cephe almıştır.

Tarihsel süreç ele alındığında muhafazakârlığın sadece Fransız Devrimi’ne karşı çıktığı söylenemez. Bunun yanı sıra Sanayi Devrimi ve Aydınlanma Hareketi’nin temel değerlerine de bir karşı çıkış vardır. Muhafazakârlık, Fransız Devrimi’nin her türlü özgürlük, eşitlik söylemine yer vermesine rağmen gelinen durumda Konvansiyon dönemini bir terör dönemine evrilmesi nedeni ile; Aydınlanma Hareketi’ni salt akılcı (rasyonalite), gelenek yerine insan aklını ön plana alan ve temel pratiklerini organik toplum yapısına göre değil, insan aklının kabiliyetine göre biçimlendirmesi nedeni ile; Sanayi Devrimi’ni ise, üretim araçları mülkiyeti, emek-sermaye ilişkisi, verimlilik ve değişim odaklı bir yapıya bürünmesi ve cemaat-cemiyet hayatında yarattığı değişiklikler nedeni ile eleştirmektedir (Ergil, 1986: 269).

Modernizmin, tüm olan biteni doğal bir düzene indirgemesine karşı, sosyal bir düzen savunusuna girişen muhafazakârlık, buna paralel olarak din, ahlak, aile, töre ve cemaat gibi toplumsal/kurumsal yapıları ön plana çıkarmıştır. Diğer yandan toplumsal olanın bireye karşı üstünlüğü, toplumsal unsurların diğer değişkenlere karşı işlevsel özerkliği, kutsal olanın seküler olana karşı önceliği, cemaatlerin gerekliliği ve eşitliğe karşı hiyerarşinin önemi, muhafazakârlar tarafından savunulan temel ilkeler olarak gösterilebilir (Aydın, 2002: 61-64).

Kavramın Türkiye'deki ele alınışı iki kategori üzerinden incelenebilir. İlki, hem sağ hem sol görüşte yer alabilecek olan “siyasal tutum muhafazakârlığı”dır. Burada kişiler, belli bir hayat görüşü içerisinde yaşama, bu görüşe destek olan siyasal yapının sürekli iktidarda olmalarını isteme ve genel yaşam pratiklerini etkileyecek bir düzene karşı direnç gösterme eğilimindedirler. Bu tarz bir tutum muhafazakârlığı sadece sağ görüşte değil sol görüşte de görülebilir. İkinci olarak “siyasi düşünce muhafazakârlığı”nda hareket sadece tavır almakla kalmaz, siyasi düşünce olarak da muhafazakârlığın özelliklerini sahiplenme/benimseme eğilimi vardır. Başlıca, aydınlanmacı pozitivist görüşe karşı çıkma, geleneği kutsama ve organik toplum yapısına eğilim, bu muhafazakârlık kategorisinde öne çıkan özellikler olmaktadır. İki muhafazakârlık kategori içinde Türkiye'nin “siyasi düşünce muhafazakârlığı”na daha yakın olduğu ve sağ muhafazakârlığın merkezinde değerlendirilebileceği görülebilir (Akıncı, 2013: 141-143).

Cumhuriyet'in kurulması ile birlikte başlayan ve Batılılaşmayı hedefleyen Kemalist modernleşme adımlarının, ülkenin gelişimine nasıl katkı vereceği sorunsalı, dönemin muhafazakâr düşünürleri tarafından İslamcılık ve milliyetçilik perspektiflerinden tartışılmıştır. Bu perspektifler üzerinden Türk muhafazakârlığı siyasi tutumunu net bir yerde konumlandırmazken, “kimlik arayışı” ve “kendisine özgü bir dil oluşturmama” başlıkları üzerinden inkılapların tartışılmasında bir fikir birliği oluşturmuştur (Bora, 2007; Dural, 2011; Mardin, 1991).

Modernleşme olgusuna tamamen karşı olmayan muhafazakârlar, değişim fikrine olumlu yaklaşmış, ülkenin Batı karşısındaki yenilgi ve güçsüzlüğünü kabul etmiştir. Örneğin Mümtaz Turhan (1908-1969), değişim ihtiyacının olup olmadığının sorgulanmasını bile manasız bularak modernleşmeye destek verirken, Ali Fuat Başgil (1899-1967) de zamanı akıp giden bir ırmağa benzeterek, değişim söz konusu ise

bunun önünde kimsenin duramayacağını ileri sürmüştür. Fakat bu destek, Kemalist rejimin modernleşme sürecinde kullanacağı yöntem ve icraatlara yönelik çekimser bir tavrı da beraberinde getirmiştir. Din, kültür, gelenek, tarih ve dil gibi hassas konulardaki yeni icraatlar, maneviyatın ve geleneklerin kaybedilmesi endişesi muhafazakârları çekimser kılmıştır (Akıncı, 2013: 147-149).

Muhafazakârlığın modernleşme karşısında rejimle ters düşmesi, onun batılılaşma ile ilgili kendi iç siyasal tutumu ile de ilgilidir. Tanzimat’tan bu yana süregelen modernleşme çabaları, bir hayranlık veya istekten dolayı değil zorunluluktan dolayı ileri gelmiştir. Batı’dan geri olduğu düşünülen askeri, ekonomi ve teknoloji konularında zorunlu bir değişime rıza gösterilirken, maddi unsurların dışında kalan konularla ilgilenilmemiştir. Kültür ve toplumsal yaşam ile ilgili bir geride kalmışlık hissedilmediği için modernleşme çoğunlukla askeri alandaki değişimlerle sınırlı kalmıştır (Ortaylı, 1987: 19-20). Yeni Cumhuriyet ile birlikte modernleşme hareketleri, sosyal hayatın tüm unsurlarını kapsayan bir “toplum mühendisliği” yaklaşımını beraberinde getirince, bu durum muhafazakârların tepkisini çekmiştir. Mardin’e göre üst tabaka seçkinleri, merkezde olan güçlü konumları, gelenekselci ahlak anlayışları ve servet üzerindeki kısmi tekelleri nedeni ile toplumun modernleşmesine karşı tutucu bir yaklaşım sergilemişlerdir. Aynı şekilde alt tabaka, örf/adet alışkanlıkları, cemaat yapısının bozulacak olması (toplumla olan karşılıklı ilişkilerdeki konumları burada belirlendiği için), pazara dayalı bir ekonomik yapı ve kadınların sosyalleşmesi/haklar kazanması gibi konuları geleneksel yapılarına tehdit unsurları olarak görmüştür (Mardin, 1991: 78-80).

Diğer yandan değişimin zorunlu olmasından dolayı muhafazakârlar, inkılaplar ile gelenekler arasında bir denge kurmaya çalışmışlardır. Yeni rejimin inkılaplarında “aşırı” olarak gördükleri yönleri, geçmiş kültürel birikimlerden faydalanarak arındırmaya ve millileştirmeye çalışmışlardır. Bu yöntem bir yandan toplumsal kültürün geçmiş kazanımlarını koruyacakken, aynı zamanda Cumhuriyet’in inkılaplarını daha da sağlamlaştıracaktır. Diğer bir deyişle muhafazakârlar, geleneksiz modernleşmeye karşı çıkmış, inkılapların sadece kaidelerle yürütülmesini sakıncalı bulmuşlardır (Atay, 2006: 166, 173; Yılmaz 2006: 230; Mert, 2002:75).

Türk muhafazakârlığı, inkılapları geleneklerle millileştirme çabasındaki politik tutumu milliyetçi düşünce ile entegre etmiştir. İslamcılığın katı laik uygulamalar

nedeniyle kendisini muhafazakâr düşünce içinde konumlandırması ile antikomünizm başta olmak üzere temel manevi konularda milliyetçi düşünceyle ortaklığı, milliyetçi muhafazakâr düşüncenin ön plana çıkmasına neden olmuştur (Aydın, 2002: 69; Aktay, 2006: 349). Bu düşüncenin şekillenmesi Bora'ya göre iki ayrı hat üzerinden gerçekleşmiştir. İlkinde muhafazakârlık din-cemaat-gelenek eksenini ile dini kısmını oluşturmuştur. Cemaat ve onda vücut bulan gelenek, yeni toplum tasavvurunda dinsel bağ ile birlikte geçmişte somutlaşmış bilgeliğin eseri ve taşıyıcısı işlevi görmektedir. Muhafazakârlığın milliyetçi kısmı ise, devlet-millet-otorite üçlüsü ile oluşturulmuştur. Cemaate yüklenen anlam ve önemin bir göstergesi olan millet, aşkın ve kutsal bir bağ ve güçsüzleştirilmeye çalışılan toplumsal ilişkilere karşı koruyucu bir dayanak görevi görmektedir. Millete atfedilen önem, muhafazakârlığın temel savı olan bireye karşı toplum ilkesini de ön plana çıkarmaktadır. Devlet, toplumsal istikrarın, güvenliğin ve bütünlüğün koruyucu teminatı olarak otoriteyi sağlarken, insanlar da devlete ve onun kurumsal düzenine, yerleşik kurumlarına itaat ederek karşılıklılık bağını kurar (Bora, 2003: 59). Devlet mitosuna olan bu bağlılık, “kudretli hükümet” ve “hikmet-i devlet” gibi kutsallaştırıcı tabirler ile milliyetçi-muhafazakâr anlayışın en temel özelliğini simgelemektedir (Bora, 2003: 88-89, Taşkın, 2019: 32).

Özetle, Türk muhafazakârlığında geleneğin cevheri dinsel motiflerle eklemlenmiş millet/milliyetçilik olarak görülmüştür. Bu noktada din, milletin geleneğini koruyan ve kollayan bir bağ olarak önem taşımaktadır. Millete aidiyet, vazife bilinci dinsel bir anlamlandırmaya dayandırılır ki aslında muhafazakârlığın dini kutsamayıp onun kutsiyetinden yararlandığını da göstermektedir. Son olarak bu tahayyüldeki milletin vücut bulduğu yer ise devlet olarak karşımıza çıkmaktadır (Bora, 2003: 101; Aydın, 2002: 66; Taşkın, 2019: 31).

2.1.1. Milliyetçi-Muhafazakârlığa İlk Adım: Hars-Medeniyet Ayrımı

Türkiye’de milliyetçi-muhafazakâr düşüncenin temel ayrım ve tanımlaması bu şekilde oluşturulurken, onu ilk kez sistematik şekilde ele alan Ziya Gökalp (1876-1924) olmuştur. Gökalp’in kavramlaştırması, her ne kadar Cumhuriyet’in kurulması ile birlikte uygulamaya geçilen “toplum mühendisliği”nin bir göstergesi olsa da, ileri

sürdüğü modernleşme kılavuzu toplumsal kültürün dinamiklerinden uzak değildir. Öyle ki, Gökalp’in Batılılaşma sürecinde milli kültürü ve onun temsilcisi olan halkı da ön plana alması ve milli kültürden bihaber olduğunu iddia ettiği aydınların modernleşme meselesini tam olarak anlayamadığını belirtmesi, toplumun yukarıdan inşasında kültürel dinamikleri es geçmediğini göstermektedir. Diğer yandan Gökalp’in düşüncelerine yönelik eleştiriler getiren diğer milliyetçi-muhafazakâr düşünürlerin de, kullandıkları “ananeçilik”, “özü unutmama”, “aşırıya kaçmama”, “milli geleneklere bağlı kalma” gibi söylemlerle benzer çekincelere dikkat çektikleri görülmektedir. Bundan dolayı Gökalp ve dönemin öne çıkan milliyetçi-muhafazakâr düşünürlerin kısaca fikirlerine yer vermek, 1980 sonrası devlet politikası haline gelen Türk-İslam Sentezi fikrinin nereden geldiğini anlamada ve ileriki bölümlerde incelenecek olan politik söylemin toplumsal dinamiklerinde bu çekinceli söylemlerin geçerliliğini hala nasıl koruduğunu göstermede iyi bir başlangıç oluşturabilir.

Ziya Gökalp, Türkçülük idealine dayanan modernleşmeci yöntemini hars-medeniyet kavramları üzerinden şekillendirmiştir. Gökalp’e göre hars (kültür)-medeniyet kavramlarının buluştuğu ortak nokta bütün içtimai unsurların bir arada toplamasıdır. Bunlar; dini, ahlaki, hukuki, iktisadi, lisani vb. unsurlardır. Harsı teşkil eden içtimai unsurlar “milli”, medeniyeti teşkil eden unsurlar “beynelmilel” olarak birbirinden ayrılmaktadır. Bu bağlamda hars, yalnız bir milletin dini, ahlaki, iktisadi, fenni unsurlarını içerisinde barındırırken; medeniyet ise, aynı coğrafi birlikteliğe sahip birçok milletin müşterek olarak içerisinde barındırmakta olduğu unsurları kapsamaktadır (Gökalp, 1968: 27). Hars, bir ulusun milli kültürünü oluşturduğu için taklit ve usullerle yapılamaz. Medeniyet ise tam tersi şekilde taklit ve usulle yapılabilir ve milli kültüre bir eklemedir. Gökalp, bu ayrıştırmasını dil üzerinden örneklendirmiştir. Ona göre içerisinde Arapça, Farsça ve Türkçe’nin etkileri bulunan Osmanlı dili medeniyet kısmını oluştururken, halk dilinde arı halde bulunan Türkçe ise harsı oluşturmaktadır (Gökalp, 1968: 29-30).

Hars-medeniyet kavramlarını bahsedilen şekilde sınıflandıran Gökalp, gelinen noktada yapılması gerekeni halkın özünde olan Türk harsını ortaya çıkarmak ve buradan yükseldiği noktada medeniyetin nimetleriyle zenginleştirmek olarak görmüştür (Gökalp, 1968: 40). Onun deyişi ile “*Medeniyet beynelmilel yazılacak bir*

kitap/Her faslını bir milletin harsı teşkil edecek” (aktaran, Dural, 2011: 91). Dolayısıyla, modernleşme süresince Garp medeniyetiyle iletişime geçmek ve medeniyetin nimetlerinden yararlanmakta, harsın idrakı kavrandığı sürece, korkulacak bir durum yoktur. Fakat Tanzimat aydınları bu idrakı tam sağlayamadığı ve içselleştiremediği için modernizm anlayışları mobilya, kıyafet gibi basit bir düzeyde kalmıştır. Bunun da asıl nedeni ülkenin toplumsal yapısındanadır. Çünkü Gökalp’e göre modernizmi tam anlayamayan aydınlar ile birlikte, ülkede şark medeniyetinden çıkamayan “halk”ın ve şark medeniyetinde kalmaya ısrar eden “medrese”nin de başarısız durumda payı vardır. Çözüm ise, medeniyet bilgisine sahip münevver ile hars bilgisine sahip olan halkın karşılıklı olarak birbirleri ile kaynaşmasıdır. Ortaya çıkacak birliktelik, milli şuurun artması ve parlamentonun açılması ile son kertede başarılı bir milli cemiyetin oluşmasını sağlayacaktır (Gökalp, 1968: 42-95).

Cumhuriyet’in “toplum mühendisliği”ne bu şekilde yaklaşan Gökalp’in yöntemi, milliyetçi-muhafazakârlar tarafından eleştirilere konu olmakla birlikte kendi düşüncelerini ileri sürmede de bir başlangıç merkezi görevi görmüştür. Gökalp’e yöneltilen en temel eleştiri, hars-medeniyet ayrımındaki sınırların zaman zaman belirsizliğe düşmesi ve söz konusu iki kavramın birbirinden bağımsız düşünülemeyeceği yönünde olmuştur.

Bu görüşü savunan milliyetçi-muhafazakârlardan Hilmi Ziya Ülken (1901-1974), hars ile medeniyet ayrımını yanlış bulur. Çünkü Batı medeniyeti kendi gelişim sürecinde Antik Yunan ve Roma kültüründen izler taşımaktadır. Haliyle Batı’nın geldiği nokta sadece teknik ve bilimsel bilgi ile değil, ahlak ve politik anlayış ile de iç içedir. Yapılması gereken iki kavram arasındaki ayrımı bırakıp Batı modernizmine doğrudan nüfus etmektir. Fakat Tanzimat’tan bu yana aydınlar, Garp’ı boş bir kalıp olarak alıp sanata, bilime ve memleketin sorunlarına çözüm olacak fikirlere ulaşamamışlardır. Bu yüzden Ülken, ülkenin modernleşmesi sorumluluğunu yüklenen bürokratik sınıfın, halk ile doğrudan iletişime geçemediği için inkılaplarda istenen başarının sağlanamadığını ileri sürmüştür (Ülken, 2008:17-24).

Benzer bir düşünce yolunu izleyen Yahya Kemal (1884-1958), İsmail Hakkı Baltacıoğlu (1886-1969) ve Peyami Safa (1899-1961), batılılaşma sürecinin sancısız bir şekilde geçmesi için çözümü “özü unutmama”da bulmuştur. Yahya Kemal, hars-medeniyet ayrımına katılmazken, Batı medeniyetinin bir ırka ya da dine değil herkese

ait olduğunu savunmuştur. Dolayısıyla modernizmi tüm yönleri ile içselleştirmekte sakınca görmez. Bu noktada dikkat edilmesi gereken husus, batılılaşmanın yabancılaşmaya yol açmasının önüne geçmektir. Bunun için de modernleşme yolunda atılacak adımların milli kültürü sağlamlaştıracak yönde olmasına dikkat edilmelidir (Güney, 2007: 225-227; Ayvazoğlu, 2006: 419-420).

Geleneğe dayalı modernizm Baltacıoğlu'nun da sunduğu bir çözümdür. Hars-medeniyet ayrımına “ananeci” bir hassasiyetle yaklaşırken, geleneği kültürün özü ve temeli olarak tanımlamaktadır. Dil ve din ise bu temeli oluşturan önemli yapı taşlarıdır. Modernleşme sürecinin dine zarar vereceği görüşüne karşı çıkan Baltacıoğlu, bunun aksine dogmatik özelliğinden kurtulacak dinin “milli öz”ü güçlendirecek en önemli etken olacağını ileri sürer (Güllü, 2015: 215-216).

Milliyetçi-muhafazakârların kültür kavramına yönelik hassasiyetleri olan “özünütmama”, “ananecilik”, “aşırıya kaçmama” gibi kavramlara, Peyami Safa (1899-1961) “kör akidecilik” kavramı ile ekleme yapmıştır. Ülken'in hars-medeniyet ayrıştırmasına yakın bir çıkarım yapan Safa'ya göre, Batı'nın bugünkü konumuna Ortaçağ, Aydınlanma ve Sanayi Devrimi gibi toplumsal aşamalardan geçerek gelmiştir. Haliyle Batı'nın sadece tekniğini alalım fikri, basit ve sonu başarısızlıkla bitecek bir yöntemdir. Yapılması gereken Batı'nın ilmi metotlarını “akıl” yolu ile kavrayıp sadece tekniğine değil tüm düşünce metotlarına nüfuz edebilmektedir. Dikkat edilmesi gereken ise, Batı'nın metotlarını içselleştirirken kendi kültürel öğelerimizi unutmamaktır. Modernleşme adımlarında “aşırıya kaçmama” söylemini Safa da dile getirirken, ilahi mistik görüşün insanı bir noktadan sonra kör imana götürebileceği gibi ilmi görüşün dogmatik savunuculuğunun da insanı “kör akidecilik”e götürebileceği uyarısını yapar (Safa, 2010: 112-115).

Özetle Gökalp ve diğer düşünürler arasında hars-medeniyet kavramlarının kullanımı ile ilgili tartışmalar yaşansa da, milliyetçi-muhafazakârların kendilerini tanımlamada kullandıkları gelenek ve din gibi manevi unsurlar, bu kesimlerin modernleşme sürecindeki “temkinlilik” halini sürekli ve canlı kılmıştır. “Temkinlilik” ve “koruma” hali, inkılapların toplumda yeteri kadar içselleşmemesi ve haliyle Cumhuriyet'in Batı tarzı yurttaş yetiştirme hedefine ulaşamamasına neden olmuştur. Dolayısıyla milliyetçi-muhafazakârların modernleşme döneminde öne çıkardığı

kavramlar, çalışmada üzerinde durulacak olan kolektivist kültürün neden hala etkili olduğunu göstermesi açısından da önemlidir.

2.1.2. 1990 Sonrası Türkiye’de Milliyetçi-Muhafazakârlık: Türk-İslam Sentezi

Erken Cumhuriyet döneminden beri devleti ve toplumu tanımlamada kullanılan hars-medeniyet kavram ikilisi, 1980’den sonra devlet politikası haline gelen “Türk-İslam Sentezi” kavramı ile karşımıza çıkmaktadır. 12 Eylül 1980 Darbesi ile 1970’li yılların toplumsal kutuplaşmasını ve kargaşasını bitirmek için bir çözüm yolu olarak sunulan Türk-İslam Sentezi, milliyetçi-muhafazakârlar için hem toplumun manevi değerlerini onlara yeniden hatırlatmak hem de devletin otorite ve hiyerarşisini yeniden oluşturmak için etkili bir fikir olmuştur.

Öncelikle Türk-İslam Sentezi, milliyetçilik ve muhafazakârlığın sahip olduğu tarihsel uyum birlikteliği içerisinde değerlendirilebilir. 1980 sonrası muhafazakârlıkta artan milliyetçilik vurgulu söylem, Türk-İslam Sentezi altında resmi ideolojinin söylemi haline gelerek merkez özelliği kazanmıştır. Askeri rejimin Kemalist, sol karşıtı ve popülist milliyetçi söylemli sentezi, dini hassasiyetleri de içerisine alarak politik iktidarların söylemi oluşturmada “araç kiti”ni oluşturmuştur (Taşkın, 2006: 289; Atay, 2006: 174).

Gökalp’te geçen “Türk milletindenim, İslam ümmetindeyim, Garp medeniyetindeyim” (Gökalp, 1968: 61) düsturu, 1970’li yıllarda Alparslan Türkeş’in “9 Işık” doktrinine “Türkleşmek, İslamlaşmak, Muasırlaşmak” (aktaran, Dural, 2011: 427) olarak geçerken, son raddede “Türk-İslam-Batı Sentezi”ne (Bora, 2003: 127) evrilmiştir. Yeni dönemde milliyetçilik, dindarlık ile birlikte kendi toplumsal öğretilerini devletin içerisine eklemleyerek söyleme dâhil olmuştur. Resmi söylem haline gelen sentez, ritüel ve semboller ile “halka ait” ve “gerçek” milli duyguları kapsadığı vurgusuyla toplumsal hayattaki yerini sağlamlaştırma imkânı da bulmuştur (Özkırımlı, 2008: 714). Bu çerçevede dini söyleme atfedilen rol, sadece toplumun maneviyatını sağlamada değil, aynı zamanda kurulmak istenen otoriter devletin “milli birlik ve beraberlik” anlayışında tutkal vazifesi görmesidir. 1980 öncesi yaşanan toplumsal kargaşa sonrası bir barışma amacı da taşıyan bu vazife, 24 Ocak Kararları

da göz önüne alındığında, neoliberal piyasanın rahat işlemesine de katkıda bulunmuştur (Bora, 2003: 127; Gülalp, 2014: 52).

Diğer yandan Türk-İslam Sentezi'nin siyasal alandaki konumuna baktığımızda, sentezin Milliyetçi Hareket Partisi (MHP) ve Milli Selamet Partisi (MSP)'nin politikalarında belirginleştiği görülmektedir. Milliyetçiliğin ve Milli Görüş'ün uzlaştırılması anlamına gelen bu strateji, sağ siyasetteki dağınıklığı toparlama amacı da taşımaktadır (Bora, 2000: 161). Burada, dinin temel bir öneme sahip olduğu Türk milliyetçiliği görüşüne açık olan İslami hareket, Müslümanlığın Türk milli kimliğindeki yerini daha aktif bir hale getirerek milliyetçi söylemin oluşturulmasında daha baskın konuma ulaşmıştır (Coşar, 2014: 80).

Nitekim Türkiye'deki diğer sağ partiler de, anti-komünist, milliyetçi ve muhafazakâr olmalarının yanı sıra Türklüğü ve Müslümanlığı bir arada kullanma eğilimindedirler. Türk-İslam Sentezi'ne uygun olarak “milli irade” ve “devletin bekası” kavramları ön plana çıkarken, modernleşme konusunda “milli irade”nin sahip olduğu değerlerin aşınmamasına önem vermektedirler. Yine aynı şekilde “devletin bekası”, ona karşı gelecek uygulamalara karşı mücadele alanı olarak görülmüştür. Bu özelliklerinden dolayı da alt sınıflar ile daha yakın temas ve bağ kurabilmişlerdir (Altunoğlu, 2018: 369).

1990'lı yıllarda bunu en iyi başarabilmiş örgütlerden biri, Milli Görüş geleneğinden gelen Refah Partisi (RP) olmuştur. 1980'li yıllarda Turgut Özal önderliğindeki Anavatan Partisi (ANAP)'nin neoliberal politikalarla uyumlaştırdığı Türk-İslam Sentezi, milliyetçileri, liberalleri ve muhafazakârları birleştirirken (Coşar, 2014: 80), 1990'lı yıllarda Refah Partisi benzer politikaları din vurgusunu daha ön plana alarak devam ettirmiştir.

Refah Partisi her ne kadar din vurgusunu ön plana çıkarsa da İslami referanslarını köktenci bir kavrayış içerisinde değil, Osmanlı'ya yönelik tarihsel öykünmeleriyle oluşturmuştur. Ulusal sorunlara karşı, gelenek ve kimliğin bir parçası olan İslami sembollerin tarihsel süreçteki kazanımlarını kullanmıştır. Aynı zamanda bu siyasal-pragmatik tutum (en önemli tabanını oluşturan küçük esnaf ve kentli göçmenlerin modernleşme sorunlarına karşı) İslami duyarlılıklara dayalı toplumsal ve ekonomik adalet söylemlerini ön plana alarak, geleneksel bir dayanışma ağını sunmasını sağlamıştır (Dağı, 1998: 11-15). Refah Partisi'nin “Adil Düzen” olarak

kavramlaştırdığı “maneviyatçı”, “gelenekçi” söylem, ekonomik alanda da “kalkınma” söylemini ortaya atarak küresel düzen içerisinde kendisini var etmeye çalışmıştır (Gülalp, 2014: 12-13).

RP’nin İslami motiflerle ördüğü milliyetçiliğine yeniden dönersek, hem parti örgütünün hem de tabanının isteyeceği bir anlayışla hareket ettiğini söyleyebiliriz. Bora’ya göre RP’nin ümmetçiliği Türkiye merkezli olup Osmanlı nostaljisinin modern ve emperyal bir görünümünü yansıtmaktadır. Bu görünüme göre İslam dünyasını eski görkemli günlerine döndürecek tek güç Türkiye olarak görülmüş ve Osmanlı nostaljisi, milliyetçi-muhafazakâr bir tahayyüle dönüşerek “Müslüman Türk” kimliği yüceltilmiştir. RP’nin, toplumun politik kimliğinin bir yansıması olarak düşündüğü bu kimlik, zaman zaman parti sloganlarında da kendisine yer bulmuş, 1996’daki son kongrede ortaya atılan “Yeniden Büyük Türkiye” sloganı, sözü edilen kimliğin politik söyleme dönüşmesinde somut bir örnek teşkil etmiştir (Bora, 2003: 131-137).

1990’lı yıllar boyunca geniş bir seçmen kitlesinin desteğini alan RP’nin anlayışını, 1998’deki kapatılmasından sonra, 2000’li yıllarda kendisini “muhafazakâr demokrat” olarak tanımlayan (Subaşı, 2005: 93-94) Adalet ve Kalkınma Partisi (AK PARTİ) devralmıştır.

Devralma konusunda, AK PARTİ ve RP arasında kesin bir benzerlik değil, 1980 sonrası Türk-İslam Sentezi’ni ele almadaki benzerliğin sürekliliği vurgulanmak istenmiştir. Nitekim Coşar’a göre de AK PARTİ kurucu kadrolarının politik tahayyülleri Türk-İslam Sentezi ile okunabilmektedir. Özal’la birlikte neoliberal politikaların Türk-İslam Sentezi ile sorunsuz bir şekilde uyumlaştırılması, AK PARTİ döneminde de devam etmiştir. AK PARTİ’nin ekonomi politikalarının RP’ye göre küresel düzene daha uyum sağlayıcı olmasının Milli Görüş geleneğinden kopuş anlamı taşıdığı söylenebilse de, partinin ahlakçı-milliyetçi eğilimi devam etmiştir. Coşar’a göre partinin söyleminde sıkça yer edinen ahlakçı-milliyetçi çizgi, Türk-İslam Sentezi’nin dokusuna uygun bir yapı oluşturmuştur (Coşar, 2014: 76-77).

AK PARTİ’nin milliyetçi-muhafazakâr tavrı devam ettirmesinde önemli olan, tıpkı RP gibi, onun bir çevre hareketi olması ve tabanının bu söylemi sahiplenmesinden gelmektedir. Türkiye’deki sağ partileri tanımlarken kullandığımız “milli irade”ye önem verme, her koşulda meşruiyetini halktan alma çabası gütmeye ve bunu da popülist bir söyleme dökme özellikleri AK PARTİ’nin politik yapısında da

bulunurken, söz konusu özellikler partinin taşra dinamiğinden iktisadi ve kültürel olarak merkezin periferisindeki kesimlere kadar geniş bir kitleye ulaşmasını sağlamıştır (Altunoğlu, 2018: 367-368).

AK PARTİ'nin dini ele alış biçimine baktığımızda yine RP'deki gibi köktenci bir kavrayış olmadığı görülebilir. Hatta AK PARTİ'nin İslamcılığı RP'ye göre daha pragmatik ve muğlak bir görünümde (Subaşı, 2005: 94). Köktenciligi reddetse de yeri geldikçe siyasal alanda radikal dini söylemleri kullanmaktan da geri durmaz. Yasin Aktay bu durumu “*Türkiye’de halk ne kadar İslamcılık talep ediyorsa, AK Parti o kadarını ifade etmeye, halk İslamcılığın yükünü gerçek anlamda ne kadar çekmeye talipse AK Parti o kadar çekmeye talip olmuştur*” (Aktay, 2005: 63) şeklinde tanımlamıştır. Ahmet Çiğdem’in “*siyasal İslam diye bir olgu vardır ve çünkü bu olgu taraflara ‘politik kar’ sunabilmektedir*” (Çiğdem, 1998: 8) söylemindeki gibi pragmatik ve çift yönlü politik anlayış, AK PARTİ'nin iktidarda olup merkezi siyasetin başında bulunması avantajı ile hem Milli Görüş geleneğinden gelen dini söylemlerden hem de Türk-İslam Sentezi geleneğinden gelen milliyetçi söylemlerden beslenmesini kolaylaştırmıştır (Coşar, 2014: 90).

Özetle 1990 sonrası milliyetçi-muhafazakârlığın Türk-İslam Sentezi ile girdiği ilişkide genel olarak kullanılan gelenek, kültür vb. temel kavramlar yinelenmiştir. Dönemin iki başat siyasal aktörü RP ve AK PARTİ de, benzer kavramlar üzerinden kendilerini tanımlamışlardır. 1990 sonrası siyasal İslam özelinde sivil toplum kavramına verilen önem artmış (Göle, 2017) ve neoliberal politikalar (Akça, Bekmen, Özden, 2018) siyasal alanda pragmatik tutumlara yol açmış olsa da milliyetçi-muhafazakârlığın koruma alanında olan din, milli irade, devlet kavramları önemini kaybetmemiştir. Bunun da en önemli nedeni Türkiye'nin toplumsal yapısının, milliyetçi-muhafazakâr kesim özelinde, ilgili kavramlar üzerinden şekillenmesinden kaynaklanmaktadır. Türk toplumunun sağ görüşlere yakın olması ve kendisini bu görüşün özellikleri ile tanımlaması, sağ siyaseti de değinilen kavramları kullanmaya itmiştir.

2.2. Milliyetçi-Muhafazakâr Politik Kültür ve Kolektivist Yapı

Bir önceki bölümde milliyetçi-muhafazakârlığın Türkiye’de nasıl tanımlandığı, kurgulandığı ve kavramlaştırıldığı dönemin önemli düşünürleri üzerinden aktarıldı. Aynı zamanda tarihsel süreçte algılanan milliyetçi-muhafazakâr anlayışın, 1980 sonrası sağ partilerin görünümüne yansıyan politikalarıyla birlikte, toplumsal ve politik alandaki etki gücünün devam ettiği gösterilmeye çalışıldı. Bu bölümde ise, Türkiye özelinde milliyetçi-muhafazakârlığın kolektivist yanının politik kültür ile ilişkisi incelenecektir. Öncelikle çalışmanın da sınırı olan 1990 sonrası Türkiye’de toplumun kendisini tanımlamada daha çok milliyetçi-muhafazakâr kimliği ve onun türevi olan özellikleri seçtiği belirtilecektir. Ardından bu görüş yapısının, bir önceki bölümlerde bahsedilen kolektivist yapı ile nasıl işlerlik kazandığı ve patrimonyalizm, mağduriyet söylemine ve yüksek güç mesafesine nasıl etki ettiği özetlenecektir. Böylece çalışmada ön plana çıkarılacak olan “toplum”un, söylemi ve “yukarı”yı etkileme gücündeki başarısı gösterilmeye çalışılacaktır.

Türkiye’de toplum, çok partili yaşama geçişten bu yana iktidar tercihini ekseriyetle sağ partilerden yana kullanmıştır. 1970’li yıllardaki Bülent Ecevit’in %40’ı aşan oy oranlarını bir kenara bırakırsak, Türkiye’de sosyal demokratların veya sosyalist solun tek başına iktidara çıktığı bir dönem yaşanmamıştır. Bu dönemler boyunca partilerin ve liderlerin isimleri değişse de, kendisini sağ tarafta konumlandıran partiler iktidara gelmiştir. 1990 sonrası yapılan araştırmalara bakıldığında, toplumun kendini tamamen olmasa da büyük ölçüde milliyetçi-muhafazakâr değerlerle tanımladığı sonucunun çıkması, sağın politik alandaki hâkimiyetinin sürpriz olmadığını göstermektedir.

1996 yılında Türkiye Sosyal Ekonomik Siyasal Araştırmalar Vakfı’nın “Türkiye’de Siyasi Parti Seçmenlerinin Nitelikleri, Kimlikleri ve Eğilimleri” başlığı ile yaptığı saha çalışmasından çıkan eğilim, seçmenlerin sağ partilere yandaşlık ettikleri ve bu partilerin de milliyetçi-muhafazakâr değerlere yakın olduğudur. 1990 sonrası iktidar sahnesinde yer alan Refah Partisi (RP), Anavatan Partisi (ANAP), Doğru Yol Partisi (DYP) ve Milliyetçi Hareket Partisi (MHP) seçmenlerinin siyasi eğilimleri ölçüldüğünde, söz konusu partilerin yaklaşık %60 oranında sağ eğilimli olma ortalamasına sahip oldukları görülmektedir (Erder, 1996: 117-118). Bu durum

oy oranlarına da yansımaktadır. 1991, 1994 ve 1995 seçimlerinde geçerli olan ortalama 26 milyon oyun 17 milyonunu adı geçen dört parti almıştır (Erder, 1999: 138).

1996'daki duruma geri döndüğümüzde çalışmaya katılanların hangi parti yandaşı oldukları sorusu neticesinde en yüksek oranı %22,2 ile RP almakla birlikte yine ilgili dört partinin toplam oranı %55'in üzerindedir. Yandaşı olunan parti mensuplarının kır-kent dağılımında ise milliyetçi-muhafazakâr partilerin kent-kır oranı neredeyse eşittir. Bu bulgular milliyetçi-muhafazakâr partilerin kentten de kır kadar desteklendiğini göstermektedir. Diğer yandan seçmenlere, bugün seçim olsa kendi partiniz dışında kime oy verirdiniz şeklindeki sorunun cevabında da dört partinin seçmenlerinin farklı oranlarda birbirlerini seçtikleri görülmüştür (Erder, 1999: 166-168). Bu durum da seçmenlerin merkez sağdaki partileri birbirlerine yakın gördüklerini göstermektedir.

2006 yılında Türkiye Ekonomik ve Sosyal Etüdler Vakfı'nın (TESEV) "Değişen Türkiye'de Din, Toplum ve Siyaset" başlıklı saha çalışmasında ise 1999'dan bu yana toplumun yapısında çok fazla bir şeyin değişmediği görülmektedir. Yapılan çalışma sonucu Türkiye'de sağ düşüncenin sol düşünceye oranla iki katı büyüklüğünde bir destek alanına ulaştığı ortaya çıkmıştır (Çarkoğlu ve Toprak, 2006: 37). Desteği verenlerin kendilerini nasıl tanımladıkları sorulduğunda ise sağ parti destekçilerinin kendilerini Türkiye Cumhuriyeti vatandaşı olarak tanımlamaları %40 oranına bile yaklaşmamıştır. AK PARTİ destekçilerinin kendilerini %60 oranında Müslüman; Anavatan Partisi (ANAP)-Doğru Yol Partisi (DYP)-Genç Parti (GP) ve Milliyetçi Hareket Partisi (MHP)-Büyük Birlik Partisi (BBP) grubunun ise kendilerini ortalama %30 oranlarında ayrı ayrı başlıklarda Türk, Müslüman ve Türkiye Cumhuriyeti vatandaşı olarak tanımladıkları görülmüştür (Çarkoğlu ve Toprak, 2006: 41-42). Bu sonuçlar, Türk toplumunun çoğunluğunu oluşturan sağ seçmen kitlesinin kendini vatandaşlık kimliği ile değil inanç ve milliyetçi kimliği ile daha fazla tanımladıklarını göstermiştir.

Son olarak bahsedilecek saha çalışması olan KONDA'nın 2010 yılında yaptığı "Siyasal Kimlikler" çalışmasında, AK PARTİ'lilerin kendilerini milliyetçi, muhafazakâr ve sağcı olarak tanımladıkları sonucu çıkmıştır. "Bu kimlikler sizi ifade ediyor mu?" sorusunda vatanseverlik seçeneği %93 ile en yüksek oranı alırken, milliyetçi ve muhafazakâr seçeneklerinin ortalaması %55'in üzerinde çıkmıştır. Bu

anlamda milliyetçiler ve muhafazakârların birbirleri ile ortak noktalarda buluştukları söylenebilir. Nitekim “Siyasi Tercihe Göre Siyasi Kimlikler” analizinde, AK PARTİ ve MHP’nin muhafazakâr, milliyetçi ve sağcı kimlikleri ön planda tuttuğu görülürken, Türkiye genelinde ise milliyetçi-muhafazakâr kimliğe sahip olma oranının %55’in üzerinde olduğu görülmüştür (KONDA, 2010: 5, 11, 16).

Üç farklı döneme ait çalışmalarda ortaya çıkan bir önemli sonuç da Türkiye’de dindarlığın arttığıdır. 1999 yılında yine TESEV’in “Devrim, Evrim, Statüko: Türkiye’de Sosyal, Siyasal, Ekonomik Değerler” başlıklı çalışmasında 1990 ve 1997 arasında dini değerlerde yükseliş gözlenmiştir (Esmer, 1999: 119). Hatta 1996 yılında yapılan çalışmada RP’li seçmenlerin %61,3 oranında şeriat yanlısı oldukları görülmüştür (Erder, 1996: 118). Fakat dindarlıktaki yükseliş, diğer verilerle ve bütün partilere bir arada baktığımızda yanıltıcı gözükmemektedir. Örneğin RP’li seçmenlerin %61,3’ü şeriat yanlısı iken, “Türkiye’nin benzemesi istenilen ülkeler” sorusuna çoğunlukla “Gelişmiş Batı” cevabını vermiş, “İslam” seçeneği %14,5 oranında kalmıştır. Buna paralel olarak, aynı cevapları veren grubun Avrupa Birliği (AB)’ne üyelik kısmında desteği, karşı olanlara göre daha fazla çıkmıştır (Erder, 1996: 119-120).

Dindarlığın yükselişine bütünlüklü bir şekilde baktığımızda ise şeriat isteği 1995’ten 2006’ya kadar ciddi bir şekilde azalmış, 2006’ya gelindiğinde şeriata dayalı bir din devleti isteyenlerin oranı yaklaşık %9’a kadar düşmüştür. Ayrıca buna paralel olarak, son 10-15 yılda Türkiye’de İslami temelli bir toplum ve devlet düzeninin yaratıldığı söylemine de %61,3 oranında “katılmıyorum” cevabı verilmiştir. (Çarkoğlu ve Toprak, 2006: 74-75). Aslında bu veriler, ilk başlıkta açıklanmaya çalışılan Türkiye’deki milliyetçi-muhafazakârlığın köktenci bir din anlayışına sahip olmadığı, dinin, toplumun milliyetçiliğinde ve geleneklerinde manevi tutkal vazifesi gördüğü yorumunu da desteklemesi açısından önemlidir.

Türkiye’de toplumun milliyetçi-muhafazakâr yönü 1990’dan sonraki süreçte verilere böyle yansırken, buradan politik kültüre ve onun kolektivistik özelliğinden kaynaklanan özelliklerinin söylemlere ve eylemlere nasıl yansıdığına geçilebilir. Bu yansımaların, çalışmanın üçüncü ve dördüncü bölümünde ele alınacak başlıklarda nasıl inceleneceğine yönelik bir giriş oluşturması amaçlanmıştır.

Türk toplumunun yapısında görülen kişiler arası güvenin düşüklüğü, karşılıklı bağımlı benlik, aile kurumuna bağlılık durumlarının en önemli sonuçlarından biri patrimonial yapı ve onun bir tezahürü olan nepotizm olmuştur. Türk kamu bürokrasisi, Cumhuriyet'in ilk yıllarından beri modernleşme yönündeki istekli eğilimine rağmen Osmanlı'dan farklı bir noktaya varamamış ve patrimonial ilişkiler bütünlüğünü yeni kurulan Cumhuriyet'e uyumlaştırarak merkezi güçlülüğünü korumuştur (Tosun, 1992: 73). Osmanlı'daki Sultan ve onun bürokrasisi arasında kurulan patrimonial ilişkiden farklı olarak Cumhuriyet döneminde patrimonial ilişki devlet-toplum arasında kurularak, patrimonial bürokratik gelenekten patrimonial yurttaşlık şekline evrilmiştir. Böylece meşruiyet, aidiyet ve sadakat için gerekli söylemleri ulus devletin beklentilerine göre kurabilme imkânı bulunmuştur ve Osmanlı'da yer alan “baba” Sultan imgesi yerine devletin manevi şahsiyetini kutsayan yeni bir “baba” imgesi yaratılmıştır (Açıkel, 2008: 120).

Bu görünümü 1960'lar sonrası Türkiye'sinde inceleyen Ersin Kalaycıoğlu, Türk politik sistemindeki patrimonial geçmişin devam ettiğini hatta 1982 Anayasası ile bir ölçüde yeniden güçlendirilmeye çalışıldığını öne sürmüştür (Kalaycıoğlu, 2000: 409). Nitekim Türk toplumunun kültürel özelliklerinden kaynaklanan insan ilişkilerinin kan bağı, akrabalık, hemşerilik vb. geleneksel bağlarla kurulması da, patrimonializmin politik sistemde güçlenmesine ve nepotizmin ortaya çıkmasına katkı sağlamıştır. Kalaycıoğlu bu duruma bir örnek olarak, 1980'ler ve 1990'lar Türkiye'sinde bir seçmenin herhangi bir milletvekili ile görüşmek için koyduğu kısıtları verir: Öncelikle kan bağına (akrabalık vs.), ardından hemşerilik durumuna ve politik/toplumsal örgüt bağına (parti, vakıf, dernek vs.), en son da işlevselliği açısından meslek, iş gibi unsurlara bakarak görüşeceği milletvekilini belirlemektedir (Kalaycıoğlu, 2000: 397, 409).

Günümüzde yapılan çalışmalar, 1990'lı yıllardaki bu ilişki bağının devamlılığını göstermektedir. Kalaycıoğlu, Ali Çarkoğlu ile birlikte 2020 yılında yayınladığı “Toplumsal Kaynaklar ve Toplumsal Ağlar: Karşılaştırmalı Türkiye Örneği” başlıklı saha araştırmasında, aile kurumu ve kan bağına dayalı akrabalık ilişkilerin toplumsal bağların oluşmasında ve devam etmesinde temel kurum niteliğinde öneme sahip olduğunu tespit etmişlerdir (Çarkoğlu ve Kalaycıoğlu, 2020: 48,68). Bu tespiti kişiler arası güvenin eksikliği ile birlikte düşündüğümüzde

ekonomiden siyasete kadar toplumsal hayatın her alanında nepotizmi beslediği söylenebilir.

Buradan Türk sağının durumuna baktığımızda durumun değişmediği görülmektedir. Türk sağının kültürel öncelikleri dile getiren söylemi, sivil toplum aracılığı ile savunularak özgürlükçü ve bağımsız bir görüntü çizilmek istense de, bu durum Öğün'e göre paternalistik sabitelerden kopamamaya ve son tahlilde politik küreye eklemlenmeye mecbur kılmıştır (Öğün, 2006: 568). Fakat Dağı'nın RP gözlemlerine bakıldığında bu eklemlenme mecburiyeti değil, asıl amacı göstermektedir. Geleneksel olarak, devletin ekonomi kaynaklarının dağıtımını siyaset arenasından geçtiği için Dağı, RP'nin 1978'den beri patronaj yapısının içine girmeye çalıştığını öne sürer. Ona göre RP'nin ana söylemi olan "Adil Düzen" sloganı da bir nevi devletin yeniden dağıtıcı mekanizmaları aracılığı ile kendisinin bu görevi üstlenme niyetini taşımaktadır. Öğün'ün, paternalist yetkeci niteliklere sahip olan muhafazakâr iktidarların, bu niteliklerini toplumsal ve kültürel olanın politik bir hal almasını sağlamada kullanması ve faydalanmak istemesi yorumu, istenilen görevin arkasında yatan nedenselliği açıklamaktadır (Öğün, 2006: 560). Nitekim RP, kendi parti örgütü içerisinde bu yapıyı kurmayı bir nebze başarmıştır. Gülalp'e göre RP'nin "doğrudan demokrasi"yi geliştireceğini düşündüğü "halk meclisleri" atılımı, resmi parti görevlileri ile kitleler arasında katı bir hiyerarşi oluşturarak patronajı ortaya çıkarmıştır (Dağı, 1998: 20; Gülalp, 2014: 101).

Türkiye'de devlet-toplum ilişkilerine yansıyan yapının arkasında yatan nedenlerden birinin kişiler arası güven düzeyinin zayıflığı olduğunu belirtmiştik. Kolektivist yapının sonuçlarından biri olan güvensizlik hali, bireylerin toplumsal ilişkilerinde kendi grubunun dışında başkalarıyla çok fazla ilişki kurmamasına ve grubunun kimliğini yansıtan politik tutumları takınarak kendi konfor alanında yaşamasına sebep olmuştur. Bir diğer deyişle, politik iktidarı kim elde etmişse kendi grubunun nepotizmini kurmuştur. Söz konusu durum, politik aktörler için de kullanışlı olmuştur. Devletin patrimonial yapısının toplum üzerindeki manevi kuvveti ve yüksek güç mesafesi, merkezde yer alan politik aktörlerin toplumun geri kalanı ile sadakat karşılığı koruma ilişkisi kurmasını sağlamıştır.

Konu üzerine yapılan çalışmalar da Türkiye'de kişiler arası güvensizliğin boyutlarını göstermektedir. 1999 yılında yaptığı saha çalışmasında Esmer, kadercilik

ile birlikte Türk toplumunu Batı'dan ayıran en önemli unsurun kişiler arası güven düzeyinin düşüklüğü olduğunu ileri sürmüştür. Buna yönelik 1990 yılında yapılan Dünya Değerler Anketi'ndeki verileri de paylaşan Esmer, ankette yer alan “İnsanların Çoğuna Güvenilebilir” sorusuna Türkiye'den %10 oranında güvenilir cevabının geldiğini belirterek, ankete katılan ülkeler arasında Türkiye'nin son sıralarda yer aldığını vurgulamıştır (Esmer, 1999: 33, 119).

Daha yakın zamanda yapılan başka iki çalışmada da benzer sonuçlar çıkmıştır. 2020 yılında yapılan bir çalışmada, insanlar sizden faydalanmaya mı yoksa adil olmaya mı çalışır tarzı bir soruya yaklaşık %70 oranında faydalanır cevabı verilmiştir (Çarkoğlu ve Kalaycıoğlu, 2020: 43). 2015 yılında yapılan araştırmada hemen hemen aynı tarzda sorulmuş soruya %75 oranında aynı cevap verilmiştir (Çarkoğlu ve Kalaycıoğlu, 2020: 60). Çalışmanın bir diğer sorusu olan “Genelde insanlara güvenilir mi? Yoksa dikkati elden bırakmamak mı gerekir?” sorusuna verilen cevaplarda sadece %14 güvenilir sonucu çıkmıştır (Çarkoğlu ve Kalaycıoğlu, 2020: 61).

Çalışmadaki diğer sonuçlara bakıldığında, güvensizlik durumunun sadece kişiler arası ile sınırlı olmadığı, aynı zamanda ülkenin kamusal ve özel kurumlarına karşı da güvensizliğin yaşandığı ortaya çıkmıştır. “Ülkenizdeki mahkemelere şahsen ne kadar güveniyorsunuz?” sorusuna katılımcılardan 1 ile 10 arasındaki değerlerde puanlar verilmesi istenmiştir. 1 ile 4 puan arası verenlerin oranı %50 üzerinde, hiç güvenmeyenlerin oranı ise %13.2 sonucu çıkmıştır. Başka bir deyişle katılımcıların %60'ından fazlası, ortalama seviyede bile mahkemelere güven duymamaktadır. Benzer soru şirketler için sorulduğunda da 5 puanın altındaki güvensizlik oranı %55'in üzerinde çıkmıştır (Çarkoğlu ve Kalaycıoğlu, 2020: 45, 56).

Toplumsal bağlar kurma konusunda bu denli şüpheli olma hali göz önüne alındığında Türkiye, içe kapanıklılık, yabancı korkusu ve düşmanlığı gibi değerlerin yüksek çıktığı Çin, Japonya, Meksika, Rusya ve Macaristan gibi ülkeler ile aynı grupta yer almaktadır (Çarkoğlu ve Kalaycıoğlu, 2020: 57). KONDA'nın 2019'da “Türkiye'de Kutuplaşma” başlığı ile yaptığı bir çalışmada, toplumun yüzde %65'inin bölünme korkusu ile yaşadığı ortaya çıkmıştır. Bölünme korkusu siyasal partiler düzeyinde ölçüldüğünde ise, milliyetçi-muhafazakâr parti seçmenlerinin korku düzeyi daha yüksek çıkmıştır (KONDA, 2019:36). Bu bulgular, Türkiye gibi yüksek

belirsizlikten kaçınma yapısına sahip olan bir ülkede, düşman yaratma refleksini açıklayabilmektedir.

Diğer yandan güvensizlikten ve bölünme korkusundan kaynaklanan düşman yaratma refleksi, kendisini sadece dış mihrakların tayininde değil, aynı zamanda politik tutumların şekillendirdiği toplumsal ilişkilerde de gösterebilmektedir. Kişiler arası formel iletişimin zayıflığı ve partimonyalizm vurgusunda bahsedilmek istenen “çeşmenin başını tutma” rekabeti, “çeşmenin dışında kalan” kesimler için mağduriyet söylemine neden olmaktadır. Çalışma konusu özelinde incelersek, milliyetçi-muhafazakâr kesim için mağduriyet söylemi 1990’lardan günümüze sık kullanılan bir yöntem olmuştur.

1970’li yıllardan günümüze partilerinin birçok defa kapatılmasına tanık olan, kamusal alandaki söylem, eylem ve tutumları dolayısıyla “irtica” etiketi tehdidi altında yaşayan ve ordu tarafından da müdahale edilme noktasına gelen milliyetçi-muhafazakâr kesim için “mağduriyet” söylemi, hem baskı altındaki zamanlarını anlatan bir “haklılık” hem de merkezdeki gücünü koruyabilmek adına yürütülen politikaların meşruluğunu oluşturan bir “savunma mekanizması” işlevi görmüştür.

Mağduriyet söyleminin bu iki yönü, bir taraftan İslami motiflerle bezeli, zaman zaman anti-kapitalist ve anti-modernist tavırla geçmişin değerleri yüceltilerek oluşturulan nostaljik bir tarih ve yarı-cemaatçi toplum anlayışına evrilirken; diğer yandan maddi güçlerini kaybetmeye başlayan kesimlerin güç istemlerinin temsilini oluşturacak “baskıcı” bir yönetim modelinin gelişmesine neden olmuştur (Açıkel, 1996; Tokdoğan, 2018: 98-99). Diğer bir deyişle mağduriyet söylemi, öznenin geçmişte “başına gelenler”in acısıyla hem haklılık söylemi oluştururken hem de acısının yerine geçecek olan “öfke” ve “intikam” duygularını birlikte harekete geçirmiştir. Neticesinde “rövanşist” özelliğe sahip olan söylem, sosyal-psikolojik ve siyasi içeriğe bürünerek bir “çıkar alanı” olarak kullanılmaya müsait olmuştur (Yılmaz, 2018: 36-37; Mollaer, 2016: 41-43).

Milliyetçi-muhafazakârlarların politik iktidarı devir aldıkları yıllarda yapılan çalışmalardan elde edilen sonuçlar, mağduriyet söyleminin neden olduğu toleranssızlığı ortaya çıkarmaktadır. 2006 yılında yapılan çalışmada oluşturulan “toleranssızlık kümesi”nde bulunan AK PARTİ, ANAP-DYP-GP ve MHP-BBP gibi milliyetçi-muhafazakâr partilerin toleranssızlık oranları yüksek çıkmıştır. Sağ görüşlü

partilerin içinden AK PARTİ, MHP-BBP seçmenleri, ülke genelinden daha toleranssız gözükme (Çarkoğlu ve Toprak, 2006: 49). Bu durum KONDA'nın çalışmasına göre kutuplaşmayı da beraberinde getirmiştir. 2019'da yapılan çalışmada, özellikle özgürlük konusunda seküler ile muhafazakâr kesimler arasında ciddi bir görüş farkı ortaya çıktığı belirlenmiştir. Seküler kesim, bireysel özgürlükler ve ifade hürriyeti gibi hakların kullanımı için yeterli ortamın oluşturulmadığını ve haklarının kısıtlanması konusunda korku duyduklarını belirtmiştir. Muhafazakâr kesim ise, sözü edilen hakların uygulanmasında yeterli ortamın olduğunu ve haklarını kullanmakta sorun yaşamadıklarını bildirmiştir. Bu noktada, muhafazakârların baskı altında olduğunu iddia ettikleri dini ve muhafazakâr değerlerin AK PARTİ iktidarı ile birlikte özgürleştirildiğini düşünmeleri önemlidir. Çalışmada muhafazakâr kesimin AK PARTİ iktidarı altında kendilerini özgür ve güvende hissettikleri, bu nedenle seküler kesim kadar bir korku hissetmedikleri sonucu ortaya çıkmıştır. Diğer bir deyişle, muhafazakâr kesim özgürlükler konusuna, öncelikle kendi grubunun hakları üzerinden yaklaşırken; seküler kesimin ise daha evrensel/kozmopolit bir bakış açısıyla toplumsal özgürlükleri genel bir perspektiften değerlendirdiği görülmüştür (KONDA, 2019: 61, 87-88). Haklar konusundaki fikir ayrılığı, beraberinde kutuplaşmayı ve toleranssızlığı ortaya çıkarmıştır.

Son olarak kolektivist toplumların bir diğer özelliği olan ve çalışmanın diğer bölümlerinde daha detaylı işlenecek “yüksek güç mesafesi” eğilimi, özellikle patrimonial yapı ile birlikte düşünüldüğünde Türk politik kültüründe “otoriterlik” olarak da kendisini göstermektedir. Türkiye’de bireylerin devlete atfettikleri kutsiyet güç mesafesinin yüksek olmasında önemli pay sahibidir. KONDA'nın 2019 yılında yaptığı çalışmaya bir daha döndüğümüzde “Devletin güvenliği kişilerin haklarından önce gelir” görüşüne Türkiye’nin %56’sı katılmış, %29’u katılmamıştır. Yanıtlar siyasi parti tercihlerine göre indirgendiğinde ise AK PARTİ ve MHP seçmenlerinin bu görüşe diğer partililerin seçmenlerinden daha fazla katıldığı görülmüştür (KONDA, 2019: 44).

Diğer yandan yüksek güç mesafesini besleyen başka bir özellik, Türkiye’de toplumun kendi düşüncelerinin iktidarlar tarafından önemsenmediğine inanmalarıdır. Konuyla ilgili yapılan çalışmaların birinde, katılanların yarıya yakını, hükümetin eylemleri üzerinde söz sahibi olmadığını ya da bu konuda kararsız olduğunu

belirtmiştir. Yine aynı çalışmada katılımcıların yarıdan fazlası, kendi düşüncelerine hükümet tarafından aldırış edilmediğini ya da kararsız olduğunu belirtmiştir (Çarkoğlu ve Kalaycıoğlu, 2015: 48-49). Türkiye’de bireyler kendisini siyasal iktidar karşısında bu kadar etkisiz ve edilgen gördüğü için herhangi bir siyasi gösteriye, mitinge, toplantıya katılma veya bir siyasi parti temsilcisine temas etme oranı da çok düşüktür. Aynı saha çalışmasında bu düşük oran yaklaşık %70 düzeylerinde çıkmıştır (Çarkoğlu ve Kalaycıoğlu, 2015: 25-27).

Güç mesafesini yaratan kültürel olguların başında toplumun politik kültüründen gelen alışkanlıklar ve tutumlar yer almaktadır. Türkiye’de seçmenlerin oy verirken dikkate aldığı konular güçlü lider, İslami değerler ve milli kimlik başlıkları olmuştur. Hatta parlamento işleri ve seçimlerle uğraşmak istememekte, güçlü liderin kendisi adına tüm işlerle uğraşmasını daha tercih edilebilir olarak değerlendirmektedir (Çarkoğlu ve Toprak, 2006: 81; Esmer, 1999: 78).

Türkiye’de kan bağı dışında kalan toplumsal ilişkilerin görece zayıflığı ve buna bağlı olarak tanımadığı kişilerle olan ilişkisinin güvensizlik/şüphecilik üzerinde temellenmesi, bireylerin herhangi bir politik örgüte veya sivil toplum kuruluşuna, bunlara üye olma veya etkinliklerine katılma konusunda isteksiz kılmaktadır. Diğer yandan kişilerin kendilerini etkisiz hissetmesi de var olan isteksizliğe katkı sağlamaktadır. Bu duruma bir istisna ise yine metin içerisinde sıkça bahsedilen patronaj ilişkisidir. Nitekim toplum, güç mesafesinden kaynaklı olarak kendisini etkisiz görse de iş, kredi, çevre edinme, aidiyet kurma isteği gibi nedenlerle siyasi parti ve sivil toplum kuruluşlarına ilgi gösterebilmektedir (Çarkoğlu ve Kalaycıoğlu, 2020: 68).

Sonuç olarak Türkiye’de toplumun çoğunluğunu oluşturduğu görülen milliyetçi-muhafazakârların kolektivist yapısının, patrimonyalizm, kişiler arası güvensizlik, mağduriyet gibi olgular ile uyumlu olduğu görülmüştür. Çalışmanın diğer bölümlerinde bu konular sırasıyla ele alınacak ve toplumsal kültürün politik söylemler aracılığıyla kendisini nasıl somutlaştırdığı incelenecektir.

2.2.1. Türkiye’de Politik Kültür  alışmaları  zerine

Bu kısımda, Türk politik kültürü üzerine yapılan bazı çalışmalar üzerinde durulacaktır. İlk olarak, Türkiye’nin toplumsal yapısı ve politik kültürü üzerine yapılmış çalışmaların genel bir özetinin sunulması amaçlanmamıştır. şöyle ki, tez çalışmasının çekirdeği olan politik tutumu, eylemi ve söylemi oluşturmada önemli bir etkisi olduğu varsayılan “kolektivist toplum” kavramını merkeze alan ve kavramla bağlantılı olarak politik kültürü “toplum” odaklı inceleyen çalışmalara yer verilecektir. İlgili literatür, yapılmış çeşitli saha çalışmaları ile somutlaştırılarak, milliyetçi-muhafazakâr kesimin politik kültür özellikleri ile uyumu gösterilecektir.

Türkiye’de devlet-toplum ikilisi arasındaki ilişkiye ve modernleşme kavramına yaklaşımları göz önüne alındığında politik kültürün -dolayısıyla politik eylemin- sadece devletin tekeliyle oluşturulan bir şekle b r nmediği, toplumun da etkili olduğu görülebilmektedir. Devlet-toplum ikiliğinde düşünüldüğünde, Osmanlı’dan günümüze değin merkezin yerel g  ler üzerindeki “kısıtlı” veya “anlaşmalı” h kimiyeti ile modernleşme adımları tarafından bakıldığında merkezin kendi gücünü koruma arzusuna karşılık toplumun kendi geleneklerini cemaat yapısı içerisinde koruma içgüdüsü (Mardin, 2000: 49; Kılıçbay, 2001: 105), parçalı toplum yapısına sahip politik kültürün oluşumundaki ikiliği ortaya çıkarmaktadır. İlder Turan, bu durumun Cumhuriyet döneminde de devam ettiğini belirterek, modernleşmeyi amaçlayan devrimlerin yerel seçkinlerin sosyal konumlarında bir değişiklik yaratmadığını  ne sürmüştür. Turan’a göre, Cumhuriyet hükümetlerinin attığı inkılap adımlarında asıl amaçladığı, inkılapların tüm topluma yayılması değil, devlet seçkinleri ve yerel seçkinler arasında karşılıklı tavizlere dayalı bir uzlaşma sağlamaktı. Bu uzlaşmaya göre yerel seçkinler toplumsal konumlarını ve iktisadi çıkarlarını korumaya devam etmiş, buna karşılık devlet seçkinlerine politik alanda destek vermiştir (Turan, 2000: 369).

Karşılıklı çıkara dayalı, bir o kadar da istikrarsızlığa yol a abilecek bu yapının nedenini Osmanlı’daki devlet-toplum ilişkisinde görebiliriz. Osmanlı’da devlet, kendisinin egemenliğine yönelik bir hareket olmadığı sürece cemaatlerin içsel yaşamlarına müdahale etmemiştir. Böylece farklı cemaat grupları kendi gelenek ve göreneklerini kısıt olmadan yaşayabilmiş, i  ilişkilerini d zenleyebilmiş ve yapısını

koruyabilmiştir. Söz konusu durum, az önce de belirtildiği gibi, tutarlı ve “homojen” bir kültürün oluşmasını engellemiştir. Farklı cemaat gruplarının kendi iç işleyişleri ve devletle olan karşılıklı çıkara dayalı ilişkileri nedeniyle, devlet-toplum ilişkisinde hak ve ödevlere dayalı anayasal düzen yeterince gelişmemiş (Belge, t.y.: 1289-1290), dolayısıyla “heterojen” bir toplumsal yapının oluşmasının önü açılmıştır.

Kılıçbay’a göre, Batı’da anayasal düzlemde hak olarak tanımlanan kavramın Osmanlı’da bir karşılığının olmayışı ve “res publica”nın tam anlamı ile oluşmamasının en önemli nedenlerinden biri budur. Parçalı ve çıkara dayalı yapı, özerk kurumsal yapıların oluşmasına ve bunların halkla içselleştirilmesine engel olmuş, dahası “imtiyaz” ve “lütuf” sistemi üzerinden merkeze hangi dönem kim yakınsa onun faydalandığı keyfi bir anlayışın ortaya çıkmasına sebep vermiştir (Kılıçbay, 2001: 41).

Diğer yandan Osmanlı’dan Cumhuriyet’e etki eden bu durum, Migdal’ın, kitabına da adını veren, “Strong Societies and Weak States” betimlemesi ile de uyum göstermektedir. Ona göre (Migdal, 1988) iç siyasi kurumsal yapıları zayıf, parçalanmış toplum özellikleri gösteren ve bunlara bağlı olarak devletin toplum üzerindeki sosyal kontrolünün zayıf olduğu yerlerde toplum güçlü bir yapı olarak karşımıza çıkar. Migdal’ın topluma güçlü bir özellik atfederken dayandığı temel dayanak devletin sosyal kontrolü sağlayıp sağlayamadığıdır. Bir anlamda Migdal, insanların kendi sosyal davranış eğilimlerinin ve örgütlerinin, devletin koyduğu kuralların öngördüğü davranış şekillerine uygun hareket edip etmediği kıstasına bakmaktadır. Çünkü sosyal kontrolü sağlayamayan devletlerin, öz kaynaklarının, faaliyetlerinin ve en önemlisi kurallarının, toplumun gerekli alanlarına nüfuz edememesinden dolayı güçlü devlet özelliklerine sahip olamayacağını belirtir. Dahası bu parçalı halin, devletin kendisine etki edebilecek kadar potansiyel güç merkezli alt toplumsal örgütlenmeleri ortaya çıkarabileceğini ileri sürer.

Migdal’ın toplumu ön plana çıkarırken, devleti tamamen edilgen gördüğü anlamı çıkmamalıdır. Toplumun ön plana çıkması, devlet-toplum ilişkisinin bir sonucu olarak görülebilir. Önceki paragraflarda belirtildiği gibi devlet-toplum ilişkisinde merkezin kendi konumunu sürekli hale getirmek için yerel seçkinlerle yaptığı uzlaşma, müesses bir devlet yapısının oluşmasını engellemektedir. Ki bu engel, merkezi elinde tutan için bir avantaj anlamına da gelmektedir. Migdal söz konusu avantajı gören politik aktörlerin, toplumsal yapıdaki parçalı yapıyı ve sonucunda oluşan farklı güç

merkezlerini, kendi politik çıkarları doğrultusunda kullanarak bir denge mekanizması yürüttüğünü belirtir. Ona göre bu durum, toplumun bir araya gelmesini ve politik aktörlere karşı bir tutum sergileyebilmesini engellemektedir. Ayrıca yönetenler, toplumdaki parçalı güç merkezlerinin arasındaki mücadelelerden, devletin kurumsal yapısının sunduğu somut hizmet ve malları bu mücadelelerin çözüme kavuşmasında kullanarak faydalanmakta ve böylece toplum nezdinde bir kurtarıcı imajı oluşturmayı başarmaktadır (Migdal, 1988: 227-264).

Başlık altında ele alınan yazarların Osmanlı Devleti ve Cumhuriyet üzerine yaptıkları tespitler ve Migdal'ın analizi, kolektivist toplum kavramı ile tamamlayıcı bir görüntü çizmektedir. İlk bölümde incelenen, kolektivist kültür yapısına sahip toplumlardaki “güç mesafesi”, “belirsizliğe karşı tutum” ve “informel sosyal kontrol” maddelerinin, devlet-toplum ilişkilerinin anayasal düzlemde içselleşmediği kültürlerde öne çıkan semptomlar olduğu belirtilmişti.

Bu tamamlayıcı ilişkiyi Türkiye özelinde inceleyen Murat Önderman, kolektivist yapıyı, Türk toplumunda “baskın kültürel eğilim”lerin ana caddelerinden biri olarak tanımlar. Türkiye’de devletin, bireysel ve toplumsal yaşam üzerindeki etkisini dolaysız gören Önderman, devletin etkisinin somut olmadığı durumlarda bu etkinin zayıfladığını ve böylece toplumun birçok yönden devlete karşı güçlü bir duruma gelebildiğini öne sürmektedir. Bunun en önemli nedenlerinden biri olan kolektivistik yönelim Önderman’a göre o kadar güçlüdür ki, laiklerden solculara ve milliyetçilere kadar uzanan çoğu akım ve görüşe sahip kişi/gruplarca da görülebilmektedir. Söz konusu yönelim neticesinde toplumun tekil ilişkiler içerisindeki iktidarı, aşağıdan yukarıya doğru ve karşılıklılık ilkesine dayanan siyasal kültürel tasarımların vasıtası ile gerçekleşirken, ilişkilere yön veren siyasal kültürel tasarımlar, belirli sosyal ve psikolojik fenomenlere hatırı sayılır bir katkı sağlamaktadır. Dolayısı ile Türkiye siyaseti üzerine yapılacak çalışmalarda yaygın kullanım metodu olan “devlet” merkezli okumaların yanında “çevre” merkezli okumaların da yapılması (Önderman, 1999: 109, 110, 131; Önderman, 2010; Önderman, 2018: 17), politik kültür ve eylemin nedenlerini ortaya çıkarmada alternatif bir bakış açısı sunabilmektedir. Nitekim milliyetçi-muhafazakârlığın politik kültürünün irdelenmesinde ileri sürülecek “güçlü toplum” ve “kolektivist yapı” argümanlarının arka planında bu rotadan yararlanılacaktır.

Önderman, bölüm içerisinde atıf yapılan diğer yazarların yaptığı gibi, Türkiye’deki siyasal sistemin ve yansımalarının geçmişinde Osmanlı’dan gelen sürekliliğe vurgu yapar. Ona göre, siyasal kültürün desteklediği toplum ve iktidar tasarımı Osmanlı’dan Cumhuriyet’e esasında bir değişme göstermemiştir. Bu tasarım, temelinde kolektivist olmakla birlikte onun semptomlarından olan yüksek güç mesafesini de beraberinde getirmektedir. Batılılaşma sürecinde aydınlanmacı düşüncenin, bireyin toplum karşısındaki ayırt edici özelliklerinin geri plana itildiğini belirten Önderman, böylece geleneksel kolektivistik toplum özelliklerinin farklı biçimde yeniden üretilbildiğini söylemektedir. Bu durum da Türk toplumunun Batı’daki gibi evrenselci bir bireyi değil, değerler ve informal normlar düzeyinde daha tekilci bir bireyi ortaya çıkarmıştır (Önderman, 2002: 64-66; Önderman, 1999: 116).

Söz konusu görünüm, Türk modernleşmesinin hangi bakış açısı ile incelenmesi gerektiği sorusunu da gündeme getirmektedir. Batılı yöntemlerin orada elde edilen sonuçlarla aynı neticeyi vermemesi üzerine Önderman, Wittgenstein’dan “aile benzerlikleri” kavramını ödünç alarak, kolektivist ülkelerin deneyimlerinin Türkiye özelinde daha anlaşılır olabileceğini öne sürer. Bireyin toplum içinde erimesi ve grubun üstünlüğü, siyasal alanda üyelerin birbirlerinin beklentilerini “karşılıklılık” düzeyinde tamamlaması ve topluluğun geniş bir aile olarak tahayyül edilmesi gibi kültürel özellikler, Türk modernleşmesinin sonuçlarını “aile benzerlikleri” kavramı ile daha açıklanabilir hale getirmektedir (Önderman, 2002: 78; Önderman, 2018: 362-363).

Kolektivist yapı ve tekilci ahlak¹, herkes için ortak bir düzen ve ahlak zemininin oluşmasını engellerken, “müesses” bir kurumsal devletin oluşmasını da

¹ Tekilcilik (particularism) ve evrenselcilik (universalist) kavramları, Thomas Mautner, David M. Bersoff, Johan G. Miller, Robin L. Harwood ve Shalom H. Schwartz gibi düşünürlerce tanımlanmıştır. Buna göre tekilcilik kavramı, kişinin ahlaki kaygı ve davranışlarını, ilişkide bulunduğu grup veya topluma göre sınırlandırmasını ifade etmektedir. Başka bir deyişle, tekilcilik, kişinin davranışının ahlaki değerini genel bir norm veya ilkeye göre değil, içinde bulunduğu durumun özgünlüğüne veya koşullarına göre belirlemesi görüşüne denmektedir. Burada kişiler arası ilişki, kişilerin grup içi-grup dışı olmalarına göre değişmektedir. Tersine evrenselcilik anlayışında ise, kişilerin davranışlarını sergilerkenki ahlaki kaygı ve beklentileri, kişilerin grup içi-grup dışı olup olmadıklarından ziyade, belirli kurallara göre belirlenmektedir. Bu yaklaşımda ahlaki gereklilikler, kişinin aynı gruptan/toplumdan olmasına göre değişmemekte, ilişkiye girdiği yabancılar için de aynı gereklilikler geçerli olmaktadır. (Tekilci kültür ve kavramın Türkiye’deki iktidar-toplum ilişkilerine etkisi için bkz: Murat Önderman, “Türkiye’de Tekilci Kültür, Hukukilik ve Armağan Ekonomisi”, *İ.Ü.Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi*, No: 25, 2001, s.157-208)

zorlaştırmıştır. Bu bağlantı zayıflığı iktidarın politik alanda kendini göstermesine ama ortak bir amaç üzerinden sosyal alanda işlememesine neden olmuştur. İktidar ilişkilerini parçalı ve değişken bir duruma sokan bu netice, Önderman’a göre, merkezi güçlerle ilişkisi olmasına rağmen toplumun belli bir bağımsızlığa sahip olmasına yol açmıştır. Dahası, Türkiye’de merkezin özerkliğinin daha çok kendi sınırlarında kalması ve toplumu dışarıdan kontrol etme eğilimine girip içerisinde içselleşememesi de ikili yapının neticeleri arasında yer almaktadır. Kolektivist ve tekilci yapısından güç alan toplum, devlet hukukunun kurallarını gündelik hayatta bertaraf edebilmektedir (Önderman, 2010; Önderman, 2018: 210-213). Milliyetçi-muhafazakârlar özelinde bir önceki başlıklarda belirtildiği gibi devlet kavramı her ne kadar manevi alanda korunması gereken en önemli yapı olarak görülse de, maddi alanda toplum, devletin sosyal kontrol normlarını kendi grup kimliğinin gerekliliklerine göre yerine getirebilmektedir.

Önderman, Osmanlı ile Türkiye arasındaki geçiş süreci devlet-toplum ilişkisini böyle tarif ederken, ortaya çıkan kolektivist yapı ve tekilci birey özelliklerinin sonuçlarına da değinmiştir. Bu sonuçlar, milliyetçi-muhafazakârlığın politik tutumunu oluşturmada yol gösterici olması bakımından önemlidir.

Bir önceki dipnotta tekilci birey anlayışının, ahlaki kaygıların belirli bir grup, toplum veya sınıfla sınırlanması ve bir davranışın ahlakiliğinin herkesi kapsayan, ortak, genel bir norm veya ilkelere göre değil, mevcut konjonktürün gerektirdiği şekilde belirlenmesi olarak tanımlandığını; evrenselci birey anlayışında ise, ahlaki kaygıların kişiler arası ilişkilerle veya konjonktürün gerektirdiği şekilde değil, formel kurallar içerisinde herkesi kapsayan normlara göre belirlendiğini belirtmiştik (Önderman, 2001: 158-160).

Türkiye’nin kolektivist özelliğinden kaynaklanan grubun birey karşısındaki üstünlüğünü, tekilcilikten kaynaklanan sübjektif ahlak anlayışı ile birlikte düşündüğümüzde, grup ahlakının/kararlarının bireyleri “karşılıklı” bağımlı hale getirdiğini söyleyebiliriz. Ayrıca bu durum, kolektivist toplumlarda yer alan “kişiler arası güven düzeyinin düşüklüğü”nün ve güçlü “informel sosyal kontrol”ün arkasında yatan nedenleri de açıklamaktadır. Karşılıklı bağımlı benlik, davranışları yönlendirirken toplumun genel normlarından çok, mevcut durumda yer alan sosyal ortamdaki pratikleri temel almaktadır. Kişiler, içindeki bulundukları ortamın/grubun

tarafı olmasalar bile kendilerini o sosyal ortamın gerekliliklerine göre tanımlar ve verilen rolü üstlenirler (Önderman, 2018: 216-218). Türkiye özelinde düşündüğümüzde aile, cemaat, dernek, vakıf vb. gibi topluluklarda görülen karşılıklı bağımlı benlik, bireylerin kendi grubuyla kurduğu ilişki ile bir yabancıyla kurduğu ilişkide farklı davranış algısıyla hareket etmesine neden olur. İlk bölümde Mead’e verilen atıfta belirtildiği gibi birey, grup içerisindeki rolüyle “sosyal ben”e dönüşmesi ile birlikte diğer grup üyelerinin de tutumlarını sahiplenerek “genelleştirilmiş öteki” anlayışına sahip olur. “Karşılıklı bağımlı benlik”, grup kimliği ile birlikte, kişileri “dışlanma” tehdidi içeren “informel sosyal kontrol” yoluyla gruba bağımlı hale getirmektedir. Aynı zamanda Türkiye’de siyasal iktidarların tekilci ilişkiler aracılığı ile kullandığı utanç, yaftalama vb. informel sosyal kontrol mekanizmaları (hain, gâvur söylemleri gibi), kendi iktidarlarını yeniden üretmede önemli bir işlev görmektedir (Önderman, 2002: 94). Söz konusu mekanizmaların milliyetçi-muhafazakâr politik kültürde söylemlere nasıl etki ettiği, diğer bölümlerde ayrıntılı olarak bakılacaktır.

Sonuç olarak Önderman, Osmanlı’dan Türkiye’ye varan devlet-toplum ilişkilerinde parçalı iktidar yapıları (içselleşememe) ve kamusal alanda formel normların kültürel normlar karşısındaki görece etkisizliği neticesinde toplumun da belirli yerlerde devlete “gol” atabildiğini öne sürer. Nurat Mert’ten alıntılıdığı, Türkiye’de herkesin kendi kafasında bir devlete sahip olduğu ve o devletin vatandaşı olarak kendi kurallarını sahiplendiği çıkarımından hareketle, toplumun “benimkinin önceliği”nden “bizimkinin önceliği”ne geçemediğini belirtir (Önderman, 1999: 180; Önderman: 2010). İlgili anlayışın siyasal iktidarları da etkilediği göz önüne alındığında, politik kültürün görünümünü toplumdan devlete doğru okumanın önemli bir alternatif görüş sağlayabileceği görülmektedir.

Yeniden, Türkiye özelinde yapılan politik kültür incelemelerine baktığımızda “kültür” kavramını ön plana alan ve bu kavram üzerinden Türkiye’deki yapıyı kolektivist olarak niteleyen başka araştırmalara da rastlanmaktadır. Doğan Ergun’a göre kültür, bireylerin yaşadıkları toplumsal ilişkilerin temelini oluşturmaktadır (Ergun, 1991: 16). Bedri Gencer’e göre de kültür, toplumsal olanı incelemede formel kurallar kadar önemli bir yer teşkil ederken, politik kültür bir topluluğun (anayasa, insan hakları, devlet vs. gibi) siyasal nesnelere karşı nasıl bir tutum ve yol izleyeceğinin kalıplarını sunmaktadır. Bir diğer deyişle siyasal kültür, siyasal durumun ne durumda

olduğu ya da ne durumda olması gerektiğine dair araç seti görevi görmektedir. Nitekim Osmanlı gibi hukuk, ahlak, din ve siyasetin iç içe geçtiği geleneksel monistik-holistik düşünceye sahip toplumlarda, ana toplumsal kültür ile politik kültür arasında sıkı bir bağ bulunmaktadır. Burada politik kültür, toplumsal kültürün bir uzantısı olarak yöneten-yönetilen arasındaki ilişkide kendisini somutlaştırmaktadır. Gencer'e göre otoriteye itaat, sürüye uyma, cemaat ruhu, haddini bilme, muhalefete karşı tahammülsüzlük bu kültürün somut örnekleri olarak karşımıza çıkmaktadır (Gencer, 2003: 99-100).

Benzer bir tanımlama ile Ergun da toplumsal kültürü “kamu iktisadi ağırlıklı” bir kültür olarak görür. Ona göre Türk insanı, kendi tarihinden öğrendiği ve edindiği özellikler ile bireyci değil, kamucu/toplulukçu özellikler sergilemektedir. Bu özellikler içerisinde Türk insanı, devletçilik geleneğine bağlı, aile bağlarına ve geleneklere sadık, yurtsever, kaderci, kanaatkâr, girişken olmayan ve özel bir benlik taşımayan niteliklere sahiptir (Ergun, 1991: 62-63, 156). Özellikle Ergun'a göre aile bağlarına sıkı sıkıya bağlı olma durumu, kişilerin bireyleşememe ve günlük davranışlar dâhil kamusal alandaki davranışlarında kamu bilinci ile (diğer bir deyişle kamusal alanda yer aldığı grubun bilinci) hareket etmesine neden olmaktadır (Ergun, 1991: 158-159, 174). Grup bilincine uyma durumu günümüzde geçerliliğini halen koruyan bir özelliktedir. KONDA'nın 2018 yılında “Türkiye’de Bireycilik” başlığı ile yaptığı saha araştırmasında, katılımcılara yöneltilen “Kişi içinde bulunduğu grubun kararlarına saygı göstermeli ve grubun ahengini bozmayacak şekilde davranmalıdır” şeklindeki soruya %41 “kesinlikle katılıyorum” ve %48 “katılıyorum”; “İçinde bulunduğum grubun uyumunun bozulmaması için özverili davranırım” sorusuna %48 “her zaman” ve %36 “sık sık”; “Ülkemin iyiliğini kendi iyiliğim gibi yaşarım” soruya da %67 “her zaman” ve %24 “sık sık” cevaplarını vermiştir. Her üç soruda da %80 üzerinde toplulukçu değerleri yansıtan cevapların verilmesi, kolektivist eğilimin devam ettiğini göstermektedir (KONDA, 2018: 23).

Ergun'a göre Türk toplumunun toplulukçu yapıdan çıkıp bireyselleşememesinin önünde kendi kültürel özelliklerinden kaynaklı üç engel yatmaktadır. İlki, iktisadi anlamda bireyler arası rekabet değil onları eşitlemeyi amaçlayan Osmanlı toprak sistemidir. İkincisi, birey haklarını tanıyan ama kamu yararının gereklerini daha ön planda tutan İslam dinidir. Sonuncusu ise, yine din

faktörüne paralel olarak tarikatların bireyden önce kamu yararını nispeten daha çok önemsemesidir (Ergun, 1991: 137).

Başka bir saha araştırmasına bakıldığında yine benzer sonuçlarla karşılaşmaktadır. TÜSİAD'ın 1990-1991 yılında Dünya Değerler Araştırması çerçevesinde yaptırdığı “Türk Toplumunun Değerleri” çalışmasında, Osmanlı'dan süzülüp gelen değerlerden oluşan özellikler sıralanmıştır. Dünya Değerler Araştırması'nın “Türkiye Sosyo Ekonomik Değerler Anketi'nin Sonuçları ve Değerlendirilmesi” alt başlıklarını da taşıyan çalışmada, Türk toplumun değerlerinden öne çıkanlar şunlardır: kadercilik, kanaatkârlık, rekabetten kaçınma, yakın çevre dışındakilere güvensizlik, riskten ve kişisel girişimden kaçınma, günlük yaşayıp ileriye planlamayı gereksiz bulma ve aile işletmeleri dışındaki işletme türlerini benimsememidir (TÜSİAD, 1991: 11).

İkincil topluluklara karşı güven duygusunun zayıflığı ve aile şirketi dışındaki işletme türlerini benimsememe durumunu “kişiler arası ilişkilerdeki güvensizlik”; kadercilik, riskten kaçınma durumunu “yüksek belirsizlikten kaçış” gibi kolektivistik toplumun özellikleri ile düşünülebilmektedir. Diğer yandan toplumda yüz yüze ilişkilerin akrabalık ve aile bağları ile kurulması nepotizmi de desteklemektedir. Bu anlayış ile kurulan her siyasal iktidar ya da şirketler güven duygusu eksikliği ve tercih sebebi olması sebebi ile nepotizmi canlı tutmaktadır (TÜSİAD, 1991: 19-20, 24).

A. Selami Sargut, TÜSİAD raporunda geçen değerlere, “düşük sinerjili toplum” kavramı ile ekleme yapmıştır. Türk toplumunun kültürünü belirlenimcilik, ortaklaşa davranış ve geniş bağlamli kültür kategorilerine sokan Sargut, bunlara bağlı olarak gelişen kadercilik, tutuculuk, belirsizlikten kaçın ve korkuya dayalı İslami belirlenimcilik gibi faktörlerin, profesyonel ve formel metotlara dayalı bir toplumsal sermayenin oluşmasına engel olduğunu öne sürer. Buna bir örnek olarak Sargut, Türkiye'deki çoğu holdingin Batı'dakilerden farklı olarak aile ismi ile anılması durumunu göstermektedir (Sargut, 2015: 223-225, 143-147).

Özetle Önderman ile birlikte diğer araştırmacıların çalışmalarına bakıldığında Türkiye'nin politik kültürünü kolektivizm kavramı üzerinden incelemenin uygun olduğu görülmektedir. Osmanlı'dan günümüze miras kalan devlet ve toplum yapısı, Cumhuriyet'in modernleşme atılımları ile değişim gösterse de kültür üzerinden korunan çoğu özellik politik kültürde geçerliliğini kaybetmemiştir. Bir sonraki

başlıklarda sözü edilen geçerliliğin, 1990 sonrası milliyetçi-muhafazakârlık nezdinde devlet tahayyülüne ve kamusal alan söylemine nasıl etki ettiği incelenecektir.



ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

MİLLİYETÇİ - MUHAFAZAKÂRLIĞIN DEVLET TAHAYYÜLÜ

Bu bölümle birlikte milliyetçi-muhafazakârlığın 1990 sonrasında Türkiye'nin politik söylemine nasıl etki ettiği incelenmeye başlanacaktır. İlk olarak, milliyetçi-muhafazakârlığın 1990 sonrasında günümüze kadar evrilen söylem stratejileri ele alınacak, ardından söz konusu stratejilerde görülen değişikliklerin arka planındaki toplumsal kültürün etkisi tartışılacaktır. Son olarak neo-patrimonyalizm kavramına ayrı bir yer vererek, milliyetçi-muhafazakârlığın devlet tahayyülündeki güçlü manevi anlayışa ne ölçüde katkı sağladığı, 1990 sonrası öne çıkan neo-Osmanlıcı söylem ve sosyal yardımlar bağlamında değerlendirilecektir. Bölümün amacı, kolektivist toplumlarda otorite, hiyerarşi, itaat ve sadakat gibi kavramları açıklamada kullanılan güç mesafesi özelliğinin, milliyetçi-muhafazakârların söylem ve uygulamalarında nasıl somutlaştığını göstermektir.

3.1. Milli Görüş Söyleminden Demokrat ve Milliyetçi Söyleme

1990 sonrası milliyetçi - muhafazakârların politik söylemine bakıldığında konjonktürel bir tutum sergilendiği söylenebilir. Bu dönemlerde Refah Partisi, İslamcı içeriğe dayalı Milli Görüş söylemini uygulamaya koyarken 2000'lerde ardılı olan AK PARTİ, muhafazakâr demokrat bir seyir izlemiş, 2015 sonrası ise milliyetçi bir çizgiye evrilmiştir. Milliyetçi - muhafazakârlıktaki politika rotası, süreç içerisinde ülkenin içinde bulunduğu konjonktüre göre birçok kez değişime uğramıştır. RP yıllarında milliyetçi söylemlerin, AK PARTİ yıllarında ise İslamcı söylemlerin daha fazla yer aldığı dönemlere rastlamak mümkün olmuştur. Değişken olabilen söylem tarzının benimsenmesinde, toplumsal kültürün milliyetçi, muhafazakâr, demokrat ve İslamcı temalara açık olması önemli rol oynamıştır. Bu kısımda milliyetçi - muhafazakâr politik söylemin konjonktüre göre değişen seyrini, toplumun politik kültürüyle olan uyumu üzerinden incelenecektir.

Cumhuriyet'ten beri kurulan sağ liberal eğilimli partilere baktığımızda en büyük destekçilerinin milliyetçi - muhafazakâr kesim olduğunu görebiliriz. Demokrat Parti (DP)'den ANAP'a ve AK PARTİ'ye uzanan süreçte ilgili partilere verilen

desteğin çoğunluğu söz konusu kesimden gelmiştir (Çaha, 2005: 487). Dolayısıyla siyasal partiler de kendi politikalarına toplumsal bir taban yaratmak ve meşruiyetlerini sağlamak için bu kesimin toplumsal değerlerini politik söylemlerine eklemişlerdir. Bu açıdan bakıldığında Türkiye’de sağ muhafazakârlığın, milliyetçilik ve İslamcılıkla iç içe olması şaşırtıcı olmamış, parti ile toplumsal taban arasındaki organik ilişkinin kurulmasında ve sürekliliğinin sağlanmasında din, bayrak, aile, gelenek/görenek gibi toplumsal değerler üzerinden şekillendirilen politik söylemlerin kullanılması önemli rol oynamıştır (Mert, 2007: 77; Alpman, 2016: 118).

Burada başlıca “birlik ve beraberlik”, “düzen ve istikrar”, “huzur”, “beka”, “milli irade” gibi toplumsal kültürden beslenen söylem kalıplarından söz edilebilir. Devletin ve milletin birlik/beraberliğinin ancak müesses nizam ile sağlanabileceği, müesses nizamın da milli iradeye dayalı siyasal istikrar ile sürdürülebileceği ve siyasal istikrarın kazandıracağı bekanın, devlet ile milleti iç-dış tehditlere karşı koruyacak bir kalkan vazifesi göreceği söylemi, geleneksel sağ milliyetçi - muhafazakârlığının temel politikası olmuştur (Öğün, 2006: 540; Mert, 2007: 81; Altunoğlu, 2018: 369).

1950’li yıllarla DP ile görünür olmaya başlayan bu söylem tarzı, onun izinden giden diğer geleneksel sağ partilerin de kılavuzu haline gelmiştir. Dini sembol ve değerler popülist politikalar ile işlenmiş, konjonktüre bağlı olarak milliyetçi refleksler de söyleme dahil edilerek siyasetin zemini oluşturulmuştur. 1980 sonrası ANAP, Türk - İslam Sentezi’ne uyumlu şekilde ilgili alanı tek başına doldurmuş, gelenekçi muhafazakâr söylem ile toplumun dilini konuşmaya devam etmiştir (Mert, 2007: 72-77, Atay, 2006: 173). Fakat buradan, milliyetçi - muhafazakârlığın bu siyasal söyleminin dışı kapalı bir görüntü çizdiği anlamı çıkmaması gerekmektedir. Türkiye’de sağ gelenek, toplumsal duyarlılıkları kendi politikalarına işlerken, ekonomide serbest piyasacılığı esas almış, küresel düzene uyum sağlamaya çalışmıştır (Gülalp, 2014: 12). Türk - İslam - Piyasa Sentezi olarak da adlandırılan strateji, toplumsal, kamusal ve demokratik değerler üzerinden kendi içinde gerilimlere neden olabilse de (Özkazanç, 2011: 19), dayandığı toplumsal kültür sayesinde etkili olabilmektedir. Akça’ya göre (2018: 35) gerilimli süreç, milliyetçi - muhafazakârların millet, aile ve din gibi öğeleri sürekli ön planda tutan kimlik siyaseti ile aşılmıştır. ANAP’ın dini cemaatlerle olan organik bağına güçlendiren ve Sünni Müslüman - Türk

kimliğinin hassasiyetlerine dokunan söylem tarzı, bu grupların kendisine destek vermesini sağlamıştır. Benzer bir görüşle Coşar da 80 sonrası dönüşümde İslamcı söylemlerin milliyetçi söylemi biçimlendirmede daha etkin bir hal aldığını ve ortaya çıkan sosyopolitik durumun neoliberal politikaların faaliyete geçirilmesinde işlevsel olduğunu belirtmiştir. Özal'ın hükümeti kurarken milliyetçi, liberal ve muhafazakâr kesimleri bir arada sentezlemesini sözü edilen duruma bir örnek olarak gösterir (Coşar, 2014: 80-81). Geleneksel sağdaki milliyetçi - muhafazakâr tutum, toplumsal hassasiyetleri göz önünde bulundurduğu için, neoliberal politikalar ile girdiği gerilimli durumlarda başarısız olsa da yerine gelen bir diğer sağ parti aracılığı ile kendisini yenileyebilmiştir. Bu durum, sağ partiler arasındaki geçişkenliği de kolaylaştıran bir etmen olmuştur (Mert, 2007: 130).

1990'lı yıllarda RP'nin İslamcı söylemleri geleneksel sağ kesimde tartışma yaratsa da, RP'nin konjonktüre göre değişim gösteren politik söylemleri neticesinde, seçmenler arası geçişkenliğin devam ettiği söylenebilir. Nitekim RP'nin 90'lı yıllardaki çizgisine baktığımızda, salt İslamcı bir çizgide olmadığı görülebilir. Dağı'ya göre (1998: 11, 14-15), RP'nin Milli Görüş'ündeki İslamcı vurgular, Kur'an'ın selefi-köktenci anlayışından çok bu coğrafyanın tarihsel dinamiklerinden ve Osmanlı nostaljisinden gelmektedir.² Hitap ettiği toplumsal kesimlerin ekonomi, adalet ve kültürel sorunlarına dini referans alan çözüm önerileri getirmekle birlikte, bunu yaparken ideolojik bir tutum takınmaktan ziyade ulusal kimlik ve kültürü temel alan geleneksel bir dayanışma mekanizmasını kurmak istemiştir. Bu mekanizmayı kurarken özellikle kamusal alanda İslami sembolleri politik söylemine eklemeye çalışmıştır. Bir anlamda RP, İslamcı bir partiden ziyade, halkın İslami olarak algıladığı bir parti görüntüsüne evrilmiştir. Oysaki RP, İslamcı değer ve hassasiyetleri politik söylemine katarken milliyetçi söylemlerden yararlanmış, özellikle Batı karşıtı kimliğini oluştururken bir milli İslamcı duruş sergilemiştir (Yıldız, 2001: 178, 187).

² Erbakan'ın Milli Görüş anlayışını açıklarken kullandığı “*Milli Görüş çağdaş bir medeniyet projesidir. Milletimizin kendi görüşüdür. Sultan Fatih'in İstanbul'u feth ederken kalbindeki inanç ne ise Milli Görüş odur*” ile “*Milli Görüş; bu milletin inancıdır, tarihidir, kimliğidir, ruh köküdür*” (“*Milli Görüş Lideri Prof. Dr. Necmettin Erbakan diyor ki...*”, *Milli Gazete*, 28.02.2011, Erişim Tarihi: 15.06.2023) söylemleri, Milli Görüş'ün milliyetçi - muhafazakâr yönünü göstermektedir.

RP, milliyetçi söylemi, toplumun öz değerlerini ve kültürünü Batı'nın tehlikeli modelinden korumak, bu yolla toplumsal desteği sağlamak ve Batılı değerleri savunulara karşı “yerel”in koruyuculuğunu üstlenme açısından kullanarak işlevsel kılmıştır. Diğer bir deyişle RP, milliyetçiliği dini kimliğin koruyucu şemsiyesi olarak görmüştür (Dağı, 1998: 25; Yıldız 2001: 192).

RP'nin kökten olmayan, milliyetçiliğe açık İslamcılığını diğer partilerle olan ilişkilerinde de görmekteyiz. 1991 seçimlerine girilirken, RP'nin milliyetçi - muhafazakâr rotada kendisine yer açmak için Alparslan Türkeş'in Milliyetçi Çalışma Partisi (MÇP) ile girdiği ittifak buna örnektir (Börklüoğlu, 2017: 141, Çakır, 2005: 548). Tabii ittifak durumu politik stratejilerden de kaynaklanmaktadır. Taşkın'a göre (2017: 22) Erbakan, her ne kadar milliyetçi - muhafazakârlığı kendi İslamcı görüşünün dışında tutmak istese de sol politik söyleme karşı geleneksel sağ kesimdeki tabanını kaybetmemek için milliyetçi söylemlere yönelmek zorunda kalmıştır. Yıldız'a göre (2001: 184) ise, RP özünde zaten milliyetçi - muhafazakâr bir partiydi. Onu dini söylemlere daha fazla iten neden ANAP'ın tarikat ve cemiyetler ekseninde din - piyasa işleyişini iyi dengelemesinden dolayı oradaki etkinliğini koruma isteğinden gelmekteydi. Her iki görüşte doğruluk payı olmakla birlikte, RP'nin “Adil Düzen” ve “Büyük Türkiye” söylemlerinden de görüleceği üzere, partinin politik söylemi tek bir çizgiye değil, toplumsal kültürden beslenen geleneksel sağ çizgiye yerleştirilebilir. 1995 seçimleri sırasında RP'nin İslamcı, Osmanlıcı, milliyetçi unsurları bir araya alan programı buna örnektir. RP, Osmanlı'nın başarısını Türk ve İslami değerlerin birlikteliğinde görürken, bu değerlerle kurulacak toplumsal ve siyasal semboller, bütüncül bir cemaat bağlılığını arttıracak ve bireyselleşmenin getirebileceği yabancılaşma tehlikesinden kurtaracaktır (Çolak, 2006: 138).

Refah Partisi'nin düşüncelerinin somutlaşmış hali “Adil Düzen” programında görülebilmektedir. Tekelci kapitalizme, Batı'nın bireyselliğine ve bunların yerli uzantısı olarak gördüğü Kemalizm'e karşı kurmaya çalıştığı din temelli toplulukçuluk fikri, kültürel ve ahlaki unsurları içinde barındırmaktadır. Diğer yandan Adil Düzen, milli ahlaki ekonomi programını da sunmaktaydı. Bireysel müteşebbislerden kentli büyük burjuvaziye ve işçi sınıfına kadar herkesi kapsayan program, İslam'dan beslenmiş adalet temasının her kesime eşit olarak uygulanabileceğini vaat ediyordu.

Kullandığı “düzen” ve “kalkınma” temaları programın hem maddi hem manevi yönünü temsil etmekteydi (Akça, 2018:43-44; Akçaoğlu, 2019: 39-40; Yıldız, 2001:174). Burada Adil Düzen söylemi her ne kadar serbest piyasacı bir tutuma sahip olsa da RP’nin işçilere sigorta, sendika, eşit ücret vaatleri ile kenar mahallerde yaşayıp kayıt dışı çalışanlara yönelik söylemleri, dindar iş adamlarından tepki almıştır. Muğlaklığın ortadan kalkması için 1994’te yeniden düzenlenmiş metinde Adil Düzen’in özel sektör yanlısı olduğu belirtilmiştir (Akça, 2018: 43-44; Tuğal, 2019: 67).

Milli Görüş’ün manevi kalkınma hamlesi olarak vurgulandığı program, “Yeniden Büyük Türkiye” sloganı ile toplumda karşılığını bulmuş, 1994 Yerel Seçimleri’nde İstanbul ve Ankara’yı kazanmasını ve 1995 Genel Seçimleri’nde de sandıktan birinci parti olarak çıkmasını sağlamıştır (Kurtoglu, 2005: 214). Her ne kadar seçimler bazında başarılı olmuş olsa da tabanı ile olan ilişkisine bakıldığında RP’nin geldiği nokta, Adil Düzen’le hayalini kurduğu eşitlikçi bir toplumdan ziyade, lidere bağlı ve biat eden klasik milliyetçi - muhafazakâr bir parti görüntüsünde olmuştur. MHP için kullanılan “lider-teşkilat-doktrin” söyleminin bir benzeri “cemaat-teşkilat-itaat” olarak RP için de söylenegelmiş, “davaya sadakat” söylemi Erbakan’ın siyasi otoritesi ile birlikte parti içinde tartışılmaz bir konuma gelmiştir (Yıldız, 2001: 192; Çakır, 2005: 568). Yine, parti içinde demokrasiyi sağlamak için “halk meclisleri”ni uygulamaya koysa da, yerel örgütlerde hiyerarşinin oluşmasına engel olamamıştır. RP’nin kamusal alandaki bu örgütlenme biçimini Gülalp, “*sivil kuruluşları özerk olmaktan çıkarıp toplumsal kontrolün araçlarına dönüştürmüşlerdir*” (Gülalp, 2014: 101) şeklinde yorumlamıştır. Böylece RP destekçisi tarikatlar ve cemaatler bu hiyerarşik yapıdan yararlanarak mahallelerde güçlenmiş, sistemin sundukları imkânlardan yararlanarak ve kendine yeter duruma gelerek bir “düzen kurma” fırsatı elde etmişlerdir (Çaha, 2005: 486).

Genel olarak bakıldığında RP’nin Milli Görüş’ü içerisinde milliyetçi - muhafazakârlığı barındırsa da, sözü edilen tarikat ve cemaatlerin kamusal alanda kuvvetlenmesi ve kullandıkları dini söylemler, RP’yi “irtica” suçlamaları ile karşı karşıya bırakmıştır. Nitekim suçlamalar, 1990’lı yılların sonuna doğru gelindiğinde partinin kapatılmasına neden olmuştur. Sürekli parti kapatılmayla karşı karşıya kalmak

istemeyen RP içerisindeki muhalif kesim, RP'nin ardından kurulan Fazilet Partisi'nden ayrılarak 2001 yılında AK PARTİ'yi kurmuştur. AK PARTİ'nin kurulmasında şüphesiz Milli Görüş partilerinin 1970'li yıllardan beri süregelen zamanda birden fazla kez kapatılması durumu önemlidir. AK PARTİ kurucuları, salt bir İslamcı kimlik ile tanındıkları sürece siyasi hayatlarının uzun olmayacaklarını düşünmeleri ile yeni bir popüler örgütlenme yoluna gitmiştir. Parti kurulur kurulmaz siyasi duruşunu muhafazakâr - demokrat olarak açıklayan AK PARTİ, İslamcı etiketinden kurtulmak için Milli Görüş geleneğini terk ettiğini belirtmiştir. İslamcı reflekslerden kendisini uzak tutmaya çalışan AK PARTİ, liberal ve muhafazakâr değerleri aynı anda kullanmaya çalışarak yeni bir parti görüntüsü vermeye çalışmıştır. İlk dönemlerinde sıklıkla kullandıkları demokrasi, insan hakları, çoğulculuk ve Avrupa Birliği'ne katılım konularındaki beyanları, politik söylemindeki değişime örnek gösterilebilir³. AK PARTİ kadroları, her ne kadar Milli Görüş'ten koştuklarını söylese de, İslamcı bir çevreden gelmelerinden dolayı RP'nin kapanması ile onun yerini doldurma bakımından bu kesimin desteğini kolayca alabilmiştir. Böylece AK PARTİ, hem neoliberal politikalara olan bağlılık söylemi ile sermayedarları ikna etmiş, hem de 2001 Krizi'nin getirdiği yoksulluğa çözüm bulacağı vaadi ile RP'nin sahiplendiği toplumun çeperindeki kesimleri kendine çekebilmiştir. AK PARTİ'nin kısa süredeki bu söylem değişikliği, ülkenin yaşadığı ekonomik krizle birleşince, parti 2002 seçimlerinde %34 oy oranı ile tek başına iktidara gelmiştir (Akça, 2018: 46-47; Alpman, 2006: 145; Yılmaz, 2005: 615).

AK PARTİ, yeni dönemde, ülkenin politik durumuna göre söylemini oluşturmaya çalışmıştır. İlk dönemlerinde, partinin muhafazakâr - demokrat söylemindeki muğlaklık farklı yorumlara neden olmuştur. Tuğal'a göre AK PARTİ, ülkenin son 20 yılına etki eden din / sekülerizm ve modernlik / İslam ikiliklerini kültürel düzeyde kaynaştırmayı başarmıştır. Burada demokrat kimliği ile kullandığı İslami öğeler, kendi hegemonyasını kurma yolunda bir "takiyye" yapmaktan ziyade, yaratıcı bir tarz ile İslami öğelerin modern unsurlarla birleştirmesinden gelmektedir (Tuğal, 2019: 33-34). Milli Görüş söyleminden farklı olarak AK PARTİ, serbest

³ "Erdoğan: Müslüman değil, muhafazakâr demokrat", *Hürriyet*, 26.04.2005, Erişim Tarihi: 15.06.2023

piyasaya olan desteğini daha açık şekilde söyleme, dini cemaatlere göreceli olarak daha uzak mesafede durma ve İslami rejim endişesine karşı demokratik rejimi ön plana alma davranışlarını sergilemiştir (Akçaoğlu, 2019: 44-45). Bu değişim, onun muhafazakâr - milliyetçi eğilimi tamamen bıraktığı anlamına gelmemektedir. Özellikle kamusal alandaki maneviyatçı söylemi Türk - İslam Sentezi ile uyum içinde olmuştur (Coşar, 2014: 74, 77).

İkinci bölümde de belirtildiği üzere, Türkiye’deki milliyetçi - muhafazakârlığın köktenci bir din anlayışından çok onun geleneksel yaşam ve kültürün korunmasında bir tutkal vazifesi görmesi, AK PARTİ’nin dini söylemindeki dozu belirlemiştir. AK PARTİ, bir taraftan siyasal İslam ile ilişkini reddederken, diğer yandan politik beklentilere göre özellikle kamusal alanda toplumsal kültürle uyumlu bir dini söylemi sürdürmeye devam etmiştir (Subaşı, 2005: 93-94). Diğer yandan popülist, milli iradeci ve meşruiyetini her daim halka dayandıran bir anlayışın yanında ekonomik refah ve aktif dış politika söylemi ile milliyetçi - muhafazakâr kitleyi kendisine çekmiş, geleneksel merkez sağın en güçlü temsilcisi haline gelmiştir (Efe, 2018: 313; Altunoğlu, 2018: 368). Erdoğan’ın serbest piyasacı ekonomi anlayışını göz ardı etmeden kurduğu muhafazakâr demokrat kimliği, kültürel örf ve adetlere gönderme yapan İslamcı ve milliyetçi retorikle eklemlemesi ile onu geleneksel sağ siyasette Erbakan’ın değil Menderes ve Özal’ın çizgisine yerleştirmiştir (Alpman, 2016: 132; Şen, 2015: 159; Çakır, 2005: 573).

Bu durum AK PARTİ’nin ilk dönem milliyetçilik söylemine de yansımıştır. 2002-2007 yılları arası diyebileceğimiz söz konusu dönem, AK PARTİ’nin demokrat kimliği ile değiştiğini göstermeye çalıştığı dönem olmuştur. Bir yandan milliyetçi kesimin desteğini alabilmek için Söğüt ve Malazgirt Şenlikleri gibi törenlerde boy gösterirken, diğer yandan “icracı” ve “kapsayıcı” bir milliyetçilik söylemini ön plana çıkararak salt “Türkçü” söylemden uzaklaşmıştır. Erdoğan, demokrat söyleme paralel şekilde milliyetçiliği, kafatasçılık, ırkçılık ve hoşgörüsüzlük olarak değil kendisini ülkeye adama, millete hizmet etme olarak görmüştür. Aynı zamanda milliyetçiliği, belli değerler ve idealler etrafında kenetlenmek ve bir gelecek vizyonu ile insanlığı huzura ve barışa götürmek için tek yürek olmak olarak tanımlamış, bunun dayanağını

ise kan bağı ve genetik kodlarda değil, ortak tarih, kültür ve değerlerde görmüştür⁴. Böylece Erdoğan'ın “ortak değerler” vurgusuyla, tören, anma ve şehit mezarlıklarına ziyaretler ile ulusal ve dini bayramların kutlama biçimlerini göz önüne aldığımızda, milliyetçi söylemini İslamcı öğelerle rahat bir şekilde destekleyebildiğini söyleyebiliriz. Diğer yandan “millete hizmet” vurgusuyla da kamusal alan söylemini neoliberal ekonomi politikasına eklemleyebilmiştir (Öztan, 2018: 118-121).

AK PARTİ'nin “müspet milliyetçiliği”, 2007 seçimlerindeki başarısı ile bir anlamda milliyetçi-muhafazakâr kesimin nezdinde onaylanmıştır. Fakat 2007'deki Cumhurbaşkanlığı seçimlerinde yaşadığı kriz AK PARTİ için ilk kırılmalardan birinin yaşanmasına sebep olmuştur. Anayasa Mahkemesi'nin kararı ile Abdullah Gül'ün Cumhurbaşkanı olarak seçilememesi, %45 oy oranına sahip AK PARTİ'yi söylem değişikliğine gitmeye itmiştir. Anayasa Mahkemesi'nin kararını “milli irade”ye darbe olarak nitelendiren parti, “beka” söylemini gündeme getirmiştir. Her ne kadar halk desteği yanında olsa da “vesayetçiler” olarak adlandırdığı kesimin kendisine engel olacağını düşünen AK PARTİ, sırtını “milli irade”ye dayayarak bunların üstesinden gelebileceğini görmüştür⁵. Bu da bir bakımdan iktidara gelirken söylediği “çoğulcu” demokrasi söyleminden “çoğunlukçu” söyleme geçişi göstermektedir. Nitekim Erdoğan, 2007 seçimlerinden sonra gidilen Anayasa Değişikliği Referandumu ile istediğini almıştır. Artık AK PARTİ, Cumhurbaşkanı'nı da halka seçtirterek Sözen'in ifadesiyle “seçimli - rekabetçi”, Açık'ın ifadesiyle “plebisiter ve çoğunlukçu” söyleme evrilmiştir (Açık'el, 2023: 129, 184; Sözen, 2015: 4).

⁴ “Erdoğan: Milliyetçiyiz diyenler kafatasçı”, *Hürriyet*, 03.02.2007, Erişim Tarihi: 15.06.2023; “Erdoğan'dan MHP'ye: Kasap mısınız?”, *NTV*, 09.11.2010, Erişim Tarihi: 15.06.2023

⁵ 22 Temmuz 2007 Genel Seçimleri'ne gidilirken Erdoğan'ın “Çok açık anlaşılmaktadır ki asıl tahammül edilemeyen milli iradedir, milletin söz sahibi olmasıdır. Çok partili hayata geçildiğinde o zaman 'yeter söz milletindir' diyenler, bu ülkede gümbür gümbür iktidara gelmişti Menderes ile birlikte. Şimdi biz 3 Kasım'da ne dedik hatırlayın. Önce 'yeter söz milletindir' süreci başlamıştı, şimdi 'yeter karar milletindir' dedik ve yola böyle devam ettik. Şimdi bunu söylüyoruz; yeter, karar milletindir...” (*Hürriyet*, “Erdoğan: Demokrasinin ağırlığını taşımak bizim için onurdur”, 16.05.2007, Erişim Tarihi: 15.06.2023) söylemi ile “vesayet”e karşı olan mücadelesinde Menderes döneminden destek alarak “milli irade”yi merkez sağ seçmenle tanımlamıştır.

2007 sonrası “milli irade” söylemini daha sık dile getirmeye başlayan AK PARTİ, “vesayetçi” olarak adlandırdığı kesimlere karşı mücadele etmeye başlamıştır. İlgili dönem “makbul milliyetçilik” anlayışı ile sürdürdüğü liberal, reformist ve kapsayıcı söylem, sandıktan çıkan “milli irade”nin çoğunlukçu gücüne göre değişikliğe uğramıştır. Türk - İslam Sentezciliğine ağırlık veren bu söylem, neo-Osmanlıcı siyaset vizyonu ile desteklenmiştir. AK PARTİ, toplumsal kültürdeki kolektivizmden ve “kutsal devlet” anlayışından beslenerek, neo-Osmanlıcı söylem ile Özal çizgisine atıfla “güçlü Türkiye, lider ülke” sloganlarını kullanmış ve milliyetçi - muhafazakârlar üzerindeki etkisini kalıcı kılmaya çalışmıştır. Bu aynı zamanda “vesayet” tartışmalarında elindeki “milli irade”nin gücünü göstermesi açısından da önemli olmuştur. Milletın desteğı ile iktidara gelenlerin kararlarına karşı oluşturulacak her türlü itiraz, milletin iradesine karşı yapılmış sayılmıştır. Süregelen zamanda ordudan yargıya, basından sivil toplum örgütlerine kadar uzanan tüm alanlarda, kendisine karşı yöneltilen eleştirileri “milli irade” vurgusu ile yanıtlamıştır. 2010 Anayasa Değışikligi Referandumu bu sürecin bir sonucu olmuş, yargıda yapılan değışiklikler ile oradan gelecek olası müdahalelerin önüne geçilmesi kolaylaşmıştır (Sözen, 2015: 4; Öztan, 2018:121-123). Sonraki dönemlerde AK PARTİ, çoğunlukçu milli irade söylemi üzerinden otoriterleşmeye başlamış, meşruiyetini sağlamak için de toplumsal kültürde kullanabileceğı araçları devreye sokmuştur.

2010 sonrası AK PARTİ’nin söylemi milli iradecilik üzerinden otoriterleşmeye başlasa da, “vesayet” ve “beka” endişeleri nedeni ile kendisine yarayabilecek tüm ittifakları da kurmaya itmiştir. Açıkeli’in “Makyavelist politika” dediğı süreçte, “gezi olayları” nedeni ile anti-komünist söylemini milliyetçi kesim ile birlikte dile getirirken, “çözüm süreci” ile birlikte kapsayıcı demokrat söylemi Kürtler ile birlikte savunmuştur. Fakat 7 Haziran 2015 Seçimleri’nde iktidarı kaybetme olasılığının ortaya çıkması ve 2016’daki Darbe Girişimi, AK PARTİ’yi tümüyle otoriter politikalara yönelmiştir (Açıkeli, 2023: 148-150). Ekonomik sorunların da baş gösterdiği dönemde toplumsal meşruiyetini kaybetmemek için MHP’yi yanına alarak neo-Osmanlıcı Türk - İslam söylemine kesin dönüş yapmış, özellikle 2007 sonrası kriz anlarında kullandığı “beka” söylemini politik stratejisinin birinci sırasına koymuştur (Efe, 2018: 312; Akçay, 2019: 63).

Sözü edilen dönemden itibaren dinsel - muhafazakâr söylem güçlü bir milliyetçilik vurgusu ile dile getirilmeye başlanmış, otoriter düzen bu söylem üzerinden ilerletilmiştir. Erdoğan ilgili süreçte terör, dış güç, uluslararası tuzaklar ve beka gibi baskın toplumsal kültürde karşılığı olan konular üzerinden söylemlerini oluşturarak, seçimlerle kazandığı “çoğunlukçu milli irade”yi kendisine karşı olan tüm kesimlere karşı kullanmış, ekonomi politikalarına karşı da güçlü bir dayanak oluşturmuştur (Erden, 2022: 1126). Nitekim 2017 Anayasa Değişikliği Referandumu ile parlamenter sistemden başkanlık sistemine geçiş için onayı almış ve kendisine karşı gelebilecek tüm mekanizmalar üzerinde hâkimiyet kurabilecek yasal bir güce sahip olmuştur. Özetle AK PARTİ, muhafazakâr - demokrat kimliği ile başladığı politik serüvenine, toplumsal kültürün dinamiklerinden uzaklaşmadan konjonktüre göre kendisini kimi zaman liberal, kimi zaman muhafazakâr son olarak da milliyetçi çizgiye yerleştirmiş, bu çizgisini İslamcı söylemlerle eklemleyerek varlığını sürdürebilmiştir (Açıkel, 2023: 177).

3.1.1. Türk Politik Kültüründe Değişmeyen Milliyetçi - Muhafazakâr Tutum: Din, Gelenek ve Güçlü Lider

Osmanlı’dan günümüze toplumun politik kültürüne baktığımızda din, gelenek ve güçlü lider üçlemesinin baskın bir rol oynadığı söylenebilir. Söz konusu üç olgu, toplumun politik eylemlerini biçimlendirmede etkili olmuş, politik aktörlerin de yönetim ve söylem stratejilerinde başvurdukları ilk kavramlardan olmuştur. Bu noktada en önemli etken, baskın toplumsal kültürde bu kavramlara atfedilen değerden gelmektedir. Toplumun politik kültüründe din, toplumsal kültürün kutsal öğelerinden biri olarak görülmüş, ona sadece bir inanç meselesi olarak bakılmayıp toplumsal düzenin kurulmasında da kurucu bir rol atfedilmiştir. Din ile birlikte toplumsal gelenekler de genel ahlaki düzenin sağlanması ve toplum/birey kimliğinin oluşmasında önemli ara kurumları oluşturmuşlardır (Kırlı, 2016: 37-39).

Din ve geleneğin, toplumun üzerindeki düzen kuruculuğunun ve sürdürülebilirliğinin başlangıç yeri ise aile olmuştur. Aile, bu kavramların öğretildiği ilk yer olmakla birlikte, toplumsal birlik ve beraberliğin korunmasında da işlev

görmüştür. Ataerkil yapı içerisinde aile ilişkileri, toplumsal örf ve adetlerin sürekliliğini sağlarken saygı, hiyerarşi ve otorite kavramlarının şekillenmesine de etki etmiştir. Böylece aile yapısındaki ilişkiler, siyasal alanı etkilemiş, babaya atfedilen anlam, devleti yöneten lidere de atfedilmiştir. Tıpkı aile ilişkilerindeki gibi, muhafazakâr düşüncede de otoritenin olmadığı bir siyasal alanda kargaşanın çıkacağı ve düzenin bozulacağı düşünülmüştür. Çare olarak da, sosyal hiyerarşinin kurularak kültürel ve toplumsal yapıyı bilen, tecrübeli ve becerikli bir liderin yönetimi görülmüştür (Yolcu, 2019: 99; Taşkın, 2017: 116; Ergil, 1986: 281-282).

Sınıfsal farklılıklar üzerinden bakıldığında geleneksel toplumlar, bu farklılıkların toplumsal geleneği tehdit etmeden sürdürülebilmesi ve siyasal otoritenin devamlılığı için liderin gücüne ve otoritesine ihtiyaç duyar. Türkiye'deki milliyetçi – muhafazakâr kültürün kolektivist özelliğinden gelen yüksek güç mesafesi ve belirsizlikten kaçınma eğilimleri göz önüne alındığında, ihtiyacın nedeni daha iyi anlaşılmaktadır. Dolayısıyla milliyetçi - muhafazakârlıkta güçlü liderin geleneklere ve devlete bağlı, dini ve milli değer yargılarını özümsemiş, sosyal politikalarla halkın ihtiyaçlarını gideren, kararlı, karizmatik ve otoriter özelliklere sahip biri olması beklenmektedir (Kırlı, 2016: 40; Yolcu, 2019: 98, 102; Özdemir, 2018: 66-67).

Toplumun lidere yönelik beklentileri, Osmanlı döneminin patrimonyal yapısında karşılığını bulmuşken, Cumhuriyet sonrası dönemde de belirgin bir değişiklik olmamıştır. Cumhuriyet ile birlikte ekonominin ve toplumun denetimi konusunda yapılan idari inkılaplar toplum tarafından desteklenirken, parlamenter demokrasi ve toplumsal kültürün değişimi için atılan modernleşme adımları aynı oranda desteklenmemiştir (İrem, 2011: 30). Türk milliyetçi - muhafazakârlığı din ve geleneğe bağlılığını gösteren güçlü lider arayışını devam ettirirken, politik aktörler de toplumun beklentisini söylemlerinde kullanmaktan geri kalmamıştır. Bu açıdan dini değerler üzerinden yapılan vurgular, Cumhuriyet dönemi boyunca yönetici sınıflar için kullanışlı bir hal almıştır. Diğer bir deyişle, Cumhuriyetçi pratikte karşı gelinen dinin toplumsal gücü değil, onun Osmanlı geçmişindeki mirası olmuştur (Coşar, 2014: 79). Cumhuriyet ile birlikte dini sembol ve değerler, yeni milli kimliğe uygun şekilde millileştirilerek, anti-komünizm ve liberal ekonomi ile uyumlu, sınıf siyasetine ise karşı bir anlayışla kullanılmaya çalışılmıştır (Taşkın, 2019: 20; Mert, 2002: 76).

1980 sonrasına bakıldığında milliyetçi - muhafazakâr söylemde, Türk - İslam Sentezi pratikleri ile uyumlu oluşturulan vatandaşlık kavramı üzerinden din ve geleneğe bağlı güçlü lider yaklaşımının devam ettirilmeye çalışıldığı görülebilir. Geleneksel kültürde de önemli bir yer tutan bu yaklaşım, Türk - İslam Sentezi'nin hedeflediği otoriter devlet anlayışının başarıya ulaşmasında etkili olmuştur (Coşar, 2014: 86). Tıpkı Cumhuriyet'in ilk yıllarındaki anlayışa paralel olarak, 1980 sonrası vatandaşlık anlayışı da aile, vatan ve millet sevgisi üzerine kurulmuş, kültürel değerler üzerinden yurttaşlara görev ve sorumluluklar yüklenmiştir. Bireyin mutluluğu, toplumun mutluluğuna bağlanırken, düzenli ve güvenli bir toplum için bireylerden görev ve sorumluluklarına bağlı kalınması istenmiştir. Yurttaş, ödev ve sorumluluklarını yerine getirdiği, devlete ve topluma bağlı kalıp tehdit ve tehlikelere karşı uyanık olduğu ölçüde “makbul” görülmüştür (Üstel, 2008: 278-282). Buradaki amaç, bir yandan devletin otorite ve hiyerarşisini tesis edip toplumsal kontrolün sağlanması iken, diğer yandan da emeğin disipline edilmesidir. Din faktörü, toplumun içindeki verili eşitsizliklerin meşrulaştırılmasında önemli bir kültür aracı olarak görülmüş, sabır, sınav, şükür ve tevekkül gibi söylemler ile sınıf mücadelelerinin önüne geçilmek istenmiştir (Öngel, 2018: 295-297).

Buradan hareketle, Özal ile başlayan ve 1990'lı yıllarda Erbakan ve Erdoğan ile devam eden milliyetçi - muhafazakâr lider figürleri, toplumsal kültürün dinamiklerine uygun düşmüştür. 1990 sonrası yapılan çeşitli saha araştırmalarına bakıldığında da, Erbakan ve Erdoğan'ın politika sahnesinde neden ön plana çıktığını gösterir niteliktedir. İstanbul Politikalar Merkezi'nin 2020 yılında yaptığı “Toplumsal Kaynaklar ve Toplumsal Ağlar: Karşılaştırmalı Türkiye Örneği” başlıklı saha çalışmasında, Türkiye’de aile kurumu ve kan bağına dayalı akraba ilişkilerinin toplumsal ağların kurulmasında ve sürdürülebilmesinde önemli rol oynadığı sonucu çıkmıştır (Çarkoğlu ve Kalaycıoğlu, 2020: 68). Ailelerin kendilerinde gördükleri ve önemsedikleri özelliklerin sorulduğu 2012 yılından başka bir çalışmada ise, çevreden saygı ve itibar görme ile geleneklere ve dini değerlere bağlılık sonuçlarının ortalaması %50'in üzerinde çıkmış, 2007 verileri ile kıyaslandığında da göze çarpacak bir farklılık görülmemiştir (KONDA, 2012: 46). Toplumsal kültürdeki bu aile yapısı, politik tutum ve düşüncede de kendisini göstermiştir. 2019 yılında yapılan bir saha

çalışmasında, devletin güvenliğinin kişi haklarından önce geldiğine katılanların oranı %56 olurken, AK PARTİ ve MHP seçmenlerinin diğer parti seçmenlerine göre bu görüşe daha fazla katıldıkları sonucu çıkmıştır (KONDA, 2019: 44).

Diğer önemli iki etmen olan din ve gelenek üzerine yapılan çalışmalara da bakıldığında benzer sonuçlar çıktığı görülmüştür. Milliyetçi - muhafazakâr politikacılar üzerinde yapılan bir çalışmada, din olmadan devletin ve milletin ayakta kalamayacağı, dinin toplumsal düzen ve istikrarın sağlanmasında önemli bir rol oynadığı ve hayatın her alanını kapsayan temel bir ilke olduğuna yönelik maddeler AK PARTİ’li politikacılardan %50’nin üzerinde destek almıştır (Yeğen vd., 2009: 98). Aile, din ve geleneğin toplumsal kültürde aldığı önem, liderlik seçimlerini de etkilemiştir. 2014 yılında yapılan bir çalışmada, AK PARTİ seçmeni için liderin meşruiyeti geleneklere saygı, din, karizma ve milli irade üzerinden gelmektedir (KONDA, 2014: 13-14). Buna paralel olarak Erdoğan’a oy veren gruplara bakıldığında da dindar muhafazakâr ve geleneksel muhafazakâr kesimin ağırlıklı olduğu görülmektedir (KONDA, 2013: 22).

Erbakan ve Erdoğan’ın toplumsal kültürden aldıkları bu gücün, otoriter liderlik özelliklerini göstermelerinde de etkisi olmuştur. Dünya Değerler Araştırması’nın periyodik olarak yaptığı çalışmalarda görülebileceği üzere, Türkiye’de güçlü liderlik %50’nin üzerinde bir kabul görmektedir. İstisna olarak 1994-1998 yılları arası güçlü liderliğe “çok iyi” ve “oldukça iyi” yaklaşımlarının oranı toplamı %35.8 oranında olurken, 1999-2004 yılında yaklaşık %65, 2005-2022 yılları arası dörder yıl arayla yapılan periyodik araştırmalarda güçlü lidere onay yaklaşık %50 oranında kabul görmüştür⁶.

Nitekim Erbakan’a atfedilen hoca, aziz insan, önder, mücahit, kutlu komutan gibi sıfatlar, onun ahlaki ve dini değerleri sahiplenmesinden gelen güçlü manevi liderliğini de desteklemektedir. Atfedilen sıfatlar, Erbakan’ın parti içinde oluşturduğu dikey ilişki ile otoritesini kurmasında ve kitlesinin kendisine itaat edip sadakatini sunmasında önemli bir işlev görmüştür. Bu açıdan Erbakan’ın, Milli Görüş Hareketi

⁶ World Values Survey, (Çevrimiçi) <https://www.worldvaluessurvey.org/WVSONline.jsp>, Erişim Tarihi: 04.07.2020

ile milliliği sadece İslami söylem üzerinden değerlendirmeyip dini ve milli kodları gelenek ile birlikte kullanması, hareketinin toplumsal kültürün dinamikleriyle uyumlu olmasında etkili olmuştur (Baykal ve Çaha, 2017: 9, 12; Biçkes vd., 2017: 57). Benzer şekilde Erdoğan'ın da çoğunlukla, sergilediği liderlik anlayışı ile seçmen kitlesinin kültürel dinamikleriyle uyumlu bir görüntü çizdiği söylenebilir. Milliyetçi - muhafazakârlarla kurduğu duygusal bağ üzerinden otoritesini şekillendiren Erdoğan, kendisine yöneltilen reis, sultan, kurtarıcı, halife gibi sıfatlar ile de ondan beklenen güçlü lider imajını oluşturabilmiştir.⁷ Din, gelenek, aile ve sosyal politika üzerine kurduğu söylemleri, politik semboller aracılığı ile sık sık kullanan Erdoğan, karizmatik ve sorun çözücü özelliği ile de geleneksel sağın lider profilinin özelliklerini temsil etmiştir (Göksu, 2019: 1076-1077; Topal, 2016: 2, 5).

Sonuç olarak, milliyetçi - muhafazakârlığın politik kültüründe yer eden din, gelenek ve güçlü lider olguları, politik tutumlarına yansımıştır. Bu anlamda Erbakan ve Erdoğan'ın liderliğini, liderlik teorileri arasından Weber'in tanımladığı geleneksel ve karizmatik liderlik sınıflarına sokabiliriz (Weber, 2014: 326). Her ne kadar Erbakan ve Erdoğan'ın siyasi liderlik tarzları, toplumsal kültür ile yüzde yüz eşleştirilebilir düşüncesi doğru bir çıkarım olmasa da, politik söylem kalıplarına ve politikalarına baktığımızda, kitlesinden önemli ölçüde destek aldığı ve meşruiyetlerinin önemli bir kısmını din, gelenek ve aile kavramlarına atfettikleri önemden aldıklarını söyleyebiliriz.

3.1.2. Popülizmin İkili Yönü: Neoliberal Devlet / Milliyetçi - Muhafazakâr Kamusal Alan Birlikteliği

1990 sonrası Türkiye'de geleneksel sağın politik söyleminde popülizm, hem iktidarını sürdürmede hem de toplumsal tabanı ile olan bağını korumada etkili bir yöntem olmuştur. Dünyada yeni sağ politikaların gelişim seyrine paralel olarak

⁷ Söz konusu sıfatların kullanılmasının bir başka nedeni de Akdoğan'a (2017: 35) göre toplumun lider ile özdeşleşme ve onu idealize etme durumundan gelmektedir. Bu anlamda Erdoğan'ın karizmatik liderliği, toplumca büyük oranda takip ve taklit edilen, esinlenen ve kendisi ile özdeşleşilen bir fenomen haline gelmiş, yakıştırılan sıfatlarla birlikte ideal lider prototipi oluşturulabilmiştir.

Türkiye’de de geleneksel sağ popülizm, neoliberal politikalar ile kültürel öğelerin uyumu içinde yürütülmeye çalışılmıştır.

Akça (2018: 50), Stavrakakis’e atıfta bulunarak popülizmi, politikacıların halkın karşılanmamış taleplerini dile getirmede ve müesses nizam karşıtı tavır takınarak halk ile seçkinler arasında sembolik bir antagonizma inşa etmede kullanılan yöntem olarak tanımlamaktadır. Ateş’e göre (2017: 109) ise popülizm, toplumun eşitsiz ve hiyerarşik bir şekilde örgütlenmesi karşısında politik, bireysel ve kültürel haklarından mahrum bırakılan bireylerin taleplerinin dile getirilmesine denmektedir. Bu noktada popülist söylem, halk ve elitler/ötekiler temelinde şekillendiği için, halkın elitlere yönelik itirazlarını sade ve doğrudan iletebilmesi açısından politik aktörlere kolaylık sağlamaktadır. Aynı zamanda politik aktörler, anti-elit duygular ile halkın dilini konuştuklarını ileri sürmelerinden dolayı da, politik eylemlerini meşrulaştırmak için popülist söyleme başvurumaktadırlar (Bulut ve Hacıoğlu, 2018: 198).

Nitekim Dünya’da yeni sağ, piyasacılık, bireycilik, din, aile ve milli bağlar üzerinden “refah devleti” anlayışına karşı çıkarak toplumsal ilişkilerini, ahlaka dayalı biçimler üzerinden tanımlayan bir söylemi ortaya atmıştır. Neoliberal popülizm olarak adlandırabileceğimiz söylem tarzı, devletin ekonomik alana müdahalesini en aza indirme anlamında devleti güçsüzleştiren, diğer yandan toplumun sınıfsal olmayan/örgütsüz bir kimliğe bürünmesi için gereken siyasal otoritenin kurulmasında devleti güçlendiren bir ikiliğe sahiptir. (Akça, 2018: 34; Özden, 2018: 221). Diğer bir deyişle yeni sağ popülizm, ekonomik yönden devletin küçültülerek kontrolün piyasa güçlerine geçirilmesini öngören neoliberal yorumu ile toplumsal açıdan otoritenin din ve aile gibi kültürel değerler üzerinden yeniden kurulmasını amaçlayan neo-muhafazakâr anlayışın birleşiminden oluşmaktadır (Ertan, 2021: 969). Burada siyaset alanı, muhafazakâr politik aktörler aracılığı ile din üzerinden yeniden üretilmeye çalışılmış, bu yöndeki popülist söylemler ve eylemler başta hükümet politikalarında yapılan değişiklikler olmak üzere (eğitim, sağlık, kent gibi) parti programları, dergiler, gazeteler, filmler aracılığı ile de içselleştirilmeye çalışılmıştır (Akçaoğlu, 2019: 28).

Yeni sağ popülizmin Türkiye’deki geleneksel sağ uygulamalarına baktığımızda, yukarıda bahsedilen tarz ile uyum gösterdiği görülmektedir.

Akçaoğlu'na göre (Akçaoğlu, 2019: 28) Türkiye'deki muhafazakârlık ile İslamcılık arasındaki güçlü bağ sadece İslam'ın kendisinden kaynaklı olmayıp gündelik hayatta makul bir kamusal alanın oluşması için politik aktörlerin kültürel politikalarında dini öğelere başvurmasından da gelmektedir. Kimlik siyaseti yönüyle bakıldığında ise Türkiye'de geleneksel sağ, millet, din ve aile vurgusu üzerinden kamusal alanı dini cemaatler aracılığı ile kontrol ederek Sünni Müslüman - Türk kimliğinin hegemonyasını sağlamaya çalışmıştır (Akça, 2018: 35). Bu noktada Türk modernleşme sürecinden beri kullanılan halk - aydın sorunsalı üzerinden hareket eden popülizm, Batılılaşmış seçkinlere karşı maneviyatı kuvvetli basit halk adamını ön plana almış, ona dini ve milli değerlerin koruyuculuğu görevi verilmiştir. Köylülük ve taşralılık, sadeliğin, basitliğin ve bozulmamışlığın temsili olarak yüceltilirken, dini söylemler popülist dili oluşturan en işlevsel unsurlardan biri olarak kullanılmıştır (Bora, 2008: 652-653; Koyuncu, 2014: 165).

Söz konusu durum Türkiye'deki milliyetçi - muhafazakârların birincil söylemlerinden biri olan "hizmet söylemi"ne de etki etmiştir. "Halka hizmet Hakka hizmettir" söylemi ile neoliberal politikalar ile milliyetçi - muhafazakâr popülizmi ön plana alan söylem tarzı (Bora, 2008: 647), Koyuncu'ya göre (2014: 233) toplumu "homo - İslamicus"a dönüştürme niyeti taşımaktadır. İslami ahlak ve değerlere sadık kalarak ve özel/kamusal alanda kültürel normlara uygun yaşayan kişi, aynı zamanda girişken, rekabetçi ve üretken olarak piyasada kendisine yer bulabilecektir. Diğer yandan politik aktörler de, kendi neoliberal politikalarını popülist söylem üzerinden meşrulaştırabilmektedirler. Böylece neoliberal popülizmin kurmak istediği denge olan ihtiyatlı ve kontrollü özel/kamusal alan ile piyasanın neoliberal politikalara bırakılması düşüncesi (Ekinci, 2016: 178), Türkiye özelinde başarı sağlayabilmiştir.

1990'lı yıllarda Erbakan'ın Milli Görüş söylemi, Türkiye'deki geleneksel sağ popülizminin ikili yönü konusunda ipucu vermektedir. Erbakan popülizminin başlangıç öğelerinden olan "millet", sadece Türkleri değil tüm İslam alemini kapsayacak bir genişliktedir. Bu bağlamda, Siyonist ülkeler şeklinde tanımladığı ABD, İsrail ve Avrupa Ortak Pazarı'nı, İslam inancının getireceği "adil düzen" anlayışına karşı duran dış faktörler olarak görürken, ilgili devletlerle işbirliği yapan ve seçkin/elit tabaka olarak tanımladığı Adalet Partisi (AP) ve Cumhuriyet Halk Partisi

(CHP)'ni de iç faktörler olarak değerlendirmektedir. Erbakan, Siyonist devletlere ve yerli işbirlikçilerine karşı büyük bir sanayi atılımının gerektiğini ve bunun bir var olma mücadelesi olduğunu belirtmiştir. Diğer yandan AP ve CHP'nin Batı taklitçiliği yaparak hem kültürel değerleri zedelediklerini hem de ekonomik yönden ülkeyi dışa bağımlı ve sömürüye açık hale getirdiklerini ileri sürmüştür. Erbakan, “dış güçler” ve “yerli işbirlikçileri” tanımlamaları üzerinden şekillendirdiği bu popülist söylemini, topluma en basit ifadeler ve ulaşılabilir yollarla iletmeye gayret etmiştir (Çarkoğlu vd., 2022: 333-334).

Topluma adaleti ve refahı getirmeyi hedefleyen Erbakan popülizmi, İslamcı söylemin etkisi ile yoksul kesimde de kendisine yer bulabilmiştir. Ayrıca, büyük kentlere yeni göç etmiş, büyümek ve kendilerini ön plana çıkarmak isteyen İslami eğilimlere sahip küçük iş adamları da, Erbakan'ın kalkınmaya yönelik iktisadi politikalarını desteklemiştir. Böylece Erbakan, ülkenin gelişimine engel olarak gördüğü iç ve dış güçlere karşı oluşturduğu ikili popülist söylem stratejisi ile hem iş adamlarını hem de işçi ve yoksul kesimleri yanına çekmeyi başarmıştır (Gülalp, 2014: 53).

Erbakan'ın başarısında, yerel dini örgütler ve vakıfların yaptığı mahalle çalışmalarının önemi büyük olmuştur. RP ve çevresindeki cemaatler, özellikle seçim zamanlarında toplumsal tabanlarına yönelik yaptıkları saha faaliyetleri ile Anadolu sermayesi ve halk arasındaki bağı kurmayı başarmıştır. Aynı zamanda bu dönemlerde yapılan hasta ziyaretleri, toplu nikâh/düğün, aşevi gibi etkinlikler ile yoksul insanlar ve İslamcı seçkinler arasındaki hiyerarşi de sağlanabilmiştir (Doğan ve Durak, 2018: 316). 1994 yerel seçimlerde kazanılan başarıdan sonra RP'li örgütler, özellikle kadın kolları, partinin kamusal alandaki ağırlıklarını arttırmışlardır. Örneğin, her apartmanda bir temsilci bulundurma ve ev sohbetleri gerçekleştirme gibi toplumsal tabanı ile doğrudan temas kurabileceği uygulamaları hayata geçirerek, parti söylemlerinin sürekliliğini sağlamıştır (Özet, 2019: 57; Tuğal, 2019: 78).

Dolayısıyla Erbakan döneminde milliyetçi - muhafazakâr popülizm, “adil düzen” olarak savunduğu iktisadi söylemi ile Müstakil Sanayici ve İşadamları Derneği (MÜSİAD) gibi İslamcı örgütleri ön plana çıkarıp onların büyümesini sağlarken

(Buğra ve Savaşkan, 2015: 96-97), diğer yandan alkolü içeceklerin yasaklanması, Taksim’e cami yapılmasının planlanması ve İslami cemaatlerin desteklenmesi gibi dini temel alan söylemler ile de muhafazakâr bir kamusal alan oluşturmaya çalışmıştır (Koyuncu, 2014: 54-55).

2000’li yıllara geldiğimizde Erbakan’ın popülizmi kamusal alanda karşılığını bulmaya devam etse de, büyümeye başlayan Anadolu sermayesi için Erbakan’ın “adil düzen”li ekonomi politikaları fazla tutucu gelmeye başlamıştır. Erbakan’ın dini söylemleri nedeni ile irtica etiketi tehdidi altında olan ve kendisini sürekli baskı altında hisseden iş adamları, Milli Görüş içinden çıkan reformcu kanada yakınlaşmaya başlamıştır (Öztan, 2018: 115). Daha sonra AK PARTİ’yi kurup 2002’de iktidara gelecek olan kanada yaklaşan muhafazakâr sermaye, AK PARTİ’nin ilk yıllarındaki⁸ demokrat söyleminin de etkisi ile Batı’ya daha fazla açılma fırsatı bulmuştur. Erdoğan, popülist söylemdeki iktisadi liberalizm ve toplumsal muhafazakârlık ikiliğine devam etse de (Ekinci, 2016: 181), Erbakan gibi Siyonist Batı olarak tanımladığı ülkeler ile kavga etmemiş, onlarla işbirliğine gitmiştir. Bu durum ülkede muhafazakâr bir burjuva sınıfının ortaya çıkmasına olanak sağlarken, sosyal adalet vurgusu ile de yoksul kitlelerle olan bağı devam ettirmeye yaramıştır (Tuğal, 2019: 35).

Başka bir deyişle, AK PARTİ ile birlikte Türkiye’de sağ popülizm, piyasa ekonomisi ve aktörleri ile barışık ileri demokrasi söylemini, muhafazakâr ve dini motiflerle sürdürdüğü kamusal alan söylemi ile eklemlemiştir. Erbakan’ın söyleminden farklı olarak piyasa ilişkilerinde dini söylemin dozunu azaltan Erdoğan, Menderes ve Özal’ın geleneğini sürdürmeyi denemiş ve geleneksel merkez sağın “makbul vatandaşlığı”nı kendi dönemine taşımıştır. Karşısındaki resmi milliyetçilik söylemi ve ritüelleri yerine, bunlara alternatif olarak toplumsal kültürden beslenen “yerli ve milli” söylemlere yönelerek halkın gerçek duygularını yansıtmayı hedeflemiştir (Öztan, 2018: 116; Özkırımlı, 2008: 714).

⁸ AKP’nin 2002-2010 arası dönemi olarak tanımlayabileceğimiz demokratikleşme, sivilleşme ve hizmet üzerinden ilerleyen popülist söylemi, 2011 sonrası “Yeni Türkiye” sloganı ile daha milliyetçi-muhafazakâr ve neo-Osmanlıcı bir anlayışa evrilirken, 2015 sonrası ise kutuplaştırıcı ve ayrıştırıcı bir rotada ilerlediği söylenebilir.

Özelleştirme politikaları ile neoliberal politikalara bağlılığını gösteren AK PARTİ, kültürel normlar ve kurumlar aracılığı ile de muhafazakâr kamusal alandaki olası toplumsal yozlaşmayı gerektiğinde baskıcı devlet anlayışı ile engellemeye çalışmıştır. Yerli, milli ve dindar nesil söylemi ile tarihine, medeniyetine ve kültürüne sahip çıkan bir gençlik profili oluşturmak isteyen Erdoğan, İmam Hatip okullarının açılmasından müfredatta din kültürü ve ahlak bilgisi dersinin içeriğini değiştirmeye kadar bir dizi eğitim - öğretim konusunda değişikliklere gitmiştir. Diğer yandan yeni camiler ve Kur'an kursları açılmış, cuma namazı saatlerinde tatil verilmiş, Diyanet aracılığı ile birçok kuruma danışmanlık hizmeti sunulmuştur (Buğra ve Savaşkan, 2015: 106-113, 195; Mollaer, 2016: 59; Yıldırım, 2018: 70). Ayrıca Erdoğan'a atfedilen "reis" figürü ile kendisini aile, gelenek ve ahlaki düzenin koruyucusu olarak görmesi, onu kamusal alandaki kadın - erkek ilişkilerini düzenlemeye, özellikle kadınlara yönelik muhafazakâr tutum ve söylemlere yöneltmiştir. Yine üniversitelerde "kızlı - erkekli" yaşamının önüne geçilmeye çalışılmış⁹, alkol ve müzik yasakları ile de en büyük tehlike olarak gördükleri "din ve ahlakın elden gitmesi"nin önüne geçme uğraşı verilmiştir (Koyuncu, 2014: 74-75; Gezgin, 2015: 166-167).

AK PARTİ'liler, çift taraflı popülist söylemi özellikle Anadolu'da düzenledikleri mitinglerde dile getirerek kendisine milli - gayri milli eksenli bir hat çizmiştir. İktidarına yönelik meşru olmayan yöntemlere karşı "milli irade" söylemini de popülizmine ekleyen AK PARTİ, seküler milliyetçiliğe karşı muhafazakâr milliyetçiliği ön plana alarak anti - elit bir tavır takınmıştır. Aynı zamanda bir

⁹ Erdoğan'ın üniversitelerde kız ve erkeklerin aynı yurtlarda ve evlerde kalmalarının önüne geçmek ve denetlemek istediklerini belirtirken verdiği "Buralarda nelerin olduğu belli değil. Karmakarışık her şey olabiliyor. Sonra anneler babalar feryat ediyor. Muhafazakâr demokrat parti olarak biz buna müdahil olmak zorundayız. Bu ülkede annelerin, babaların kahir ekseriyetinin bu işlere asla müsaade etmeyeceğini bilen insanım. Nerede nasıl seslerin yükseldiğini bilen insanım" ("Başbakan: Kızlı erkekli kalınan evlerde karmakarışık her şey olabiliyor, adım atmaya mecburuz!", T24, 05.11.2013, Erişim Tarihi: 15.06.2021) demek, aile ve din üzerinden toplumsal kültürün politik söyleme etkisini göstermektedir. Diğer yandan dönemin Pendik Belediye Başkanı Kenan Şahin'in, ailelere hitap etmediği gerekçesiyle 1+1 dairelere inşaat ruhsatı vermeyeceğini belirtmesi ("Pendik'te 1+1 yasağı", Evrensel, 05.07.2013, Erişim Tarihi: 17.04.2021) ve dönemin AK PARTİ milletvekillerinden Nurettin Canikli'nin "Aynı evde yaşayan karşı cinsler komşuların da uyarısıyla tespit edilirse polis bu gençlerin ailelerine telefon açacak" ("Komşu polise, polis aileye ihbar edecek", Cumhuriyet, 07.11.2023, Erişim Tarihi: 15.05.2020) söylemleri de, toplumsal kültürün kamusal alana etkisini göstermesi açısından örnek oluşturmaktadır.

toplumsal mühendislik stratejisi de içeren “milli irade” söylemi, Erdoğan’ın kişisel karizmasının da etkisi ile toplumsal kültüre dönüşebilmiştir. Bu anlamda Erdoğan’ın sadece din ve siyaset alanında değil, gündelik hayat üzerine dile getirdiği popülist söylemler, toplumsal kültür içerisinde yer almasa da kendi tabanında kabul görmüştür. Nitekim seçim zaferleri ile Erdoğan, popülist söylem tarzının geçerliliğini de test etmiştir (Taşkın, 2017: 122-123; Akdoğan, 2017: 79). Tabii burada RP döneminde olduğu gibi AK PARTİ’nin kamusal alandaki teşkilatlanma gücü, söylemlerinin sürdürülebilir olmasında önemli olmuştur. Çoğu çevreden gelen bir hareketin aktörleri olarak, milliyetçi - muhafazakâr söylemi tabana anlatmada ve inandırıcı olmada zorluk çekmemişlerdir. AK PARTİ’lilerin, geçmişte RP’li oldukları dönemden kalma örgütlenme deneyimlerinin olması ve güçlü cemaat ağları ile birlikte yapılan ev ve mahalle toplantıları, söylemin sadece yukarıdan aşağıya değil aynı zamanda aşağıdan yukarıya da taşınmasını sağlamıştır (Taşkın, 2017: 124; Yalman, 2014: 33; Öngel, 2018: 298-299).

Diğer yandan AK PARTİ’nin popülist söyleminin tabanla buluşmasında sivil toplum kuruluşlarının da etkisi önemi olmuştur. AK PARTİ, sadece parti örgütü ile değil, sivil toplum kuruluşları aracılığıyla kurduğu mahalle örgütleri ile de kamusal alanda icraatlarını ve söylemlerini iletme fırsatı bulmuştur. Gençlik örgütleri, öğrenci yurtları, cemaatler, hemşeri derneklerinden oluşan bir dizi sosyal ağ, AK PARTİ’nin kamusal alandaki dayanışma ağına bu kapsamda katkıda bulunmuştur. Özellikle AK PARTİ ile bağlantılı cemaatlerin ve derneklerin, gündelik yaşam habitusunun muhafazakâr bir şekilde oluşmasında oynadıkları rol önemlidir. Ayrıca, sözü edilen örgütlenmelerin sunduğu ekonomik ve sosyal sermaye imkânları, kente yeni gelen veya burada tutunmaya çalışan kişilere yönelik bir çekim merkezi oluştururken, diğer yandan İslami ahlak kodları çerçevesinde kültürel bir kimliği kazandırma/muhafaza etme imkânını da sağlamıştır (Doğan, 2019: 116; Tuğal, 2019: 22-23; Özet, 2019: 19-20, 51).

AK PARTİ’yi destekleyen cemaat, dernek ve sivil toplum kuruluşlarının kamusal alandaki etkinliği arttıkça, kendi özgül ağırlıkları da artmaya başlamıştır. Başlangıçta AK PARTİ’nin muhafazakâr kamusal alan tahayyülünü gerçekleştirme görevini üstlenen gruplar, bir süre sonra sahip olduğu güç ile kamusal alanda prestij

kazanma merkezlerine dönüşmüştür. Artık İslami dayanışma ağları, yükselme, tanınma ve İslami habitusun ekonomik gücünden yararlanmak isteyenlerin de bulunduğu bir ağa dönüşmüştür. Ağa dâhil olmak isteyen kişiler, bir süre sonra kendilerini yurttaşlık kimliği ile değil, kendi cemaatinin kimliği ile tanıtmayı tercih etmişlerdir. Bu bağlamda kültürel ve ekonomik sermayeye sahip olanlar da, devletin çekildiği alanlarda bazı toplumsal görevlerin uygulanmasını üstlenmiş, bir nevi kendi düzenlerini kurmaya çalışmışlardır (Özet, 2019: 343-344, 122; Özkazanç, 2011: 21, 87). Söz konusu durum, tezin ana söylemlerinden olan “güçlü toplum” çıkarımını desteklemektedir. Önderman’a göre Türkiye’de devletin kendi normlarını kamusal alanda uygulama konusundaki dağınık görüntüsü, cemaatlerin/grupların bu alanda serbestçe hareket etmelerine ve bir güç haline gelmelerine neden olmuştur.¹⁰ Milliyetçi - muhafazakârlık nezdinde, toplumun din, aile ve gelenek gibi kolektivist yapı özelliklerinden yararlanan cemaatler, kendi kurallarını uygulamada bir manevra alanı bulabilmiştir. AK PARTİ de, kendi iktidarını tehdit etmediği sürece ilgili manevra alanının doğmasına engel olmazken, politik söyleminin ve otoritesinin toplumsal tabanında sürdürülebilir olması için bu yapıları desteklemiştir. Öğün’ün “toplumsal disiplini güçlendirme” (2006: 568), Göle’nin “cemaat otoriteriyenizmi” (2017: 72) olarak adlandırdığı durum, Türkiye’de toplumun da devlete karşı kamusal alanda nasıl güçlü hale gelebildiğini göstermektedir (Önderman, 1999: 132).

Kamusal alanda meydana gelen gelişmeler, ekonomik alandaki ilişkileri de etkilemiştir. AK PARTİ döneminin neoliberal politikaları neticesince büyüyen muhafazakâr iş adamları, emeğin kontrolü için İslam’ın ve toplumun kültürel kodlarını kullanarak bir informal ilişki ağı kurmaya çalışmış, kendi sermaye birikimini dini ve milli açıdan meşrulaştırmaya çalışmıştır. Bu noktada muhafazakâr iş adamları, dini söyleme uygun olarak, ticari ahlaka uygun, vicdanlı, namuslu, güvenilir ticaret yapmayı kendilerine prensip edinmişlerdir (Doğan ve Durak, 2018: 309, 318). Örf ve adetlere uygun, hırstan uzak, peygamberin ahlaki hassasiyetlere sahip ticari anlayışı, hem Allah’ın rızasını almak hem de devletin ve milletin kalkınması için bir hedef

¹⁰ söyleşiden aktaran, Morva, Oya (2023), “Türkiye’de Siyasal Kültür Üzerine Murat Önderman ile Söyleşi”, 4. *BOYUT Medya ve Kültürel Çalışmalar Dergisi*, Sayı 22, s.91-92, 121

olmuştur (Buğra ve Savaşkan, 2015: 194-195; Yankaya, 2018: 175, 179; Gülalp, 2014: 52). Emek kısmında ise kazancın helal olması, alın teri ile alınması, haramdan kaçınılması gibi söylemler ön plana çıkartılmış ve böylece işveren ile işçi arasında informel bir çıkar örtüşmesi sağlanmış, emeğin dini söylemler ile kontrol altına alınması mümkün olmuştur (Doğan ve Durak, 2018: 310; Yankaya, 2018: 213).

Bununla birlikte AK PARTİ döneminde geline duruma bakıldığında, neoliberal politikalar ile sermayesini arttıran muhafazakâr kesim, yaşam stillerini de değiştirmiştir. Muhafazakâr kamusal alan söylemine devam etmekle birlikte, kamusal alanda daha fazla görünür olmaya başlayan milliyetçi - muhafazakârlar, gündelik hayatlarındaki tüketim alışkanlıklarını değişen dini söylemlerle uygun sürdürmeye başlamışlardır. Ekonomik olarak daha aşağıda kalan toplumsal tabanlarına karşı kanaatkâr olmayı ve mahremiyete dayalı aile ilişkilerini sürdürmeyi öğütleyen varlıklı kesim, kendi yeni “muhafazakâr modern” hayatlarını farklı dini kaynaklara başvurarak “İslamileştirmeye” çalışmıştır (Göle, 2017: 34; Sancar, 2015: 82-84). Özellikle AK PARTİ döneminde yetişen yeni kuşak genç kesim ve kentli orta-üst sınıf kesim, kamusal alanda bir yandan mekân tasarımları ve ev dekorasyonları gibi yeni İslami mimari dekorasyon girişimlerinde bulunurlarken, diğer yandan muhafazakâr moda haftaları, kıyafet dergileri, seyahat planları ile yeni bir yaşam stili oluşturmaktadırlar (Aydın, 2018: 182; Yıldırım, 2018: 146-148; Akçaoğlu, 2019: 83; Sağır, 2016: 287).

Bu durum başlık içerisinde bahsettiğimiz muhafazakâr kamusal alan tahayyülünü de değiştirmiştir. Neoliberalizmin getirdiği yeni tüketim alışkanlıkları ile çevresini şekillendiren milliyetçi - muhafazakâr kesim, kendi habitusunun yapısını oturduğu semtin ekonomik ve kültürel dinamiklerine göre oluşturmuştur. Söz konusu farklılığı iki milliyetçi - muhafazakâr semt olan Fatih ve Başakşehir üzerinde inceleyen Özet, iktisadi koşulların kamusal alanı nasıl değiştirdiğini gözlemleyebilmiştir. Öyle ki hâkim mahalle kültürü etrafında informel topluluk ağlarının sürdüğü Fatih’te kamusal ifade alanı olarak dergah, medrese ve sohbet merkezleri önemini korurken; orta-üst muhafazakâr kesimin yaşadığı Başakşehir’de ise mekansal kurgu kurumsal ve formel düzeyde oluşturulmuş ve sivil toplum kuruluşlarının kurduğu ağ kamusal alanda daha ön plana çıkmıştır (Özet, 2019: 228-231).

Sonuç olarak milliyetçi - muhafazakâr popülizm, RP döneminde seküler elitlere ve Batı'ya karşı din, gelenek ve aile kavramları ön plana çıkarılarak uygulanmıştır. Diğer yandan 2000'li yılların neoliberal politikaları ile birlikte büyümeye başlayan sermaye kesiminin ihtiyaçlarına cevap verebilmek için iktisadi söylem ile kamusal alan söylemi arasında yine ilgili kavramlar üzerinden bağ kurulmuştur. Bu kapsamda sermayedarlara piyasa özgürlüğü konusunda düzenlemeler yaparken, sosyal politikalar ve dini söylem ile toplumsal tabanın tepkisinden kaçınılmaya çalışılmıştır. AK PARTİ dönemi ile birlikte bu iki taraflı popülist söylem, özelleştirmeler yoluyla neoliberal politikaların iyiden iyiye hayata geçirilmesini kolaylaştırırken, diğer yandan örgütün kamusal alandaki otoritesinin devamlılığı için cemaat, dernek ve sivil toplum kuruluşları gibi ağlardan destek almasını da sağlamıştır. Gelineen durumda AK PARTİ'nin bu popülist yöntemi seçim sonuçlarını göz önüne aldığımızda kendi toplumsal tabanı açısından başarıya ulaşmış ve politikalarını yasal zemine yerleştirme fırsatı bulmuştur. Diğer yandan kamusal alan söyleminde desteğini aldığı cemaat ve dernekler de, gittikçe güçlenen iktisadi ve sosyal sermayeleri sayesinde kamusal alanda kendi informel ağlarını kurmayı başarmıştır.

3.2. Neo-Patrimonyal Strateji ve Toplum

Önceki bölümlerde milliyetçi-muhafazakârların geleneksel öğeleri kullanarak nasıl bir politik söylem yolu izlediği ve bu yolun toplumsal kültür ile olan uyumu üzerinde durulmuştu. Bu bölümde ise, neo-patrimonyalizmin milliyetçi-muhafazakârlar tarafından hangi söylem kalıpları üzerinden işlendiği irdelenecektir. Öncelikle neo-patrimonyalizm kavramına ve onun Osmanlı'dan Cumhuriyet'e uzanan süreçte toplumsal yapı üzerindeki devamlılığına bakılacaktır. Ardından 1990 sonrası milliyetçi-muhafazakârlığın politik söyleminde nasıl somutlaştığı inceleyecektir.

Weber tarafından kavramlaştırılan patrimonyalizm, iktidarın kişisel/akrabalık bağları ve sadakat üzerine kurulduğu geleneksel bir yönetim tarzı olarak tanımlanmıştır. Burada yönetilenlerin sergilediği itaatin en önemli kaynağı yöneticinin karizmatik otoritesi ve geleneksel statüsüdür. Yönetici, iktidarını kullanma noktasında tüm kurumları kendi bünyesinde toplarken, yönettiği halk üzerinde patronaja dayalı

bir ilişki kurmaktadır¹¹. Weber bu tip bir yönetim tarzının, geleneklerin kutsandığı ve bu gelenekler üzerinden otoritenin meşruiyetinin sağlandığı sistemlere sahip toplumları açıklamada kullanılabileceğini belirtmiştir (Charrad ve Adams, 2011: 7-8).

Neo-patrimonyalizm kavramı ise, benzer bir yol izleyen modern devletleri açıklamada kullanılmaktadır. Patrimonyalizm ile yasal-rasyonel tahakkümün örtüşmesiyle ortaya çıkan neo-patrimonyalizm, aynı ataerkil mantık ile bu sefer akrabalık bağlarını da aşan bir iktidar-sadakat sistemi sunmaktadır (Soest, 2021: 2). Artık yöneticiler, modern bir bürokratik devlet içerisinde resmi kurumlar, yasama, yürütme ve yargı gibi devletin yönetim aygıtlarını siyasi sadakat karşılığında kullanmaktadır. Buna karşılık yönetilenler de korunma, kollanma ve ekonomik faydalar edinme için itaatini göstermektedir. Sadakat-ödül sistemi, bir yönetici etrafında ona yardımcı olan idari bir kadro ve kamu kaynakları kullanılarak işlemektedir (Cinar-Ugur, 2017: 327). Diğer bir deyişle neo-patrimonyalizm, yasal-rasyonel yönetimlerin kendi iktidarını sürdürülebilir kılacak seçmen kitlesini oluşturmak için patrimoniyal geleneksel ilişkileri, kamu fonları ve idari kurumları kullandığı yönetim sistemine denmektedir (Laruelle, 2012: 305-306; Lewis: 2012: 122).

Yöneten-yönetilen arasındaki karşılıklı sadakat-koruma ilişkisinden dolayı neo-patrimonyalizmi sadece yukardan aşağı işleyen bir sistem olarak analiz etmek, yönetim sistemlerinin arkasında yer alan toplumsal dokuyu görmeyi engellemektedir. Laruelle'ye göre neo-patrimonyalizm genellikle rant peşinde koşma davranışları sergileyen toplumlarda görülmektedir (Laruelle, 2012: 306). Bu açıdan bakıldığında ikinci bölümde Migdal'a atıfta bulunduğumuz zayıf kurumsal yapılara sahip ve hesap verebilirliği düşük devletlerde neo-patrimoniyal sistem, hem yönetenler hem de

¹¹ Bu noktada “sultanizm” kavramının tanımlanmasına da yer vermek gerekiyor. Weber, geleneksel patrimoniyalizmin bir üst noktası olarak gördüğü sultanizmi, insanların iktidardaki lidere kölelik derecesinde bağlı olduğu ve liderin istediği her şeyi yapabileceği bir politik rejim olarak tanımlar. Ona göre, liderin tüm yetkilerinin tek bir elde toplandığı, kişisel çıkar ve beklentilere göre hareket ettiği ve aşırı şahsileştiği yerler, sultanizm olarak adlandırılmaktadır (Açıkel, 2023: 46-47). Açıkel, Weber'den aldığı bu kavramı, günümüzde Erdoğan'ın politik anlayışına uyarlayarak katkıda bulunmuştur. Açıkel, Cumhurbaşkanlığı Hükümet Sistemi'ne geçişle birlikte “lider, parti, devlet” özdeşleşmesini başarı ile tamamlayan Erdoğan'ın keyfileşmiş ve şahsileşmiş despotik yönetim anlayışının, ona koşulsuz şartsız destek verenler de göz önünde bulundurulduğunda, bir “postmodern sultanizm” olarak adlandırılabilceğini belirtir (Açıkel, 2023: 47-48).

yönetilenler tarafından tercih edilebilir hale gelmektedir. Yöneten konumunda olan kişiler, kendi mevkilerini korumak için konumlarını siyasi bir pazarlık konusu haline getirebilir, bürokratik ve yasal kuralları bir kenara bırakarak güçlü gördüğü kişiler/gruplar ile ittifak yapabilirler. Böylece kendilerine sadakatle yanaşanlara kamu kaynaklarından verilen paylar neticesinde, yönetilen sadakatinin karşılığını almış olurken, yöneten ise hem politik konumunu korumuş, hem de olası kriz anlarında yönetilenlerin gözünde “kurtarıcı” rolüne sahip olmuştur (Migdal, 1998; O’Neil, 2007: 7). Nitekim zenginliğin eşitsiz biçimde dağılımının en yüksek oranda olduğu neo-patrimonyal yönetim anlayışına sahip ülkelerde, yöneten-yönetilen ilişkisi böyle bir görüntü sergilemektedir (Laruelle, 2012: 304).

Neo-patrimonyalizmin bu yönü, doğal olarak kayırmacılığı ve patronajı da beraberinde getirmektedir. Söz konusu rejimlerde güç ve iktidar, kamu kaynaklarına erişim ile mümkün olduğundan dolayı, yöneticilerin siyasi sadakati kazanılabilmek için kaynak dağıtımını genişletmeleri gerekmektedir. Burada iki kavramın örtüştüğü noktalar olsa da, neo-patrimonyal anlayıştaki yöneten-yönetilen ilişkisi kamu kaynakları üzerinden ele alındığından dolayı, patronaj kavramı daha ön plana çıkmaktadır. Çünkü klientalist bir ilişkide, eşit olmayan sosyoekonomik statülere sahip kişi veya gruplardan güçlü olan güçsüz olanı kontrol ederken statü, etki gücü veya ekonomik faktörler önemli görülmekte, kamu kaynaklarına erişim zorunlu olmamaktadır. Oysa siyasal patronaj söz konusu olduğunda kamu kaynakları devreye girer ve dağıtım, oy ve siyasi destek için daha kolektif gruplarla gerçekleştirilir (Sayarı, 2011: 1; Lewis, 2012: 116).

Tabii bu çerçevede, siyasal patronajı ortaya çıkaran sadece kamu kaynaklarının kullanımı değildir. Bununla birlikte yöneten ve yönetilen arasındaki duygusal bağ da önemlidir. Liderin geleneksel otoritesi ile kurulan duygusal bağ, sadakatin manevi yönünün korunmasına yardımcı olmaktadır. Dolayısıyla neo-patrimonyal rejimlerin doğal bir sonucu olan yolsuzluğun üstü, sadece kurumsal yapıların zayıf denetim özelliği ile değil, aynı zamanda lidere olan duygusal bağlılığın getirdiği görmezden gelme durumu ile de örtülebilmektedir (O’Neil, 2007: 9, Soest, 2021: 5).

Gelinen noktada yolsuzluk, kayırmacılık, patronaj, nepotizm gibi birbirini tamamlayabilecek kavramların, neo-patrimonyal rejimleri tanımlamada birlikte kullanılabildiği ama patronaj kavramının daha ön plana çıktığı görülmektedir. Kamu kaynaklarının yeterince kullanılmadığı ekonomik durgunluk zamanlarında güç-sadakat ilişkisi devletin güvenlik kurumları ile sağlanırken, maddi kayırmacılığın getirdiği sadakatin şiddet içermemesi daha elverişli bir yol sunmaktadır. Yönetenler, istedikleri hiyerarşiyi kolaylıkla kurabilirken, sistem içerisinde hayatta kalmaya çalışan yönetilenler, sunulan kamusal kaynaklara erişmeye çalışarak sisteme daha bağımlı hale gelebilmektedirler (Lewis, 2012: 117-118).

Özetle neo-patrimonyalizm bu şekilde tanımlanırken, kavramın Türkiye'nin politik kültürünü açıklamadaki önemi, Osmanlı'dan günümüze uzanan toplumsal yapı özelliğinden kaynaklanmaktadır. Osmanlı'da padişahın şahsi iktidarı üzerinden oluşan yönetim yapısı ve hanedan dışında kalan herkesin onun tebaası olarak görülmesi, klasik bir patrimonyal yönetimi göstermektedir (Heper, 2010). Patrimonyal anlayıştan doğan otorite ile padişah, bir baba figürü ile tebaasını örf, adet ve geleneklere uygun şekilde yönetmekte ve siyasi iktidarının meşruiyetini sağlamaktadır. Türk toplumunun aile, ağalık gibi geleneksel otoritelere verdiği önem patrimonyal düşüncede devlete de atfedilmiş, hatta örf ve adetler zaman zaman hukuk kurallarının üzerinde bir etki yaratmıştır (Çetin, 2004: 111-112; Ergun, 2000: 150). Bu anlamda aileye atfedilen kutsallık devlete, babaya atfedilen kutsallık da padişaha verilmiştir (Taşkın, 2019: 32). Padişahın her şeyi yapabilecek kudrete sahip olduğu inancından hareketle toplum, sorunları için padişaha başvurmuş ve ondan çözüm beklemiştir (Göçer, 2019: 34; Ergun, 1991: 174). Doğal olarak, Osmanlı tebaasının devlet ile bağı, gönüllü veya sözleşmeye dayalı bir çerçeveye değil, sadakat ve biata dayalı karşılıklı zorunluluklar içeren bir düzlem üzerinden olmuştur (Çetin, 2004: 166).

Osmanlı'dan Cumhuriyet'e geçiş sürecine baktığımızda ise, toplumsal kültürdeki ilgili yapının devam ettiği görülmektedir. Önderman'a göre Cumhuriyet ile birlikte birey, topluluk ve devlet tahayyüllerinde bir farklılık yaşansa da, aralarındaki ilişkinin yapısında "özel" bir değişiklik yaşanmamış, "ümme"nin yerine gelen "millet" tasarımı toplumsal kültürde yer alan kolektivizmi besleyerek toplumun birey karşısındaki üstünlüğünü korumasını sağlamıştır (Önderman, 2007: 27, 163). Diğer

yandan padişah ve onun bürokrasisi arasında kurulan patrimonyal ilişki de, yeni rejimle birlikte ulus-devlete sadık bir çizgide yeniden kurulmaya çalışılmıştır. Bu çerçevede meşruiyet, sadakat ve aidiyet kavramlarının içeriği, ulus devletin beklentilerine göre oluşturulmuştur. Yeni bürokratik seçkinlerin ulus-devlet adına “baba” görevini üstlenmesi ile devletin manevi şahsiyeti yeniden kutsanırken, toplumun devletle olan klientalist ilişkisi de benzer çizgide devam etmiştir (Açıkel, 2008: 120; Acun, 2017: 50; Yazıcı, 2018: 65).

Cumhuriyet’in Osmanlı’dan kalan söz konusu patrimonyal mirası tam anlamıyla değiştirmeye çalışmayıp toplumsal kültürden yararlanmaya çalışması (Turan, 2000: 363), aynı alışkanlıkların yeni rejimde şekil değiştirerek devamını sağlamıştır (Toros, 1992: 73). Cumhuriyet’i kuranlar, otoriter devlet kültürünü bürokratik hiyerarşi üzerinden devam ettirmeye çalışırken, merkezin sivilleşmesini yeterli bulup toplumsal alanı göz ardı etmiştir. Dolayısı ile Cumhuriyet’in bürokrasi odaklı modernleşme projesi, toplumsal anlamda “yurttaş” üretmekten çok alternatif cemaatlerin ortaya çıkmasına neden olmuş ve “patrimonyal yurttaşlık”ı meydana getirmiştir (Açıkel, 2008: 120, 136; Dellaloğlu, 2016: 76). Bunun sonucunda da, toplum nezdinde devlet ile iktidar arasındaki ayırım net bir şekilde kurulamamış ve iktidara gelen siyasi liderlerin şahsiyeti, devletin kimliğiyle bir tutulmuştur.

Söz konusu durumun yaşanmasındaki bir diğer önemli etken ise toplumsal yapıdan kaynaklanmaktadır. Osmanlı’dan Cumhuriyet’e geçişte yapılan devrimlerle birlikte topluma yeni bir hayat sunulsa da, aile alışkanlıklarında bir değişiklik yaşanmamıştır. Türk aile yapısının temel özelliği olan patriarşik yapının oluşturduğu hiyerarşi ve otorite, Cumhuriyet ile birlikte bir bozulmaya uğramamıştır (Okman Fişek, 2018: 10-11; Çetin, 2004: 95). Bu yapının aynı zamanda toplumsal kültürde akrabalık, ağalık, şeyhlik, hemşehrlik ve siyaset gibi ilişkilere de güç vermesi, ortaya çıkan “alternatif cemaatler”in iktidarlara olan klientalist ilişkisinin devam etmesini sağlamıştır. Kalaycıoğlu da, toplumun büyük çoğunluğunun köylü olması ve geleneksel alışkanlıkların yoğun yaşandığı bir ortamda bulunması nedeni ile toplumdan akrabalık ve hemşehrlik gibi geleneksel aidiyetleri aşabilecek bir tutum beklemenin gerçekçi olmadığını belirtmiştir (Kalaycıoğlu, 2000: 396).

Dolayısı ile toplumsal yapının özelliği, Cumhuriyet'in yerel kesim ile kurduğu ilişkinin düzeyini belirlemiştir. 20.yy'a gelindiğinde yerelde etkili olan tüccarlar, büyük toprak sahipleri ve yörenin önde gelen aileleri, merkezle taşra arasındaki köprü görevini üstlenmelerinin yanı sıra kendi bölgelerini kontrol altında tutacak özerkliğe de sahip olmuşlardır. Cumhuriyet ile birlikte yerel eşraf, CHP içerisinde görev alarak konumunu korumuştur. Taraflar arasındaki ittifak ile yerelin önde gelen eşraf grubu, eskisi gibi bir yandan merkezin yereldeki "kontrolör"ü olurken, diğer yandan kendi çıkarlarını korumada destek bulmuştur (Sayarı, 2011: 4-6). Benzer bir tespiti İlbey Özdemirci'de de görmekteyiz. Özdemirci, Cumhuriyet sonrası CHP taşra teşkilatlarının o bölgenin en kuvvetli aile, çiftçi, tüccar ve varlıklı kişilerinin elinde olduğunu ve taşradaki dinamiklerin parti yerel yapılanmasını etkilediğini öne sürmüştür. Bunun sonucunda da hükümet politikalarının taşrada uygulanmasında yerel güçlerin, bölgenin dinamiklerini göz önüne alarak daha pragmatist davranabildiğini, diğer bir anlamda merkezden uzaklaştıkça resmi kuralların ve düzenlemelerin uygulanabilirliğinin azaldığı durumların ortaya çıkabildiğini belirtmiştir (Özdemirci, 2022: 87, 166, 231).

Fakat bu merkez için çok da sorun teşkil etmemiştir. Yerel kesimin kendi bölgesindeki güçlülüğü, merkezdeki siyasetçiler açısından makamlarının korunmasında ve politik çıkarlarının devam etmesinde yardımcı bir etken olarak görülmüştür. Nitekim siyasi partiler, seçimlerde destek karşılığı sözü edilen gruplarla işbirliğine girmiş, karşılıklı fayda sağlamaya çalışmıştır (Sayarı, 2011: 3, 12; Laçiner, 2005: 32). Neo-patrimonyalizmin doğal bir sonucu olarak belirttiğimiz patronajı ortaya çıkarmış, devlet yönetiminde ise rüşvet ve yolsuzluk olaylarının yaşanabilmesine sebebiyet vermiştir.

Söz konusu olumsuzlukların ortaya çıkmasında yereli oluşturan grupların heterojenliği ile birlikte toplumsal yapıda bulunan kolektivist özellikler de katkı sağlamıştır. İkinci bölümde de bahsettiğimiz Türkiye gibi kolektivist özelliklere yatkın toplumlarda görülen tekilci ahlak, grupların kendi çıkarlarını ön plana almalarına, buna bağlı olarak da bireylerin ait oldukları grupların çıkarlarına göre hareket etmelerine neden olmaktadır. Neticede grup içindeki karşılıklılık ve tamamlayıcılık ilkesine dayalı olarak gelişen durum, politik sahnedeki rekabetin ya da işbirliğinin

niteliğini, yönetenler açısından “sadakat”, yönetilenler açısından da “korunma” ve “kayırılma” beklentisine dönüştürmektedir (Önderman, 2001: 160-163; Önderman, 2002: 78; Önderman, 2007: 17). Diğer bir deyişle gruplar, kolektivist yapı özelliklerine uygun olarak hak yerine imtiyaz elde etme arayışında olmuş, devletle olan ilişkilerini bu anlayışta sürdürmüştür (Kılıçbay, 2001: 41). Benzer bir tespit Asef Bayat tarafından da ileri sürülmüştür. Bayat, Ortadoğu’daki toplumsal hareketleri incelediği çalışmasında, topluluk düzeyinde sivil ya da grup dışı işbirliklerin zayıf olduğu yerlerde insanların, yörenin önderlerini sorun çözen kişiler olarak gördüğünü belirtmiştir. Bayat’a göre insanlardaki bu beklenti, muhatap olduğu kişi ya da yetkiliyle karşılıklılık, güven veya pazarlığa dayalı vesayetçi bir ilişkiye neden olmakta, bu da doğal olarak kayırmacılığı ve rüşveti beraberinde getirmektedir (Bayat, 2016: 86, 108).

Türkiye özelinde yapılan saha çalışmaları incelendiğinde, rüşvet ve yolsuzluğun toplum tarafından çok önemli görülmediği, sadakat karşılığı sağlanan karşılıklı faydanın kamunun genel çıkarından daha önemli görüldüğü söylenebilir. Örneğin, 2015 yılında yapılan bir saha çalışmasında ankete katılanların %3’ünün kamu hizmetlerinde yolsuzluk olmadığını düşündüğü, buna karşın kişilerin yolsuzluğa karşı tepki verme eğilimlerinin düşük olduğu ve konuya ilişkin yapılan tartışmaları önemsemedikleri sonucu çıkmıştır (Çarkoğlu ve Kalaycıoğlu, 2015: 67,74). 2006 yılında yapılan başka bir çalışmada katılımcılara Türkiye’nin en önemli sorunu nedir diye sorulmuş ve rüşvet seçeneği %1.8 oranında değer bulmuştur (Çarkoğlu ve Toprak, 2006: 45). 1996 yılında yapılan çalışmada ise rüşvet ve yolsuzluk seçeneği %4.2 oranında değer bulmuştur (Erder, 1996: 123). Ortaya çıkan sonuçlar az önce belirttiğimiz karşılıklı faydanın rüşvet ve yolsuzluğu göz ardı etmesinden kaynakladığı gibi devlet-birey arasındaki “yüksek güç mesafesi”nden kaynaklanan bireyin politikacılara karşı bakış açısı ile de ilgilidir. Bu konuya bir sonraki bölümde değineceğim.

Erken Cumhuriyet dönemi ile birlikte Osmanlı’dan devralınan bu patrimoniyal alışkanlıkların, günümüze doğru geldiğimizde 1982 Anayasası ile bir devlet politikası haline geldiğini görmekteyiz. Yürütmenin yetkisini artıran düzenleme ile güçlü bir merkezi otorite kuran 1982 Anayasası, politik otoriteyi yürütmenin başındaki lider

üzerinden tasarlamıştır. Lider, gücünü her ne kadar kanunlardan alsa da, halk üzerindeki meşruiyetini gelenek/göreneklere hâkim olması ve güçlü/karizmatik niteliği üzerinden sağlamıştır. Toplumdan beklenen makul ve makbul davranış da yürütmeyi elinde tutan üstün lider ve etrafındaki seçkinlere bağlılık, sadakat ve itaat olmuştur (Kalaycıoğlu, 2000: 402-403). Neo-patrimonyal anlayışa sahip yeni anayasa tasarrufuna toplumsal kültür üzerinden baktığımızda, özellikle milliyetçi-muhafazakârlığın kutsal devlet anlayışına ve kurulu düzene olan bağlılığı ile uyumlu gözükmektedir. Kurulmak istenen devlet otoritesi, tam da milliyetçi-muhafazakârlığın doğasında olan itaate yatkınlık ile mümkün olmuştur. Diğer yandan İslamcılık nosyonu ile dinin manevi boyutu, milliyetçilik ile de milli kimlik boyutu tamamlanarak devletin ihtiyaç duyduğu siyasal ve manevi meşruiyet sağlanmıştır. Süregelen zamanda Milli Görüş'ün Adil Düzen'inden AK PARTİ'nin muhafazakâr demokrasisine ve oradan otoriter devlet anlayışına varan çizgide merkezde yer alan politikalar değişime uğrasa da (Bora, 2003: 83-89; Açıkkel, 2023: 225), neo-patrimonyal anlayış devam etmiştir.

Refah Partisi ve devamında AK PARTİ'nin de uyguladığı klientalist yöntem, yerel düzeyde iyi bir ağ kurmasını sağlamıştır. Özellikle partilerin hem merkez hem taşra örgütlenmelerinin kadın/gençlik kolları gibi birimleri ile kamusal alanın tüm kesimlerine ulaşarak kurduğu ağ, geleneksel politik söylemini duyurmasına imkân tanımıştır (Sayarı, 2011: 13). Ayrıca partilerin kendi teşkilatları dışında söz konusu yatay ağa vakıf, dernek ve cemaat gibi kolektif yapıları da katması, milliyetçi-muhafazakâr söylemin işlemesine ve sadakatin kurulmasını sağlamıştır. Diğer yandan devletin ve güçlü kolektif yapıların bu yardımsever tarafı, yoksulu koruma ve kollama misyonu, paternalist otoritenin kurulmasına da ön ayak olmuştur (Yılmaz, 2018: 67-69).

Refah Partisi, 1990'lı yıllarda kazandığı büyükşehir belediyeleri aracılığı ile yürüttüğü patronaj ilişkisi, kendi gruplarını iş sahibi yaparken, kendisine maddi/manevi destek veren iş adamlarına belediye üzerinden destek sağlamıştır (Bayat, 2016: 117-118). 2000'li yıllardan sonra AK PARTİ ise, benzer ilişkiyi devam ettirmekle birlikte, artık merkeze yerleşmenin getirdiği imkânlar ile devlet kurumlarında da kadrolaşmaya başlamıştır. Açıkkel'in "siyasal kabilecilik" olarak

adlandırdığı durum, lider-parti-devlet özdeşliği ile neo-patrimonyal rejimi sürdürülebilir kılmıştır (Açıkel, 2023: 39-40). Bu noktada AK PARTİ, ardılı olduğunu söylediği Demokrat Parti'nin “Yeter söz milletin” söylemini “Yeter, söz de karar da gelecek de milletindir”¹² şeklinde uyarlayarak kendisini milletin koruyucusu ve kollayıcısı olarak görmüştür (Koyuncu, 2014: 150). “Yeni Türkiye” söylemi ile desteklenen neo-patrimonyal bağ, otoriter karizmatik liderlik modeliyle özdeşleştirilerek milliyetçi-muhafazakâr kesimler tarafından Erdoğan’a yeni bir “sultan” sıfatı atfedilmesine¹³ ve onun kararlarına bağlı bir yönetim yapısının ortaya çıkmasına neden olmuştur (Açıkel, 2023: 46-47).

Bölüm boyunca özetle patrimonyalizmin, Osmanlı’dan Cumhuriyet’e geçişte merkez-yerel ilişkisinden doğan itaat, otorite ve kayırmacılığı anlamada önemli bir kavram olduğu, diğer yandan kavramın sadece yukarıdan aşağıya işletilen bir şey olmayıp toplumsal yapının kolektivist özellikleriyle de uyumlu olduğu üzerinde durulmuştur. Sıradaki bölümlerde 1990 sonrası milliyetçi-muhafazakârlığın devlet yönetiminde benimsediği neo-patrimonyal sistemin, bu uyumlulukla kamu politikalarına ve politik söyleme nasıl etki ettiği üzerinde durulacaktır.

3.2.1. Neo-Osmanlıcı Devlet Söylemi ve Yüksek Güç Mesafesi

1990 sonrası milliyetçi-muhafazakârların politik söylemlerine baktığımızda neo-Osmanlıcılığın ön planda olduğunu görmekteyiz. Milliyetçi-muhafazakârlar, neo-patrimonyalizmin devleti kutsayan ve lidere itaati gerektiren yapısını, neo-Osmanlıcı politikalar üzerinden sürdürmek istemiş, buna yönelik geçmişe dönük Osmanlıcı söylemleri sıklıkla dile getirmişlerdir. Bu bölümde, neo-Osmanlıcı devlet söylemi ile

¹² “Erdoğan’ın ‘Yeter. Söz milletindir’ seçim sloganı, 73 yıl önce muhalefetindi”, *Cumhuriyet*, 21.01.2023, Erişim Tarihi: 13.09.2022

¹³ Jeffrey A. Winters’a göre, sultanist rejimlerde üç unsur belirleyici olmaktadır. Bunlardan ilki, yöneticinin önemli tüm siyasal ve ekonomik konularda kendi takdir yetkisini kullanarak kişisel bir yönetim anlayışı benimsemesidir. İkincisi, bağımsız kurumlar inşa etmek yerine yasaların ve kurumların gücünü zayıflatarak kişisel takdir yetkisini arttırmasıdır. Son olarak ise, yasaların ve kurumların üzerinde yöneticilerin ayrıcalıklı bir konuma sahip olmalarıdır (Winters, 2011: 135-136).

otoriter yapının kurulmasında hangi söylem kalıpları üzerinde durulduğu incelenecek, söylem tarzının kolektivist özellikler gösteren toplumların otoriterliğe yatkınlığını açıklamak için kullanılan yüksek güç mesafesi kavramı ile ilişkisi üzerinde durulacaktır.

Bir önceki bölümde değindiğimiz Türk toplumunun aile, nizam, hiyerarşi, mahremiyet, gelenek gibi paternalist eğilimlere sahip olması, neo-Osmanlı söylemin işlevsel olmasında önemli bir rol oynamasına sebep olmuştur. Sözü edilen durum, aşırılıklara karşı ahlaki yönden bir dengeleme görevi görürken, diğer yandan da sivil yozlaşmaya karşı otoriter yönünü göstererek toplumu disipline eden ve yükümlülüklerini hatırlatan bir gösterge olmuştur. Milliyetçi-muhafazakârların mazi olarak gördükleri Osmanlı'nın mirasına sahip çıkması, onun değerlerini yüceltmesi ve günümüzde de yaşatma arzusu, ifade edilen eğilimlerin güçlü bir şekilde korunmasını amaçlamaktadır.

Geleneksel sağı temsil ettiği kültürel miras ile kurulan bağ, politika sahnesinde otoritenin yerleşmesi için bir harç işlevi görmüştür. Milliyetçi-muhafazakârlar, geniş toplumsal tabanlarının üzerindeki hâkimiyetleri için geçmişte simgesel değer taşıyan kültürel öğelerden ve duygulardan faydalanmış, tabanı ile olan bağlarını güçlü tutmaya çalışmıştır (Şen, 2015: 173). Böylece milliyetçi-muhafazakârların kurmaya çalıştığı sağ otoriteryanizm (Açıkel, 2023: 300-301), Türk toplumunun devletçi geleneği ve otoriteyi üstün tutan kültürel yanıyla birleşince (Ergun, 2000: 177), neo-Osmanlı söylem sesini duyurmak için elverişli bir alan bulmuştur.

Otorite kavramına kolektivizm üzerinden baktığımızda ise, neo-Osmanlı söylem tarzının toplumsal kültürde bir karşılığı olduğu görülmektedir. Bireyci-kolektivist toplumları ayırt etmede kullanılan kavramlardan biri olan “güç mesafesi”, o toplumun otoriterliğe yatkın olup olmadığı konusunda ipuçları vermektedir. Güç mesafesi kısaca, bir toplumsal yapıda alt kademelerde bulunan bireylerin üst kademelerdeki bireylere hiyerarşik olarak bağımlı olmalarına ve alt kademedekilerin, üst kademedekileri çok farklı bir sosyal statüde gördükleri duruma denmektedir. Bu algı, aile, okul, siyaset ve iş yaşamı gibi toplumsal yaşamın her alanında görülebilmektedir. İlk olarak ailede öğretilen hiyerarşi, itaat ve sadakat gibi olgular, daha sonra okulda öğretmen ile olan ilişkilere, iş yaşamında da yöneticilerle olan

ilişkilere yansıyarak kendisini yeniden üretmesini sağlar. Kavramın politik sisteme yansması ise, iktidardaki insanların otoriter bir tutum sergilemesi, statü ve prestije dayalı ayrıcalıklı konumlar edinmeleri ve bu eşitsiz durumun toplum tarafından kabul edilmesi şeklinde gerçekleşmiştir (Triandis, 2018: 30; Hofstede, 2001: 79, 107-108).

Birinci bölümde yaptığımız atıfta olduğu gibi, yüksek güç mesafesine sahip toplumlarda otorite ve hiyerarşiye yatkınlık fazladır. Hofstede, güç mesafesinin yüksek olduğu toplumlarda, hiyerarşi ve iktidarın temel bir olgu olduğunu ve güç sahiplerinin de ayrıcalıklar edindiğini belirtir. Buna paralel olarak otokratik, askeri ve oligarşik yapıdaki hükümetlerin daha sık görülmesini, kamplaşmanın ve bürokratik yozlaşmanın fazla olmasını ve yönetici elitlerin tüm toplumu temsil etmemesini de ilgili toplumların diğer özellikleri olarak sıralar. Buna karşılık Hofstede, bireyselci toplumların düşük güç mesafesine sahip olduklarını ve tersi özelliklerin görüldüğünü belirtir. Bireyci toplumlarda çoğulcu demokrasinin hâkim olması, tartışma kültürünün gelişmişliği, güç ve statü kavramlarının toplumsal konumda doğal bir ayrıcalığı ifade etmemesi ve eşitsizliklerin en aza indirilmesi anlayışı gibi özellikler, sözü edilen toplumların başlıca karakterini oluşturmaktadır. Bu ikili sınıflandırma üzerinden Hofstede, Türkiye'yi, başını Güney Amerika ve Asya ülkelerinin çektiği yüksek güç mesafesine sahip toplumlar grubuna sokarken; İskandinavya ve Batı Avrupa ülkelerinin yoğun olduğu grubu düşük güç mesafesine sahip toplumlar grubuna yerleştirmiştir (Hofstede, 2001: 87, 98, 116).

Türkiye'nin toplumsal yapısına baktığımızda, patriarşik yapısının da etkisi ile politik olarak toplumun kendisini dışsal bir gücün yönetmesine ihtiyaç hissetmesi, sorunlarının çözümü için iktidarlardan yüksek beklenti içine girmesi ve ona hayran olup yüceltmesi, kendisi ile yönetenler arasındaki eşitsizliği doğal görmesine neden olmaktadır (Önderman, 2007: 129-130). Eşitsiz kurulan politik ortamda yönetenlerin yönetilenlerden beklediği itaat ve ayrıcalıklı konum (Sargut, 2015: 195), yüksek güç mesafesini ortaya çıkarmaktadır.

Belirtilen duruma sebep olan etkenleri aşağıdan yukarıya doğru okumaya çalıştığımızda, toplumsal ilişkilere bakmak da açıklayıcı olacaktır. Çünkü statü ayrıcalığı sadece politik davranışlarda değil, toplum içerisinde de kendisine yer bulmaktadır. Aile içerisinde babanın dediğinin daha dikkate alınması gibi, toplum içinde de konuşanın statüsü ve tecrübesi, ona yönelik olan davranışların şeklini

etkilemektedir (Sargut, 2015: 150; Önderman, 2007: 196). Bu açıdan kişilerin sosyal ve mesleki rolleri, benliklerini ve buna bağlı olarak sosyal ilişkilerini tanımlayabilmektedir. Böylece kişiler, toplumsal konumlarına göre ahlaki sorumluluklarını ve yönelimlerini göz önünde bulundurabilmektedirler. Örneğin, müdür olan birisi sadece mesleki hayatında değil gündelik hayatında da müdür gibi görülür ve hem o hem çevresindekiler bu konumu dikkate alarak hareket ederler. Mevcut durumda ortaya çıkan statüye bağlı benlik, statü değiştikçe tutum da değiştirir. Bir anlamda kişilerin toplum içinde ne oldukları ne yaptıklarına göre daha değerlidir (Göçer, 2019: 44-45; Önderman, 1999: 183).

Kişiler arası üstünlüğün, konuma ve sosyal güce (servet, soy vb.) göre toplumsal ilişkilerde kurulmaya başlaması (Çetin, 2004: 80-81), doğal olarak yönetenlere karşı sergilenen politik davranışları da etkilemektedir. Muhafazakâr siyasetçiler üzerinde yapılan bir çalışmada siyaset kavramına bakış açıları sorulduğunda “saygınlık” ve “güven” seçeneklerine %50’nin üzerinde tamamen katıldıkları sonucu çıkmıştır. Tamamen katılıyorum seçeneğine en yüksek oyu AK PARTİ’li siyasetçiler %61,6 ile verirken, MHP’li siyasetçiler %58,4 ve DP’liler ise %57,9 oranla AK PARTİ’li siyasetçileri takip etmektedir. Aynı çalışmada muhafazakâr siyasetçilerin, otorite ve disiplin olmadan toplumsal düzenin sağlanamayacağı ve toplumsal çıkarın birey çıkarlarından ve özgürlüklerinden daha önce geldiği önermelerine de yine %50’nin üzerinde katıldıkları gözükmetedir (Şener, 2010: 75, 100). İki sonuçta da görüleceği gibi toplumsal kültürde yer alan statüye yatkınlık ve kolektivizm, politika sahnesinde karşılığını bulmaktadır.

Lidere atfedilen önem ve bağlılık, bu karşılığın en etkili yansımalarından birini oluşturmaktadır. Patrimonyal sistemde padişaha olan bağlılık, neo-patrimonyal sistemde politik lidere sergilenirken, onun koruyucu/kollayıcı ve sorun çözücü özelliği korunmuştur. Lidere atfedilen bu özellikler, milliyetçi-muhafazakârların politik anlayışları göz önüne alındığında, partinin kurumsal kimliği ile liderin kişisel kimliği arasındaki ayrımı belirsizleştirmektedir (Çetin, 2004: 223-225). Menderes’in DP’deki, Erbakan’ın RP’deki, Özal’ın ANAP’taki ve Erdoğan’ın AK PARTİ içerisindeki konumu dile getirilen durumu doğrular niteliktedir.

Önderman, toplumsal kültürün başta liderler olmak üzere “yönetenler”e olan bu tutumunun, Pye’a atıf yaparak, yöneticilerin sanki başka insanlarmış gibi

gözükmelerine sebep verdiğini ve bunun da devlet-toplum arasındaki güç mesafesinin artmasına neden olduğunu belirtmektedir (Önderman, 2007: 250-253). “Baş başa bağlanır baş da devlete bağlanır” (Çetin, 2004: 227) sözü, bu anlamda otorite ve hiyerarşinin lider üzerinde nasıl biçimlendiğine bir örnek oluşturmaktadır. Milliyetçi-muhafazakârlar siyasetçilerin farklı zamanlarda söyledikleri “ayakların başı yönettiği yerde kıyamet kopar”¹⁴, “bunlara on koyun versen kaybeder”¹⁵, “başbakan sensin, ister asar ister kesersin”¹⁶, “bakan ile müdürü karıştırırsan zor müdür olursun”¹⁷, başbakana yuh çekersen tokadı yersin”¹⁸, “çobanlığın felsefesini anlayamayan insan yönetemez”¹⁹, “hadi lan suç işliyorum sana mı soracağım”²⁰ gibi söylemlerini de dikkate aldığımızda, kolektivist kültürün devlet-toplum arasındaki yüksek güç mesafesine ve eşitsizliğin toplumsal kabulüne (Alpman, 2016: 145) nasıl etki ettiğini görmekteyiz.

1990’lı yıllar ile birlikte neo-patrimonyalizmin toplumsal kültür ile uyumunun, neo-Osmanlıcı strateji ve söylem ile devam ettirilmeye çalışıldığını belirtmiştik. İlgili söylem stratejisi Osmanlı’nın kadim geleneği, şanlı tarihi, yüce kültürü ve büyüklüğü üzerinden ilerlerken (Alpman, 2016: 149), asıl istenen etki 1980 sonrası oluşan güçlü devlet ve lider ekseninde otorite ve hiyerarşinin sürekliliğinin sağlanması yönünde olmuştur. Öğün’e göre geleneksel sağ, iktidarı süresince bu yetkeci tarafını kültürle meşrulaştırarak ve toplumsal/kültürel olanı politik bir hale getirerek paternalist otoriter, Göle’nin deyimi ile cemaat otoriteryanizmine dayalı (Göle, 2017: 72), bir yönetim kurmak istemektedir (Öğün, 2006: 560, 568).

Söz konusu arzunun politik eyleme dönüşmesi milliyetçi-muhafazakârlar nezdinde Erbakan’ın Osmanlı-İslam mirasına dayalı söylemi ile somutlaşmıştır. Erbakan, neo-Osmanlıcılığı Milli Görüş geleneği ile birleştirmiştir. Milli Görüş’ün

¹⁴ “Ayakların başları yönettiği yerde kıyamet kopar”, *Evrensel*, 23.04.2008, Erişim Tarihi: 07.08.2021

¹⁵ “Erdoğan’dan muhalefete: 10 koyun versen kaybederler”, *Hürriyet*, 16.03.2009, Erişim Tarihi: 10.05.2021

¹⁶ “Başbakan Erdoğan: İster asar, ister kesersin”, *Hürriyet*, 23.04.2010, Erişim Tarihi: 16.07.2021

¹⁷ “Bakanla müdürü karıştırırsan zor olursun”, *NTV*, 08.12.2012, Erişim Tarihi: 05.01.2021

¹⁸ “Başbakan Erdoğan: Yuh çekersen tokadı yersin”, *Cumhuriyet*, 16.05.2014, Erişim Tarihi: 22.06.2019

¹⁹ “Çobanlığın felsefesini anlamayan insan yönetemez, ben de bir çobanım!”, *T24*, 16.11.2016, Erişim Tarihi: 20.01.2021

²⁰ “Sağlık Bakanı Recep Akdağ açık oy kullandı”, *Sözcü*, 10.01.2017, Erişim Tarihi: 10.05.2021

milletin inancını, tarihini, kimliğini ve kendisini yansıttığını belirten Erbakan, Malazgirt zaferinin, İstanbul'un fethinin ve İstiklal Savaşı'nın, bu milliliğin ruhu ile kazanıldığını öne sürmüştür.²¹ Cumhuriyet'in Batılılaşma adımları ile bozulduğu düşünülen manevi ruhun da Milli Görüş'ün "lider ve büyük Türkiye" vizyonu ile geri getirileceğine inanılmıştır. Böylece Milli Görüş'ün neo-Osmanlıcılığı, bir yandan dış politikada emperyalist Batı'ya karşı Müslümanların lideri olma gayretliliğine rehber olurken, diğer yandan Cumhuriyet'e karşı onunla yüzleşmeye yönelik "rövanşist" bir tutuma sahip olmuştur. Bundan dolayı da RP'liler, 1990'lı yıllar boyunca Osmanlı sanatını, mimarisini ve yeme-içme gibi gündelik hayat pratiklerini kamusal alanın her alanına sokmaya çalışarak bir kültürel dönüşüm çabasına girişmişlerdir (Tokdoğan, 2018: 69-72; Dağı, 1998: 84-85; Çolak, 2006: 139).

2000 sonrası AK PARTİ, Milli Görüş'ten devraldığı neo-Osmanlıcı söylemi ulusal kimliğe entegre²² etmeye çalışarak devam etmiştir (Koyuncu, 2014: 55). 2009'a kadar olan dönemde, AB'ye entegrasyon politikaları çerçevesinde Batı ile uyumlu görünme yaklaşımı "komşularla sıfır sorun" söylemi ile desteklenmiş, neo-Osmanlıcı söylem daha geri planda bırakılmıştır. 2009 sonrası ise neo-Osmanlıcı söylemin dozu artmaya başlarken, RP'lilere göre daha sistematik bir söylem stratejisi izlenmiştir. Politik söyleme ecdat, medeniyet, yeniden diriliş, fetih gibi Osmanlı'yı çağrıştıran kelimeler eklenmiş, ilgili kelimeler de Erdoğan'ın karizmatik liderliği üzerinden yüceltilmiştir. RP dönemi gibi AK PARTİ döneminde de neo-Osmanlıcılık, kudretli günlere dönme özlemi ile geçmişe dönük bir arzuyu dışa vururken, diğer yandan bu arzuya ket vuran Cumhuriyet'in modernleşme adımlarına karşı bir tepkiyi teşkil etmektedir. Örneğin "Yeni Türkiye" söylemi, geçmişin asr-ı saadetini geri getirme ve devlet-toplum bağına neo-patrimonyal şekilde yeniden tesis etmenin bir karşılığı

²¹ Erbakan katıldığı bir mitingde benzer bir söylemi dile getirmiştir. Bir ülkenin gücünü maddi ya da insan gücü değil maneviyatı olduğunu belirten Erbakan, maneviyatı eksik toplumların hiçbir şeyi başaramayacağını öne sürmüştür. Bu anlamda Milli Görüş'ün Osmanlıcılığını toplumun maneviyatı ile uyumunu "*Sultan Fatih de Milli Görüşçüydü. Milli Görüş, şehidi şehit yapan, gaziyi gazi yapan manadır*" şeklinde açıklamıştır (Milli Gazete, "Bu Böyle Gitmez!..", 07.07.2007, Erişim Tarihi: 10.07.2021)

²² Binali Yıldırım, 2017 Anayasa Değişikliği Referandumu öncesi başkanlık sistemi ile ilgili düşüncelerini aktarırken sistemin toplumsal yapıya olan uyumuna "*Başkanlık sistemi kimin diyorlar. Kimsenin değil, 600 yıllık Türk milletinin yönetim geleneklerinin sonucudur*" (Birgün, "600 yıl öncesinin' hayali dile geldi", 06.01.2017, Erişim Tarihi: 10.05.2021) sözleriyle atıf yapmıştır.

olmuştur (Tokdoğan, 2018: 81-83). Özellikle 2010'dan sonra yargının işleyiş yapısına yönelik yapılan anayasa değişiklikleri ile kuvvetler ayrılığı ilkesini zedelemeye yönelik hamleler, Ortadoğu'da yaşanan gelişmeler ve 2017 sonrası başkanlık sistemine geçiş ile birlikte söylem tarzı, rejimin lider-parti-devlet şeklinde bir hal almasına ve Erdoğan'ın "sultanizm"e varacak bir otoriter karizmatik liderlik sergilemesine sebep olmuştur (Açıkel, 2023: 46-47). Böylece milliyetçi-muhafazakârlık nezdinde Erdoğan'ın şahsiyeti, tıpkı Osmanlı'daki "sultani" yönetim anlayışında olduğu gibi, devletin kimliği ile özdeşleştirilmiş ve kişisel egemenliği devletin otoritesinin simgesi haline gelmiştir.

Neo-Osmanlıcı eklemler "Yeni Türkiye" söylemine dayanan yönetim tarzı, neo-patrimonyalizmin bir özelliği olarak belirttiğimiz "itaat-kollanma" durumunu da beraberinde getirmiştir. Bu çerçevede AK PARTİ döneminde yoksulu tanıma, kollama ve sorunlarını çözme beklentisi "hizmet" söylemi ile karşılanmaya çalışılmıştır. Hizmet söylemi, hem klientalist ilişkiyi hem de sağ popülist bir söylemi içerirken, "Halka hizmet, Hakk'a hizmettir" söylemi ile dini çağrışımları da bünyesine eklemiştir. Tabii buradaki kamu kaynaklarının dağıtımında görev alma, nimetlerinden yararlanma ve kayırılma arzusu, bölüm içerisinde bahsettiğimiz devlet-toplum ilişkilerinin "karşılıklı beklenti"liğine göre biçimlenmiştir.²³ Arzular karşılandıkça iktidarın meşruiyeti ve dokunulmazlığı artarken, bununla paralel olarak devletin toplumla olan yüksek güç mesafesi de korunmaya devam etmiştir (Önderman, 2007: 252; Yılmaz, 2018: 69; Bora ve Canefe, 2008: 647).

Nitekim 1980 sonrası neo-patrimonyalizmin devlet politikası olarak görülmesi ve 1990'lar sonrası geleneksel sağın da paternalist tabiiyeti desteklemesi, neo-Osmanlıcı söylemin derinleşmesine sebep olmuştur (Yılmaz, 2018: 75). Lewis'e

²³ AK PARTİ'de bakanlık görevinde bulunmuş bir siyasetçinin ekonomik koşullarının iyileştirilmesine yönelik talepte bulunan engelle bir vatandaşa "Gözlerin görmediği halde sana iş vermişiz. Daha ne yapalım" (Evrensel, "Gözlerin görmüyor, iş vermişiz, daha ne yapalım", 15.05.2011, Erişim Tarihi: 12.04.2021) cevabı ve kendisine yakın kişileri işe almasının eleştirilmesi üzerine "Evet iddialar doğru. Biz 5 kişinin ismini verdik, bu isimler bize yakın isimlerdir. Mevzuata aykırı bir durumda yoktur. Biz gerekli olan her yerden izin aldık...İsteyen istediğini söylesin. Beş kişi için adam mı vuralım? Millet dünyayı yiyor, biz beş kişi işe alıyoruz çok mu görüyorlar" (T24, "AK PARTİ'li başkandan torpil savunması: Tepkiler boş, millet dünyayı yiyor, biz 5 kişiyi işe alıyoruz çok mu görüyorlar?", 29.09.2011, Erişim Tarihi: 19.02.2021) cevabını veren AK PARTİ'li bir belediye başkanının söylemleri, hem karşılıklı beklentiye dönük kayırılmayı gösterirken, hem de bu kayırılmanın meşruiyetinin boyutunu ortaya çıkarmaktadır.

yaptığımız atıftaki gibi, otorite ve hiyerarşi altındaki yönetilenler hayatta kalmak için sadakatinin karşılığı olarak yönetenle patronaj ilişkisini kurmaya çalışırken, bunu gerçekleştiremedikleri durumlarda ise sisteme itiraz etmek yerine bağlı kalarak, sunulan kamusal hizmetlere ulaşmaya ya da sistemin açıklarından yararlanmaya çalışmaktadırlar (Lewis, 2012: 117-118).

Türkiye özelinde düşündüğümüzde, her ne kadar devlet otorite ve güç konularında sorun yaşamasa da onun kamusal alandaki dağınık görüntüsü ve kurallarını uygulamadaki etkisizliği (Önderman, 2007: 21, 56), hayatta kalmaya çalışan yönetilenler için sistemin boşluklarından yararlanma pratiklerini/taktiklerini ortaya çıkarmaktadır. Özdemirci, De Certeau'dan aldığı “strateji” ve “taktik” kavramları ile bu durumu açıklamaktadır. Özdemirci, strateji kavramını egemen otoritenin politikalarını uygulatma biçimi olarak görürken, taktik kavramını ise insanların mevcut durumla başa çıkabilme adına ürettikleri gündelik çözümler olarak görür. Bu anlamda mevcut iktidara direnişi ona kafa tutarak veya isyan ederek değil, onu onaylar gibi görünüp gündelik çözümler ile sistem içinde hayatta kalabilme taktiklerini geliştirerek yapıldığını belirtir (Özdemirci, 2022: 73-74). Bayat ise aynı durumu “sessiz tecavüz” kavramı ile somutlaştırmaktadır. Bayat, sessiz tecavüzü kamuya, mülkiyete ve iktidara yönelik bir ihlal olarak gördüğü gibi, bunu yoksulların kendi başlarının çaresine bakmak için de kullandıkları bir mekanizma olarak görmektedir. Bayat’a göre, ortaya çıkan tablo Üçüncü Dünya Ülkeleri hükümetlerinin de işine gelmektedir. Tıpkı Migdal’a ikinci bölümde yaptığımız atıftaki gibi Bayat da, özellikle kriz zamanlarında toplumun gerçekleştirdiği sessiz tecavüzlere göz yumulabildiğini öne sürer. İlgili dönemlerde hükümetler, bu tecavüzlere çelişkili tepkiler vermekle yetinirken, tecavüz sınırları aştığı vakit devreye girip sıkı önlemler getirerek düzen koruyucu rolüne bürünmektedir. Bayat’a göre iş işten geçtikten sonra uygulanan sıkı düzenlemeler bir işe yaramazken, zaten yapılan eylemin amacı otoriteye karşı gelmekten ziyade mevcut kazanımların korunması anlamı taşıdığı için, sessiz tecavüz egemen otoriteler için kabul edilebilir olmuştur²⁴ (Bayat, 2016: 87-88).

²⁴ Bu duruma örnek olarak milliyetçi-muhafazakâr bir vatandaşın “Ben her şeyimi bu adamın sayesinde kazandım ya... Ben 20 sene kirada oturdum kardeşim, her şeyimi bu adamın zamanında kazandım. Çalışıyorlarmış, benim sorunum değil, Allah’la onun arasında. Neymiş çaldığı ya, Allah aşkına. Biz de çalışıyoruz, biz de vergi kaçırıyoruz burada. Öyle kardeşim, 100 tane mal satıyoruz, 20 tane fiş kesiyoruz.

Nitekim Türkiye gibi iç kurumsal yapıların zayıf ve denetlenebilirliğin yeterli olmadığı ülkelerde, hükümetlerin yaptığı yasal düzenlemelere karşı toplumun geliştirdiği “taktikler” veya kamu mal ve hizmetlere yönelik sessiz tecavüzler, sınırı aşmadığı sürece iktidar-toplum arasındaki koruma, kollama ve kayırılma kategorisinde değerlendirilmektedir.

Sonuç olarak neo-patrimonyalizmin devleti yücelten ve lidere itaati gerektiren yapısı, Türkiye’deki kolektivist kültüre olan yatkınlığı ile birlikte ele alındığında devlet-toplum ikiliği arasındaki eşitsizliği yüksek güç mesafesi üzerinden açıklanabilir kılmaktadır. Milliyetçi-muhafazakârlar, neo-Osmanlıcı söylem ile toplumsal kültürde görülebilen otorite ve hiyerarşi olgularının 1990 sonrasında da etkisini sürdürmesini ve kendi toplumsal tabanlarından kabul görmesini sağlamıştır. Kişiler arası ilişkiler, sosyal rollerin (statü, mevki ve makam gibi) üstünlüğüne göre belirlenirken, iktidarla olan ilişkilerde de aynı hiyerarşinin gücü etkili olmuştur. Bu açıdan 1990 sonrası Milli Görüş ve ardılı AK PARTİ’nin neo-Osmanlıcı söylemleri, hem toplumsal kültürün gerekliliklerine uymuş hem de kendi otoriter yapılarını kurmak için kullanışlı bir set oluşturmuştur. Böyle bir politikanın doğal sonucu olarak kayırmacılık, incelenen dönemlerde de kendisini gösterirken, neo-patrimonyal sistemin boşluklarından yararlanmaya çalışanlara da “göreceli” olarak göz yumulmuştur.

3.2.2. Neo-Patrimonyalizmin Manevi Yönü: Sosyal Yardımlar

Neo-Patrimonyalizmin, milliyetçi-muhafazakârlıkta somutlaştığı diğer bir politik etkisi sosyal yardımlarda kendisini göstermiştir. Bir önceki bölümde ele aldığımız, neo-Osmanlıcı politikanın yüksek güç mesafesinin oluşmasındaki etkin rolü, sosyal yardımların “veren el - alan el” ikiliğinde oluşan güç hiyerarşisinde de karşımıza çıkmaktadır. Bu bölümde, milliyetçi-muhafazakârların 1990 sonrasında sosyal yardım kavramını nasıl tanımladıkları, ele alınan süreçte dernek, vakıf ve

Yalan mı kardeşim, çalmayan var mı Allah aşkına” (T24, “Cumhur ittifakına oy verdiğini söyleyen pazarcı: ‘Çalıyorlarmış biz de çalışıyoruz çalmayan mı var, Allah bu adamı başımızdan eksik etmesin”, 31.07.2022, Erişim Tarihi: 16.03.2023) söylemi, sessiz tecavüzün devlet-toplum ikiliğindeki kabul edilebilirliğini göstermektedir.

cemaat gibi yapıları nasıl konumlandıkları ve söz konusu anlayışın neden olduğu klientalizm üzerinde durulacaktır.

Patrimonyal düşüncede görülen yapısal eşitsizlik, koruyan-korunan arasındaki ilişkiyi yoksulluk üzerinden de şekillendirmektedir. İktidarda olan, yoksulluğa maruz kalan insanları koruyarak kendisine bağımlı hale getirirken, diğer yandan bu bağımlılık sayesinde, oluşabilecek sınıfsal bir tepkinin de önüne geçebilmektedir. Yoksulu tanıma ve onun yaşamını kolaylaştırıcı desteklerde bulunma durumu, bağımlı hale gelende minnet ve şükran duygularını besleyerek aradaki hiyerarşinin devamlılığını sağlamaktadır (Yılmaz, 2018: 69-70).

Türkiye’de dinin toplumsal kültür içerisindeki önemli etkisi göz önüne alındığında, milliyetçi-muhafazakârların dini söylemleri yoksulluğun kabulünde referans olarak alması anlaşılabilir olmuştur. Toplumsal kültürde yer eden eldekiyle yetinmek (Açıkel, 2023: 241), kaderciliğe ve kanaatkârlığa yatkın olmak (TÜSİAD, 1991: 11) ve komşusu aç yatarken tok yatmamak (Koyuncu, 2014: 243) gibi özellikler, dini söylemin yoksullar üzerindeki etkisini oluştururken; hayırsever olmak, bağış ve sadaka vermek gibi özellikler de dini söylemin varlıklı insanlar üzerindeki etkisini oluşturmaktadır (Singer, 2012: 298).

Söz konusu geçerlilik, biraz önce belirttiğimiz gibi yoksulluğun tamamen giderilmesine yönelik bir politikayı değil, sistemin içerisindeki meşruiyetini sağlamak için tanımlanmaktadır. Önceki bölümlerde milliyetçi-muhafazakârların neo-liberal politikalar ile hem yoksul kesime hem de iş adamlarına dokunabildiğini belirtmiştik. Serbest piyasacılığı temel alan milliyetçi-muhafazakârlar, bir yandan neo-liberal politikalar ile işçilerin örgütlü olmasının önüne engeller koyarken (sendikal hakların engellenmesi gibi), diğer yandan güvencesiz, gelecek umudu olmayan, yoksul ve yoksun kişilere el uzatarak onlarda itaat ve sadakat duygularını canlandırmaktadır (Çelik, 2010: 68). Böylece sosyal yardımlar ile milliyetçi-muhafazakârlar, yoksulluğun “sınıfsal” olarak görülmesinin önüne geçerek onun kültürel yönden verili olarak kabul edilmesini sağlamaktadır.

Burada kullanılan anahtar söylemlerden biri yine “hizmet” olmuştur. Geleneksel sağ siyaset, sosyal devlet ve hak retoriğini hizmet söylemi üzerinden

yürütmüş, sosyal yardımları liderin cömert ve koruyucu karakteri ile halkıyla paylaşması çizgisine getirerek oy kazanmaya çalışmıştır (Yılmaz, 2018: 132-133; Çelik, 2010: 78). Bu popülist yardım stratejisi ile halka kendisini desteklemesine yönelik ahlaki bir sorumluluk yüklerken, neo-liberal politikalar ile de halkın borçluluğunu arttırıp yardım almaya muhtaç duruma getirmektedir. Yeniden ifade edersek, yoksulluk ve buna bağlı olarak sosyal yardımlara muhtaçlık sistematik hale gelmiş olmaktadır (Yılmaz, 2018: 82-83; Metin, 2011: 198).

1990 sonrası geleneksel sağıın sosyal yardım politikası sadece partiler üzerinden ilerlememiştir. İlişkide oldukları cemaat, vakıf, dernek gibi ağların da yaygın bir şekilde kullanıldığı karma bir sosyal politika programı uygulanmıştır. Tabanla dayanışma bağlarının kurulmasında önemli payı olan bu ağlar, parti il ve ilçe teşkilatları ile birlikte sosyal politikalardan yararlanmak isteyenlerin çekim merkezi haline gelmiştir (Singer, 2012; Çelik, 2010: 75; Akça, 2018: 49).

1994 yerel seçimlerdeki başarısı ile birlikte RP'nin başlattığı karma sosyal politika modeli, başka bir deyişle “muhafazakâr hayırseverlik”, sadece maddi olarak değil başka ihtiyaçları da karşılayacak bir genişlikte oluşturulmuştur (Çelik, 2010: 69). Bu kapsamda yemek, giyecek, kömür, ilaç gibi maddi yardımların yanı sıra dul, yetim ve asker ailelerine yardım projeleri uygulanmıştır. Diğer yandan cemaat ağları ile cami, Kuran kursu, okul ve öğrenci yurtları da inşa edilerek sosyal yardımların boyutu genişletilmiştir (Göçmen, 2011: 123-124; Özdemir, 2020: 482). Özellikle 1994 yerel seçimleri ile kazanılan İstanbul ve Ankara büyükşehir belediyeleri, milliyetçi-muhafazakârların taban ile olan dayanışma ağlarını kuvvetlendirecek yerel yönetsel imkânlarına da sahip olmasını sağlamıştır. Bu doğrultuda kurulan İstanbul Büyükşehir Belediyesi Sanat ve Mesleki Eğitim Kurumu (İSMEK), Halk Meclisi, Halk Günü, Beyaz Masa gibi uygulamalar ile tabanla doğrudan iletişime geçilebilmiş, bu sayede 1994'ten 2010'lara değin süreçte her iki ilde de yüzbinlerce kişiye sosyal yardımlar ulaştırılmıştır (Özdemir, 2020: 482; Metin, 2011: 196; Çelik, 2010: 78).

2002'de AK PARTİ'nin iktidara gelmesi ile dayanışma ağlarının politik alandaki görünürlükleri daha da artmıştır. AK PARTİ, RP döneminde başlayan giysi, yemek, kira, kömür, burs ve sağlık hizmetleri gibi yardımları sürdürmeye devam

ederken, diğer yandan Yeşil Kart ile Sosyal Yardımlaşma ve Dayanışmayı Teşvik Fonu gibi uygulamalarla daha fazla kişiye ulaşma imkânı elde etmiştir (Göçmen, 2011: 125; Çelik, 2010: 70). Yine bu dönemde sosyal politikalara yönelik İşsizlik Sigortası Kanunu, Sosyal Güvenlik Kurumu Kanunu ve Engelliler Kanunu’nda olduğu gibi bir dizi kanun değişiklikleri de gerçekleşmiştir. İlgili kanunlar ve fonlar ile birlikte faturalardan ev eşyalarına, evde bakım hizmetlerinden dul ve yetim aylıklarına kadar sosyal alandaki her ihtiyacı karşılamaya yönelik taleplere destek olunmuştur (Yılmaz, 2018: 112-113; Özdemir, 2020: 484-485). 2000 yılı itibari ile yaklaşık 10 milyon olan Yeşil Kartlı sayısı 2008’de yaklaşık 15 milyona ulaşırken 2019 yılında²⁵ yaklaşık 8,5 milyon kişi olmuştur. Diğer yandan 2016 yılı itibari ile sosyal yardımlaşma fonundan yararlanan sayısı 3 milyonu geçerken, bunlar arasında yaklaşık 2,5 milyon kişi fondan düzenli olarak yararlanmıştır (Özdemir, 2020: 485).

Yapılan tüm düzenlemeler ve uygulamalar, veren el ile alan el arasındaki bağı kuvvetlendirdiği gibi, veren el yönünden bakıldığında bir sosyal kontrol mekanizması olarak da işlev görmüştür. Milliyetçi-muhafazakârlar, il/ilçe teşkilatları ve kurduğu dayanışma ağları ile temas ettiği kişilere sadece yardımı bırakıp gitmemiş, aynı zamanda ev/iş yeri ziyaretleri yapmış, sorunlarını dinlemiş ve verilen yardımların uygun kullanılıp kullanılmadığını da gözlemlemiştir (Göçmen, 2011: 127). Bu durum da oy verme davranışı üzerinden klientalist ağın genişlemesine neden olmuştur. Burada yöneten ve yönetilen ilişkisi daha önce de vurguladığımız sadakat-ödüle endeksli karşılıklı ahlaki bir sorumluluğa²⁶ evrilirken, yönetilenin aldığı yardım

²⁵ “8.6 milyon kişi Yeşil Kart’a muhtaç”, *Sözcü*, 24.09.2019, Erişim Tarihi: 10.08.2020

²⁶ Önderman, Türkiye’nin toplumsal yapısındaki karşılıklı ahlaki sorumluluğun, potlaç kültürü üzerinden de incelenebileceğini ileri sürer. Önderman, Mauss’a atıfla potlaç kültürünü, “bireylerin ancak ondan bir şey aldıklarında yöneticiye karşı ahlaki bir sorumluluk hissettikleri bir karşılıklılık rejimi” şeklinde tanımlar ve “kişinin statüsünü vermesine borçlu olduğu bir rejim” olarak görür (Önderman, 2001: 197). Mauss, şefler ve onlara bağlı kişiler arasında, bu kişilerle de destekçileri arasında hediye alıp verme üzerinden bir hiyerarşinin oluştuğunu belirtmektedir. Vermek, bir anlamda üstünlüğünü ilan etmek anlamına gelirken; almak, ihtiyacından fazlasını talep etmek, geri verme düşüncesi olmaksızın hediye kabul etmek ise verene karşı bağımlılığı, küçülmeyi ve aşağı seviyelere inmek anlamına gelmektedir (Mauss, 2013: 377, 391). Bu anlamda potlaç kültürü, sosyal yardımların veren ile alan arasındaki karşılıklı beklentilerin niteliğini açıklamada ve buna bağlı olarak yüksek güç mesafesine katkısı ortaya çıkarmada açıklayıcı olabilmektedir.

üzerinden yönetene borçlu hissetmesi oy verme tercihini etkilemektedir.²⁷ Başka bir yönden ise, eğer destek vermezse yardımların kesileceği endişesi de netice olarak oy verme tercihini etkilemektedir (Metin, 2011: 196; Özdemir, 2013: 951; Özdemir, 2020: 486).

Klientalist ağın bir diğer sonucu da, cemaat, vakıf ve dernek gibi kurumların özellikle dini duyguları kullanarak kurdukları ağın politik bir güce erişebilmesidir. Yardım ettikleri kişileri seçebilmeleri ve onları denetleyebilmeleri, kendi iç gruplarında sadakat ağını genişletebilmelerine yardımcı olmuştur (Çelik, 2010: 76). Bu da söz konusu kurumları zaman zaman devlet karşı güçlü duruma getirmiştir. Türkiye’deki parçalı toplum yapısına (Önderman, 2007; Önderman, 2010) atıf yaptığımız yerde belirttiğimiz gibi cemaat, dernek, vakıf gibi dini özellikli gruplar, güçlü yapıları ve üyelerinin birbirlerine olan bağlılıkları nedeni ile yönetenlerin seçim kazanma adına stratejik hedefleri haline gelmiştir. Böylece iktidarlar, ilgili yapıların kendi iç işlerine karışmadan onlardan faydalanmaya çalışmıştır. Diğer yandan sözü edilen yapılar, yaptıkları hayır işlerinin dini ve ahlaki bir boyutu olduğuna inandıkları için sosyal yardım politikalarının hukuki düzlemde nasıl işlemesi gerektiğinin kendileri için bir ifade etmediğini belirtmişlerdir. Dini duyguların, toplumun ahlaki dönüşümü için kullanılmasında yasal düzenlemelere değil, iyi ahlaka sahip olmanın yeterli olabileceğini öne sürmüşlerdir. Hatta her ne kadar kamusal kaynaklara erişim sağlayabilseler de, yaptıkları yardım organizasyonlarında devletin kendilerine karışmamasını ve engel olmamasını tercih etmişlerdir (Göçmen, 2011: 131-135). Bunun bir sonucu olarak da Önderman’a göre cemaat ve tarikatlar, kamusal alanda çok zorlanmadan ve bir baskı görmeden kendilerini yeniden üretebilmişler ve dayanışma ağlarını genişletebilmişlerdir.²⁸

²⁷ Bu duruma bir örnek olarak Recep Tayyip Erdoğan’ın 2019 yerel seçimler sonrası bir toplantıda söyledikleri örnek gösterilebilir. Erdoğan, bazı büyükşehirlerin kaybedilmesi üzerine “*Karnını doyuruyorsunuz, her türlü ihtiyacını karşılıyorsunuz yine de oy vermiyor... Artık mideye değil buraya (başını işaret ederek) bakacağız. Herkesin midesini doyurduk, ama neticede durum böyle*” (“Erdoğan: ‘Karnını doyuruyorsunuz, yine de oy vermiyorlar’, *Yeniçağ*, 16.05.2019, Erişim Tarihi: 12.02.2020) diyerek, sosyal yardımların klientalist özelliğini vurgulamış ve yardım almak için oy vermeyi ön şart olarak göstermiştir.

²⁸ söyleşiden aktaran, Morva, Oya (2023), “Türkiye’de Siyasal Kültür Üzerine Murat Önderman ile Söyleşi”, 4. *BOYUT Medya ve Kültürel Çalışmalar Dergisi*, Sayı 22, s.91

Özetle, neo-patrimonyal sistem altında sosyal politikalar, veren elin güçlü yönünü göstermesi açısından etkin bir politik strateji olmuştur. Veren el, toplumsal kültürde yer alan dini ve manevi duyguları yaptığı yardımlar sırasında kullanırken, böylece kendisini hem yardımsever ve kurtarıcı göstermiş hem de ihtiyacı olan minnet ve sadakat duygularını kazandırmıştır. Ayrıca yüksek güç mesafesinin de korunmasını sağlamıştır. Diğer yandan bahsedilen yöntemle, yoksulluğun ve eşitsizliğin toplumsal yapıda verili olduğu bilinci beslenerek meseleye sınıfsal bir perspektifle bakılmasının önüne geçilebilmiştir. Türkiye’deki geleneksel sağ siyaset, yoksul kesimleri, itaat-sadakat ekseninde sosyal politikalar ile desteklemiş ve ilgili süreçte dernek, vakıf ve cemaat gibi yapılardan da yararlanarak toplumsal tabanını genişletebilmiştir.

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

MİLLİYETÇİ - MUHAFAZAKÂRLIĞIN KAMUSAL ALAN SÖYLEMİ

Bu bölümde, kolektivist toplumlarda görülen kişiler arası güvensizlik ve belirsizlikten kaçınma eğilimleri, milliyetçi-muhafazakârlığın kamusal alandaki söylem ve uygulamaları üzerinden incelenecektir. Önce mağduriyet söyleminin, ardından korku ve güvensizlik söyleminin oluşumunda toplumsal kültürel bağlamın rolü tartışılacak, söz konusu söylem ve uygulamaların politik eyleme nasıl etki ettiği ele alınacaktır. Bölümün amacı, 1990 sonrası milliyetçi-muhafazakâr mağduriyet ve korku/güvensizlik söyleminin devlet-toplum ilişkisi çerçevesinde kamusal alanda nasıl somutlaştığını açığa çıkarmaktır.

4.1. Mağduriyet Söyleminin Politik Retoriği

Bir önceki bölümde milliyetçi-muhafazakârlığın söylemine etki eden neo-patrimonyal ve neo-Osmanlıcı söylemin, kolektivist toplumların arka planında yer alan “güç mesafesi” özelliği ile olan ilişkisi üzerinde durulmuştu. Bu bölümde ise ilk olarak “mağduriyet” söylemi irdelenecektir. Öncelikle mağduriyet söyleminin milliyetçi-muhafazakârlar için nasıl kullanışlı bir alan sunduğu üzerinde durulacak, ardından ilgili söylemin 1990 sonrası hangi politik davranışlarda somutlaştığı incelenecektir.

Türkiye’de milliyetçi-muhafazakârlar, tarihsel süreçte eski görkemli günlerinin geride kalmasını ve dini konularda gördüklerini iddia ettikleri baskıyı aynı mağduriyet söylemi içerisinde birleştirebilmiştir (Baştürk, 2014: 131, 134). Nitekim ikinci bölümde, mağduriyet söyleminin, tarihsel süreçte yaşanan olaylar ile birlikte hem “haklılık” hem de “savunma mekanizası” işlevi gördüğü, diğer yandan bu ikili işlevin kültürel kodlar üzerinden “öfke”, “intikam” ve “rövanşist” tutumla politik bir çıkar alanı olarak kullanılmaya müsait olduğu özetle belirtilmişti.

Milliyetçi-muhafazakâr hareket, 1980’lerin ekonomik koşullarından etkilenen yoksul kesim içerisinde örgütlenmeye başlaması ve 1990’lar itibari ile RP’nin yerel

seçimlerde göstermiş olduğu başarı, İşlam’ın kamusal alanda daha fazla görünmesini sağlamıştır. Ekonomik koşulların ortak bir İşlami dili içeren “Adil Düzen” sloganı ile dile getirilmesi, iktidara karşı mağduriyet söylemini oluşturmada ve toplumun birçok kesiminin söyleme dahil edilebilmesine imkân tanımıştır. Böylece gerek parlamento ve üniversitelerde gerekse konser salonları, kültür merkezleri ve medyada artan görünürlük, mağduriyet söyleminin kamusal alandaki etki gücünü arttırmıştır (Göle, 2017: 13-14; Koyuncu, 2014: 53; Tuğrul, 2014: 321-323).

Mağduriyet söylemi ekonomik koşullar ve siyasi yasakların yanında dinin kamusal alanda bastırılması, başörtüsü, Türkçe ezan ve imam hatipler gibi gündelik kültürel konular üzerinden kurulurken, tüm mağduriyetlerin sorumlusu olarak CHP gösterilmiştir (Koyuncu, 2014: 168; Tokdoğan, 2018: 116). Kendilerine yöneltilen “bidon kafa”, “makarnacı”, “kömürcü”, “cahil” gibi aşağılayıcı söylemlere karşılık “Beyaz Türk” söylemi ile kutuplaşmayı da beraberinde getiren söylem, milliyetçi-muhafazakârların kendi kitlesinin kolektif belleğini canlı tutmasını sağlamıştır (nal ınar, 2020: 89).

Mağduriyetin sorumlusu olarak Kemalist rejimin gösterilmesi, mağduriyetin kimlik kazanması açısından da önemlidir. Mağduriyetin tanınması bir bakımdan öteki olanı belirlerken, bu durum mağdur kesimlerin maruz kaldıklarını düşündükleri haksızlıklara karşı haklarını aramada ötekine karşı bir araya gelme imkânı da oluşturmaktadır. Dini ve kültürel konular bu anlamda daha kalıcı bir etki yaratırken, mağdurlar arası rol paylaşımını ve birliğin sağlanmasını kolaylaştırmaktadır (Tuğrul, 2014: 306-312).

Söz konusu etkinin milliyetçi-muhafazakâr kesimin politik davranışlarına yansımaları, daha önceki bölümlerde de değindiğimiz gelenekselci kültürel yapısı üzerinden gerçekleşmektedir. Lidere duyulan ihtiyaç, mağduriyetin giderilmesi noktasında da kendisini göstermiştir. Ailede kurulan hiyerarşi politik alanda yeniden kurularak lider, mağdur kimselerin sesi olmuştur. Milliyetçi-muhafazakâr mağduriyetin “rövanşist” niteliğini de göz önüne aldığımızda, bu durum politik alanda “g işteği” veya “iktidar arzusu” ile karşılık bulmaktadır. Zlm gören, ezilen ve dışlanan mağdur özne, kendisi dışındaki başka mağduriyetleri görmezden gelerek,

politik gücü elinde tutan bir lider aracılığı ile “öteki”nden rövanşı alabileceğini düşünür ve mağduriyet durumunu politik olarak araçsallaştırır. Aynı zamanda bu, mağdur öznelerin lider üzerinden birbirlerini ikna etmelerini kolaylaştırmakta ve mağduriyetin sürekliliği görünümünün devam etmesini sağlamaktadır (Mollaer, 2016: 115-117; Baştürk, 2014: 127-128).

Lider açısından bakıldığında zaman ise, temsil ettiği mağdur kitlenin taleplerini içeren söylemleri geçmişin yaşanmışlıkları arasında bulduğu ve kullandığı görülür. Diğer yandan lider, kendi politik çıkarını kitlenin mağduriyeti üzerinden de dile getirerek iktidarını sürdürecektir stratejileri geliştirir. Bir anlamda lider, kendi için oluşturduğu mağduriyet alanına, temsil ettiği kitleyi de eklemler ve taraflar arası rol geçişkenliğini oluşturur (Baştürk, 2014: 128-129, Açıkkel, 2023: 43-44). Tabii bu durumun en önemli sonuçlarından biri, kendi söylemini güçlü kılma olanağının ortaya çıkmasıdır. İç grubunda bütünlüğü sağlamış mağdur kitle, politik güce erişmiş bir lider ile “ben ne dersem o” noktasına gelebilmekte ve iktidarın gücü aracılığı ile söylemlerini meşrulaştırabilmektedir. Mağduriyetin öfkeye ve narsizme döndüğü durumlarda söylem, gerçeği sadece kendilerinin bildiği, “öteki” söylemlerin milli menfaatlere zarar verici olduğu ve dışlanması gerektiği idealine dönüşür (Baştürk, 2014: 142, 148; Tuğrul, 2014: 308; Mollaer, 2016: 117).

Söz konusu mağduriyet söylemi stratejisini 1990’lı yıllarda RP’nin, Erbakan üzerinden başarılı bir şekilde uyguladığı görülmüştür. Dini ve neo-Osmanlıcı söylem ile bir yandan taşra muhafazakârlarını ve Anadolu sermayesini, diğer yandan kentlerde dışlanmış ve ekonomik yoksulluk çekenleri bir araya getiren Erbakan, mağduriyet söylemini pragmatik bir şekilde kullanmıştır. Adil Düzen sloganı ile Anadolu sermayesinin “vahşi kapitalizm”e alternatif olarak “ahlaklı” ve “milli değerler”e sahip bir ticaret hayatı ortaya koymaya çalışan Erbakan, yarattığı tahribattan etkilenen kesimler için de “insanca yaşam”ı dini öğretilerin içerisinde biçimlendirmiştir. Bu bakımdan eskiden beri dini görüşlerinden ve yaşam tarzından dolayı ezilen, dışlanan ve hor görülen kesimlerdeki köklü mağduriyet hissi, özellikle kamusal alanda başörtüsü, Kur’an Kursları ve İmam Hatip Okulları üzerinden işlenerek mağduriyetin politik eyleme dönüşmesi sağlanmıştır. Diğer yandan Yunan, Ermeni, Yahudi, Rus gibi bizleri bölmeye çalıştığı ileri sürülen “yabancı” düşmanlar ile İslami ve milli

değerlere karşı hareket ettiği düşünülen içerdeki işbirlikçileri hedef tahtasına koyan Erbakan, bu figürleri de politik mağduriyet söylemine eklemlemiştir. Tüm bu mağduriyetlerin bir cümlede toparlandığı “öz yurdunda garipsin öz vatanında parya” söylemi de, gerek Anadolu sermayesinin gördüğü baskı, gerekse siyasi alanda görülen baskıların mağduriyetini göstermede temel slogan haline gelmiş, iktidarı elde etme arzusundaki kitleyi “mağdur-zalim” ekseninde bir arada tutmayı sağlamıştır (Bora, 2003: 134-136; Alpman, 2016: 142-145).

2002 seçimleri ile birlikte AK PARTİ’nin iktidara gelmesiyle mağduriyet söylemi, etkisini yitirmemiş, Erdoğan’ın ana söylem stratejilerinden biri haline gelmiştir. 1990’larda RP’nin kullandığı mağduriyet söylemlerinin yanı sıra parti kapama ve 28 Şubat süreci gibi hali hazırda kendi kitlesi üzerinde kabul görmüş politik ve dini mağduriyet söylemlerini de sahiplenen AK PARTİ, artık iktidarda olmanın avantajlarını kullanarak daha geniş kitleye sesini duyurabilmiştir. Popülist söylemine eklemlediği hakkı yenmiş, mağdur ve sessiz muhafazakâr kitlenin haklarını ve taleplerini mağduriyet söyleminde de kullanan Erdoğan, milli-gayri milli ekseninde kendisini “bürokratik oligarşi”nin karşısında konumlandırmıştır (Taşkın, 2017: 122). Bu anlamda Erbakan gibi Erdoğan’ın da mağduriyet söylemindeki “öteki”si, Kemalist devletçi seçkinler ve onların sivil destekçileri olmuştur. Ayrıca dışlanmış kesimleri, özellikle cami, dernek ve vakıfların da katkıları ile kamusal alanın her yerine dâhil ederek hem kamusal alana hâkim olma ve söylemlerin sürdürülebilirliğini sağlamaya hem de kendi seçkin kitlesini yaratmaya çalışmıştır (Akça, 2018: 49-50; Ünal Çınar, 2020: 91, 116-117).

Bu açıdan AK PARTİ, iktidarın da kendisinde olmasının verdiği avantajla milliyetçi-muhafazakârların sadece mağduriyet taleplerini dile getirmemiş, aynı zamanda mağduriyetlerden biriken maddi-manevi hırs ve arzularına da hitap etmiştir. Ayrıca Erdoğan kendi karizması üzerinden inşa ettiği güçlü lider profili ile neo-Osmanlıcı politikayı ön plana çıkararak artık kimsenin boynunun bükülmeyeceği, küçük düşürülemeyeceği, ikinci sınıf insan muamelesi görmeyeceği ve kimsenin Türkiye’nin önünü kesemeyeceği vb. söylemler ile mağdur kitlenin özgüvenini geri getirmeye çalışmıştır (Akça, 2018: 51; Koyuncu, 2014: 281).

Geçmişte muhafazakâr kesimlerin gördüğü baskıları sık sık dile getiren AK PARTİ, politik mağduriyetini Menderes'in idamından günümüze kadar gelen uzun bir rota üzerinden oluşturmuştur. Söz konusu süreçte her türlü hakaret, aşağılanma ve engellemelere maruz kaldıklarını, kendilerine “cenaze yıkayıcısı”, “köylü”, “zenci” diye hitap edildiğini ve “muhtar bile olamazsınız” tavrıyla karşılaştıklarını belirten Erdoğan, bunlara karşı “milli irade” söylemi ile yanıt vermiştir (Koyuncu, 2014: 170). Böylece mağdurlar ile kendisi arasında bir özdeşlik kuran Erdoğan²⁹, politik alanda iktidarının devamı için tarihsel süreçte hasırlarına itilmiş neler varsa gerektiğinde bunları dile getirip kitlesi ile aynı söylem düzeyinde kalmaya çalışmıştır (Açıkel, 2023: 132). Örneğin Ergenekon ve Balyoz Davaları, e-muhtıra, 2007 Cumhurbaşkanlığı Krizi, 15 Temmuz Darbesi, Gezi Parkı Protestoları gibi süreç içinde gelişen birçok olayda AK PARTİ, yürüttüğü mağduriyet söylemine kitlesini de katarak onlardan güç almıştır.

AK PARTİ'nin mağduriyet söylemi, iktidarda olmanın da sağladığı avantaj ile daha etkili dile getirilmiştir. Mağduriyetin sağladığı “haklılık” duygusu, iktidarın gücü ile pekişince, kendi söylemlerine karşıt olan her türlü görüş ve davranış reddedilmiş, AK PARTİ karşıtı herkes “vesayetçi”, “darbeci”, “lobici”, “dinsiz” gibi sıfatlarla veya komploculukla suçlanmıştır. Ayrıca, kitlesinin geçmişte yaşadığı travmaları canlı tutacak söylemleri sıklıkla dile getirerek onlara korku ve kaygılarını hatırlatmış, böylece “öteki”ler tarafından kendisine yönelik yapılan hareketleri kitlesi üzerinden aşmaya çalışmıştır. Bu aynı zamanda “rövanşist” tutumu devreye sokmak için

²⁹ Erdoğan "Benim hikayem kişisel hikaye olmaktan çıkmıştır. Artık bu hikaye milletin hikayesidir. Millet durdurulabilir mi? Şimdi 3 Kasım daha da bir önem kazanmış durumda. Ya millet kazanacak, iktidar olacak. Ya da millete tepeden bakan, Anadolu'ya yabancı baskıcı ve dayatmacı azınlık bir grubun saltanatı devam edecek. Karar verme yetkisi millettir ve 'yeter karar millettir'" ("Erdoğan: Millet Kazanacak", *Yeni Şafak*, 25.10.2002, Erişim Tarihi: 10.03.2022) söylemi ile kendi söylemini milli irade ile bir tutmuştur. Yine başka bir açıklamasında "Bizi dışlamak istediler, bizi tecrit etmek istediler, bizi yok saydılar. Biz bu ülkede fikirlerinden dolayı mahkum edilen insanların derdini çok iyi biliriz. Biz bu ülkede yazı yazdığı için, konuştuğu için, fikirlerini söylediği için, şiir okuduğu için, aş-ış dediği için, hak dediği, demokrasi dediği için mahpus damlarında çürümenin nasıl bir duygu olduğunu çok iyi biliriz. İncancından dolayı, ibadetinden dolayı, başındaki örtüden dolayı dışlanmanın ne olduğunu biz çok iyi biliriz. Üniversite kapılarında boynu bükük kalmanın ne demek olduğunu çok iyi biliriz. Biz yoksulluğu biliriz, yasakların, baskıların, mahrumiyetin ne olduğunu çok iyi biliriz." (Erdoğan: Boykot antidemokratik", NTV, 03.09.2010, Erişim Tarihi: 15.03.2022) diyerek, mağdur-öteki ekseninde kendisini mağdur kesimlerin temsilcisi olarak konumlandırmıştır.

politikalarının kendi kitlesi üzerinde meşru bir zemin yaratmasını da sağlamıştır (Ünal Çınar, 2020: 82-83; Baştürk, 2014: 118, 123-124).

Netice olarak geleneksel sağın mağduriyet söylemi, Cumhuriyet dönemi din politikalarının etkisi ile İslami bir söylem üzerinden Batı karşıtı ve geçmişin görkemli günlerini arayan neo-Osmanlıcı bir düzlemde oluşmuştur. 1990'lar ile birlikte Adil Düzen söylemi, mağdurluğun görünümü özel alandan kamusal alana taşıyarak kamuoyunda farkındalığın artmasını sağlamış ve Erbakan'ın liderliğinde politik bir stratejiye dönüşmüştür. Bunun bir karşılığı olan merkezi iktidarı kazanma arzusu AK PARTİ ile birlikte gerçekleşirken, mağduriyet söylemi sadece hak arama düzleminde kalmamış, bir yandan kitleyi bir arada tutmak için Doğu-Batı, laik-İslamcı gibi sınıflandırmalar ile kutuplaşmayı arttırmak, diğer yandan otoriter bir yönetim anlayışına "haklı" bir dayanak bulmak için araç olarak kullanılmıştır.

4.1.1. Bir Mağduriyet Alanı Olarak Dinin Kamusal Alan Politikalarına Etkisi

Milliyetçi-muhafazakârların mağduriyet söylemini kullandıkları yerlerin başında kamusal alan etkinlikleri ve burada yaşanan değişimler gelmektedir. 1990 sonrası geleneksel sağın kamusal alandaki görünümüne ve etkinliklerine baktığımızda, toplumsal kültüre uyumlu şekilde din ve milliyetçilik temalı bir alan düşüncesinin hâkim olduğu söylenebilir. Buna paralel olarak da politik düzeyde RP ve 2002 sonrası AK PARTİ'nin, uyguladıkları politikalara ve söylemlere bakıldığında muhafazakâr bir kamusal alan politikası anlayışına sahip oldukları görülmektedir. Temsil ve törenler, istenen kamusal alan düşüncesini yansıtmaları bakımından somut bir inceleme alanı olarak karşımıza çıkarken, diğer yandan milliyetçi-muhafazakârların neoliberalizme eklemlenmeleri neticesinde değişen gündelik hayat pratiklerinin kamusal alana yansması da dikkat çekici olmaktadır.

İlk bölümde Connerton ve Assmann gibi düşünörlere atıfla belirttiğimiz gibi tören, temsil ve ritüeller topluma kim olduğunu, neyin önemli olduğunu ve düşmanı hatırlatmakta önemli bir rol oynamaktadır. Aynı zamanda grubun davranışlarını belirlemede ve kolektif hafızayı canlı tutmada da işlevsel bir etkisi olmaktadır. Söz konusu etkinliklerde kullanılan semboller aracılığı ile grubun ortak değer ve

aidiyetlerine yönelik lanet, kutsama ve minnettarlık gibi duygusal tepkilerin ortaya çıkması sağlanırken, siyasi iktidarlar da bu tepkileri kendi söylemlerinde kullanmanın fırsatını yakalamışlardır.

Türkiye’de 1990 sonrası geleneksel sağın ulusal bayramlara alternatif olarak kutladığı tören ve temsillere baktığımızda, özellikle dini ve milliyetçi semboller aracılığı ile kitlenin milli duygularına hitap ettiği görülmektedir (Özkırımlı, 2008: 714). Dini sembollerin politik tutum belirleme ve toplumu disipline etme yönünden (Asad, 1983: 241-243) yararlanan geleneksel sağ, alternatif törenler ile de “öteki” olarak tanımladığı Kemalist seçkinciliğe karşı bir duruş sergilemiştir. Nitekim seçkinciliğe karşı köylülük ve taşra güzelleme, onun bozulmamış sadeliği, ahlakı, mağdurluğu ve hıncı, dini/milli sembollere indirgenerek törenlerde kullanılmıştır (Bora ve Canefe, 2008: 652-653).

Refah Partisi’nin 1990’ların ikinci yarısından sonra büyükşehir belediyelerini alması ile başlattığı bazı alternatif kutlamalar ve uygulamalar bu konuda örnekler vermektedir. Belediye yönetimlerinin alınması ile birlikte Osmanlı-İslam geçmişinin nostaljisini kullanarak eski görkemli günlere atıf yapan RP, Osmanlı döneminin sanat ve mimari formlarını kullanmaya ve Osmanlı’yı sembolize eden imgeleri gündelik hayata eklemlemeye başlamıştır. Bu çerçevede Ankara merkezli ulusal kimliğe karşı olarak Fetih kutlamaları ile İstanbul’u ve Fatih Sultan Mehmet’i ön plana çıkaran RP, kullandığı “yeniden fetih” sloganı ile bir bakıma ulusal kimliğe karşı Osmanlı-İslam kimliğini hatırlatmış ve sözü edilen kimliğe dönüş arzusunu kutlamalarda dile getirmiştir (Tokdoğan, 2014: 70-71). Aynı zamanda fetih söylemi, toplumsal kültürde verili olan şehitlik ve gazilik (Çetin, 2004: 117) hassasiyetini sembollere ekleme fırsatı vererek dini/milli söylemin güçlülüğünü ve kalıcılığını sağlamıştır.

İstanbul’un Fethi kutlamalarının yanı sıra, söz konusu dönemlerde hayata geçirilen diğer uygulamalar da muhafazakâr kamusal alan anlayışı çerçevesinde gerçekleştirilmiştir. Cemaat ve tarikatların kamusal alan ve devletin yüksek kademelerinde kabul edilmeleri ile birlikte, Taksim’e yapılmak istenen cami, Bizans surlarının yıkılmasının planlanması, Cemal Reşit Rey Salonu gibi bazı mekânlarda alkollü içecek satışının yasaklanması ve mescitlerin açılması gibi uygulamalar bu düşünceye verilebilecek örnekleri oluşturmaktadır (Koyuncu, 2014: 54).

2002’de AK PARTİ’nin iktidara gelmesi ile birlikte alternatif kutlamalar bir anlamda devlet politikası haline getirilmiştir. İstanbul’un Fethi kutlamaları artık tüm ülkede geniş katılımlarla gerçekleştirilirken, diğer yandan Kazlıçeşme’de yapılan büyük etkinlik alanı ile birlikte Fetih kutlamaları bir sembole dönüşmüştür. Öyle ki 2013 Gezi Parkı Protestoları’nın ardından Erdoğan’ın ayrıştırdığı Taksim-Kazlıçeşme ikiliği, milliyetçi-muhafazakârlar için politik bir kutuplaşma halini almış³⁰, kutlamalar mağduriyet, hınç ve nostalji üretiminin merkezi haline gelmiştir (Koyuncu, 2014: 93; Tokdoğan, 2014: 186).

İstanbul’un Fethi Kutlamaları’nın yanı sıra İslamcı mağduriyet söyleminin kullanıldığı bir diğer etkinlikler ise Çanakkale Zaferi, Kut’ül Amare Zaferi ve Kutlu Doğum Haftası olmuştur. Kut’ül Amare Zaferi ile geçmişin kutlu günleri anılarak millete “asıl olması gereken” gücü hatırlatılırken, Kutlu Doğum Haftası ile de dinin toplumsal ahlak üzerindeki etkisi vurgulanmıştır. Yine, AK PARTİ’nin mitinglerinde³¹ Şam’dan Bosna’ya, Kudüs’ten Bağdat’a yollanan selamlar ve 2009’daki Davos çıkışı gibi söylemleri, hem “yeniden güçlü Türkiye” imajını vermek hem de şimdiye kadar kendilerini mağdur eden Kemalist seçkinlere ve onun kültür politikalarına karşı bir mesaj niteliği taşımaktadır (Özbudun, 2015: 226-227; Öztan, 2018: 121-125). Kutlu Doğum Haftası ise, etkinliğin kamusal alanda yayılması açısından önemli olmuştur. Hafta boyunca düzenlenen etkinlikler ve sempozyumlar ile Peygamber ahlakının toplumsal sorunların çözümünde birincil başvurulacak yer olduğu, diğer yandan İslam’ın öğütlediği merhametli olmanın ve şükretmenin toplumsal huzuru sağlamaya yeteceği söylemleri işlenmiştir. Kamusal alanda yapılan etkinliklerin yanı sıra okullarda düzenlenen etkinlikler de bu alanı şekillendirmek için

³⁰ Erdoğan katıldığı bir iftar yemeğinde Gezi Parkı Protestoları ve Mısır’da yaşanan olaylarla ilgili konuşurken kurduğu “*En büyük meydan Taksim değil, Kazlıçeşme’dir... Geçmişte yaptıkları gibi medya ile üzerimize gelebilirler, iftira atabilirler. Geçmişte yaptığımız gibi sadece Allah’a inanacağız, aziz milletimize güveneceğiz.*” (“En büyük meydan Taksim değil”, NTV, 11.07.2013, Erişim Tarihi: 07.10.2021) cümleler ile mağdurluğun aşılabilesini din ve millet bütünleşmesinde görürken, Kazlıçeşme’yi de bu mağdurluğun dile getirildiği ve “öteki”ne karşı birlik olunan yer olarak sembolize etmiştir.

³¹ Erdoğan, mitinglerinde neo-Osmanlıcı söylemi din teması üzerinden ifade ederken sadece dile getirmekle kalmamış, bir mitinginde Kur’an Kerim’i göstererek kendilerine karşı olanların İslam’la alakası olmadıklarını öne sürmüştür (“Erdoğan yine ‘din’ dedi”, *Sözcü*, 03.05.2015, Erişim Tarihi: 08.02.2021). Açıklık, Ruşen Çakır’a atıfta bulunarak bu durumu, “ayet”in artık sadece bir “slogan” olarak kullanılmadığı, aynı zamanda cemaat toplumsallığının kurulmasında bir “aygıt” olarak değerlendirildiği bir dönem olarak tanımlamıştır.

önemli olmuştur. Eğitim sisteminde yapılan değişiklikler ile Kur'an-ı Kerim ve Peygamberin hayatını içeren seçmeli derslerin konulması buna bir örnek teşkil etmiştir (Mollaer, 2016: 15; Koyuncu, 2014: 181-203).

Diğer yandan kamusal alanda görünen bu tören ve etkinliklerle sağlanan birlik, sadece RP ve AK PARTİ'nin politikaları neticesinde gerçekleşmemiş, mahalle örgütlenmeleri bu politikaların uygulanabilirliğini sağlamıştır. Nitekim milliyetçi-muhafazakâr tabanın RP ve AK PARTİ desteği ile “mahalle baskısı” olgusunu da kullanarak gündelik hayatı dinsel ve muhafazakâr normlara göre biçimlendirmesi, aşağıdan yukarıya doğru işleyen bir sürecin ortaya çıkmasını sağlamıştır (Yalman, 2014: 33). Mahallelerdeki muhafazakâr dayanışma, özellikle kent ile yeni tanışan grupların belli bir kalıp ve düşünce normlarını içeren bir habitusa eklemlenmelerini sağlamıştır. Bu habitusun gerçekleşmesinde gençlik örgütleri, dernekler, cemaatler, öğrenci yurtları gibi bir dizi ağ etkin rol oynarken, bir süre sonra dayanışma ağına katılanların parti örgütlenmelerinin de bir parçası olması sağlanmıştır (Özet, 2019: 19-20; Yalman, 2014: 33). Tabii burada cemaatlerden beklenen, bireyci bir anlayış yerine cemaat anlayışının ve dinin kamusal alanı şekillendirmesini sağlaması olmuştur. Ev sohbetleri, bu açıdan cemaatlerin iyi bir mobilizasyon stratejisi haline gelmiştir. Gruplar halinde yapılan ev sohbetleri, hem dini nasihatların aktarımı bakımından hem de parti söylem ve stratejilerini anlatmak bakımından, toplumsal tabanla doğrudan iletişim kurmaya imkân tanımıştır. Diğer yandan ev sohbetlerinin etkisini sosyal yardımlar ile birlikte düşündüğümüzde ise cemaat habitusu, taban nezdinde bağlılık ve dış dünyanın yabancılaşmasına karşı bir sığınma alanı olurken, cemaat açısından ise sosyal kontrolü sağlama işlevi görmüştür (Çolak, 2006: 141; Özet, 2019: 56, 126; Doğan, 2018: 298-299).

Milliyetçi-muhafazakârlardaki yoğun kamusal alan faaliyetleri, tabanın kamusal alandaki görünümünün artmasını sağlayıp istenen muhafazakâr anlayışlı bir habitusu ortaya çıkarsa da neoliberalizm ile olan eklemlenme sonucunda, Mollaer'in “tekno-muhafazakârlık” olarak tanımladığı, kültürün ve dinin birer obje olarak kullanıldığı bir duruma da evrilmiştir (Mollaer, 2016: 15). Bu noktada medya önemli bir rol oynamıştır. Diriliş Ertuğrul, Mehmetçik Kütulamâre, Payitaht gibi dizilerde geçen tarihi olaylar, bugünün politik gündemine uyarlanarak farklı bir retorikle ele alınmıştır. Bahsedilen diziler, bir yandan geçmişe yönelik muhafazakâr köken

arayışını ortaya çıkarma amacı taşıırken, diğer yandan geçmişe dönük mağduriyetin bugünkü hesaplaşması için bir platform oluşturmaktadır (Yıldırım, 2018: 54-55). Televizyon programlarının yanı sıra kamusal alanda özellikle İstanbul’a yönelik dini ve milli sembollerin ağır bastığı Çamlıca Cami, Ayasofya, Panaroma 1453 Fetih Müzesi ve Osmanlıca isimler konulan büyük yapılar (Maslak 1453 gibi) metalaşma sürecine eşlik etmiştir (Tokdoğan, 2018: 184). Her semte açılan AVM’ler, muhafazakârların hassasiyetlerine göre düzenlenmiş mekânlar ve moda dergilerini göz önüne aldığımızda, neoliberalizmin muhafazakâr kültürü de piyasalaştırdığı ve tüketim ideolojisine göre yeniden üretebildiği bir boyuta getirdiği söyleyenebilir (Yıldırım, 2018: 34).

Başlangıçta kamusal alanda grup birliğini koruma, kolektif belleği canlandırma ve mağduriyeti görünür kılarak hem sürekliliğini sağlama hem de “rövanş” ve “hıncı” diri tutma adına atılan politikalar ve uygulamalar, neoliberalizmin getirdiği tüketim alışkanlıkları ile birlikte muhafazakârlar arasında da bir sınıfsal katmanlaşmaya yol açmıştır. Çukurambar (Gülalp, 2014), Fatih-Başakşehir (Özet, 2019), Sultanbeyli (Tuğal, 2019), Sanayi Mahallesi (Doğan, 2019) örneklerinde belirttiğimiz gibi, diğer semtlerde de ekonomik olarak üst tabakaya geçen muhafazakârlar, kendi yaşam alanlarını ve mekânlarını oluşturmuştur. Haliyle bu durum yoksul muhafazakârlar ile zengin kesim arasında bir uçurumu meydana getirmiş ve bir gerilime de neden olmuştur³². Sosyal yardımlar başlığında belirttiğimiz gibi söz konusu gerilim, toplumsal kültürdeki kanaatkârlık, mahremiyet ve şükretme gibi eğilimlerle kontrol altına alınmaya çalışılsa da, kamusal alandaki birlik eskiden olduğu kadar güçlü bir şekilde sağlanamadığı için yetersiz kalmıştır (Sancar, 2015: 82).

Özetle, milliyetçi-muhafazakârlığın kamusal alana yönelik etkinlikleri, kutlamaları ve uygulamaya koyduğu politikaları, bölümün başında belirttiğimiz gibi hem mağduriyetini gösterme hem de “öteki”nden alınacak rövanş için etkili bir söylemsel araca dönüşmüştür. Bunu yaparken toplumsal kültürdeki muhafazakârlığı dini/milliyetçi söylem ve uygulamalar ile eklemlemiş, cemaat, dernek gibi örgütler

³² Bu duruma bir örnek olarak Tuğal’ın saha çalışmasına katılan bir kişinin kurduğu cümleler gösterilebilir: “*Parti şu an bulunduğu yere ezilen kitlelerin sırtında geldi. Ama şimdi onları unutuyor. Yönetici olanlar burjuvalaştılar. Dini de unuttular. Herkes bu dünyayı düşünmeye başladı. Burayı yoksulları kullanarak geldiler. Ama şimdi MÜSİAD’ın başındakiler bu insanları tanımıyormuş gibi davranıyorlar. Selamı sabahı bile kestiler.*” (Tuğal, 2019: 162)

aracılığı ile de kamusal alana hâkim olmaya çalışmıştır. Gelineen noktada neoliberalizmin tüketim alışkanlıklarında yaşattığı değişim milliyetçi-muhafazakâr kesimi de içerisine almış, “öteki”ne karşı kurulmak istenen birliğin sağlanması için hayata geçirilen uygulamalar, ekonomik farklılıkların da etkisi ile milliyetçi-muhafazakârların kendi içerisinde ayrışmasına neden olmuştur. Din ve milliyetçilik üzerinden kurulan mağduriyet söylemi ve buraya yönelik uygulanan sembolik uygulamaların, artık eskisi kadar güçlü etkisi olmasa da iktidarda olmanın getirdiği avantaj ile hala işlevselliğini sürdürdüğü söylenebilir.

4.1.2. İktidardayken Muhalefet Etme: Mağduriyetin Otoriter Yönü

Mağduriyet söyleminin politik retoriğinden bahsederken onun öteki üzerinden kurduğu ilişkiye değinmiştik. Ötekinin tanımlanması, mağdur kişinin hem mücadele edebileceği alanı belirlemesi açısından hem de kendi mağdur grubunun birliğini canlı tutması açısından önemlidir. Türkiye’de milliyetçi-muhafazakâr mağduriyet söylemi, din ve milliyetçi semboller üzerinden kamusal alanda hâkimiyet kurmak için kullanılırken, iktidar dönemlerinde ise güç kaybetmemek amacıyla politik bir strateji olarak dile getirilmeye devam edilmiştir. Mağduriyetin rövanşını alma isteğinin doğurduğu iktidarda kalma arzusu, milliyetçi-muhafazakârları yine toplumsal kültürden yararlanmaya itmiştir.

Nitekim AK PARTİ’nin merkezi iktidarı kazandıktan sonraki mağduriyet söylemine baktığımızda modern-dindar, doğu-batı ve laik-İslamcı gibi ayrımlarla kendi mağduriyetini farklı “öteki”ler üzerinden yeniden ürettiği gözükmektedir (Ünal Çınar, 2020: 86). Mağduriyet konusunda baş suçlu olarak gördüğü Kemalist rejimin uygulamalarını, Cumhuriyet’in kurulumundan bugüne geniş tarihli bir perspektifle ele alarak, iktidara gelmesine rağmen mağduriyet söyleminde kullanmaya devam etmiştir.

Böyle bir söylem stratejisinin başarılı olmasında, toplumsal kültürün muhalefete olan bakış açısının etkili olduğu söylenebilir. Şerif Mardin, toplumsal kültürdeki hoşgörü eksikliği ve “toplumun bölünme” endişesinin muhalefete karşı bir olumsuz algı yarattığını ileri sürmektedir. Kolektivist kültüre sahip toplumlarda da görülen düşük tolerans ve yüksek belirsizlikten kaçınma durumu, muhalefete olan

algının “sapmaya karşı tahammülsüzlük” içeren bir düzeyde seyretmesine yol açmıştır. Bu da politik kültürün “biz” ve “onlar” ayrımında iktidarda olanı üstün, muhalefette olanı da düşük, geri ve ahlaksız olarak tanımlanmasına sebep vermiştir (Turan, 2000: 375-376; Mardin, 1991: 190; Göçer, 2019: 33).

Tabii burada önceki bölümlerde değindiğimiz devletin manevi şahsiyetinin toplumsal kültürdeki etkisi ve güçlü lider anlayışının getirdiği yüksek güç mesafesi özelliklerinin de katkısı vardır. İktidarı desteklemek ve çoğunluk görüşünün içinde yer almak konfor alanı oluştururken, azınlığın görüşleri toplumun geneline karşı tehdit olarak algılanmıştır. Muhalif olmak, toplumda dışarıda bırakılması gereken bir davranış şekli olarak görülürken, muhalif fikirleri ileri sürenler ya da yeltenmeye kalkışanlar da komplocu bir reaksiyon ile hain, düşman ve bölücü sıfatlarına maruz kalmışlardır (Baştürk, 2014: 118; Çetin: 2004: 178). Bu algıdan hareketle iktidarı elinde tutan, kendi söylemlerini istediği sembol ve metaforlarla kullanarak, mağduriyet söylemini toplum üzerinde daha gerçekçi kılabilmektedir (Baştürk, 2014: 119).

AK PARTİ’nin iktidar olduktan sonraki söylem stratejisine baktığımızda RP’ye nazaran ortaya çıkan görünümünden daha fazla yararlandığı söylenebilir. AK PARTİ, geçmişten gelen mağdur kişi olma iddiasından hareketle ülkede yaşanan her türlü olumsuzluğu ve kötülüğü Kemalizm’in üzerine yıkarak Osmanlı mirası üzerinden söylem üretmiştir. Bu durum, iktidarda olmasına rağmen olumsuzluklarda sorumluluk sahibi olmaktan kaçınmasına ve çözümün kendisinde olduğu algısını oluşturmaya olanak sağlamıştır. Böylece, politik mağdurluğunu “vesayet” söylemi üzerinden oluşturabilirken, kriz anlarındaki otoriter politikalarını da “beka” ve “milliyetçi” söylemler üzerinden oluşturabilmiştir (Ünal Çınar, 2020: 85, 99; Efe, 2018: 312).

Söylemi oluşturan dil incelendiğinde, toplumun muhalefet kavramına olan negatif bakış açısına paralel olarak muhaliflerin, toplumdan dışlanması gereken, ayrıksı ve tehlikeli düşüncelere sahip kişiler olarak nitelendirildiği görülmektedir. Nitekim AK PARTİ’nin muhalefete karşı olan bu stratejisi Neocleous’un “kirli bedenler” metaforu ile incelendiğinde daha açıklanabilir olmaktadır. Neocleous, devlet mekanizmasını siyasi, toplumsal ve kirli bedenler olarak ayırt ettiği analizinde, devletin ve toplumsal bedenin yozlaşmasına neden olacak şeylerin tıbbi terimler

üzerinden tanımlandığını ve bunun da bir saldırı yöntemi olarak kullanıldığını belirtmiştir. Ona göre politik sakıncalılar, siyasi bedeni yabancılaştırıcı unsurlar olarak görüldüğünden, tıbbi terimler onları insanlıktan çıkarmak için bir söylem stratejisi olarak ele alınmıştır. Sakıncalılardan arınmış toplumsal beden, ahlaki ve toplumsal temizliğin bir göstergesi olarak görülmüştür (Neocleous, 2015: 53, 54-58). Nazi dönemi politikaları Neocleous’a göre bu duruma en iyi örneği oluşturmuştur. Faşizm, en önemli sorun ve karşıt grup olarak gördüğü Yahudileri, komünistleri ve çingeneleri hasta, parazit, verem, veba, frengi, tümör gibi tıbbi ve biyolojik terimlerle tanımlamıştır. Vereme karşı savaş verildiği söylemini kullanan Nazilerin, bir anlamda düşmanlarını tıbbileştirdiğini ileri sürmüştür (Neocleous, 2015: 53-54).

Neocleous’a göre faşizm döneminde görülen söylem biçimi, burjuva demokrasilerinde de muhalefeti ve politik düşmanları tanımlamak için şekil değiştirilerek kullanılmaya devam etmiştir. Yine, toplumsal bedende aykırılığa yol açan hastalık sadece teşhis edilmesi değil, siyasi bedenden de koparılması gereken bir tehlike olarak görülmüştür. Nitekim burjuva demokrasilerinde ilgili görev polis erkine verilmiş ve fiziki şiddet ile toplumun “kirli bedenler”den temizlenmesi düşünülmüştür (Neocleous, 2015: 59, 65).

Ele alınan kavramlaştırma üzerinden AK PARTİ’nin iktidarı süresince muhalefete yönelik söylemleri incelendiğinde, benzer bir itibarsızlaştırma yoluna gidildiği görülmektedir. AK PARTİ, bölüm içinde bahsettiğimiz gibi “vesayet” söylemi üzerinden iktidardayken bile karşıtına muhalefet edebilmiş ve ülkedeki olumsuzlukların sorumluluğunu karşı tarafa yükleyebilmiştir. Bu noktada AK PARTİ, milli/gayri milli ekseninde muhalefeti vatanseverlik sınavına tâbi tutmuş, muhafazakâr değerler üzerinden toplumsal kültürdeki stereotiplere maruz bırakmış ve “beka” söylemi üzerinden de kriminalize etmeye çalışmıştır (Yılmaz, 2018: 43).

Toplumsal kültürün dinamiklerine dayalı bu kategorizasyonun dışına çıkıldığında ise muhalefete karşı takınılan söylemler, onun toplum karşısında yaftalanmasına yönelik olmuştur. Nitekim milliyetçi-muhafazakârlığın sol düşünceye karşı “iblis” ve “ifrit” tanımlamalarının yanı sıra bu görüşü savunanların ahlaksız, dinsiz, satılmış, sapkın, aile/millet/bayrak/gelenek düşmanı gibi söylemleri, AK PARTİ’nin de muhalefete karşı söylemlerinde kullandığı yöntem olmuştur (Öztan, 2014: 91-93). Örneğin, kendilerine karşı olanların aslında Türkiye’ye düşman

oldukları belirtilirken³³, muhalefetin Türkiye'nin üzerinde bir "beka" sorunu yarattığı ileri sürülmüştür³⁴. Yine, "beka" söylemine paralel şekilde askeri operasyonlar "büyük temizlik" olarak adlandırılırken (Aydın, 2018: 173-174), sefil, gafil ve haysiyet fukarası olarak tanımlanan ana muhalefet partisinin³⁵ PKK, YPG ve FETÖ ile birlikte olduğu belirtilen söylemlerin kullanılması, muhalefetin kriminalize edilmesine ve toplum nezdinde küçük düşürülmesine yönelik olmuştur³⁶.

Öte yandan kendisine karşı yapılan toplumsal eylemlere benzer söylem kalıplarıyla yanıt veren AK PARTİ, protestoculara yönelik olarak "kemirgen"³⁷, "ergenekoncu marjinaler"³⁸, "çürük ve sürtük"³⁹, "ar ve hayâ yoksunu"⁴⁰ gibi tanımlamalar kullanmış ve böylece "kirli bedenler" metaforundaki politik sakıncalar için yapılan tasvirin bir örneğini sergilemiştir. Yine benzer bir düşünce paralelinde, uygulanan politikalara karşı eleştiri yapanları rakı içen, dinsiz, başörtüsüne dil uzatan, darbeci, ahlaksız olarak tanımlamış (Ünal Çınar, 2020: 82-83), mağduriyet söyleminde baş suçlu olarak gördüğü ve ötekileştirdiği Kemalist rejimi de, toplumsal bedenin bir hastalığı olarak nitelendirmiştir.

Netice olarak Türkiye'de milliyetçi-muhafazakârlar için mağduriyet söylemi, toplumsal kültürde muhalefet kavramına olan negatif tutumun da etkisi ile iktidara geldikten sonra da "öteki"ne karşı kullanılabilir bir strateji olmuştur. Bu stratejide milliyetçi-muhafazakâr değerler, iktidarın sürdürülebilmesi açısından muhalefete karşı bir söylem seti haline gelmiştir. Değerlere karşıtlık da "düşmanlaştırıcı", "ayrıştırıcı" ve "hastalıklı" temalara indirgenerek söylemin kuvvetliliği, kalıcılığı ve ikna ediciliği sağlanmaya çalışılmıştır. Söz konusu söylem stratejisine Neocleous'un "kirli bedenler" metaforuna atıfla bakıldığında, AK PARTİ'nin mağduriyet

³³ "Mustafa Şentop'a göre; AK PARTİ'yi desteklemeyen herkes Türkiye'nin düşmanı!", *T24*, 18.01.2015, Erişim Tarihi: 14.04.2022

³⁴ "Başkan Erdoğan: 'Türkiye'nin beka sorunuyla birlikte muhalefet sorunu var", *Sabah*, 10.04.2022

³⁵ "Erdoğan'dan Kılıçdaroğlu'na hakaret üstüne hakaret", *Sözcü*, 23.11.2022, Erişim Tarihi: 10.01.2023

³⁶ "Ak Parti Genel Başkan Yardımcısı Ünal: 'Biz Avrupalı bir ülkeyiz", *Milliyet*, 10.03.2017, Erişim Tarihi: 20.11.2021

³⁷ "Başbakan'dan 'zavallı kemirgen' benzetmesi", *TRT Haber*, 24.07.2013, Erişim Tarihi: 14.09.2022

³⁸ "Bozdağ: Yürüyüşe katılanlar Ergenekoncular, marjinal gruplar", *T24*, 30.10.2012, Erişim Tarihi: 24.02.2021

³⁹ "Erdoğan'dan Gezi eylemcilerine: Bunlar çürük, bunlar sürtük", *Sözcü*, 01.06.2022, Erişim Tarihi: 19.03.2023

⁴⁰ "Cumhurbaşkanı Erdoğan: Ne kadar komünist varsa alıp buraya geliyorlar", *NTV*, 03.09.2021, Erişim Tarihi: 02.01.2023

söyleminin, hem otoriter politikalarına karşı olanları kolluk gücü ile engellemesi, hem de muhafazakâr kamusal alan düşüncesine karşı olanları bertaraf etmesi açısından kendisine işlevsel bir alan yarattığı görülmektedir.

4.2. Korku ve Güvensizlik Söylemi Üzerinden İformel Sosyal Kontrol

Önceki başlıklarda mağduriyet söyleminin milliyetçi-muhafazakârlıkta nasıl işlendiği, toplumsal kültürün hangi öğelerine temas ettiği ve neticesinde ortaya çıkan uygulamalara değinilmişti. Dini ve milli sembollerin tören ve etkinliklerdeki kullanımı, mağdurluğun iktidar arzusuna dönüşümü ve bu dönüşümün otoriterliğe ve karşıt düşünceye olan hoşgörüsüzlüğe evrimi, 1990 sonrası RP ve AK PARTİ'nin muhafazakâr kamusal alan politikasına atıflarla somutlaştırılmaya çalışılmıştı. Bu bölüm ile birlikte ise, benzer rotadan devam ederek toplumsal yapının kolektivist özelliğinden gelen kişiler arası güvensizlik ve belirsizlikten kaçınma durumunun, “korku” ve “güvensizlik” söylemi üzerinden informel sosyal kontrole nasıl etki ettiği incelenecektir.

Kamusal alanda insanların nasıl davranmaları gerektiği, yetkili mercilerce belirlenen yasal kurallara göre belirlenmiştir. Davranışları yönlendiren kurallara uyum ve olabilecek aşırılıkları önlemek için de çeşitli mekanizmalar geliştirilmiştir. Sosyal kontrol, sosyal grupların ve kurumların bu mekanizmalar aracılığı ile oluşturulan kural ve normları sosyal alanda etkin kılma gücüne denmektedir. Başka bir deyişle sosyal kontrol, modern devletlerde yasal otoritelerin toplumsal yaşamda uyulması gereken kuralları yasal kurumlar aracılığı ile uygulamaya koyması olarak tanımlanabilir (Günşen İçli ve Burcu, 1993: 43; Azimli ve Coşun, 2013: 3-5; Groff, 2015: 91). İformel sosyal kontrol ise, insanların yaşadıkları grup veya ortamlarda bildikleri/öğrendikleri normlara, adetlere, geleneklere, örflere ve duygulara göre hareket etmelerine ve sosyal kontrolün kültürel öğelerce sağlanmasına denmektedir. Yasal otoriteler tarafından belirlenen norm ve kurallar doğrultusunda sağlanan sosyal kontrolde ödül ve cezalar, yasal kurumlar aracılığıyla uygulanır. Diğer yandan informel sosyal kontrolde ise, insanların davranış pratiklerini etkileyen hâkim değer ve normların dışına çıkıldığında yaptırımlar, toplum ya da grup tarafından dışlanma,

alay etme veya övme gibi resmi olmayan yollarla uygulanmaktadır (Günşen İçli ve Burcu, 1993: 45).

Buradan birinci bölüme dönersek, iç kurumsal yapılarında zayıflık ve parçalanmış toplum özellikleri gösteren ülkelerde yasal otoritelerin sosyal kontrolü kurmada zorlandığından bahsedilmişti. Ayrıca, informal sosyal kontrolün, “güçlü toplum” özellikleri gösteren kolektivist kültürlerde insanların davranış pratiklerini şekillendirmede etkili olduğu belirtmişti. Nitekim Türkiye gibi kolektivist toplum özellikleri gösteren ülkelerde, kamusal alanda sosyal kontrol informal öğelerce sağlanabilmekte ve politik hayatta da kendisini gösterebilmektedir.

Buna sebep olan en önemli etmenlerden biri kolektivist yapıdan kaynaklanan tekilci ahlak anlayışı olmuştur⁴¹ (Hofstede, 2001: 227). Türkiye’de çoğunlukla grup kimliği bireysel kimliğin önüne geçtiği ve grup çıkarları genel çıkardan daha üstün tutulduğu için, grup içi ve grup dışına karşı farklı ahlaki tutumlar ortaya çıkmaktadır. Diğer bir deyişle aile, cemaat, dernek, siyasi parti gibi gruplar üzerinde kimliğini oluşturan birey, ötekine karşı ahlaki sorumluluk beslemeyeceğinden dolayı kamusal alanda “tanıdık” olmayanla ilişkilerde objektif davranmamaktadır. Dolayısıyla farklı sosyal grupların genel ahlaki kaygılar yerine, grup içi ihtiyaç ve normlara göre hareket etmesi, sosyal kontrolü sağlayacak genel hukuk normlarının ön plana çıkmasına engel olmaktadır. Gelenek ve adetler, grupların davranış pratiklerini ve yaşam biçimini oluşturmada etkili olduklarından, siyasal uygulamaların yerine ikame edilebilir hale gelmektedir. Bu da Türkiye gibi heterojen bir yapıya sahip toplumda iktidarın sosyal ilişkilerde kılcallaşmasını engellemekte ve hukuki normlarını uygulatmada etkisiz kılmaktadır. Netice olarak iktidarın toplumsal alandaki tekilci ahlaktan kaynaklanan parçalı yapısı, bölüm boyunca incelenecek sosyal güvensizliği ortaya çıkarmaktadır (Önderman, 2001: 162; Önderman, 1999: 157; Önderman, 2007: 91, 93; Çetin, 2004: 109, 112).

Sosyal yapının kişisel güvene dayanması, kişisel güvenin de tekilci ahlaka dayalı grup kimliği ile ilişkili olması, Türkiye’de sosyal güvensizliğin yüksek olmasına sebep olmaktadır. Kolektivist kültürlerin bir özelliği olan kişiler arası

⁴¹ Kolektivizm ve tekilci kültür anlayışının Türkiye özelindeki ayrıntılı incelemesi için bkz: Murat Önderman, “Türkiye’de Tekilci Kültür, Hukukilik ve Armağan Ekonomisi”, *İ.Ü.Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi*, No: 25, 2001, s.157-208

güvensizliğin yüksekliği de aslında grup içi - grup dışı ilişkilerde yaşanan bu ikilikten kaynaklanmaktadır. Bu noktada hukuksal düzenlemelere karşı toplum, onu kullanmaya yetkili yasal otoritenin sadece kendi grubu lehine kullanacağı düşüncesine sahip olduğu için sosyal ilişkilerde hukuki düzenlemelere yönelik güvensizlik hisseder⁴². Nitekim Türkiye’de böyle bir güvensizlikten dolayı toplum içinde sorunların hukuki kurumlara başvurarak değil, kendi aralarında çözme alışkanlığının yaygın olması buna örnek olmaktadır (Önderman, 2001: 182; Çetin, 2004: 194).

Türkiye’de kişiler arası güvensizliğin saha çalışmaları ile de gösterilebileceği ikinci bölümde değinilmişti. Belirtilen saha çalışmalarına ek olarak Dünya Değerler Araştırması’nın periyodik olarak yaptığı saha araştırmalarına bakıldığında, Türkiye’deki kişiler arası güvensizliğin sonuçları yüksek çıkmaktadır. İnsanlara güvenilebilir mi yoksa dikkatli mi olunması gerekiyor şeklindeki soruya dikkatli olmak gerekir cevabının oranı 1995’te %93, 2000’de %79,8, 2012’de %82,9 ve 2017’de %84,1 olmuştur⁴³. Bu sonuçlar, Türkiye’de toplumsal bağların akrabalık, aile ve hısımlar gibi yakınlık derecesine göre kurulduğuna ve güveni kurmada yeterli görüldüğüne, ilişkilerin kan bağına ve yerel/geleneksel esaslara dikkat edilerek sürdürüldüğüne işaret eden çalışmalarla uyumlu olmuştur (TÜSİAD, 1991: 19, 20, 24; Çarkoğlu ve Kalacıoğlu, 2020: 46, 69).

Söz edilen durum sadece toplumsal ilişkileri değil, aynı zamanda siyasal iktidarların yönetim stratejilerini de etkilemektedir. Toplumsal yaşamda birçok farklı sosyal grupların bulunması ve heterojenliğin güvensizliği getirmesi, siyasal iktidarlar açısından kitle kontrolünün nasıl sağlanacağı sorusunu ortaya çıkarmıştır. Bu bağlamda toplumun informel bağlarından yararlanan iktidarlar, tıpkı toplumun kendi içinde önem verdiği şeref, utanç, onur ve gurur gibi kavramları söylemlerinde kullanarak kitle kontrolünü sağlamaya çalışmıştır (Gencer, 2003: 109; Önderman, 2001: 170; Önderman, 2007: 65). Oldenquist de, utanç ve gurur duymanın aynı zamanda sadakatin bir göstergesi olduğunu ileri sürmüştür (Oldenquist, 1982: 176).

⁴² Bu güvensizlik normu uygulayan için de geçerli olduğunu söyleyebiliriz. Nitekim normu uygulayanlar açısından sıklıkla duyulan “valla ben emir kuluyum” ifadesi (Özdemirci, 2022: 155), onun sırf emir altında olmasından kaynaklanan bir mecburiyet ile uygulamayı gerçekleştirdiğini, mecburiyeti olmasa uygulamada esneme yapabileceği anlamı taşımaktadır.

⁴³ *World Values Survey*, (Çevrimiçi) <https://www.worldvaluessurvey.org/WVSONline.jsp>, Erişim Tarihi: 04.07.2023

Nitekim Türkiye’de milliyetçi-muhafazakâr siyasetçilerin, seçmenlerine yönelik “dava insanı olma” ve bundan “gurur duyma” söylemine karşılık, grup değerlerine aykırı hareket edenlere yönelik “davaya ihanet etme” ithamı üzerinden oluşturulan “utanç duyma” söylemi, “sahiplik” ve “dışlama” ikiliğinde, kitle kontrolünün sağlanması için kullandıkları informel öğeleri teşkil etmektedir.

Diğer yandan “birlik ve beraberliğin sağlanması” ve “kenetlenme” söylemi de yine Türkiye’de geleneksel sağın devamlı göndermede bulunduğu bir politik araç olmuş, böylece grubun hiyerarşik ve otoriter bir yapıda örgütlenmesini sağlamada kullandığı görülmüştür (Baştürk, 2014: 133; Çetin, 2004: 221). Sosyal güvensizlik, ötekinin “tekinsizliği”ne karşı grubun bütünlüğünü korumada işlev görürken, liderinin “koruyucu” kimliğine de katkı sağlamaktadır. Türkiye’de geleneksel sağ liderler, sosyal güvensizliği “korku” söylemi üzerinden işleyerek kendi meşruiyetlerini ve güçlerini sürdürülebilir kılmışlardır. Korku, ondan kurtulmak için temel taleplerden vazgeçmeyi beraberinde getireceğinden, iktidarlar için daha kolay yönetilebilir bir toplum sunmaktadır (Yılmaz, 2018: 158). Korku ve kaygı durumu, sosyal güvensizlik ve yüksek belirsizlikten kaçınma ile birlikte ele aldığımızda, otorite açısından itaati sağlamada, “devleti koruma” adına hukuki mekanizmaları devre dışı bırakabilmede ve koruyucu-kurtarıcı motiften yararlanabilmede informel bir etki yaratmaktadır (Özkan Kerestecioğlu, 2014: 35, 37; Öztan, 2014: 454).

Özetle informel sosyal kontrol, Türkiye gibi kolektivist toplumsal özelliklere sahip ülkelerde, onun bir sonucu olan tekilci ahlak anlayışı (Hofstede, 2001) ile birlikte sosyal yaşamda varlığını sürdürmektedir. Toplumsal ilişkilerin kan bağı ve yerel düzeydeki iletişimle kurulduğu toplumsal yapıda ortaya çıkan heterojenlik, hem kişilerin hem de politikacıların sosyal yaşamda sadece hukuki normları değil, aynı zamanda iletişime geçtikleri grubun kültürel norm ve değerlerini de dikkate almalarına yol açmaktadır. Türkiye’de sağ siyaset, kültürel normları kendi politik söyleminde kullanmaktan geri kalmamış, adetler ve gelenekler üzerinden informel sosyal kontrolü etkin kılmıştır. Bu etkin kılmada sosyal güvensizlik ve korku faktörleri, milliyetçi-muhafazakârlar için grup aidiyeti ve sadakati gibi duyguları harekete geçirmede ve otoriter politikalara meşruiyet kazandırmada kolaylık sağlamıştır. Sıradaki bölümlerde adı geçen iki faktörün milliyetçi-muhafazakârlıkta öfke, linç ve düşmanlaştırma söylemine nasıl etki ettiği üzerinde durulacaktır.

4.2.1. Milliyetçi-Muhafazakâr Söylemin Öfke Siyasetine Dönüşümü

Türkiye’de sosyal yaşamda etkili olan informel sosyal kontrol, öfke, linç ve hınç gibi duygu yoğunluklu davranışları ortaya çıkarmaya ortam hazırlamaktadır. Bu duruma kolektivist özelliğinden gelen yüksek belirsizlikten kaçınma, güç mesafesi ve sosyal güvensizliğin de eklenmesi, politik alanın da böyle bir duygu yoğun alana yatırım yapmasına neden olmaktadır. Nitekim birinci bölümde yüksek belirsizlikten kaçınma özelliğine sahip toplumların gelecek için endişe duydukları, yüksek sosyal kaygı ve stres düzeylerine sahip oldukları ve belirsizlik durumunu bir tehlike olarak gördükleri belirtilmişti.

Sözü edilen özelliklerin politik olarak karşılığı, gruplar arası kutuplaşmanın artması ve her grubun kendi norm ve değerlerini “tehlike”ye karşı dokunulmaz kılması şeklinde karşımıza çıkmaktadır. Çünkü grup kişiliği bireysel kişiliğin önünde olduğundan, bireyin grup ile kurduğu ilişki onun norm ve değerlerine olan maddi manevi sadakatini arttırmaktadır. Burada utanç, gurur ve diğer gruplara karşı hisler, kişinin grup içindeki konumunu belirlemesi açısından da önemlidir. Grup kimliğine olası bir aykırı harekette dışlanmanın verebileceği utanç ve “kurda yem olmama” düşüncesi, kişiyi grup aidiyetine daha bağımlı kılmaktadır (Oldenquist, 1982: 177; Kağıtçıbaşı, 1997: 23; Göçer, 2019: 50).

Topluluğun dokusunu zedeleyecek, değer ve davranış kalıplarını zayıflatacak, normları ve rolleri yıpratacak müdahaleler, belirsizliğin artmasına ve olası travmalara sebep olabileceği için buna yeltenecek iç-dış hamlelere karşı grubun diri tutulması önemlidir. Bu da olası bir müdahaleye karşı kişiyi, grubun onur ve şerefini korumak için öfke söylemini kullanmaya, bunun davranış biçimi olarak da linçe yöneltebilir (Alkan, 1983: 182; Özyıldırım vd., 2017: 120; Önderman, 2007: 123).

Bölümün başında belirttiğimiz gibi öfke söylemine giden süreçte dost-düşman karşıtlığı, komplo teorileri, varoluşsal tehdit algısı, güvensizlik hissi, aşırı şüphe ve kaygı önemli rol oynamaktadır. Bu duygu sarmalı içerisindeki birey, toplumunun düzenini bozan ve bertaraf edilmesi gereken düşmana karşı oluşturduğu öfkesini, ihtiyaç duyduğu otoriteyi bulması dahilinde duygusal-psikolojik bir tutum olan hınca dönüştürebilmektedir (Yılmaz, 2018: 28-29; Çetin, 2004: 90; Ergun, 2000: 144). Kişi,

düşmanlaştırdığı ötekinin yaşamın her alanında tehdit oluşturabileceğini düşünerek her yeri kontrol altında tutmak ister. Bir anlamda öteki, kendi grubu dışında herkes olurken, ona karşı verilecek intikam/rövanş/hak mücadelesi öz-savunmacı bir siyasal öfke söylemini ortaya çıkarmaktadır. Örneğin, Türkiye’de milliyetçi-muhafazakârlığın popülizm ve neo-Osmanlıcılık üzerinden ürettiği öfke ve hınç stratejisine baktığımızda, öfke söyleminin hem kamusal alanda hem de yönetenler arasında hınç ve linç eylemlerine sebep verdiği görülmektedir (Baştürk, 2014: 129, Açıklık, 2023: 167; Bora ve Canefe, 2008: 661).

İnformel sosyal kontrolün öfke söylemini üretmesi, politik alan için de kullanılabilir bir araç olmuştur. Toplumdaki yüksek belirsizlikten kaçınma, sosyal güvensizlik, korku ve şüphe durumu, iktidarların bu özellikleri manipüle etmesine imkân vermektedir. İktidar ya da toplum içindeki güç sahipleri, kitlenin norm ve değerlerine yönelik oluşabilecek tehditleri söylemler üzerinden dile getirerek, kitlenin korkularının tetiklenmesine ve akabinde ötekine karşı öfke ve hınç ile harekete geçmesine etki edebilmektedir. Bu bağlamda öfke söylemi, bir hitabet sanatına da dönüşebilmekte ve kitlelere en kolay şekilde ulaşılabilecek iletişim araçlarından olan medya gücüyle birlikte gerektiğinde farklı anlamlara gelecek biçimde, Zafer Yılmaz’ın ifadesiyle “kanaat endüstrisi”, yeniden düzenlenip kullanılabilir (Özyıldırım vd., 2017: 121; Koyuncu, 2014: 136; Yılmaz, 2018: 33-34).

Özellikle AK PARTİ döneminde kullanılan ifadelerle bakıldığında, milliyetçi-muhafazakârların hırsları ve arzularının, Kemalist seçkinler/halk ikiliği üzerinden işlenerek bir hınç söylemine dönüştüğü görülmektedir. Ayrıca emperyal kimliğin kaybedilişi, geçmişteki güçlü dönemlere geri dönme isteği ile muhalefette geçirilen zamanlardan kalan içerleme ve aşağılanma duygularından kaynaklanan haset, öfke ve hınç söylemini şekillendirirken; merkezi iktidarı kazandıktan sonra ise, otoriter yönetim anlayışından kaynaklı benzer bir söylem yaklaşımı devam ettirilmiştir (Tokdoğan, 2018: 96, 161).

Gezi Parkı Protestoları sırasında Erdoğan’ın kullandığı “*Şu anda evlerinde bizim zor tuttuğumuz bu ülkenin en az %50’si var*” söylemi⁴⁴, yaşanan toplumsal gerilimin kitlesel bir tepkiye dönüşebilme ihtimaline işaret etmesi açısından bir örnek

⁴⁴ “Başbakan: Yüzde 50’yi evinde zor tutuyorum”, *Hürriyet*, 04.06.2013, Erişim Tarihi: 10.08.2023

oluşturmaktadır. Diğer yandan Erdoğan'ın, CHP Genel Başkanı Kemal Kılıçdaroğlu'nun Ankara'da katıldığı bir şehit cenazesinde maruz kaldığı linçten kurtulmak için sığındığı eve yönelik göstericilerin “evi yakın” söylemine atıfla kurduğu “*Bay Kemal senin bunlara gücün yetmez! Bu millet seni öyle kovalar ki kaçacak delik ararsın! Yanındakilerden de sana fayda gelmez!*”⁴⁵ cümleleri de yine “düşman ötekiler”e karşı tavrın politik söyleme etkisine örnek oluşturmaktadır.

AK PARTİ'nin sosyal kontrolü informal yollardan kurmak istemesinin nedeni, başlık içinde belirttiğimiz korku ve belirsizlik durumundan faydalanabilmesinden ve böylece kendi “kurtarıcı” rolünü sürekli kılabilmesinden dolayıdır. Ülkenin gelenekleri ve değerleri üzerinden kendisini dini ve milli unsurların gerçek koruyucu temsilcisi olarak gören AK PARTİ'nin, “biz kaybedersek herkes kaybeder” söylemiyle⁴⁶ korku, güvensizlik ve belirsizlik sığınağına başvurarak milliyetçi-muhafazakâr seçmenin eğilimlerinden yararlanmaya çalıştığı görülmektedir (Erden, 2019: 182-183).

İktidar tarafında otoriteyi kendisinde toplama arzusuna karşın, sosyal yaşamdaki düzenin kurulmasında aynı otoriteyi kurma arzusunda olmayan AK PARTİ, toplumun da parçalılığından yararlanarak yasal norm ve kuralların kendi otoritesini etkilemeyecek düzeyde ihlal edilmesine göz yummuştur. Buna yönelik örneğin, bireysel silahlanmaya dair teşvik edici uygulamalara girişen AK PARTİ⁴⁷, toplumsal yaşamda kişilerin hukuki düzenlemelere karşı kendi reflekslerine göre hareket etmesine bir nevi destek vermiştir. Erdoğan, İstanbul'da bir vatandaşın kendi silahı ile PKK sempatizanlarına müdahale etmesine yönelik “*Vatandaşlarıma özellikle sabır tavsiye ederim. Fakat bu sabır nereye kadar olacak bunun da endişesi içindeyim. Eğer siz vatandaşın mağazasının camlarını indirirseniz, vatandaşın hayatına kastederseniz hayatını kastettiğiniz vatandaş kalkıp da eğer elinde böyle bir tedbiri, böyle bir imkânı varsa kendisini savunma yoluna gidecektir*” söylemi⁴⁸, meşru müdafaa hakkına işaret ettiği şeklinde anlaşılabileceği gibi, kamusal alanda sosyal

⁴⁵ “Erdoğan'dan Kılıçdaroğlu'na ‘linç’ göndermesi”, *Sözcü*, 01.02.2023, Erişim Tarihi: 04.06.2023

⁴⁶ “Erdoğan'ın 7 Haziran Korkusu: Ak Parti kaybederse, tüm Türkiye kaybeder”, *Cumhuriyet*, 30.09.2017, Erişim Tarihi: 10.03.2022

⁴⁷ “AK PARTİ ve MHP silahlanmayı teşvik ediyor”, *Haber Sol*, 14.08.2010, Erişim Tarihi: 08.01.2023

⁴⁸ “Erdoğan: Halk kendini savunacaktır”, *T24*, 04.11.2008, Erişim Tarihi: 14.03.2022

kontrolün sağlanmasındaki hukuki norm ve düzenlemelerin yaptırım gücünde verilen tavizi göstermesi şeklinde de yorumlanabilmektedir.

Özetle, toplumsal kültürün kolektivist yapısından kaynaklanan hınç ve linç olgusunun kültürel arka planını anlamada milliyetçi-muhafazakârlığın öfke söylemi açıklayıcı bir rol oynamaktadır. Grubun kendi norm ve değerlerine yönelik olası tehdit algısına karşı tutumu, politik alanda iktidarın da siyaset yapma şekline etki etmiş, bu anlamda milliyetçi-muhafazakârlık toplumsal yaşamdaki kaygı ve güvensizliği hem kitlenin kontrolü hem de kendi otoritesinin devamlılığı için kullanmıştır. Bunu yaparken de “bir taraf olan bertaraf olur”⁴⁹ ve “ihanetin bedelini öderler”⁵⁰ gibi kutuplaşmaya ve dışlamaya dönük duygusal-psikolojik informel söylem kalıplarını ön plana çıkarmıştır.

4.2.2- Devlet-Millet-Din Bütünlüğünde “Dış Mihrak” Söylemi

Toplumsal kültürde var olan korku, paranoya ve sosyal güvensizliğin (Önderman, 2018) milliyetçi-muhafazakârların politikalarında açık bir şekilde somutlaştığı bir diğer örnek “dış mihrak” söylemi olmuştur. Dış mihrak söylemine atfedilen devletin bekası, milletin bütünlüğü ve dinin kutsallığı, toplumsal kültürün sahip olduğu norm ve değerlerin hepsini içermesi anlamında açık bir inceleme alanı sunmaktadır.

Türkiye’de toplumsal yaşamda olduğu gibi devletin de sadakat, şeref, sevgi, yakınlık gibi duygusal derinliğin ağır bastığı kavramlarla ifade edilmesi, onun cemaatimsi yanını da göstermektedir. Devletten bahsederken, onun sevilip sayılıp ve her şeyin üzerinde bir değer atfedilmesi durumu, cemaatimsi yapısına işaret etmektedir. Tersini olarak düşündüğümüzde de devletin onu seven dostları ve sevmeyen düşmanları vardır (Sarıbay, 2000: 452). Toplumsal kültürdeki iç grup-dış grup ayrımcılığında olduğu gibi “Türk’ün Türk’ten başka dostu yoktur” söylemi ile devlette de dost-öteki ayrımı kurulur ve öteki olan tehlike potansiyeli barındırdığından, onunla iletişim kurmama ve ortak davranış içerisinde olmama algısı hâkim hale gelir (Çetin,

⁴⁹“Erdoğan: Bitaraf olan bertaraf olur”, *Milliyet*, 18.08.2010, Erişim Tarihi: 10.09.2021

⁵⁰ “AK PARTİ’de kongre süreci başladı... Yeni partiye sert sözler”, *Cumhuriyet*, 26.07.2019, Erişim Tarihi: 15.04.2023; “Cumhurbaşkanı Erdoğan: Bugün bize ihanet edenler yarın da gittikleri yere ihanet edecek”, *Anadolu Ajansı*, 25.02.2019, Erişim Tarihi: 25.03.2023

2004: 87). Diğer yandan öteki olanın dışlanması ve düşman olarak görülmesi sadece tehlikeli oluşundan değil, aynı zamanda haset ve aşağılık duygusu gibi etmenlerden kaynaklı olası zayıflığını örtmek için yapılmış bir savunma mekanizması olmasından da gelmektedir. Nitekim Kılıçbay’a göre (2001: 108) Türkiye’de aktörlerin bireysel benlikleri tam gelişmediği ve geleneksel değerlere olan bağlılıkları güçlü olduğu için, Batı’ya karşı hissedilen geri kalmışlık duygusunun sebebi eski değerlerden sapmakla ve Batı’nın “Türk düşmanlığı” yaptığı inancı ile açıklanmaktadır.

Bu duruma korku ve komplo gibi informal etkenlerin de girmesi ile toplum ve dolayısıyla devlet paranoid özellikler göstermeye başlamaktadır. Önderman’a göre Türkiye’de tekilci kültürün getirdiği amoral grup ilişkileri, tarafların birbirlerine karşı suçlamacılığı, sabit fikirliliği, tehlikelere karşı duyarlılığı, şiddete dönük bilişsel, davranışsal ve ruhsal özellikleri beraberinde getirmektedir. Bu da toplumun paranoid sosyal algıya sahip olmasına zemin hazırlamakla birlikte siyasal paranoyayı da desteklemektedir (Önderman, 2018: 196-201).

İktidar, söz konusu paranoid hal üzerinden dış mihrakı belirlemede sınırı net çizmez. Yerine, düşmanın büyüklüğünü, gücünü ve etkisini muğlak bir söylem geliştirerek tehlikenin her daim gelebileceği algısını toplumsal bilince yerleştirir. Bu bağlamda korunulacak şey toplumun temel değerleri olduğu için, söylemin nesilden nesile aktarılacak şekilde etkili olması da sağlanmaktadır. Örneğin masonluğa yönelik paranoid söylemler Türk sağıının üç temel değeri olan devlet-millet-din üçlemesine birebir uymaktadır. Baştürk’e göre masonluk, hem eski olması (tarikatlarla ilişkili olabileceği), Batılı güçlerce iç politikada tehdit unsuru olması (milli duyguları beslemesi) ve Yahudilikten (din) dolayı, uzun süreli ve çok yönlü bir tehdit oluşturmaktadır (Baştürk, 2014: 120, 138-139). Yine benzer şekilde Doğu/Batı ve milli/gayri milli gibi ikili karşıtıklara dayalı kurulan düşmanlık, “Haçlı Seferleri” söylemi ile birlikte dindar milliyetçi kesimin nostaljisine dayanarak üretilmeye devam etmiştir (Yılmaz, 2018: 29-30).

Türkiye’de geleneksel sağdaki yerleşik düşman algısını, RP döneminde Avrupa Birliği’ne yönelik dile getirilen ötekileştirici söylemlerde görebiliriz. Zulmün ve sömürünün adresi olarak gördüğü Batı’ya “düşman”, “gâvur” ve “kâfir” olarak tanımlayan Erbakan, bütün olumsuzlukların mesulünün Batı’nın emperyal politikaları olduğunu ileri sürerek Türkiye’nin geri kalmışlığını da bunların yaydıkları “fesat

mikrobu”na bağlamıştır (Dağı, 1998: 47, 50). Avrupa Topluluğu için Haçlı zihniyeti söylemini kullanan Erbakan’a göre bu zihniyet yapısı, Türkiye’yi topluluğa sokarak bölmeyi, Ermenilere Anadolu’da haklar vermeyi, Sevr’i gerçekleştirmeyi ve yükselen İslam bilincinin önüne geçme amacı taşımaktadır (Dağı, 1998: 54, 57).

Dış mihrak söylemindeki devlet-millet-din saç ayakları, Erbakan’ın Batı’ya yönelik söyleminde bu şekilde yerleştirilirken, AK PARTİ’li yıllarda bu ayaklar “beka” siyaseti kullanılarak (Efe, 2018: 312) “Tek Devlet, Tek Millet, Tek Din, Tek Bayrak” söylemi⁵¹ üzerine yerleştirilmiştir. Özellikle dış politikada izlenen “Türk’ün Türk’ten başka dostu yoktur” politikası ile devleti ele geçirmeyi planlayan iç-dış düşmanların varlığı tehlikesi, sürekli gündemde tutularak bir “kuşatılmışlık” hissine neden olmuştur (Gencer, 2003: 112). Tabii kuşatılmışlık durumu sadece askeri ya da siyasi yönden değil, aynı zamanda ekonomik ve kültürel açıdan da söylemlere etki etmiştir. Bu noktada Erdoğan’ın “faiz lobisi” olarak adlandırdığı düşmanın, ülkeyi bölme anlamında siyasi olarak yapamadıklarını ekonomi üzerinden yapmaya çalıştıklarını belirten söylemi⁵², ana muhalefetin “esrarkeş” Londra tefecilerinden medet ummasına karşın Türkiye’nin ekonomisini milletle birlikte tefecilere teslim etmeyeceğiz söylemi⁵³ ve yine Batı’nın ekonomik ve siyasal olarak gerçekleştiremediği bölünmeyi aile yapısına saldırarak gerçekleştirmeye çalıştığı söylemi⁵⁴, ülkeyi karıştırmak isteyen düşmanların birçok alanda faaliyet gösterdiği algısı için zemin oluşturmuştur.

Hayli geniş bir alana yayılmış dış mihrak söylemi sonucu oluşan paranoid durum, toplumun düşünce biçimine ve politik davranışlarına da etki etmektedir. Sürekli bir kuşatılmışlık ve tetikte olma durumu, toplumun gelişen olaylara karşı komplocu bir algı ile “büyük resmi” görmeye yönelik senaryolar üretmesine neden olmakla birlikte ötekine karşı güvensizlik beslemesine ve belirsizliğin devam etmesinden kaynaklanan otoriteye olan ihtiyacın artmasına yol açmaktadır. Öyle ki, Türkiye’deki güçlü lider arayışının kültürel arka planında yatan nedenlerinden biri de

⁵¹ “Tek millet, tek devlet, tek din, tek bayrak”, *Evrensel*, 05.05.2012, Erişim Tarihi: 03.10.2023

⁵² “Cumhurbaşkanı Erdoğan: Faiz tuzağına düşmeyeceğiz, oyununuzu gördük ve meydan okuyoruz”, *BBC News Türkçe*, 12.08.2018, Erişim Tarihi: 15.05.2022

⁵³ “Erdoğan’dan Kılıçdaroğlu’na: Londra’daki tefecilere git avucunu yalayacaksın”, *Haber Sol*, 08.05.2023, Erişim Tarihi: 10.12.2023

⁵⁴ “Cumhurbaşkanı Erdoğan: Aile yapımızı sarsmaya yönelik saldırılar altındayız”, *Anadolu Ajansı*, 08.03.2019, Erişim Tarihi: 25.03.2021

belirsizlikten kaçınma isteği olmuştur. Lider, topluma olası içsel-dışsal tehlikeleri anlatan, mücadele eden ve onları koruyacak çözüm yolunu bulan bir konuma kendisini yerleştirerek (Baştürk, 2014: 133, 135) devlet ile bütünleşmektedir⁵⁵. Gerekli olan itaat için ise geleneksel korkuları politikleştirip yeniden üretmek etkili bir yöntem olurken, eski görkemli günleri ya da “ötekilere” karşı mücadele etmiş milli bir kişiyi hatırlatmak da en az korkunun getireceği itaat kadar etkili olur (Kerestecioğlu, 2014: 35; Öztan, 2014a: 76-77). Çünkü lidere atfedilen kurtarıcılık inancının niteliği, sadece toplumu düşmandan arındırıp korku ve tehlikeyi bertaraf etmeyi değil, aynı zamanda toplumun geleceğe yönelik daha iyi yaşam beklentisini ve umudunu da içermektedir.

Liderle devletin eşözlü olarak görülmesi, liderin otoritesini daha da arttırmasına neden olabilmektedir. İnformel sosyal kontrolü incelediğimiz yerde değindiğimiz gibi, devleti korumak adına yapılan hukuka uygunluğu tartışılabilir düzenlemeler ve uygulamalar, Türk kültürünün bir yansıması olarak değerlendirilebilmekte⁵⁶, bu kapsamda devlete zarar verdiği ve bütünlüğü bozduğu düşünülen kişi/gruplara karşı “kadim devlet geleneği” anlayışı üzerinden (Öztan, 2014b: 454) birlik ve beraberlik söylemi dile getirilebilmektedir. Nitekim devlet-millet ittifakı, kamusal alanda da hukuki normların geri plana bırakılmasına olanak sağladığı durumları meydana getirebilmektedir. Toplum, kendi idealleri ile devletinkini özdeşleştirdiği noktada değer ve normlarına yönelik bir tehdite karşı hukuki yollara başvurmadan ziyade bölüm içerisinde de incelediğimiz hınç ve linç gibi aksiyonlara başvurabilmektedir (Yılmaz, 2018: 14).

Sonuç olarak dış mihrak söylemi, devlet-millet-din üçgeninde toplumun korku, kaygı ve güvensizlik duygularına hitap etmiş, RP ve AK PARTİ bu söylemi Batı’yı ve ülkedeki diğer muhalif kesimleri hedef tahtasına koyarak informel sosyal kontrol aracı olarak kullanmıştır. Bu paranoid hal içinde milliyetçi-muhafazakârlık, kendi norm ve

⁵⁵ Erdoğan’ın “*Tayyip Erdoğan gitsin demek, ‘Bizim tüm siyasetimizi, tüm çalışmalarımızı, üzerine bina ettiğimiz milletimizin, bayrağımızın, vatanımızın, devletimizin tek olması anlayışı yıkılsın’ demektir*” söylemi, lider-devlet bütünleşmesine bir örnek olarak gösterilebilir. (“Erdoğan gitsin” demek, ‘devletimizin tek olması anlayışı yıkılsın’ demektir”, T24, 16.03.2016, Erişim Tarihi: 14.12.2022)

⁵⁶ Bu duruma bir örnek olarak, 2016-2018 yılları arası yaşanan Olağanüstü Hal (OHAL) dönemi gösterilebilir. Bu periyotta 7 defa uzatılan OHAL dönemi boyunca çıkarılan Kanun Hükmünde Kararname’lerin (KHK) Anayasaya uygunluğu sıkça tartışılmıştır. CHP’nin başvurusu üzerine Anayasa Mahkemesi’nin KHK’ları inceleme yetkisinin olmadığını açıklaması uygulamaların hukuki denetiminin sağlanamamasına neden olmuştur. (“OHAL sona erdi: İki yıllık sürecin bilançosu”, BBC News Türkçe, 17.07.2018, Erişim Tarihi: 10.03.2022)

değerlerine yönelik belirsizlik ve tehlike içeren durumlardan kurtulmak adına “kurtarıcı lider” figürüne sarılmış, lider de bu kaygı durumundan beslenerek otoritesinin devamlılığını sağlamaya çalışmıştır.



SONUÇ

Giriş bölümünde belirttiği gibi tez çalışmasının ana hedefi, Türkiye’deki devlet-toplum ilişkisi üzerine yapılan çalışmalara toplum odaklı yaklaşarak, ikili ilişkiyi aşağıdan yukarıya doğru inceleyen politik kültür çalışmalarına bir katkı oluşturmaktır. Ele alınan tüm bölümler boyunca, 1990 sonrası milliyetçi-muhafazakârlığın politik söyleminden yararlanarak bu okumanın nasıl gerçekleştirilebileceği, kolektivist kültür kavramı üzerinden gösterilmeye çalışılmıştır. Kültür kavramına verilen önem, “kültüralizm” indirgemeciliğine düşmeden, söylemin aşağıdan yukarıya doğru oluşmasındaki ve yukarının da bu söylemleri politikalarına eklememesindeki etki gücünü göstermesi açısından vurgulanmıştır. Nitekim kolektivist kültür kavramının barındırdığı unsurların, toplumsal yapıda bulunduğu ileri sürülen parçalı yapı üzerinden ele alındığında otoriterliğe yatkınlık, güçlü lider arayışı, kişiler arası güvensizlik ve informel sosyal kontrol gibi olguları açıklamada elverişli bir alan sunduğu görülmüştür.

Söz konusu alanda, başta Migdal’ın “güçlü toplumlar” kavramı ve onu Türkiye özelinde iktidarın parçalılığı, gündelik hayatta sosyal kontrolü sağlayacak kadar kılcallaşmaması ve toplumun sergilediği tekilci ahlak anlayışı üzerinden inceleyen Önderman’ın çalışmalarından yararlanarak, milliyetçi-muhafazakârlığın otoriterlik, linç, hınç, mağduriyet ve öfke gibi söylem ve eylemlerinin kültürel arka planına ışık tutulmaya çalışılmıştır. Sonuç itibarıyla, Türkiye’de toplumun da iktidara karşı güçlü olabildiği, onu etkileyebildiği ve ondan bağımsız hareket edebildiği durumlar 1990 sonrası süreçte tespit edilebilmiştir. Osmanlı’dan Cumhuriyet’e süregelen zamanda, cemaat, dernek, akrabalık, hemşehrilik, aile gibi yapıların iktidarlara dirsek teması kurarak karşılıklı çıkara dayalı iş birliği içine girmesi durumu, ele alınan dönemlerde de görülmüştür.

Bu noktada Foucault’un düşüncelerinden yararlanırsak o, iktidara yönelik yukarıdan yapılan geleneksel tanımlamalara karşı çıkarak, iktidarın gündelik hayata kadar sirayet edecek şekilde her alana yayıldığını öne sürer ve iktidarı aşağıya indirir. Foucault, iktidarın her yerdeliği ile iktidar-özne arasındaki güç ilişkilerini söylemsel pratiklerde açıklamaya odaklanmış ve iktidar olgusunu tek taraflı baskıcı bir kavrayışla değil, gündelik hayat içindeki iktidar pratiklerinde de incelemiştir. Bu

anlamda iktidar ilişkilerinin kökeninde belirgin ve keskin bir muhalefet olmadığını, aksine mikro düzeyde aşağından gelen iktidarın makro düzeyde yukarıya doğru işlediğini ve egemenliğin olanağının mikro düzeyde görülen iktidar ilişkilerin bir sonucu olduğunu ileri sürmüştür (Özmkas, 2012: 58; Deveci, 2005: 36). Türkiye’de ise, devlet-toplum ilişkisine karşılıklılık ilkesi çerçevesinden baktığımızda, meşruiyetin sağlanması koşuluyla devletin toplumsal yaşamdaki mikro ilişkilere çok fazla karışmadığına işaret edebiliriz (Önderman, 1999: 132). Bu da metin boyunca bahsedilen kamusal alanda sosyal kontrolün tam olarak kurulamamasına ve informal sosyal kontrolün ağırlığının daha fazla görülmesinde etken olmuştur. RP ve AK PARTİ, kamusal alan politikalarında görüldüğü üzere, kendi otoritelerini sarsacak bir gelişme olmadığı sürece mikro ilişkilere müdahale etmemiş, ilişkilerin dini ve milli kamusal alan söylemi üzerinden yürütülmesi için de milliyetçi-muhafazakâr gruplarla iş birliğine gitmiştir.

Türkiye’de böyle bir durumun oluşmasına sebep olarak neo-patrimonyalizm ve onun kültürel arka planında yer alan din, gelenek ve güçlü lidere verilen önem gösterildi. Bu yapıdan kaynaklanan nepotizm de itaat-sadakat eksenini üzerinden incelendi. Gerçekten de 90 sonrası milliyetçi-muhafazakârların mikro ilişkilerinde kurduğu hiyerarşiyi politik eylemlerine de yansıttığı, hem RP’nin hem AK PARTİ’nin mezkûr kaynaktan beslendiği, politik söylem ve eylemlerinden anlaşılmaktadır. Sosyal yardımlar başlığında “veren el-alan el” ikiliği ile itaat-sadakat hiyerarşisi vurgulanmış, otoriterliğe yatkınlığın toplumsal kültürden gelen bir özellik olduğu gösterilmeye çalışılmıştır. Nitekim din, gelenek ve güçlü lidere olan talep saha çalışmaları ile de ortaya konulmuştur. Diğer yandan bu durum sadece Hofstede, Triandis ve Kağıtçıbaşı’nın kolektivist toplum tezlerinde değil, yetkecilik kuramının temsilcilerinden Altemayer ve Tetlock’un çalışmalarının Türkiye özelinde incelenmesinde de ortaya çıkmıştır. İki ismin araştırma metodunu Türkiye’ye uyarlayan Özgür Güldü, Derya Hasta ve Ali Dönmez, yaptıkları saha çalışmalarında milliyetçi-muhafazakâr görüşlere sahip kişilerin yetkeciliğe daha fazla eğilim gösterdiği, belirsizliğe karşı hoşgörüsüz oldukları ve toplulukçu kültür ve geleneklere daha fazla bağlı oldukları sonuçlarını, sosyal psikoloji yönünden incelemişlerdir (Hasta ve Dönmez, 2009; Güldü, 2011).

Otoriterliğin ve nepotizmin bu şekilde verili olması diğer yandan rüşvet ve yolsuzluğun da yaygın bir sorun hale gelmesine neden olmaktadır. Devlet-toplum ilişkisinin itaat-sadakat ekseninde kurulduğu ve kamu kaynaklarının bir ganimet olarak gözüktüğü yerlerde, iç kurumsal yapıların zayıflığından kaynaklı denetlenebilirliğin de yeterli olmamasıyla, rüşvet ve yolsuzluk gibi sorunlar baş gösterebilmektedir. Ortaya çıkan durum, özellikle devlet-toplum arasındaki ilişkinin karşılıklı çıkar temelinde ilerlediği kolektivist toplum yapısına sahip ülkelerde daha belirgin hale gelmektedir. Fakat söz konusu sorun, milliyetçi-muhafazakârlar nezdinde çok da önemli bir yer kaplamamaktadır. Saha çalışmaları örnekleriyle de görülmektedir ki, toplum nezdinde rüşvet ve yolsuzluk en önemli sorun olarak kabul edilmemektedir. Nedeni ise, yüksek güç mesafesinden dolayı toplumun, iktidarın politika ve uygulamaları üzerinde etkili olma gücünün yeterli olmadığına duyduğu inançtır. Runciman (2011: 27), devlet/hükümet ayrımında bu ikilinin modern dünyada birbiri ile özdeşleştirilemeyeceğini, hükümetlerin bir araya gelmiş insanlar topluluğu olduğunu ve devletin şiddet ve yaptırım tekeli gibi özelliklerini hiçbir şekilde kendisinde tanımlayamayacağını ileri sürerek, hükümetlerin birer temsilci olarak görülmesi gerektiğini belirtir. Türkiye’de ise patrimonial yapıdan dolayı toplumun genellikle kendisini kültürel kimliği ile tanımlaması ve bunun sonucunda yurttaşlık bilincinin yeterince gelişmemesi, devlet/hükümet ayrımının çoğu kez yapılamamasına neden olmaktadır. Ayrıca, toplumun devlet kavramına atfettiği yüksek manevi güç ve önem, rüşvet, yolsuzluk ve diğer sorunlar karşısında devlete karşı gelinmemesi gerektiği bilincine yol açmıştır. Diğer yandan da, mevcut sorun ve düzensizliklerden nasıl faydalanılabilir düşüncesini ortaya çıkarmıştır. Bu durum devletin manevi anlamda daha çok güçlenmesine ama hukuki yaptırım gücü anlamında zayıflamasına neden olmuştur (Önderman, 2007: 45-46). Kamusal alandaki ilişkiler yönünden baktığımızda ise, kişiler arası güvensizliğin ve belirsizlikten kaçınmadan kaynaklanan informal sosyal kontrolün artmasına ve dışlama-öteki ekseninde toplumsal bütünlüğün değil heterojenliğin sürdürülebilir olmasına sebebiyet vermiştir. Milliyetçi-muhafazakârların da iktidarlara süresince kendilerini devletle bir görmeleri, politikalarına karşı yapılan protestoların devlete karşı yapılmış gibi yansıtılması ve bunu politik söylemler aracılığı ile dile getirmeleri, toplumsal kültürden beslendiklerini göstermektedir.

Toplumun devleti bu denli kutsayıp varlığını hayati bir mesele haline getirmesine rağmen kendisini kültürel kimliği ile daha ön plana almasının birkaç sebebi olabilir. Örneğin Önderman'a göre Sloterdijk'in, Marx'ın "yanlış bilinç" kavramına farklı bir açıdan yaklaşarak, aslında bireylerin her şeyi bildiğini, yanlış değerlere göre davrandığının farkında olduğunu ama buna rağmen tepki koymaktan ya da davranışını değiştirmekten de geri durduğu "sinik akla" sahip olduğunu belirttiği "aydınlanmış yanlış bilinç" kavramı, bu konuda bizlere yardımda bulunabilir.⁵⁷ Diğer yandan Gramsci'nin "çifte bilinç" kavramsallaştırması da yol gösterebilir. Gramsci, kitle içindeki insanın iki farklı bilince sahip olduğunu belirtir. Birincisi, yapacağı etkinliğin içinde örtük olarak bulunan ve onu muhatap olduğu kişilerle ortak bir noktaya getirecek olandır. Diğeri ise, insanın geçmişinden miras aldığı, eleştirmeden kabul ettiği, aleni veya sözel olandır. Söz konusu ikinci bilinç, sözel olarak ifade edildiğinde toplumsal kesimleri bir araya getirmede, manevi bir tutum takınmada ve ortaya konacak iradenin yönünü değiştirmede oldukça güçlü bir etki yapar. Bu etki, politik eylemlerde edilgen bir tavır takınılmasına neden olabilmektedir (Gramsci, 2017: 67-68). İlkinde bireyin düşünce ve davranış biçimi, kendi deneyimleri ve karşılaştıkları kişilerle olan etkileşimleri neticesinde şekillenirken, ilgili biçim bireyin edineceği diğer deneyimlerle birlikte değişime açık olabilmektedir. İkincisinde ise bireyin düşünce ve davranış biçimi, kültürel ve sosyal kökenlerinden gelen norm ve değerlere göre şekillenmektedir. Burada tarihsel ve kültürel kalıplar ön plana çıktığı için, bireyin düşünce ve davranış biçimini değiştirme olasılığı daha zordur.

Sözü geçen iki kavramı çalışma özelinde düşündüğümüzde Türkiye'nin toplumsal yapısında bulunan patrimonyal özellikler ve güçlü geleneksel kolektif hafıza, ikili bilincin çıkmasına neden olmaktadır. Patrimonyalizmde görülen toplumsal bağlılık, itaat, hiyerarşi, statü ve sadakat gibi özellikler kolektivist kültürlerde de görülen grup normlarına bağlılık, lidere itaat, grup içi kayırmacılık ve toplumsal hiyerarşiye saygı ile benzeşmektedir. Nitekim Cumhuriyet'e geçişle birlikte modernleşmenin getirdiği normlar ile geleneksel normlar arasında kalan toplumda benzer bir çifte bilinç durumu yaşanmış, devletin modernleşme adımları, gündelik

⁵⁷ söyleşiden aktaran, Morva, Oya (2023), "Türkiye'de Siyasal Kültür Üzerine Murat Önderman ile Söyleşi", 4. *BOYUT Medya ve Kültürel Çalışmalar Dergisi*, Sayı 22, s.88-89

hayata kadar sirayet edecek kılcallaşmayı sağlamada yeterli olmadığı için (Önderman, 2007: 45) ikinci bilincin ağırlığı daha ön plana çıkmıştır.

Bu süreçte, milliyetçi-muhafazakârlık üzerinden baktığımızda, neopatrimonyal anlayış ile din, bayrak, şehitlik ve dil gibi konularda devletin manevi şahsiyetinin etki gücü önemini korurken, hukuki normların bireyler nezdinde tam anlamıyla uygulanması söz konusu olduğunda devletin etki gücü istenilen düzeyde gerçekleşmemiştir (Önderman, 2007: 91). İlgili durum, metinde sıkça vurgulandığı gibi, grupların kendi norm ve değerlerine göre hareket etmesine, bundan kaynaklı olarak kurumların güvenilirliklerinin zedelenmesine ve toplumsal kutuplaşmanın artmasına sebep olmaktadır.

İktidarların da mevcut yapıyı kendi avantajlarına çevirip destekledikleri söylenebilir. Önderman, Türkiye’de devletin hem modernleştirici bir kurum hem de geleneksel siyasal kültürün bazı özelliklerini destekleyen bir kurum olduğunu ileri sürer (Önderman, 2007: 26). Türkiye’de Menderes’ten bu yana süregelen politik iktidarlar göz önüne alındığında, milliyetçi-muhafazakâr görüşte olanların çifte bilincin devam etmesine katkıda bulunduğu, 90 sonrası RP ve AK PARTİ’nin de toplumsal yapının bu ikili bilincini politik söylem ve uygulamalarında kullandığı görülmektedir. Erbakan ve Erdoğan kişisel karizmaları ile öncülleri Menderes ve Özal gibi merkez sağda otoriterliğin ve kültürel öğelerin yeniden üretiminde lider simgeleri olarak görülmektedir⁵⁸. İki liderin karizmatik liderliği ve örgütsel tabanında yarattığı etki gücü, çalışma boyunca göz ardı edilmemesi gerektiği belirtilen, yönetenlerin de politik söylemi ve kültürü oluşturabilmesindeki aktif rollerini göstermesi açısından önemlidir.

Michael Walzer *Kurtuluş Paradoksu* (2021)’nda toplumsal kurtuluş mücadelelerinden bahsederken kurtarıcıların, toplumsal bilinci yükseltmek adına insanlara modern terimlerle yaklaştıklarını ve yerel kültürü yeniden tanımladıklarını ileri sürer. Ona göre özellikle İsrail, Hindistan ve Cezayir gibi ülkelerde din günlük

⁵⁸ Tabii karizmatik liderlik sadece otoriter toplumlara özgü bir şey değildir. Örneğin, eski ABD Başkanı Barack Obama da karizmatik liderler sınıfındadır. Fakat iç kurumsal yapıları sağlam, denetlenebilir ve sosyal kontrolün daha kuvvetli olduğu bireyci toplumlarda karizmatik liderlik, vizyon, etkileyicilik, ilham vericilik, toplumsal değişim çağrıları gibi sıfatlarla tanımlandığı için manevi bir düzeyde algılanmaz ve bu da o liderin otoriter davranışlar sergilemesine engel olmaktadır.

hayatın ayrılmaz bir parçası olduğundan, milliyetçi liderler siyasi amaçlarını gerçekleştirmek için yerel kültürü şekillendirmede dini politikaları kullanmışlardır. Bu süreçte “yeni” olan inşa edilirken birçok tören, bayram, kahraman, şiir, roman gibi kültürel öğeler kullanılmış ve geline nokta halkı kurtarmak amacıyla ortaya çıkan kurtarıcıların, benzer bir otoriter ve paternalist siyaset anlayışı ile bir anlamda eski düzeni devam ettirdiklerini belirtmiştir. Benzer bir paradoks 80 sonrası Türkiye’de de yaşanmış, AP’den RP’ye ve oradan AK PARTİ’ye geçişte kurtarıcı lider figürleri değişse de Türk sağ siyasetin, yerel kültürün dinamiklerinden yararlanarak kendi otoriterlerini kurma politikası değişmemiştir. Neo-Osmanlıcı anlayışla bezenmiş simgeler, yeni kutlamalar/törenler, mimari dekorasyonlar, diziler ve yeni tüketim alışkanlıkları, dönemin konjonktürüne göre yeniden üretilmiş ve toplumsal rıza sağlanmaya çalışılmıştır. Diğer yandan toplumsal ilişkilerin güvensizliğinden ve belirsizlikten kaçınma durumundan da yararlanılarak, mağduriyet söylemi üzerinden linç, hınç ve korku söylemleri de politikalara eklenilebilmiştir.

Ele alınan süreç içerisinde RP ve AK PARTİ, devletin insicamını hukuki açıdan tesis etmek (Önderman, 2007: 46) yerine cemaat, dernek ve aşiret gibi toplumsal grupların işbirliği ile kamusal alan politikalarını uygulamayı tercih etmiştir. Habermas, sosyal eşitsizliğin giderilmesi için devletlerin sağladığı sosyal yardım politikalarının yaşam dünyasındaki iletişimsel eylem alanını hukukileştirdiğini ama bu hukukileştirmenin özgürlüğü kısıtlayıcı bir duruma evrilerek yaşam dünyasının kolonileşmesine neden olduğunu ileri sürer. Ona göre sosyal yardım politikaları, yaşam dünyasında bir sosyal güvenlik ağının oluşmasına neden olur ve yardımlar eşitsizliği ortadan kaldırmayı değil paternalist etkilerin sürdürülmesini sağlamaktadır (Jütten, 2001: 19, 25). Sosyal yardımlar başlığında da incelediğimiz üzere RP ve AK PARTİ’nin, bürokrasi, toplumsal gruplar ve medya üzerinden uyguladığı sosyal yardım ve muhafazakâr kamusal alan politikaları, bir yandan toplumsal eşitsizliğin dini/milli söylemle devamlılığı işlevi görürken, diğer yandan kendi kitlesi üzerinde informal sosyal kontrolü sağlayacak bir güvenlik ağı oluşturma işlevi görerek,

Önderman'a göre Habermas'ın deyimi ile yaşam dünyasının kolonileşmesine⁵⁹ yönelik bir strateji haline gelmiştir.

Bu kamusal alan stratejisi, RP ve AK PARTİ'nin özellikle sosyal yardım uygulamaları ile kendi otoritelerini korumalarına olanak tanırken, aynı zamanda güçlü toplumsal grupların kendi etki alanlarını genişletebilmelerine de katkıda bulunmuştur. Söz konusu güçlülük, az önce bahsettiğimiz kolektivist kültür ve parçalı toplum yapısının etkisiyle birlikte değerlendirildiğinde, kamusal alanda devletin insicamını sağlayan formel sosyal kontrolün kurulamamasında (Önderman, 2007: 46) önemli bir rol oynamıştır. Yael Navarro, *Devletin Suretleri* (2020) kitabında, Türkiye'de devletin varlığını güçlendirmek ve yapıp ettiklerini normalleştirmek için kamusal alanın her yerinde kendisini yeniden ürettiğini ileri sürer. Örneğin, asker uğurlama, milli maç gibi etkinlikler, kişisel kutlamalar, kınama olaylarında bayrak kullanma vb. gündelik faaliyetlerde, devlet kendisine gerek duymadan da insanların onu yeniden ürettiğini belirtir. Navarro'nun bu çıkarımlarında doğruluk payı olmakla birlikte eksik olan şey ise devletin kendisini daha çok manevi yönüyle üretmesi durumunun gözden kaçmasıdır. Metin boyunca toplumun kolektivist yapısına vurgu yapıp onun devleti algılayış biçimindeki çift yönlülük durumu, devletin tüm güçlülüğü konusunda soru işaretleri bırakmaktadır. Devlet kendisini toplumsal kültüre paralel olarak din, bayrak ve milliyetçi sembollerle yeniden üretirken, maddi olarak bir önceki paragrafta atıfla belirttiğimiz gibi kamusal alanda hukuki söylemde kendisini etkin kılmada yetersiz kalmıştır. Bir tarafta toplumda sarsılmaz bir manevi devlet bilincinden bahsederken, diğer yandan vergi kaçırma, imara aykırı hareket etme, ruhsatsız silah taşıma, şiddet eylemlerinde bulunma, trafik kurallarına uymama⁶⁰ gibi gündelik hayatın birçok alanında, toplumun kurallara aykırı davrandığından bahsedilebilir. Sarsılmaz olarak vurguladığımız devletin manevi gücü, toplumun kurallara uyması konusunda yeteri kadar etkili olamamaktadır.

⁵⁹ söyleşiden aktaran, Morva, Oya (2023), "Türkiye'de Siyasal Kültür Üzerine Murat Önderman ile Söyleşi", 4. *BOYUT Medya ve Kültürel Çalışmalar Dergisi*, Sayı 22, s.96

⁶⁰ söyleşiden aktaran, Morva, Oya (2023), "Türkiye'de Siyasal Kültür Üzerine Murat Önderman ile Söyleşi", 4. *BOYUT Medya ve Kültürel Çalışmalar Dergisi*, Sayı 22, s.85-125

Tüm çalışma boyunca devlet-toplum arasındaki ilişkinin aşağıdan yukarıya doğru da okunabileceğinin gösterilme çabasının nedeni, bu ikili bilince tek taraflı bakılmaması gerektiğini vurgulamaktı. Milliyetçi-muhafazakârlığın politik söyleminin seyri incelendiğinde görülmektedir ki sağ siyasette iktidar ve liderler değişse bile toplumsal kültürle paralel ilerleyen söylem ve politikalarda çok da bir değişiklik olmamasının nedeni de budur. Dolayısıyla milliyetçi-muhafazakârlığın kolektivist yanı, söylem ve eylemi yönlendirmede her şey olmasa da önemli istasyonlardan biri olmuştur.

Son olarak bu önemli istasyonun bireyselci toplumlardaki gibi sosyal kontrolün hâkim olduğu bir istasyona geçebilmesi için toplumsal kültürde bir dönüşüm gerçekleşmesi gerekmektedir. Böyle bir değişimin kısa vadede gerçekleşmesi zor gözükse de bireylerin grup kimliğinden çıkıp kendisini bireysel özneler olarak kurabilmesi, toplumsal ilişkiler ağının birbiri ile temas etmesine bağlıdır. Her ne kadar iktidarların kamusal alandaki uygulamaları ilgili durumu baskılasa da neoliberal dünyanın getirileri sözü edilen baskılama engelini kırabilir. Özellikle teknolojik gelişme ve değişen tüketim alışkanlıkları, toplumsal norm ve değerlerin yeniden şekillenmesini sağlayabilir. Metinde de incelediğimiz gibi, her ne kadar dini/milli söylem ve politikalar uygulansa da milliyetçi-muhafazakârlığın neoliberalizm ile etkileşimi neticesinde değişen tüketim ve yaşam pratikleri, kendi içerisinde de ayrışmalarına neden olmuştur. Yine, her ne kadar eğitim programlarında birçok değişiklik yapılmış olsa da İmam Hatip Liseleri'nde deist düşüncenin yetiştiği tartışmaları da⁶¹, baskının kırılabileceğini göstermektedir. Bu bağlamda sivil toplum kuruluşlarına büyük iş düşmektedir. Modernleşme, kentleşme ve ekonomi anlayışlarındaki değişim, bireyci kültürle özgü evrenselci ahlakın oluşabilmesini mümkün kılabilir. Bireysel hakların sıklıkla dile getirilmesi, toplumsal cinsiyet ve çevre hakkı gibi herkesi ilgilendiren konularda farkındalık etkinliklerinin artırılması, toplumsal bilinçte evrenselci ahlakın yerleşmesi için olumlu bir etki gösterebilir. Benzer şekilde çoğulcu demokrasi anlayışı ile kamusal alanda farklı grupları bir araya getirmek ve müzakere kanallarını açık tutmak, kişiler arası ilişkilerde güvenin yine

⁶¹ “Dilipak: ‘İmam Hatipler deist üretiyor’”, *Cumhuriyet*, 18.4.2021, Erişim Tarihi: 10.05.2024, Erişim Yeri: <https://www.cumhuriyet.com.tr/haber/dilipak-imam-hatipler-deist-uretiyor-1829061>

evrenselci ahlaka göre biçimlendirilmesine yardımcı olabilir. Aynı zamanda bu durum, kişiler arası ilişkilerin hoşgörü zemininde kurulmasına ve korku ve tehdit algısının ortadan kalkarak linç ve hınca sebebiyet veren irrasyonaliteyi de engelleyebilir.



KAYNAKÇA

- ACUN, F.: 2017 “Değişme ve Süreklilik: Osmanlı’nın Torunları Cumhuriyet’in Çocukları”, **Dünden Bugüne Türkiye’nin Toplumsal Yapısı**, Ed. Memet Zencirkıran, Dora Basım Yayın, 6. Baskı, Bursa, s.41-59
- AÇIKEL, F.: 1996 “Kutsal Mazlumlugun’ Psikopatolojisi”, **Toplum ve Bilim Dergisi**, Sayı 70, (Çevrimiçi) <https://www.insanokur.org/kutsal-mazlumlugun-psikopatolojisi-fethi-acikel/>, e.t. 10.05.2020
- AÇIKEL, F.: 2008 “Devletin Manevi Şahsiyeti ve Ulusun Pedagojisi”, **Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce: Milliyetçilik**, Cilt 4, Ed. Tanıl Bora-Murat Gültekingil, İletişim Yayınları, 3. Baskı, İstanbul, s.117-139
- AÇIKEL, F.: 2023 **Kutsal Mazlumluk’tan ‘Makyavelist Despotizm’e AK PARTİ Otoriterliğinin Psikopatolojisi**, İletişim Yayınları, İstanbul
- AKÇA, İ.: 2018 “1980 Sonrası Türkiye’de Hegemonya Projeleri ve Otoriterizmin Değişen Biçimleri”, **“Yeni Türkiye”ye Varan Yol Neoliberal Hegemonyanın İnşası**, Der. İsmet Akça-Ahmet Bekmen-Bariş Alp Özden, İletişim Yayınları, İstanbul, s.27-68
- AKÇAM, T.: 2008 “Türk Ulusal Kimliği Üzerine Tezler”, **Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce: Milliyetçilik**, Cilt 4, Ed. Tanıl Bora-Murat Gültekingil, İletişim Yayınları, 3. Baskı, İstanbul, s.53-62

- AKÇAY, Ü.: 2019 “Türkiye’de neoliberal popülizm, otoriterleşme ve kriz”, **Toplum ve Bilim**, Sayı 147, s.46-70
- AKDOĞAN, Y.: 2017 **Siyasi Liderlik ve Erdoğan**, Turkuaz Kitap, İstanbul
- AKINCI, M.: 2013 “Muhafazakârlık”, **Dünyada ve Türkiye’de Siyasal İdeolojiler**, Der. Ömer Çaha-Bican Şahin, Orion Kitapevi, Ankara, s.105-158
- AKSU, A.: 2019 **Zarif ve Dinen Makbûl Muhafazakâr Üst-Orta Sınıf Habitusu**, İletişim Yayınları, 3. Baskı, İstanbul
- AKTAY, Y.: 2005 “Ak Parti’nin Kimlik Sorunu ve Müslüman Demokrat Parti Konsepti”, **Tezkire**, Sayı 41, s.58-79
- AKTAY, Y.: 2006 “İslamcılıktaki Muhafazakâr Bakiye”, **Modern Türkiye’de Siyasal Düşünce: Muhafazakârlık**, Cilt 5, Ed. Tanıl Bora-Murat Gültekingil, 3. Baskı, 2006, s.349-360
- ALEXANDER, J. C.: 2017 “Çözümleyici Çalışmalar: Kültürün Görece Özerkliğini Anlamak”, **Kültür ve Toplum**, Haz. Jeffrey C. Alexander- Steven Seidman, Çev. Nuran Yavuz, Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi, 2. Baskı, İstanbul, s.9-40
- ALKAN, T.: 1983 **Saldırganlık, Önyargı ve Yabancı Düşmanlığı**, Hil Yayın, İstanbul
- ALMOND, G.A. :2000 “The Study of Political Culture”, **Culture and Politics**, Ed. Lane Crothers-Charles Lochart, St. Martin’s Press, New York/USA, pp.5-20

- ALPMAN, P.S.: 2016 “Harikalar Diyarından Muhafazakâr Masallar”, **Öteki Muhafazakârlık**, Ed. A. Çağlar Deniz, Phoenix Yayınevi, Ankara, s.113-156
- ALTUNOĞLU, M.: 2018 “Türk Sağı ve 24 Haziran Seçimleri”, **Muhafazakâr Düşünce**, Sayı 54, Yıl 15, s. 357-384
- Anadolu Ajansı: 2019 “Cumhurbaşkanı Erdoğan: Bugün bize ihanet edenler yarın da gittikleri yere ihanet edecek”, 25.02.2019, (Çevrimiçi) <https://www.aa.com.tr/tr/politika/cumhurbaskani-i-erdogan-bugun-bize-ihanet-edenler-yarin-da-gittikleri-yere-ihanet-edecek/1402414>, e.t. 25.03.2023
- Anadolu Ajansı: 2019 “Cumhurbaşkanı Erdoğan: Aile yapımızı sarısmaya yönelik saldırılar altındayız”, 08.03.2019, (Çevrimiçi) <https://www.aa.com.tr/tr/turkiye/cumhurbaskani-erdogan-aile-yapimizi-sarismaya-yonelik-saldirilar-altindayiz/1413060>, e.t. 25.03.2021
- ASAD, T.: 1983 “Antropological Conceptions of Religion: Reflections on Geertz”, **Man New Series**, Vol. 18, No. 2, pp. 237-259
- ASSMANN, J.: 2018 **Kültürel Bellek**, Çev. Ayşe Tekin, Ayrıntı Yayınları, 3. Basım, İstanbul
- ATAY, T.: 2006 “Gelenekçilikle Karşı-Gelenekçiliğin Gelgitinde Türk ‘Gelenek-çi’ Muhafazakârlığı”, **Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce: Muhafazakârlık**, Cilt 5, Ed. Tanıl Bora-Murat Gültekingil, 3. Baskı, 2006, s.154-178

- ATEŞ, K.: 2017 “AK PARTİ, Dinsel Popülizm ve Halk-olmayan”, **Mülkiye Dergisi**, 41(1), s.105-129
- AYDIN, M.: 2002 “Bir Muhafazakâr Olarak Din ve İslam”, **Tezkire**, Sayı 27-28, Yıl 11, s.62-71
- AYDIN, U.U.: 2018 “Lanetli Süreklilik: Neoliberal Militarizmden Otoriter Muhafazakârlığa”, “**Yeni Türkiye**”ye Varan Yol Neoliberal Hegemonyanın İnşası, Der. İsmet Akça-Ahmet Bekmen-Barış Alp Özden, İletişim Yayınları, İstanbul, s.165-198
- AYVAZOĞLU, B.: 2006 “Peyami Safa”, **Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce: Muhafazakârlık**, Cilt 5, Ed. Tanıl Bora-Murat Gültekingil, 3. Baskı, s.220-229
- AZİMLİ, E., COŞKUN, A.: 2023 “Sosyal Kontrol ve Din: Dinin Dindar Bireyler Üzerindeki Kontrol Gücü”, **Aydın İnsan ve Toplum Dergisi**, Yıl 9, Sayı 1, s.1-16
- BAKACSI, G.,vd.: 2002 “Eastern European Cluster: Tradition and Transition”, **Journal of World Business**, 37, pp.69-80
- BAŞTÜRK, E. 2014 “Mağduriyet ile İktidar Arzusu Arasında Türk Sağ”, **Teorik Bakış**, Sayı 5, s. 117-150
- BAYAT, A. 2016: **Siyaset Olarak Hayat**, Çev. Özgür Gökmen, Metis Yayınları, İstanbul
- BAYKAL, Ö., ÇAHA, Ö.: 2017 “Politik Aktör Olarak Necmettin Erbakan’ın Türk Siyasetindeki Yeri”, **Akademik Hassasiyetler**, Cilt 4, Sayı 8, s.1-18
- BBC News (Tr): 2018 “Cumhurbaşkanı Erdoğan: Faiz tuzağına düşmeyeceğiz, oyununuzu gördük ve meydan okuyoruz”, 12.08.2018, (Çevrimiçi)

- <https://www.bbc.com/turkce/haberler-dunya-45162487>, Erişim Tarihi: 15.05.2022
- BBC News (Tr): 2018 “OHAL sona erdi: İki yıllık sürecin bilançosu”, 17.07.2018, (Çevrimiçi)
<https://www.bbc.com/turkce/haberler-turkiye-44799489>, e.t.10.03.2022
- BİÇKES DURDU, M.; YILMAZ, C.; BAKKAL, H.: 2017 “A Leader And A Symbol Personality: Necmettin Erbakan”, **Turkish Studies**, Vol 12/8, pp. 51-70
- BEILMANN, M., KÖÖTS-AUSMESS, L. ve REALO, A.: 2018 “The Relationship Between Social Capital and Individualism-Collectivism in Europe”, **Soc Indic Res**, 137, pp.641-664
- BELGE, M.: t.y. “Kültür”, **Cumhuriyet Dönemi Türkiye Ansiklopedisi**, 5. Cilt, İletişim Yayınları, İstanbul, s.1287-1304
- BEREZIN, M.1997: “Politics and Culture: A Less Fissured Terrain”, **Annual Review of Sociology**, Vol. 23, pp.361-383
- BERGESEN, A.J.: 1978 “Rituals, Symbols, And Society-Explicating The Mechanisms of The Moral Order”, **American Journal of Sociology**, Vol. 83, No. 4, pp.1012-1021
- BILLINGTON, R., vd.: 1991 **Culture and Society**, Palgrave Macmillan, UK
- Birgün: 2017 “600 yıl öncesinin’ hayali dile geldi”, 06.01.2017, (Çevrimiçi)
<https://www.birgun.net/haber/600-yil-oncesinin-hayali-dile-geldi-142167>, e.t. 10.05.2021

- BORA, T.: 2000: **Devlet, Ocak, Dergah 12 Eylül'den 1990'lara Ülkücü Hareket**, İletişim Yayınları, 6. Baskı, İstanbul
- BORA, T.: 2003 **Türk Sağının Üç Hali Milliyetçilik, Muhafazakârlık, İslamcılık**, Birikim Yayınları, 3. Baskı, İstanbul
- BORA, T.: 2007 “Milliyetçi-Muhafazakâr ve İslamcı Düşünüşte Negatif Batı İmgesi”, **Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce: Modernleşme ve Batıcılık**, Cilt 3, Ed. Tanıl Bora-Murat Gültekingil, İletişim Yayınları, 4. Baskı, İstanbul, s.251-268
- BORA, T., CANEFE, N.:2008 “Türkiye’de Popülist Milliyetçilik”, **Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce: Milliyetçilik**, Cilt 4, Ed. Tanıl Bora-Murat Gültekingil, 3. Baskı, s.635-662
- BOURDIEU, P.: 2016 **Seçilmiş Metinler**, Türkçe Söyleyen Levent Ünsaldı, Heretik Yayınları, 3. Baskı, Ankara
- BÖRKLÜOĞLU, L.: 2017 “Osmanlı İmparatorluğu’ndan Günümüze Türkiye’de Siyaset: Değişim Dinamikleri, Aktörler ve Gelişmeler”, **Dünden Bugüne Türkiye’nin Toplumsal Yapısı**, Ed. Memet Zencirkıran, Dora Yayıncılık, Yenilenmiş 6. Baskı, Bursa, s.99-160
- BUĞRA, A., SAVAŞKAN, O.: 2015 **Türkiye’de Yeni Kapitalizm Siyaset, Din ve İş Dünyası**, Çev. Bülent Doğan, İletişim Yayınları, 3. Baskı, İstanbul
- BULUT, A., HACIOĞLU, N.: 2018 “Bir Siyasi İletişim Stili Olarak Popülizm: AK PARTİ’nin Popülist Siyasal

- Söyleminin Karşılaştırmalı Analizi”, **SİYASAL: Journal of Political Sciences**, 27 (2), s.187-219
- CALLERO, P.L.: 2003 “The Sociology of the Self”, **Annual Review of Sociology**, Vol. 29, pp. 115-133
- CHARRAD, M.M., ADAMS, J.: 2011 “Patrimonyalism, Past and Present”, **The Annals of the American Academy of Political and Social Science**, Vol.636, pp.6-15
- CHILTON, S.: 1988 “Defining Political Culture”, **The Western Political Quarterly**, Vol. 41, No. 3, pp. 419-445
- CINAR-UGUR, M.: 2017 “Embedded Neopatrimonyalism: Patriarchy and Democracy in Turkey, **Social Politics**, Volume 24, Number 3, pp.324-343
- CONNERTON, P.: 2019 **Toplumlar Nasıl Anımsar**, Çev. Alaeddin Şenel, Ayrıntı Yayınları, 3. Basım, İstanbul
- CONWAY, M.M.: 1989 “The Political Context of Political Behavior”, **The Journal of Politics**, Vol. 51, No. 1, pp.3-10
- COŞAR, S.: 2014 “AK PARTİ’nin İktidarla Dansı: Neoliberalizm ve Türk-İslam Sentezi”, **İktidarın Şiddeti AK PARTİ’li Yıllar, Neoliberalizm ve İslamcı Politikalar**, Haz. Simten Coşar ve Gamze Yücesan-Özdemir, Metis Yayınları, İstanbul, ss.72-90
- Cumhuriyet: 2013 “Komşu polise, polis aileye ihbar edecek”, 07.11.2013, (Çevrimiçi) <https://www.cumhuriyet.com.tr/haber/komsu-polise-polis-aileye-ihbar-edecek-7063>, e.t.15.05.2020

- Cumhuriyet: 2014 “Başbakan Erdoğan: Yuh çekersen tokadı yersin”, 16.05.2014, (Çevrimiçi)
<https://www.cumhuriyet.com.tr/video/basbakan-erdogan-yuh-cekersen-tokadi-yersin-72701>, e.t. 22.06.2019
- Cumhuriyet: 2017 “Erdoğan’ın 7 Haziran Korkusu: Ak Parti kaybederse, tüm Türkiye kaybeder”, 30.09.2017, (Çevrimiçi)
<https://www.cumhuriyet.com.tr/haber/erdoganin-7-haziran-korkusu-ak-parti-kaybederse-tum-turkiye-kaybeder-835105>, e.t. 10.03.2022
- Cumhuriyet: 2019 “AK PARTİ’de kongre süreci başladı... Yeni partiye sert sözler”, 26.07.2019, (Çevrimiçi)
<https://www.cumhuriyet.com.tr/haber/AK-PARTİde-kongre-sureci-basladi-yeni-partiye-sert-sozler-1506312>, e.t. 15.04.2023
- Cumhuriyet: 2021 “Dilipak: ‘İmam Hatipler deist üretiyor”, 18.04.2021, (Çevrimiçi)
<https://www.cumhuriyet.com.tr/haber/dilipak-imam-hatipler-deist-uretiyor-1829061>, e.t. 10.05.2024
- Cumhuriyet: 2023 “Erdoğan’ın ‘Yeter. Söz milletindir’ seçim sloganı, 73 yıl önce muhalefetindi”, 21.01.2023, (Çevrimiçi)
<https://www.cumhuriyet.com.tr/siyaset/erdoganin-yeter-soz-milletindir-secim-slogani-73-yil-once-muhalefetindi-2023566>, e.t. 13.09.2023
- ÇAHA, Ö.: 2005 “Ana Temalarıyla 1980 Sonrası İslami Uyanış”, **Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce: İslamcılık**, Cilt 6, Ed. Tanıl Bora-Murat

- Gültekingil, İletişim Yayınları, 2. Baskı, İstanbul, s.476-492
- ÇAKIR, R.: 2005 “Milli Görüş Hareketi”, **Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce: İslamcılık**, Cilt 6, Ed. Tanıl Bora-Murat Gültekingil, İletişim Yayınları, 2. Baskı, İstanbul, s.544-575
- ÇARKOĞLU, A.; TOPRAK, B.: 2006 “Değişen Türkiye’de Din, Toplum ve Siyaset”, **Türkiye Ekonomik ve Sosyal Etüdler Vakfı (TESEV)**, TESEV Yayınları, İstanbul
- ÇARKOĞLU, A.; KALAYCIOĞLU, E.: 2015 “Türkiye’de ve Dünya’da Vatandaşlık”, **Sabancı Üniversitesi İstanbul Politikalar Merkezi**, İstanbul
- ÇARKOĞLU, A.; KALAYCIOĞLU, E.: 2020 “Toplumsal Kaynaklar ve Toplumsal Ağlar: Karşılaştırmalı Türkiye Örneği”, **Sabancı Üniversitesi İstanbul Politikalar Merkezi**, İstanbul
- ÇARKOĞLU, A., vd.: 2022 “Popülizm Teorileri Işığında Türkiye’de Popülizmin Tarihsel Gelişimi: Siyasi Partiler Üzerine Bir İnceleme”, **Anadolu Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi**, 22 (1), s. 323-348
- ÇELİK, A.: 2010 “Muhafazakâr Sosyal Politika Yönelimi: Hak Yerine Yardım-Yükümlülük Yerine Hayırseverlik”, **İstanbul Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi**, No: 42, s.63-81
- ÇETİN, H.: 2004 **Türk Toplum Sözleşmesi**, Lotus Yayınevi, Antalya
- ÇİĞDEM, A.1998: “Siyasal İslam vs. Kültürel İslam”, **Tezkire**, Sayı 14-15, s.7-12

- ÇOLAK, Y.: 2006 “1990’lı Yıllar Türkiye’inde Yeni-Osmanlıcılık ve Kültürel Çoğulculuk Tartışmaları”, **Doğu Batı Dergisi**, Yıl 9, Sayı 38, s.125-144
- DAĞI, İ.D.: 1998 **Kimlik Söylem ve Siyaset Doğu-Batı Ayrımında Refah Partisi Geleneği**, İmge Kitapevi, Ankara
- DELLALOĞLU, B.: 2016 “Muhafazakârlık ile Modern/lik-leşme Kavşağında Türkiye ve Tanpınar”, **Öteki Muhafazakârlık**, Ed. A. Çağlar Deniz, Ankara, s.55-84
- DEVECİ, C.: 2005 “Foucault’un İktidar Kavramsallaştırmasında Siyasal Boyutun Ayrıştırılmazlığı”, **Doğu Batı Dergisi**, Yıl 3, Sayı 9, s.25-44
- DITTMER, L.: 1977 “Political Culture and Political Symbolism: Toward a Theoretical Synthesis”, **World Politics**, Vol. 29, No. 4, pp. 552-583
- DOĞAN, A.E.; DURAK, Y.: 2018 “İslami Burjuvazinin Yükselişi ve Neoliberalizmin Toplumsallaştırılması: İki Dindar Şehrin Başarı Hikayesinin Perde Arkası”, **“Yeni Türkiye”ye Varan Yol Neoliberal Hegemonyanın İnşası**, Der. İsmet Akça-Ahmet Bekmen-Barış Alp Özden, İletişim Yayınları, İstanbul, ss. 301-318
- DOĞAN, M.G.: 2018 “Örgütlü İşçi Hareketinin Sindirilmesi”, **Yeni Türkiye”ye Varan Yol Neoliberal Hegemonyanın İnşası**, Der. İsmet Akça-Ahmet Bekmen-Barış Alp Özden, İletişim Yayınları, İstanbul, s.261-278

- DOĞAN, S.: 2019 **Mahalledeki AK PARTİ Parti İşleyişi, Taban Mobilizasyonu ve Siyasal Yabancılaşma**, İletişim Yayınları, 5. Baskı, İstanbul
- DUBIEL, H.: 2017 **Yeni Muhafazakârlık Nedir?**, Çev. Erol Özbek, İletişim Yayınları, 3. Baskı, İstanbul
- DUMAN, F.: 2017 “Muhafazakâr İdeolojide Farklı Düşünce Gelenekleri Bağlamında ‘Muhafazakârlığın Doğası’”, **Hitit Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi**, Yıl 10, Sayı 1, Haziran, s.15-34
- DURAL, B.: 2011 **Pratikten Teoriye Milliyetçi Hareket**, Bilge Karınca Yayınları, İstanbul
- DURKHEIM, E.: 2019 **Ahlak ve Toplum**, Çev. Duygu Çenesiz, Pinhan Yayınları, 2. Baskı, İstanbul
- EDELMAN, M.: 1960 “Symbols and Political Quiescence”, **The American Political Science Review**, Vol. 54, No. 3, pp.695-704
- EFE, H.: 2018 “24 Haziran Seçimleri: Yeni Sistemin Siyaseti ve Sosyolojisi”, **Muhafazakâr Düşünce Dergisi**, Yıl 15, sayı 54, s.293-321
- EKİNCİ, Y.: 2016 “Yeni Muhafazakârlığa Karşı Devrimci Muhafazakârlık”, **Öteki Muhafazakârlık**, Ed. A. Çağlar Deniz, Phoenix Yayınevi, Ankara, s.157-204
- ELKINS, D.J.; SIMEON, R.E.B.: 2000 “A Cause of Search of Its Effect, or What Does Political Culture Explain?”, **Culture and Politics**, Ed. Lane Crothers-Charles Lochart, St. Martin’s Press, New York/USA, pp.21-38

- ERDER, N.: 1996 “Türkiye’de Siyasi Parti Seçmenlerinin Nitelikleri, Kimlikleri ve Eğilimleri”, **Türkiye Sosyal Ekonomik Siyasal Araştırmalar Vakfı (TÜSES)**, Eylül, Ankara
- ERDER, Ö.O.: 2019 “Türk İslamcılığı, Sağ Siyaset ve Yeni Bir Tür Popülizm”, **Siyasetteki Gölge Korku**, Der. Pınar Uyan Semerci ve Emre Erdoğan, İthaki Yayınları, İstanbul, s.155-189
- ERGİL, D.: 1986 “Muhafazakâr Düşüncenin Temelleri”, **Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi**, Cilt 41, Sayı 1, s. 269-292
- ERGUN, D.: 1991, **Türk Birey Kuramına Giriş (Türk Kültürünün Olanakları)**, Gerçek Yayınevi, İstanbul
- ERGUN, D.: 2000 **Kimlikler Kısacasında Ulusal Kişilik**, İmge Yayınevi, Ankara
- ERTAN, M.: 2022 “Türkiye’de Siyasal Merkezin Dönüşümü: 1990’larda Merkez Sağın Bölünmesi ve Düşüşü”, **Mülkiye Dergisi**, 45(4), s.963-992
- ESMER, Y.: 1999 “Devrim, Evrim, Statüko: Türkiye’de Sosyal, Siyasal, Ekonomik Değerler”, **Türkiye Ekonomik ve Sosyal Etüdler Vakfı (TESEV)**, Tesev Yayınları 7, İstanbul
- Evrensel: 2008 “Ayakların başları yönettiği yerde kıyamet kopar”, 23.04.2008, (Çevrimiçi) <https://www.evrensel.net/haber/225607/ayaklari-n-baslari-yonettigi-yerde-kiyamet-kopar>, e.t. 07.08.2021

- Evrensel: 2011 “Gözlerin görmüyor, iş vermişiz, daha ne yapalım”, 15.05.2011, (Çevrimiçi)
<https://www.evrensel.net/haber/6213/gozlerin-gormuyor-is-vermisiz-daha-ne-yapalim>, e.t. 12.04.2021
- Evrensel: 2012 “Tek millet, tek devlet, tek din, tek bayrak”, 05.05.2012, (Çevrimiçi)
<https://www.evrensel.net/haber/28424/tek-millet-tek-devlet-tek-din-tek-bayrak>, e.t. 03.10.2023
- Evrensel: 2013 “Pendik’te 1+1 yasağı”, 05.07.2013, (Çevrimiçi)
<https://www.evrensel.net/haber/61229/pendikte-11-ev-yasagi>, e.t. 17.04.2021
- FAIRCLOUGH, N.: 2003 “Söylemin Diyalektiği”, **Söylem ve İdeoloji**, Ed. Çev. Barış Çoban, Su Yayınları, İstanbul, s.173-184
- FORMISANO, R.P.: 2001 “The Concept of Political Culture”, **The Journal of Interdisciplinary History**, Vol. 31, No. 3, pp.393-426
- FOUCAULT, M.: 2016 **Özne ve İktidar (Seçme Yazılar: 2)**, Çev. Işık Ergüden-Osman Akınhay, Ayrıntı Yayınları, 5. Basım, İstanbul
- GARTMAN, D.: 2002 “Bourdieu’s Theory of Cultural Change: Explication, Application, Critique, **Sociology Theory**, Vol. 20, No. 2, pp. 255-277
- GEERTZ, C.: 2010 **Kültürlerin Yorumlanması**, Çev. Hakan Gür, Dost Kitapevi Yayınları, Ankara
- GENCER, B.: 2003 “Türk Siyasi Kültürü Analitik Bir Çerçeveye Doğru”, **Liberal Düşünce**, Sayı 32, s.97-118

- GEZGİN, U.B.: 2015 “AK PARTİ’nin Politik Psikolojisi: Stratejiler ve Araçlar”, **Marka Takva Tuğra AK PARTİ Döneminde Kültür ve Politika**, Haz. Kemal İnal-Nuray Sancar-Ulaş Başar Gezgin, Evrensel Basım Yayın, İstanbul, s.165-174
- GÖÇER, K.: 2019 **Türkün İş Zihniyeti**, Nobel Akademik Basım, Genişletilmiş 2. Basım, Ankara
- GÖÇMEN, İ.: 2011 “Muhafazakârlık, Neoliberalizm ve Sosyal Politika: Türkiye’de Din Temelli Sosyal Yardım Organizasyonları”, **Doğu Batı Dergisi**, Yıl 14, sayı 58, s.115-143
- GÖKALP, Z.: 1968 **Türkçülüğün Esasları**, Varlık Yayınları, 7. Basım, İstanbul
- GÖKSU, O.: 2019 “Siyasal Liderlikte Yeni Bir Model Önerisi: Recep Tayyip Erdoğan Örneği”, **Gaziantep University Journal of Social Sciences**, 18 (3), s.1058-1080
- GÖLE, N.: 2017 **Melez Desenler: İslam ve Modernlik Üzerine**, Metis Yayınları, 5. Baskı, İstanbul
- GRAMSCI, A.: 2017 “Kültür ve İdeolojik Hegemonya”, **Kültür ve Toplum**, Haz. Jeffrey C.Alexander-Steven Seidman, Çev. Nuran Yavuz, Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi, 2. Basım, İstanbul, s.61-69
- GROFF, E.R.: 2015 “İnformel Social Control and Crime Events”, **Journal of Contemporary Criminal Justice**, Vol. 31(1), pp.90-106
- GÜLALP, H.: 2014 **Kimlikler Siyaseti Türkiye’de Siyasal İslamın Temelleri**, Metis Yayınları, 2. Basım, İstanbul

- GÜLDÜ, Ö.: 2011 “Sağ Kanat Yetkeçiliği Ölçeği: Uyarlama Çalışması”, **Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi**, Cilt 2, Sayı 2, s.27-51
- GÜLLÜ, İ.: 2015 “Durkheimci Bir Sosyolog: İsmayıl Hakkı Baltacıoğlu’nun Din ve Toplum Görüşleri”, **EKEV Akademi Dergisi**, Sayı 62, s.205-228
- GÜNEY, T.: 2007 “Yahya Kemal”, **Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce: Modernleşme ve Batıcılık**, Cilt 3, Ed. Tanıl Borak-Murat Gültekingil, İletişim Yayınları, 4. Baskı, İstanbul, s.222-227
- GÜNŞEN İÇLİ, T., BURCU, E.: 1993 “İnformel Sosyal Kontrolün Sağlanmasında Ailelerin Gelir ve Eğitim Düzeyinin Önemi”, **Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi**, Cilt 10, Sayı 1, s.43-56
- Haber Sol: 2010 “AK PARTİ ve MHP silahlanmayı teşvik ediyor”, 14.08.2010, (Çevrimiçi) <https://haber.sol.org.tr/devlet-ve-siyaset/AK-PARTİ-ve-mhp-silahlanmayi-tesvik-ediyor-haberi-32102>, e.t. 08.01.2023
- Haber Sol: 2023 “Erdoğan’dan Kılıçdaroğlu’na: Londra’daki tefecilere git avucunu yalayacaksın”, 08.05.2023, (Çevrimiçi) <https://haber.sol.org.tr/haber/erdogandan-kilicdarogluna-londradaki-tefecilere-git-avucunu-yalayacaksin-373835>, e.t. 10.12.2023
- HALBWACHS, M.: 2018 **Kolektif Hafıza**, Türkçe Söyleyen Banu Barış, Heretik Yayınları, 2. Baskı, Ankara

- HASTA, D., DÖNMEZ, A.: 2009 “Yetkecilik ve Bilişsel Karmaşıklık Düzeyi ile Siyasal İdeoloji Arasındaki İlişki”, **Türk Psikoloji Derneği**, Cilt 24, Sayı 64, Aralık, s.19-29
- HEPER, M.: 2010 **Türkiye’de Devlet Geleneği**, Çev.Nalan Soyarık, Doğu Batı Yayınları, 3. Basım, Ankara
- HEYWOOD A.: 2016 **Siyasetin ve Uluslararası İlişkilerin Temel Kavramları**, Çev. Fahri Bakırcı, BB101 Yayınları, Genişletilmiş 2. Edisyondan Çeviri, Ankara
- HEWITT, J.P.; SHULMAN, D.: 2019 **Benlik ve Toplum**, Çev. Edt. Büşra Aktaş, Bilge Kültür Sanat, İstanbul
- HOFSTEDE, G.: 2001 **Culture’s Consequences: Comparing Values, Behaviors, Institutions, and Organizations Across Nations**, Sage Publications, Second Edition, California
- Hürriyet: 2005 “Erdoğan: Müslüman değil, muhafazakâr demokratiz”, 26.04.2005, (Çevrimiçi) <https://www.hurriyet.com.tr/gundem/erdogan-musluman-degil-muhafazakâr-demokratiz-38721825>, e.t.15.06.2023
- Hürriyet: 2007 “Erdoğan: Milliyetçiyiz diyenler kafatasçı”, 03.02.2007, (Çevrimiçi) www.hurriyet.com.tr/gundem/erdogan-milliyetciyiz-diyenler-kafatasci-5888405, e.t. 15.06.2023
- Hürriyet: 2007 “Erdoğan: Demokrasinin ağırlığını taşımak bizim için onurdur”,16.05.2007,(Çevrimiçi) <https://www.hurriyet.com.tr/gundem/erdogan->

- demokrasinin-agirligini-tasimak-bizim-icin-onurdur-6524360, e.t. 15.06.2023
- Hürriyet: 2009 “Erdoğan’dan muhalefete: 10 koyun versen kaybederler”, 16.03.2009, (Çevrimiçi) <https://www.hurriyet.com.tr/gundem/erdoganda-n-muhalefete-10-koyun-versen-kaybederler-11221287>, e.t. 10.05.2021
- Hürriyet: 2010 “Başbakan Erdoğan: İster asar, ister kesersin”, 23.04.2010, (Çevrimiçi) <https://www.hurriyet.com.tr/gundem/basbakan-erdogan-ister-asar-ister-kesersin-14513559>, e.t. 16.07.2021
- Hürriyet: 2013 “Başbakan: Yüzde 50’yi evinde zor tutuyorum”, 04.06.2013, (Çevrimiçi) <https://www.hurriyet.com.tr/gundem/basbakan-yuzde-50-yi-evinde-zor-tutuyorum-23429709>, e.t. 10.08.2023
- İREM, N.: 2011 “Türk Muhafazakâr Modernleşmesinin Sınırları: Kültürcü Özgünlük ve Eksik Liberalizm”, **Doğu Batı Dergisi**, Yıl 14, sayı 58, s.27-36
- JASPER, J.: 2005 “Culture, Knowledge, and Politics”, **The Handbook of Political Sociology**, Ed. Thomas Janosky vd., Cambridge University Press, UK, pp. 115-134
- JÜTTEN, T.: 2011 “The Colonization Thesis: Habermas on Reification”, **International Journal of Philosophical Studies**, 19:5, (Çevrimiçi) https://www.researchgate.net/publication/233248743_The_Colonization_Thesis_Habermas_on_Reification, e.t.10.05.2024

- KAĞITÇIBAŞI, Ç.: 1997 “Individualism and Collectivism”, **Handbook of Cross Cultural Psychology Volume 3 Social Behavior and Applications**, Ed. John W.Berry vd., Ally Bacon, Second Edition, pp.1-50
- KAĞITÇIBAŞI, Ç.: 2019 **Benlik, Aile ve İnsan Gelişimi: Kültürel Psikolojide Kuram ve Uygulamalar**, Çev. Kolektif, Koç Üniversitesi Yayınları, 5. Baskı, İstanbul
- KALAYCIOĞLU, E.: 2000 “1960 Sonrası Türk Politik Hayatına Bir Bakış: Demokrasi-Neo-Patrimonyalizm ve İstikrar”, **Türkiye’de Politik Değişim ve Modernleşme**, Haz. Ersin Kalaycıoğlu-Ali Yaşar Sarıbay, Alfa Yayınları, İstanbul, s.387-412
- KAVANAGH, D.: 1972 **Political Culture**, Macmillan Education, UK
- KILIÇBAY, M.A.: 2001 **Doğu’nun Devleti Batı’nın Cumhuriyeti**, İmge Kitapevi, Genişletilmiş 2. Baskı, Ankara
- KIRLI, Ö.: 2016 “Kadim’in Restitüsyonu ve ‘Kutsal’ın Restorasyonu”, **Öteki Muhafazakârlık**, Ed. A. Çağlar Deniz, Phoenix Yayınevi, Ankara, s.17-54
- KING, A.: 2000 “Thinking With Bourdieu Against Bourdieu: A ‘Practical’ Critique of the Habitus”, **Sociological Theory**, 18:3, pp. 417-433
- KONDA: 2010 **Siyasal Kimlikler**, KONDA Barometresi Temalar (Temmuz), *KONDA Araştırma ve Danışmanlık*, (Çevrimiçi) <https://konda.com.tr/tr/rapor/siyasal-kimlikler/>, e.t. 15.06.2021

- KONDA: 2012 **Türkiye Aile Yapısı**, KONDA Barometresi Temalar (Ocak), *KONDA Araştırma ve Danışmanlık*, (Çevrimiçi) <https://konda.com.tr/rapor/91/turkiyede-aile-yapisi>, e.t. 15.06.2021
- KONDA: 2013 **Liderlik**, KONDA Barometresi Temalar (Mart), *KONDA Araştırma ve Danışmanlık*, (Çevrimiçi): <https://konda.com.tr/rapor/79/liderlik-arastirmasi>, Erişim Tarihi: 15.06.2021
- KONDA: 2014 **Toplumsal Meşruiyet**, KONDA Barometresi Temalar (Şubat), *KONDA Araştırma ve Danışmanlık*, (Çevrimiçi) <https://konda.com.tr/rapor/72/toplumsal-mesruiyet>, e.t. 15.06.2021
- KONDA: 2018 **Türkiye’de Bireycilik**, KONDA Barometresi Temalar (Ekim), *KONDA Araştırma ve Danışmanlık*, (Çevrimiçi) <https://konda.com.tr/tr/rapor/turkiyede-bireycilik/>, e.t.15.06.2021
- KONDA: 2019 **Türkiye’de Kutuplaşma**, KONDA Barometresi Temalar (Ocak), *KONDA Araştırma ve Danışmanlık*, (Çevrimiçi) <https://konda.com.tr/tr/rapor/turkiyede-kutuplasma/>, e.t. 15.06.2021
- KOYUNCU, B.: 2014 **“Benim Milletim...” Ak Parti İktidarı, Din ve Ulusal Kimlik**, İletişim Yayınları, İstanbul
- KURTOĞLU, Z.: 2005 **“Türkiye’de İslamcılık Düşüncesi ve Siyaset”, Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce: İslamcılık**, Cilt 6, Ed. Tanıl Bora-Murat

- Gültekingil, İletişim Yayınları, 2. Baskı, İstanbul, s.201-216
- LAÇİNER, Ö.: 2005 “Merkez(ler) ve Taşra(lar) Dönüşürken”, **Taşraya Bakmak**, Der. Tanıl Bora, İletişim Yayınları, İstanbul, s.13-36
- LAITIN, D.D.; WILDAVSKY, A.: 1988 “Political Culture and Political Preferences”, **The American Political Science Review**, Vol. 82, No. 2, pp. 589-597
- LARUELLE, M.: 2012 “Discussing Neopatrimonyalism and Patronal Presidentialism in the Central Asian Context”, **Demokratizatsiya The Journal of Post-Soviet Democratization**, 20(4), pp: 301-324
- LEE III, O.: 1988 “Observations on Antropological Thinking About the Culture Concept: Clifford Geertz and Pierre Bourdieu”, **Berkeley Journal of Sociology**, Vol. 33, pp.115-130
- LEWIS, D.: 2012 “Understanding the Authoritarian State: Neopatrimonyalism in Central Asia”, **The Brown Journal of World Affairs**, Vol.19, No.1, pp.115-126
- MARDİN, Ş.: 1991 **Türk Modernleşmesi Makaleler-4**, İletişim Yayınları, İstanbul
- MARDİN, Ş.: 2000 “Tanzimattan Sonra Aşırı Batılılaşma”, **Türkiye’de Politik Değişim ve Modernleşme**, Haz. Ersin Kalaycıoğlu-Ali Yaşar Sarıbay, Alfa Yayınları, İstanbul, pp.23-58
- MAUSS, M.: 2013 **Sosyoloji ve Antropoloji**, Çev. Özcan Doğan, Doğu Batı Yayınları, 4. Baskı, Ankara

- MEAD, G.H.: 2019 **Zihin, Benlik ve Toplum**, Türkçe Söyleyen Yeşim Erdem, Heretik Yayınları, Ankara
- MERT, N.: 2002 “Muhafazakârlar Neyi Muhafaza Etmeye Çalışır?”, **Tezkire**, Sayı 27-28, Yıl 11, s. 72-77
- MERT, N.: 2007 **Merkez Sağın Kısa Tarihi**, Selis Kitaplar, İstanbul
- METİN, O.: 2011 “Sosyal Politika Açısından AK PARTİ Dönemi: Sosyal Yardım Alanında Yaşananlar, *Çalışma ve Toplum*, Sayı 1, s.179-200
- MIGDAL, J.S.: 1988 ***Strong Societies and Weak States: State-Society Relations and States Capabilities in The Third World***, Princeton University Press, New Jersey/USA
- MINKOV, M.,vd.: 2017 “A Revision of Hofstede’s Individualism-Collectivism Dimension: A New National Index From a 56-Country Study”, **Cross Cultural & Strategic Management**, Vol.24, No.3, pp.386-404
- Milli Gazete: 2007 “Bu Böyle Gitmez!..”, 07.07.2007, (Çevrimiçi) <https://www.milligazete.com.tr/haber/812113/bu-boyle-gitmez>, e.t. 10.07.2021
- Milli Gazete: 2011 “Milli Görüş Lideri Prof. Dr. Necmettin Erbakan diyor ki...”, 28.02.2011 (Çevrimiçi) <https://www.milligazete.com.tr/haber/1025592/milli-gorus-lideri-prof-dr-necmettin-erbakan-diyor-ki>, Erişim Tarihi: 15.08.2021
- Milliyet: 2010 “Erdoğan: Bitaraf olan bertaraf olur”, 18.08.2010, (Çevrimiçi)

- <https://www.milliyet.com.tr/siyaset/erdogan-bitaraf-olan-bertaraf-olur-1277904>, e.t. 10.09.2021
- Milliyet: 2017 Ak Parti Genel Başkan Yardımcısı Ünal: “Biz Avrupalı bir ülkeyiz”, 10.09.2017, (Çevrimiçi) <https://www.milliyet.com.tr/yerel-haberler/ankara/ak-parti-genel-baskan-yardimcisi-unal-biz-avrupali-bir-ulkeyiz-12268609>, e.t. 20.11.2021
- MOLLAER, F.: 2016 **Tekno-Muhafazakârlığın Eleştirisi**, İletişim Yayınları, İstanbul
- MORVA, O.: 2023 “Türkiye’de Siyasal Kültür Üzerine Murat Önderman ile Söyleşi”, **4. BOYUT Medya ve Kültürel Çalışmalar Dergisi**, Sayı 22, s.85-125
- NAVARRO, Y.: 2020 **Devletin Suretleri**, Türkçe Söyleyen Mukadder Okuyan-Işık Önal, Heretik Yayınları, Ankara
- NEOCLEOUS, M.: 2015 **Devleti Tahayyül Etmek**, Çev. Akın Sarı, NotaBene Yayınları, 2. Baskı, Ankara
- NTV: 2010 “Erdoğan: Boykot antidemokratik”, 03.09.2010, (Çevrimiçi) <https://www.ntv.com.tr/turkiye/erdogan-boykot-antidemokratik,i6sI7mS7rEixKTkNlLrEow>, e.t. 15.03.2022
- NTV: 2010 “Erdoğan’dan MHP’ye: Kasap mısınız?”, 09.11.2010, (Çevrimiçi) www.ntv.com.tr/turkiye/erdogandan-mhpye-kasap-

- misiniz,Y6mGTT4rKES5An2QY3XmNw, e.t.
15.06.2020
- NTV: 2012 “Bakanla müdürü karıştırırsan zor olursun”,
08.12.2012, (Çevrimiçi)
<https://www.ntv.com.tr/turkiye/bakanla-muduru-karistirirsan-zor-olursun,PP6MDi5azUqtq0OQwLNUZw>, e.t.
05.01.2021
- NTV: 2013 “En büyük meydan Taksim değiş”, 11.07.2013,
(Çevrimiçi) <https://www.ntv.com.tr/turkiye/en-buyuk-meydan-taksim-degil,g53O0g3rs0esKg6fYkjhRQ>, Erişim Tarihi:
07.10.2021
- NTV: 2021 “Cumhurbaşkanı Erdoğan: Ne kadar komünist
varsa alıp buraya geliyorlar”, 03.09.2021,
(Çevrimiçi)
<https://www.ntv.com.tr/turkiye/cumhurbaskani-erdogan-ne-kadar-komunist-varsa-alip-buraya-geliyorlar,cB2lUvRjQ0eY5zC2dyfJ6g>, e.t.
02.01.2023
- OĞUZ, E.S.: 2011 “Toplum Bilimlerinde Kültür Kavramı”,
Edebiyat Fakültesi Dergisi, Cilt 28, Sayı 2,
s.123-139
- OĞUZ, H.Ş.: 2014 “Stuart Hall...”, **Moment Dergi**, 1(1), s.125-136
- OKMAN FİŞEK, G.: 2018 **İlişki İçinde “Ben”**, İstanbul Bilgi Üniversitesi
Yayınları, İstanbul
- OLDENQUIST, A.: 1982 “Loyalties”, **The Journal of Philosophy**, Vol.
LXXIX, No. 4, PP.173-193

- OLICK, J.K.: 2014 “Kolektif Bellek: İki Farklı Kültür”, **Moment Dergi**, Çev. Meral Güneşdoğmuş, 1 (2), s. 175-211
- O’NEIL, T.: 2007 “Neopatrimonyalism and Public Sector Performance and Reform”, **Overseas Development Institute Research Project (RP-05-GG) of the Advisory Board for Irish Aid**
- ORTAYLI, İ.: 1987 **İmparatorluğun En Uzun Yüzyılı**, Hil Yayınları, İstanbul
- ÖĞÜN, S.S.: 2006 “Türk Muhafazakârlığının Kültürel Politik Kökleri”, **Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce: Muhafazakârlık**, Cilt 5, Ed. Tanıl Bora-Murat Gültekingil, 3. Baskı, s.539-589
- ÖNDERMAN, M.: 1999 “Türkiye’de Siyasi Retorik ve Yaşam Dünyası”, **İÜHFM**, C. LVII, S. 1-2, s.109-222
- ÖNDERMAN, M.: 2001 “Türkiye’de Tekilci Kültür, Hukukilik ve Armağan Ekonomisi”, **İstanbul Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi**, No. 25, s. 157-208
- ÖNDERMAN, M.: 2002 “Toplumsal Simya ve Demokrasi”, **İÜHFM**, C. LX, S. 1-2, s.63-133
- ÖNDERMAN, M.: 2007 **Türkiye’de Devlet, Sosyal Kontrol ve Öznellik**, Filiz Kitapevi, İstanbul
- ÖNDERMAN, M.: 2010 “Biz şimdi demokratik mi olduk?”, **Radikal**, 13.10.2010
- ÖNDERMAN, M.: 2018 **Türkiye’de Paranoid Ethos**, Vakıfbank Kültür Yayınları, İstanbul

- ÖNGEL, F.S.: 2018 “Esnek ve Muhafazakâr: Bir Sanayi Şehrinde İşçi Sınıfı Oluşumu”, **Yeni Türkiye’ye Varan Yol Neoliberal Hegemonyanın İnşaası**, Der. İsmet Akça-Ahmet Bekmen-Barış Alp Özden, İletişim Yayınları, İstanbul, s.279-300
- ÖZBUDUN, S.: 2015 “Osmanlı’yı ‘ihya’ Etmek: AK PARTİ’nin Törenleri”, **Marka Takva Tuğra AK PARTİ Döneminde Kültür ve Politika**, Haz. Kemal İnal-Nuray Sancar-Ulaş Başar Gezgini, Evrensel Basım Yayın, İstanbul, s.219-231
- ÖZDEMİR, G.: 2013 “Tampon Mekanizmadan Siyasal Aktörlüğe Hemşehri Dernekleri”, **Turkish Studies**, Volume 8/6, pp.943-959
- ÖZDEMİR, G.: 2018 “Türk Siyasi Kültürü Bağlamında Hükümet Sistemlerine İlişkin Bir Değerlendirme”, **Oğuz-Türkmen Araştırmaları Dergisi**, Cilt 2, Sayı 2, s.45-86
- ÖZDEMİR, G.: 2020 “Türkiye’de Değişen Madun Siyaseti ve AK Parti’nin İktidar Oluşuna İlişkin Bir Değerlendirme”, **Akademik Araştırmalar ve Çalışmalar Dergisi**, 12(23), s.474-492
- ÖZDEMİRCİ, İ.C.N.: 2022 **Fötr Şapkalı Şıh Cumhuriyet Sekülerleşmesi ve Taşra**, İletişim Yayınları, İstanbul
- ÖZDEN, B.A.: 2018 “Refah Rejiminin ve Siyasetinin Dönüşümü: Neoliberalizm ile Popülizmin Başarılı Bir Şekilde Örtüşmesi”, **Yeni Türkiye’ye Varan Yol Neoliberal Hegemonyanın İnşaası**, Der. İsmet Akça-Ahmet Bekmen-Barış Alp Özden, İletişim Yayınları, İstanbul, s.219-242

- ÖZET, İ.: 2019 **Fatih Başakşehir Muhafazakâr Mahallede İktidar ve Dönüşen Habitus**, İletişim Yayınları, İstanbul
- ÖZKAN KERESTECİOĞLU, İ.: 2014 “Korku ve Siyaset: Türk Sağının Ezberlerini Çözümlemek”, **Türk Sağı: Mitler, Fetişler, Düşman İmgeleri**, Der. İnci Özkan Kerestecioğlu, Güven Gürkan Öztan, İletişim Yayınları, 2. Baskı, İstanbul, s.29-43
- ÖZKAZANÇ, A.: 2011 **Neo-Liberal Tezahürler Vatandaşlık-Suç-Eğitim**, Dipnot Yayınları, Ankara
- ÖZKIRIMLI, U.: 2008 “Türkiye’de Gayriresmi ve Popüler Milliyetçilik”, **Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce: Milliyetçilik**, Cilt 4, Ed. Tanıl Bora-Murat Gültekingil, İletişim Yayınları, 3. Baskı, İstanbul, s.706-717
- ÖZMAKAS, U.: 2012 “Foucault: İktidardan Biyoiktidara”, **Cogito**, Sayı 70-71, s.53-81
- ÖZTAN, G.G.: 2014a “Ezeli Düşman’ ile Hesaplaşmak: Türk Sağında ‘Moskof’ İmgesi”, **Türk Sağı: Mitler, Fetişler, Düşman İmgeleri**, Der. İnci Özkan Kerestecioğlu, Güven Gürkan Öztan, İletişim Yayınları, 2. Baskı, İstanbul, s.75-104
- ÖZTAN, G.G.: 2014b “Türk Sağında Devlet Fetişizmine Dair, **Türk Sağı: Mitler, Fetişler, Düşman İmgeleri**, Der. İnci Özkan Kerestecioğlu, Güven Gürkan Öztan, İletişim Yayınları, 2. Baskı, İstanbul, s.425-458
- ÖZTAN, G.G.: 2018 “Neoliberal Dönemde Türk milliyetçilikleri Arasında Yaşanan Hegemonya Mücadelesi”, **“Yeni Türkiye”ye Varan Yol Neoliberal**

- Hegemonyanın İnşası**, Der. İsmet Akça-Ahmet Bekmen-Barış Alp Özden, İletişim Yayınları, İstanbul, s.103- 126
- ÖZYILDIRIM, İ.,vd.: 2017 “Bireysel ve Toplumsal Travmayla Temasta Psikanalitik Çalışma Üzerine Notlar”, **Psikanaliz Yazıları: Bireysel ve Toplumsal Travmalar I**, Yayın Yönetmeni Talat Parman, Bağlam Yayınları, İstanbul, s. 115-144
- PATEMAN, C.: 1971 “Political Culture, Political Structure and Political Change”, **British Journal of Political Science**, Vol. 1, No. 3, pp.291-305
- PARSONS, T.; SHILS, E.: 2017 “Değerler ve Toplumsal Sistemler”, **Kültür ve Toplum**, Haz. Jeffrey C. Alexander- Steven Seidman, Çev. Nuran Yavuz, Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi, 2. Baskı, İstanbul, s.52-60
- PYE, L.W.: 1972 “Culture And Political Science: Problem in The Evaluation of The Concept of Political Culture”, **Social Science Quarterly**, Vol. 53, No. 2, pp. 285-296
- ROSS, M.H.: 2000 “Culture and Identity in Comparative Political Analysis”, **Culture and Politics**, Ed. Lane Crothers-Charles Lochart, St. Martin’s Press, New York/USA, pp.39-70
- RUNCIMAN, D.: 2011 “Devlet Kavramı: Kurgusal Olanın Hâkimiyeti”, **Devletler ve Yurttaşlar**, Ed. Quentin Skinner-Bo Strath, Çev.Gökhan Aksay, İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, s.25-38
- Sabah: 2019 “Başkan Erdoğan: ‘Türkiye’nin beka sorunuyla birlikte muhalefet sorunu var”, 06.03.2019,

- (Çevrimiçi)
<https://www.sabah.com.tr/video/turkiye/baskan-erdoganturkiyenin-beka-sorunuyla-birlikte-muhalefet-sorunu-var>, e.t. 10.04.2022
- SAFA, P.: 2010 **Türk İnkılabına Bakışlar**, Ötüken Yayınları, İstanbul
- SAGIR, A.: 2014 “Dindar Burjuvazinin Muhafazakâr Moda Akımı: Ala Dergisi Örneği”, **Öteki Muhafazakârlık**, Ed. A. Çağlar Deniz, Ankara, s.263-297
- SANCAR, N.: 2015 “Çarşıdan ‘Pazar’a Kamusal Alanın Dönüşümü”, **Marka Takva Tuğra AK PARTİ Döneminde Kültür ve Politika**, Haz. Kemal İnal-Nuray Sancar-Ulaş Başar Gezin, Evrensel Basım Yayın, İstanbul, s.73-85
- SARGUT, A.S.: 2015 **Kültürler Arası Farklılaşma ve Yönetim**, İmge Kitapevi, 4. Basım, Ankara
- SARIBAY, A.Y.: 2000 “Türkiye’de Demokrasi ve Sivil Kültür”, **Türkiye’de Politik Değişim ve Modernleşme**, Haz. Ersin Kalaycıoğlu-Ali Yaşar Sarıbay, Alfa Yayınları, İstanbul, s.447-462
- SARIBAY, A.Y.; ÖĞÜN, S.S.: 2019 **Politikbilim**, Sentez Yayıncılık, Gözden Geçirilmiş 6. Baskı, Bursa
- SAYARI, S.: 2011 “Clientelism and patronage in Turkish politics and society”, **The Post-Modern Abyss and the New Politics of Islam: Assabiyah Revisited: Essays in Honor of Şerif Mardin**, Ed. Faruk Birtak ve Binnaz Toprak, (Çevrimiçi)
<https://research.sabanciuniv.edu/id/eprint/16988>

[/1/Mardin_Volume.pdf](#), Erişim Tarihi:
10.05.2021

- SCHUDSON, M.: 1989 “How Culture Works: Perspectives From Media Studies on the Efficacy of Symbols”, **Theory and Society**, Vol. 18, No. 2, pp. 153-180
- SEIDMAN, S.: 2017 “Tözsel Tartışmalar: Ahlak Düzeni ve Toplumsal Bunalım- Modern Kültüre Farklı Bakışlar”, **Kültür ve Toplum**, Haz. Jeffrey C. Alexander- Steven Seidman, Çev. Nuran Yavuz, Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi, 2. Baskı, İstanbul, s.251-273
- SEWELL Jr., W.H.: 1997 “Geertz, Cultural Systems, and History: From Synchrony to Transformation”, **Representations**, No. 59, pp. 35-55
- SHWEDER, R.A.; BELDO, L.: 2001 “Culture: Contemporary View”, **International Encyclopedia of The Social & Behavioral Sciences**, 2th Editions, Vol. 5, pp. 582-589
- SINGER, AMY: 2012 **İyilik Yap Denize At Müslüman Toplumlarda Hayırseverlik**, Çev. Ali Özdamar, Kitap Yayınevi, İstanbul
- SMITH, P.; RILEY, A.: 2020 **Kültürel Kurama Giriş**, Çev. Selime Güzelsarı- İbrahim Gündoğdu, Dipnot Yayınları, 2. Baskı, Ankara
- SOMERS, M.R.: 1995 “What’s Political or Cultural about Political Culture and the Public Sphere? Toward and Historical Sociology of Concept Formation”, **Sociological Theory**, Vol. 13, No. 2, pp.113-144

- Sözcü: 2015 “Erdoğan yine ‘din’ dedi!”, 03.05.2015, (Çevrimiçi) <https://www.sozcu.com.tr/erdogan-yine-din-dedi-wp821362>, e.t. 08.02.2021
- Sözcü: 2017 “Sağlık Bakanı Recep Akdağ açık oy kullandı”, 10.01.2017, (Çevrimiçi) <https://tv.sozcu.com.tr/2017/haber/video/saglik-bakani-recep-akdag-acik-oy-kullandi>, e.t. 10.05.2021
- Sözcü: 2019 “8.6 milyon kişi Yeşil Karta muhtaç”, 24.09.2019, (Çevrimiçi) <https://www.sozcu.com.tr/8-6-milyon-kisi-yesil-karta-muhtac-wp5350007#:~:text=T%C3%BCrkiye'de%20giderek%20artan%20yoksulluk,8%20milyon%20628%20bine%20ula%C5%9Ft%C4%B1,> e.t. 10.08.2020
- Sözcü: 2022 “Erdoğan’dan Gezi eylemcilerine: Bunlar çürük, bunlar sürtük”, 01.06.2022, (Çevrimiçi) <https://www.sozcu.com.tr/erdogan-gezi-eylemcilerine-bunlar-curuk-bunlar-surtuk-wp7168390>, e.t. 19.03.2023
- Sözcü: 2022 “Erdoğan’dan Kılıçdaroğlu’na hakaret üstüne hakaret”, 23.11.2022, (Çevrimiçi) <https://www.sozcu.com.tr/erdogandan-kara-harekati-yakin-mesaji-wp7495954>, e.t. 10.01.2023
- Sözcü: 2023 “Erdoğan’dan Kılıçdaroğlu’na ‘linç’ göndermesi”, 01.02.2023, (Çevrimiçi) <https://www.sozcu.com.tr/erdogandan->

- [kilicdarogluna-linc-gondermesi-wp7576186](#), e.t. 04.06.2023
- SÖZEN, Y.: 2015 “Yerel Seçimler Otoriterlik ve Yönetim Krizi”, **Heinrich Böll Stiftung / Türkiye**, s.4-7
- STREET J.: 1994 “Political Culture - From Civic Culture to Mass Culture”, **British Journal of Political Science**, Vol. 24, No. 1, pp. 95-113
- SUBAŞI, N.: 2005 “AK PARTİ’nin Muğlak Söylemi -Tahliye ve Takviye Sarkacında ‘Siyasal İslam’-”, **Tezkire**, Sayı 41, s.80-96
- SULKUNEN, P.: 1982 “Society Made Visible: On the Cultural Sociology of Pierre Bourdieu”, **Acta Sociologica**, Vol. 25, No. 2, pp. 103-115
- SWIDLER, A.: 1986 “Culture in Action: Symbols and Strategies”, **American Sociological Review**, Vol. 51, No. 2, pp. 273-286
- SWIDLER, A.: 2000 “Cultural Power and Social Movements”, **Culture and Politics**, Ed. Lane Crothers-Charles Lochart, St. Martin’s Press, New York/USA, pp. 269-283
- ŞEN, Y.F.: 2015 “Adalet ve Kalkınma Partisi’nin Milliyetçilik Söylemi: Bir Siyasal Söylem Çözümlemesi”, **Muhafazakâr Düşünce Dergisi**, Yıl 11, Sayı 44, s. 157-180
- TAŞKIN, Y.: 2006 “Reaksiyonerlik: Muhafazakârlığın Usulanmaz Çocuğu”, **Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce: Muhafazakârlık**, Cilt 5, Edt. Tanıl Bora-Murat Gültekingil, 3. Baskı, 2006, s.187-215

- TAŞKIN, Y.: 2017 **AK PARTİ Devri Türkiye Siyaseti, İslamcılık, Arap Baharı**, Birikim Kitapları, 2. Baskı, İstanbul
- TAŞKIN, Y.: 2019 **Anti-Komünizmden Küreselleşme Karşıtlığına Milliyetçi Muhafazakâr Entelijansiya**, İletişim Yayınları, 4. Baskı, İstanbul
- TAYLOR, G.: 2010 **The New Political Sociology**, Palgrave Macmillan, UK
- TOKDOĞAN, N.: 2018 **Yeni Osmanlılık: Hınç, Nostalji, Narsizm**, İletişim Yayınları, 2. Baskı, İstanbul
- TOPAL, A.E.: 2016 “Türk Tipi Başkanlığın Arkeolojisi”, **Birikim Dergisi**, Sayı 325, s. 39-43
- TOSUN, M.: 1992 “Türkiye’de Bürokrasinin Egemenliği”, **Tezkire**, Sayı 4, s.61-74
- TRIANDIS, H.C.: 1995 **Individualism&Collectivism**, Routledge, USA
- TRT Haber: 2013 “Başbakan’dan ‘zavallı kemirgen’ benzetmesi”, 23.07.2013, (Çevrimiçi) <https://www.trthaber.com/haber/gundem/basbakan-dan-zavalli-kemirgen-benzetmesi-94781.html>, e.t. 14.09.2022
- TUCKER, R.C.: 1973 “Culture, Political Culture, and Communist Society”, **Political Science Quarterly**, Vol. 88, No. 2, pp. 173-190
- TUĞAL, C.: 2019 **Pasif Devrim İslami Muhalefetin Düzenle Bütünleşmesi**, Çev. Ferit Burak Aydar, Koç Üniversitesi Yayınları, 4.Baskı, İstanbul
- TUĞRUL, S.: 2014 **Canım Sana Feda**, İletişim Yayınları, İstanbul

- TURAN, İ.: 2000 “Türkiye’de Siyasal Kültürün Oluşumu”, **Türkiye’de Politik Değişim ve Modernleşme**, Haz. Ersin Kalaycıoğlu-Ali Yaşar Sarıbay, Alfa Yayınları, İstanbul, s.359-386
- TURNER, J.H., Beeghley, L., Powers, C.H.: 2018 **Sosyolojik Teorinin Oluşumu**, Çev. Ümit Tatlıcan, Sentez Yayınları, 7. Baskı, Bursa
- TÜSİAD: 1991 **Türk Toplumunun Değerleri**, Yayın No: TÜSİAD-T/91, 6.145), Boyut Matbaacılık, İstanbul
- T24: 2008 “Erdoğan: Halk kendini savunacaktır”, 04.11.2008, (Çevrimiçi) <https://t24.com.tr/haber/erdogan-halk-kendini-savunacaktır,14560>, e.t. 14.03.2022
- T24: 2011 “AK PARTİ’li baskandan torpil savunması: Tepkiler boş, millet dünyayı yiyor, biz 5 kişiyi işe alıyoruz çok mu görüyorlar?”, 29.09.2011, (Çevrimiçi) [https://t24.com.tr/haber/AK PARTİ-li-baskandan-torpil-savunmasi-tepkiler-bos-millet-dunyayi-yiyor-biz-5-kisi-ise-aliyoruz-cok-mu-goruyorlar,981941](https://t24.com.tr/haber/AK-PARTI-li-baskandan-torpil-savunmasi-tepkiler-bos-millet-dunyayi-yiyor-biz-5-kisi-ise-aliyoruz-cok-mu-goruyorlar,981941), e.t. 19.02.2021
- T24: 2012 “Bozdağ: Yürüyüşe katılanlar Ergenekoncular, marjinal gruplar”, 30.10.2012, (Çevrimiçi) <https://t24.com.tr/haber/bozdag-chpnin-marjinal-gruplari-pesine-takildigini-iddia-etti,216307>, e.t. 24.02.2021
- T24: 2013 “Başbakan: Kızlı erkekli kalınan evlerde karmakarışık her şey olabiliyor, adım atmaya mecburuz!”, 05.11.2013, (Çevrimiçi) <https://t24.com.tr/haber/basbakan-kizli-erkekli->

- kalinan-evlerde-karmakarışık-her-şey-
olabiliyor,243338, e.t. 15.06.2021
- T24: 2015 “Mustafa Şentop’a göre; AK PARTİ’yi desteklemeyen herkes Türkiye’nin düşmanı!”, 18.01.2015, (Çevrimiçi) [https://t24.com.tr/haber/mustafa-sentopa-gore-AK PARTİ’yi-desteklemeyen-herkes-turkiyenin-dusmani,284212](https://t24.com.tr/haber/mustafa-sentopa-gore-AK-PARTI-yi-desteklemeyen-herkes-turkiyenin-dusmani,284212), e.t. 14.04.2022
- T24: 2016 “Erdoğan gitsin’ demek, ‘devletimizin tek olması anlayışı yıkılsın’ demektir”, 16.03.2016, (Çevrimiçi) <https://t24.com.tr/haber/erdogan-erdogan-gitsin-demek-vatanimizin-devletimizin-tek-olmasi-anlayisi-yikilsin-demektir,332350>, e.t. 14.12.2022
- T24: 2016 “Çobanlığın felsefesini anlamayan insan yönetemez, ben de bir çobanım!”, 16.11.2016, (Çevrimiçi) <https://t24.com.tr/haber/erdogan-cobanligin-felsefesini-anlamayan-insan-yonetemez-ben-de-bir-cobanim,370667>, e.t. 20.01.2021
- T24: 2022 “Cumhur ittifakına oy verdiğini söyleyen pazarcı: ‘Çalıyorlarmış biz de çalışıyoruz çalmayan mı var, Allah bu adamı başımızdan eksik etmesin’, 31.07.2022, (Çevrimiçi) <https://t24.com.tr/video/cumhur-ittifaki-na-oy-verdigini-soyleyen-pazarci-caliyorlarmis-biz-de-caliyoruz-calmayan-mi-var-allah-bu-adami-basimizdan-eksik-etmesin,49032>, e.t. 16.03.2023

- ÜLKEN, H.Z.: 2008 **Türkiye'nin Maarif Davası (Bütün Eserleri-4)**, Dergah Yayınları, İstanbul
- ÜNAL ÇINAR, R.: 2020 **Ecdadın İcadı**, İletişim Yayınları, İstanbul
- VON SOEST, C.: 2021 "Neopatrimonyalism: A Critical Assessment", **Handbook on Governance and Development**, Ed. Wil Hout and Jane Hutchison, Edward Elgar Publishing, pp. 1-20
- WALTERS, W.: 2002 "Social Capital and Political Sociology: Re-imagining Politics?", **Sociology**, Vol. 36, No. 2, pp. 377-397
- WALZER, M.: 2021 **Kurtuluş Paradoksu**, Çev.Zeynep Şarlak, İletişim Yayınları, İstanbul
- WEBER, M.: 2015 **Toplumsal ve Ekonomik Örgütlenme Kuramı**, Çev. Özer Ozankaya, Cem Yayınevi, 2. Basım, İstanbul
- WEDEEN, L.: 2002 "Conceptualizing Culture: Possibilities for Political Science", **The American Political Sciences Review**, Vol. 96, No. 4, pp. 713-728
- WILDAVSKY, A.: 1987 "Choosing Preferences by Constructing Institutions: A Cultural Theory of Preference Formation", **The American Political Science Review**, Vol. 81, No. 1, pp. 3-22
- WILLIAMS, R.: 2013 **Kültür ve Materyalizm**, Çev. Ferit Burak Aydar, Sel Yayıncılık, İstanbul
- WINTERS, J.A.: 2011 **Oligarchy**, Cambridge University Press, USA
- World Values Survey (Çevrimiçi)
<https://www.worldvaluessurvey.org/WVSOnline.jsp>, e.t.04.07.2020

- YALMAN, G.: 2014 “AK PARTİ Döneminde Söylem ve Siyaset: Neyin Krizi?”, **İktidarın Şiddeti AK PARTİ’li Yıllar, Neoliberalizm ve İslamcı Politikalar**, Haz. Simten Coşar-Gamze Yücesan-Özdemir, Metis Yayınları, İstanbul, s.23-46
- YANKAYA, D.: 2018 **Yeni İslami Burjuvazi Türk Modeli**, Çev. Melike Işık Durmaz, 3. Baskı, İletişim Yayınları, İstanbul
- YAZICI, B.: 2018 “Devlet Antropolojisi”, **Kültür Denen Şey Antropolojik Yaklaşımlar**, Haz. Ayfer Bartu Candan ve Cenk Özbay, Metis Yayınları, İstanbul, s.51-81
- YEĞEN, M.; ŞEN, M.; ERGUN, A.: 2009 *Türkiye’de Muhafazakâr Siyasetçi Profili*, (Çevrimiçi)<https://app.trdizin.gov.tr/publication/project/detail/TVRBek56VTE>, e.t.15.06.2022
- Yeni Çağ: 2019 “Erdoğan: Karnını doyuruyorsunuz, yine de oy vermiyorlar”, 16.05.2019, (Çevrimiçi) <https://www.yenicaggazetesi.com.tr/erdogan-karnini-doyuruyorsunuz-yine-de-oy-vermiyorlar-234368h.htm>, e.t. 12.02.2020
- Yeni Şafak: 2002 “Erdoğan: Millet kazanacak”, 25.10.2002, (Çevrimiçi) <https://www.yenisafak.com/arsiv/2002/ekim/25/politika.html>, e.t. 10.03.2022
- Der. AKÇA İ.,BEKMEN A., ÖZDEN, B.A.: 2019 **“Yeni Türkiye’ye’ Varan Yol Neoliberal Hegemonyanın**

- İnşaatı*", Çev. Kemal Deniz, İletişim Yayınları, İstanbul
- YILDIRIM, E.: 2018 **Kültür Savaşlarından Kültürel İktidara Türkiye'nin Yeni Kültürü**, Pınar Yayınları, İstanbul
- YILDIZ, A.: 2001 "RP-FP'nin Din Söylemi: Eleştirel Bir Yaklaşım", **İslamiyat Dergisi**, Cilt 4, Sayı 4, s.173-192
- YILMAZ, N.: 2005 "İslamcılık, AK PARTİ, Siyaset", **Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: İslamcılık**, Cilt 6, Ed. Tanıl Bora-Murat Gültekingil, İletişim Yayınları, 2. Baskı, İstanbul, s.604-619
- YILMAZ, M.: 2006 "Türk Düşünce Dergisi", **Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: Muhafazakârlık**, Cilt 5, Ed. Tanıl Bora-Murat Gültekingil, 3. Baskı, 2006, s.216-233
- YILMAZ, Z.: 2018 **Yeni Türkiye'nin Ruhu: Hınç, Tahakküm ve Mutlaklaştırma**, İletişim Yayınları, İstanbul
- YOLCU, T.: 2019 "Türkiye'de Siyasal Kültür ve Siyasal Liderlik Anlayışının Temelleri Üzerine Genel Bir Değerlendirme", **Ömer Halisdemir Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi**, 12(1), s.93-106

ÖZGEÇMİŞ

Taylan Özgür ÜRESİN, 2014 yılında Trakya Üniversitesi Kamu Yönetimi Bölümü'nden lisans, 2017 yılında yine Trakya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Kamu Yönetimi Anabilim Dalı'ndan yüksek lisans derecesini aldı. Yüksek lisans tez başlığı “Türkiye’de Sol Hareketin Siyasal Hayata Etkileri: İdeolojik Tartışmalar-İktidar Stratejileri (1950-1980)”dir. 2019 yılından bu yana İstanbul Beykent Üniversitesi Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi (Türkçe) Bölümü'nde Araştırma Görevlisi olarak çalışmaktadır. Başlıca ilgi alanları, Türk siyasal hayatı, Türkiye’nin toplumsal yapısı, kültürel çalışmalar ve spor sosyolojisidir.